ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΝΕΣΤ. ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΚΡΑΤΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟ ΑΡΘΡΟ 25 ΤΟΥ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΟΣ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΚΡΑΤΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΣΤΟ ΑΡΘΡΟ 25 ΤΟΥ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΟΣ

Του Απόστολου Παπακωνσταντίνου

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ι. Τα επιστημολογικά όρια του θέματος

i) Προκαταρκτική παρατήρηση

Μία αρχική αποσαφήνιση των *επιστημολογικών ορίων* της μελέτης είναι αναγκαία για την πληρέστερη κατανόηση του αντικειμένου της· δηλαδή, τόσο για τον εντοπισμό των βασικών προβλημάτων στα οποία αναφέρεται όσο και για τον προσδιορισμό του αναλυτικού πλαισίου της υπόθεσης εργασίας που πρόκειται να ακολουθήσουμε.

Στο πλαίσιο αυτό, είναι ήδη χρήσιμη η ακόλουθη παρατήρηση ως προς τους όρους που χρησιμοποιούνται για τον καθορισμό της προβληματικής μας: κάθε ένας εγκλείει στο εννοιολογικό του περιεχόμενο διαφορετική *δυναμική*, η οποία προσδιορίζεται από την ίδια την *ιστορική του διαδρομή*, τη σύνδεσή του με συγκεκριμένα φιλοσοφικά, πολιτικά και ιδεολογικά ρεύματα, αλλά και την καθιερωμένη χρήση ή τη γενικευμένη κατάχρησή του. Η αοριστία και ασάφεια που τους χαρακτηρίζει ορισμένες φορές, εξάλλου, δεν διευκολύνει την εύκολη πρόσβαση στο -εννοιολογικό και επιστημολογικό- αναλυτικό πλαίσιο του θέματος, καθιστώντας, έτσι, το όλο εγχείρημα εξαιρετικά σύνθετο και πολύπλοκο. Η αξιοποίηση, λοιπόν, των όρων αυτών δεν μπορεί παρά να πραγματοποιείται με ένα -κατά το δυνατόν- *συμβατικό νοηματικό περιεχόμενο*.

ii) Η διττή φύση των βασικών εννοιών του θέματος

Οι δύο βασικές έννοιες της μελέτης, "*κοινωνική δημοκρατία*"- "*κοινωνικό κράτος δικαίου*", επιλέγονται ακριβώς λόγω της *συγκεκριμένης πολιτικής τους δυναμικής*, του *έντονου σημασιολογικού τους φορτίου*, της νομικής τους *σύνδεσης με την ορολογία του Συντάγματος* και, τελικά, της *ιστορικότητάς τους*. Αποτελούν ταυτόχρονα τόσο *πολιτικές έννοιες*, με συγκεκριμένο ιδεολογικό και φιλοσοφικό περιεχόμενο όσο και *νομικές -και δη συνταγματικές- έννοιες*, που ανάγονται στις ίδιες τις θεσμικές δομές οργάνωσης της κρατικής εξουσίας και ρύθμισης των σχέσεων κράτους - κοινωνίας. Πέραν, δηλαδή, από την ιδεολογικο-πολιτική τους υφή συνιστούν *θεμελιώδεις αρχές λειτουργίας του πολιτεύματος* και οργάνωσης της κοινωνικής συμβίωσης. Η διττή αυτή φύση τους, αδιαχώριστη και αδιάσπαστη στη θεωρητική προσέγγισή τους, διατρέχει κάθε απόπειρα αποσαφήνισης του τύπου πολιτεύματος που τυποποιεί το Σύνταγμα και κάθε προσπάθεια εντοπισμού του κανονιστικού τους περιεχομένου.

Και μια απαραίτητη *διευκρίνιση*: Στον τίτλο του θέματος γίνεται -συνειδητά- λόγος για "*κοινωνική δημοκρατία και κοινωνικό κράτος δικαίου*" και όχι για τις αντίστοιχες αρχές τους. Αναφερόμαστε, δηλαδή, σε συγκεκριμένα πολιτειακά συστήματα, σε ειδικές, με άλλα λόγια, οργανικές και λειτουργικές μορφές κράτους και όχι στις αρχές τους, που αποτελούν, βέβαια, κανόνες δικαίου. Η επιλογή αυτή γίνεται με σκοπό την ευρύτερη και πληρέστερη κατανόηση του σύνθετου αντικειμένου της ανάλυσης, στο επίκεντρο της οποίας βρίσκεται η ίδια η *ιστορικότητα* των εν λόγω εννοιών.

ΙΙ. Οι ιδιαιτερότητες της μελέτης : Μεταξύ της ιδεολογικής υφής του εγχειρήματος και της αξίωσης για αντικειμενικότητα στην επιστημονική έρευνα

Από την ίδια τη διττή φύση του αντικειμένου της προκύπτει κατά συνέπεια ότι η μελέτη συνιστά ένα *σύνθετο νομικό και πολιτικό εγχείρημα*: Κάθε έρευνα που έχει στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός της την ίδια την οργάνωση της κρατικής εξουσίας και τη διαρρύθμιση των σχέσεων κράτους - κοινωνίας διακρίνεται για την *ιδεολογική* της φύση και τα έντονα *πολιτικά* χαρακτηριστικά της. Αυτό σημαίνει ότι κάθε θεωρητική προσέγγιση των πολιτευματικών δομών μίας Πολιτείας, άρα, κάθε συνταγματική ανάλυση, συνιστά ένα *πολιτικό διακύβευμα* με έκδηλα, συνήθως, ιδεολογικά στοιχεία. Πολύ δε περισσότερο όταν η συνταγματική ανάλυση αφορά τις ίδιες τις θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος και, μάλιστα, αυτές που συγκροτούν τον ιστορικό, πολιτικό και ιδεολογικό πυρήνα του, όπως είναι αυτές της λαϊκής κυριαρχίας, του κράτους δικαίου και του κοινωνικού κράτους.

Η θεωρητική αναγωγή, εξάλλου, στις θεμελιώδεις αυτές συνταγματικές αρχές δεν μπορεί να εξαντλείται σε μία επιστημονική προσπάθεια ανάδειξης του κανονιστικού και, συχνά, αποκλειστικά οργανωτικού τους περιεχομένου. *Οι εν λόγω αρχές συγκροτούν έναν σχετικά ευρύχωρο κανονιστικό, ιδεολογικό και πολιτικό περίγυρο, που διατρέχει ολόκληρη τη συνταγματική ύλη, νοηματοδοτεί το ιδιαίτερο εννοιολογικό περιεχόμενο των συνταγματικών κανόνων και διαποτίζει συνολικά τη δομή της έννομης τάξης.* Είναι, λοιπόν, αναγκαίο να ερευνηθεί τόσο η νομική τους φύση και το κανονιστικό τους περιεχόμενο όσο και η γενικότερη ερμηνευτική και πολιτική τους λειτουργία.

Η θεωρητική, ωστόσο, ανάλυση των αρχών της *κοινωνικής δημοκρατίας* και του *κοινωνικού κράτους δικαίου* επισωρεύει πρόσθετες επιστημολογικές και μεθοδολογικές δυσχέρειες, λόγω των ιδιομορφιών που εμφανίζει το περιεχόμενό τους και των έκδηλων ιδεολογικών, φιλοσοφικών και πολιτικών παραμέτρων που συνοδεύουν ιστορικά τη σημασιολογική δυναμική τους. Πραγματικά, η στενή σύνδεση του "κοινωνικού" εν γένει στοιχείου με συγκεκριμένα ιδεολογικά ρεύματα και η πρόσδεσή του σε δεδομένα φιλοσοφικά αξιακά πρότυπα, αποπροσανατολίζουν συχνά το νομικό συλλογισμό, συσκοτίζουν τη συναφή συνταγματική επιχειρηματολογία και θέτουν ουσιαστικά εν αμφιβόλω την επιστημονική αξία του εγχειρήματος της διακρίβωσης και ανάλυσης του εννοιολογικού, πολιτικού και κανονιστικού περιεχομένου των αρχών του κοινωνικού κράτους δικαίου και της κοινωνικής δημοκρατίας.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η ιδεολογική φόρτιση και η πολιτική υφή των εννοιών αυτών, δεν αναιρούν a priori τον επιστημονικό χαρακτήρα της θεωρητικής προσέγγισης και ανάλυσής τους, εφόσον, βέβαια, τηρούνται οι στοιχειώδεις επιστημολογικές προϋποθέσεις και ακολουθούνται οι επιστημονικά επιβεβλημένες *μεθοδολογικές προδιαγραφές* : Κάθε θεωρία οφείλει να κινείται σε *αυστηρά μεθοδολογικά πλαίσια*, να είναι σε θέση να εξασφαλίζει με την πειστικότητα των επιχειρημάτων της και την επιστημονική συγκρότηση και ειλικρίνεια, έναν βαθμό *διυποκειμενικής ισχύος*. Ο στόχος, λοιπόν, για μία στοιχειωδώς επιστημονικά αποδεκτή προσέγγιση επιτυγχάνεται με την τήρηση των αρχών της

επιστημονικής αντικειμενικότητας και ειλικρίνειας, ως συνέπεια του αιτήματος διυποκειμενικού ελέγχου των επιστημονικών προτάσεων[1].

III. Μεθοδολογικές επιλογές και αποσαφηνίσεις

Από τις παραπάνω παρατηρήσεις προκύπτει ότι οι επιστημολογικές ιδιομορφίες της μελέτης την απομακρύνουν εν πολλοίς από τα παραδεγμένα αναλυτικά πλαίσια που επιβάλλει η στενά θετικιστική αντίληψη και την προσδένουν αναπόφευκτα σε σύνθετους μεθοδολογικούς χώρους και πολύπλοκες θεωρητικές συζεύξεις. *Η ερμηνευτική ανάλυση και η διακρίβωση του κανονιστικού περιεχομένου ενός τόσο φορτισμένου ιδεολογικά και τόσο πυκνού σημασιολογικά άρθρου του συνταγματικού κειμένου, όπως είναι το άρθρο 25, δεν μπορούν να στηρίζονται σε μεθοδολογικούς μονισμούς και σε αυτάρεσκες και μονοσήμαντες επιστημονικές αντιλήψεις για την "καθαρότητα" του νομικού λόγου·* σε κάθε πάντως περίπτωση, προϋποθέτουν, νοηματικά και μεθοδολογικά, τη θεωρητική ένταξη των βασικών εννοιολογικών στοιχείων του στις ίδιες τις πραγματολογικές, κοινωνικές και πολιτικές βάσεις τους και στο σημασιολογικό - ιδεολογικό πλαίσιο στο οποίο παραπέμπουν· προαπαιτούν, με άλλα λόγια, ως αναγκαίο όρο ενός στοιχειωδώς αξιόπιστου και επιστημονικά αποδεκτού ερμηνευτικού εγχειρήματος, την κατανόηση της *ιστορικότητας* των ανωτέρω εννοιών. Η διακρίβωση, λοιπόν, και η αναλυτική καταγραφή της σχέσης *σημαίνοντος* και *σημαινομένου*[2] στην εν λόγω συνταγματική διάταξη δεν μπορεί παρά να περνούν μέσα *από την εννοιολογική προσέγγιση του σημαίνοντος και την αποκατάστασή του*

---

[1] Για τον ορισμό της επιστήμης ως «*γνωστικής πνευματικής δραστηριότητας με διυποκειμενική ισχύ*», βλ. *Π. Γέμτου*, Μεθοδολογία των Κοινωνικών Επιστημών. Μεταθεωρία και ιδεολογική κριτική των επιστημών του ανθρώπου, τ. Ι, 1987, εκδ. Παπαζήση, σελ. 37 επ. Εξάλλου, για το ζήτημα της «αξιολογικής ουδετερότητας» των κοινωνικών επιστημών και τη «*διαμάχη γύρω από τις αξιολογικές κρίσεις*», βλ. ibid, σελ. 39 επ. Κατά το συγγραφέα «*ο εξοστρακισμός αξιολογικών κρίσεων από το επιστημονικό σύστημα πρέπει να θεωρηθεί συνέπεια του αιτήματος διυποκειμενικού ελέγχου των επιστημονικών προτάσεων που θεμελιώνεται στο σκοπό της επιστήμης να συλλέγει αληθείς πληροφορίες για τον κόσμο που ζούμε*», ibid, σελ. 43. Ειδικά για τις υποκειμενικές δυσχέρειες κατά την έρευνα της πολιτικής διαδικασίας βλ. *Α.-Ι. Μεταξά*, Πολιτική Επιστήμη, τ. Ι. Πολιτική Μεθοδολογία, ανατ. 1985, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 159 επ. Σύμφωνα με το συγγραφέα, τα κοινωνικοπολιτικά φαινόμενα τα συλλαμβάνουμε μέσα από τις αισθήσεις και τις προεισηγμένες παραστάσεις μας. «*Είναι αυτές που έχουν εξελιχθεί σε κατηγορικές «μητρικές μνήμες» που τις αποκτούμε σιγά σιγά και με τις οποίες στη συνέχεια αποκωδικοποιούμε το υλικό που διοχετεύεται μέσα από τους διαύλους των αισθήσεων... αν επιδιώκουμε την απόλυτα αντικειμενική γνώση, τότε λογικά πρέπει αυτήν την προγνωριμία να διαρρήξουμε. Όμως, αν το πετύχουμε τότε δεν θα διαθέτουμε πια τα ιστορικά μνημικά ίχνη που μας είναι απαραίτητα για να την προσλάβουμε και να την αναγνωρίσουμε... Τίποτα δεν φαίνεται να προσλαμβάνουμε γυμνό, αμόλυντο από τους ίδιους, ανεξάρτητα δηλαδή από τις προηγούμενες συμβολικές μας προσδέσεις*", ibid, σελ. 164-165. Επίσης, βλ. σχετικά *Γ. Βλάχου*, Στοιχεία Πολιτικής Επιστήμης, 1975, εκδ. Παπαζήση, σελ. 55 επ. Κατά τον συγγραφέα, ο κοινωνικός επιστήμονας πρέπει «*να διαφυλάξη την ηθική ανεξαρτησία του*». Πρβλ. ακόμη, *H. Albert*, Wissenschaft und Politik. Zum problem der anwendbarkeit der wertfreien wissenschaft, in : *E. Topitsch* (ed.), Problem der Wissenschaftstheorie, Wien 1960, σελ. 200 επ., 204 επ., *J. Piaget*, Logique et connaissance scientifique, Gallimard 1967, σελ. 597 επ., ιδίως σελ. 751 επ., *K. Popper,* La connaissance objective, P.U.F., 1978, σελ. 31 επ., κατά τον οποίο ο αποχωρισμός από τις υποκειμενικές προϊδεάσεις δεν είναι πρακτικά εφικτή αλλά η προσπάθεια πρέπει να αποβλέπει σε μία σχετικά αντικειμενική επιστημονική πρόταση. Σύμφωνα με τον ίδιο "*Je vois donc le problème de la connaissance d'une maniére différente de celle de mes prédécesseurs. La sûreté et la justification des prétentions á la connaissance ne me concernent pas. Par contre mon probléme est la croissance de la connaissance*», ibid, σελ. 47. Πρβλ. *Ι. Λαμπίρη-Δημάκη*, Η Κοινωνιολογία και η μεθοδολογία της, 1986, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, ιδίως σελ. 218 επ., όπου και παραπομπές στη συναφή θεωρία του M. Weber, *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, τ. Α΄, 1989, εκδ. Οδυσσέας, σελ. 39-43, όπου και αναφορές για τη διεπιστημονική έρευνα στην Κοινωνιολογία. Ειδικότερα για την ουδετερότητα στην ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου, βλ. κατωτέρω, Δεύτερο Μέρος, κεφ. ΙΙΙ.

[2] Για τις έννοιες αυτές βλ. τελείως ενδεικτικά, *R. Barthes*, Eléments de Sémiologie, Communications, 1964, σελ. 91 επ., *J. Attali*, La parole et l'outil, P.U.F. 1975. Ειδικά για τη σημειολογία στην ερμηνεία του Συντάγματος βλ. κατωτέρω, Δεύτερο Μέρος, κεφ. Ι, iii, θ, όπου και περαιτέρω βιβλιογραφία.

στο κοινωνικο-πολιτικό (άρα, ιστορικό) του πλαίσιο. Αυτό σημαίνει, εξάλλου, ότι η στενά θετικιστική αντίληψη δεν επαρκεί εν προκειμένω για την ερμηνευτική προσέγγιση του άρθρου 25 Συντ.

Καθίσταται, λοιπόν, αντιληπτό ότι αυτή η διττή υπόσταση (νομική-πολιτική) του αντικειμένου της μελέτης δεν αφήνει ανεπηρέαστες τις μεθοδολογικές μας προδιαγραφές. Εφόσον αποδεχόμαστε ότι κάθε επιστήμη (συνεπώς και ο μεθοδολογικός εξοπλισμός της) καθορίζεται σε σχέση με το αντικείμενό της, οφείλουμε να αναχθούμε στη γενική προβληματική για την επιστημολογική υπόσταση της νομικής επιστήμης και την αμφισβήτηση της "αυτάρκειάς" της σε σχέση με τους υπόλοιπους κλάδους των κοινωνικών επιστημών. Κατά τον τρόπο αυτό, γίνεται εμφανές ότι κάθε μελέτη το αντικείμενο της οποίας είναι η ίδια η λειτουργία της Πολιτείας ως κοινωνικό, πολιτικό και νομικό φαινόμενο, δεν μπορεί παρά να στηρίζεται σε μία *διεπιστημονική προσέγγιση*[3] του αντικειμένου της.

Έτσι, εκτός από το Συνταγματικό Δίκαιο, η Πολιτειολογία, που αναζητεί τη φύση και το σκοπό της Πολιτείας ως συνολικού φαινομένου αλλά και των επιμέρους πολιτειακών θεσμών, η Πολιτική Επιστήμη, που ερευνά τις πραγματικές προϋποθέσεις (κοινωνιολογικές, πολιτικές, νομικές, οικονομικές) που είναι απαραίτητες για την επίτευξη ενός πολιτικού στόχου[4] και η Κοινωνιολογία, που ασχολείται με τη μελέτη των ανθρώπινων κοινωνιών και επιδιώκει την ερμηνευτική κατανόηση της κοινωνικής πράξης καθώς και, συνακόλουθα, την αιτιώδη εξήγηση της πορείας της τελευταίας και των συνεπειών της[5], συνιστούν τα προνομιακά, αλλά όχι τα αποκλειστικά, πεδία έρευνας της μελέτης.

---

[3] Για τη διεπιστημονική προσέγγιση βλ. αντί άλλων, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, 1980, εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, σελ. 133 επ., *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, 1987, εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, σελ. 23 επ., *Δ. Τσάτσου*, Εισηγήσεις Πολιτειολογίας, τ. α΄, 1977, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 13 επ., κατά τον οποίο «*Η κατανόηση, η ερμηνεία και η εφαρμογή ενός συνταγματικού κανόνα (Συνταγματικό Δίκαιο) είναι αδύνατη, χωρίς τη γνώση της πολιτικής πραγματικότητας (Εμπειρική Πολιτική Επιστήμη) που θέλει να ρυθμίσει και χωρίς την ανάλυση του γενικού – ιστορικού και φιλοσοφικού- νοήματος του θεσμού (Πολιτειολογία) μέσα στον οποίο εντάσσεται ο συνταγματικός κανόνας*», *του ιδίου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, Θεωρητικό Θεμέλιο, 1985, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 170 επ., *M. Duverger*, Institutions politiques et droit constitutionnel, τ. I, P.U.F., 1971, σελ. 39 επ., *M. Merle*, Sociologie politique et droit constitutionnel, A.P.D., τ. 14, 1969, σελ. 227 επ., *M. Prélot/J. Boulouis*, Institutions politiques et droit constitutionnel, Dalloz 1980, σελ. 34 επ. Για μία καταγραφή της στάσης της ελληνικής συνταγματικής θεωρίας στο εν λόγω ζήτημα βλ. *Γ. Δρόσου*, Δοκίμιο Ελληνικής Συνταγματικής Θεωρίας, 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 213 επ. Πρβλ. κατωτέρω, Δεύτερο Μέρος, ΙΙΙ, όπου και το κεφάλαιο για την ερμηνεία του Συντάγματος. Βλ. επίσης, *M. Miaille*, Κριτική εισαγωγή στο δίκαιο, 1988, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 78 επ., *Α.-Ι. Μεταξά*, Πολιτική Επιστήμη, τ. Ι. Πολιτική Μεθοδολογία, ό.π., σελ. 383 επ. (για τη διεπιστημονική προσέγγιση της πολιτικής διαδικασίας), *Γ. Βλάχου*, Στοιχεία Πολιτικής Επιστήμης, ό.π., σελ. 61 επ.)για τη σχέση δικαίου – πολιτικής), *W. Gordon*, Synectics. The development of creative capacity, Collier, 1961, ιδίως σελ. 11 επ., 23 επ. Πρβλ. επίσης *Ι. Λαμπίρη-Δημάκη*, Η Κοινωνιολογία και η μεθοδολογία της, έκδ. 5η, 1986, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 18-20.

[4] Βλ. αντί άλλων, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σελ. 28. Ειδικά για τους κλάδους της Πολιτικής Επιστήμης βλ. *Α.-Ι. Μεταξά*, Πολιτική Επιστήμη. Σύγχρονοι κλάδοι και περιεχόμενο, 1979, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, ιδίως σελ. 17 επ. Σημειώνεται ότι από τους τελευταίους αυτούς επιστημονικούς κλάδους ενδιαφέρουν εν προκειμένω πρωτίστως η Πολιτική Κοινωνιολογία (ibid, σελ. 25 επ.), οι Πολιτικοί Θεσμοί (ibid, σελ. 34 επ.), και η Πολιτική Ψυχολογία (ibid, σελ. 19 επ.).

[5] Από την εκτεταμένη σχετική βιβλιογραφία, βλ. ιδίως *M. Weber*, Βασικές έννοιες Κοινωνιολογίας, 1993, εκδ. Κένταυρος, σελ. 31 επ., *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, τ. Α΄, ό.π., σελ. 11 επ., *Ι. Λαμπίρη-Δημάκη*, ό.π.,σελ. 7 επ., καθώς και το συλλογικό έργο : Η Κοινωνιολογία μεταξύ θεωρίας και εμπειρίας, 1972, εκδ. Πέλλα, ιδίως τα άρθρα των *W. Hochkeppel*, σελ. 7 επ., *R. Dahrendorf*, σελ. 11 επ. Ακόμη, πρβλ. *A. Giddens*, Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία, 1993, εκδ. Οδυσσέας, σελ. 33 επ., *του ιδίου*, Sociology. A brief but critical introduction, Macmillan, London 1982, σελ. 12 επ., *του ιδίου*, Social theory and modern Sociology, Polity Press, Cambridge 1984, σελ. 9 επ., όπου ο συγγραφέας βασίζει την ανάλυσή του σε μία θεώρηση της κοινωνίας ως "*ένα σύμπλεγμα, ένα σύστημα θεσμοποιημένων τρόπων συμπεριφοράς*".

Ο συγκεκριμένος, πάντως, προσδιορισμός του αντικειμένου της ανάλυσης και η ακολουθητέα μεθόδος συνδέονται αναπόφευκτα με έναν *θεωρητικό και μεθοδολογικό εκλεκτικισμό*[6]. Η επέκταση του πεδίου έρευνας σε περισσότερους επιστημονικούς κλάδους και η αξιοποίηση θεωριών, αρχών και κανόνων που διαθέτουν εξηγητική και αναλυτική αξία βασισμένη σε διαφορετική επιστημολογική βάση, αποτελούν εν προκειμένω μία μεθοδολογικά χρήσιμη και αναγκαία επιλογή, πρωτίστως γιατί κατά τον τρόπο αυτό, η προσοχή μας στρέφεται σε διαφορετικά φαινόμενα, μέσω των οποίων ερευνάμε ξεχωριστές κατηγορίες προβλημάτων. Για παράδειγμα, έτσι, είναι εξαιρετικά δύσκολο να αντιληφθούμε το νοηματικό περιεχόμενο της συνταγματικής διάταξης του άρθρου 25 § 1, που διακρίνει τον άνθρωπο σε "*άτομο*" και σε "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*", να αναλύσουμε τη νομικο-πολιτική τελολογία που διέπει την § 2 του ίδιου άρθρου ή να κατανοήσουμε την ιστορικότητα και "πολιτικότητα" των συνταγματικών εννοιών του και τη λειτουργία του κοινωνικού κράτους, χωρίς να αναχθούμε στη σχετική θεωρητική παρακαταθήκη της Πολιτικής Επιστήμης και της Πολιτειολογίας. Εξάλλου, η διακρίβωση του νοηματικού και - κατ' επέκταση - του κανονιστικού περιεχομένου του άρθρου 25 Συντ. προϋποθέτει την ερμηνευτική ανάλυση κρίσιμων εννοιών, όπως είναι η "*κοινωνική πρόοδος*", η "*ελευθερία*" και η "*δικαιοσύνη*" (25 § 2 Συντ.), που συνιστούν κοινωνικά νοήματα, τα οποία αποτυπώνουν (αν δεν συμπυκνώνουν) τους θεμελιακούς όρους λειτουργίας του σύγχρονου κοινωνικού συστήματος (κοινωνικο-πολιτικός ανταγωνισμός, ταξική διαστρωμάτωση, κοινωνική ή "κοινωνιακή" θέσμιση κ.ά.), παραπέμπουν, με άλλα λόγια, σε μία συγκεκριμένη κοινωνική λειτουργία και οργάνωση. Η ίδια, άλλωστε, η Πολιτεία, που βρίσκεται στο επίκεντρο της θεωρητικής ανάλυσης, συνιστά αναμφισβήτητα όχι μόνο ένα πολιτικό ή νομικό αλλά, συγχρόνως, και κοινωνικό φαινόμενο. Από την άποψη αυτή, η ανάλυση του αντικειμένου της μελέτης είναι αναγκαία και από την έποψη των κοινωνιολογικών θεωριών, προσαρμοσμένων, βέβαια, αναλόγως στις ιδιαιτερότητες και στα χαρακτηριστικά του.

IV. Υπόθεση εργασίας

Η προσέγγιση του θέματος ξεκινά από τις ακόλουθες βασικές παρατηρήσεις που καθορίζουν την *υπόθεση εργασίας* :

α) Το Σύνταγμα του 1975 εισάγει, για πρώτη φορά σε τέτοια έκταση και ένταση το *"κοινωνικό στοιχείο"* στο νομικό μας σύστημα, εγκαταλείποντας, έτσι, την παραδοσιακή και σχεδόν αποκλειστική σύνδεση του συνταγματικού οικοδομήματος με τον ατομιστικό φιλελευθερισμό.

β) Το κοινωνικό στοιχείο, ωστόσο, επουδενί αναιρεί τον φιλελεύθερο χαρακτήρα του πολιτεύματος. Αντίθετα, η κοινωνική αρχή συγκροτεί *διαλεκτική ενότητα* με τη φιλελεύθερη αρχή, διαμορφώνοντας, έτσι, νέους όρους στην πρόσληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

γ) Η συνδυαστική αυτή κατοχύρωση της φιλελεύθερης και της κοινωνικής αρχής υπακούει ουσιαστικά στις ίδιες τις απαιτήσεις της κοινωνικο-πολιτικής εξέλιξης. Αποκαλύπτει, σε τελική ανάλυση, το ευρύτερο ιδεολογικό πλαίσιο και τον θεμελιακό πολιτικό ορίζοντα του Συντάγματος.

δ) *Αυτή η συνταγματικά κρίσιμη ιδεολογική σύνθεση βρίσκει το βασικό νομικό και πολιτικό επίκεντρό της στο άρθρο 25 Συντ.* Η ακροτελεύτια αυτή διάταξη του δευτέρου Μέρους του συνταγματικού κειμένου ("*Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*") *συνθέτει, αντανακλά,*

---

[6] Βλ. ιδίως *R. Merton*, Structural analysis in Sociology, σε : *P. Blau* (ed.), Approaches to the stundy of social structure, London 1976, σελ. 40 επ. Για τους κινδύνους, πάντως, που εγκυμονεί η -κακή- χρήση της μεθοδολογικής και επιστημολογικής εκλεκτικότητας βλ. *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 33-34, όπου ο συγγραφέας αναφέρεται στον "*εκλεκτικό εμπειρισμό*".

συμπυκνώνει και προσδιορίζει στο κανονιστικό της περιεχόμενο τον ίδιο τον φιλελεύθερο και κοινωνικό χαρακτήρα του πολιτεύματος.

ε) Κατά τον τρόπο αυτό, το άρθρο 25 αποτελεί αφενός την κοινή συνισταμένη και αφετέρου το κεντρικό πεδίο αναφοράς των θεμελιωδών νομικών, πολιτικών και ιδεολογικών συντεταγμένων που διαρρυθμίζουν την άσκηση και την προστασία των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Έχει μία συγκεκριμένη *νομική* (*ερμηνευτική* και *κανονιστική*), *πολιτική* και *συμβολική* λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα, εφόσον νοηματοδοτεί το περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, διαχέοντας σε ολόκληρη τη συνταγματική δομή το σύνθετο νομικο-πολιτικό χαρακτήρα, την "*ιδεολογία*", του πολιτεύματος.

στ) Στην ίδια αυτή συνταγματική διάταξη βρίσκει, εξάλλου, τη βασική του αποτύπωση, ειδικότερα, ο *κοινωνικός χαρακτήρας του Συντάγματος* και συγκροτείται η νομική διάσταση του κοινωνικού κράτους. Σημασιοδοτούνται, έτσι, επιπρόσθετα τα κομβικά για τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων "κοινωνικά στοιχεία" του Συντάγματος (κοινωνικά δικαιώματα, κοινωνικοί περιορισμοί, κρατική παρέμβαση, κοινωνικές ρήτρες, κοινωνική οριοθέτηση του πεδίου αναφοράς των ατομικών δικαιωμάτων κ.ά.).

ζ) Εφόσον, πάντως, το άρθρο 25 συμπυκνώνει και αντανακλά τον θεμελιακό φιλελεύθερο και κοινωνικό χαρακτήρα του Συντάγματος (υπό τη συνθετική μορφή του "*κοινωνικού κράτους δικαίου*") πρέπει, αναπόδραστα, να δεχθούμε ότι η κανονιστική, ερμηνευτική και συμβολική του λειτουργία δεν περιορίζεται, από τα πράγματα, μόνον στο πεδίο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αλλά, αντίθετα, διαχέεται, άλλοτε εμφανέστερα και σε μεγαλύτερο βαθμό και άλλοτε λιγότερο εμφανώς και σε μικρότερο βαθμό, σε ολόκληρο το συνταγματικό οικοδόμημα. Η σχέση του άρθρου 25 με τις άλλες επιμέρους συνταγματικές διατάξεις δεν είναι (δεν μπορεί να είναι), βέβαια, στατική· αντίθετα, είναι μία *δυναμική σχέση*, με συνεχή αλληλεπίδραση και αλληλοκαθορισμό, σημαντικό ρόλο στην οποία διαδραματίζουν οι γενικές -αξιολογικές- ρήτρες του άρθρου 25. Άλλωστε, από την ίδια τη φύση τους, οι εν λόγω ρήτρες συνιστούν πρόσφορο αγωγό επικοινωνίας, ανταπόκρισης και σύνδεσης της συνταγματικής (άρα, της νομικής) δομής με την ίδια την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Κατά τον τρόπο αυτό, εξάλλου, η εν λόγω συνταγματική διάταξη, συμβάλλει στον εκσυγχρονισμό του συνταγματικού κειμένου και αυξάνει τα ιστορικά όρια αντοχής του.

η) Υπό το ίδιο πρίσμα το άρθρο 25 διαχέει τη λειτουργία του ειδικότερα και στο πολιτευματικό οικοδόμημα του Συντάγματος. *Συμπροσδιορίζει, αλλά, συγχρόνως, συμπροσδιορίζεται από την ίδια τη δημοκρατική αρχή*, στο ευρύ, δυναμικό και διαρκώς εξελισσόμενο εννοιολογικό, ιδεολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο της οποίας βρίσκει "φιλόξενη στέγη" τόσο η αρχή του κράτους δικαίου όσο και η αρχή του κοινωνικού κράτους. Η *τριγωνική* αυτή σχέση που αναπτύσσεται στους κόλπους του Συντάγματος του 1975 (δημοκρατική αρχή, αρχή κράτους δικαίου, αρχή κοινωνικού κράτους), ιστορικά μάλλον "πρωτότυπη", είναι και αυτή μία σχέση *διαλεκτική*. Η εναρμόνιση της δικαιοκρατικής και της κοινωνικής αρχής με βάση την αρχή της πρακτικής αρμονίας των συνταγματικών διατάξεων και την αρχή της ενότητας του συνταγματικού κειμένου προϋποθέτει την ιστορική και πολιτική αναγωγή τους στο ίδιο το θεσμικό, ιδεολογικό και αξιακό πλαίσιο που συγκροτεί η δημοκρατική αρχή.

θ) Κατά τον τρόπο αυτό, οι διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. συγκροτούν ένα σχετικά ευρύ κανονιστικό και ερμηνευτικό πεδίο, εντός του οποίου διυλίζεται το κανονιστικό περιεχόμενο σειράς συνταγματικών διατάξεων, ιδιαίτερα εκείνων που αφορούν την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Το περιεχόμενο και η λειτουργία του άρθρου 25 αποκτούν τις πλήρεις διαστάσεις τους σε συνδυασμό κυρίως με ορισμένες γενικές αρχές του Συντάγματος, όπως είναι η «καταστατική» αρχή του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου, η αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, η αρχή της ισότητας κ.ά. Μέσα από αυτήν την κανονιστική όσμωση, *το άρθρο 25 τείνει να καλύψει κάθε πιθανό*

γραμματικό κενό μέσα στο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Επιτελεί, έτσι, μια «*συμπληρωματική*» λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα.

ι) Ιδιαίτερα σημαντική λειτουργία, εξάλλου, επιτελεί το άρθρο 25 *στο πεδίο των σταθμίσεων των διακυβευόμενων συμφερόντων και αγαθών*. Η εν λόγω στάθμιση αποτελεί εγγενές και κρίσιμο χαρακτηριστικό της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Οι διατάξεις του άρθρου αυτού συγκροτούν ένα ερμηνευτικό πλαίσιο εντός του οποίου διεξάγονται ουσιαστικά οι ανωτέρω σταθμίσεις των διακυβευόμενων συνταγματικών συμφερόντων.

ια) Από τον συνδυασμό των διατάξεων που κατοχυρώνουν κοινωνικά δικαιώματα με το άρθρο 25 προκύπτει ένα «*τεκμήριο κανονιστικότητας*» των δικαιωμάτων αυτών, ενώ συγχρόνως ενισχύεται το κανονιστικό τους περιεχόμενο. Επιπλέον, από τον ίδιο ερμηνευτικό συσχετισμό μπορεί να συναχθεί ο προστατευόμενος πυρήνας των κοινωνικών δικαιωμάτων, η παραβίαση του οποίου θεμελιώνει «*αγώγιμες*» αξιώσεις για τον φορέα τους.

ιβ) Με την πρόσφατη αναθεώρηση του 2001, επιβεβαιώθηκε πανηγυρικά ο φιλελεύθερος και ο κοινωνικός χαρακτήρας του πολιτεύματος. Επαληθεύτηκε, ακόμη, η οριστική απαγκίστρωση του Συντάγματος από τον φιλελεύθερο συνταγματισμό, που βασίζεται στον ατομικισμό, και *η πρόσδεσή του στον κοινωνικό συνταγματισμό*. Ολοκληρώνεται, έτσι, η απομάκρυνση του Συντάγματος από τις ιδεολογικές επιρροές του ακραίου ατομικισμού και η σύμπλευσή του με τις αρχές και τις αξίες του κοινωνικού κράτους. *Το άρθρο 25 συνιστά το επίκεντρο των μεταβολών που επέφερε ο αναθεωρητικός νομοθέτης στο πεδίο αυτό*. Η ρητή αναφορά της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου στο εν λόγω άρθρο αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για την υπέρβαση των επιφυλάξεων που υπήρχαν, τόσο στη θεωρία όσο και στη νομολογία, για την συνταγματική θεμελίωση της αρχής του κοινωνικού κράτους. Ιδιαίτερα σημαντική είναι, όμως, και η πρόβλεψη στο ίδιο άρθρο της υποχρέωσης των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν όχι μόνον την «*ανεμπόδιστη*», αλλά, επιπλέον, την «*αποτελεσματική*» άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Το Σύνταγμα υπερβαίνει, έτσι, την παραδοσιακή θεωρία περί «προστασίας» των θεμελιωδών δικαιωμάτων και θεμελιώνει υποχρέωση του κράτους να δημιουργεί τις κατάλληλες υλικές και νομικές προϋποθέσεις για την αποτελεσματική άσκησή τους. Η τελευταία αυτή πρόβλεψη εγκλείει *τεράστια κανονιστική δυναμική*, η αξιοποίηση της οποίας από τον εφαρμοστή του Συντάγματος είναι, προς το παρόν τουλάχιστον, εν πολλοίς απρόβλεπτη. Στο ίδιο πεδίο, εξάλλου, εντάσσεται συστηματικά και η νέα ρύθμιση του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., με την οποία τυποποιείται η υποχρέωση του κράτους να λαμβάνει τα αναγκαία και πρόσφορα θετικά μέτρα για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη.

V. Η δομή της μελέτης

Με βάση αυτό ακριβώς το πλαίσιο που διαμορφώνει την υπόθεση εργασίας μας, η μελέτη διαρθρώνεται σε *τρία Μέρη*. Στο πρώτο Μέρος επιχειρείται η αποτύπωση της ιστορικής σύνδεσης του κοινωνικού κράτους με τη σύγχρονη κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Η ιστορικότητα της *κοινωνικής δημοκρατίας* και του *κοινωνικού κράτους δικαίου*, προκύπτει και αναδεικνύεται κατά κύριο λόγο μέσα από την αντιπαραβολή τους με τον ατομιστικό φιλελευθερισμό και τη φιλελεύθερη δημοκρατία που προηγούνται ιστορικά.

Το Πρώτο αυτό Μέρος συνιστά, εξάλλου, ουσιαστικά απαραίτητη προϋπόθεση για την πληρέστερη και σφαιρικότερη κατανόηση του Δεύτερου Μέρους, στο οποίο επιχειρείται η αποσαφήνιση του κανονιστικού περιεχόμενου του άρθρου 25 Συντ. και η ανάδειξη του [illegible] του ως προς τη συνταγματική κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους.

Στο Τρίτο Μέρος, τέλος, καταβάλλεται προσπάθεια για την αποσαφήνιση της ιδιαίτερης νομικο-πολιτικής λειτουργίας του άρθρου 25 στο όλο συνταγματικό σύστημα, τόσο ως προς την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων όσο και ως προς τη διαμόρφωση της ιδιαίτερης φύσης και του χαρακτήρα του πολιτεύματος. Για την επαρκέστερη κατανόηση της λειτουργίας του άρθρου 25 αναλύονται, εξάλλου, ορισμένες αποφάσεις των εθνικών δικαστηρίων, οι οποίες θεωρούνται ως αντιπροσωπευτικές της νομολογιακής πρόσληψης της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου και των διατάξεων του άρθρου 25.

Τέλος, κρίθηκε αναγκαίο, ως επίμετρο, να προσεγγιστούν οι συναφείς *μεταβολές* που επέφερε στο κανονιστικό περιεχόμενο του άρθρου 25 η πρόσφατη *αναθεώρηση* του 2001.

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΜΕΤΡΟΙ: Η ΕΜΦΑΝΙΣΗ ΚΑΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΜΕΤΑΒΙΟΜΗΧΑΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Κεφάλαιο Ι
Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Το κοινωνικό κράτος, ως ιδιαίτερος τύπος κράτους, έχει μία συγκεκριμένη ιστορική διαδρομή, στη διάρκεια της οποίας διαμορφώνει τα σύνθετα θεσμικά και πολιτικά δομικά χαρακτηριστικά του. Αυτό σημαίνει ότι το κοινωνικό κράτος διαθέτει, όπως, άλλωστε, κάθε μορφή συγκρότησης και οργάνωσης της κρατικής εξουσίας, τη δική του *ιστορικότητα* και *θεσμική δυναμική*· μόνον έτσι, εξάλλου, μπορεί να γίνει αντιληπτό και κατανοητό ως νομικο-πολιτικό φαινόμενο.

Το κοινωνικό κράτος δεν λειτουργεί, ασφαλώς, αυτόνομα και αποκομμένα από τη θεσμική, κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα : Προσδιορίζεται από το θεσμικό και πολιτικό περιβάλλον του, ιδίως δε τις οργανωτικές βάσεις και τις θεμελιώδεις αρχές που διέπουν τη λειτουργία του κοινωνικο-πολιτικού συστήματος εντός του οποίου καλείται να λειτουργήσει. Κατά τον τρόπο αυτό, *αναπτύσσει μία πολύμορφη και πολυεπίπεδη διαλεκτική σχέση με τα υπόλοιπα δομικά χαρακτηριστικά του πολιτικού συστήματος, μέσα από την οποία διαμορφώνει ουσιαστικά και το ιδιαίτερο ιστορικό του περιεχόμενο.*

Το κοινωνικό κράτος λειτουργεί στα πλαίσια του σύγχρονου αστικού κράτους, το κλασικό περιεχόμενο του οποίου επαναπροσδιορίζει, συνεισφέροντας σ' αυτό την ιδιαίτερη ιδεολογική, πολιτική και θεσμική του λογική. Έτσι, το κοινωνικό κράτος, ως μορφή οργάνωσης της πολιτείας, δοκιμάζει τα θεσμικά όρια αντοχής του, σε έναν τύπο κράτους –αστικό κράτος-, οι πολιτικο-φιλοσοφικές βάσεις του οποίου εκκινούν από διαφορετικές -εν πολλοίς, μάλιστα, αντιθετικές- αφετηρίες. Ταυτόχρονα, το κοινωνικό κράτος καλείται να λειτουργήσει σε μία σύνθετη και πολύπλοκη κοινωνική πραγματικότητα, όπως είναι αυτή της σύγχρονης μεταβιομηχανικής κοινωνίας.

Πράγματι, στη μεταβιομηχανική κοινωνία η αναπαραγωγή των κοινωνικοοικονομικών σχέσεων τίθεται με ριζικά διαφορετικούς όρους απ' ό,τι στη βιομηχανική κοινωνία. Εξάλλου, η εμφάνιση νέων μορφών εργασιακών σχέσεων και η διόγκωση του τριτογενή τομέα της παραγωγής επιφέρουν σημαντικές μεταβολές στη λειτουργία του σύγχρονου αστικού κράτους. Το φαινόμενο, ακόμη, της παγκοσμιοποίησης της οικονομίας θέτει επί τάπητος νέα ζητήματα που αφορούν την ανταγωνιστικότητα, καθώς και τις δυνατότητες του κράτους να ρυθμίζει την οικονομία, ιδιαίτερα, μάλιστα, σε περιόδους γενικότερης οικονομικής ύφεσης. Το σύγχρονο κοινωνικό κράτος έρχεται, έτσι, αντιμέτωπο με σειρά επιμέρους προβλημάτων, τα οποία θέτουν συχνά υπό αμφισβήτηση τους στόχους του. Το κοινωνικό κράτος πρέπει, επομένως, να προσαρμόζεται στα νέα αυτά δεδομένα της μεταβιομηχανικής κοινωνίας και να εμφανίζει ευελιξία προκειμένου να συμβαδίζει με τη διαρκώς εξελισσόμενη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα.

Η σύνδεση αυτή του κοινωνικού κράτους με το αστικό κράτος συνιστά ουσιαστικά μία θεσμική εξέλιξη του τελευταίου, προς την κατεύθυνση της υπέρβασης σειράς δομικών προβλημάτων που απορρέουν από τις ίδιες τις ιδεολογικές αντιθέσεις και τις εγγενείς

αντιφάσεις του καπιταλιστικού κράτους και του αντιπροσωπευτικού συστήματος, οι οποίες υπονομεύουν τη λειτουργία της φιλελεύθερης δημοκρατίας και θέτουν εν αμφιβόλω τη λειτουργικότητα και την επάρκεια των αστικών δημοκρατικών θεσμών.

Ο αναπροσδιορισμός αυτός του λειτουργικού περιεχομένου του αστικού κράτους δεν αποτελεί μία απλή θεσμική ή οργανωτική μεταβολή· αντίθετα, *συνιστά μία βαθύτερη μετάλλαξη της λογικής που διέπει τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς θεσμούς, τις ίδιες, με άλλα λόγια, τις γενετικές προδιαγραφές της αστικής δημοκρατίας.* Η εν λόγω μεταβολή αφορά πρωτίστως την ιδεολογική αντίληψη για την τελολογία του κράτους, την υφή των πολιτικών σχέσεων σε μία οργανωμένη σε πολιτεία κοινωνία και τη σχέση κράτους - κοινωνίας. Ανάγεται, δηλαδή, στις ίδιες τις φιλοσοφικές, ιδεολογικές και πολιτικές βάσεις της αστικής δημοκρατίας· ανιχνεύεται δε σε όλους τους θεσμούς του συνταγματικού κράτους, όπως ακριβώς ανιχνεύεται αντίστοιχα και η επιρροή που άσκησε σε αυτούς, πριν από αρκετές δεκαετίες, η εισαγωγή της καθολικής ψηφοφορίας και η ανάπτυξη του κομματικού φαινομένου. *Πριν όμως από τους θεσμούς, η εξέλιξη αυτή εντοπίζεται στην ίδια την ιδεολογική και νομιμοποιητική βάση του σύγχρονου αστικού κράτους* : Το κοινωνικό κράτος εισφέρει, ως ουσιαστική αρχή διαμόρφωσης της σχέσης εξουσίας - κοινωνίας, νέα νομιμοποιητικά θεμέλια, όχι μόνον της κρατικής εξουσίας αλλά και του ίδιου του κρατικού φαινομένου ως μορφής οργάνωσης της κοινωνίας. Η σταδιακή εξάντληση των βάσεων ουσιαστικής νομιμοποίησης που συνόδευαν τον ατομιστικό φιλελευθερισμό και την τυπική εν πολλοίς αρχή του κράτους δικαίου, οδήγησαν στην αναζήτηση και, τελικά, υιοθέτηση οργανωτικών αρχών και κανόνων που έχουν τη δυνατότητα να προσφέρουν -υπό όρους βέβαια- ένα επαρκές επίπεδο ουσιαστικής νομιμοποίησης της εξουσίας.

Το κοινωνικό κράτος καθίσταται, έτσι, ένα κρίσιμο θεσμικό χαρακτηριστικό της σύγχρονης φιλελεύθερης δημοκρατίας, παράλληλα με τις άλλες, εν πολλοίς αρχαϊκές, δομές της, που διαγράφουν ιστορικά και πολιτικά το εννοιολογικό και κανονιστικό της περιεχόμενο : Την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων, την αρχή του κράτους δικαίου, το αντιπροσωπευτικό σύστημα, την αρχή της διάκρισης των εξουσιών κ.τ.λ. Από την άποψη αυτή, το κοινωνικό κράτος συνιστά το πλέον πρόσφατο, ιστορικά, στοιχείο του αστικού κράτους, συχνά μάλιστα με τη μορφή ρητά κατοχυρωμένης από το Σύνταγμα οργανωτικής βάσης του πολιτεύματος.

Η σύνδεση, πάντως, αυτή του αστικού κράτους με το κοινωνικό κράτος δεν πρέπει να νοηθεί ως αποτέλεσμα μίας συνεχούς και ευθύγραμμης εξέλιξης· αντίθετα, συνιστά απόρροια μίας εξαιρετικά σύνθετης, επίπονης και μάλλον αργόσυρτης ιστορικής διαδικασίας, με συνεχείς οπισθοδρομήσεις και αντιφάσεις, όπως, άλλωστε, συμβαίνει γενικά με την ιστορική διαδικασία συγκρότησης των θεσμών, διαδικασίας, δηλαδή, με βάθος χρόνου και ιστορικό ορίζοντα. Η πορεία αυτή της "κοινωνικής αλλοίωσης" του φιλελευθερισμού των δύο προηγούμενων αιώνων, δεν προέκυψε, εξάλλου, χωρίς ιδεολογικές εντάσεις και τριβές. Η ιδεολογικο-πολιτική διαμάχη γύρω από τη σχέση φιλελεύθερου - κοινωνικού κράτους, βρίσκοντας την έκφρασή της σε βαθύτερες φιλοσοφικές διαφοροποιήσεις, ιδεολογικές καταβολές και πολιτικές αναγωγές, καθίσταται στη σύγχρονη εποχή πολιτικά και θεσμικά επίμαχη. Η εν λόγω ιδεολογική ένταση, πολιτικά κυρίαρχη σήμερα, αποτυπώνεται όχι μόνο στο επίπεδο του πολιτικού λόγου και της διαμόρφωσης της πολιτικής, αλλά, επιπλέον, στην ίδια τη συνταγματική διαρρύθμιση και οργάνωση του κοινωνικού βίου, που αντανακλά, άλλωστε, τον συσχετισμό των κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων.

Το αστικό κράτος, στην παραδοσιακή του μορφή, διέπεται κατά βάση από την προστασία και την κρατική εγγύηση των ατομικών δικαιωμάτων, τον ατομικισμό και την τυπική θεώρηση της αρχής της ισότητας[7]. Θα μπορούσε προκαταρκτικά να λεχθεί ότι αυτό ακριβώς

---

[7] Για μια συνοπτική αλλά κατατοπιστική παρουσίαση της φιλελεύθερης αντίληψης περί ισότητας βλ. *W. Kymlicka*, Contemporary political philosophy : An introduction, 1990, σ. 50 επ.

το περιεχόμενο του φιλελευθερισμού[8] αντανακλούσε πραγματικές κοινωνικές ανάγκες και ανταποκρινόταν, ως εκ του λόγου τούτου, στην ίδια την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα της εποχής του. Η ιστορική του εμφάνιση, άλλωστε, συνιστά μία θεμελιώδη θεσμική και πολιτική εξέλιξη, που σηματοδοτεί ουσιαστικά το πέρασμα από τη φεουδαρχική κοινωνία στο αστικό κράτος· αποτελεί, μάλιστα, απόρροια μίας σημαντικής θεωρητικής προεργασίας, η οποία έθεσε ουσιαστικά τα ιδεολογικά και ηθικά θεμέλια του νέου καθεστώτος. Όσο καταλυτική και αν ήταν, όμως, η εν λόγω εξέλιξη, δεν ήταν, όπως φάνηκε, ιστορικά οριστική, στον βαθμό, κυρίως, που η ίδια η κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα προσπέρασε το αρχικό -εν πολλοίς ανελαστικό- θεσμικό και πολιτικό περιεχόμενο του φιλελεύθερου κράτους. Το κοινωνικό κράτος, με εξίσου μεγάλη θεωρητική τεκμηρίωση, εμφανίστηκε ως μία νέα μορφή κρατικής οργάνωσης, δίπλα -και όχι ενάντια όπως συνέβη με τον κομμουνισμό- στους θεσμούς και τις οργανωτικές δομές του αστικού κράτους.

Τα κεφάλαια που ακολουθούν επιχειρούν την προσέγγιση αυτής ακριβώς της ιστορικής εξέλιξης, με στόχο την αποσαφήνιση του ιστορικού περιεχομένου του κοινωνικού κράτους, τη διακρίβωση της σχέσης του τελευταίου με τον φιλελευθερισμό και την ανάλυση της σύγχρονης (παράλληλης) λειτουργίας τους. Διευκρινίζεται, πάντως, ευθύς εξαρχής, ότι το κοινωνικό κράτος, ως ιδιαίτερη μορφή κρατικής οργάνωσης, και, συνακόλουθα, η αρχή του κοινωνικού κράτους, ως οργανωτική βάση του πολιτεύματος, *δεν φαίνεται να έχουν προσλάβει ακόμη το πλήρες εννοιολογικό, πολιτικό και κανονιστικό τους περιεχόμενο, σε αντίθεση με την αρχή του κράτους δικαίου, που έχει ήδη αποκρυσταλλώσει εν πολλοίς τα βασικά δομικά της χαρακτηριστικά.* Αυτό οφείλεται ιδίως στο γεγονός ότι η τελευταία αυτή αρχή έχει μεγαλύτερη ιστορική διαδρομή και (άρα) ιδεολογική και θεωρητική επεξεργασία και τεκμηρίωση, ενώ, παράλληλα, εμφανίζεται συνήθως πιό "εύληπτη" και αποδεκτή στις πολιτικά κυρίαρχες τάξεις, με δομή λιγότερο σύνθετη και εντονότερη σύνδεση με τα θεμελιακά στοιχεία της αστικής δημοκρατίας. Άλλωστε, η εμφάνιση της τελευταίας συμβαδίζει, σχεδόν απόλυτα, με τη διαμόρφωση των φιλελεύθερων χαρακτηριστικών, στα οποία, μάλιστα, βασίστηκε και η ανάπτυξή της. *Το κοινωνικό κράτος, λοιπόν, διατηρεί μεγαλύτερα περιθώρια εξέλιξης του περιεχομένου του σε σχέση με τη φιλελεύθερη αρχή.*

Κεφάλαιο ΙΙ
Από τον ατομιστικό φιλελευθερισμό...

Από ιδεολογικής επόψεως, η φυσικοδικαιική και εν πολλοίς ατομιστική αντίληψη των δικαιωμάτων αποτέλεσε ουσιαστικά τη βάση του αστικού κράτους και της φιλελεύθερης δημοκρατίας[9]. Η ιστορική μετάβαση[10] από τη φεουδαρχική κοινωνία και τη μεταφυσική

---

[8] Η βιβλιογραφία για τον φιλελευθερισμό είναι εν πολλοίς ανεξάντλητη. Από την αγγλοσαξονική σχετική βιβλιογραφία βλ. τελείως ενδεικτικά, *N. Barry*, Review article : The New Liberalism, British Journal of Political Science, τ. 13 (1983), σ. 93 επ., *A. Bullock/M. Shock (eds.),* The liberal tradition: from Fox to Keynes, 1967m Clarendon Press, *R. Dworkin,* Liberalism, in: *S. Hampshire* (ed.), Public and private morality, 1978, Cambridge University Press, *J. Gray*, Liberalism, 1986, Open University Press, *D. MacLean/C. Mills (eds.),* Liberalism reconsidered, 1983, *D.J. Manning*, Liberalism, London 1976, Dent and Sons, *J. Plamenatz* (ed.), Readings from liberal writers: English and French, 1965, *M. Sandel* (ed.), Liberalism and its critics, 1984, *J. Waldron*, Theoretical foudations of Liberalism, Philosophical Quarterly, τ. 37 (1987), σ. 127 επ. Πρβλ. επίσης ενδεικτικά L. Dohn, Φιλελευθερισμός, σε: L. Dohn/C. Fritzsche, Φιλελευθερισμός – Συντηρητισμός, 1992, σ. 9-79, H. Grebing, Liberalismus, Konservatismus, Marxismus. Ein Uberblick, in: G. Kress/D. Senghaas, 1969, σ. 69 επ., R. Kuhnl, Μορφές αστικής κυριαρχίας. Φιλελευθερισμός – Φασισμός, 1987, σ. 18-127, του ιδίου, Το φιλελεύθερο πρότυπο δημόσιας εξουσίας, σε: *W. Abendroth/K. Lenk,* Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη, τ. Α΄, 1983, σ. 77-110. Από την ελληνική βιβλιογραφία βλ. ιδίως Ε. Αραμπατζή κ.ά., Ο φιλελευθερισμός στην Ελλάδα, 1991, Μ. Αγγελίδη κ.ά., Ο φιλελευθερισμός και το κοινωνικό ζήτημα, 1993, Ε. Αραμπατζή κ.ά., Συντηρητισμός, φιλελευθερισμός, σοσιαλισμός, 1992.

[9] Η ατομιστική θεώρηση των δικαιωμάτων ξεκινά ουσιαστικά από τους φυσικοδικαιιστές θεωρητικούς του Διαφωτισμού. Βλ. σχετικά, *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους. Συμβολή εις την έρευναν της σχέσεως κράτους και κοινωνίας, Αθήναι 1974, σελ. 24 επ., *του ιδίου*, Μελέτες Ι, 1975-1995.

δικαιολόγηση της απολυταρχικής εξουσίας στην αστική κοινωνία και το ορθολογικά δομημένο αντιπροσωπευτικό σύστημα[11], συνοδεύτηκε από μία ριζική θεωρητική επαναθεμελίωση των φιλοσοφικών ιδεών για τον άνθρωπο και την οργανωμένη κοινωνία.

Έτσι, στο επίκεντρο του αξιακού συστήματος και της ηθικής αντίληψης τοποθετείται πλέον ο άνθρωπος, ως αφηρημένη οντότητα, ο άνθρωπος, δηλαδή, στη φυσική του κατάσταση και υπόσταση, φορέας μίας απόλυτης και πρωταρχικής ανεξαρτησίας. Η ρασιοναλιστική αυτή θεώρηση, οι απαρχές της οποίας βρίσκονται ουσιαστικά στην περίοδο της Αναγέννησης[12], καθιστά τον άνθρωπο τη *βασική αξιακή οντότητα*· τον αντιλαμβάνεται, κατά τον τρόπο αυτό, ως ιδιαίτερη σε σχέση με την κοινωνία υπόσταση, δηλαδή ως άτομο, ενώ, παράλληλα, τον ανάγει σε υπέρτατη κοινωνική αξία, σε βασικό σκοπό κάθε κοινωνικής οργάνωσης.

Η "φυσική ελευθερία", η "φυσική ισότητα" και η ανεξαρτησία που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο, τον απελευθερώνουν από τις απόλυτες δεσμεύσεις της φεουδαρχικής κοινωνίας, οι οποίες θεμελιώνονταν στην παράδοση και τα προνόμια. Θεμέλιο του φιλελεύθερου συστήματος αναδεικνύεται η *ιδιοκτησία*, ως προσδιοριστικό στοιχείο της ατομικής ελευθερίας[13]. Ο *ατομιστικός φιλελευθερισμός*[14] που προέκυψε από την ορθολογιστική αντίληψη της κοινωνικής οργάνωσης και την ατομιστική θεώρηση των ελευθεριών του ανθρώπου[15], μετέβαλλε ριζικά το αξιακό σύστημα και τις φιλοσοφικές βάσεις πάνω στις οποίες δομούνταν η φεουδαρχική κοινωνία. Ο άνθρωπος γίνεται για πρώτη φορά αντιληπτός

Δημοκρατία, 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, ιδίως σελ. 258 επ. Επίσης βλ. *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, έκδ. β΄, 1979, εκδ. Παπαζήση, σελ. 47 επ., *Κ. Βρυώνη*, Από της λιμπεραλιστικής οικονομίας εις τον σύγχρονον κρατικόν παρεμβατισμόν, 1974, σ. 10 επ., *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, τ. α΄, ατομικές ελευθερίες, 1982, εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, σελ. 28 επ., *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, 1981, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 81 επ., *Α. Μεταξόπουλου*, Το πρόβλημα της ατομικής ιδιοκτησίας στις θεωρίες του φυσικού δικαίου και στη νεώτερη φιλελεύθερη φιλοσοφία : Hobbes, Locke, Kant, Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, τ. 39-40, 1980, σελ. 414 επ., *Γ. Λεβέντη*, Τα κοινωνικά δικαιώματα του πολίτη, ΤοΣ 1976, σελ. 121 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ.Γ΄. Τα θεμελιώδη δικαιώματα, 1988, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, ιδίως σελ. 64 επ., *L. Dohn*, Φιλελευθερισμός, σε : *L. Dohn/C. Fritzsche*, Φιλελευθερισμός – Συντηρητισμός, 1992, εκδ. Παρατηρητής, σ. 31 επ., *J. Mourgeon*, Les droits de l'homme, 1978, σελ. 28 επ., *L. Strauss*, Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία, 1988, εκδ. Γνώση, σελ. 201 επ., *C. B. MacPherson*, Ατομικισμός και ιδιοκτησία, 1986, εκδ. Γνώση, σελ. 15 επ., *U. Cerroni*, Η πολιτική σκέψη, τ. Α΄, 1972, ιδίως σελ. 67 επ., κατά τον οποίο "*μπορούμε να ορίσουμε τη θεωρία του φυσικού δικαίου σαν τη θεωρητική προϊστορία του φιλελευθερισμού*", ibid, σελ. 67.

[10] Για την ιστορική πορεία εξέλιξης του φιλελευθερισμού και των φιλελεύθερων ιδεών, βλ., από την αχανή βιβλιογραφία, τελείως ενδεικτικά, *L. Dohn*, Φιλελευθερισμός, ό.π., σ. 12 επ., 25 επ.,*C. B. MacPherson*, Ατομικισμός και ιδιοκτησία. Η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού από τον Hobbes ως τον Locke, 1986, εκδ. Γνώση, σ. 15 επ., 25 επ., 261 επ., 349 επ., *του ιδίου*, Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας, 1994, εκδ. Γνώση, σ. 41 επ., 71 επ., 115 επ., *J. Plamenatz* (ed.), Readings fron liberal writers : English and French, 1965, George Allen and Unwin, σ. 14 επ. 47 επ.

[11] Για την ιστορική αυτή εξέλιξη βλ. μεταξύ πολλών άλλων, *R. Kuhnl*, Μορφές αστικής κυριαρχίας. Φιλελευθερισμός – Φασισμός, 1987, σ. 18 επ., *K. Polanyi*, ό.π., σ. 37 επ., 133 επ.

[12] Βλ. σχετικά *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, τ. Α΄, ό.π., σελ. 63-64.

[13] Πρβλ. *L. Dohn*, Φιλελευθερισμός, ό.π., σ. 12 επ. Όπως παρατηρεί ο συγγραφέας «*ο φιλελευθερισμός έπρεπε, ακριβώς επειδή συνδέει την ελευθερία με την ιδιοκτησία, να αντιμετωπίσει την ήδη προφανή ένσταση ότι, λόγω της άνισης κατανομής της ιδιοκτησίας ή λόγω της ολοκληρωτικής της έλλειψης από ορισμένα άτομα, αυτά τα άτομα δεν μπορούσαν να έχουν ελευθερία. Αυτή την κατάσταση δεν μπορούσε βέβαια να την αρνηθεί ο φιλελευθερισμός. Προκειμένου, όμως, να καταστήσει κενή περιεχομένου αυτή την ένσταση, ο φιλελευθερισμός θα έπρεπε να παραιτηθεί από την ίδια του την κοινωνική βάση, δηλαδή το καπιταλιστικό οικονομικό και κοινωνικό σύστημα... Γι' αυτό ο φιλελευθερισμός έπρεπε, πράγμα χαρακτηριστικό για μια ιδεολογική επιχειρηματολογία, να απομάκρυνθεί από την υπάρχουσα πραγματικότητα, χωρίς να την αποσιωπήσει, με το να τάξει την ελευθερία πάνω από την ιδιοκτησία και να την κηρύξει προϋπόθεσή της*» (ibid, σ. 15).

[14] Για τις δυσχέρειες διατύπωσης ενός ορισμού του φιλελευθερισμού βλ. *L. Dohn*, Φιλελευθερισμός, ό.π., σ. 11 επ. Κατά τον συγγραφέα «*δεν υπάρχει μια θεωρία του φιλελευθερισμού, παρά μόνο θεωρίες του φιλελευθερισμού*» (ibid, σ. 20).

[15] Βλ. αντί άλλων *L. Dumont*, Δοκίμια για τον ατομικισμό, 1988, εκδ. Ευρύαλος, ιδίως σ. 39 επ., 102 επ., 122 επ., καθώς και το *Συλλογικό έργο Γάλλων Πανεπιστημιακών*, Ατομικισμός : Η μεγάλη επιστροφή, 1990, εκδ. Ροές, κυρίως το άρθρο του *Μ. Γκωσέ*, Η επανάσταση των ατομικών δικαιωμάτων, σ. 126 επ.

ως *αυτόνομη οντότητα*, αποκομμένος από την κοινωνία στην οποία εντάσσεται και διαβιώνει· επομένως, η κοινωνία που θεωρείται ότι οικοδομείται πάνω στα "φυσικά δικαιώματα" και έχει ως πρότυπό της τον άνθρωπο της φύσης, έναν άνθρωπο που υπάρχει πριν και ανεξάρτητα από την κοινωνία και την ιστορία είναι, εκ των πραγμάτων, μία κοινωνία ατομιστική, μία κοινωνία που αναγνωρίζει και αποδέχεται την οντολογική προτεραιότητα του ατόμου απέναντι στο σύνολο[16].

Η ατομική ελευθερία και αυτονομία, λοιπόν, αναγορεύονται σε ύψιστες ηθικές αξίες, που νοηματοδοτούν και προσδιορίζουν την ίδια την τελολογία κάθε μορφής οργάνωσης της κοινωνίας : Η κρατική εξουσία, εκχωρημένη και αναγνωρισμένη από τη συλλογική (αλλά κατ' ουσίαν ατομική) βούληση μέσω του "κοινωνικού συμβολαίου" που συνάπτουν τα ελεύθερα και ανεξάρτητα άτομα, αποκτά λόγο ύπαρξης ως εγγύηση αυτής ακριβώς της "φυσικής" ελευθερίας.

Ο *Wilhelm von Humbolt* οριοθετούσε, έτσι, τις αρμοδιότητες του κράτους σε σχέση με την ατομική ελευθερία ως εξής : «*Το κράτος πρέπει να απέχει από κάθε μέριμνα για τη θετική ευημερία των πολιτών και δεν πρέπει να κάνει ούτε ένα βήμα πιο πέρα από ό,τι είναι απολύτως αναγκαίο για να προστατευθεί από τον εσωτερικό ή τον εξωτερικό εχθρό. Για κανέναν άλλο τελικό σκοπό δεν πρέπει να περιορίζει την ελευθερία τους*»[17].

Αυτή, εξάλλου, η φυσικοδικαιική θεώρηση του ανθρώπου και των δικαιωμάτων του αποτέλεσε ιστορικά την ιδεολογική βάση του *φιλελεύθερου ατομικισμού*[18], ο οποίος με τις δύο βασικές του εκφάνσεις, τον *οικονομικό*[19] και τον *νομικό* φιλελευθερισμό[20], κυριάρχησε, ως ιδεολογικό ρεύμα και ως μορφή οργάνωσης της κοινωνίας[21], μέχρι τη σύγχρονη εποχή στις αστικές δημοκρατίες της Δύσης· αυτή δε η απόλυτη πολιτικο-ιδεολογική υπεροχή του ατομιστικού φιλελευθερισμού[22] είναι ιδιαίτερα έντονη μέχρι τις πρώτες δεκαετίες του 20ου

---

[16] *Α. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 96-97. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο *U. Cerroni*, ό.π., σελ. 68-69, «*ο άνθρωπος γεννιέται ελεύθερος και ίσος, η κοινωνία είναι συμβατικό δημιούργημα που δεν μπορεί να καταργήσει αυτή την ελευθερία και ισότητα, ο νόμος και η εξουσία πρέπει να πηγάζουν από την κοινή αποδοχή, η εξουσία είναι υπεύθυνη, οι κυβερνήτες αντιπροσωπεύουν το λαό : να η σύνοψη της θεωρίας του φυσικού δικαίου*».

[17] Βλ. *W. von Humbolt*, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1960 ff Bd. I, σ. 129.

[18] Ο *L. Dohn*, Φιλελευθερισμός, ό.π., σ. 20 επ., σημειώνει ότι «*δεν υπάρχει μια θεωρία του φιλελευθερισμού, παρά μόνον θεωρίες του φιλελευθερισμού*» (ibid, σ. 20), για να προσθέσει παρακάτω ότι «*μια παρουσίαση των πολιτικών θεωριών του φιλελευθερισμού θα έπρεπε να συμπεριλαμβάνει την οικονομική και κοινωνική ιστορία των καπιταλιστικών κοινωνιών*» (ibid, σ. 23). Ο ίδιος συγγραφέας αναγνωρίζει τρία «είδη» φιλελευθερισμού : «*1. ο συντηρητικός φιλελευθερισμός, ενσαρκωμένος στη Γερμανία από τον εθνικό φιλελευθερισμό, 2. ο σοσιαλιστικός μεταρρυθμιστικός αριστερός φιλελευθερισμός ή σοσιαλιστικός φιλελευθερισμός, εκπροσωπούμενος στη Γερμανία από τμήματα του κόμματος των ελευθεροφρόνων και του προοδευτικού κόμματος καθώς και από τον κύκλο του Friedrich Naumann, και, 3. ο δημοκρατικός φιλελευθερισμός, ο οποίος στη Γερμανία εκπροσωπήθηκε κομματικά και πολιτικά λιγότερο από όλους τους άλλους*» (ibid, σ. 23).

[19] Βλ. *Κ. Βρυώνη*, Από της λιμπεραλιστικής οικονομίας εις τον σύγχρονον κρατικόν παρεμβατισμόν, ό.π., σ. 10 επ. Ο συγγραφέας προτιμά τον όρον «λιμπεραλισμό» : «*Κατά τον λιμπεραλισμόν η Κοινωνία, το Δίκαιον δημιουργούνται βάσει του ατομικού φυσικού δικαιώματος. Υπό την θέσιν ταύτην και η οικονομία, κατά τον αυτόν τρόπον πρέπει να λειτουργή, αναπτύσσηται και εξελίσσηται. Το άτομον, κέντρον και υποκείμενον κυρίαρχον της οικονομικής ζωής, οικονομικώς πρωτόβουλον και αδέσμευτον και υπό απόλυτον οικονομικήν ελευθερίαν, καθ' όλας τας φάσεις της οικονομικής διαδικασίας παραγωγής, εμπορίου, καταναλώσεως, εργασίας κλπ.*» (σ. 10). Για τον «*οικονομικό ατομισμό*» βλ. αντί άλλων, την κλασική πλέον ανάλυση του *Ξ. Ζολώτα*, Θεωρητική Οικονομική, 1942, σ. 89 επ. Πρβλ. *Δ. Κούση*, Ο Ατομισμός, σε : Ετήσιαν Έκδοσιν του Κέντρου Κοινωνικών Σπουδών της Α.Β.Σ., 1957-1958, σ. 208 επ., *Ν. Φωτήλα*, Κοινωνική Πολιτική, 1937, σ. 127 επ.

[20] Βλ. αντί άλλων *Γ. Κασιμάτη*, Η αρχή της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σελ. 28 επ.

[21] Τόσο το κράτος όσο και το δίκαιο στο σύστημα αυτό επιτελούν μια μόνον λειτουργία, να εγγυώνται τη βάση της αστικής κοινωνίας, δηλαδή την ατομική ιδιοκτησία, και να καθορίζουν το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο θα μπορούσε να αναπτύσσεται ο ελεύθερος ανταγωνισμός των οικονομικών υποκειμένων και των απόψεων. Βλ. *R. Kuhnl*, ό.π., σ. 48. Πρβλ. επίσης *L. Dohn*, Φιλελευθερισμός, ό.π., σ. 12 επ.

[22] Για τις κοινωνικές επιπτώσεις του ατομικιστικού φιλελευθερισμού πρβλ. *Δ. Τσάκωνα, Εισαγωγή εις την Κοινωνιολογίαν*, 1973, σ. 28 επ., *Γ. Χαριτάκη*, Ατομισμός ή Κοινωνισμός, Επιθ. Κοινωνικής και Δημοσίας

αιώνα, κάμπτεται, όμως, μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, οπότε αρχίζει να αλλοιώνεται ο θεσμικός χαρακτήρας του με την εμφάνιση του κοινωνικού κράτους.

Λογικό και αναγκαίο χαρακτηριστικό αυτής ακριβώς της φιλελεύθερης αντίληψης[23] είναι η *στεγανή διάκριση κράτους - κοινωνίας*· στον πυρήνα της, εξάλλου, εντοπίζεται η οριοθετημένη κρατική δράση και η συναφής με αυτήν αρχή της επικουρικότητας του κράτους[24]. Η κρατική εξουσία αποτελεί απλά και μόνο μέσο πραγμάτωσης της ατομικής ελευθερίας. Ατομική ελευθερία, η οποία επιτυγχάνεται με βάση τον ελεύθερο ανταγωνισμό και την τυπική ισότητα των ατόμων.

i. Η φυσικοδικαιική θεωρία του "κοινωνικού συμβολαίου"

α) Η θεωρία του T. Hobbes

Εάν θεωρήσουμε ότι οι ρίζες της θεωρητικής παράδοσης της φιλελεύθερης δημοκρατίας βρίσκονται στην πολιτική θεωρία και πρακτική που αναπτύχθηκαν κατά τον δέκατο έβδομο αιώνα στην Αγγλία[25], τότε, η θεωρία του Hobbes[26], στην οποία απαντώνται οι απαρχές του ατομικισμού (τουλάχιστο στη νεότερη εκδοχή του), συνιστά ουσιαστικά την αφετηρία της παράδοσης αυτής, της οποίας βασικό γνώρισμα αποτελεί ακριβώς ο *ατομικισμός*. Ο *Hobbes*, εστιάζοντας το ενδιαφέρον του στον άνθρωπο και στις φυσικές του προδιαθέσεις, τον απομακρύνει από μία -περίπου αυτονόητη για το φεουδαρχικό σύστημα κοινωνικής οργάνωσης του Μεσαίωνα- σύνδεση με την παραδοσιακή έννοια της κοινωνίας· η θεωρητική αυτή αποσύνδεση οδηγεί, βέβαια, σε μία -καινοφανή για τα δεδομένα της εποχής- αντίληψη τοὺ ανθρώπου ως ατόμου, με αυθύπαρκτη και αυτόνομη έναντι της κοινωνίας οντότητα.

Οικονομικής, τ. Α΄/1933, σ. 7 επ.

[23] Στον τομέα της οικονομίας, ο εν λόγω φιλελευθερισμός έχει ως κύριο χαρακτηριστικό του τον άκρατο ατομικισμό, κατά τον οποίο «*το οικονομικό άτομο (homo economicus) ον απολύτως ελεύθερο να ενεργεί, επιτυγχάνει το μείζον των οικονομικών αγαθών, με τη μικρότερη δυνατή οικονομική θυσία δοθέντος, ότι, η οικονομία, "εκ φύσεως" έχει διαρρύθμισιν προάγουσαν την λειτουργίαν ταύτην και το αποτέλεσμα τούτο, αυτομάτως, εφόσον το άτομο προστατεύεται από τους κακοποιούς και τελεί εν ασφαλεία, δρα και αναπτύσσει τις κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις του. Κάθε ασθένεια του αυτόματου αυτού οικονομικού συστήματος, αυτοθεραπεύεται και το κράτος κανέναν δεν έχει λόγο υπάρξεως απέναντι του οικονομικού ατόμου και της οικονομικής διαδικασίας, η οποία, σε περίπτωση κρίσεως υπερπαραγωγής, αυτή εκλείπει με αυτόματη εξέλιξη, εξισωτικώς, της προσφοράς και της ζητήσεως*», βλ. *Κ. Βρυώνη*, Από της λιμπεραλιστικής οικονομίας εις τον σύγχρονον κρατικόν παρεμβατισμόν, ό.π., σ. 13.

[24] Για την αρχή της επικουρικότητος του κράτους βλ. αντί άλλων, τη μονογραφία του *Γ. Κασιμάτη*, Η αρχή της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., ιδίως σελ. 16 επ., 24 επ., 76 επ., 89 επ., 95 επ.

[25] Έτσι κι ο *C. B. MacPherson*, The political theory of possessive individualisme. Hobbes to Locke, Εισαγωγή (και σε ελληνική μετάφραση : Ατομικισμός και ιδιοκτησία. Η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού από τον Hobbes ως τον Locke, 1986, εκδ. Γνώση, σελ. 15.

[26] Από την τεράστια βιβλιογραφία για τη θεωρία του *Hobbes* βλ. ενδεικτικά *Γ. Βλάχου*, Μελέτες ΙΙΙ. Σελίδες ιστορίας του ευρωπαϊκού πολιτικού στοχασμού, 1991, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 39 επ., *Π. Κιτρομηλίδη*, Πολιτικοί στοχαστές των νεώτερων χρόνων, 1992, εκδ. Γνώση, σελ. 61 επ., *του ιδίου*, Νεότερη πολιτική θεωρία, 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 17 επ., *Μ. Αγγελίδη*, Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes – John Locke, 1994, εκδ. Ιδρ. Σ. Καράγιωργα, σελ. 43 επ., 57 επ., 73 επ., 87 επ., 105 επ., *Ι. Πατέλη*, Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη, 1995, εκδ. Ιδρ. Σ. Καράγιωργα, ιδίως σελ. 103 επ., *Γ. Ρούση*, Το Κράτος. Από τον Μακιαβέλι στον Βέμπερ, 1994, εκδ. Γκοβόστης, σελ. 63 επ., *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 85-87, *Α. Μεταξόπουλου*, Το πρόβλημα της ατομικής ιδιοκτησίας, ό.π., σελ. 415 επ., *C. B. MacPherson*, Ατομικισμός και ιδιοκτησία, ό.π., σελ. 25 επ., *Σ. Τσακυράκη*, Οι καταβολές του συνταγματικού φιλελευθερισμού στο έργο των Hobbes και Locke, 1992, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 19 επ., *L. Dumont*, Δοκίμια για τον ατομικισμό, 1988, εκδ. Ευρύαλος, σ. 108 επ., *L. Strauss*, Φυσικό δίκαιο και ιστορία, 1988, εκδ. Γνώση, σελ. 202 επ., *R. Kuhnl*, ό.π., σ. 27-28, *M. J. Oakeshott*, Rationalism in politics, London 1962, σελ. 261 επ., *T. Nagel*, Hobbes's concept of obligation, Philosophical Review, 1959, ιδίως σελ. 74 επ., *J. Watkins*, Philosophy and politics in Hobbes, Philosophical Quarterly, 1955, σελ. 128 επ.

Κατά τον τρόπο αυτό, ο *Hobbes* αποκρούει την παραδοσιακή πολιτική φιλοσοφία, όπως αυτή εκφράζεται κατά βάση από τον *Αριστοτέλη*, θεωρώντας ότι αυτή οικοδομείται πάνω σε ένα θεμελιώδες σφάλμα : Η παραδοσιακή πολιτική φιλοσοφία δεχόταν ότι ο άνθρωπος είναι φύσει πολιτικό ή κοινωνικό ζώο. Απορρίπτοντας αυτή την αντίληψη ο *Hobbes* συνδέεται ουσιαστικά με την στωϊκή και την επικούρεια παράδοση[27]· αυτό συμβαίνει στον βαθμό που αποδέχεται την άποψη ότι ο άνθρωπος είναι φύσει ή πρωτογενώς απολιτικό και, μάλιστα, ακοινωνικό ζώο, καθώς και το αξίωμά της ότι το καλό ταυτίζεται κατ' ουσίαν με ό,τι προάγει και αφορά την αυτοσυντήρηση και την ηδονή[28].

Η θεωρία του *Hobbes*, αντανακλά ουσιαστικά μία ευρύτερη αντίληψη για τον άνθρωπο και τα δικαιώματά του, η οποία μόλις είχε αρχίσει να κάνει την εμφάνισή της, συνοδευόμενη αφενός από την βαθμιαία κοινωνικο-οικονομική άνοδο της - σχετικά περιορισμένης ακόμη- αστικής τάξης και αφετέρου τον ρασιοναλισμό της Αναγέννησης. Η αξιακή πρωτοκαθεδρία που αναγνώρισε ο φιλελευθερισμός - τουλάχιστον στην πρώτη αυτή εκδοχή του[29]- στο άτομο έναντι της κοινωνίας αποτυπώθηκε, έτσι, σε ένα θεωρητικό οικοδόμημα, που αναδιαμόρφωσε εκ θεμελίων τις φιλοσοφικές βάσεις της κοινωνικής συμβίωσης. Μία θεωρητική υποδομή, η οποία, ωστόσο, βασιζόταν σε μία διπλή απόφανση, εν πολλοίς, όμως, αντιφατική : Από τη μία μεριά η κοινωνία δεν θεωρείται πλέον σαν δεδομένο της φύσης και μπορεί να διαμορφωθεί ολοκληρωτικά από τον άνθρωπο. Από την άλλη, η προτεραιότητα του ατόμου απέναντι στην κοινωνία είναι, βέβαια, μία φυσική προτεραιότητα, όμως το άτομο δεν μπορεί να μη ζεί μέσα σε κοινωνία[30].

---

[27] Βλ. *L. Strauss*, ό.π., σελ. 205. Η σύνδεση αυτή είναι, βέβαια, αρκετά επιφανειακή, στηρίζεται δε μάλλον σε έναν «ελάχιστο κοινό παρανομαστή» των εν λόγω θεωριών. Δεν θα πρέπει, λοιπόν, να υπερτιμάται, γεγονός που θα μπορούσε να οδηγήσει σε πλείστες όσες παρεξηγήσεις. Το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, βέβαια, αποτελεί, όπως και στον Hobbes, βασικό φυσικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου. Γενικά, ωστόσο, τα ανθρώπινα πάθη για τους στωϊκούς, αν και υπαρκτά (βλ. π.χ. τις κατηγορίες τους που καταγράφονται από τον Ζήνων), είναι έξω από το έλλογο της ανθρώπινης φύσης. Εξάλλου, οι στωϊκοί διαλαμβάνουν τον άνθρωπο ως «φύσει πολιτικόν ζώον», από την οποία απορρέουν κατά βάση τα καθήκοντά του έναντι της πολιτείας. Το κοινωνικό καθήκον, πάντως, δεν υπερισχύει ποτέ του ανωτάτου σκοπού του ανθρώπου, της ατομικής «αταραξίας». Βλ. σχετικά, *Κ. Τσάτσου*, Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων ελλήνων, 1993, εκδ. Εστία, σελ. 280 επ., καθώς και την περιεκτική μονογραφία του *L. Edelstein*, The meaning of Stoicism, Cambridge, Harward University Press, 1966, ιδίως σελ. 14 επ., 28 επ., 39 επ. Ειδικά για τον ιδρυτή των στωϊκών, το Ζήνωνα, βλ. *U. Cerroni*, ό.π., σελ. 252-254. Σημειώνεται, επίσης, ότι οι επικούρειοι, όπως και ο Hobbes, αναγνωρίζουν την έμφυτη τάση των ανθρώπων για την ηδονή. Κατ' αυτούς, η ηδονή οδηγεί στο ύψιστο αγαθό, την «αταραξία». Συγκριτικά, ο Hobbes φαίνεται να είναι πιο κοντά μάλλον στους επικούρειους παρά στους στωϊκούς. Κι αυτό πρωτίστως γιατί, ναι μεν οι επικούρειοι, όπως, άλλωστε, και οι στωϊκοί, έχουν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός τους το μεμονωμένο άνθρωπο, αναγκάζονται κι αυτοί να αντιμετωπίσουν τον «κοινωνικό άνθρωπο», τον άνθρωπο, δηλαδή, στη σχέση του με την κοινωνία. Το κοινωνικό, όμως, ζην δεν στηρίζεται εδώ, όπως στους στωϊκούς, στην κοινότητα του λόγου, αλλά στη φυσική αναγκαιότητα και στο συμφέρον. Για τους επικούρειους βλ., ιδίως, *Κ. Τσάτσου*, ό.π., σελ. 291 επ. Ειδικά για τον Επίκουρο βλ. *U. Cerroni*, ό.π., σελ. 248 επ. Σημειώνεται ότι την αρχαία ελληνική φιλοσοφία θα τη συναντήσουμε κατωτέρω, διάσπαρτη στα κατ' ιδίαν μέρη της μελέτης.

[28] Βλ. ιδίως *L. Strauss*, ό.π., σελ. 205.

[29] Υπενθυμίζεται ότι ο φιλελευθερισμός (και, συνακόλουθα, η φιλελεύθερη δημοκρατία) δεν νοείται ούτε ιστορικά αλλά ούτε και πολιτικά αποκλειστικά και μόνον ως ατομιστικός. Όπως χαρακτηριστικά υπογραμμίζει ο *C. B. MacPherson*, Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας, 1994, εκδ. Γνώση, σελ. 11, «*ο όρος "φιλελεύθερη" μπορεί να σημαίνει την ελευθερία του ισχυρότερου να καταβάλλει τον ασθενέστερο σύμφωνα με τους κανόνες της αγοράς. Αλλά μπορεί επίσης να σημαίνει την ίση και πραγματική ελευθερία όλων να χρησιμοποιούν και να αναπτύσσουν τις ικανότητές τους. Αυτή η δεύτερη μορφή ελευθερίας βρίσκεται σε αντίθεση με την πρώτη*». Κατά τον ίδιο, μάλιστα, «*η διατήρηση οποιασδήποτε φιλελεύθερης δημοκρατίας, στην οποία είναι σωστό να δίνουμε αυτό το όνομα, εξαρτάται από τον υποβιβασμό των θεωρημάτων της αγοράς και τον προβιβασμό του ίσου δικαιώματος αυτοανάπτυξης*», ibid, σελ. 13. Πρβλ. επίσης και τις σχετικές σκέψεις του *R. Meinardus*, στο συλλογικό έργο : Συντηρητισμός, Φιλελευθερισμός, Σοσιαλισμός, 1992, εκδ. Εστία, σελ. 13 επ., ιδίως σελ. 17.

[30] Την αντίφαση αυτή εντοπίζει και ο *U. Cerroni*, ό.π., σελ. 67. Περισσότερο έντονη εμφανίζεται η εν λόγω αντίφαση στο έργο του Hobbes, όπως θα δούμε κατωτέρω. Εν μέρει, βέβαια, αυτή μπορεί να αποδοθεί στο γεγονός ότι ο Hobbes χρησιμοποιεί την αναλυτική-συνθετική μέθοδο του Γαλιλαίου, η οποία συνίσταται στην

Ο *Hobbes*[31] εκκινεί την πολιτική και κοινωνική θεωρία του από τη *φυσική κατάσταση του ανθρώπου*, πάνω στην οποία οικοδομεί, άλλωστε, ολόκληρο το φιλοσοφικό του οικοδόμημα. Η φυσική αυτή κατάσταση δεν αποτελεί (ή, ορθότερα, δεν αποτελεί κατ' ανάγκη) ιστορική αλλά λογική υπόθεση[32]. Στην εν λόγω υποθετική κατάσταση, ο άνθρωπος είναι έρμαιο των φυσικών παθών και των έμφυτων ροπών του, δηλαδή του εγωισμού, της ματαιοδοξίας, της επιθυμίας για όλο και περισσότερη εξουσία και για μία άνετη ζωή· στο επίκεντρο της φυσικής αυτής συγκρότησής του βρίσκονται δύο συναφείς εσωτερικές ροπές, που δομούν την ψυχολογική του υπόσταση : Η τάση για αυτοσυντήρηση και ο φόβος του θανάτου. Η φύση αυτή του ανθρώπου οδηγεί αναπόδραστα σε συνθήκες γενικευμένης ανασφάλειας, συγκρούσεων και βίας. Η εγωιστική αυτή συμπεριφορά θα προκαλούσε, εκ των πραγμάτων, μία αδιάκοπη πάλη που θα διεξήγαγε ο καθένας για να εξουσιάσει τους άλλους. Το ξεπέρασμα της κτηνώδους αυτής φυσικής κατάστασης του ανθρώπου, όπου, τελικά, ούτε τα αγαθά του ούτε η ζωή του είναι ασφαλή, είναι δυνατή μόνον με την ύπαρξη μίας εξουσίας που μπορεί να επιβληθεί με τον απόλυτο και ολοκληρωτικό της χαρακτήρα πάνω στις ατομικές βουλήσεις. Η δημιουργία μίας τέτοιας εξουσίας είναι, κατά τον Hobbes, αποτέλεσμα της ελεύθερης συμφωνίας των ατομικών βουλήσεων, ένα είδος "κοινωνικού συμβολαίου", με το οποίο αναγνωρίζεται και καθίσταται απόλυτα αποδεκτή η ανώτερη αυτή εξουσία, η οποία, κατά τον τρόπο αυτό, δεν στηρίζεται, όπως προηγουμένως, σε μεταφυσικά-παραδοσιακά θεμέλια, αλλά στην στέρεη ορθολογική βάση του "*κοινωνικού συμβολαίου*". Η φυσική, λοιπόν, κατάσταση που περιγράφει ο Hobbes, "*απεικονίζει τον τρόπο που οι άνθρωποι, όπως είναι, θα συμπεριφέρονταν κατ' ανάγκη αν δεν υπήρχε καμμιά εξουσία για να τους επιβάλει νόμο ή συμβόλαιο*"[33].

Η προσέγγιση, βέβαια, που κάνει ο *Hobbes* είναι κατά βάση *ατομιστική*. Η ανάδειξη της εγωιστικής και ματαιόδοξης φύσης του ανθρώπου αποκαλύπτει με σαφήνεια την καινοτόμο θεώρηση του κοινωνικού φαινομένου από τον μεγάλο άγγλο διανοητή του 17ου αιώνα. Οι πράξεις κάθε ανθρώπου έχουν κατ' αυτόν υστεροβουλία, καθορίζονται, με άλλα λόγια, από τις επιθυμίες του και την επιδίωξη για την ικανοποίηση των εγωιστικών του ορέξεων, θεμελιωμένες πάνω στην βασική αρχή της ανθρώπινης φύσης (η οποία έγινε αργότερα η κεντρική θεωρητική απόφανση του Ωφελιμισμού) ότι ο καθένας επιδιώκει αυτό που είναι καλό για τον εαυτό του και αποφεύγει εκείνο που είναι κακό γιαυτόν.

ανάλυση της υπάρχουσας κοινωνίας στα απλούστερα στοιχεία της και, κατόπιν, στην ανασύνθεση των στοιχείων αυτών σ' ένα λογικό σύνολο. Πρβλ. και *C. B. Macpherson*, Ατομικισμός και ιδιοκτησία, ό.π., σελ. 51. Σε καμία, πάντως, περίπτωση η διαπίστωση αυτή δεν αναιρεί τον γενικά ατομιστικό χαρακτήρα της θεωρίας του Hobbes. Ο *L. Strauss* (ό.π., σελ. 207), αναφερόμενος στον αντιφατικό χαρακτήρα της εν λόγω θεωρίας σημειώνει ότι «*οι θέσεις οι οποίες είναι αρχικά ασυμβίβαστες μεταξύ τους είναι δυνατόν να συνδυαστούν κατά δύο τρόπους. Ο ένας τρόπος είναι ο εκλεκτικός συμβιβασμός, ο οποίος παραμένει στο ίδιο επίπεδο με τις αρχικές θέσεις. Ο άλλος τρόπος είναι η σύνθεση, η οποία γίνεται δυνατή με τη μετάβαση της σκέψης από το επίπεδο των αρχικών θέσεων σ' ένα εντελώς διαφορετικό επίπεδο. Ο συνδυασμός που πέτυχε ο Hobbes είναι μία σύνθεση*». Κατά τον *J. Watkins* (ό.π., σελ. 133), εξάλλου, «*η εφαρμογή της αναλυτικο-συνθετικής μεθόδου στην κοινωνία σημαίνει ότι ανακαλύπτουμε τι είναι οι άνθρωποι και τι θα όφειλε να είναι το κράτος για να αντιστοιχεί προς τη φύση των ανθρώπων*».

[31] Ο *L. Dumont*, Δοκίμια για τον ατομικισμό, ό.π., σ. 111-112, επιχειρώντας να απαντήσει στο ερώτημα αν ο Hobbes είναι «*ατομικιστής ή συνολιστής*», σημειώνει με αφοπλιστικό τρόπο : «*Ούτε το ένα ούτε το άλλο. Μπρος σ' αυτόν η διάκρισή μας καταρρέει, το γεγονός όμως είναι ενδιαφέρον και χαρακτηρίζει στενά τον Hobbes. Για την αφετηρία του δεν υπάρχει αμφιβολία : Είναι το επιμέρους ανθρώπινο ον, το ανθρώπινο individuum. Η ζωή, όμως, του όντος αυτού στην προπολιτική κατάσταση μόνο αρνητικά μπορεί να κριθεί : "μοναχική, φτωχική, άθλια, ζωώδης και σύντομη". Όταν τοον αυτό ακολουθώντας τη συμβουλή του λογικού και τον πόθο του να αυτοσυντηρηθεί, μπαίνει στην πολιτική κατάσταση, απεκδύεται ενός μέρους των εξουσιών του. Ο άνθρωπος είναι τότε ικανός να φτάσει την ασφάλεια, την άνεση και την ανάπτυξη των ικανοτήτων του, με τίμημα, όμως, την υποτέλειά του...Μ' αυτό λοιπόν τον τρόπο, με μια διαδικασία που θα μπορούσε να φανεί άκρως "ατομικιστική", ο ατομικισμός απορρίπτεται... Ωστόσο δεν μπορούμε να πούμε ότι ο Hobbes είναι συνολιστής*».

[32] Βλ.*C. B. MacPherson*, ό.π., ιδίως σελ. 40.

[33] Βλ. *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 37.

Κατά τον Hobbes, η διαρκής διαμάχη που επικρατεί μεταξύ των ανθρώπων στη φυσική κατάσταση οφείλεται σε τρία βασικά αίτια, τα οποία ανάγονται στην ίδια τη φύση του ανθρώπου : Ο ανταγωνισμός, η δυσπιστία και η δόξα, που εκκινούν από την εγγενή επιθυμία του ανθρώπου να ζεί καλά. Οι αιτίες αυτές της διαμάχης παρουσιάζονται ουσιαστικά ως παράγοντες που λειτουργούν σε κάθε είδος κοινωνίας, αλλά γίνονται καταστροφικοί μόνον όταν δεν υπάρχει κοινή εξουσία να τους κρατήσει υπό έλεγχο[34].

Ο Hobbes επεξεργάζεται ένα σύστημα φυσικού δικαίου, αποτελούμενου από δεκαεννέα "φυσικούς νόμους". Στους "νόμους" αυτούς αποτυπώνεται ουσιαστικά η αντιφατική, εν πολλοίς, προσέγγιση που επιχειρεί στο ζήτημα της σχέσης ατόμου - κοινωνίας : Από τη μία μεριά, αντιλαμβάνεται τους νόμους αυτούς ως μέσα για την εξυπηρέτηση και προώθηση των σκοπών και συμφερόντων εγωιστικών ατόμων και, από την άλλη, ως εκείνο το κανονιστικό πλέγμα μέσα στα πλαίσια του οποίου θα ήταν δυνατή η μεταβολή των ανθρώπινων παθών προς την κατεύθυνση της δικαιοσύνης και της αλληλεγγύης[35]. Σε κάθε πάντως περίπτωση, ο βασικός χαρακτήρας της προσέγγισης είναι *ατομιστικός* : Οι τυχόν αλληλέγγυες συμπεριφορές που επιτάσσουν οι φυσικοί νόμοι, ως αποτέλεσμα της συγκρότησης ενός οργανωμένου κοινωνικού βίου, αποτελούν στην ουσία αποδεκτές από το άτομο οριοθετήσεις στην συμπεριφορά του, αποβλέπουν δε στην εξισορρόπηση των ατομικών συμφερόντων, όχι τόσο για χάρη της κοινωνίας όσο για την αποτελεσματικότερη προώθηση αυτών ακριβώς των ατομικών συμφερόντων.

Ο ατομικισμός αυτός που εισάγει ο *Hobbes*, αν και σχετικά ελάχιστα φιλελεύθερος, διαπλάθει ουσιαστικά τις θεωρητικές βάσεις του κατοπινού φιλελεύθερου ατομικισμού, προλειαίνει, δηλαδή, το έδαφος για την εμφάνιση των φιλελεύθερων αντιλήψεων που συνδυάζουν τον ατομικισμό, ως θεμελιακή φιλοσοφική αφετηρία, και τις φιλελεύθερες εγγυήσεις των ατομικών δικαιωμάτων.

Ο ατομικισμός της θεωρίας του *Hobbes* φαίνεται ότι ανταποκρίνεται, ως θεμελιακή φιλοσοφικο-πολιτική βάση, σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό μοντέλο, το οποίο έχει ήδη περιγραφεί στην πολιτική φιλοσοφία ως "*κτητική κοινωνία της αγοράς*" ("*possessive market society*")[36]. Το κρίσιμο πραγματολογικό στοιχείο του μοντέλου αυτού αποτελεί το γεγονός

---

[34] Βλ. ιδίως *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 37 επ.

[35] Βλ. σχετικά την ενδιαφέρουσα ανάλυση της *Ι. Πατέλλη*, Η φιλοσοφία του Hobbes, ό.π., σελ. 108 επ. Η συγγραφέας δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στη δεύτερη αυτή «λειτουργία» των «φυσικών νόμων» του Hobbes. Είναι, ωστόσο, χαρακτηριστικό ότι και η ίδια οδηγείται τελικά στο συμπέρασμα ότι οι νόμοι αυτοί έχουν ατομιστικό κατά βάση χαρακτήρα (ibid, σελ. 112) _ «*Είναι σημαντικό να προσέξουμε ότι κανένας από αυτούς τους νόμους δεν επιτάσσει στον άνθρωπο να γίνει κοινωνικός, να αποκτήσει αλληλέγγυα αισθήματα και επιθυμίες. Οι νόμοι αυτοί, δηλαδή, δεν επιτάσσουν στον άνθρωπο να αλλάξει τη φύση του χάριν της ειρήνης. Αντ' αυτού επιτάσσουν στον άνθρωπο να συμπεριφέρεται σαν να είχε αυτά τα αισθήματα, σαν να ήταν διαφορετική η φύση του, προκειμένου να δημιουργηθούν οι συνθήκες ασφάλειας και παραδειγματισμού, που θα επιτρέψουν στους ανθρώπους να προωθήσουν τα συμφέροντά τους καλύτερα... Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι νόμοι αυτοί αποβλέπουν στην εδραίωση μίας κοινωνίας η οποία θα είναι αρχικά κατά τη μορφή, όχι όμως κατά το περιεχόμενο, αλληλέγγυα. Ενώ με την πάροδο του χρόνου ίσως να γίνει αλληλέγγυα και κατά το περιεχόμενο*». Για το γεγονός ότι η υποχρέωση έναντι του φυσικού δικαίου στη θεωρία του Hobbes βασίζεται στο ατομικό συμφέρον, βλ. την κατατοπιστική ανάλυση του *M. J. Oakeshott*, Rationalism in politics, London 1962, σελ. 267 επ., 283 επ. Επίσης, βλ. σχετικά *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 103-105, *T. Nagel*, Hobbes's concept of obligation, Philosophical Review, 1959, σελ. 80 επ., κατά τον οποίο η συναφής υποχρέωση στη θεωρία του Hobbes δεν μπορεί να θεωρηθεί ως «ηθική», με την έννοια ότι δεν αποβλέπει στο κοινό καλό (bonum commune) αλλά στην εξυπηρέτηση του ατομικού συμφέροντος.

[36] Βλ. *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 17, 72 επ., 80 επ. Σύμφωνα με το συγγραφέα, ως «*κτητική κοινωνία της αγοράς*» εννοείται η κοινωνία εκείνη «*στην οποία, κατ' αντίθεση προς μια κοινωνία βασιζόμενη στην παράδοση και στην ιεραρχία, δε υφίσταται επίσημος μηχανισμός καθορισμού της εργασίας και των αμοιβών, ενώ, κατ' αντίθεση προς μια κοινωνία ανεξάρτητων παραγωγών που ανταλλάσσουν στην αγορά μόνον τα προϊόντα τους, υφίσταται αγορά εργασίας και προϊόντων. Αν αναζητήσουμε ένα μοναδικό κριτήριο για να ορίσουμε την κτητική κοινωνία της αγοράς, αυτό θα είναι ότι η ανθρώπινη εργασία είναι εμπόρευμα*». Κατά τον ίδιο, εξάλλου, στην κτητική κοινωνία της αγοράς, «*οι σχέσεις της αγοράς διαμορφώνουν ή διαπερνούν όλες τις κοινωνικές σχέσεις, έτσι ώστε η σωστή ονομασία της να είναι κοινωνία της αγοράς, όχι απλώς οικονομία της αγοράς*» (ibid, σελ. 73-

ότι το άτομο είναι κατά βάση ο ιδιοκτήτης του εαυτού του και των ικανοτήτων του, για τα οποία δεν οφείλει τίποτε στην κοινωνία. Το άτομο δεν θεωρείται ως ηθική ολότητα, αλλά ως κάτοχος του εαυτού του. Η εργασία και οι ατομικές ικανότητες είναι, έτσι, ελεύθερα εμπορεύσιμο είδος, η δε οικονομική τους αξία προκύπτει σύμφωνα με τους νόμους της αγοράς.

Η κτητική κοινωνία της αγοράς συγκεντρώνει, ως ιδεατός τύπος, ορισμένα κρίσιμα -δομικά- χαρακτηριστικά : α) δεν υπάρχει ανάθεση εργασίας από μέρους μίας εξουσίας, β) δεν υπάρχει παροχή αμοιβών εργασίας από μέρους μίας εξουσίας, το κράτος ή η κοινότητα, δηλαδή, δεν παρέχει ούτε εγγυάται στα άτομα αμοιβές αντίστοιχες προς τις κοινωνικές λειτουργίες τους, γ) υπάρχει, αντίθετα, επίσημος καθορισμός και επίσημη επιβολή των συμβολαίων, δ) όλα τα άτομα επιδιώκουν κατά τρόπο έλλογο να μεγιστοποιήσουν τις ωφέλειές τους, ε) η ικανότητα εργασίας κάθε ατόμου αποτελεί ιδιοκτησία του και μεταβιβάζεται, στ) η γη και οι φυσικοί πόροι αποτελούν ατομική ιδιοκτησία και μεταβιβάζονται, ζ) μερικά άτομα επιθυμούν να αποκτήσουν ωφέλεια ή δύναμη ανώτερη από αυτή που έχουν, η) μερικά άτομα διαθέτουν ενεργητικότητα, ικανότητα ή ιδιοκτησία μεγαλύτερη από των άλλων. Το μοντέλο της κτητικής αγοράς, επιπλέον, απαιτεί ένα καταναγκαστικό νομικό πλαίσιο, στο κανονιστικό περιεχόμενο του οποίου εντάσσονται πρωτίστως η διασφάλιση της ζωής και της ιδιοκτησίας καθώς και η υποχρεωτική τήρηση των συμβολαίων. Το εν λόγω μοντέλο επιτρέπει, επίσης, κρατική δράση, η οποία, πάντως, αποσκοπεί στην διατήρηση των ανωτέρω βασικών κοινωνικο-οικονομικών χαρακτηριστικών του[37].

Όσον αφορά, εξάλλου, τη διανεμητική δικαιοσύνη, η θεωρητική απόφανση του *Hobbes* κινείται στην ίδια λογική που διέπει το κοινωνικό του μοντέλο : Η διανομή ίσης ωφέλειας σε ανθρώπους ίσης αξίας χάνει τη σημασία της ως καθοριστική αρχή βάσει της οποίας κρίνεται η δικαιοσύνη οποιασδήποτε πραγματικής κατανομής αμοιβών, εφόσον στο εν λόγω μοντέλο δεν υπάρχει άλλο μέτρο αξιολόγησης εκτός από την πραγματική αποτίμηση της αξίας ενός ανθρώπου στην αγορά. Το μοντέλο του Hobbes, έτσι, δεν γνωρίζει την αποτίμηση της αξίας των ανθρώπων σύμφωνα με την συνεισφορά τους στους σκοπούς του κοινωνικού συνόλου ή σύμφωνα με τις ανάγκες που δημιουργεί η θέση τους ως λειτουργικών μελών ενός κοινωνικού οργανισμού[38].

Η κτητική κοινωνία της αγοράς είναι, βέβαια, μία κοινωνία κατακερματισμένη από τον αγώνα του καθενός να υπερισχύσει έναντι των άλλων, σε τέτοιο βαθμό, ώστε όλοι να είναι ίσοι σε ανασφάλεια· είναι, με άλλα λόγια, μία *κοινωνία αντιτιθέμενων ατομικών συμφερόντων*, με ανύπαρκτη κοινωνική και ταξική συνοχή. Είναι, ως εκ τούτου, φυσικό επακόλουθο, η πολιτική εξουσία να προκύπτει στον Hobbes από την συμφωνία των ατόμων να μεταβιβάσουν τα πάντα σε έναν αυτοδιαιωνιζόμενο κυρίαρχο, όχι τόσο για να αμβλύνουν τον κατακερματισμό της κοινωνίας όσο για να προστατεύσουν τα ατομικά τους συμφέροντα

---

74). Για τον *MacPherson*, η έννοια της κτητικής κοινωνίας της αγοράς έχει δημιουργηθεί με την πρόθεση ν' αποτελέσει μοντέλο ή ιδεατό τύπο, όπως ακριβώς οι έννοιες της αστικής ή καπιταλιστικής κοινωνίας, όπως αυτές χρησιμοποιούνται από τον Marx ή τον Weber (ibid, σελ. 74). Ο ίδιος, βέβαια, δέχεται ότι το κοινωνικό αυτό μοντέλο ανταποκρίνεται πλήρως στην πραγματικότητα της αγγλικής κοινωνίας της εποχής του (17ος αιώνας), ibid, σελ. 89 επ. Η τελευταία αυτή παραδοχή, ωστόσο, δεν φαίνεται να είναι ιστορικά δόκιμη, βλ. σχετικά, *Μ. Αγγελίδη*, Η γένεση του φιλελευθερισμού, ό.π., σελ. 19 επ., *Ι. Πατέλλη*, Η φιλοσοφία του Hobbes, ό.π., σελ. 104 και τις εκεί παραπομπές. Η έννοια της «*κτητικής κοινωνίας της αγοράς*», χρησιμοποιείται, λοιπόν, εν προκειμένω, ως κοινωνικό μοντέλο, ως ιδεότυπος που πράγματι, σε κάποιον τουλάχιστο βαθμό, φαίνεται να ανταποκρίνεται στις θεωρητικές αποφάνσεις του Hobbes. Αν μη τι άλλο, καταδεικνύει κατά τον καλύτερο τρόπο το αξιακό και σημασιολογικό περιεχόμενο της θεωρίας του, στο βαθμό κυρίως που ανάγει τον ατομικισμό στην ίδια την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Από την άποψη αυτή το κοινωνικό αυτό μοντέλο είναι εν προκειμένω και μεθοδολογικά χρηστικό. Πρβλ., πάντως, και *Σ. Τσακυράκη*, ό.π., σελ. 35, ο οποίος φαίνεται να συμφωνεί με τον *C. B. MacPherson*. Βλ. ακόμη, *Γ. Ρούση*, Το Κράτος, ό.π., σελ. 73.

[37] Βλ. *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 85 επ. Βλ., επίσης, *Σ. Τσακυράκη*, ό.π., σελ. 41 επ.

[38] *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 92-93.

: "*Ο κυρίαρχος χρειάζεται για να κρατάει τον καθένα μέσα στα όρια του ειρηνικού ανταγωνισμού. Όσο περισσότερο η κοινωνία πλησιάζει να είναι κτητική κοινωνία της αγοράς, που υπόκειται σε φυγόκεντρες δυνάμεις αντιτιθεμένων και ανταγωνιστικών ατομικών συμφερόντων, τόσο πιο αναγκαία καθίσταται μια μοναδική, συγκεντρωτική, κυρίαρχη εξουσία*"[39].

β) Η θεωρία του J. Locke

Η αστική κοινωνία του 17ου αιώνα αποκτά ουσιαστικά την τεκμηρίωσή της με τη θεωρία του *Locke*[40]. Πολύ πιό κοντά, από τις θεωρίες του Hobbes, στο *habitus* των ηθικών αξιών της αστικής κοινωνίας του αιώνα αυτού, οι θεωρητικές αποφάνσεις του Locke, στηριγμένες κατά τρόπο επιδέξιο στην αυστηρή καλβινιστική διδασκαλία και επιτηδευμένα προσαρμοσμένες στο γενικότερο αξιακό πλαίσιο της μεταβατικής αυτής κοινωνίας και τα αμεσότερα ενδιαφέροντα της ανερχόμενης αστικής τάξης, βρήκαν μεγαλύτερη απήχηση, τόσο στην εποχή που πρωτοδιατυπώθηκαν όσο και στις δεκαετίες που ακολούθησαν.

Η θεωρία του *Locke*, αν και δεν είχε τον χαρακτήρα μίας καθαρά "απολογητικής" θεωρίας, στήριξε, κατ' αποτέλεσμα, τη λειτουργία της αστικής κοινωνίας, η οποία είχε ήδη αποκρυσταλλώσει ορισμένα κρίσιμα πραγματολογικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά του αστικού κράτους (δηλαδή είχε καταστεί σε σημαντικό βαθμό καπιταλιστική, ατομικιστική και ουσιαστικά άνιση), πάνω στις στέρεες για την εποχή βάσεις του φυσικού δικαίου.

Στο επίκεντρο του θεωρητικού οικοδομήματος που συνέθεσε ο *Locke*, βρίσκεται, αναμφισβήτητα, *η σύνδεση του ηθικού περιεχομένου του φυσικού νόμου με το δικαίωμα ιδιοκτησίας* (και, μάλιστα, άνισης ιδιοκτησίας)[41], την οποία επιχειρεί ιδίως στο έργο του Second Treatise of Goverment (1690)[42]. Η στήριξη των επιχειρημάτων του, βέβαια, εμφανίζει συχνά λογικές δυσχέρειες, αντιφάσεις και έντονες αμφισημίες [43].

Ο φυσικός νόμος για τον *Locke* αποτελεί κατ' ουσίαν την πηγή των ανθρώπινων δικαιωμάτων, επιβάλλοντας συγχρόνως πλήρη καθήκοντα στον άνθρωπο ως άνθρωπο,

---

[39] *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 133.

[40] Για τη θεωρία του Locke βλ., από τη σχετική, εν πολλοίς αχανή, βιβλιογραφία, ενδεικτικά, *Γ. Βλάχου*, Μελέτες ΙΙΙ, ό.π., σελ. 99 επ., *Μ. Αγγελίδη*, Η γένεση του φιλελευθερισμού, ό.π., ιδίως σελ. 125 επ., 161 επ., *Π. Κιτρομηλίδη*, Πολιτικοί στοχαστές των νεώτερων χρόνων, σελ. 85 επ., *του ιδίου*, Νεότερη Πολιτική Θεωρία, ό.π., σελ. 35 επ., *του ιδίου*, Εισαγωγή, σε : *J. Locke*, Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως, 1990, εκδ. Γνώση, σελ. 17 επ., *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 87-89, *Α. Μεταξόπουλου*, Το πρόβλημα της ατομικής ιδιοκτησίας, ό.π., σελ. 420 επ., *Γ. Ρούση*, Το Κράτος, ό.π., σελ. 79 επ., *Σ. Τσακυράκη*, Οι καταβολές του συνταγματικού φιλελευθερισμού, ό.π., σελ. 81 επ., *C. B. MacPherson*, Ατομικισμός και ιδιοκτησία, ό.π., σελ. 261 επ., *L. Strauss*, Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία, ό.π., σελ. 242 επ., *R. Kuhnl*, ό.π., σ. 28-31, *R. Aschrat*, Revolutionary politics and Locke's Two Treatises of Government, Princeton, Princeton University Press, 1986, ιδίως σελ. 18 επ., 29 επ., *J. Marshall*, John Locke. Resistance, religion and responsibility, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, σελ. 41 επ.

[41] Κατά τον *I. Fetscher*, Politikwissenschaft, 1968, σ. 52, το βασικό κίνητρο, κατά τον Locke για τη δημιουργία του κράτους είναι η διασφάλιση της ατομικής ιδιοκτησίας. Στη θεωρία του, έτσι, μπορεί να διακρίνει κανείς την ανάγκη «*να νομιμοποιηθεί σύμφωνα με το πνεύμα του φυσικού δικαίου όχι μόνο η ατομική ιδιοκτησία αλλά και η απεριόριστη διαδικασία συσσώρευσης κεφαλαίου, επίσης και οι συνακόλουθες εισοδηματικές ανισότητες*».

[42] *P. Laslett* (ed.), J. Locke. Two Treatises of Government, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, και σε ελληνική μετάφραση από τον Π. Κιτρομηλίδη, Δεύτερη Πραγματεία Περί Κυβερνήσεως, 1990, εκδ. Γνώση, η οποία χρησιμοποιείται, κατά βάση, εν προκειμένω.

[43] Η αποκατάσταση, πάντως, του πραγματικού νοήματος της θεωρίας του μεγάλου αυτού διανοητή δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί χωρίς την προηγούμενη κατανόηση της *ιστορικότητάς* της, του ιστορικού, δηλαδή, πλαισίου εντός του οποίου κινείται, σε μία εποχή με τελείως διαφορετικές, σε σχέση με την σύγχρονη εποχή, αντιλήψεις για τη λογική θεώρηση των κοινωνικών φαινομένων και τη νοηματική σύνδεση των φιλοσοφικών προτάσεων. Η παρατήρηση αυτή ισχύει, *mutatis mutandis*, για όλους τους θεωρητικούς στους οποίους αναφερόμαστε. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο *L. Strauss*, ό.π., σελ. 247-248, «*ιδιαίτερα οι σημερινοί μελετητές δεν εξετάζουν την πιθανότητα ότι συμπεριφορές, τις οποίες αυτοί από τη σκοπιά τους θεωρούν σωστά ότι αγγίζουν τα όρια του ατόπου, θεωρούνταν σε άλλες εποχές, από ανθρώπους άλλου είδους, τελείως αποδεκτές*».

ανεξάρτητα, δηλαδή, αν ζεί στην κατάσταση της φύσης ή στην πολιτική κοινωνία. Είναι ταυτόσημος με τον "*νόμο του Λόγου*", αλλά, παράλληλα, αποτελεί μία διακήρυξη της βούλησης του Θεού, είναι η "*φωνή του Θεού*" μέσα στον άνθρωπο. Χωρίς τη γνώση ότι ο φυσικός νόμος -για να είναι νόμος, να έχει, με άλλα λόγια, υποχρεωτικό χαρακτήρα- είναι ο νόμος του Θεού, ο άνθρωπος δεν μπορεί να πράξει ηθικά. Γιατί, "*η πραγματική βάση της ηθικότητας... μπορεί να είναι μόνο η βούληση και ο νόμος του Θεού*". Ο φυσικός, λοιπόν, νόμος, που είναι ταυτόχρονα και "*θείος νόμος*", διακηρύχθηκε όχι μόνο στον ή με τον Λόγο, αλλά και με την Αποκάλυψη. Στην πραγματικότητα, αρχικά γνωστοποιήθηκε στον άνθρωπο στην ολότητά του με την Αποκάλυψη, αλλά ο Λόγος επιβεβαιώνει αυτόν τον εξ αποκαλύψεως θείο νόμο, ο οποίος αποδεικνύεται πως είναι η απόλυτα κατανοητή και πλήρης διατύπωση του νόμου της φύσης, ότι βρίσκεται, δηλαδή, σε πλήρη συμφωνία με τον Λόγο[44].

Σε αυτήν ακριβώς την ηθικά αποδεκτή από την κοινωνία της εποχής του αντίληψη του φυσικού δικαίου, ο Locke στηρίζει τις θεωρητικές του παραδοχές. Το *φυσικό δικαίωμα της ιδιοκτησίας*, το οποίο αποτελεί ουσιαστικά το κεντρικό πεδίο αναφοράς της θεωρίας του, βρίσκει, έτσι, την ηθική του θεμελίωση. Η έννοια, μάλιστα, της ιδιοκτησίας αποκτά συχνά στις θεωρητικές του αποφάνσεις ένα ευρύ περιεχόμενο: Περιλαμβάνει, εκτός από το δικαίωμα επί της γης ή της περιουσίας, την ίδια την ζωή και την ατομική ελευθερία. Κατά τον τρόπο αυτό, ολοκληρώνεται και μεγιστοποιείται η αστική αντίληψη περί της κοινωνικής οργάνωσης, εμφανιζόμενη, με την θεωρητική διαμεσολάβηση του Locke, συνάμα ως ιδεολογικό και ηθικό optimum του ατόμου και της κοινωνίας· *η φιλελεύθερη κατάσταση που διαμόρφωνε η αστική κοινωνία, ήταν, λοιπόν, "φυσική", "ηθική" και "ορθολογική"*.

Οι άνθρωποι κατά τον *Locke* έχουν *φυσικό δικαίωμα ιδιοκτησίας*, το οποίο εντάσσεται ουσιαστικά στην ίδια την φυσική κατάσταση του ανθρώπου : "*Η τελευταία είναι μία κατάσταση απόλυτης ελευθερίας στον καθορισμό των πράξεων και στη διάθεση των υπαρχόντων και των προσώπων τους, όπως ο καθένας θεωρεί σωστό, μέσα στα όρια του νόμου της φύσης, χωρίς να ζητούν την άδεια ή να εξαρτώνται από τη βούληση οποιουδήποτε άλλου ανθρώπου*"[45]. Το φυσικό αυτό δικαίωμα ιδιοκτησίας είναι, λοιπόν, ίδιον της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου, προηγείται, δηλαδή, ή είναι ανεξάρτητο από την ύπαρξη πολιτικής κοινωνίας[46].

Κατά τον τρόπο αυτό, *η φυσική κατάσταση είναι μία κατάσταση ελευθερίας και απόλυτου αυτοκαθορισμού*· συγχρόνως, εξάλλου, είναι και μία κατάσταση ισότητας : "*Η φυσική κατάσταση είναι επίσης κατάσταση ισότητας, όπου κάθε εξουσία και δικαιοδοσία είναι αμοιβαία και κανείς δεν διαθέτει περισσότερη από οποιονδήποτε άλλον*"[47]. Η ισότητα αυτή απορρέει από μία αξιακή παραδοχή : "*Επειδή τίποτε δεν είναι προφανέστερο από το ότι ομοειδή και ισάξια όντα, που χωρίς καμιά διάκριση διαθέτουν εκ γεννήσεως τα ίδια φυσικά πλεονεκτήματα και την χρήση των ίδιων ψυχοπνευματικών λειτουργιών, είναι μεταξύ τους ίσα και απαλλαγμένα από σχέσεις υποταγής και υποδούλωσης*"[48].

Από την περιγραφή αυτή της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου, όπου υπάρχει πλήρης ελευθερία και ισότητα και όπου αυτός μπορεί να αυτοκαθορίζεται εφόσον δεν παραβαίνει το φυσικό νόμο, γίνεται φανερό ότι η διαβίωση του ανθρώπου σ' αυτήν είναι ιδανική. Τι είναι, λοιπόν, αυτό που κάνει τον άνθρωπο να συμπτύξει πολιτικές κοινωνίες και να υποτάξει τον εαυτό του στον έλεγχο κάποιας άλλης εξουσίας ; Κατά τον ίδιο τον Locke, "*στο ερώτημα τούτο είναι προφανής η απάντηση ότι, αν και στην κατάσταση της φύσης διέθετε αυτό το δικαίωμα, ωστόσο η απόλαυσή του είναι πολύ αβέβαιη και μονίμως εκτεθειμένη στις εισβολές των άλλων. Διότι, αφού όλοι είναι βασιλιάδες όσο και αυτός και κάθε άνθρωπος είναι ίσος*

---

[44] Βλ. σχετικά *L. Strauss*, ό.π., σελ. 242 επ.
[45] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 4.
[46] Βλ. ιδίως *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 266 επ.
[47] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 4
[48] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 4

προς αυτόν και οι πλείστοι εξ αυτών δεν τηρούν αυστηρά τις αρχές της ευθιδικίας και της δικαιοσύνης, η απόλαυση της όποιας ιδιοκτησίας κατέχει σ' αυτή την κατάσταση είναι πολύ επισφαλής, πολύ παρακινδυνευμένη. Αυτό τον κάνει πρόθυμο να εγκαταλείψει μιά κατάσταση, η οποία, όσο ελεύθερη και αν είναι, είναι γεμάτη φόβους και συνεχείς κινδύνους· και δεν είναι παράλογο το ότι επιζητά και είναι πρόθυμος να συνενωθεί σε κοινωνία με άλλους, οι οποίοι είναι ήδη συνενωμένοι ή έχουν στο μυαλό τους να συνενωθούν για την αμοιβαία συντήρηση της ζωής, της ελευθερίας και των υπαρχόντων τους, που τα αποκαλώ με το γενικό όνομα ιδιοκτησία"[49].

Η παραβίαση, με άλλα λόγια του φυσικού νόμου από τους "*πλείστους*" καθιστά αναγκαία την δημιουργία των πολιτικών κοινωνιών και την απομάκρυνση του ανθρώπου από την φυσική κατάσταση, προκειμένου αυτός να προστατεύσει την "*ιδιοκτησία του*" (ζωή, ελευθερία, περιουσία). "*Συνεπώς ο μέγας και κύριος σκοπός της συνένωσης των ανθρώπων σε πολιτικές κοινωνίες και της υπαγωγής τους σε μία κυβέρνηση είναι η διαφύλαξη της ιδιοκτησίας τους*"[50]. Από την διαπίστωση αυτή συνάγεται, βέβαια, η ίδια η *τελολογία της πολιτικής κοινωνίας*, το ίδιο, με άλλα λόγια, το βαθύτερο και ουσιωδέστερο φιλοσοφικό της περιεχόμενο : Αποβλέπει αυτή εξ ορισμού στην εξασφάλιση του βασικού δικαιώματος ιδιοκτησίας (με την λοκιανή εν προκειμένω έννοια) στον άνθρωπο· από αυτή, εξάλλου, την τελολογία συνάγονται και τα όρια της πολιτικής εξουσίας έναντι του ανθρώπου, στον βαθμό που δεν μπορεί αυτή να παραβιάζει τον φυσικό νόμο και ιδιαίτερα το δικαίωμα ιδιοκτησίας. Σε κάθε πάντως περίπτωση, η πολιτική εξουσία (ο παράγοντας ετεροκαθορισμού του ατόμου), πρέπει να επιβεβαιώνει διαρκώς την ίδια την τελολογική της κατεύθυνση και τις δικαιολογικές της βάσεις, προκειμένου να δικαιώνει την επιλογή της πολιτικής κοινωνίας έναντι της φυσικής κατάστασης.

Ο *Locke* διαγράφει στο σημείο αυτό ένα θεσμικό και πολιτικό *minimum* λειτουργίας της πολιτικής εξουσίας, όταν ακριβώς αναφέρεται στις "*ελλείψεις*" της φυσικής κατάστασης : Από την τελευταία, πρώτον, "*ελλείπουν ισχύοντες, σταθεροί και γνωστοί νόμοι, παραδεκτοί και αναγνωρισμένοι με τη συναίνεση όλων ως το μέτρο του δικαίου και του αδίκου, και ως το κοινό μέτρο διευθέτησης των μεταξύ τους διαμαχών. Διότι αν και ο ίδιος ο νόμος της φύσης είναι σαφής και κατανοητός σε όλα τα λογικά όντα, ωστόσο, επειδή οι άνθρωποι είναι προκατειλλημένοι από το συμφέρον τους, όπως επίσης και αμαθείς από έλλειψη μελέτης του νόμου της φύσης, δεν έχουν την προδιάθεση να τον αναγνωρίσουν ως αναγκαστικό δίκαιο εφαρμόσιμο στις ιδιωτικές τους υποθέσεις*"[51]. Δεύτερο, "*στην φυσική κατάσταση ελλείπει ένας γνωστός και αμερόληπτος δικαστής, με εξουσία να αποφαίνεται ως προς όλες τις διαφορές σύμφωνα με το ισχύον δίκαιο*"[52], και, τρίτο, "*στην φυσική κατάσταση συχνά λείπει η εξουσία που απαιτείται για να υποστηρίξει τη δικαστική απόφαση, όταν είναι δίκαιη, και να επιβάλει την εκτέλεσή της*"[53]. Προκύπτει, λοιπόν, εξ αντιδιαστολής, ότι η πολιτική κοινωνία πρέπει να διασφαλίζει τη λειτουργία ενός συστήματος νόμων, την τήρηση του οποίου εγγυάται η πολιτική εξουσία.

Όλα όσα αφορούν την τελολογία που διέπει την πολιτική κοινωνία ο *Locke* φαίνεται ότι την συμπυκνώνει ως εξής : "*Αν και οι άνθρωποι κατά την είσοδό τους στην κοινωνία εναποθέτουν την ισότητα, ελευθερία και εκτελεστική εξουσία, όση διέθεταν στην κατάσταση της φύσης, στα χέρια της κοινωνίας για να ασκηθεί από το νομοθετικό όργανο σύμφωνα με τις επιταγές του κοινού καλού της κοινωνίας, ωστόσο, επειδή του καθενός η πρόθεση σ' αυτή την ενέργεια είναι η καλύτερη διαφύλαξη της ελευθερίας και της ιδιοκτησίας του (διότι κανένα λογικό ον δεν μπορεί να υποτεθεί ότι μεταβάλλει την κατάστασή του για να την χειροτερέψει), η εξουσία της*

---

[49] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 123
[50] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 124
[51] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 124.
[52] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 125.
[53] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 126.

κοινωνίας ή η νομοθετική εξουσία, που συγκροτούν οι ίδιοι, δεν μπορεί ποτέ να υποτεθεί ότι εκτείνεται πέραν του κοινού καλού· αλλά υποχρεούται να διασφαλίσει την ιδιοκτησία του καθενός προνοώντας για την περιστολή των τριών παραπάνω ελαττωμάτων, που καθιστούσαν την φυσική κατάσταση τόσο επισφαλή και άβολη. Έτσι, όποιος και αν ασκεί τη νομοθετική ή υπέρτατη εξουσία κάθε πολιτικής κοινότητας, δεσμεύεται να κυβερνά σύμφωνα με καθιερωμένους πάγιους νόμους, επίσημα δημοσιευμένους και γνωστούς στον λαό και όχι με αυτοσχέδια διατάγματα· [να απονέμει δικαιοσύνη] με αμερόληπτους και ακέραιους δικαστές, έργο των οποίων θα είναι να κρίνουν τις διαμάχες με βάση τους εν λόγω νόμους· και να χρησιμοποιεί τη δύναμη της κοινότητας στο εσωτερικό μόνο για την εκτέλεση των νόμων και στο εξωτερικό για να εμποδίζει ή να επανοορθώνει τις αδικίες των ξένων και να διασφαλίζει την κοινότητα από διεισδύσεις και εισβολές. Και όλα αυτά πρέπει να αποβλέπουν αποκλειστικά στην ειρήνη, την ασφάλεια και το δημόσιο καλό του λαού"[54].

Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι θεμελιακό χαρακτηριστικό τόσο της φυσικής κατάστασης όσο και της πολιτικής κοινωνίας είναι στην θεωρία του Locke το *φυσικό δικαίωμα της ιδιοκτησίας*. Το πέρασμα από την φυσική κατάσταση στην σύγχρονή του χρηματική και εν μέρει καπιταλιστική κοινωνία συνοδεύεται κατά τον Locke από μία εξίσου *βαθιά μεταβολή στο περιεχόμενο, το είδος και την ιδιαίτερη κοινωνική υφή της ιδιοκτησίας*. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι οι αρχές που διέπουν το φυσικό δικαίωμα της ιδιοκτησίας αναιρούνται στην αστική κοινωνία, αλλά, αντίθετα, διατηρούν το αξιακό τους υπόβαθρο, ερμηνευόμενες και εφαρμοζόμενες, πάντως, κατά τέτοιο τρόπο ώστε να υποδέχονται στους κόλπους τους τις νέες οικονομικές συνθήκες που επιβάλλει η κοινωνική εξέλιξη.

Ο Locke ξεκινάει την ανάλυσή του "περί ιδιοκτησίας" με μία διπλή παραδοχή που ανάγεται στην φυσική κατάσταση του ανθρώπου : Από τη μία μεριά, οι άνθρωποι, σύμφωνα με τον "φυσικό Λόγο" διαθέτουν "*εκ γεννήσεως το δικαίωμα της συντήρησης και συνεπώς το δικαίωμα τροφής και πόσης και όλων των άλλων πραγμάτων, όσων παρέχει η φύση για την επιβίωσή τους*"[55]. Από την άλλη, η ίδια η φυσική ισότητα των ανθρώπων οδηγεί αναπόδραστα στην από κοινού κτήση της γης και των αγαθών της : "*Ο Θεός, που έχει παραχωρήσει τον κόσμο από κοινού στους ανθρώπους, τους έχει επίσης προικίσει με τον Λόγο ώστε να επωφελούνται από αυτόν με τον πιο πρόσφορο τρόπο ως προς την εξασφάλιση της ζωής και της άνεσής τους. Η γη και πάντα τα εν αυτή παραχωρούνται στους ανθρώπους για χάρη της ασφαλούς και άνετης επιβίωσής τους*"[56].

Το πρακτικό ζήτημα που γεννάται από την "κοινοκτημοσύνη" αυτή της γης, ως προς την εν γένει χρήση και κάρπωση της τελευταίας, επιλύεται από τον *Locke* με βάση την εργασία και τον μόχθο που καταβάλλει ο άνθρωπος για την αυτοσυντήρησή του. Η εργασία και ο μόχθος οδηγούν, άλλωστε, στην ατομική ιδιοποίηση της ιδιοκτησίας : "*Ο μόχθος του σώματός του και η εργασία των χεριών του, μπορούμε να πούμε, του ανήκουν αυτοδίκαια. Ο,τιδήποτε αποσπά ο άνθρωπος από την φυσική του κατάσταση αναμειγνύοντας με αυτό τον μόχθο του και συνδέοντάς το έτσι με κάτι δικό του, το καθιστά με την ενέργεια αυτή ιδιοκτησία του*"[57]. Η ίδια δε αρχή ισχύει και για την γη : «*Όση γη οργώνει ένας άνθρωπος και την φυτεύει, τη βελτιώνει, την καλλιεργεί και είναι σε θέση να χρησιμοποιήσει τα προϊόντα της, αποτελεί ιδιοκτησία του*"[58].

Αλλά η ατομική ιδιοποίηση, που δικαιώνεται με αυτήν την επιχειρηματολογία, έχει ορισμένους περιορισμούς : "*Ο ίδιος νόμος της φύσης, που με αυτόν τον τρόπο μας παρέχει ιδιοκτησία, θέτει συγχρόνως όρια σ' αυτήν*"[59]. Από αυτούς, δύο διατυπώνονται με ιδιαίτερη έμφαση από τον *Locke*, ο οποίος τους αναγορεύει, έτσι, σε βασικά χαρακτηριστικά

---

[54] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 131.
[55] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 25.
[56] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 26.
[57] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 27.
[58] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 32.
[59] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 31.

οριοθέτησης της ιδιοκτησίας : Πρώτον, ένας άνθρωπος μπορεί να ιδιοποιηθεί μόνο τόσα, όσα αφήνουν υπόλοιπο "*αρκετό και εξίσου καλό*" για τους άλλους, και, δεύτερον : Ο άνθρωπος αποκτά ιδιοκτησία μόνον στα όρια που του είναι χρήσιμο για την απόλαυσή του : "*Όσα αγαθά μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει πριν φθαρούν για να ωφεληθεί με οποιοδήποτε τρόπο η ζωή του, τόσα μπορεί με το μόχθο του να ιδιοποιηθεί*"[60]. Το δικαίωμα, λοιπόν, της ιδιοκτησίας αποκτά ένα συγκεκριμένο ηθικό περιεχόμενο με την πρόβλεψη των –κοινωνικού κατά κάποιον τρόπο χαρακτήρα- περιορισμών του· "*το μέτρο της ιδιοκτησίας το έχει ωραία καθορίσει η φύση με κριτήρια την έκταση της ανθρώπινης εργασίας και την άνεση της ζωής*"[61].

Το φυσικό, ωστόσο, δικαίωμα της ιδιοκτησίας και οι (εξίσου "φυσικοί" περιορισμοί του) μπορούν, κατά τον *Locke*, να έχουν ισχύ μόνον σε κοινωνίες με σχετικά απλή οικονομική δομή και όχι, βέβαια, στην ήδη οικονομικά αναπτυγμένη αστική κοινωνία της εποχής του· ο νόμος, λοιπόν, της ιδιοκτησίας θα εξακολουθούσε να θεωρείται έγκυρος και ισχυρός, "*αν η επινόηση του χρήματος και η σιωπηρή συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων να του αποδώσουν αξία, δεν καθιέρωνε (με κοινή συναίνεση) την αύξηση του μεγέθους των ιδιοκτησιών και ένα δικαίωμα σ' αυτές*"[62]. Κατά τον τρόπο αυτό, καθίσταται φανερό ότι η εισαγωγή του χρήματος αίρει όσους περιορισμούς ήταν εγγενείς στην αρχική του δικαίωση της ατομικής ιδιοποίησης[63].

Έτσι, από τη μία μεριά, ο περιορισμός της φθοράς παρακάμπτεται, με σχετική, μάλιστα, ευκολία, στον βαθμό κυρίως που οι βασικές χρηματικές αξίες, ο χρυσός, ο άργυρος και τα διαμάντια δεν φθείρονται· κατά συνέπεια, μπορεί κανείς δικαιωματικά να συσσωρεύσει απεριόριστες ποσότητες από αυτά τα είδη. Η ιδιοποίηση, λοιπόν, γης που υπερβαίνει τους "φυσικούς" περιορισμούς της ιδιοκτησίας δεν φαίνεται πλέον να θεωρείται άδικη : "*Οι άνθρωποι έχουν συμφωνήσει να υπάρχει δυσανάλογη και άνιση έγγεια ιδιοκτησία, έχοντας έτσι με σιωπηρή και θεληματική συγκατάθεση βρεί τον τρόπο για να μπορεί κάποιος να κατέχει δίκαια περισσότερη γη από όση του χρειάζεται για τα προϊόντα της, παίρνοντας σε ανταλλαγή προς το υπερπροϊόν που δεν του χρειάζεται για αυτοκατανάλωση χρυσό ή άργυρο που μπορεί να αποθησαυριστεί χωρίς να προκαλεί βλάβη σε κανένα, αφού τα μέταλλα αυτά δεν φθείρονται στα χέρια του κατόχου τους*"[64].

Στα πλαίσια, εξάλλου, αυτής ακριβώς της ανάλυσης του δικαιώματος ιδιοκτησίας, ο *Locke* διατυπώνει ένα σύνολο αποφάνσεων οικονομικού κατά βάση χαρακτήρα, που αντανακλούσε τις γενικότερες αντιλήψεις του για την διαρρύθμιση της οικονομίας· κατά τον τρόπο αυτό, η θεωρητική του σύλληψη αποτελεί, συνάμα, και *μία θεμελίωση των βασικών αρχών της πολιτικής οικονομίας, όπως αυτοί λειτουργούν στο φιλελεύθερο αστικό κράτος* και διέπουν τις οικονομικές του συνιστώσες, διαμορφώνοντας, έτσι, μία ορισμένη σχέση ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία. Δεν είναι ίσως δύσκολο να διαγνώσουμε, στις οικονομικές ιδίως πραγματίες του, τις *μερκαντιλιστικές τάσεις του*· για τον Locke, η συσσώρευση χρυσού αποτελούσε θεμελιώδη σκοπό της μερκαντιλιστικής πολιτικής, όχι ως αυτοσκοπός, αλλά

---

[60] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 31. Η θεωρητική αυτή απόφανση θυμίζει κατά κάποιο τρόπο τη γνωστή στη σύγχρονη οικονομική θεωρία αρχή της φθίνουσας οριακής χρησιμότητας. Βλ. αντί άλλων, *R. Heilbroner/L. Thurow*, Για την κατανόηση της Μακροοικονομικής, χ.χ., εκδ. Παπαζήση, σελ. 98, *των ιδίων*, Για την κατανόηση της Μικροοικονομικής, χ.χ., εκδ. Παπαζήση, σελ. 85. Κατ' αυτούς, (Για την κατανόηση της Μακροοικονομικής, ό.π., σελ. 98), «*οι οικονομολόγοι θεωρούν σαν εύλογη γενίκευση ότι επιπρόσθετες αυξήσεις στις ποσότητες του ίδιου αγαθού ή υπηρεσίας, σε μία δοσμένη χρονική περίοδο, θα προκαλεί όλο και μικρότερες αυξήσεις ευχαρίστησης. Αυτές οι πρόσθετες αυξήσεις ευχαρίστησης αποκαλούνται οριακή χρησιμότητα και η γενική τάση της οριακής χρησιμότητας να ελαττώνεται ονομάζεται νόμος της φθίνουσας οριακής χρησιμότητας*». Ο *Locke*, βέβαια, δίνει μία ηθική διάσταση στη δική του θεωρητική απόφανση. Η τελευταία, ωστόσο, εφόσον συνιστά φυσικό νόμο δεν μπορεί παρά να έχει και λογικό υπόβαθρο («*Ο φυσικός νόμος είναι ο νόμος του Λόγου*»).

[61] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 36.

[62] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 36.

[63] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 274.

[64] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 50.

επειδή επιτάχυνε και αύξανε το εμπόριο. Σκοπός, άλλωστε, της μερκαντιλιστικής πολιτικής καθώς και της ιδιωτικής οικονομικής επιχείρησης ήταν για τον Locke η χρησιμοποίηση της γης και του χρήματος ως κεφαλαίου· και ο σκοπός του κεφαλαίου δεν ήταν, βέβαια, να παρέχει στους ιδιοκτήτες του ένα εισόδημα προς κατανάλωση, αλλά να αποφέρει επιπλέον κεφάλαιο με την επικερδή επένδυσή του[65].

Τον δεύτερο, εξάλλου, περιορισμό της ιδιοκτησίας, αυτόν της "*επάρκειας για τους υπόλοιπους*", ο *Locke* τον υπερβαίνει αναγόμενος στα ίδια τα φιλοσοφικά και τελολογικά του θεμέλια : "*Όποιος ιδιοποιείται γη με την εργασία του δεν μειώνει αλλά αυξάνει την κοινή παρακαταθήκη της ανθρωπότητας· διότι οι προμήθειες που ικανοποιούν ανάγκες της ανθρώπινης ζωής και παράγονται σε έκταση τεσσάρων στρεμμάτων περιφραγμένης και καλλιεργημένης γης είναι (κατά προσέγγιση) δεκαπλάσιες από την παραγωγή γης ίδιας έκτασης και παραγωγικότητας που βρίσκεται εγκαταλειμμένη σε κοινή χρήση. Συνεπώς, όποιος περιφράσσει γη και από σαράντα στρέμματα έχει μεγαλύτερη αφθονία αγαθών και ανέσεων της ζωής απ' ό,τι θα είχε από τετρακόσια στη φυσική τους κατάσταση, μπορεί πραγματικά να θεωρηθεί ότι προσφέρει τριακόσια εξήντα στρέμματα στην ανθρωπότητα· διότι ο μόχθος του τώρα του προσφέρει από σαράντα στρέμματα προμήθειες ισοδύναμες προς το προϊόν τετρακοσίων στρεμμάτων κοινής γης*"[66]. Κατά τον τρόπο αυτό, η ιδιοποίηση περισσότερης γης από όση θα άφηνε "*αρκετή και εξίσου καλή για τους άλλους*" δεν αντιβαίνει στο φυσικό - κοινωνικά προσδιορισμένο με βάση τον περιορισμό της επάρκειας- δικαίωμα ιδιοκτησίας, εφόσον, η μεγαλύτερη παραγωγικότητα της ιδιοποιημένης γης αποζημιώνει με το παραπάνω για την έλλειψη γης διαθέσιμης για τους άλλους.

Αυτή, βέβαια, η θεωρητική τεκμηρίωση του δικαιώματος ιδιοκτησίας, που επιχειρεί, ο Locke δεν πρέπει να αντιμετωπιστεί αποκλειστικά και μόνον στα στενά πλαίσια της ιδιοποίησης γης. Αντίθετα, φαίνεται ότι αντανακλά μία ευρύτερη αρχή πολιτικής οικονομίας και μία συγκεκριμένη αξιακή στάση του Locke ως προς το ευρύτερο πεδίο της διαρρύθμισης των οικονομικών σχέσεων και της παραγωγής. Έτσι, η (φυσική) ισότητα επί της γης, των προϊόντων της, των παραγωγικών εν γένει μέσων και του χρήματος, κάμπτεται σ' αυτό ακριβώς το επίπεδο της *αξιακής ωφελιμιστικής ιεράρχησης* : Η ικανότητα μεγαλύτερης παραγωγής και αξιοποίησης των παραγωγικών μέσων συνιστά επαρκή αιτία άνισης κατανομής τόσο των παραγωγικών δυνατοτήτων όσο και του πλούτου. Κατά συνέπεια, *ο πρωταρχικός στόχος μίας πολιτικής κοινωνίας είναι η αύξηση των παραγωγικών της δυνατοτήτων και του ιδιωτικού κεφαλαίου*, το οποίο με τη σειρά του αποτελεί την βάση για επένδυση και παραγωγή νέου πλούτου, κατά τα πρότυπα των αρχών που διέπουν την πολιτική οικονομία της ελεύθερης αγοράς στην καπιταλιστική κοινωνία.

Πέραν, όμως, από τους δύο αυτούς βασικούς περιορισμούς της ιδιοκτησίας (φθορά-επάρκεια) που αναγνώριζε (αλλά, συγχρόνως, τους παρέκαμπτε), ο *Locke* είχε θέσει, όπως είδαμε, ως προϋπόθεση της ιδιοποίησης την εργασία. Ο όρος αυτός, ωστόσο, για την έγκυρη σύμφωνα με το φυσικό νόμο ιδιοποίηση της γης και των προϊόντων της αίρεται, εκ των πραγμάτων, στην εγχρήματη καπιταλιστική κοινωνία που ο ίδιος περιγράφει. Η εγκυρότητα, άλλωστε της μισθωτής σχέσης, με την οποία ένας άνθρωπος δικαιούται να καρπώνεται την εργασία ενός άλλου, φαίνεται ότι θεωρούνταν από τον *Locke* ως δεδομένη, όπως, εξάλλου, δεδομένη θεωρούνταν στην αστική κοινωνία του 17ου αιώνα[67].

---

[65] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 48, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά : «*Όπως οι διαφορές στην εργατικότητα των ανθρώπων έτειναν να δημιουργούν διαφορές στα περιουσιακά τους στοιχεία, έτσι και αυτή η επινόηση του χρήματος τους πρόσφερε την ευκαιρία να εξακολουθήσουν να τα αυξάνουν*». Βλ. σχετικά και *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 274 επ.

[66] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 37.

[67] Βλ. ιδίως τις σχετικές παρατηρήσεις του *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 287 επ. Το ίδιο δεδομένη, άλλωστε, θεωρούνταν η δουλεία στην εποχή που έγραφε ο Αριστοτέλης. Η αναγωγή, λοιπόν, των θεωρητικών αποφάνσεων στο ιστορικό τους πλαίσιο καθίσταται εν προκειμένω πρόδηλη και επίκαιρη.

Έτσι, όταν ο *Locke* σημειώνει ότι ο άνθρωπος στην φυσική κατάσταση "*έχει την ιδιοκτησία του εαυτού του... ο μόχθος του σώματός του και η εργασία των χεριών του, μπορούμε να πούμε, του ανήκουν αυτοδίκαια*"[68], εννοεί προφανώς ότι εφόσον ο άνθρωπος είναι ιδιοκτήτης της εργασίας του μπορεί και να την μεταβιβάσει[69]. Σε αυτό το συμπέρασμα, άλλωστε, συντείνει και η ρητή αναφορά του Locke στην εργασία του "*υπηρέτη μου*", η οποία (εργασία) θεωρείται κι αυτή ως "*μόχθος μου*" και οδηγεί σε "*ιδιοκτησία μου*" επί των παραγομένων από την εργασία αυτή προϊόντων[70]. Εξάλλου, η αποδοχή από τον ίδιο της μεγάλης ατομικής ιδιοκτησίας δεν θα μπορούσε, πραγματολογικά αλλά και κοινωνικά, να συμβιβαστεί με τον αποκλεισμό της μισθωτής σχέσης εργασίας· κάτι τέτοιο θα ήταν, βέβαια, περίπου αδιανόητο για την αγγλική κοινωνία του 17ου αιώνα, όπου η κανονικότητα και η δικαιοσύνη της αγοράς εργασίας αποτελούσε εξίσου κοινοτοπία όσο και η κανονικότητα και δικαιοσύνη των αγορών εμπορευμάτων και κεφαλαίου.

Υπό το πρίσμα των παρατηρήσεων αυτών, καθίσταται σαφές ότι *η θεωρία του Locke παρέχει στην αστική ιδιοποίηση ηθική θεμελίωση*, σε μία περίοδο, μάλιστα, στην οποία η εμφάνιση των νέων οικονομικών σχέσεων που συνόδευαν την αστική κοινωνία δεν συνδυαζόταν ακόμη με τις στέρεες εκείνες ιδεολογικές και φιλοσοφικές βάσεις που θα δικαίωναν τον αστικό φιλελευθερισμό στη συνείδηση του μόλις αφυπνισμένου από τις απολυταρχικές δομές της φεουδαρχικής κοινωνίας ατόμου. Με την άρση των δύο αρχικών περιορισμών, τους οποίους ο Locke είχε αναγνωρίσει ρητά, η όλη θεωρία της ιδιοκτησίας αποτελεί δικαίωση του φυσικού δικαιώματος όχι μόνο για άνιση ιδιοκτησία, αλλά και για απεριόριστη ατομική ιδιοποίηση[71]. Η ατομική εργασία (ακόμη κι αυτή που στηρίζεται σε μισθωτή σχέση), είναι εκείνη που δικαιώνει την ιδιοποίηση· η τελευταία, υπερπηδώντας τους κοινωνικούς περιορισμούς της, διαγράφει ένα *ατομιστικά προσδιορισμένο δικαίωμα ιδιοκτησίας, αποκαθαρμένο από τις κοινωνικές του λειτουργίες και τις κοινωνικές υποχρεώσεις που του επιβάλλει ο κοινωνικός του χαρακτήρας*.

Αυτές ακριβώς οι θεωρητικές αποφάνσεις του *Locke* συγκροτούν τον πυρήνα του ατομικισμού στη θεωρία του : Ο παραμερισμός, από τη μία μεριά, των φυσικών περιορισμών στο δικαίωμα ιδιοκτησίας, που οδηγεί στην ιδιοποίηση μεγάλων εκτάσεων γης και στην συσσώρευση πλούτου, και, από την άλλη, η αναγνώριση της δυνατότητας του ανθρώπου να διαθέσει ελεύθερα την εργασία του, ως απόλυτος ιδιοκτήτης του εαυτού του και των ικανοτήτων του, για τα οποία δεν οφείλει τίποτε στην κοινωνία, οδηγούν στην κοινωνική διαφοροποίηση των ατόμων σε δύο τάξεις, την τάξη εκείνων που έχουν ιδιοκτησία και την τάξη εκείνων που δεν έχουν. Κατά τον τρόπο αυτό, η αρχική ισότητα φυσικών δικαιωμάτων μετατρέπεται στη θεωρία του *Locke* σε ουσιαστική ανισότητα και σε υπαγωγή του ανθρώπου που δεν έχει ιδιοκτησία στην εξουσία αυτού που κατέχει. Εκτός, όμως, από την κοινωνικο-οικονομική ανισότητα που διακρίνει αυτούς που έχουν ιδιοκτησία από αυτούς που δεν έχουν, ο Locke αναγνωρίζει επιπρόσθετα ότι η τελευταία αυτή κοινωνική κατηγορία ανθρώπων, δεν μπορεί παρά να ετεροκαθορίζεται πολιτικά· έτσι, πλήρη μέλη της πολιτικής κοινωνίας, αυτοί άρα που έχουν δικαίωμα διακυβέρνησης και ελέγχου της πολιτικής εξουσίας, είναι μόνον όσοι έχουν "περιουσία": Αυτοί, άλλωστε, είναι που έχουν συμφέρον

---

[68] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 27.

[69] Έτσι κι ο *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 288. Η δικαιολόγηση αυτή της μισθωτής εργασίας με αναγωγή στην ίδια τη φυσική κατάσταση δεν πρέπει να ξενίζει. Αντίθετα, είναι ενδεικτικό για την επίδραση που ασκούν οι παραδεδομένες και μέχρις ενός σημείου αυτονόητες παραδοχές της αστικής κοινωνίας της εποχής του στη διαμόρφωση της θεωρίας του *Locke*. Η θεώρηση, εξάλλου, της φυσικής κατάστασης που περιγράφει ο ίδιος πρέπει να γίνει κατά τρόπο εν πολλοίς συμβατικό. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 280, «*η φυσική κατάσταση στο Locke είναι ένα περίεργο μείγμα ιστορικής φαντασίας και λογικής αφαίρεσης από την πολιτική κοινωνία*».

[70] *J. Locke*, Second Treatise of Goverment, πργρ. 28.

[71] *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 296. Κατά τον ίδιο, ο Locke «*εξάλειψε την ηθική αδυναμία που μέχρι τότε αποτελούσε εμπόδιο στο δρόμο της απεριόριστης καπιταλιστικής ιδιοποίησης*» (ibid). Βλ. επίσης και *L. Stauss*, ό.π., ιδίως σελ. 293 επ.

στη διαφύλαξη της ιδιοκτησίας και μόνον αυτοί είναι ικανοί για την έλλογη εκείνη ζωή, η οποία συνιστά την αναγκαία βάση της πλήρους συμμετοχής στην πολιτική κοινωνία[72].

ii. Ο Ωφελιμισμός

Ο *ωφελιμισμός κατατάσσεται στο γενικότερο φιλοσοφικό ρεύμα του ατομικισμού που κυριάρχησε ουσιαστικά από τα τέλη του 17ου μέχρι τις απαρχές του 20ου αιώνα.* Πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι, όπως και για τις θεωρίες του φιλελευθερισμού γενικότερα, έτσι – και μάλιστα πολύ περισσότερο- εμφανίζονται διαφοροποιήσεις μεταξύ των θεωρητικών του ωφελιμισμού.

Η ιστορική εξέλιξη της θεωρίας του ωφελιμισμού αποδεικνύει ότι η εν λόγω φιλοσοφική αντίληψη μπορεί να συνθέτει στο περιεχόμενό της περισσότερες επιμέρους ιδεολογικές παραδοχές, που εκκινούν, σε ορισμένες περιπτώσεις από τελείως διαφορετικές αφετηρίες και καταλήγουν σε εξίσου διαφορετικά συμπεράσματα. Δεν είναι, έτσι, δίχως εξήγηση το γεγονός ότι πολλές από τις σύγχρονες ιδεολογικές αποφάνσεις, όπως είναι λ.χ. ο φιλελευθερισμός και ο σοσιαλισμός, εμπεριέχουν στη βαθύτερη ουσία τους το σπέρμα της θεωρίας του ωφελιμισμού. Η εν λόγω φιλοσοφική αντίληψη μπορεί, συνεπώς, λόγω κυρίως της γενικότητας του περιεχομένου της, να εγκολπώνει ποικίλες αξιακές αρχές, αλλά και να αποτελεί διαρκή πηγή έμπνευσης γι' αυτές.

Η θεωρία του *ωφελιμισμού* θεμελιώνεται στη γενική αρχή ότι *το μόνο έλλογα υποστηρίξιμο κριτήριο για το κοινωνικό καλό είναι η μεγαλύτερη δυνατή ευτυχία για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ανθρώπων, όπου η ευτυχία ορίζεται ως το ποσό της ατομικής ευχαρίστησης όταν αφαιρέσουμε τον πόνο*[73].

Θεμελιωτής της θεωρίας του ωφελιμισμού είναι ο *J. Bentham*, ο οποίος στο σημαντικότερο φιλοσοφικό του έργο, *An introduction to the principles of morals and legislation* (1789), εισάγει την αρχή της ωφελιμότητας: Η *ωφελιμότητα ορίζεται ως η μεγιστοποίηση της ηδονής και η ελαχιστοποίηση του πόνου*[74]. Κατά τον τρόπο αυτό, ο *Bentham* αποκαθιστά, στην ουσία, τον ριζικό ατομικισμό του *Hobbes*, υποστηρίζοντας ότι ολόκληρη η ανθρώπινη συμπεριφορά μπορεί κατά βάση να αναχθεί στο απλό σχήμα της επιδίωξης της ηδονής και της αποφυγής του πόνου[75].

Σε αντίθεση με τον *Rousseau*, ο οποίος ορίζει την ατομική ευτυχία σε συνάρτηση με την επιδίωξη του συλλογικού αγαθού, ο θεμελιωτής της θεωρίας του ωφελιμισμού τονίζει την *προτεραιότητα της ατομικής ευτυχίας στη ρύθμιση της κοινωνικής συμπεριφοράς*. Ο εμπειρικός πραγματισμός του *Bentham*, τον απομακρύνει από τις μεταφυσικές αυταπάτες και, συνακόλουθα, τις θεωρίες για την ύπαρξη «φυσικού δικαίου» ή «φυσικών δικαιωμάτων», πάνω στις οποίες, όμως, μέχρι τότε θεμελιωνόταν ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός.

Ορίζοντας, εξάλλου, την αρχή της ωφελιμότητας ως τη μέγιστη ευτυχία του μέγιστου αριθμού, ο εν λόγω διανοητής *διατηρεί κάποια απόσταση από τον μέχρι τότε παραδοσιακό ατομικισμό*. Συνειδητοποιεί, έτσι, ότι το κρίσιμο πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας

---

[72] *C. B. MacPherson*, ό.π., σελ. 330.
[73] Βλ. *C.B. MacPherson*, Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας, 1994, σ. 44.
[74] Βλ. *Π. Κιτρομηλίδη*, Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων, ό.π., σ. 156.
[75] Βλ. *Π. Κιτρομηλίδη*, Νεότερη πολιτική θεωρία, 1996, σ. 78.

συμπυκνώνεται στο ερώτημα : αν ο καθένας ενδιαφέρεται μόνο για την ατομική του ευτυχία *πως θα καταστεί δυνατόν να διασφαλισθεί η ευτυχία της κοινότητας* ;

Η τελολογία της αρχής της ωφελιμιστικής σκοπιμότητας καθίσταται, στη θεωρία αυτή, ο πρωταρχικός γνώμονας της κρατικής δράσης, ιδιαίτερα του νομοθέτη[76], ο οποίος έχει έναν ρόλο παιδαγωγικό, να διδάξει, δηλαδή, στα μέλη της κοινότητας ότι η μέγιστη ωφελιμότητα έγκειται στην επιδίωξη της ευτυχίας του συνόλου[77]. Εκκινώντας, όπως συμβαίνει με κάθε έργο του, από την αρχή της ωφελιμότητας, ο *Bentham*, διατυπώνει, στο έργο του Constitutional Code (1830), μια σχετικά ολοκληρωμένη πρόταση για τη θεμελίωση της «*ωφελιμιστικής δημοκρατίας*», η οποία βασίζεται σε τρεις παραδοχές : α) η τελολογία της πολιτικής εξουσίας σε κάθε πολιτεία πρέπει να είναι η επίτευξη της μέγιστης δυνατής ευτυχίας των ατόμων που την απαρτίζουν, β) κάθε άνθρωπος τείνει από την ίδια τη φύση του στην εγωιστική επιδίωξη του ατομικού του συμφέροντος και, γ) η καταστατική οργάνωση της κοινωνίας πρέπει να αποβλέπει στην εναρμόνιση των ατομικών συμφερόντων των μελών της με το γενικό συμφέρον[78].

Σε κάθε περίπτωση, η θεωρία του *Bentham*, αν και εμπεριέχει έντονα το «κοινωνικό» στοιχείο, παραμένει στην ουσία της ατομικιστική[79]. Αφετηρία και λογική προϋπόθεση ολόκληρου του θεωρητικού οικοδομήματος είναι το «ωφελιμιστικό» άτομο. Η κρατική εξουσία αποβλέπει μεν στην εξυπηρέτηση του δημόσιου συμφέροντος, η επιδίωξη, όμως, αυτή έχει ως αναφορά τους ωφελιμιστικούς στόχους του ατόμου. Μόνον έτσι δικαιολογείται η ύπαρξή της και νομιμοποιείται η πολιτική δυνατότητα της επιβολής της[80].

Η θεωρία του ωφελιμισμού, άλλωστε, ήταν προσαρμοσμένη στα πρότυπα της καπιταλιστικής κοινωνίας της αγοράς, που κυριαρχούσε την περίοδο εκείνη. Τα επιχειρήματα, με τα οποία θεμελιώνεται από τον *Bentham* η εν λόγω θεωρία αποτελούν, στο σύνολό τους, υποστήριξη ενός συστήματος με απεριόριστη ατομική ιδιοκτησία και καπιταλιστική επιχείρηση. Αυτό εξηγείται, κυρίως, από το γεγονός ότι ο *Bentham* ασχολήθηκε στην πραγματικότητα μόνον με τη λογική της καπιταλιστικής κοινωνίας της αγοράς[81].

---

[76] Πρβλ. *C.B. MacPherson*, ό.π., σ. 56 επ.
[77] Ibid, σ. 82, 84 επ.
[78] Ibid, σ. 92 επ. Πρβλ. επίσης *C.B. MacPherson*, ό.π., σ. 46 επ.
[79] Σε αυτόν προφανώς αναφέρεται ο *Φιλίπ Μονζέν*, (Η κληρονομιά του Ωφελιμισμού, στο συλλογικό έργο : Ατομικισμός : Η μεγάλη επιστροφή, 1999, σ. 142), όταν αναφέρει ότι «*ο ωφελιμισμός είναι ατομικισμός : δεν εννοιεί να λάβει υπόψη του άλλους σκοπούς από εκείνους που ακολουθούν αυτά τα ίδια τα άτομα, δηλαδή, στη σύγχρονη γλώσσα, τις προτιμήσεις τους*».
[80] Ο *C.B. MacPherson*, ό.π., σ. 68, παρουσιάζοντας τα βασικά στοιχεία της «ωφελιμιστικής δημοκρατίας» στο έργο του James Mills, ενός από τους τρεις μεγάλους εκφραστές του ωφελιμισμού, σημειώνει ότι η εν λόγω δημοκρατία «*δεν είναι παρά μια λογική απαίτηση για τη διακυβέρνηση συγκρουομένων ατόμων, τα οποία κινούνται εκ φύσεως από το ίδιον συμφέρον και θεωρούνται ότι έχουν άπειρη επιθυμία προσωπικού κέρδους. Η υπεράσπιση της δημοκρατίας στηρίζεται εδώ στο θεώρημα ότι ο άνθρωπος είναι άπειρα καταναλωτικός, ότι κυρίαρχο κίνητρό του είναι η μεγιστοποίηση της ροής ικανοποιήσεων ή ωφελειών από την κοινωνία στον εαυτό του και ότι η κοινωνία ενός έθνους είναι απλώς άθροισμα τέτοιων ατόμων*».
[81] Βλ. *C.B. MacPherson*, ό.π., σ. 46 επ. Κατά τον συγγραφέα, ο τρόπος με τον οποίο ο Bentham πραγματεύεται την επιχειρηματολογία του δείχνει το πόσο βαθιά έχουν διαποτίσει τη θεωρία του οι αστικές αντιλήψεις. Αναφέρονται, έτσι, τα γενικά αξιώματα, ότι, δηλαδή, κάθε άτομο ενεργεί πάντοτε με σκοπό να διασφαλίσει το δικό του συμφέρον και να μεγιστοποιήσει απεριόριστα τη δική του ωφέλεια. Επίσης, η αναζήτηση της μέγιστης ευχαρίστησης ανάγεται στην αναζήτηση της μέγιστης συγκέντρωσης υλικών αγαθών και εξουσίας πάνω σε άλλους. Κατόπιν, αξιώματα όπως ότι η μεγάλη μάζα των ανθρώπων ποτέ δεν θα υπερβεί το επίπεδο της αυτοσυντήρησης, ότι η ανάγκη επιβίωσης τους οδηγεί στην εργασία, ότι η ιδιοκτησία πρέπει να είναι απόλυτα ασφαλής, καθώς και ότι η ασφάλεια της ιδιοκτησίας αναγορεύεται σε «υπέρτατη αρχή» που υποσκελίζει απόλυτα την αρχή της ισότητας. Βλ. ibid, σ. 54-55.

Η λογική, ωστόσο, του ωφελιμισμού φάνηκε να συναντά τα όριά της όταν στα μέσα περίπου του δέκατου ένατου αιώνα οι συνθήκες διαβίωσης της εργατικής τάξης και η ακραία άνιση κατανομή του πλούτου οδήγησαν στη συγκρότηση νέων αντιλήψεων, οι οποίες αντιστρατεύονταν το δικαίωμα της ιδιοκτησίας. Οι συντελούμενες κοινωνικοικονομικές μεταβολές επέβαλαν τη δημιουργία ενός νέου μοντέλου δημοκρατίας. Την εναρμόνιση ουσιαστικά της θεωρίας του ωφελιμισμού με τις νέες ιδέες και συνθήκες ανέλαβε ο *John Stuart Mill*. Επηρεασμένος από τα μεγάλα ρεύματα της εποχής του, την κλασική πολιτική οικονομία, τον ιδεαλισμό και τον ρομαντικό φιλελευθερισμό, τον θετικισμό και τον πρώιμο σοσιαλισμό, ο *John Stuart Mill* απομακρύνεται από το κλασικό περιεχόμενο του ωφελιμισμού του Bentham και διαμορφώνει μια σχεδόν νέα ωφελιμιστική θεωρία με στοιχεία ιδεολογικού και φιλοσοφικού *εκλεκτικισμού*.

Η ωφελιμιστική θεωρία του *Mill* θεμελιώνεται κατά βάση πάνω στην αξία της «*ατομικότητας*» ως «*στοιχείου της ευημερίας*». Η ατομικότητα συνίσταται ουσιαστικά στη μεγιστοποίηση της ατομικής έκφρασης, υπό τον όρο ότι δεν υπερβαίνεται το απαράβατο όριο του σεβασμού της ελευθερίας και της ατομικότητας των άλλων μελών της κοινωνίας. Η αξία της ατομικότητας δεν είναι πλέον η μέγιστη ευτυχία του μέγιστου αριθμού, αλλά η ύψιστη ανάπτυξη των ικανοτήτων και χαρισμάτων του κάθε επιμέρους ατόμου[82].

Με άλλα λόγια, ο *Mill* επανερμηνεύει την αρχή του ωφελιμισμού ως επιταγή για την ανάπτυξη των ικανοτήτων κάθε ατόμου και όχι του μεγαλύτερου αριθμού ατόμων. Αναδεικνύεται, έτσι, η ατομικιστική βάση της θεωρίας του, η οποία, ωστόσο, δεν τον κατατάσσει στους οπαδούς του ακραίου ατομικισμού, στο βαθμό που η αναγωγή της ελευθερίας και της ατομικότητας σε αυτοσκοπούς με αυθύπαρκτη ηθική αξία δεν περιορίζεται στη σημασία τους για το άτομο αλλά αφορά όλη την κοινωνία. Ο τελικός λόγος υπέρ της ελευθερίας και της ατομικότητας είναι συλλογικός και συνδέεται με την καταλυτική συμβολή της ελευθερίας στην κοινωνική πρόοδο. Αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί η ανάπτυξη της ατομικότητας και της ελευθερίας, της πολυμορφίας της έκφρασης[83],

---

[82] Βλ. *Π. Κιτρομηλίδη*, Νεότερη πολιτική θεωρία, ό.π., σ. 106.

[83] Για τον *Mill*, τα ατομικά δικαιώματα, υπό την ευρύτερη δυνατή έννοια, συνδέονται με την έννοια της δικαιοσύνης και αποτελούν ηθικά δικαιολογημένα αιτήματα προστασίας που προβάλλει το υποκείμενο στον κοινωνικό του περίγυρο. Ο μόνος, ωστόσο, λόγος που νομιμοποιεί τα αιτήματα αυτά είναι η *κοινωνική ωφέλεια* που προκύπτει από την ικανοποίησή τους. Η σχετική με την έννοια και το περιεχόμενο της ατομικής ελευθερίας φιλοσοφική αντίληψη του *Mill* αναπτύσσεται ιδιαίτερα στο έργο του *Περί Ελευθερίας* (1859). Την πλέον ολοκληρωμένη ανάλυση των σχετικών του απόψεων πραγματοποιεί ο συγγραφέας κυρίως στο δεύτερο κεφάλαιο του έργου αυτού, που τιτλοφορείται «Σχετικά με την Ελευθερία της Σκέψης και της Συζήτησης». Η αντίληψη που αναπτύσσεται στο εν λόγω τμήμα του ανωτέρω έργου μπορεί να συνοψισθεί στην πρόταση ότι ο πρωταρχικός λόγος προστασίας της έκφρασης των απόψεων είναι η κοινωνικά πολύτιμη συμβολή τους στη συναγωγή και τη δικαιολόγηση αληθών πεποιθήσεων. Η ανάπτυξη των σχετικών επιχειρημάτων του Mill αποσκοπεί να καταδείξει ότι η ελευθερία της έκφρασης αποτελεί προαπαιτούμενο για την κοινωνικά ωφέλιμη κατάκτηση της αλήθειας και της γνώσης. Εκκινώντας από την αφετηρία αυτή, ο συγγραφέας αποδέχεται ουσιαστικά ένα καθολικό δικαίωμα ελεύθερης έκφρασης, που δεν υπόκειται σε κανένα νόμιμο περιορισμό, εκτός από ορισμένες περιπτώσεις που κάτι τέτοιο είναι αναγκαίο προκειμένου να διαφυλαχθεί η δημόσια περιουσία και να αποφευχθούν βίαιες συγκρούσεις και βλάβη σε δικαιώματα των άλλων. Βλ. *Φ. Παιονίδη*, Ο Mill και το δικαίωμα ελεύθερης έκφρασης. Κριτική προσέγγιση, Ισοπολιτεία, τόμος IV, τεύχος 2 (2000), σ. 335 επ. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Mill στο τρίτο κεφάλαιο του έργου του *Περί Ελευθερίας*, που φέρει τον εύγλωττο τίτλο Σχετικά με την ατομικότητα ως στοιχείο ευημερίας, «*κανείς δεν υποστηρίζει, ότι οι πράξεις πρέπει να είναι τόσο ελεύθερες όσο και οι γνώμες. Απεναντίας, ακόμα και οι γνώμες χάνουν την ασυλία τους, όταν εκφράζονται σε συνθήκες, στις οποίες η έκφρασή τους συνιστά σαφή υποκίνηση για τη διάπραξη κάποιας βλαπτικής πράξης... Οι (κάθε είδους) πράξεις, που βλάπτουν αναιτιολόγητα τους άλλους, μπορούν, και στις σημαντικότερες περιπτώσεις, αναμφίβολα επιβάλλεται να ελέγχονται με τα δυσμενή αισθήματα και, όταν χρειάζεται, με την ενεργό παρέμβαση των ανθρώπων. Η ελευθερία του ατόμου πρέπει ως προς αυτό να περιορίζεται. Πρέπει να μη γίνεται κανείς ενοχλητικός για τους άλλους... Με λίγα λόγια, όταν πρόκειται για*

του πλουραλισμού και των προσωπικών ικανοτήτων, συνιστούν μορφές εμπλουτισμού του πολιτισμού ως κοινής παρακαταθήκης της ανθρωπότητας. Οι θεωρητικές αποφάνσεις του Mill καθορίζονται, επομένως, από την ανάγκη να συνδεθεί η αναγνώριση της αξίας του ατόμου και η κατοχύρωση της αυτονομίας του όχι με ατομικιστικές αξίες αλλά με συλλογικές[84].

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, αυτή η σύνδεση της ατομικότητας και της ελευθερίας με συλλογικές αξίες δεν απομακρύνει τον συγγραφέα από την πίστη του στη ατομική ελευθερία και τον πολιτικό φιλελευθερισμό. Το έργο του *On Liberty* (1859), εξάλλου, συνιστά ίσως μια από τις περισσότερο ολοκληρωμένες διακηρύξεις της ωριμότητας και της αυτονομίας του ατόμου ως αυτοτελούς προσωπικότητας.

Όπως, προκύπτει από τα ανωτέρω, ο ωφελιμισμός συνιστά μια σχετικά *ευρύχωρη φιλοσοφική θεωρία*: στον θεωρητικό του πυρήνα συνυπάρχει τόσο το ατομικό επίπεδο, όπου ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να αποφασίζει με κίνητρο το «ίδιο συμφέρον», με στόχο, δηλαδή, τη μεγιστοποίηση της δικής του ωφελιμότητας, αλλά και το κοινωνικό επίπεδο, στο οποίο η ατομική, οικονομική αλλά και γενικότερη ελευθερία δικαιώνεται ηθικά και πρακτικά εφόσον προάγει τη συνολική ωφελιμότητα ή ευημερία, εφόσον δηλαδή αποδεικνύεται ότι η ελεύθερη βούληση και πράξη των ατόμων αποτελεί αναγκαία και ικανή συνθήκη για την επίτευξη της μέγιστης εφικτής κοινωνικής ευημερίας, δεδομένου ότι αυτή η κοινωνική ευημερία δεν είναι τίποτε περισσότερο από το «άθροισμα» των ατομικών ωφελιμοτήτων[85].

Θα μπορούσε γενικά να υποστηριχθεί ότι ο ωφελιμισμός αν και συνυφαίνεται με τον ατομικισμό, εντούτοις *καταλείπει ευρύτερα περιθώρια για ρυθμίσεις που αποκλίνουν ουσιωδώς από το πρότυπο του άκρατου ατομικισμού*[86]. Δεν αποκλείει, έτσι, ως πρόταση

πράγματα που δεν αφορούν άμεσα τους άλλους, είναι επιθυμητό να εκδηλώνεται η ατομικότητα. Όπου ο κανόνας συμπεριφοράς δεν είναι ο καθαυτό χαρακτήρας του ατόμου, αλλά οι παραδόσεις ή τα έθιμα των άλλων, απουσιάζει ένα από τα ουσιώδη συστατικά της ανθρώπινης ευτυχίας και το κύριο συστατικό της ατομικής και κοινωνικής προόδου» (J.S. Mill, Περί Ελευθερίας, μτφρ. Ν. Μπαλή, 1983, σ. 100-101). Εκείνο που έχει ιδιαίτερη σημασία εν προκειμένω είναι ότι ο Mill συνδέει, με πολύ ενδιαφέρουσα μεθοδολογία, την ατομική ελευθερία με τον Ωφελισμό, εντάσσοντάς την ουσιαστικά στο πλαίσιο του *κοινωνικού ωφελιμισμού* : *Η ατομική ελευθερία είναι άξια προστασίας γιατί είναι, συγχρόνως, ως τέτοια, κοινωνικά ωφέλιμη*. Κατά τον τρόπο αυτό, η ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας είναι ταυτόχρονα ένας σημαντικός παράγοντας για τη συνολική ανάπτυξη της κοινωνίας : Βλ. *J.S. Mill*, Utilitarianism, Liberty, Representative Government, 1972, σ. 208 επ. Η τελευταία αυτή διαπίστωση θα μας φανεί χρήσιμη προκειμένου να θεμελιωθεί κατωτέρω η άποψη ότι τα ατομικά δικαιώματα συνιστούν, από μόνα τους, λόγο δημοσίου συμφέροντος, που πρέπει να προστατεύεται και να επιδιώκεται από την κρατική εξουσία.

[84] Ibid, σ. 108.

[85] Βλ. *Π. Κορλίρα*, Φιλοσοφία της πολιτικής οικονομίας, 1991, σ. 36.

[86] Χαρακτηριστικές είναι οι αναφορές που πραγματοποιεί ο *J.S. Mill* στο τρίτο κυρίως κεφάλαιο του έργου του *Περί Ελευθερίας*, το οποίο τιτλοφορείται «Σχετικά με τα όρια της εξουσίας που ασκεί η κοινωνία στο άτομο». Στο κεφάλαιο αυτό ο συγγραφέας επιχειρεί να απαντήσει στα ερωτήματα που αφορούν τη σχέση εξουσίας – ατόμου, όπως : «*Ποιο είναι το νόμιμο όριο της κυριαρχίας, που ασκεί το άτομο στον εαυτό του; Που αρχίζει η εξουσία της κοινωνίας; Ποιο ποσοστό της αθρώπινης ζωής πρέπει να ανήκει στη δικαιοδοσία της ατομικότητας και ποιο στη δικαιοδοσία της κοινωνίας;* » (*J.S. Mill*, Περί Ελευθερίας, ό.π., σ. 129). Οι απαντήσεις που δίνει ο ίδιος στα ανωτέρω ερωτήματα είναι χαρακτηριστικές : «*Κάθε πλευρά θα αναλάβει τις ευθύνες της, αν έχει αυτό που ειδικότερα την αφορά. Στην ατομικότητα πρέπει να ανήκει η πλευρά της ζωής, που ενδιαφέρει κυρίως το άτομο. Στην κοινωνία, η πλευρά που ενδιαφέρει κυρίως την κοινωνία..., όλοι όσοι δέχονται την προστασία της κοινωνίας, πρέπει να ανταποδίδουν την ωφέλεια που τους παρέχεται. Και το γεγονός, ότι ζούμε στα πλαίσια μιας κοινωνίας, επιβάλλει να έχει καθένας μας την υποχρέωση να τηρεί μια ορισμένη γραμμή συμπεριφοράς προς τους άλλους. Αυτή η συμπεριφορά συνίσταται στα εξής : Πρώτο, δεν πρέπει να βλάπτονται τα σμφέροντα των άλλων, ή μάλλον ορισμένα συμφέροντα που, λόγω κάποιας ρητής νομικής διάταξης ή κάποιας σιωπηρής συμφωνίας, πρέπει να θεωρούνται δικαιώματα. Και δεύτερο, πρέπει κάθε άτομο να αναλαμβάνει το μερίδιο που του αναλογεί (το οποίο πρέπει να καθορίζεται με την έννοια του δικαίου)από τους κόπους και τις θυσίες, που απαιτούνται για την προάσπιση της κοινωνίας ή των μελών της από κάθε ζημία ή ενόχληση. Αυτές τις υποχρεώσεις η κοινωνία*

κοινωνικής οργάνωσης, την κανονιστική επέμβαση του κράτους στις διαδικασίες της κοινωνικοοικονομικής αναπαραγωγής, όταν τούτο προάγει την *κοινωνική ευημερία*. Η τελολογική σύνδεση, εξάλλου, του ωφελιμισμού με την έννοια του κοινωνικού συμφέροντος καθιστά σχετικά εύπλαστη και ευέλικτη τη σχέση ανάμεσα στην εν λόγω θεωρία και τις σύγχρονες αντιλήψεις για το κοινωνικό κράτος.

Ο ωφελιμισμός αποτελεί, εξάλλου, στη θεωρία της πολιτικής οικονομίας, βασικό ηθικοπολιτικό θεμέλιο του κλασικού φιλελευθερισμού[87]. Σε αντίθεση με ορισμένες μεταγενέστερες εκδοχές του, ο κλασικός φιλελευθερισμός ήταν *εκλεκτικός*. Η προτεραιότητα που δίνει στην ατομική οικονομική πρωτοβουλία και συνεπώς στο ρόλο της ελεύθερης αγοράς είναι μεν απόλυτη στο μέτρο που προάγει την κοινωνική ευημερία, αλλά δεν φτάνει στη δογματική άρνηση του ρόλου του κράτους, ως συμπλήρωμα μάλλον παρά σαν υποκατάστατο της αγοράς, εφόσον εξυπηρετεί και προάγει την κοινωνική ωφελιμότητα[88].

Από την άποψη αυτή, ο ωφελιμισμός μπορεί να εμπλουτίσει την κλασική πολιτική οικονομία με ένα *ηθικό στοιχείο*, την προαγωγή, δηλαδή, της κοινωνικής ευημερίας. Επιπλέον, ο ωφελιμισμός, ως κατεξοχήν πραγματιστική ηθική φιλοσοφική θεωρία, εισφέρει μια νέα *ηθική διάσταση* απαλλαγμένη από μεταφυσικές αντιλήψεις, όπως κυρίως οι απόψεις περί «φυσικού δικαίου» ή «φυσικών δικαιωμάτων». Το πεδίο της φιλοσοφικής συζήτησης μεταφέρεται, έτσι, αυτόματα από ένα πεδίο μεταφυσικών παραδοχών, στον χώρο της ίδιας της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας, όπου τα εκατέρωθεν επιχειρήματα γύρω από την έννοια και το περιεχόμενο της κοινωνικής ευημερίας (με την ωφελιμιστική έννοια του όρου) και των τρόπων επίτευξής της, νοηματοδοτούνται από τη διαρκή αντιπαραβολή τους με την εμπειρική πραγματικότητα και υπόκεινται σε επαλήθευση και ανανοηματοδότηση.

Η τελευταία αυτή εξέλιξη δεν πρέπει να υποτιμάται. Στην κλασική πολιτική οικονομία του ακραίου ατομικισμού, τα όρια της κρατικής αρμοδιότητας καθορίζονται «αρνητικά», με την έννοια ότι η κρατική παρέμβαση, που συνεπάγεται τον περιορισμό της ατομικής ελευθερίας κάποιου ή κάποιων, δικαιολογείται μόνο προκειμένου να προστατευθεί η ελευθερία κάποιου άλλου ή κάποιων άλλων. Κατά συνέπεια, η κρατική παρέμβαση δεν μπορεί να δικαιολογηθεί διότι ενδέχεται απλά και μόνο να προάγει την ευημερία κάποιου ή του συνόλου, παρά μόνο εφόσον δε βλάπτει κάποιον άλλο ή κάποιους άλλους. Αντίθετα, στην πολιτική οικονομία του κλασικού φιλελευθερισμού, η οποία δεν βασίζεται σε κάποια «φυσικά δικαιώματα», ο ρόλος του κράτους είναι να διευκολύνει την ολοκλήρωση του ανθρώπου ως ηθικής οντότητας μέσα σε μια οργανωμένη κοινωνία και να εξασφαλίζει τη μεγιστοποίηση του κοινωνικού αποτελέσματος και της ευημερίας[89]. *Δεν αποκλείεται, επομένως a priori οποιαδήποτε διεύρυνση του ρόλου του κράτους εάν και εφόσον κριθεί ότι έτσι προάγεται η συλλογική ευημερία*, χωρίς, πάντως, να φτάνει στα όρια του κρατισμού[90]. Κατά συνέπεια, ο κλασικός (οικονομικός) φιλελευθερισμός, είναι μεν συνεπής στην αρχή του «*ατομικισμού*», με την

δικαιούται να τις επιβάλλει πάση θυσία σ' εκείνους που πασχίζουν ν' αρνηθούν την τήρησή τους. Και δεν είναι μόνο αυτό, που μπορεί να κάνει η κοινωνία. Οι πράξεις ενός ατόμου μπορεί να είναι επιβλαβείς για τους άλλους, ή να μη δίνουν τη δέουσα προσοχή στην ευημερία τους, χωρίς να καταπατούν κανένα από τα κατοχυρωμένα δικαιώματά τους. Ο υπαίτιος μπορεί τότε –δίκαια- να τιμωρείται από την κοινή γνώμη, αν και όχι από τον νόμο. Από τη στιγμή που οποιαδήποτε πλευρά της συμπεριφοράς ενός ατόμου θίγει τα συμφέροντα των άλλων, περιέρχεται στη δικαιοδοσία της κοινωνίας και τότε τίθεται το ερώτημα, κατά πόσο προωθείται ή δεν προωθείται η γενική ευημερία με την επέμβαση της κοινωνίας σ' αυτήν τη συμπεριφορά... Είμαι ο τελευταίος που θα υποτιμούσε τις καθαρά ατομικές αρετές. Είναι οι αμέσως επόμενες σε σπουδαιότητα, αν μπορούμε να τις πούμε επόμενες, εν συγκρίσει με τις κοινωνικές» (*J.S. Mill*, Περί Ελευθερίας, ό.π., σ. 129-130).

[87] Ibid, σ. 35 επ.

[88] Ibid, σ. 37.

[89] Ibid, σ. 40.

[90] Ibid, σ. 41.

έννοια ότι αποδέχεται ότι η ατομική ευημερία αποτελεί το κριτήριο για την επίτευξη της συλλογικής ευημερίας και ότι η ατομική ελευθερία και πρωτοβουλία αποτελεί προϋπόθεση για την αριστοποίηση του κοινωνικού αποτελέσματος, ωστόσο, δεν φτάνει στην απόρριψη του κοινωνικού παράγοντα[91] ούτε στην ελαχιστοποίηση ή τον μηδενισμό του ρόλου του κράτους[92].

iii. Ο φιλελεύθερος συνταγματισμός

Το Σύνταγμα είναι, κατ' αρχήν, όπως κάθε κανόνας δικαίου, ένα φαινόμενο *κοινωνικό*. Δημιουργείται και λειτουργεί, δηλαδή, μέσα σε ορισμένο κοινωνικό σύστημα, επιδιώκοντας να ρυθμίσει κανονιστικά ορισμένες, συνήθως τις σημαντικότερες πτυχές του συστήματος αυτού. Πρωτίστως, όμως, το Σύνταγμα αποτελεί ένα φαινόμενο *νομικό*. Συνιστά, έτσι, ένα σύστημα κανόνων δικαίου, που έχουν δεσμευτικό χαρακτήρα και, βρίσκονται, στην περίπτωση του αυστηρού Συντάγματος, στην υψηλότερη βαθμίδα από πλευράς τυπικής ισχύος, σε σχέση με κάθε άλλο κανόνα δικαίου που καλείται σε εφαρμογή στην ίδια έννομη τάξη.

Το Σύνταγμα είναι, επιπλέον, ένα φαινόμενο *ιστορικό*. Όπως κάθε κοινωνικό φαινόμενο, συνιστά απόρροια συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών. Κάθε Σύνταγμα, συνεπώς, έχει την *ιστορικότητά* του. Αυτή προσδιορίζει τη γενεαλογία του, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του και τη λειτουργία του.

Ειδικότερα, το Σύνταγμα, υπό τη μορφή του γραπτού και αυστηρού Συντάγματος, είναι ιστορικό προϊόν των νεώτερων χρόνων και ιδίως των τελευταίων δυόμισι αιώνων. Ιστορικά, το Σύνταγμα συνιστά το αποτέλεσμα των πολιτικών διεκδικήσεων της αστικής τάξης τον 17ο αιώνα, με σκοπό την οριοθέτηση της κρατικής (ιδίως μοναρχικής) εξουσίας, ώστε η «*ελευθερία και ιδιοκτησία*», που ήταν το δίπτυχο των διεκδικήσεων της αστικής τάξης, να μην είναι εκτεθειμένες στην αυθαίρετη ή καταχρηστική άσκηση της εξουσίας[93].

Το Σύνταγμα έχει, επομένως, από την ίδια την ιστορική του καταγωγή και από την ίδια την πρωτογενή νομική του λειτουργία ως αντικείμενο την κρατική εξουσία : Οργανώνει και νομιμοποιεί την άσκησή της και, ταυτοχρόνως, την οριοθετεί[94]. Το κράτος, λοιπόν, που αφορά το συνταγματικό φαινόμενο, αντιστοιχεί σε ένα ορισμένο τύπο κράτους, το *συνταγματικό*[95]. Το στοιχείο εκείνο που διαφοροποιεί το συνταγματικό κράτος από άλλους ιστορικούς τύπους κρατών, είναι η νομικά μορφοποιημένη εξουσία του : η κρατική εξουσία πλαισιώνεται στο συνταγματικό κράτος από κανόνες δικαίου που αποτυπώνονται σε ένα συνήθως γραπτό κείμενο, που έχει καταστατικό χαρακτήρα (Σύνταγμα).

Ενταγμένο μέσα στις ιστορικές συνθήκες γέννησής του, το Σύνταγμα είναι πριν και πάνω απ' όλα *φιλελεύθερο* : Οργανώνει, έτσι, ένα κράτος που γνωρίζει ή συναντά φραγμούς, που οργανώνει αντισταθμίσεις και εγγυάται έννομες αντιστάσεις κατά της κρατικής εξουσίας. Πρόκειται για το ίδιο κράτος που επέτρεψε και εγγυήθηκε με την οργάνωσή του το σχετικό

---

[91] Χαρακτηριστική είναι η αποστροφή του *J.S. Mill*, όπως τη διατύπωνε το έτος 1847 : «*Έχω πάψει καν να πιστεύω πως η τάξη των ευπόρων, με την τρέχουσα σημασία αυτού του όρου, αποτελεί ουσιώδες συστατικό της ιδεώδους μορφής κοινωνίας. Αυτό που φαίνεται ουσιώδες είναι πως θα επιτευχθεί ώστε η κοινωνία στο σύνολό της να μην καταβάλλεται και να μην ανησυχεί υπερβολικά για τα μέσα της συντήρησής της*». Βλ. *Ν. Λαμπαρά*, Ο Τ.Σ. Μιλλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας, ό.π., σ. 149, όπου παρατίθεται το ανωτέρω απόσπασμα.
[92] Ibid, σ. 44.
[93] Βλ. *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, 1980, σ. 137 επ.
[94] Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, 1991, σ. 35.
[95] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, 1987, σ. 7.

χωρισμό του κράτους από την οικονομία και την κοινωνία, καθώς και την αδέσμευτη ανάπτυξη της ατομικής ιδιοκτησίας και της ιδιωτικής οικονομικής πρωτοβουλίας[96].

Για να επιτελέσει την αποστολή του αυτή, αλλά και για να δικαιολογήσει το ιστορικό νόημα της εμφάνισής του, το Σύνταγμα αρκούσε να διασφαλίζει ορισμένα στοιχεία : Απουσία αυθαίρετης εξουσίας, ισότητα ενώπιον του νόμου, υπαγωγή όλων στα τακτικά δικαστήρια[97], διάκριση των εξουσιών και κατοχύρωση ατομικών δικαιωμάτων, με έμφαση τα δικαιώματα στην ιδιοκτησία και την ελεύθερη οικονομική πρωτοβουλία. Συγκροτείται, έτσι, το πρώτο ιστορικά πρότυπο Συντάγματος, το *φιλελεύθερο Σύνταγμα*.

Το Σύνταγμα αυτό αποτυπώνει ουσιαστικά όλο το ιστορικό νόημα του *ατομικιστικού φιλελευθερισμού* και επιδιώκει να διασφαλίσει τις κατακτήσεις του και την κυριαρχία του[98]. Το περιεχόμενο του φιλελεύθερου αυτού Συντάγματος ολοκληρώνεται, εξάλλου, ήδη από τα μέσα του 19ου αιώνα, με την κατοχύρωση βασικών δημοκρατικών χαρακτηριστικών του πολιτεύματος, πρωτίστως με τη θέσπιση πολιτικών δικαιωμάτων. Το φιλελεύθερο Σύνταγμα συναπαρτίζεται, έτσι, από δυο κατηγορίες δικαιωμάτων: Τα ατομικά δικαιώματα, που έχουν αμυντικό περιεχόμενο και με τα οποία διαμορφώνεται το *status negativus*, δηλαδή ένας χώρος ελεύθερης ύπαρξης και δράσης του ατόμου απέναντι στην κρατική εξουσία. Και τα πολιτικά δικαιώματα που έχουν ενεργητικό – συμμετοχικό περιεχόμενο και με τα οποία διαμορφώνεται το *status activus*, δηλαδή διασφαλίζεται η συμμετοχή των πολιτών στην άσκηση της κρατικής εξουσίας[99].

Το περιεχόμενο του φιλελεύθερου Συντάγματος ανταποκρίνεται, συνεπώς, σε ένα ιστορικά συγκεκριμένο τύπο σχέσεων μεταξύ κράτους και κοινωνίας : Σε αυτόν κυριαρχεί η αντίληψη πως *το κράτος και η κοινωνία είναι δυο απόλυτα διακεκριμένοι χώροι*, που αναπτύσσονται και λειτουργούν χωριστά και εφάπτονται με συγκεκριμένους τρόπους, όπως είναι, για παράδειγμα, η άσκηση του εκλογικού δικαιώματος. Η κοινωνία αναπτύσσει τη δυναμική της μέσα από τη λειτουργία της αγοράς και τη συσσώρευση κεφαλαίου, ενώ το κράτος αρκείται σε έναν περιορισμένο ρόλο εξασφαλίζοντας τις κλασικές υπηρεσίες της δημόσιας τάξης, της άμυνας, της εξωτερικής πολιτικής κ.ο.κ.[100]

Η φιλελεύθερη δημοκρατία θεμελιώνεται, σε φιλοσοφικό επίπεδο, στον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, και, σε νομικοπολιτικό επίπεδο, στις αρχές της τυπικής ισότητας ενώπιον του νόμου και της τυπικής ελευθερίας έναντι της κρατικής εξουσίας. Το πρώτο ιστορικό

---

[96] Ibid, σ. 8.

[97] Βλ. *Κ. Μαυριά*, Συνταγματικό Δίκαιο. Θεωρία του κράτους – Πολίτευμα – Λειτουργίες του κράτους, 2000, σ. 85, όπου ο συγγραφέας μεταφέρει τον ορισμό του Dicey για την αρχή του rule of law.

[98] Τον «τόνο» έδωσε, αναμφισβήτητα, στο πεδίο αυτό η γαλλική Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη του 1789. Ο ατομικισμός κατέχει μια σημαντική θέση στη Διακήρυξη αυτή. Επηρεάζει συγχρόνως το υποκείμενο των δικαιωμάτων, το αντικείμενό τους και το συνολικό όραμα της κοινωνίας. Το άτομο αποτελεί ουσιαστικά το μοναδικό υποκείμενο των δικαιωμάτων αυτών. Βλ. *J. Rivero*, Οι δημόσιες ελευθερίες. Τα δικαιώματα του ανθρώπου, 1994, σ. 73-74. Όπως, μάλιστα, σημειώνει σχετικά ο συγγραφέας (σ. 74), δίνοντας μια πρόσθετη διάσταση στον ατομικισμό της Διακήρυξης του 1789, «*στην πραγματικότητα, ο ατομικισμός του 1789, αν και έχει μια ιδιολογική βάση, εξηγείται επίσης μέσα από πολιτικά δεδομένα. Η παλαιά τάξη στηριζόταν βασικά πάνω σε σωματεία και κοινότητες, με τη σειρά τους προσηλωμένα στις παραδόσεις και τα προνόμιά τους. Η εξαφάνισή τους ήταν απαραίτητη για την επιτυχία της Επανάστασης. Η καταδίκη των ομαδοποιήσεων, αφορούσε πρώτα από όλα την καταδίκη των πυρήνων που συνέθεταν την προεπαναστατική Γαλλία. Ο δογματικός ατομικισμός ενισχυόταν λοιπόν από ένα περιστασιακό ατομικισμό, συνδεδεμένο με τις επιταγές της επαναστατικής δράσης*».

[99] Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σ. 35, *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σ. 8-9, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, 1988, σ. 195 επ.

[100] Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σ. 35.

κύμα συνταγματισμού[101], που συγκροτείται κατά τον τρόπο αυτό είναι εκείνο του *φιλελεύθερου συνταγματισμού*, που διαρκεί έως τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο[102].

Το πρότυπο αυτό του φιλελεύθερου συνταγματισμού επικράτησε πλήρως για πολλές δεκαετίες, σε τέτοιο βαθμό ώστε, σε ορισμένες περιπτώσεις, το Σύνταγμα να ταυτίζεται με τον φιλελευθερισμό και το συνταγματικό κράτος με το κράτος δικαίου[103]. Οι θεωρητικές και ιδεολογικές απολήξεις αυτής της ταύτισης φτάνουν μέχρι σήμερα και επιδρούν στον τρόπο πρόσληψης της λειτουργίας του Συντάγματος.

Το ιστορικό αυτό κύμα συνταγματισμού δεν έμελλε, ωστόσο, να είναι το μόνο, ούτε η φιλελεύθερη και δημοκρατική ιδεολογία να εξαντλεί το ιστορικό περιεχόμενο της συνταγματικής ιδέας. Τη θέση, έτσι, του φιλελεύθερου συνταγματισμού καταλαμβάνει, από τα μέσα του προηγούμενου αιώνα, ο *κοινωνικός συνταγματισμός*, ως ένας ακόμη κρίκος στην αλυσίδα του φαινομένου που ονομάσαμε «*βαθμίδες εξέλιξης του Συντάγματος*». Καθοριστικό στοιχείο του κοινωνικού συνταγματισμού, που κάνει την εμφάνισή του στην Ελλάδα με το Σύνταγμα του 1975 και οριστικοποιείται με την αναθεώρηση του 2001, είναι, δίχως αμφιβολία, η εγκαθίδρυση του *κοινωνικού κράτους* και των θεσμικών, πολιτικών και κανονιστικών του συνακολούθων.

---

[101] Κατά τον ορισμό που δίνει ο *Κ. Μαυριάς*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σ. 31, υποσ. 4, «*συνταγματισμός καλείται το φαινόμενο της θέσπισης γραπτών συνταγμάτων με κύριο στόχο την προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου και τη διασφάλιση των αρχών του φιλελευθερισμού μέσω του αντιπροσωπευτικού συστήματος διακυβέρνησης*».

[102] Βλ. *P. Biscaretti di Ruffia/S. Rozmaryn*, La Constitution comme loi fondamentale dans les Etats de l'Europe occidentale et dans le Etats socialistes, 1966, σ. 9.

[103] Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σ. 28, *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σ. 7.

Κεφάλαιο ΙΙΙ
... στη σύγχρονη λειτουργία του κοινωνικού κράτους

Η μορφή οργάνωσης της πολιτείας που προέκυψε από τη βιομηχανική επανάσταση και τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής εμφάνισε σύντομα αδυναμίες. Η αρχική, έτσι, ευφορία που συνόδευσε την ανάδυση του αστικού φιλελευθερισμού και την οριστική απαγκίστρωση από τα δεσμά της φεουδαρχικής κοινωνίας έδωσε τη θέση της στον *σκεπτικισμό* γύρω από τα όρια του νέου καθεστώτος και την ικανότητά του να απαντήσει με επάρκεια στο "*χομπσιανό πρόβλημα*" για τον τρόπο επίτευξης της κοινωνικής ευταξίας.

Η βαθιά τομή που επέφερε στην πολιτειακή οργάνωση η αστική επανάσταση αποτέλεσε βέβαια την απαρχή μίας ορθολογικότερης (ρασιοναλιστικής) θεώρησης του κοινωνικού και του εξουσιαστικού φαινομένου. Δεν ήταν όμως σε θέση, όπως φάνηκε, να επιλύσει οριστικά το πρόβλημα της αποτελεσματικής, δίκαιης και ανθρωπιστικά προσανατολισμένης λειτουργίας της πολιτείας και να επιφέρει τα ποθητά αποτελέσματα της κοινωνικής ευημερίας, ειρήνης, ασφάλειας και ελευθερίας για όλους, παρά την αρχική αισιοδοξία και τον ενθουσιασμό της φιλελεύθερης σκέψης του 18ου και του 19ου αιώνα.

Πράγματι, οι θεωρητικές, πολιτικές και ιδεολογικές βάσεις του ατομικιστικού φιλελευθερισμού στις οποίες δομήθηκε το αστικό κράτος άρχισαν, ήδη από τον 19ο αιώνα, να *κλονίζονται* όταν φάνηκε ξεκάθαρα ότι η ελευθερία που επαγγελόταν η αστική επανάσταση δεν ήταν παρά ελευθερία των λίγων που είχαν τη δυνατότητα να την απολαύσουν και η ισότητα που διακήρυξαν οι θεμελιωτές του φιλελευθερισμού ήταν μία *ισότητα τυπική* χωρίς ουσιαστικό περιεχόμενο και νοηματική σύνδεση με τις αρχές της κοινωνικής αλληλεγγύης και δικαιοσύνης. Ήταν δηλαδή *μία αστική ελευθερία και ισότητα*.

Έτσι, το «*κοινωνικό ζήτημα*», που ανέκυψε ήδη από τα μέσα περίπου του 19ου αιώνα, ως απόρροια της ταξικής διαφοροποίησης εργοδοτών και εργαζομένων, της οικονομικής εξαθλίωσης μεγάλων τμημάτων του πληθυσμού και, γενικότερα, του φαινομένου της κοινωνικοοικονομικής ανισότητας, κλόνισε τις βεβαιότητες του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και οδήγησε στην εμφάνιση νέων ιδεολογικοπολιτών αρχών. Στην *κρίση του αστικού κράτους*[1] την περίοδο αυτή εντοπίζονται, άλλωστε, οι ιστορικές αφετηρίες του σύγχρονου *κοινωνικού κράτους*. Στο επίκεντρο των εξελίξεων αυτών βρίσκονται ιδίως η αναζήτηση πολιτικών διεξόδων για την υπέρβαση των κοινωνικών προβλημάτων που επέφερε η βιομηχανική επανάσταση και ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής (αστικοποίηση, προλεταριοποίηση μεγάλου ποσοστού του πληθυσμού, ανεργία, οικονομικές κρίσεις κ.ά), η πολιτική ενδυνάμωση της εργατικής τάξης, η ανάγκη ανεύρεσης νέων νομιμοποιητικών θεμελίων του πολιτικού συστήματος, η εμβάθυνση της Δημοκρατίας ως αξίας και ως οργανωτικού πλαισίου κ.ο.κ.

Η πορεία, βέβαια, μετάβασης από το αστικό κράτος του φιλελεύθερου ατομικισμού, όπως αυτό διαμορφώθηκε στις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα, στο κοινωνικό κράτος δεν ήταν εύκολη ή σύντομη. Αντίθετα, μάλιστα, η εν λόγω μετάβαση διήλθε μέσα από βίαιες[2] συχνά ιδεολογικοπολιτικές συγκρούσεις, διήρκεσε δε περίπου έναν αιώνα ή και περισσότερο σε ορισμένες περιπτώσεις.

Η σταδιακή ενδυνάμωση του εργατικού κινήματος, η ενίσχυση της ταξικής συνείδησης των εργαζομένων και η διάδοση ιδεολογικών ρευμάτων, όπως, ιδίως, ο μαρξισμός, που αμφισβητούσαν βασικές δομές του αστικού κράτους προλείαναν ουσιαστικά το έδαφος, καθ'

---

[1] Πρβλ. *Γ. Κασιμάτη*, Ιστορική καταγωγή και εξέλιξη του κοινωνικού κράτους, σε : *Του ιδίου*, Μελέτες ΙΙΙ, 1974-1999. Θεμελιώδη δικαιώματα και κοινωνικό κράτος, 2000, σ. 220.

[2] Η σύγκρουση μεταξύ Γιρονδίνων και Ιακωβίνων, οι κινητοποιήσεις του 1848 και τα αλλεπάλληλα σοσιαλιστικά και κουμουνιστικά κινήματα αποτελούν χαρακτηριστικά δείγματα της διαδικασίας αυτής.

όλη σχεδόν τη διάρκεια του 19ου αιώνα, για την εμφάνιση και στερέωση του κοινωνικού κράτους[3]. Πρέπει πάντως να σημειωθεί ότι η μετάβαση στο κοινωνικό κράτος θα ήταν αδύνατη χωρίς την ύπαρξη των ίδιων των δημοκρατικών και φιλελεύθερων θεσμών του αστικού κράτους. Ο εξορθολογισμός των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής αναπαραγωγής καθώς και η φιλοσοφικο-πολιτική ανάδειξη του ανθρώπου ως αυτοτελούς αξίας (άρα: προσωπικότητας), που επέφερε η αστική επανάσταση, αποτέλεσαν πράγματι την ιστορική (ιδεολογική, πολιτική και πραγματολογική) βάση για τη διεκδίκηση *ουσιαστικής ισότητας και ελευθερίας*. Λειτούργησε με άλλα λόγια η αστική επανάσταση ως ιστορικός καταλύτης για τη δημοκρατία, αρχικά ως κοινωνικο-πολιτικό αίτημα και στη συνέχεια ως θεσμική και πολιτική πραγματικότητα.

Έτσι, η εμφάνιση και λειτουργία δίπλα στους φιλελεύθερους θεσμούς δημοκρατικών διαδικασιών, ως απόρροια της ιδεολογικής προεργασίας και των αυξανόμενων πιέσεων που ασκούσαν οι πλατιές λαϊκές μάζες για πολιτική συμμετοχή, *οδήγησε στη σταδιακή ωρίμανση των αιτημάτων για κοινωνική δικαιοσύνη και ουσιαστική ισότητα*. Κατά τον τρόπο αυτό, η φιλελεύθερη δημοκρατία, με όλα τα ιδεολογικά, πολιτικά και θεσμικά της χαρακτηριστικά (αντιπροσωπευτικό σύστημα, κοινοβουλευτισμός, κράτος δικαίου, διάκριση εξουσιών, συνταγματισμός κ.ο.κ)[4], *έδωσε τη δυνατότητα για αποτελεσματικότερη και πιο απτή παρέμβαση των εργατικών τάξεων στην πολιτική διαδικασία*.

Η εξέλιξη αυτή επρόκειτο να χαρακτηρίσει σε σημαντικό βαθμό την πορεία των σύγχρονων δημοκρατικών συστημάτων. Πραγματικά, η σταδιακή συμμετοχή του λαού στην πολιτική διαδικασία, μέσα ιδίως από την επέκταση του δικαιώματος ψήφου, τη δημιουργία πολιτικών κομμάτων και την κατοχύρωση συνδικαλιστικών και ομαδικών ελευθεριών, προκαλεί μία, συχνά αδιόρατη, *κυκλική τάση* αναπροσδιορισμού στη λειτουργία του αστικού κράτους: Η πολιτική συμμετοχή των λαϊκών μαζών οδηγεί στη βελτίωση της πολιτικής θέσης τους και την αποτελεσματικότερη προβολή των κοινωνικών αιτημάτων. Η πραγμάτωση των τελευταίων επιφέρει την αναβάθμιση στην ποιότητα ζωής των εργατικών τάξεων και αυξάνει τις απαιτήσεις για ισότιμη πολιτική συμμετοχή. Από την άποψη αυτή, η ελευθερία, η πολιτική ισότητα και η κοινωνική δικαιοσύνη αποτελούν μία *ιστορική διαλεκτική ενότητα* όπου η μία τροφοδοτεί την άλλη και επεκτείνει τα όρια της ουσιαστικής της πραγμάτωσης.

Στο ιστορικό αυτό πλαίσιο, *το κοινωνικό κράτος αποτέλεσε το καταστάλαγμα της εξελικτικής πορείας των σύγχρονων αστικών κοινωνιών και του επαναπροσδιορισμού του ρόλου του κράτους στην οικονομία και την κοινωνία*[5]. *Το κοινωνικό κράτος εισφέρει στο αστικό οικοδόμημα μία νέα θεσμική και πολιτική λογική*, οι φιλοσοφικές, ηθικές και ιδεολογικές αφετηρίες της οποίας διαφέρουν σημαντικά από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό που αποτέλεσε (και, ως ένα βαθμό, αποτελεί) τη βάση της σύγχρονης αστικής δημοκρατίας. Αν

---

[3] Πρβλ. *E.-W. Bockenforde* (ed.), Staat und Geselleschaft, 1976, σ. 131 επ., 139 επ., όπου και ανάλυση του έργου του Lorenz von Stein.

[4] Για την πορεία διαμόρφωσης των χαρακτηριστικών της φιλελεύθερης δημοκρατίας βλ. τελείως ενδεικτικά, *F.-P. Benoit*, La democratie liberale, 1978, *S. Berstein*, Δημοκρατίες, αυταρχικά και ολοκληρωτικά καθεστώτα στον 20ο αιώνα, 2001, ιδίως σ. 24 επ., *του ιδίου*, La Democratie liberale, 1998, ιδίως σ. 34 επ., *G. Burdeau*, La democratie, 1978, *R. Dahl*, Περί Δημοκρατίας, 2001, *L. Dohn*, Φιλελευθερισμός, σε: *L. Dohn/C. Fritzsche*, Φιλελευθερισμός – Συντηρητισμός, ό.π., σ. 9 επ., ιδίως σ. 45 επ., 61 επ., *D. Held*, Μοντέλα δημοκρατίας, 1987, *R. Kuhnl*, Μορφές αστικής κυριαρχίας, ό.π., σ. 18 επ., 54 επ., *C.B. MacPherson*, Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας, 1994, *M. Miaille*, Το κράτος του δικαίου. Εισαγωγή στην κριτική του Συνταγματικού Δικαίου, 1983, ιδίως σ. 115 επ. Πρβλ. ακόμη *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, 1991, σ. 255 επ., *Α. Μάνεση*, Η κρίση των θεσμών της φιλελεύθερης δημοκρατίας και το Σύνταγμα, σε: *του ιδίου*, Συνταγματική θεωρία και πράξη, 1980, σ. 543 επ., *Γ. Πάσχου*, Πολιτική δημοκρατία και κοινωνική εξουσία, χ.χ., ιδίως σ. 129 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η «κρίση» του κοινοβουλευτικού συστήματος, σε: *Γ. Σωτηρέλη/Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η δυναμική της δημοκρατίας στη δεκαετία του ΄90, 1999, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 16 επ., και τις εκεί παραπομπές.

[5] *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το άρθρο 24 του Συντάγματος ως πεδίο νομικο-πολιτικής έντασης στην πρόσφατη νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, Νόμος και Φύση, τ. 3 (1997), σελ. 573 επ.

θέλαμε να συνοψίσουμε, μάλιστα, αυτή την εξέλιξη θα μπορούσαμε να πούμε ότι το κοινωνικό κράτος αποβλέπει στην ολοκλήρωση του αιτήματος του *ανθρωπισμού*, ενός αιτήματος, δηλαδή, για το οποίο ο χριστιανισμός, οι σχολές του φυσικού δικαίου και η ιδεολογία του Διαφωτισμού συνέβαλαν εδώ και μερικούς αιώνες τώρα στη διαμόρφωσή του και στη σφυρηλάτηση των στοιχείων μιας σκέψης που θεωρεί τον άνθρωπο ως ύπατη αξία και αυτοσκοπό[6]. Από την «*υποκρισία του ανθρωπισμού*»[7], έτσι, την οποία «εγγυάται» ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός, επιδιώκεται στο κοινωνικό κράτος η *ουσιαστικοποίηση* του ανθρωπιστικού αιτήματος και η σύνδεσή του με τους καταστατικούς και προγραμματικούς στόχους της κρατικής εξουσίας.

i. Εννοιολογικές διακρίσεις

Στη θεωρία γίνεται συχνά αναφορά σε διάφορους όρους, όπως "*κοινωνικό κράτος*", "*κράτος πρόνοιας*", "*κράτος ευημερίας*", "*παρεμβατικό κράτος*", προκειμένου να αποδοθεί λεκτικά και να περιγραφεί το φαινόμενο της παρέμβασης του κράτους στην οικονομική διαδικασία και την εν γένει κοινωνική αναπαραγωγή, μέσα ιδίως από παροχές στους πολίτες, με βασικό στόχο τον περιορισμό των κοινωνικών ανισοτήτων που συνόδευσαν τη βιομηχανική επανάσταση και την καπιταλιστική οργάνωση της οικονομίας. Η καθιερωμένη χρήση, αλλά και η γενικευμένη κατάχρηση των όρων αυτών, δημιουργεί συχνά προβλήματα επιστημολογικής συνεννόησης και ακρίβειας. Η αποσαφήνιση λοιπόν του περιεχομένου τους συνιστά εν προκειμένω στοιχειώδη προϋπόθεση για την ολοκληρωμένη κατανόηση του αντικειμένου της έρευνας και της μεθοδολογίας της.

Γίνεται εν πρώτοις φανερό ότι οι όροι "*κοινωνικό κράτος*" (Sozialstaat), "*κράτος πρόνοιας*" (état providence) και "*κράτος ευημερίας*" (welfare state) αποτελούν έννοιες ιδεολογικά φορτισμένες: Παραπέμπουν σε ιδεατά, ηθικά καθορισμένα μοντέλα πολιτειακής οργάνωσης και λειτουργίας, εξωραΐζοντας έτσι ουσιαστικά την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Από την άποψη αυτή, *συνιστούν περισσότερο κοινωνικο-πολιτικούς στόχους, κατά το μάλλον ή ήττον ανολοκλήρωτους, παρά υπαρκτά πολιτειολογικά πρότυπα.*

Ειδικότερα, ο όρος "*κοινωνικό κράτος*" καλλιεργεί την ψευδαίσθηση της ενότητας κράτους και κοινωνίας, δηλαδή της υπέρβασης του διαχωρισμού και της αντιπαράθεσής τους. Όμως, όπως παρατηρείται[8] "*κοινωνικοποίηση του κράτους χωρίς κοινωνικοποίηση των συμφερόντων, και βασικά των μέσων παραγωγής των οικονομικών αγαθών, είναι αδιανόητη*". Το κοινωνικό κράτος, άλλωστε, λειτούργησε ιστορικά και θεσμικά στα πλαίσια του αστικού - καπιταλιστικού κράτους, οι θεμελιακές δομές του οποίου, αν και μεταλλαγμένες από την ιδεολογική, πολιτική και νομική μεσολάβηση του "*κοινωνικού στοιχείου*", εξακολουθούν να διατηρούν το βασικό εννοιολογικό και θεσμικό τους περιεχόμενο. Τον ίδιο περίπου "παραπλανητικό" χαρακτήρα έχουν και οι όροι "*κράτος πρόνοιας*" και "*κράτος ευημερίας*" στον βαθμό που παραπέμπουν εννοιολογικά σε (ιδεατούς) οργανωτικούς τύπους με συγκεκριμένες ιδεολογικές, φιλοσοφικές και πολιτικές αφετηρίες και αναγωγές.

Το ιστορικό ωστόσο περιεχόμενο των εν λόγω όρων δεν επιβεβαιώνει το αξιολογικό νόημά τους. Από την άποψη αυτή, η χρήση τόσο του όρου "*κοινωνικό κράτος*" όσο και των όρων "*κράτος πρόνοιας*" και "*κράτος ευημερίας*" λειτουργεί κατ' ουσίαν *νομιμοποιητικά*, παραπέμποντας ευθέως σε συγκεκριμένους ιδεολογικούς συμβολισμούς.

Σημειώνεται, εξάλλου, ότι οι εν λόγω όροι αναφέρονται σε μία συγκεκριμένη ιστορική περίοδο της εξέλιξης του αστικού κράτους. Εξέλιξη που δεν είχε βέβαια τα ίδια κοινωνικά,

---

[6] Βλ. *F. Châtelet/E. Pisier-Kouchner*, Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ου αιώνα. Ιστορία της πολιτικής σκέψης, 1988, εκδ. Ράππα, σ. 89 επ., 91 επ., 104 επ., 111 επ., 115 επ., 117 επ.

[7] Ibid, σ. 90.

[8] *Α. Μάνεσης*, Οι κύριες συνιστώσες του συστήματος θεμελιωδών δικαιωμάτων του Συντάγματος του 1975, στο συλλογικό έργο: Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη, 1986, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 22-23.

πολιτικά ή πραγματολογικά χαρακτηριστικά στις χώρες όπου εμφανίστηκε. Κατά τον τρόπο αυτό, κάθε ένας από τους επίμαχους αυτούς όρους δεν παραπέμπει σε έναν γενικό τύπο οργάνωσης και λειτουργίας της πολιτείας, κοινό σε όλες τις χώρες[9].

Πέρα ωστόσο από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις μεταξύ των καπιταλιστικών κρατών, το κοινωνικό κράτος, το κράτος πρόνοιας ή το κράτος ευημερίας συγκεντρώνουν ορισμένα, κρίσιμα για τη λειτουργία τους, κοινά εν πολλοίς χαρακτηριστικά, τα οποία εντάσσονται στον εννοιολογικό τους πυρήνα και τον προσδιορίζουν. Από την άποψη αυτή, όταν χρησιμοποιούμε έναν από τους όρους αυτούς αναφερόμαστε ουσιαστικά στον *ελάχιστο κοινό παρανομαστή του περιεχομένου τους*, που είναι λίγο πολύ κοινός στα ομόλογα κράτη και εντάσσεται, ως εκ του λόγου τούτου, στο αντίστοιχο ιστορικό μοντέλο οργάνωσης των σχέσεων εξουσίας - κοινωνίας. Η χρήση τους, εξάλλου, πραγματοποιείται με ορισμένο *συμβατικό περιεχόμενο*, η αποσαφήνιση του οποίου αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την αποφυγή παρανοήσεων.

Πρέπει επίσης να παρατηρηθεί ότι ο κοινωνικός χαρακτήρας των σύγχρονων αστικών κρατών δεν μπορεί να θεωρηθεί ως αναλλοίωτος ή ιστορικά παγιωμένος. Αντίθετα, υπόκειται, όπως όλα τα θεσμικά, κοινωνικά και πολιτικά στοιχεία της πολιτείας, στη *δυναμική* που διέπει τις κοινωνικο-πολιτικές σχέσεις και καθορίζει τη λειτουργία του πολιτικού συστήματος. Πολύ περισσότερο, το κοινωνικό κράτος διατηρεί μία ιδιαίτερη δυναμική στο βαθμό που αναφέρεται στη σχέση κράτους - κοινωνίας. Μία σχέση δηλαδή που αντανακλά αμεσότερα την εξέλιξη των κοινωνικο-πολιτικών σχέσεων στην πολιτεία.

Στο πλαίσιο αυτό, η πρώτη βασική ορολογική διάκριση που πρέπει να γίνει είναι η διάκριση μεταξύ της έννοιας του κοινωνικού κράτους, από τη μία πλευρά, και των εννοιών του κράτους πρόνοιας και του κράτους ευημερίας, από την άλλη. Και είναι βασική η εν λόγω διάκριση στον βαθμό που η επιλογή της μίας ή της άλλης έννοιας μπορεί να έχει, όπως θα δούμε, σημαντικές μεθοδολογικές και επιστημολογικές συνέπειες στο εγχείρημα της συνολικής κατανόησης ενός τόσο πολύπλοκου κοινωνικού, πολιτικού και συνταγματικού φαινομένου, όπως είναι αυτό της "κοινωνικής αλλοίωσης" του σύγχρονου φιλελεύθερου κράτους.

Γίνεται έτσι δεκτό[10] ότι η έννοια του κράτους πρόνοιας (όπως άλλωστε κι αυτή του κράτους ευημερίας) αναφέρεται σε μία κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη του αστικού κράτους, σε ένα ιστορικά συγκεκριμένο δηλαδή οργανωτικό μοντέλο, στο οποίο το κράτος επεμβαίνει ρυθμιστικά, παρεμβατικά και παροχικά με σκοπό την άμβλυνση των κοινωνικών ανισοτήτων και τη συστηματική κάλυψη κοινωνικών κινδύνων και αναγκών. Η θεώρηση αυτή του κράτους είναι καθαρά *κοινωνιολογική* ή *πολιτική*. Το κράτος, βέβαια, μπορεί να επεμβαίνει στο κοινωνικο-οικονομικό σύστημα με ποικίλους τρόπους, συμπεριλαμβανομένου - κατεξοχήν- της νομοθετικής ρύθμισης των σχετικών ζητημάτων. Εν προκειμένω ωστόσο δεν ενδιαφέρει τόσο η νομική συνιστώσα του κρατικού παρεμβατισμού όσο το ίδιο το κοινωνικο-πολιτικό φαινόμενο της "κοινωνικής" λειτουργίας του κράτους.

Από την άλλη, το κοινωνικό κράτος αναφέρεται σε μία *πολιτειολογική - νομική* έποψη του εν λόγω παρεμβατισμού. Στο κοινωνικό κράτος, έτσι, ο "κοινωνικός εμπλουτισμός" του φιλελεύθερου κράτους προσλαμβάνει *δικαιικό*, και μάλιστα *συνταγματικό*, χαρακτήρα[11].

---

[9] Πρβλ. ιδίως τη σχετική ανάλυση του *J. Higgins*, States of Welfare, Comparative analysis in social policy, 1981, Oxford Publications, σελ. 24 επ.

[10] Πρβλ. ιδίως *Γ. Παπαδημητρίου*, Η αρχή του κοινωνικού κράτους στη μεταπολιτευτική Ελλάδα (1974-1991), στο συλλογικό έργο : Διαστάσεις της κοινωνικής πολιτικής σήμερα, 1993, εκδ. Ιδρ. Σ. Καράγιωργα, σελ. 134-135, *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα. Συμβολή στην ερμηνεία των μορφών συνταγματοποίησης της κοινωνικής προστασίας, 1997, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 60-61, υποσ. 9, *Γ. Κατρούγκαλου*, Είκοσι χρόνια μετά : Η δύσκολη αναζήτηση της κανονιστικής φύσης των κοινωνικών δικαιωμάτων, στο συλλογικό έργο : Η πρώτη εικοσαετία του Συντάγματος 1975 : Διαπιστώσεις και προοπτικές, 1998, *του ιδίου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π.

[11] Βλ. ιδίως *J. Isensee*, Der Sozilastaat in der Wirtschaftskrise, FS für J. Bormann, Berlin 1982, σελ. 368 επ., *B.*

Καθίσταται δηλαδή οργανωτική βάση του πολιτεύματος. Το νομικό αυτό χαρακτηριστικό εγκλείει μία σημαντική, όπως θα δούμε, "*κανονιστική δυναμική*" που καταλαμβάνει το σύνολο της δικαιικής δομής του κράτους. Ως *θεμελιώδης αρχή του Συντάγματος*, το κοινωνικό κράτος αναπροσδιορίζει τη θεσμική, ιδεολογική και πολιτική (άρα, ιστορική) λογική της φιλελεύθερης δημοκρατίας, αποτυπώνοντας, έτσι, στο δικαιικό επίπεδο τη συσσωρευμένη δυναμική της κοινωνικο-πολιτικής εξέλιξης και τον συγκεκριμένο συσχετισμό δυνάμεων. Από την άποψη αυτή, *το κοινωνικό κράτος συνιστά τον βασικότερο εκσυγχρονιστικό παράγοντα του πολιτεύματος της φιλελεύθερης (άρα, αστικής) δημοκρατίας*. Συμπληρώνει και ανανοηματοδοτεί τα δομικά χαρακτηριστικά της τελευταίας, εισρέοντας στο συνολικό θεσμικο-πολιτικό οικοδόμημά της, στα πολιτευματικά δηλαδή εκείνα στοιχεία που προσδιορίζουν τον αντιπροσωπευτικό, δημοκρατικό και, κυρίως, δικαιοκρατικό της χαρακτήρα.

Η δεύτερη διάκριση είναι η διάκριση του *κοινωνικού κράτους* από το *παρεμβατικό κράτος*. Αφενός, έτσι, το τελευταίο αναφέρεται, όπως και οι όροι κράτος πρόνοιας και κράτος ευημερίας, σε μία κοινωνικο-πολιτική έποψη του νέου ρόλου του κράτους. Αφετέρου, ενώ προνοιακά και παρεμβατικά στοιχεία συναντούμε ήδη από τα μέσα του 19ου αιώνα[12], τα στοιχεία αυτά έχουν χαρακτήρα αποσπασματικό και δεν εντάσσονται σε μία συγκροτημένη λογική συστηματικής και αποτελεσματικής παρέμβασης του κράτους. Μόνο προς τα τέλη του 19ου και τις αρχές του 20ου αιώνα, ο παρεμβατικός χαρακτήρας του κράτους προσλαμβάνει πιο ολοκληρωμένη μορφή με την ενδυνάμωση της πολιτικής θέσης των εργατικών τάξεων και, κυρίως, με τον μαρξισμό και τον σοσιαλισμό και αρχίζουν σταδιακά να μορφοποιούνται τα χαρακτηριστικά του κοινωνικού κράτους. Ο κεϋνσιανισμός εξάλλου δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την ενεργότερη παρέμβαση του κράτους στην οικονομική, καπιταλιστική βέβαια, δομή του αστικού κράτους. Σε κάθε πάντως περίπτωση, η ολοκληρωμένη εμφάνιση του κοινωνικού κράτους πραγματοποιείται μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο οπότε και προσλαμβάνει τις πλήρεις κανονιστικές του διαστάσεις, εμβαπτιζόμενο στο δικαιοκρατικό συνταγματικό σύστημα του φιλελεύθερου κράτους. Από την άποψη αυτή, *το κοινωνικό κράτος, ως πολιτειολογική και συνταγματική κατηγορία, μπορεί να θεωρηθεί ότι συνιστά μεταγενέστερο στάδιο στην εξέλιξη του αστικού κράτους, σε σχέση με το κράτος πρόνοιας και το παρεμβατικό κράτος*[13]. Οι τελευταίες αυτές κοινωνιολογικού περιεχομένου κατηγορίες, αποτελούν ήδη *δομικά χαρακτηριστικά του κοινωνικού κράτους*[14].

Αναγκαία, τέλος, προβάλλει και μία ακόμη διευκρίνιση: Η αντίληψη που αντιμετωπίζει το κοινωνικό κράτος ως δημιούργημα της αφηρημένης βούλησης του κράτους, το οποίο αποφασίζει την ένταση και την έκταση της ρυθμιστικής ή παροχικής του παρέμβασης, δημιουργεί πλείστους όσους κινδύνους επιστημολογικών παρεξηγήσεων. Η εν λόγω

Schulte, Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa, in : *P. Clever/B. Schulte* (eds.), Bürger Europas, Bonn 1995, σελ. 62 επ.

[12] Προνοιακά και παρεμβατικά στοιχεία συναντούμε, βέβαια, όπως θα δούμε, και πριν από τον 19° αιώνα. Άλλωστε, πριν από τη γένεση του αστικού κράτους υπάρχει, αναμφίβολα, μια μακρά προϊστορία κοινωνικής πρόνοιας, που απαντά σε όλους τους πολιτισμούς και σε όλες τις εποχές. Τα στοιχεία αυτά, ωστόσο, έχουν καθαρά ηθική βάση και δεν συνδέονται, συνήθως, με βαθύτερες ιδεολογικές αντιλήψεις για τη σχέση κράτους – κοινωνίας. Όπως χαρακτηριστικά, έτσι, σημειώνεται «*θα ήταν λάθος να συνδεθεί ιστορικά το σύγχρονο κοινωνικό κράτος με την κοινωνική εκείνη πρόνοια, που αναπτύχθηκε από τον Μεσαίωνα μέχρι και την εποχή της "φωτισμένης απολυταρχίας" και στηρίχθηκε πάνω σε ηθικής και αστυνομικής φύσεως βάσεις. Το σύγχρονο κοινωνικό κράτος είναι γέννημα των κοινωνικών συγκρούσεων, που έλαβαν χώρα μέσα στο κοινωνικο-οικονομικό σύστημα του αστικού κράτους του 19ου αιώνα*». Βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Ιστορική καταγωγή και εξέλιξη του κοινωνικού κράτους, ό.π., σ. 224.

[13] Έτσι κι ο *Ξ. Κοντιάδης*, Κράτος πρόνοιας, ό.π., σελ. 64.

[14] Κατά τον *Α. Μανιτάκη*, Κράτος Δικαίου, ό.π., σελ. 235, «*θα ήταν λάθος αν το παρεμβατικό κράτος ταυτιζόταν με το κοινωνικό κράτος, αφού το πρώτο διέπεται από διαφορετική λογική και υπακούει σε άλλη τελολογία, όπως λάθος θα ήταν και αν ο κρατικός παρεμβατισμός εκλαμβανόταν ως γενεσιουργός αιτία των κοινωνικών παροχών και δικαιωμάτων. Το κοινωνικό κράτος είναι, βέβαια, παρεμβατικό, κάθε παρεμβατικό, όμως, κράτος δεν είναι αναγκαστικά και κοινωνικό, αν και το πρώτο, ως ευρύτερη έννοια, περιλαμβάνει και το δεύτερο*».

αντίληψη εκκινεί από μία *βουλησιοκρατική* και *ανθρωπομορφική* θεώρηση του κράτους : Το τελευταίο εμφανίζεται ως ένα "έλλογο" υποκείμενο, που αποφασίζει κυριαρχικά και ορθολογικά για την οικονομική ανάπτυξη, την κατανομή των κοινωνικών πόρων και την κοινωνική σύγκρουση[15]. Μία τέτοια θεώρηση[16], ωστόσο, κινδυνεύει να αγνοήσει ή να υποτιμήσει τον συγκρουσιακό χαρακτήρα του κοινωνικού κράτους και να παραγνωρίσει τον γενεσιουργό ρόλο που παίζει στη διαμόρφωσή του η κοινωνική διαφοροποίηση και σύγκρουση, η διαίρεση, δηλαδή, της κοινωνίας σε τάξεις και ομάδες και η αντιπαράθεση που αναπτύσσεται μεταξύ τους[17]. Ο χαρακτήρας, το περιεχόμενο και η δυναμική του κοινωνικού κράτους δεν προκύπτουν ούτε αναπτύσσονται από μία αφηρημένη βούληση του (αστικού) κράτους. Απορρέουν και προσδιορίζονται από τον εκάστοτε *συσχετισμό* των κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων και την *αντιπαράθεση* των επιμέρους συμφερόντων. Ο τρόπος και η έκταση, έτσι, παρέμβασης του κράτους στην οικονομία, η κοινωνική και αναδιανεμητική του πολιτική δεν βρίσκονται εκτός του πολιτικού ανταγωνισμού. Αντίθετα, συμπεριλαμβάνονται στο επίκεντρο της πολιτικής διαμάχης και της κοινωνικής πάλης, η οποία και καθορίζει ουσιαστικά τα όρια και το περιεχόμενο των κρατικών παρεμβάσεων.

ii. Εννοιολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο του κοινωνικού κράτους

α) Προκαταρκτικές επισημάνσεις

Όπως ήδη σημειώθηκε, το κοινωνικό κράτος *υπόκειται στην κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη και τη μεταβολή του συσχετισμού δυνάμεων στο κοινωνικό και πολιτικό σύστημα*: Εξαρτάται, επομένως, από τη ροή του ιστορικού χρόνου. Ιστορικού χρόνου, που αποκτά ταχύτερους ρυθμούς στη σύγχρονη υπεραναπτυγμένη μεταβιομηχανική κοινωνία, η οποία διακρίνεται προπάντων για τον μεταβατικό, πολύπλοκο και δυναμικό της χαρακτήρα σε όλα τα επίπεδα των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών σχέσεων[18].

Το κοινωνικό κράτος, εξάλλου, αποτελεί ένα *σύνθετο φαινόμενο*, ταυτόχρονα θεσμικό, νομικό, πολιτικό, κοινωνικό και οικονομικό, με όλες τις δυνατές υποδιαιρέσεις των πτυχών αυτών. Η έννοια του κοινωνικού κράτους, βέβαια, παραπέμπει, όπως είδαμε, πρωτίστως σε ένα πολιτειολογικό και συνταγματικό φαινόμενο. Οι θεσμικές και πολιτικές του απολήξεις, ωστόσο, εισδύουν (όπως άλλωστε κάθε νομική μορφή), στην κοινωνική δομή και διαποτίζουν τους πόρους του κοινωνικού, δηλαδή του οικονομικού, ιδεολογικού, πολιτισμικού κ.ο.κ. συστήματος. Κατά συνέπεια, ο αποκλεισμός μίας πολύπλευρης (διεπιστημονικής) προσέγγισης του κοινωνικού κράτους, στο όνομα ενδεχομένως μίας

---

[15] Βλ. ιδίως τη σχετική κριτική που ασκεί ο *Α. Μανιτάκης* (Κράτος δικαίου, ό.π., σελ. 241 επ.) στις συναφείς προσεγγίσεις που επιχειρεί ο *Κ. Τσουκαλάς*.

[16] Η εν λόγω θεώρηση συμβαδίζει, ασφαλώς, με την αντίληψη περί της *νομικής προσωπικότητας* του κράτους. Για τη σχετική προβληματική βλ. μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο. Η συνταγματική διαρρύθμιση των σχέσεων εσωτερικού και διεθνούς δικαίου, 2001, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 71 επ., όπου και περαιτέρω παραπομπές. Η άποψη αυτή διατηρεί βέβαια μία αξιόλογη αναλυτική σημασία στο επίπεδο της θεωρητικής (άρα, αφαιρετικής) προσέγγισης των πολιτειολογικών χαρακτηριστικών του κρατικού φαινομένου. Ο νομικός αυτός ανθρωπομορφισμός του κράτους επιφέρει μία μακρά αλυσίδα νομικών συνεπειών, που είναι ιδιαίτερα κρίσιμες για τη δογματική του δημοσίου δικαίου: τη συνέχεια του κράτους, τη διάκριση του νομικού προσώπου του κράτους από τους φορείς των αμέσων οργάνων του κράτους, την ίδια την ανάπτυξη της θεωρίας περί των οργάνων του κράτους κλπ. Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα, ό.π., σελ. 222.

[17] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου, ό.π., σελ. 242.

[18] Ο *μεταβατικός* και *δυναμικός* αυτός χαρακτήρας της εποχής μας καταλαμβάνει ιδίως το κρατικό φαινόμενο, το οποίο αναπροσδιορίζει με πιο γοργούς από ποτέ ρυθμούς τα μορφολογικά πολιτειολογικά χαρακτηριστικά του. Πρβλ. σχετικά, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π. Για μία συνταγματική προσέγγιση των μεταβολών αυτών βλ. την πρωτότυπη μελέτη της *Ν. Κανελλοπούλου*, Ζητήματα Μεθόδου του Συνταγματικού Δικαίου, 1995.

κακώς νοούμενης επιστημολογικής "καθαρότητας", αποδυναμώνει το θεωρητικό οπλοστάσιο του ερευνητή και περιορίζει το αναλυτικό βάθος της μελέτης.

Στη συνέχεια επιχειρείται ο προσδιορισμός της έννοιας του κοινωνικού κράτους *με βάση την εννοιολόγηση, περιγραφή και ανάλυση των επιμέρους δομικών χαρακτηριστικών του*, που διαμορφώνουν, στη διαλεκτική τους ενότητα, την ιδιαίτερη λογική και τον πολιτειολογικό χαρακτήρα του κοινωνικού κράτους. Μία τέτοιου είδους θεώρηση του κοινωνικού κράτους είναι, πρώτον, *περιγραφική*, καθώς χρησιμοποιεί και συνθέτει τα συστατικά στοιχεία του, και επιδιώκει, δεύτερον, έναν *υψηλό βαθμό αφαίρεσης* από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες.

β) Τα δομικά στοιχεία του κοινωνικού κράτους

Όταν αναφερόμαστε στο *κοινωνικό κράτος*[19] εννοούμε *μία συγκεκριμένη μορφή που έχει προσλάβει το αστικό κράτος στην ιστορική του περιοδολόγηση, με κύρια χαρακτηριστικά τον αναπροσδιορισμό της σχέσης κράτους - κοινωνίας, υπό την έννοια ιδίως της σχετικοποίησης της στεγανής διάκρισής τους και την αλληλοδιείσδυση των δύο σφαιρών τους (δημόσιας - ιδιωτικής), τον ενεργό ρυθμιστικό, παρεμβατικό και παροχικό ρόλο του κράτους, τη συστηματική και συγκροτημένη κοινωνική πολιτική και τη θεσμοποίηση κοινωνικών δικαιωμάτων (κράτος πρόνοιας), την ουσιαστική εννοιολόγηση της αρχής της ισότητας με τη διαμεσολάβηση των αξιακών αγαθών της κοινωνικής δικαιοσύνης και αλληλεγγύης, την ανανοηματοδότηση της αρχής της αξίας του ανθρώπου, τη "δικαιοποίηση" του κοινωνικού χώρου, την κοινωνική συμμετοχή, την επαναοριοθέτηση του κράτους δικαίου και την επαναθεμελίωση της τελολογίας που διέπει το κράτος, με βασικό χαρακτηριστικό την προστασία, εξυπηρέτηση και προαγωγή του κοινωνικού συμφέροντος, τόσο ως συμφέροντος του κοινωνικού συνόλου -της συγκεκριμένης κοινωνίας- όσο και ως συμφέροντος των προσώπων ως μελών της, δηλαδή των προσώπων ως προς τις κοινωνικές σχέσεις στις οποίες διαπλέκονται.*

Από την περιγραφή αυτή του κοινωνικού κράτους προκύπτει ότι η βασική πολιτειολογική εισφορά του στο σύγχρονο αστικό κράτος αποτέλεσε η θεωρητική *επαναθεμελίωση του τελευταίου σε νέες δογματικές βάσεις*: από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, την ατομιστική έννοια του δικαιώματος, την αφηρημένη νομική ισότητα και την πολιτειακή αντίληψη του χωρισμού κράτους και κοινωνίας, που συνιστούσαν το δραστικό, ιδεολογικό και θεωρητικό οπλοστάσιο της αστικής επανάστασης και του νεοσύστατου αστικού κράτους κατά του φεουδαρχικού κοινωνικού συστήματος και του απολυταρχικού κράτους[20], το σύγχρονο αστικό κράτος θεμελιώνεται στις αρχές της κοινωνικής ισότητας και κοινωνικής αλληλεγγύης, με βασικό γνώμονα την αντίληψη του ανθρώπου όχι πλέον στην αφηρημένη ατομικότητά του, αλλά ως μέλους του κοινωνικού συνόλου, φορέα κοινωνικών υποχρεώσεων και δικαιωμάτων.

Το κοινωνικό κράτος, λοιπόν, δεν ήρθε να ανατρέψει (δεν μπορούσε, άλλωστε, να ανατρέψει) το αστικό κράτος και τις θεσμικές του δομές αλλά να επαναθεμελιώσει τις

---

[19] Ο όρος «*κοινωνικό κράτος*» αποτελεί δημιούργημα της γερμανικής θεωρίας. Συναντάται για πρώτη φορά στο έργο του Lorenz von Stein, το οποίο αποτελεί συνήθως κοινό σημείο αναφοράς των θεωρητικών προσεγγίσεων του κοινωνικού κράτους. Βλ. σχετικά *H. Zacher*, Abhandlungen zu Sozialrecht, Heidelberg 1993, σελ. 14 επ. Πρβλ. επίσης *E.-W. Bockenforde* (ed.), Staat und Gesellschaft, ό.π., σ. 131 επ.

[20] Πρβλ. ιδίως *E. R. Huber*, Rechtsstaat und Sozialstaat in der modernen industriegesellschaft, στο συλλογικό έργο : *E. Forsthoff* (Hrsg.), Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Aufsätze und Essays, Darmstadt, 1968, σελ. 597 επ., ιδίως σελ. 602 επ. Βλ. επίσης τις γενικές παρατηρήσεις των *R. Kühnl*, Μορφές αστικής κυριαρχίας (μετάφραση του Forme bürgelicher Gesellschaft, Hamburg 1971), *του ιδίου*, Το φιλελεύθερο πρότυπο δημόσιας εξουσίας, στο συλλογικό έργο : *W. Abendroth/K. Lenk*, Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη, τ. Α΄, ό.π., σελ. 77 επ., *M. Miaille*, Το κράτος του δικαίου. Εισαγωγή στην κριτική του Συνταγματικού Δικαίου, 1983, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 95 επ., 112 επ. Πρβλ. ακόμη, ανωτέρω, Πρώτο Μέρος, Πρώτο Κεφάλαιο και τις εκεί παραπομπές.

δογματικές και ιδεολογικές του βάσεις. Από την άποψη αυτή, *συνιστά μορφή όχι ανατροπής της φιλελεύθερης δημοκρατίας αλλά (μορφή) διόρθωσης των ατελειών του αστικού κράτους και επανόρθωσης των κοινωνικών ανισοτήτων*[21]. Δεν είναι, εξάλλου, τυχαίο το γεγονός ότι το κοινωνικό κράτος αναδύθηκε, όπως ήδη σημειώθηκε ανωτέρω, μέσα από την ίδια την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα, τις αντιφάσεις και τις αντινομίες που συνόδευαν το καπιταλιστικό σύστημα, και *αναπτύχθηκε εντός του θεσμικού πλαισίου που διαμορφώνει το αστικό οικοδόμημα*, ως πολιτειολογική και συνταγματική αρχή που *προερχόταν εκ των κάτω. Πραγματικά, το κοινωνικό κράτος αποτελεί ουσιαστικά απόρροια ενός εκ των κάτω προερχομένου αιτήματος*. Συνιστά, έτσι, ιστορικά μία πολιτειολογική μορφή με πλατιά λαϊκή βάση, σε αντίθεση με τους φιλελεύθερους ή ακόμη και τους πρώϊμους δημοκρατικούς θεσμούς του 18ου ή του 19ου αιώνα, που αναδύθηκαν και επικράτησαν των παλαιών φεουδαρχικών, απολυταρχικών ή μοναρχικών δομών, με την κοινωνική και πολιτική ενδυνάμωση της αστικής τάξης, συντριπτικής μειονότητας την περίοδο αυτή, της οποίας τα συμφέροντα υπηρετούσαν στην αρχική τους εκδοχή[22].

Στον «γενετικό αρχέτυπο» του κοινωνικού κράτους εντάσσεται πρωτίστως μία νέα θεώρηση των οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων. Αυτή λειτουργεί σε ένα διπλό ταυτόχρονα επίπεδο: Αφενός στο επίπεδο των σχέσεων εξουσίας - κοινωνίας, όπου το κράτος παρεμβαίνει στην οικονομία, οργανώνει και ρυθμίζει τη δομή της, και, αφετέρου, στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων, όπου αναδιαμορφώνει τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα τους. Τα δύο αυτά επίπεδα, αδιαχώριστα και αδιάσπαστα στην ουσία τους, διέπονται από την ίδια ηθική και πολιτική λογική : *Την κοινωνική αλληλεγγύη και την κοινωνική δικαιοσύνη*. Το κοινωνικό κράτος, λοιπόν, απόρροια το ίδιο των κοινωνικών αντιπαραθέσεων, ενσωματώνει τον πλουραλισμό των συμφερόντων και διευθετεί τις κοινωνικές συγκρούσεις, επιδιώκοντας έτσι ένα επίπεδο κοινωνικής συνοχής και ασφάλειας.

βα) Ο κρατικός παρεμβατισμός

1. Εννοιολογικές αποσαφηνίσεις

Η βιομηχανική επανάσταση και ο καπιταλιστικός τρόπος οργάνωσης της παραγωγής δεν δημιούργησαν μόνο εκτεταμένη συσσώρευση του κεφαλαίου και επέκταση των κοινωνικών ανισοτήτων. Εξίσου προβληματική αποδείχθηκε η καπιταλιστική αγορά για την ίδια την κοινωνικο-οικονομική αναπαραγωγή των όρων επιβίωσής της. Πραγματικά, *η θεώρηση της ελεύθερης (ανταγωνιστικής) αγοράς ως ενός αυτόνομου, ολοκληρωμένου και αυτορρυθμιζόμενου οικονομικού συστήματος δεν επαληθεύθηκε στην πράξη*. Οι αλλεπάλληλες οικονομικές κρίσεις στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα και στις πρώτες δεκαετίες του 20ου, με κορύφωση τη μεγάλη κρίση του 1929-30, κατέδειξαν τα όρια του συστήματος και δημιούργησαν την ανάγκη για την εύρεση νέων μεθόδων οργάνωσης της καπιταλιστικής αγοράς. Η ένταση των προβλημάτων την περίοδο ιδίως του μονοπωλιακού καπιταλισμού κατέστησε αναγκαία, εκ των πραγμάτων, την παρέμβαση του κράτους στο οικονομικό σύστημα[23], με αρχικό και κύριο στόχο όχι τόσο τον περιορισμό των κοινωνικών ανισοτήτων όσο την αναπαραγωγή της καπιταλιστικής αγοράς[24]. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι εξαιτίας

---

[21] Βλ. ιδίως *P. Rosanvallon*, La crise de l'Etat Providence, Seuil 1981, σελ. 20 επ.

[22] Για την ιστορική διαμόρφωση των βασικών χαρακτηριστικών της φιλελεύθερης δημοκρατίας βλ. μεταξύ άλλων, *C. B. MacPherson*, Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας, ό.π., σελ. 41 επ., *G. De Ruggiero*, Geschichte des Liberalismus in Europa, München 1930, σελ. 38 επ. Πρβλ. ακόμη, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η «κρίση» του κοινοβουλευτικού συστήματος, ό.π.

[23] Πρβλ. *K. Dixon*, Οι ευαγγελιστές της αγοράς, 2000, εκδ. Πατάκης, σ. 32 επ.

[24] Κατά τον *Κ. Βρυώνη*, Από της λιμπεραλιστικής οικονομίας εις τον σύγχρονον κρατικόν παρεμβατισμόν, ό.π., σ. 52 «*ο παρεμβατισμός (interventionismus) αποτελεί την εν τη επιδιώξει ωρσμένων σκοπών, ανάμιξιν του*

της μεγάλης κρίσης του 1929 ακόμη και οι Ηνωμένες Πολιτείες, η χώρα η οποία βασίστηκε κατεξοχήν στα δόγματα της ελεύθερης αυτορρυθμιζόμενης αγοράς, εξαναγκάστηκαν να καταφύγουν σ' ένα σύστημα κρατικών ρυθμιστικών μέτρων (Agricultural Adjustment Act and National Industrial Recovery Act του 1933 κ.ά.), στο New Deal, που περιλάμβανε, εκτός από μέτρα περιορισμού της αγροτικής κρίσης και της ανεργίας, μία μορφή ρύθμισης[25] των οικονομικών σχέσεων από τις ίδιες τις βιομηχανίες, αλλά με κρατική εποπτεία και στήριξη[26].

Έτσι, ο παραδοσιακός παρεμβατισμός αποτελεί μορφή οργάνωσης, ρύθμισης και αναπαραγωγής της ελεύθερης αγοράς και, κατ' επέκταση, των κοινωνικών ανισοτήτων που αυτή συνεπαγόταν. Έχει ως αφετηρία του την ανταγωνιστική οικονομία της καπιταλιστικής κοινωνίας και δρούσε *με βάση την αρχή της επικουρικότητας*, βασικό δόγμα του ατομικιστικού φιλελευθερισμού της αστικής κοινωνίας[27]. Η κρατική παρέμβαση, δηλαδή, εξικνείται μόνο μέχρι εκεί όπου η ιδιωτική πρωτοβουλία στην οικονομική παραγωγή δεν εκδηλώνεται ή είναι λιγότερο πρόσφορη από την κρατική.

Με την εμφάνιση, ωστόσο, του κοινωνικού κράτους, στην ολοκληρωμένη του μορφή μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο -οπότε και παρουσιάζεται η τάση "δικαιοποίησής" του- ο κρατικός παρεμβατισμός αποκτά ένα νέο περιεχόμενο, περισσότερο "*κοινωνικό*". Δίχως αμφιβολία, η εξέλιξη αυτή συνδέεται με τη γενικότερη κατεύθυνση "κοινωνικοποίησης" του κράτους και "κρατικοποίησης" της κοινωνίας : τη σχετικοποίηση, με άλλα λόγια, της στεγανής διάκρισης κράτους - κοινωνίας. Η ίδια πολιτική λογική που διέπει το κοινωνικό κράτος εγχύεται πάντως στο λειτουργικό περιεχόμενο της κρατικής παρέμβασης, το οποίο και αναδιαμορφώνει.

Αποτέλεσμα είναι ο κρατικός παρεμβατισμός να μην έχει πλέον την αρχική, ιδεολογικά μονοσήμαντη, λειτουργία. Αποβλέπει στον περιορισμό των κοινωνικών ανισοτήτων που προκαλεί η ελεύθερη αγορά και την εν γένει διόρθωση των "κοινωνικών της ελλειμμάτων". Η δογματική βάση της παρεμβατικής πολιτικής κοινωνικοποιείται σε σημαντικό βαθμό και καθορίζεται από μία νέα τελολογία : *την υπηρέτηση του κοινωνικού συμφέροντος*.

Ο κρατικός παρεμβατισμός, λοιπόν, αποκτά *κοινωνικό περιεχόμενο*. Η κρατική δράση δεν αποβλέπει μόνο στην αναπαραγωγή του οικονομικού συστήματος της ελεύθερης αγοράς αλλά και στην προώθηση της κοινωνικής ισότητας και τη διασφάλιση του κοινωνικού συμφέροντος[28]. Παράλληλα, *ενσωματώνει το συλλογικό στοιχείο*, μέσα από την ενίσχυση της κοινωνικής συμμετοχής "*τόσο στις διαδικασίες της μέχρι τώρα α-κοινωνικής τυπικής άσκησης της δημόσιας εξουσίας όσο και στις διαδικασίες της ιδιωτικής πρωτοβουλίας στην κοινωνική παραγωγή*"[29] . Ο ρόλος, έτσι, του κράτους αποκτά έναν εκσυγχρονιστικό - αναπτυξιακό

κράτους εις την οικονομικήν ζωήν».

[25] Για μια (μετα-)θεωρία της ρύθμισης βλ. το κλασικό έργο του *R. Boyer*, Η θεωρία της ρύθμισης : Κριτική ανάλυση, 1988, εκδ. Εξάντας. Ως «*ρύθμιση*» ο συγγραφέας ορίζει «*τον συνδυασμό μηχανισμών που συμβάλλουν στη συνολική αναπαραγωγή, λαμβάνοντας υπόψη τις επικρατούσες οικονομικές και κοινωνικές μορφές*». Βλ. ibid, σ. 49.

[26] Βλ., αντί άλλων, *J. Kammler*, Το πρότυπο δημόσιας εξουσίας του κοινωνικού κράτους, σε : *W. Abedroth/K. Lenk*, Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη, τ. Α΄, 1983, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 122 επ.

[27] Πρβλ., ιδίως, *Γ. Κασιμάτη*, Νέες μορφές παρέμβασης στο σύστημα οικονομικής παραγωγής, στο συλλογικό έργο: Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη, ό.π., σελ. 236 επ.

[28] Στην ουσία των πραγμάτων, βέβαια, η «κοινωνική» αυτή μετάλλαξη του κρατικού παρεμβατισμού δεν αντιστρατεύεται τις θεμελιακές βάσεις της ελεύθερης αγοράς. Κινείται στο γενικό θεσμικό και πραγματολογικό πλαίσιο που διαμορφώνει το *αστικό κράτος*, διατηρώντας έναν χαρακτήρα *επανορθωτικό* και *διορθωτικό* των ατελειών της ελεύθερης αγοράς. Η βασική, λοιπόν, διαφοροποίηση από τον παραδοσιακό παρεμβατισμό είναι ότι ο νέος («κοινωνικός») παρεμβατισμός δεν αποβλέπει μόνον στην ορθολογικότερη ρύθμιση του οικονομικού συστήματος της ελεύθερης αγοράς, αλλά επεκτείνεται και στην προάσπιση του κοινωνικού συμφέροντος, της ουσιαστικής ισότητας και δικαιοσύνης. Σε τελική, ωστόσο, ανάλυση, τόσο ο παραδοσιακός όσο και ο «κοινωνικός» παρεμβατισμός αποσκοπούν στη διατήρηση και αναπαραγωγή των αστικών οικονομικών δομών και του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ειδικά για τον «*επανορθωτικό*» χαρακτήρα των κοινωνικών δικαιωμάτων βλ. *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σ. 235 επ.

[29] *Γ. Κασιμάτης*, Νέες μορφές παρέμβασης, ό.π., σελ. 239.

χαρακτήρα, με βασικό γνώμονα την επιδίωξη του κοινωνικού συμφέροντος. Το τελευταίο αυτό στοιχείο καθίσταται, άλλωστε, και ο *βασικότερος νομιμοποιητικός παράγοντας της εξουσίας*, αλλά και το επίκεντρο της πολιτικής αντιπαράθεσης και της ιδεολογικής ζύμωσης. Η έννοια του κοινωνικού συμφέροντος, εξάλλου, από την ίδια τη φύση της εύπλαστη και ελαστική, υπόκειται στην εκάστοτε έκβαση της κοινωνικής διαμάχης και στη μορφοποίηση του συσχετισμού των κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων. Επαφίεται, δηλαδή, στην ιστορική εξέλιξη.

Το κράτος, προκειμένου να πραγματώσει τους κοινωνικο-οικονομικούς του στόχους, παρεμβαίνει στο οικονομικό γίγνεσθαι "*είτε μετέχοντας άμεσα το ίδιο στην παραγωγή και διανομή αγαθών ή στην παροχή υπηρεσιών είτε ρυθμίζοντας, συντονίζοντας και προγραμματίζοντας την οικονομική δραστηριότητα και επιτηρώντας τους όρους της αγοράς και του ανταγωνισμού είτε, τέλος, ασκώντας πολιτική αναδιανομής του εθνικού εισοδήματος με την άσκηση της κατάλληλης φορολογικής πολιτικής, της κατάλληλης πολιτικής σχετικά με του μισθούς, τις τιμές και τα εισοδήματα, την απασχόληση και ενίσχυση των ανέργων, καθώς και με την άσκηση κοινωνικής πολιτικής και, ιδίως, πολιτικής που στοχεύει στην αρωγή των οικονομικά ασθενέστερων τάξεων*"[30].

Είναι πρόδηλο ότι ο κοινωνικός χαρακτήρας της κρατικής παρέμβασης προβάλλει αμεσότερα και με πιο απτό τρόπο στην τρίτη μορφή κρατικής δράσης, δηλαδή την *αναδιανεμητική πολιτική*. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι οι υπόλοιπες μορφές δεν εντάσσονται στην ίδια λογική[31]. Ο *κοινωνικός* χαρακτήρας της κρατικής παρέμβασης μπορεί να είναι ενιαίος σε όλες τις εκφάνσεις και εκδοχές της.

Από την άλλα πλευρά, ωστόσο, κάθε κρατική παρέμβαση (ρυθμιστική, οργανωτική, περιοριστική κ.ο.κ.) στην οικονομική διαδικασία δεν είναι απαραίτητα και κοινωνικά προσανατολισμένη. Η διευκρίνηση αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία στον βαθμό που συχνά γίνεται σύγχυση ανάμεσα στον κρατικό παρεμβατισμό, από τη μία, και το κράτος πρόνοιας ή (ακόμη περισσότερο) το κοινωνικό κράτος, από την άλλη. Καθίσταται σαφές ότι *δομικό στοιχείο του κοινωνικού κράτους είναι εκείνος -και μόνο εκείνος- ο κρατικός παρεμβατισμός που διέπεται από τις εν λόγω κοινωνικές αρχές*. Όπως σημειώνεται σχετικά, "*το κοινωνικό κράτος είναι, βέβαια, παρεμβατικό, κάθε παρεμβατικό, όμως, κράτος δεν είναι αναγκαστικά* και κοινωνικό, αν και το πρώτο, ως ευρύτερη έννοια, περιλαμβάνει και το δεύτερο"[32].

2. Μία σύντομη οικονομική παρέκβαση

Το κοινωνικό κράτος, εκτός από νομικό, πολιτειολογικό και θεσμικό φαινόμενο, συνιστά, όπως είδαμε, και *οικονομικό φαινόμενο*. Πραγματικά, η είσοδος του "*κοινωνικού στοιχείου*" στη λογική και τη λειτουργία του αστικού κράτους αναδιαμόρφωσε εκ θεμελίων όχι μόνο τις ιδεολογικές αλλά και τις οικονομικές βάσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας[33]. Η κατανόηση του εννοιολογικού περιεχομένου του κοινωνικού κράτους και η ανάδειξη των συνταγματικών του πτυχών προϋποθέτουν, πιστεύουμε, την αποσαφήνιση ορισμένων κρίσιμων οικονομικών ζητημάτων.

---

[30] *Α. Μανιτάκης*, Κράτος δικαίου, ό.π., σελ. 233. Πρβλ., επίσης, *Ο. Στασινοπούλου*, Κράτος Πρόνοιας, 1992, εκδ. Gutenberg, σελ. 22

[31] Για παράδειγμα, έτσι, η ρύθμιση των ανωτάτων τιμών στην αγορά καταναλωτικών προϊόντων μπορεί να έχει πολλαπλάσια σημασία από κοινωνικής επόψεως από ένα οικογενειακό επίδομα. Η παροχή, εξάλλου, υπηρεσιών από το κράτος είναι δυνατόν να επιδρά πολύ ευεργετικότερα στις ασθενέστερες οικονομικά τάξεις, των οποίων τα εισοδήματα κατευθύνονται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό στα βασικά αγαθά, από κάποια (άμεση) κοινωνική παροχή.

[32] *Α. Μανιτάκης*, Κράτος δικαίου, ό.π., σελ. 235.

[33] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Polanyi*, ό.π., σ. 37, «*οι οικονομικός φιλελευθερισμός παρανόησε την ιστορία της Βιομηχανικής Επανάστασης, επειδή επέμενε να κρίνει κοινωνικά γεγονότα από οικονομική σκοπιά*».

2.1. Η πολιτική οικονομία του ατομικιστικού φιλελευθερισμού

Η αστική κοινωνία δομήθηκε πάνω στις αρχές του ατομικισμού, της επικουρικότητας στη δράση του κράτους και του ωφελιμισμού: Μία ηθική στάση, που θα μπορούσε εύκολα να συμπυκνωθεί με τον όρο "*ατομιστικός ωφελιμισμός*"[34]. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, το άτομο, ως μεμονωμένη αυτόνομη και απελευθερωμένη οντότητα, αποτελεί την πρωταρχική ηθικο-φιλοσοφική αξία στην οργανωμένη κοινωνική συμβίωση. Οποιαδήποτε, επομένως, μορφή εξωτερικού περιορισμού του συναντούσε την καχυποψία και την απόρριψη.

Στο οικονομικό πεδίο, όπου λειτούργησε κατεξοχήν ο αστικός φιλελευθερισμός, η νέα αυτή ηθική αντίληψη μεταφράστηκε ως ελευθερία του ατόμου να επιδιώξει, ως ορθολογικά δρων υποκείμενο, τη μεγιστοποίηση του οικονομικού του οφέλους. Υποστασιοποιήθηκε δε με την ελεύθερη αγορά[35] και τον οικονομικό ανταγωνισμό.

Τις θεωρητικές βάσεις του οικονομικού αυτού συστήματος[36] ανέπτυξε ο *Adam Smith* στο γνωστό έργο του The Wealth of Nations (1776), που αποτέλεσε ουσιαστικά την απαρχή της σύγχρονης οικονομικής θεωρίας. Σύμφωνα με τον μεγάλο οικονομολόγο, η κοινωνία αποτελείται από εγωϊστικά προσανατολισμένα άτομα που επιδιώκουν τη βελτίωση της προσωπικής τους κατάστασης. Η αντικοινωνική αυτή ατομική συμπεριφορά δεν οδηγεί, ωστόσο, στην κατάρρευση της κοινωνίας. Αντίθετα, από το κίνητρο της βελτίωσης της ατομικής κατάστασης προκύπτει ένας κοινωνικά εύχρηστος μηχανισμός οικονομικής αναπαραγωγής : *ο μηχανισμός του ανταγωνισμού*. Δημιουργείται, έτσι, ένας μηχανισμός προσφοράς και ζήτησης που ρυθμίζει την παραγωγή των αγαθών που επιθυμεί η κοινωνία και στις ποσότητες που θέλει η κοινωνία, χωρίς καμία εξωτερική παρέμβαση ή περιορισμό. Οι πιέσεις στην προσφορά ή τη ζήτηση που εκδηλώνονται οδηγούν, σαν ένα "*Αόρατο Χέρι*" (κατά την έκφραση του *Smith*), τις εγωιστικές δραστηριότητες των ατόμων προς τις κοινωνικά υπεύθυνες κατευθύνσεις. Το "Αόρατο Χέρι" μετατρέπει τα ιδιωτικά κίνητρα του

---

[34] Χρησιμοποιούμε τον όρο για να τον αντιδιαστείλουμε με τον άλλο, τον περισσότερο κοινωνικά προσανατολισμένο ωφελιμισμό, που θα μπορούσαμε να τον αποδώσουμε ως «*κοινωνικό ωφελιμισμό*». Οι θεωρητικές βάσεις του πρώτου μπορούν να αναζητηθούν στους θεμελιωτές του Ωφελιμισμού, όπως είναι οι *J. Bentham* και *James Mill*, ενώ ο δεύτερος βρίσκει την έκφρασή του περισσότερο στο έργο του *J. S. Mill*, ιδίως δε στις πιο ώριμες εργασίες του. Πρβλ. ανωτέρω Πρώτο μέρος, κεφ. II, ii.

[35] Είναι προφανές ότι ο οικονομικός φιλελευθερισμός θεμελιώνεται, εννοιολογικά και φιλοσοφικά, πρωταρχικά στην έννοια της *ελευθερίας*. Τόσο η εμφάνιση όσο και η εξέλιξη της θεωρίας του οικονομικού φιλελευθερισμού συνδυάστηκε με την παράλληλη πορεία των άλλων πτυχών του, δηλαδή του πολιτικού και του κοινωνικού φιλελευθερισμού. Κατά συνέπεια, ο «*ηθικός φιλελευθερισμός*», προϊόν της ηθικής φιλοσοφίας του Διαφωτισμού συνιστά το θεμέλιο για την εμφάνιση του πολιτικού και οικονομικού φιλελευθερισμού. Ο «*ηθικός φιλελευθερισμός*» ορίζεται ως ατομικιστικός μεν, αλλά πάντα με αίσθηση του κοινωνικού, ότι δηλαδή η ηθική και πρακτική ελευθερία του ανθρώπου υπάρχει μόνο αναφορικά με το άτομο ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, αλλά και δικαιώνεται μόνο όταν συντείνει στην αρμονική συνύπαρξη των ανθρώπων μέσα στο κοινωνικό σύνολο. Δεν πρέπει, εξάλλου, να παραβλέπεται ότι στις αρχικές θεμελιώσεις του οικονομικού φιλελευθερισμού, όπως αυτές πραγματοποιούνται τουλάχιστον στα έργα των *David Hume* και *Adam Smith*, η ελεύθερη βούληση του ανθρώπου, άρα και του οικονομικού ανθρώπου, μεταφράζεται σε επιδιώξεις και ενέργειες που έχουν σαν κίνητρα αφενός το «*ίδιο συμφέρον*» (*self – interest*), και αφετέρου τη «*συμπάθεια*» (*sympathy*). Αυτή η «συμπάθεια» δεν είναι απλά και μόνο μια έκφραση αλτρουισμού, παρόλο που και αυτό το κίνητρο έχει θέση στο βαθμό που εκφράζει κάποια κοινωνική συνείδηση ή ανθρωπιστικά ένστικτα. Στα πλαίσια, όμως, του κλασικού ορθολογισμού, η «συμπάθεια» υπερβαίνει την κοινωνική αλληλεγγύη και εντάσσεται οργανικά στον ωφελιμισμό και, κατά συνέπεια, στον οικονομικό φιλελευθερισμό. Βλ. *Π. Κορλίρα*, Φιλοσοφία της πολιτικής οικονομίας, ό.π., σ. 28. Η επίκληση της «συμπάθειας» και η ένταξή της στη λογική του κοινωνικού ωφελιμισμού, μπορεί να δικαιολογήσει περιορισμούς της οικονομικής ελευθερίας. Στον κλασικό φιλελευθερισμό, έτσι, αν και παραμένει δεδομένη η προτεραιότητα του ατομικού έναντι του συλλογικού, δεν αποκλείεται, ωστόσο, ο κρατικός παρεμβατισμός, εφόσον στοχεύει στην προαγωγή της κοινωνικής ωφέλειας. Πρβλ. ibidem, σ. 31-32, 35 επ.

[36] Κατά τον *K. Polanyi*, ό.π., σ. 46, «*με τον όρο οικονομία της αγοράς εννοούμε ένα αυτορρυθμιζόμενο σύστημα αγορών. Με πιο τεχνικούς όρους, εννοούμε μια οικονομία που διευθύνεται αποκλειστικά από τις τιμές της αγοράς. Ένα τέτοιο σύστημα, ικανό να οργανώνει την οικονομική ζωή στο σύνολό της χωρίς έξωθεν βοήθεια ή παρεμβάσεις, ο ονομάζεται αυτορρυθμιζόμενο*».

ατομικού συμφέροντος σε δημόσια συμπεριφορά κοινωνικώς προσανατολισμένη. Η αγορά γίνεται μηχανισμός κατανομής των πόρων προς τις κατευθύνσεις που επιθυμεί η κοινωνία[37]. Παρόλο που ο *Smith* αναγνώριζε ότι υπάρχουν περιοχές της οικονομικής ζωής όπου οι εξωτερικές επιδράσεις αλλοιώνουν το σύστημα της αγοράς (π.χ. φιλοδώρημα, κάποια δημόσια αγαθά, όπως η εθνική άμυνα ή η δημόσια τάξη, που προσφέρονται από το κράτος), θεωρούσε ότι το συνολικό σύστημα της ελεύθερης αγοράς είναι αυτορρυθμιζόμενο και αυτοεποπτευόμενο. Έτσι, αν οι τιμές, τα ημερομίσθια ή τα κέρδη κάποιου απέχουν από τα επίπεδα που έχουν προσδιοριστεί για όλους, η δύναμη του ανταγωνισμού τα επαναφέρει στα προσδιορισμένα επίπεδα. Κατά συνέπεια, η βασική φιλοσοφία ήταν το *laissez - faire*, που απέκλειε κάθε έννοια κρατικού παρεμβατισμού στην αγορά ως οικονομικά καταστροφική

---

[37] Βλ., αντί άλλων, *R. Heilbroner /L. Thurow*, Understanding Macroeconomics, 1984, ed. 8, Prentice-Hall, κεφ. 2. Πρβλ. επίσης, το κλασικό έργο του *M. Friedman*, Capitalism and Freedom, ιδίως σελ. 58 επ., 140 επ., 212 επ. Βλ. ακόμη *R. Heilbroner*, The Worldly Philosophers, 1991, κεφ. 3, ήδη και σε ελληνική μετάφραση, Οι φιλόσοφοι του οικονομικού κόσμου. Η ζωή και οι ιδέες τους, σ. 59 επ., *R. Meek*, The Economics of Physiocracy, 1993, σ. 41 επ., *J. Mathiot*, Άνταμ Σμιθ. Φιλοσοφία και Οικονομία, 1997, ιδίως σ. 35 επ., 55 επ., 79 επ., 96 επ., 156 επ., όπου ο συγγραφέας επεξεργάζεται την ηθική και φιλοσοφική θεωρία του Smith. Παρόμοια προσέγγιση επιχειρεί ο *Δ. Δρόσος*, Κοινωνία της αγοράς και συγκρότηση της κρατικής μορφής στον A. Smith, Αξιολογικά, τ. 4 (1992), σ. 7 επ., όπου ο συγγραφέας υποστηρίζει, με ενδιαφέρουσα επιχειρηματολογία, ότι «*η κριτική του A. Smith προς το μερκαντιλιστικό σύστημα διέπεται από ένα πνεύμα περιορισμού του εγωϊστικού πράττειν όταν αυτό έρχεται σε σύγκρουση με το γενικότερο συμφέρον της κοινωνίας*» (σ. 7). Κατά τον *Δρόσο* «*η έννοια του στενά ατομικού συμφέροντος, ειδικά όταν εκφράζεται σε τέλεια ψύχραιμους, ορθολογικούς όρους, αποτελεί αποπροσανατολιστική βάση για την κατανόηση του A. Smith όσο αφορά την πολιτική και τη νομοθετική διαδικασία. Οι σχετικές απόψεις του A. Smith είναι πιο λεπτές και περίπλοκες απ' ότι συνήθως υποτίθεται στις νεοφιλελεύθερες αναγνώσεις του. Είναι λάθος να θεωρείται ότι ο A. Smith είχε υπόψη του έναν αφηρημένο "οικονομικό άνθρωπο", ο οποίος επιδιώκει ορθολογικά την ικανοποίηση του εγωϊστικού του συμφέροντος... Το ειδικό χαρακτηριστικό της σχετικής σμιθιανής αντίληψης δεν είναι ο τονισμός του εγωϊστικού συμφέροντος ως του πιο ισχυρού κινήτρου του ατομικού πράττειν (αντίληψη άλλωστε που αποτελεί κοινό τόπο τον 18^{ο} αιώνα), αλλά ο προσδιορισμός των εγγενών τάσεων συγκράτησης και ελέγχου αυτού του κινήτρου, που καθιστούν τον άνθρωπο ον φύσει κοινωνικό. Θεμέλιο αυτών των τάσεων είναι η συμπάθεια*» (σ. 9-10). Οι ανωτέρω παρατηρήσεις του Δρόσου, τείνουν να μεταβάλλουν την παραδοσιακή πρόσληψη της θεωρίας του A. Smith. Ιδιαίτερα, μάλιστα, όταν ο συγγραφέας σημειώνει, αναφερόμενος στον θεμελιωτή της ελεύθερης αγοράς ότι «*έχοντας ως βασικό του ζητούμενο την επίτευξη της κοινωνικής αρμονίας και ευτυχίας, είναι εμφανές ότι δεν επαρκεί προς τούτο, η ανεμπόδιστη από οποιονδήποτε εξωτερικό περιορισμό, ελεύθερη επιζήτηση του ιδιωτικού συμφέροντος. Το ζητούμενος επομένως είναι η δημιουργία των θεσμικών εκείνων περιορισμών που αναγκάζουν το ιδιοτελές άτομο να χρησιμοποιεί μέσα που δεν έχουν επιβλαβείς για την κοινωνία επιπτώσεις. Έργο των θεσμών αυτών είναι να περιορίζουν τις περιπτώσεις ατομικού πλουτισμού, που δεν οδηγεί στη γενική κοινωνική ευημερία. Η κριτική του στο Μερκαντιλιστικό Σύστημα θεμελιώνεται στην αντίληψη ότι οι αντίστοιχοι κοινωνικοί θεσμοί δεν εξασφάλιζαν τη συμβατότητα μεταξύ ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος... το άτομο κατά τη σμιθιανή αντίληψη είναι αδιανόητο έξω από τη σχέση του με το κοινωνικό του περιβάλλον. Η θέσμιση της σχέσης του αυτής, κλιμακώνεται από τα συναισθήματα συμπάθειας στον σχηματισμό των ηθικών κανόνων και στην επεξεργασία των κανόνων δικαίου από το κράτος*» (σ. 12-13). Ο *Δ. Δρόσος*, εκκινώντας από τις αφετηρίες αυτές, φτάνει να καταλήξει στο συμπέρασμα, με κάποια ίσως δόση υπερβολής, ότι στο έργο του A. Smith, «*ο στρατηγικός παράγων δεν είναι η ελευθερία του ατόμου, όσο οι περιορισμοί αυτής της ελευθερίας, στην αναγκαιότητα των οποίων επιμένει προκειμένου να ηθικοποιηθούν τα ιδιωτικά πάθη*» (σ. 20). Τις ανωτέρω απόψεις του ο *Δ. Δρόσος* τις αναπτύσσει λεπτομερέστερα στο έργο του, με τον εύγλωττο τίτλο : Αγορά και κράτος στον A. Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νέο-φιλελευθερισμού, 1994, ιδίως σ. 17 επ., 27 επ., 39 επ., 53 επ. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο συγγραφέας «*η "θεμελίωση" των νεοφιλελεύθερων προτάσεων στον A. Smith, επιτυγχάνεται σε βάρος της κατανόησης του πνεύματος της κοινωνικής του θεωρίας, αλλά και της στάσης της απέναντι στις προκλήσεις του ιστορικού της περιβάλλοντος*» (ibid, σ. 27). Ακόμη, ο συγγραφέας υπογραμμίζει σε άλλο σημείο του ανωτέρω βιβλίου του ότι «*η οικονομική ανάπτυξη δεν δικαιολογείται από τον A. Smith, καθεαυτή, αλλά μόνον ως μέσο για την προώθηση του "γενικού καλού" και της ευημερίας του συνόλου της κοινωνίας... Οι άλλες κρατικές παρεμβάσεις που παρουσιάζει ο A. Smith ως απαραίτητες, κυρίως αυτή της παιδείας, δεν δικαιολογούνται απλώς ως λειτουργικές υπέρ της οικονομικής ανάπτυξης, αλλά ως διορθωτικές των δυσμενών συνεπειών της ίδιας της ανάπτυξης... Η προτεραιότητα αποδίδεται στην κοινωνική συνοχή υπό συνθήκες γενικευμένων εμπορευματικών σχέσεων*» (ibid, σ. 29). Πρβλ. ακόμη *Σ. Ιωαννίδη*, Η δικαιολόγηση της κοινωνίας της αγοράς στη «θεωρία των ηθικών συναισθημάτων» του A. Smith, σε : Τ.Τ. Σάκη Καράγιωργα, Π.Α.Σ.Π.Ε. 1988, σ. 415 επ., *R.E. Prasch*, The ethics of growth in Adam Smith's Wealth of Nations, History of Political Economy, τ. 2/1991, σ. 264 επ.

για το ανταγωνιστικό σύστημα. Κατά τον Smith, το σύστημα της αγοράς, όταν αφήνεται να λειτουργεί εντελώς ελεύθερα, με τους δικούς του μηχανισμούς, μεγεθύνεται, αυξάνοντας, έτσι, διαρκώς τον πλούτο ενός έθνους. Για τη μεγέθυνση αυτή της παραγωγής και του συνολικού πλούτου είναι αναγκαία η βελτιστοποίηση της κατανομής της εργασίας και συσσώρευση επενδυτικού κεφαλαίου, κυρίως με τη μορφή μηχανημάτων και εξοπλισμού.

Η θεωρία για τους μηχανισμούς της ελεύθερης αγοράς που διατύπωσε ο *Smith*, αποτέλεσε αναμφισβήτητα τομή στην οικονομική αντίληψη. Οι βασικές αρχές της, άλλωστε, εξακολουθούν και σήμερα, παρά τις αλλοιωτικές επιδράσεις της τεχνολογικής και κοινωνικής εξέλιξης, να αποτελούν τη θεμελιακή βάση της Πολιτικής Οικονομίας. Το αστικό κράτος, εξάλλου, συνεχίζει και υπό τη νέα του μορφή ως κοινωνικού κράτους να βασίζεται στις αρχές της ελεύθερης αγοράς και του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής[38].

Στο οικονομικό σύστημα του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, η αρχή της ελεύθερης αγοράς συνδέθηκε άρρηκτα με την οικονομική ελευθερία[39]. Ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους του οικονομικού (νέο)φιλελευθερισμού ο *Ludwig von Mises* έδινε το έτος 1958 τον κατωτέρω ορισμό της οικονομικής ελευθερίας : «*Είναι η οικονομία της αγοράς, είναι το σύστημα στο οποίο η συνεργασία των ατόμων στην κοινωνική κατανομή της εργασίας*

---

[38] Η θεωρία του Smith δεν έμεινε, βέβαια, δίχως κριτική. Κριτική, που βρήκε την σημαντικότερη έκφρασή της στη θεωρία του *Marx* και των κατοπινών εκδοχών και εκφάνσεών της. Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστικό ότι ο *Marx*, σε αντίθεση με τον *Smith*, διέβλεπε στο σύστημα της ελεύθερης αγοράς μία εγγενή και σύμφυτη τάση να προκαλεί την κρίση κι όχι να την αποφεύγει. Η κρίση μπορεί να εκδηλωθεί σε κάθε στάδιο της οικονομικής διαδικασίας, επιφέροντας, έτσι, αστάθεια ή και την κατάρρευση του συστήματος. Ο Marx εκκινούσε, βέβαια, από τελείως διαφορετική, σε σχέση με τον Smith, πολιτική, ιδεολογική και φιλοσοφική θεωρία[38] : Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής διέπονταν από ταξικές συγκρούσεις, στις οποίες οδηγούσε το ίδιο το οικονομικό σύστημα της ελεύθερης αγοράς, με την εκμετάλλευση των εργατών και την ιδιοποίηση της υπεραξίας που αυτοί παρήγαγαν. Οι σκέψεις του Marx, αν και επιδρούν, πολλές φορές καταλυτικά, στον αναπροσδιορισμό της ηθικής φιλοσοφίας του σύγχρονου αστικού κράτους, δεν φάνηκαν ικανές να ανατρέψουν τα δυτικά συστήματα της φιλελεύθερης, αντιπροσωπευτικής, καπιταλιστικά οργανωμένης, δημοκρατίας. Η σύγχρονη, ωστόσο, νοηματοδότηση της ιδεολογικής βάσης του κοινωνικού κράτους χρωστά, αναμφίβολα, πολλά στη μαρξιστική σκέψη και στο ηθικό πρότυπο που αυτή προβάλλει.

[39] Όπως ήδη σημειώθηκε ανωτέρω, στον φιλοσοφικό πυρήνα της ιδέας της οικονομικής ελευθερίας βρίσκεται η θεωρία του ωφελιμισμού, που δέχεται ότι η επιδίωξη της μεγαλύτερης δυνατής ευτυχίας και η απελευθέρωση από κάθε «πόνο» που συνοδεύει τη στέρηση και τον περιορισμό, αποτελεί το μοναδικό ηθικό και πρακτικό κανόνα ατομικής και συλλογικής συμπεριφοράς, άρα και οδηγό κοινωνικής οργάνωσης. Στο ατομικό επίπεδο, οι αρχές του ωφελιμισμού ανάγονται σε κριτήριο «ορθολογισμού», σαν τον μοναδικό τύπο συμπεριφοράς ενός ελεύθερου ανθρώπου, θεωρώντας αυτονόητο (δηλαδή σαν a priori κατηγορηματική αρχή) ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να είναι ελεύθερος να βουλεύεται με κίνητρο το «ίδιο συμφέρον» αλλά και τη «συμπάθεια», και φυσικά με στόχο τη μεγιστοποίηση της δικής του ωφελιμότητας. Η θεωρία του ωφελιμισμού, ωστόσο, παύει να είναι ατομικιστική, από τη στιγμή προσλαμβάνει την οικονομική ελευθερία ως προϋπόθεση της κοινωνικής ευημερίας, η οποία, άλλωστε, τη δικαιώνει ηθικά. Στο κοινωνικό επίπεδο, έτσι, η ατομική, οικονομική αλλά και γενικότερη ελευθερία δικαιώνεται ηθικά και πρακτικά εφόσον προάγει τη συνολική ωφελιμότητα ή ευημερία, εφόσον δηλαδή αποδεικνύεται ότι η ελεύθερη βούληση και πράξη των ατόμων αποτελεί ικανή και αναγκαία συνθήκη για την ικανοποίηση της μέγιστης εφικτής κοινωνικής ευημερίας, δεδομένου ότι αυτή η οικονομική ευημερία δεν είναι τίποτε περισσότερο από το «άθροισμα» των ατομικών ωφελιμοτήτων. Θα μπορούσαμε, επομένως, να πούμε ότι ο ωφελιμισμός είναι μεν συνυφασμένος με τον ατομικισμό, αλλά και ότι αφήνει ευρύτατα περιθώρια για ρυθμίσεις που διαφέρουν ουσιωδώς από το πρότυπο του άκρατου ατομικισμού που συνοδεύει τις πιο εκχυδαϊσμένες μορφές του φιλελευθερισμού. Σαν πρόταση κοινωνικής οργάνωσης, ο φιλελευθερισμός σέβεται μεν απόλυτα τον ατομικισμό ως ορθολογική αρχή συμπεριφοράς, αλλά δεν αποκλείει, και σε ορισμένες περιπτώσεις επιβάλλει, την κανονιστική επέμβαση του κράτους όταν τούτο προάγει την κοινωνική ευημερία, ανάλογα με τη μορφή των ατομικών συναρτήσεων ωφελιμότητας. Ο κλασικός φιλελευθερισμός, σε αντίθεση με ορισμένες μεταγενέστερες μορφές του, ήταν εξαρτημένος από την ηθική φιλοσοφία του ωφελιμισμού. Η προτεραιότητα, έτσι, που δίνει στην οικονομική ελευθερία και συνεπώς στο ρόλο της ελεύθερης αγοράς είναι μεν απόλυτη στο μέτρο που προάγει την κοινωνική ευημερία, αλλά δεν φτάνει στη δογματική άρνηση του ρόλου του κράτους όταν και αυτός εξυπηρετεί τον ίδιο σκοπό, στο μέτρο δηλαδή που το κράτος, σαν συμπλήρωμα μάλλον παρά σαν υποκατάστατο της αγοράς, εξυπηρετεί και προάγει την κοινωνική ωφελιμότητα. Βλ. *Π. Κορλίρα*, Φιλοσοφία της Πολιτικής Οικονομίας, ό.π., σ. 36-37.

γίνεται δυνατή μέσα από την αγορά. Αυτή η αγορά δεν είναι κάποιος τόπος. Είναι μια διαδικασία, είναι ο τρόπος με τον οποίο, πουλώντας και αγοράζοντας, παράγοντας και καταναλώνοντας, οι ιδιώτες συνεισφέρουν στις συνολικές εργασίες της κοινωνίας»[40]. Σύμφωνα, εξάλλου, με τον ίδιο θεωρητικό το νόημα της οικονομικής ελευθερίας συνίσταται στο γεγονός ότι «*το άτομο είναι σε θέση να επιλέξει τον τρόπο με τον οποίο επιθυμεί να εντάξει τον εαυτό του στην ολότητα της κοινωνίας. Το κάθε άτομο είναι σε θέση να επιλέξει τη σταδιοδρομία του, είναι ελεύθερο να κάνει ό,τι επιθυμεί να κάνει*»[41].

Στο ίδιο πλαίσιο κινείται, εξάλλου, και η σκέψη ενός εξίσου σημαντικού θεωρητικού της νεοαυστριακής οικονομικής θεωρίας[42], του *F.A. Hayek*. Σύμφωνα, έτσι, με τον Hayek η κρατική παρέμβαση θεωρείται γενικά αδιανόητη, εφόσον η ελεύθερη αγορά έχει τη δυνατότητα από μόνη της να επιτυγχάνει συνθήκες οικονομικής ισορροπίας και ανάπτυξης[43]. Ακόμη, εξάλλου, και αν εμφανίζονται αποσταθεροποιητικές δυνάμεις, η διαδικασία της αγοράς τείνει να τις εξουδετερώσει. Αντίθετα, η κρατική οικονομική πολιτική, ιδιαίτερα εκείνη που διαστρεβλώνει τον μηχανισμό των τιμών, οδηγεί τελικά σε ενίσχυση των αποσταθεροποιητικών δυνάμεων και, συνακόλουθα, στην επανάληψη του «*οικονομικού (εμπορικού) κύκλου*» (trade cycle), δηλαδή των *κυκλικών διακυμάνσεων* στην οικονομική διαδικασία[44]. Η άποψη αυτή του Hayek ισοδυναμεί ουσιαστικά με την κατάργηση της ίδιας της έννοιας της κρατικής οικονομικής (ιδιαίτερα νομισματικής) πολιτικής[45]. Η μόνη, έτσι, πολιτική απέναντι σε φαινόμενα οικονομικής κρίσης είναι «*να περιμένουμε να τελειώσει*» (*waiting it out*)[46]. Επομένως, σύμφωνα με τον Hayek, όπως, άλλωστε, και τον Mises, οι κυκλικές διακυμάνσεις της οικονομίας προκαλούνται όχι από την ίδια τη διαδικασία της αγοράς, αλλά έξω από αυτήν, από τις πολιτικές παρεμβάσεις στον χρηματικό χώρο.

Εκκινώντας, μάλιστα, από την απόλυτη πεποίθησή του για την «αυτορυθμιστική» δυνατότητα της ελεύθερης αγοράς και τις αρνητικές συνέπειες των κρατικών παρεμβάσεων, οι οποίες οφείλονται συνήθως σε πιέσεις επιμέρους κοινωνικών ομάδων, ο Hayek καταλήγει σε ολοκληρωμένη θεσμική πρόταση για τη *συνταγματική μεταρρύθμιση* του σύγχρονου αστικού κράτους[47]. Στο επίκεντρο των μεταρρυθμίσεων αυτών εντοπίζεται η ενίσχυση των θεσμικών εκείνων δομών που περιορίζουν τη δυνατότητα των κυβερνήσεων να παρεμβαίνουν στην ιδιωτική σφαίρα ελευθερίας των πολιτών[48]. Η δημοκρατία, ακόμη, δεν

---

[40] Βλ. *L. von Mises*, Η οικονομική της ελευθερίας. Σκέψεις για το Σήμερα και το Αύριο, μτφρ. Γ. Λοβέρδου, 1984, σ. 39.

[41] Ibidem.

[42] Η πληρέστερη, ίσως, παρουσίαση και κριτική της νεοαυστριακής οικονομικής θεωρίας στην ελληνική βιβλιογραφία είναι εκείνη του *Σ. Ιωαννίδη*, Ανταγωνισμός, Αγορά και Δημοκρατία. Μια κριτική της Νεοαυστριακής οικονομικής θεωρίας, 1994, Ι.Σ.Κ. Βλ. ακόμη τις ενδιαφέρουσες για τα εξεταζόμενα εν προκειμένω ζητήματα αναλύσεις του Μ. Αγγελίδη, Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα, 1993, ιδίως σ.77 77 επ. (για τη θεωρία του Mises) και 105 επ. (για τη θεωρία του Hayek). Ειδικά για τη θεωρία του Hayek πρβλ. *N.P. Barry*, Hayek's Social and Economic Philosophy, 1979, London, Macmillan Press, *G.P. O' Driscoll,* Economics as a coordination problem: The contribution of F.A. Hayek, 1977, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, *F. Machlup* (ed.), Essays of Hayek, 1977, London, Routledge & Kegan Paul.

[43] Βλ. *G.P. O' Driscoll*, Economics as a coordination problem: The contribution of F.A. Hayek, ό.π., σ. 80, όπου ο συγγραφέας, αναφερόμενος στο γνωστό έργο του Hayek Prices and Production (1931), σημειώνει χαρακτηριστικά: «*The imression from reading Prices and Production is that in the absence of credit creation by the banking system, the real economy is fundamentally stable*".

[44] Βλ. *F.A. Hayek*, Profits, Interest and Investment, 1975, Clifton New Jersey, A. Kelly, σ. 63.

[45] Πρβλ. *N.P. Barry*, Hayek's Social and Economic Philosophy, ό.π., σ.177.

[46] Πρβλ. την ενδιαφέρουσα κριτική της θέσης αυτής του Hayek σε: *F. Machlup* (ed.), Essays of Hayek, ό.π., σ. 25-26.

[47] Βλ. ιδίως *F.A. Hayek*, Law, Legislation and Liberty, London, Routledge & Kegan Paul, ιδίως τ. III, σ. 105 επ., 119 επ.

[48] Στο πλαίσιο αυτό, ο Hayek προτείνει τη θεσμοθέτηση δυο διαφορετικών συνελεύσεων: την «κυβερνητική» (government), η οποία θα επιλέγει και θα ελέγχει την κυβέρνηση και τη «νομοθετική», η οποία θα έχει ως αποκλειστικό έργο τη θέσπιση κανόνων δικαίου. Η πρώτη, εξάλλου, θα εκλέγεται με καθολική ψηφοφορία. Η

προσεγγίζεται ως απόλυτη και καθολική αξία, αλλά *εργαλειακά*, σε συνάρτηση, δηλαδή, με τη διασφάλιση της ατομικής ελευθερίας και της αγοράς[49].

2.2. Τα αδιέξοδα του οικονομικού φιλελευθερισμού και η εμφάνιση του κρατικού παρεμβατισμού

Η πράξη δεν επιβεβαίωσε, πάντως, τουλάχιστον όχι πλήρως, την αρχική αισιοδοξία των θεωρητικών της ελεύθερης αγοράς και της αυτορύθμισης[50]. Οι κοινωνικές ανισότητες, που επιτάθηκαν με γοργούς ρυθμούς, και, κυρίως, οι περιοδικές οικονομικές κρίσεις[51] που επακολούθησαν, με σημαντικότερη αυτή του '29, κατέδειξαν ότι ο ελεύθερος ανταγωνισμός συναντούσε τα αναπτυξιακά του όρια όταν αφηνόταν να λειτουργήσει χωρίς καμία εξωτερική παρέμβαση. Η αυτορύθμιση της αγοράς αποδείχθηκε, έτσι, σύντομα αναποτελεσματική στο να αποτρέψει οικονομικούς κλυδωνισμούς, που, πολλές φορές, συνοδεύονταν από μακρά στάδια οικονομικής ύφεσης. Τα πρώτα προβλήματα ανέκυψαν ιδίως στη φάση του μονοπωλιακού καπιταλισμού, κατά την οποία τα μεγάλα μονοπωλιακά συγκροτήματα έθεσαν μεγάλους τομείς της αγοράς υπό τον έλεγχό τους, ανατρέποντας έτσι τις αρχές του ανταγωνισμού που αποτελούσαν τη θεμελιακή βάση της ελεύθερης αγοράς. Πολύ γρήγορα, έτσι, φάνηκε ότι το καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα, προκειμένου να επιβιώσει ως τέτοιο, έπρεπε να υποταχθεί στη ρυθμιστική παρέμβαση μίας εξωτερικής δύναμης : του κράτους.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο κρατικός παρεμβατισμός, ο οποίος ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα άρχισε να παίρνει σημαντικές διαστάσεις[52], ενισχύθηκε ως τάση από την επέκταση των δημοκρατικών ελευθεριών και, ιδίως, του εκλογικού δικαιώματος, που επαύξησαν την πολιτική πίεση των εργατικών τάξεων για επέμβαση του κράτους στο οικονομικό σύστημα, με σκοπό τη δικαιότερη διανομή του οικονομικού πλούτου. Οι κυβερνήσεις, άλλωστε, ήταν πλέον αναγκασμένες να στηρίζουν την πολιτική τους νομιμοποίηση, σε μεγάλο βαθμό, στη συναίνεση των πολιτών και την αποδοχή της οικονομικής τους πολιτικής. Η πολιτική οικονομία του καπιταλισμού "*είχε πάντοτε διαπιστώσει μία κατάσταση εντάσεως μεταξύ*

δεύτερη, όμως, πρέπει να μην εμπλέκεται στην κομματική διαδικασία. Τα μέλη της δεν μπορούν, εξάλλου, να επανεκλεγούν, η θητεία τους, όμως, πρέπει να είναι 15ετής. Βλ. *F.A. Hayek*, Law, Legislation and Liberty, London, Routledge & Kegan Paul, ιδίως τ. III, σ. 105 επ. Πρβλ. *Σ. Ιωαννίδη*, Ανταγωνισμός, Αγορά και Δημοκρατία, ό.π., σ. 219-220.

[49] Βλ. *Σ. Ιωαννίδη*, Ανταγωνισμός, Αγορά και Δημοκρατία, ό.π., σ. 255. Όπως σημειώνει, μάλιστα, χαρακτηριστικά ο συγγραφέας, οι νεοαυστριακοί «*αντιμετωπίζουν το σύστημα της αγοράς ως τον μοναδικό θεσμό που εξασφαλίζει την κοινωνική συνοχή, τον μοναδικό θεσμό που εξασφαλίζει τη συμμετοχή του ατόμου στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Με αυτή τη λογική, η διαδικασία της αγοράς αποτελεί τη μοναδική πραγματικά "δημοκρατική" συμμετοχική διαδικασία στη σύγχρονη κοινωνία*» (ibidem).

[50] Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *R. Heilbroner*, ό.π., σ. 99, «*Ο Smith ήταν οικονομολόγος του προβιομηχανικού καπιταλισμού. Δεν έζησε για να δει το σύστημα της αγοράς να απειλείται από τεράστιες επιχειρήσεις, ή τους νόμους του για τη συσσώρευση και τον πληθυσμό να ανατρέπονται από τις κοινωνιολογικές εξελίξεις πενήντα χρόνια αργότερα. Όταν ο Smith ζούσε και έγραφε, δεν είχε ακόμα εμφανιστεί ένα αναγνωρίσιμο φαινόμενο που θα μπορούσε να ονομαστεί "οικονομικός κύκλος"... παρόλο που διέβλεπε την εξέλιξη της κοινωνίας, δεν είδε μια επανάσταση – τη Βιομηχανική Επανάσταση*».

[51] Πρβλ. αντί άλλων, *Π. Κορλίρα*, Φιλοσοφία της Πολιτικής Οικονομίας, 1991, σ. 93 επ.

[52] Γενικά, ο κρατικός παρεμβατισμός έκανε την εμφάνισή του ήδη από τις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα, προκειμένου να αντιμετωπιστούν τα προβλήματα που ανέκυψαν στο σύστημα της ελεύθερης αγοράς. Στην Αγγλία, ο Νόμος περί Εργοστασίων του 1833 καθιέρωσε σύστημα ελέγχου που εμπόδιζε την κακομεταχείριση των παιδιών και των γυναικών που εργάζονταν στα εργοστάσια. Ο Νόμος περί Δεκαώρου (1847) έθεσε όρια στις ώρες εργασίας που μπορούσε να ζητήσει ο εργοδότης από τους εργάτες του. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, ο Νόμος Anti-trust του 1890 θεώρησε παράνομη τη συνένωση μεγάλων εταιρειών για το σχηματισμό "trust". Στη δεκαετία του 1930 ο Νόμος περί Κοινωνικής Ασφαλίσεως εισήγαγε σύστημα συντάξεων γήρατος και επιδομάτων ανεργίας που εξασφαλίζουν ένα εισόδημα στους άνεργους εργάτες.

laissez - faire και παρεμβατισμού -εντάσεως ριζωμένης στη διελκυστίνδα μεταξύ ίσης κατανομής της εκλογικής δύναμης και άνισης κατανομής της αγοραστικής δύναμης"[53].

Πρωτεργάτης της ιδέας της "*μικτής οικονομίας*", στην οποία το κράτος παίζει σημαντικό ρόλο, είναι ο *Keynes*. Κατά τον άγγλο θεωρητικό, το σύστημα της αγοράς δεν έχει αυτοδιορθωτικές ιδιότητες που να επιτρέπουν την εξακολούθηση της μεγέθυνσης του καπιταλισμού. Στο γνωστό έργο του "*The general theory of employment interest and money*" (1935), ο Keynes υπέδειξε ότι το σύστημα της ελεύθερης αγοράς μπορεί να φθάσει σε κατάσταση "*ισορροπίας με υποαπασχόληση*" -ένα είδος σταθερής, στάσιμης κατάστασης- παρόλο που υπάρχουν άνεργοι εργάτες[54] και αχρησιμοποίητος βιομηχανικός εξοπλισμός. Η αποτροπή της οικονομικής ύφεσης ή το ξεπέρασμά της προϋποθέτει, κατά τον Keynes, την κρατική παρέμβαση, ιδίως με τη μορφή των κρατικών δαπανών ως υποκατάστατο των επιχειρηματικών κεφαλαιουχικών (επενδυτικών) δαπανών[55], όταν βέβαια, οι τελευταίες ελλείπουν για οποιοδήποτε λόγο[56].

Στη θεωρητική ανάλυση της ελεύθερης αγοράς, ο άνθρωπος αντιμετωπίζεται ως ον μεγιστοποιητικό, επιδιώκει, δηλαδή, να κερδίσει από την οικονομική του δραστηριότητα όσο μπορεί περισσότερο πλούτο ικανοποιήσεως, "χρησιμότητα", στην οικονομική ορολογία. Η υπόθεση είναι ότι οι ανάγκες του είναι, κατά βάση, ακόρεστες. Οι ανθρώπινες επιθυμίες για χρησιμότητα[57], έτσι, δεν μπορούν ποτέ να ικανοποιηθούν. Στην επιδίωξή του να μεγιστοποιήσει τον πλούτο του σκέφτεται ορθολογικά : Ο άνθρωπος, ως ορθολογικός μεγιστοποιητής[58], θα επιλέξει τη μέθοδο που θα του δώσει το αγαθό, με τη μικρότερη προσπάθεια ή με το μικρότερο κόστος[59]. Η μεγιστοποιητική προσπάθεια του ανθρώπου[60]

---

[53] Βλ., ιδίως, *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, 1984, Prentice – Hall, κεφ. 2.

[54] Ο *Keynes*, γράφοντας το 1920, στο έργο του The Economic Consequences of the Peace, για τα οικονομικά αδιέξοδα της ελεύθερης αγοράς και την οικονομική εξαθλίωση που προκαλούσε σε μεγάλες ομάδες του πληθυσμού, αλλά και για τους κινδύνους που δημιουργούσαν οι τελευταίες για το κοινωνικοπολιτικό σύστημα, σημείωνε χαρακτηριστικά τα εξής : «*Ο κίνδυνος που αντιμετωπίζουμε είναι η ταχύτατη συμπίεση του βιοτικού επιπέδου των πληθυσμών της Ευρώπης σε σημείο που για μερικούς θα συνεπάγεται κυριολεκτική λιμοκτονία... Κι αυτοί στην απελπισία τους μπορεί να ανατρέψουν τα υπολείμματα οργάνωσης και να καταποντίσουν τον ίδιο τον πολιτισμό στην προσπάθειά τους να ικανοποιήσουν όπως μπορούν τις κυρίαρχες ανάγκες του ατόμου. Αυτός είναι ο κίνδυνος που για να αντιμετωπίσουμε θα πρέπει να συνεργαστούν όλοι οι πόροι μας και το θάρρος μας και ο ιδεαλισμός μας*» (το απόσπασμα μεταφέρεται από τον *R. Heilbroner*, ό.π., σ. 354-355).

[55] Για μια νεοφιλελεύθερη κριτική της «μικτής οικονομίας» βλ. ιδίως *L. von Mises, ό.π., σ. 66 επ.*

[56] Βλ., αντί άλλων, *R. Heilbroner/L. Thurow*, ό.π., *Δ. Καραγέωργα*, Ο οικονομικός ρόλος του κράτους, 1977, εκδ. Παπαζήση, σελ. 24 επ., *R. Heilbroner*, ό.π., σ. 339 επ.

[57] Κατά τον ο *Φιλίπ Μονζέν*, Η κληρονομιά του Ωφελιμισμού, στο συλλογικό έργο : Ατομικισμός : Η μεγάλη επιστροφή, ό.π., σ. 139, «*η σύγχρονη οικονομική σκέψη, είτε εκφράζεται με λόγια είτε σε μια μαθηματική γλώσσα, είναι η κληρονόμος του ωφελιμισμού του 18ου αιώνα, και δεν κάνει, από μιαν ορισμένη άποψη, τίποτα περισσότερο από το να επαναδιατυπώνει επακριβώς τις απαντήσεις του Μπένθαμ ή του Σμιθ στην αρχαϊκή διερεύνηση του φιλοσόφου πάνω στο θέμα του κοινωνικού δεσμού*».

[58] Κατά τον σημαντικότερο, ίσως, εκπρόσωπο του «*κοινωνικού ωφελιμισμού*» *J.S. Mill* (Περί Ελευθερίας, ό.π., σ. 131), τα ζητήματα που αφορούν τον «*χειρισμό της ζωής*» του ατόμου ανάγονται στην κατεξοχήν σφαίρα του ατόμου, όπου δεν πρέπει να παρεμβαίνει η κοινωνία : «*Για την προσωπική του ευημερία, περισσότερο απ' όλους, ενδιαφέρεται αυτός ο ίδιος : το ενδιαφέρον που μπορεί να έχουν για την ευημερία του οι άλλοι (με εξαίρεση τις στενές προσωπικές σχέσεις) είναι μηδαμινό εν συγκρίσει με το δικό του. Το ενδιαφέρον της κοινωνίας γι' αυτόν ως άτομο (με εξαίρεση τη συμπεριφορά του προς του άλλους) είναι μηδαμινό και εντελώς έμμεσο... Αυτός, επομένως, ο τομέας των ανθρώπινων υποθέσεων είναι το κατεξοχήν πεδίο δράσης της ατομικότητας*».

[59] Βλ., ιδίως, *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, ό.π., κεφ. 4. Οι οικονομολόγοι έχουν, βέβαια, επίγνωση ότι οι άνθρωποι ωθούνται από ένα πλήθος κινήτρων : αισθητικά, πολιτικά, θρησκευτικά κ.ά. Πιστεύουν, ωστόσο, ότι τα ορθολογικά και φιλοκτήμονα στοιχεία των ανθρώπων είναι αποφασιστικά για την οικονομική συμπεριφορά, για την ερμηνεία, δηλαδή, της παραγωγικής και διανεμητικής δραστηριότητας. Είναι, εξάλλου, πρόδηλο ότι οι αρχές της πολιτικής οικονομίας δεν θα είχαν κανένα αναλυτικό ή εξηγητικό νόημα χωρίς τις ανωτέρω υποθέσεις εργασίας για τη φύση του ανθρώπου.

[60] Είναι χαρακτηριστική η σχετική αναφορά ενός από τους κορυφαίους εκπροσώπους του νεοφιλελευθερισμού, του *L. Von Mises*, ό.π., σ. 46, που συμπυκνώνει τη σχετική φιλοσοφία της ελεύθερης αγοράς : «*Στην οικονομία της αγοράς, ο καθένας υπηρετεί το συνάνθρωπό του με το να υπηρετεί τον εαυτό του*».

συναντά, ωστόσο, περιορισμούς ακόμη και στο σύστημα της ελεύθερης αγοράς. Οι περιορισμοί αυτοί έχουν ποικίλα αίτια οικονομικής φύσεως, όπως τη φθίνουσα απόδοση, την απόδοση κλίμακας, το αυξανόμενο κόστος, το κόστος των εναλλακτικών χρήσεων, καθώς και διάφορους άλλους κοινωνικούς ή νομικούς περιορισμούς[61].

Εκτός, όμως, από τους εγγενείς αυτούς περιορισμούς το σύστημα της αγοράς μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις να μη λειτουργεί ή να μη λειτουργεί επαρκώς. Πολύ συχνά, έτσι, παρατηρείται πρόβλημα της πληροφόρησης των συναλλασσομένων σχετικά με πραγματικά στοιχεία στα οποία βασίζουν, σε μεγάλο βαθμό, την οικονομική τους συμπεριφορά. Στην ακραία της εκδοχή, η έλλειψη επαρκούς πληροφόρησης μπορεί να οδηγήσει σε αστάθεια της αγοράς, πληθωριστικές τάσεις, κρίσεις και οικονομική κατάρρευση[62]. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι και στην περίπτωση αυτή η κρατική παρέμβαση (π.χ. μέτρα για πληρέστερη πληροφόρηση, για τον περιορισμό των παραπλανητικών διαφημίσεων κλπ.), μπορεί να βοηθήσει σημαντικά στην αντιμετώπιση παρόμοιων προβλημάτων.

Η λειτουργία της αγοράς συναντά, πάνω απ' όλα, σημαντικά εμπόδια στην επίτευξη του κεντρικού οικονομικού στόχου κάθε κοινωνίας: *τη μεγιστοποίηση της ευημερίας του κοινωνικού συνόλου*. Αποτελεί κοινό τόπο στην οικονομική θεωρία[63] ότι για να γίνει εφικτός ένας τέτοιος στόχος πρέπει να πληρούνται ορισμένες βασικές προϋποθέσεις κοινωνικο-οικονομικού περιεχομένου, όπως η πλήρης απασχόληση των παραγωγικών μέσων, η άριστη κατανομή τους (έτσι ώστε να παράγονται εκείνα μόνο τα αγαθά που ζητούνται και σε όσες ποσότητες χρειάζονται στο κοινωνικό σύνολο), η δίκαιη διανομή του εισοδήματος (που να ανταποκρίνεται στις αντιλήψεις του κοινωνικού συνόλου για κοινωνική δικαιοσύνη) και η πραγματοποίηση ενός ικανοποιητικού ρυθμού οικονομικής μεγέθυνσης ή οικονομικής ανάπτυξης. Είναι, βέβαια, πρόδηλο ότι η ταυτόχρονη επίτευξη των ανωτέρω προϋποθέσεων είναι δυσχερής στο βαθμό κυρίως που, πολλές φορές, η πραγμάτωση της μίας παρεμποδίζει την πραγματοποίηση της άλλης. Για το λόγο αυτό, πρέπει να επιδιώκεται ο συνδυασμός των εν λόγω επιδιώξεων, ώστε να εξασφαλίζεται μία σχετικά μέγιστη τιμή της κοινωνικής ευημερίας[64].

Εξάλλου, ο μηχανισμός των τιμών στην ελεύθερη αγορά δεν μπορεί, όπως έχει αποδειχθεί, να επιτύχει τις βασικές προϋποθέσεις για τη μεγιστοποίηση της ευημερίας του κοινωνικού συνόλου. Δεν είναι έτσι σε θέση να αντιμετωπίσει με επάρκεια μία κατάσταση υποαπασχόλησης των παραγωγικών συντελεστών ή έναν πληθωρισμό. Η μεγάλη οικονομική κρίση του 1930 επιβεβαιώνει του λόγου το ασφαλές[65].

Ανάλογες αδυναμίες του μηχανισμού της αγοράς παρατηρούνται και στο ζήτημα της άριστης κατανομής των παραγωγικών πόρων. Χαρακτηριστικές περιπτώσεις όπου εμφανίζεται η εν λόγω αδυναμία είναι τα δημόσια αγαθά (άμυνα, δημόσια ασφάλεια, δικαιοσύνη κ.ά.), που για διάφορους λόγους δεν μπορούν να υπαχθούν στο μηχανισμό των τιμών[66], τα αγαθά που προκαλούν εξωτερικές κοινωνικές επιδράσεις (θετικές ή αρνητικές,

---

[61] Για τους εν λόγω περιορισμούς, πρβλ., τελείως ενδεικτικά, *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, ό.π., κεφ. 4.

[62] *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, ό.π., κεφ. 10.

[63] Βλ. αντί άλλων, *Θ. Γεωργακόπουλου/Β. Πατσουράτη*, Δημόσια Οικονομική, 1995, εκδ. Σμπίλιας, σελ. 25 επ.

[64] *Θ. Γεωργακόπουλος/Β. Πατσουράτης*, ό.π., σελ. 26.

[65] Πρβλ. *Θ. Γεωργακόπουλου/Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 29-30, *Δ. Καραγέωργα*, Ο οικονομικός ρόλος του κράτους, ό.π., σελ. 17 επ. Για μία συνολοκότερη, αλλά διεισδυτική, κριτική του συστήματος της αγοράς βλ. τα κλασικά πλέον έργα των *I. Little*, A critique of welfare economics, Oxford 1960, ιδίως σελ. 38 επ., 49 επ., 61 επ., *W. Baumol*, Welfare Economics and the theory of state, McGrow-Hill, 1959, σελ. 19 επ., 84 επ.

[66] Βλ. ιδίως *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, ό.π., κεφ. 10, *Θ. Γεωργακόπουλου-Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 31 επ., *Δ. Καραγέωργα*, Ο οικονομικός ρόλος του κράτους, ό.π., σελ. 19-20. Βασικό χαρακτηριστικό των αγαθών αυτών είναι ότι, από τη στιγμή που παράγονται, είναι διαθέσιμα εξίσου σε όλους, δηλαδή όλοι μπορούν να απολαμβάνουν τις υπηρεσίες τους είτε πληρώνουν τιμές γι' αυτές είτε όχι. Βλ. *Δ. Καραγέωργα*, ό.π., σελ. 19.

κατανάλωσης ή παραγωγής)[67], οι αγορές που τελούν σε συνθήκες ατελούς ανταγωνισμού (π.χ. μονοπώλια, ολιγοπώλια κλπ.)[68], καθώς και δραστηριότητες που συνεπάγονται αβεβαιότητα και μεγάλο κίνδυνο (π.χ. η εξερεύνηση του διαστήματος) και για το λόγο αυτό οι ιδιωτικές επιχειρήσεις δεν θα ήταν διατεθειμένες να τις αναλάβουν[69].

Ο μηχανισμός των τιμών, εξάλλου, θεωρείται ανεπαρκής να πετύχει *δίκαιη διανομή του εισοδήματος*[70], ενώ εμφανίζει, επίσης, συχνά αδυναμία να επιτύχει ταχεία οικονομική μεγέθυνση ή οικονομική ανάπτυξη των αναπτυσσόμενων ιδίως οικονομιών ή εκείνων που βρίσκονται σε ύφεση.[71]

Για να περιοριστούν οι αδυναμίες που εμφανίζει ο μηχανισμός της αγοράς στην επίτευξη ενός κοινωνικά ικανοποιητικού επιπέδου ευημερίας του κοινωνικού συνόλου, το κράτος επεμβαίνει ενεργά στην οικονομική διαδικασία και διαρρυθμίζει, με ποικίλους τρόπους, την οικονομική αναπαραγωγή της κοινωνίας. Ο παρεμβατισμός αυτός δεν πραγματοποιείται, βέβαια, αποκλειστικά και μόνον από το νομικό πρόσωπο του κράτους αλλά από τους διάφορους φορείς του δημοσίου, όπως είναι οι οργανισμοί κοινωνικής ασφάλισης, οι ΟΤΑ, τα λοιπά ΝΠΔΔ, οι δημόσιες επιχειρήσεις και οργανισμοί κλπ.

Οι δημόσιοι φορείς διαθέτουν σημαντικά μέσα δράσης για την παρεμβατική τους πολιτική. Το κράτος καθίσταται, έτσι, *ο βασικός ρυθμιστικός παράγοντας του οικονομικού συστήματος*, έχοντας τη δυνατότητα να επηρεάσει σε μεγάλο βαθμό την πορεία των οικονομικών μεγεθών και την οικονομική αναπαραγωγή της κοινωνίας. Τον παρεμβατικό του αυτό ρόλο το κράτος τον ασκεί μάλιστα τόσο ως "*εξωτερικός*" όσο και ως "*εσωτερικός*" παράγοντας του οικονομικού συστήματος : Το κράτος δεν επεμβαίνει στην οικονομία μόνον με θεσμικά ή δημοσιονομικά μέσα. Επιπλέον, συμμετέχει στην οικονομική διαδικασία *"εκ των έσω" ως οικονομικά δρων υποκείμενο*, προσλαμβάνοντας, μάλιστα, συχνά, τη νομική μορφή προσώπων του ιδιωτικού δικαίου και ενεργώντας με μέσα δράσης που προσιδιάζουν στον ιδιωτικό τομέα[72].

Τα *μέσα δράσης* των δημόσιων φορέων μπορούν να διακριθούν στις ακόλουθες κατηγορίες[73]: i) *Τα δημοσιονομικά μέσα*, όπως είναι οι δημόσιες δαπάνες, οι φόροι και τα λοιπά τακτικά έσοδα των δημόσιων φορέων, ο δημόσιος δανεισμός και η ρύθμιση του δημόσιου χρέους. ii) *Τα νομισματικά και πιστωτικά μέσα*. iii) *Τα μέσα εξωτερικής οικονομικής πολιτικής*, ιδίως δε αυτά που επηρεάζουν άμεσα το ισοζύγιο διεθνών πληρωμών της χώρας. iv) *Τα μέσα άμεσου ελέγχου*, όπως είναι ο έλεγχος των τιμών των αγαθών και υπηρεσιών, ο έλεγχος των τιμών των παραγωγικών συντελεστών, οι διάφοροι ποσοτικοί και

---

[67] Βλ. ιδίως *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, ό.π., κεφ. 10, *Θ. Γεωργακόπουλου-Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 34 επ., *Δ. Καραγέωργα*, Ο οικονομικός ρόλος του κράτους, ό.π., σελ. 21-22.

[68] Από την αχανή βιβλιογραφία, βλ., τελείως ενδεικτικά, *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, ό.π., κεφ. 14, *Θ. Γεωργακόπουλου-Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 41 επ., *Δ. Καραγέωργα*, Ο οικονομικός ρόλος του κράτους, ό.π., σελ. 22-23.

[69] Βλ. *Θ. Γεωργακόπουλου-Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 42-43. Παραπλήσια είναι και η περίπτωση των αγαθών ή υπηρεσιών κοινής ωφέλειας. Σε αυτή την περίπτωση «*όσο μεγαλύτερη είναι η παραγωγή της επιχείρησης τόσο μικρότερο γίνεται το κόστος της μονάδας του προϊόντος και τούτο γιατί το συνολικό πάγιο κόστος καταμερίζεται σε ολοένα μεγαλύτερο αριθμό παραγομένων μονάδων. Γίνεται φανερό ότι σε μια αγορά με δοσμένη ζήτηση δεν χωρούν πολλές επιχειρήσεις του είδους αυτού. όλες θα υποαπασχολούν το πάγιο κεφάλαιό τους, οπότε το κόστος παραγωγής τους θα είναι υψηλό και θα λειτουργούν με ζημιά. Αναπόφευκτα οδηούμαστε σε μονοπώλιο*» (*Δ. Καραγέωργας*, Ο οικονομικός ρόλος του κράτους, ό.π., σελ. 20-21.

[70] Βλ. *Θ. Γεωργακόπουλου/Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 43-44, *Δ. Καραγέωργα*, Ο οικονομικός ρόλος του κράτους, ό.π., σελ. 29-31.

[71] Πρβλ. *Θ. Γεωργακόπουλου/Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 45 επ.

[72] Για ορισμένες από τις σύγχρονες όψεις της παρεμβατικής πολιτικής του κράτους, βλ., ιδίως, Γ. *Κασιμάτη*, Νέες μορφές παρέμβασης στο σύστημα οικονομικής παραγωγής, ό.π., σελ. 229 επ. Ειδικά για τη δράση του κράτους υπό τη νομική μορφή προσώπων του ιδιωτικού τομέα, πρβλ., μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η σύμφωνη με το Σύνταγμα ερμηνεία του ν. 1406/1983, ΔιΔικ 4/1997, σελ. 832 επ. και τις εκεί παραπομπές.

[73] Βλ. *Θ. Γεωργακόπουλου/Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 53 επ., *Δ. Καραγέωργα*, Ο οικονομικός ρόλος του κράτους, 1977, εκδ. Παπαζήση, σελ. 31 επ.

ποιοτικοί έλεγχοι των αγαθών, η ενθάρρυνση ή αποθάρρυνση των επενδύσεων σε ορισμένους τομείς και κλάδους της οικονομίας ή σε ορισμένες περιοχές της χώρας, οι κανονισμοί εργασίας, πολεοδομίας, κυκλοφορίας κλπ. ν) *Θεσμικά μέσα* (φορολογικά, νομισματο-πιστωτικά, σύσταση και κατάργηση δημόσιων οργανισμών και επιχειρήσεων κ.ά.

Πράγματι, στο κοινωνικό κράτος η υπηρέτηση του κοινωνικού συμφέροντος και η κοινωνική δικαιοσύνη συνιστούν τους βασικούς κατευθυντήριους άξονες της παρεμβατικής πολιτικής του κράτους. Η κοινωνικο-πολιτική τελολογία που διέπει το κοινωνικό κράτος διαχέεται, έτσι, στη συνολική δομή της κρατικής εξουσίας, καταλαμβάνοντας όλες τις ειδικότερες εκφάνσεις και λειτουργίες της. Πρέπει να σημειωθεί ότι όλες *οι επιμέρους δράσεις και τα μέσα άσκησης του παρεμβατισμού εμπεριέχουν το κοινωνικό στοιχείο*. Είναι, με άλλα λόγια, κοινωνικά προσανατολισμένα. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι ο κρατικός παρεμβατισμός μπορεί να εξικνείται μέχρι του σημείου κατάλυσης της ελεύθερης αγοράς και αναίρεσης του καπιταλιστικού τρόπου αναπαραγωγής της κοινωνίας, που θεμελιώνεται πρωτίστως στην ατομική ιδιοκτησία και την οικονομική ελευθερία. Η διαπίστωση αυτή συνάγεται, άλλωστε, από τον ίδιο τον ιστορικό, ιδεολογικό και πολιτειολογικό χαρακτήρα του κοινωνικού κράτους, ως ειδικότερης μορφής του αστικού κράτους.

Παρόλο που το κοινωνικό στοιχείο εμπεριέχεται σε όλες τις μορφές δράσης και τα μέσα άσκησης της κρατικής παρέμβασης, εκεί όπου καθίσταται πιο απτή και ορατή η κοινωνική διάσταση του παρεμβατισμού είναι αναμφίβολα *η αναδιανομή του εισοδήματος*, όπου αναδεικνύεται αμεσότερα η αρχή της ουσιαστικής δικαιοσύνης και της ουσιαστικής ισότητας. Ένας βασικός τρόπος για μία τέτοια αναδιανομή είναι, βέβαια, οι *μεταβιβαστικές πληρωμές*, με τις οποίες μπορεί να αυξηθεί άμεσα η αγοραστική δύναμη στις χαμηλότερες εισοδηματικές τάξεις[74]. Επίσης, οι *επιδοτήσεις* ορισμένων προϊόντων μπορούν να βελτιώσουν άμεσα τη διανομή του εισοδήματος αλλά και να συντελέσουν στη μείωση των τιμών των επιδοτούμενων προϊόντων, τα οποία παρέχονται έτσι φθηνότερα στους καταναλωτές, με συνέπεια να ωφελούνται περισσότερο οι χαμηλές εισοδηματικές τάξεις που δαπανούν μεγαλύτερο μέρος του εισοδήματός τους στα αγαθά αυτά[75].

Η δικαιότερη αναδιανομή του εισοδήματος είναι δυνατόν να επιτευχθεί και με τις *δημόσιες δαπάνες* για αγαθά και υπηρεσίες, γιατί αν όλοι οι ιδιωτικοί φορείς καταναλίσκουν δωρεάν την ίδια ποσότητα από τα δημόσια αγαθά, η διανομή του συνολικού εισοδήματος που περιλαμβάνει και τη δωρεάν κατανάλωση δημόσιων αγαθών είναι λιγότερο άνιση από τη διανομή του εισοδήματος χωρίς τα δημόσια αγαθά[76]. Αναδιανομή του εισοδήματος προς όφελος των οικονομικά ασθενέστερων μπορεί, εξάλλου, να γίνει με την *προοδευτική φορολογία* (αύξηση του μέσου φορολογικού συντελεστή καθώς αυξάνεται η φορολογική βάση)[77], καθώς και με τους *έμμεσους φόρους* (αυξημένοι φορολογικοί συντελεστές στα είδη πολυτελείας και μειωμένοι στα είδη πρώτης ανάγκης)[78]. Σημαντικά αναδιανεμητικά

---

[74] Ο τρόπος αυτός είναι ίσως ο αποτελεσματικότερος για μία δικαιότερη διανομή του πλούτου της κοινωνίας. Πρβλ. ιδίως *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, ό.π., κεφ. 16, *Θ. Γεωργακόπουλου/Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 70-71, 390 επ. Στην οικονομική θεωρία, με τον όρο «μεταβιβαστικές πληρωμές» εννοείται κάθε πληρωμή που γίνεται από ένα πρόσωπο ή φορέα προς άλλον για λόγους άλλους εκτός αμοιβής εργασίας. Για παράδειγμα, η κοινωνική ασφάλιση και τα διάφορα επιδόματα είναι μεταβιβαστικές πληρωμές. Βλ. *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, ό.π. Με τον όρο, εξάλλου, «*διανομή*», εννοούμε τη διαδικασία διαθέσεως προϊόντος ή εισοδήματος στον πληθυσμό (ibidem).

[75] *Θ. Γεωργακόπουλος/Β. Πατσουράτης*, ό.π., σελ. 70, 390 επ.

[76] Βλ. σχετικά *Θ. Γεωργακόπουλο/Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 70-71.

[77] Πρβλ. το σχετικό παράδειγμα των *Θ. Γεωργακόπουλο/Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 71.

[78] Για τους άμεσους και τους έμμεσους φόρους βλ., αντί άλλων, *Λ. Θεοχαρόπουλου*, Φορολογικό Δίκαιο, τ. Α΄, 1981, εκδ. Σάκκουλα-Θεσσαλονίκη, *Θ. Γεωργακόπουλου/Β. Πατσουράτη*, ό.π., σελ. 173 επ., 218, 237, 258 επ., *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding Microeconomics, ό.π., σελ. 370 επ. Ειδικά για το ζήτημα της κοινωνικά δίκαιης φορολογίας βλ. την ενδιαφέρουσα ανάλυση του *Κ. Φινοκαλιώτη*, στη μονογραφία του : Η αρχή της φορολογικής δικαιοσύνης και το Σύνταγμα, 1985.

αποτελέσματα μπορούν να προκύψουν, ακόμη, και με την κατάλληλη προς τούτο *πολιτική των δημόσιων οργανισμών και επιχειρήσεων*, ιδίως με την δωρεάν ή σε χαμηλές τιμές παροχή υπηρεσιών και αγαθών που καταναλίσκονται περισσότερο από τις ασθενέστερες εισοδηματικές τάξεις. Μεταβολή στη διανομή του εισοδήματος προς όφελος των τάξεων αυτών μπορεί, τέλος, να υπάρξει και με άλλες μεθόδους κρατικής παρέμβασης, όπως είναι *η εκπαίδευση και εξειδίκευση των μισθωτών* (που αυξάνει την οριακή τους παραγωγικότητα), *η επιβολή κατώτατων ορίων μισθών*[79] κ.ά.

Στην οικονομική και πολιτική θεωρία έχουν προταθεί κατά καιρούς διάφορα κριτήρια για την *"άριστη" ή "δίκαιη" λειτουργική διανομή* (functional distribution) του εισοδήματος μεταξύ των συντελεστών της παραγωγής. Τα κριτήρια αυτά, βέβαια, εκκινούν από διαφορετικές ηθικο-φιλοσοφικές βάσεις και ιδεολογικο-πολιτικές αναφορές[80,81].

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι σε ένα κοινωνικό κράτος δικαίου, το οποίο συνδυάζει (πρέπει να συνδυάζει) τον αστικό (καπιταλιστικό) τρόπο οικονομικής αναπαραγωγής με τις αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης, της κοινωνικής αλληλεγγύης και της ουσιαστικής ισότητας, οι σταθμίσεις που επιβάλλονται κάθε φορά για την ανεύρεση του κατάλληλου κριτηρίου διανομής του εισοδήματος είναι εξαιρετικά περίπλοκες και σύνθετες. Και είναι περίπλοκες και σύνθετες πρωτίστως γιατί πρέπει να συνθέτουν, στο ηθικο-φιλοσοφικό επίπεδο αφενός, την ισότητα ευκαιριών και την κοινωνική αλληλεγγύη, από τη μία πλευρά, και την ικανότητα, την ατομική επιλογή και τη συνολική ευημερία[82], από την άλλη, καθώς και, στο πολιτικό επίπεδο αφετλερου, την ατομική ελευθερία, από τη μία πλευρά, και την ουσιαστική ισότητα και κοινωνική δικαιοσύνη, από την άλλη. Είναι, επίσης, περίπλοκες οι σχετικές σταθμίσεις και συνθέσεις επειδή η σύγχρονη κοινωνία εμφανίζεται και η ίδια περίπλοκη, σύνθετη και διαφοροποιημένη, με ποικιλία αντιφατικών συμφερόντων και αλληλοσυγκρουόμενων αξιακών παραδοχών. Η τελική αξιολόγηση είναι, βέβαια, πολιτική. Εάν, μάλιστα, γίνει αποδεκτή η οικονομική υπόθεση για τον "ορθολογικό μεγιστοποιητή" άνθρωπο, είναι φανερό ότι η αντιθετικότητα των συμφερόντων μεταφράζεται σε πολιτική

---

[79] Ο τελευταίος αυτός τρόπος αναδιανομής δεν στερείται, ωστόσο, κινδύνων. Κι αυτό γιατί μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα την αύξηση της ανεργίας, αφού για ορισμένους εργάτες, το νέο ελάχιστο όριο μισθών θα είναι ανώτερο από το οριακό χρηματικό τους προϊόν. Η ανεργία αυτήν, εξάλλου, θα προκαλέσει αλυσιδωτή αντίδραση στην προσφορά εργατικού δυναμικού, με συνέπεια την πτωτική τάση των μισθών. Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι ένα σημαντικό ποσοστό της αύξησης του κόστους παραγωγής που προκύπτει από την επιβολή κατώτατων ορίων μισθών μετακυλίεται στην αγορά, στους καταναλωτές και, μάλιστα, για τα είδη πρώτης ανάγκης, κυρίως στους οικονομικά ασθενέστερους. Πρβλ. τις ανάλογες σκέψεις των *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understarding Microeconomics, ό.π., κεφ. 16.

[80] Για μία αναλυτική καταγραφή της σχετικής συζήτησης βλ., αντί άλλων, *R. A. Musgrave/P. Musgrave*, Public finance in theory and practice, McGraw-Hill, 1982, κεφ. 3.

[81] Για παράδειγμα έχει προταθεί το κριτήριο της κατοχής του πλούτου, κατά το οποίο η διανομή του εισοδήματος πρέπει να γίνεται με βάση την ιδιοκτησία των συντελεστών παραγωγής που έχει κάθε άτομο και τις τιμές αυτών, κριτήριο που εκκινεί ουσιαστικά από τις θεωρητικές παραδοχές του Hobbes και του Locke για το έμφυτο δικαίωμα του ατόμου πάνω στους καρπούς της εργασίας του. Οι ωφελιμιστές, αντίθετα, υποστήριξαν ότι δίκαιη διανομή του εισοδήματος είναι εκείνη η οποία μεγιστοποιεί το άθροισμα της συνολικής ευημερίας. Το κριτήριο αυτό βασίζεται σε δύο υποθέσεις : πρώτο, ότι είναι δυνατή η μέτρηση, σύγκριση και άθροιση των χρησιμοτήτων των μελών της κοινωνίας και δεύτερο, ότι η οριακή χρησιμότητα μειώνεται όσο αυξάνει το εισόδημα και ο πλούτος. Σύμφωνα, εξάλλου, με το κριτήριο του Pareto, μία διανομή του εισοδήματος θεωρείται επιθυμητή όταν βελτιώνει τη θέση μίας ομάδας πολιτών χωρίς να χειροτερεύει τη θέση κάποιας άλλης[81]. Ακόμη, έχει υποστηριχθεί στη θεωρία η ισοκατανομή του εισοδήματος μεταξύ των μελών μίας κοινωνίας, στη βάση της αντίληψης ότι όλα τα άτομα είναι ίσα μεταξύ τους. Η θεωρητική αφετηρία της τελευταίας αυτής αντίληψης βρίσκεται, βέβαια, στη σκέψη του Marx και, εν μέρει, του Rousseau. Άλλες αντιλήψεις, τέλος, υποστηρίζουν ότι μία δίκαιη διανομή του εισοδήματος πρέπει να διασφαλίζει ότι κανένα μέλος της κοινωνίας δεν πρέπει να υποφέρει από φτώχεια. Για αυτό το σκοπό θα πρέπει το κράτος να εξασφαλίζει ένα ελάχιστο (minimum) όριο εισοδήματος σε όλα τα μέλη της κοινωνίας.

[82] Για την αντιφατικότητα που υπάρχει μεταξύ των εν λόγω κριτηρίων, πρβλ., ιδίως, *R. Helibroner/L. Thurow*, ό.π., κεφ. 15.

(εκλογική) ανταγωνιστικότητα[83]. Η πολιτική αξιολόγηση, ωστόσο, για την επιλογή κριτηρίου διανομής του εισοδήματος δεν είναι ούτε απεριόριστη ούτε χωρίς φραγμούς. Αντίθετα, το συνταγματικό πλαίσιο λειτουργίας της πολιτείας θέτει συνήθως, εκτεταμένα ή μη, ελαστικά ή όχι, νομικά (άρα, δεσμευτικά) όρια εντός των οποίων μπορεί να κινηθεί η κρατική παρέμβαση.

2.3. Η σύγχρονη οικονομική σκέψη

Στην αφετηρία της σύγχρονης οικονομικής σκέψης βρίσκονται δύο βασικές θεωρίες, που κυριάρχησαν, υπό διάφορες εκδοχές, ολόκληρο τον 20ο αιώνα: η *πλουραλισιτκή* και η *νεοκλασική* θεωρία. Ειδικότερα, έτσι, η *πλουραλιστική θεωρία* ξεκινάει από την υπόθεση ότι στις αστικές κοινωνίες η εξουσία είναι διάσπαρτη και κατανέμεται σε μεγάλο αριθμό ατόμων ή ομάδων με αντιτιθέμενα συμφέροντα. Ο ανταγωνισμός που αναπτύσσεται ανάμεσά τους κατατείνει στην εξισορρόπηση και αντιστάθμιση των εξουσιών τους, καθώς και, συνακόλουθα, στη διασπορά της εξουσίας στο κοινωνικό σύστημα. Στην αστική, λοιπόν, κοινωνία, η κρατική εξουσία αποβλέπει στη διατήρηση και κατοχύρωση του ελεύθερου ανταγωνισμού των αντιτιθέμενων συμφερόντων, τον οποίο και εγγυάται ως "ρυθμίζουσα" δύναμη. Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται με τους θεσμούς της πολιτικής δημοκρατίας και, ιδίως, με την εκλογική διαδικασία, από την οποία προκύπτει η εκάστοτε κοινωνική κλίμακα προτιμήσεων, που είναι η συνισταμένη των επιμέρους προτιμήσεων των ατόμων[84]. Κατά τον τρόπο αυτό, το κράτος δεν μπορεί να νοηθεί ως "εργαλείο" στα χέρια ορισμένης ή ορισμένων κοινωνικών τάξεων, τα συμφέροντα των οποίων θα διασφάλιζε και θα προωθούσε[85].

Πάνω στις βάσεις της πλουραλιστικής αντίληψης της αστικής κοινωνίας οικοδομείται ουσιαστικά και η οικονομική θεωρία της *Νεοκλασικής Σχολής*. Στην αρχική, "καθαρή" της εκδοχή η εν λόγω θεωρία θέτει στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος το άτομο και την οικονομική του συμπεριφορά, για να καταλήξει ότι η ανταγωνιστική αγορά πετυχαίνει άριστη κατανομή των μέσων παραγωγής και μεγιστοποίηση της κοινωνικής ευημερίας. Το κράτος, λοιπόν, δεν πρέπει να κάνει τίποτε άλλο από το να απέχει από κάθε παρέμβαση στην οικονομική δομή της κοινωνίας και να διασφαλίζει την επιχειρηματική ελευθερία, την

---

[83] Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά από τους *R. Heilbroner/L. Thurow*, ό.π., κεφ. 18, «*ως μεγιστοποιητές εισοδήματος οι περισσότεροι πολίτες ψηφίζουν κυβερνητικά προγράμματα που αυξάνουν το εισόδημά τους. Ψηφίζουν τη μείωση των δαπανών εκείνων που αυξάνουντα εισοδήματα των άλλων*».

[84] Βλ. ιδίως τις «πλουραλιστικές» κατά βάση αναλύσεις των *M. Olson*, The logic of collective action. Public goods and the theory of groups, Harvard University Press, 1965, ήδη σε ελληνική μετάφραση : Η λογική της συλλογικής δράσης, 1991, εκδ. Παπαζήση, ιδίως σελ. 91 επ., 102 επ., 187 επ., 211 επ., *A. Downs*, An economic theory of democracy, New York 1957, Harper & Brothers, ήδη σε ελληνική μετάφραση : Οικονομική θεωρία της δημοκρατίας, 1990, εκδ. Παπαζήση, σελ. 42 επ., 61 επ., 82 επ., 231 επ., *B. Barry*, Sociologists, Economists and Democracy, MacMillan, London 1970, ήδη σε ελληνική μετάφραση : Κοινωνιολόγοι, Οικονομολόγοι και Δημοκρατία, 1993, εκδ. Παπαζήση, σελ. 21 επ., 31 επ., 37 επ., 63 επ., 155 επ., 233 επ., *R. Dahl*, Σύγχρονη πολιτική ανάλυση, 1979, εκδ. Παπαζήση, σελ. 139 επ., 146 επ., *R. Dahl/C. Lindblom*, Politics, Economics and Welfare, New York 1953, Harper & Brothers, σελ. 22 επ., 68 επ. Είναι φανερό ότι η πλουραλιστική θεωρία βασίζεται στην έννοια του ανταγωνισμού και στην κοινωνιολογική αντίληψη των συγκρούσεων. Ως ανταγωνισμός νοείται «*η κοινωνική εκείνη διαδικασία στην οποία κάθε συμμετέχον μέλος επιδιώκει να επιτύχει κάποιο στόχο για τον εαυτό του, ακολουθώντας οριοθετημένους τρόπους δράσης και υπερτερώντας ή αποκλείοντας τους άλλους*», *Ν. Τάτσης*, Κοινωνιολογία, τ. Β΄. Κοινωνική οργάνωση και πολιτισμικές διεργασίες, 1992, εκδ. Οδυσσέας, σελ. 120. Για την έννοια της σύγκρουσης βλ. ibidem, σελ. 129 επ. Για την κοινωνιολογική σχολή των κοινωνικών συγκρούσεων, πρβλ. *του ιδίου*, Κοινωνιολογία, τ. Α΄. Ιστορική εισαγωγή και στοχαστικές θεμελιώσεις, 1989, εκδ. Οδυσσέας, σελ. 177 επ.

[85] Διαφορετικές είναι οι αντιλήψεις των *μαρξιστών*, καθώς επίσης και των «*μακιαβελλιστών*» (*G. Mosca, V. Pareto, R. Michels* κ.ά.). Για τους τελευταίους πρβλ., μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η «κρίση» του κοινοβουλευτικού συστήματος, ό.π. Σε αντίθετα συμπεράσματα καταλήγει και ο *R. Mills* στο κλασικό έργο του : The power elite, 1963, Oxford University Press, σελ. 274-277, αλλά και ο *T. Bottomore*, Elites and Society, 1966, σελ. 44 επ.

ιδιοκτησία και την ελεύθερη πληροφόρηση : Να εγγυάται, με άλλα λόγια, την ελευθερία του ανταγωνισμού. Ο μηχανισμός των τιμών είναι, σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, ένα αυτορυθμιζόμενο σύστημα που λειτουργεί στη βάση της ατομικής μεγιστοποίησης της συνολικής χρησιμότητας των παραγωγικών συντελεστών και διαθέτει την ικανότητα αυτόματης επαναφοράς της ισορροπίας του οικονομικού συστήματος σε περιπτώσεις πρόσκαιρων κρίσεων[86].

Οι αλλεπάλληλες, ωστόσο, οικονομικές κρίσεις που σημάδευσαν τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα ανάγκασαν τους θεωρητικούς της Νεοκλασικής Σχολής, με πρώτους τους *Myrdal* και *Kalecki*[87], να αναπροσαρμόσουν, ενίοτε ριζικά, τις αρχικές παραδοχές της εν λόγω θεωρητικής Σχολής. Σύμφωνα με τις νέες αντιλήψεις, έτσι, το σύστημα των τιμών δεν αποτελεί ένα αυτορυθμιζόμενο από τις δυνάμεις της προσφοράς και της ζήτησης σύστημα, όπως πίστευαν οι πρώτοι νεοκλασικοί. Για να λειτουργήσει χωρίς κλυδωνισμούς το οικονομικό σύστημα είναι αναγκαία η παρέμβαση του κράτους. Αυτή η κρατική παρέμβαση, εξάλλου, δεν αποβλέπει μόνον στην υποβοήθηση της αναπαραγωγής του οικονομικού συστήματος της αγοράς, ως εξωτερικός ρυθμιστικός παράγοντας, αλλά, επιπλέον, *στην απάμβλυνση των οικονομικών ανισοτήτων και στην επίτευξη ενός επιπέδου κοινωνικής δικαιοσύνης*. Ο τελευταίος αυτός σκοπός της παρεμβατικής πολιτικής, μάλιστα, καθίσταται "συστατικός" στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος.

2.4. Η σύνδεση ηθικής και οικονομίας στη θεωρία του A. Sen

Η μετάβαση από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό και τον οικονομικό νεοφιλελευθερισμό[88] στο κοινωνικό κράτος και το κράτος πρόνοιας θεμελιώνεται σε μια δέσμη επιμέρους φιλοσοφικών αντιλήψεων και παραδοχών, οι οποίες επιχειρούν όχι μόνον να κλονίσουν το παραδοσιακό πρότυπο του ατομικιστικού φιλελευθερισμού αλλά, συγχρόνως, να διαμορφώσουν ένα κατάλληλο πλαίσιο για τη δικαιολόγηση του κοινωνικού κράτους και την αποδοχή της κρατικής δράσης στο πεδίο της οικονομίας και της κοινωνίας. Στη διαδικασία αυτή σημαντικό ρόλο διαδραματίζουν μια σειρά θεωριών οι οποίες κινούνται σε έναν επιστημολογικό χώρο που βρίσκεται ανάμεσα στην οικονομική θεωρία και την ηθική φιλοσοφία και στοχεύουν στην πληρέστερη διασύνδεση της οικονομίας με την ηθική. Το εγχείρημα αυτό της διασύνδεσης της οικονομίας με την ηθική αποτελεί, πιθανόν, τη σημαντικότερη ρωγμή στο ατομικιστικό οικοδόμημα της πολιτικής οικονομίας. Μέσα από τη ρωγμή αυτή, διέρχεται ολόκληρη η ηθικοπολιτική φιλοσοφία πάνω στην οποία θεμελιώνεται, αλλά και δικαιολογείται ιδεολογικά, το κοινωνικό κράτος. Οι επιπτώσεις της

---

[86] Η πρώτη αυτή φάση της Νεοκλασικής Σχολής αρχίζει από το 1871 με τη δημοσίευση του έργου του *W. S. Jevons*, "Theory of Political Economy", και αναπτύσσεται από εξίσου γνωστούς οικονομολόγους όπως οι *Menger. Marshal, Walras, Pareto, Wicksell* κ.ά. Βλ. σχετικά, *Δ. Καραγέωργα*, Ο οικονομικός ρόλος του κράτους, ό.π., σελ. 13 επ. *Π. Κορλίρα*, Φιλοσοφία της Πολιτικής Οικονομίας, ό.π., σ. 47 επ.

[87] Βλ. *Δ. Καραγέωργα*, ό.π. Οι δύο αυτές φάσεις στην εξέλιξη της θεωρητικής σκέψης της νεοκλασικής Σχολής δεν μπορούν να νοηθούν ως απόλυτα και στεγανά διακρινόμενες μεταξύ τους. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι πολλοί σύγχρονοι νεοκλασικοί εξακολουθούν να αποδέχονται και να επεξεργάζονται τις αντιλήψεις των πρώτων νεοκλασικών. Πρβλ. *M. Friedman*, Capitalism and Freedom, ό.π.

[88] Για την ιστορία της θεωρητικής στήριξης του *νεοφιλελευθερισμού* στη χώρα όπου αυτός εκφράστηκε κατά τον πλέον ολοκληρωμένο τρόπο, την Αγγλία, μέσα από τον «*θατσερισμό*», βλ. *K. Dixon*, Οι ευαγγελιστές της αγοράς, ό.π., A. Gamble, The free economy and the strong state. The politics of Thatcherism, 1988, MacMillan, *J. Leruez*, Le phenomène Thatcher, 1991, Ed. Complexes. Βλ. επίσης, *R. Desai*, Second-hand dealers in ideas : Think-Tanks and Thatcerite Hegemony, New Left Review, No 203 (1994), σ. 27-64, όπου αναλύονται τα σημαντικότερα διανοητικά βήματα του σύγχρονου (θατσερικού) νεοφιλελευθερισμού, από το Συνέδριο W. Lippmann το έτος 1938 και την Societe du Mont-Pèlerin που ιδρύθηκε το 1947 με πρωτεργάτη τον F. von Hayek, μέχρι το Institute of Economic Affairs, που ιδρύθηκε το 1955, το Centre for Policy Studies της M. Thatcher, που ιδρύθηκε το 1974 και το Adam Smith Institute, που ιδρύθηκε το 1977.

σύνδεσης αυτής ανάμεσα στην οικονομία και την ηθική είναι ορατές δια γυμνού οφθαλμού όχι μόνο στο πολιτικό αλλά και στο συνταγματικό σύστημα.

Ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στη διασύνδεση ανάμεσα στην οικονομία και την ηθική διαδραματίζει, δίχως αμφιβολία, το έργο ενός σύγχρονου σημαντικού οικονομολόγου, του *Amartya Sen*, ο οποίος στο έργο του *On Ethics and Economics* (1987)[89], επιχειρεί να κλονίσει τις παραδοσιακές βεβαιότητες της νεοκλασικής οικονομικής θεωρίας, σύμφωνα με τις οποίες δεν υπάρχει στην οικονομική θεωρία άλλο κριτήριο πέραν του υποτιθέμενου οικονομικού ορθολογισμού της οικονομίας της αγοράς[90]. Η ηθική δεν αποτελεί, έτσι, ασύνδετο με την οικονομία στοιχείο, όπως υποστηρίζει η νεοκλασική οικονομική αντίληψη, αλλά προσδιοριστικό παράγοντα της οικονομικής διαδικασίας[91]. Η σύνδεση αυτή της ηθικής με την οικονομία[92] δεν αφορά, βέβαια, μόνον την οικονομική θεωρία[93]. Διατηρεί, αντίθετα, ευρύτερες συνεπαγωγές, στο βαθμό που η «*ηθικοποίηση*» της οικονομίας δεν μπορεί να αφήνει ανέγγιχτη την πολιτική αντίληψη για τον ρόλο και τη λειτουργία του κράτους στην οικονομία. Δεν αφήνει, επίσης, ανεπηρέαστες τις σχέσεις ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία, καθώς και στην κοινωνία και το άτομο. Σχέσεις, δηλαδή, που ανήκουν, κατ' εξοχήν, στη ρυθμιστική ύλη του Συντάγματος.

Κατά τον *A. Sen*, η οικονομική επιστήμη μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει δυο διαφορετικές προελεύσεις που και οι δυο έχουν σχέση με την πολιτική, αλλά με διαφορετικούς τρόπους, και οι οποίες αφορούν αντίστοιχα από τη μια την «ηθική» και από την άλλη αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «μηχανική». Η παράδοση που έχει σχέση με την ηθική ανάγεται, σύμφωνα με τον συγγραφέα, τουλάχιστον μέχρι τον Αριστοτέλη, ο οποίος συσχετίζει το αντικείμενο των οικονομικών με τους ανθρώπινους στόχους και αναφέρεται στη σχέση που έχουν με τον πλούτο. Κατά τον Αριστοτέλη, εξάλλου, η πολιτική πρέπει να

---

[89] Ήδη και σε ελληνική μετάφραση, *Amartya Sen*, Για την ηθική και την οικονομία, 1999.

[90] Ο *Amartya Sen*, δεν είναι, ασφαλώς, ο μοναδικός υποστηρικτής μιας παρόμοιας σύνδεσης της ηθικής με την οικονομία. Πρέπει να θεωρηθεί, ωστόσο, ο σημαντικότερος σύγχρονος εκφραστής της. Για μια ανάλογη προσέγγιση, αν και από διαφορετική σε κάθε περίπτωση σκοπιά βλ. *D. Parfit*, Reasons and Persons, 1984, *R.H. Frank*, Choosing the Right Pond, 1985, καθώς και τα άρθρα που περιλαμβάνονται στο συλλογικό έργο : *W. Gaertner (Hrsg.)*, Wirtschaftlicher Perspektiven IV, 1998.

[91] Όπως σημειώνει ο *Ν. Κοτζιάς* στην ελληνική έκδοση του ανωτέρω έργου του *Amartya Sen*, ό.π., σ. 23, «*Το σύστημα της ηθικής και της εφαρμογής ηθικών κανόνων δεν αποτελεί, λοιπόν, μόνο ένα εξωτερικό σύστημα ως προς εκείνο της οικονομίας. Δεν ενσωματώνεται απλώς στην οικονομική πράξη, αλλά λειτουργεί ως συνισταμένη του οικονομικού γίγνεσθαι. Μετασχηματίζεται σε εσωτερικό στοιχείο του. Επιδρά στα κριτήρια διαμόρφωση και ανάπτυξής του. Καθορίζει, έστω και σε σχετικά περιορισμένο βαθμό, την παραγωγικότητα και τα αποτελέσματα της οικονομικής διαδικασίας*». Πρβλ. ωστόσο και την κριτική θεώρηση του *Δ. Γράβαρη*, Η σχέση ηθικής και οικονομίας στο έργο του A.K. Sen. Όψεις μιας λησμονημένης κοινωνικότητας, Ισοπολιτεία, τ. 2/1999, σ. 275 επ.

[92] Είναι αξιοσημείωτο, μάλιστα, ότι ο *Φ. Κοζύρης*, Η ηθική της οικονομίας. Προσέγγιση στο έργο του Amartya Sen, Ισοπολιτεία, τ. 2/1999, σ. 241 επ., αναφερόμενος στο έργο του *Sen* κάνει λόγο για «*προτεραιότητα της ηθικής έναντι της οικονομίας. Πολύ απλά, η οικονομία υπάρχει για το καλό του ανθρώπου μέσα στην κοινωνία και δεν έχει καμία αξία καθεαυτήν... Συνεπώς, η οικονομία είναι η θεραπαινίδα της ηθικής, όχι ο αφέντης της, και καλείται συνεχώς να λογοδοτεί*» (ibid, σ. 244).

[93] Χαρακτηριστικές είναι εν προκειμένω οι αναφορές του *A. Sen* στο έργο του Inequality reexamined, 1995, Clarendon Press, ιδίως σ. 3 επ., 130 επ., όπου αναζητεί ένα κριτήριο ισότητας, επεκτεινόμενος στο πεδίο ιδιαίτερα της πολιτικής ηθικής. Πρβλ. σχετικά *Κ. Σταμάτη*, Η ισότητα στον Amartya Sen και στην κριτική της πολιτικής οικονομίας, σε : Του ιδίου, Δίκαιο και δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων, ό.π., σ. 261 επ. Κατά τον *Φ. Κοζύρη*, Η ηθική της οικονομίας, ό.π., σ. 244, εξάλλου, «*η θέση αυτή ενδιαφέρει άμεσα κι εμάς τους νομικούς, στον βαθμό που το δίκαιο προσπαθεί να πραγματώσει μια βασική κοινωνική ηθική με αναγκαστικούς κανόνες, άρα επιδιώκει ηθικούς σκοπούς με ηθικά μέσα. Έτσι, οι οικονομικοί στόχοι και τα αποτελέσματα του δικαίου τελικά πρέπει να κριθούν και να ζυγιστούν με ηθικά κριτήρια*».

χρησιμοποιεί τις «υπόλοιπες επιστήμες», στις οποίες συμπεριλαμβάνεται και η οικονομική επιστήμη[94].

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι «*η μελέτη των οικονομικών δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από εκείνη της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας*». Με βάση την προσέγγιση αυτή, γεννώνται δυο κεντρικά ζητήματα, που διαδραματίζουν θεμελιακό ρόλο στην οικονομική επιστήμη : «*Το πρόβλημα των ανθρώπινων κινήτρων, που συσχετίζεται με το ερώτημα "πως πρέπει κάποιος να ζει"*» και το ζήτημα «*του τρόπου που κρίνονται τα κοινωνικά επιτεύγματα*». Στην περίπτωση αυτή, «*η αξιολόγηση πρέπει να είναι περισσότερο πλήρης ηθικά και να λαμβάνει υπόψη της μια πλήρη αντίληψη για "το καλό"*»[95].

Αντίθετα με την «ηθική», η «μηχανική» προσέγγιση «*χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι αφορά κυρίως ζητήματα διαχείρισης (logistics) αρά τελικούς σκοπούς και ερωτήματα όπως πως μπορεί ν' αναπτυχθεί "ο αγαθός άνθρωπος" ή "πως πρέπει κάποιος να ζει". Οι σκοποί θεωρούνται ότι είναι προσδιορισμένοι με απόλυτη σαφήνεια και ο στόχος είναι η εξεύρεση των κατάλληλων μέσων για την εξυπηρέτησή τους. Η ανθρώπινη συμπεριφορά θεωρείται ότι βασίζεται σε απλά και εύκολα χαρακτηρίσιμα κίνητρα*»[96].

Κεντρικός στόχος για τον *A. Sen* είναι να δείξει ότι «*η ουσία των σύγχρονων οικονομικών έχει φτωχύνει σε σημαντικό βαθμό εξαιτίας της απόστασης που έχει δημιουργηθεί ανάμεσα στα οικονομικά και την ηθική*»[97]. Για να το επιτύχει αυτό, ο συγγραφέας εκκινεί από την κριτική της παραδοσιακής θεωρίας της πολιτικής οικονομίας που βασίζεται στην υπόθεση της «ορθολογικής συμπεριφοράς» των ανθρώπων. Ο Sen κλονίζει την παραδοχή αυτή, υποστηρίζοντας ότι «*ακόμη και αν ο χαρακτηρισμός της ορθολογικής συμπεριφοράς στα καθιερωμένα οικονομικά γινόταν αποδεκτός ως ορθός, δεν είναι αναγκαία λογικό να υποθέσουμε ότι οι άνθρωποι θα συμπεριφερθούν πραγματικά με τον τρόπο που χαρακτηρίζεται ως ορθολογικός*»[98].

Στην πραγματικότητα, βέβαια, ο *A. Sen* δεν έρχεται να «εισαγάγει» την ηθική στην οικονομία. Επιχειρεί, ωστόσο, να εισάγει μια νέα αντίληψη ή μορφή ηθικής : Η καθιερωμένη αντίληψη για την «ορθολογική συμπεριφορά» θεμελιώνεται πρωτίστως σε μια ατομικιστική πρόσληψη του ανθρώπου, η οποία είναι σύμφυτη με τις εγωϊστικές επιδιώξεις του, η οποία ανήκει στο πεδίο της «ηθικής». Παρατηρεί σχετικά ο *Sen* : «*Γιατί ορθολογικό πρέπει να είναι μόνο το να επιδιώκει κάποιος το ίδιον συμφέρον του αποκλείοντας οτιδήποτε άλλο; Δεν είναι φυσικά παράλογος ο ισχυρισμός ότι η μεγιστοποίηση του ίδιου συμφέροντος δεν είναι κάτι το ανορθολογικό, όμως η άποψη ότι οτιδήποτε άλλο εκτός από τη μεγιστοποίηση του ίδιου συμφέροντος είναι ανορθολογικό είναι εντελώς παράδοξη. Η άποψη ότι η ορθολογικότητα*

---

[94] Βλ. *Amartya Sen*, ό.π., σ. 37, όπου ο συγγραφέας παραθέτει το εξής απόσπασμα από τα Ηθικά Νικομάχεια : «*Δοθέντος δε ότι η πολιτική χρησιμοποιεί τας λοιπάς πρακτικάς επιστήμας και πλην τούτου νομοθετεί τι πρέπει να πράττωμεν και τι ν' αποφεύγωμεν, ίσως ο σκοπός, τον οποίον επιδιώκει εμπερικλείει τον σκοπόν των άλλων, ώστε πιθανόν αυτό να είναι το ανθρώπινον αγαθόν...Ο εις κερδοσκοπικάς υποθέσεις ασχολούμενος είναι άνθρωπος κάπως βεβιασμένος, και είναι κατάδηλον, ότι ο πλούτος δεν είναι το επιδιωκόμενον αγαθόν, διότι χρησιμεύει και προς εξυπηρέτησιν άλλου πράγματος*». Κατά τον *Sen*, «*σε τελική ανάλυση, η οικονομική επιστήμη έχει σχέση με τη μελέτη της ηθικής και της πολιτικής, και αυτή η άποψη αναπτύσσεται ακόμα περισσότερο από τον Αριστοτέλη στα Πολιτικά*».

[95] Βλ. *Amartya Sen*, ό.π., σ. 38.

[96] Ibid, σ. 38-39.

[97] Ibid, σ. 41. Ο συγγραφέας δεν υποστηρίζει, ωστόσο, ότι η «*μηχανική*» προσέγγιση δεν υπήρξε γόνιμη ή παραγωγική. Θεωρεί, αντίθετα, ότι «*τα οικονομικά στη σημερινή τους μορφή μπορούν να γίνουν περισσότερο γόνιμα, αν δώσουν μεγαλύτερη σημασία στις ηθικές θεωρήσεις που διαμορφώνουν την ανθρώπινη συμπεριφορά και κρίση*». Ibid, σ. 43.

[98] Ibid, σ. 45.

ορίζεται με βάση το ίδιον συμφέρον ενέχει inter alia μια κατηγορηματική απόρριψη της "σχετιζόμενης με την ηθική" αντίληψης για τα κίνητρα... Το να θεωρείται κάθε απόκλιση από τη μεγιστοποίηση του ίδιου συμφέροντος ως απόδειξη ανορθολογισμού συνεπάγεται μια απόρριψη του ρόλου της ηθικής στις πραγματικές αποφάσεις που λαμβάνονται (με εξαίρεση κάποιας από τις παραλλαγές της εξωτικής αντίληψης για την ηθική που είναι γνωστή ως "ηθικός εγωισμός"»[99].

Ο *Sen*, δεν είναι, ασφαλώς, ουτοπιστής ώστε να θεωρεί ότι το ίδιον συμφέρον δεν αποτελεί προσδιοριστικό παράγοντα στην οικονομία : «*Θα ήταν παράδοξο αν το ίδιον συμφέρον δεν διαδραμάτιζε έναν σημαντικό ρόλο σε πολλές σημαντικές αποφάσεις. Πραγματικά, δεν θα ήταν δυνατό να υπάρξουν οι συνηθισμένες οικονομικές ανταλλαγές, αν το ίδιον συμφέρον δεν διαδραμάτιζε κανένα ρόλο στις επιλογές μας. Το πραγματικό ζήτημα είναι αν υπάρχει μια πληθώρα κινήτρων ή αν μόνο το ίδιον συμφέρον αποτελεί την κινητήρια δύναμη στις πράξεις των ανθρώπινων όντων*»[100].

Ο Sen διευκρινίζει, πάντως, ότι «*η αντίθεση δεν είναι αναγκαία ανάμεσα στο ίδιον συμφέρον και σε ένα είδος γενικού συμφέροντος για τα πάντα. Η παραδοσιακή διχοτομία ανάμεσα στον "εγωισμό" και τον "ωφελιμισμό" είναι παραπλανητική από πολλές απόψεις... τα μέλη κάθε ομάδας μπορεί να έχουν εν μέρει συμπίπτοντα και εν μέρει αντικρουόμενα συμφέροντα.Οι πράξεις που βασίζονται στην αφοσίωση προς την ομάδα μπορεί από μερικές απόψεις να συνεπάγονται τη θυσία των καθαρά ίδιων συμφερόντων, ενώ από άλλες απόψεις μπορεί να διευκολύνουν μια μεγαλύτερη πραγμάτωση των ίδιων συμφερόντων... Η ανάμειξη εγωιστικής και ανιδιοτελούς συμπεριφοράς είναι από τα σημαντικά χαρακτηριστικά της αφοσίωσης στην ομάδα. Αυτή η ανάμειξη είναι ορατή σ' ένα ευρύ φάσμα ομάδων, που ποικίλλουν από τις ομάδες που βασίζονται σε οικογενειακές σχέσεις και τις κοινότητες μέχρι τα συνδικάτα και τις οικονομικές ομάδες πίεσης*»[101].

Η σύνδεση της ηθικής με την οικονομία δεν έχει, κατά τον *A. Sen*, μονοδιάστατο χαρακτήρα. Η περιγραφή του ηθικού προτύπου που ο ίδιος προτείνει πραγματοποιείται κατά τρόπο μάλλον παρεμπίπτοντα, εμφανίζεται δε στο πλαίσιο της κριτικής του στην παραδοσιακή οικονομική θεωρία. Κάτι τέτοιο είναι εύλογο : Ο *Sen* δεν αποβλέπει πρωτίστως να συνδέσει την οικονομία με ορισμένο ηθικό πρότυπο αλλά να τονίσει την αξία της ηθικής στην οικονομική θεωρία. Για τον λόγο αυτό, άλλωστε, αναφέρεται ο ίδιος σε «*πολλαπλότητα των ηθικών θεωρήσεων*»[102].

Για να πετύχει τους σκοπούς του ο *Sen* προσπαθεί είτε να «αλώσει» την παραδοσιακή αντίληψη για τη στεγανή διάκριση ηθικής – οικονομίας «εκ των έσω», καταφεύγοντας, για παράδειγμα, σε μια «ηθική» ανάγνωση του έργου του θεμελιωτή της σύγχρονης οικονομικής επιστήμης *A. Smith*[103], ανατρέποντας την «κλασική» πρόσληψη του έργου του, είτε να

---

[99] Ibid, σ.49-50.
[100] Ibid, σ. 53.
[101] Ibid, σ. 54-55.
[102] Ibid, σ. 95.
[103] Η ιδιαίτερη βαρύτητα που έχει η προσέγγιση του έργου του A. Smith στον Sen δικαιολογείται από το γεγονός ότι, όπως ο ίδιος ο *Sen* σημειώνει «*ο Smith υπήρξε η καθοριστική μορφή στην ανάπτυξη της οικονομικής επιστήμης, αλλά και επειδή ο τρόπος που αντιμετώπισε το πρόβλημα είναι πραγματικά διαφωτιστικός και χρήσιμος*», ibid, σ. 56. Σχολιάζοντας την άποψη του Smith ότι «*οι αρχές της σύνεσης..., επιδρούν πάντα στη συμπεριφορά της πλειοψηφίας των μελών κάθε κοινωνικής τάξης ή κατηγορίας*», ο Sen παρατηρεί ότι στην πραγματικότητα, η ταύτιση της «σύνεσης» με το «ίδιο συμφέρον» δεν είναι ορθή. Κατά τον συγγραφέα, ο Smith προσλαμβάνει τη «σύνεση» ως την «ένωση» των ιδιοτήτων της «λογικής» και της «κατανόησης» με την «αυτοκυριαρχία». Η έννοια της «αυτοκυριαρχίας», η οποία είναι δανεισμένη από τους Στωικούς, σε καμιά περίπτωση δεν ταυτίζεται με το «ίδιον συμφέρον», όπως υποστηρίζει η παραδοσιακή προσέγγιση. «*Πράγματι*»,

αμφισβητήσει ευθέως την ορθότητα των παραδοσιακών αυτών αντιλήψεων, όπως συμβαίνει λ.χ. με τον *Pareto*[104] ή τον *Nozick*[105]. Με αυτή τη μεθοδολογία, ο *Sen* επιτυγχάνει σε σημαντικό βαθμό το στόχο του, να δείξει, δηλαδή ότι «*μια στενότερη επαφή ανάμεσα στην ηθική και στα οικονομικά θα ωφελήσει όχι μόνο την οικονομική επιστήμη αλλά και την ηθική*»[106]. Ιδιαίτερη σημασία έχει για τον *Sen* το γεγονός ότι «*οι αποκλίσεις από τις καθιερωμένες υποθέσεις της οικονομικής θεωρίας για τη συμπεριφορά –στις οποίες συμπεριλαμβάνονται και τα τρία στοιχεία της ιδιοτελούς συμπεριφοράς*[107]*- μπορούν να*

σημειώνει ο *Sen*, «*οι στωικές ρίζες του τρόπου με τον οποίο ο Smith αντιλαμβανόταν τα "ηθικά συναισθήματα" καθιστούν σαφές για ποιο λόγο η συμπόνια για τους άλλους και η αυτοπειθαρχία διαδραμάτισαν ένα τόσο σημαντικό ρόλο στις ιδέες του Smith για τη χρηστή συμπεριφορά. Όπως γράφει ο ίδιος ο Smith, "ο άνθρωπος, σύμφωνα με τους Στωικούς, οφείλει να θεωρεί τον εαυτό του όχι ως ένα απομονωμένο ον που διαχωρίζεται από τους άλλους, αλλά ως έναν πολίτη του κόσμου, ένα μέλος της μεγάλης κοινοπολιτείας της φύσης", καθώς επίσης και ότι "οφείλει πάντα να είναι πρόθυμος να θυσιάζει το μικρό ίδιον συμφέρον του για χάρη του συμφέροντος αυτής της μεγάλης κοινότητας. Αν και η σύνεση υπερβαίνει τη μεγιστοποίηση του ίδιου συμφέροντος, ο Smith θεώρησε ότι "από όλες τις αρετές είναι η πιο ωφέλιμη για το άτομο", ενώ "η ανθρωπιά, η δικαιοσύνη, η γενναιοδωρία και το δημόσιο φρόνημα είναι οι ιδιότητες που είναι ωφέλιμες για τους άλλους"*», ibid, σ. 56-57. Η «*κοινωνικοκρατική*» αυτή «ανάγνωση» του Smith από τον Sen, αποκτά ιδιαίτερη σημασία για την προσέγγιση των ζητημάτων που πραγματευόμαστε. Ο θεμελιωτής, επομένως, του συστήματος της ελεύθερης αγοράς και της σύγχρονης πολιτικής οικονομίας δεν αντιλαμβανόταν τον άνθρωπο ως απομονωμένο ον, αποκλειστικά, δηλαδή, στην ατομική του υπόσταση, αλλά ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, για χάρη των συμφερόντων του οποίου μπορεί αυτός να θυσιάζει το «μικρό ίδιο συμφέρον του». Την ίδια περίπου αντίληψη φαίνεται να υιοθετεί, όπως θα δούμε κατωτέρω, ο συντακτικός νομοθέτης στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ., όπου ο άνθρωπος, ως υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων γίνεται αντιληπτός στη διττή του υπόσταση, δηλαδή ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Η τελευταία αυτή αντίληψη, μαζί με την παραδοχή ότι το ατομικό συμφέρον μπορεί, υπό όρους, να υποχωρεί σε σχέση με το κοινωνικό ή δημόσιο συμφέρον, αποτελούν εννοιολογικά στοιχεία του πυρήνα της αρχής του κοινωνικού κράτους και της κοινωνικής δημοκρατίας, που κατοχυρώνει το Σύνταγμα. Η ανάγνωση, επομένως, αυτή του έργου του Smith αποτελεί κρίσιμο στοιχείο για την πορεία των περαιτέρω αναλύσεων. Όπως ο ίδιος ο Sen σημειώνει, εξάλλου, «*ο περιορισμός της ευρείας αντίληψης του Smith για τα ανθρώπινα όντα από τα σύγχρονα οικονομικά, μπορεί να θεωρηθεί ως μια από τις σημαντικότερες ατέλειες της σύγχρονης οικονομικής θεωρίας. Αυτή η εκπτώχευση έχει στενή σχέση με την απομάκρυνση των οικονομικών από την ηθική*», ibid, σ. 62.

[104] Κατά τον *Sen*, η «*αντι-ηθική τάση*» είναι η μόνη με την οποία μπορεί μόνο να συμβιβαστεί η «*κατά Pareto άριστη κατανομή*» : «*Σε μια κοινωνική κατάσταση ισχύει η κατά Pareto άριστη κατανομή εάν και μόνο εάν δεν μπορεί ν' αυξηθεί η ωφελιμότητα κάποιου χωρίς να μειωθεί η ωφελιμότητα κάποιου άλλου... Η κατά Pareto άριστη κατανομή μπορεί να ισχύει σε μια κατάσταση στην οποία ζουν άνθρωποι σ' εξαιρετικές συνθήκες αθλιότητας, αλλά και άνθρωποι βυθισμένοι στην πολυτέλεια, στο βαθμό που δεν μπορούν να βελτιωθούν οι συνθήκες διαβίωσης του φτωχού χωρίς να γίνουν περικοπές στην πολυτελή ζωή του πλουσίου. Η κατά Pareto άριστη κατανομή μπορεί, όπως το πνεύμα του Καίσαρα, "να έρχεται καυτό από την Κόλαση"*», ibid, σ. 65-66.

[105] Ο *Sen*, σχολιάζοντας τη θεωρία του Nozick, σύμφωνα με την οποία το άτομο έχει το δικαίωμα να επιδιώκει οποιοδήποτε σκοπό θέλει με τον όρο να μην παραβιάζει τους δεοντολογικούς καταναγκασμούς που το εμποδίζουν ν' αναμειγνύεται στις νόμιμες δραστηριότητες ενός άλλου (άρα είναι ελεύθερο να επιδιώκει απρόσκοπτα το ίδιον συμφέρον του), σημειώνει τα εξής : «*Παρ' όλα αυτά οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι η άσκηση αυτών των δικαιωμάτων δεν υποδηλώνει ότι είναι ηθικά πρέπον ν' ασκούνται μέσω ιδιωτελούς συμπεριφοράς. Η ύπαρξη ενός τέτοιου δικαιώματος εμποδίζει τους άλλους να σταματήσουν αυτό το άτομο αν επιδίωκε τη μεγιστοποίηση του ίδιου συμφέροντός του, όμως αυτός δεν είναι ένας λόγος για να επιδιώκεται πραγματικά το ίδιον συμφέρον... είναι σαφές ότι η έμφαση στη θετική ελευθερία (για παράδειγμα, ένας άνθρωπος να είναι πραγματικά σε θέση να κάνει κάτι), όπως επίσης και το καθήκον να βοηθάμε τους άλλους, μπορούν να ενισχύσουν τη συνάφεια των ηθικών θεωρήσεων στον προσδιορισμό της πραγματικής συμπεριφοράς*», ibid, σ. 89-90. Επισημαίνεται εν προκειμένω ότι ο Nozick είναι από τους σημαντικότερους εκφραστές των απόψεων των *νεοφιλελευθέρων* (neolibertarians), βασικό στοιχείο των οποίων είναι η ελάχιστη παρέμβαση του κράτους στην οικονομική ζωή των ατόμων. Ειδικά για τη θεωρία του Nozick για τη δικαιοσύνη βλ. το έργο *του ιδίου* Anarchy, State and Utopia, 1974. Ανάλυση των σχετικών θέσεων του Nozick πραγματοποιείται από τους *Θ. Λιανό*, Κοινωνική δικαιοσύνη, 2000, σ. 110 επ. και *Κ. Σταμάτη*, Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική, 1995, σ. 172 επ.

[106] Ibid, σ. 111.

[107] Τα τρία αυτά «στοιχεία της ιδιοτελούς συμπεριφοράς» είναι, κατά τον *A. Sen*, «*η ευημερία που επικεντρώνεται στον εαυτό*», «*οι σκοποί της ευημερίας που επικεντρώνεται στον εαυτό*» και «*η επιλογή των ιδιοτελών σκοπών*». Βλ. ibid, σ. 113.

προκύψουν από πολλές διαφορετικές ηθικές θεωρήσεις. Οι θεωρήσεις αυτές μπορεί να συνεπάγονται την καλοσύνη και τη συμπάθεια για τους άλλους. Μπορεί επίσης να έχουν σαν αποτέλεσμα δεσμεύσεις σε διάφορους σκοπούς. Επιπλέον, ίσως υπάρχει μια δέσμευση σ' ένα συγκεκριμένο πρότυπο συμπεριφοράς, η παραβίαση του οποίου μπορεί να θεωρείται εγγενώς κακή. Μπορεί όμως να υπάρχουν και άλλα πρότυπα συμπεριφοράς και η νομιμοφροσύνη σε αυτά να μην απορρέει από οποιαδήποτε εγγενή αποτίμηση αξίας που σχετίζεται με τη συμπεριφορά καθ' εαυτή, αλλά από την εργαλειακή σημασία αυτής της συμπεριφοράς – είτε για το άτομο είτε για την ομάδα»[108].

Αν η συνεισφορά του *A. Sen* μπορεί να θεωρηθεί κρίσιμη για τα ζητήματα που εξετάζουμε, είναι επειδή οι βασικές έννοιες που αναλύονται, όπως η κοινωνική δημοκρατία και το κοινωνικό κράτος δικαίου, βασίζονται σε μια διαφορετική αντίληψη από εκείνη της παραδοσιακής οικονομικής θεωρίας, που θεμελιώνεται στον ατομικισμό και το ιδιωτικό συμφέρον ως αποκλειστικούς και μονοδιάστατους παράγοντες της οικονομικής δράσης. Ο κλονισμός της παραδοσιακής αυτής αντίληψης συνιστά, στην ουσία, προϋπόθεση τόσο για την εμφάνιση όσο και για τη δικαιολόγηση του κοινωνικού κράτους και των θεσμικών του απολήξεων. Η σύνδεση της οικονομίας με την ηθική και η αναγνώριση της διαλεκτικής τους σχέσης, συνιστά αφετηρία για μια νέα πρόσληψη της οικονομίας ως μηχανισμού άσκησης πολιτικής, άρα ως στοιχείου της συνταγματικής ύλης. Ολόκληρο το οικοδόμημα του κοινωνικού κράτους βασίζεται, όπως θα δούμε, σε μια συγκεκριμένη αντίληψη του ανθρώπου, όχι μόνον ως ατόμου (δρώντος ορθολογικά και ιδιοτελώς), αλλά και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου, γεγονός που διαπλάθει καινούργια δεδομένα για τη διευθέτηση των σχέσεων κοινωνίας – ατόμου.

ββ) Το κράτος πρόνοιας

1. Εννοιολογικό περιεχόμενο

Η έννοια του κράτους πρόνοιας συνυφαίνεται απόλυτα με τον "*κοινωνικό παρεμβατισμό*": *Συνιστά ουσιαστικά μορφή εμπραγμάτωσης αυτού του είδους κρατικού παρεμβατισμού*, υλοποιεί, με άλλα λόγια τη βασική του τελολογία, την οποία και προϋποθέτει. "*Κοινωνικός παρεμβατισμός*" και κράτος πρόνοιας αποτελούν, στη διαλεκτική και ιστορική τους ενότητα τα κεντρικά δομικά στοιχεία του κοινωνικού κράτους.

Ο όρος "*κράτος πρόνοιας*" παραπέμπει σε μία ιστορικά καθορισμένη μορφή του αστικού κράτους, η οποία χαρακτηρίζεται από μεγάλη διεύρυνση και συστηματοποίηση της κοινωνικής του λειτουργίας, ιδιαίτερα στη σφαίρα της κοινωνικής αναπαραγωγής, με την ανάληψη μορφών κινδύνων και άσκηση κοινωνικής πολιτικής, ώστε να επιτυγχάνεται ένα όσο το δυνατόν υψηλότερο επίπεδο κοινωνικής δικαιοσύνης[109].

---

[108] Ibid, σ. 122.

[109] Ο γενικός αυτός ορισμός του κράτους πρόνοιας αναλύεται συνήθως στη θεωρία σε περισσότερα επιμέρους χαρακτηριστικά που εμφανίζει ο τύπος αυτός του αστικού κράτους. Ως κράτος πρόνοιας ορίζεται, έτσι, συχνά το κράτος το οποίο : α. επεμβαίνει στην οικονομία με σκοπό τη ρύθμιση της παραγωγικής διαδικασίας και τη διατήρηση και αύξηση της απασχόλησης β. παρέχει οικονομική ασφάλεια και βασικές κοινωνικές υπηρεσίες (λ.χ. ιατρική περίθαλψη, εκπαίδευση, εξασφάλιση ελάχιστου εισοδήματος, οικιστική πολιτική κ.ο.κ.) γ. φροντίζει για την αναδιανομή ενός σημαντικού τμήματος του εισοδήματος δ. προστατεύει τα κοινωνικά και εργασιακά δικαιώματα ε. διασφαλίζει συνθήκες βεβαιότητας και ισότητας για το σύνολο του πληθυσμού στ. κατοχυρώνει ένα κοινωνικό *δίκτυ ασφαλείας* (*safety net*), μέσω της εγγύησης ενός ελάχιστου επιπέδου βιοτικών συνθηκών ζ. θεωρείται υπεύθυνο για την εξασφάλιση των στοιχειωδών προϋποθέσεων του «ευ ζην» των πολιτών του. Βλ. ενδεικτικά, *F. X. Kaufman*, The major problems of the welfare state : Defining the issues, in *Eisenstadt/Ahimer* (ed.), The welfare state and its aftermath, London – Sydney 1985, Croom Helm, *R. Mishra*, The welfare state in capitalist society. Policies of retrenchment and maintenance in Europe, N. America and Australia, New York 1990, Harvester Wheatsheaf, σελ. 18 επ.

Ένας τόσο γενικός και αφαιρετικός ορισμός του κράτους πρόνοιας έχει το προφανές πλεονέκτημα ότι συμπεριλαμβάνει μία σειρά επιμέρους κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών χαρακτηριστικών, καλύπτοντας, κατά τον τρόπο αυτό, ευρύτερα πεδία της πραγματικότητας. Είναι, επιπλέον περιγραφικός γιατί εντάσσει στο περιεχόμενό του τα βασικά ιστορικά γνωρίσματα του εν λόγω πολιτειολογικού τύπου, διασφαλίζοντας, παράλληλα, με την αφαιρετική διατύπωσή του, την αναλυτική του χρησιμότητα.

Από τον ορισμό αυτό του κράτους πρόνοιας μπορεί να συναχθεί ότι :

α) Ο τύπος αυτός κράτους αποτελεί ιστορικά μία *ιδιαίτερη μορφή του αστικού κράτους*, την οποία προσέλαβε ως απόρροια των συγκεκριμένων ιστορικών, κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών των πρώτων ιδίως δεκαετιών του 20ου αιώνα. Δεν αποτελεί, λοιπόν, μία άλλη μορφή κράτους, αλλά μία άλλη μορφή του αστικού κράτους.

β) Βασικό χαρακτηριστικό αυτής της μορφής κράτους αποτελεί η *διεύρυνση* και *συστηματοποίηση* της κοινωνικής του λειτουργίας. Το στοιχείο αυτό διακρίνει το κράτος πρόνοιας από προγενέστερες μορφές κοινωνικής λειτουργίας του κράτους, οι οποίες, όπως θα δούμε, είχαν περιορισμένο χαρακτήρα και δεν υπάκουαν σε μία ενιαία και ολοκληρωμένη λογική συστηματικής κοινωνικής πολιτικής του κράτους.

γ) Η κοινωνική λειτουργία του κράτους πρόνοιας εντοπίζεται πρωτίστως στο επίπεδο της κοινωνικής αναπαραγωγής. Ο αυστηρός διαχωρισμός κράτους - κοινωνίας παύει να είναι απόλυτος: Το κράτος δεν αποτελεί πλέον τον "ουδέτερο παρατηρητή" του κοινωνικού γίγνεσθαι. Συμμετέχει ενεργά στην κοινωνική αναπαραγωγή και διαρρυθμίζει τους βασικούς της όρους. Η τελευταία αυτή εξέλιξη διατηρεί, εκτός από μία στενά θεωρούμενη κοινωνικο-οικονομική σημασία (αναδιαμόρφωση των όρων διαβίωσης των κατώτερων, ιδίως, εισοδηματικά τάξεων), και μία συμβολική - ψυχολογική σημασία : Το κράτος δεν αποτελεί πλέον απλά και μόνο μία αφηρημένη θεσμική, νομική και πολιτική κατηγορία, η οποία εκφράζει την πολιτική και χωρική υπόσταση ενός λαού ("*νομική προσωπικότητα ενός λαού που ζει σε ορισμένη χώρα και είναι εξοπλισμένη με πρωτογενή εξουσία*")[110], αλλά μία κοινωνικο-πολιτική μορφή οργάνωσης και ρύθμισης της κοινωνικής αναπαραγωγής[111]. Αυτό σημαίνει ότι το κράτος δεν συνιστά πλέον έναν "εξωτερικό" παράγοντα στη λειτουργία της κοινωνίας αλλά έναν "εσωτερικό" διαμορφωτικό - εγγυητικό παράγοντα των ίδιων των κοινωνικών σχέσεων[112].

Και αν όλα αυτά φαίνονται περίπου αυτονόητα στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος, στο πρώιμο κράτος πρόνοιας των αρχών του 20ου αιώνα μία τέτοια πολιτειολογική εξέλιξη αποτελούσε *βαθειά τομή* στη θεώρηση του κρατικού (εξουσιαστικού) και του κοινωνικού φαινομένου. Το κράτος, ιστορικό προϊόν της μετάβασης από τη φεουδαρχία στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής[113] είχε συνδεθεί ιστορικά, πολιτικά και ιδεολογικά με τον απόλυτο χωρισμό κράτους - κοινωνίας και, από το τέλος του 18ου αιώνα, με τον ατομιστικό φιλελευθερισμό, ο οποίος απέκλειε εξ αρχής κάθε έννοια ουσιαστικής κοινωνικής λειτουργίας του κράτους.

δ) Η κοινωνική λειτουργία του κράτους πρόνοιας συντελείται κατά βάση με την *ανάληψη από αυτό συγκεκριμένων κινδύνων*, ιδίως την κοινωνική ασφάλιση, και την εν γένει *άσκηση*

---

[110] Για και τα ειδικότερα ζητήματα που γεννά αυτός ο ορισμός του κράτους, βλ. μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π. σελ. 71 επ.

[111] Από την άποψη αυτή, το κράτος πρόνοιας αποτελεί ουσιαστικά μορφή οργάνωσης του «*κοινωνικού*». Πρβλ. ιδίως τη μονογραφία του *F. Ewald*, Histoire de l'Etat Providence, Paris 1986, Grasset, κυρίως κεφ. 2, 3 και τις εκεί παραπομπές, ήδη και σε ελληνική μετάφραση, Ιστορία του κράτους πρόνοιας, 2000, σ. 64 επ., 94 επ. Επίσης, βλ. *P. Rosanvallon*, La crise de l'Etat Providence, ό.π.

[112] Σε συστημικούς όρους, αυτό σημαίνει ότι η έννοια του κοινωνικού συστήματος δεν περιορίζεται μόνο στην κοινωνική αλλά επεκτείνεται και συμπεριλαμβάνει και την πολιτική δομή. Έτσι, το πολιτικό σύστημα μπορεί να νοηθεί επαρκέστερα ως υποσύστημα του κοινωνικού συστήματος και όχι ως αυτόνομο σύστημα, λειτουργικά διαχωρισμένο από το κοινωνικό σύστημα.

[113] Πρβλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π.

κοινωνικής, ιδιαίτερα παροχικής, πολιτικής. Η ολοκλήρωση του κράτους πρόνοιας πραγματοποιείται ιστορικά μόνο με την εμβάθυνση, ισχυροποίηση και συστηματοποίηση της κοινωνικής λειτουργίας του. Η κοινωνική πολιτική του κράτους πρόνοιας, ιδιαίτερα η κοινωνική ασφάλιση, εισφέρει στην κοινωνικο-πολιτική δομή μία νέα, ριζικά διαφορετική από προηγούμενα, αντίληψη για την κοινωνική αναπαραγωγή και τη σχέση ανάμεσα στην κοινωνία και το άτομο.

ε) Με αυτά τα χαρακτηριστικά, το κράτος πρόνοιας αναδιαμορφώνει εκ θεμελίων την πολιτειολογική λογική του αστικού κράτους. Το κοινωνικό στοιχείο καθίσταται σύμφυτο με την πολιτική δομή και δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για τη σχετικοποίηση της στεγανής διάκρισης κράτους - κοινωνίας. Πάνω απ' όλα, όμως, το κράτος πρόνοιας επαναπροσδιορίζει την τελολογία του αστικού κράτους, στρέφοντάς το σε νέους ηθικο-φιλοσοφικούς προσανατολισμούς. Κατά τον τρόπο αυτό, άλλωστε, αλλοιώνονται σε σημαντικό βαθμό και οι νομιμοποιητικές βάσεις του αστικού κράτους. Η (νέα) τελολογία του κράτους (που προσδιορίζει, σε τελική ανάλυση και το νομιμοποιητικό του περιεχόμενο) διυλίζεται μέσα στο αξιακό πλαίσιο που διαμορφώνει η αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης, ως νέα μορφή νοηματοδότησης των σχέσεων δημόσιου και ιδιωτικού χώρου.

Από τη σύντομη αυτή περιγραφή του κράτους πρόνοιας μπορεί να συναχθεί, ευχερώς ίσως, το συμπέρασμα ότι αυτό δεν περιορίζεται μόνο στο οικονομικό πεδίο. Δεν αποτελεί, δηλαδή, αποκλειστικά οικονομικό υποκείμενο[114]. Ο ρόλος του, βέβαια, αναπτύσσεται κατεξοχήν στο επίπεδο της οικονομικής αναπαραγωγής της κοινωνίας. Ωστόσο, από την ιδιαίτερη λειτουργία του, το κράτος πρόνοιας καταλαμβάνει ευρύτερα πεδία της κοινωνικής ύλης, που αφορούν τη μισθωτή εργασία, τη συσσώρευση του κεφαλαίου και τη σχέση κράτους - κοινωνίας. Κατά συνέπεια, στο ρυθμιστικό και λειτουργικό του εύρος περιλαμβάνονται σχέσεις βαθύτατα πολιτικές : *Το κράτος πρόνοιας δρα τόσο στο οικονομικό όσο και στο πολιτικό επίπεδο*.

Στον ιδεολογικό - φιλοσοφικό πυρήνα του κράτους πρόνοιας εντοπίζεται πρωτίστως μία συγκεκριμένη αντίληψη για τη θέση του ατόμου στην κοινωνία : *Ο άνθρωπος εγκαταλείπει την αποκλειστική εικόνα του ως μεμονωμένου ατόμου, που του προσέδωσε ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός των δύο πρώτων φάσεων του καπιταλισμού, δηλαδή της συσσώρευσης και, κυρίως, του ανταγωνιστικού καπιταλισμού. Ο άνθρωπος νοείται πλέον στο κράτος πρόνοιας ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, με ανάγκες*[115] *και υποχρεώσεις, αλλά και με μία -ιστορικά*

---

[114] Πρβλ. *Σ. Ρομπόλη/Μ. Χλέτσου*, Η κοινωνική πολιτική μετά την κρίση του κράτους πρόνοιας, 1995, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 37 επ. Όπως παρατηρείται σχετικά, «ο ρόλος του κράτους πρόνοιας εντοπίζεται στη διαδικασία συσσώρευσης και αναπαραγωγής του κεφαλαίου καθώς και στην αναπαραγωγή των ατόμων ως μη κατόχων μέσων παραγωγής» (ibidem).

[115] Για την έννοια και το περιεχόμενο των ανθρώπινων «αναγκών» βλ. ιδίως *Π. Σταθόπουλου*, Κοινωνική Πρόνοια, ό.π., σ.37 επ., όπου πραγματοποιείται περιγραφή και ανάλυση των «αναγκών του ανθρώπου». Όπως σημειώνει σχετικά ο συγγραφέας «*η κάλυψη αυτών των αναγκών είναι βασική προϋπόθεση για την επιβίωση και την ψυχική του ισορροπία... Ακριβώς επειδή είναι τόσο καθοριστικής σημασίας η ουσιαστική κάυψη των ανγκών του ανθρώπου για την ψυχοσωματική του ανάπτυξη, υπάρχει σε κάθε σύγχρονη κοινωνία ο θεσμός της κοινωνικής πρόνοιας για να καλύπτει τις ανάγκες εκείνων των ατόμων ή ομάδων του πληθυσμού που για κάποιο λόγο αδυνατούν να τις καλύψουν μόνοι τους*» (ibid, σ. 37). Κατά τον ίδιο συγγραφέα, εξάλλου, «*οι βασικές ατομικές ανάγκες πρέπει να ικανοποιηθούν για να μπορέσει το άτομο να ικανοποιήσει οποιουσδήποτε άλλους σκοπούς... Η ικανοποίηση των αναγκών θα πρέπει να αποσκοπεί στην ανάδειξη του ατόμου (βιολογικού όντος) σε πρόσωπο (κοινωνικό ον)*» (ibid, σ. 52). Οι τελευταίες αυτές διαπιστώσεις του ανωτέρω συγγραφέα μπορούν να αποδειχθούν χρήσιμες για την κατωτέρω ανάλυση. Καθίσταται, έτσι, προφανές ότι η ικανοποίηση των βασικών ατομικών αναγκών συνιστά αναγκαία προϋπόθεση τόσο για την ανάδειξη του ατόμου σε κοινωνικό υποκείμενο, φορέα, άρα δικαιωμάτων και αξίας, όσο και για την ικανοποίηση των άλλων σκοπών του ατόμου. Η αρχή του κοινωνικού κράτους στοχεύει, όπως θα αναλυθεί κατωτέρω στην κάλυψη των βασικών ατομικών αναγκών, με βάση την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης, κατά τρόπο ώστε να επιτυγχάνεται η ουσιαστική πραγμάτωση της ελευθερίας από όλους, καθώς και της ατομικής και πολιτικής αυτονομίας. Δίχως την κάλυψη των αναγκών αυτών, άλλωστε, δεν μπορεί να γίνει λόγος για δυνατότητα πολιτικής συμμετοχής ή, ακόμη, για απόλαυση της ατομικής ελευθερίας. Η κάλυψη, κατά συνέπεια, των βασικών αναγκών συνιστά αναγκαίο όρο,

καινοφανή- ψυχολογική - συμβολική σχέση με το κράτος, το οποίο εγγυάται την ατομική και κοινωνική αναπαραγωγή.

Στο πλαίσιο αυτό, καθίσταται ίσως σαφέστερο ότι ο γενετικός κώδικας του κράτους πρόνοιας περικλείει ένα σύνολο πραγματολογικών, ιδεολογικών και πολιτικών στοιχείων, ενίοτε αντιφατικών, τα οποία ανασυγκροτούνται σε μία εξαιρετικά πολύπλοκη σύνθεση: i) Η εμφάνιση και λειτουργία του αστικού κράτους συνέπεται την κοινωνική αναπαραγωγή της μισθωτής εργασίας ως αναγκαίου στοιχείου του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής[116]. ii) Επιπλέον, οδηγεί στην απάμβλυνση των οικονομικών ανισοτήτων και, συνακόλουθα, στη σχετικοποίηση των κοινωνικών αντιθέσεων, άρα των πιέσεων που ασκούνται στο πολιτικό σύστημα του αστικού κράτους[117]. iii) Εισάγει, ακόμη, μία νέα ηθική - φιλοσοφική θεώρηση του κρατικού και του κοινωνικού φαινομένου, στη βάση της οποίας βρίσκονται οι έννοιες της κοινωνικής δικαιοσύνης, της αλληλεγγύης και της ουσιαστικής ισότητας. Το σημαντικό στοιχείο εν προκειμένω βρίσκεται, βέβαια, όχι τόσο στην ολοκληρωμένη εμφάνιση μίας τέτοιας ηθικής θεώρησης (που επικρατούσε, άλλωστε, πολύ νωρίτερα, ιδίως στη χριστιανική παράδοση), όσο στην ανάδειξή της ως πολιτικής βάσης της λειτουργίας του κράτους. iv) Εμπεριέχει, τέλος, μία, αρχικά τουλάχιστον σε λανθάνουσα μάλλον μορφή, δημοκρατικής έμπνευσης, πολιτική υφή, στο βαθμό κυρίως που αποβλέπει στην ένταξη των οικονομικά ασθενέστερων λαϊκών στρωμάτων στην κοινωνική διαδικασία και, επομένως, στην ουσιαστικότερη πολιτική συμμετοχή τους[118].

2. Η ιστορική περιοδολόγηση του κράτους πρόνοιας

2.1. Η ιστορική πορεία διαμόρφωσης του κράτους πρόνοιας

Η συλλογική οργάνωση κοινωνικής φροντίδας δεν είναι, βέβαια, πρόσφατο φαινόμενο. Πριν από τη γένεση του αστικού κράτους υπάρχει, αναμφίβολα, μια μακρά προϊστορία κοινωνικής πρόνοιας[119], που απαντά σε όλους τους πολιτισμούς και σε όλες τις εποχές[120]. Οι ηθικο-φιλοσοφικές αντιλήψεις για φιλευσπλαχνία[121] και αλληλεγγύη στους αναξιοπαθούντες

---

inter alia, για την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, η διασφάλιση της οποίας αποτελεί συνταγματική υποχρέωση των κρατικών οργάνων (βλ. άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ.).

[116] Για το ρόλο του κράτους πρόνοιας στην αναπαραγωγή της μισθωτής εργασίας πρβλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις των *Σ. Ρομπόλη/Μ. Χλέτσου*, ό.π., σελ. 39 επ.

[117] Για τη σημασία των κοινωνικο-πολιτικών πιέσεων στην εμφάνιση και λειτουργία του κράτους πρόνοιας βλ., αντί άλλων, *S. Daemer/D. Byrne*, The State, the balance of class forces and early working class legislations, in : Housing construction and the State social policy, 1980, C.S.E. Publications, *N. Ginsbury*, Class, capital and social policy, London, MacMillan, σελ. 49 επ.

[118] Η τελευταία αυτή διαπίστωση, που απαιτεί, βέβαια, περαιτέρω ανάλυση, θα μας φανεί ιδιαίτερα χρήσιμη όταν θα αναλύσουμε την έννοια της κοινωνικής δημοκρατίας. Περιοριζόμαστε στο σημείο αυτό στην απλή επισήμανση της σχέσης κράτους πρόνοιας και δημοκρατίας.

[119] Από την τεράστια βιβλιογραφία που αφορά την ιστορική εξέλιξη του κράτους πρόνοιας βλ. τελείως ενδεικτικά τις μονογραφίες των *F. Ewald*, Ιστορία του κράτους πρόνοιας, ό.π. και *Π. Σταθόπουλου*, Κοινωνική Πρόνοια. Μια γενική θεώρηση, 1996, ιδίως σ. 105 επ. (αρχαιότητα – χριστιανισμός-Μεσαίωνας, Βυζάντιο, Τουρκοκρατία), 129 επ. (Αναγέννηση – Διαφωτισμός – Φιλελευθερισμός – βιομηχανική επανάσταση), 151 επ. (Νεοελληνικό Κράτος – Μικρασιατική καταστροφή – Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος), 175 επ. (σύγχρονη εποχή).

[120] Βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Ιστορική καταγωγή και εξέλιξη του κοινωνικού κράτους, ό.π., σ. 221.

[121] Ο F. Ewald, ό.π., σ. 22-23, σημειώνει ότι η έννοια της φιλανθρωπίας δεν ήταν άγνωστη στο φιλελεύθερο καθεστώς, γεγονός όμως που ερχόταν σε αντίθεση με την ίδια τη λογική του καθεστώτος αυτού : «*Πρόκειται για ένα καθεστώς τόσο αυστηρό που υποτίθεται ότι ήταν αναγκασμένο να υποχωρεί μπροστά στις συνέπειες των δικών του αρχών : Η θεωρία του "laissez faire, laissez passer", καταδικάζοντας με το γράμμα των νόμων της κάθε μορφή νόμιμης πρόνοιας και αναγνώρισης οικονομικών δικαιωμάτων για τα θύματα μιας χαοτικής οικονομίας, εκθέτει την κοινωνία σε τέτοιες καταχρήσεις, ώστε ένας διορθωτικός μηχανισμός αποδεικνύεται γρήγορα απαραίτητος. Ο διορθωτικός αυτός μηχανισμός υπήρξε η αγαθοεργία, η εθελοντική αλληλοβοήθεια. Το φιλελεύθερο καθεστώς, ερχόμενο αντιμέτωπο με τις δικές του συνέπειες, θα έπρεπε λοιπόν το ίδιο να διορθωθεί, να τροποποιηθεί, να αμφισβητηθεί. Η αγαθοεργία, η ευεργεσία, το σύνολο των ηθικών καθηκόντων του πλούσιου*

είναι, άλλωστε, τόσο παλιές όσο τουλάχιστον και η εμφάνιση οργανωμένων μορφών κοινωνικής συμβίωσης. Όλα τα συναφή φαινόμενα είχαν, ωστόσο, *περιορισμένο* και *αποσπασματικό* χαρακτήρα και δεν υπάκουαν σε μία γενικότερη οργανωτική λογική[122].

Τέτοιες μεμονωμένες περιπτώσεις συλλογικής κοινωνικής φροντίδας συναντώνται σε ορισμένους αρχαίους ανατολικούς λαούς (π.χ. Αιγύπτιοι, Ασσύριοι, Σουμέριοι) στην Αρχαία Ελλάδα (π.χ. μεταρρυθμίσεις Σόλωνα στην Αθήνα το 593 π.Χ. και του Λυκούργου στη Σπάρτη το 800 π.Χ.) και στην Αρχαία Ρώμη[123]. Την περίοδο του Μεσαίωνα, εξάλλου, η κοινωνική φροντίδα συντελείται στους κόλπους της οικογένειας αλλά και από την εκκλησία, η οποία για πολλούς αιώνες αποτέλεσε τον βασικό κοινωνικό θεσμό κοινωνικής φιλανθρωπίας και κάλυψης κινδύνων. Η κοινωνική αυτή φροντίδα για τους οικονομικά ασθενείς συμπληρωνόταν από την ιδιωτική φιλανθρωπία καθώς και από κάποιες παροχές αλληλεγγύης μεταξύ των μελών επαγγελματικών συντεχνιών. Μία αρκετά σημαντική εξέλιξη στην αντίληψη για τη φτώχεια και την αντιμετώπισή της σημειώθηκε στο τέλος της περιόδου της Αναγέννησης[124]. Απόρροια αυτής της στροφής αποτελούν οι νόμοι στην Αγγλία για τη φτώχεια (1601)[125], που αποτέλεσε, με τροποποιήσεις, τον κορμό της σχετικής νομοθεσίας ως το 1948, για την εγκατάσταση (1662), και, μετέπειτα, ο Workhouse Act (1722) και ο Gilbert's Act (1872), που ανέθεταν τη φροντίδα των φτωχών στις ενορίες, καθώς και η εισαγωγή του συστήματος Speenhamland (1795), το οποίο συνέδεε το συμπλήρωμα μισθών του Gilbert's Act με το μέγεθος της οικογένειας και τη διακύμανση της τιμής του ψωμιού[126].

Η ανάγκη για την οργάνωση *συλλογικής κοινωνικής φροντίδας* ανέκυψε, πάντως, με μεγαλύτερη οξύτητα την περίοδο της ανόδου της αστικής τάξης και της εμφάνισης του καπιταλιστικού τρόπου αναπαραγωγής της οικονομίας. Η εκβιομηχάνιση και η αστυφιλία γιγάντωσαν, ποσοτικά και ποιοτικά, το πρόβλημα της οικονομικής επιβίωσης[127]. Η προλεταριοποίηση μεγάλων κοινωνικών στρωμάτων των πόλεων αλλά και η αύξηση του

απέναντι στο φτωχό, τα οποία διατυπώνει η φιλανθρωπία, θεωρούνται ως το συμπλήρωμα, απολύτως αντιφατικό προς τη λογική του συστήματος, αλλά απαραίτητο προκειμένου να μετριασθεί η ξηρότητά του και να εξασφαλισθεί η επιβίωσή του. Μια λύση ανάγκης, που θα ήταν επιθυμητό να αποφευχθεί αλλά που η κοινωνική πραγματικότητα υποτίθεται ότι την καθιστούσε αναγκαία. Τα καθήκοντα βοήθειας, η αγαθοεργία, θεωρούνται ότι καταδεικνύουν την αντίφαση ανάμεσα στο όνειρο ή τη φιλελεύθερη ουτοπία που διατυπώνεται από την οικονομία και τις απαιτήσεις της πολιτικής» (ibidem).

[122] Κατά τον *Γ. Κασιμάτη*, Κοινωνικά δικαιώματα και κοινωνική πολιτική, σε : *Του ιδίου*, Μελέτες ΙΙΙ, ό.π., σ. 330, «*κάθε προηγούμενη μορφή κρατικής ή εκκλησιαστικής πρόνοιας από το Μεσαίωνα μέχρι και τη "φωτισμένη απολυταρχία" ήταν απλώς εκφάνσεις προνοιακού πατερναλισμού*».

[123] Για τις πρώϊμες αυτές μορφές συλλογικής κοινωνικής φροντίδας, βλ. ιδίως, *Ο. Στασινοπούλου*, Κράτος πρόνοιας, ό.π., σελ. 34 επ., *Π. Σταθόπουλου*, Κοινωνική Πρόνοια, ό.π., σ. 105 επ.

[124] Ήδη από το 1520 πόλεις της Γερμανίας είχαν νόμους υπέρ των πτωχών, ενώ ένας νόμος που ίσχυε από το 1530 υποχρέωνε ρητά τις πόλεις και τις κοινότητες να συντηρούν τους πτωχούς. Το έτος 1598, εξάλλου, θεσπίζεται στην Αγγλία σαφής υποχρέωση των ενοριών να εισπράττουν τοπικούς φόρους και να ορίζουν «επόπτες» των πτωχών οι οποίοι είχαν ως αρμοδιότητα να παρέχουν βοήθεια σε αυτούς που δεν μπορούσαν να εργασθούν καθώς επίσης να βρίσκουν δουλειά σε αυτούς που μπορούσαν να εργασθούν. Βλ. *B.A. Smith*, Social Security, σε : *M. Ραφαήλ*, Κοινωνική Προστασία και Κοινωνική Διοίκηση, ό.π., σ. 130-131.

[125] Ο Ελισσαβετιανός Νόμος για τους Πτωχούς αντιγράφηκε από μερικές Πολιτείες των ΗΠΑ, εξαιρώντας, όμως, τους νεοεισερχόμενους μετανάστες. Εισήχθη, εξάλλου, το 1682 στην Τζαμάϊκα για τους άπορους ευρωπαίους μετανάστες και πολύ αργότερα στον Άγιο Μαυρίκιο (1902) και στο Τρινιντάτ (1931). Στη Λατινική Αμερική, ακόμη, οι ισπανοί άποικοι αντί να ιδρύσουν κρατικές υπηρεσίες για τους πτωχούς, επιχορηγούσαν φιλανθρωπικές οργανώσεις, ενώ οι Πορτογάλοι προώθησαν εθελοντικές Αδελφότητες όπως τις misericordias. Βλ. *B.A. Smith*, Social Security, ό.π., σ. 131.

[126] Βλ. Ιδίως τη μονογραφία του *J. D. Marshall*, The old Poor Law 1745-1834, 1968, London, Macmillan. Πρβλ. επίσης *J. R. Poynter*, Society and Pauperism : English ideas on relief 1795-1834, 1979, London, σελ. 46 επ., *G. R. Boyer*, An economic history of the English Poor Law, 1990, Cambridge, σελ. 19 επ.

[127] Για τη βιομηχανική επανάσταση και τις κοινωνικές της επιπτώσεις βλ. από τη σχετική τεράστια βιβλιογραφία, τελείως ενδεικτικά, *W. O. Henderson*, The industrial revolution on the Continent, London 1961, σελ. 22 επ., *E. P. Thompson*, The making of the english working class, London 1963, σελ. 41 επ., *E. Burns*, Ευρωπαϊκή Ιστορία, τ. Β΄, 1988, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 11 επ., 23 επ., 39 επ.

πληθυσμού που παρατηρήθηκε μετά το 1815 στον ευρωπαϊκό χώρο[128] μεγέθυνε ένα υπαρκτό πρόβλημα και αύξησε την πίεση για κρατική κοινωνική πολιτική.

Ένα από τα βασικότερα χαρακτηριστικά στα μέσα του 19ου αιώνα ήταν η οικονομική αστάθεια. Οι οικονομικές κρίσεις και η ύφεση διαδεχόταν περιόδους ανάπτυξης με γρήγορους ρυθμούς. Πολύ συχνά οι εργάτες έχαναν τη δουλειά τους για μεγάλα χρονικά διαστήματα, χωρίς να υπάρχει κανένα σύστημα ασφάλισης κατά της ανεργίας που να εγγυάται την οικονομική τους επιβίωση[129]. Οι κοινωνικές επαναστάσεις του 1848 που συντάραξαν την ευρωπαϊκή ήπειρο (με επίκεντρο τη Γαλλία)[130], κατέδειξαν τα όρια του καπιταλιστικού συστήματος. Η ανάπτυξη ταξικής συνείδησης στα εργατικά κοινωνικά στρώματα και η διάδοση σοσιαλιστικών ιδεών στα τέλη του 19ου αιώνα[131], σε συνδυασμό με την ολοένα αυξανόμενη πίεση για *πολιτική συμμετοχή* του λαού και για *κρατική παρέμβαση* προς όφελος των ασθενέστερων εισοδηματικά τάξεων οδήγησαν το αστικό κράτος σε μία ριζική κοινωνικο-οικονομική "ανασύνταξη".

Στο επίκεντρο των εξελίξεων αυτών εντοπίζεται, αναμφίβολα, ο διευρυμένος ρόλος του κράτους στην κοινωνική αναπαραγωγή, με βασικό χαρακτηριστικό τη σταδιακή επέκταση και ενίσχυση μέτρων κοινωνικής πολιτικής. Πολύ σχηματικά, λοιπόν, -και με τον κίνδυνο η γενίκευση αυτή να μην ανταποκρίνεται πλήρως στην πραγματικότητα-, το σύγχρονο κράτος πρόνοιας αρχίζει να δομείται στα τέλη του 19ου αιώνα, όταν κάνουν την εμφάνισή τους περισσότερο οργανωμένοι και συστηματικά αρθρωμένοι θεσμοί κοινωνικής πολιτικής. Πιο απτή γίνεται η εν λόγω εξέλιξη μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, για να αποκτήσει την ολοκληρωμένη της μορφή αμέσως μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο.

Καθοριστικής σημασίας για την πορεία του κράτους πρόνοιας αποτέλεσε αναμφισβήτητα η κοινωνική πολιτική του *Bismark* στη Γερμανία, με αποκορύφωμα τη θέσπιση του πρώτου οργανωμένου συστήματος κοινωνικής ασφάλισης τη δεκαετία του 1880[132], το οποίο βασιζόταν στην αρχή της κοινής ευθύνης εργατών και εργοδοτών[133]. Την ίδια πορεία

---

[128] Βλ. *E. Burns*, Ευρωπαϊκή Ιστορία, τ. Β΄, ό.π., σελ. 25-26, 40 επ.

[129] Είναι χαρακτηριστικό ότι ο μισός εργατικός πληθυσμός των βιομηχανικών πόλεων της Αγγλίας στις αρχές της δεκαετίας του 1840 ήταν άνεργοι. Την ανεργία ενίσχυε και η συνεχής εκμηχάνιση της παραγωγής που εξαφάνιζε παραδοσιακά επαγγέλματα και μείωνε τη ζήτηση εργατικού δυναμικού. Βλ. σχετικά, *E. Burns*, Ευρωπαϊκή Ιστορία, τ. Β΄, ό.π., σελ. 47 επ., *E. P. Thompson,* The making of the english working class, London 1963, σελ. 41 επ., *E. Hobsbawm*, The age of capital 1848-1875, 1979, New York, Mentor, σελ. 162 επ., 221 επ. Σημειώνεται, εξάλλου, ότι το 1834 τροποποιήθηκε σημαντικά ο Νόμος για τη Φτώχεια στην Αγγλία. Οι επιπτώσεις του ήταν, όμως, αρνητικές αφού ουσιαστικά οδηγούσαν στον κοινωνικό στιγματισμό των φτωχών και στην αύξηση της εξαθλίωσής τους. Πρβλ. *A. Digby*, British welfare policy. Workhouse to workfare, 1989, London, Faber and Faber, *G. Himmelfarb*, The idea of poverty. England in the early industrial age, 1984, Cambridge, σελ. 147 επ., *E. Burns*, ό.π., σελ. 97 επ.

[130] Βλ. ιδίως *E. Burns*, ό.π., σελ. 101 επ.

[131] Η κριτική του αστικού οικονομικού συστήματος προερχόταν από ποικίλες θεωρητικές αφετηρίες. Ενδεικτικά, αναφέρουμε τις αντιλήψεις των «ουτοπιστών» (*R. Owen, C. Fourier* κ.ά.), που μιλούσαν για μια νέα, οικονομικά δικαιότερη, κοινωνία με δωρεάν εκπαίδευση και κοινωνική ασφάλιση των εργαζομένων ή ακόμη και για κατάργηση της μισθωτής εργασίας (Fourier), καθώς επίσης και τις θεωρητικές παραδοχές του *L. Blanc*, ο οποίος υποστήριζε την καθολική ψήφο ως μέσο κοινωνικής και οικονομικής χειραφέτησης των εργατικών τάξεων, του *P. Proudhon*, ο οποίος ήταν υπέρμαχος ενός συστήματος δικαιότερης κατανομής των αγαθών, και, βέβαια, των *Marx* και *Engels*, που επηρέασαν ως τις μέρες μας τη σχετική θεωρητική συζήτηση.

[132] Πολιτικός στόχος του Καγκελάριου *Bismark* με την εφαρμογή των συστημάτων κοινωνικής ασφάλισης, ήταν να αντιμετωπισθούν τα δικαιολογημένα παράπονα των εργατών, με σκοπό να ελεγχθεί η ανάπτυξη του σοσιαλισμού και να αποφευχθεί η πιθανότητα επανάστασης. Βλ. *B.A. Smith*, Social Security, ό.π., σ. 133.

[133] Συγκεκριμένα, με το νόμο του 1883 εισάγεται η ασφάλιση ασθενείας, με το νόμο του 1884 η ασφάλιση εργατικών ατυχημάτων και με το νόμο του 1889 η ασφάλιση γήρατος. Πρβλ. σχετικά *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 65, *Ι. Κουκιάδη*, Παραδόσεις κοινωνικής πολιτικής και κοινωνικής νομοθεσίας, τ. Α΄, 1981, σελ. 106 επ., *Α. Ματθαίου*, Αλληλεπίδραση κανόνων δικαίου κοινωνικής ασφάλισης και πρόνοιας στους κλάδους αναπηρίας, γήρατος και οικογενειακών βαρών, 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 19 επ., *Η. Νικολακοπούλου – Στεφάνου*, Σύγκλιση συστημάτων κοινωνικής ασφάλισης, 1992, σελ. 14 επ.

ακολούθησαν, τηρουμένων των αναλογιών, και άλλες χώρες, όπως η Αυστρία, η Νορβηγία και η Αγγλία.

Η επέκταση του δικαιώματος ψήφου, η ένταση των κοινωνικών συγκρούσεων, ο Πρώτος Παγκόσμιος Πόλεμος με τις κοινωνικές συνέπειές του, η γενικευμένη οικονομική κρίση του 1930 και ο φόβος επέκτασης της κομμουνιστικής επανάστασης[134], δημιούργησαν πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη και εδραίωση του *κράτους πρόνοιας* στις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα. Πριν ακόμη τελειώσει η δεκαετία του 1930 όλα τα αστικά κράτη της Δύσης είχαν οργανώσει συστήματα κοινωνικής ασφάλισης[135] και είχαν υιοθετήσει ρυθμίσεις στους τομείς της υγείας, της εκπαίδευσης, της κατοικίας και της κοινωνικής προστασίας[136].

Στη Μ. Βρετανία[137], καθιερώθηκε ήδη από το 1908 με τον Νόμο για τις συντάξεις, η πληρωμή σύνταξης για τους άνω των 70 ετών, που είχαν συνεχή εργασία τουλάχιστον για δέκα έτη πριν τη συνταξιοδότηση. Το 1911, εξάλλου, εισάγεται με τον National Insurance Act ένα αρκετά συγκροτημένο σύστημα ασφάλισης υγείας για τους εργαζόμενους, με τριμερή χρηματοδότηση. Μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, η ανεργία στη Βρετανία, όπως, άλλωστε, και σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες σημείωσε άνοδο, ωθώντας, έτσι, το κράτος σε νέες παρεμβάσεις κοινωνικής πολιτικής[138]. Με τον νόμο για την αντιμετώπιση της φτώχειας του 1930 και τον Local Government Act του 1929 επιχειρήθηκε η ορθολογικότερη λειτουργία του προνοιακού συστήματος[139], ενώ παράλληλα, το 1934, με τον Unemployment Act, επεκτάθηκαν οι κατηγορίες πολιτών που είχαν την εν λόγω προνοιακή κάλυψη[140].

Η ολοκληρωμένη, ωστόσο, μορφή του κράτους πρόνοιας δεν παρουσιάζεται πριν από το τέλος του Δεύτερου Παγκόσμιου Πολέμου. Οι μεταπολεμικές συνθήκες στην οικονομία, την κοινωνία και την πολιτική δημιούργησαν τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την "πολιτειολογική ωρίμανση" του κράτους πρόνοιας. Την ίδια εποχή, άλλωστε, αναδεικνύεται *η νέα συνταγματική μορφή του αστικού κράτους : Το κοινωνικό κράτος*. Από τη στιγμή εκείνη, το κράτος πρόνοιας, ως κοινωνιολογική κατηγορία, και το κοινωνικό κράτος, ως συνταγματικός - πολιτειολογικός τύπος κράτους, συμπλέουν σε μία αδιάσπαστη ενότητα και προσδιορίζουν μαζί με τα υπόλοιπα θεσμικά, κοινωνικά και πολιτικά χαρακτηριστικά τη σύγχρονη λειτουργία του (μεταβιομηχανικού) αστικού κράτους.

Την περίοδο αυτή, από το τέλος του πολέμου μέχρι τη δεκαετία του 1960, το κράτος πρόνοιας γνωρίζει μία καινοφανή για τα ιστορικά δεδομένα ανάπτυξη. Η κοινωνικο-

---

[134] Είναι χαρακτηριστικός εν προκειμένω ο τρόπος με τον οποίο εκφράζεται το κλίμα φόβου για την επανάσταση, στην εισηγητική έκθεση του νόμου για τη στέγαση των εργατικών τάξεων στην Αγγλία το 1919 : «*Μια σκιά πλανιέται πάνω από τις στέγες των σπιτιών μας, η σκιά του μπολσεβικισμού...*». Βλ. *Ο. Στασινοπούλου*, Κράτος Πρόνοιας, ό.π., σελ. 48.

[135] Η Αυστρία και το Βέλγιο υιοθέτησαν για πρώτη φορά την ασφάλιση κατά της ανεργίας το 1920, η Ελβετία το 1924, η Γερμανία το 1927 και η Σουηδία το 1940. Βλ. *B.A. Smith*, Social Security, ό.π., σ. 135.

[136] Βλ. *P. Flora/A. Heidenheimer* (ed.), The development of welfare state in Europe and America, London 1985, σελ. 49 επ.

[137] Παρόλο που η Αγγλία εκβιομηχανίσθηκε πρώτη, οι παραπάνω εξελίξεις στο ζήτημα της κοινωνικής ασφάλισης που συντελέστηκαν στη Γερμανία και την Αυστρία, δεν προκάλεσαν άμεσα ανάλογα μέτρα στη χώρα αυτή. Ως βασικοί λόγου προβάλλονται η μεγάλη αντιπάθεια που υπήρχε προς τον κρατικό παρεμβατισμό, ο μικρότερος φόβος για επαναστάσεις, καθώς και το γεγονός ότι το σοσιαλιστικό κίνημα καθυστέρησε να αναπτυχθεί στην εν λόγω χώρα. Βλ. *B.A. Smith*, Social Security, ό.π., σ. 133.

[138] Το 1930 στο Βέλγιο και στη Γαλλία το 1932 θεσπίστηκαν τα πρώτα οικογενειακά επιδόματα, βασισμένα σε ένα σύστημα «ελέγχου πόρων» (means test). Βλ. *B.A. Smith*, Social Security, ό.π., σ. 136.

[139] Σημειώνεται ότι ακόμη και στις ΗΠΑ, η οικονομική κρίση του 1930 έκαμψε την παγιωμένη αντίληψη περί μη παρέμβασης του Ομοσπονδιακού Κράτους στην οικονομία και την κοινωνία. Χαρακτηριστικό δείγμα είναι ο Νόμος για την Κοινωνική Ασφάλεια του 1935 (Social Security Act), ο οποίος προέβλεπε επιχορηγήσεις προς τους ηλικιωμένους, τους τυφλούς, τους αναπήρους, τα παιδιά που είχαν ανάγκη, ενώ συγχρόνως θέσπισε ένα Ομοσπονδιακό σύστημα κοινωνικής ασφάλισης για τους ηλικιωμένους και ένα σύστημα Ομοσπονδιακής χρηματοδότησης προς τις Πολιτείες για την αντιμετώπιση της ανεργίας. Βλ. *B.A. Smith*, Social Security, ό.π., σ. 137.

[140] Βλ. αντί άλλων, *D. Fraser*, The evolution of the british welfare state, 1973, London, Macmillan, ιδίως σελ. 119 επ., 151 επ., 172 επ., 183 επ.

οικονομική αναπαραγωγή στηρίζεται πλέον στις θεωρητικές βάσεις του κεϋνσιανισμού και του προτύπου του *Beveridge*[141], που αναδιαμορφώνουν εκ θεμελίων την τελολογία και τη θεσμική δομή του κράτους[142]. Στη Μεγάλη Βρετανία, ειδικότερα, οικοδομείται σε σημαντικό βαθμό ένα κράτος ευημερίας, το οποίο επιδιώκει (και συχνά το επιτυγχάνει) να συνδυάσει την οικονομική ανάπτυξη με την κοινωνική πολιτική. Η Εργατική Κυβέρνηση του 1945 με αλλεπάλληλες νομοθετικές ρυθμίσεις (Family Allowances Act 1945, National Insurance Industrial Injuries Act 1946, National Health Service Act 1946, National Assistance Act 1948) συγκρότησε ένα σχετικά ισχυρό σύστημα κοινωνικής πολιτικής και ασφάλισης[143].

Από την εποχή αυτή, το κράτος πρόνοιας καθίσταται σύμφυτο με τη λειτουργία του σύγχρονου αστικού κράτους[144]. Έτσι, η κοινωνική πολιτική, η κοινωνική ασφάλιση και ο γενικότερος "κοινωνικός ρόλος" του κράτους στην αναπαραγωγή της κοινωνικο-οικονομικής δομής, συνιστούν περίπου αυτονόητα χαρακτηριστικά του αστικού κράτους. Η σύνδεση αυτή κράτους - κοινωνίας προσλαμβάνει, μάλιστα, ένα ισχυρό υπόβαθρο που διασφαλίζει την αναπαραγωγή της. Η εν λόγω βάση για την οικοδόμηση του νέου προτύπου είναι *τριπλή* : Πολιτική, νομική, πολιτισμική. Με τον πολυδιάστατο αυτό χαρακτήρα, η "εκσυγχρονισμένη" σχέση κράτους - κοινωνίας εγγράφεται στον βασικό Κώδικα των κοινωνικών αντιλήψων και αναπαραστάσεων, και αναπαράγεται μέσα από τους κοινωνικούς, πολιτικούς και οικονομικούς θεσμούς. Όπως θα δούμε, η νέα αυτή αντίληψη για τη σχέση κράτους - κοινωνίας διυλίζεται μέσα στους νομικο-πολιτικούς μηχανισμούς οργάνωσης και λειτουργίας της πολιτείας, προσλαμβάνοντας μία αυξημένη νομιμοποιητική αξία για την πολιτική δομή.

Η κοινωνική αυτή αναπαραγωγή του κράτους πρόνοιας (που είναι συγχρόνως πολιτική αναπαραγωγή και, τελικά, καταλήγει να είναι και νομική αναπαραγωγή) δεν φαίνεται να αναιρείται μετά τη λεγόμενη "*περίοδο κρίσης*" του κράτους πρόνοιας, που παρατηρείται από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 και εντεύθεν. Η εν λόγω *κρίση του κράτους πρόνοιας*, απόρροια μίας γενικευμένης και μάλλον βαθειάς οικονομικής ύφεσης, οδηγεί τα τελευταία 25 περίπου χρόνια σε μία διαρκή συρρίκνωση των κοινωνικών παροχών και σε μία σχετικοποίηση του λειτουργικού περιεχομένου αυτού του τύπου κράτους. Παράλληλα, κάνουν την (επαν)εμφάνισή τους οι αντιλήψεις του οικονομικού φιλελευθερισμού και του ατομικισμού, οι οποίες ολοένα και περισσότερο διεκδικούν (και πολλές φορές επιτυγχάνουν) την εφαρμογή τους στις σύγχρονες αστικές δημοκρατίες.

---

[141] Ο Λόρδος *Beveridge*, σε σχετική έκθεσή του, πρότεινε το 1942 ένα συνολικό σύστημα κοινωνικής προστασίας, με βάση το οποίο το κράτος καθίσταται υπεύθυνο για τη διατήρηση της πλήρους απασχόλησης, για την παροχή οικογενειακών επιδομάτων, για καθολικό σύστημα προστασίας της υγείας, καθώς και για ένα Ενιαίο Εθνικό Κρατικό Σύστημα Κοινωνικής Ασφάλισης, που θα συμπληρωνόταν με ενιαίο Εθνικό Σύστημα «Κοινωνικής Βοήθειας». Σκοπός του συστήματος αυτού ήταν η εξάλειψη της «ανάγκης» και της «φτώχειας». Το εν λόγω σύστημα εφαρμόσθηκε στην Αγγλία το 1948, αν και με ορισμένες συμβιβαστικές τροποποιήσεις. Βλ. *B.A. Smith*, Social Security, ό.π., σ. 138.

[142] Η βασική δυναμική του κράτους πρόνοιας προήλθε ουσιαστικά από το Σχέδιο *Beveridge* στην Αγγλία το 1946-1948, που μέσα από διάφορες προτάσεις, επαγγέλθηκε πέντε ελευθερίες και καθιέρωνε αντίστοιχα συστήματα για την καταπολέμηση των πέντε μεγάλων προβλημάτων που απειλούσαν την ίδια την επιβίωση των ανθρώπων και καθιστούσαν τυπικές τις έννοιες της ελευθερίας, της ισότητας και της πολιτικής συμμετοχής : *Την ανάγκη, την ασθένεια, την αμάθεια, την εξαθλίωση, την έλλειψη απασχόλησης. Want, Disease, Ignorance, Squalor, Idleness.* Βλ. *Μ. Ραφαήλ*, Κοινωνική προστασία και κοινωνική διοίκηση, 2001, σ. 18.

[143] Βλ. *P. Flora/A. Heidenheimer* (ed.), The development of welfare state in Europe and America, ό.π., σελ. 49 επ.

[144] Οι σημαντικότερες καινοτομίες μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο ήταν ιδίως η αναπροσαρμογή του ύψους των συντάξεων ανάλογα με τον πληθωρισμό, η τάση για εξομοίωση των δικαιωμάτων των φύλων, η προστασία των αναπήρων με βάση τον βαθμό αναπηρίας τους, η μεγαλύτερη αναγνώριση των αυξημένων αναγκών των αναπήρων, η ειδική προστασία των μονογονεϊκών οικογενειών, η ενίσχυση των επιδομάτων προς τους γονείς, οι φορολογικές απαλλαγές των γονέων, η επέκταση των δικαιωμάτων στην υγεία κ.ά. Βλ. σχετικά *B.A. Smith*, Social Security, ό.π., σ. 138-139.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η κρίση των προνοιακών θεσμών *δεν οδηγεί στη σημασιολογική αναίρεση του κράτους πρόνοιας*, το οποίο εξακολουθεί, αν και με αλλοιώσεις, να αποτελεί μία από τις ισχυρότερες θεσμικές, πολιτικές και νομιμοποιητικές βάσεις του αστικού κράτους. Από την άλλη, βέβαια, οι *αλλοιωτικές επιδράσεις της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας* πάνω στο κράτος πρόνοιας δεν αφήνουν ανεπηρέαστη την κανονιστική λειτουργία του κοινωνικού κράτους. Η θεσμοποίηση (και δη η συνταγματοποίηση) των δομικών χαρακτηριστικών του κοινωνικού κράτους, ωστόσο, φαίνεται ότι είναι αρκετά βαθύτερη και ουσιωδέστερη, ώστε να μην αναιρείται (ή να μην αναιρείται εύκολα, όπως πολλοί διαλαμβάνουν) από τις εκάστοτε οικονομικές αυξομοιώσεις[145].

Η σύγχρονη κρίση του κράτους πρόνοιας εμφανίζεται σε ένα διπλό κατ' αρχήν, επίπεδο: κύριο σημείο αναφοράς και στους τρεις τύπους κράτους πρόνοιας που αναφέρθηκαν αποτελεί η βιομηχανική εργατική τάξη. Η προστασία του εισοδήματος σε συνδυασμό με ένα πλέγμα κοινωνικών παροχών και υπηρεσιών υπηρέτησαν το στόχο της άμβλυνσης των κοινωνικών ανισοτήτων και τη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής. Η παγίωση αυτού του μεταπολεμικού «*φορντιστικού*» κράτους, την περίοδο των δυο τελευταίων δεκαετιών του προηγούμενου αιώνα, συνέπεσε με την έναρξη μιας φάσης θεμελιακών κοινωνικών και οικονομικών αλλαγών, καθώς και με τη συνεχή συρρίκνωση της βιομηχανικής εργατικής τάξης[146]. Κατά τον τρόπο αυτό, στα μεταπολεμικά προνοιακά συστήματα οι έννοιες της αλληλεγγύης, της καθολικότητας, καθώς και τα κοινωνικά δικαιώματα, που πλαισιώνουν και «θετικοποιούν» το κράτος πρόνοιας, φαίνεται να *έχουν χάσει το κύριο σημείο αναφοράς τους, δηλαδή την εργατική τάξη*[147].

Καθίσταται πια αντιληπτό ότι η *μεταβιομηχανική κοινωνία* διαμορφώνει νέες μορφές εργασιακών σχέσεων, ταξικής διάρθρωσης και νέα δημογραφικά πρότυπα, τα οποία μεταβάλλουν τη δομή της κοινωνικής διαστρωμάτωσης, της οικογένειας, καθώς και το ρόλο της γυναίκας. Έτσι, σε συνδυασμό με την *παγκοσμιοποίηση της οικονομίας*, δημιουργούνται νέοι συσχετισμοί μεταξύ κοινωνικής ισότητας και απασχόλησης. Εν μέσω τέτοιων μεταβολών, οι προτεραιότητες του παραδοσιακού κράτους πρόνοιας δεν ανταποκρίνονται στις νέες ανάγκες[148].

Στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες εκείνοι που αντιμετωπίζουν το φάσμα της ανεργίας είναι κυρίως οι οικονομικά ενεργοί πολίτες. Η ανάγκη μεγαλύτερης *ευελιξίας*[149] και συνεχούς

---

[145] Το βασικό νεοφιλελεύθερο επιχείρημα σε βάρος του κοινωνικού κράτους, το οποίο, μάλιστα, μετατρέπεται συχνά με σχετική ευκολία, σε κανονιστικό επιχείρημα αποδόμησης της αρχής του κοινωνικού κράτους θεμελιώνεται πάνω σε ένα –οικονομικό κατά κύριο λόγο- φαινόμενο, που περιγράφεται συνήθως ως «*κρίση του κοινωνικού κράτους*». Είναι, ασφαλώς, γεγονός ότι το κράτος κοινωνικής πρόνοιας άρχισε να υποχωρεί, χωρίς, ωστόσο, να διακυβεύει, προς το παρόν τουλάχιστον, την ίδια την ύπαρξη του κοινωνικού κράτους. Η υποχώρηση αυτή του κράτους πρόνοιας δεν οφείλεται τόσο στο βάρος των διογκούμενων δημοσίων ελλειμμάτων, όσο στο γεγονός ότι για την αναπαραγωγή των κεφαλαιοκρατικών σχέσεων παραγωγής δεν απαιτείται πλέον να αξιοποιείται το σύνολο του διαθέσιμου εργατικού δυναμικού. Βλ. *Ζ. Παπαδημητρίου*, Από τη μαζική απασχόληση στην επιλεκτική χρήση της εργατικής δύναμης. Κρίση του φορντισμού, κοινωνικό κράτος και εργασιακές σχέσεις, σε : *Του ιδίου*, Κοινωνιολογικά ανάλεκτα. Όψεις της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας, 1996, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, σ. 127 επ., *Κ. Σταμάτη*, Δημόσιος χώρος και δημοκρατία στο κατώφλι του εικοστού πρώτου αιώνα, σε : *Του ιδίου*, Δίκαιο και δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων, 2000, εκδ. Πόλις, σ. 59.

[146] Βλ. *C. Esping – Andersen*, Κοινωνικά δικαιώματα και το κράτος πρόνοιας, ό.π., σ. 83.

[147] Ibidem.

[148] Ibidem.

[149] Για την «*ευελιξία*» στις εργασιακές σχέσεις και τις κοινωνικο-οικονομικές συνέπειές της βλ. ενδεικτικά, *Σ. Αλεξανδρόπουλου*, Η πολιτική του εργάσιμου χρόνου στις ευρωπαϊκές χώρες, σε : *Θ. Σακελλαρόπουλου* (επιμ.), Η μεταρρύθμιση του κοινωνικού κράτους, τ. Α΄, ό.π., σ. 311 επ., *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 93 επ., *του ιδίου*, Η λειτουργία του κοινωνικού κράτους τη δεκαετία του '90, σε : *Γ. Σωτηρέλη/Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η δυναμική της Δημοκρατίας στη δεκαετία του '90, ό.π., σ. 276-278, *του ιδίου*, Όψεις αναδιάρθρωσης του κράτους πρόνοιας στην Ευρώπη, ό.π.,σ. 77 επ., *Γ. Κουζή*, Οι «νέες» εργασιακές σχέσεις στο επίκεντρο των πολιτικών ευελιξίας, ΙΝΕ/ΓΣΕΕ, τ. 12-13/1992, σ. 45 επ., *Ι. Κουκιάδη*, Η αρχή της ελαστικότητας και η μετεξέλιξη του εργατικού δικαίου, ΕΕΔ 1991, σ. 1 επ., *του ιδίου*, Το νέο νομικό

τεχνολογικής εξέλιξης στην αγορά επιβάλλουν συνεχή επανεκπαίδευση και προσαρμογή στις νέες τεχνολογίες. Οι μεταβολές, εξάλλου, που συμβαίνουν στη δομή της οικογένειας απελευθερώνουν τη γυναίκα από τον μέχρι τώρα παραδοσιακό της ρόλο και την εντάσσουν στην αγορά εργασίας. Η διευρυμένη είσοδος των γυναικών στην εργασία, οι νέες τεχνολογίες αλλά και η αναπτυξιακή κρίση που παρατηρείται εδώ και αρκετά χρόνια αλλάζουν τα δεδομένα στις εργασιακές σχέσεις. Ενώ, όμως, οι κίνδυνοι που δημιουργούνται από την οικονομία των μεταβιομηχανικών χωρών αφορούν κυρίως τους ενεργούς οικονομικά πολίτες, το κράτος πρόνοιας εξακολουθεί να έχει στραμμένο το ενδιαφέρον του κατεξοχήν στους ηλικιωμένους και στους συνταξιούχους[150]. Δημιουργείται κατά τον τρόπο αυτό μια σημαντική κατηγορία ανέργων, οι οποίοι δεν προστατεύονται επαρκώς από τους προνοιακούς θεσμούς που είναι ακόμη προσανατολισμένοι εν πολλοίς στα δεδομένα της πλήρους απασχόλησης που διαμόρφωσε η προηγούμενη περίοδος.

Η εμμονή, εξάλλου, του κράτους πρόνοιας στο παραδοσιακό πρότυπο λειτουργίας της οικογένειας δημιουργεί αντιφάσεις στο πεδίο, κυρίως, της κοινωνικής ασφάλισης. Η μαζική είσοδος των γυναικών στον τριτογενή τομέα, διαμορφώνει νέους όρους στην αγορά εργασίας. Η απουσία, όμως, από τα σύγχρονα κοινωνικοασφαλιστικά συστήματα επαρκούς προσανατολισμού προς το νέο αυτό διπλό ρόλο της γυναίκας, ως μητέρας και ως εργαζόμενης, καθώς και τα ποικίλα εμπόδια που συναντά στην επαγγελματική της εξέλιξη, δημιουργούν *συνθήκες υπογεννητικότητας*, όπως, άλλωστε, έχει καταστεί εμφανές ήδη στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες, συμπεριλαμβανομένων εκείνων του Νότου[151]. Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι το φαινόμενο της υπογεννητικότητας δημιουργεί ένα τεράστιο (κυκλικού χαρακτήρα) πρόβλημα στο πεδίο της κοινωνικής ασφάλισης, το οποίο το κράτος πρόνοιας αποδεικνύεται ανέτοιμο να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά[152].

Καθίσταται, συνεπώς, σαφές ότι το κράτος πρόνοιας πάσχει στη σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία κατ' αρχήν από *εσφαλμένο προσανατολισμό*. Δεν φαίνεται, έτσι, ικανό να αντιστρέψει την παρούσα κατάσταση, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την αύξηση της ανεργίας. Δημιουργείται, κατά τον τρόπο αυτό, μια σχετικά μεγάλη αριθμητικά ομάδα υποαπασχολουμένων ή μη απασχολουμένων, οι οποίοι τείνουν στην περιθωριοποίηση. Αυτές οι τάσεις φαίνεται να αποκρυσταλλώνονται στην Ευρώπη σε νέους πολιτικούς και ταξικούς διαχωρισμούς, οι οποίοι οδηγούν σε κοινωνίες των δυο τρίτων και, συνακόλουθα, σε διάσπαση της κοινωνικής συνοχής, με ό,τι αυτό συνεπάγεται για τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας[153].

Από τα ανωτέρω καθίσταται σαφές ότι το τρίπτυχο δημοκρατία, ισότητα, οικονομική ανάπτυξη, που θεμελιώθηκε πάνω στο κράτος πρόνοιας της μεταπολεμικής περιόδου τείνει να ανατραπεί στη σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία, η οποία επιβάλλει μεγαλύτερη

καθεστώς για τον χρόνο εργασίας, ΕΕΔ 1991, σ. 545 επ., *Γ. Λεβέντη*, Το Εργατικό Δίκαιο στη σύγχρονη οικονομική συγκυρία, ΔΕΝ 1997, σ. 353 επ., *Η. Νιλακοπούλου-Στεφάνου*, Πολιτικές απασχόλησης στην Ευρωπαϊκή Ένωση, 1997, σ. 81 επ., *Σ. Ρομπόλη/Μ. Χλέτσου*, Η κοινωνική πολιτική μετά την κρίση του κράτους πρόνοιας, ό.π., σ. 47-49, 125 επ., *Γ. Τουτζιαράκης*, Η ελαστικοποίηση του χρόνου εργασίας και η κρίση της κανονικής σχέσης εργασίας, ΕΚΕ 76/1990, σ. 174 επ. Γενικότερα για τα δομικά προβλήματα που παρατηρούνται σήμερα στην αγορά εργασίας βλ. *C. Offe*, Κοινωνία της εργασίας, ό.π., ιδίως σ. 99 επ., 115 επ., *J. Rifkin*, Το τέλος της εργασίας και το μέλλον της, 1996.

[150] Βλ. *C. Esping – Andersen*, Κοινωνικά δικαιώματα και το κράτος πρόνοιας, ό.π., σ. 84.

[151] Ibidem.

[152] Βλ. τελείως ενδεικτικά *Σ. Ρομπόλη/Μ. Χλέτσου*, Το σύστημα των κοινωνικών ασφαλίσεων στον ορίζοντα του 2000, σε : *Θ. Σακελλαρόπουλου* (επιμ.), Η μεταρρύθμιση του κοινωνικού κράτους, ό.π., σ. 399 επ., ιδίως σ. 416-417.

[153] Αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι εμφανίζεται στενή σχέση μεταξύ της κοινωνικής περιθωριοποίησης και της ανόδου της νέας φασιστικής δεξιάς. Οι πιθανότητες να ψηφίσει κάποιος το φασιστικό κόμμα (Republikaner) στη Γερμανία είναι πέντε φορές μεγαλύτερες ανάμεσα στους άνεργους άντρες. Το ίδιο περίπου συμβαίνει και με την περίπτωση του Λεπέν και του Front Nationale στη Γαλλία. Βλ. *C. Esping-Andersen*, ό.π., σ. 86.

ευελιξία και προσαρμογές. Η αντιμετώπιση του προβλήματος προτείνεται[154] να βασισθεί σε ένα «*ανανεωμένο*» κράτος πρόνοιας. Το νέο αυτό κράτος πρόνοιας προϋποθέτει, κατά την ίδια άποψη, δυο είδη κοινωνικών δικαιωμάτων : Πρώτον, προστασία των πολιτών από την καθήλωση σε χαμηλόμισθες δουλειές και οικονομική περιθωριοποίηση. Βασικό ρόλο μπορεί να παίξει εδώ ο *προσανατολισμός* του κράτους πρόνοιας στην παροχή ειδικευμένης επαγγελματικής εκπαίδευσης. Δεύτερον, το κράτος πρόνοιας καλείται να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις για αύξηση της γεννητικότητας στο πλαίσιο ενός διττού (επάγγελμα – οικογένεια) μοντέλου. Η αρχή της επικουρικότητας (πολιτική των επιδοτήσεων) είναι αναγκαίο, έτσι, να αντικατασταθεί με ένα σύστημα εγγυημένων κοινωνικών παροχών με *καθολικό* χαρακτήρα.

Ενώ το πρώτο επίπεδο όπου εμφανίζεται η κρίση του κράτους πρόνοιας[155] αφορά τον προσανατολισμό των προνοιακών θεσμών, το δεύτερο επίπεδο, στενά συνυφασμένο με το πρώτο, αναφέρεται σε αυτή καθεαυτή την *οικονομική κρίση*, η οποία μεταφράζεται, συνήθως, σε έλλειψη πόρων για την κάλυψη δαπανών της κοινωνικής πολιτικής[156].

Ενώ, έτσι, το κράτος πρόνοιας μπορεί να λειτουργήσει με επάρκεια σε οικονομικό περιβάλλον ανάπτυξης[157], δεν συμβαίνει το ίδιο σε περίπτωση οικονομικής κρίσης, πολύ περισσότερο όταν η κρίση αυτή είναι παρατεταμένη. Η κρίση του κράτους πρόνοιας φαίνεται να ξεκινά ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του '70 με βασικά αίτια την πτώση των ρυθμών οικονομικής ανάπτυξης, την εμφάνιση μακρών περιόδων στασιμοπληθωρισμού, διαρθρωτικής ανεργίας και νομισματικών κρίσεων. Οι ρίζες των προβλημάτων αυτών[158] δεν είναι, ασφαλώς, μόνον συγκυριακές, αλλά διαθέτουν μονιμότερα χαρακτηριστικά. Οι τεχνολογικές μεταβολές, το φαινόμενο της οικονομικής παγκοσμιοποίησης, που αποδυναμώνει την εγγενή δυνατότητα του εθνικού κράτους να αντιμετωπίσει με επάρκεια παρόμοια προβλήματα, η ραγδαία επέκταση του τριτογενή τομέα, που αναδιαμορφώνει τους όρους λειτουργίας στην αγορά εργασίας, η αδυναμία της διοικητικής γραφειοκρατίας να προσαρμοστεί στα νέα δεδομένα, η αλληλένδετη κρίση του κεϋνσιανού μοντέλου κρατικού παρεμβατισμού και μια σειρά άλλων παραγόντων που συνδέονται με την ανάπτυξη της μεταβιομηχανικής κοινωνίας, αποτελούν τα βασικά στοιχεία της κοινωνικοοικονομικής κρίσης.

Η οικονομική κρίση φαίνεται να συμπαρασύρει, σε κάποιον τουλάχιστον βαθμό, τις υλικές και ιδεολογικές βάσεις της λειτουργίας του κράτους πρόνοιας. Η κρατικά εγγυημένη πλήρης απασχόληση, η αναδιανεμητική πολιτική και η μαζική κατανάλωση κλονίζονται[159]. Παράλληλα, οι ιδεολογικές αφετηρίες του προνοιακού συστήματος αλλοιώνονται. Οι αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης, της κοινωνικής συνοχής και της κοινωνικής αλληλεγγύης τείνουν, έτσι, να αποκτήσουν ένα διαφορετικό περιεχόμενο, προσαρμοσμένο στις ανάγκες της νέας εποχής. Σταδιακά, αρχίζουν δομικές μεταρρυθμίσεις που αποβλέπουν όχι πλέον στην ανάπτυξη αλλά στην επιβίωση του κράτους πρόνοιας. Η ανάπτυξη ευέλικτων μορφών απασχόλησης, η αύξηση των ορίων ηλικίας συνταξιοδότησης, η ανατροπή της αναλογίας

---

[154] Βλ. *C. Esping-Andersen*, ό.π., σ. 87.

[155] Πρβλ. *Π. Σταθόπουλου*, Κοινωνική Πρόνοια, ό.π., σ. 183 επ.

[156] Βλ. τελείως ενδεικτικά, *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 132 επ., *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 93 επ., *του ιδίου*, Η λειτουργία του κοινωνικού κράτους τη δεκαετία του '90, σε : *Γ. Σωτηρέλη/Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η δυναμική της Δημοκρατίας στη δεκαετία του '90, ό.π., σ. 271 επ., *Γ. Σωτηρέλη*, Σύνταγμα και Δημοκρατία στην εποχή της «παγκοσμιοποίησης», 2000, σ. 333 επ., *Σ. Ρομπόλη/Μ. Χλέτσου*, Κοινωνική πολιτική μετά την κρίση του κράτους πρόνοιας, ό.π., σ. 49 επ. *J. Isensee*, Der Sozialstaat in der Wirstschaftkrise, σε : Festschrift fur J. Bormann, 1982, σ. 368 επ.

[157] Πρβλ. *C. Offe*, The end of organized capitalism, 1987, σ. 32 επ.

[158] Βλ. σχετικά *P. Balwin*, The politics of social solidarity, 1990, σ. 28 επ. Πρβλ. επίσης, *Τ. Φωτόπουλου*, Η νεοφιλελεύθερη συναίνεση και η κρίση της οικονομίας ανάπτυξης, 1993, σ. 23 επ., 59 επ.

[159] Πρβλ. *J. Hirsch*, From the fordist to the post-fordist state, in : *B. Jessop* (ed.), The politics of flexibility, 1991, σ. 69 επ.

συμμετοχής στη χρηματοδότηση του κοινωνικοασφαλιστικού συστήματος σε βάρος των εργαζομένων και η ενίσχυση της επιλεξιμότητας των παροχών, αποτελούν ενδεικτικά αλλά πειστικά παραδείγματα. Παράλληλα, παρατηρείται, την ίδια περίοδο, η τάση μείωσης των δαπανών για κοινωνική πολιτική, ιδιαίτερα στον τομέα της υγείας, ενώ, συγχρόνως, ιδιωτικοποιούνται σημαντικές όψεις του συστήματος παροχής κοινωνικών υπηρεσιών.

Η οικονομική κρίση και, κατ' επέκταση, η κρίση του κράτους πρόνοιας παρέχει πρόσφορο έδαφος για ανάπτυξη θεωρητικής κριτικής έναντι του κράτους πρόνοιας και της λογικής που το διέπει. Η κριτική[160], μάλιστα, απέναντι στο κράτος πρόνοιας αποτελεί σήμερα το επίκεντρο της πολιτικής αντιπαράθεσης ανάμεσα στον νεοφιλελευθερισμό και τη σύγχρονη σοσιαλδημοκρατία. *Το κράτος πρόνοιας κατηγορείται, έτσι, ως αντιαναπτυξιακό, αντιπαραγωγικό και αναποτελεσματικό*[161].

Σε ιδεολογικοπολιτικό, κατ' αρχήν, επίπεδο, είναι σαφές ότι οι έννοιες της κοινωνικής δικαιοσύνης και της κοινωνικής αλληλεγγύης προσλαμβάνουν ένα εν πολλοίς διαφορετικό περιεχόμενο στη σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία και παγκοσμιοποιημένη οικονομία. Εντούτοις, αυτό δεν σημαίνει αναγκαία ότι δεν εξακολουθούν να αποτελούν τη θεμελιακή φιλοσοφική βάση πάνω στην οποία δομείται το κράτος πρόνοιας. Η κρίση, εξάλλου, του κράτους πρόνοιας, υπαρκτή κατά τα άλλα, δεν φαίνεται ότι οδηγεί σε ολοκληρωτική κατάρρευση της «*σοσιαλδημοκρατικής συναίνεσης*»[162] στην οποία οικοδομήθηκαν και εξακολουθούν, κατά βάση, να στηρίζονται οι σχέσεις κράτους – κοινωνίας[163].

Στην πράξη, άλλωστε, παρά την έντονη κριτική, η οποία ασκείται στο κράτος πρόνοιας, κυρίως από τον νεοφιλελευθερισμό, φαίνεται να κυριαρχούν περισσότερο «*συνθετικές*» απόψεις, που θεμελιώνονται, πάντως, στις βασικές αντιλήψεις της σοσιαλδημοκρατίας για τη σχέση κράτους – κοινωνίας. Το νέο αυτό, εν πολλοίς κυρίαρχο, ιδεολογικό ρεύμα αποκαλείται συχνά ως «*Τρίτος Δρόμος*». Κατά την άποψη του σημαντικότερου θεωρητικού εκπροσώπου του νέου αυτού ιδεολογικού ρεύματος ο όρος «*Τρίτος Δρόμος*» αναφέρεται στην «*ανανέωση της σοσιαλδημοκρατίας, στη σημερινή δηλαδή εκδοχή της περιοδικής αυτοκριτικής, στην οποία οι σοσιαλδημοκράτες επιδίδονταν αρκετά συχνά τον περασμένο αιώνα*»[164].

---

[160] Για τα βασικά στοιχεία της σχετικής κριτικής βλ. *Κ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 142 επ., *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 98 επ., *Ο. Στασινοπούλου*, Κράτος πρόνοιας, ό.π., σ. 79 επ., *Τ. Φωτόπουλου*, Η νεοφιλελεύθερη συναίνεση και η κρίση της οικονομίας ανάπτυξης, ό.π., σ. 59 επ., ιδίως σ. 60. Για μια γενικότερη θεώρηση βλ. *E. Lehman*, The theory of the state versus the state theory, American Political Review 1998, σ. 807 επ. Πρβλ. επίσης *Π. Σταθόπουλου*, Κοινωνική Πρόνοια, ό.π., σ. 184-185.

[161] Βλ. σχετικά *R. Mishra*, The welfare state in crisis, ό.π., σ. 19 επ.

[162] Όπως σημειώνεται, άλλωστε, «*παρά την κριτική της αλλαγής και των μεταρρυθμίσεων του κράτους πρόνοιας σε όλες τις βιομηχανικά ανεπτυγμένες χώρες, είναι γεγονός ότι τα βασικά χαρακτηριστικά του κράτους πρόνοιας έχουν διατηρηθεί. Οι τομείς υγείας, κοινωνικής ασφάλισης, παιδείας, κοινωνικής κατοικίας, αν και υπέστησαν οικονομικές περικοπές, διατήρησαν το δημόσιο χαρακτήρα τους και ένα ανεκτό επίπεδο παροχών. Το κράτος πρόνοιας χρησιμοποιήθηκε ως όργανο και μέσο για την επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων των βιομηχανικών κοινωνιών της Δύσης. Βασίστηκε στη φιλοσοφική σκέψη της Δύσης με ιδεολογικές καταβολές και ρίζες στον προτεσταντισμό. Αν δεν πέτυχε πλήρως στο σκοπό του, δεν σημαίνει ότι απέτυχε πλήρως*». Βλ. *Π. Σταθόπουλου*, Κοινωνική Πρόνοια, ό.π., σ. 186. Πρβλ. γενικότερα, *A. Robertson*, Welfare state and welfare society, Social Policy and Administration τα 22 (1988), σ. 222 επ.

[163] Δεν μπορούμε, έτσι, να συμφωνήσουμε με την άποψη, τουλάχιστον στην απόλυτη διατύπωσή της, ότι «*η κατάρρευση της σοσιαλδημοκρατικής συναίνεσης αποτελεί τομή στην προσέγγιση του ζητήματος των κοινωνικών δικαιωμάτων : Τα αντίπαλα ιδεολογικά ρεύματα συνιστούν συγκεκριμένες ερμηνευτικές αφετηρίες στην επιχειρηματολογία υπέρ ή κατά της κατοχύρωσης και του νομικού τους περιεχομένου*». Βλ. *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 297. Εάν, μάλιστα αυτό σημαίνει ότι οδηγούμαστε στη «νομιμοποίηση» όλων αυτών των «ερμηνευτικών αφετηριών» τότε οδηγούμαστε, αναπόφευκτα, στην απόλυτη σχετικοποίηση του περιεχομένου του Συντάγματος.

[164] *A. Giddens*, ό.π., σ. 8. Ο σημαντικός αυτός στοχαστής του «*Τρίτου Δρόμου*» θεωρείται ότι είναι ο θεωρητικός εκφραστής της πολιτικής που ακολουθεί η βρετανική Κυβέρνηση του Tony Blair. Υπερασπιζόμενος, μάλιστα, τις προγραμματικές προτάσεις του κόμματος των Εργατικών αναφορικά με το

Κατά την ίδια αντίληψη, «*η πολιτική του τρίτου δρόμου πρέπει να διατηρήσει ως θεμελιώδη προτεραιότητά της την κοινωνική δικαιοσύνη και ταυτόχρονα να αποδεχθεί το γεγονός ότι το πλήθος των προβλημάτων που εκφεύγουν της διάκρισης μεταξύ αριστεράς και δεξιάς είναι μεγαλύτερα από ποτέ. Ακόμη και αν η ισότητα και η ατομική ελευθερία ενδέχεται να έρχονται σε σύγκρουση μεταξύ τους, οι πολιτικές εξισωτισμού συχνά αυξάνουν την εμβέλεια ελευθερίας των ατόμων. Ελευθερία για τους σοσιαλδημοκράτες θα πρέπει να σημαίνει αυτονομία δράσης, η οποία με τη σειρά της απαιτεί τη συμμετοχή της ευρύτερης κοινότητας. Έχοντας αφήσει πλέον πίσω της τον κολλεκτιβισμό, η πολιτική του τρίτου δρόμου αναζητεί μια καινούργια σχέση μεταξύ ατόμου και κοινότητας, έναν επαναπροσδιορισμό δικαιωμάτων και υποχρεώσεων*»[165]. Επιχειρηματολογώντας, εξάλλου, ο εν λόγω θεωρητικός υπέρ της «*μικτής οικονομίας*» που πρεσβεύει ο «*Τρίτος Δρόμος*» σημειώνει χαρακτηριστικά : «*Η νέα μικτή οικονομία επιζητεί τη συνεργασία δημόσιου και ιδιωτικού τομέα, εκμεταλλευόμενη μεν το δυναμισμό των αγορών, καθοδηγούμενη όμως από το δημόσιο συμφέρον... Οι σοσιαλδημοκράτες οφείλουν να μεταβάλουν τη συνάρτηση διακινδύνευσης και ασφάλειας, που εγκλείει το κράτος πρόνοιας, προκειμένου να αναπτύξουν μια κοινωνία ανθρώπων που αναλαμβάνουν με υπευθυνότητα κινδύνους στις σφαίρες της διακυβέρνησης, της επιχειρηματικής δράσης και της αγοράς εργασίας*»[166].

προνοιακό σύστημα, σημειώνει ότι τα προγράμματα αυτά «*στην πραγματικότητα εμπνέονται περισσότερο από τα προγράμματα για την αγορά εργασίας που εφαρμόζουν οι Σκανδιναβοί παρά από τις ΗΠΑ... Αντί να ιδιοποιείται απλώς τις αμερικανικές τάσεις και αντιλήψεις, η Βρετανία θα μπορούσε να αποτελέσει τον καταλύτη για την εδραίωση μιας σχέσης δημιουργικής αλληλεπίδρασης μεταξύ Ηνωμένων Πολιτειών και ηπειρωτικής Ευρώπης*» (ibid, σ. 8-9).

[165] Ibid, σ. 94-95.

[166] Ibid, σ. 140.

2.2. Σύγχρονες μορφές και τυπολογία του κράτους πρόνοιας

Το κράτος πρόνοιας συνιστά, όπως ήδη αναφέρθηκε, *το σημαντικότερο συστατικό στοιχείο του σύγχρονου κοινωνικού κράτους*. Η μορφή και το περιεχόμενο που προσλαμβάνει, άρα, το κράτος πρόνοιας καθορίζει σε σημαντικό βαθμό το επίπεδο λειτουργίας του κοινωνικού κράτους. Θα μπορούσε, μάλιστα, να υποστηριχθεί η άποψη ότι οι θεσμοί του κράτους πρόνοιας προσδιορίζουν ουσιαστικά τον βαθμό *πραγμάτωσης* των συνταγματικών προβλέψεων για το κοινωνικό κράτος.

Όπως επανειλημμένως τονίστηκε, ωστόσο, το κράτος πρόνοιας δεν διαθέτει μονοσήμαντο ή σταθερό περιεχόμενο. Παραλλάσσει, όχι μόνο από εποχή σε εποχή, αλά και από τη μία χώρα στην άλλη. Κρίσιμοι παράγοντες για τη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου «τύπου» κράτους πρόνοιας θεωρούνται, ιδίως, οι ιστορικές παραδόσεις, οι κοινωνικές αντιλήψεις, η δομή της οικονομικής αναπαραγωγής, οι ταξικές σχέσεις και ισορροπίες, καθώς και οι κοινωνικο-οικονομικές συγκυρίες[1]. Καθοριστικό ρόλο έχει συχνά και η συναφής εξέλιξη στο επίπεδο των πολιτικών αντιλήψεων και των πολιτικών ιδεών που επικρατούν. Στους παράγοντες αυτούς προστίθενται και οι επιδράσεις που ασκούνται από ανάλογες επιλογές που προκρίνονται σχετικά με τη λειτουργία προνοιακών θεσμών σε άλλες χώρες ή υπερεθνικούς οργανισμούς.

Η θεωρία έχει ήδη διαμορφώσει ορισμένα *κριτήρια* για την ταξινόμηση των διαφόρων προνοιακών συστημάτων, με βάση τα οποία κατατάσσονται τα επιμέρους κράτη. Η σχετική τυπολογία των κρατών πρόνοιας θυμίζει, έτσι, «*ιδεότυπους*»[2], οι οποίοι, βέβαια, σπάνια συναντώνται στην πράξη με απόλυτη καθαρότητα. Αντίθετα, τα σύγχρονα προνοιακά συστήματα είναι «*μικτά*», περιλαμβάνουν, δηλαδή, θεσμούς και πρακτικές, που ανήκουν σε διαφορετικά θεωρητικά μοντέλα – ιδεότυπους.

Κοινά εν πολλοίς *χαρακτηριστικά* των επιμέρους μορφών του κράτους πρόνοιας θεωρούνται[3] ο *κρατικός παρεμβατισμός* στην παραγωγική διαδικασία με στόχο την οργάνωση και το συντονισμό της, καθώς και τη διατήρηση της απασχόλησης, τη *διασφάλιση ορισμένων βασικών κοινωνικών υπηρεσιών*, ιδιαίτερα υπηρεσιών κοινής ωφέλειας σε αγαθά ζωτικής σημασίας για την κοινωνία και, τέλος, *την κατοχύρωση ενός δικτύου ασφαλείας (safety net)*[4] *μέσω της εγγύησης ελάχιστου επιπέδου βιοτικών συνθηκών*.

---

[1] Βλ. *Π. Σταθόπουλου*, Κοινωνική Πρόνοια, ό.π., σ. 178, όπου ο συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «*αν και συνήθως αναφερόμαστε στο κράτος πρόνοιας σαν να πρόκειται για ένα στατικά πανομοιότυπο σύστημα κοινωνικής προστασίας, στην πραγματικότητα σχεδόν κάθε χώρα της Ευρώπης δημιούργησε το δικό της τύπο κράτους πρόνοιας. Οι θρησκευτικές και πολιτιστικές αξίες, η ιστορία, οι οικονομικές και δημογραφικές συνθήκες έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη διαφορετικών προγραμμάτων πρόνοιας σε κάθε χώρα*».

[2] Πρβλ. *Ο. Στασινοπούλου*, Ζητήματα σύγχρονης κοινωνικής πολιτικής, ό.π., σελ. 37.

[3] Βλ. ενδεικτικά, *N. Johnson*, The Welfare State in transition. The theory and practice of welfare pluralism, 1987, σ. 3, *F. X. Kaufman*, The major problems of the welfare state : Defining the issues, in *Eisenstadt/Ahimer* (ed.), The welfare state and its aftermath, London – Sydney 1985, *C. Helm/R. Mishra*, The welfare state in capitalist society. Policies of retrenchment and maintenance in Europe, N. America and Australia, New York 1990, Harvester Wheatsheaf, σελ. 18 επ.

[4] Για την έννοια του «κοινωνικού δίκτυο ασφάλειας, πρβλ. ιδίως *Α. Σισσούρα/Γ. Αμίτση*, Το κοινωνικό δίκτυο ασφαλείας και οι μηχανισμοί εφαρμογής του στο ελληνικό σύστημα κοινωνικής προστασίας, σε : *Θ. Σακελλαρόπουλου*, Η μεταρρύθμιση του κοινωνικού κράτους, τ. Α΄, 1999, σ. 537 επ., *A. B. Atkinson*, The social safety net, Welfare State Programme, Discussion Paper, The London School of Economics, 1991, ιδίως σ. 9 επ.

Από εκεί και πέρα, ωστόσο, οι επιμέρους μορφές κράτους πρόνοιας διαφοροποιούνται με βάση, κυρίως, τις προτεραιότητες που τίθενται κάθε φορά και τη βαρύτητα που δίδεται στο ένα ή στο άλλο στοιχείο, τη γενικότερη στόχευση του προνοιακού συστήματος, τον τρόπο οργάνωσης της κοινωνικής πολιτικής, τις μορφές χρηματοδότησής της κ.ο.κ.[5] Όλα αυτά συνυφαίνονται αναγκαία με τις ειδικότερες κοινωνικές, οικονομικές, πολιτικές και πολιτισμικές ιδιομορφίες των κρατών όπου τα συστήματα αυτά εφαρμόζονται. *Κάθε προνοιακό σύστημα έχει, έτσι, την ιστορικότητά του,* η οποία διαμορφώνει, συνήθως, τους όρους εντός των οποίων καθορίζεται η κοινωνική πολιτική[6].

Στη θεωρία διακρίνονται, συνήθως, *τρεις βασικοί τύποι κράτους πρόνοιας*[7] :

α. *Ο φιλελεύθερος (liberal) τύπος*

Ο τύπος αυτός κράτους πρόνοιας βασίζεται ουσιαστικά στη λογική που διέπει τη λειτουργία της *ελεύθερης αγοράς*. Στο επίκεντρο της προνοιακής πολιτικής βρίσκονται τα οικονομικά αδύναμα άτομα. Η κοινωνική πολιτική έχει, έτσι, ιδιαίτερα *επιλεκτικό χαρακτήρα* και βασίζεται σε κριτήρια «*προσωπικών αναγκών*»[8]. Στα ασφαλιστικά προγράμματα συμμετέχουν είτε όσοι αποδεδειγμένα έχουν ανάγκη είτε όσοι αγοράζουν προνόμια μέσω της αγοράς. Οι κοινωνικές παροχές προϋποθέτουν αυστηρό έλεγχο της «προσωπικής ανάγκης», ιδίως των εισοδημάτων και των εν γένει βιοτικών συνθηκών (means test), έχουν δε ως βασική στόχευση την επανένταξη των ληπτών στην παραγωγική διαδικασία. Η κοινωνική πολιτική εντάσσεται, στην περίπτωση αυτή, στη γενικότερη λογική της ελεύθερης αγοράς, στην καλή λειτουργία της οποίας, σε απώτερη αναγωγή, αποβλέπει. Η κεντρική φιλοσοφία στον τύπο αυτόν κράτους πρόνοιας είναι η *ελάχιστη δυνατή διασφάλιση των αποδεδειγμένα οικονομικά αδύναμων με στόχο την ένταξή τους στην αγορά και βασικό γνώμονα τη διασφάλιση της ορθολογικής και αποτελεσματικής λειτουργίας του οικονομικού συστήματος*. Ως πρότυπο του φιλελεύθερου μοντέλου[9] κράτους πρόνοιας θεωρούνται οι ΗΠΑ. Στην

---

[5] Για τα κριτήρια αυτά βλ. ιδίως *G. Esping - Andersen*, The three worlds of welfare capitalism, 1990, σ. 26 επ., *R. Titmuss*, Social policy. An Introduction, 1990, σ. 9 επ., 30 επ., 132 επ., 137 επ., *W. Korpi*, Social policy and distributional conflict in the capitalist democracies, West European Politics, τ. 3/1980, σ. 432 επ., *R. Mishra*, The welfare state in crisis, 1985, σ. 4 επ., *H.F. Zacher*, Juridification in the field of social law, in : *G. Teubner* (ed.), Juridification of social spheres, 1987, σ. 371 επ.

[6] Πρβλ. *G. Esping - Andersen*, The three worlds of welfare capitalism, ό.π., σ. 31 επ.

[7] Βλ. *G. Esping - Andersen*, The three worlds of welfare capitalism, ό.π., σ. 9 επ., *του ιδίου*, Κοινωνικά δικαιώματα και το κράτος πρόνοιας, σε : *Χρ. Λυριντζή/Ηλ. Νικολακόπουλου/Δ. Σωτηρόπουλου* (επιμ.), Κοινωνία και πολιτική. Όψεις της Γ΄ Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994, 1996, σ. 80 επ., *A. Giddens*, The Third Way, 1998, ήδη και σε ελληνική μετάφραση του Α. Τάκη, Ο Τρίτος Δρόμος, 1998, σ. 20-21, *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 121 επ., *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 89 επ., *του ιδίου*, Όψεις αναδιάρθρωσης του κράτους πρόνοιας στην Ευρώπη. Σύγχρονες τάσεις και προσαρμογή της ελληνικής διοίκησης, σ. 38 επ., *Ο. Στασινοπούλου*, Ζητήματα σύγχρονης κοινωνικής πολιτικής, ό.π., σ. 37 επ. Ο *Π. Σταθόπουλος*, Κοινωνική Πρόνοια, ό.π., σ. 179 επ., ωστόσο, πραγματοποιεί μια διαφορετική διάκριση, αναγνωρίζοντας τέσσερις «*τύπους ευρωπαϊκών κρατών πρόνοιας*» : *Τον «Σκανδιναϋικό», τον «Γερμανικό (Bismarck)», τον «Αγγλοσαξωνικό (Beveridge)» και τον τύπο των «Λατινογενών Χωρών του Νότου»*.

[8] Για την έννοια και το περιεχόμενο των «*προσωπικών αναγκών*», βλ. ιδίως *Π. Σταθόπουλου*, Κοινωνική Πρόνοια, ό.π., σ. 37 επ.

[9] Σε κάθε μορφή κράτους πρόνοιας αντιστοιχεί, συνήθως, ορισμένος τύπος Συντάγματος και συγκεκριμένη αντίληψη για τη λειτουργία του. Στο φιλελεύθερο μοντέλο, έτσι, αντιστοιχεί μια *διαδικαστική* αντίληψη του Συντάγματος. Κατά την εν λόγω αντίληψη, το Σύνταγμα περιλαμβάνει τους διαδικαστικούς κανόνες για την οργάνωση και άσκηση της κρατικής εξουσίας και τη διαμόρφωση και

ίδια κατά βάση λογική κινούνται, επίσης, η Αυστραλία, ο Καναδάς, η Μεγάλη Βρετανία και η Ιρλανδία.

β. *Ο συντηρητικός – κορπορατιστικός (conservative – corporatist) τύπος*

Στον τύπο αυτό η αλληλεγγύη που αναπτύσσεται τείνει να έχει βασικά «*συντεχνιακό*» *χαρακτήρα*, εφόσον το ασφαλιστικό δικαίωμα καθορίζεται με κριτήριο την απασχόληση, με αποτέλεσμα τη δημιουργία περισσότερων ασφαλιστικών ταμείων ανάλογα με το επάγγελμα. Ιδιαίτερη σημασία δίνεται στην περίπτωση αυτή στην ύπαρξη της παραδοσιακής οικογένειας, ιδιαίτερα στις χώρες της Νότιας Ευρώπης, όπου οι *οικογενειακοί δεσμοί* εξακολουθούν να είναι ισχυροί. Η οικογένεια αποτελεί, έτσι, συχνά, λήπτη κοινωνικών παροχών, η λειτουργία, ωστόσο, του προνοιακού συστήματος θεμελιώνεται στην *αρχή της επικουρικότητας*. Η *χρηματοδότηση της κοινωνικής ασφάλισης*, που αποτελεί το βασικό χαρακτηριστικό του τύπου αυτού, είναι *τριμερής*, η συμμετοχή δε των τριών μερών (εργοδότες, εργαζόμενοι, κράτος) κυμαίνεται σημαντικά μεταξύ των χωρών. Ο τύπος αυτός κράτους πρόνοιας αποκαλείται «*συντηρητικός*», εφόσον η προνοιακή κρατική πολιτική βασίζεται στις υπάρχουσες διαφοροποιήσεις μεταξύ των κοινωνικών ομάδων και στην απονομή προνομίων με κριτήρια το κοινωνικό status. Η εν λόγω προνοιακή πολιτική, αν και αμβλύνει τις δυσμενέστερες κοινωνικές συνέπειες της λειτουργίας της αγοράς, εντούτοις, *έχει ως αποτέλεσμα την παγίωση των κοινωνικών ανισοτήτων*. Το συντηρητικό μοντέλο κράτους πρόνοιας ακολουθούν κυρίως οι χώρες της Ηπειρωτικής Ευρώπης, όπως η Γερμανία, η Γαλλία, η Αυστρία, καθώς και οι χώρες του Νότου (Ιταλία, Ισπανία, Ελλάδα).

γ. *Ο σοσιαλδημοκρατικός (social democratic) τύπος*

Η λογική του τύπου αυτού κράτους πρόνοιας θεμελιώνεται στην αντίληψη ότι *τα κοινωνικά δικαιώματα απορρέουν από την ιδιότητα του πολίτη, βρίσκονται δε σε στενή αλληλεξάρτηση με τα πολιτικά δικαιώματα*. Βασικός φορέας των κοινωνικών δικαιωμάτων και παροχών δεν είναι η οικογένεια αλλά το άτομο. Η κοινωνική κάλυψη έχει περισσότερο *καθολικό χαρακτήρα*, ενώ η χρηματοδότηση των κοινωνικών δαπανών πραγματοποιείται από το κράτος μέσω της φορολογίας. Η κοινωνική πολιτική αποκτά, έτσι, σημαντικό *αναδιανεμητικό χαρακτήρα*. Επιπλέον, βασίζεται σε σχετικά *υψηλό επίπεδο παροχής κοινωνικών υπηρεσιών*, η *αποτελεσματική οργάνωση* των οποίων θεμελιώνεται σε κατάλληλους οργανωτικούς μηχανισμούς. *Στόχος είναι η ένταξη όσο γίνεται περισσότερων ανθρώπων στην αγορά εργασίας, παράλληλα με την κοινωνικοποίηση της κάλυψης βασικών αναγκών κοινωνικής προστασίας και την εγγύηση ενός ικανοποιητικού βιοτικού επιπέδου για όλους*. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στην πολιτική για την *εξίσωση των δυο φύλων*, μέσω προγραμμάτων για τη συλλογική παροχή κοινωνικής πρόνοιας. Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι το εν λόγω μοντέλο προνοιακής πολιτικής εναρμονίζεται περισσότερο

λήψη των πολιτικών αποφάσεων. Αντίθετα, δεν περιέχονται στο Σύνταγμα κανόνες που διαρρυθμίζουν την παρέμβαση του κράτους στην οικονομία και την κοινωνία. Η σχετική συνταγματική αντίληψη εκκινεί από την παραδοχή της *στεγανής διάκρισης κράτους – κοινωνίας*, την οποία και διαιωνίζει. Βλ. *Ξ. Κοντιάδη*, Όψεις αναδιάρθρωσης του κράτους πρόνοιας στην Ευρώπη, ό.π., σ. 50. Ανάλογα κλιμακώνεται το περιεχόμενο του Συντάγματος, καθώς και η αντίληψη περί του Συντάγματος στα άλλα δυο μοντέλα κράτους πρόνοιας. Η συνταγματική, έτσι, κατοχύρωση των προνοιακών θεσμών, αλλά και, γενικότερα, ρυθμιστικών κανόνων για τη σχέση κράτους – οικονομίας, μπορούν να θεμελιώσουν την αρχή του κοινωνικού κράτους.

από τα υπόλοιπα, με τις αρχές της κοινωνικής συνοχής και της κοινωνικής αλληλεγγύης. Ο τύπος αυτός κράτους πρόνοιας ακολουθείται από τις Σκανδιναβικές χώρες.

Η λειτουργία των ανωτέρω μορφών κράτους πρόνοιας[10] διατηρεί, πάντως, ένα χαρακτηριστικό στοιχείο, το οποίο είναι *κοινό* σε όλες τις περιπτώσεις : *Εξαρτάται άμεσα από την οικονομική ανάπτυξη*. Αυτό σημαίνει ότι η άσκηση κοινωνικής πολιτικής προϋποθέτει συγκεκριμένη *οικονομική δυνατότητα για την κάλυψη των σχετικών δαπανών*. Το πρόβλημα, έτσι, τίθεται από τη στιγμή που η οικονομία μιας χώρας διέρχεται κρίση. Πολύ περισσότερο, βέβαια, όταν η κρίση αυτή συμβαίνει να είναι παρατεταμένη. Η απόλυτη αυτή εξάρτηση των θεσμών του κράτους πρόνοιας από την οικονομική δομή του κοινωνικοπολιτικού συστήματος καθιστά τους θεσμούς αυτούς ευάλωτους στην οικονομική συγκυρία, κλονίζοντας, έτσι, τη σταθερότητά τους και, κατ' επέκταση την «αίσθηση ασφαλείας» των πολιτών.

βγ) Ο κρατικός σχεδιασμός

Το κοινωνικό κράτος προϋποθέτει, όπως έχει ήδη σημειωθεί, μια συγκεκριμένη αντίληψη για τη σχέση κράτους – κοινωνίας και τον ρόλο του κράτους στη διαδικασία της κοινωνικοοικονομικής αναπαραγωγής. Η εν λόγω σχέση κράτους – κοινωνίας προσλαμβάνεται, έτσι, στο κοινωνικό κράτος, ως *διαλεκτική ενότητα*, ενώ ο ρόλος του κράτους περιλαμβάνει τη λήψη των κατάλληλων και αναγκαίων μέτρων για την κοινωνικοοικονομική ανάπτυξη, με στόχο τη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής, κριτήριο την κοινωνική δικαιοσύνη και μέσο την κοινωνική αλληλεγγύη.

Ο *κρατικός σχεδιασμός*, ως ιστορικό, κοινωνικό, οικονομικό, πολιτικό και συνταγματικό φαινόμενο, εντάσσεται στη λογική αυτή του κοινωνικού κράτους[11]. Στην πορεία εξέλιξής του, μάλιστα, ο κρατικός σχεδιασμός συνυφαίνεται, ως αδιάσπαστο δομικό χαρακτηριστικό του, με το νοηματικό περιεχόμενο του κοινωνικού κράτους, κατά τρόπο ώστε *σήμερα να μην μπορεί να νοηθεί το κοινωνικό κράτος χωρίς κρατικό σχεδιασμό*[12].

Όπως ακριβώς συμβαίνει και με το κοινωνικό κράτος, ο κρατικός σχεδιασμός[13] συνιστά αποτέλεσμα των ανεπαρκειών που παρουσιάζει το σύστημα της ελεύθερης

---

[10] Όπως ήδη σημειώθηκε, οι ανωτέρω τρεις τύποι κρατών πρόνοιας δεν εμφανίζονται, ασφαλώς, με καθαρή μορφή. Χρησιμεύουν, ωστόσο, σε μεθοδολογικό επίπεδο, για την κατάταξη των προνοιακών συστημάτων με βάση συγκεκριμένα *κριτήρια διάκρισης*, όπως είναι η ποιότητα των κοινωνικών δικαιωμάτων, η κοινωνική διαστρωμάτωση και η σχέση ανάμεσα στο κράτος, την αγορά και την οικογένεια κ.λ.π. Από εκεί και πέρα, όμως, υπάρχουν παράγοντες κοινωνικοί, πολιτικοί και ιδεολογικοί, οι οποίοι παραλλάσσουν από χώρα σε χώρα και διαμορφώνουν το συγκεκριμένο *ιστορικό περιβάλλον* διαμόρφωσης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών των επιμέρους προνοιακών συστημάτων.

[11] Είναι προφανές ότι ο κρατικός σχεδιασμός αποτελεί ειδικότερη όψη του (lato sensu) κρατικού παρεμβατισμού. Βλ. σχετικά *Κ. Βρυώνη*, Από της λιμπεραλιστικής οικονομίας εις τον σύγχρονον κρατικόν παρεμβατισμόν, ό.π., σ. 44 επ. («*Το παρεμβατικόν σχεδιαστικόν – κοινωνικόν κράτος*»).

[12] Βλ. ιδίως τη μονογραφία του *Δ. Μέλισσα*, Ο κρατικός σχεδιασμός. Μια πολιτειολογική προσέγγιση, 1991, σ. 11, 21.

[13] Για τη νομική προβληματική γύρω από τον κρατικό σχεδιασμό, εκτός από την ανωτέρω μονογραφία του *Δ. Μέλισσα*, Ο κρατικός σχεδιασμός, ό.π., βλ. επίσης *Γ. Βλάχου*, Προλεγόμενα στη θεωρία του δημοκρατικού προγραμματισμού, σε : *του ιδίου*, Θεσμοί και προβλήματα της σύγχρονης δημοκρατίας. Μελέτες Ι, 1988, *του ιδίου*, Το δημόσιο δίκαιο του οικονομικού σχεδιασμού εν Γαλλία, ΕΔΔ 1970, σ. 17 επ., 142 επ., σ. 66 επ., *Π. Δαγτόγλου*, Επιπτώσεις του οικονομικού σχεδιασμού επί των σχέσεων νομοθέτου και Διοικήσεως, Νέον Δίκαιον 1965, σ. 196 επ., *Γ. Δασκαλάκη*, Κρατικός σχεδιασμός και

αγοράς[14]. Με διαφορετικές, βέβαια, μορφές και περιεχόμενο, ο σχεδιασμός απαντάται ήδη στην αρχαιότητα και στον Μεσαίωνα[15], καθίσταται, όμως, επίκαιρος τον εικοστό αιώνα και ιδιαίτερα κατά τη δεκαετία του '60, ως μηχανισμός αντιμετώπισης της κοινωνικοοικονομικής κρίσης της περιόδου αυτής[16].

Στην πλέον ολοκληρωμένη μορφή του, ο κρατικός σχεδιασμός αναπτύσσεται στα κράτη του «υπαρκτού» σοσιαλισμού, τα οποία διαμόρφωσαν έναν πλήρη κρατικό προγραμματισμό[17]. Με την εμφάνιση, όμως, των προνοιακών και των άλλων κοινωνιοκρατικών θεσμών μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, *ο κρατικός σχεδιασμός καθίσταται θεσμικό χαρακτηριστικό του αστικού κράτους, το οποίο προσλάμβανε από την περίοδο εκείνη και μετέπειτα, ολοένα και περισσότερο «κοινωνικό» χαρακτήρα.*

Η σημαντικότερη διάσταση του κρατικού σχεδιασμού είναι, αναμφίβολα, η *οικονομική*. Στο πεδίο αυτό, *ο κρατικός σχεδιασμός καθίσταται εργαλείο για την οικονομική σταθερότητα και ανάπτυξη*. Ο ρόλος, επομένως, που καλείται να διαδραματίσει ο κρατικός σχεδιασμός στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος[18] είναι, κατ' αρχήν, *διττός*: πρώτον, πρέπει να οδηγήσει σε διασφάλιση των αναγκαίων οικονομικών πόρων για τη λειτουργία των θεσμών του κοινωνικού κράτους, να διαμορφώσει, δηλαδή, τις κατάλληλες συνθήκες για την κρατική χρηματοδότηση της κοινωνικής πολιτικής, των προνοιακών θεσμών και των κοινωνικών δικαιωμάτων. *Το κοινωνικό κράτος εξαρτάται, όσο κανένας άλλος τύπος κράτους, από την οικονομική δυνατότητα του κράτους*, τη διασφάλιση, δηλαδή ενός ικανού επιπέδου κεφαλαίων, προκειμένου να καταστεί εφικτή η λειτουργία των θεσμών του[19].

ατομικές ελευθερίες, 1950, *Π. Κυριακόπουλου*, Κοινωνικός προγραμματισμός, ΕΔΚΑ 1976, σ. 194 επ., *Ι. Σχινά*, Τινά περί της νομικής φύσεως των προγραμμάτων οικονομικής αναπτύξεως, ΕΔΔ 1973, σ. 358 επ., *Α. Τάχου*, Διοικητικό Οικονομικό Δίκαιο, 1982, σ. 181 επ., *Ι. Τζεβελεκάκη*, Ζητήματα εκ της εφαρμογής κρατικού οικονομικού προγραμματισμού εις τας δυτικάς χώρας, ΕΔΔ 1972, σ. 125 επ., *Κ. Φινοκαλιώτη*, Σύνταγμα και οικονομικός προγραμματισμός, σε : Πέντε χρόνια εφαρμογής του Συντάγματος του 1975, ΔΠΘ, 1981, σ. 169 επ.

[14] Βλ. *P. Baran*, Η πολιτική Οικονομία της Σχεδιασμένης Οικονομίας, 1980, σ. 47 επ., *O. Lange*, Οικονομικός σχεδιασμός και πολιτικές σχέσεις, 1974, σ. 21 επ., *Κ. Βρυώνη*, Από της λιμπεραλιστικής οικονομίας εις τον σύγχρονον κρατικόν παρεμβατισμόν, ό.π., σ. 44 επ.

[15] Βλ. *Γ. Βλάχου*, Προλεγόμενα στη θεωρία του δημοκρατικού προγραμματισμού, ό.π., σ. 66, *Δ. Μέλισσα*, Ο κρατικός σχεδιασμός, σ. 9-10.

[16] Βλ. *Δ. Μέλισσα*, Ο κρατικός σχεδιασμός, ό.π., σ. 10, *Κ. Φινοκαλιώτη*, Σύνταγμα και οικονομικός προγραμματισμός, ό.π., σ. 172 επ.

[17] Βλ. *Π. Κυριακόπουλου*, Κοινωνικός προγραμματισμός, ό.π., σ. 197 επ., *Δ. Μέλισσα*, Ο κρατικός σχεδιασμός, ό.π., σ. 11, *Ι. Τζεβελεκάκη*, Ζητήματα εκ της εφαρμογής κρατικού οικονομικού προγραμματισμού εις τας δυτικάς χώρας, ό.π., σ. 130, *P. Baran*, Η Πολιτική Οικονομία της Σχεδιασμένης Οικονομίας, ό.π., σ. 76 επ., *O. Lange*, Οικονομικός σχεδιασμός και πολιτικές σχέσεις, ό.π., σ. 20, 21 επ.

[18] Όπως εύστοχα παρατηρεί ο *Δ. Μέλισσας*, Ο κρατικός σχεδιασμός, ό.π., σ. 21 «*η αρχή του κοινωνικού κράτους είναι μια ανοιχτή διαδικασία, μια ανοιχτή αρχή ("offenes Prinzip"), διασφάλιση των κοινωνικών παροχών, με στόχο την κοινωνική ασφάλεια, την κοινωνική δικαιοσύνη και την ισότητα μέσα σε ελευθερία. Αυτό το πλαίσιο, αυτή η ανοιχτή διαδικασία διασφάλισης της κοινωνικής δικαιοσύνης και της ισότητας δεν μπορεί να επιτευχθεί σε οποιαδήποτε κλίμακα χωρίς την ύπαρξη ενός στοιχειώδους σχεδιασμού. Ο σχεδιασμός θέτει αφενός τους στόχους της (κοινωνικής) πολιτικής και αφετέρου προσδιορίζει τα μέσα που είναι αναγκαία, κατάλληλα και το λιγότερο επιβαρυντικά για τον πολίτη*».

[19] Πρβλ. *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, μετάφραση Π. Τσούκα, 1998, σ. 143-147. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο συγγραφέας (σ. 143), «*το κοινωνικό κράτος πρέπει να προάγει και να διασφαλίζει την υπόσταση, τη σταθερότητα και την ανάπτυξη της οικονομίας. Διαφορετικά, δεν θα μπορούσε παρά να διαχειρίζεται τα ελλείμματα και να "ζει απ' τα έτοιμα"* ».

Ο δεύτερος ρόλος που καλείται να επιτελέσει ο κρατικός σχεδιασμός στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος είναι στενά συνυφασμένος με τον πρώτο : *Να επιτύχει, δηλαδή, τον στόχο της δικαιότερης αναδιανομής του πλούτου*. Πράγματι, *ο κρατικός σχεδιασμός πρέπει να είναι προσανατολισμένος όχι απλά στην οικονομική ανάπτυξη, αλλά, ειδικά, σε μια κοινωνικοοικονομική ανάπτυξη που θεμελιώνεται στην κοινωνική δικαιοσύνη και είναι βιώσιμη*. Ο κρατικός σχεδιασμός οφείλει, επομένως, στο κοινωνικό κράτος να στοχεύει σε μια *δικαιότερη αναδιανομή του πλούτου και να αποβλέπει σε μια ισόρροπη ανάπτυξη*.

Στο κοινωνικό κράτος, ο σχεδιασμός συνιστά *ειδικότερη έκφραση της κρατικής υποχρέωσης για διασφάλιση και προαγωγή του κοινωνικού συμφέροντος*. Το κοινωνικό κράτος αποτελεί την κατεξοχήν μορφή κράτους, όπου *η κρατική εξουσία είναι συνταγματικά υποχρεωμένη να προστατεύει το κοινωνικό συμφέρον και να λαμβάνει όλα εκείνα τα θετικά μέτρα που είναι αναγκαία για την προαγωγή του*. Στο πλαίσιο αυτό, ο κρατικός σχεδιασμός είναι προσανατολισμένος σε μια ισόρροπη και βιώσιμη κοινωνικοοικονομική ανάπτυξη, η οποία θα διασφαλίζει τα βασικά κοινωνικά αγαθά (απασχόληση, υγεία, ασφάλιση κ.ο.κ.), θα οδηγεί σε μεγέθυνση του συνολικού πλούτου, θα δημιουργεί τις κατάλληλες συνθήκες για την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τους φορείς τους, καθώς και για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη, θα παράσχει τις απαραίτητες κοινωνικές υπηρεσίες, κ.ο.κ.

Κατά συνέπεια, όλη η κρατική τελολογία που νοηματοδοτείται από το κοινωνικό κράτος, καθίσταται, συγχρόνως, τελολογία του κρατικού σχεδιασμού. Ο τελευταίος εμφανίζεται, έτσι, ως *μηχανισμός πραγμάτωσης του κοινωνικού κράτους*, τόσο στο οικονομικό όσο και στο κοινωνικό, πολιτικό και περιβαλλοντικό πεδίο[20].

Η σημαντικότερη, πάντως, έκφραση του κρατικού σχεδιασμού είναι ο *οικονομικός σχεδιασμός*. Πράγματι, η οικονομία συνιστά το προνομιακό πεδίο εμφάνισης και λειτουργίας του κρατικού σχεδιασμού, αλλά και ένα πεδίο το οποίο είναι καθοριστικό για την πραγμάτωση του κοινωνικού κράτους. Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι «*την ευθύνη για τη συνολική κατάσταση της οικονομίας φέρει το κράτος. Μόνο η σταθερότητα και η αδιάλειπτη λειτουργία της οικονομίας δημιουργούν τις αναγκαίες προϋποθέσεις εκπληρώσεως της κοινωνικής διαπλαστικής αποστολής του κράτους. Ως εκ τούτου, το κοινωνικό κράτος πρέπει να ασκεί όχι μόνο κοινωνική, αλλά και οικονομική πολιτική*»[21].

Ο οικονομικός σχεδιασμός βρήκε πρόσφορο έδαφος ανάπτυξης στα μέσα περίπου του προηγούμενου αιώνα και καλλιεργήθηκε τόσο μέσα στις συνθήκες της κοινωνικοοικονομικής ύφεσης της περιόδου αυτής όσο και, σε μεθοδολογικό επίπεδο,

---

[20] Ο κρατικός σχεδιασμός δεν εξαντλείται, ασφαλώς, μόνον στον σχεδιασμό της οικονομίας. Ιδιαίτερα σημαντικές όψεις του κρατικού σχεδιασμού είναι επίσης ο διοικητικός, ο πολεοδομικός, ο χωροταξικός, ο οικοδομικός και ο περιβαλλοντικός σχεδιασμός. Η τυπολογία των σχεδιασμών είναι μεγάλη : Βλ. *Δ. Μέλισσα*, Ο κρατικός σχεδιασμός, ό.π., σ. 13-14, *Κ. Φινοκαλιώτη*, Σύνταγμα και οικονομικός προγραμματισμός, ό.π., σ. 171 επ. Οι επιμέρους αυτές όψεις του κρατικού σχεδιασμού διατηρούν, ωστόσο, ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά. Ο *Δ. Μέλισσας*, ό.π., σ. 15-16, καταγράφει τα κοινά αυτά χαρακτηριστικά ως εξής : «*α) Η διαπίστωση μιας αντικειμενικής ανεπάρκειας..., β) ο μελλοντικός χαρακτήρας των ρυθμίσεων..., γ) η συλλογή και η επεξεργασία των δεδομένων..., δ) οι επιδιωκόμενοι στόχοι..., η μέθοδος..., οι προτεραιότητες..., οι εναλλακτικές προτάσεις, ε) η ανάλυση του κόστους και του κέρδους...*».

[21] Βλ. *E. Benda*, ό.π., σ. 143.

μέσα στις συνθήκες της «νέας οικονομίας»[22] του *Keynes*. Στον βαθμό που αποδείχθηκε ότι ο «έμφυτος» μηχανισμός της αγοράς, που θα κρατούσε τη συνολική πραγματική ζήτηση στο επίπεδο που θα απαιτούνταν για να διατηρηθεί η πλήρης απασχόληση, δεν υπάρχει, η ευθύνη παρέμβασης για την αντιμετώπιση της ανεργίας ανήκει στο *κράτος*. Το κράτος σχεδιάζει και λαμβάνει τα απαραίτητα μέτρα για να ανεβάσει την πραγματική συνολική ζήτηση σε τέτοιο επίπεδο που να εναρμονίζεται με την πλήρη χρησιμοποίηση του ανθρώπινου δυναμικού. Όταν, έτσι, οι ιδιωτικές επενδύσεις, υπό συνθήκες πλήρους απασχόλησης πέφτουνε κάτω από το αναγκαίο επίπεδο, το κράτος πρέπει να προβαίνει στη λήψη μέτρων, ώστε να ισορροπήσει την έλλειψη των ιδιωτικών δαπανών[23].

Ο κρατικός σχεδιασμός[24] στον τομέα της οικονομίας κρίνεται σήμερα *απαραίτητος* για την εξασφάλιση παραγωγικών επενδύσεων, ικανών να δημιουργήσουν αύξηση του εθνικού εισοδήματος, σημαντικά μεγαλύτερη από την αύξηση του πληθυσμού, ώστε να μεγαλώνει το κατά κεφαλή εθνικό εισόδημα. Ο κρίσιμος παράγοντας είναι, επομένως, η *παραγωγική επένδυση,* στην οποία στοχεύει ο κρατικός σχεδιασμός[25].

Για να επιτύχουν οι ανωτέρω στόχοι της *σχεδιασμένης οικονομίας* πρέπει ο κρατικός σχεδιασμός να απαντήσει με επάρκεια σε δυο βασικά προβλήματα : Την *κινητοποίηση των πλουτοπαραγωγικών πόρων* με αντικειμενικό σκοπό τις παραγωγικές επενδύσεις και την *κατανομή των επενδύσεων* στους κατάλληλους τομείς. Η ποικιλία των λύσεων που δίνει ο κρατικός σχεδιασμός στα προβλήματα αυτά είναι, ασφαλώς, μεγάλη[26], εξαρτάται δε από τις ειδικότερες συνθήκες που

---

[22] Βλ. ιδίως το συλλογικό έργο : *S.E. Harris* (ed.), The New Economics, 1947.

[23] Βλ. *P. Baran*, ό.π., σ. 50, 53 επ. Όπως σημειώνει ο συγγραφέας (σ. 55-57), αν το κράτος διαπιστώσει ότι η συνολική ζήτηση βρίσκεται κάτω από το επίπεδο εκείνο που διασφαλίζει πλήρη απασχόληση, τότε πρέπει να επεμβαίνει με διάφορα προγράμματα για την άνοδο των επενδύσεων, της κατανάλωσης ή και των δυο μαζί. Τέτοια μέτρα είναι, κατά τον συγγραφέα η εντατικοποίηση της συνολικής πραγματικής ζήτησης με τη μείωση των φόρων, η αύξηση των κρατικών δαπανών (λ.χ. κοινωνικές επενδύσεις, παραγωγικές επενδύσεις, καταναλωτικές δαπάνες) κ.ά.

[24] Όπως σημειώνει ο *Δ. Μέλισσας*, Ο κρατικός σχεδιασμός, ό.π., σ. 9, υποσ. 3, αναφερόμενος στη διάκριση μεταξύ των όρων «*σχεδιασμός*» και «*προγραμματισμός*», «*ο σχεδιασμός είναι όρος γενικός, ενώ ο προγραμματισμός ειδικός. Η διάκριση γίνεται με κριτήριο τους στόχους που επιδιώκονται καθώς και τα μέτρα που πρέπει να ληφθούν : αν αυτά διατυπώνονται αναλυτικά και λεπτομερειακά χρησιμοποιείται ο όρος πρόγραμμα, στην αντίθετη περίπτωση χρησιμοποιείται ο όρος σχέδιο-σχεδιασμός. Στην πράξη, όμως, οι δυο όροι χρησιμοποιούνται συνήθως ως ταυτόσημοι*». Γενικά για την έννοια και το περιεχόμενο του «*προγραμματισμού*» βλ. *Δ. Παπούλια*, Ο Δημόσιος Τομέας σε κρίση. Μια άποψη από τέσσερα σημεία : Προγραμματισμός, Πολιτική, Συστηματικές αποφάσεις, Θεσμοί συμμετοχής, 1991, ιδίως σ. 17 επ., 25 επ. Κατά τον συγγραφέα ο όρος «*προγραμματισμός*» «*αποτελεί μεταφορά των αγγλικών όρων planning, planification, programming και σημαίνει γενικά την προβολή στο μέλλον κάποιων αλληλεξαρτημένων οικονομικών και κοινωνικών παραγόντων. Συνώνυμά του είναι ο Εθνικός Προγραμματισμός και ο Σχεδιασμός*». Ο ίδιος συγγραφέας παραθέτει σειρά επιμέρους όψεων του προγραμματισμού, όπως «*Γενικός προγραμματισμός, Κοινωνικό και Οικονομικός προγραμματισμός, Δημοκρατικός και Πολιτικός Προγραμματισμός*», καθώς και «*προγραμματισμός ανθρώπινου δυναμικού, προγραμματισμός διαθέσιμων πόρων, επιχειρησιακός προγραμματισμός, προγραμματισμός έργων κ.ά.*» (σ. 17). Πρβλ. ακόμη *Γ. Κατηφόρη*, Γενικές αρχές προγραμματισμού, ΚΕΠΕ, 1984. Κατά τον *Δ. Οικονόμου*, Η πολιτική (policy) ως βάσις σχεδιασμού και προγραμματισμού, Επιθ. Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών, τ. ΣΤ΄ (1961), αρ. 3-4, εξάλλου, ο μεν σχεδιασμός παριστάνεται ως αντίστοιχος της «*στρατηγικής*», ο δε προγραμματισμός της «*τακτικής*». Πρβλ. τις κλασικές αναλύσεις των *J. Romeuf*, L'economie plainifiee, σε : *E. Durbin*, Problems of economic planning, 1949, *Ch. Bettelheim*, Problèmes theoriques et pratiques de la planification, 1951. Γενικά για τον οικονομικό προγραμματισμό βλ. *Π. Δερτιλή*, Εγχειρίδιον Δημοσίας Οικονομικής, τ. Δ΄, 1968, σ. 118 επ.

[25] Βλ. *O. Lange*, ό.π., σ. 22.

[26] Πρβλ. *O. Lange*, ό.π., σ. 23 επ.

επικρατούν, τις ιδιαιτερότητες κάθε χώρας και τις συγκυρίες κάθε εποχής. Στο κοινωνικό κράτος, ωστόσο, ο κρατικός σχεδιασμός, αν και κινείται σε σχετικά ευρύ πεδίο διακριτικής ευχέρειας στην επιλογή εναλλακτικών λύσεων, εντούτοις *οφείλει να προσανατολίζεται στις αρχές που διέπουν την τελολογία των θεμελιωδών αρχών του κοινωνικού κράτους και της κοινωνικής δημοκρατίας*[27],[28].

---

[27] Για τη σχέση που υπάρχει μεταξύ οικονομικής ανάπτυξης και Δημοκρατίας βλ. το κλασικό έργο του *S. Lipset*, Political man : The social bases of politics, 1960, όπου ο συγγραφέας υποστηρίζει την άποψη ότι «*η Δημοκρατία εξαρτάται από το βαθμό της οικονομικής αναπτύξεως*» (ibid, σ. 31). Πρβλ. ακόμη τη μονογραφία του *Π. Τερλεξή*, Οικονομία και Δημοκρατία. Κοινωνιολογία της πολιτικής αναπτύξεως, 1973, ιδίως σ. 89 επ. Η *κοινωνική δημοκρατία*, ωστόσο, δεν προϋποθέτει μόνον ένα υψηλό επίπεδο οικονομικής ανάπτυξης, αλλά, επιπλέον, μια *δικαιότερη διανομή του πλούτου*, με βάση τα κριτήρια της κοινωνικής δικαιοσύνης, όπως αυτά απορρέουν από την αρχή του κοινωνικού κράτους. Συνακόλουθα, προϋποθέτει την *ουσιαστική ισότητα* και την *ουσιαστική ελευθερία*, ως αναγκαία στοιχεία της πολιτικής συμμετοχής. Αυτό σημαίνει ότι στο κοινωνικό κράτος και στην κοινωνική δημοκρατία ο κρατικός σχεδιασμός πρέπει να στοχεύει σε ένα διπλό ταυτόχρονα στόχο : Την οικονομική ανάπτυξη, χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει δημοκρατία, και την κοινωνική προστασία του ανθρώπου, χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνική δημοκρατία. Πρβλ. σχετικά *Γ. Κασιμάτη*, Κοινωνικά δικαιώματα και κοινωνική πολιτική, σε : *Του ιδίου*, Μελέτες ΙΙΙ, ό.π., σ. 335, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*ούτε δημοκρατία νοείται, ούτε ελευθερία χωρίς την κοινωνική προστασία του ανθρώπου και χωρίς την προστασία της κοινωνικής συμβίωσης*».

[28] Επισημαίνεται εν προκειμένω ότι το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 προβλέπει ρητά ορισμένες από τις κυριότερες όψεις του κρατικού σχεδιασμού. Ειδικότερα : α) στο *άρθρο 106 παρ. 1 εδ. α΄* ορίζεται ότι «*Για την εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης και την προστασία του γενικού συμφέροντος το Κράτος προγραμματίζει και συντονίζει την οικονομική δραστηριότητα στη Χώρα, επιδιώκοντας να εξασφαλίσει την οικονομική ανάπτυξη όλων των τομέων της εθνικής οικονομίας*».

Ο κρατικός «*προγραμματισμός*» της οικονομίας δεν αποτελεί, συνεπώς, δυνατότητα αλλά *συνταγματική υποχρέωση* του κράτους. Σημειώνεται ότι ο προγραμματισμός στην Ελλάδα κάνει την εμφάνισή του σχετικά πρόσφατα, το 1966, με το πρώτο πενταετές Πρόγραμμα Οικονομικής και Κοινωνικής Ανάπτυξης. Ακολούθησαν τα πενταετή προγράμματα 1978-1982, 1983-1987, 1988-1992 κ.ο.κ. Βλ. σχετικά *Δ. Παπούλια*, Ο Δημόσιος Τομέας σε κρίση, ό.π., σ. 18, 22 επ. Ο προγραμματισμός αυτός πρέπει να στοχεύει, όπως προκύπτει από την ίδια συνταγματική διάταξη στην «*εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης*» και την «*προστασία του γενικού συμφέροντος*». Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι το Σύνταγμα θεσπίζει με την ανωτέρω διάταξη τρία από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά της αρχής του κοινωνικού κράτους : Τον *κρατικό σχεδιασμό στην οικονομία* [Η συνταγματική αναφορά στην έννοια του «*οικονομικού προγραμματισμού*», συνεπάγεται ότι τα σχετικά προγράμματα που εκπονούνται και εγκρίνονται από τη Βουλή έχουν κατ' αρχήν *δεσμευτικό* χαρακτήρα, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τις γενικές και βασικές κατευθύνσεις τους. Σημειώνεται ότι ο Προγραμματισμός σε διεθνές επίπεδο κινείται και αναπτύσσεται υπό δυο ακραίες εκδοχές : Τον ενδεικτικό και τον δεσμευτικό, με ποικίλες ενδιάμεσες καταστάσεις. Βλ. *Γ. Κατηφόρη*, Γενικές αρχές προγραμματισμού, ό.π. Η μια ακραία εκδοχή εκπροσωπείται από τον προγραμματισμό που πραγματοποιείται στις ΗΠΑ και στο Ηνωμένο Βασίλειο και το άλλο εκείνο που πραγματοποιούνταν στην ΕΣΣΔ. Το ιδεολογικό υπόβαθρο και οι ιδεολογικές προεκτάσεις που συνοδεύουν κάθε βαθμό δεσμευτικότητας των ανωτέρω προγραμμάτων είναι, ασφαλώς, έκδηλα. Βλ. *Δ. Παπούλια*, Ο Δημόσιος Τομέας σε κρίση, ό.π., σ. 19, *Κ. Βρυώνη*, Από της λιμπεραλιστικής οικονομίας εις τον σύγχρονον κρατικόν παρεμβατισμόν, ό.π., σ. 53], καθώς και δυο στοιχεία της τελολογίας του κοινωνικού κράτους, δηλαδή τη *διασφάλιση της κοινωνικής ειρήνης* και την *προστασία του κοινωνικού συμφέροντος*. Και τα τρία αυτά στοιχεία νοηματοδοτούνται από την αρχή του κοινωνικού κράτους και εντάσσονται αρμονικά στη συνολικότερη λειτουργία της στο συνταγματικό σύστημα.

β) Στο *άρθρο 79 παρ. 8* προβλέπεται, εξάλλου, ότι «*Τα προγράμματα οικονομικής και κοινωνικής ανάπτυξης εγκρίνονται από την Ολομέλεια της Βουλής, όπως νόμος ορίζει*». Με τη διάταξη αυτή, το Σύνταγμα *επεκτείνει* τον κρατικό σχεδιασμό, εκτός από το οικονομικό, στο ευρύτερο πεδίο της κοινωνικής ανάπτυξης. *Ο κρατικός σχεδιασμός καλύπτει, έτσι, το σύνολο της κοινωνικοοικονομικής ανάπτυξης*, ενώ παράλληλα αναδεικνύεται σε μείζον πολιτικό ζήτημα, εφόσον τα σχετικά προγράμματα προϋποθέτουν την έγκριση της Ολομέλειας της Βουλής [Για την - de lege ferenda – συζήτηση γύρω από το ζήτημα της σκοπιμότητας έγκρισης των προγραμμάτων οικονομικής και κοινωνικής ανάπτυξης από τη Βουλή, βλ. *Δ. Μέλισσα*, Ο κρατικός σχεδιασμός, ό.π., σ. 22 επ.].

βδ) Η νομική κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων

Από νομικής πλευράς, το κοινωνικό κράτος, που εμφανίζεται στο επίπεδο του Συντάγματος ως αρχή του κοινωνικού κράτους, συνυφαίνεται με την κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων. Πολύ γενικά, το κοινωνικό κράτος δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς τη *νομική κατοχύρωση* ενός καταλόγου κοινωνικών δικαιωμάτων[29]. Τα

γ) Σύμφωνα, ακόμη, με το *άρθρο 72 παρ. 1 εδ. β΄* «*Στην Ολομέλεια της Βουλής ψηφίζεται επίσης ο προϋπολογισμός...του Κράτους...*». Δεν χωρεί αμφιβολία ότι ο θεσμός του προϋπολογισμού αποτελεί αυτονόητο εν πολλοίς στοιχείο του κρατικού σχεδιασμού στον τομέα της οικονομίας.

δ) Με την πρόσφατη αναθεώρηση προστέθηκε στο *άρθρο 21 νέα παρ. 5*, η οποία ορίζει ότι «*Ο σχεδιασμός και η εφαρμογή δημογραφικής πολιτικής... αποτελεί υποχρέωση του Κράτους*». Με την τυποποίηση της *ειδικής αυτής μορφής κρατικού σχεδιασμού*, ο αναθεωρητικός νομοθέτης επιδιώκει να αναδείξει τη μεγάλη σημασία που έχει προσλάβει σήμερα το *δημογραφικό ζήτημα* για τη Χώρα. Η ρητή αυτή θέσπιση της σχετικής κρατικής υποχρέωσης σχεδιασμού ενισχύει περαιτέρω τον *επιτακτικό* χαρακτήρα της στο ειδικό αυτό πεδίο άσκησης της κρατικής πολιτικής.

ε) Εκτός, όμως, από τις ανωτέρω ειδικές αναφορές στο συνταγματικό κείμενο, η υποχρέωση του κράτους για σχεδιασμό της οικονομικής και κοινωνικής ανάπτυξης προκύπτει από την *αρχή του κοινωνικού κράτους* (βλ. *Δ. Μέλισσα*, Ο κρατικός σχεδιασμός, ό.π., σ. 20-21), η οποία, μάλιστα, κατοχυρώνεται πλέον ρητά στη διάταξη του άρθρου *25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ.* Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο κρατικός σχεδιασμός αποτελεί λογική και νομική προϋπόθεση της αρχής του κοινωνικού κράτους. Η εν λόγω συνταγματική αρχή προσανατολίζει το περιεχόμενο του κρατικού σχεδιασμού, ενώ, συγχρόνως, μαζί με την αρχή του κράτους δικαίου, το οριοθετεί. Είναι, πάντως, σαφές ότι ο κρατικός σχεδιασμός δεν μπορεί να είναι ολοκληρωτικός κατά τα πρότυπα των χωρών του «υπαρκτού» σοσιαλισμού. Κάτι τέτοιο δεν θα ερχόταν σε αντίθεση μόνον με τον φιλελεύθερο χαρακτήρα του πολιτεύματος και την αρχή του κράτους δικαίου, αλλά και με τον ίδιο τον κοινωνικό χαρακτήρα του πολιτεύματος και την αρχή του κοινωνικού κράτους. Όπως εύστοχα σημειώνει σχετικά ο *Δ. Μέλισσας*, Ο κρατικός σχεδιασμός, ό.π., σ. 21, «*τούτο δεν σημαίνει βέβαια ότι ο σχεδιασμός πρέπει να έχει "ολοκληρωτικό" χαρακτήρα, να καταλαμβάνει δηλαδή όλες τις εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής. Κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε σύγκρουση με τη συνταγματική αρχή της ελευθερίας, όπως εκφράζεται κατά κύριο λόγο στο άρθρο 5 παρ. 1 Σ*». Πρβλ. επίσης *E. Benda*, ό.π., σ. 145. Γενικότερα για τη σχέση μεταξύ του κρατικού σχεδιασμού και της ατομικής ελευθερίας βλ. τη μονογραφία του *Γ. Δασκαλάκη*, Κρατικός σχεδιασμός και ατομικές ελευθερίες, ό.π. Κατά τον *Κ. Βρυώνη*, Από της λιμπεραλιστικής οικονομίας εις τον σύγχρονον κρατικόν παρεμβατισμόν, ό.π., σ. 62-63, εξάλλου, το «*σχεδιαστικό οικονομικό σύστημα» διαφέρει από την «οικονομική τάξη του ολοκληρωτικού κοινωνισμού*», εφόσον στο πρώτο «*το κέρδος δεν παύει να αποτελεί το κύριο κίνητρο διάρθρωσης της οικονομικής δραστηριότητας, χάριν εμμέσου θεραπείας των αναγκών*» και «*η επιχειρηματική πρωτοβουλία διατηρεί εξέχουσα θέση στο πλαίσιο της ατομικής ελευθερίας και της ιδιοκτησίας*». Στο πλαίσιο αυτό, ο συγγραφέας ορίζει ως προγραμματισμό (και σχεδιασμό) «*την περίπτωσιν κατά την οποίαν η συμπεριφορά των κατ' ιδίαν οικονομικών μονάδων, επηρεάζεται δια προγραμματισμένων μέτρων υπερκειμένων εξουσιών και ιδιαιτέρως δια μιας κρατικής πολιτικής, η οποία κατευθύνει όχι μόνον περιστασιακώς, περιστασιακώς και προχείρως, αλλ' ακολουθεί καθολικά προγράμματα, όταν λαμβάνη μέτρα ή απέχη σχετικών ενεργειών. Ως προγραμματισμός και σχεδιασμός, υπό την έννοιαν ταύτην, δεν δύναται να νοηθή ο ανάλογος ολοκληρωτικός και συγκεντρωτικός προγραμματισμός και σχεδιασμός κομμουνιστικού κράτους*». Το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην ελευθερία και τον κρατικό σχεδιασμό αποτέλεσε αντικείμενο θεωρητικής προσέγγισης από την πρώτη στιγμή εμφάνισης του κοινωνικού κράτους. Ο *K. Polanyi*, ό.π., σ. 243, για παράδειγμα, γράφει ήδη το 1944 τα εξής : «*Κάθε βήμα προς την κοινωνική ενσωμάτωση πρέπει να συνοδεύεται από μια αντίστοιχη αύξηση της ελευθερίας. Βήματα προς έναν κεντρικό σχεδιασμό πρέπει να περιλαμβάνουν την ενίσχυση των ατομικών δικαιωμάτων στην κοινωνία*».

[29] Το αντίστροφο, ωστόσο, δεν ισχύει, εφόσον είναι δυνατόν να παρατηρηθεί, όπως ακριβώς συνέβαινε με τα προϊσχύσαντα του 1975 συνταγματικά κείμενα, η κατοχύρωση ορισμένων κοινωνικών δικαιωμάτων, χωρίς, εντούτοις, να ανιχνεύεται η αρχή του κοινωνικού κράτους σε αυτά. Βλ. σχετικά, *Ν. Αλιβιζάτου*, Εισαγωγή στην Ελληνική Συνταγματική Ιστορία, 1985, σ. 143 επ., *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 176 επ., *Κ. Μαυριά*, Τα κοινωνικά δικαιώματα στο Σύνταγμα του 1975. Ιστορικός, ιδεολογικός και πολιτικός προσδιορισμός, σε : Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη, 1986, σ. 183 επ. Τούτο συμβαίνει γιατί στα εν λόγω συνταγματικά κείμενα είτε ο σχετικός κατάλογος και η φύση και έκταση της κατοχύρωσης των δικαιωμάτων είναι περιορισμένα,

κοινωνικά δικαιώματα εντάσσονται, έτσι, δίχως αμφιβολία, στον νοηματικό, ιδεολογικό και κανονιστικό πυρήνα της αρχής του κοινωνικού κράτους, όπως ακριβώς τα ατομικά δικαιώματα συγκροτούν τον νομικοπολιτικό πυρήνα της αρχής του κράτους δικαίου. Τα κοινωνικά δικαιώματα δεν απαιτείται πάντοτε να διατυπώνονται ρητά στο συνταγματικό κείμενο, αλλά αρκεί να συνάγονται από αυτό κατά τρόπο στέρεο και επαρκή[30].

Σημειώνεται, ωστόσο, ότι η διαφοροποιημένη χρήση της έννοιας του κοινωνικού δικαιώματος στα διάφορα προνοιακά συστήματα[31], καθώς και η γενικευμένη κοινωνική ή και επιστημονική χρήση ή κατάχρησή της δεν διευκολύνουν στην αποσαφήνισή της. Το περιεχόμενο της έννοιας αυτής, εξάλλου, συσκοτίζεται, όπως θα δούμε κατωτέρω, ακόμη περισσότερο λόγω του περιορισμού της σημασίας που έχει υποστεί η παραδοσιακή διάκριση των θεμελιωδών δικαιωμάτων σε ατομικά, κοινωνικά και πολιτικά, και της παράλληλης ανάδειξης της «*παραπληρωματικότητάς*» τους.

Η έννοια του «*κοινωνικού δικαιώματος*» από το Σύνταγμα[32] παραπέμπει, κατ' αρχήν, στο *τεχνικό – νομικό περιεχόμενο* που έχει αυτή στην επιστήμη. Με τον όρο αυτό υποδηλώνεται, άρα, εν πρώτοις, η ύπαρξη σειράς συγκεκριμένων *κανονιστικών συνεπαγωγών* που συνοδεύουν την έννοια του «*δικαιώματος*». Τις κανονιστικές αυτές συνεπαγωγές του δικαιώματος οφείλουμε, συνεπώς, να αναζητήσουμε, λαμβάνοντας, βέβαια, υπόψη τις ιδιαιτερότητες που εμφανίζει το περιεχόμενο των κοινωνικών ειδικά δικαιωμάτων.

Η αρχή του κοινωνικού κράτους, στο κανονιστικό περιεχόμενο της οποίας εντάσσονται τα κοινωνικά δικαιώματα, αποτελεί *κρίσιμο ερμηνευτικό κριτήριο* για τον εντοπισμό και την αποσαφήνιση του κανονιστικού περιεχομένου των δικαιωμάτων αυτών. Ιδιαίτερη σημασία προσλαμβάνει στην περίπτωση αυτή η γενικότερη *τελολογία που διέπει την εν λόγω αρχή*, καθώς και τη λειτουργία της στο συνταγματικό σύστημα. Πράγματι, *τα κοινωνικά δικαιώματα δεν μπορεί παρά να*

είτε, επιπλέον, παραβλέπονται τα λοιπά δομικά στοιχεία της αρχής του κοινωνικού κράτους. Για την εξέλιξη, γενικότερα, του περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων και ιδιαίτερα για την εμφάνιση των κοινωνικών δικαιωμάτων βλ. αντί άλλων *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, 1954, σ. 106 επ., *J. Rivero*, Οι δημόσιες ελευθερίες. Τα δικαιώματα του ανθρώπου, 1994, σ. 85 επ.

[30] Η ερμηνευτική συναγωγή ενός κοινωνικού δικαιώματος δεν είναι πάντοτε ευχερής υπόθεση. Ένα τέτοιο δικαίωμα πορεί να προκύπτει ερμηνευτικά συνήθως από το συνδυασμό των αρχών της προστασίας της αξίας (αξιοπρέπειας) του ανθρώπου, της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας και του κοινωνικού κράτους. Περισσότερο ευχερής είναι η συναγωγή ενός παρόμοιου δικαιώματος από τον συνδυασμό των ανωτέρω αρχών με ορισμένο ρητά κατοχυρωμένο κοινωνικό δικαίωμα, το οποίο αποτελεί αναγκαίο συμπλήρωμα ή παρακολούθημα του πρώτου.

[31] Πρβλ. ιδίως *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 114 επ., 163 επ.

[32] Το ισχύον Σύνταγμα του 1975/1986/2001 περιλαμβάνει ρητά την έννοια των κοινωνικών δικαιωμάτων στον τίτλο του δεύτερου Μέρους του («*Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*»), που καλύπτει τα άρθρα 4 έως 25. Η έννοια του κοινωνικού δικαιώματος, όπως, άλλωστε, και αυτή του ατομικού δικαιώματος, έχει, συνεπώς, *συνταγματική υπόσταση*. Σε αυτήν ακριβώς την έννοια των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων αναφέρεται η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ., στην οποία γίνεται λόγος για «*δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*». Κατά την ίδια διάταξη, μάλιστα, τα δικαιώματα αυτά «*τελούν υπό την εγγύηση του Κράτους*», ενώ, συγχρόνως, προβλέπεται ότι «*όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη και αποτελεσματική άσκησή τους*». Στην ίδια έννοια των δικαιωμάτων αναφέρονται, εξάλλου, και οι λοιπές διατάξεις των παρ. 1, 2 και 3 του άρθρου 25 Συντ.

προσανατολίζονται προς την τελολογία και τη λειτουργία της αρχής του κοινωνικού κράτους, στις οποίες υπακούουν, λογικά, πολιτικά και νομικά.

Απαραίτητη, εξάλλου, για την κατανόηση της κανονιστικής υφής των κοινωνικών δικαιωμάτων είναι η εξής *προερμηνευτική* θέση: *Το –δυτικό- Σύνταγμα δεν συνιστά απλά ένα διακηρυκτικό κείμενο γενικών θέσεων και αρχών*, αλλά *νομικό κείμενο* με *υποχρεωτικούς κανόνες δικαίου*, οι οποίοι διαθέτουν, μάλιστα, *αυξημένη τυπική ισχύ* σε σχέση με όλους τους άλλους κανόνες δικαίου που καλούνται σε εφαρμογή στην εθνική έννομη τάξη. Το εν λόγω αξίωμα δεν αφορά, ασφαλώς, ορισμένο ή ορισμένα μόνον τμήματα της συνταγματικής ύλης, αλλά καταλαμβάνει το σύνολο του συνταγματικού κειμένου. Μόνον, έτσι, περισώζεται η νομική σημασία, η κανονιστική λογική, η νοηματική ενότητα και η αυστηρότητα του Συντάγματος.

Κατά συνέπεια, ως πρώτη και πρωταρχική *προερμηνευτική παραδοχή* γίνεται δεκτή *η πρόσληψη των διατάξεων που κατοχυρώνουν κοινωνικά δικαιώματα ως δεσμευτικών κανόνων δικαίου, που διαθέτουν όλα τα βασικά νομικά χαρακτηριστικά των συνταγματικών κανόνων*[33].

Τα γνήσια κοινωνικά δικαιώματα διακρίνονται από τις λοιπές αξιώσεις θετικής δράσης εκ μέρους του κράτους, οι οποίες απορρέουν συχνά από τα ίδια τα ατομικά δικαιώματα. Η άσκηση των τελευταίων εξαρτάται, όπως θα δούμε, σε πολλές περιπτώσεις, από τη διαμόρφωση εκ μέρους του κράτους των κατάλληλων εκείνων νομικών και υλικών προϋποθέσεων, οι οποίες εμφανίζονται αναγκαίες για την άσκηση αυτή από τους φορείς των ατομικών δικαιωμάτων. Η σχετική υποχρέωση απορρέει από το ίδιο το κανονιστικό περιεχόμενο των ατομικών δικαιωμάτων σε συνδυασμό με την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου[34].

Ενώ, όμως, τα *γνήσια κοινωνικά δικαιώματα* έχουν, κατ' αρχήν, ως θεμελιώδη ratio τον στόχο της κοινωνικής δικαιοσύνης και βασίζονται στην κοινωνική αλληλεγγύη, αντίθετα, οι αξιώσεις για θετική δράση του κράτους που απορρέουν από ατομικά δικαιώματα αποβλέπουν πρωτίστως στη διασφάλιση ενός ατομικού χώρου ελευθερίας, τον οποίο εγγυάται το Σύνταγμα χάριν του ατόμου.

Η διάκριση, πάντως, μεταξύ των γνήσιων κοινωνικών δικαιωμάτων και των ατομικών δικαιωμάτων διατηρεί μάλλον παιδαγωγικό παρά ουσιαστικό χαρακτήρα, στο σύγχρονο πλαίσιο που διαμορφώνει το κοινωνικό κράτος δικαίου. Αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι *τα γνήσια κοινωνικά δικαιώματα λειτουργούν, όπως θα δούμε, και τα ίδια ως μορφές εγγύησης της ατομικής ελευθερίας*, εφόσον χωρίς την πραγμάτωση του περιεχομένου τους δεν είναι δυνατή η αποτελεσματική άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών από το σύνολο των φορέων τους. Εξάλλου, *τα γνήσια κοινωνικά δικαιώματα δεν γεννούν μόνον αξίωση για θετική δράση του κράτους αλλά και για αποχή του από ενέργειες που θίγουν το κανονιστικό τους περιεχόμενο*. Η

---

[33] Όπως θα αναλυθεί κατωτέρω στο κεφάλαιο που αφορά τη νομολογιακή αντιμετώπιση των κοινωνικών δικαιωμάτων, από τη νομική φύση του Συντάγματος και την αρχή του κοινωνικού κράτους δημιουργείται ένα «*διττό τεκμήριο κανονιστικότητας*» των κοινωνικών δικαιωμάτων.

[34] Τούτο επιβεβαιώνεται, εξάλλου, από τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., το οποίο, μετά την τροποποίησή του κατά την πρόσφατη συνταγματική αναθεώρηση, ορίζει ότι «*Όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη και αποτελεσματική άσκηση*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Βλ. αναλυτικά κατωτέρω Δεύτερο Μέρος, V, iii, β, ββ.

θεωρία του (σχετικού) *κοινωνικού κεκτημένου* συνιστά, όπως θα αναλυθεί κατωτέρω, απτή, αλλά όχι τη μόνη, απόδειξη που επιβεβαιώνει του λόγου το ασφαλές.

Από την άλλη, ωστόσο, η υιοθέτηση της διάκρισης μεταξύ ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων δεν πρέπει να παραβλεφθεί πλήρως από τη συνταγματική ανάλυση, αλλά να αποκατασταθεί η σύγχρονη σημασία της στο πλαίσιο του κοινωνικού κράτους δικαίου και της *παραπληρωματικότητας* των δικαιωμάτων[35] που αυτό εμφανίζει. Δεν πρέπει να παραβλέπεται, εξάλλου, ότι *τα γνήσια κοινωνικά δικαιώματα διαθέτουν διαφορετικές εν πολλοίς ιστορικές ρίζες και αναφορές σε σχέση με τα ατομικά δικαιώματα*. Η πρωταρχική και πρωτόλεια τελολογία τους είναι, άλλωστε, διαφορετική. Η απάλειψη, επομένως, της διάκρισης μεταξύ ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων συνεπάγεται την υποτίμηση της διαφορετικής ιστορικότητάς τους, των ιδεολογικών, φιλοσοφικών και πολιτικών καταβολών τους, καθώς και της διαφορετικής, κατ' αρχήν φιλοσοφίας και λογικής τους, από τις οποίες απορρέει, σε τελική ανάλυση, και η ιδιαίτερη ratio που τα διέπει. Άλλωστε, *τα κοινωνικά δικαιώματα αποτελούν δομικά στοιχεία της αρχής του κοινωνικού κράτους ενώ τα ατομικά δικαιώματα της αρχής του κράτους δικαίου*. Η κρίσιμη αυτή διαφοροποίηση οδηγεί, σε ορισμένες περιπτώσεις, σε νομικές αξιολογήσεις, που προέρχονται από διαφορετικές κατά βάση προσλαμβάνουσες και αντιληπτικά σχήματα της νομικοπολιτικής πραγματικότητας. Η σύγχρονη, επομένως, επιλογή στο πλαίσιο του κοινωνικού κράτους δικαίου που διαμορφώνει το σύγχρονο Σύνταγμα δεν είναι ο ολοκληρωτικός εξοβελισμός της διάκρισης μεταξύ ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, αλλά *η αποκατάσταση της σύγχρονης σημασίας της*, με σεβασμό στην ιστορικότητα των επιμέρους θεμελιωδών δικαιωμάτων, καθώς και στη φιλοσοφία και την τελολογία που τα διέπει.

Τα σύγχρονα Συντάγματα περιλαμβάνουν έναν σχετικά ολοκληρωμένο κατάλογο κοινωνικών δικαιωμάτων, εντάσσοντας ουσιαστικά το συνταγματικό κείμενο στο ιστορικό κύμα του κοινωνικού συνταγματισμού. Η συνταγματική κατοχύρωση των δικαιωμάτων αυτών, άλλωστε, συνιστά το σημαντικότερο νομικό χαρακτηριστικό της αρχής του κοινωνικού κράτους. *Όσο περισσότερο εκτεταμένος είναι, εξάλλου, ο κατάλογος των κοινωνικών δικαιωμάτων που κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα, τόσο πληρέστερη είναι η συνταγματική τυποποίηση της αρχής του κοινωνικού κράτους*.

Η σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στα κοινωνικά δικαιώματα και την αρχή του κοινωνικού κράτους είναι αντίστοιχη, ως προς το περιεχόμενό της και τη λειτουργία της, με τη σχέση εκείνη ανάμεσα στα ατομικά δικαιώματα και την αρχή του κράτους δικαίου. Μια σχέση, δηλαδή, ανάμεσα σε συνταγματική αρχή και τα δομικά χαρακτηριστικά της: σχέση *αμφίδρομη*, δηλαδή σχέση αλληλεξάρτησης και αλληλεπίδρασης.

Οι ανωτέρω διαπιστώσεις μας οδηγούν στην απόπειρα διατύπωσης ενός ορισμού του *γνήσιου κοινωνικού δικαιώματος*. Ως γνήσιο κοινωνικό δικαίωμα μπορεί, έτσι, να

---

[35] Για την έννοια και το περιεχόμενο της «*παραπληρωματικότητας*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων θα γίνει αναλυτικά λόγος κατωτέρω. Για τις ανάγκες της εδώ ανάλυσης βλ. ιδίως, *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σ. 133-134, *Γ. Κασιμάτη*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. ΙΙ. Οι λειτουργίες του κράτους, 1980, σ. 155, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, τ. α΄. Ατομικές ελευθερίες, 1982, σ. 23-25, *Γ. Παπαδημητρίου*, Το δικαίωμα της ψήφου: Η καρδιά του συστήματος των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ΝοΒ 1981, σ. 817 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄. Θεμελιώδη δικαιώματα, 1988, σ. 216 επ., *R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, σ. 243 επ.

ορισθεί *η εξουσία που απονέμεται από το Σύνταγμα με πρώτιστο σκοπό την κοινωνική δικαιοσύνη και βάση την κοινωνική αλληλεγγύη και που μπορεί να εξυπηρετήσει την ικανοποίηση βιοτικών ή πνευματικών συμφερόντων και αναγκών του ανθρώπου ως μέλους του κοινωνικού συνόλου.*

Ο ανωτέρω ορισμός εμπεριέχει τα *βασικά χαρακτηριστικά* των κοινωνικών δικαιωμάτων που τα διαφοροποιούν από παρόμοιες έννοιες. Εκκινεί, όπως ήδη σημειώθηκε, από το τεχνικό – νομικό περιεχόμενο της έννοιας του δικαιώματος, όπως αυτό διαπλάστηκε από τους *Regelsberger* και *Enneccerus*, ως συγκερασμός της σχετικής διδασκαλίας των *Windscheid* και *Jhering*[36]. Έχει δε ως αφετηρία του την αποδοχή της *κανονιστικής υφής* των κοινωνικών δικαιωμάτων. Επομένως, η κανονιστικότητα των δικαιωμάτων αυτών προσλαμβάνεται ως *δεδομένη*.

Επιπλέον, στον εν λόγω ορισμό του γνήσιου κοινωνικού δικαιώματος περιλαμβάνονται δυο βασικά στοιχεία που διακρίνουν τα κοινωνικά από τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα : Η *τελολογία της κοινωνικής δικαιοσύνης* και η *κοινωνική αλληλεγγύη*[37] ως αναγκαίο πραγματολογικό και νομικό συγχρόνως υπόβαθρο των κοινωνικών δικαιωμάτων και του κοινωνικού κράτους. Το πλεονέκτημα του ορισμού αυτού έγκειται κυρίως στο γεγονός ότι *τα ανωτέρω δυο στοιχεία συνδέουν την έννοια των κοινωνικών δικαιωμάτων με την αρχή του κοινωνικού κράτους, δομικό χαρακτηριστικό της οποίας αποτελούν*. Πραγματοποιείται, έτσι, η αναγκαία συνάρθρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων με το ιστορικό, πολιτικό, φιλοσοφικό και κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους[38]. Κατά τον τρόπο αυτό,

---

[36] Κατά τον *Windscheid* δικαίωμα είναι η εξουσία βουλήσεως που απονέμει το δίκαιο, ενώ κατά τον *Jhering* δικαίωμα είναι το έννομα προστατευόμενο συμφέρον. Κατά τον *Jellinek*, εξάλλου, *δικαίωμα* είναι η εξουσία εκείνη που προστατεύεται από την έννομη τάξη και επιτρέπει στο άτομο να επιβάλλει τη θέλησή του σε σχέση με ένα αγαθό ή ένα συμφέρον. Βλ. *G. Jellinek*, System der subjektiven offentlichen Rechte, 1905, σ. 44. Για μια γενικότερη θεώρηση της έννοιας του δικαιώματος από απόψεως φιλοσοφίας του δικαίου, βλ. ιδίως *Κ. Δεσποτόπουλου*, Φιλοσοφία του Δικαίου, 1953 (επαν. 2000), ιδίως σ. 158 επ., όπου ο συγγραφέας εντοπίζει τις ρίζες του ανωτέρω όρου στα έργα των Θουκυδίδη, Πλάτωνα, Ισοκράτη και Αριστοτέλη.

[37] Η έννοια της *κοινωνικής αλληλεγγύης* αποτελεί, όπως θα δούμε κατωτέρω, θεμελιακή βάση του κοινωνικού κράτους και των κοινωνικών δικαιωμάτων. Η συμπερίληψη σε έναν νομικό ορισμό στοιχείων φιλοσοφικών ή κοινωνιολογικών δεν πρέπει να ξενίζει. Άλλωστε, το ίδιο το συνταγματικό κείμενο χρησιμοποιεί την έννοια της *κοινωνικής αλληλεγγύης* (άρθρο 25 παρ. 4). Η αναγωγή, έτσι, στις φιλοσοφικές βάσεις του κοινωνικού δικαιώματος προσλαμβάνει *νομικό* χαρακτήρα, στο βαθμό κυρίως που η φιλοσοφική αυτή αφετηρία *ενσωματώνεται ως αναγκαίο στοιχείο στη νομική έννοια του κοινωνικού δικαιώματος*. Το στοιχείο αυτό βοηθά στην πληρέστερη νοηματική πρόσληψη των κοινωνικών δικαιωμάτων και λειτουργεί ως *ερμηνευτικό εργαλείο* για την αποσαφήνιση του περιεχομένου τους. Η έννοια της κοινωνικής αλληλεγγύης, εξάλλου, αποτελεί, κατά τον *L. Duguit* τη βάση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Πρβλ. *Ν.Ν. Σαρίπολου*, Σύστημα του Συνταγματικού Δικαίου της Ελλάδος, ό.π., σ. 45. Τα κοινωνικά δικαιώματα, πρωτίστως, είναι αυτά που θεμελιώνονται στην κοινωνική αλληλεγγύη. Βλ. σχετικά *H.F. Zacher*, Verrechttlichung im Bereich des Sozialrechts, im : *F. Kubler*, Verrechttlichung von Wirtschaft, Arbeit und Sociale Solidaritat, 1985, σ. 48 επ.

[38] Η συσχέτιση, εξάλλου, αυτή των κοινωνικών δικαιωμάτων με την έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης δεν τα συναρθρώνει μόνον με την αρχή του κοινωνικού κράτους, αλλά, κατ' επέκταση, και με την *κοινωνική δημοκρατία*, το περιεχόμενο της οποίας συνδέεται με την επιδίωξη δημιουργίας συνθηκών κοινωνικής δικαιοσύνης. Βλ. σχετικά *Γ. Δασκαλάκη*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, τ. Α΄. Γενικόν Μέρος, 1971, σ. 88. Η νοηματική αυτή σύνδεση φαίνεται να συναντά πρόσφορο έδαφος στις προπαρασκευαστικές εργασίες του Συντάγματος του 1975. Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω η αγόρευση του *Θ. Μαναβή*, ο οποίος, αναφερόμενος στο άρθρο 23 ΣχΣυντ. (μετέπειτα άρθρο 21 Συντ.), το οποίο κατοχύρωνε τα κοινωνικά δικαιώματα, σημείωνε σχετικά : «*Όταν θέλωμε να ομιλήσωμε περί πραγματικής Δημοκρατίας και περί κοινωνικής δικαιοσύνης, πρέπει να προχωρήσωμεν εις την κοινωνικήν και οικονομικήν απελευθέρωσιν του πολίτου. Εάν ο πολίτης παύση να είναι δέσμιος*

εισρέει στην κανονιστική λογική που διέπει τα κοινωνικά δικαιώματα ολόκληρο το ιστορικό, ιδεολογικό και νομικό φορτίο της αρχής του κοινωνικού κράτους[39].

Η σύνδεση, ωστόσο, των κοινωνικών δικαιωμάτων με την αρχή του κοινωνικού κράτους, που πραγματοποιείται στο πλαίσιο του ανωτέρω ορισμού, μπορεί να οδηγήσει, εύκολα, σε ποικίλες παρεξηγήσεις, εφόσον θεωρείται μάλλον ευχερής η διαστρέβλωση του περιεχομένου του. Η αναφορά, έτσι, στον εν λόγω ορισμό της τελολογίας των κοινωνικών δικαιωμάτων, που είναι, πρωτίστως, η κοινωνική δικαιοσύνη, είναι δυνατόν να δημιουργήσει την εντύπωση ότι τα κοινωνικά δικαιώματα δεν θεωρούνται ως «*εξ υποκειμένου*» δικαιώματα, τα οποία ασκούνται χάριν των φορέων τους, αλλά ως «*λειτουργήματα*», τα οποία ασκούνται προς εξυπηρέτηση ορισμένων κοινωνικών ή άλλων σκοπών, όπως, εν προκειμένω, είναι η κοινωνική δικαιοσύνη.

Η τελολογία, όμως, των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν αναφέρεται, στην εξεταζόμενη περίπτωση, στην άσκηση των δικαιωμάτων αυτών από τους φορείς τους, αλλά σε αυτή καθεαυτή τη συνταγματική τους κατοχύρωση. Αυτή, ακριβώς, η *τελολογία* της συνταγματοποίησής τους τα διακρίνει, κατά βάση, από τα λοιπά θεμελιώδη δικαιώματα. Τα κοινωνικά, λοιπόν, δικαιώματα δεν αποτελούν, όπως θα αναλυθεί κατωτέρω, «*λειτουργήματα*» που ασκούνται χάριν της κοινωνίας[40] αλλά «*δικαιώματα*», η άσκηση των οποίων εξαρτάται από την ελεύθερη βούληση[41] των

κοινωνικών δεσμών και οικονομικών καταπιέσεων, μόνον τότε είναι ελεύθερος πράγματι και μόνον τότε ημπορεί ελευθέρως να ασκήση τα πολιτικά του δικαιώματα. Αυτή, λοιπόν, την ομάδα των δικαιωμάτων, των νέων, των κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων, επιχειρεί να εισαγάγη και το υπό κρίσιν σχέδιον του Συντάγματος... Έτσι μόνον πιστεύω ότι θα φθάσωμεν εις την κοινωνικήν Δημοκρατίαν και εις την Δικαιοσύνην, την κοινωνικήν. Και νομίζω ότι πόθος όλων μας είναι, και έχει διακηρυχθή επίσης και από την Συμπολίτευσιν και από την Αντιπολίτευσιν, ότι ο σκοπός μας είναι να συντάξωμεν, να καταρτίσωμεν ένα Σύνταγμα σύγχρονον, δημοκρατικόν και προοδευτικόν. Εάν, όμως, το Σύνταγμα δεν θεμελιώνει υποχρεώσεις του Κράτους και δικαιώματα των πολιτών κοινωνικά και οικονομικά, δεν ημπορεί να ονομασθή Σύνταγμα σύγχρονον και Σύνταγμα δημοκρατικόν και προοδευτικόν. Διότι, η μεν πολιτική Δημοκρατία, κύριοι συνάδελφοι, ημπορεί να είναι το καλλίτερον πολίτευμα και να εγγυάται και να φροντίζη δια την ικανοποίησιν των ιδανικών της πολιτικής ελευθερίας και των σχετικών δικαιωμάτων των πολιτών. Αλλά η κοινωνική Δημοκρατία είναι εκείνη η οποία ολοκληρώνει την Δημοκρατίαν και είναι εκείνη, η οποία ξεκινά από την αγάπην δια τον άνθρωπον» (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, σ. 474-475).

[39] Για τη συσχέτιση των κοινωνικών δικαιωμάτων με το πρόβλημα της δικαιότερης αναδιανομής του πλούτου πρβλ. *W. Schmidt*, Soziale Grundrechte im Verfassungsrecht der Bundesrepublic Deutschland, Der Staat, 1981, σ. 12 επ., καθώς και *U. Preuss*, The concept of rights and the welfare state, in : *G. Teubner* (ed.), Dilemmas of law in the Welfare State, Berlin/N. York 1986, 707 επ.

[40] Απόκρουση της θεωρίας περί «*λειτουργικοποίησης*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων, επιχειρείται κατωτέρω, κατά την ανάλυση των επιμέρους διατάξεων του άρθρου 25 Συντ. Για τις ανάγκες της εδώ ανάλυσης, ωστόσο, βλ. ιδίως, *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σ. 157 επ., *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, 1993, σ. 43 επ.

[41] Ο *G. Del Vecchio* (Μαθήματα Φιλοσοφίας του Δικαίου, 1964, σ. 125), διακρίνει δύο στοιχεία, τα οποία συνθέτουν την έννοια του δικαιώματος : Το ένα συνίσταται στη δυνατότητα «*βούλησης*» και «*ενέργειας*» του υποκειμένου, σύμφωνα με τις προσταγές των δικαιικών κανόνων και εντός των ορίων τους. Το στοιχείο αυτό ο συγγραφέας αποκαλεί ως «*εσωτερικό*». Το άλλο στοιχείο αποτελείται από τη νομική αδυναμία κάθε ξένου εμποδίου και από την αντίστοιχη εξουσία να αντιταχθεί σε αυτό, βάσει των ίδιων δικαιικών προσταγών. Ενυπάρχει, επομένως, στο στοιχείο αυτό, το οποίο αποκαλεί «*εξωτερικό*» η δυνατότητα του να απαιτεί από άλλους τον σεβασμό του δικαιώματος αυτού. Κατά τον μεγάλο αυτό θεωρητικό, τα δυο αυτά στοιχεία είναι αναγκαία για την έννοια του δικαιώματος. Με βάση τα δυο αυτά στοιχεία (εσωτερικό – εξωτερικό), ο *Del Vecchio* ορίζει το δικαίωμα «*ως την εξουσία του θέλειν και απαιτείν, η οποία παράσχεται σε κάποιο υποκείμενο, και προς την οποία αντιστοιχεί υποχρέωσις εκ μέρους άλλων προσώπων (ibid, σ. 126)*. Καθίσταται, λοιπόν, σαφές από τα

υποκειμένων τους[42] και στοχεύει στην ικανοποίηση βιοτικών ή πνευματικών συμφερόντων[43] και αναγκών τους. Είναι, τελείως, διαφορετικό, εξάλλου, το γεγονός ότι η ελεύθερη άσκηση των κοινωνικών δικαιωμάτων εκ μέρους των φορέων τους συντείνει, *αφεαυτής*, στον στόχο της κοινωνικής δικαιοσύνης, που συνιστά τη βασική τελολογία της συνταγματικής κατοχύρωσης του κοινωνικού κράτους και των κοινωνικών δικαιωμάτων[44].

ανωτέρω ότι στην έννοια του δικαιώματος περιλαμβάνεται ως αναγκαίο στοιχείο η *δυνατότητα βούλησης και ενέργειας* του υποκειμένου, χωρίς το οποίο δεν μπορεί να νοηθεί η ύπαρξη δικαιώματος. Εάν, επομένως, γινόταν δεκτό ότι τα θεμελιώδη (ατομικά και κοινωνικά) δικαιώματα που κατοχυρώνει το Σύνταγμα στο δεύτερο Μέρος του αποτελούν ουσιαστικά «λειτουργήματα», τότε, κατά λογική ακολουθία, η χρησιμοποίηση του τίτλου «*Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*» από το συνταγματικό κείμενο είναι καταχρηστική, εφόσον δεν θα επρόκειτο για «δικαιώματα» με τη νομική έννοια του όρου, αλλά για υποχρεώσεις. Για τη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στην έννοια του δικαιώματος και στην έννοια της υποχρεώσεως βλ. τη διδακτορική διατριβή του *Κ. Δεσποτόπουλου*, Η έννοια του Δικαιώματος, εκδ. β΄, 1989, σ. 37 επ. Κατά τον συγγραφέα «*η υποχρέωσις είναι δυνατόν να ορισθή ως η στιγμή της κατά δίκαιον υπάρξεως του προσώπου, καθ' ην τούτο δέχεται, άνευ ιδίως αυτού κρίσεως, την παρά του νομοθέτου καθορισθείσαν μετατροπήν είτε μη μετατροπήν εις πραγματικότητα της προκειμένης εις αυτό αντικειμενικής δυνατότητος συμπεριφοράς. Κατά έκφρασιν άλλην η υποχρέωσις δύναται επίσης να ορισθή ως η εν τω υποκειμένω στιγμή της κατά δίκαιον ετερονομίας (ibid, σ. 51).* Οι νέες μορφές σχέσεων ανάμεσα στην κρατική εξουσία και τον πολίτη, που αναπτύσσονται στο σύγχρονο κοινωνικό κράτους φαίνεται να υπερβαίνουν, σε κάποιον τουλάχιστον βαθμό, όπως θα δούμε κατωτέρω, την προαναφερόμενη νοηματική σχέση ανάμεσα στο δικαίωμα και την υποχρέωση. Βλ. σχετικά, *U.K. Preuss*, Die Internalisierung des subjekts. Zur kritik der funktionsweise des subjektiven rechts, 1979, σελ. 23 επ., 27 επ.

[42] Αυτό το νόημα έχει προφανώς ο ορισμός του δικαιώματος από τον *Κ. Δεσποτόπουλο* (Η έννοια του Δικαιώματος. Διδακτορική Διατριβή, εκδ. β΄, 1989, σ. 54) ως «*τη στιγμή της κατά το δίκαιον υπάρξεως του προσώπου, καθ' ην εις την θέλησιν είτε την κρίσιν αυτού απόκειται να μετατρέψη ή να μη μετατρέψη εις πραγματικότητα αντικειμενικήν δυνατότητα συμπεριφοράς αυτού. Κατά έκφρασιν άλλην, δικαίωμα, ούτω γενικώς εννοούμενον, είναι η στιγμή της εν τη κατά δίκαιον ετερονομία αυτονομίας του προσώπου*». Ή όταν ο ίδιος συγγραφέας αναφέρει αμέσως κατωτέρω ότι «*Ενιαίως ορίζονται κατά τον τρόπον τούτον ως δικαιώματα εν γένει του προσώπου πάσαι αι στιγμαί υποκειμενικών εν τω δικαίω δυνατοτήτων αυτού*» (ibidem).

[43] Για το στοιχείο του «*συμφέροντος*» ως συστατικό της έννοιας του δικαιώματος στο έργο των Jhering και Jellinek, καθώς και τη συναφή κριτική των εν λόγω θεωριών, βλ. *G. Del Vecchio*, ό.π., σ. 129 επ. Σημειώνεται ότι οι δυο κλασικές θεωρίες του δικαιώματος είναι η «*θεωρία της βουλήσεως*» και η «*θεωρία του συμφέροντος*». Κατά τον *Κ. Δεσποτόπουλο*, Η έννοια του δικαιώματος, ό.π., σ. 10-11, η θεωρία της βουλήσεως περιορίζεται στο δικαίωμα, όπως αυτό υπάρχει στη συνείδηση του υποκειμένου του. Συνακόλουθα, κατά τη θεωρία αυτή, το «*στοιχείο του σκοπού*» δεν περιλαμβάνεται στην έννοια του δικαιώματος. Η θεωρία του συμφέροντος, αντίθετα, ενέχει αναφορά κυρίως στη συνείδηση του νομοθέτη. Κατά συνέπεια, ουσιώδες στοιχείο του δικαιώματος είναι, σύμφωνα με την εν λόγω θεωρία, ο «σκοπός» του νομοθέτη, γι' αυτό και προβάλλεται ως βασικό στοιχείο του δικαιώματος το «συμφέρον» του υποκειμένου αυτού, το οποίο είναι ο επιδιωκόμενος από τον νομοθέτη σκοπός. Σημαντική επίδραση άσκησε στη θεωρία η διδασκαλία του *L. Duguit*, Traité de droit constitutionnel, τ. I, 1921, σ. 179 επ., (La doctrine de la volonté), 185, (La doctrine de l'intérêt) 192 (La doctrine de la volonte et de l'intérêt combinés). Πρβλ. και τον ορισμό του δικαιώματος που δίνει ο *Ν.Ν. Σαρίπολος*, Σύστημα του Συνταγματικού Δικαίου της Ελλάδος εν συγκρίσει προς τα των ξένων κρατών, τ. Γ΄, 1923, επαν. 1987, σ. 42, κατά τον οποίο δικαίωμα είναι «*ωρισμέναι εξουσίαι της βουλήσεως των προσώπων πρόσφοροι προς ικανοποίησιν συμφέροντος*». Για τις σχετικές με τα ανωτέρω στοιχεία του δικαιώματος θεωρίες βλ. *Δ. Παπούλια*, Γενικαί Αρχαί του Αστικού Δικαίου, τ. Α΄, 1921, σ.103 επ. Ο ορισμός του κοινωνικού δικαιώματος που προτείνεται εδώ, επιχειρεί, ιδίως, να συνδυάσει, εκλεκτικιστικά, στοιχεία των ανωτέρω θεωριών, εφόσον περιλαμβάνει τόσο το στοιχείο της βουλήσεως του υποκειμένου όσο και το στοιχείο του «συμφέροντος».

[44] Τη δυνατότητα αυτή αναγνωρίζει και ο *Κ. Δεσποτόπουλος*, Η έννοια του Δικαιώματος, ό.π., σ. 57, όταν σημειώνει τα εξής : «*Είναι όμως δυνατή και η άποψις, καθ' ην όντως δια της ευστόχου ασκήσεως των τοιούτων δικαιωμάτων υπηρετείται εκάστοτε ο σκοπός βεβαίως του δικαίου, αλλά εν ταυτώ και ο σκοπός του προσώπου*».

Σύμφωνα με τον ανωτέρω ορισμό, εξάλλου, η εξουσία που παρέχει το κοινωνικό δικαίωμα στον φορέα του μπορεί να εξυπηρετήσει στην ικανοποίηση συγκεκριμένων βιοτικών ή πνευματικών συμφερόντων και αναγκών του[45]. Τα συμφέροντα και οι ανάγκες αυτές που εξυπηρετούνται καλύπτουν ένα σχετικά ευρύ φάσμα της διαβίωσης του ανθρώπου ως υλικής και πνευματικής οντότητας. Τα κοινωνικά δικαιώματα, όπως, άλλωστε, το σύνολο των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποτελούν, όπως θα δούμε, *εξειδίκευση της αρχής του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου*, η οποία είναι στην κυριολεξία «*καταστατική*» αρχή για ολόκληρο το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων (πρβλ. άρθρο 2 παρ. 1 Συντ.). Τα κοινωνικά δικαιώματα, λοιπόν, συνιστούν στην ουσία ειδικότερες όψεις της γενικότερης τελολογίας που σχετίζεται με τον σεβασμό και, ιδίως, την προστασία της αξίας του ανθρώπου. Από το συνδυασμό, μάλιστα, της καταστατικής αυτής αρχής με τα κοινωνικά δικαιώματα προκύπτει, μεταξύ των άλλων, *το ελάχιστο κανονιστικό περιεχόμενο*, το οποίο κατοχυρώνει κάθε παρόμοιο δικαίωμα. Υπό το πρίσμα αυτό, *τα κοινωνικά δικαιώματα στοχεύουν στην ικανοποίηση συμφερόντων που άπτονται, ιδίως, της εξασφάλισης της υπόστασης και της αξιοπρεπούς διαβίωσης του ανθρώπου*[46].

Η κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων[47] έχει τις ρίζες της στην περίοδο, ιδίως, του Μεσοπολέμου, οπότε και παρατηρείται η πρώτη συμπερίληψη κοινωνικών

---

[45] Πρβλ. *Κ. Γεωργόπουλου*, Επίτομο Συνταγματικό Δίκαιο, 1994, σ. 569, κατά τον οποίο «*κοινωνικά δικαιώματα χαρακτηρίζονται εκείνα, με τα οποία αναγνωρίζονται στα άτομα ορισμένες εξουσίες με τον σκοπό να απαλλαγούν από την οικονομική καταπίεση και να εξασφαλισθεί η ευημερία τους*».

[46] Πρβλ. τον σχετικό ορισμό που δίνει ο *Γ. Κατρούγκαλος*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, σ. 494, στην έννοια του κοινωνικού δικαιώματος. Σύμφωνα, έτσι, με τον εν λόγω ορισμό «*θεμελιώδες κοινωνικό δικαίωμα θα πρέπει να θεωρηθεί κάθε απονεμημένη από το Σύνταγμα ικανότητα ή εξουσία βούλησης η οποία αποσκοπεί στην ικανοποίηση συμφερόντων σχετικών με την εξασφάλιση της υπόστασης και της αξιοπρεπούς διαβίωσης του ανθρώπου ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*». Ο ορισμός αυτός, ωστόσο, εμπεριέχει τον κίνδυνο συστολής της έννοιας του κοινωνικού δικαιώματος, η οποία φαίνεται να εξαντλείται σε ένα ελάχιστο περιεχόμενο που αφορά την «*εξασφάλιση της υπόστασης και της αξιοπρεπούς διαβίωσης του ανθρώπου*». Το κανονιστικό πεδίο των κοινωνικών δικαιωμάτων, ωστόσο, είναι μάλλον ευρύτερο, στο βαθμό που καταλαμβάνει προστατευόμενα στοιχεία, τα οποία πιθανόν δεν θα μπορούσαν να προκύψουν από την αρχή του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου. Πράγματι, η «*εξασφάλιση της υπόστασης και της αξιοπρεπούς διαβίωσης του ανθρώπου*» φαίνεται να αποτελούν συνταγματικά αγαθά, τα οποία εμπίπτουν εν πολλοίς στο κανονιστικό πεδίο της αρχής που κατοχυρώνεται στο άρθρο 2 παρ. 1 Συντ. Στην περίπτωση, όμως, αυτή, η συνταγματοποίηση των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν θα είχε ιδιαίτερη σημασία. Επιπλέον, ο ανωτέρω ορισμός θα μπορούσε να οδηγήσει σε παρανοήσεις, εφόσον εξαντλεί το περιεχόμενο των κοινωνικών δικαιωμάτων στην «αξιοπρεπή διαβίωση του ανθρώπου». Τούτο συμβαίνει γιατί τα κοινωνικά δικαιώματα δεν είναι τα μόνα θεμελιώδη δικαιώματα που εξειδικεύουν το περιεχόμενο της καταστατικής αρχής του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ. Το ίδιο συμβαίνει και με τα ατομικά δικαιώματα, τα οποία αποτελούν ειδικότερες εκφάνσεις της αρχής αυτής.

[47] Σημειώνεται ότι το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 κατοχυρώνει σειρά κοινωνικών δικαιωμάτων, τα οποία συγκροτούν, στο σύνολό τους, έναν σχετικά πλήρη κατάλογο. Νομοτεχνικά, τα κοινωνικά αυτά δικαιώματα δεν βρίσκονται σε αυτοτελή ενότητα διατάξεων αλλά περιλαμβάνονται μαζί με τα ατομικά δικαιώματα στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου, που φέρει τον τίτλο «*Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*». Η νομοτεχνική αυτή επιλογή του συντακτικού νομοθέτη δεν είναι ασφαλώς τυχαία. *Συμβολίζει την ενότητα των δικαιωμάτων αυτών*, ως εξειδίκευση της γενικής αρχής του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου. Τα θεμελιώδη δικαιώματα προσλαμβάνονται, έτσι, κατά τρόπο κοινό *ως πτυχές της καθόλου ελευθερίας του ανθρώπου*. Την ενότητα της κανονιστικής λογικής που διέπει το σύνολο των θεμελιωδών δικαιωμάτων αναδεικνύουν και επιβεβαιώνουν, άλλωστε, και οι διατάξεις του άρθρου 25 Συντ., οι ρυθμίσεις του οποίου είναι κοινές για τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα. Αυτή ακριβώς την ενότητα εκφράζει, κατά τον πλέον απτό τρόπο, η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 Συντ., όταν αναφέρεται στα «*δικαιώματα του ανθρώπου ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*». Την ίδια ενότητα, εξάλλου, επιβεβαίωσε και ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001, ο οποίος περιέλαβε στην ίδια διάταξη ρητή αναφορά στη σύνθετη

αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Αρχή, η οποία αποτυπώνει ανάγλυφα την ενιαία αντίληψη των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, η αναγνώριση και προστασία των οποίων από την Πολιτεία «*αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*», σύμφωνα με τους σχετικούς ορισμούς του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ. Η ενιαία αυτή αντιμετώπιση των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων από τον συντακτικό νομοθέτη του 1975 επιβεβαιώνεται, εξάλλου, όπως θα δούμε αναλυτικότερα κατωτέρω, από τις προπαρασκευαστικές εργασίες του συνταγματικού κειμένου. Αναφέρουμε ενδεικτικά το γεγονός ότι ο εισηγητής της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου*, κατά τη σχετική συζήτηση στην αρμόδια Επιτροπή της Βουλής επί του Συντάγματος, εισέρχεται στο ζήτημα της κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων τονίζοντας χαρακτηριστικά ότι «*Το μέγα θέμα των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων είναι συμφυές με το πρόβλημα της ελευθερίας και με τον σκοπόν της υπάρξεως του κράτους*» (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, Συνεδρίασις ΟΕ΄ 22ας Απριλίου 1975, σ. 358).

Ο σχετικός κατάλογος των κοινωνικών δικαιωμάτων που κατοχυρώνεται με το Σύνταγμα του 1975 είναι πρωτόγνωρος για τα δεδομένα της ελληνικής συνταγματικής ιστορίας. Η ολοκληρωμένη ανάλυση των επιμέρους διατάξεων που κατοχυρώνουν κοινωνικά δικαιώματα εκφεύγει από το πλαίσιο της παρούσας μελέτης. Λεπτομερείς αναφορές, ωστόσο, για το σύνολο σχεδόν των δικαιωμάτων αυτών πραγματοποιούνται κατωτέρω στο κεφάλαιο που εξετάζεται η νομολογιακή εφαρμογή τους. Μια συνοπτική ανάλυση του περιεχομένου των σημαντικότερων κοινωνικών δικαιωμάτων επιχειρείται από τους *Γ. Κατρούγκαλο*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 672 επ. και *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 447 επ. Αναφέρουμε, ωστόσο, χαρακτηριστικά τις εξής διατάξεις, κατά τη σειρά ένταξής τους στο κείμενο του Συντάγματος :

α. Το *άρθρο 12 παρ. 5* θέτει υπό την προστασία του κράτους τους γεωργικούς και αστικούς συνεταιρισμούς.

β. Το *άρθρο 16 παρ. 2, 3 και 4* θεμελιώνει το δικαίωμα στη δωρεάν βασική εκπαίδευση.

γ. Στο άρθρο *21 παρ. 1* περιλαμβάνονται ορισμοί για την προστασία της οικογένειας, του γάμου, της μητρότητας και της παιδικής ηλικίας.

δ. Το *άρθρο 21 παρ. 2* αναγνωρίζει το δικαίωμα ειδικής φροντίδας από το κράτος στις πολύτεκνες οικογένειες, στους ανάπηρους πολέμου και ειρηνικής περιόδου, στις χήρες και τα ορφανά εκείνων που έπεσαν στον πόλεμο, καθώς και σε όσους πάσχουν από ανίατη σωματική ή πνευματική νόσο.

ε. Το *άρθρο 21 παρ. 3* προνοεί, εξάλλου, για την υγεία των πολιτών, καθώς και για τη νεότητα, το γήρας, την αναπηρία και την περίθαλψη των απόρων.

στ. Στο *άρθρο 21 παρ. 4* αναγνωρίζεται ως αντικείμενο ειδικής φροντίδας του κράτους η απόκτηση κατοικίας από αυτούς που τη στερούνται ή που στεγάζονται ανεπαρκώς.

ζ. Μετά την πρόσφατη αναθεώρηση του 2001, ο αναθεωρητικός νομοθέτης συμπληρώνει τον υπάρχοντα κατάλογο κοινωνικών δικαιωμάτων με νέα, όπως είναι αυτό που κατοχυρώνεται στο *άρθρο 21 παρ. 5*, με το οποίο θεσπίζεται υποχρέωση του κράτους να σχεδιάζει και να εφαρμόζει δημογραφική πολιτική, καθώς και να λαμβάνει όλα τα συναφή αναγκαία μέτρα.

η. Νέο δικαίωμα κατοχυρώνει, επίσης, η διάταξη του *άρθρου 21 παρ. 6*, με την οποία προστατεύονται τα άτομα με αναπηρίες. Το κοινωνικό αυτό δικαίωμα, πάντως, δεν είναι στην κυριολεξία «νέο». Στην ουσία, η διάταξη αυτή του άρθρου 21 παρ. 6 έρχεται να εξειδικεύσει και να επεκτείνει περαιτέρω την παρεχόμενη ήδη προστασία των αναπήρων, η οποία θεσπίζεται με την παρ. 3 του ίδιου άρθρου.

θ. Στο *άρθρο 22 παρ. 1* διασφαλίζεται το (κοινωνικό) δικαίωμα εργασίας.

ι. Το *άρθρο 22 παρ. 5* προβλέπει την υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την κοινωνική ασφάλιση των εργαζομένων.

ια. Στο *άρθρο 24* θεσπίζεται ως υποχρέωση του κράτους η προστασία του φυσικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος [Σημειώνεται, πάντως, ότι ο ιδιαίτερος νομικός χαρακτήρας του δικαιώματος που θεσπίζεται με το άρθρο 24 παρ. 1 Συντ. δεν είναι σαφής, τουλάχιστον με βάση την παραδοσιακή τυπολογία των δικαιωμάτων. Το ζήτημα εκκινεί ουσιαστικά από την ίδια τη σύνθετη υφή του συνταγματικού αγαθού που τυποποιείται στην εν λόγω συνταγματική διάταξη : το περιβάλλον είναι, ταυτόχρονα, ένα κοινωνικό αγαθό αλλά και μια αναγκαία προϋπόθεση για την ύπαρξη και την ανάπτυξη του ατόμου και της προσωπικότητάς του. Ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001 προσέθεσε, δίπλα στο κοινωνικό δικαίωμα, ένα ατομικό δικαίωμα στο περιβάλλον, ορίζοντας ότι «*Η προστασία του φυσικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος αποτελεί υποχρέωση του Κράτους και δικαίωμα του καθενός*». Για τον χαρακτήρα του δικαιώματος στην προστασία του περιβάλλοντος ως κοινωνικού βλ. *Δ. Νίκα*, Η νομική προβληματική της προστασίας του περιβάλλοντος, 1985, σ. 22 επ., *Γλ. Σιούτη*, Η συνταγματική κατοχύρωση της προστασίας του περιβάλλοντος, 1985, σ. 48 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το άρθρο 24 του Συντάγματος ως πεδίο νομικο-πολιτικής έντασης στην πρόσφατη νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, Νόμος και Φύση 1997, σ. 573 επ. ιδίως, σ. 576-577, υποσ. 5, *του ιδίου*, Η Σύμβαση της Γρανάδας για την Προστασία της Αρχιτεκτονικής Κληρονομιάς και

δικαιωμάτων στα συνταγματικά κείμενα. Χαρακτηριστικότερη είναι, δίχως αμφιβολία, η περίπτωση του *Συντάγματος της Βαϊμάρης του 1919*[48], στο οποίο παρατηρούνται τα πρώτα, δειλά είναι η αλήθεια, βήματα προς την κατεύθυνση αυτή[49]. Το παράδειγμα του Συντάγματος της Βαϊμάρης αποτέλεσε την ίδια περίοδο *πηγή έμπνευσης* για τους συντακτικούς νομοθέτες αρκετών άλλων κρατών[50].

το Σύνταγμα, Νόμος και Φύση 1999, σ. 47 επ., *του ιδίου*, Η Σύμβαση της Βέρνης για τη διατήρηση της άγριας ζωής και του φυσικού περιβάλλοντος της Ευρώπης, Νόμος και Φύση 2000, σ. 489 επ. Σημειώνεται, εξάλλου, ότι και ο *Γ. Παπαδημητρίου* εντάσσει το άρθρο 24 Συντ. στους «*κοινωνικούς ορισμούς*» και στις «*κοινωνικές ρήτρες*» του Συντάγματος, που συναπαρτίζουν την αρχή του κοινωνικού κράτους, βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Η αρχή του κοινωνικού κράτους στη μεταπολιτευτική Ελλάδα (1974-1991), σε : Διαστάσεις της κοινωνικής πολιτικής σήμερα, ό.π., σ. 133. Πρβλ. *του ιδίου*, Το περιβαλλοντικό Σύνταγμα. Θεμελίωση, περιεχόμενο και λειτουργία, Νόμος και Φύση 1994, σ. 391-392, 395-396.].

ιβ. Στη θεωρία παραγνωρίζεται, συχνά, η διάταξη του *άρθρου 108 παρ. 1* Συντ., η οποία προβλέπει τη μέριμνα του κράτους για τη ζωή του απόδημου ελληνισμού και τη διατήρηση των δεσμών του με την Πατρίδα. Συγχρόνως, με την ίδια διάταξη θεσπίζεται μέριμνα για την παιδεία και την κοινωνική και επαγγελματική προαγωγή των Ελλήνων που εργάζονται έξω από την Επικράτεια [Με την πρόσφατη αναθεώρηση, μάλιστα, κατοχυρώνεται συνταγματικά ο σημαντικότερος, ίσως, θεσμικός μηχανισμός έκφρασης των δυνάμεων του απανταχού ελληνισμού, το Συμβούλιο Απόδημου Ελληνισμού (άρθρο 108 παρ. 2 Συντ.).].

ιγ. Πάνω από όλα, όμως, ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001 προέβη σε δυο καινοτόμες και ρηξικέλευθες ρυθμίσεις, οι οποίες άπτονται των κοινωνικών δικαιωμάτων και, ευρύτερα, της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Ειδικότερα, με τη *διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ.* κατοχυρώνεται πλέον κατά τρόπο απτό η *κρατική υποχρέωση προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Επιπλέον, όμως, με την προσθήκη στην ίδια διάταξη του όρου «*αποτελεσματική*» άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, θεμελιώνεται, όπως θα αναλυθεί κατωτέρω, πλέον ένα *sui generis κοινωνικό δικαίωμα*, το οποίο αντιστοιχεί στην υποχρέωση του κράτους να λαμβάνει όλα τα αναγκαία και πρόσφορα θετικά μέτρα για τη διασφάλιση της αποτελεσματικής λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Όπως θα δούμε, μάλιστα, το εν λόγω δικαίωμα μπορεί υπό όρους *να θεμελιώσει αγώγιμες αξιώσεις* σε βάρος του κράτους, χωρίς, μάλιστα, να αποκλείεται η αγωγή αποζημίωσης με βάση τις διατάξεις των άρθρων 105 και 106 ΕισΝΑΚ ως μορφή προστασίας του δικαιώματος αυτού.

Πέραν τούτου, ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001 προχώρησε σε ακόμη μια καινοτομία, ορίζοντας στο *άρθρο 116 παρ. 2 εδ. β΄* ότι «*Το Κράτος μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη, ιδίως σε βάρος των γυναικών*». Με τη διάταξη αυτή, όπως θα δούμε, θεσπίζεται, εκτός των άλλων, ένα *κοινωνικό δικαίωμα για άρση ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη και παρουσιάζονται με βάση τα κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης που διαμορφώνονται στο πλαίσιο του σύγχρονου κοινωνικού κράτους ως συνταγματικά ανεπίτρεπτες*. Το κοινωνικό αυτό δικαίωμα, το οποίο έρχεται να προστεθεί δίπλα στα υπάρχοντα κοινωνικά δικαιώματα, αλλά και να συγχρωτιστεί κατά τρόπο άμεσο με ορισμένα από αυτά, μπορεί, μάλιστα, όπως θα δούμε, *να θεμελιώσει αγώγιμες αξιώσεις* σε βάρος του κράτους.

Ο ανωτέρω κατάλογος, ωστόσο, *δεν εξαντλεί το σύνολο των κοινωνικών δικαιωμάτων που κατοχυρώνει το ισχύον Σύνταγμα*. Περιλαμβάνει μόνον εκείνα τα κοινωνικά δικαιώματα που κατοχυρώνονται *ρητά* στο συνταγματικό κείμενο [Κατά τον *J. Isensee*, Verfassung ohne soziale Grundrechte, Der Staat, τ. 19 (1980), σ. 371 επ., κοινωνικά δικαιώματα μπορούν να συναχθούν απευθείας από την αρχή του κοινωνικού κράτους.]. Εντούτοις, από το συνδυασμό των διατάξεων αυτών με τις αρχές της προστασίας της αξίας του ανθρώπου, της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας και του κοινωνικού κράτους *προκύπτουν, όπως θα δούμε, σειρά άλλων επιμέρους κοινωνικών δικαιωμάτων*, τα οποία διέπονται από παρόμοια κανονιστική λογική. Κοινωνικά δικαιώματα μπορούν, εξάλλου, να προκύψουν *ερμηνευτικά* και από τον συνδυασμό των ανωτέρω τριών συνταγματικών αρχών.

[48] Βλ. ιδίως *Γ. Κασιμάτη*, Ιστορική καταγωγή και εξέλιξη του κοινωνικού κράτους, ό.π., σ. 232-233.

[49] Είχε προηγηθεί, πάντως, το *Σύνταγμα του Μεξικού του 1917*, το οποίο ήταν το πρώτο ουσιαστικά που θέσπισε, με το άρθρο 27, σειρά από διατάξεις κοινωνικού και οικονομικού περιεχομένου. Βλ. σχετικά *Κ. Γεωργόπουλου*, Επίτομο Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σ. 570.

[50] Όπως, παρατηρεί, πάντως, ο *Γ. Κασιμάτης*, Ιστορική καταγωγή και εξέλιξη του κοινωνικού κράτους, ό.π., σ. 233, «*ανεξάρτητα από την εμφάνιση αυτή των συνταγματικών διατάξεων κοινωνικού περιεχομένου, δεν μπορεί ακόμη να γίνει λόγος για διαμόρφωση αρχής κοινωνικού κράτους*

Ενδεικτικά αναφέρονται τα *Συντάγματα της Εσθονίας του 1920, της Γιουγκοσλαβίας του 1921, της Ιρλανδίας του 1922 και του 1937, της Χιλής του 1925 και της Ισπανίας του 1931*, που κατοχύρωναν κοινωνικά δικαιώματα[51].

Η μεγάλη σημασία της περιόδου του Μεσοπολέμου έγκειται ακριβώς στο ότι αρχίζει να διαφαίνεται η «*κοινωνικοποίηση*» του κράτους και των δικαιωμάτων : Πέρα από τη θεσμοθέτηση κοινωνικών διατάξεων, η σχέση κράτους – ατόμου, που στηριζόταν μέχρι τότε στην αντίληψη χωρισμού κράτους και κοινωνίας, άρχισε να υποκαθίσταται από μια *σχέση λειτουργικής ανταπόκρισης και διασύνδεσης κράτους – κοινωνίας*. Παράλληλα, η ανάδειξη του δημόσιου ως κοινωνικού συμφέροντος αρχίζει όχι μόνο να περιορίζει αλλά και να προσδιορίζει το περιεχόμενο των δικαιωμάτων, τα οποία αποβάλλουν προοδευτικά τον παλιό ατομικιστικό τους χαρακτήρα[52]. Η αρχή του κοινωνικού κράτους και η ολοκληρωμένη κατοχύρωση κοινωνικών δικαιωμάτων στα συνταγματικά κείμενα κάνουν, ωστόσο, την εμφάνισή τους την περίοδο που ακολουθεί το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου[53]. Η περίοδος αυτή, άλλωστε, δημιουργεί πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη μιας περισσότερο σφαιρικής και πειστικής κριτικής του παραδοσιακού προτύπου του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, πάνω στο οποίο βασίσθηκε το καθεστώς της ελεύθερης αγοράς και η λειτουργία, συνολικότερα, του αστικού κράτους[54].

συνταγματικού επιπέδου. Κατά τη γενικώς κρατούσα τότε άποψη, οι εν λόγω διατάξεις δεν δέσμευαν τις λειτουργίες του κράτους, πολύ δε περισσότερο δε θεμελίωναν ατομικές αξιώσεις, έστω και έμμεσα, μέσω του νόμου. Αποτελούσαν χαλαρές κατευθυντήριες αρχές, ηθικού χαρακτήρα ή χαρακτήρα συνταγματικής πολιτικής και ευχής και όχι συνταγματικής επιταγής προς τον νομοθέτη».

[51] Βλ. *Κ. Γεωργόπουλου*, Επίτομο Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σ. 571-572.

[52] Βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Ιστορική καταγωγή και εξέλιξη του κοινωνικού κράτους, ό.π., σ. 235. Πρβλ. επίσης *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, 1979, σ. 55 επ. Γενικότερα για την εξέλιξη αυτή βλ. *J. Rivero*, ό.π., σ. 139 επ.

[53] Πρβλ. *Γ. Κασιμάτη*, Ιστορική καταγωγή και εξέλιξη του κοινωνικού κράτους, ό.π., σ. 235 επ. Ο συγγραφέας διακρίνει «*τρεις φάσεις*» της εν λόγω εξέλιξης κατά τη μεταπολεμική περίοδο : Κατά την πρώτη φάση, το ανθρωποκεντρικό και το κοινωνικό στοιχείο παρουσιάζονται, στην κρατούσα δικαιική αντίληψη, ουσιαστικά αποκομμένα και λειτουργούν ως διαλεκτικά αντίθετα μεταξύ τους. Κατά τη δεύτερη φάση, η διαλεκτική αυτή αντίθεση μεταβάλλεται σε μια διαλεκτική διαπλοκή και σύνθεση. Η τρίτη φάση αφορά στην προοδευτική μεταβολή, που παρατηρείται στη δομή και στην έννοια του κράτους και του δικαίου (ibidem, σ. 237 επ.).

[54] Κλασικό δείγμα μιας τέτοιας προσέγγισης αποτελεί η ανάλυση του *K. Polanyi*, ό.π., ιδίως σ. 37 επ., 129 επ., 149 επ., 213 επ., 237 επ. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο συγγραφέας ήδη το έτος 1944, αναφερόμενος στην ανάγκη κατοχύρωσης νέων (κοινωνικών) δικαιωμάτων, «*δεν αρκεί μια απλή διακήρυξη δικαιωμάτων : απαιτούνται θεσμοί, για να κατοχυρώσουν την εφαρμογή τους. Δεν υπάρχει λόγος να αποτελεί το habeas corpus την τελευταία συνταγματική επινόηση νομικής θεμελίωσης της προσωπικής ελευθερίας. Δικαιώματα του πολίτη, ως σήμερα μη αποδεκτά, επιβάλλεται να προστεθούν στον καταστατικό χάρτη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Πρέπει να καταστούν ισχυρότερα από κάθε εξουσία, κρατική, κοινοτική ή επαγγελματική. Πρώτη θέση στον κατάλογο πρέπει να κατέχει το δικαίωμα του ατόμου για εργασία σε παραδεκτές συνθήκες, ανεξάρτητα από τις πολιτικές ή θρησκευτικές του πεποιθήσεις, το χρώμα και τη φυλή. Αυτό περιλαμβάνει εγγυήσεις απέναντι σε κάθε μορφή καταπίεσης... Μια βιομηχανική κοινωνία έχει την οικονομική δυνατότητα να παραμείνει ελεύθερη*» (ibid, σ. 243-244). Για να μιλήσουμε με τους σύγχρονους κοινωνικοκρατικούς όρους, ο *Polanyi* αναφέρεται, όπως είναι προφανές, στην *πραγματική ελευθερία* στην οποία τείνουν τα κοινωνικά δικαιώματα. Οι θεσμοί του κοινωνικού κράτους και τα κοινωνικά δικαιώματα, ως δομικά χαρακτηριστικά της αρχής του κοινωνικού κράτους, υπερβαίνουν την παραδοσιακή λογική του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, η οποία εξαντλεί τις φιλοδοξίες της στην πραγμάτωση μιας *τυπικής* ελευθερίας. Το κοινωνικό δικαίωμα για εργασία σε παραδεκτές συνθήκες, που επικαλείται ο συγγραφέας, συμβολίζει το ιστορικά ελάχιστο περιεχόμενο της νέας αυτής αντίληψης των σχέσεων κράτους – κοινωνίας.

Στην ελληνική συνταγματική ιστορία, πάντως, ψήγματα κατοχύρωσης κοινωνικών δικαιωμάτων παρατηρούνται σε αρκετά πρώιμο στάδιο ήδη στη «*Νέα Πολιτική Διοίκηση*» του Ρήγα Φεραίου. Στα *Συντάγματα, εξάλλου, του 1844, του 1864 και του 1991* κατοχυρώνεται η δημόσια και δωρεάν εκπαίδευση. Το εν λόγω κοινωνικό δικαίωμα είναι από τα πρώτα που έτυχαν συνταγματικής τυποποίησης, ήδη από τα *γαλλικά επαναστατικά Συντάγματα*, μπορεί δε να θεωρηθεί ως «γέφυρα» μεταξύ των θεμελιωδών δικαιωμάτων της λεγόμενης πρώτης και δεύτερης γενιάς[55]. Στοιχειώδη κατάλογο κοινωνικών δικαιωμάτων περιέχει, ωστόσο, το *Σύνταγμα του 1927*, το οποίο περιλαμβάνει πολλά από τα κοινωνικά δικαιώματα που υπήρχαν στο *σχέδιο Συντάγματος του 1925*[56]. Η περιορισμένη, πάντως, αυτή κατοχύρωση του «*κοινωνικού στοιχείου*» στο Σύνταγμα του 1927 δεν επαρκούσε, σε καμία περίπτωση, προκειμένου να θεμελιωθεί σε αυτό η αρχή του κοινωνικού κράτους[57]. Το *Σύνταγμα του 1952*, εξάλλου, εμφανίζεται *συντηρητικότερο* στο πεδίο αυτό σε σχέση με προϊσχύσαντα ελληνικά Συντάγματα αλλά και σε σχέση με τα σύγχρονά του ευρωπαϊκά, εφόσον δεν κατοχυρώνει κοινωνικά δικαιώματα[58]. Από την άποψη αυτή, το εν λόγω Σύνταγμα αποτέλεσε *οπισθοδρόμηση* στον τομέα του κοινωνικού κράτους[59].

Το πρώτο, έτσι, Σύνταγμα που κατοχυρώνει έναν σχετικά ολοκληρωμένο κατάλογο κοινωνικών δικαιωμάτων είναι αυτό του 1975. Άλλωστε, το εν λόγω συνταγματικό

---

[55] Βλ. *Γ. Κατρούγκαλου*, Ο δικαστικός έλεγχος της εφαρμογής των θεμελιωδών κοινωνικών δικαιωμάτων. Το παράδειγμα της παιδείας, ΤοΣ 1999, σ. 223 επ.

[56] Πρβλ. *Ν. Αλιβιζάτου*, Εισαγωγή στην Ελληνική Συνταγματική Ιστορία, ό.π., σ. 143, *Κ. Γεωργόπουλου*, Επίτομο Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σ. 574 επ., *Γ. Κατρούγκαλου*, Ο δικαστικός έλεγχος της εφαρμογής των θεμελιωδών κοινωνικών δικαιωμάτων. Το παράδειγμα της παιδείας, ό.π., σ.15, υποσ. 5, *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 178, *Κ. Μαυριά*, Τα κοινωνικά δικαιώματα στο Σύνταγμα του 1975. Ιστορικός, ιδεολογικός και πολιτικός προσδιορισμός, σε : Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη, ό.π., σ. 183 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σ. 103 επ.

[57] Βασικό *θεσμικό έλλειμμα* στο πεδίο του κοινωνικού κράτους ήταν στην περίπτωση αυτή ιδίως η απουσία κατάλληλων ρυθμίσεων που επέτρεπαν την ανάπτυξη του κρατικού παρεμβατισμού, ο οποίος ήταν αναγκαίος προκειμένου να αντιμετωπισθούν αποτελεσματικά οι μετασχηματισμοί που γνώρισε το ελληνικό κράτος την επαύριο του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Μετασχηματισμοί, που επέβαλλαν ασύγκριτα εντονότερη και συστηματικότερη παρουσία από ό,τι στο παρελθόν στους τομείς της κοινωνικής και της οικονομικής πολιτικής, προκειμένου να αντιμετωπισθούν οι επιπτώσεις της χωρίς προηγούμενο κοινωνικής (μετά το 1922) και οικονομικής (μετά το 1930) κρίσης. Βλ. *Ν. Αλιβιζάτου*, Εισαγωγή στην Ελληνική Συνταγματική Ιστορία, ό.π., σ. 144-145, όπου ο συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «*τον κρατικό παρεμβατισμό, που οι νέες συνθήκες επέβαλλαν, δεν μπορούσε να εξασφαλίσει το σύνταγμα του 1927, το οποίο, παρά τις όποιες επί μέρους βελτιώσεις, ακολουθούσε κατά βάση το θεσμικό πρότυπο του φιλελεύθερου κράτους του 19ου αιώνα, και όχι του παρεμβατικού του 20ου*».

[58] Όπως παρατηρεί, εξάλλου, ο *Χ. Σγουρίτσας*, Συνταγματικόν Δίκαιον, τ. Α΄, 1962, σ. 177, στο Σύνταγμα του 1952 «*αι ατομικαί ελευθερίαι διατηρούν κατά βάσιν τον αρχικόν ατομοκρατικόν χαρακτήρα των*». Ο συγγραφέας, μάλιστα, στιγματίζει το γεγονός της ελλείψεως «*διατάξεων κοινωνικού περιεχομένου*» από το εν λόγω Σύνταγμα. Όπως, έτσι, σημειώνει χαρακτηριστικά «*ως μειονέκτημα του νέου Συντάγματος δέον να χαρακτηρισθή το ότι τούτο έμεινε σχεδόν ξένον προς τας εκ δυο παγκοσμίων πολέμων δημιουργηθείσας νέας πολιτικάς και κοινωνικάς συνθήκας. Ιδιαιτέρως ως προς το σημείον τούτο πρέπει να παρατηρηθή η παντελής εν αυτώ έλλειψις διατάξεων κοινωνικού περιεχομένου, αι οποίαι αποτελούν κοινόν χαρακτηριστικόν όλων των μεταπολεμικών Συνταγμάτων*» (ibid, σ. 179-180). Το πρόβλημα, βέβαια, είχε ήδη εντοπισθεί από το έτος 1954. Βλ. *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος. Μέρος Ι, τ. Α΄, 1954, σ. 23 επ., 106 επ., 182.

[59] Βλ. *Κ. Γεωργόπουλου*, Επίτομο Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σ. 574, *Η. Γλυκοφρύδη*, Τα κοινωνικά δικαιώματα εις τα Ελληνικά Συντάγματα, ΕΔΚΑ 1979, σ. 1 επ., *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σ. 139, υποσ. 278, *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 179-180, *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 23 επ., 144.

κείμενο *είναι το μόνο στην ελληνική συνταγματική ιστορία, το οποίο θεμελιώνει την αρχή του κοινωνικού κράτους και εντάσσεται στο ιστορικό κύμα του κοινωνικού συνταγματισμού.*

Εάν παρατηρήσουμε την *ιστορική εξέλιξη* της κατοχύρωσης των κοινωνικών δικαιωμάτων τόσο στην Ελλάδα όσο και στις άλλες χώρες θα διαπιστώσουμε με σχετική ευχέρεια ότι η συνολική πορεία είναι *προοδευτική* : Εάν εξαιρεθεί, έτσι, το Σύνταγμα του 1952, το οποίο συνιστά οπισθοδρόμηση στο πεδίο αυτό, η διαδικασία ενσωμάτωσης των κοινωνικών δικαιωμάτων στο συνταγματικό σύστημα είναι *εξελικτική*. Το ίδιο συμβαίνει με τις περισσότερες χώρες, όπου τα κοινωνικά δικαιώματα ενδυναμώνονται διαρκώς, ως στοιχεία του Συντάγματος.

Την πορεία αυτή εξέλιξης των κοινωνικών δικαιωμάτων, η οποία συμβαδίζει ουσιαστικά με την πορεία εξέλιξης του κοινωνικού κράτους, μπορούμε περιγραφικά να την ονομάσουμε ως *φαινόμενο της εξέλιξης των βαθμίδων θετικότητας των κοινωνικών δικαιωμάτων*[60]. Το φαινόμενο αυτό αναφέρεται τόσο στον εμπλουτισμό των υπαρχόντων κάθε φορά καταλόγων θεμελιωδών κοινωνικών δικαιωμάτων όσο, κυρίως, στην αναγνώριση σε αυτά κανονιστικών συνεπειών. Το φαινόμενο, επομένως, των βαθμίδων θετικότητας των κοινωνικών δικαιωμάτων αφορά τόσο την έκταση όσο και την ένταση της συνταγματικής τους κατοχύρωσης.

Την αρχική, έτσι, ολοκληρωτική άρνηση της κανονιστικότητας των κοινωνικών δικαιωμάτων[61] διαδέχονται με το πέρασμα του χρόνου περισσότερο διαλλακτικές αντιλήψεις. Καθίσταται, σταδιακά, αποδεκτό ότι η συμπερίληψη στο Σύνταγμα νέας νομικοπολιτικής ύλης δεν μπορεί παρά να διαθέτει συγκεκριμένες κανονιστικές συνεπαγωγές. Πολύ περισσότερο, όταν η συνταγματική αυτή ύλη εξακολουθεί, με την πάροδο των δεκαετιών, όχι μόνον να διατηρείται και να εδραιώνεται στα συνταγματικά κείμενα αλλά, επιπλέον, να επεκτείνεται τόσο ποσοτικά όσο και ποιοτικά.

Ενώ, έτσι, αρχικά κυριαρχεί η άρνηση της κανονιστικότητας των κοινωνικών δικαιωμάτων, σε μεταγενέστερο στάδιο εμφανίζεται *η αμηχανία, ο σκεπτικισμός και, μετέπειτα, η σταδιακή αποδοχή ορισμένων πτυχών κανονιστικότητας των ανωτέρω δικαιωμάτων*. Η *επιφυλακτικότητα*, ωστόσο, για την κανονιστική υφή των κοινωνικών δικαιωμάτων εξακολουθεί, αν και εν πολλοίς αμβλυμμένη, να υπάρχει και σήμερα, σε μεγάλο μέρος της συνταγματικής θεωρίας[62]. Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι η επιφυλακτικότητα αυτή πηγάζει, σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις, από την υπάρχουσα «*καχυποψία*» γύρω από τις νέες μορφές κανονιστικότητας που εισφέρουν στο συνταγματικό σύστημα τα κοινωνικά δικαιώματα. Ο εθισμός στο παραδοσιακό κανονιστικό πρότυπο του φιλελεύθερου συνταγματισμού φαίνεται ότι δημιουργεί προσκόμματα στην αποδοχή καινούργιων προτύπων κανονιστικότητας, τα οποία συνοδεύουν τη συνταγματική εμφάνιση της αρχής του κοινωνικού κράτους.

---

[60] Για την έννοια των «*βαθμίδων θετικότητας*» των δικαιικών κανόνων βλ. *G. Del Vecchio*, ό.π., σ. 197 επ.

[61] Χαρακτηριστική είναι λ.χ. η αντίληψη του *C. Schmitt* (Verfassungslehre, 1928, σ. 163), ότι τα κοινωνικά δικαιώματα δεν αποτελούν επουδενί «δικαιώματα» με τη νομική έννοια του όρου.

[62] Παρουσίαση των σχετικών απόψεων κάνουν οι *Γ. Κατρούγκαλος*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π, σ. 500 επ., *Ξ. Κοντιάδης*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 222 επ.

Κατά την ίδια χρονική περίοδο, εξάλλου, δόθηκε στη νομολογία των δικαστηρίων η δυνατότητα να προσεγγίσουν και να αξιοποιήσουν το περιεχόμενο των κοινωνικών δικαιωμάτων, συνάγοντας από αυτό συγκεκριμένες κανονιστικές συνέπειες. Η αξιοποίηση αυτή των κοινωνικών δικαιωμάτων από τα δικαστήρια δημιουργεί, μάλιστα, πολλές φορές, μια μορφή *νομολογιακού «κεκτημένου»*, το οποίο, συχνά, όχι μόνο διατηρείται αλλά και εμπλουτίζεται.

Έτσι, αρχικά, η υποδοχή των κοινωνικών δικαιωμάτων που κατοχυρώθηκαν με το *Σύνταγμα της Βαϊμάρης* συνάντησαν, όπως ήταν ίσως αναμενόμενο, την επιφυλακτικότητα της ελληνικής συνταγματικής θεωρίας. Όπως, έτσι, σημείωνε χαρακτηριστικά το έτος 1923 ο *Ν.Ν. Σαρίπολος*, αναφερόμενος στις διατάξεις αυτές του γερμανικού Συντάγματος του 1919, με τις οποίες καθιερώνονταν και «*υποχρεώσεις της Πολιτείας* ***προς ενέργειαν υπέρ του ατόμου***» : «*Αι πλείσται δ' όμως των εν λόγω διατάξεων του γερμανικού συντάγματος καθιερούσι* ***μόνον*** *κανόνα* ***αντικειμενικού δικαίου****, περιέχοντα* ***επιταγήν*** *προς τα* ***νομοθετικά ή διοικητικά*** *όργανα του Κράτους, ίνα λαμβάνωσι ταύτα ωρισμένα νομοθετικά ή διοικητικά μέτρα, ουδόλως δε καθιερούσι* ***προσέτι*** *"εξ υποκειμένου δίκαια" ("subjektive Rechte") των γερμανών έναντι του Κράτους, δυναμένων* ***ν' απαιτήσωσιν*** *ωρισμένην* ***θετικήν ενέργειαν του Κράτους****. Άλλαι δ' όμως εκ των διατάξεων τούτων ιδρύουσι προσέτι, πλην του κανόνος του αντικειμενικού δικαίου, και "εξ υποκειμένου δίκαια" των γερμανών, ενώ άλλαι τινές* ***ουδεμίαν έχουσι νομικήν σημασίαν****, περιέχουσαι* ***απλώς*** *"ηθικοπολιτικάς" αρχάς*»[63] (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία *ότι η ανωτέρω αντίληψη βασίστηκε πάνω στα πρότυπα κανονιστικότητας των ατομικών δικαιωμάτων*, όπως τα πρότυπα αυτά νοούνται στο πλαίσιο του φιλελεύθερου συνταγματισμού. Παρόλα αυτά, ωστόσο, ο μεγάλος αυτός θεωρητικός εντόπισε ήδη δύο στοιχεία των κοινωνικών δικαιωμάτων, τα οποία θα αποτελέσουν τη μήτρα της κανονιστικότητάς τους. Αναγνωρίζει, έτσι, ότι ορισμένα κοινωνικά δικαιώματα καθιερώνουν κανόνες του *αντικειμενικού δικαίου*, οι οποίοι, μάλιστα, περιέχουν επιταγή προς τα νομοθετικά και διοικητικά όργανα για *λήψη θετικών μέτρων*. Ακόμη πιο προωθημένη είναι, εξάλλου, η αντίληψη του *Ν.Ν. Σαρίπολου* ότι ορισμένα από τα κοινωνικά δικαιώματα ιδρύουν, εκτός από κανόνες του αντικειμενικού δικαίου, και «*εξ υποκειμένου δίκαια*»[64], πλήρη, δηλαδή, δικαιώματα, με αγώγιμο χαρακτήρα.

Η σύγχρονη κριτική που δέχεται η άποψη περί κανονιστικής υφής των κοινωνικών δικαιωμάτων εκκινεί, ιδίως, από το επιχείρημα της έλλειψης «*αγωγιμότητας*», δηλαδή

---

[63] *Ν.Ν. Σαρίπολος*, Σύστημα του Συνταγματικού Δικαίου της Ελλάδος, ό.π., σ. 33-34. Πρβλ. επίσης σ. 35, υποσ. 1, όπου ο συγγραφέας, αναφερόμενος στις εν λόγω διατάξεις του γερμανικού συντάγματος, σημειώνει σχετικά : «*παρατηρούμεν ενταύθα ότι πρόκειται ούτω περί Συντακτικού Νόμου, επιτάσσοντος ωρισμένην* ***ενέργειαν*** *εις την* ***νομοθετικήν εξουσίαν****, όστις είναι "lex imperfecta"*» (η υπογράμμιση είναι του συγγραφέα).

[64] Το πόσο προωθημένη είναι για την εποχή της η τελευταία αυτή αντίληψη προκύπτει αν αναλογιστούμε ότι την ίδια περίπου περίοδο σημαντικοί συγγραφείς, όπως ο *Laband* (Reichsstaatsrecht, 1907, σ. 43), *Otto Mayer* (Deutsches Verwaltungsrecht, τ. I, 1914, σ. 110-111, *ν. Gerber, E. Walz* κ.ά., θεωρούν ότι και αυτές ακόμη οι διατάξεις που κατοχυρώνουν ατομικά δικαιώματα αποτελούν μόνον κανόνες του αντικειμενικού δικαίου που περιορίζουν την κρατική εξουσία, χωρίς, όμως, να ιδρύουν (υποκειμενικά) δικαιώματα. Αντίκρουση των θεωριών αυτών βλ. *Ν.Ν. Σαρίπολου*, Σύστημα Συνταγματικού Δικαίου της Ελλάδος, ό.π., σ. 40 επ.

της δυνατότητάς τους να γεννήσουν *αγώγιμες αξιώσεις*[65]. Κατά συνέπεια, τα κοινωνικά δικαιώματα δεν μπορούν να θεωρούνται κατ' ακριβολογία ως «δικαιώματα», με τη νομική έννοια του όρου. Ακόμη, υποστηρίζεται ότι τα κοινωνικά δικαιώματα δεν επιδέχονται άμεσης εφαρμογής και εξαρτώνται πλήρως από τις διαθέσεις του νομοθέτη[66]. Στην ακραία της, μάλιστα, εκδοχή[67], η ανωτέρω κριτική[68] εξικνείται μέχρι τη μη αναγνώριση των κοινωνικών δικαιωμάτων ως κανόνων δικαίου[69],[70].

---

[65] Βλ. ιδίως *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σ. 22, *του ιδίου*, Η προβληματική της προστασίας των κοινωνικών δικαιωμάτων, σε : Όψεις προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, Ίδρυμα Μαραγκοπούλου, 1995, σ. 175 επ., *Κ. Μαυριά*, Σκέψεις πάνω στα δικαιώματα του αθρώπου κατά το Σύνταγμα του 1975, σε : *του ιδίου*, Νομικά και Πολιτικά Μελετήματα, σ. 71 (=Πέντε χρόνια εφαρμογής του Συντάγματος του 1975, 1981, σ. 149 επ.), *Π. Παραρά*, Οι φορείς των κοινωνικών παροχών, ΤοΣ 1991, σ. 3 επ., *Π. Παυλόπουλου*, Θεμελιώδη δικαιώματα και φιλελευθερισμός, ΤοΣ 1991, σ. 506, *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, 1984, σ. 109-110, *Σ. Ρίζου*, Η ένταση μεταξύ κράτους δικαίου και κοινωνικού κράτους ως συνταγματικό πρόβλημα, ΤοΣ 1984, σ. 162 επ., *του ιδίου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα στο ελληνικό Σύνταγμα του 1975, σε : *Ε. Αραμπατζή κ.ά.*, Συντηρητισμός, φιλελευθερισμός, σοσιαλισμός, 1992, σ. 187 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σ. 206.

[66] Βλ. *Φ. Βεγλερή*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σ. 22, υπ. 42. Βλ. επίσης, *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σ. 277. Πρβλ. και *J. Rivero*, Οι δημόσιες ελευθερίες, ό.π., σ. 146, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*η ικανοποίηση των δικαιωμάτων παροχής αφήνει άρα στο Κράτος μια εξαιρετικά ευρεία εξουσία διακριτικής εκτίμησης, σε σημείο που το αντικείμενο του δικαιώματος να παραμένει πρακτικά απροσδιόριστο έως τη στιγμή που ο νομοθέτης προβεί στις απαραίτητες επιλογές*».

[67] Ο *Α. Τάχος*, Ελληνικό Διοικητικό Δίκαιο, 1993, σ. 338 επ., χαρακτηρίζει τα κοινωνικά δικαιώματα ως «*ατελείς διατάξεις*», που εισάγουν είτε «*κατευθυντήριες αρχές*» είτε απλή «*προσδοκία δικαιώματος*». Ως «*προγραμματικές αρχές*», χωρίς κανονιστικό περιεχόμενο, προσλαμβάνουν, εξάλλου, τα κοινωνικά δικαιώματα και οι *H.F. Zacher*, Juridification in the field of social law, in : *G. Teubner* (ed.), Juridification of social spheres, 1987, σ. 373 και *E. Forsthoff*, Begriff und Wesen des sozialen Rechtstaates, VVDStRL 12, σ. 8. Ως «*κατευθυντήριες διατάξεις*» χαρακτηρίζει ο *Κ. Γεωργόπουλος*, Επίτομο Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σ. 576, τις διατάξεις των άρθρων 21 παρ. 1 και 2, και 16 παρ. 2 Συντ., που κατοχυρώνουν κοινωνικά δικαιώματα. Αντίθετα, θεωρεί ότι οι διατάξεις των άρθρων 16 παρ. 1 εδ. α΄, 21 παρ. 3 και 4, 22 παρ. 1 και 4, θεσπίζουν «*κοινωνικά δικαιώματα*» (ibid, σ. 575).

[68] Η αντίληψη αυτή περί κατευθυντήριων ή προγραμματικών διατάξεων αφορούσε, κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, όλες τις διατάξεις κοινωνικού χαρακτήρα. Κατά την εν λόγω θεώρηση οι διατάξεις αυτές δεν αποτελούσαν άμεσα ισχύον δίκαιο, δηλαδή δεν είχαν δεσμευτικό χαρακτήρα ούτε για τον νομοθέτη, προς τον οποίο εθεωρείτο ότι απευθύνονταν. Οι θέσεις αυτές μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και την επικράτηση της ανθρωποκεντρικής αντίληψης του κράτους και του δικαίου έπαυσαν να θεωρούνται κυρίαρχες. Βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Η απόφαση 40/1998 της Ολομέλειας του Αρείου Πάγου. Οι βάσεις εφαρμογής της αρχής σεβασμού και προστασίας της αξίας του ανθρώπου, σε : *Του ιδίου*, Μελέτες ΙΙΙ. 1974-1999. Θεμελιώδη δικαιώματα και κοινωνικό κράτος, 2000, σ. 49-50, όπου ο συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «*οι αντιλήψεις εκείνες του Μεσοπολέμου ανήκουν πια στο παρελθόν. Ωστόσο, λόγω των βαθιά ριζωμένων στη νομική συνείδηση θετικιστικής προέλευσης αντιλήψεων, δεν έπαυσαν ολοσχερώς να αναμασώνται απόψεις για "κατευθυντήριες αρχές" ή "προγραμματικές διατάξεις" του Συντάγματος, προερχόμενες από παλαιότερα συγγράμματα και παλαιότερες δικαστικές αποφάσεις*».

[69] Αναφέρεται χαρακτηριστικά η **ΕφΑθ 7151/1996**, δημοσιευμένη σε Ελληνική Δικαιοσύνη 1998, σ. 199-201, με την οποία κρίνεται ότι οι διατάξεις του άρθρου 22 παρ. 1 Συντ., που κατοχυρώνουν το κοινωνικό δικαίωμα στην εργασία έχουν «*κατευθυντήριο χαρακτήρα*», καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι «*ως εκ τούτου η παραπάνω διάταξη του Συντάγματος δεν είναι κανόνας δικαίου και επομένως διατάξεις νόμου που δεν συμπορεύονται προς τις κατευθύνσεις αυτές δεν είναι αντισυνταγματικές*».

[70] Τα «*παραγωγικά αίτια*» της αντίληψης αυτής δεν φαίνεται, πάντως, να ανάγονται μόνον σε μεθοδολογικά ζητήματα. Πολύ συχνά υποκρύπτουν μια γενικότερη αρνητική στάση έναντι του κοινωνικού κράτους. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο *T.H. Marsall*, in: *T.H. Marshall/T. Bottomore*, Ιδιότητα του πολίτη και κοινωνική τάξη, 1995, σ. 103, «*στον εικοστό αιώνα η ιδιότητα του πολίτη και το καπιταλιστικό ταξικό σύστημα βρίσκονται σε πόλεμο. Ίσως η φράση είναι πολύ έντονη, αλλά είναι αρκετά σαφές ότι η πρώτη έχει επιβάλλει μετατροπές στο δεύτερο... Τα κοινωνικά δικαιώματα στη*

Σε πολλές, πράγματι, περιπτώσεις, τα κοινωνικά δικαιώματα δεν γεννούν αγώγιμες αξιώσεις δικαστικά επιδιώξιμες, αλλά προϋποθέτουν νομοθετική εξειδίκευση και συγκεκριμενοποίηση[71]. Η πραγμάτωση του περιεχομένου τους εξαρτάται, έτσι, από σχετική νομοθετική παρέμβαση.

Η ανωτέρω αυτή διαπίστωση, η οποία διαφοροποιεί τα κοινωνικά από τα ατομικά δικαιώματα, προσδίδει νομική ιδιαιτερότητα στα κοινωνικά δικαιώματα, χωρίς, όμως, να τα απογυμνώνει από κανονιστικές συνέπειες. Πολύ περισσότερο, δεν αναιρεί τη νομική τους φύση ως «δικαιωμάτων» και, μάλιστα, «θεμελιωδών δικαιωμάτων»[72]. Τούτο συμβαίνει, πρωτίστως, γιατί τα κοινωνικά δικαιώματα αναπτύσσουν σειρά κανονιστικών λειτουργιών, από τις οποίες προκύπτει κατά τρόπο απτό η κανονιστική υφή τους[73]. Έτσι, μπορεί να ειπωθεί ότι τα κοινωνικά δικαιώματα, εκτός από παραδοσιακές μορφές, εισφέρουν και νέες όψεις κανονιστικότητας στο συνταγματικό σύστημα.

Ειδικότερα, τα κοινωνικά δικαιώματα διαθέτουν, εν πρώτοις, έναν συγκεκριμένο *κανονιστικό πυρήνα*, τον οποίο ο νομοθέτης δεν μπορεί, όπως ακριβώς συμβαίνει με τα ατομικά δικαιώματα, να παραβιάσει. Επιπλέον, ορισμένα κοινωνικά δικαιώματα εφαρμόζονται *άμεσα, γεννώντας, μάλιστα, αγώγιμες αξιώσεις*, όπως λ.χ. συμβαίνει με το δικαίωμα στη δωρεάν εκπαίδευση (άρθρο 16 παρ. 4 Συντ.). Ο κοινός νομοθέτης, εξάλλου, δεν μπορεί να περιορίσει ή, πολύ περισσότερο, να καταργήσει και, μάλιστα, αυθαίρετα την παρεχόμενη από το νόμο προστασία, εφόσον κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε αντίθεση με ορισμένο κοινωνικό δικαίωμα, σύμφωνα με τα κριτήρια που χρησιμοποιεί η θεωρία του (σχετικού) *κοινωνικού κεκτημένου*.

Ακόμη, τα κοινωνικά δικαιώματα *συμπροσδιορίζουν την άσκηση της διακριτικής ευχέρειας* τόσο της νομοθετικής λειτουργίας όσο και της Διοίκησης κατά την άσκηση των αρμοδιοτήτων τους, λειτουργώντας, κατά βάση, συσταλτικά ως προς την ευχέρεια αυτή. *Οριοθετούν*, έτσι, την κρατική εξουσία σε όλες τις επιμέρους

σύγχρονη μορφή τους υποδηλώνουν την επιβολή της κοινωνικής θέσης στη σύμβαση, την καθυπόταξη της τιμής της αγοράς στην κοινωνική δικαιοσύνη, την αντικατάσταση της ελεύθερης διαπραγμάτευσης από τη διακήρυξη των δικαιωμάτων».

[71] Βλ. Α. Μάνεση, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σ. 22, Δ. Τσάτσου, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σ. 207.

[72] Οι έννοιες της κανονιστικότητας και της δεσμευτικότητας του δικαιώματος πρέπει, κατ' αρχήν, να διαχωριστούν από τον αγώγιμο χαρακτήρα του. Ο τελευταίος συνιστά, βέβαια, συνήθως, νομικό συνεπακόλουθο του δικαιώματος, δεν ταυτίζεται, ωστόσο, με την κανονιστική του υφή. Ο *G. Del Vecchio*, ό.π., σ. 127-128, απαντώντας στο ερώτημα εάν η αγωγή αποτελεί νέο «*δικαίωμα*», το οποίο γεννάται από την παραβίαση του πρωταρχικού δικαιώματος ή αν, αντίθετα, αποτελεί νεότερη έκφραση του αρχικού δικαιώματος, σημειώνει ότι «*η αγωγή είναι, κατ' ουσία, μεταγενέστερη εκδήλωση του αρχικού δικαιώματος*». Καθίσταται, συνεπώς, σαφές ότι το στοιχείο της αγωγιμότητας δεν ταυτίζεται με αυτή καθ' εαυτή την ύπαρξη του δικαιώματος ή της δεσμευτικότητάς του. Το δικαίωμα, δηλαδή μπορεί να έχει νομική υπόσταση ως τέτοιο (να διατηρεί, άρα, όλα τα νομικά χαρακτηριστικά του), χωρίς να διαθέτει αυτό αγωγιμότητα, εφόσον η αγωγιμότητα είναι συνέπεια και όχι προϋπόθεση για την αναγνώριση της υπάρξεως ή μη δικαιώματος. Πρβλ. σχετικά, *R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, σ. 467, *W. Henke*, Das subjektive Recht im System des offentlichen Rechts, DöV, 1980, σ. 621 επ. Βλ. σχετικά *Γ. Παυλάκου*, Η νομική φύση των κοινωνικών δικαιωμάτων. Διερεύνηση ενός εριζόμενου ζητήματος υπό το πρίσμα της θεωρίας του Δικαίου, Εφαρμογές 1991 (τ. 1-2), σ. 111 επ.

[73] Η πραγμάτευση των κανονιστικών πτυχών που αναπτύσσουν τα κοινωνικά δικαιώματα θα πραγματοποιηθεί κατωτέρω, όταν θα εξεταστεί το ζήτημα της εφαρμογής τους από τα δικαστήρια. Η συνοπτική παράθεση ορισμένων κανονιστικών όψεων των ανωτέρω δικαιωμάτων στο σημείο αυτό έχει τον χαρακτήρα εισαγωγής στη σχετική προβληματική.

λειτουργίες της, όπως ακριβώς επιβάλλει η νομική τους φύση ως συνταγματικών δικαιωμάτων[74].

Συγχρόνως, κατά τον δικαστικό έλεγχο της συνταγματικότητας, ο δικαστής είναι υποχρεωμένος να εφαρμόζει και, μάλιστα, αυτεπάγγελτα, τα κοινωνικά δικαιώματα ως κανονιστικά πλήρεις κανόνες δικαίου, προβαίνοντας, μεταξύ των άλλων, στη μη εφαρμογή νόμου που αντίκειται στα εν λόγω δικαιώματα ή ακυρώνοντας συναφείς πράξεις της Διοίκησης, όταν αυτές δεν συμβιβάζονται με το κανονιστικό περιεχόμενο των δικαιωμάτων αυτών. Συνακόλουθα, τα δικαστήρια οφείλουν να προσφεύγουν στη *σύμφωνη με τα κοινωνικά δικαιώματα ερμηνεία των κρίσιμων νομοθετικών διατάξεων*.

Παράλληλα, τα κοινωνικά δικαιώματα *τυποποιούν συγκεκριμένους λόγους δημόσιου ή κοινωνικού συμφέροντος*, οι οποίοι μπορούν να δικαιολογήσουν *περιορισμούς* στην άσκηση άλλων θεμελιωδών δικαιωμάτων. Από τα κοινωνικά δικαιώματα, εξάλλου, απορρέουν *κανόνες του αντικειμενικού δικαίου* (ιδίως *θεσμικές εγγυήσεις* και *εγγυήσεις θεσμών*), οι οποίοι είναι δεσμευτικοί για την κρατική εξουσία.

Η κανονιστική λειτουργία των κοινωνικών δικαιωμάτων, με τη μια ή την άλλη μορφή, μπορεί να έρθει σε αντίθεση με το κανονιστικό περιεχόμενο άλλων, ιδιαίτερα ατομικών, δικαιωμάτων. Στην περίπτωση αυτή, *η επίλυση της σχετικής σύγκρουσης επιλύεται με βάση τους γενικούς κανόνες που εφαρμόζονται για την επίλυση συγκρούσεων ανάμεσα στα θεμελιώδη δικαιώματα*. Οι *αρχές της ενότητας του Συντάγματος και της πρακτικής αρμονίας* των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων, αποτελούν τους θεμελιακούς άξονες για την επίλυση παρόμοιων συγκρούσεων. Η *στάθμιση*, εξάλλου, μεταξύ των διακυβευόμενων αγαθών συνιστά βασικό χαρακτηριστικό της διαδικασίας επίλυσης συγκρούσεων μεταξύ συνταγματικών αγαθών στο κοινωνικό κράτος δικαίου. Η σχετική στάθμιση πραγματοποιείται, όπως θα αναλυθεί κατωτέρω, εντός του κανονιστικού πλαισίου που διαμορφώνει η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου και υπό τους συνταγματικούς όρους που αυτή θέτει.

Όλες οι ανωτέρω λειτουργίες των κοινωνικών δικαιωμάτων επιβεβαιώνουν, δίχως αμφιβολία, την ορθότητα της άποψης για την *κανονιστικότητα* των δικαιωμάτων αυτών. *Η διαπίστωση, ωστόσο, της κανονιστικής υφής των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν επιλύει ουσιαστικά αλλά θέτει το πρόβλημα*. Πράγματι, από την κατάφαση της νομικής ισχύος των ανωτέρω δικαιωμάτων εκκινεί σειρά ζητημάτων, τα οποία καλείται να επιλύσει ο ερμηνευτής του συνταγματικού κειμένου. Για παράδειγμα, έτσι, ενώ περιγράφηκαν οι βασικές κανονιστικές λειτουργίες των κοινωνικών δικαιωμάτων, *ανακύπτει το ζήτημα της έκτασης και των ειδικότερων μορφών εφαρμογής που έχουν οι λειτουργίες αυτές*. Καθοριστικό είναι, επίσης, το θέμα του ειδικότερου κανονιστικού περιεχομένου των επιμέρους κοινωνικών δικαιωμάτων. Δεν πρέπει να παραβλέπεται, άλλωστε, ότι *όλα τα κοινωνικά δικαιώματα δεν διαθέτουν τον ίδιο βαθμό κανονιστικότητας* και, κυρίως, την ίδια κανονιστική ποιότητα. Επιπλέον, τίθεται το ζήτημα των σχέσεων που αναπτύσσουν τα εν λόγω δικαιώματα με τις λοιπές θεμελιώδεις αρχές, ιδιαίτερα δε την αρχή του κράτους δικαίου, την αρχή της διάκρισης των εξουσιών και τη δημοκρατική αρχή. Πολύ

---

[74] Για τα χαρακτηριστικά αυτά των θεμελιωδών δικαιωμάτων βλ. αντί άλλων, τις σχετικές παρατηρήσεις του *K. Hesse*, Bestand und Bedeutung der Grundrechte in der Bundesrepublik Deutchland, EuGRZ 1978, σ. 431 επ.

συχνά, έτσι, όπως θα δούμε, ανάμεσα στα κοινωνικά δικαιώματα και τις ανωτέρω θεμελιώδεις αρχές αναπτύσσονται *τριβές και εντάσεις*, οι οποίες πρέπει να επιλύονται. Κατά τον ίδιο τρόπο, πρέπει να διευθετούνται και τυχόν συγκρούσεις ανάμεσα στα κοινωνικά και τα ατομικά δικαιώματα, που προκύπτουν κατά το στάδιο της άσκησής τους. Η *στάθμιση των διακυβευόμενων συμφερόντων* αποτελεί, ασφαλώς, επιλογή, η οποία επιβάλλεται από την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, το περιεχόμενο, ωστόσο, των σταθμίσεων αυτών και οι συναφείς κανόνες που πρέπει να ακολουθούνται, κάθε άλλο παρά δεδομένοι ή αυτονόητοι είναι.

Παρά το φαινόμενο, εξάλλου, της «*κρίσης του κοινωνικού κράτους*», *το ιστορικό κύμα του κοινωνικού συνταγματισμού φαίνεται να επικρατεί στο μεγαλύτερο μέρος της Ευρωπαϊκής Ηπείρου*, εφόσον τα περισσότερα σύγχρονα ευρωπαϊκά συνταγματικά κείμενα κατοχυρώνουν, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, κοινωνικά δικαιώματα, καθώς και άλλα στοιχεία του κοινωνικού κράτους. Χαρακτηριστικό και πιο πρόσφατο είναι το παράδειγμα των *Συνταγμάτων των χωρών της Κεντρικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης*, οι οποίες έχουν εξέλθει πρόσφατα από τον κομμουνισμό. Τα εν λόγω συνταγματικά κείμενα, τα οποία έχουν ψηφισθεί μέσα στην τελευταία δεκαετία, αποτυπώνουν συχνά τις πλέον πρόσφατες αντιλήψεις για το Σύνταγμα, το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, τη λειτουργία της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας κ.ο.κ., που επικρατούν, κυρίως, στην Ευρώπη.

Σκοπός των νέων αυτών συνταγματικών κειμένων είναι να δημιουργήσουν τις κατάλληλες θεσμικές προϋποθέσεις για την ομαλή μετάβαση των ανωτέρω χωρών στη Δημοκρατία και να θέσουν τις βάσεις για κοινωνική και οικονομική ευημερία. Πρότυπα των Συνταγμάτων αυτών αποτελούν, κατά βάση, τα ισχύοντα Συντάγματα των προοδευμένων ευρωπαϊκών κρατών, σημαντικά στοιχεία των οποίων υιοθετούν, χωρίς, μάλιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις, να τα προσαρμόζουν στα δεδομένα των χωρών όπου καλούνται να λειτουργήσουν.

Απώτερος στόχος, εξάλλου, των νέων αυτών Συνταγμάτων είναι να δημιουργήσουν τις αναγκαίες θεσμικές προϋποθέσεις και συνθήκες προκειμένου να ενταχθούν οι εν λόγω χώρες, προοπτικά, στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Η σχετική προσπάθεια περιλαμβάνει τη σταδιακή υιοθέτηση του *νομικού κεκτημένου* της Ένωσης και τη θεσμική και οικονομική σύγκλιση με τα προοδευμένα ευρωπαϊκά κράτη.

Στα νέα *συνταγματικά κείμενα των χωρών της Κεντρικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης* αποτυπώνεται, έτσι, η βούληση των συντακτικών νομοθετών για ρήξη, σε όλα τα επίπεδα, με το καθεστώς της «Λαϊκής Δημοκρατίας», τη σύγκλιση με τον «*κοινό ευρωπαϊκό συνταγματικό πολιτισμό*» που έχουν διαμορφώσει τα ανεπτυγμένα δημοκρατικά κράτη της Ευρώπης, καθώς και την ορθολογική οργάνωση της εξουσίας[75]. Κοινό χαρακτηριστικό των Συνταγμάτων αυτών είναι η κατοχύρωση της

---

[75] Βλ. σχετικά *Θ. Τζώνου*, Τα Συντάγματα της Κεντρικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης, 2000, σ. 187 επ., όπου ο συγγραφέας επιχειρεί συνολική αξιολόγηση των νέων αυτών συνταγματικών κειμένων. Στο ανωτέρω έργο περιλαμβάνονται, ακόμη, τα εν λόγω συνταγματικά κείμενα σε ελληνική μετάφραση. Τα παρατιθέμενα στην παρούσα μελέτη αποσπάσματα από τα Συντάγματα αυτά προέρχονται από το έργο αυτό του *Θ. Τζώνου*.

δημοκρατικής αρχής[76], της αρχής του κράτους δικαίου[77], αλλά και στοιχείων του κοινωνικού κράτους, κατά τα πρότυπα των δημοκρατικών χωρών της Ευρώπης[78].

Ο ιδιαίτερα εκτεταμένος κατάλογος θεμελιωδών δικαιωμάτων περιλαμβάνει αξιόλογο τμήμα με *κοινωνικά δικαιώματα*[79]. Πρόκειται για συνταγματικές διατάξεις που αφορούν τις εργασιακές σχέσεις, τη μητρότητα, την οικογένεια, τα παιδιά και τους εφήβους, τους ανάπηρους και τα άτομα με ειδικές ανάγκες, τους ηλικιωμένους, τους ανέργους, τους ανίκανους προς εργασία κ.ά.[80,81].

---

[76] Βλ. *Θ. Τζώνου*, ό.π., σ. 43 επ.

[77] Ibid, σ. 65 επ.

[78] Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο το γεγονός ότι στη διαμόρφωση του περιεχομένου των Συνταγμάτων αυτών συνέβαλλαν, συχνά, μετά από σχετική πρόσκληση, ειδικοί επιστήμονες από τη λοιπή Ευρώπη.

[79] Βλ. *Θ. Τζώνου*, ό.π., σ. 89.

[80] Κατά τον *Θ. Τζώνο*, ό.π., σ. 89, τα εν λόγω κοινωνικά δικαιώματα, «*ενταγμένα σε θεσμικό πλαίσιο ελεύθερης οικονομίας, δεν θεμελιώνουν καταρχήν αγώγιμη αξίωση του πολίτη κατά του Κράτους, σε αντίθεση με τα κλασσικά ατομικά δικαιώματα αλλά και με τα αντίστοιχα κοινωνικά των πρώην Λ.Δ. Δεν είναι όμως και αποστερημένα κάθε δεσμευτικότητας, εξομοιούμενα προς απλές κατευθυντήριες αρχές. Ακόμη και στο σημερινό ευρωπαϊκό πεδίο της συρρικνώσεως του κοινωνικού κράτους διατηρούν μια ιδιότυπη κανονιστική ισχύ έναντι του νομοθέτη αλλά και, κυρίως, της διοικήσεως. Ισχύ την οποία θα πρέπει να αναγνωρίσουμε, αναλογικώς, αλλά και για λόγους ιστορικής συνέχειας, στα κοινωνικά δικαιώματα των νέων Σ.*». Σε πολλές περιπτώσεις, βέβαια, η κατοχύρωση κοινωνικών δικαιωμάτων στα εν λόγω συνταγματικά κείμενα δεν συνεπάγεται αναγκαία την πραγμάτωση του κανονιστικού τους περιεχομένου από την κρατική εξουσία. Η γενικότερη *οικονομική κρίση* των χωρών αυτών που παρατηρείται κατά το στάδιο μετάβασής τους από τον κομμουνισμό στην δυτικού τύπου δημοκρατία δεν επιτρέπει, συχνά, την υλοποίηση του περιεχομένου των δικαιωμάτων αυτών. Το γεγονός αυτό πλήττει, εξάλλου, κατά τρόπο απτό και τα ατομικά δικαιώματα. Όπως, έτσι, σημειώνεται σχετικά «*η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, σαφώς υποδεέστερη αυτής των δυτικών χωρών, παραμένει στις χώρες αυτές γράμμα κενό όσο δεν συνοδεύεται με στοιχειώδη οικονομική ανάπτυξη η οποία να διασφαλίζει στους πολίτες τα στοιχειώδη αγαθά διαβιώσεως και τις ελάχιστες κοινωνικές παροχές που απολάμβαναν στο προγενέστερο καθεστώς*» (*Θ. Τζώνος*, ό.π., σ. 190-191). Για την κοινωνική πολιτική και για τη λειτουργία των κοινωνικών δικαιωμάτων στις χώρες αυτές της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης βλ. τη σφαιρική ανάλυση των *B. Deacon/G. Standing*, Social policy in Central and Eastern Europe, Journal of European Social Policy 1993, σ. 3 επ. Πρβλ. ακόμη, *B. Deacon*, The new Eastern Europe. Social policy. Past, present and future, 1992, *B. Deacon/J. Szalai*, Social policy in thw new Eastern Europe, 1990, σ. 19 επ. 41 επ.

[81] Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της κατηγορίας Συνταγμάτων προσφέρει το *Αλβανικό Σύνταγμα του 1998*, το οποίο θεσπίζει σειρά κοινωνικών δικαιωμάτων. Το τέταρτο Κεφάλαιο, έτσι, του συνταγματικού κειμένου είναι αφιερωμένο στα «*Οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα και ελευθερίες*» (άρθρα 49-58). Μεταξύ των άλλων προστατεύονται η εργασία, οι συνδικαλιστικές οργανώσεις, η κοινωνική ασφάλιση, ο γάμος και η οικογένεια, οι άνεργοι, τα παιδιά, οι νέοι, οι έγκυες γυναίκες και οι νέες μητέρες. Ακόμη, κατοχυρώνονται δικαιώματα στην υγειονομική περίθαλψη, στην ασφάλιση υγείας, στη (δωρεάν) εκπαίδευση, καθώς και για ενημέρωση για την κατάσταση του περιβάλλοντος και την προστασία του. Το προοίμιο του Αλβανικού Συντάγματος κάνει αναφορά σε «*ένα δημοκρατικό και κοινωνικό κράτος δικαίου*». Σημειώνεται, εξάλλου, ότι, με μάλλον πρωτότυπο τρόπο, το εν λόγω Σύνταγμα θεσπίζει στο πέμπτο Κεφάλαιό του σειρά «*κοινωνικών στόχων*» (άρθρο 59). Σε αντίθεση, όμως, με ό,τι συμβαίνει στην περίπτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων, ορίζεται ότι «*Η ικανοποίηση των κοινωνικών στόχων δεν μπορεί να αξιωθεί ευθέως ενώπιον δικαστηρίου. Ο νόμος καθορίζει τις προϋποθέσεις και την έκταση κατά την οποία η υλοποίηση των στόχων αυτών μπορεί να αξιωθεί (δικαστικώς)*». *A contrario*, μπορεί να θεωρηθεί ότι τα κοινωνικά δικαιώματα θεσπίζονται, κατ' αρχήν, ως δικαστικά επιδιώξιμα.

Το *Σύνταγμα της Βουλγαρίας του 1991*, εξάλλου, θεσπίζει την προστασία της οικογένειας, της μητρότητας και των παιδιών, καθώς και της εργασίας και του περιβάλλοντος (άρθρα 14-16, 47-48). Ακόμη, κατοχυρώνεται το δικαίωμα στην κοινωνική ασφάλιση, στην υγεία και στην εκπαίδευση (άρθρα 51-53). Ανάλογες διατάξεις περιλαμβάνει και το *Σύνταγμα της Γιουγκοσλαβίας του 1992*, το οποίο θεσπίζει τα δικαιώματα σε επίδομα ανεργίας, στην ασφάλεια της εργασίας, στην κοινωνική ασφάλιση, στην ιατρική περίθαλψη και στην εκπαίδευση (άρθρα 55, 56, 58, 60 και 62), ενώ παράλληλα προστατεύονται στην εργασία οι νέοι, οι γυναίκες και οι ανάπηροι (άρθρο 56 παρ. 3).

Επιπλέον, θεσπίζεται η υποχρέωση του κράτους να *ασκεί κοινωνική πρόνοια για τους ανίκανους προς εργασία και όσους στερούνται πόρων και μέσων διαβιώσεως πολίτες*» (άρθρο 58 παρ. 2), καθώς και ειδική προστασία για τους ανάπηρους (άρθρο 59), την οικογένεια, τις μητέρες και τα παιδιά (άρθρο 61). Τέλος, κατοχυρώνεται δικαίωμα ιατρικής περίθαλψης, χρηματοδοτούμενης από το δημόσιο, για τα παιδιά, τις μέλλουσες μητέρες και τους ηλικιωμένους (άρθρο 60 παρ. 2).

Το *Σύνταγμα της Κροατίας του 1990*, εξάλλου, περιλαμβάνει στο τρίτο Κεφάλαιο του τρίτου Μέρους του κατάλογο «οικονομικών, κοινωνικών και πολιτιστικών δικαιωμάτων» (άρθρα 48-69). Μεταξύ των άλλων, θεσπίζεται προστασία του φυσικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος, της εργασίας, της κοινωνικής ασφάλισης, της μητρότητας, των ασθενών και των ενδεών, των ανίκανων προσώπων, της οικογένειας, των παιδιών, των νέων, ενώ, παράλληλα, κατοχυρώνονται τα δικαιώματα στην εκπαίδευση, στην ιατρική περίθαλψη και στην υγιεινή ζωή.

Κατά τον ίδιο τρόπο, ακόμη, το *Πολωνικό Σύνταγμα του 1997* περιλαμβάνει ειδικό κεφάλαιο για τις «*οικονομικές, κοινωνικές και πολιτιστικές ελευθερίες και δικαιώματα*» (άρθρα 64-76). Κατοχυρώνονται, έτσι, το δικαίωμα στην ασφάλεια και στην υγιεινή της εργασίας, στην κοινωνική ασφάλιση και στην εκπαίδευση. Θεσπίζεται, επιπλέον, το δικαίωμα σε κοινωνική ασφάλιση των ανέργων που δεν έχουν άλλο μέσο επιβιώσεως, το δικαίωμα στην προστασία της υγείας, καθώς και η υποχρέωση των δημοσίων υπηρεσιών να χορηγούν στα μειονεκτικά άτομα βοήθεια στους τομείς των ειδών διαβιώσεως, της επαγγελματικής κατάρτισης και της κοινωνικής επικοινωνίας. Ειδική μέριμνα προβλέπεται, τέλος, για τις οικογένειες που βρίσκονται σε δυσχερή οικονομική και κοινωνική κατάσταση, τις πολυμελείς οικογένειες, τις άγαμες μητέρες και τους άγαμους πατέρες, τους αστέγους, καθώς και για το περιβάλλον. Δεν χωρεί αμφιβολία ότι το Πολωνικό Σύνταγμα του 1997 αποτελεί *ένα από τα περισσότερο προοδευτικά συνταγματικά κείμενα* σε ό,τι αφορά την έκταση και την ένταση της διασφάλισης των κοινωνικών δικαιωμάτων. Αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι με τη διάταξη του άρθρου 75 παρ. 2 του ανωτέρω Συντάγματος προβλέπεται η προστασία των δικαιωμάτων των ενοικιαστών (!). Δεν είναι, βέβαια, τυχαίο το γεγονός ότι το άρθρο 2 του ίδιου Συντάγματος προσδιορίζει τη Δημοκρατία της Πολωνίας ως «*Κράτος δικαίου δημοκρατικό, το οποίο πραγματώνει τις αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης*», ενώ στο άρθρο 82 χαρακτηρίζεται ως πρώτιστο καθήκον του πολωνού πολίτη «*η μέριμνα για το κοινό συμφέρον*». Χαρακτηριστική είναι, ακόμη, η αναφορά στο Προοίμιο του Συντάγματος του «*καθήκοντος αλληλεγγύης προς τους άλλους*».

Σημειώνεται, ακόμη, ότι το *Σύνταγμα της FYROM του 1991* περιλαμβάνει ειδικό κεφάλαιο για τα «*οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα*» (άρθρα 30-49). Προστατεύονται, έτσι, μεταξύ άλλων, το δικαίωμα στην εργασία, στην κοινωνική ασφάλιση, στην ενίσχυση για τους ανίσχυρους και ανίκανους για εργασία πολίτες, στην υγεία, στην εκπαίδευση, ενώ συγχρόνως περιλαμβάνονται διατάξεις για την προστασία των ανάπηρων πολέμου, της οικογένειας, των ορφανών, της μητρότητας, των παιδιών, των εφήβων, του περιβάλλοντος κ.ά. Το *Ρουμανικό Σύνταγμα του 1991*, εξάλλου, κατοχυρώνει το δικαίωμα στη μόρφωση και τη δωρεάν δημόσια εκπαίδευση (άρθρο 32), στην προστασία της υγείας (άρθρο 33), καθώς στην εργασία (άρθρο 38). Ιδιαίτερη σημασία προσλαμβάνει, ακόμη, το άρθρο 43 παρ. 1, το οποίο ορίζει ότι «*Το κράτος υποχρεούται να λαμβάνει μέτρα οικονομικής αναπτύξεως και κοινωνικής προστασίας τέτοια που να διασφαλίζουν στους πολίτες ένα επίπεδο αξιοπρεπούς ζωής*», ενώ στην παράγραφο 2 του ίδιου άρθρου θεσπίζεται σειρά επιμέρους κοινωνικών δικαιωμάτων, όπως είναι η σύνταξη γήρατος, η αμειβόμενη άδεια μητρότητας, η ιατρική βοήθεια στα κρατικά νοσηλευτικά ιδρύματα, το βοήθημα ανεργίας και άλλες μορφές κοινωνικής βοήθειας που προβλέπονται από το νόμο. Καθίσταται πρόδηλο ότι με τις ανωτέρω διατάξεις του άρθρου 43 του ρουμανικού Συντάγματος «θετικοποιείται», στο υψηλότερο, μάλιστα, νομικό επίπεδο το κράτος πρόνοιας, με θεμελιώδη γνώμονα, αλλά και ως ελάχιστο επίπεδο προστασίας, τη διασφάλιση στους πολίτες «*ενός επιπέδου αξιοπρεπούς ζωής*». Η διατύπωση αυτή της παρ. 1 του άρθρου 43 αποτελεί, ίσως, την πλέον ολοκληρωμένη συνταγματοποίηση του βασικού πραγματολογικού πυρήνα του κράτους πρόνοιας. Πέραν τούτου, το εν λόγω Σύνταγμα προβλέπει ειδική προστασία των παιδιών και των νέων, η οποία εξειδικεύεται με σχετικά λεπτομερείς ρυθμίσεις στο ίδιο άρθρο του Συντάγματος (άρθρο 45), καθώς και των αναπήρων (άρθρο 46). Η Ρουμανία, έτσι, η οποία, σύμφωνα με το άρθρο 1 παρ. 3 του Συντάγματος του 1991 «*είναι Κράτος δικαίου, δημοκρατικό και κοινωνικό*», διαθέτει ένα από τα σημαντικότερα συνταγματικά συστήματα διασφάλισης των κοινωνικών δικαιωμάτων και του κοινωνικού κράτους, σε σημαντικά υψηλότερο, μάλιστα, επίπεδο σε σχέση με το μέσο όρο των ευρωπαϊκών συνταγματικών κειμένων.

Το *Σλοβάκικο Σύνταγμα του 1992*, ακόμη, αν και γενικά θεωρείται ως ένα από τα πιο φιλελεύθερα και προσανατολισμένα στον παραδοσιακό ατομικισμό σε σχέση με τα λοιπά συνταγματικά κείμενα των Χωρών της Κεντρικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης, εντούτοις περιλαμβάνει ξεχωριστό Τμήμα (Τμήμα 5, άρθρα 35-43), όπου κατοχυρώνονται κοινωνικά δικαιώματα. Θεσπίζεται, έτσι, το κοινωνικό δικαίωμα στην εργασία (άρθρο 35 παρ. 3), ειδική προστασία κατά την εργασία των γυναικών, των

Στο σύνολο, εξάλλου, των χωρών της *Ηπειρωτικής Ευρώπης* φαίνεται να *κυριαρχεί*, δίπλα στον φιλελεύθερο, ο *κοινωνικός συνταγματισμός*, κύριο χαρακτηριστικό του οποίου είναι η συνταγματική κατοχύρωση κοινωνικών δικαιωμάτων[82], καθώς και σειράς συναφών εγγυήσεων και ρητρών με «κοινωνικό» περιεχόμενο[83]. Η αρχή έγινε, όπως ήδη αναφέρθηκε ανωτέρω με το *Σύνταγμα της Βαϊμάρης*, το οποίο περιλάμβανε σειρά κοινωνικών δικαιωμάτων, όπως εκείνα που αφορούν την οικογένεια (άρθρο 119 παρ. 1 και 2), τη νεότητα και τα παιδιά (άρθρα 120, 122), καθώς και επιμέρους

εφήβων και των ατόμων με ειδικές ανάγκες (άρθρο 38), δικαίωμα των πολιτών «*σε λογική διασφάλιση των υλικών συνθηκών διαβιώσεως κατά την περίοδο του γήρατος ή εάν ευρίσκονται σε αδυναμία να εργασθούν, όπως και εάν απολέσουν τη στήριξη της οικογένειας*» (άρθρο 39 παρ. 1), δικαίωμα στη διασφάλιση των «*απαραίτητων ελάχιστων προϋποθέσεων διαβίωσης*» (άρθρο 39 παρ. 2), δικαίωμα στην προστασία της υγείας (άρθρο 40), προστασία του γάμου, του γονικού λειτουργήματος, της οικογένειας, των παιδιών, των εφήβων, των γονέων και των εγκύων γυναικών (άρθρο 41), καθώς και δικαίωμα στη μόρφωση και τη δωρεάν εκπαίδευση (άρθρο 42). Σύμφωνα, όμως, με το άρθρο 51 του ίδιου Συντάγματος τα ανωτέρω κοινωνικά δικαιώματα «*δεν μπορούν να διεκδικηθούν παρά μόνο στα πλαίσια των νόμων που ψηφίσθηκαν για την εφαρμογή αυτών των διατάξεων*». Κατά συνέπεια, τα εν λόγω κοινωνικά δικαιώματα εξαρτώνται ως προς τη λειτουργία τους και τη δυνατότητα ασκήσεώς τους από τη βούληση του κοινού νομοθέτη. Σε συντηρητική, εξάλλου, κατεύθυνση κινείται και η διάταξη του άρθρου 52, που περιορίζει ορισμένα από τα πιο κρίσιμα κοινωνικά δικαιώματα, όπως είναι αυτά στην εργασία, στη διασφάλιση των υλικών συνθηκών διαβιώσεως και στη δωρεάν εκπαίδευση.

Το *Σύνταγμα της Σλοβενίας του 1991*, εξάλλου, κατοχυρώνει σειρά κοινωνικών δικαιωμάτων, όπως είναι αυτά στην κοινωνική ασφάλιση (άρθρο 50), στην υγειονομική περίθαλψη (άρθρο 51), στην εκπαίδευση (άρθρο 57), στο περιβάλλον (άρθρο 72), καθώς και σε «κατάλληλη» κατοικία (άρθρο 78). Παράλληλα, προβλέπεται ειδική μέριμνα για τους ανάπηρους (άρθρο 52), την οικογένεια, τη μητρότητα, την πατρότητα, τα παιδιά και τους νέους (άρθρα 53 παρ. 3, 56), του φυσικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος (άρθρα 72-73). Σημειώνεται ότι σύμφωνα με το άρθρο 15 παρ. 4 του ίδιου Συντάγματος προβλέπεται ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα «*διασφαλίζονται με δικαστική προστασία. Ακόμη, η προστασία αυτή εκτείνεται στο δικαίωμα λήψεως αποζημιώσεως για καταπάτηση τέτοιων δικαιωμάτων ή ελευθεριών*». Παράλληλα, με τη διάταξη του άρθρου 1 παρ. 2 ορίζεται ότι «*Η Σλοβενία είναι κράτος δικαίου και κοινωνικό κράτος*».

Επίσης, στον *Τσέχικο Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων και των Θεμελιωδών Ελευθεριών του 1992* περιλαμβάνεται ειδικό κεφάλαιο (IV) για τα «*οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα*» (άρθρα 26-35). Μεταξύ των άλλων, προβλέπεται δικαίωμα των γυναικών, των εφήβων και των ατόμων με ειδικές ανάγκες σε αυξημένα μέτρα προστασίας της υγείας και σε ειδικές συνθήκες κατά τη διάρκεια της εργασίας. Επιπλέον, κατοχυρώνεται δικαίωμα όλων των πολιτών «*σε λογική διασφάλιση των υλικών συνθηκών διαβιώσεώς τους*» κατά το γήρας ή όταν βρίσκονται σε αδυναμία να εργαστούν ή σε περίπτωση που απολέσουν τη στήριξη της οικογένειας. Ακόμη, θεσπίζεται δικαίωμα σε «*αναγκαία βοήθεια για τη διασφάλιση των ελάχιστων υλικών συνθηκών διαβιώσεως*», οποιουδήποτε βρίσκεται σε ανάγκη. Κατοχυρώνονται, εξάλλου, το δικαίωμα στην υγεία και σε δωρεάν ιατρικές υπηρεσίες, το δικαίωμα στη μόρφωση και στη δωρεάν εκπαίδευση, το δικαίωμα στο περιβάλλον, καθώς και η προστασία της οικογένειας, των εγκύων κ.ά.

Το *Σύνταγμα του Μαυροβουνίου του 1992*, ακόμη, περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, ειδικές προβλέψεις για το δικαίωμα εργασίας (άρθρο 52), κοινωνικής ασφάλισης (άρθρο 55), για την προστασία των αναπήρων (άρθρο 56), το δικαίωμα στην ιατρική μέριμνα (άρθρο 57), την προστασία της οικογένειας, της μητέρας και του παιδιού (άρθρα 59-60), το δικαίωμα στην εκπαίδευση (άρθρο 62), την προστασία του περιβάλλοντος (άρθρο 65) κ.λπ.

Το *Σύνταγμα της Σερβίας του 1990*, τέλος, περιέχει ρητές αναφορές στην προστασία της μητρότητας και της παιδικής ηλικίας (άρθρο 28), της οικογένειας (άρθρο 29), της υγείας (άρθρο 30), ενώ, παράλληλα, κατοχυρώνει τα κοινωνικά δικαιώματα στην εκπαίδευση (άρθρο 32), στην εργασία (άρθρο 35), στην κοινωνική ασφάλιση (άρθρο 40) κ.ά.

[82] Στις ευρωπαϊκές χώρες όπου επικρατεί το *φιλελεύθερο* πρότυπο κράτους πρόνοιας (Αγγλία, Ιρλανδία), απουσιάζει η συνταγματική θεμελίωση. Βλ. *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 404.

[83] Για την εφαρμογή των διατάξεων αυτών ιδίως από τη νομολογία των δικαστηρίων των επιμέρους κρατών βλ. *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 404 επ.

προβλέψεις, οι οποίες εντάσσονται νοηματικά στην αρχή του κοινωνικού κράτους : Κοινωνική δέσμευση της οικονομικής ελευθερίας (άρθρο 151) και της ιδιοκτησίας (άρθρο 153 παρ. 1 και 3), δυνατότητα εθνικοποίησης επιχειρήσεων (άρθρο 156) κ.ά. Το σημαντικότερο, ωστόσο, συνταγματικό έρεισμα της κοινωνικής αρχής βρισκόταν στο άρθρο 151 παρ. 1, όπου οριζόταν ότι «*η οικονομική τάξη πρέπει να είναι σύμφωνη με τις αρχές της δικαιοσύνης και να εξασφαλίζει μια αξιοπρεπή ύπαρξη για όλους. Μόνον σε αυτά τα όρια προστατεύεται η οικονομική ελευθερία*».

Ο *Θ.Ν. της Βόννης*, εξάλλου, αν και δεν περιλαμβάνει κατάλογο κοινωνικών δικαιωμάτων[84], εντούτοις περιέχει συγκεκριμένες *κοινωνικές ρήτρες*, οι οποίες τείνουν, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, να καλύψουν το σχετικό «κενό»[85]. Κομβική σημασία έχουν εν προκειμένω οι διατάξεις των άρθρων 20 παρ. 1 και 28 παρ. 1, με τις οποίες κατοχυρώνεται η αρχή του κοινωνικού κράτους[86]. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν, επίσης, οι διατάξεις των άρθρων 14 παρ. 2 (κοινωνική δέσμευση της ιδιοκτησίας), 15 (κοινωνικοποιήσεις) κ.ά.

Στο *Γαλλικό Σύνταγμα του 1958*, εξάλλου, περιλαμβάνονται (εκτός από τα κοινωνικά δικαιώματα που αναφερόταν στο Προοίμιο του 1946, όπου παραπέμπει το Προοίμιο του Συντάγματος του 1958)[87], διατάξεις με σαφή *κοινωνικό προσανατολισμό*, οι οποίες θεωρούνται επαρκείς προκειμένου να εντάξουν το εν λόγω συνταγματικό κείμενο στο ιστορικό κύμα του κοινωνικού συνταγματισμού. Για παράδειγμα, έτσι, στο άρθρο 2 ορίζεται ότι «*Η Γαλλία είναι... πολιτεία... δημοκρατική και κοινωνική*»[88].

---

[84] Εξαίρεση αποτελεί η διάταξη για την προστασία της μητρότητας (άρθρο 6 Θ.Ν.). Αντίθετα, τα συνταγματικά κείμενα των περισσότερων κρατών της ομοσπονδίας περιλαμβάνουν εκτεταμένους συχνά καταλόγους κοινωνικών δικαιωμάτων. Βλ. *E. Grisel*, Les droits sociaux, Revue de Droit Suisse 1973, σ. 21 επ., ιδίως σ. 75 επ.

[85] Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι στην περίπτωση του Θ.Ν. συμβαίνει ακριβώς το αντίστροφο σε σχέση με το ελληνικό Σύνταγμα του 1975 : Ενώ, δηλαδή, στην περίπτωση του Θ.Ν. κατοχυρώνεται ρητά η αρχή του κοινωνικού κράτους και επιχειρείται μέσω αυτής η ερμηνευτική συναγωγή των λειτουργικών του στοιχείων (ιδίως των κοινωνικών δικαιωμάτων), στην περίπτωση του ελληνικού Συντάγματος του 1975 δεν περιλαμβανόταν, μέχρι πρότινος, η ρητή αναφορά στην εν λόγω αρχή, η οποία, όμως, μπορούσε να συναχθεί ερμηνευτικά από τα λειτουργικά στοιχεία του κοινωνικού κράτους, τα οποία κατοχυρώνονται σε αυτό.

[86] Η νομολογία των γερμανικών δικαστηρίων έχει *διαπλάσει* συγκεκριμένα κοινωνικά δικαιώματα, τα οποία συνάγει ιδίως από τον ερμηνευτικό συνδυασμό της αρχής του κοινωνικού κράτους με την αρχή της προστασίας της ανθρώπινης αξίας. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν εν προκειμένω το δικαίωμα στην κοινωνική πρόνοια και το δικαίωμα σε ένα ελάχιστο επίπεδο διαβίωσης : Βλ. λ.χ. BverfGE 1, 97, 40, 121 (133), 44, 353 (375), 45, 187 (228) κ.ά. Για τη λειτουργία της αρχής του κοινωνικού κράτους στο Θ.Ν. βλ. ενδεικτικά *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 85 επ., *H.F. Zacher*, Das soziale Staatsziel, in : *J. Isensee/P. Kirchhof* (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd I, Heidelberg, 1987, σ. 1045 επ., καθώς και το συλλογικό έργο : *E. Forsthoff* (Hrsg.), Rechtsstaatlichkeit und sozialstaatlichkeit, Darmstadt, 1968, κυρίως τις συμβολές *του ιδίου* (σ. 145 επ.) και του *Ch. Menger*, Der Begriff des sozialen rechtstaates im B.G. (σ. 42 επ.), καθώς και τις εκεί βιβλιογραφικές παραπομπές.

[87] Η σχετική νομολογία του Conseil d'Etat και του Conseil Constitutionnel είναι μάλλον φειδωλή σε σχέση με την εφαρμογή των κοινωνικών δικαιωμάτων. Βλ. σχετικά *Ph. Terneyre*, Droit Constitutionnel social. Le Conseil d'Etat et la valeur juridique des droits sociaux proclamés dans le préambule de la Constitution de 1946, R.F.D.C., τ. 6 (1990), σ. 317 επ., *L. Favoreu*, Les libertés publiques protégées par le Conseil Constitutionnel, in : *D. Rousseau* (Dir.), Conseil Constitutionnel et droits de l'homme, Paris 1990, σ. 36 επ., *J.-F. Flauss*, Les droits sociaux dans la jurisprudence du Conseil Constitutionnel, Droit Social 1982, σ. 645 επ., *J. Rivero*, Οι δημόσιες ελευθερίες, 1994, σ. 145 επ.

[88] Βλ. ιδίως *R. Capitant*, La Democratie sociale. Ecrits Constitutionnels, CNRS, Paris 1982, σ. 172 επ.

Το *Ιταλικό Σύνταγμα του 1948* περιέχει σειρά «κοινωνικών» διατάξεων, οι οποίες θεμελιώνουν, δίχως αμφιβολία, την αρχή του κοινωνικού κράτους και εντάσσουν το εν λόγω συνταγματικό κείμενο στον κοινωνικό συνταγματισμό. Χαρακτηριστικές είναι εν προκειμένω οι διατάξεις των άρθρων 2 (το οποίο προσομοιάζει, όπως θα δούμε παρακάτω, σε πολλά σημεία με το άρθρο 25 του ελληνικού Συντάγματος του 1975), 3 παρ. 2 (το οποίο, από ορισμένη άποψη, θυμίζει έντονα το περιεχόμενο των νέων διατάξεων των άρθρων 25 παρ. 1 εδ. β΄ και 116 παρ. 2 εδ. β΄ του Συντάγματος του 1975/1986/2001), 4 (δικαίωμα εργασίας), 29 και 31 παρ. 1 (προστασία της οικογένειας), 31 παρ. 2 (προστασία της μητρότητας, της παιδικής ηλικίας και της νεότητας), 32 (προστασία της υγείας), 33-34 (δικαίωμα στην εκπαίδευση), 38 (δικαίωμα στην κοινωνική πρόνοια και ασφάλιση) κ.ά.[89]

Ιδιαίτερα χαρακτηριστικές είναι, εξάλλου, οι σχετικές διατάξεις του *Ισπανικού Συντάγματος του 1978*[90], στο Προοίμιο του οποίου διακηρύσσεται ως βούληση του ισπανικού έθνους η εγκαθίδρυση της δικαιοσύνης, μιας δίκαιης οικονομικής τάξης που θα εξασφαλίζει σε όλους ένα επίπεδο αξιοπρεπούς διαβίωσης, ενώ στο άρθρο 1 καθιερώνεται ρητά η αρχή του κοινωνικού κράτους. Επιπλέον, με το ίδιο Σύνταγμα (άρθρα 35-52) θεσπίζεται σειρά κοινωνικών δικαιωμάτων, όπως είναι τα δικαιώματα στην εργασία, στην κοινωνική ασφάλιση, στην υγεία, στη μόρφωση, στην «αξιοπρεπή και κατάλληλη» κατοικία κ.ο.κ. Ο σχετικός κατάλογος κοινωνικών δικαιωμάτων του Ισπανικού Συντάγματος αποτελεί πιθανόν έναν από τους σημαντικότερους παρόμοιους καταλόγους που υπάρχουν στα ευρωπαϊκά συνταγματικά κείμενα, κινείται δε, αναμφισβήτητα, σε υψηλότερο επίπεδο σε σχέση με αυτά ως προς την κατοχύρωση κοινωνικών δικαιωμάτων.

Στο ίδιο, κατά βάση, συγκριτικό επίπεδο με το Ισπανικό Σύνταγμα βρίσκεται το *Πορτογαλικό Σύνταγμα του 1976*, το οποίο κατοχυρώνει, εκτός του εκτενούς καταλόγου κοινωνικών δικαιωμάτων, σειρά διατάξεων με κοινωνικό περιεχόμενο, που αφορούν τον κρατικό παρεμβατισμό (άρθρα 80-88) και προγραμματισμό (άρθρα 91-95), καθώς και τη σχετική κρατική υποχρέωση για τη δημιουργία των υλικών προϋποθέσεων άσκησης και απόλαυσης των κοινωνικών δικαιωμάτων[91].

Σε αντίθεση, πάντως, με τις χώρες του Νότου, στα *συνταγματικά κείμενα των σκανδιναβικών χωρών* δεν περιλαμβάνονται, συνήθως, ειδικές διατάξεις για το κοινωνικό κράτος ή τα κοινωνικά δικαιώματα. Η υψηλού επιπέδου προστασία που διασφαλίζεται στις χώρες αυτές για τα κοινωνικά δικαιώματα είναι, πρωτίστως, αποτέλεσμα νομοθετικής κατοχύρωσης ή επιμελημένης εφαρμογής των συναφών διεθνών συμβάσεων. Κοινό χαρακτηριστικό των περισσότερων Συνταγμάτων των χωρών αυτών, ωστόσο, αποτελεί η κατοχύρωση του δικαιώματος στην εργασία.

---

[89] Η νομολογία των ιταλικών δικαστηρίων διασφαλίζει ένα συγκριτικά υψηλό επίπεδο προστασίας των δικαιωμάτων αυτών. Βλ. ιδίως *G. Corso*, I diritti sociali nella Constitutione italiana, Rivista Trimestrale di Diritto Publico 1981, σ. 755 επ. Πρβλ. επίσης *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 248-250, *T. Treu*, The protection of social rights in the European framework : Italy, σε : Όψεις της προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, 1995, εκδ. Εστία, σ. 296 επ.

[90] Βλ. τη μετάφραση του Ισπανικού Συντάγματος του 1978 από τους *Β. Πετριτσόπουλο/Ν. Σακκά-Νικολοπούλου*, ΤοΣ 1980, σ. 577 επ.

[91] Πρβλ. *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 256-258.

Υπάρχουν, εξάλλου, συχνά, ειδικές ρυθμίσεις για το δικαίωμα στην εκπαίδευση, το δικαίωμα σε ένα ελάχιστο εγγυημένο εισόδημα, καθώς και το δικαίωμα στην υγεία[92].

Η συνταγματική προστασία του κοινωνικού κράτους και των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν αποτελεί, πάντως, φαινόμενο μόνον ευρωπαϊκό. Οι περισσότερες χώρες, αντίθετα, σε παγκόσμιο επίπεδο, περιλαμβάνουν, σε διαφορετική, ασφαλώς, έκταση και με διαφορετική ένταση, κοινωνικές διατάξεις στα συνταγματικά τους κείμενα. Στις χώρες της *Νότιας Αμερικής*, για παράδειγμα, τα Συντάγματα κατοχυρώνουν κοινωνικά δικαιώματα, όπως είναι, ιδίως, το δικαίωμα στην κοινωνική ασφάλεια (βλ. τα άρθρα 14 του Συντάγματος της Αργεντινής, 94 του Συντάγματος της Βενεζουέλας, 7 του Συντάγματος της Βολιβίας, 195 του Συντάγματος της Βραζιλίας, 29 του Συντάγματος του Ισημερινού, 48 του Συντάγματος της Κολομβίας, 88 του Συντάγματος της Παραγουάης, 12 του Συντάγματος του Περού, 19 του Συντάγματος της Χιλής κ.ά.)[93].

Χαρακτηριστικές είναι, εξάλλου, οι προβλέψεις του *Ιαπωνικού Συντάγματος του 1947* για τον κοινωνικό περιορισμό της ιδιοκτησίας (άρθρο 29 παρ. 2), το ελάχιστο εγγυημένο εισόδημα, το δικαίωμα στην υγεία και σε «*μια ολοκληρωμένη και πολιτισμένη ζωή*» (άρθρο 25), το δικαίωμα στην εκπαίδευση (άρθρο 26), το δικαίωμα στην εργασία (άρθρο 27 παρ. 1) κ.ά.[94]

Εκτός, όμως, από τα συνταγματικά κείμενα των επιμέρους κρατών, τα κοινωνικά δικαιώματα και οι ρήτρες διασφάλισης του κοινωνικού κράτους αποτελούν, συχνά, αντικείμενο *διεθνών συμβάσεων*. Το *πρωτογενές ενωσιακό δίκαιο*, εξάλλου, περιλαμβάνει σειρά κοινωνικών προβλέψεων, με τις οποίες επιχειρείται να καλυφθεί το συναφές «*κοινωνικό έλλειμμα*». Οι διατάξεις αυτές του κοινοτικού δικαίου, όπως και αυτές των διεθνών συμβάσεων που έχουν κυρωθεί και ισχύουν στην Ελλάδα υπό τους όρους του άρθρου 28 Συντ., διατηρούν ιδιαίτερη *κανονιστική και ερμηνευτική σημασία* για τη διασφάλιση του κοινωνικού κράτους και των κοινωνικών δικαιωμάτων.

Πέραν, έτσι, της τεράστιας *συμβολικής σημασίας* που συνήθως έχουν, οι κανόνες του κοινοτικού και του διεθνούς δικαίου έχουν ιδιαίτερη κανονιστική και ερμηνευτική σημασία στην εσωτερική έννομη τάξη. Τούτο οφείλεται στην *αυξημένη έναντι της κοινής νομοθεσίας τυπική ισχύ τους*[95], γεγονός που καθιστά τους κανόνες αυτούς *καθοριστικούς παράγοντες για τη λειτουργία της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται, έτσι, να εφαρμόζουν τους κανόνες αυτούς, παραμερίζοντας, μάλιστα, τη σχετική κοινή νομοθεσία, η οποία είναι αντίθετη με αυτούς. Στο ίδιο πλαίσιο, λειτουργεί, εξάλλου, ο μηχανισμός της «*σύμφωνης με το κοινοτικό δίκαιο και τους διεθνείς κανόνες ερμηνείας*» της κοινής νομοθεσίας. Ακόμη, όμως, και το ίδιο το Σύνταγμα δεν παραμένει αναλλοίωτο από τη συνύπαρξη και συλλειτουργία του με τους κανόνες του κοινοτικού και του διεθνούς δικαίου. Αντίθετα, η *κανονιστική όσμωση* που αναπτύσσει με τους κανόνες αυτούς επιδρά

---

[92] Βλ. λ.χ. *M.T. Andenae/I. Wilberg*, The Constitution of Norway, Oslo 1987, σ. 134 επ. Πρβλ. *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 286 επ., *A. Rosas*, The implementation of economic and social rights, in : *F. Matscher* (Hrsg.), Die Durchsetzung wirtschaftlicher und sozialer Grundrechte, Kehl am Rhein 1991, σ. 221 επ., ιδίως σ. 223 επ.

[93] Βλ. *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 269.

[94] Βλ. *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 277.

[95] Πρβλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., ιδίως σ. 215 επ., 385 επ.

σημαντικά στην ερμηνευτική προσέγγιση και τη διαμόρφωση του περιεχομένου του. Όχι σπάνια, έτσι, οι εν λόγω δικαιικοί κανόνες επηρεάζουν την ερμηνευτική προσέγγιση του Συντάγματος, ενόψει, ιδίως, της σχετικά λεπτομερειακής και αναλυτικής τους διατύπωσης, από την οποία ο ερμηνευτής του συνταγματικού κειμένου μπορεί να εμπνέεται κατά τη διαδικασία διακρίβωσης του κανονιστικού περιεχομένου των κατά βάση ολιγόλογων και ελλειπτικών στη διατύπωσή τους συνταγματικών διατάξεων.

Όπως θα αναλυθεί παρακάτω, τα κοινωνικά δικαιώματα αποτελούν συχνά αντικείμενο προστασίας διεθνών συμβάσεων, πολλές από τις οποίες, μάλιστα, δεν περιέχουν "*soft law*" αλλά κανόνες με *αυτοδύναμη εφαρμογή* (*self executing*), ικανούς, δηλαδή, να διεισδύσουν και να εφαρμοστούν άμεσα στην εθνική έννομη τάξη[96].

Οι *απαρχές* της διεθνούς προστασίας των κοινωνικών δικαιωμάτων αναζητούνται συνήθως στη *Συνθήκη των Βερσαλλιών*, στο Προοίμιο της οποίας περιλαμβάνονται διατάξεις κοινωνικού περιεχομένου[97]. Ενδιαφέρον παρουσιάζουν, επίσης, οι σχετικές διατάξεις του *Χάρτη του Ατλαντικού (1941), η Διακήρυξη της Φιλαδέλφειας (1944)*, ενώ ιδιαίτερη θέση κατέχει, αναμφίβολα, *η Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του 1948*, η οποία περιλαμβάνει σειρά διατάξεων κοινωνικού περιεχομένου[98].

Ιδιαίτερη σημασία για την προστασία των κοινωνικών δικαιωμάτων έχει, εξάλλου, το *Διεθνές Σύμφωνο για τα Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα* (κ.ν. 1532/1985), το οποίο περιλαμβάνει το σύνολο σχεδόν των βασικών κοινωνικών δικαιωμάτων, όπως το δικαίωμα σε ένα ελάχιστο εγγυημένο επίπεδο διαβίωσης (άρθρο 2 και 11 παρ. 1), σε κατάλληλες συνθήκες εργασίας (άρθρα 6-7), στην κοινωνική ασφάλεια (άρθρο 9), στην εκπαίδευση (άρθρα 13-14) κ.ά. Εκτός, όμως, από το ανωτέρω Διεθνές Σύμφωνο, στο ίδιο πλαίσιο του ΟΗΕ έχουν υπογραφεί και άλλες διεθνείς συμβάσεις, οι οποίες περιλαμβάνουν παρόμοια δικαιώματα, όπως είναι ιδίως η *Διεθνής Σύμβαση για την εξάλειψη των φυλετικών διακρίσεων του 1965, η Διεθνής Σύμβαση για την εξάλειψη όλων των μορφών διακρίσεων σε βάρος των γυναικών του 1979, η Διεθνής Σύμβαση για τα δικαιώματα του παιδιού του 1989, η Διεθνής Σύμβαση για την προστασία των μεταναστών εργατών και των μελών της οικογενείας τους του 1990* κ.ά. Στο πλαίσιο, ακόμη της *Διεθνούς Οργάνωσης Εργασίας*, που συστάθηκε με τη Συνθήκη των Βερσαλλιών, έχουν υπογραφεί περίπου

---

[96] Βλ. σχετικά *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σ. 395 επ. και τις εκεί παραπομπές.

[97] Όπως λ.χ. αυτές που αναφέρονται στη δέσμευση των συμβαλλόμενων κρατών να «*εξασφαλίζουν και να διατηρούν αξιοπρεπείς και ανθρώπινες συνθήκες εργασίας*», «*να παίρνουν όλα τα απαραίτητα μέτρα για την πρόληψη και αντιμετώπιση των ασθενειών*» κ.ά. Ενδιαφέρον παρουσιάζει, εξάλλου, η διάταξη του άρθρου 427 της Συνθήκης, που αναφέρεται στην «αποεμπορευματοποίηση» της εργασίας. Βλ. *Α. Σβώλου*, Η κοινωνική κατεύθυνσις εν τη εξελίξει του Κράτους, Αρχείο Οικονομικών και Κοινωνικών Επιστημών τ. 1/1921, σ. 162. Πρβλ. *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 299-300.

[98] Χαρακτηριστικές είναι, όπως θα δούμε, οι διατάξεις της Διακήρυξης για το δικαίωμα στην κοινωνική ασφάλεια (άρθρο 22), το δικαίωμα σε ένα ελάχιστο επίπεδο διαβίωσης (άρθρο 25), το δικαίωμα στην υγεία, στην κατοικία κ.ο.κ. Βλ. σχετικά *Α. Πετρόγλου*, Η κοινωνική ασφάλεια και η Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ΕΔΚΑ 1989, σ. 1 επ. Γενικότερα για τη σημασία της Οικουμενικής Διακήρυξης βλ. *Γ. Δασκαλάκη*, Η Οικουμενική Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, Αθήναι 1953, *Γ. Κασιμάτη*, Η Παγκόσμια Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ΝοΒ 1989, σ. 207 επ., *Ε. Ρούκουνα*, Διεθνής προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, 1995, εκδ. Εστία, σ. 70 επ.

200 Διεθνείς Συμβάσεις, που αφορούν τις εργασιακές σχέσεις και την κοινωνική ασφάλιση.

Στο πεδίο, ειδικότερα, του *Συμβουλίου της Ευρώπης* έχουν καταβληθεί σημαντικές προσπάθειες για την επίτευξη ενός «*κοινωνικού χώρου ασφάλειας και δικαιοσύνης*» όπου τα κοινωνικά δικαιώματα θα προστατεύονται σε υψηλό βαθμό. Τη σημαντικότερη, ίσως, προσπάθεια προς την κατεύθυνση αυτή αποτυπώνει ο *Ευρωπαϊκός Κοινωνικός Χάρτης του 1961* (κ.ν. 1426/1984), ο οποίος αποτελεί πιθανότατα το πρώτο σχετικά ολοκληρωμένο διεθνές κείμενο προστασίας των κοινωνικών δικαιωμάτων. Περιλαμβάνονται, έτσι, δικαιώματα που αφορούν την εργασία και το μισθό, την απεργία και τις συλλογικές διαπραγματεύσεις, την προστασία της υγείας, της κοινωνικής ασφάλειας και της πρόνοιας, της οικογένειας, των αναπήρων και των μειονεκτούντων ατόμων, των αλλοδαπών και των μεταναστών κ.ο.κ.[99]

Περισσότερο απτή, εξάλλου, είναι η εφαρμογή των σχετικών με τα κοινωνικά δικαιώματα κανόνων του *κοινοτικού δικαίου*, οι οποίοι έχουν άμεση ισχύ στην εσωτερική έννομη τάξη. Δεν χωρεί, πάντως, αμφιβολία ότι παρά τα βήματα που έχουν γίνει πρόσφατα, ιδίως με τη *Συνθήκη του Άμστερνταμ*[100], το *ευρωπαϊκό ενωσιακό οικοδόμημα εξακολουθεί να σκιάζεται από το κοινωνικό έλλειμμα*[101]. Ιδιαίτερα σημαντική είναι από την άποψη αυτή η αναφορά στο Προοίμιο της ΣυνθΕΕ στην «*προσήλωση*» των κρατών μελών «*στα θεμελιώδη κοινωνικά δικαιώματα, όπως ορίζονται από τον Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Χάρτη που υπογράφηκε στο Τορίνο στις 18 Οκτωβρίου 1961 και τον Κοινοτικό Χάρτη των Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων του 1989*»[102]. Ακόμη, στο άρθρο 2 της Συνθήκης

---

[99] Βλ. ιδίως *K. Fuchs*, The European Social Charter : Its role in present-day Europe and its reforms, in : *A. Rosas* κ.ά. (ed.), Social rights as human rights, σ. 151 επ., *N. Valticos*, La Charte Sociale Européenne, sa structure, son contenu, le contrôle de son application, Droit Social 1964, σ. 466 επ.

[100] Βλ. ιδίως *Ξ. Κοντιάδη*, Απασχόληση και κοινωνική προστασία στη Συνθήκη του Άμστερνταμ - βαθμίδες εξέλιξης των καταστατικών κειμένων της Ευρωπαϊκής Ένωσης-, σε : *Δ. Τσάτσου/Ξ. Κοντιάδη*, Η Ευρωπαϊκή Ένωση μετά τη Συνθήκη του Άμστερνταμ (Πρακτικά Συνεδρίου, Αθήνα 1 και 2 Οκτωβρίου 1998), 2000, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 81 επ. ιδίως σ. 89 επ., *Γ. Παπαδημητρίου*, Διακυβερνητική διάσκεψη και «πολιτευματικά» ελλείμματα, σε : *Σ. Ντάλη* (επιμ.), Από το Μάαστριχτ στο Άμστερνταμ. Αποτίμηση της Διακυβερνητικής Διάσκεψης και ανάλυση της νέας Συνθήκης της Ε.Ε., 1997, εκδ. Σιδέρης, σ. 377-379, καθώς και τις συμβολές των *Λ. Τσούκαλη*, Ένα ευρωπαϊκό δίχτυ ασφαλείας ;, σ. 225 επ. και *Σ. Ρομπόλη*, Σύγχρονοι προβληματισμοί για την κοινωνική πολιτική στην Ευρωπαϊκή Ένωση, σ. 252 επ., που περιλαμβάνονται στον ίδιο τόμο. Πρβλ. επίσης, *Ν. Μαριά/Κ. Πολυχρονάκη*, Η Διακυβερνητική Διάσκεψη και η Συνθήκη του Άμστερνταμ, 1999, ιδίως σ. 42 επ.

[101] Βλ. ενδεικτικά *Γ. Παπαδημητρίου*, Η κοινωνική αρχή στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Ένα ακόμη μείζον θεσμικό έλλειμμα, σε : *Του ιδίου*, Η αργόσυρτη πορεία προς την ευρωπαϊκή ομόσπονδίωση, 1997, σ. 37 επ., *Α. Παπακωνσταντίνου*, Το «πολίτευμα» της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ό.π., σ. 105 επ. και τις εκεί παραπομπές.

[102] Η αναφορά του Προοιμίου της ΣυνθΕΕ στον Κοινοτικό Χάρτη των Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων κρίνεται ιδιαίτερα σημαντική. Με τον εν λόγω Χάρτη προβλέπεται σειρά κοινωνικών δικαιωμάτων, που αναφέρονται στην εργασία και την δίκαιη αμοιβή, τους όρους και τις συνθήκες εργασίας, στην κοινωνική ασφάλιση και την κοινωνική προστασία των ανέργων, στην ελευθερία του συνδικαλισμού, στις ελεύθερες συλλογικές διαπραγματεύσεις, στην επαγγελματική κατάρτιση, στην ίση μεταχείριση ανδρών και γυναικών, στην προστασία της υγείας και ασφάλειας στο χώρο εργασίας, στην προστασία της παιδικής εργασίας, στο αξιοπρεπές επίπεδο διαβίωσης των συνταξιούχων, στην κοινωνική προστασία των απόρων ηλικιωμένων, στην προστασία των μειονεκτούντων ατόμων κ.ά. Για τη διασφάλιση, εξάλλου, των δικαιωμάτων αυτών εκ μέρους των κρατών μελών, θεσπίζονται συγκεκριμένα μέτρα προαγωγής τους, όπως είναι τα μέτρα για την εφαρμογή του δικαιώματος ελεύθερης κυκλοφορίας των εργαζομένων, για την προσέγγιση των συνθηκών διαβίωσης και εργασίας προς την κατεύθυνση της βελτίωσής τους, για την υποστήριξη των διαδικασιών επίλυσης των

τίθενται ως στόχοι, μεταξύ των άλλων, «*η προώθηση της οικονομικής και κοινωνικής προόδου και ενός υψηλού επιπέδου απασχόλησης...*». Επιπλέον, στη ΣυνθΕΚ περιλαμβάνονται ειδικές διατάξεις για την κοινωνική πολιτική, την παιδεία, την επαγγελματική εκπαίδευση και τη νεολαία (άρθρα 136-151), τον πολιτισμό (άρθρο 277), τη δημόσια υγεία (άρθρο 152), την οικονομική και κοινωνική συνοχή (άρθρα 158-162), το περιβάλλον (άρθρα 174-176).

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά, εξάλλου, ο *Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων*, ο οποίος, όχι άδικα, έχει αποκληθεί ως «*σταθμός στη θεσμική ωρίμανση της Ευρωπαϊκής Ένωσης*»[103]. Το κείμενο του ανωτέρω Χάρτη υιοθετήθηκε, από τη «Συνέλευση»[104] που το συνέταξε, στις 2 Οκτωβρίου 2000, παρουσιάστηκε στη *Σύνοδο Κορυφής του Biarritz* στις 13-14 Οκτωβρίου 2000 και εγκρίθηκε, τέλος, στη *Σύνοδο Κορυφής της Νίκαιας* της 7ης Δεκεμβρίου 2000. Παρά το γεγονός ότι ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων έχει *διακηρυκτικό* και όχι νομικά δεσμευτικό χαρακτήρα, αναμένεται να αναπτύξει *υφέρπουσα κανονιστική λειτουργία*, επηρεάζοντας άμεσα ή έμμεσα τη διαμόρφωση των πολιτικών και των δράσεων της Ευρωπαϊκής Ένωσης[105].

συλλογικών διαφορών εργασίας, για την ανάπτυξη της ευρωπαϊκής συλλογικής διαπραγμάτευσης, για τη δημιουργία μηχανισμών επαγγελματικής κατάρτισης, για την προώθηση της εφαρμογής της αρχής της ισότητας ανδρών και γυναικών, για την προώθηση της εναρμόνισης των συνθηκών υγιεινής και ασφάλειας στην εργασία προς την κατεύθυνση της προόδου κ.ο.κ. Για μια σφαιρική ανάλυση του περιεχομένου του Κοινωνικού Χάρτη βλ. ενδεικτικά *Σ. Περρράκη/Γ. Ληξουριώτη*, Ευρωπαϊκός Κοινωνικός Χώρος και Κοινοτικός Κοινωνικός Χάρτης. Η διεθνής, κοινοτική και ελληνική διάσταση των ρυθμίσεων, ΕΚΕΜ, 1990, ιδίως σ. 34 επ., 37 επ. Πρβλ. επίσης, *R. Blanpain/I. Κουκιάδη*, Το κοινοτικό δίκαιο της εργασίας πριν και μετά το Μάαστριχτ, 1993, σ. 40 επ., *Γ. Ζορμπά*, Κοινοτικός Χάρτης των Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων και Ευρωπαϊκό Κοινοτικό Δίκαιο, σε : Όψεις της προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, ό.π., σ. 237 επ., *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 355 επ., *Π. Παπαρρηγοπούλου*, Ο κοινοτικός Χάρτης των Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων, ΕΔΚΑ 1991, σ. 409 επ., *Δ. Χίου-Μανιατοπούλου*, Η προστασία των εργαζομένων κατά τον Κοινοτικό Χάρτη Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, Επιθεώρηση Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων, τ. 12 (1991), σ. 99 επ., *C. Petiti*, La Charte Communautaire des Droits Sociaux Fondamentaux des travailleurs : Un progres ?, Droit Social, τ. 4/1990, σ. 386 επ., *Ph. Watson*, The Community Social Charter, Common Market Law Review 1993, σ. 481 επ. Για μια γενικότερη προσέγγιση των κοινωνικών δικαιωμάτων στην Ευρώπη βλ. αντί άλλων, τη μονογραφία του *Ξ. Κοντιάδη*, Όψεις αναδιάρθρωσης του κράτους πρόνοιας στην Ευρώπη. Σύγχρονες τάσεις και προσαρμογή της ελληνικής διοίκησης, 1997, ιδίως σ. 73 επ.

[103] Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων. Σταθμός στη θεσμική ωρίμανση της Ευρωπαϊκής Ένωσης, 2001, εκδ. Παπαζήση, *του ιδίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων και η κανονιστική λειτουργία του, ΕΕΕυρΔ, τ. 3/2001, σ. 521 επ., *Στ. Περράκη*, Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ΔτΑ, τ. 5/2000, σ. 19 επ., *Δ. Τσάτσου*, Ευρωπαϊκή Συμπολιτεία. Για μια ένωση λαών με ισχυρές πατρίδες, 2001, εκδ. Καστανιώτη, *Σ. Κουκούλη-Σπηλιωτοπούλου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης ανταποκρίνεται στο ευρωπαϊκό κεκτημένο;, ΔτΑ, τ. 9/2001, σ. 203 επ., *Γ. Νικολόπουλου*, Η προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης : μια αμφιλεγόμενη διαδικασία, ΠοινΔικ 2/2001, σ. 177 επ., *A. Von Bogdandy*, Grundrechtsgemeinschaft als integrationsziel, Juristenzeitung 2001, σ. 157 επ., *Ch. Grabenwarter*, Die Charta der Grundrechte für die Europäische Union, Deutsches Verwaltungsblatt 2001, σ. 1 επ., καθώς και το συλλογικό έργο : *S.-Y. Kaufmann* (Hrsg), Grundrechtescharta der Europaischen Union, 2001.

[104] Στη «Συνέλευση» αυτή εκπροσωπήθηκαν οι Κυβερνήσεις, τα εθνικά Κοινοβούλια, το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο και η Ευρωπαϊκή Επιτροπή, ενώ συμμετείχαν με την ιδιότητα του παρατηρητή από δυο εκπρόσωποι του ΔΕΚ και του Συμβουλίου της Ευρώπης. Πρόεδρος της «Συνέλευσης» εξελέγη από την ίδια ο *Roman Herzog*. Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, ό.π., σ. 15-16, *Δ. Τσάτσου*, Ευρωπαϊκή Συμπολιτεία, ό.π., σ. 81.

[105] Είναι, μάλιστα, χαρακτηριστικό το γεγονός ότι ήδη σε προτάσεις του Γενικού Εισαγγελέα *Tizzano* γίνεται επίκληση του Χάρτη προς θεμελίωση κοινωνικού δικαιώματος. Συγκεκριμένα, σε προτάσεις του ανωτέρω Γενικού Εισαγγελέα της 8ης Φεβρουαρίου 2001, στην υπόθεση C-173/99, Broadcasting,

Η πολιτική και συμβολική, εξάλλου, σημασία του Χάρτη αυτού είναι τεράστια. Συνιστά το πρώτο ουσιαστικά κείμενο με «*συνταγματικό*» περιεχόμενο, περιεχόμενο, δηλαδή, που προσομοιάζει με εκείνο των παραδοσιακών Συνταγμάτων των κρατών μελών. Αντανακλά ουσιαστικά το βασικό περιεχόμενο του «*κοινού ευρωπαϊκού συνταγματικού πολιτισμού*», στο πεδίο της προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Είναι, μάλιστα, πιθανόν να αποκτήσει ο εν λόγω Χάρτης, προοπτικά, νομικά δεσμευτικό χαρακτήρα. Η θεσμική – νομική αναβάθμισή του, άλλωστε, εντάχθηκε στην ημερήσια διάταξη της επόμενης Διακυβερνητικής Διάσκεψης[106].

Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι ο εν λόγω Χάρτης κατοχυρώνει τόσο ατομικά και πολιτικά όσο και κοινωνικά δικαιώματα, προβαίνοντας, μάλιστα, σε μια καινοτόμο κατάταξή τους σε *έξι ενότητες*, οι οποίες αντιστοιχούν σε έξι αρχές – αξίες, που αποτελούν τα βάθρα του ευρωπαϊκού θεσμικού και πολιτικού πολιτισμού[107] : *Η αξιοπρέπεια* (άρθρα 1 έως 5), *η ελευθερία* (άρθρα 6 έως 19), *η ισότητα* (άρθρα 20 έως 26), *η αλληλεγγύη* (άρθρα 27 έως 38), *η δημοκρατία* (άρθρα 39 έως 46) και *η δικαιοσύνη* (άρθρα 47 έως 50).

Όπως αναφέρεται στο Προοίμιο του Χάρτη, η Ένωση «*εδράζεται στις αδιαίρετες και οικουμενικές αξίες της αξιοπρέπειας του ανθρώπου, της ελευθερίας, της ισότητας και της αλληλεγγύης. Ερείδεται στις αρχές της δημοκρατίας και του κράτους δικαίου*». Επιβεβαιώνεται, εξάλλου, η ανάγκη ενίσχυσης της προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, «*υπό το πρίσμα των κοινωνικών αλλαγών, της κοινωνικής προόδου και των επιστημονικών και τεχνολογικών εξελίξεων*». Επιπλέον, γίνεται ρητή μνεία στις «*κοινές συνταγματικές παραδόσεις και τις διεθνείς υποχρεώσεις των κρατών – μελών, τη Συνθήκη για την Ευρωπαϊκή Ένωση και τις κοινοτικές συνθήκες, την Ευρωπαϊκή Σύμβαση για την Προάσπιση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των θεμελιωδών Ελευθεριών, τους Κοινωνικούς Χάρτες που έχουν υιοθετηθεί από την Κοινότητα και το Συμβούλιο της Ευρώπης*», καθώς και στη νομολογία του ΔΕΚ και του ΕΔΑΔ. Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι, τέλος, η αναφορά του Προοιμίου, κατά την οποία «*η απόλαυση των δικαιωμάτων αυτών συνεπάγεται ευθύνες και καθήκοντα έναντι τόσο των τρίτων όσο και της ανθρώπινης κοινότητας και των μελλοντικών γενεών*».

Entertainment, Cinematographic and Theatre Union (BECTU) κατά Secretary of State for Trade and Industry, σκ. 26-28, ο Γενικός Εισαγγελέας, αν και αναγνωρίζει ότι ο Χάρτης δεν έχει αποκτήσει ακόμη δεσμευτική ισχύ stricto sensu, υποστηρίζει ότι οι διατάξεις του δεν μπορούν να αγνοηθούν καθώς αποτελούν την «*πλέον αξιόπιστη και οριστική επιβεβαίωση*» για το θεμελιώδη χαρακτήρα ενός δικαιώματος. Έτσι, με έρεισμα τις σχετικές διατάξεις του Χάρτη, ο Γενικός Εισαγγελέας εισηγείται ότι το βρετανικό δίκαιο αντιβαίνει στις προβλέψεις του κοινοτικού δικαίου σχετικά με το χρόνο εργασίας. Εξίσου προωθημένη είναι, εξάλλου, η σχετική παρότρυνση του Προέδρου της Επιτροπής *Romano Prodi*, κατά την οποία ο Χάρτης πρέπει να αποτελεί «*σταθερό σημείο αναφοράς και ελέγχου*» και οι διατάξεις του να μνημονεύονται, όταν προσφέρονται ως νομική βάση κοινοτικών οδηγιών, κανονισμών ή αποφάσεων που πρόκειται να υιοθετηθούν. Τη σχετική εισήγηση του Prodi αποδέχθηκε ομόφωνα το κολλέγιο των Επιτρόπων την 13η Μαρτίου 2001. Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, ό.π., σ. 28-29 και Παράρτημα του ίδιου έργου, σ. 107-110, όπου δημοσιεύεται η ανωτέρω ανακοίνωση του Προέδρου της Επιτροπής. Γενικότερα για την «*κανονιστική*» και «*δικαιική*» λειτουργία του Χάρτη, που προκύπτει ιδίως από την ερμηνευτική του λειτουργία βλ., εκτός του ανωτέρω έργου του *Γ. Παπαδημητρίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, ό.π., *Δ. Τσάτσου*, Ευρωπαϊκή Συμπολιτεία, ό.π., σ. 87-89, *Ch. Grabenwarter*, Die Charta der Grundrechte für die Europäische Union, ό.π., σ. 11.

[106] Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, ό.π., σ. 28.

[107] Πρβλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, ό.π., σ. 22-24.

Με την τελευταία αυτή αναφορά αναδεικνύεται ο *«κοινωνικός» χαρακτήρας* του Χάρτη : Το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων θεμελιώνεται, έτσι, σε μια μορφή *κοινωνικής αλληλεγγύης* τόσο έναντι των τρίτων όσο και έναντι της κοινωνίας και των μελλοντικών γενεών. *Η ένταξη αυτή της ελευθερίας στο κοινωνικό σύνολο και η θεμελίωσή της στην κοινωνική αλληλεγγύη αποτελούν χαρακτηριστικά της αρχής του κοινωνικού κράτους και της κοινωνικής δημοκρατίας, προς την οποία προσανατολίζεται ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, εναρμονιζόμενος, έτσι, με τον κοινωνικό συνταγματισμό.*

Τούτο επιβεβαιώνεται, άλλωστε, και από τις επιμέρους διατάξεις του Χάρτη. Το άρθρο 1 του Χάρτη, έτσι, κατοχυρώνει την *ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, η οποία είναι «*απαραβίαστη*» και πρέπει να είναι «*σεβαστή*» και να «*προστατεύεται*». Σύμφωνα, μάλιστα, με τις σχετικές «*επεξηγήσεις*» που συνοδεύουν κάθε άρθρο του Χάρτη[108], η ανθρώπινη αξιοπρέπεια «*αποτελεί την ίδια τη βάση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*», ενώ, παράλληλα, «*κανένα από τα δικαιώματα που ορίζει ο Χάρτης δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την προσβολή της αξιοπρέπειας άλλου προσώπου*».

Στο άρθρο 14 κατοχυρώνεται το δικαίωμα στην εκπαίδευση (παρ. 1) και, μάλιστα, στη δωρεάν (υποχρεωτική) εκπαίδευση (παρ. 2)[109]. Στο άρθρο 17 παρ. 1 εδ. γ΄, εξάλλου, ορίζεται ότι η χρήση των ιδιοκτησιακών αγαθών «*μπορεί να υπόκειται σε περιορισμούς από τον νόμο, εφόσον αυτό είναι αναγκαίο προς το γενικό συμφέρον*». Ακόμη, με τη διάταξη του άρθρου, 23 παρ. 2, που αναφέρεται στην ισότητα ανδρών και γυναικών, προβλέπεται ότι «*η αρχή της ισότητας δεν αποκλείει τη διατήρηση ή τη θέσπιση μέτρων που προβλέπουν ειδικά πλεονεκτήματα υπέρ του υποεκπροσωπούμενου φύλου*»[110].

Χαρακτηριστικές είναι ακόμη οι διατάξεις του άρθρου 24, που κατοχυρώνουν δικαιώματα προστασίας του παιδιού[111], του άρθρου 25, για τα δικαιώματα των ηλικιωμένων προσώπων να «*διάγουν μια αξιοπρεπή και ανεξάρτητη ζωή και να συμμετέχουν στον κοινωνικό και πολιτιστικό βίο*»[112], του άρθρου 26, το οποίο αναφέρεται στην κοινωνική ένταξη των ατόμων με ειδικές ανάγκες[113], του άρθρου 27, που διασφαλίζει το δικαίωμα των εργαζομένων στην ενημέρωση και τη

---

[108] Οι επεξηγήσεις που συνοδεύουν τα άρθρα του Χάρτη καταρτίστηκαν με ευθύνη του Προεδρείου της Συνέλευσης. Δεν έχουν νομική αξία και στόχος τους είναι απλώς να αποσαφηνίσουν τις διατάξεις του Χάρτη.

[109] Σύμφωνα με τη σχετική επεξήγηση, «*το άρθρο αυτό εμπνέεται τόσο από τις κοινές συνταγματικές παραδόσεις των κρατών-μελών όσο και από το άρθρο 2 του Πρόσθετου Πρωτοκόλλου της ΕΣΔΑ*», καθώς και από το σημείο 15 του Κοινοτικού Χάρτη Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων και το άρθρο 10 του Κοινωνικού Χάρτη.

[110] Κατά την επεξήγηση, η διάταξη του άρθρου 23 εμπνέεται από το άρθρο 20 του αναθεωρημένου Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη της 3.5.1996 και από το σημείο 16 του κοινοτικού Χάρτη των Δικαιωμάτων των Εργαζομένων, καθώς και από τις διατάξεις του άρθρου 141 ΣυνθΕΚ.

[111] Όπως αναφέρει η σχετική επεξήγηση, το ανωτέρω άρθρο βασίζεται στη Σύμβαση της Νέας Υόρκης για τα δικαιώματα του παιδιού, η οποία υπεγράφη στις 20 Νοεμβρίου 1989 και έχει επικυρωθεί από όλα τα κράτη – μέλη, ιδίως δε στα άρθρα 3, 9, 12 και 13 της εν λόγω Σύμβασης.

[112] Σύμφωνα με την επεξήγηση το εν λόγω άρθρο εμπνέεται από το άρθρο 23 του αναθεωρημένου Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη και από τα άρθρα 24 και 25 του Κοινοτικού Χάρτη των Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων

[113] Κατά τη σχετική επεξήγηση, η αρχή που περιέχεται στο άρθρο 26 του Χάρτη στηρίζεται στο άρθρο 15 του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη και εμπνέεται επίσης από το άρθρο 23 του αναθεωρημένου Κοινωνικού Χάρτη και το σημείο 26 του Κοινοτικού Χάρτη των Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων.

διαβούλευση στο πλαίσιο της επιχείρησης[114], του άρθρου 28, που κατοχυρώνει το δικαίωμα διαπραγμάτευσης, συλλογικών συμβάσεων και δράσεων[115], του άρθρου 29, το οποίο αναφέρεται στο δικαίωμα πρόσβασης σε δωρεάν υπηρεσίες ευρέσεως εργασίας[116], του άρθρου 30, για την προστασία σε περίπτωση αδικαιολόγητης απόλυσης[117], του άρθρου 31, που κατοχυρώνει τα δικαιώματα του εργαζόμενου σε υγιεινές, ασφαλείς και αξιοπρεπείς συνθήκες εργασίας, καθώς και σε ένα όριο μέγιστης διάρκειας εργασίας, σε ημερήσιες και εβδομαδιαίες περιόδους ανάπαυσης, και σε ετήσια περίοδο αμειβομένων διακοπών[118], του άρθρου 32, για την απαγόρευση της εργασίας των παιδιών και την προστασία των νέων στην εργασία[119], του άρθρου 33, για την προστασία της οικογένειας[120], του άρθρου 34, για την κοινωνική ασφάλεια και την κοινωνική αρωγή και τη στεγαστική βοήθεια[121], του άρθρου 35, για την προστασία της υγείας[122], του άρθρου 36, για την πρόσβαση στις υπηρεσίες γενικού οικονομικού ενδιαφέροντος «*προκειμένου να προαχθεί η κοινωνική και εδαφική συνοχή της Ένωσης*»[123], του άρθρου 37, για την προστασία του περιβάλλοντος[124], καθώς και του άρθρου 38 για την προστασία του καταναλωτή. Σημειώνεται, τέλος, η διάταξη του άρθρου 54, σύμφωνα με την οποία «*καμία από τις διατάξεις του παρόντος Χάρτη δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως συνεπαγόμενη δικαίωμα επίδοσης σε δραστηριότητα ή εκτέλεσης πράξης που αποσκοπούν στην κατάλυση των δικαιωμάτων ή ελευθεριών που αναγνωρίζονται στον παρόντα Χάρτη*».

Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι όλες οι ανωτέρω διατάξεις του Χάρτη *εντάσσονται νοηματικά στο κανονιστικό περιεχόμενο της κοινωνικής αρχής*[125]. Από την

---

[114] Σύμφωνα με τη σχετική επεξήγηση το εν λόγω άρθρο προέρχεται από το άρθρο 21 του αναθεωρημένου Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη και τα σημεία 17 και 18 του Κοινοτικού Χάρτη των Δικαιωμάτων των Εργαζομένων.

[115] Το εν λόγω άρθρο βασίζεται, κατά τη σχετική επεξήγηση στο άρθρο 6 του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη καθώς και στα σημεία 12 έως 14 του Κοινοτικού Χάρτη των Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων. Επιπλέον, το δικαίωμα συλλογικής δράσης έχει αναγνωρισθεί από το ΕΔΑΔ, κατ' εφαρμογή του άρθρου 11 ΕΣΔΑ που κατοχυρώνει το συνδικαλιστικό δικαίωμα.

[116] Σύμφωνα με την επεξήγηση το ανωτέρω άρθρο βασίζεται στο άρθρο 1 παρ. 3 του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη, καθώς και στο σημείο 13 του Κοινοτικού Χάρτη Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων.

[117] Κατά την επεξήγηση, το άρθρο αυτό εμπνέεται από το άρθρο 24 του αναθεωρημένου Κοινωνικού Χάρτη.

[118] Τα εν λόγω δικαιώματα εμπνέονται, κατά την επεξήγηση από τα άρθρα 2, 3 και 26 του Κοινωνικού Χάρτη και από τα σημεία 8 και 19 του Κοινοτικού Χάρτη των Δικαιωμάτων των Εργαζομένων.

[119] Σύμφωνα με τη σχετική επεξήγηση, το ανωτέρω άρθρο βασίζεται στο άρθρο 7 του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη και στα σημεία 20 έως 23 του κοινοτικού Χάρτη των Θεμελιωδών κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων.

[120] Κατά την επεξήγηση, το εν λόγω άρθρο βασίζεται στα άρθρα 8 και 33 του Ευρωπαϊκού κοινωνικού Χάρτη και εμπνέεται από το άρθρο 27 του αναθεωρημένου Κοινωνικού Χάρτη.

[121] Όπως σημειώνεται στην επεξήγηση, το άρθρο αυτό βασίζεται στα άρθρα 12 και 13 παρ. 4 του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη, 30 και 31 του αναθεωρημένου Κοινωνικού Χάρτη, καθώς και στα σημεία 2 και 10 του Κοινοτικού Χάρτη για τα Δικαιώματα των Εργαζομένων.

[122] Σύμφωνα με την επεξήγηση, το άρθρο αυτό βασίζεται στο άρθρο 11 του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη.

[123] Κατά την επεξήγηση η ανωτέρω πρόβλεψη σέβεται πλήρως το άρθρο 16 ΣυνθΕΚ και δεν δημιουργεί νέο δικαίωμα.

[124] Σύμφωνα με την επεξήγηση το εν λόγω άρθρο βασίζεται, εκτός από τις συναφείς διατάξεις της ΣυνθΕΚ και στις διατάξεις ορισμένων εθνικών Συνταγμάτων.

[125] Τούτο συμβαίνει παρά το γεγονός ότι, ενόψει της συνθέσεως της «Συνελεύσεως» που κατάρτισε τον Χάρτη, έπρεπε να επιτύχει ποικίλους ιδεολογικοπολιτικούς συμβιβασμούς και να βασισθεί σε αμοιβαίες υποχωρήσεις. Αποτέλεσμα ήταν, έτσι, να μην περιληφθούν στον Χάρτη, μεταξύ άλλων, προβλέψεις για τη διασφάλιση ενός ελάχιστου εγγυημένου εισοδήματος, το δικαίωμα στην κοινωνική

άποψη αυτή, *ο Χάρτης συνάδει απόλυτα με τις αρχές του κοινωνικού συνταγματισμού.* Στην ουσία, αποτυπώνει και συμπυκνώνει τις θεμελιώδεις αρχές που διέπουν τα συνταγματικά συστήματα των κρατών – μελών, επιβεβαιώνοντας, έτσι, με τον πλέον πανηγυρικό τρόπο, τη συμπερίληψη της αρχής του κοινωνικού κράτους σε αυτό που αποκαλείται «*κοινός ευρωπαϊκός συνταγματικός πολιτισμός*».

βε) Ο συμμετοχικός χαρακτήρας του κοινωνικού κράτους : Η συμμετοχική διαμόρφωση του δημόσιου συμφέροντος και ο κοινωνικός πλουραλισμός

Το κοινωνικό κράτος δεν αποτελεί μόνον μία (άλλη) μορφή παροχικού κράτους. Το εννοιολογικό του περιεχόμενο δεν εξαντλείται, δηλαδή, σε μία δικαιότερη αναδιανομή του πλούτου μέσα από την ενίσχυση των ασθενέστερων οικονομικά τάξεων, την ανάληψη κινδύνων και τη διασφάλιση ενός *minimum* επιπέδου διαβίωσης των πολιτών. Το κοινωνικό κράτος διαθέτει ένα *ευρύτερο* περιεχόμενο, στον εννοιολογικό πυρήνα του οποίου εντοπίζεται μία συγκεκριμένη, ριζικά διαφορετική από εκείνη του φιλελεύθερου ατομικισμού, σημασιολόγηση και θεώρηση της σχέσης κράτους - κοινωνίας. Κοινό στοιχείο, πάντως, όλων των εκδοχών και εκφάνσεων του κοινωνικού κράτους αποτελεί η εισδοχή και διάχυση του "*κοινωνικού στοιχείου*" στο σύνολο της κοινωνικο-πολιτικής δομής της πολιτείας.

Το κοινωνικό στοιχείο γίνεται αντιληπτό κατά τρόπο έκδηλο σε μία -δημοκρατικής υφής- όψη του κοινωνικού κράτους : Του *συμμετοχικού κράτους*. Υπό την εκδοχή του αυτή, το κοινωνικό κράτος εκπληρώνει την *πολιτική τελολογία* του και επιβεβαιώνει τον λόγο της ύπαρξής του. Μέσα, έτσι, από τη *διασφάλιση και εγγύηση θεσμών και διαδικασιών συμμετοχής των μελών του κοινωνικού συνόλου στη διαμόρφωση της οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής του κράτους και στον καθορισμό του δημόσιου συμφέροντος, το κοινωνικό κράτος διαχέει μία (αναδιαμορφωμένη) δημοκρατική λογική συγκρότησης των σχέσεων κράτους - κοινωνίας.*

Η αναγνώριση δικαιωμάτων συλλογικής δράσης και οργάνωσης (συνδικαλιστική ελευθερία, απεργία, συλλογικές διαπραγματεύσεις, ελευθερία συνεταιρισμού, ίδρυσης πολιτικών κομμάτων και ενώσεων κ.ο.κ.), οι θεσμοί συμμετοχής των φορέων του κοινωνικού συμφέροντος στη διαμόρφωση των σύγχρονων μορφών κρατικής παρέμβασης[126], η τυποποίηση μορφών συμμετοχής των πολιτών και των κοινωνικών φορέων στη διοικητική διαδικασία, καθώς και η (θεσμοποιημένη ή μη) διάχυση του "πολιτικού στοιχείου" στην κοινωνική δομή (ΟΤΑ, πολιτικοί φορείς, πολιτικές ενώσεις, νομικά πρόσωπα κ.ά.), συνιστούν μερικές μόνον όψεις της μορφής αυτής κράτους που εισάγει το κοινωνικό κράτος, του συμμετοχικού κράτους.

Δημιουργείται, έτσι, ένας νέος *συμβολικός χώρος* ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα, *ο κοινωνικός χώρος* ή, όπως συμβατικά θα μπορούσαμε να πούμε, η *κοινωνία πολιτών*. Ένας τέτοιος *χώρος πολιτικής συμμετοχής και άρθρωσης συμφερόντων*, κοινός πλέον σε όλα τα σύγχρονα κοινωνικά κράτη, δεν είναι μόνον ένας χώρος ταυτόχρονα *κοινωνικός* και *πολιτικός*. Είναι, συγχρόνως, ένας χώρος

πρόνοια κ.ο.κ. Βλ. σχετικά τη σχετική συμβολή του *P. Bères* στο συλλογικό έργο : *S.-Y. Kaufmann* (Hsrg), Grundrechtescharta der Europäischen Union, ό.π., σ. 17 επ. Πρβλ. επίσης *Ch. Grabenwarter*, Die Charta der Grundrechte für die Europäische Union, σ. 12 επ.

[126] Πρβλ. σχετικά *Απ. Γέροντα*, Επίκαιρα προβλήματα του κοινωνικού κράτους, ΤοΣ 1987, σ. 44 επ., ιδίως σ. 49 επ., 56 επ., *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, 1994, σ. 222 επ., *Δ. Ψαρού*, Μαθήματα Διοικητικού Οικονομικού Δικαίου, Αθήναι 1968-1969, σ. 12, *J. Donzelot*, L'invention du social, Paris, 1984, σ. 224 επ. Ο συμμετοχικός αυτός χαρακτήρας του κοινωνικού κράτους εγγράφεται στον κανονιστικό πυρήνα της κοινωνικής δημοκρατίας. Βλ. *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σ. 29 επ.

πολιτισμικός. Αυτό σημαίνει ότι το κοινωνικό κράτος κομίζει στην οργανωτική δομή της αστικής πολιτείας ένα *καινοτόμο πολιτισμικό νόημα*, στη βάση του οποίου εντοπίζεται μία νέα *δημοκρατική εννοιολόγηση των κοινωνικο-πολιτικών σχέσεων*. Η σύνδεση, άρα, του κράτους με την κοινωνία (υπό τη μορφή της αλληλοδιείσδυσης των δύο συμβολικών χώρων) είναι σύνδεση πρωτίστως *πολιτισμική*. Εγγράφεται δε, ως *στάδιο της ιστορικής εξελικτικής πορείας των ανθρώπινων κοινωνιών*, στον γενετικό κώδικα του κοινωνικού φαινομένου, και αναπαράγεται, ως *νέα μορφή ηθικο-πολιτικής θεώρησης των κοινωνικο-πολιτικών σχέσεων*, στη συλλογική συνείδηση.

Η *αλληλοδιείσδυση* κράτους και κοινωνίας (που πραγματοποιείται με ποικίλους τρόπους και μορφές) προσλαμβάνει τη διπλή, αντίρροπη και διαλεκτική, μορφή της «κοινωνικοποίησης του κράτους», από τη μία πλευρά, και της «κρατικοποίησης της κοινωνίας» από την άλλη. Μία τέτοια, σχηματική και αφαιρετική εκ των πραγμάτων, πρόσληψη δημιουργεί, ωστόσο, έναν κίνδυνο παραμόρφωσης της πραγματικότητας. Μπορεί, έτσι, να θεωρηθεί ότι η διάκριση της κρατικής από την ιδιωτική σφαίρα έχει αναιρεθεί στο κοινωνικό κράτος· μία αντίληψη, όμως, εσφαλμένη, εφόσον *η εν λόγω διάκριση, παρά τη σχετικοποίηση που υφίσταται, εξακολουθεί να αποτελεί θεμελιακό χαρακτηριστικό της πολιτείας*. Το κοινωνικό κράτος αναπροσδιορίζει τη σχέση κράτους - κοινωνίας, αφενός *αμβλύνοντας* τον αντιθετικό τους χαρακτήρα και, αφετέρου, *διαμορφώνοντας διαύλους επικοινωνίας και αλληλεπίδρασης* που περιορίζουν τον στεγανό διαχωρισμό τους· *δεν αναιρεί, ωστόσο, τη διάκρισή τους*. Κι αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί *το κοινωνικό κράτος δεν νοείται ως μορφή ανατροπής αλλά εξέλιξης του αστικού κράτους* και των θεσμικών του χαρακτηριστικών : Της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, του κράτους δικαίου, της διάκρισης των εξουσιών κ.ο.κ.

Όλα αυτά, αποτυπώνονται στο νομικό (και μάλιστα στο συνταγματικό) επίπεδο με την κατοχύρωση των επιμέρους θεσμών και διαδικασιών συμμετοχής, κοινωνικής αυτονομίας και κοινωνικού πλουραλισμού, ως ιδιαίτερες εκφάνσεις αυτής της νέας δημοκρατικής αντίληψης οργάνωσης του *πολιτικού*. Εκφράζονται, με άλλα λόγια, στο νομικό επίπεδο με τη θεσμοποίηση του κοινωνικού κράτους, ή, για να ακριβολογούμε, της κοινωνικής δημοκρατίας.

Στο νομικο-πολιτικό αυτό πλαίσιο, δομείται ο ενδιάμεσος, μεταξύ του δημόσιου και του κρατικού, χώρος, που αποτελείται από ποικίλες κοινωνικές ενώσεις, ομάδες, συνδικάτα, ιδρύματα, καθώς και από κοινωνικούς θεσμούς, διαδικασίες και λειτουργίες. Ένας συμβολικός χώρος, όπου προσδιορίζονται, συγκροτούνται και αρθρώνονται τα επιμέρους συμφέροντα. Άρα, *ένας χώρος συνεύρεσης του κοινωνικού και του πολιτικού στοιχείου, καθώς και συνάρθρωσης συμφερόντων*.

Κατά τον τρόπο αυτό, στο κοινωνικό κράτος *αναγνωρίζεται η κοινωνική σύγκρουση* και ενσωματώνεται, ως μέρος της πολιτικής διαδικασίας, η αντιπαράθεση των συμφερόντων. Από την άποψη αυτή, το κοινωνικό κράτος είναι το κατεξοχήν κράτος του *κοινωνικού πλουραλισμού* και της *ουσιαστικής κοινωνικής αυτονομίας*. Αντίθετα, στον κτητικό ατομικισμό αναγνωρίζονταν υπόρρητα (ως περίπου αυτονόητη πραγματικότητα) η μοναδικότητα των συμφερόντων της (ολιγάριθμης) αστικής τάξης. Παράλληλα, η αυτονομία νοούνταν ως αυτονομία της ίδιας αυτής τάξης έναντι της κρατικής εξουσίας, και ουσιαστικά μόνον στο πεδίο της οικονομικής ελευθερίας, του ανταγωνισμού και της ιδιοκτησίας. Το κοινωνικό κράτος, λοιπόν, εμπλουτίζει, πρωτίστως, το περιεχόμενο του (φιλελεύθερου) πλουραλισμού και της (φιλελεύθερης) αυτονομίας, μετατρέποντάς τα από αποκλειστικά και μόνο αστικό "πλουραλισμό" και αρνητική "αυτονομία" *σε δημοκρατικό πλουραλισμό και ουσιαστική αυτονομία*.

Ο συμμετοχικός χαρακτήρας του κοινωνικού κράτους διασπά τη λογική που διέπει τη συγκρότηση του δημόσιου συμφέροντος στο φιλελεύθερο κράτος του 19ου αιώνα. Το δημόσιο συμφέρον δεν θεωρείται πλέον σε αντιπαράθεση με το "ιδιωτικό" συμφέρον της κοινωνίας[127]. Αντίθετα, εμφανίζεται "*σαν μία δυναμική, συνεχώς μεταβαλλόμενη σύνθεση διαφοροποιημένων συμφερόντων ατόμων, ομάδων, τάξεων, κοινωνικών κατηγοριών, εθνικών ή διεθνικών επιχειρήσεων και εταιρειών, στα οποία πρέπει να προστεθούν ακόμη τοπικοί διαφορισμοί, μειονότητες, υπερεθνικοί οργανισμοί και συμφέροντα κάθε λογής*"[128].

Το δημόσιο συμφέρον, λοιπόν, νοείται στο κοινωνικό κράτος κυρίως ως κοινωνικά καθορισμένο συμφέρον, ή, αλλιώς, ως "πλουραλιστικά" προσδιορισμένο συμφέρον. Έτσι, *το δημόσιο συμφέρον συνυφαίνεται με την έννοια του κοινωνικού συμφέροντος*, η οποία δεν είναι άπαξ δια παντός ορισμένη αλλά απορρέει από την ίδια την κοινωνικο-πολιτική διαδικασία, την κοινωνικο-πολιτική, με άλλα λόγια σύγκρουση και την αντιπαράθεση των επιμέρους συμφερόντων. Από την άποψη αυτή, η έννοια του κοινωνικού συμφέροντος αποτελεί ουσιαστικά το σημείο σύγκλισης και συγχρωτισμού της δημόσιας με την ιδιωτική σφαίρα. Το σημείο, δηλαδή, όπου εφάπτεται το κράτος με την κοινωνία, τόσο στο πολιτικό όσο και στο νομικό επίπεδο.

Είναι, τέλος, αναγκαία εν προκειμένω (αν και αρκετά πρώιμη για το στάδιο αυτό της μελέτης) μία επισήμανση : Ο συμμετοχικός χαρακτήρας του κοινωνικού κράτους και η πλουραλιστική υφή της κοινωνικής δημοκρατίας προϋποθέτουν δύο (αναγκαία, όχι, όμως, επαρκή) στοιχεία, ένα *κοινωνικοκρατικό* και ένα *δικαιοκρατικό* : Από τη μία πλευρά, εξαρτούν την πλήρη και ουσιαστική τους λειτουργία από τον *θετικό* (ιδίως, προνοιακό και παροχικό) ρόλο του κράτους. Ρόλο, πρωτίστως διασφάλισης και πραγμάτωσης των κοινωνικών δικαιωμάτων και, κυρίως, ενός ελάχιστου επιπέδου διαβίωσης των πολιτών.

Από την άλλη, εξάλλου, προϋποθέτουν την *εγγύηση* των ατομικών και των πολιτικών ελευθεριών, καθώς και την ανεμπόδιστη άσκηση των δικαιωμάτων, ιδίως, της προσωπικής ελευθερίας, της ελευθερίας του στοχασμού και της έκφρασης. Ενεργοποιούν, επομένως, όλο το σύστημα των φιλελεύθερων εγγυήσεων και θεσμών, όπως είναι τα ατομικά δικαιώματα, η παροχή έννομης δικαστικής προστασίας, η διάκριση των εξουσιών κλπ.

Οι τελευταίες αυτές διαπιστώσεις αποτελούν, όπως θα δούμε, ειδικότερες όψεις μίας πολύπλοκης και σύνθετης *διαλεκτικής σχέσης* που αναπτύσσεται ανάμεσα στο κοινωνικό κράτος, από τη μία πλευρά, και το κράτος δικαίου και τη δημοκρατική αρχή, από την άλλη. Αυτό, πάντως, που μπορούμε να κρατήσουμε εδώ είναι ότι *το κοινωνικό κράτος αποτελεί την (υλική κατά βάση) προϋπόθεση της σύγχρονης δικαιοκρατικής και πλουραλιστικής δημοκρατίας*. Για να αποτραπούν, πάντως, τυχόν παρανοήσεις πρέπει να επισημανθεί και πάλι ότι η τελευταία αυτή σχέση δεν είναι πάντα μία *σχέση εναρμόνισης και αλληλοσυμπλήρωσης*. Αντίθετα, πολύ συχνά, εμφανίζεται ως *σχέση έντασης και αντιπαράθεσης*. Από την άποψη αυτή, η νομικο-πολιτική σύνθεση κοινωνικού κράτους και κράτους δικαίου προσδιορίζει, σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις, τον *αντιφατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος*.

---

[127] Βλ. *Απ. Γέροντα*, Επίκαιρα προβλήματα του κοινωνικού κράτους, ό.π., σ. 73 επ.
[128] Βλ. *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των διαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σ. 33.

βστ) Κοινωνικό κράτος και "συνταγματικός επεκτατισμός": Η τάση "δικαιοποίησης" του κοινωνικού χώρου

Το κοινωνικό κράτος, όπως άλλωστε και οι υπόλοιπες μορφές του αστικού κράτους, αποτελεί, στο δικαιικό επίπεδο, ειδικότερη μορφή ενός συγκεκριμένου τύπου κράτους : *του συνταγματικού κράτους*. Του κράτους, δηλαδή, εκείνου που η εξουσία του πλαισιώνεται και οριοθετείται από κανόνες δικαίου, οι πιο θεμελιώδεις από τους οποίους αποτυπώνονται συνήθως σε ένα ενιαίο γραπτό κείμενο, που έχει καταστατικό χαρακτήρα, το Σύνταγμα[129].

Το περιεχόμενο του Συντάγματος δεν είναι, βέβαια, ούτε παγιωμένο ούτε εφάπαξ ορισμένο. Αντίθετα, ως απόρροια και αποτύπωση συσχετισμού κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων, βρίσκεται υπό συνεχή διαπραγμάτευση. Η έκβαση της τελευταίας καθορίζει, τελικά, όχι μόνο το ιδιαίτερο περιεχόμενο αλλά και το ίδιο το νόημα και τη λειτουργία του Συντάγματος. Η νομική και πολιτική αξιοπιστία του κρίνεται, στην πράξη, από τον βαθμό της ρυθμιστικής, οργανωτικής και νομιμοποιητικής ικανότητάς του. Εξαρτάται, με άλλα λόγια από το επίπεδο της αντιστοιχίας του περιεχομένου του με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα.

Το Σύνταγμα, λοιπόν, και η κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα αποτελούν μία *διαλεκτική ενότητα*. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι το συνταγματικό κείμενο *επικοινωνεί* κατά τρόπο αδιάλλειπτο με την πραγματικότητα, δηλαδή, τον εκάστοτε συσχετισμό δυνάμεων, το αξιακό πλαίσιο της κοινωνίας, τις πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες. Με μία λέξη : *την ιστορία*. Από την άποψη αυτή, το Σύνταγμα παρακολουθεί την κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη και, ιδίως την εξέλιξη του κρατικού φαινομένου, το οποίο κατά κύριο λόγο καλείται να οργανώσει και να ρυθμίσει.

Κατά συνέπεια, η επέκταση της κρατικής δραστηριότητας, η αναδιαμόρφωση των σχέσεων μεταξύ κράτους και κοινωνίας, η αναζήτηση νέων νομιμοποιητικών θεμελίων για την κρατική εξουσία, καθώς και οι καινούργιες απειλές κατά των ατόμων, των ομάδων και της κοινωνίας, που απαιτούν νέες νομικές εγγυήσεις, οδηγούν στην επέκταση του Συντάγματος : "*Η επεκτατικότητα του κράτους οδηγεί σχεδόν αντανακλαστικά σε μία επεκτατικότητα του Συντάγματος, σε έναν συνταγματικό μαξιμαλισμό, γιατί το Σύνταγμα καλείται, είτε με την εισδοχή ρητών διατάξεων είτε με την ερμηνεία υφιστάμενων διατάξεων, να απαντήσει σε νέα ζητήματα και να παίξει τον οργανωτικό, νομιμοποιητικό και εγγυητικό του ρόλο· διαφορετικά θα κινδύνευε να οδηγηθεί σε έκπτωση της κανονιστικής του σημασίας και σε ιστορικό και νομικό μαρασμό*"[130].

Το Σύνταγμα καλείται, λοιπόν, να υποδεχθεί και να ρυθμίσει νέα κοινωνική ύλη, καθώς και να οργανώσει την κρατική εξουσία κατά τρόπο που να αρμόζει στα νέα δεδομένα και να ανταποκρίνεται στις σύγχρονες απαιτήσεις. Έτσι, στη δεύτερη και την τρίτη φάση του συνταγματισμού[131] κάνουν την εμφάνισή τους διατάξεις περί κοινωνικών δικαιωμάτων και δικαιωμάτων ομαδικής δράσης, καθώς και διατάξεις που τυποποιούν διεξοδικότερα και λεπτομερέστερα τις οικονομικές λειτουργίες του κράτους και τα μέσα παρέμβασής του στην οικονομία[132]. Ταυτόχρονα, *οριοθετούνται*

---

[129] Βλ. αντί άλλων *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, 1987, σ. 7-8.

[130] Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σ. 37.

[131] Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σ. 36 επ., *Κ. Δουζίνα*, Μεταξύ απολογίας και ουτοπίας, 1986.

[132] Πρβλ. τελείως ενδεικτικά *Γ. Κασιμάτη*, Νέες μορφές παρέμβασης στο σύστημα οικονομικής παραγωγής, ό.π., *Α. Τάχου*, Διοικητικό Οικονομικό Δίκαιο, 1979, σ. 69 επ., *Δ. Ψαρού*, Μαθήματα Διοικητικού Οικονομικού Δικαίου, ό.π., σ. 6 επ., 57 επ.

συνταγματικά ορισμένα από τα κλασικά δικαιώματα του φιλελεύθερου καταλόγου, έτσι ώστε να είναι δυνατός ο περιορισμός τους χάριν του κοινωνικού συμφέροντος. Όλες αυτές οι νέες συνταγματικές ρυθμίσεις διέπονται από μία κοινή κατά βάση λογική για τη σχέση κράτους - κοινωνίας και τα νομιμοποιητικά θεμέλια της κρατικής εξουσίας. Κεντρικό στοιχείο τους, έτσι, είναι η σύνδεση κράτους - κοινωνίας και η εισδοχή του "κοινωνικού στοιχείου" στο συνταγματικό σύστημα. Με άλλα λόγια, τα δύο τελευταία κύματα του συνταγματισμού εισάγουν, τυποποιούν και οργανώνουν τη νέα μορφή του αστικού κράτους : Το *κοινωνικό κράτος*. Σε ορισμένες, μάλιστα, περιπτώσεις εξαγγέλεται ρητά ως συνταγματική αρχή, *η αρχή του κοινωνικού κράτους* (λ.χ. Θεμελιώδης Νόμος της Βόννης του 1949, Ιταλικό Σύνταγμα του 1948).

Η εξέλιξη αυτή στο κανονιστικό περιεχόμενο του Συντάγματος μας δίνει τη δυνατότητα για τη θεώρησή του ως *παλίμψηστου*. Πραγματικά, το συνταγματικό κείμενο σωρεύει ποικίλες ιστορικές στιγμές, οι οποίες υποστασιοποιούνται και αποτυπώνονται στο σώμα του, ως αλλεπάλληλα στρώματα συνταγματικών διατάξεων. Εκεί, άλλωστε, οφείλεται και η *αντιφατικότητα* που χαρακτηρίζει συχνά το περιεχόμενο του Συντάγματος, όπως για παράδειγμα η ταυτόχρονη συμπερίληψη της αρχής του κράτους δικαίου και της αρχής του κοινωνικού κράτους[133]. Κατά τον τρόπο αυτό, το Σύνταγμα αποτελεί τη *συμπύκνωση* περισσότερων ιστορικών φάσεων και στιγμών της πολιτείας. Εάν, λοιπόν, επιχειρήσουμε μία νοητή εγκάρσια τομή στον ιστορικό χρόνο θα διαπιστώσουμε με σχετική ευχέρεια τη γενεαλογία των Συνταγμάτων και το φαινόμενο της *επεκτατικότητας* του περιεχομένου του. Θα διακρίνουμε, έτσι, τις φάσεις του συνταγματισμού αλλά και τη σταδιακή αλλοίωση της λειτουργίας του Συντάγματος.

Αυτό, λοιπόν, που μεταβάλλεται στις δύο τελευταίες φάσεις του συνταγματισμού με την τυποποίηση των δομικών χαρακτηριστικών του κοινωνικού κράτους είναι ουσιαστικά αυτό που αποκαλούμε ως "*ελάχιστο περιεχόμενο του Συντάγματος*" : Το περιεχόμενο αυτό εξελίσσεται *ιστορικά* και επεκτείνεται προς την κατεύθυνση της *ρύθμισης νέων σχέσεων*. Το ελάχιστο, κατά συνέπεια, περιεχόμενο του Συντάγματος δεν ανταποκρίνεται πλέον, όπως συμβαίνει στη φάση του φιλελεύθερου αστικού κράτους, στη στεγανή διάκριση κράτους - κοινωνίας. *Το σύγχρονο ελάχιστο περιεχόμενο του Συντάγματος ανταποκρίνεται ήδη σε μία άλλη μορφή κράτους, το κοινωνικό κράτος, και σε μία άλλη μορφή σχέσης κράτους - κοινωνίας*. Η εμμονή και η προσκόλληση, άρα, στο αρχαϊκό (κλασικό) ελάχιστο περιεχόμενο του Συντάγματος που αντιστοιχεί στην πρώτη φάση του συνταγματισμού, αποδεικνύεται στην πράξη βαθύτατα *ανιστορική και εσφαλμένη* : Το Σύνταγμα, ως νομικό, κοινωνικό και πολιτικό φαινόμενο, δεν νοείται ως ψυχολογικό ή συμβολικό άβατο, η λειτουργία, το περιεχόμενο και το νόημα του οποίου περιφρουρούνται από μία "ανώτερη αίσθηση συνταγματικού πατριωτισμού" και διατηρούνται ανέπαφα στο διηνεκές. Αντίθετα, το Σύνταγμα και τα νομικά του συνακόλουθα παρακολουθούν την εξέλιξη του κρατικού και του κοινωνικού φαινομένου. Παρακολουθούν, δηλαδή, την ιστορία.

Το φαινόμενο αυτό του *συνταγματικού επεκτατισμού*, που συμβαδίζει εν μέρει με το κοινωνικό κράτος, αποτελεί ιδιαίτερη όψη μία ευρύτερης τάσης "*δικαιοποίησης*" του κοινωνικού χώρου. Σε αντίθεση με το φιλελεύθερο αστικό κράτος του 19ου αιώνα, το οποίο βασιζόταν στην αρχή της αποχής του κράτους από τη λειτουργία των κοινωνικών σχέσεων, στο κοινωνικό κράτος η ρυθμιστική παρέμβαση του δικαίου καταλαμβάνει ευρύτερα πεδία της κοινωνικής ύλης, διαμορφώνοντας, έτσι, τους

---

[133] Η "αντιφατικότητα", βέβαια, αυτή είναι, όπως θα δούμε, μόνον φαινομενική, στον βαθμό που η συνταγματοποίησή τους οδηγεί στην κανονιστική τους εναρμόνιση.

βασικούς όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής. Τομείς της κοινωνικής ζωής, όπως για παράδειγμα οι σχέσεις εργασίας, οι συνθήκες διαβίωσης και η προστασία του περιβάλλοντος, ρυθμίζονται πλέον δικαιικά.

Η διάχυση αυτή του δικαίου στον κοινωνικό χώρο καταλαμβάνει ήδη το σύνολο της κοινωνικής δομής και διαποτίζει τους πόρους του κοινωνικού συστήματος. Το δίκαιο παίζει έναν εγγυητικό για την κοινωνική αναπαραγωγή ρόλο, επιτυγχάνοντας, έτσι, ένα επίπεδο ασφάλειας στις διάφορες βιοτικές σχέσεις, τις οποίες μετατρέπει σε έννομες, σχέσεις, δηλαδή, που ρυθμίζονται από κανόνες δικαίου. Από την άποψη αυτή, *το δίκαιο μπορεί να νοηθεί ως μέσο για την πραγμάτωση της τελολογίας του κοινωνικού κράτους* και, σε τελική ανάλυση, της αναπαραγωγής του.

Από την άλλη πλευρά, όμως, η "δικαιοποίηση" του κοινωνικού χώρου μπορεί να δημιουργήσει σημαντικά *δικαιοκρατικά ελλείμματα*. Αυτό είναι δυνατόν να συμβεί κυρίως λόγω της κατ' αρχήν αντιθετικότητας που υπάρχει, λογικά και πολιτικά, ανάμεσα στην κρατική παρέμβαση και την ατομική ελευθερία. Όχι σπάνια, εξάλλου, το δίκαιο αποτέλεσε ιστορικά μέσο ιδεολογικής χειραγώγησης και αναπαραγωγής. Ένας τέτοιος κίνδυνος αποτρέπεται, ωστόσο, σε κάποιο τουλάχιστο βαθμό, λόγω του *συμμετοχικού - δημοκρατικού χαρακτήρα του κοινωνικού κράτους*, που εγγυάται την *πολιτική συμμετοχή* και, άρα, τον *αυτοκαθορισμό* των πολιτών.

βζ) Θεμελιώδη δικαιώματα και κοινωνικό κράτος: Ο "κοινωνικός" εμπλουτισμός του συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων

Το κοινωνικό κράτος επηρεάζει, όπως είδαμε, συνολικά την οργάνωση και τη λειτουργία της πολιτείας, εισάγοντας νέους σκοπούς για την τελευταία, καθώς και μία νέα, ριζικά διαφορετική, πολιτική λογική για τη σχέση κράτους - κοινωνίας. Ο καινούργιος αυτός τρόπος οργάνωσης και άσκησης της κρατικής εξουσίας επιχειρεί να απαντήσει εκ νέου στο πρόβλημα της επίτευξης *κοινωνικής ενταξίας* στις σύγχρονες πολύπλοκες και σύνθετες κοινωνίες. Η "κοινωνική" λογική που εισφέρει στο κοινωνικο-πολιτικό σύστημα το κοινωνικό κράτος αφορά, βέβαια, πρωτίστως τις *οικονομικές λειτουργίες* της κρατικής εξουσίας. Δεν περιορίζεται, όμως, μόνο σ' αυτές : *Καταλαμβάνει, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, σε ποικίλη έκταση και καθαρότητα το σύνολο της κρατικής δομής*, εισρέει ως νέο habitus στο πολιτικό σύστημα και διαποτίζει το κοινωνικό σύστημα ως νέα μορφή διάπλασης των κοινωνικό-πολιτικών σχέσεων.

Η σημαντικότερη μεταβολή που επέφερε το κοινωνικό κράτος, πάντως, εντοπίζεται, κατά κύριο λόγο, στο νομικο-πολιτικό (ιδίως συνταγματικό) πεδίο της προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και ελευθεριών. Η μεταβολή αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική, εάν, μάλιστα, αναλογιστούμε ότι τα ατομικά δικαιώματα αποτέλεσαν για πολλές δεκαετίες το βασικό (αν όχι αποκλειστικό) θεσμικό, ιδεολογικό και πολιτικό γνώρισμα της φιλελεύθερης αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Το συνταγματικό κράτος, άλλωστε, απόρροια του πρώτου κύματος συνταγματισμού (του φιλελεύθερου συνταγματισμού) *θεμελιώθηκε πάνω στις δογματικές βάσεις του ατομιστικού φιλελευθερισμού και των εγγυήσεών του*. Ακόμη και σήμερα, μάλιστα, θεωρείται από πολλούς (από κεκτημένη ταχύτητα συνήθως) ότι το Σύνταγμα, ως νομικό και πολιτικό φαινόμενο, ταυτίζεται αποκλειστικά με την κατοχύρωση, εγγύηση και προστασία των ατομικών δικαιωμάτων. Παρακάμπτεται, όμως, έτσι, ολόκληρο το ιστορικό εκείνο κύμα συνταγματισμού που αναδιαμόρφωσε και επέκτεινε το περιεχόμενο του Συντάγματος, τον τελευταίο ιδίως αιώνα, θεμελιώνοντας εκ νέου τις δογματικές, τελολογικές και νομιμοποιητικές βάσεις του κράτους : του *κοινωνικού συνταγματισμού*.

Τα ατομικά δικαιώματα εξακολουθούν, βέβαια, δίχως αμφιβολία, να αποτελούν το *κεντρικό νοηματικό και κανονιστικό περιεχόμενο του Συντάγματος*. Η *εγγυητική λειτουργία* του τελευταίου αποδίδει, άλλωστε, και την κομβική σημασία της ίδιας του της υπάρξεως. Ο φιλελεύθερος και δικαιοκρατικός χαρακτήρας του συνταγματικού κειμένου, λοιπόν, συνιστά κυριολεκτικά το *υπαρξιακό στοιχείο* του Συντάγματος. Αυτό συμβαίνει πρωτίστως *γιατί η κρατική εξουσία εξακολουθεί, ως σφαίρα διακρινόμενη από αυτή της κοινωνίας, να αποτελεί τη βασική πηγή κινδύνου για το άτομο και τις ελευθερίες του*.

Ενώ, όμως, το κράτος δικαίου συνιστά σήμερα μία περίπου αυτονόητη αρχή δόμησης των σχέσεων κράτους - κοινωνίας, *η πηγή διακινδύνευσης της ελευθερίας μετατοπίζεται πλέον στο εσωτερικό του κοινωνικού χώρου*. Αυτό σημαίνει ότι η διακύβευση της ελευθερίας παύει να συνδέεται αποκλειστικά με τη σφαίρα της κρατικής εξουσίας και ελογχεύει στην ίδια την κοινωνία : Το κράτος δικαίου, επίτευγμα και αυτό αγώνων ορισμένης υφής κοινωνικών δυνάμεων, προσδιόρισε την εποχή του φιλελεύθερου κράτους, έχοντας ως σημείο αναφοράς "*την κλασική για την εποχή πηγή διακινδύνευσης της ελευθερίας, δηλαδή την ίδια την κρατική εξουσία στην εκτελεστική της διάσταση. Στο βάθος το κράτος δικαίου διασφάλισε έναντι του κράτους το κοινωνικό status quo. Αυτό όμως ακριβώς το κοινωνικό status quo, η κατοχύρωση δηλαδή των κοινωνικών δυνάμεων, οδήγησε στη μετατόπιση της πηγής διακινδύνευσης της ελευθερίας. Η ίδια η δυναμική του φιλελευθερισμού έγινε πηγή των μεγάλων κοινωνικών ανισοτήτων*"[134].

Στο πεδίο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπου συναντώνται με τρόπο απτό και προφανή το κράτος με την κοινωνία, και όπου εκδηλώνονται όλες οι συναφείς εντάσεις και προστριβές ανάμεσα στο άτομο και την εξουσία, οι έννοιες της ελευθερίας, της ισότητας και της αξίας του ανθρώπου *μεταλλάσσονται* και αποκτούν ένα νέο, σημαντικά εμπλουτισμένο με το κοινωνικό στοιχείο, περιεχόμενο. Η εισδοχή στο συνταγματικό κείμενο των χαρακτηριστικών του κοινωνικού κράτους, *αλλοιώνει, με τη μία ή την άλλη μορφή το κανονιστικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Από το σημείο αυτό και έπειτα, το συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων βρίσκεται σε διαρκή *κανονιστική όσμωση με το κοινωνικό στοιχείο*, το οποίο διαποτίζει όλους τους πόρους του συστήματος αυτού.

Ο άνθρωπος, έτσι, ως φορέας δικαιωμάτων δεν νοείται πλέον μόνον στην αφηρημένη του ατομικότητα, αλλά και *ως μέλος της κοινωνίας*. Η "ένταξη" αυτή του ανθρώπου στην κοινωνία δεν συνιστά απλά μία θεωρητική παραδοχή φιλοσοφικού χαρακτήρα. Διατηρεί, αντίθετα, σημαντική *κανονιστική αξία* για τη διαρρύθμιση των σχέσεων κράτους - κοινωνίας : Τα ατομικά δικαιώματα προσλαμβάνονται στη συνταγματική τους εκδοχή ως δικαιώματα που ασκούνται χάριν, βέβαια, του φορέα τους, αλλά *ενταγμένα στο κοινωνικό σύνολο*. Ενταγμένα, δηλαδή, σε ένα συγκεκριμένο σύστημα επιμέρους δικαιωμάτων και συμφερόντων, που μπορεί και επιβιώνει ως τέτοιο χάρη στη συνολική συνάρθρωση και διευθέτηση αυτών των επιμέρους δικαιωμάτων και συμφερόντων. Στο σημείο αυτό της σύγκλισης και του εναρμονισμού των τελευταίων με το κοινωνικό σύστημα αναδύεται, ως ιδιαίτερη νομική κατηγορία, η έννοια του *κοινωνικού συμφέροντος*.

Οι δικαιικές αυτές εξελίξεις που συντελούνται με τη νομική "διαμεσολάβηση" του κοινωνικού κράτους, έχουν σημαντικές κανονιστικές επιπτώσεις στη λειτουργία του συνταγματικού συστήματος προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων και, κατ' επέκταση στη λειτουργία της αρχής του κράτους δικαίου. Κατ' αρχήν, έτσι, τα

---

[134] Πρβλ. *Δ. Τσάτσου*, Πρόλογος στο έργο του *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 23.

ατομικά δικαιώματα μπορούν να υποστούν συγκεκριμένους *περιορισμούς* (εφόσον, βέβαια, πληρούνται οι προϋποθέσεις που θέτει το κοινωνικό κράτος δικαίου), όταν και στο βαθμό που η άσκησή τους βλάπτει το κοινωνικό συμφέρον, νοούμενο εδώ ως συμφέρον του κοινωνικού συνόλου αλλά και ως συνάρθρωση των επιμέρους συμφερόντων των μελών του. Ένας τέτοιου είδους περιορισμός προκύπτει είτε ρητά από την ίδια τη συνταγματική τυποποίηση του ατομικού δικαιώματος είτε συνάγεται ερμηνευτικά από αυτήν, με τη διαμεσολάβηση, ιδίως, της αρχής του κοινωνικού κράτους.

Επιπλέον, *τα ατομικά δικαιώματα παύουν να έχουν αποκλειστικά αρνητικό έναντι του κράτους χαρακτήρα*, να αξιώνουν, δηλαδή, αποχή του κράτους από τη σφαίρα λειτουργίας τους (nec facere), συγκροτώντας, έτσι, ένα "αρνητικό" καθεστώς για τον φορέα τους (status negativus), αλλά, αντίθετα, *προϋποθέτουν συνήθως τη θετική παρέμβαση της κρατικής εξουσίας* (facere) προκειμένου να ασκηθούν κατά τρόπο πλήρη και ικανοποιητικό, συγκροτώντας, έτσι, ένα "μικτό" καθεστώς για τον φορέα τους (status mixtus). Η θετική παρέμβαση του κράτους εν προκειμένω μπορεί να έχει (και συχνά έχει) *διττό περιεχόμενο* : αποβλέπει όχι μόνον στην ουσιαστική και πλήρη άσκηση του δικαιώματος από τον εκάστοτε φορέα του, αλλά, επιπλέον, και στην όσο το δυνατόν "*δικαιότερη*" λειτουργία του, την *επέκταση*, δηλαδή, της δυνατότητας άσκησής του σε όσο το δυνατόν μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων, κατά τα πρότυπα ενός ιδιόμορφου *κοινωνικού ωφελιμισμού*. Επιπρόσθετα, τα δικαιώματα αποκτούν και *αντικειμενική ισχύ*, με τη μορφή της εγγύησης θεσμού ή θεσμικής εγγύησης, ενώ παράλληλα επεκτείνουν το προστατευτικό τους πεδίο, ενσωματώνοντας αξίωση προστασίας από το κράτος και σεβασμού από τους τρίτους (τριτενέργεια).

Η νέα αυτή λειτουργία του συνταγματικού συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων προαπαιτεί *μία νέα, σημαντικά διαφορετική, θεώρηση των δογματικών του βάσεων*. Πιο συγκεκριμένα, προϋποθέτει τον *κοινωνικό εμπλουτισμό* του εννοιολογικού και, κατ' επέκταση, κανονιστικού περιεχομένου της ελευθερίας, της ισότητας και της αξίας του ανθρώπου, που εξακολουθούν (ενισχυμένες μάλιστα) να αποτελούν τα συνταγματικά θεμέλια του κοινωνικού κράτους δικαίου.

Η ελευθερία, έτσι, δεν αναφέρεται πλέον σε μία ατομιστική - φυσιοκρατική αντίληψη του ανθρώπου, όπως αντίθετα διελάμβαναν οι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου, αλλά σε μία κοινωνική αντίληψη, η οποία εντάσσει το συγκεκριμένο πρόσωπο, με τις ιδιαίτερες ανάγκες του, στο κοινωνικό σύνολο. Δίπλα, λοιπόν, στην ατομική ελευθερία, το κύριο βάρος έχει η *κοινωνική διάσταση της ελευθερίας*, η οποία δεν αναφέρεται πια στο απομονωμένο άτομο του ατομικισμού, αλλά στο πρόσωπο - μέλος της κοινωνίας. Η ελευθερία αυτή δεν είναι άλλη από την ελευθερία ανάπτυξης της προσωπικότητας, η οποία νοείται κυρίως *ως ελευθερία συμμετοχής* σε όλες τις εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής. Αυτό που έχει σημασία, έτσι, στο κοινωνικό κράτος δικαίου για την ελευθερία είναι πρωτίστως η *σύνθεση* της "*ατομικότητας*" και της "*κοινωνικότητας*" του ανθρώπου, έτσι ώστε ούτε η ατομική ελευθερία να καταλύεται ούτε ο κοινωνικός χαρακτήρας των δικαιωμάτων να αναιρείται.

Η δικαιοπολιτική βάση, ωστόσο, του κοινωνικού κράτους εντοπίζεται ιδίως στον *αναπροσδιορισμό του εννοιολογικού περιεχομένου της αρχής της ισότητας*, η οποία δεν νοείται πια απλά και μόνο ως τυπική ισότητα ενώπιον του νόμου αλλά ως *ουσιαστική ισότητα ευκαιριών ή αναδιανεμητικής δικαιοσύνης*. Κατά τον τρόπο αυτό, *η αρχή της ισότητας συγχρωτίζεται με την έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης*, την οποία εισάγει στο συνταγματικό σύστημα ως ιδιαίτερη κανονιστική της όψη. Αυτό σημαίνει ότι η ισότητα, ως συνταγματικός κανόνας, διευρύνει τα κανονιστικά της όρια και επεκτείνει το ρυθμιστικό της πεδίο στον χώρο της κοινωνικής ισότητας και δικαιοσύνης. *Το κοινωνικό κράτος θεμελιώνεται, έτσι, στη "δικαιοποίηση" των αρχών*

της κοινωνικής δικαιοσύνης και ισότητας, οι οποίες εισρέουν στο συνταγματικό σύστημα είτε ως άμεσα εφαρμόσιμοι κανόνες είτε τριτενεργώντας στις κοινωνικές σχέσεις είτε, τέλος, ως ερμηνευτικές αρχές των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων. Γίνεται, λοιπόν, φανερό ότι *τα δύο βασικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας, δηλαδή η ισότητα και η ελευθερία, προσλαμβάνουν στο κοινωνικό κράτος τη μορφή της "κοινωνικής" ισότητας και της "κοινωνικής" ελευθερίας, εγκαταλείποντας κατά τον τρόπο αυτό την αποκλειστική τους σύνδεση με τον ατομιστικό φιλελευθερισμό, που τους προσέδιδε ένα εν πολλοίς τυπικό και διαδικαστικό περιεχόμενο*. Ο κοινωνικός εμπλουτισμός της ισότητας και της ελευθερίας οδηγεί, ως αναγκαίο συνακόλουθο, στην αντίστοιχη εμβάθυνση (ουσιαστικοποίηση) του περιεχομένου της δημοκρατίας, η οποία καθίσταται περισσότερο συμμετοχική και πλουραλιστική, με κατεύθυνση την *κοινωνική δημοκρατία*.

Το κοινωνικό, λοιπόν, στοιχείο που εισφέρει στο συνταγματικό σύστημα το κοινωνικό κράτος αναπροσδιορίζει σε σημαντικό βαθμό το εννοιολογικό, πολιτικό και κανονιστικό περιεχόμενο των θεμελιωδών αρχών, *με κορυφαία ίσως εκδήλωση τον κοινωνικό επλουτισμό της αρχής του κράτους δικαίου*. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται, άλλωστε, και η *μεταβολή στον τρόπο θεώρησης της αρχής της αξίας του ανθρώπου*, η οποία αποτελεί καθοριστικό στοιχείο των σύγχρονων δημοκρατικών, δικαιοκρατικών και κοινωνικών κρατών. Αποκτά, με άλλα λόγια, η αρχή της αξίας του ανθρώπου *ουσιαστικότερο περιεχόμενο*, στο οποίο περιλαμβάνεται πλέον όχι μόνο η αξίωση αποχής του κράτους από παρεμβάσεις που τη διακυβεύουν αλλά και *η απαίτηση θετικής ενέργειας του κράτους*, με σκοπό την προστασία της, την εμβάθυνση και την εγγύησή της από κάθε πηγή διακυνδύνευσης. Αυτό σημαίνει, inter alia, ότι *η πολιτεία υποχρεούται να δημιουργεί τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την απόλαυση από κάθε άνθρωπο της αξιοπρέπειάς του και τη διασφάλισή της από κάθε επιβουλή*. Η αρχή της αξίας του ανθρώπου καθίσταται, έτσι, όπως θα δούμε, ο βασικός *συνδετικός κρίκος* ανάμεσα στο κράτος δικαίου και το κοινωνικό κράτος.

βη) Συμβιβάζεται η αρχή της επικουρικότητας με το κοινωνικό κράτος;

Ένα από τα ζητήματα που τίθενται είναι η σχέση της *επικουρικότητας*[135] με το κοινωνικό κράτος. Η (lato sensu) πολιτική έννοια της επικουρικότητας συνίσταται στο ότι επιβάλλει *προτεραιότητα δράσεως στην πλέον υποδεέστερη πολιτικά και στην πλέον περιορισμένη κοινωνικά μονάδα ή ενότητα*, όπως είναι το άτομο ή η τοπική κοινότητα σε ένα ενιαίο κράτος ή όπως είναι, προκειμένου για ευρύτερο οργανωτικό σχήμα, το κράτος. Ειδικότερα, η έννοια της επικουρικότητας διαθέτει ένα *διπλό σημασιολογικό περιεχόμενο*: Αναφέρεται στον καθορισμό αρμοδιοτήτων, αφενός μεταξύ κράτους και κοινωνίας (ατόμων και ομάδων) και, αφετέρου, μεταξύ των υπερεθνικών (ομοσπονδιακών) κεντρικών οργάνων και των κρατών μελών μιας ομοσπονδιακής πολιτείας[136],[137]. Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι σε αφηρημένο

---

[135] Για την *αρχή της επικουρικότητας* βλ. τις δυο κλασικές πλέον μονογραφίες των *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους. Συμβολή εις την έρευναν της σχέσεως κράτους και κοινωνίας, 1974 και *J. Isensee*, Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht, 1968. Από την πιο πρόσφατη βιβλιογραφία βλ. *G. Kassimatis/J. Iliopoulos-Strangas*, Le principe de subsidiartité comme principe de Droit Constitutionnel, Revue Hellenique de Droit International, 1994, σ. 327 επ., *Δ. Κοντόγιωργα-Θεοχαροπούλου*, Η αρχή της Επικουρικότητος του Κράτους στην εσωτερική ελληνική έννομη τάξη, ΕλλΔικ 1999, σ. 977 επ. (= Σύμμεικτα Επ. Σπηλιωτόπουλου, 2000, σ. 253 επ.).

[136] Βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το «πολίτευμα» της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ό.π., σ. 68.

[137] Η αρχή της επικουρικότητας, αποτελεί, εξάλλου, *βασική οργανωτική αρχή στο θεσμικό οικοδόμημα της Ευρωπαϊκής Ένωσης*. Από την ιδιαίτερα εκτεταμένη σχετική βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά, *Ε. Βενιζέλου*, Η Συνθήκη του Μάαστριχτ και ο ευρωπαϊκός συνταγματικός χώρος, 1994, σ. 40 επ., *Ξ.*

επίπεδο, η λογική της επικουρικότητας συνάδει με τον στόχο εκδημοκρατισμού της κοινωνίας[138]. Πράγματι, *η διάχυση της πολιτικής εξουσίας ή της πρωτοβουλίας δράσης στο κοινωνικό σύστημα προσανατολίζεται, κατ' αρχήν, σε δημοκρατικές αντιλήψεις και αρχές.*

Όταν, μάλιστα, η αρχή της επικουρικότητας αναφέρεται στην ευρύτερη πολιτική λειτουργία του κράτους, τότε, υπεισέρχεται στο περιεχόμενό της η έννοια του *δημοσίου συμφέροντος*. Στην περίπτωση αυτή, η επικουρικότητα εμφανίζεται ως αρχή, βάσει της οποίας η αρμοδιότητα οφείλει να απονέμεται και να ασκείται από τον φορέα εκείνο που είναι αναμφισβήτητα ο πλέον αποτελεσματικός για το δημόσιο συμφέρον (όπως είναι ο πλησιέστερος στα προβλήματα), είτε ως αρχή, βάσει της οποίας ο υποδεέστερος φορέας δεν επιτρέπεται να αποκλείεται από την άσκηση της αρμοδιότητας, ειμή μόνο στην περίπτωση που υπάρχει επιβεβαιωμένη αδυναμία του να την ασκήσει επιτυχώς για το δημόσιο συμφέρον[139]. Το δημόσιο συμφέρον καθίσταται, κατά τον τρόπο αυτό, το *κριτήριο για την κατανομή αρμοδιοτήτων στο πλαίσιο της πολιτικής δομής του κράτους*.

Το βασικό περιεχόμενο της επικουρικότητας, που ενδιαφέρει περισσότερο στην παρούσα ανάλυση, συνίσταται στην ιδέα ότι *το κράτος οφείλει να απέχει της επιδιώξεως σκοπού, ο οποίος μπορεί να επιδιωχθεί καλλίτερα ή προσφορότερα δια της ιδιωτικής δραστηριότητας*[140]. Υπό την έννοια αυτή, η αρχή της επικουρικότητας διεκδικεί το ρόλο του ρυθμιστή της σχέσης ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία[141].

Τα δυτικά Συντάγματα δεν αναφέρονται συνήθως ρητά στην αρχή της επικουρικότητας. *Ούτε, όμως, μπορεί να συναχθεί ερμηνευτικά η κατοχύρωση μιας γενικής αρχής της επικουρικότητας*, η οποία καταλαμβάνει συνολικά τόσο την κατανομή αρμοδιοτήτων στο εσωτερικό της κρατικής δομής όσο και τις σχέσεις κράτους – κοινωνίας[142]. *Όψεις*, ασφαλώς, της αρχής της επικουρικότητας προκύπτουν

Γιαταγάνα, Η αρχή της επικουρικότητος. Συνταγματική ρήτρα και η διάκριση των αρμοδιοτήτων μεταξύ Κοινότητας και κρατών – μελών, ΕπιθΕυρΚοιν 1992, σ. 47 επ., *Π. Ιωακειμίδη*, Η Πόλη και η ευρωπαϊκή ολοκλήρωση. Αναζητώντας μια νέα αριστοτελική προσέγγιση στη διαδικασία της πολιτικής ολοκλήρωσης, 1994, σ. 70 επ., του ιδίου, Ευρωπαϊκή πολιτική ένωση. Θεωρία, διαπραγμάτευση, θεσμοί και πολιτικές. Η Συνθήκη του Maastricht και η Ελλάδα, 1993, σ. 192 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το «πολίτευμα» της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ό.π., σ. 68 επ., *Α. Ράντου*, Η έννοια της αρχής της επικουρικότητας κατά τη ΣυνθΕΕ, ΕΕΕυρΔ 1995, σ. 25 επ., *V. Constantinesco*, Le principe de subsidiarité : Un passage oblige vers l'Union Européenne?, σε : Mélanges J. Boulois, 1991, σ. 35 επ.

Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 5 παρ. 2 (πρώην άρθρο 3Β) της ΣυνθΕΚ «*Στους τομείς που δεν υπάγονται στην αποκλειστική της αρμοδιότητα, η Κοινότητα δρα σύμφωνα με την αρχή της επικουρικότητας, μόνον εάν και στο βαθμό που οι στόχοι της προβλεπόμενης δράσης είναι αδύνατον να επιτευχθούν επαρκώς από τα κράτη μέλη και δύνανται συνεπώς, λόγω των διαστάσεων ή των αποτελεσμάτων της προβλεπόμενης δράσης, να επιτευχθούν καλύτερα σε κοινοτικό επίπεδο*».

[138] Βλ. *Δ. Κοντόγιωργα-Θεοχαροπούλου*, Η αρχή της Επικουρικότητος του Κράτους στην εσωτερική ελληνική έννομη τάξη, ό.π., σ. 979.

[139] Ibidem.

[140] Βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σ. 13. Για την ιστορική διαμόρφωση της κατά τα ανωτέρω αρχής της επικουρικότητας βλ. ibid, σ. 16 επ. Πρβλ., ακόμη, *Π. Ιωακειμίδη*, Η πόλη και η ευρωπαϊκή ολοκλήρωση, ό.π., σ. 70-72.

[141] Βλ. *J. Isensee*, Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht, ό.π., σ. 149 επ., ιδίως σ. 151.

[142] Contra η *Δ. Κοντόγιωργα-Θεοχαροπούλου*, Η αρχή της επικουρικότητας του Κράτους στην εσωτερική ελληνική έννομη τάξη, ό.π., σ. 980, η οποία φαίνεται να αποδέχεται τη συνταγματική κατοχύρωση της ανωτέρω αρχής.

από επιμέρους συνταγματικές διατάξεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί εν προκειμένω η περίπτωση της τοπικής αυτοδιοίκησης[143].

Από μια σκοπιά, ακόμη, είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι οι ατομικές ελευθερίες που κατοχυρώνει το Σύνταγμα συνιστούν πτυχές της αρχής της επικουρικότητας. Στην περίπτωση αυτή, ωστόσο, δεν μπορούμε να μιλούμε για κατ' ακριβολογία «επικουρικότητα», αλλά για χώρο ελευθερίας, που το Σύνταγμα εγγυάται και προασπίζει στο ύψιστο νομικό επίπεδο. Ο χώρος αυτός ελευθερίας, τον οποίο το Σύνταγμα προσδιορίζει και οριοθετεί, δεν μπορεί να θεωρηθεί, ως εκ του λόγου τούτου, έκφραση της αρχής της επικουρικότητας. Πολύ περισσότερο, δεν μπορεί να συναχθεί από τα επιμέρους ατομικά δικαιώματα μια γενική αρχή επικουρικότητας, η οποία καθορίζει, σε όλα τα επίπεδα, τις σχέσεις κράτους – κοινωνίας[144].

Το Σύνταγμα διευθετεί κατά τρόπο ολοκληρωμένο τα πεδία δράσης και λειτουργίας του κράτους, προσδιορίζοντας, έτσι, το περιεχόμενο της σχέσης κράτους – κοινωνίας. Ο απαραβίαστος από την κρατική εξουσία χώρος ελευθερίας του ατόμου, ο οποίος διαμορφώνεται στο πλαίσιο της αρχής του κράτους δικαίου, των ατομικών δικαιωμάτων και της αρχής της αναλογικότητας, συνιστά αποκλειστικό πεδίο δράσης και έκφρασης του ατόμου, όπου το κράτος δεν μπορεί να εισχωρήσει παρά μόνον υπό τους όρους και για τους λόγους που το ίδιο το Σύνταγμα ορίζει.

Η αρχή της επικουρικότητας, λοιπόν, *αν και δεν θεμελιώνεται ως γενική αρχή διακανονισμού των σχέσεων κράτους – κοινωνίας και κατανομής αρμοδιοτήτων μεταξύ των κρατικών οργάνων, εντούτοις εμπεριέχεται στο συνταγματικό σύστημα. Ψηφίδες,*

---

[143] Κατά τον *Δ. Τσάτσο,* Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Β΄, σ. 399, «*ο θεσμός της αυτοδιοίκησης υπακούει στην αρχή της επικουρικότητας, κατά την οποία η έννομη οργάνωση της κοινωνίας συντελείται με βάση την πρωταρχικότητα της κατώτερης και στενότερης οργανωμένης κοινωνικής μονάδας: άτομο, οικογένεια, δήμος, κράτος, σύνδεσμος κρατών. Η κάθε φορά επόμενη βαθμίδα αρμοδιότητας προκύπτει από την αδυναμία των προηγούμενων βαθμίδων να αντιμετωπίσουν με επάρκεια τις ανάγκες τους, καθώς περιορίζονται στο δικό τους στενότερο πεδίο*». Επισημαίνεται, μάλιστα, ότι μετά την πρόσφατη συνταγματική αναθεώρηση, κατοχυρώνεται ρητά το «*τεκμήριο αρμοδιότητας*» υπέρ των ΟΤΑ για τη διοίκηση των «*τοπικών υποθέσεων*» (άρθρο 102 παρ. 1 Συντ.). Συγκεκριμένα, έτσι, κατά τη διάταξη του άρθρου 102 παρ. 1 Συντ. « *Η διοίκηση των τοπικών υποθέσεων ανήκει στους οργανισμούς τοπικής αυτοδιοίκησης πρώτου και δεύτερου βαθμού. Υπέρ των οργανισμών τοπικής αυτοδιοίκησης συντρέχει τεκμήριο αρμοδιότητας για τη διοίκηση των τοπικών υποθέσεων. Νόμος καθορίζει το εύρος και τις κατηγορίες των τοπικών υποθέσεων, καθώς και την κατανομή τους στους επί μέρους βαθμούς. Με νόμο μπορεί να ανατίθεται στους οργανισμούς τοπικής αυτοδιοίκησης η άσκηση αρμοδιοτήτων που συνιστούν αποστολή του Κράτους*». Το τεκμήριο αρμοδιότητας υπέρ των ΟΤΑ συναγόταν, κατά την κρατούσα άποψη, από τις διατάξεις του άρθρου 102 Συντ. και πριν από την πρόσφατη αναθεώρηση. Βλ. ιδίως *Α. Τάχου*, Ελληνικό Διοικητικό Δίκαιο, 1991, σ. 193, *Θ. Τζώνου*, Τοπική Αυτοδιοίκηση και πολιτικά κόμματα, 1988, σ. 37, Δ. Τσάτσου, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Β΄, ό.π., σ. 408, *Ν.-Κ. Χλέπα*, Η πολυβάθμια αυτοδιοίκηση. Θεωρητικές αναζητήσεις και θεσμικές μεταμορφώσεις, 1994, σ. 263 επ.. Ανάλογη είναι, εξάλλου, και η θέσπιση «*γενικής αποφαστικής αρμοδιότητας για τις υποθέσεις της περιφέρειάς τους*» υπέρ των περιφερειακών οργάνων του Κράτους .Σύμφωνα, έτσι, με τη διάταξη του άρθρου 101 παρ. 3 Συντ. «*Τα περιφερειακά όργανα του Κράτους έχουν γενική αποφασιστική αρμοδιότητα για τις υποθέσεις της περιφέρειάς τους. Τα κεντρικά όργανα του Κράτους, εκτός από ειδικές αρμοδιότητες, έχουν τη γενική κατεύθυνση, το συντονισμό και τον έλεγχο νομιμότητας των πράξεων των περιφερειακών οργάνων, όπως νόμος ορίζει*».

[144] Contra η *Δ. Κοντόγιωργα-Θεοχαροπούλου*, ό.π., σ. 980, κατά την οποία η ιδιωτική πρωτοβουλία και, ιδίως, η οικονομική ελευθερία αποτελεί έκφραση της αρχής της επικουρικότητας, βρίσκει δε έρεισμα στις διατάξεις των άρθρων 5 παρ. 1 και 2 παρ. 1 Συντ. Η διαπίστωση αυτή οδηγεί τη συγγραφέα στις εξής κανονιστικές συνέπειες : Την συρρίκνωση του κρατικού παρεμβατισμού και τη συμβατικοποίηση των σχέσεων κράτους – διοικουμένου, καθώς και, γενικότερα, στη διαδικασία της «απορύθμισης» (Deregulation).

έτσι, της αρχής αυτής βρίσκονται τυποποιημένες σε συνταγματικές διατάξεις, οι οποίες ρυθμίζουν την κατανομή αρμοδιοτήτων στο πολιτικό σύστημα. Στενά συνδεδεμένη με την αντίληψη της επικουρικότητας είναι, εξάλλου, η έννοια της ατομικής ελευθερίας, στις επιμέρους εκφάνσεις της. Υπό την έννοια αυτή, *η αρχή της επικουρικότητας δεν έχει να εισφέρει κάτι ριζικά καινούργιο στο συνταγματικό σύστημα*.

Εάν, αντίθετα, νοηθεί ως γενική αρχή αποκλεισμού της κρατικής δράσης και περιορισμού της μόνον στις περιπτώσεις εκείνες όπου η ιδιωτική δραστηριότητα δεν μπορεί να καλύψει επαρκώς, τότε *η αρχή της επικουρικότητας θα ερχόταν σε αντίθεση με την αρχή του κοινωνικού κράτους και το κανονιστικό, ιδεολογικό και πολιτικό περιεχόμενο της κοινωνικής δημοκρατίας*[145].

Παρόμοια αντίληψη εκκινεί, κατ' αρχήν, από την αποδοχή της απόλυτης και στεγανής διάκρισης ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία και, κατ' επέκταση, στον «δημόσιο» και τον «ιδιωτικό» χώρο. Η αρχή του κοινωνικού κράτους, όμως, έχει, αντίθετα, ως αφετηρία τη *διαλεκτική υπέρβαση της διάκρισης* αυτής. Δεν στηρίζεται, δηλαδή, όπως συμβαίνει με τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, πάνω στην αντίθεση κράτους και ατόμου, αλλά πάνω στην ενότητα κράτους και κοινωνίας[146].

Οποιαδήποτε, λοιπόν, παρόμοια συνταγματική εκδοχή της αρχής της επικουρικότητας δεν θα μπορούσε να συμβιβαστεί ευχερώς με την αρχή του κοινωνικού κράτους[147]. Η κατοχύρωση, άλλωστε, των κοινωνικών δικαιωμάτων, η

---

[145] Για μια ολοκληρωμένη αντίκρουση της αρχής της επικουρικότητας στο επίπεδο αυτό βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., ιδίως σ. 78 επ., 115 επ., 127 επ., 152 επ.

[146] Πρβλ. *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σ. 142.

[147] Η *Δ. Κοντόγιωργα-Θεοχαροπούλου*, Η αρχή της επικουρικότητος του Κράτους στην εσωτερική ελληνική έννομη τάξη, ό.π., ιδίως σ. 980 επ., φαίνεται να αναγνωρίζει το πρόβλημα της σύγκρουσης που υπάρχει, κατ' αρχήν, ανάμεσα στην αρχή της επικουρικότητας και την αρχή του κοινωνικού κράτους, επιχειρεί, ωστόσο, να άρει τη σύγκρουση αυτή, εναρμονίζοντας το περιεχόμενό τους. Σύμφωνα, έτσι, με τη συγγραφέα «*η Αρχή της Επικουρικότητος του Κράτους συνδέεται με το φαινόμενο του Κρατικού Παρεμβατισμού και τη συρρίκνωσή του και καθορίζει τα όρια του Κράτους (ή περιορίζει το κράτος στα όριά του), όπως επιβάλλει σήμερα η επιστροφή του Κράτους Δικαίου, χωρίς όμως να παραβλάπτεται το δημόσιο συμφέρον, το οποίο εξυπηρετείται με την Αρχή του Κοινωνικού (παρεμβατικού) Κράτους*» (ibidem). Έτσι, κατά την ίδια άποψη, «*η Αρχή της Επικουρικότητος καλείται να συμβάλει στον περιορισμό του παρεμβατικού ρόλου του Κράτους, μόνον στις περιπτώσεις εκείνες που είναι απολύτως αναγκαία η παρέμβασή του για λόγους υπερτέρου δημοσίου συμφέροντος και μόνον στο αναγκαίο μέτρο, ώστε να μην θίγεται η ιδιωτική πρωτοβουλία εκεί όπου αυτή είναι αποτελεσματικωτέρα*» (ibidem). «*Το άλλο πρόσωπο*» της αρχής της επικουρικότητας είναι, επομένως, κατά τη συγγραφέα, «*εκείνο που επιβάλλει την παρέμβαση του Κράτους όταν αυτή είναι αναγκαία, για τη θεραπεία υπερτέρου δημοσίου συμφέροντος, όπως είναι η θεραπεία των κοινωνικών δικαιωμάτων και των συλλογικών αγαθών, που είναι συνταγματικώς κατοχυρωμένα στη Χώρας μας*» (ibid, σ. 981). Ο συγκερασμός, ωστόσο, αυτός δεν φαίνεται να είναι πάντα τόσο ευχερής, στο βαθμό που η λογική που διέπει τις δυο ανωτέρω αρχές εκκινεί από διαφορετικές εν πολλοίς ιδεολογικές και φιλοσοφικές αφετηρίες. Ανάλογες προσπάθειες συγκερασμού των δυο αυτών αρχών πραγματοποιήθηκαν και κατά το παρελθόν : Βλ. ιδίως, *R. Mohl*, Encyklopadie der Staatswissenschaften, ό.π., *J. Isensee*, Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht, ό.π. Στη σύγχρονη θεωρία η αναφορά στην αρχή της επικουρικότητας, καθώς και συναφείς προσπάθειες εναρμόνισης του περιεχομένου της με την αρχή του κοινωνικού κράτους, δεν είναι συχνές. Ο *Χ. Ανθόπουλος* (Η κοινωνία των πολιτών σε δράση : Το φαινόμενο του εθελοντισμού, σε : *του ιδίου*, Νέες διαστάσεις των θεμελιωδών δικαιωμάτων, 2001, σ. 233-236), υποστηρίζει, για παράδειγμα, με σχετική αναφορά στο ανωτέρω άρθρο της *Δ. Κοντόγιωργα-Θεοχαροπούλου*, ότι «*ο εθελοντισμός θα μπορούσε να θεμελιωθεί σε μια εκδοχή της αρχής της επικουρικότητας... Στην προοπτική αυτή, η αρχή της επικουρικότητας δεν αντιπαρατίθεται προς την αρχή του κοινωνικού*

θεσμοποίηση του παρεμβατικού κράτους και του κράτους πρόνοιας, η συνταγματική ανάδειξη επιμέρους όψεων του κοινωνικού συμφέροντος, η κανονιστική οριοθέτηση των ατομικών δικαιωμάτων, καθώς και η ρητή συμπερίληψη κοινωνικών σκοπών στο συνταγματικό κείμενο, που αποτελούν συστατικά στοιχεία της αρχής του κοινωνικού κράτους, *δεν μπορούν, όπως είναι προφανές, να συνδυαστούν με την αρχή της επικουρικότητας*[148], *ως γενικής αρχής οριοθέτησης του κράτους σε ρόλο επικουρικό*

Κράτους, αλλά κατανοείται ως μια "νέα" νομική και πολιτισμική διάστασή της. Πρόκειται για μια "οριζόντια" και "θετική" εκδοχή της αρχής της επικουρικότητας». Επιχειρείται, έτσι, ουσιαστικά η επανασύνδεση της έννοιας της επικουρικότητας με την έννοια της αλληλεγγύης, που επιχειρήθηκε ήδη από τον *L. Duguit*. Όπως θα αναλυθεί παρακάτω, ο Duguit δεν αντιλαμβάνεται την κρατική και την ατομική (ιδιωτική) δραστηριότητα ως κατ' αρχήν αντίθετες, αλλά ως λειτουργικούς παράγοντες πραγμάτωσης και ανάπτυξης της κοινωνικής αλληλεγγύης. Η σύνδεση, ωστόσο, αυτή της επικουρικότητας με την έννοια της κοινωνικής αλληλεγγύης απολήγει σε μεταγενέστερους συγγραφείς σε φιλοσοφική βάση για τη θεμελίωση μιας απόλυτα ατομικιστικής πρόσληψης της επικουρικότητας, βλ. σχετικά, *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σ. 55 επ. Ο *Χ. Ανθόπουλος*, ωστόσο, σε άλλο έργο του (*του ιδίου*, Εθελοντισμός και συνταγματικές αξίες, σε : *του ιδίου*, Νέες διαστάσεις των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σ. 237 επ., ιδίως σ. 264 επ.), σημειώνει, σχετικοποιώντας, κατά κάποιο τρόπο την προηγούμενη διαπίστωσή του, ότι «*στο πεδίο των κοινωνικών δικαιωμάτων, το ελληνικό Σύνταγμα, μολονότι κατά κανόνα αναγνωρίζει μια σφαίρα ελευθερίας στους ιδιώτες που θέλουν να δραστηριοποιηθούν με κερδοσκοπικό σκοπό, αξιολογεί ως αναντικατάστατη τη δημόσια παρέμβαση. Συνεπώς, στο πεδίο αυτό, το ελληνικό Σύνταγμα κινείται σε μια αντίστροφη κατεύθυνση εν σχέσει προς την αρχή της επικουρικότητας, τουλάχιστον στην παραδοσιακή της ιστορικο-φιλοσοφική εκδοχή, που συνίσταται ακριβώς στην ιδέα της κατ' εξαίρεση παρέμβασης του Κράτους στην κοινωνική ζωή, δικαιολογούμενης μόνο όταν αυτή είναι απολύτως αναγκαία ή προσφορότερη από την αντίστοιχη ιδιωτική δραστηριότητα... Με τα δεδομένα αυτά, η κατανόηση του εθελοντισμού, υπό το φως της αρχής της επικουρικότητας, τουλάχιστον στην παραδοσιακή της εκδοχή, που συνηγορεί υπέρ της κρατικής αποχής από κάθε πρωτοβουλία για την επίτευξη κοινωνικών σκοπών, στο μέτρο που οι ιδιωτικοί φορείς μπορούν να τους εκπληρώσουν εξ ίσου προσφυώς, δεν έχει έρεισμα στην ελληνική συνταγματική τάξη*». Πρέπει να γίνει δεκτό ότι η αρχή του κοινωνικού κράτους αποκλείει, εξ ορισμού, τη συνταγματική θεμελίωση της αρχής της επικουρικότητας στο πεδίο, τουλάχιστον, των κοινωνικών δικαιωμάτων και, γενικότερα, στο πεδίο λειτουργίας του κοινωνικού κράτους. Θα ήταν δύσκολο, έτσι, να νοηθεί ότι ο εθελοντισμός βρίσκει συνταγματικό έρεισμα στην αρχή της επικουρικότητας. Ο εθελοντισμός, βέβαια, ως στοιχείο της κοινωνίας των πολιτών, εντάσσεται, από μια άποψη, στο νοηματικό περιεχόμενο της δημοκρατικής αρχής και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να απαγορευθεί ή να περιορισθεί υπέρμετρα. Από τη διαπίστωση αυτή, ωστόσο, μέχρι την παραδοχή ότι θεμελιώνεται στην αρχή της επικουρικότητας, η λογική απόσταση είναι μεγάλη. Κανονιστική συνέπεια θα ήταν, inter alia, στην περίπτωση αυτή ότι το κράτος δεν μπορεί να δρα στο λειτουργικό και θεσμικό πεδίο παρά μόνο κατά τρόπο «επικουρικό», δηλαδή υπό την προϋπόθεση ότι μπορεί επαρκέστερα να καλύψει μια ανάγκη ή να παράσχει κάποια κοινωνική υπηρεσία. Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι ορισμένες όψεις της αρχής της επικουρικότητας μπορούν να εναρμονισθούν με την αρχή του κοινωνικού κράτους. Απόπειρα, ωστόσο, γενικότερης σύνθεσης των δυο αυτών αρχών θα αδικούσε το ιστορικό και ιδεολογικό περιεχόμενό τους. Το προβάδισμα, εξάλλου, πρέπει, εκ των πραγμάτων να δοθεί σε μια εκ των δυο αρχών.

[148] Σημειώνεται, εξάλλου, ότι η νομολογία των εθνικών δικαστηρίων ουδέποτε έχει εφαρμόσει *expressis verbis* την αρχή της επικουρικότητας. Εξαίρεση, πάντως, αποτελεί η αναφορά στην εν λόγω αρχή που πραγματοποιείται από μια ισχνή μειοψηφία (δυο μελών του Δικαστηρίου), που περιλαμβάνεται στην υπ' αριθμ. *5040/1987 απόφαση της Ολομέλειας του Σ.τ.Ε.* Με την απόφαση αυτή κρίθηκε από το ανώτατο διοικητικό δικαστήριο η συνταγματικότητα του άρθρου 4 του ν. 230/1975, με το οποίο θεσπιζόταν το μονοπώλιο της ΕΡΤ-1 και της ΕΡΤ-2 στη ραδιοτηλεόραση. Σύμφωνα με το σχετικό σκεπτικό της αποφάσεως, από τη διάταξη του άρθρου 15 παρ. 1 Συντ. «*προκύπτει ότι το Σύνταγμα δεν θεσπίζει ατομικόν δικαίωμα ιδρύσεως ραδιοφωνικού και τηλεοπτικού σταθμού, αλλ' αφήνει την διαμόρφωσίν του εις τον κοινόν νομοθέτη, ο οποίος εις την ρύθμισιν του θέματος αυτού τελεί υπό τους όρους και περιορισμούς της παρ. 2 του ως άνω άρθρου 15 του Συντάγματος. Επειδή με την ως άνω παράγραφον η λειτουργία ραδιοτηλεοπτικών σταθμών,* ***αποτελούσα αντικείμενον εντόνου κρατικού ενδιαφέροντος, ανάγεται εις θέμα γενικωτέρου δημοσίου συμφέροντος****, το οποίον συνθέτουν οι αναγραφόμενοι εις την διάταξιν αυτήν στόχοι, όπως είναι η αντικειμενική και με ίσους όρους μετάδοσις πληροφοριών και ειδήσεων καθώς και προϊόντων λόγου και τέχνης και η διασφάλισις της ποιοτικής στάθμης των εκπομπών προς την κατεύθυνσιν της κοινωνικής και πολιτιστικής αναπύξεως*

πάνω σε κάθε ζήτημα που αφορά τη ρύθμιση της κοινωνικής ύλης, τη διευθέτηση των κοινωνικών σχέσεων και την επιδίωξη του δημόσιου συμφέροντος. Μια τέτοια λογική θα μπορούσε, ίσως, να εναρμονιστεί με πρωτόλειες μορφές του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, δεν μπορεί, όμως, να συμβιβασθεί με την αρχή του κοινωνικού κράτους[149].

της Χώρας. Εκδήλωσιν αυτού του ενδιαφέροντος αποτελεί η εις την διάταξιν ταύτην περιλαμβανομένη ρήτρα ότι "η ραδιοφωνία και η τηλεόραση υπάγονται εις τον άμεσο έλεγχο του Κράτους". Ο έλεγχος αυτός δεν συμπίπτει μεν εννοιολογικώς με το κρατικό μονοπώλιο (πρότασις άλλωστε όπως θεσπισθή ρητώς εις το Σύνταγμα το μονοπώλιον τούτο δεν εγένετο δεκτή. Πρακτικά Ολομέλειας σελ. 590, 591). Υπερβαίνει όμως κατά πολύ, κατ' έκτασιν και κατά περιεχόμενον, την έννοιαν της κρατικής εποπτείας και ***επιτρέπει την βαθείαν επέμβασιν του Κράτους εις την λειτουργίαν των σταθμών****. Η επέμβασις αύτη δύναται να λάβη, δια του κοινού νομοθέτου, εκτιμώντος τας περιστάσεις υπό το πρίσμα των ως άνω στόχων,* ***είτε την μορφήν του κρατικού μονοπωλίου, που σημαίνει την αποκλειστική από το κράτος άσκησιν της συναφούς εξουσίας, είτε την μορφήν της παραχωρήσεώς της εις Νομικά Πρόσωπα Δημοσίου ή εις Νομικά Πρόσωπα Ιδιωτικού Δικαίου ή φυσικά πρόσωπα ελληνικής ιθαγενείας, που υπόκεινται βεβαίως εις τον άμεσον έλεγχον του Κράτους****» (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Με έρεισμα τις ανωτέρω σκέψεις, το Δικαστήριο έκρινε ότι οι ανωτέρω διατάξεις του ν. 230/1975 είναι συνταγματικές. Αντίθετα, κατά τη γνώμη της μειοψηφίας, εκτός του άρθρου 15 Συντ. και άλλες διατάξεις του Συντάγματος «*έλκονται εξ ίσου εις εφαρμογήν εν προκειμένω*». Τέτοιες είναι, κατά την ίδια άποψη της μειοψηφίας, οι διατάξεις των άρθρων 5, 14 παρ. 1 και 16 παρ. 1, «*ως επίσης και* ***αι βασικαί συνταγματικαί αρχαί της επικουρικότητος του Κράτους και της Δημοκρατίας****. Εντός του ευρυτέρου τούτου συστήματος* ***θεμελιωδών αρχών*** *και διατάξεων ερμηνευόμενον* ***το άρθρον 15 δεν δύναται να θεωρηθή ότι επιτρέπει την δια νόμου καθιέρωσιν του κρατικού μονοπωλίου επί των κατ' εξοχήν μέσων μαζικής επικοινωνίας, που είναι η ραδιοφωνία και η τηλεόρασις****. Διότι το άρθρον τούτον ώρισε ρητώς τον άμεσον έλεγχον του Κράτους ως το μέγιστον όριον της κρατικής παρεμβάσεως και άρα απέκλεισε την έστω και δια του τυπικού νόμου βαθυτέραν κρατικήν παρέμβασιν που συνιστά το μονοπώλιον.... Η θέσπισις ραδιοτηλεοπτικού μονοπωλίου από τον κοινόν νομοθέτην άγει εις συρρίκνωσιν του δικαιώματος της ελευθέρας εκφράσεως των στοχασμών και του δικαιώματος του πληροφορείσθαι, αφού παρεμποδίζει αποτελεσματικώς την ελευθέραν ροήν και διάχυσιν της πληροφορίας εις το ευρύ κοινόν.* ***Εισάγει δε το μονοπώλιον τούτο και απόκλισιν από την αρχήν της επικουρικότητος του Κράτους, διότι εγκαθιδρύει την ηγεμονίαν του Κράτους επί των κυρίων πηγών πληροφορήσεως επιμορφώσεως και ψυχαγωγίας του ευρέος κοινού*** *και περιορίζει την δημοκρατικήν αρχήν, αφού επηρεάζει τους όρους του πολιτικού ανταγωνισμού με την ελεγχομένην συμμετοχήν των πολιτών εις την διαμόρφωσιν της κοινής γνώμης*» (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Κατά την μειοψηφούσα αυτή γνώμη, λοιπόν, η αρχή της επικουρικότητας του κράτους αποτελεί συνταγματική αρχή και, μάλιστα, «θεμελιώδη αρχή». Οι διαφορετικές αφετηρίες και αντιλήψεις της πλειοψηφούσας σε σχέση με την μειοψηφούσα άποψη, σε σχέση με τη σχέση κράτους – κοινωνίας, τον ρόλο του κράτους στο κοινωνικό γίγνεσθαι, την έννοια και το περιεχόμενο του δημοσίου συμφέροντος, καθώς επίσης και τις μεθόδους ερμηνείας του Συντάγματος είναι εν προκειμένω πρόδηλες. Στην ουσία των πραγμάτων, οι επιμέρους αυτές διαφορετικές αντιλήψεις ανάγονται, σε τελική ανάλυση, στον τρόπο πρόσληψης της αρχής του κοινωνικού κράτους, ειδικότερα, και της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου, γενικότερα, όπως αυτές κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα.

[149] Η αρχή της επικουρικότητας, υπό το ανωτέρω περιεχόμενο, δύσκολα θα μπορούσε να νοηθεί, εξάλλου, στο πλαίσιο του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων που διαμορφώνει το Σύνταγμα του 1975/1986/2001. Η αντίληψη, κατ' αρχήν, του υποκειμένου των ανωτέρω δικαιωμάτων υπό τη διττή, ταυτόχρονα, υπόστασή του, δηλαδή «*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*», που τυποποιείται στο άρθρο 25 παρ. 1 Συντ., *παραπέμπει, όπως θα δούμε, στην ιδέα της διαλεκτικής συνδέσεως κράτους – κοινωνίας*, καθώς και στην αναγνώριση της «*κοινωνικότητας*» του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων, φορέα, με άλλα λόγια, δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Στην ίδια λογική εντάσσονται, εξάλλου, οι διατάξεις των παραγράφων 2, 3 και 4 του άρθρου 25 Συντ., που ορίζουν την κρατική τελολογία της κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, οριοθετούν τα δικαιώματα αυτά και επιβεβαιώνουν την ύπαρξη καθηκόντων για το (κοινωνικό) υποκείμενό τους.

Η ανωτέρω λογική, η οποία, εισρέει στο συνταγματικό σύστημα δια μέσω των διατάξεων του άρθρου 25, κινείται σε *αντίθετη* εν πολλοίς κατεύθυνση σε σχέση με μια παρόμοια με την ανωτέρω αντίληψη της αρχής της επικουρικότητας. Τη συνταγματική λογική που εισφέρει στο Σύνταγμα η αρχή του κοινωνικού κράτους, ήρθε, εξάλλου, να επιβεβαιώσει αλλά και να επεκτείνει περαιτέρω ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001, περιλαμβάνοντας ρητή αναφορά στην αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, καθώς και στην υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν όχι μόνον την

Το ιστορικό, ιδεολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου δεν μπορεί, επομένως, να συμβιβαστεί ευχερώς με μια παρόμοια εκδοχή της αρχής της επικουρικότητας. Ιδίως, δεν μπορεί να εναρμονιστεί με την επιδίωξη του κοινωνικού συμφέροντος, την οποία επιβάλλει η αρχή του κοινωνικού κράτους και εξειδικεύει το Σύνταγμα. Ο ρόλος, επομένως, του κράτους στον κοινωνικό χώρο είναι *πρωταρχικός* και, πάντως, όχι «επικουρικός». Σε αντίθετη περίπτωση, θα έπρεπε να γίνει δεκτό ότι η κατοχύρωση του παρεμβατικού κράτους, του κράτους πρόνοιας, των κοινωνικών δικαιωμάτων και των κοινωνικών σκοπών, που τυποποιεί το Σύνταγμα, τελούν υπό την αίρεση της συμφωνίας τους με μια υποτιθέμενη γενική αρχή επικουρικότητας του κράτους σε όλους αυτούς τους τομείς, γεγονός, όμως, που θα οδηγούσε σε νομικό και λογικό *absurdum*. Σε μια τέτοια περίπτωση, άλλωστε, θα οδηγούμασταν σε ουσιαστική «*δικαστικοποίηση*»[150] των σχέσεων κράτους – κοινωνίας, εφόσον σε κάθε περίπτωση κρατικής παρέμβασης θα ετίθετο ζήτημα συμφωνίας με τα κριτήρια της αρχής της επικουρικότητας, τα οποία, πέραν από την αοριστία τους[151] και την εγγενή ασάφειά τους[152], θα δοκίμαζαν

«ανεμπόδιστη» αλλά και την «αποτελεσματική» άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κατά τον τρόπο αυτό, *η κρατική εξουσία καθίσταται φορέας υποχρεώσεων γύρω από τη διασφάλιση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Η συμμόρφωση στις υποχρεώσεις αυτές προϋποθέτει, ασφαλώς, τη *θετική δράση* του κράτους στο κοινωνικό πεδίο, με γνώμονα τη διασφάλιση όχι μόνον της ατομικής ελευθερίας αλλά, επιπλέον, της κοινωνικής δικαιοσύνης και της κοινωνικής συνοχής.

[150] Ανάλογο πρόβλημα εμφανίζεται στο πεδίο λειτουργίας της αρχής της επικουρικότητας στο ενωσιακό οικοδόμημα. Βλ. σχετικά Κ. Στεφάνου, Η θεσμική μεταρρύθμιση της Ευρωπαϊκής Ένωσης, 1996, σ. 195, όπου ο συγγραφέας, αφού υπογραμμίσει ότι το κριτήριο της επικουρικότητας «*ισοδυναμεί με το κριτήριο της αναγκαιότητας*», σημειώνει ότι «*είναι προφανές πως, πλην των εξαιρετικών περιπτώσεων της "προφανούς πλάνης" και της "υπέρβασης των ακραίων ορίων της διακριτικής ευχέρειας" από τον κοινοτικό νομοθέτη, η κρίση αυτή δεν μπορεί να ελέγχεται από το ΔΕΚ, παρά μόνο αν αυτό μετατραπεί σε "κυβέρνηση δικαστών", δικαιώνοντας έτσι τις παλαιότερες κατηγορίες εναντίον του*».

[151] Το πρόβλημα της αοριστίας και της έλλειψης σαφήνειας που χαρακτηρίζουν την έννοια και το περιεχόμενο της επικουρικότητας προκάλεσε και εξακολουθεί να προκαλεί μείζονα προβλήματα στο θεσμικό οικοδόμημα της Ε.Ε. Βλ. τελείως ενδεικτικά, *V. Constantinesco*, Le principe de subsidiarite : Un passage oblige vers l'Union Europeenne?, ό.π., σ. 35 επ. Το πρόβλημα επιχείρησε να επιλύσει το Ευρωπαϊκό Συμβούλιο του Εδιμβούργου (Δεκέμβριος 1992), το οποίο υιοθέτησε σειρά σχετικών «ερμηνευτικών κριτηρίων», χωρίς, ωστόσο, να επιλύσει το πρόβλημα. Βλ. *Π. Ιωακειμίδη*, Η Πόλη και η ευρωπαϊκή ολοκλήρωση, ό.π., σ. 76 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το «πολίτευμα» της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ό.π., σ. 70 επ. Αποτέλεσμα ήταν, τελικά, να υιοθετεί από τα κράτη μέλη σχετικό Πρωτόκολλο, το οποίο προσαρτάται (υπ' αριθμ. 7 Πρωτόκολλο) στη ΣυνθΕΚ, για την εφαρμογή της αρχής της επικουρικότητας. Το εν λόγω κείμενο εκκινεί αλλά και εμπλουτίζει τις βασικές κατευθύνσεις που δόθηκαν με τα συμπεράσματα του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου του Μπέρμιγχαμ της 16ης Οκτωβρίου 1992, των αποφάσεων του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου του Εδιμβούργου της 11ης και 12ης Δεκεμβρίου 1992, καθώς και της σχετικής διοργανικής συμφωνίας της 25ης Οκτωβρίου 1993 μεταξύ του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου, του Συμβουλίου και της Επιτροπής, σχετικά με τις διαδικασίες εφαρμογής της αρχής της επικουρικότητας. Το πρόβλημα, ωστόσο, δεν φαίνεται ότι λύθηκε οριστικά, ενόψει, ιδίως, και της πολυπλοκότητας του προβλήματος. Η αναζήτηση κριτηρίων για την εφαρμογή της αρχής της επικουρικότητας αποτελεί για την Ένωση, διαρκές διακύβευμα, από το οποίο εξαρτάται εν πολλοίς και η εξέλιξη της ενοποιητικής διαδικασίας.

[152] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Γ. Κασιμάτης*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σ. 172, «*Η οριοθέτησις των κρατικών λειτουργιών με μιαν αρχήν λιμπεραλιστικής βάσεως, ως η αρχή της επικουρικότητος, δεν αντίκειται μόνον εις την σημερινήν πραγματικότητα, ως ανωτέρω εδείχθη, αλλά στερείται και λογικής βάσεως, διότι δεν υπάρχει ασφαλές ουσιαστικόν κριτήριον, βάσει του οποίου η ατομική δραστηριότης κρίνεται προσφορωτέρα της συλλογικής. Ούτε υπάρχει κριτήριον, δια του οποίου δύναται να διαχωρισθή κατηγορία δραστηριοτήτων, η οποία πρέπει να αφεθή εις τα άτομα και κατηγορία, η οποία δύναται ν' αναληφθή υπό του κράτους*».

διαρκώς, κατά την εφαρμογή τους, τα όρια της αρχής της διάκρισης των εξουσιών, στο βαθμό που ο δικαστής θα όφειλε να εισχωρεί στη *σκοπιμότητα* των αποφάσεων του κοινού νομοθέτη.

Καθίσταται, επομένως, σαφές *ότι η αρχή της επικουρικότητας μπορεί να νοηθεί μόνον στο πλαίσιο της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου που κατοχυρώνει το Σύνταγμα.* Υπό το πρίσμα αυτό, *δεν μπορεί να γίνει δεκτός περιορισμός της κρατικής δράσης στο πεδίο διαρρύθμισης των σχέσεων κράτους – κοινωνίας, πέραν εκείνων που προκύπτουν από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο*, ο οποίος να προκύπτει από την αρχή της επικουρικότητας. Από την άποψη αυτή, η αρχή της επικουρικότητας δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή ως αρχή που περιορίζει ή, πολύ περισσότερο, αναιρεί τη λειτουργία της αρχής του κοινωνικού κράτους, εισάγοντας πρόσθετες οριοθετήσεις ή πολλαπλασιάζοντας τους υπάρχοντες περιορισμούς της κρατικής δράσης, στο πεδίο, κυρίως, των θεμελιωδών δικαιωμάτων, του κράτους πρόνοιας και της επιδίωξης των κοινωνικών στόχων και του δημοσίου συμφέροντος.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΤΟ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ ΤΟΥ ΑΡΘΡΟΥ 25 ΤΟΥ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΟΣ: ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΕΙΣ

Κεφάλαιο Ι
Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η σχετική φιλολογία για την έννοια και το περιεχόμενο του κοινωνικού κράτους γίνεται πιο απτή και συγκεκριμένη όταν επιχειρείται η ερμηνευτική προσέγγιση των επίμαχων εκείνων συνταγματικών διατάξεων που εισάγουν στο συνταγματικό σύστημα το "*κοινωνικό στοιχείο*" και τυποποιούν την κοινωνική αρχή. *Κανονιστικό επίκεντρο ενός τέτοιου, σύνθετου και πολύπλοκου, εγχειρήματος είναι, όπως ήδη σημειώθηκε, το άρθρο 25 Συντ.* Πριν, όμως, από την ερμηνευτική προσέγγιση των διατάξεων του άρθρου αυτού είναι αναγκαίες ορισμένες πρόσθετες διευκρινήσεις γύρω από την *υπόθεση εργασίας* που διερευνά η μελέτη. Επιπλέον, παρατίθενται οι βασικές *μεθοδολογικές επιλογές* που ακολουθούνται εν προκειμένω αναφορικά με την *ερμηνεία* του Συντάγματος.

i. Ανασύνταξη και συγκεκριμενοποίηση της υπόθεσης εργασίας

Μετά την αναγκαία παράθεση των βασικών *δομικών χαρακτηριστικών* του κοινωνικού κράτους και την ένταξή τους στην ιστορική περιοδολόγηση του σύγχρονου αστικού κράτους, κρίνεται σκόπιμη η ανασύνθεση *της αρχικής υπόθεσης εργασίας*, ώστε να γίνει αυτή περισσότερο *λειτουργική* ενόψει της ερμηνευτικής ανάλυσης των διατάξεων του άρθρου 25 Συντ.

Η κεντρική, έτσι, υπόθεση είναι ότι το εν λόγω άρθρο συμπυκνώνει κανονιστικά τα θεμελιώδη δομικά στοιχεία τόσο του κράτους δικαίου όσο και του κοινωνικού κράτους. Με άλλα λόγια, τυποποιεί τη -σύνθετη- αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Από την άποψη αυτή, *το άρθρο 25 δεν οδηγεί ούτε στη "λειτουργοποίηση" ούτε στην "κοινωνικοποίηση" των ατομικών δικαιωμάτων.* Επιτρέπει, βέβαια, "κοινωνικούς" περιορισμούς στα ατομικά δικαιώματα, εφόσον, όμως, δεν παραβιάζονται οι κανόνες που προκύπτουν από την αρχή του κράτους δικαίου (αναλογικότητα, αναγκαιότητα, πυρήνας του δικαιώματος κλπ.). Αυτό σημαίνει ότι το άρθρο 25 (ή, περισσότερο κυριολεκτικά, η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου) επιβάλλει, στο πεδίο των ατομικών δικαιωμάτων, *δικαιικές σταθμίσεις. Η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου κατευθύνει το περιεχόμενο των δικαιικών αυτών σταθμίσεων, παρέχοντας τα αναγκαία προς τούτο ερμηνευτικά κριτήρια*[1].

Η ανωτέρω *στάθμιση*, εξάλλου, που επιβάλλει η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου συνδέεται, κατά κάποιο τρόπο, με μια ευρύτερη, ιστορικά συνδεδεμένη με τη φιλελεύθερη αντιπροσωπευτική δημοκρατία *σχέση έντασης* ανάμεσα στο δημοκρατικό και το δικαιοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος. Ανάμεσα, δηλαδή, στη δυνατότητα που παρέχεται στο νομοθέτη (κατά συνέπεια στην κοινοβουλευτική πλειοψηφία που αναδεικνύεται από το λαό) να ρυθμίζει την κοινωνική ύλη, από τη μία πλευρά, και την αρχή του κράτους δικαίου, ιδίως υπό την εκδοχή της διασφάλισης των δικαιωμάτων της μειοψηφίας, από την άλλη. Μία σχέση, άρα, ταυτόχρονα πολιτική, ιδεολογική και δικαιική.

---

[1] Οι εν λόγω σταθμίσεις έχουν, όπως θα δούμε ιστορικό και, ως εκ τούτου, *δυναμικό* περιεχόμενο. Επιπλέον πρόκειται για σταθμίσεις συνταγματικές, άρα *νομικές*. Σταθμίσεις, που αφορούν σε ένα πρώτο επίπεδο τον νομοθέτη και τη διοίκηση και έπειτα τον δικαστή που καλείται να κρίνει τη συνταγματικότητα των σχετικών κρατικών ενεργειών.

Το *κοινωνικό κράτος*, λοιπόν, με τους κοινωνικούς περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων και την πληρέστερη (άρα ευρύτερη και αποτελεσματικότερη) τυποποίηση του *οικονομικού Συντάγματος* και του *παρεμβατικού ρόλου του κράτους*, διαμορφώνει ένα νέο, σημαντικά διαφορετικό πλαίσιο προστασίας των δικαιωμάτων, παρέχοντας στο νομοθέτη τη δυνατότητα παρέμβασης σε πεδία όπου το παραδοσιακό ατομιστικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων απέκλειε τη νομοθετική ρύθμιση. Χώρους, δηλαδή, όπου διασφαλίζονταν, κατά τρόπο απρόσκοπτο, το κοινωνικο-οικονομικό status quo. *Στο κοινωνικό κράτος, έτσι, παρέχεται η δυνατότητα στην κοινοβουλευτική πλειοψηφία να αναπροσαρμόσει τους κοινωνικο-οικονομικούς όρους αναπαραγωγής, με κατεύθυνση, ιδίως, τις αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης και ισότητας.* Η διακριτική ευχέρεια του νομοθέτη δεν είναι, ωστόσο, απεριόριστη. Αντίθετα, οριοθετείται συχνά κατά τρόπο αυστηρό από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο, ιδιαίτερα δε από την αρχή του κράτους δικαίου.

Πρέπει, εξάλλου, να γίνει αντιληπτό ότι η χρήση εν προκειμένω των όρων "*κράτος δικαίου*", "*κοινωνικό κράτος*" και "*κοινωνικό κράτος δικαίου*" διατηρούν ένα στενά *συμβατικό περιεχόμενο* : Έχουν, δηλαδή, ένα πολύ συγκεκριμένο και οριοθετημένο κανονιστικό περιεχόμενο, *όπως αυτό απορρέει από το Σύνταγμα του 1975/86/2001.* Οι εν λόγω όροι, λοιπόν, δεν έχουν αφηρημένο περιεχόμενο, που προκύπτει γενικά από την ιστορική εξέλιξη του σύγχρονου αστικού κράτους, αλλά *συγκεκριμένο περιεχόμενο* που προκύπτει από το συνταγματικό κείμενο. Οι επίμαχες αυτές έννοιες διατηρούν, εξάλλου, μία *δυναμικότητα*, εξελίσσονται, δηλαδή, ιστορικά, τόσο χρονικά όσο και γεωγραφικά[2]. Εκείνο που μας απασχολεί στην παρούσα μελέτη δεν είναι, όμως, ένα οποιοδήποτε νόημά τους αλλά μόνο το *σύγχρονο νόημα που απορρέει από το συνταγματικό κείμενο*. Κατά συνέπεια, *οι επιβαλλόμενες δικαιικές σταθμίσεις δεν αφορούν μία αφηρημένη έννοια του κοινωνικού κράτους δικαίου, αλλά αποκλειστικά και μόνο εκείνη που απορρέει συνταγματικά.*

Πρέπει να αναφερθεί, τέλος, ότι, σύμφωνα με την υπόθεση εργασίας που ακολουθείται, *οι επιμέρους διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. διέπονται από κοινή κατά βάση λογική και υπηρετούν την ίδια λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα, δηλαδή την υποδοχή, τυποποίηση και κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου.* Η αποκομμένη, λοιπόν, προσέγγιση των παραγράφων του εν λόγω άρθρου μπορεί να οδηγήσει σε λανθασμένα συμπεράσματα και αξιολογήσεις. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, εξάλλου, το κανονιστικό περιεχόμενο του άρθρου 25, στη συστηματική του ενότητα, πρέπει να προσεγγίζεται *σε συνδυασμό* με τις υπόλοιπες διατάξεις που εισάγουν ειδικότερα δομικά στοιχεία της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Μόνον με τον τρόπο αυτό είναι δυνατή η ανεύρεση του ολοκληρωμένου περιεχομένου της εν λόγω συνταγματικής αρχής.

Η επαλήθευση της -ανασυγκροτημένης και συγκεκριμενοποιημένης πλέον- υπόθεσης εργασίας περνά, βέβαια, μέσα από την ερμηνεία του άρθρου 25. Οι ιδιαιτερότητες οι οποίες χαρακτηρίζουν το εγχείρημα αυτό απαιτούν την ενεργοποίηση και αξιοποίηση ολόκληρου σχεδόν του *μεθοδολογικού οπλοστασίου* που έχει στη διάθεσή του ο ερμηνευτής του Συντάγματος. Όπως θα δούμε, μάλιστα, οι σπουδαιότερες παρεξηγήσεις γύρω από το κανονιστικό νόημα του άρθρου 25 εκκινούν από τη *μεθοδολογία* που ακολουθείται για την ερμηνεία του Συντάγματος. Πριν, λοιπόν, από οποιαδήποτε αναφορά στο επίμαχο άρθρο είναι αναγκαία η παράθεση ορισμένων *μεθοδολογικών αποσαφηνίσεων*, έτσι ώστε να γίνει ευχερέστερα αντιληπτή η πορεία που θα ακολουθηθεί για την επαλήθευση της υπόθεσης εργασίας. Η μεθοδολογική αυτή "*προαντίληψη*" για την ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου, άλλωστε, *διαχέεται*, εκ των πραγμάτων, σε όλη τη δομή της μελέτης και καθορίζει,

---

[2] Η σύγκριση του περιεχομένου και της λειτουργίας της αρχής του κράτους δικαίου ανάμεσα στο αγγλοσαξωνικό, το γερμανικό ή το γαλλικό παράδειγμα βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές. Πρβλ. τη σφαιρική ανάλυση του *Α. Μανιτάκη* στο έργο του Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, Θεσσαλονίκη 1994, εκδ. Σάκκουλα, σελ. 81 επ., 96 επ., 106 επ., όπου και παρουσιάζονται τα κυριότερα δικαιοκρατικά μοντέλα.

σε τελική ανάλυση, το αποτέλεσμά της. Προηγουμένως, όμως, επιβάλλεται η εννοιολογική αποσαφήνιση του όρου "*κοινωνικό κράτος δικαίου*" που χρησιμοποιούμε.

ii. Τι εννοούμε με τον όρο κοινωνικό κράτος δικαίου;

Ο όρος «*κοινωνικό κράτος δικαίου*» δηλώνει, από την ίδια τη γραμματική του διατύπωση μία *νοηματική σύνθεση* ανάμεσα σε *δύο βασικούς τύπους αστικού κράτους*, με περιεχόμενο, μάλιστα, *κατ' αρχήν αντιθετικό*. Εξ ορισμού, λοιπόν, *η σημειολογία ενός τέτοιου όρου φανερώνει τη διάπλαση ενός συγκεκριμένου τύπου αστικού κράτους με νοηματικό περιεχόμενο τη διαλεκτική σύνθεση του δικαιοκρατικού και του κοινωνικού κράτους*.

Η σχέση κράτους δικαίου και κοινωνικού κράτους είναι συγχρόνως σχέση *πολιτική, ιδεολογική και δικαιική*. Από την άποψη αυτή, η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου[3] παραπέμπει σε μία *δικαιική ενότητα* ανάμεσα στην αρχή του κράτους δικαίου και την αρχή του κοινωνικού κράτους. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι οι δύο αυτές επιμέρους αρχές εγκαταλείπουν τη νοηματική ή νομική τους *αυτοτέλεια*. Υποδηλώνει, ωστόσο, τη συνταγματική (δικαιική) τους *σύνθεση*. Μία σύνθεση που είναι, τελικά, όπως θα δούμε, *σύνθεση σκοπών, μέσων και συμφερόντων*.

Η διαλεκτική αυτή σύνθεση ανάμεσα στην αρχή του κράτους δικαίου και την αρχή του κοινωνικού κράτους απορρέει ουσιαστικά από μία μεθοδολογική αρχή για την ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου : Την *αρχή της ενότητας του Συντάγματος*. Καθίσταται έτσι πρόδηλο ότι η συνταγματική κατοχύρωση ταυτόχρονα και των δύο αυτών αρχών αποτελεί *μορφή εναρμόνισης και συγχρωτισμού του κανονιστικού τους περιεχομένου*.

Στο πλαίσιο αυτό, οι εν λόγω θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος *συμβιώνουν* στους κόλπους του συνταγματικού συστήματος και παράγουν τα κανονιστικά τους αποτελέσματα οριοθετώντας η μία το κανονιστικό περιεχόμενο της άλλης. Ο αλληλοκαθορισμός αυτός δεν είναι, όμως, "εξωτερικός" αλλά "εσωτερικός", απορρέει, δηλαδή, από μία *εσωτερική αλληλοσυσχέτιση* στο πλαίσιο της ίδιας δικαιικής ενότητας. Αυτό, άλλωστε, δηλώνει η συνταγματική σύνθεση που εκφράζεται με τον όρο "κοινωνικό κράτος δικαίου". Από την άποψη αυτή, οι αρχές του κοινωνικού κράτους και του κράτους δικαίου μπορούν να νοηθούν ως δομικά στοιχεία μίας *ενιαίας* δικαιικής αρχής, της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου[4]. Τη σύνθεση αυτή επιβεβαιώνει, εξάλλου, η πρόσφατη συνταγματική αναθεώρηση, με την οποία περιλήφθηκε στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ ρητή αναφορά στην αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου.

Η τελευταία αυτή αρχή εμφανίζει, όπως ήδη υπαινιχθήκαμε εξαιρετικά *δυναμικό χαρακτήρα*. Η σχέση, άρα, που αναπτύσσεται στο *εσωτερικό* της δεν είναι σταθερή και παγιωμένη, ακόμη και στο πλαίσιο του ίδιου συνταγματικού κειμένου. Διαμορφώνεται και αναδιαμορφώνεται διαρκώς ανάλογα με τις εκάστοτε ερμηνευτικές συνεπαγωγές που προκαλεί η επικοινωνία των συνταγματικών εννοιών με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Η έκβαση αυτής της (πολιτικής, ιδεολογικής και δικαιικής) σχέσης, άλλωστε, προσδιορίζει, σε σημαντικό βαθμό, τον *ιδιαίτερο χαρακτήρα και τη λειτουργία του πολιτεύματος*.

---

[3] Για την αρχή αυτή βλ. αντί άλλων *Δ. Τσάτσου,* Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Β΄, ό.π., σελ. 158 επ., *E. Benda,* Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π.

[4] Η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου τυποποιείται ρητά στο Γερμανικό Θεμελιώδη Νόμο του 1949, στο άρθρο 28 του οποίου (όπου αναφέρεται στη συνταγματική οργάνωση των Χωρών της Ομοσπονδίας) ορίζεται ότι : "*Η συνταγματική τάξη στις Χώρες πρέπει να είναι σύμφωνη με τις αρχές του αβασίλευτου, δημοκρατικού και κοινωνικού κράτους δικαίου κατά την έννοια του παρόντος Θεμελιώδη Νόμου*". Βλ. σχετικά *E. Benda,* Der soziale Rechtsstaat, in Handbuch des Verfassungsrechts, ό.π., σελ. 477 επ., ιδίως παρ. 91-92, ήδη σε ελληνική μετάφραση του Π. Τσούκα, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, 1998, *P. Badura,* Der sozialstaat, DöV 42, 1989, σελ. 491 επ.

Επιβάλλεται, τέλος, στο σημείο αυτό μία πρόσθετη διευκρίνηση, η οποία απαιτεί, βέβαια, περαιτέρω ανάλυση : Η σχέση (έντασης αλλά και εναρμόνισης) που αναπτύσσεται ανάμεσα στο κράτος δικαίου και το κοινωνικό κράτος *διευθετείται ιδίως με τη μεσολάβηση της δημοκρατικής αρχής*. Η "διευθέτηση" αυτή είναι, βέβαια, πρωτίστως *πολιτική* (άρα, μέχρι ενός σημείου, "προ-νομική"). Καθίσταται, όμως, *δικαιική* από τη στιγμή που καλούνται οι αρχές αυτές να λειτουργήσουν ως *συνταγματικές αρχές* στα πλαίσια του νομικού μας συστήματος. Τόσο η αρχή του κράτους δικαίου όσο κι αυτή του κοινωνικού κράτους αναπτύσσουν μία *"προνομιακή" διαλεκτική σχέση* με τη δημοκρατική αρχή, στο εννοιολογικό, πολιτικό και κανονιστικό περιεχόμενο της οποίας συνευρίσκονται και συγχρωτίζονται, συγκροτώντας, έτσι, μία *αδιάσπαστη πολιτική και δικαιική ενότητα*. Η διύλιση αυτή της αρχής του κράτους δικαίου και της αρχής του κοινωνικού κράτους μέσα στο κανονιστικό περιεχόμενο της δημοκρατικής αρχής συνιστά ουσιαστικά μία διαδικασία νομικο-πολιτικής εναρμόνισής τους και, μάλιστα, σε ένα -νοητά- προγενέστερο στάδιο από αυτό που επιβάλλει η ερμηνευτική αρχή της πρακτικής αρμονίας των συνταγματικών διατάξεων [5].

iii. Μεθοδολογικές αποσαφηνίσεις για την ερμηνεία του Συντάγματος

Το συνταγματικό κείμενο, όπως κάθε κείμενο, και, μάλιστα, όπως κάθε νομοθετικό κείμενο έχει ανάγκη *ερμηνείας*: μίας σύνθετης, δηλαδή, *νοητικής διεργασίας* που αποβλέπει στην ανακάλυψη και διασαφήνιση του "πραγματικού" νοήματος του κειμένου[6]. Ως γλωσσικό σύστημα το συνταγματικό κείμενο προϋποθέτει μία *σημειολογική ανάλυση* : τη διευκρίνηση, με άλλα λόγια, των γλωσσικών του "σημείων" έτσι ώστε να ευρεθεί το πραγματικό σημαινόμενό τους. Η ερμηνευτική, λοιπόν, διαδικασία είναι αυτή που εμφυσεί τη ζωή στο συνταγματικό κείμενο. Από την άποψη αυτή, η λειτουργία του Συντάγματος είναι αδύνατη χωρίς τη μεσολάβηση της διανοητικής αυτής διεργασίας για την εύρεση του περιεχομένου του.

Το συνταγματικό κείμενο, πάντως, πέρα από γλωσσικό ή σημειολογικό σύστημα συνιστά πρωτίστως ένα *νομικό σύστημα*, και, μάλιστα, το κορυφαίο από άποψη τυπικής ισχύος νομικό σύστημα : εκείνο, δηλαδή, που συγκροτεί και συνέχει την έννομη τάξη· η απαρχή, το κέντρο αναφοράς και η πηγή νομιμότητας, με άλλα λόγια, της έννομης τάξης. Το (γραπτό) Σύνταγμα, λοιπόν, ταυτόχρονα ως γλωσσικό και ως νομικό σύστημα, προϋποθέτει για τη λειτουργία του μία ερμηνεία η οποία είναι συγχρόνως : α) "*φιλολογική*", ερμηνεία, δηλαδή, που αρμόζει στον χαρακτήρα του ως γραπτού κειμένου και β) *νομική*, η οποία, όπως και η "φιλολογική" διατηρεί ένα ιδιαίτερο τεχνικό - συμβατικό περιεχόμενο, υπακούει, με άλλα λόγια στη δική της λογική και διέπεται από κανόνες και αρχές, οι οποίες, πρωτίστως λόγω της ικανότητάς τους να συγκεντρώνουν ένα επίπεδο *διυποκειμενικής ισχύος*, μπορούν να ενταχθούν στον μεθοδολογικό ορίζοντα της νομικής επιστήμης. Η μεθοδολογία της ερμηνείας, βέβαια, δεν διαθέτει το τεκμήριο της αέναης ορθότητας και αλήθειας. Αντίθετα, εξελίσσεται ιστορικά, όπως, άλλωστε, και η ίδια η επιστημονική γνώση. Είμαστε, όμως, υποχρεωμένοι (από τον ίδιο τον ορισμό της επιστήμης) να θεωρήσουμε ως συμβατικά - στιγμιαία- "ορθή" τη μεθοδολογία που ισχύει και γίνεται διυποκειμενικά δεκτή, παραβλέποντας, έτσι, ως ένα βαθμό, την ιστορική της σχετικότητα.

---

[5] Πρβλ. σχετικά *Απ. Παπακωνσταντίνου,* Το άρθρο 24 του Συντάγματος ως πεδίο νομικο-πολιτικής έντασης, ό.π., σελ. 575.

[6] Ο όρος «*ερμηνεία*» έχει διττή σημασία. Σημαίνει αφενός το ενέργημα της ανάπτυξης και συγκεκριμενοποίησης των κανόνων και των αρχών του δικαίου και αφετέρου το αποτέλεσμα του εν λόγω ενεργήματος. Ερμηνεία είναι δηλαδή τόσο η διαδικασία της διανοητικής πορείας του ερμηνευτή όσο και το αποτέλεσμά της. Βλ. *Φ. Σπυρόπουλου*, Η ερμηνεία του Συντάγματος. Εφαρμογή ή υπέρβαση της παραδοσιακής μεθοδολογίας του δικαίου ;, 1999, σ. 1.

Η αναγωγή, ωστόσο, στις ερμηνευτικές αρχές και μεθόδους δεν επιλύουν, αφεαυτών, το πρόβλημα της εύρεσης του πραγματικού νοήματος του συνταγματικού κειμένου. Αυτό συμβαίνει για δύο κυρίως λόγους : Πρώτον, ο *πλουραλισμός* των ερμηνευτικών κανόνων που ακολουθούνται οδηγεί συχνά στην επιλεκτική τους χρήση και τη διαφοροποιημένη αξιοποίησή τους, ανάλογα με τις μεθοδολογικές αντιλήψεις αλλά και τη διανοητική και γνωστική ικανότητα του ερμηνευτή. Δεύτερον, οι ερμηνευτικοί κανόνες χρήζουν και οι ίδιοι ερμηνείας, στον βαθμό που καταλείπουν λόγω της γενικότητας και της αοριστίας τους μεγάλα περιθώρια υποκειμενικής αντίληψης του περιεχομένου τους. Αν σε όλα αυτά προσθέσουμε και τις (επιστημολογικές, ιδεολογικές, πολιτικές κ.ά.) *προαντιλήψεις* του ερμηνευτή που απορρέουν από την κοσμοθεωρία και την ψυχολογική του συγκρότηση, καθίσταται αντιληπτό ότι η ανεύρεση του πραγματικού νοήματος των ερμηνευόμενων διατάξεων με βάση κοινά αποδεκτές μεθόδους και αρχές αποτελεί ένα εγχείρημα εξαιρετικά πολύπλοκο και δυσχερές.

Σε τελική, λοιπόν, ανάλυση, κάθε προτεινόμενη εκδοχή για το πραγματικό νόημα μίας διάταξης ταυτίζεται ουσιαστικά με την ίδια την ερμηνεία της τελευταίας, με τη γνωστική, δηλαδή, διαδικασία εύρεσης του περιεχομένου της. Από την άποψη αυτή, η αξιοπιστία της επιστημονικής πρότασης που κατατίθεται (με άλλα λόγια, η διυποκειμενική της ισχύς) κρίνεται από την ακολουθούμενη ερμηνευτική διαδικασία. Μία ανάλυση του ζητήματος της ερμηνείας του Συντάγματος εκφεύγει, βέβαια, από τα στενά πλαίσια της μελέτης[7]. Οι σχετικές διευκρινίσεις που ακολουθούν, λοιπόν, αποβλέπουν αποκλειστικά στην πληρέστερη κατανόηση της μεθοδολογίας που ακολουθείται εν προκειμένω και προδιαγράφουν, σε κάποιο βαθμό, τον ερμηνευτικό ορίζοντα που υιοθετείται για την αποσαφήνιση του νοήματος του άρθρου 25 Συντ. Οι εν λόγω παρατηρήσεις δεν διευκρινίζουν μόνον τους ακολουθούμενους ερμηνευτικούς κανόνες αλλά, επιπλέον, αφορούν κι αυτή την ίδια την ερμηνεία ως γνωστική διαδικασία. Κινούνται, άρα, και στο μετα-ερμηνευτικό και μετα-μεθοδολογικό επίπεδο.

α) Η συνταγματική ερμηνεία ως σύστημα

Από όσα ήδη αναφέρθηκαν, γίνεται ίσως φανερό ότι η συνταγματική ερμηνεία δεν (μπορεί να) αποτελεί μία διανοητική διεργασία η οποία επιδιώκει την ανεύρεση του νοήματος του συνταγματικού κειμένου μέσα από μία "ελεύθερη" και κατά βούληση εφαρμογή μεθόδων. Ειδικότερα, ο ερμηνευτικός συλλογισμός δεν συνιστά μία ασυστηματοποίητη σύμφυρση μεθοδολογικών κανόνων αλλά μία συγκροτημένη διαδικασία, αυστηρά δομημένη πάνω σε μεθοδολογικές αρχές και ελεγχόμενη με βάση συγκεκριμένα επιστημολογικά κριτήρια.

Από την άποψη αυτή, η συνταγματική ερμηνεία μπορεί να ιδωθεί ως *σύστημα* μεθοδολογικών αρχών, κανόνων, διαδικασιών, που επιτελούν ορισμένη λειτουργία στην πορεία του ερμηνευτικού έργου, αρθρώνονται με τρόπο συστηματικό και δομούνται γύρω από το ερμηνευτικό αντικείμενο. Η ερμηνεία συνιστά, έτσι, μία *ολότητα* από επιμέρους γνωστικούς κανόνες και διαδικασίες που βρίσκονται σε διαρκή αλληλεπίδραση μεταξύ τους. Η ερμηνευτική διεργασία αποτελεί, δηλαδή, μία *διαλεκτική ενότητα από γνωστικά στάδια και*

---

[7] Από την εκτεταμένη ελληνική και ξένη βιβλιογραφία βλ. τελείως ενδεικτικά, τον συλλογικό τόμο : *Δ. Τσάτσου* (επιμ.), Η ερμηνεία του Συντάγματος, 1995, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, με κείμενα των *Ν. Αλιβιζάτου, Ε. Βενιζέλου, Ε. Δαρζέντα, Γ. Κασιμάτη, Α. Μανιτάκη, Κ. Μαυριά, Γ. Παπαδημητρίου, Β. Σκουρή, Δ. Τσάτσου, Θ. Τσάτσου και Κ. Χρυσόγονου*. Πρβλ. ακόμη, *Ε. Βενιζέλου*, Η ερμηνεία του Συντάγματος και τα όρια του δικαστικού ελέγχου της αντισυνταγματικότητας των νόμων, 1994, *Ν. Κανελλοπούλου*, Ζητήματα μεθόδου του Συνταγματικού Δικαίου. Από τα αδιέξοδα της παραδοσιακής αντίληψης στο νεφελώδες μετά –το- μοντέρνο;, 1995, σ. 33 επ., *Γ. Κασιμάτη*, Περί των θεμελιωδών αρχών του Συντάγματος, ΤοΣ 1975, σ. 5 επ., *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, 1980, σ. 188 επ., *Α. Μανιτάκη*, ερμηνεία του Συντάγματος και λειτουργία του πολιτεύματος, 1996, σ. 17 επ., *Φ. Σπυρόπουλου*, Η ερμηνεία του Συντάγματος, 1999.

διαδικασίες, που αποσκοπούν, στη σύνθεσή τους, στη διατύπωση ορισμένης ερμηνευτικής πρότασης.

Η διαπίστωση αυτή δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι το ερμηνευτικό εγχείρημα ακολουθεί σε κάθε περίπτωση εκ των προτέρων καθορισμένα στάδια ή αρχές. Αντίθετα, η αξιοποίηση των ερμηνευτικών κανόνων και το μεθοδολογικό προβάδισμα κάθε ερμηνευτικής αρχής εξαρτώνται συχνά από ποικίλους αντικειμενικούς και υποκειμενικούς παράγοντες, όπως είναι οι ιδιαιτερότητες που συγκεντρώνει η ερμηνευτέα διάταξη, ο βαθμός αοριστίας της, αλλά και οι μεθοδολογικές επιλογές του ερμηνευτή, ανάλογα με τις επιστημολογικές του αντιλήψεις, τις παραστάσεις και τις παραδοχές του. Ανεξάρτητα, πάντως, από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις, αυτό που πρέπει να συγκρατήσουμε στο σημείο αυτό είναι ότι η ερμηνευτική διεργασία αποτελεί μία διαλεκτική ενότητα αρχών, διαδικασιών και κανόνων, ένα *σύστημα,* με άλλα λόγια, με εσωτερική συνοχή, λειτουργίες και ενότητα. Η ερμηνεία εμφανίζεται, έτσι, ως *ορθολογική γνωστική διαδικασία*, η οποία στηρίζεται πάνω σε συγκροτημένες θεωρητικές βάσεις. Αυτό σημαίνει ότι οι εκάστοτε αντινομίες και αντιφάσεις που μπορεί να συναντήσει ο ερμηνευτικός συλλογισμός κατά την πορεία θεμελίωσής του, επιλύονται *ενδοσυστημικά*, στα πλαίσια, δηλαδή, της ενότητας που (πρέπει να) διέπει το ερμηνευτικό "σύστημα".

β) Η ερμηνεία του Συντάγματος ως νομική διαδικασία : Η "τεχνικότητα" της συνταγματικής ερμηνείας

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου πρέπει να εκκινεί από τη γραμματική του προσέγγιση, την ανάλυσή του, δηλαδή, ως γλωσσικού κειμένου, το οποίο υπακούει, κατ' αρχήν, στη λογική που διέπει κάθε τέτοιο κείμενο. Η "φιλολογική", ωστόσο, ερμηνεία του Συντάγματος δεν μπορεί να θεωρηθεί επαρκής για την ανεύρεση του πραγματικού του νοήματος. Αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί το συνταγματικό κείμενο αποτελεί πάνω απ' όλα *νομικό κείμενο,* με σημαντικές μάλιστα ιδιαιτερότητες, τόσο ως προς τη διατύπωση όσο και ως προς τη σημασία του περιεχομένου του. Το Σύνταγμα, λοιπόν, ως νομοθετικό κείμενο ερμηνεύεται με βάση ορισμένους -αυστηρά καθορισμένους- τρόπους. Η ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου, έτσι, έχει ένα συγκεκριμένο *τεχνικό - νομικό περιεχόμενο,* που διακρίνεται, ως προς τη μεθοδολογία, τόσο από την ερμηνεία των άλλων νομοθετικών κειμένων όσο -πολύ περισσότερο- από τη φιλολογική ερμηνεία.

Η γραμματική ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου αποβλέπει στην ανεύρεση όχι του καθημερινού γλωσσικού νοήματος των διατάξεών του αλλά στο τεχνικό - νομικό νόημα των εννοιών του. Πραγματικά, το δίκαιο χρησιμοποιεί έννοιες που έχουν ένα τεχνικό - νομικό περιεχόμενο, με πολύ σαφέστερα όρια σε σχέση με αυτό της καθημερινής γλώσσας. Για παράδειγμα, έτσι, η έννοια του "*δικαιώματος*" που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 Συντ. διαθέτει ένα πολύ συγκεκριμένο *τεχνικό - νομικό περιεχόμενο*, όπως αυτό προκύπτει από την τυποποίησή του στις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις και την ιστορική του διαδρομή στο συνταγματικό σύστημα της Χώρας.

Και η ίδια, όμως, η τεχνική - νομική γλώσσα δεν διακρίνεται πάντοτε για την ακρίβεια και τη σαφήνειά της. Πολύ συχνά, έτσι, χρησιμοποιούνται έννοιες με αόριστο και ασαφές περιεχόμενο. Σε ορισμένες, εξάλλου, περιπτώσεις ο νομοθέτης συνδέει την ίδια λέξη μέσα στον ίδιο νόμο ή μέσα σε διάφορους νόμους με διαφορετικά νοήματα. Από την άποψη αυτή, μπορούμε να μιλήσουμε για "*σχετικότητα των νομικών εννοιών*" [8] .

Η "σχετικότητα" αυτή των νομικών εννοιών γίνεται περισσότερο αντιληπτή στην περίπτωση του συνταγματικού κειμένου, το οποίο διακρίνεται για την ελλειπτικότητα της

---

[8] Βλ. *K. Engisch,* Einheit der Rechtsordung., 1935, 44 επ.

διατύπωσής του και την πανηγυρικότητα του χαρακτήρα του[9]. Ο τελευταίος αυτός μορφολογικός χαρακτήρας του συνταγματικού κειμένου συνάδει με την *ελαστικότητα* και την *προσαρμοστικότητα* που εμφανίζουν οι συνταγματικές διατάξεις σε σχέση με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Κατά τον τρόπο αυτό, το Σύνταγμα επεκτείνει το βαθμό αντοχής του στον ιστορικό χρόνο και διατηρεί τη ρυθμιστική του ικανότητα στην πορεία της ιστορικής εξέλιξης.

Εξάλλου, το νομοτεχνικό αυτό χαρακτηριστικό του Συντάγματος (ο ελλειπτικός και πανηγυρικός του χαρακτήρας), συνυφαίνεται αναπόφευκτα και με την υπαινικτικότητα και την αμφισημία των διατυπώσεών του, καθιστώντας το έργο του ερμηνευτή ακόμη πιο δυσχερές. Μέσα σε αυτό το πλέγμα των μορφολογικών και νομοτεχνικών ιδιαιτεροτήτων του συνταγματικού κειμένου, αναδεικνύεται, με μεγαλύτερη, σε σχέση με τα άλλα νομοθετήματα, ένταση, η μεθοδολογική χρησιμότητα της *τελολογικής* και της *συστηματικής* ερμηνείας. Ο ερμηνευτής καλείται, έτσι, να εντοπίσει τον σκοπό (ή τους σκοπούς) που υπηρετεί η ερμηνευόμενη διάταξη, αναδεικνύοντας με τον τρόπο αυτό το πραγματικό νόημά της. Επιπλέον, η εν λόγω διάταξη πρέπει να ιδωθεί σε συνδυασμό με τις άλλες συνταγματικές διατάξεις, πρωτίστως δε εκείνες που διαθέτουν μία εσωτερική νοηματική και κανονιστική συνάφεια με αυτήν.

Καθίσταται, λοιπόν, φανερό ότι η συνταγματική ερμηνεία αποτελεί ένα έργο εξαιρετικά σύνθετο και πολύπλοκο, λόγω κυρίως της ιδιόμορφης νομοτεχνικής κατάστρωσης των συνταγματικών διατάξεων και των κανονιστικών συνεπειών που έχει η εφαρμογή τους. Η ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου διατηρεί, από την άποψη αυτή, ένα ιδιαίτερο νομικό - τεχνικό περιεχόμενο, σε αντιστοιχία με το νομικό - τεχνικό νόημα των ερμηνευόμενων συνταγματικών εννοιών. Στο μεθοδολογικό αυτό πλαίσιο νοούνται, εξάλλου, οι ερμηνευτικά επίμαχες έννοιες που χρησιμοποιεί το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25. Για παράδειγμα έτσι, εκφράσεις όπως : "*τα δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*", "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου*" ή "*εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*", δεν πρέπει να νοούνται με το (ευρύτερο) καθημερινό γλωσσικό τους νόημα αλλά υπό τη στενότερη τεχνική - νομική τους εκδοχή. Το κανονιστικό, άρα, περιεχόμενο των εξεταζόμενων συνταγματικών διατάξεων δεν είναι δυνατόν να προκύπτει από μία "επιφανειακή" γραμματική (φιλολογική) προσέγγιση αλλά από μία βαθύτερη συστηματική, τελολογική και ιστορική ερμηνεία τους, που σέβεται τον ιδιαίτερο (τεχνικό) χαρακτήρα του συνταγματικού κειμένου και την κανονιστική του λειτουργία.

γ) Η ενότητα του συνταγματικού κειμένου

Το συνταγματικό κείμενο διατηρεί, εξ ορισμού, μία λογική, νοηματική και, τελικά, κανονιστική *ενότητα*. Στο περιεχόμενό του συνυπάρχουν, βέβαια, κανόνες και αρχές που εκκινούν από διαφορετικές ιστορικές, ιδεολογικές και πολιτικές βάσεις. Παρατηρούνται, έτσι, συχνά αντινομίες και αντιφάσεις στο εσωτερικό του Συντάγματος, απόρροια της συσσώρευσης σε αυτό διάφορων ιστορικών και κανονιστικών στιγμών, καθώς και του ιδιαίτερου χαρακτήρα του ως κοινωνικο-πολιτικού "συμβιβασμού" ανάμεσα στις αντιμαχόμενες κοινωνικο-πολιτικές ομάδες και τον εκάστοτε συσχετισμό δυνάμεων. Το Σύνταγμα, ωστόσο, ως νομικό φαινόμενο, δεν είναι δυνατόν να εμπεριέχει ταυτόχρονα διατάξεις με αντιφατικό περιεχόμενο : στο συνταγματικό κείμενο δεν μπορεί να ισχύουν συγχρόνως αντιφατικές διατάξεις, όπως ακριβώς σε μία ορισμένη δικαιική τάξη "*δύο κανόνες που ρυθμίζουν το ίδιο αντικείμενο δεν μπορεί και να αντιφάσκουν και να είναι ταυτοχρόνως, και οι δύο, ισχυροί*"[10].

---

[9] Για τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του Συντάγματος βλ. *Ε. Βενιζέλου,* Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 201 επ.

[10] *Δ. Τσάτσος*, Το πρόβλημα της ερμηνείας του Συντάγματος, σε : *Του ιδίου* (επιμ.), Η ερμηνεία του

Το συνταγματικό κείμενο συγκροτείται από διατάξεις που διαθέτουν (εξ ορισμού διαθέτουν) *ίση τυπική δύναμη*. Αυτό σημαίνει ότι η συνταγματική ερμηνεία δεν μπορεί παρά να εκκινεί από την *αρχή της ενότητας του συνταγματικού κειμένου* και να κατευθύνεται στην ομόλογη μεθοδολογική *αρχή της πρακτικής αρμονίας των συνταγματικών διατάξεων*. Η τελευταία αυτή διαπίστωση, που βασίζεται στην παραδοχή ότι οι συνταγματικές διατάξεις δεν μπορούν να αντιφάσκουν μεταξύ τους, συνιστά ουσιαστικά απόρροια της ιδιαίτερης νομικής υφής του Συντάγματος ως της ύψιστης από πλευράς τυπικής ισχύος δικαιικής πηγής. Από αυτήν ακριβώς τη νομική φύση του Συντάγματος παρέπεται ότι οι τυχόν αντινομίες που εμφανίζονται σ' αυτό πρέπει -εκ των πραγμάτων- να επιλύονται *ενδοσυνταγματικά*, με βάση την ερμηνευτική αρχή της πρακτικής αρμονίας των συνταγματικών διατάξεων. Το Σύνταγμα, λοιπόν, διατηρεί μία κανονιστική "αυτοτέλεια" σε σχέση με οποιοδήποτε άλλο νομοθετικό κείμενο[11].

Από την άποψη αυτή, το συνταγματικό κείμενο μπορεί να νοηθεί ως *ιδιαίτερο δικαιικό (υπο)σύστημα*, λόγω κυρίως της διαφορετικής έναντι των άλλων κανόνων δικαίου "πηγής" του (συντακτική ή αναθεωρητική εξουσία), της αυτοτέλειάς του ως νομικού κειμένου, της νοηματικής και κανονιστικής του ενότητας, καθώς και, ιδίως, της ιδιαίτερης νομικής του λειτουργίας στο συνολικότερο δικαιικό σύστημα που συγκροτεί η έννομη τάξη. Το δικαιικό αυτό σύστημα διακρίνεται κυρίως για την εσωτερική του συνοχή, την κοινή, με άλλα λόγια, νομικο-πολιτική του λογική.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, για να είναι δυνατή η ερμηνευτική εναρμόνιση των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων και, συνακόλουθα, η ανάδειξη της ενότητας και αρμονίας που διέπει το συνταγματικό κείμενο, είναι αναγκαίο η ερμηνευτική διεργασία να βασίζεται όχι μόνο στην αρχή της πρακτικής αρμονίας αλλά και στην μεθοδολογική επιλογή (η οποία συνιστά, μάλιστα λογική προϋπόθεση της τελευταίας αρχής) της *συστηματικής ερμηνείας* των συνταγματικών διατάξεων. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι η ερμηνευόμενη διάταξη πρέπει να ερμηνεύεται σε συνάφεια με τις λοιπές διατάξεις, ως μέρος, δηλαδή, μίας ευρύτερης λογικής και κανονιστικής ενότητας, εκείνης του συνταγματικού κειμένου.

Η συστηματική ερμηνεία θα αποτελέσει, όπως θα δούμε, σημαντικό ερμηνευτικό εργαλείο στην προσπάθεια διακρίβωσης του νοηματικού περιεχομένου του άρθρου 25 Συντ. Για το λόγο αυτόν, είναι χρήσιμη η παράθεση στο σημείο αυτό μερικών πρόσθετων διευκρινήσεων για τον τρόπο χρήσης της εν λόγω ερμηνευτικής μεθόδου : Κατ' αρχήν, η συστηματική ερμηνεία οφείλει να υπακούει σε κάποιες μεθοδολογικές αρχές που απορρέουν από την ίδια τη λογική, καθώς και από τη νομοτεχνική κατάστρωση του συνταγματικού κειμένου. Πρέπει, έτσι, να γίνει δεκτό ότι η συστηματική ερμηνεία πραγματοποιείται με βάση μία "ιεράρχηση" των διατάξεων, ανάλογα με τη συνάφεια νοήματος που εμφανίζουν σε σχέση με την ερμηνευόμενη διάταξη. Αυτό σημαίνει ότι η τελευταία προσεγγίζεται σε συνδυασμό πρωτίστως με εκείνες τις συνταγματικές διατάξεις που διαθέτουν νοηματική ή κανονιστική συνάφεια με αυτήν (π.χ. όμοιο ή παραπλήσιο ρυθμιστικό αντικείμενο, σχέση γενικής προς ειδική ρύθμιση ή αντίστροφα, κοινή οργανωτική λειτουργία, κοινό κεφάλαιο της συνταγματικής ύλης κλπ.). Η συστηματική αυτή "ιεράρχηση" έχει, επιπλέον, συχνά "νομοτεχνική" διάσταση, στον βαθμό που οι συναφείς με την ερμηνευόμενη διατάξεις βρίσκονται συνήθως σε εγγύτητα με αυτήν (π.χ. στην ίδια παράγραφο, άρθρο ή κεφάλαιο).

Κάθε συνταγματική διάταξη, έτσι, περιβάλλεται από *επάλληλες κανονιστικές ζώνες* που συγκροτούν άλλες συνταγματικές διατάξεις οι οποίες παρουσιάζουν νοηματική συνάφεια με αυτήν. Είναι, βέβαια, αυτονόητο ότι η ερμηνευτική βαρύτητα που δίνεται στη συστηματική προσέγγιση μίας διάταξης με κάποια άλλη εξαρτάται κυρίως από τον βαθμό της νοηματικής

Συντάγματος, ό.π., σελ. 21.

[11] Πρβλ. ιδίως *E. Böckenförde*, Methoden der Verfassungsinterpretation, NJW, 1976, σελ. 2089 επ. Γενικότερα για τις ιδιαιτερότητες της ερμηνείας του Συντάγματος βλ. αντί άλλων, *Φ. Σπυρόπουλου*, Η ερμηνεία του Συντάγματος. Εφαρμογή ή υπέρβαση της παραδοσιακής μεθοδολογίας του δικαίου ;, 1999, ιδίως σ. 127 επ.

τους συνάφειας. Για παράδειγμα, έτσι, οι παράγραφοι του άρθρου 25 Συντ. πρέπει να ερμηνεύονται σε συνδυασμό μεταξύ τους, αφού, όπως θα δούμε, φαίνεται ότι διέπονται από κοινή κατά βάση νομική και πολιτική λογική. Οι ίδιες αυτές διατάξεις πρέπει ακόμη να προσεγγίζονται σε συνδυασμό με τις συνταγματικές εκείνες διατάξεις που τυποποιούν ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, και ιδιαίτερα με εκείνες που εισάγουν στο συνταγματικό σύστημα βασικές αρχές για την προστασία των δικαιωμάτων αυτών (λ.χ. ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, αρχή της ισότητας, αξία του ανθρώπου κ.ο.κ.). Επιπλέον, οι διατάξεις του άρθρου 25 πρέπει να προσεγγίζονται ερμηνευτικά σε σχέση με τις θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος που διαρρυθμίζουν το πολίτευμα και προσδιορίζουν τη σχέση κράτους - κοινωνίας, με ιδιαίτερη έμφαση στη δημοκρατική αρχή, που από τη φύση της έχει την τάση να διαχέεται σε ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα και να καταλαμβάνει το σύνολο της συνταγματικής ύλης, κυρίως δε το πεδίο της προστασίας των δικαιωμάτων.

Μέσα από αυτή την ερμηνεία του άρθρου 25 Συντ., νοουμένου εν προκειμένω ως επιστημολογικού παραδείγματος, επιχειρείται να καταστεί ευκολότερα προσπελάσιμος και αντιληπτός ο τεχνικός - νομικός χαρακτήρας της συνταγματικής ερμηνείας. Πάνω απ' όλα, όμως, θα γίνει ευχερέστερα κατανοητό ότι : α) Το Σύνταγμα, αν και συνθέτει και τυποποιεί εν πολλοίς αντιφατικά μεταξύ τους στοιχεία (π.χ. αρχή κοινωνικού κράτους και αρχή κράτους δικαίου), διατηρεί (εξ ορισμού) νοηματική και κανονιστική ενότητα. Το κανονιστικό του περιεχόμενο δεν συνιστά, έτσι, αναγκαστικά ("φύσει και θέσει") ιδεολογικο-πολιτικά αρμονικό σύνολο κανόνων και αρχών αλλά ένα νομικά "εναρμονισμένο" κανονιστικό σύστημα. β) Συνακόλουθα, η συνταγματική τυποποίηση κατ' αρχήν αντιφατικών μεταξύ τους στοιχείων αποτελεί κρίσιμη όσο και ουσιαστική *μέθοδο κανονιστικής τους εναρμόνισης*.

δ) Η τυπική ισοδυναμία των συνταγματικών διατάξεων

Από τον ενιαίο χαρακτήρα του συνταγματικού κειμένου συνάγεται η *αρχή της τυπικής ισοδυναμίας των συνταγματικών διατάξεων*[12]. Αυτό σημαίνει ότι όλες οι επιταγές του Συντάγματος, ως προερχόμενες από την ίδια "πηγή" δικαιικής παραγωγής (συντακτική εξουσία), *διατηρούν τα ίδια νομικά χαρακτηριστικά της αυξημένης τυπικής ισχύος και της άμεσης εφαρμογής*. Κατά τον τρόπο αυτό, οι τυχόν αντιφάσεις που παρουσιάζονται μεταξύ των συνταγματικών διατάξεων δεν μπορεί παρά να επιλύονται με βάση τους κανόνες της συστηματικής ερμηνείας, όπως την αρχή *lex specialis derogat legi generali*.

Από την τυπική ισοδυναμία των συνταγματικών διατάξεων και την ενότητα του συνταγματικού κειμένου απορρέει η ερμηνευτική *αρχή της πρακτικής εναρμόνισης* μεταξύ περισσότερων διατάξεων που είναι φαινομενικά αντινομικές (π.χ. 17 και 24 Συντ.). Πρέπει, πάντως, να γίνει δεκτό ότι, παρόλο που όλες οι συνταγματικές διατάξεις έχουν την ίδια τυπική δύναμη, υπάρχει μεταξύ τους διαφοροποίηση ως προς το κανονιστικό τους εύρος. Αυτό είναι περίπου αυτονόητο από τη στιγμή που κάθε συνταγματική διάταξη έχει ένα ιδιαίτερο ρυθμιστικό αντικείμενο, διατύπωση και λειτουργία στο συνολικό συνταγματικό σύστημα.

Υπάρχουν, έτσι, διατάξεις που διακρίνονται για τη γενικότητα και την αοριστία του περιεχομένου τους, όχι, βέβαια, εξαιτίας κάποιας "αβλεψίας" του συνταγματικού νομοθέτη, αλλά συνειδητά, επιτελώντας, με τον τρόπο αυτό, μία συγκεκριμένη λειτουργία. Συχνά, τέτοιου είδους διατάξεις διαθέτουν ένα έντονο *ιδεολογικό περιεχόμενο*, με υψηλό βαθμό

---

[12] Βλ. την Σ.τ.Ε. 292/84 με παρατηρήσεις του *Φ. Σπυρόπουλου*, σε ΤοΣ 1985, σελ. 511. Πρβλ. *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 212 επ., *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. Ι, ό.π., σ. 235 επ., *Φ. Σπυρόπουλου*, Η ερμηνεία του Συντάγματος, ό.π., σ. 136 επ. *Α. Χιωτέλη*, Οι αντισυνταγματικές διατάξεις του Συντάγματος. Ένα πρόβλημα αντινομιών μεταξύ πρωτογενών συνταγματικών κανόνων, ΤοΣ 1977, σ. 71 επ.

αφαίρεσης και γενίκευσης. Από τη φύση τους αυτή, επιτελούν συνήθως μία ιδιαίτερη *ερμηνευτική λειτουργία*, παρέχουν, δηλαδή, τους βασικούς άξονες του ερμηνευτικού έργου και προσανατολίζουν το κανονιστικό περιεχόμενο άλλων συνταγματικών διατάξεων. Από την άποψη αυτή, ο ρόλος τους στο Συνταγματικό κείμενο είναι "*ενοποιητικός*", αποβλέπουν, δηλαδή, στην εναρμόνιση επιμέρους συνταγματικών διατάξεων. Τον ρόλο τους αυτόν τον επιτυγχάνουν κυρίως με την αφαιρετικότητα και γενικότητα του περιεχομένου τους.

Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι οι εν λόγω συνταγματικές διατάξεις στερούνται "*κανονιστικού εύρους*". Αντίθετα μάλιστα, ακόμη κι όταν η λειτουργία τους είναι πρωτίστως ερμηνευτική συνεπάγονται συγκεκριμένες κανονιστικές συνέπειες, στον βαθμό που προσδιορίζουν το κανονιστικό περιεχόμενο άλλων συνταγματικών διατάξεων. Από την άποψη αυτή, σε ορισμένες περιπτώσεις, διατηρούν κανονιστική ευρύτητα μεγαλύτερη σε σχέση με άλλες διατάξεις που φαινομενικά διαθέτουν "αμεσότερο" και περισσότερο συγκεκριμένο κανονιστικό περιεχόμενο. Από τη θεώρηση, εξάλλου, του συνταγματικού κειμένου ως ιδιαίτερου δικαιικού συστήματος, την ενότητά του και την ισοδυναμία των διατάξεών του, προκύπτει ότι οι επιμέρους συνταγματικές επιταγές βρίσκονται σε διαρκή *νοηματική αλληλεπίδραση* και αλληλοκαθορισμό, όταν, βέβαια, κάτι τέτοιο είναι δυνατό λόγω της κανονιστικής τους συνάφειας. Άρα, σε πάρα πολλές περιπτώσεις, η συνταγματική διάταξη δεν έχει νοηματική και κανονιστική αυτοτέλεια, αλλά το περιεχόμενό της προκύπτει σε συνδυασμό με άλλες συνταγματικές διατάξεις. Έργο του ερμηνευτή είναι η ανεύρεση του περιεχομένου αυτού. Ανεύρεση που επιτυγχάνεται πρωτίστως με τη συστηματική ερμηνεία των συνταγματικών διατάξεων, που προϋποθέτει τον σεβασμό της νομικής τους ισοδυναμίας.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα συνταγματικής διάταξης με έντονο ιδεολογικό περιεχόμενο και διευρυμένη ερμηνευτική λειτουργία αποτελεί αναμφίβολα το άρθρο 25, το περιεχόμενο του οποίου διαχέεται σε ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα, πρωτίστως δε στις διατάξεις εκείνες που κατοχυρώνουν θεμελιώδη δικαιώματα και προσδιορίζουν τη μορφή και τη λειτουργία του πολιτεύματος. Αυτό που έχει εν προκειμένω σημασία είναι να γίνει αντιληπτό ότι *το άρθρο 25, ως συνταγματική διάταξη, διαθέτει κατ' αρχήν τα ίδια νομικά χαρακτηριστικά με τις υπόλοιπες συνταγματικές διατάξεις* : Έχει, δηλαδή, σε σχέση με αυτές, *τυπική ισοδυναμία και άμεση εφαρμογή*, παρά την ιδιαιτερότητά του ως προς το "εύρος" του κανονιστικού του περιεχομένου. Επιπλέον, αυτό σημαίνει ότι ως στοιχείο του συνταγματικού κειμένου υπακούει και αυτό στους ίδιους *ερμηνευτικούς κανόνες* της πρακτικής εναρμόνισης και της ενότητας του Συντάγματος. Τέλος, ως *συνταγματική επιταγή*, δεν μπορεί παρά να έχει (εξ ορισμού έχει) συγκεκριμένη λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα. Το Σύνταγμα, όπως είδαμε, δεν αποτελεί φιλολογικό αλλά *νομικό* κείμενο. Επιτελεί, έτσι, τόσο ως (κανονιστικό) σύνολο όσο και με τις επιμέρους διατάξεις του ορισμένη νομική λειτουργία.

ε) Το "πραγματικό" Σύνταγμα : Μεταξύ της "εξελικτικής" ερμηνείας και της "θετικότητας" του Συντάγματος

Το Σύνταγμα αποτυπώνει ορισμένο συσχετισμό κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων. Αντανακλά, δηλαδή, το επίπεδο ισορροπίας τους. Αυτός ακριβώς ο συσχετισμός δεν "παράγει" μόνο το κανονιστικό πλαίσιο του συνταγματικού κειμένου αλλά συνέχει και διατηρεί την εφαρμογή του. "*Κανονιστική δύναμη έχει το Σύνταγμα, όταν εκφράζει πράγματι τον εκάστοτε συσχετισμό των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων*"[13]. Ο ιστορικός αναπροσδιορισμός του εν λόγω συσχετισμού των κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων και η εν γένει εξέλιξη της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας θέτει (εκ των πραγμάτων) επί τάπητος το ζήτημα των κανονιστικών "αντοχών" του συνταγματικού κειμένου, των

---

[13] *Α. Μάνεσης*, Συνταγματικό Δίκαιο, 1980, ό.π., σελ. 177.

ιστορικών του ορίων, με άλλα λόγια, ως προς την ικανότητά του να ρυθμίζει με επάρκεια το κοινωνικό και πολιτικό φαινόμενο.

Αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί η πραγματικότητα διατηρεί ένα επίπεδο αυτονομίας απέναντι στο κανονιστικό πλαίσιο που τυποποιεί το Σύνταγμα. Εξελίσσεται, δηλαδή, σε κάποιο βαθμό ανεξάρτητα από αυτό ή ακόμη και πέρα από αυτό. Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι το συνταγματικό κείμενο διαθέτει *πεπερασμένα όρια κανονιστικής αντοχής* απέναντι στην κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι έχει χαρακτήρα προσωρινό και μάλιστα βραχύβιο. Αντίθετα, μάλιστα, εμφανίζει συχνά σημαντικά περιθώρια αντοχής απέναντι στην εξέλιξη της πραγματικότητας. *Ο βαθμός αντοχής του Συντάγματος προσδιορίζεται σε μεγάλο βαθμό, inter alia, από την ικανότητά του να προσαρμόζεται στην πραγματικότητα.*

Παρατηρούμε, επομένως, ότι το Σύνταγμα δεν διατηρεί με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα «ετεροβαρή» σχέση : Δεν τη ρυθμίζει μόνον αλλά προσδιορίζεται, σε κάποιο βαθμό, από αυτήν. Ανανεώνει, έτσι, την κανονιστική αντοχή του δια μέσου της ερμηνευτικής προσαρμογής των νοημάτων του στην ιστορική εξέλιξη. Βασικούς *διαύλους* για την επικοινωνία του αυτή με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα έχει κυρίως τις αόριστες και γενικές του έννοιες και τα αφηρημένα του νοήματα που παρουσιάζουν σημαντική προσαρμοστική ικανότητα, αυξάνοντας κατά τον τρόπο αυτό τις αντοχές του Συντάγματος έναντι της εξελικτικής πραγματικότητας. Ο πανηγυρικός και ελλειπτικός χαρακτήρας του συνταγματικού κειμένου αποδεικνύεται, έτσι, συχνά βασικό στοιχείο επαύξησης των κανονιστικών αντοχών του.

Συνάγεται, λοιπόν, ότι το συνταγματικό "δέον" δεν είναι αποκομμένο από το "είναι" αλλά νοείται στη διαλεκτική του επαφή με αυτό. Αυτήν ακριβώς τη σύνδεση (συνάντηση) δέοντος και είναι μπορούμε να ονομάσουμε συμβατικά ως "*πραγματικό Σύνταγμα*"[14]. Η εμπραγμάτωση αυτής της συνάντησης καθίσταται εφικτή μέσα από την εξελικτική - προσαρμοστική ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου[15]. Κατά τον τρόπο αυτό (και μόνο) μπορεί να νοηθεί η λεγόμενη "*κανονιστική δύναμη της πραγματικότητας*". Η πραγματικότητα διαμορφώνει, βέβαια, μία ιδία "κανονιστικότητα" που υπακούει περισσότερο σε ψυχολογικού, ηθικού ή συμβολικού χαρακτήρα αναγκαστικότητα. Καθίσταται, όμως, η «κανονιστικότητα» αυτή *νομική* (και, μάλιστα, συνταγματική) εφόσον και στον βαθμό που εισχωρεί μέσα από την συνταγματική ερμηνεία (την ερμηνεία, δηλαδή, των κανόνων του τυπικού Συντάγματος) στο συνταγματικό σύστημα.

Από την άποψη αυτή, η ερμηνευτική επίδραση που ασκεί στο συνταγματικό κείμενο το λεγόμενο "πραγματικό Σύνταγμα" και η "κανονιστική δύναμη της πραγματικότητας" ταυτίζονται ουσιαστικά με την εξελικτική ερμηνεία του Συντάγματος. Την ερμηνεία, δηλαδή, εκείνη που αναγνωρίζει τον δυναμικό χαρακτήρα των συνταγματικών νοημάτων και σέβεται τη διαρκή «επικοινωνιακή» σχέση του Συντάγματος με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Σε τελική ανάλυση, άλλωστε, το Σύνταγμα δεν συνιστά αυτοσκοπό αλλά μέσο για τη ρύθμιση και την οργάνωση του κοινωνικο-πολιτικού βίου. Από την ίδια την τελολογία της ύπαρξής του, έτσι, το Σύνταγμα αποβλέπει στην ορθολογική και αποτελεσματική λειτουργία της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας. Η σύνδεσή του, επομένως, με την τελευταία και η προσαρμογή του στην ιστορική εξέλιξη αποτελεί σύμφυτο και εγγενές τελολογικό (αλλά πάντως "μετανομικό") χαρακτηριστικό του Συντάγματος.

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, η διαπίστωση της αναγκαιότητας της εξελικτικής - προσαρμοστικής ερμηνείας του συνταγματικού κειμένου δεν πρέπει να οδηγεί στην

---

[14] Η θεωρία του «πραγματικού Συντάγματος» είναι στενά συνυφασμένη με τη δυναμική θεώρηση του Συντάγματος μέσα στη μεταβαλλόμενη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα. Βλ. *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 342, όπου και σχετική βιβλιογραφία για την εν λόγω θεωρητική αντίληψη.

[15] Για την ιστορικο-εξελικτική ερμηνεία πρβλ. αντί άλλων, *Α. Μανιτάκη*, Η νομική φύση και ο πολιτικός χαρακτήρας της ερμηνείας του Συντάγματος, σε : *Του ιδίου*, Ερμηνεία του Συντάγματος και λειτουργία του πολιτεύματος, 1996, σ. 54 επ., *Φ. Σπυρόπουλου*, Η ερμηνεία του Συντάγματος, ό.π., σ. 181 επ.

εντύπωση ότι η εν λόγω ερμηνεία είναι χωρίς όρια. *Η ερμηνεία του Συντάγματος δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση μία ελεύθερη και κατά βούληση ανάδειξη του περιεχομένου του.* Ως νομικό κείμενο διαθέτει *αυστηρά καθορισμένα νοηματικά (άρα, κανονιστικά) όρια.* Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι η επίκληση της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας προκειμένου να επενδυθεί νομικά η επιχειρηματολογία που στηρίζει μία ερμηνευτική πρόταση συναντά φραγμούς και όρια. Φραγμοί και όρια που απορρέουν από τον ίδιο τον *τυπικό, αυστηρό* και *νομικό* χαρακτήρα του Συντάγματος, καθώς και, σε τελική ανάλυση, από την γραπτή του μορφή και τα *συγκεκριμένα περιθώρια προσαρμογής* των συνταγματικών εννοιών. Η "*αλλοίωση*", έτσι, των συνταγματικών διατάξεων δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να εξικνείται μέχρι του σημείου της ουσιαστικής αναίρεσης του νοηματικού περιεχομένου που συγκροτούν οι επιμέρους συνταγματικές έννοιες. Η γραμματική, λοιπόν, διατύπωση των συνταγματικών διατάξεων ορθώνει σε πολλές περιπτώσεις φραγμούς στην "προσαρμοστική" ερμηνεία τους. Ο ερμηνευτής, άρα, του Συντάγματος "*διαμεσολαβεί*" ουσιαστικά ανάμεσα στην πραγματικότητα και το συνταγματικό κείμενο, αλλά δεν μπορεί να υπερβεί τα -πεπερασμένα- νοηματικά και γραμματικά όρια που αυτό διαθέτει.

Η "διαμεσολάβηση" αυτή διατηρεί ένα κατ' αρχήν "αντικειμενικό" περιεχόμενο: Ο ερμηνευτής επιδιώκει την ανεύρεση του αληθινού νοήματος του Συντάγματος, ενός νοήματος που αναδεικνύεται εν τόπω και χρόνω. Αυτό σημαίνει ότι αποβλέπει στην ανακάλυψη του συγκεκριμένου συνταγματικού νοήματος, όπως αυτό υπάρχει στη συγκεκριμένη (επίμαχη) "*στιγμή*": Όπως, δηλαδή, υφίσταται στον κανονιστικό κόσμο, διαμεσολαβημένο και ίσως "αλλοιωμένο" από τη διαρκώς εξελισσόμενη κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Στην ανάδειξη του νοήματος αυτού ο ερμηνευτής δεν είναι, βέβαια, αμέτοχος. Δεν κινείται έξω από το διαλεκτικό σύστημα "δέοντος" και "είναι". Συμμετέχει σ' αυτό και το επηρεάζει με την ίδια του την "παρουσία". Το συνταγματικό κείμενο, λοιπόν, ως αντικείμενο ερμηνευτικής προσέγγισης δεν παραμένει ανεπηρέαστο από τη "συμμετοχή" του ερμηνευτή. Στο ερμηνευτικό εγχείρημα, εξάλλου, αυτός εισφέρει (ρητά ή συγκεκαλυμμένα) το αξιολογικό φορτίο των εμπειριών και των αντιλήψεών του.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η ιστορικο-εξελικτική ερμηνεία του Συντάγματος επιβάλλει την ανεύρεση του *πραγματικού* νοήματός του στη συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα. Όπως κάθε άλλη μέθοδος ερμηνείας έτσι κι αυτή βρίσκεται σε αδιάσπαστη ενότητα με τις λοιπές μεθόδους ερμηνείας. Η αναγωγή, εξάλλου, στην ιστορική πραγματικότητα δεν χρησιμοποιείται "επικουρικά"[16]. στις δισεπίλυτες περιπτώσεις. για να ισχυροποιήσει εκείνη τη λύση, μεταξύ περισσότερων με νομικά επιχειρήματα θεμελιωμένων και άρα θεμιτών προτάσεων. Η πραγματικότητα, αντίθετα, "*ενσωματώνεται*" στο νοηματικό περιεχόμενο των συνταγματικών διατάξεων, όπου αυτό είναι ανεκτό και εφικτό, αναπροσδιορίζοντας το περιεχόμενο των συνταγματικών εννοιών. Αυτό σημαίνει ότι ο ερμηνευτής αποβλέπει όχι σε ένα οποιαδήποτε συνταγματικό νόημα αλλά μόνον σε *εκείνο που πραγματικά υφίσταται.* Εκείνο, δηλαδή, που προκύπτει από τη διαμεσολάβηση (άρα, την "αλλοιωτική" επίδραση) της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας.

Μία τέτοιου είδους ερμηνευτική προσέγγιση του Συντάγματος επιβάλλει, πάντως, αυξημένες απαιτήσεις για έναν αυστηρά συγκροτημένο νομικό συλλογισμό, που θα προκύπτει από επαρκή διατύπωση των μεθοδολογικών επιχειρημάτων και ορθολογική εξαγωγή των συναφών συμπερασμάτων. Αυτοί οι αυξημένοι (έναντι άλλων ερμηνευτικών προσεγγίσεων) επιστημολογικοί όροι οφείλονται ιδίως στο γεγονός ότι η ιστορικο-εξελικτική ερμηνεία καταλείπει ευρύτερα περιθώρια αξιολογήσεων και, άρα, αφαίρεσης. Αφαίρεση, που καθίσταται εξαιρετικά επικίνδυνη όταν επιχειρείται μία "υποκειμενική"

---

[16] Contra ο *Ξ. Κοντιάδης*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 342, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*η έννοια της ιστορικότητας χρησιμοποιείται επικουρικά, στις δισεπίλυτες περιπτώσεις, για να ισχυροποιήσει εκείνη τη λύση, μεταξύ περισσότερων με νομικά επιχειρήματα θεμελιωμένων και άρα θεμιτών, της οποίας οι ερμηνευτικές προαντιλήψεις ανταποκρίνονται στην ιστορική εξέλιξη*».

ερμηνεία των συνταγματικών διατάξεων με το πρόσχημα και στο όνομα του εξελικτικού και δυναμικού χαρακτήρα των συνταγματικών νοημάτων.

Όλα, όμως, όσα αναφέρθηκαν για το "πραγματικό Σύνταγμα", την "κανονιστική δύναμη της πραγματικότητας" και την εξελικτική ερμηνεία του Συντάγματος καθίστανται ευχερέστερα αντιληπτά στην περίπτωση του άρθρου 25 Συντ. Η πρόταση εργασίας της μελέτης, όπως αυτή αναλύθηκε ήδη, εκκινεί από μία *δυναμική θεώρηση των συνταγματικών εννοιών του άρθρου 25*. Μία θεώρηση, ωστόσο, που σέβεται ταυτόχρονα τον νομικό και αυστηρό χαρακτήρα του Συντάγματος, αναγνωρίζει, δηλαδή, τα νομικά όρια μίας τέτοιας εξελικτικής προσέγγισης των συνταγματικών νοημάτων.

Και είναι πρόσφορο το εν λόγω άρθρο για την κατανόηση των αλλοιωτικών επιδράσεων της πραγματικότητας στο συνταγματικό κείμενο κυρίως λόγω της *ελλειπτικότητας* και της *αφαιρετικότητας* που διακρίνει τη διατύπωσή του καθώς και της χρήσης *αόριστων εννοιών*. Όρων, δηλαδή, αναγκαίων για την αμεσότερη *επικοινωνία* του Συντάγματος με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα και, συνακόλουθα, την προσαρμογή των εννοιών του σ' αυτήν. Θα έχουμε, λοιπόν, την ευκαιρία να παρατηρήσουμε πώς *οι διατάξεις του άρθρου 25 αποτελούν βασικό δίαυλο επικοινωνίας του συστήματος προστασίας των συνταγματικών διακιωμάτων αλλά και του ίδιου του πολιτεύματος με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα*, αυξάνοντας κατά τον τρόπο αυτό τις κανονιστικές (ρυθμιστικές) αντοχές του συνταγματικού κειμένου και επεκτείνοντας τη νομιμοποιητική λειτουργία του.

Πολύ υπαινικτικά, μπορούμε ήδη στο σημείο αυτό να πούμε ότι *το άρθρο 25 αποτυπώνει, με συγκριτικά υψηλό βαθμό καθαρότητας, τον συσχετισμό ή, πιο συγκεκριμένα, τον συμβιβασμό των κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων που διαμόρφωσαν αλλά και εξακολουθούν εν πολλοίς να συνέχουν το συνταγματικό σύστημα*. Ο συσχετισμός αυτός υποστασιοποιείται στο άρθρο 25 μέσα από μία βασική για ολόκληρο το Σύνταγμα *σύνθεση νομικο-πολιτικών αρχών* : Την αρχή του κράτους δικαίου, από τη μία πλευρά, και την αρχή του κοινωνικού κράτους από την άλλη. Το ακριβές περιεχόμενο και το σημείο ισορροπίας στη σύνθεση αυτή διαμεσολαβείται, βέβαια, *ιστορικά*. Είναι, λοιπόν, αναγκαίο να διαγνωσθούν οι *κανονιστικές επιπτώσεις της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας* πάνω στην ερμηνεία και το κανονιστικό περιεχόμενο των διατάξεων του άρθρου 25. *Η αποσύνδεση, έτσι, των δικαιωμάτων από τον αποκλειστικά ατομιστικό τους χαρακτήρα αλλά και η "κρίση" του κοινωνικού κράτους των τελευταίων δεκαετιών συνιστούν τους δύο βασικούς (και εν μέρει αντιθετικούς) παράγοντες που χαρακτηρίζουν τη σύγχρονη πραγματικότητα*. Παράγοντες, που δεν αφήνουν, βέβαια, ανεπηρέαστο το κανονιστικό περιεχόμενο του άρθρου 25. Εάν, μάλιστα, αναλογιστούμε ότι οι δύο αρχές στις οποίες παραπέμπει, υπαινίσσεται και τυποποιεί το εν λόγω άρθρο διατηρούν, η κάθε μία στο δικό της βαθμό, *προνομιακή λειτουργική σχέση με τη δημοκρατική αρχή*, αντιλαμβανόμαστε ότι η ερμηνευτική διαμεσολάβηση της πραγματικότητας στο ερμηνευτικό πεδίο του άρθρου 25 καθίσταται πολυπλοκότερη και συνθετότερη. Κι αυτό για δύο κατά βάση λόγους : Πρώτον, η δημοκρατική αρχή εισφέρει ένα σημαντικό μέρος του εν πολλοίς «αλλοιωμένου» από τη μεσολάβηση της πραγματικότητας περιεχομένου της στις διατάξεις του άρθρου 25. Δεύτερον, και η ίδια η δημοκρατική αρχή επηρεάζεται από την αλλοιωτική επίδραση που ασκεί η κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα στις αρχές του κοινωνικού κράτους και του κράτους δικαίου.

Αναφορές, έτσι, του συνταγματικού κειμένου όπως "*τα δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*", "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*" και "*εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*", αποκτούν ένα *δυναμικό*, διαμεσολαβημένο από την πραγματικότητα, νοηματικό περιεχόμενο, που προσαρμόζει το συνταγματικό κείμενο στον σύγχρονο συσχετισμό δυνάμεων και αναβαθμίζει τα όρια αντοχής και αξιοπιστίας του.

στ) Ο σεβασμός της νομικής φύσης του Συντάγματος και το αίτημα του "συνταγματικού πατριωτισμού" ως μεθοδολογικές επιλογές για την ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου

Ανεξάρτητα από τις ιδιομορφίες που το διέπουν και την κατεξοχήν πολιτική του υφή, το Σύνταγμα είναι πάνω και πριν απ' όλα *κείμενο νομικό*, και, μάλιστα, με αυξημένη (έναντι κάθε άλλου κανόνα δικαίου που ισχύει στην έννομη τάξη) τυπική ισχύ. Αυτό σημαίνει ότι *το ερμηνευτικό εγχείρημα οφείλει να σέβεται πρωτίστως τη νομική φύση του συνταγματικού κειμένου* : να σέβεται, δηλαδή, την κανονιστική του λειτουργία, τον αυστηρό και τυπικό του χαρακτήρα, καθώς και τη ρυθμιστική, οργανωτική, εγγυητική και νομιμοποιητική του λειτουργία.

Το Σύνταγμα δεν αποτελεί, παρά τον έντονο πολιτικό χαρακτήρα του περιεχομένου του, πολιτική ή ιδεολογική διακήρυξη, η οποία -στην καλύτερη περίπτωση- κατευθύνει τη δράση της πολιτικής εξουσίας και προσανατολίζει τη λειτουργία της πολιτείας. Αντίθετα, συνιστά ένα *νομικά δεσμευτικό (το πιο δεσμευτικό) νομικό πλαίσιο οργάνωσης και λειτουργίας της πολιτείας*, διαρρυθμίζοντας κατά τρόπο επιτακτικό και εξαναγκαστικό τις σχέσεις εξουσίας - κοινωνίας. Η δεσμευτικότητα των επιταγών του καταλαμβάνει τόσο τη δράση της κρατικής εξουσίας όσο και αυτήν των κοινωνικών υποκειμένων.

Το Σύνταγμα, εξάλλου, ως νομικό, πολιτικό και ιστορικό φαινόμενο, είναι το αναγκαίο πλέον *σύμβολο της κρατικής υπόστασης και της εθνικής ανεξαρτησίας*[17]. Αποτυπώνει και συγκεκριμενοποιεί την πολιτική βούληση της πρωταρχικής, ανεξάρτητης και νομικά αδέσμευτης συντακτικής εξουσίας, η οποία -τουλάχιστον στη δημοκρατική παράδοση- ανήκει στον λαό. "*Η συντακτική εξουσία, έτσι, αντανακλώντας με την πρωταρχική της δυνατότητα να μετασχηματίζει το πραγματικό γεγονός της εξουσίας (δύναμης) σε δίκαιο την ίδια την πρωτογενή και κυρίαρχη ιδιότητα του κράτους συνιστά τη μόνη και αποκλειστική βάση νομιμοποίησης (άρα, το νομικό πεδίο αναφοράς) κάθε (συντεταγμένης) εξουσίας (αρμοδιότητας)*"[18].

Από την ίδια τη νομική φύση του Συντάγματος και την πολιτική σημασία του, που απορρέει κυρίως από την πρωταρχική "αιτία" παραγωγής του, τη λειτουργία του ως συμβόλου της κρατικής υπόστασης και της εθνικής κυριαρχίας, καθώς και τη θέση του ως ύψιστου παράγοντα νομιμότητας και νομιμοποίησης στην έννομη τάξη (που το ίδιο συνέχει και συγκροτεί), προκύπτει το αίτημα του "*συνταγματικού πατριωτισμού*".

Ο "συνταγματικός πατριωτισμός" αποτελεί, έτσι, μία πολύ συγκεκριμένη και σαφή *(μετα-)μεθοδολογική επιλογή* για την προσέγγιση του Συντάγματος. Επιλογή, που αν και προέρχεται ουσιαστικά από το "προερμηνευτικό" πεδίο, διαχέεται, εκ των πραγμάτων, σε όλη την πορεία του νομικού συλλογισμού που ακολουθεί η ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου. Αυτό σημαίνει ότι η ίδια η θεώρηση του Συντάγματος (και, πολύ περισσότερο, το ερμηνευτικό αποτέλεσμα) εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό από το περιεχόμενο, τη σημασία και τη βαρύτητα που αποδίδεται στο εν λόγω (μετα-)μεθοδολογικό αίτημα[19] .

Ο "*συνταγματικός πατριωτισμός*" μπορεί να προσλάβει εν προκειμένω ποικίλες μορφές και όψεις, βασικό χαρακτηριστικό των οποίων δεν μπορεί παρά να είναι *ο σεβασμός της νομικής φύσης του Συντάγματος*, που σημαίνει, πρωτίστως, σεβασμό του τυπικού και αυστηρού του χαρακτήρα, της κανονιστικής του λειτουργίας και της δεσμευτικότητας του περιεχομένου του. Μία τέτοια επιλογή μπορεί να σημαίνει inter alia : α) Την *μέγιστη δυνατή ερμηνευτική αξιοποίηση του κανονιστικού περιεχομένου των συνταγματικών διατάξεων*. Εκκινούμε, έτσι,

---

[17] Πρβλ. μεταξύ άλλων, *B. Lacroix*, Les fonctions symboliques des Constitutions, 1984, σελ. 186 επ.

[18] Βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π.

[19] Για το περιεχόμενο και τη σημασία του "*συνταγματικού πατριωτισμού*", όπως αυτός -πρέπει να- εκδηλώνεται στο επίπεδο της νομικής αξιολόγησης των σχέσεων Συντάγματος - διεθνούς δικαίου και Συντάγματος - ενωσιακού δικαίου, βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π.

από την αρχή ότι όλες οι διατάξεις του Συντάγματος διαθέτουν κανονιστικό περιεχόμενο, το οποίο ο ερμηνευτής έχει καθήκον να ανεύρει και να αξιοποιήσει. Η διάκριση κατά τον τρόπο αυτό ανάμεσα σε διατάξεις με κανονιστικό περιεχόμενο και σε εκείνες με "προγραμματικό" ή "κατευθυντήριο" χαρακτήρα, είναι βαθύτατα εσφαλμένη και παραπλανητική, εφόσον, βέβαια, εξυπονοεί ότι η "δεύτερη" (και, συνακόλουθα, κατά την άποψη αυτή, νομικά "υποδεέστερη") κατηγορία συνταγματικών διατάξεων στερείται νομικής σημασίας. Ο υψηλός -σε σχέση με άλλες διατάξεις- βαθμός αφαίρεσης και αοριστίας που διακρίνει ορισμένες συνταγματικές διατάξεις δεν συνεπάγεται εκ των προτέρων την έλλειψη "κανονιστικότητας" των τελευταίων. Ο βαθμός, άλλωστε, ερμηνευτικής δυσχέρειας που παρουσιάζει μία συνταγματική διάταξη δεν συνεπάγεται αναγκαία χαμηλό βαθμό "κανονιστικότητάς" της. Εναπόκειται στον ερμηνευτή να εντοπίσει το κανονιστικό περιεχόμενο και, συνακόλουθα, την κανονιστική λειτουργία της, εκκινώντας ακριβώς από την αρχή της *νομικής φύσης* όλων των συνταγματικών διατάξεων και την τυπική ισοδυναμία τους. Η "κανονιστική αξιοποίηση" κάθε συνταγματικής διάταξης πρέπει να είναι κατά το δυνατόν πλήρης και ολοκληρωμένη, ώστε να αναδεικνύεται στον μέγιστο βαθμό το κανονιστικό της περιεχόμενο.

β) Η συνταγματική ερμηνεία πρέπει να βασίζεται στην *αρχή της πρακτικής αρμονίας των συνταγματικών επιταγών*, η οποία απορρέει από την *ενότητα του συνταγματικού κειμένου*. Κατά τον τρόπο αυτό, είναι αναγκαίο να επιδιώκεται η εναρμόνιση των συνταγματικών νοημάτων μέσα από τη *συστηματική ερμηνεία* τους. Τον στόχο αυτόν υπηρετούν συνήθως γενικές συνταγματικές αρχές που διαθέτουν, λόγω ακριβώς της φύσης τους ως νομικών αρχών, σημαντική ερμηνευτική δύναμη. Οι αρχές αυτές άλλοτε τυποποιούνται ρητά στο συνταγματικό κείμενο (π.χ. αρχή διάκρισης των εξουσιών, δημοκρατική αρχή) κι άλλοτε συνάγονται ερμηνευτικά από αυτό (π.χ. αρχή κράτους δικαίου, αρχή κοινωνικού κράτους, πριν από την αναθεώρηση του 2001).

γ) Είναι, εξάλλου, σκόπιμο να αποφεύγεται η λεγόμενη "*διορθωτική*" ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου, η οποία μπορεί να διαστρέφει το πραγματικό νόημά του. Επίσης, η de costitutione ferenda προσέγγιση είναι κατ' αρχήν αδιάφορη για τον ερμηνευτή του Συντάγματος, ο οποίος επιδιώκει την ανεύρεση του αντικειμενικού νοήματός του, χωρίς, βέβαια, να το υποκαθιστά από την προσωπική του αξιολόγηση.

δ) Το Σύνταγμα πρέπει να οράται υπό τη *δυναμική* του έποψη, μέσα δηλαδή από τη συνάντηση και επικοινωνία των νοημάτων του με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Κατά τον τρόπο αυτό, αυξάνεται η κανονιστική αντοχή του και ενδυναμώνεται η νομιμοποιητική του λειτουργία. Από την άλλη, ωστόσο, δεν μπορεί να παραβλέπονται τα *όρια* μίας τέτοιας "προσαρμογής" του συνταγματικού κειμένου στη σύγχρονη πραγματικότητα. Όρια που απορρέουν πρωτίστως από τη διατύπωση και την τελολογία των συνταγματικών διατάξεων, καθώς και από τον ίδιο τον τυπικό και αυστηρό χαρακτήρα του Συντάγματος.

ε) Στη βάση, όμως, του αιτήματος του "*συνταγματικού πατριωτισμού*" βρίσκεται, αναμφίβολα, η ανάγκη για *επιστημολογική αντικειμενικότητα και ειλικρίνεια*, ώστε να μην νοθεύεται το ερμηνευτικό εγχείρημα από ιδεολογικές προκαταλήψεις και επιλογές. Είναι, έτσι, αναγκαίο το κανονιστικό περιεχόμενο των συνταγματικών διατάξεων να εντοπίζεται στο ίδιο το αντικειμενικό νόημά τους, απαλλαγμένο, κατά το δυνατόν, από ιδεολογικές στάσεις και παραδοχές, οι οποίες, κινούμενες συνήθως στο προερμηνευτικό επίπεδο, οδηγούν (ρητά ή άρρητα, συνειδητά ή ασυνείδητα) σε ερμηνευτικές προ-επιλογές. Επιλογές, δηλαδή, που υπάρχουν πέρα και πριν από την ερμηνευτική διαδικασία και επιχειρούν να αποκτήσουν επιστημολογική (και, μάλιστα, εν προκειμένω, κανονιστική) υπόσταση δια της συνταγματικής "ερμηνείας". Αυτό σημαίνει πολύ απλά ότι οι εν λόγω προ-επιλογές επενδύονται τον νομικό μανδύα της ερμηνευτικής διαδικασίας και διεκδικούν τη συνταγματική τους υπόσταση.

Το αίτημα του "συνταγματικού πατριωτισμού" συγκεκριμενοποιείται και γίνεται αντιληπτό κατά τον καλύτερο ίσως τρόπο στην περίπτωση της ερμηνείας του άρθρου 25 Συντ. Το εν λόγω (μετα-)μεθοδολογικό αίτημα επιβάλλει εν προκειμένω, πρωτίστως, την *ανάδειξη της κανονιστικής λειτουργίας* των διατάξεων του άρθρου αυτού. Παρακάμπτεται, έτσι, κατ' αρχήν, ο γενικός - αόριστος χαρακτήρας της διατυπώσεώς του και η έντονη ιδεολογική του υφή. Αφετηρία της ερμηνευτικής διεργασίας αποτελεί και στην περίπτωση αυτή ο σεβασμός και η αναγνώριση της νομικής φύσης και της κανονιστικής λειτουργίας όλων των συνταγματικών διατάξεων, ανεξάρτητα από το κανονιστικό τους εύρος. Η ερμηνεία του άρθρου 25 είναι, συνεπώς, προσανατολισμένη στην *αναζήτηση του μέγιστου δυνατού βαθμού κανονιστικότητας και της μέγιστης δυνατής αξιοποίησης του κανονιστικού του περιεχομένου.*

Επιπλέον, επιδιώκεται η *συστηματική ερμηνεία* του, κατά τρόπο που να διασφαλίζεται η νοηματική και κανονιστική ενότητα του συνταγματικού κειμένου. Το άρθρο 25, έτσι, αν και περικλείει στο κανονιστικό του περιεχόμενο *αντιφατικά*, κατ' αρχήν, στοιχεία (φιλελεύθερος - κοινωνικός χαρακτήρας του Συντάγματος), *εγκολπώνει*, τελικά, το περιεχόμενό τους και το *εναρμονίζει* στα πλαίσια της ισχύουσας συνταγματικής μας τάξης. Όπως θα δούμε, μάλιστα, η συναγωγή από αυτό της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου παρέχει σημαντικά ερμηνευτικά ερείσματα για την κανονιστική εναρμόνιση επιμέρους συνταγματικών διατάξεων.

Συστατικό, εξάλλου, στοιχείο του αιτήματος του "συνταγματικού πατριωτισμού" αποτελεί ο κατ' αρχήν αποκλεισμός της de costitutione ferenda ερμηνευτικής προσέγγισης του άρθρου 25. Αυτό συνεπάγεται ότι ανεξάρτητα από τις επιμέρους αξιολογήσεις (π.χ. για το άρθρο 25 § 3), επιδιώκεται η ανεύρεση του αντικειμενικού νοήματός του, ακόμη κι όταν τα ερμηνευτικά συμπεράσματα δεν εμφανίζονται τόσο θελκτικά για τις δικαιοκρατικές ή δημοκρατικές μας "ευαισθησίες". Πρωταρχικό, επομένως καθήκον του ερμηνευτή είναι η ανάδειξη όχι των ατομικών (υποκειμενικών του ερμηνευτή) επιλογών αλλά των επιλογών του Συντάγματος ("dura lex sed lex").

ζ) «Συλλογική συνείδηση» της κοινωνίας και «ιδεολογία» του Συντάγματος

Όπως σημειώθηκε ανωτέρω, το Σύνταγμα δεν αποτελεί απλά ένα σύνολο επιμέρους κανόνων και αρχών, ένα συνονθύλευμα κανονιστικών περιεχομένων. Αντίθετα, όπως ήδη σημειώθηκε ανωτέρω, συνιστά ένα *σύστημα* κανόνων δικαίου, με λογική ενότητα και συνοχή. Αυτό σημαίνει ότι το συνταγματικό κείμενο πρέπει να προσεγγίζεται στη *συστημική* του ολότητα, προκειμένου να γίνει αντιληπτό και κατανοητό το πραγματικό του νόημα. Η λογική και νοηματική αυτή ενότητα του Συντάγματος είναι, ωστόσο, στην ουσία των πραγμάτων *ερμηνευτική*: Το Σύνταγμα εμπεριέχει αντινομίες και αντιφάσεις, οι οποίες αντανακλούν ουσιαστικά τον συσχετισμό των κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων και τον εκάστοτε κοινωνικο-πολιτικό συμβιβασμό που ενσαρκώνει και νοηματοδοτεί το περιεχόμενό του. Η πρόσληψή του, όμως, ως συστημικά ενιαίου και ολοκληρωμένου συνόλου κανόνων επιτάσσει την ερμηνευτική εναρμόνισή τους και, συνακόλουθα, την ανάδειξη και επαλήθευση της ενότητας του περιεχομένου του.

Από την άποψη αυτή, το συνταγματικό κείμενο συγκροτεί ένα *σύστημα αξιών, ιδεών και αντιλήψεων*, όπως αυτές εκφράστηκαν από τον συντακτικό νομοθέτη, αποτυπώθηκαν στο σώμα του Συντάγματος και ισχύουν ως *συνταγματικές αρχές* σε ορισμένη κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα, διαμεσολαβημένες, μάλιστα, από αυτήν. Αυτό δεν σημαίνει, πάντως, ότι το Σύνταγμα συνιστά ένα "κλειστό" σύστημα αξιών. Αντίθετα, συγκροτεί ένα σχετικά *ευρύ αξιακό πλαίσιο*, το οποίο αντανακλά, άλλοτε σε μεγαλύτερο και άλλοτε σε μικρότερο βαθμό, την κυρίαρχη (ή τις κυρίαρχες) ηθικοπολιτική στάση, όπως αυτή εγγράφεται και λειτουργεί στη *συλλογική συνείδηση* της κοινωνίας.

Το Σύνταγμα, όπως, άλλωστε, όλο το δίκαιο, βρίσκεται με τη *συλλογική συνείδηση*[20] σε συνεχή *διαλεκτική σχέση*: Η αξιοπιστία και η βιωσιμότητα του Συντάγματος εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το *επίπεδο αντιστοιχίας* του περιεχομένου του με το αξιακό πλαίσιο που αποτυπώνεται στη συλλογική συνείδηση της κοινωνίας. Αλλά και αντίστροφα, το Σύνταγμα επιδρά πάνω στη συλλογική συνείδηση, διαμορφώνει τα επιμέρους χαρακτηριστικά της και, συνήθως, αναπαράγει στο δικαιικό επίπεδο το αξιακό της περιεχόμενο.

Το Σύνταγμα, λοιπόν, συγκροτεί ένα συγκεκριμένο -αν και ευρύ- ιδεολογικό πλαίσιο, το οποίο *διαχέεται σε ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα*, διαποτίζει τους πόρους του πολιτικού συστήματος και επικάθηται στη συλλογική συνείδηση της κοινωνίας, την οποία και προσδιορίζει αξιακά. Η "*ιδεολογία*" του Συντάγματος[21] ανακύπτει από τις επιμέρους διατάξεις, τους κανόνες και τις αρχές του, θεωρούμενες όχι τόσο στην "αυτοτέλειά" τους όσο στη (διαλεκτική) συστημική τους ενότητα. Για παράδειγμα, το Σύνταγμα του 1975 εμπερικλείει, όπως θα δούμε, μία συγκεκριμένη *ιδεολογική κατεύθυνση*, η οποία προσδιορίζεται, inter alia, από τον δημοκρατικό, πλουραλιστικό, φιλελεύθερο και κοινωνικό χαρακτήρα του πολιτεύματος. Τα επιμέρους αυτά ιδεολογικά στοιχεία του Συντάγματος, βέβαια, δεν εμπεριέχονται όλα με την ίδια βαρύτητα, την ίδια ένταση και την ίδια ευρύτητα του εννοιολογικού τους περιεχομένου. Το ιδεολογικό, άρα, "στίγμα" του Συντάγματος απορρέει από μία *συστηματική και συνθετική ερμηνευτική διεργασία*, στο επίκεντρο της οποίας βρίσκονται πρωτίστως οι διατάξεις εκείνες που τυποποιούν τις θεμελιώδεις αρχές του. Κομβικό ρόλο στη διαδικασία ερμηνευτικής ανεύρεσης της "ιδεολογίας" του Συντάγματος έχει, όπως θα δούμε, το άρθρο 25, στον βαθμό κυρίως που συμπυκνώνει στο νοηματικό περιεχόμενο των επιμέρους διατάξεών του βασικές ιδεολογικές (ηθικοπολιτικού ιδίως χαρακτήρα) επιλογές του Συντάγματος.

Η "ιδεολογία" του Συντάγματος, εφόσον απορρέει από τις επιμέρους αρχές και τους κανόνες που αυτό τυποποιεί, διαθέτει μία σημαντική *ερμηνευτική λειτουργία*. Αποτελεί στην ουσία *το ιδεολογικό πεδίο αναφοράς* για το σύνολο των συνταγματικών διατάξεων. Από την άποψη αυτή, συνιστά βασικό *ενοποιητικό παράγοντα* για την ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου. Ειδικότερα, μπορεί, υπό όρους, να συμβάλλει στην αποσαφήνιση της τελολογίας επιμέρους συνταγματικών κανόνων, προσανατολίζοντας την ερμηνεία σε ευρύτερα και πιο αφηρημένα πεδία αναφοράς. Κατά κάποιον τρόπο, έτσι, η "ιδεολογία" του Συντάγματος αποτελεί τον πιο αφηρημένο και αφαιρετικό ερμηνευτικό(-ενοποιητικό) παράγοντα, πιο αφηρημένο και αφαιρετικό από τις θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος, εφόσον απορρέει από αυτές και συμβάλλει στην ανεύρεση του πραγματικού τους περιεχομένου.

η) Το δυναμικό περιεχόμενο και η διαλεκτική σχέση των θεμελιωδών αρχών

Η συναγωγή από το συνταγματικό κείμενο θεμελιωδών αρχών διατηρεί ιδιαίτερη σημασία για την ερμηνεία των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων, λόγω κυρίως του γενικού και αφηρημένου χαρακτήρα των αρχών αυτών. Από την άποψη αυτή, οι θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος αποτελούν *ενοποιητικούς ερμηνευτικούς παράγοντες* στο συνταγματικό σύστημα, στον βαθμό κυρίως που συμβάλλουν στην εναρμόνιση επιμέρους συνταγματικών κανόνων.

Παράλληλα, λόγω του συνήθως αφηρημένου τους χαρακτήρα και της ευρύτητας του περιεχομένου τους, οι θεμελιώδεις αρχές συνιστούν τους βασικούς *διαύλους επικοινωνίας του Συντάγματος με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα*. Αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί οι θεμελιώδεις αρχές εμφανίζουν σχετικά μεγαλύτερα περιθώρια ερμηνευτικής διάπλασης,

---

[20] Για τις σχετικές θεωρητικές αντιλήψεις του *E. Durkheim* γύρω από την έννοια της «συλλογικής συνείδησης», πρβλ. κατωτέρω.

[21] Ο *Γ. Δασκαλάκης*, Μαθήματα, ό.π., σελ. 52 επ., εξάλλου, θεωρεί ως απαραίτητο περιεχόμενο κάθε Συντάγματος *την έκφραση ενός ιδεολογικού πιστεύω*.

έτσι ώστε να συμβαδίζουν με την ιστορική εξέλιξη. Η "προσαρμοστική" αυτή ικανότητα των θεμελιωδών αρχών προσδιορίζει, σε σημαντικό βαθμό, *το επίπεδο αντοχής του κανονιστικού περιεχομένου του Συντάγματος σε σχέση με την κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη.*

Οι θεμελιώδεις, λοιπόν, αρχές του Συντάγματος διαθέτουν, όπως ήδη σημειώθηκε ανωτέρω, *δυναμικό χαρακτήρα.* Σύμφυτη, εξάλλου, με τη δυναμικότητά τους είναι και η *διαλεκτικότητα* του νοηματικού τους περιεχομένου. Αυτό σημαίνει ότι *κάθε θεμελιώδης αρχή συγκροτείται από επιμέρους δομικά στοιχεία, τα οποία βρίσκονται μεταξύ τους σε συνεχή σχέση αλληλεπίδρασης και αλληλοκαθορισμού.* Πραγματικά, τα δομικά χαρακτηριστικά των θεμελιωδών αρχών, παρόλο που διατηρούν ένα βαθμό λειτουργικής αυτονομίας (που προκύπτει, συχνά, από τη διαφορετική τους ιστορική διαδρομή, τα ιδιαίτερα θεσμικά τους χαρακτηριστικά και την ειδικότερη λειτουργία τους), αναπτύσσουν μεταξύ τους μία έντονη διαλεκτική σχέση. Η τελευταία, μάλιστα, δεν περιορίζεται αποκλειστικά στη μεταξύ τους επικοινωνία αλλά *επεκτείνεται και στη σχέση τους με την ίδια τη θεμελιώδη αρχή*, της οποίας αποτελούν συστατικά στοιχεία : Οι θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος βρίσκονται, επομένως, σε διαρκή διαλεκτική σχέση με τα δομικά τους χαρακτηριστικά, προσδιορίζονται από αυτά αλλά και τα προσδιορίζουν. Για παράδειγμα, έτσι, τα βασικά συστατικά στοιχεία της αρχής του κράτους δικαίου (π.χ. διάκριση των εξουσιών, έννομη δικαστική προστασία, θεμελιώδη δικαιώματα κ.ο.κ.) αναπτύσσουν ως προς το λειτουργικό τους περιεχόμενο μία διαλεκτική σχέση όχι μόνο μεταξύ τους αλλά και με την ίδια τη θεμελιώδη αυτή αρχή[22].

Σχέση, όμως, αλληλεπίδρασης αναπτύσσεται και μεταξύ των ίδιων των θεμελιωδών αρχών του Συντάγματος, στα πλαίσια, μάλιστα, της λογικής και νοηματικής ενότητας του περιεχομένου του. Κάτι τέτοιο μπορεί να συνεπάγεται, inter alia, τον κανονιστικό εμπλουτισμό των εν λόγω αρχών και την ευχερέστερη επικοινωνία τους με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα[23].

Σε κάθε πάντως περίπτωση, ο δυναμικός χαρακτήρας των θεμελιωδών αρχών δεν είναι ούτε απεριόριστος ούτε απροσδιόριστος. Αντίθετα, μάλιστα, είναι *σχετικός*. Η σχετικότητά του προκύπτει κυρίως από δύο παράγοντες : Πρώτα απ' όλα, ανεξάρτητα από τη διαρκή εξέλιξη του περιεχομένου της, κάθε θεμελιώδης αρχή διατηρεί ένα *νοηματικό πυρήνα*, ιστορικά καθορισμένο και θεσμικο-πολιτικά προσδιορισμένο. Αυτό συνεπάγεται ότι η "αλλοίωση" του κανονιστικού της περιεχομένου έχει συγκεκριμένα και, πάντως, *πεπερασμένα όρια.* Δεύτερον, το δίκαιο και, πολύ περισσότερο, το Συνταγματικό Δίκαιο, συνιστά μία σχετικά "*σταθερή*" και "*διαρκή*" τάξη. Η πολιτικά κυρίαρχη, έτσι, δύναμη που διαμορφώνει το δικαιικό σύστημα επιδιώκει κατά βάση τη δημιουργία μίας σχετικά *σταθερής τάξης*[24]. Γενικά, λοιπόν, το δίκαιο επειδή ακριβώς προέρχεται από την κυρίαρχη πολιτικά δύναμη είναι κατά βάση *συντηρητικό*, επιδιώκει, δηλαδή τη διατήρηση της υφιστάμενης κατάστασης, αναπτύσσοντας, ιδίως, νομικές αντιστάσεις στην ισχύουσα έννομη τάξη απέναντι στην κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη.

Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι το Σύνταγμα συγκροτεί εξ ορισμού μία σχετικά *σταθερή δικαιική τάξη*, με την προοπτική της -ει δυνατόν- μακροπρόθεσμης διατήρησής της. Ο αυστηρός και τυπικός του χαρακτήρας επιβεβαιώνει του λόγου το αληθές. Οι έννοιες που χρησιμοποιεί το συνταγματικό κείμενο, εξάλλου, παρόλη την όποια γενικότητα ή αοριστία τους διαθέτουν πεπερασμένα νοηματικά όρια, η ερμηνευτική υπέρβαση των οποίων οδηγεί, εκ των πραγμάτων, την ερμηνευτική πρόταση εκτός του συνταγματικού συστήματος

---

[22] Βλ. λ.χ. για τη σχέση αρχής κράτους δικαίου και παροχής έννομης δικαστικής προστασίας, *Γ. Παπαδημητρίου*, Η συνταγματική καθιέρωση της δικαστικής προστασίας, Δ 1982, σ. 594 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η νομολογία του Σ.τ.Ε. για το άρθρο 6 ΕΣΔΑ, ΔιΔικ 1995, σ. 11 επ., *του ιδίου*, Η σύμφωνη με το Σύνταγμα ερμηνεία του ν. 1406/1983, ΔιΔικ 1997, σ. 832 επ.

[23] Βλ. για παράδειγμα *Γ. Κασιμάτη*, Μελέτες Ι, ό.π., όπου αναλύεται η σχέση της δημοκρατικής αρχής με την αρχή του κοινωνικού κράτους.

[24] Πρβλ. *H. Ryffel*, Rehct und Politik, im ZSR, Neue Folge 91 I, 1972, σελ. 459 επ., όπου χαρακτηρίζει το δίκαιο ως "*σταθερή τάξη*", ibid, σελ. 460.

(παραβίαση ή καταστρατήγηση του Συντάγματος). Επιπρόσθετα, δεν είναι δυνατόν να παραγνωρίζεται ότι η σχετική σταθερότητα της δικαιικής τάξης συμβαδίζει με το αίτημα της ασφάλειας και βεβαιότητας του δικαίου, απαραίτητων όρων του ίδιου του θετικού δικαίου και της δικαιοκρατικής τάξης.

Οι τελευταίες αυτές παρατηρήσεις δεν αναιρούν, ωστόσο, τον κατά βάση δυναμικό χαρακτήρα των θεμελιωδών αρχών του Συντάγματος. Πραγματικά, και η ίδια η σχετικότητα της δυναμικής φύσης των αρχών αυτών είναι σχετική : Το δίκαιο δεν μπορεί να εμποδίσει την κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη. Όταν δε το επιχειρεί οδηγείται στην απώλεια της αξιοπιστίας και της κανονιστικής του δυναμικής. Ο ελλειπτικός, πανηγυρικός και, συνήθως, γενικός και αφαιρετικός χαρακτήρας του συνταγματικού κειμένου καταλείπει ευρύτερα περιθώρια κανονιστικής προσαρμογής του περιεχομένου του και, ιδίως, των θεμελιωδών αρχών του, οι οποίες κινούνται, εξ ορισμού, σε ένα, συγκριτικά, περισσότερο αφηρημένο και αφαιρετικό επίπεδο.

Αυτό, λοιπόν, που μπορούμε να συγκρατήσουμε εν προκειμένω είναι ότι οι θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος διαθέτουν ένα ιδιαίτερα *δυναμικό και διαλεκτικό περιεχόμενο*, διατηρώντας, ωστόσο, έναν (εν πολλοίς ανέπαφο και αναλλοίωτο), ιστορικά και θεσμικά προσδιορισμένο, νοηματικό πυρήνα. Υπό το πρίσμα της διαπίστωσης αυτής μπορεί να γίνει ευχερέστερα αντιληπτή η διαλεκτική και δυναμική σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στη δημοκρατική αρχή, την αρχή του κράτους δικαίου και την αρχή του κοινωνικού κράτους, όπως αυτή η σχέση τυποποιείται στο Σύνταγμα και προκύπτει, εν μέρει, από το άρθρο 25.

θ) Η νομοτεχνική θέση του άρθρου 25 Συντ. : Μία σημειολογική παρατήρηση και οι ερμηνευτικές της επιπτώσεις

Το συνταγματικό κείμενο, όπως ήδη αναφέρθηκε, αποτελεί εκτός από νομικό και ένα συμβολικό *–σημειολογικό-* σύστημα. Ένα σύστημα, δηλαδή, (γλωσσικών) "*σημείων*", τα οποία ανάγονται στη *σχέση σημαίνοντος - σημαινομένου*. Από την άποψη αυτή, το συνταγματικό κείμενο μπορεί να προσεγγιστεί "*σημειολογικά*"[25], ως σύστημα, δηλαδή, "σημείων", όπου επιδιώκεται η ανεύρεση του "σημαινομένου" των επιμέρους "σημαινόντων".

Με την ανάγνωση, έτσι, του Συντάγματος ως κειμένου δημιουργούνται οπτικές εντυπώσεις και μία σειρά από συνειρμικές σχέσεις. Σχέσεις που "σημειοδοτούν" (λειτουργούν ως "σημαίνοντα" και παραπέμπουν σε κάποια "σημαινόμενα") πριν ακόμη αποπειραθούμε να ερμηνεύσουμε -με τη νομική έννοια του όρου- τις διατάξεις του[26]. Το συνταγματικό κείμενο, ως νομικό κείμενο, με έντονη μάλιστα πολιτική υφή, ιδιαίτερη νομοτεχνική κατάστρωση και τη μέγιστη τυπική ισχύ, προσφέρεται για μία τέτοιου είδους "σημειολογική" προσέγγιση. Για παράδειγμα, η νομοτεχνική επιλογή της συγκεκριμένης θέσης μίας διάταξης, ή η χρησιμοποίηση ορισμένης ορολογίας προκειμένου να αποδοθεί κάποιο νόημα, μπορούν να έχουν ιδιαίτερη σημασία σε μία τέτοια προσέγγιση.

Το Σύνταγμα, λόγω ακριβώς του τυπικού του χαρακτήρα και της αυξημένης νομικής του σημασίας πρέπει να προσεγγίζεται κατά το δυνατόν σφαιρικά και διεισδυτικά, έτσι ώστε το τελικό ερμηνευτικό συμπέρασμα να αποτελεί τη συνισταμένη μίας σύνθετης γνωστικής διαδικασίας, η οποία εξαντλεί κάθε περιθώριο για την ανεύρεση του νοηματικού του περιεχομένου : *Τίποτα στο Σύνταγμα δεν είναι ανύποπτο ή "τυχαίο"*. Απομένει, λοιπόν, η συστηματική προσπάθεια για την αξιολόγηση όλων των (λεκτικών) δεδομένων που παρέχει το συνταγματικό κείμενο.

---

[25] Για μία συνοπτική αναφορά σε μία τέτοια λογική βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Σημειολογικές παρατηρήσεις πάνω στο Σύνταγμα του 1975, σε : *του ιδίου*, Μελέτες Συνταγματικού Δικαίου 1980-1987, 1987, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 43 επ. και τις εκεί παραπομπές.

[26] *Ε. Βενιζέλος*, Σημειολογικές παρατηρήσεις, ό.π., σελ. 51.

Από την άποψη αυτή, στα πλαίσια της *σημειολογικής προσέγγισης* του Συντάγματος, δεν είναι χωρίς συνέπειες π.χ. το γεγονός ότι το συνταγματικό κείμενο του 1975 εκκινεί με τη διάταξη που προσδιορίζει τη μορφή του πολιτεύματος ("*Το πολίτευμα της Ελλάδας είναι Προεδρευόμενη Κοινοβουλευτική Δημοκρατία*"). Όπως επίσης δεν είναι αδιάφορο το γεγονός της συμπερίληψης στο Πρώτο Τμήμα του Πρώτου Μέρους του Συντάγματος ("*Μορφή του πολιτεύματος - Βασικές διατάξεις*") διάταξης (άρθρο 2 § 2) που αναφέρεται στις βασικές αρχές που διέπουν τις διεθνείς σχέσεις της χώρας[27].

Υπό την ίδια λογική, δεν μπορεί να είναι αδιάφορη η επιλογή της συγκεκριμένης νομικοτεχνικής θέσης του άρθρου 25 Συντ. : Το άρθρο αυτό αποτελεί την ακροτελεύτια διάταξη του Δευτέρου Μέρους του Συντάγματος ("*Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*", άρθρα 4-25). Ενός, δηλαδή, Μέρους όπου τυποποιούνται τα θεμελιώδη δικαιώματα και αποτυπώνεται στο μέγιστο δυνατό νομικό επίπεδο ο *δικαιοκρατικός και κοινωνικός χαρακτήρας του πολιτεύματος*[28].

Το άρθρο 25 φαίνεται, έτσι, ότι *συνοψίζει και συμπυκνώνει τη γενικότερη λογική που διέπει το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, ευρύτερα, τις σχέσεις κράτους - κοινωνίας*. Το εν λόγω άρθρο "κλείνει" με άλλα λόγια το κεφάλαιο αυτό της συνταγματικής ύλης, τυποποιώντας ορισμένους κρίσιμους για τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων κανόνες. Από την άποψη αυτή, το Σύνταγμα του 1975 ακολουθεί ουσιαστικά την αντίστοιχη νομοτεχνική επιλογή του *Θεμελιώδη Νόμου της Βόννης του 1949*, ο οποίος συνοψίζει τους βασικούς κανόνες άσκησης των δικαιωμάτων που τυποποιούνται στο Δεύτερο Κεφάλαιο ("*Τα θεμελιώδη δικαιώματα*", άρθρα 1-19) στις δύο ακροτελεύτιες διατάξεις του τελευταίου (άρθρα 18, "*Αποδυνάμωση των θεμελιωδών δικαιωμάτων" και 19, "Περιορισμός των θεμελιωδών δικαιωμάτων*"), όπου διαρρυθμίζονται τα όρια τόσο της άσκησής τους (καταχρηστική άσκηση δικαιώματος) όσο και των περιορισμών τους (γενικός και αφηρημένος νόμος, πυρήνας του δικαιώματος).

Η νομοτεχνική, λοιπόν, θέση του άρθρου 25 δεν είναι ούτε μεθοδολογικά τυχαία ούτε επιστημολογικά ανύποπτη. Σε κάθε πάντως περίπτωση δεν μπορεί να είναι χωρίς ερμηνευτικές συνέπειες: Ο συντακτικός νομοθέτης, ακολουθώντας το νομοτεχνικό παράδειγμα του γερμανού συντακτικού νομοθέτη, προτίμησε να ολοκληρώσει το πληρέστερο σε όλη τη συνταγματική μας ιστορία (ως προς το περιεχόμενο και την κατάστρωση) Κεφάλαιο περί ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων με διάταξη, η οποία *περικλείει τους βασικούς κανόνες άσκησης των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων και, συνακόλουθα, τις θεμελιώδεις αρχές που διέπουν τη σχέση εξουσίας - κοινωνίας*.

Από την άποψη αυτή, το άρθρο 25 κατέχει στο συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων *κομβική* θέση : Οι κανόνες και οι αρχές που τυποποιεί παρέχουν τα κρίσιμα εκείνα ερμηνευτικά εργαλεία, με τα οποία είναι δυνατή η αποσαφήνιση της λειτουργίας των επιμέρους δικαιωμάτων και, κατ' επέκταση, η διευκρίνηση του ιδιαίτερου χαρακτήρα του πολιτεύματός μας. Δεν είναι, άλλωστε, σημειολογικά αδιάφορο το γεγονός ότι το άρθρο 25, μαζί με το άρθρο 1 Συντ. αποτελούν αναμφίβολα τις πιο αφηρημένες και γενικές διατάξεις του συνταγματικού μας κειμένου. Τις διατάξεις, δηλαδή, εκείνες που διακρίνονται για τον σχετικά υψηλό βαθμό αφαίρεσης του περιεχομένου τους και γενίκευσης των νοημάτων τους.

---

[27] Για τη σημασία της επιλογής αυτής, βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σ. 215 επ.

[28] Είναι, μάλιστα αξιοσημείωτο ότι το Σύνταγμα του 1975 κάνει πρώτη φορά ρητά λόγο [με εξαίρεση τα δικτατορικά Συντάγματα του 1968 και 1973 που μιλούσαν αφενός για "*ατομικά δικαιώματα*" (Μέρος Δεύτερο - Κεφάλαιο Α΄) και αφετέρου για "*κοινωνικά και οικονομικά δικαιώματα και καθήκοντα*" (Μέρος Δεύτερο - Κεφάλαιο Β΄)] για "*ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*", αντικαθιστώντας, έτσι, τον κλασικό τίτλο "*Περί του δημοσίου δικαίου των Ελλήνων*" (Συντάγματα 1844, 1864, 1911, 1952) ή «*Δημόσιον δίκαιον των Ελλήνων*» (Συντάγματα 1827, 1927) ή "*Κοινά δίκαια και χρέη των Ελλήνων*» (Σύνταγμα 1832), του σχετικού κάθε φορά κεφαλαίου του συνταγματικού κειμένου. Η διατύπωση αυτή του Συντάγματος του 1975 δεν είναι μόνο *νομοτεχνικά αρτιότερη* και επιτυχέστερη αλλά, επιπλέον, διατηρεί σημαντική *συμβολική - σημειολογική αξία*, στον βαθμό που τονίζει τον φιλελεύθερο και κοινωνικό χαρακτήρα του Συντάγματος.

Τέτοιου είδους διατάξεις κατέχουν συνήθως στο συνταγματικό σύστημα ιδιαίτερη λειτουργία, εφόσον αποτελούν τους βασικούς ενοποιητικούς ερμηνευτικούς παράγοντες, βάσει των οποίων ενσωματώνονται τα επιμέρους συνταγματικά νοήματα και εναρμονίζεται η νομική λειτουργία των συνταγματικών διατάξεων. Δεν είναι, επίσης, επιστημολογικά ανύποπτη η νομοτεχνική τους θέση : Το άρθρο 1 Συντ. κατέχει την κορυφαία σημειολογικά θέση. Με το άρθρο αυτό αρχίζει το συνταγματικό κείμενο και η "ροή" των νοημάτων του. Από την άλλη, το άρθρο 25 Συντ. "κλείνει" το Δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου, συνοψίζοντας τη λογική, τους κανόνες και τις αρχές που διέπουν το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Οι "συνειρμικές", λοιπόν, σχέσεις που αναπτύσσονται είναι περίπου αυτονόητες. Μία τέτοια νομοτεχνική επιλογή *ενδυναμώνει ουσιαστικά το ερμηνευτικό τους εύρος και αυξάνει τη νομικο-πολιτική τους σημασία*. Είναι, έτσι, βέβαιο ότι ο ερμηνευτικός συλλογισμός δεν μπορεί να μένει ανέπαφος από αυτήν.

ι) "Προερμηνευτικές θεωρίες" και επιστημολογική ειλικρίνεια : Η αδιάσπαστη ενότητα της ερμηνευτικής διεργασίας

Ο ερμηνευτής του συνταγματικού κειμένου διαθέτει, πριν ακόμη επιχειρήσει το ερμηνευτικό έργο, ορισμένη *επιστημολογική θεώρηση* για το ίδιο το Σύνταγμα, την έννοια και το περιεχόμενο του κράτους, τη σημασία του δικαίου, τη διαμόρφωση του συσχετισμού των δυνάμεων, τη λειτουργία του πολιτεύματος κ.ο.κ. Διατηρεί, με άλλα λόγια, ένα *γνωστικό απόθεμα*, το οποίο διαμεσολαβείται από ποικίλους υποκειμενικούς παράγοντες, που έχουν να κάνουν πρωτίστως με τις γενικότερες φιλοσοφικές, ιδεολογικές και πολιτικές του παραδοχές ή, ακόμη, και τις γνωσιοθεωρητικές του ικανότητες. Όλο αυτό το απόθεμα ενσωματώνεται, τελικά, συνειδητά ή ασυνείδητα, ηθελημένα ή αθέλητα (πάντως ενσωματώνεται), στην ερμηνευτική διαδικασία που επιχειρεί.

Στη συνταγματική θεωρία[29] γίνεται συχνά λόγος για "*προερμηνευτική θεωρία*", η οποία κατευθύνει ουσιαστικά το ερμηνευτικό εγχείρημα. Απαντά, έτσι, η προερμηνευτική θεωρία στο "*θεμελιώδες ερώτημα, δηλαδή ποιό κριτήριο πρέπει να κατευθύνει την ερμηνεία του Συντάγματος, πως δηλαδή πρέπει να σκεφτεί ο ερμηνευτής όταν βρεθεί σ' ένα σταυροδρόμι όπου το ίδιο το Σύνταγμα δεν προσφέρει άλλες κανονιστικές ενδείξεις*"[30].

Δεν υπάρχει, ωστόσο, αμφιβολία ότι και η ίδια η έννοια της "προερμηνευτικής θεωρίας" χρήζει ερμηνείας, λόγω κυρίως της γενικότητας του περιεχομένου της, στο οποίο είναι τελικά δυνατό να συμπεριληφθούν ποικίλα και ετερόκλητα στοιχεία. Η διευκρίνηση της έννοιας εν προκειμένω, βέβαια, δεν μπορεί παρά να είναι *συμβατική*. Να παρέχει, δηλαδή, ένα ελάχιστο επίπεδο συννενόησης.

Στην εν λόγω έννοια μπορεί, έτσι, να ενταχθεί μία επιστημολογική "*προαντίληψη*" (Vorverständis) για το ίδιο το Σύνταγμα, ως νομικό κείμενο και ως πολιτειολογικό φαινόμενο. Από την άποψη αυτή, όλες οι προηγούμενες μεταμεθοδολογικές και μεθοδολογικές αναφορές για την ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου, μπορούν να αποτελέσουν ουσιαστικά μία "*προερμηνευτική θεωρία*". Σε ένα δεύτερο επίπεδο, ως "προερμηνευτική θεωρία" μπορεί να νοηθεί το σύνολο των (προ)αντιλήψεων του ερμηνευτή για το κράτος, το πολίτευμα, τις σχέσεις εξουσίας - κοινωνίας, τον συσχετισμό των κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων, την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα κ.ο.κ. Με άλλα λόγια : Η (προ)αντίληψη του ερμηνευτή για την ιστορία και την ιστορικότητα του Συντάγματος και των θεσμών. Εδώ, εξάλλου, εντάσσεται (κι αυτό έχει μεγάλη σημασία) η

---

[29] Βλ. *Δ. Τσάτσου* (επιμ.), Η ερμηνεία του Συντάγματος, ό.π., ιδιαίτερα τις συμβολές των *Ε. Βενιζέλου, Κ. Μαυριά, Γ. Παπαδημητρίου, Δ. Τσάτσου*.

[30] Βλ. *Δ. Τσάτσου*, Το πρόβλημα της ερμηνείας του Συντάγματος, σε : του *ιδίου* (επιμ.), Η ερμηνεία του Συντάγματος, ό.π., σ. 43.

(προ)αντίληψη για την τελολογία του κράτους, του δικαίου και, ιδιαίτερα, του Συντάγματος ως νομικο-πολιτικού φαινομένου.

Αυτήν ακριβώς η "*προερμηνευτική θεωρία*" ενσωματώνεται, όπως είδαμε, στον ερμηνευτικό συλλογισμό, τον προσδιορίζει αξιολογικά και τον κατευθύνει σε συγκεκριμένα γνωσιοθεωρητικά πεδία. *Η ερμηνευτική διεργασία, έτσι, διυλίζεται εντός του προερμηνευτικού αυτού πλαισίου που συγκροτεί η προαντίληψη του ερμηνευτή, συνδέεται με τα ίδια τα συνταγματικά νοήματα και εμπεριέχεται, τελικά, στο ερμηνευτικό συμπέρασμα.* Από την άποψη αυτή, η προερμηνευτική θεωρία παύει να είναι προερμηνευτική και καθίσταται ουσιαστικά *ερμηνευτική* από τη στιγμή που ενσωματώνεται στον ερμηνευτικό συλλογισμό. Η ερμηνευτική διεργασία, άρα, αποτελεί μία αδιάσπαστη ενότητα, στην οποία, ο αποχωρισμός της προερμηνευτικής θεωρίας από το ίδιο το ερμηνευτικό έργο καθίσταται ουσιαστικά προβληματικός έως αδύνατος. Κατά τον τρόπο αυτό, *τα ίδια τα όρια μεταξύ προαντίληψης και ερμηνείας είναι, συνήθως, εξαιρετικά ρευστά και δυσδιάκριτα.* Η δήλωση της προερμηνευτικής θεωρίας που υιοθετείται αποκτά, έτσι, κάποια σημασία μόνον ως εκδήλωση *επιστημολογικής ειλικρίνειας*, η οποία καθιστά ευχερέστερο τον διυποκειμενικό έλεγχο του ερμηνευτικού συμπεράσματος.

Η σχέση "προερμηνευτικής θεωρίας" και ερμηνείας του Συντάγματος καθίσταται, ωστόσο, *προβληματική* στις περιπτώσεις εκείνες όπου επιχειρείται η υποκατάσταση των επιλογών που πραγματοποιεί το ίδιο το Σύνταγμα από μία "προαντίληψη" του ερμηνευτή, στο όνομα, μάλιστα της "επιστημολογικής ειλικρίνειας" που συνεπάγεται η εκδήλωση της "προερμηνευτικής θεωρίας". Για παράδειγμα, έτσι, θα ήταν εσφαλμένο να υποστηριχθεί ότι το Σύνταγμα του 1975 δεν τυποποιεί το "*κοινωνικό στοιχείο*" (τη στιγμή που περιέχονται ρητές διατάξεις κοινωνικού περιεχομένου), διότι, κατά την "προαντίληψη" του ερμηνευτή δεν είναι νοητή η σχετικοποίηση της διάκρισης κράτους και κοινωνίας.

Η επίκληση, εξάλλου, μίας "προερμηνευτικής θεωρίας" καθίσταται *περιττή* στις περιπτώσεις εκείνες όπου εμφανίζεται ως "προαντίληψη" μία σαφής επιλογή του Συντάγματος. Θα ήταν, έτσι, χωρίς νόημα να χαρακτηριστεί ως προαντίληψη π.χ. η παραδοχή ότι το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 τυποποιεί τόσο το φιλελεύθερο όσο και το κοινωνικό στοιχείο, τη στιγμή που κάτι τέτοιο προκύπτει από την ίδια την ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου. Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι τα όρια μεταξύ της ερμηνείας του Συντάγματος και της "προερμηνευτικής θεωρίας" δεν είναι πάντοτε ευδιάκριτα και, πολύ περισσότερο, δεν είναι αυτονόητα. Στην τελευταία περίπτωση, έτσι, μπορεί να παρουσιαστεί ως προαντίληψη μία παραδοχή που συνιστά αποτέλεσμα *ερμηνείας* του Συντάγματος[31].

Οι ίδιες, εξάλλου, οι θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος δεν μπορούν -εξ ορισμού- να αποτελέσουν "προερμηνευτικές" αντιλήψεις, στον βαθμό που η επίκλησή τους στον νομικό

---

[31] Ο *Δ. Τσάτσος*, Το πρόβλημα της ερμηνείας του Συντάγματος, ό.π., σελ. 46-48, για παράδειγμα, παρουσιάζει ορισμένες αντιλήψεις για το Σύνταγμα του 1975/1986, οι οποίες, κινούνται, τυατόχρονα, τόσο στο προερμηνευτικό όσο στο ερμηνευτικό επίπεδο. Συνιστούν, δηλαδή, απόρροια ερμηνευτικής προσέγγισης του συνταγματικού κειμένου. Όπως, έτσι, (ορθά ως προς την ουσία) παρατηρεί ο συγγραφέας (ibid, σελ. 47-48), "*στο Σύνταγμα του 1975/1986 είναι ορατή τόσο η θεωρία της στεγανής διάκρισης μεταξύ κράτους και κοινωνίας όσο και η θεωρία της δημοκρατικής υπέρβασης αυτής της αντιθετικής σχέσης... το Σύνταγμα περιέλαβε, στη θεωρητική του σύλληψη, τη συνεχιζόμενη σύγκρουση μεταξύ των δύο αυτών ιδεολογιών, μία σύγκρουση που έχει ως βασικό νοηματικό της χαρακτηριστικό την ιστορική τάση υπέρβασης της στεγανής διάκρισης κράτους και κοινωνίας... Το κράτος σε σχέση με την κοινωνία δεν είναι το καθορίζον αλλά το καθοριζόμενο. Σε περίπτωση, λοιπόν, μίας ατελέσφορης ερμηνευτικής διαδρομής για τη λύση ενός ζητήματος, κριτήριο ερμηνείας είναι η αρχή ότι, εν αμφιβολία, ορθότερη είναι η λύση που συμβάλλει στη διαδικασία εκδημοκρατισμού, δηλαδή η λύση που νοηματικά προϋποθέτει την υπέρβαση της αντίθεσης κράτους και κοινωνίας. Ειδικά για την ερμηνεία των θεμελιωδών δικαιωμάτων η προερμηνευτική επιλογή που, κατά τη γνώμη μας, ενδείκνυται, είναι η σχετικοποίηση της αρχής in dubio pro libertate, με τον εμπλουτισμό της με την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης*". Είναι, λοιπόν, φανερό ότι τα όρια μεταξύ ερμηνείας του Συντάγματος και "προερμηνευτικής θεωρίας" είναι εξαιρετικά συγκεχυμένα. Ορθότερο είναι να δεχθούμε εν προκειμένω ότι η προερμηνευτική θεωρία κατευθύνει το ερμηνευτικό εγχείρημα και επιβεβαιώνεται από το ερμηνευτικό συμπέρασμα.

συλλογισμό προϋποθέτει ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου. Οι θεμελιώδεις αρχές, λοιπόν, δεν (μπορεί να) είναι "προερμηνευτικές" αλλά πάντα απορρέουν από τη συνταγματική ερμηνεία. Είναι δυνατόν, πάντως, οι εν λόγω αρχές να παραπέμπουν συνειρμικά σε οριμένες «προερμηνευτικές αντιλήψεις» του ερμηνευτή. Σε καμία, όμως, περίπτωση δεν είναι δυνατόν να χαρακτηριστούν οι θεμελιώδεις αρχές ως "προερμηνευτικές", με το τεχνικό - συμβατικό περιεχόμενο της έννοιας, που ήδη δόθηκε.

Σε τελική, λοιπόν, ανάλυση, ως προερμηνευτικές επιλογές μπορούν να θεωρηθούν, εκτός από εκείνες που αναφέρονται στην ίδια την έννοια του Συντάγματος και τις μεταμεθοδολογικές παραδοχές για την ερμηνευτική του προσέγγιση, εκείνες που αφορούν την ιστορικότητα του Συντάγματος, την επικοινωνία του, δηλαδή, με την πραγματικότητα. Στην τελευταία αυτή περίπτωση, η προερμηνευτική αντίληψη αναφέρεται ιδίως σε μία *αξιολογική αποτίμηση της πραγματικότητας* και τις κανονιστικές συνέπειες αυτής της τελευταίας. Από την άποψη αυτή, η προερμηνευτική θεωρία μπορεί να ταυτιστεί σε επιστημολογικό επίπεδο με την αξιολογική θεώρηση της "*συνταγματικής πραγματικότητας*"[32].

Εάν, μάλιστα, θέλουμε να διεισδύσουμε περισσότερο στο πρόβλημα, πρέπει να δεχθούμε ότι και οι ίδιες *οι προαντιλήψεις υπόκεινται σε διαρκή ανακαθορισμό*, ανάλογα, βέβαια, με την εξέλιξη της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας αλλά και την πρόσληψή της από τον ερμηνευτή. Το νοηματικό περιεχόμενο του Συντάγματος δεν είναι το μόνο που αλλοιώνεται από τη διαμεσολάβηση της πραγματικότητας. Παράλληλα, (αν και με γοργότερους συνήθως ρυθμούς, αφού δεν υπόκειται στο αυστηρό νομικό πλαίσιο του Συντάγματος) εξελίσσεται και η προερμηνευτική αντίληψη. Στην ουσία, εξάλλου, η μεταβολή των προαντιλήψεων σηματοδοτεί περαιτέρω την μετάλλαξη του συνταγματικού νοήματος. Στην περίπτωση αυτή, ο ερμηνευτής του Συντάγματος είναι αυτός που μεσολαβεί ανάμεσα στο συνταγματικό "δέον" και το κοινωνικο-πολιτικό "είναι".

Κεφάλαιο ΙΙ

Κανονιστικό περιεχόμενο του άρθρου 25 § 1 Συντ. : Το "υποκείμενο" ως παράγοντας προσδιορισμού του σύνθετου περιεχομένου των συνταγματικών δικαιωμάτων

Η πρώτη παράγραφος του άρθρου 25 Συντ. κατέχει, αναμφίβολα, κομβική σημασία για τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των ατομικών και των κοινωνικών δικαιωμάτων. Σύμφωνα με τα εδ. α΄ και β΄ της παραγράφου αυτής : "*Τα δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου* ***και η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*** *τελούν υπό την εγγύηση του κράτους: όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη* ***και αποτελεσματική*** *άσκησή τους*" (υπογραμμίζονται οι προσθήκες της αναθεώρησης του 2001). Από την απλή και μόνο ανάγνωση της διάταξης αυτής, καθίσταται πρόδηλο ότι το περιεχόμενό της *καταλαμβάνει το σύνολο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων*. Από την άποψη αυτή, η διάταξη του άρθρου 25 § 1 *διατρέχει ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων*, προσδιορίζοντας ερμηνευτικά τα πλαίσια λειτουργίας του. Συνακόλουθα, εντάσσεται νοηματικά στο κανονιστικό σύστημα που τυποποιεί το συνταγματικό κείμενο για την εγγύηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Ως *δομικό στοιχείο* του συστήματος προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, επιτελεί, άρα, μία συγκεκριμένη *εγγυητική λειτουργία*. Κατά τον τρόπο αυτό, το νοηματικό περιεχόμενο της διάταξης του άρθρου 25 § 1 αναφέρεται απευθείας στη μορφή του πολιτεύματος που τυποποιεί το Σύνταγμα, συνεισφέροντας, μάλιστα, στη λειτουργία του την ιδιαίτερη "κοινωνική" και "φιλελεύθερη" λογική της, καθώς και όλο το πολιτικό και ιδεολογικό φορτίο της.

---

[32] Ό.π.

Η λειτουργία αυτή της παραγράφου 1 προκύπτει από την ερμηνεία των ορισμών της, ιδιαίτερα όταν αυτή επιχειρείται όχι αποκομμένα από τις άλλες παραγράφους του ίδιου άρθρου, αλλά *σε συνδυασμό με αυτές*. Το άρθρο 25 Συντ. αποτελεί, λοιπόν, *λογική και νοηματική ενότητα*. Μόνο έτσι μπορεί να γίνει αντιληπτό και κατανοητό το πλήρες περιεχόμενό του και να διακριβωθεί ο ιδιαίτερος ρόλος του. Κατά τον τρόπο αυτό, η ερμηνευτική "αυτονόμηση" των επιμέρους παραγράφων του άρθρου 25 και η αποκομμένη ανάλυση του περιεχομένου τους, είτε για λόγους πρακτικούς είτε, πολύ περισσότερο, για λόγους θεωρητικούς (δογματικούς) συνιστά εσφαλμένη μεθοδολογική επιλογή, η οποία συσκοτίζει συχνά τα επιστημολογικά συμπεράσματα του ερμηνευτικού διαβήματος και παραπλανά τον συναφή νομικό συλλογισμό.

Πριν από οποιαδήποτε απόπειρα ανάλυσης του περιεχομένου του άρθρου 25 είναι αναγκαίο να τεθεί εν προκειμένω ως -υποκείμενη σε επιστημονική κρίση (επαλήθευση ή διάψευση)- "προερμηνευτική" αντίληψη, η άποψη ότι *στις σύγχρονες δημοκρατικές, φιλελεύθερες και κοινωνικές πολιτείες ο εν πολλοίς αυταρχικός και "αστυνομικός" ρόλος της κρατικής εξουσίας έχει ριζικά σχετικοποιηθεί*. Συνακόλουθα, εξάλλου, έχει υποχωρήσει η εγγενής στη φιλελεύθερη αντίληψη καχυποψία ένταντι της κρατικής εξουσίας. Αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί το επίπεδο του πολιτικού και συνταγματικού πολιτισμού των πολιτειών αυτών έχει σημαντικά εξελιχθεί και προοδεύσει σε τέτοιο βαθμό ώστε οι βασικές δημοκρατικές και φιλελεύθερες αρχές να θεωρούνται περίπου αυτονόητες για τη λειτουργία και την οργάνωση των εν λόγω πολιτειών. Άλλωστε, η ολοκλήρωση της καθολικότητας της ψήφου και, συνακόλουθα, η επέκταση των νομιμοποιητικών βάσεων της κρατικής εξουσίας -και συνολικά του πολιτικού συστήματος-, ενίσχυσαν το επίπεδο του πολιτικού αυτοκαθορισμού των πολιτών και αναίρεσαν τη στεγανότητα της διάκρισης κυβερνώντων - κυβερνωμένων. Η πολιτική, νομική και κοινωνική αυτή εξέλιξη επέτρεψε ουσιαστικά τη σχετικοποίηση της απόλυτης (εν πολλοίς, συνταγματικής) διάκρισης κράτους - κοινωνίας, η οποία την περίοδο του ατομιστικού φιλελευθερισμού του 19ου αιώνα εκδηλωνόταν, σε μεγάλο βαθμό, με την εγγενή τάση αυστηρής οριοθέτησης του ρόλου του κράτους και τη μέγιστη δυνατή αποχή του από τη λειτουργία της κοινωνίας. Οι σύγχρονες νομικο-πολιτικές εξελίξεις περιορίζουν τον αυταρχικό ρόλο του κράτους, μετατρέποντας, έτσι, σε κάποιο βαθμό, τη σχέση του με την κοινωνία από "ανταγωνιστική" σε "συναγωνιστική".

Η κρατική εξουσία εξακολουθεί, βέβαια, να αποτελεί σημαντική πηγή διακινδύνευσης της ελευθερίας. Από την άποψη αυτή, ο φιλελεύθερος και εγγυητικός χαρακτήρας του Συντάγματος αποτελεί θεμελιακό στοιχείο του νομικού συστήματος. Η πηγή διακινδύνευσης της ελευθερίας, ωστόσο, δεν βρίσκεται πλέον αποκλειστικά στην κρατική εξουσία. Μετατοπίζεται στο εσωτερικό της κοινωνίας, προσλαμβάνοντας ιδίως τη μορφή της *κοινωνικής ανισότητας* : Καθίσταται, με άλλα λόγια, "ενδοκοινωνική". Η εξέλιξη αυτή δεν αφήνει, βέβαια, ανεπηρέαστη τη σχέση κράτους - κοινωνίας. Στην ουσία των πραγμάτων, οι προαναφερόμενες κοινωνικο-πολιτικές μεταβολές φέρνουν στην επιφάνεια τη βαθύτερη φιλοσοφική και δομική τελολογία της πολιτείας : Την αιτία, δηλαδή, της ύπαρξης και λειτουργίας της, καθώς και τον ιδιαίτερο ρόλο της στην οργάνωση του κοινωνικού βίου.

Η κρατική εξουσία, λοιπόν, διατηρεί *την όψη του Ιανού*: Από τη μία πλευρά, δηλαδή, αποτελεί *πηγή διακινδύνευσης* της ελευθερίας και, από την άλλη, *εγγυάται* την ελευθερία αυτή, στα πλαίσια της αρχής του κράτους δικαίου. Στη -φαινομενικά- διπλή αυτή "λειτουργία" του κράτους έρχεται, όμως, να προστεθεί και μία τρίτη "λειτουργία": Το κράτος, αποβλέποντας στην αρχέγονη σκοποθεσία του, την επίτευξη, με άλλα λόγια της "κοινωνικής ευταξίας", επεμβαίνει στην ίδια την κοινωνική δομή, αυτή τη φορά, ωστόσο, *όχι για να περιορίσει αλλά να προστατεύσει την ελευθερία από την "ενδοκοινωνική" πηγή διακινδύνευσής της και, κατ' επέκταση να διασφαλίσει την ανθρώπινη αξία*. Κατά τον τρόπο αυτό, το κράτος εκπληρώνει την υπαρξιακή του τελολογία. Η τρίτη αυτή "λειτουργία" του κράτους, η οποία αναπροσδιορίζει ριζικά τη σχέση κρατικής εξουσίας και κοινωνίας, *προσλαμβάνει στον αιώνα μας την πολιτειολογική και νομική μορφή του κοινωνικού κράτους*.

Καθίσταται, λοιπόν, εξ αρχής σαφές ότι η σύγχρονη σχέση ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία είναι εξαιρετικά πολύπλοκη και σύνθετη. Το ίδιο πολύπλοκη και σύνθετη είναι, συνακόλουθα, η λειτουργία του Συντάγματος, το οποίο διαμορφώνει τους βασικούς όρους και τις προϋποθέσεις για την οργάνωση της πολιτείας. Το βασικό νομικο-πολιτικό επίπεδο στο οποίο αποτυπώνονται οι μεταλλάξεις αυτές στη λειτουργία της πολιτείας είναι, αναμβίβολα, το συνταγματικό σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπου αναπτύσσονται, με καθαρότητα και ευκρίνεια, όλες οι συναφείς εντάσεις. Από την άποψη αυτή, *το άρθρο 25 Συντ. κατέχει κομβική θέση στη διερεύνηση της σχέσης κράτους - κοινωνίας που τυποποιεί το Σύνταγμα του 1975/1986/2001*. Αποτελεί, έτσι, ένα πρόδηλης σημασίας *επιστημολογικό παράδειγμα* για την κατανόηση των εν λόγω νομικο-πολιτικών εξελίξεων και, κατ' επέκταση, των επιπτώσεών τους στη συνταγματική λειτουργία του πολιτεύματος.

Η ερμηνευτική αποσαφήνιση του άρθρου 25 § 1 Συντ. προϋποθέτει, εκ των πραγμάτων, την προσέγγιση των επιμέρους εννοιών του. Επιβάλλεται, επομένως, στο μεθοδολογικό επίπεδο, αφενός η "*αποδόμηση*" του νοήματός του, μέσα από την ανάλυση των εννοιών που χρησιμοποιεί, και, αφετέρου, η "*ανασύνθεση*" του νοήματος αυτού, με βάση τα πορίσματα που προκύπτουν από την εν λόγω ανάλυση. Κι αυτό συμβαίνει γιατί ούτε οι έννοιες που χρησιμοποιούνται στο άρθρο 25 § 1 μπορούν να νοηθούν χωρίς το συνολικό νόημά του ούτε το τελευταίο είναι δυνατόν να γίνει αντιληπτό δίχως την ανάλυση των επιμέρους εννοιολογικών του στοιχείων.

i) "Τα δικαιώματα του ανθρώπου" ως κεντρικό στοιχείο του άρθρου 25 § 1 Συντ. : Από τις φυσικοδικαιικές παραπομπές στη μετανομικότητα των διλημμάτων

Στη συνταγματική θεωρία γίνεται συχνά διάκριση ανάμεσα στους όρους "*δικαιώματα του ανθρώπου*" ή "*ανθρώπινα δικαιώματα*" από τη μία πλευρά, και "*συνταγματικά*" ή "*θεμελιώδη δικαιώματα*", από την άλλη. Η ορολογική αυτή διαφοροποίηση, όταν δεν είναι μεθοδολογικά "ανύποπτη", ανάγεται στη θεμελιακή για το δίκαιο *διαμάχη μεταξύ της φυσικοδικαιικής θεωρίας και του νομικού θετικισμού*. Υπολανθάνει, δηλαδή, συχνά στην επιλογή των εν λόγω όρων μία σαφής *επιστημολογική επιλογή*, με βάση τις "φυσικοδικαιικές" ή "θετικιστικές" αντιλήψεις του ερμηνευτή. Για τον λόγο αυτό, είναι συχνό το φαινόμενο στη συνταγματική θεωρία να αιτιολογείται η εκάστοτε χρήση των ορισμών αυτών, έτσι ώστε να αποφεύγονται οι σχετικές επιστημολογικές παρεξηγήσεις.

Τα πράγματα καθίστανται, ωστόσο, πολύ σοβαρότερα από τη στιγμή που το ίδιο το συνταγματικό κείμενο χρησιμοποιεί κάποια συγκεκριμένη ορολογία, η οποία συνειρμικά παραπέμπει σε μία ανάλογη θεωρητική στάση. Για παράδειγμα, έτσι, το Σύνταγμα του 1975 εμφανίζει την τάση να χρησιμοποιεί τον όρο "*δικαιώματα του ανθρώπου*" (άρθρα 25 § 1 και 28 § 3) και, μάλιστα, με τη συνοδεία των επιθετικών προσδιορισμών "*θεμελιώδη και απαράγραπτα*" δικαιώματα (άρθρο 25 § 2). Γεννάται, ως εκ τούτου το ερώτημα μήπως το Σύνταγμα επιλέγει μία *φυσικοδικαιική αντίληψη* περί δικαιωμάτων. Δικαιωμάτων, με άλλα λόγια, που δεν προκύπτουν μόνο από το δίκαιο αλλά από την ίδια τη "*φύση*" του ανθρώπου[33], ανεξάρτητα και πέρα, άρα, από τη δικαιική (νομική) τους τυποποίηση[34].

---

[33] Ένα τέτοιου είδους ερώτημα οδηγεί, βέβαια, ουσιαστικά σε *ψευτοδίλημμα*. Κι αυτό γιατί, η απάντηση στο ζήτημα της επιλογής ανάμεσα στη φυσικοδικαιική και τη θετικιστική αντίληψη κινείται στο *μετανομικό* κατά βάση επίπεδο. Οι οπαδοί, έτσι, της φυσικοδικαιικής θεωρίας δεν έχουν κανένα λόγο να επιστηρίξουν στο ίδιο το Σύνταγμα την επιλογή τους, εφόσον κάτι τέτοιο θα αντέφασκε στη θεμελιακή βάση της εν λόγω θεωρητικής αντίληψης: Το φυσικό δίκαιο βρίσκεται πέρα και πάνω από το θετικό δίκαιο. Δεν έχει, επομένως, ανάγκη να στηριχθεί στις επιταγές του θετικού δικαίου. Από την άλλη, εξάλλου, οι θετικιστές αποκρούουν εξ ορισμού κάθε έννοια του φυσικού δικαίου. Γι' αυτούς, άρα, το θετικό δίκαιο δεν είναι, από την ίδια τη φύση του, δυνατόν να παραπέμπει σε κάτι που είναι λογικά και νομικά ανπόστατο, τους κανόνες, δηλαδή, του φυσικού "δικαίου". Κατά τον *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 64 -65, πάντως, "*η επιλογή μεταξύ των δύο εκδοχών (σ.σ., δηλαδή της φυσικοδικαιικής και της θετικιστικής επιλογής του*

Συντάγματος) είναι δύσκολη προς το παρόν, διότι η ως τώρα εφαρμογή του Συντάγματος δεν επιτρέπει τεκμηριωμένη και αναντίρρητη απόρριψη της μιάς ή της άλλης λύσης. Ο έντονα ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας ορισμένων διατάξεων του Συντάγματος θα δικαιολογούσε ενδεχομένως την πρόκριση της πρώτης, αν η δεύτερη λύση δεν εμφανιζόταν περισσότερο λειτουργική και σύμφωνη με την ιδεολογική πολλαπλότητα του νέου Συντάγματος. Χωρίς η μία να αποκλείει αναγκαστικά την άλλη, η δεύτερη ανταποκρίνεται πάντως καλύτερα στην ανάγκη για ανοιχτή και εύκαμπτη εφαρμογή του νέου Συντάγματος".

[34] Η ανάλυση της θεωρίας του φυσικού δικαίου και των προβλημάτων που αυτή επάγεται, εκφεύγει, βέβαια, από τα στενά πλαίσια της μελέτης. Για μία συνθετική και σφαιρική θεώρηση του ζητήματος βλ., αντί άλλων, *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. Ι, ό.π., σελ. 169 επ., 200 επ, *του ιδίου*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 34 επ., και τις εκεί -πλούσιες- παραπομπές. Πρβλ., ακόμη, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 78 επ. Για την πληρότητα, ωστόσο, της εδώ ανάλυσης, είναι αναγκαίο να γίνουν ορισμένες νύξεις για το εν λόγω πρόβλημα της φιλοσοφίας του δικαίου. Κομβικό ζήτημα για τη σχετική ανάλυση αποτελεί, αναμφίβολα, η αναζήτηση του "*ιδανικού θεμελίου*" του δικαίου και η σχέση του τελευταίου με το κράτος.

Έτσι, κατά τον *Jellinek*, το δίκαιο, όπως, άλλωστε, και το κράτος, αποτελεί ένα *κοινωνικό μόρφωμα*, αποτέλεσμα της ανθρώπινης βούλησης και δράσης. Ανεξάρτητα από την ψυχολογική σχέση μεταξύ των ανθρώπων και του δικαίου οι κανόνες του θεσπίζονται από μία αναγνωρισμένη εξωτερική "αυθεντία" (autorität) ενώ η δεσμευτικότητά τους διασφαλίζεται από εξωτερικές δυνάμεις που έχουν την (αναγνωρισμένη) δυνατότητα επιβολής τους. Το δίκαιο, λοιπόν, είναι *ετερογενές* και προέρχεται, στη σύγχρονη εποχή, από το κράτος, το οποίο εγγυάται την εφαρμογή και την εν γένει τήρησή του: "*Στο σύγχρονο κράτος, όλο το δίκαιο διαιρείται σε κρατικά δημιουργημένο και κρατικά επιτρεπόμενο δίκαιο*" (*G. Jellinek*, Allgemeine Staatslehre, έκδοση γ΄, ανατύπωση 7η, Bad Homburg, 1960, σελ. 367).

Εξάλλου, η θεωρία περί κράτους του *Kelsen* (βλ. *H. Kelsen*, Allgemeine Staatslehre, Berlin 1925, σελ. 16 επ. Πρβλ. για την ίδια θεωρία *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π.), προσδιορίζει συνάμα και την αντίληψή του για την σχέση του κράτους με το δίκαιο : Το κράτος ταυτίζεται με το δίκαιο, αποτελεί την αποτύπωση του δικαίου, θεσπίζει τους κανόνες του και συγχρόνως εγγυάται την εφαρμογή τους. Ωστόσο, ενώ το κράτος είναι δίκαιο για τον *Kelsen*, το αντίστροφο δεν ισχύει πάντα : Το δίκαιο δεν είναι μόνο το κράτος, διαθέτει, λοιπόν, εννοιολογικά μεγαλύτερη ευρύτητα από αυτό.

Ο όρος κράτος, ιστορικά προσδεδεμένος σε μία μορφή δικαιικής οργάνωσης, αναφέρεται όχι σε οποιαδήποτε έννομη τάξη αλλά σε μία σχετικά *συγκεντρωτική έννομη τάξη* (relativ zentralisietre Rechtsordung), όπου η δικαιοπαραγωγική λειτουργία (παραγωγή και εφαρμογή κανόνων δικαίου) εξασφαλίζεται από καθιδρυμένα από αυτήν την ίδια εξειδικευμένα όργανα. Μορφές, επομένως, δικαίου που δε συνιστούν κράτος είναι οι έννομες τάξεις των αποκαλούμενων πρωτόγονων κοινωνιών καθώς και η διεθνής έννομη τάξη. Η παραγωγή άρα κανόνων καθιδρυτικών οργάνων, των οποίων οι πράξεις καταλογίζονται στην ίδια την έννομη τάξη, εφόσον ενεργούνται υπό τους όρους που αυτή θέτει, η ύπαρξη με άλλα λόγια κρατικών οργάνων προσδίδει στην έννοια του κράτους και την ορολογική του χρησιμότητα. Βλ. *Ν. Σκανδάμη*, Το κράτος στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα, τ. Ι, 1986, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 56.

Κοινό, πάντως, χαρακτηριστικό και στις δύο αυτές θεωρίες αποτελεί η αναγωγή και σύνδεση του δικαίου, δηλαδή της παραγωγής και της εγγύησής του, με το κράτος · η μερική αυτή ταύτιση δεν είναι, βέβαια, τυχαία: αφετηρία των δύο μεγάλων διανοητών είναι ο *νομικός θετικισμός* τον οποίο υπηρετούν με τις θεωρίες τους και στον οποίο βασίζουν, ουσιαστικά, τις θεωρητικές τους κατασκευές.

Η αντίληψη σύμφωνα με την οποία "*το δίκαιο πηγάζει από το κράτος*" υπέστη, ωστόσο, σημαντική *κριτική*· οι αντιρρήσεις που διατυπώθηκαν κατά της θεωρίας που θέλει κάθε δίκαιο να είναι κρατικό δίκαιο, εστιάζονται σε ορισμένα πραγματολογικά, κυρίως, επιχειρήματα, τα οποία επιδιώκουν να ανατρέψουν την -κρατούσα πάντως- θεωρητική σύνδεση κράτους - δικαίου. Ο *Γ. Βλάχος* (Στοιχεία Πολιτικής Επιστήμης, 1975, εκδ. Παπαζήση, σελ. 61 επ., ιδίως σελ. 74 επ.), έτσι, μελετώντας τη σχέση πολιτικής - δικαίου - κράτους υποστηρίζει πως η εκδοχή ότι το δίκαιο είναι μόνο το κρατικό δίκαιο αποτελεί την "*περισσότερο αναληθή και αυθαίρετη υπόθεση, από την οποίαν εξεπήγασαν οι μεγαλύτερες δυσχέρειες και για την κατανόηση του κοινωνικού φαινομένου του δικαίου και για την ανάπτυξη της Πολιτικής Επιστήμης*". Κατά τον συγγραφέα, θα αρκούσε η απλή αναδρομή "*σε πρωτόγονες κοινωνίες για να διαπιστώση κανείς, ότι το δίκαιο εμφανίζεται και χωρίς την πολιτική διαφοροποίηση που οπωσδήποτε χαρακτηρίζει το κράτος*". Εξάλλου, το γεγονός ότι το φαινόμενο της διάπλασης και εφαρμογής εθιμικού δικαίου ακόμη και σε περιπτώσεις όπου το γραπτό δίκαιο δεν το αναγνωρίζει ή το απαγορεύει, η -καθοριστική ορισμένες φορές- επίδραση των συμφερόντων και αναγκών στην άσκηση της νομοθετικής λειτουργίας καθώς και το φαινόμενο της διάπλασης του διεθνούς δικαίου πολλές φορές ανεξάρτητα "*από το βουλητικό στοιχείο της λεγομένης κρατικής προσωπικότητας ή των οργάνων της*", οδηγούν τον εν λόγω συγγραφέα στη διαπίστωση ότι "*η υπαγωγή του δικαίου στο θεωρητικό σχήμα του κράτους -που είναι ταυτοχρόνως και υπαγωγή του κράτους σαν πολιτικού φαινομένου στις αποκλειστικά νομικές μεθόδους- δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα*".

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η σοβαρή αυτή κριτική της άποψης που συνδέει το κράτος με το δίκαιο, δεν φαίνεται επαρκής να καλύψει τη σύγχρονη πραγματικότητα στο επίπεδο της λειτουργίας του κρατικού και του

δικαιικού φαινομένου, στον βαθμό που παραγνωρίζει τη σημερινή σημασία που έχει ο εγγυητικός και διασφαλιστικός για την παραγωγή και εφαρμογή του δικαίου ρόλος του κράτους· άλλωστε, γίνεται σήμερα αποδεκτό ότι το έθιμο, όταν και στον βαθμό που εφαρμόζεται, βασίζει την ισχύ του στην αποδοχή ή την ανοχή του γραπτού δικαίου.

Το δίκαιο, όπως άλλωστε όλα τα κοινωνικά φαινόμενα, υπόκειται σε διαρκή *εξέλιξη* και μεταβολή τόσο της σημασίας και του ρόλου του, όσο και των επιμέρους χαρακτηριστικών του· έτσι, το εθιμικό δίκαιο φαίνεται να υποτάσσεται και αυτό στους κανόνες της ασφάλειας και της νομικής βεβαιότητας που εξασφαλίζει το γραπτό δίκαιο, προκειμένου να ρυθμίσει την εξαιρετικά πολύπλοκη και σύνθετη κοινωνική πραγματικότητα, όπως αυτή εμφανίζεται σήμερα. Αλλά και *η υπαγωγή του δικαίου στο κρατικό φαινόμενο αποτελεί ουσιαστικά απόρροια της πολιτικής και κοινωνικής εξέλιξης*· θεμελιώδες χαρακτηριστικό αυτής της εξέλιξης είναι, άλλωστε, και η εμφάνιση του κράτους, μόλις πριν από τέσσερις ή πέντε αιώνες. Η εμφάνιση αυτή του κράτους και των βασικών χαρακτηριστικών του (με όλο το ιδεολογικό, φιλοσοφικό και πολιτικό φορτίο τους), αλλοιώνουν ουσιαστικά ολόκληρη την παραδοσιακή δομή άσκησης της πολιτικής εξουσίας και μεταμορφώνουν τη λειτουργία του δικαίου, κυρίως μέσα από τις εγγυήσεις ενότητας, σταθερότητας και καταναγκαστικής εφαρμογής του.

Μάλιστα, η επίτευξη και διατήρηση της *πολιτικής ενότητας* φαίνεται να πραγματώνονται κατά κύριο λόγο στο ψυχολογικό και συμβολικό επίπεδο της λειτουργίας τόσο του κράτους όσο και του δικαίου. *Το κράτος δεν εμφανίζεται απλά και μόνο ως κοινωνική πραγματικότητα αλλά συνιστά συγχρόνως έννομη τάξη*. Κατά τον τρόπο αυτό, "*το δίκαιο μαζί με το κράτος, που το θεσπίζει ή (και) πάντως εξασφαλίζει την εφαρμογή του, απαρτίζουν μία ολότητα από κανόνες, θεσμούς, διαδικασίες, όργανα και εν γένει φορείς της πραγματοποίησης των επιταγών του δικαίου, η οποία λέγεται έννομη τάξη*" (*Α. Μάνεσης*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, ό.π., σελ. 29. Άλλωστε, όπως δέχεται και ο ίδιος ο *Βλάχος*, ό.π., σελ. 79, "*το ορθότερο είναι, όπως το ετόνισαν ήδη συγγραφείς σαν τον Hermann Heller ή τον Georges Scelle, ο όρος κράτος να περιορισθή στο ορισμένο εκείνο είδος πολιτικής κοινωνίας -επί εδαφικών βάσεων και με το γνώρισμα της κυριαρχίας- οι οποίες εδημιουργήθηκαν κατά τους νεωτέρους χρόνους και απετέλεσαν όλες μαζί το σύστημα της διακρατικής κοινωνίας που ισχύει θεμελιακά και σήμερα*").

Στενά συνδεδεμένο με το πρόβλημα της σχέσης κράτους-δικαίου είναι το ζήτημα του *ιδανικού θεμελίου* του δικαίου. Πολύ γενικά, οι νεώτερες αντιλήψεις φαίνεται ότι πηγάζουν, κατά τον ένα ή τον άλλο τρόπο, από τις βασικές (αντικρουόμενες μεταξύ τους) αρχές των δύο θεμελιωδών θεωριών που επικράτησαν στη νομική και πολιτειολογική σκέψη : Του *νομικού θετικισμού*, που θεμελιώνει το δίκαιο στις ίδιες τις θεσμικά τυποποιημένες νομοθετικές διαδικασίες όπως αυτές λειτουργούν στα πλαίσια του κράτους, και της θεωρίας του *φυσικού δικαίου*, που αντιλαμβάνεται το ιδανικό θεμέλιο του δικαίου ως απόρροια του "*ορθού λόγου*", της "*φύσης του ανθρώπου*," της "*δικαιοσύνης*" ή του "*θείου λόγου*" (ανάλογα, βέβαια με τις επιμέρους ιδεολογικές, ηθικές και τελικά φιλοσοφικές αντιλήψεις των υποστηρικτών της) και θέτει την τήρηση των αρχών αυτών ως κριτήριο του (νομικού) κύρους και της ισχύος των κανόνων του θετικού δικαίου, των κανόνων, δηλαδή, που θέτει το ίδιο το κράτος μέσω των διαδικασιών νομοθετικής παραγωγής.

Πιο συγκεκριμένα, κατά τη θεωρία του *κρατικού θετικισμού*, το δίκαιο συνίσταται μόνον στους κανόνες εκείνους που το κράτος μέσω των οργάνων του τυποποιεί, ή ακόμη και σε εκείνους τους κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς που μολονότι δεν προέρχονται από τα κρατικά όργανα (π.χ. το έθιμο) ισχύουν και έχουν το κύρος νομικών κανόνων επειδή ακριβώς τους αναγνωρίζει το κράτος.

Κατά τον τρόπο αυτό, το κράτος, ως παραγωγός του δικαίου, δεν είναι δυνατόν να περιορισθεί δικαιικά παρά μόνον εάν και στο βαθμό που θέλει να *αυτοδεσμευθεί*. Η αντίληψη αυτή, λογική και αναγκαία απόρροια της θεωρίας του *Jellinek* για τη σχέση κράτους - δικαίου, επιχειρεί να περιγράψει και αναλύσει τις βασικές δομές του δικαιικού συστήματος με βάση τη θεμελιώδη *αρχή της αυτοδέσμευσης* του κράτους, αρχή που έμελλε να αποτελέσει τη βασική τομή στην παραδοσιακή -και κατά βάση μεταφυσική- σύλληψη και δικαιολόγηση του δικαιικού φαινομένου, την περίοδο του 16ου-18ου αιώνα.

Στο ίδιο περίπου θεωρητικό και μεθοδολογικό πλαίσιο του θετικισμού κινείται και η αντίληψη του *Kelsen* που ταυτίζει ουσιαστικά το κράτος και το δίκαιο θεωρώντας το κράτος ως προσωποποίηση ορισμένης έννομης τάξης· κατά τον τρόπο αυτό, το κράτος δεν μπορεί να νοηθεί ως δεσμευόμενο από το δίκαιο αφού αποτελεί το ίδιο δίκαιο που προκύπτει *ιστορικά* από κάποιο γεγονός (π.χ. μία επανάσταση) και *λογικά* από ένα προϋποτιθέμενο *βασικό κανόνα δικαίου* (Grundnorm), ο οποίος παρέχει την εξουσία προς θέσπιση κανόνων δικαίου. Πρβλ. *Ι. Αραβαντινού*, Εισαγωγή στην Επιστήμη του Δικαίου, 1978, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 19 επ.

Αρκετά κοντά στη θεωρία του *κρατικού θετικισμού* είναι και η θεωρία του *κοινωνικού θετικισμού*, η οποία, εκκινώντας από μία "*τελολογική*" αντίληψη του κράτους και του δικαίου (κατά την οποία οι θεσμικές αυτές αποτυπώσεις της ανάγκης ρύθμισης του κοινωνικού βίου οφείλουν να υπηρετούν την ίδια την κοινωνία και να ρυθμίζουν το κοινωνικό φαινόμενο κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο), διαλαμβάνει ως δίκαιο το *σύνολο των κανόνων που διαμορφώνονται από την κοινωνία για να προστατεύσει τη συνοχή της και που ισχύουν επειδή η ίδια η κοινωνία θεωρεί ότι οφείλει να αντιδράσει στην τυχόν παραβίασή τους*.

Κατά τον τρόπο αυτό, η παραγωγή του δικαίου πραγματοποιείται από την ίδια την *κοινωνία* με βάση τις εκάστοτε *αναγκαιότητές* της αλλά και τις *θεμελιώδεις αρχές και τους βασικούς κανόνες της κοινωνικής*

συμβίωσης· το κράτος δεν "παράγει", λοιπόν, το δίκαιο, αλλά απλά *"διαπιστώνει"* τους κανόνες που η κοινωνία "δημιουργεί". Αυτό, βέβαια, συνεπάγεται ότι το "τεθειμένο" δίκαιο, το δίκαιο, δηλαδή, που προέρχεται από τα κρατικά όργανα και τις θεσμικές του διαδικασίες και δομές, μπορεί να μην συμπίπτει με το δίκαιο που "θέτει" η κοινωνία, για λόγους που ανάγονται είτε στην αυταρχική διάθεση της κρατικής εξουσίας είτε στην αδυναμία της να αποτυπώσει θεσμικά, με άλλα λόγια δικαιικά, τους κανόνες που προέρχονται από την κοινωνία· εν τοιαύτη περιπτώσει, η έλλειψη αρμονίας (ή ακόμη περισσότερο, η αντίθεση) του δικαίου που θέτει το κράτος σε σχέση με τους κανόνες που "παράγει" η κοινωνία, αναιρεί τη *δυνατότητα ισχύος* των κρατικά τεθειμένων κανόνων.

Κατά τον βασικό εκφραστή της θεωρίας του κοινωνικού θετικισμού *L. Duguit*, εξάλλου, το κύρος των κανόνων των τεθειμένων τόσο από τον κοινό όσο και από τον συντακτικό νομοθέτη εξαρτάται από τη συμφωνία τους με το *"αντικειμενικό δίκαιο"* (droit objectif). Το "αντικειμενικό δίκαιο" αποτελείται από τους "κανόνες δικαίου" (règles de droit) που πηγάζουν από την ίδια την κοινωνία και θεμελιώνονται στην έννοια της *"κοινωνικής αλληλεγγύης"* την οποία -εξ ορισμού- προάγουν. Οι κανόνες αυτοί δεν έχουν, ωστόσο, ένα σταθερό και παγιωμένο περιεχόμενο αλλά, αντίθετα, εξελίσσονται και μεταβάλλονται ανάλογα με την μορφή και τις επιδιώξεις των διαφόρων ανθρωπίνων κοινωνιών και με το κυρίαρχο σ' αυτές *"συναίσθημα κοινωνικότητας"* και *"συναίσθημα δικαιοσύνης"* (βλ., τελείως ενδεικτικά, *Ι. Αραβαντινού*, ό.π., σελ. 25 επ., *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. Ι, ό.π., σελ. 189 επ.). Ένας τέτοιου είδους *"κοινωνικός κανόνας δικαίου"* υπάρχει από τη στιγμή που τον συλλάβει και τον επιθυμήσει η μάζα των συνειδήσεων ωρισμένης κοινωνίας (κατά τον *Duguit* , Traité de Droit Constitutionnel, τ. Ι, έκδοση β΄, Paris 1921, σελ. 94, "*C'est au moment où la masse des esprits la concoit, la désire, provoque sa constitution, qu'apparait la règle de droit*"). Ο κατά τον τρόπο αυτό δημιουργούμενος κανόνας δικαίου *διαπιστώνεται* απλώς από τον (κρατικό) νομοθέτη· από την άλλη, η θέσπιση από τον κοινό ή τον συντακτικό νομοθέτη ενός κανόνα που αντιτίθεται στον κοινωνικά προερχόμενο κανόνα δικαίου έχει ως αποτέλεσμα ο κρατικά τιθεμένος νόμος να στερείται νομικής ισχύος και να μην υποχρεώνει κατά συνέπεια κανέναν σε συμμόρφωση (βλ. *L. Duguit*, L' état, le droit objectif et la loi positive, τ. Ι, Paris 1901, σελ. 86 επ., ιδίως σελ. 91 επ.).

Στον αντίποδα των θεωριών του *θετικισμού* βρίσκεται η θεωρία του *φυσικού δικαίου*, κατά την οποία το δίκαιο δεν εξικνείται και δεν εξαντλείται στο κρατικά τιθεμένο (θετικό) δίκαιο αλλά περιλαμβάνει κανόνες δικαίου που προέρχονται από διαφορετικές από τις θεσμικά τυποποιημένες κρατικές πηγές· τέτοιες *δικαιικές "πηγές"* έχουν προβληθεί κατά καιρούς, κι ανάλογα με τις εξελίξεις στο επίπεδο των ιδεολογικών, πολιτικών και φιλοσοφικών αντιλήψεων, ο "ορθός λόγος" (*έλλογος ιδεαλισμός*), η "φύση του ανθρώπου", ο "θείος λόγος", η "ιδέα της δικαιοσύνης" κ.ά (βλ., τελείως ενδεικτικά, *Ι. Αραβαντινού*, ό.π., σελ. 23 επ., *Κ. Δεσποτόπουλου*, Φιλοσοφία του Δικαίου, τ. Ι, Αθήναι, 1953, σελ. 17 επ., *του ιδίου*, Μελετήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας, ό.π., ιδίως σελ. 57 επ., *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, έκδοση β΄, 1979, εκδ. Παπαζήση, σελ. 135 επ., όπου και αναφορά στην "αρχή της υπερθετικής ισχύος των θεμελιωδών δικαιωμάτων", *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις, ό.π., σελ. 171 επ., *του ιδίου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, ό.π., σελ. 34 επ., *Γ. Μητσόπουλου*, Προβλήματα ισχύος του δικαίου, ΝοΒ 1976, σελ. 17 επ., *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Γενικής Πολιτειολογίας, ό.π., σελ. 92, *Κ. Τσάτσου*, Το Πρόβλημα της Ερμηνείας του Δικαίου, ό.π., σελ. 45 επ., *L. Le Fur*, La Théorie du droit naturel, στο Recueil des Cours de l'Academie de Droit International, τ. 18, 1927, σελ. 259 επ., 388 επ., *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 225 επ., 239 επ.).

Διάσταση απόψεων δεν υφίσταται, όμως, μόνον ως προς το ιδανικό (κατ' ουσίαν φιλοσοφικό) θεμέλιο του φυσικού δικαίου· εξίσου σημαντική είναι και η διαφοροποίηση των θεωρητικών του φυσικού δικαίου ως προς τη σχέση του φυσικού με το θετικό δίκαιο. Στη "γνήσια" και θεωρητικά "συνεπή" μορφή της, η αντίληψη του φυσικού δικαίου δέχεται ως προϋπόθεση ισχύος του θετικού δικαίου τη συμφωνία του με το φυσικό δίκαιο, στον βαθμό που το τελευταίο κατισχύει του κρατικά τιθεμένου δικαίου ως "ιεραρχικά" αλλά και ηθικο-πολιτικά ανώτερο. Κατά τον τρόπο αυτό, ο *M. Hauriou* (βλ. M. Hauriou, Précis de Droit Constitutionnel, Paris 1929, ιδίως σελ. 58 επ., 149 επ., 234 επ.), θεωρεί ότι οι γενικές αρχές του φυσικού δικαίου δεσμεύουν τόσο τον συντακτικό όσο και τον κοινό νομοθέτη, οι οποίοι οφείλουν να εκπληρώνουν το περιεχόμενο των επιταγών αυτών και να συμμορφώνονται στα κελεύσματα των υπερθετικών κανόνων· έτσι, παράλληλα με τον έλεγχο συνταγματικότητας των νόμων, εισάγεται ένας έλεγχος συμφωνίας του συνόλου του θετικού δικαίου με τις βασικές αρχές της *"κοινωνικής τάξης"* και της *"δικαιοσύνης"* (grands principes d' ordre social et de justice).

Άλλοι, εξάλλου, θεωρητικοί όπως οι *G. Radbruch* (βλ. *G. Radbruch*, Rehtsphilosophie, Stuttgart, 1950, ιδίως σελ. 54 επ., 168 επ.) και *E. Hippel* (βλ. *E. Hippel*, Das richterliche Pröfungsrecht, στο HdbDStR, τ. ΙΙ, σελ. 547 επ., 562 επ. Επίσης βλ. *Α. Μάνεση*, Αι Εγγυήσεις, ό.π., σελ. 184 επ.), υποστήριξαν ότι οι κανόνες του θετικού δικαίου (και μάλιστα αυτοί του Συντάγματος) που αντιτίθενται καταφανώς στην *αρχή της δικαιοσύνης* θεωρούνται ανίσχυροι· δεν αποκλείουν, πάντως, οι συγγραφείς αυτοί την υπερίσχυση των συνταγματικών κανόνων έναντι των υπερθετικών αρχών, όταν αυτό επιβάλλει η *ασφάλεια του δικαίου*· κατά τον τρόπο αυτό, η σχέση θετικού - φυσικού δικαίου, φαίνεται ότι ανάγεται σε μία ιδιότυπη *στάθμιση* των αρχών του υπερθετικού δικαίου (ιδίως της αρχής της δικαιοσύνης), από τη μία πλευρά, και της αρχής της ασφάλειας του δικαίου από την άλλη, στάθμιση που κρίνεται κάθε φορά *in concreto* από τον εφαρμοστή του δικαίου.

Όταν αναφερόμαστε στο δίκαιο εννούμε τους *κανόνες εκείνους που έχουν τεθεί από καθιδρυμένα προς τούτο κρατικά όργανα και με ορισμένη διαδικασία*[35]. Αυτό σημαίνει ότι *οι λεγόμενες αρχές του "φυσικού δικαίου" δεν έχουν νομική υπόσταση και, συνεπώς, δεν μπορούν να ενταχθούν σ' αυτήν την έννοια του δικαίου*. Πραγματικά, το φυσικό δίκαιο δεν έχει σαφή θεμελιακή βάση ούτε και περιεχόμενο, γεγονός που το φέρνει σε αντιπαράθεση με τις αρχές της ασφάλειας και της βεβαιότητας του δικαίου. Το πρόβλημα της ύπαρξης υπερσυνταγματικών αρχών και κανόνων κινείται, έτσι, στη σφαίρα της φιλοσοφίας ή, στην καλύτερη περίπτωση, στη σφαίρα της μεταθεωρίας του Συνταγματικού Δικαίου. Δεν συνιστά άρα ζήτημα που έχει να κάνει με την κανονιστική υπόσταση του Συντάγματος και την

Ωστόσο, άλλοι θεωρητικοί, αν και αποδέχονται την ύπαρξη του φυσικού δικαίου, προκρίνουν, σε περίπτωση σύγκρουσής του με το θετικό δίκαιο, την υπερίσχυση των κανόνων του θετικού δικαίου. Έτσι, ο *G. Del Vecchio* (βλ. *G. Del Vecchio*, ό.π., ιδίως σελ. 239 επ., 256 επ., 262 επ.), αναγνωρίζει κατ' αρχήν ότι μεταξύ του φυσικού και του θετικού δικαίου δεν υπάρχει απαραίτητα ασυμφωνία και σύγκρουση· αντίθετα μάλιστα, η τάση της ιστορικής πορείας συνίσταται γενικά στην κατεύθυνση της προοδευτικής πραγμάτωσης του φυσικού δικαίου. Όταν, ωστόσο, διαπιστώνεται σαφής αντίθεση κανόνων του θετικού δικαίου με κανόνες του φυσικού δικαίου τότε δεν υπάρχει άλλη επιλογή για τον εφαρμοστή του δικαίου από το να προκρίνει την εφαρμογή των κρατικά τιθεμένων κανόνων. Κατά τον τρόπο αυτό, ο *Del Vecchio* φαίνεται ότι αποκαθιστά στη θεωρία του *τα πραγματικά όρια μεταξύ του δικαίου και της φιλοσοφίας*, μεταξύ τιθεμένου και θετέου δικαίου (σύμφωνα με τον *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 267-268, "*Κατ' αρχήν, και όσον αφορά ιδίως τον δικαστή, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτός οφείλει, ως εκ της αποστολής του, να ερμηνεύει και εφαρμόζει του ισχύοντες νόμους. Προς ανάπλαση του θετικού νομικού συστήματος και ειδικά για την δικαστική εφαρμογή του, ο ερμηνευτής, καθό τοιούτος, οφείλει να τηρεί τους νόμους ως είναι, και ουχί ως έδει να είναι κατά τας ακραιφνείς αρχάς. Αλλοία μέθοδος θα ήγεν εις διάσπασιν της ενότητος του συστήματος, συγχέουσα το τεθειμένον δίκαιον (ius conditum) προς το θετέον (ius condendum), και τη λειτουργία του δικαστού προς την του νομοθέτου, έτι δε αφαιρούσα ουτωσίν εκ του θετικού δικαίου την βεβαίαν εδραιότητα, ήτις προσήκει εις αυτό, ως τοιούτον, απαραιτήτως. Αύτη η θέμις επιβάλλει να αναγνωρίζηται και διαφυλάττηται, πρωτίστως, το μόριον εκείνο δικαιοσύνης, όπερ τουλάχιστον εδέησε να ενσαρκωθεί εις το κρατούν σύστημα, οιαιδήποτε και αν ώσιν αι ατέλειαί του*").

Εξάλλου, κατά τον *F. Gény* (βλ. *F. Gény*, Science et Technique de droit privé positif, τ. IV, Paris, 1930, σελ. 73 επ.), οι κανόνες του θετικού δικαίου υπερισχύουν αυτών του φυσικού δικαίου όσο και αν η αντίθεση μεταξύ τους είναι έκδηλη και αναμφισβήτητη· κατά τον *Gény*, η υπεροχή αυτή του θετικού δικαίου προκύπτει από την ίδια την έννοια της *δικαιοσύνης*, δομικό στοιχείο της οποίας είναι η επίτευξη και διατήρηση της *τάξεως* (ordre) στην κοινωνία· η εν λόγω, όμως, τάξη, δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς τους σταθερούς και βέβαιους κανόνες ρύθμισης της κοινωνικής συμβίωσης, που μόνο το θετικό δίκαιο εμπεριέχει και μόνο η (θετική) έννομη τάξη διασφαλίζει.

Ακόμη, ο *Κ. Τσάτσος* θεωρεί ότι η υπεροχή του θετικού δικαίου, όπως άλλωστε και η ίδια η ανάγκη ύπαρξης της *"θετικότητος του δικαίου"*, αποτελεί λογική απόρροια του *ετερόνομου χαρακτήρα* του δικαίου. Μόνο στην περίπτωση που το θετικό δίκαιο εν ορισμένω τόπω και χρόνω αντιβαίνει, συνολικά θεωρούμενο, στις αρχές του φυσικού δικαίου, τότε οι κανόνες του δεν μπορούν να εφαρμοστούν εξαιτίας ακριβώς της αντιθέσεως αυτής· βέβαια, όπως, ορθά, παρατηρεί ο *Κ. Τσάτσος*, ό.π., η αντικατάσταση του θετικού δικαίου που (συνολικά) αντιβαίνει στην αίσθηση περί δικαίου πραγματοποιείται από κάποιο άλλο, επίσης θετικό, δίκαιο· το σημαντικό, πάντως, είναι, ότι ο συγγραφέας αποδέχεται την υπεροχή του θετικού δικαίου, αξιοποιώντας παράλληλα τη φιλοσοφική περί δικαίου αίσθηση για την συνολική αποτίμηση και πολιτική αξιολόγηση του θετικού δικαίου και, κατ' επέκταση, της θετικής εννόμου τάξεως συνολικά (κατά τον *Κ. Τσάτσο*, Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου, ό.π., σελ. 49, "*εν τη αρχή της θετικότητος περιέχεται η παραίτησις του λόγου από του ρυθμίζειν την κοινωνικήν τάξιν κατ' άλλον τρόπον ή διά των προς τούτο τεταγμένων. Άλλως θα ήρετο αυτή αύτη η αρχή της θετικότητος. Ως εκ τούτου τα εκ της ορθής ειδικεύσεως εκ της ιδέας του δικαίου ακολουθούντα νοήματα έχουν μεν αντικειμενικήν ισχύν, αλλά δεν δύνανται να υπερισχύουν της αρχής της θετικότητος, ήτις είναι γενικωτέρα αξία και υποχωρούν, εφ' όσον συγκρούονται προς τα θετικώς τεθειμένα*". Βλ., επίσης, τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του συγγραφέα, ibidem. σελ. 41 επ., 49 επ.).

[35] Από τον ορισμό αυτό απουσιάζει η έννοια του *εθίμου*. Ωστόσο, γίνεται και σήμερα δεκτό ότι το έθιμο αποτελεί πηγή του δικαίου. Εν πάση περιπτώσει, ειδικά στο πεδίο του Συνταγματικού Δικαίου, ο ρόλος και η σημασία του εθίμου είναι μάλλον σπάνια και οριακή. Βλ., αντί άλλων, *Κ. Γεωργόπουλου*, Επίτομο Συνταγματικό Δίκαιο, 1994, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 128 επ., *Α. Μάνεση*, Το συνταγματικόν έθιμον, σε Συνταγματική θεωρία και πράξη, ό.π., σελ. 460 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σελ. 260. Αντιθέτως, στη Μεγάλη Βραττανία το έθιμο εξακολουθεί να παίζει σημαντικό ρόλο στο Συνταγματικό Δίκαιο. Πρβλ. ιδίως *W. Jennings*, The law and the Constitution, 1948, σελ. 7 επ., 32 επ., 63 επ., 79 επ.

ιδιαίτερη νομική του λειτουργία ως του ύψιστου από επόψεως τυπικής ισχύος κανόνα δικαίου[36].

---

[36] Δεν είναι, βέβαια, δυνατόν να αναλυθεί εν προκειμένω το ζήτημα αυτό. Βλ. πρόχειρα *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π. Σημειώνεται, ωστόσο, ότι το δίκαιο δεν μπορεί να θεωρηθεί διαφορετικά παρά ως κρατικά προερχόμενο. Η τυπική και ουσιαστική απαρχή της έννομης τάξης (της εθνικής έννομης τάξης) είναι, αναμφίβολα, το Σύνταγμα. Πριν από το Σύνταγμα έχουμε μία "*δύναμη*", που διαμορφώνει, αρχικά, στηρίζει και επιβάλλει σε δοσμένες ιστορικές συνθήκες και με καθορισμένους συσχετισμούς το Σύνταγμα. Η δύναμη αυτή αποτελεί για το Σύνταγμα ένα "*πρωταρχικό θεσμικό δεδομένο*" ή ένα πραγματικό γεγονός, παρά μία εξουσία κρατική, νομικά ρυθμισμένη. Το πραγματικό όμως αυτό γεγονός εμπεριέχει δύναμη δικαίου, μπορεί και μετασχηματίζεται σε έννομη τάξη, δημιουργεί δίκαιο. πρόκειται για την ίδια δύναμη που συνέχει και συγκροτεί το κράτος και η οποία με τη βοήθεια του Συντάγματος μεταμορφώνεται σε εξουσία πειθαρχημένη από το δίκαιο (βλ. *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 86-87). Η δύναμη αυτή, λοιπόν, είναι που δημιουργεί το πρώτον το δίκαιο και συνέχει την ύπαρξή του. Η δύναμη αυτή δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως "κρατική", εκφράζεται δε και υλοποιείται διά του φορέα της συντακτικής εξουσίας. Το δίκαιο, άρα, είναι μόνο το κρατικά τιθεμένο δίκαιο. Αποτελεί ουσιαστικά απόρροια και έκφραση της κυριαρχίας του κράτους, της εξουσιαστικής και εξαναγκαστικής του φύσης (για την έννοια της κυριαρχίας του κράτους βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου, Κράτος και διεθνές δίκαιο*, ό.π., σελ. 108 επ., όπου και αναλυτική βιβλιογραφία). Τίθεται, ωστόσο, εν προκειμένω το ζήτημα του φορέα - υποκειμένου της κυριαρχίας. Διευκρινίζεται ευθύς εξ αρχής ότι το πρόβλημα του φορέα της κυριαρχίας δεν είναι μόνον πραγματολογικό (άρα, "μετανομικό") αλλά και *νομικό*, εφόσον εντάσσεται επιστημολογικά στην πολιτειολογική - νομική έννοια της κυριαρχίας, η οποία δεν μπορεί να νοηθεί αφηρημένα αλλά στην οντολογική της υπόσταση. Ο όρος "*κρατική εξουσία*" από την έποψη αυτή δεν επιλύει αλλά συγκαλύπτει το ζήτημα του φορέα της κυριαρχίας αφού παραπέμπει σε μία *αφηρημένη* εννοιολόγηση της κυριαρχίας. Ιστορικά (βλ. αντί άλλων *Π. Δαγτόγλου*, Περί κυριαρχίας, ό.π., σελ. 64 επ.), ως φορέας της κυριαρχίας νοείται αρχικά ο μονάρχης και, από τον 16ο αιώνα στα πλαίσια του Αγγλικού πολιτεύματος ο "Βασιλιάς στο Κοινοβούλιο" (the King in Parliament). Η τελευταία αυτή κυριαρχία μεταβλήθηκε σταδιακά σε λαϊκή κυριαρχία, η οποία ταυτιζόταν κατά το πλείστον με την κυριαρχία του Κοινοβουλίου (sovereignty of Parliament). Στην θεωρία των αρχών ιδίως του 20 αιώνα προτάθηκαν διάφορες λύσεις του προβλήματος, όπως "*ο κυρίαρχος είναι αυτός που αποφασίζει για την κατάσταση ανάγκης*" (*Carl Schmitt*) ή "*κυρίαρχος είναι αυτός που εξουσιάζει τις ένοπλες δυνάμεις*" (*Ernst Rudolf Huber*). Στο επίπεδο της ιστορικής εξέλιξης του κρατικού φαινομένου, η Γαλλική επανάσταση, επέφερε, δίχως αμφιβολία, τη σημαντικότερη και βαθύτερη τομή στην θεώρηση της κυριαρχίας, η οποία εντοπίζεται πλέον στο έθνος (εθνική κυριαρχία) και, μετέπειτα, στην πληρέστερη και πιο ολοκληρωμένη της μορφή, στον λαό (*λαϊκή κυριαρχία*) (πρβλ. *Ν. Σκανδάμη*, Το κράτος, ό.π., σελ. 78 επ.).

Οι αντιλήψεις, ωστόσο, αυτές δεν φαίνεται να αποδίδουν με ιδιαίτερη ακρίβεια το σύνθετο (οντολογικό - νομικό) περιεχόμενο της κυριαρχίας, είτε γιατί κινούνται σε αποσπασματικό (οντολογικό ή νομικό) επίπεδο είτε επειδή υποτιμούν τη "δικαιική" όψη του κρατικού φαινομένου. Η ανάλυση των συναφών ζητημάτων που προκύπτουν από την αναζήτηση του φορέα της κυριαρχίας εκφεύγουν, βέβαια, από τα συγκεκριμένα πλαίσια της μελέτης. Είναι, όμως, αναγκαίο για την κατανόηση του αντικειμένου της τελευταίας να γίνουν ορισμένες αναφορές για την εν λόγω προβληματική.

Η κυριαρχία, ειδικότερα, υπό τη σύγχρονη έποψή της, εδράζεται, οντολογικά και νομικά, στη *συντακτική εξουσία*, η οποία δεν νοείται εν προκειμένω με ένα στενά τυπολογικό περιεχόμενο (όργανο παραγωγής Συντάγματος), αλλά με ευρύτερο *πολιτειολογικό περιεχόμενο*, ως *κυρίαρχη δύναμη*, αδέσμευτη και νομικά απεριόριστη, ικανή να "συντάξει" κρατική δομή και να "δημιουργήσει" έννομη τάξη στην οποία υπάγεται ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σύνολο που υποστασιοποιείται νοητά στη βάση ενός κοινού (δημόσιου) συμφέροντος· η άσκηση της συντακτικής εξουσίας "*συνίσταται στη θέση της θεμελιώδους δικαιικής τάξεως ενός κράτους*" (*Γ. Κασιμάτης*, Μελέτες Ι, ό.π., σελ. 58). Η συντακτική εξουσία, λοιπόν, είναι "*εξουσία*" "*πρωταρχική, αυτόνομη και ανεξάρτητη*" (*Α. Μανιτάκης*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 88).

Κατά τον τρόπο αυτό, φορέας της κυριαρχίας είναι, κατ' αρχήν, ο φορέας της συντακτικής εξουσίας, ο οποίος υπό τα σημερινά δεδομένα που διαμορφώνει ο σύγχρονος πολιτικός πολιτισμός είναι ο λαός (Δημοκρατία) (βλ. αντί άλλων τις λεπτές και αναλυτικές παρατηρήσεις του *Γ. Κασιμάτη*, Μελέτες Ι, ιδίως σελ. 74 επ. Βλ. επίσης ενδεικτικά τις αναλύσεις των *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 42 επ., *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος Ι, ό.π., σελ. 79 επ., *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 86 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, σελ. 122 επ.). Έτσι, υποκείμενο αυτής της εξουσίας είναι το έθνος, με την έννοια του λαού ως πολιτικής ενότητας, στηριγμένης στη συνείδηση των ιστορικών του ιδιοτήτων (*Δ. Τσάτσος*, ό.π., σελ. 124).

Η συντακτική εξουσία, επειδή ακριβώς νοείται όχι με το φορμαλιστικό αλλά με το πολιτειολογικό της περιεχόμενο, είναι *εν δυνάμει (οιονεί) παρούσα* και μετά την εκπλήρωση της τυπικής της αποστολής, τη *δημιουργία*, δηλαδή, έννομης τάξης. Και είναι (αδιαλλείπτως) «υπαρκτή» όχι όμως υπό την τυπική της έποψη (ως όργανο παραγωγής Συντάγματος) αλλά υπό την ουσιαστική της έποψη ως *δύναμη* εδρεύουσα στον λαό

Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι ο όρος "*δικαιώματα του ανθρώπου*" που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 1 *δεν μπορεί παρά να αναφέρεται στα νομικώς κατοχυρωμένα δικαιώματα του ανθρώπου, και, μάλιστα, στα συνταγματικώς κατοχυρωμένα δικαιώματα*, τα οποία δεν μπορεί να παραβιάσει κανένα κρατικό όργανο, συμπεριλαμβανομένων εκείνων της νομοθετικής εξουσίας. Αυτά ακριβώς είναι τα δικαιώματα που, κατά τη διατύπωση του άρθρου 25 § 1 "*τελούν υπό την εγγύηση του Κράτους*" και των οποίων "*όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη [και αποτελεσματική] άσκησή τους*"[37].

Η αναφορά του άρθρου 25 § 1, όπως άλλωστε και των άρθρων 2 § 1 ("*Ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου αποτελούν την πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας*"), 25 § 2 ("*Η αναγνώριση και η προστασία των θεμελιωδών και απαραγράπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου...*") και 28 § 3 ("*...δεν θίγει τα δικαιώματα του ανθρώπου...*"), στον "*άνθρωπο*", έχει μία πολύ συγκεκριμένη σημασία για το νοηματικό τους περιεχόμενο : Με τη χρήση του όρου "*άνθρωπος*" προκειμένου να προσδιοριστεί το υποκείμενο των δικαιωμάτων, *ο συντακτικός νομοθέτης επιδίωξε την όσο το δυνατόν ευρύτερη εννοιολογική διατύπωση*. Ο "άνθρωπος" χρησιμοποιείται, λοιπόν, εν προκειμένω ως *έννοια γένους, για να προσδιοριστεί με τη μέγιστη δυνατή ευρύτητα το υποκείμενο των δικαιωμάτων*. Αυτό συμβαίνει γιατί ο όρος "άνθρωπος" αποτελεί σε σχέση με οποιοδήποτε άλλο όρο, την πιο ευρύχωρη έννοια προκειμένου να προσδιοριστεί το υποκείμενο των δικαιωμάτων. Για να γίνει, βέβαια, ευχερέστερα αντιληπτή η χρήση στο άρθρο 25 § 1 του όρου "άνθρωπος" είναι αναγκαίο να γίνει προηγουμένως αντιληπτή η νομικο-τεχνική "θέση" και η λειτουργία της εν λόγω διάταξης στο συνταγματικό σύστημα. Έτσι, όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, *το άρθρο 25 § 1 αναφέρεται σε ολόκληρο το σύστημα προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, το οποίο και διατρέχει ερμηνευτικά. Αυτό σημαίνει ότι αναφέρεται σε όλα τα δικαιώματα που τυποποιούνται στο Δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου ("Ατομικά και κοινωνικά*

(λαϊκή κυριαρχία). Η αδιάλυτη αυτή ενότητα (συντακτικής εξουσίας - λαού) δεν προσλαμβάνει την παραδοσιακή μορφή της σχέσης αρμοδιότητα - φορέας εξουσίας, αλλά μία ιδιαίτερη μορφή : Η λαϊκή κυριαρχία, έτσι, αν και "κυρίαρχη" στο κράτος βούληση, περιορίζεται δικαιικά (άρα, νομικά) : "*Άπασαι αι εξουσίαι πηγάζουν εκ του Λαού... ασκούνται δε καθ' όν τρόπον ορίζει το Σύνταγμα*" (άρθρο 1 § 3 Συντάγματος). Δικαιικά αδέσμευτη νοείται η λαϊκή κυριαρχία *μόνον* εάν εμφανιστεί ως *συντακτική εξουσία*, ως *δύναμη*, δηλαδή, πρωτογενής, αυτόνομη και ανεξάρτητη. Η λαϊκή κυριαρχία στην περίπτωση αυτή, όμως, δεν εντάσσεται, εξ ορισμού, στα νομικά πλαίσια που διαμορφώνει η έννομη τάξη.

[37] Επιφυλακτική θέση, η οποία, πάντως, φαίνεται να επιβεβαιώνει την ανωτέρω διαπίστωση, κράτησε ο γενικός εισηγητής της πλειοψηφίας στην Ολομέλεια της Βουλής για την ψήφιση του Συντάγματος του 1975. Κατά τον *Δ. Παπασπύρου*, Συνεδρίασις ΟΕ΄, Τρίτη 22 Απριλίου 1975, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, σελ. 358, έτσι, "*Και αν ακόμη δεν δεχόμεθα τας θεωρίας του φυσικού δικαίου, κατά τας οποίας αι ελευθερίαι αύται προϋπάρχουν ως δικαιώματα του κράτους, ότι είναι δημιουργήματα άλλου υπερτέρου δικαίου, το οποίον "ουδείς οίδεν εξ ότου εφάνη" ως λέγει η Αντιγόνη, εν πάση περιπτώσει αποτελούν την λογικήν προϋπόθεσιν, τον ακρογωνιαίον λίθον της δημιουργίας μιάς δημοκρατικής πολιτείας, τον βασικόν σκοπόν, χάριν του οποίου συντάσσεται αύτη*". Σημειώνεται, ωστόσο, ότι ορισμένοι αγορητές κάνουν ευθέως λόγο για κανόνες του φυσικού δικαίου, ιδίως στο κεφάλαιο εκείνο των συζητήσεων που αφορούν την αναγνώριση των κανόνων του διεθνούς δικαίου στην εσωτερική έννομη τάξη. Πρβλ. την αγόρευση του *Ν. Παπαπολίτη* (Πρακτικά, σελ. 108), κατά τον οποίο οι κανόνες του διεθνούς εθιμικού δικαίου "*υπερισχύουν του εσωτερικού δικαίου διότι είναι νόμοι πανανθρώπινοι, είναι νόμοι υπερσυνταγματικής νομιμότητος, είναι νόμοι οι οποίοι καθιερώνουν τα ατομικά δικαιώματα και τα εξασφαλίζουν*". Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι οι "πανανθρώπινοι" και "υπερσυνταγματικοί" αυτοί "νόμοι" ανάγονται σε ένα επίπεδο "υπερβατικής" αντίληψης του δικαίου, στηρίζονται, δηλαδή, στις έννοιες και αρχές του *φυσικού δικαίου*· κινούνται, ως εκ τούτου, περισσότερο σε ένα *φιλοσοφικό επίπεδο* ανάλυσης του δικαιικού και του κρατικού φαινομένου· σε κάθε πάντως περίπτωση, δεν εντάσσονται στο *νομικό επίπεδο* περιγραφής, διακρίβωσης και αποσαφήνισης του κανονιστικού περιεχομένου των δικαιικών κανόνων. Πολύ περισσότερο όταν οι βάσεις των "υπερσυνταγματικών" αυτών "νόμων" προέρχονται από τον "θείο λόγο" όπως ο ίδιος ο αγορητής υποστηρίζει : "*Αυτός ο άγραφος νόμος είναι νόμος Θείος, είναι οι πανανθρώπινοι νόμοι*" (Πρακτικά σελ. 108). Εξάλλου, κατά τον *Κ. Αλαβάνο*, "*οι γενικώς παραδεδεγμένοι κανόνες του διεθνούς δικαίου όχι μόνον υπερισχύουν πάσης διατάξεως νόμου, αλλά έχουν υπερσυνταγματική ισχύ*" (Πρακτικά, σελ. 110). Ακόμη, ο τότε Υπουργός Δικαιοσύνης *Κ. Στεφανάκης* αναγνωρίζει την ύπαρξη κανόνων "*οικουμενικού*" χαρακτήρα : "*Δεν παραγνωρίζω ότι υπάρχουν ωρισμένοι πανανθρώπινοι κανόνες με οικουμενικό χαρακτήρα, οι οποίοι πρέπει να εφαρμόζωνται*" (Πρακτικά, σελ. 113).

δικαιώματα"). Είναι, λοιπόν, απόλυτα κατανοητή η επιλογή του συντακτικού νομοθέτη να επιχειρήσει τη μέγιστη δυνατή διεύρυνση στη διατύπωση του *υποκειμένου* των εν λόγω δικαιωμάτων, χρησιμοποιώντας για τον λόγο αυτό τον όρο "*άνθρωπος*"[38]. Αντίθετα, το Σύνταγμα δεν χρησιμοποιεί, όπως είναι φυσικό, ένα τέτοιο ευρύχωρο προσδιορισμό του υποκειμένου στα κατ' ιδίαν δικαιώματα. Κατά τον τρόπο αυτό, ανάλογα με την έκταση του πεδίου προστασίας που θέλει το συνταγματικό κείμενο να προσδώσει, χρησιμοποιεί διάφορους όρους που συστέλουν -σε σχέση με τον όρο "άνθρωπος"- το πεδίο των "δικαιούχων" των δικαιωμάτων αυτών. Για παράδειγμα, έτσι, σύμφωνα με το άρθρο 4 § 1 η αρχή της ισότητας ενώπιον του νόμου αφορά μόνον τους *Έλληνες*. Κατά το άρθρο, εξάλλου, 5 § 4 "*απαγορεύονται ατομικά διοικητικά μέτρα που περιορίζουν σε οποιονδήποτε Έλληνα την ελεύθερη κίνηση ή εγκατάσταση στη Χώρα, καθώς και την ελεύθερη έξοδο και είσοδο σ' αυτή*". Σύμφωνα, ακόμη, με το άρθρο 21 § 3 "*το Κράτος μεριμνά για την υγεία των πολιτών...*", ενώ κατά το άρθρο 22 § 1 "*η εργασία αποτελεί δικαίωμα και προστατεύεται από το Κράτος, που μεριμνά για τη δημιουργία συνθηκών απασχόλησης όλων των πολιτών και για την ηθική και υλική εξύψωση του εργαζόμενου αγροτικού και αστικού πληθυσμού*". Επιπλέον, κατά το άρθρο 22 § 4 "*το κράτος μεριμνά για την κοινωνική ασφάλιση των εργαζομένων, όπως νόμος ορίζει*".

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι το Σύνταγμα προσδιορίζει σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση το *υποκείμενο* των δικαιωμάτων, ανάλογα με το εύρος κάλυψης προσώπων που επιλέγεται εκάστοτε. Από την άποψη αυτή, η αναφορά στον όρο "*άνθρωπος*" αποτελεί τη μέγιστη δυνατή διεύρυνση του υποκειμένου των δικαιωμάτων[39]. Κατά τον τρόπο αυτό, ενόψει της γενικής και ευρείας διατύπωση του άρθρου 25 παρ. 1 Συντ., όπως άλλωστε και εκείνης του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ., που αναφέρεται, επίσης σε «*δικαιώματα του ανθρώπου*», πρέπει να γίνει δεκτό ότι *το Σύνταγμα αναφέρεται στην περίπτωση αυτή όχι μόνο στα θεμελιώδη δικαιώματα που θεσπίζει το ίδιο, αλλά, επιπλέον, στα δικαιώματα εκείνα που κατοχυρώνονται από συναφείς διεθνείς συμβάσεις*[40], οι οποίες αποτελούν, κατά τους ορισμούς του άρθρου 28 παρ. 1 Συντ., «*αναπόσπαστο μέρος του εσωτερικού ελληνικού δικαίου και υπερισχύουν από κάθε άλλη αντίθετη διάταξη νόμου*». Εδώ ανήκουν, επίσης, τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, τα οποία κατοχυρώνονται από το *κοινοτικό δίκαιο*. Όλα αυτά τα δικαιώματα τελούν υπό την εγγύηση του κράτους και υπόκεινται, κατά την εφαρμογή τους στην εσωτερική έννομη τάξη, στους ερμηνευτικούς κανόνες και στις αρχές που τυποποιούνται στις επιμέρους διατάξεις του άρθρου 25 Συντ.

Πέραν τούτων, η χρήση του όρου "άνθρωπος" στο άρθρο 25 § 1 Συντ. προκειμένου να αποδοθεί λεκτικά το υποκείμενο των δικαιωμάτων (στα οποία αναφέρεται η διάταξη αυτή), αποτελεί και μία επιλογή *νομοτεχνικού* ιδίως χαρακτήρα: Η "διάκριση" του υποκειμένου των

---

[38] Για ανάλογους λόγους χρησιμοποιείται, όπως θα δούμε, ο ίδιος όρος στις διατάξεις των άρθρων 2 § 1, 25 § 2 και 28 § 3 Συντ.

[39] Την εννοιολογική ευρύτητα του όρου "άνθρωπος" που χρησιμοποιεί το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25 § 1, "συναγωνίζονται" κι άλλοι όροι, όπως: "Καθένας" (άρθρα 5 § 1, 9 § 1, 10 § 1, 13 § 1, 14 § 1, 20 § 1) "κανένας" (άρθρα 5 § 3, 6 § 1, 8, 17 § 2) ή "όποιος" (άρθρο 6 § 2). Ο όρος "άνθρωπος", ωστόσο, διατηρεί έναντι των εν λόγω όρων μεγαλύτερη (τη μέγιστη δυνατή) -ποιοτική κατά βάση- ευρύτητα. Κι αυτό γιατί, ενώ ο όρος "άνθρωπος" παραπέμπει στον γενικά και αφηρημένα νοούμενο άνθρωπο ("*ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*" κατά τη διατύπωση του άρθρου 25 § 1), οι λοιποί όροι αναφέρονται είτε στο συγκεκριμένο άτομο (που είναι για παράδειγμα ιδιοκτήτης και ο οποίος, κατά το άρθρο 17 δεν μπορεί να στερηθεί την ιδιοκτησία του παρά με ορισμένους αυστηρά καθορισμένους όρους, ή είναι διάδικος και δεν είναι δυνατόν, σύμφωνα με το άρθρο 8 να στερηθεί χωρίς τη θέλησή του τον "φυσικό" του δικαστή, είτε στο συγκεκριμένο μέλος του κοινωνικού συνόλου (π.χ. άρθρα 21 § 3, 22 § 1).

[40] Πρβλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Η ενσωμάτωση της Ευρωπαϊκής Σύμβασης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου στην εθνική έννομη τάξη. Οι ελληνικές δυσχέρειες προσαρμογής στην ευρωπαϊκή δημόσια τάξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, 2001, σ. 201. Αυτό, όμως, δεν συνεπάγεται ότι η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 Συντ. αποτελεί θεμέλιο για μια «*σύμφωνη με τις διεθνείς συμβάσεις ερμηνεία του Συντάγματος*». Contra ο *Κ. Χρυσόγονος*, ibidem.

ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων σε "άτομο" και σε "μέλος του κοινωνικού συνόλου", προαπαιτεί λογικά και εννοιολογικά (άρα, γραμματολογικά) τη χρήση ενός γενικευτικού όρου, *περισσότερο αφηρημένου* σε σχέση με τις εν λόγω έννοιες. Κατά τον τρόπο αυτό, ο "άνθρωπος" αποτελεί *έννοια γένους*, η οποία καλύπτει κάθε δυνατό υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων που τυποποιεί το Σύνταγμα · αναλύεται δε στην ίδια διάταξη σε "*άτομο*" και σε "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*".

Συνοψίζοντας: Ο όρος "άνθρωπος" χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ. προκειμένου να προσδώσει τη μέγιστη δυνατή εννοιολογική ευρύτητα στο υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Από την έποψη αυτή, ο "άνθρωπος" αποτελεί έννοια γένους, νοείται δε, συνταγματικά, ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Άρα, ούτε στο άρθρο 25 § 1 ο άνθρωπος γίνεται αντιληπτός απόλυτα αφηρημένα: Νοείται, όπως θα δούμε αναλυτικά, ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Ο "άνθρωπος", επομένως, δεν είναι (και δεν θα μπορούσε, άλλωστε, να είναι) ο απόλυτα αφηρημένος άνθρωπος, το φυσικό, δηλαδή, ον που δεν είναι παρά μόνο φυσικά ("*εκ της φύσεως*") προσδιορισμένο. Είναι, αντίθετα, ο άνθρωπος που, ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου (άρα προσδιορισμένος εμπειρικά και κοινωνικά), διαθέτει ορισμένα *ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*, (όχι εκ φύσεως, αλλά) αυστηρά *τυποποιημένα* στο συνταγματικό κείμενο. Η λογική, λοιπόν, του άρθρου 25 § 1 είναι η ίδια που διέπει ολόκληρο το σύστημα προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, όπως αυτό τυποποιείται στο συνταγματικό κείμενο. Δεν θα ήταν, άλλωστε, λογικά και νομικά δυνατό να ανατρέπεται η συνοχή που χαρακτηρίζει το συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων από την ακροτελεύτια συνταγματική του διάταξη, η οποία, κατά τα φαινόμενα, καλείται να *συμπυκνώσει* κι όχι, βέβαια, να αναιρέσει τη *συνταγματική λογική* που διέπει την προστασία των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων.

ii) Η δικαιική έποψη του υποκειμένου των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων : Από τον "άνθρωπο" στο "πρόσωπο"

Η αναφορά του άρθρου 25 § 1 Συντ. στον "*άνθρωπο*" ως υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποβλέπει, όπως ήδη αναφέρθηκε, στη *μέγιστη δυνατή εννοιολογική διαστολή του "φορέα" των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων*. Ο άνθρωπος, ωστόσο, δεν αποτελεί εν προκειμένω μία απόλυτα αφηρημένη και απροσδιόριστη οντότητα, ανεξάρτητη, αυτόνομη και μοναχική. Αντίθετα, ως υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων που κατοχυρώνονται στο συνταγματικό κείμενο (άρθρα 4-25), αποτελεί, εξ ορισμού, συγκεκριμένη, *δικαιικά προσδιορισμένη* οντότητα. Δικαιικά προσδιορισμένη οντότητα, μάλιστα, η οποία "εντάσσεται" νοηματικά σε ορισμένο κοινωνικό σύνολο. Αυτό συνιστά λογική απόρροια της "ιδιότητας" του ανθρώπου ως υποκειμένου δικαιωμάτων, άρα, *υποκειμένου δικαίου*. Το δίκαιο, ωστόσο, είναι κατ' εξοχήν κοινωνικό φαινόμενο, αποβλέπει, δηλαδή, στη ρύθμιση και οργάνωση της κοινωνικής συμβίωσης[41]. Ο "άνθρωπος", λοιπόν, ως υποκείμενο δικαιωμάτων δεν μπορεί παρά να είναι (και εξ ορισμού είναι) *κοινωνικά και δικαιικά προσδιορισμένος*. Μόνον έτσι μπορεί, άλλωστε, να γίνει *νομικά αντιληπτός*.

Για να κυριολεκτήσουμε, άρα, ο "άνθρωπος" στον οποίο αναφέρεται το άρθρο 25 § 1 είναι *ο άνθρωπος εντός του δικαίου*, ο οποίος ενεργεί (πράττει ή παραλείπει) με βάση τις δικαιικές επιταγές· είναι, με άλλα λόγια, "*πρόσωπο*"[42] . Μόνον εντός του δικαίου, άλλωστε, ο άνθρωπος μπορεί να αποκτήσει αληθινή ελευθερία. Ελευθερία, δηλαδή, που συνοδεύεται από την απαίτηση του σεβασμού έναντι των άλλων[43]. Η (πραγματική), λοιπόν, ελευθερία

---

[41] Εξ ου και η ρήση : *Ubi societas ibi ius*.

[42] Πρβλ., αντί άλλων, *G. De la Pradelle*, L' Homme Juridique, Paris 1979, ό.π., σελ. 74 επ., *G. Del Vecchio*, Μαθήματα Φιλοσοφίας του Δικαίου (μετ. Κ. Περιφανάκη), 1964, σελ. 124 επ.

[43] Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 124 : "*Πριν από το δίκαιον ή έξω του δικαίου,*

μπορεί να πραγματωθεί μόνον *εντός και διά του δικαίου*, με τη μορφή και υπό τον τύπο του *δικαιώματος*.

Η έννοια του δικαιώματος αποτελεί, έτσι, κεντρικό στοιχείο του δικαίου. Γενικά, *ως δικαίωμα εννοούμε το συμφέρον εκείνο που προστατεύεται από το δίκαιο*[44]. Το δικαίωμα αποτελεί, σε τελική ανάλυση, "*έννομη σχέση*" μεταξύ δύο μερών, δυνάμει της οποίας το ένα από αυτά (ο φορέας του δικαιώματος) μπορεί να απαιτήσει κάτι (πράξη ή παράλειψη) από το άλλο[45]. Ειδικά στα θεμελιώδη δικαιώματα, αναπτύσσεται μία *δικαιική σχέση ανάμεσα στην κρατική εξουσία και τα πρόσωπα*, στην οποία, τα τελευταία μπορούν να αξιώσουν από την πρώτη ορισμένη *πράξη ή παράλειψη*. Κατά τον τρόπο αυτό, δημιουργείται στα πλαίσια του δικαιικού συστήματος ένα *πλέγμα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, εξαιρετικά σύνθετο και σχετικά ευμετάβλητο, όπου κάθε πρόσωπο αποτελεί φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων*.

Ως *υποκείμενο δικαίου (πρόσωπο)* αναγνωρίζεται στη σύγχρονη εποχή *κάθε άνθρωπος*, και, μάλιστα, μόνον ο άνθρωπος, εφόσον μονάχα αυτός από όλα τα έμβια όντα διαθέτει τη *φυσική ικανότητα της βούλησης και της πράξης*[46]. Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι στο δίκαιο *η έννοια του προσώπου ταυτίζεται σήμερα με την έννοια του ανθρώπου*, στον βαθμό που κάθε άνθρωπος είναι *υποκείμενο δικαίου*, διαθέτει, δηλαδή, *ικανότητα δικαίου*[47]. Η αναγνώριση κάθε ανθρώπου ως υποκειμένου δικαίου (άρα, δικαιωμάτων και υποχρεώσεων), αποτελεί στη σύγχρονη εποχή *κοινό κτήμα του νομικού και πολιτικού πολιτισμού της ανθρωπότητας*. Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστική η διάταξη του άρθρου 6 της Οικουμενικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, σύμφωνα με την οποία: "*Καθένας, όπου κι αν βρίσκεται, έχει δικαίωμα στην αναγνώριση της νομικής του προσωπικότητας*" ("*Everyone has the right to recognition everywere as a person before the law*") [48].

δεν υπάρχει αληθής ελευθερία, διότι η απλή δυνατότητς του ενεργείν, εις ην μπορεί να αντιταχθή οιονδήποτε εμπόδιον, δεν είναι ελευθερία, αλλ' άτακτος αυτοβουλία, ουδεμίαν αξίαν έχουσα. Η πραγματική νομική ελευθερία, ήτοι το υποκειμενικόν δίκαιον, ανακύπτει μόνον, όταν η φυσική δυνατότητς του ενεργείν συνοδεύηται παρά της απαιτήσεως του σεβασμού".

[44] Ο ορισμός αυτός ανήκει στο *Jhering*. Ο *Jellinek*, εξάλλου, ορίζει το δικαίωμα ως "*συμφέρον που προασπίζεται υπό του νόμου διά της αναγνωρίσεως της ατομικής βούλησης*". Βλ. σχετικά *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 125 επ. Ο ίδιος ο *Del Vecchio* αντιλαμβάνεται ως δικαίωμα "*την εξουσία του θέλειν και απαιτείν, την παρασχεθείσα σε κάποιο υποκείμενο, και προς την οποία αντιστοιχεί υποχρέωση εκ μέρους άλλων*" (ibid, σελ.. 126). Από την τεράστια βιβλιογραφία για την έννοια του δικαιώματος πρβλ. τελείως ενδεικτικά, τη μονογραφία του *Κ. Δεσποτόπουλου*, Η έννοια του δικαιώματος (διδ. διατριβή), έκδ. β΄, 1989, εκδ. Παπαζήση, ιδίως σελ. 11 επ., 30 επ., 52 επ. Επίσης βλ. *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, Η νεωτέρα εξέλιξης της εννοίας του δικαιώματος και αι φιλοσοφικαί και κοινωνιωλογικαί βάσεις αυτής, σε: *του ιδίου*, Δίκαιον και κοινωνική συνείδησις, Αθήναι 1972, σελ. 187 επ., όπου και αναφορές στη διάκριση μεταξύ δικαιώματος, εννόμου συμφέροντος και αντικειμενικών καταστάσεων, σελ. 203 επ.

[45] Για την "*έννομη σχέση*" (rapport du droit) ή "*βασική νομική σχέση*" (rechtliche Grundbeziehung) πρβλ. *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 133-134, *K. Larenz*, Methodenlehre der Rechtswissenschaft, 1969, σελ. 484 επ.

[46] Βλ. *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, ό.π., σελ. 191 επ., *Α. Μανιτάκη*, το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 99 επ., *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 134 επ.

[47] Κάτι τέτοιο δεν θεωρείται ιστορικά αυτονόητο. Η ταύτιση ανθρώπου και προσώπου πρέπει να θεωρείται ένα σχετικά σύγχρονο φαινόμενο, απόρροια των ανθρωπιστικών ιδεών της Αναγέννησης και, ακόμη περισσότερο, του Διαφωτισμού. Η θέση των δούλων ή των γυναικών σε διάφορες εποχές (κυρίως στην αρχαιότητα), αποδεικνύουν του λόγου το ασφαλές.

[48] Κατά το άρθρο, εξάλλου, 16 του Διεθνούς Συμφώνου για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα του 1966 (κυρώθηκε από την Ελλάδα με τον ν. 2462/97, ΦΕΚ 25) : "*Κάθε πρόσωπο έχει το δικαίωμα να αναγνωρίζεται παντού ως νομική υπόσταση*". Ανάλογες διατυπώσεις χρησιμοποιούνται σε πολλές άλλες διεθνείς συμβάσεις. Για παράδειγμα, έτσι, στο Προοίμιο του Διεθνούς Συμφώνου για τα Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα του 1966 (κυρώθηκε από την Ελλάδα με τον ν. 1532/85, ΦΕΚ 45/Α/19.3.85), αναφέρεται ότι "*η αναγνώριση της έμφυτης αξιοπρέπειας και των ίσως και αναφαίρετων δικαιωμάτων όλων των μελών της ανθρώπινης κοινωνίας, αποτελεί τη βάση της ελευθερίας, της δικαιοσύνης και της ειρήνης στον κόσμο*". Στη Διεθνή Σύμβαση για την Κατάργηση κάθε Μορφής Φυλετικών Διακρίσεων του 1965 (κυρώθηκε από την Ελλάδα με τον ν. 494/1970, ΦΕΚ 77), εξάλλου, διακηρύσσεται στο Προοίμιο ότι "*όλα τα ανθρώπινα όντα γεννώνται ελεύθερα και ίσα σε αξιοπρέπεια και δικαιώματα και ότι έκαστος δικαιούται να απολαμβάνει πάντων των εν αυτή* [ενν. Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου] *αναγραφομένων δικαιωμάτων και*

Η αναγνώριση κάθε ανθρώπου ως υποκειμένου δικαίου αποτελεί για την ελληνική συνταγματική τάξη και παράδοση ζήτημα το οποίο εντάσσεται στη σφαίρα του *νομικού αυτονοήτου*. Στην ελληνική συνταγματική ιστορία, έτσι, είναι *δεδομένη* η αναγνώριση του ανθρώπου ως προσώπου[49]. Ειδικότερα, στο ισχύον Σύνταγμα του 1975/1986/2001, το εν λόγω γεγονός προκύπτει αναμφίβολα ιδίως από τις διατάξεις των άρθρων 2 § 1 (αξία του ανθρώπου), 5 § § 1, 3 (ελεύθερη ανάπτυξη προσωπικότητας και προσωπική ελευθερία) και 5 § 2, το οποίο κατοχυρώνει την προστασία της ζωής, της τιμής και της ελευθερίας όλων όσοι βρίσκονται στην Ελληνική Επικράτεια, χωρίς, μάλιστα, διάκριση εθνικότητας, φυλής, γλώσσας και θρησκευτικών ή πολιτικών πεποιθήσεων[50]. Καθίσταται, έτσι, φανερό ότι το Σύνταγμα, αναγνωρίζοντας σε όλους τους ανθρώπους την "ιδιότητα" του προσώπου, κατοχυρώνει ουσιαστικά την *ισότητα στην ικανότητα δικαίου*. Όλοι, δηλαδή, οι άνθρωποι έχουν κατ' αρχήν *την ίδια ικανότητα να είναι υποκείμενα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων*. Η ισότητα αυτή είναι, βέβαια, *τυπική*, στον βαθμό που το δίκαιο θέτει, συνήθως, προϋποθέσεις για να αναγνωριστεί ο άνθρωπος ως φορέας συγκεκριμένων δικαιωμάτων (π.χ. ενηλικίωση, ιθαγένεια κ.λπ.). Η ισότητα, εξάλλου, αυτή στην ικανότητα δικαίου δεν αναφέρεται κατ' αρχήν στις διαφορετικές βιολογικές ή κοινωνικές καταστάσεις του προσώπου, τους *κοινωνικούς, δηλαδή προσδιορισμούς*, που διαμορφώνουν τους όρους απόλαυσης των ελευθεριών που του αναγνωρίζει το δίκαιο. Η ισότητα στην ικανότητα δικαίου αφορά αποκλειστικά στην αναγνώριση κάθε ανθρώπου ως *υποκειμένου του δικαίου*, ως εν δυνάμει, με άλλα λόγια, φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, ανεξάρτητα από κοινωνικούς, βιολογικούς ή ηθικο-πολιτικούς προσδιορισμούς.

Η αναφορά, λοιπόν, του άρθρου 25 § 1 Συντ. στον "άνθρωπο" ως υποκείμενο δικαιωμάτων, δεν είναι υπό νομική έποψη κυριολεκτική. Ο άνθρωπος δεν νοείται εν προκειμένω ως βιολογική οντότητα αλλά *στη νομική του διάσταση*, ως υποκείμενο δικαίου. Κατά νομική, έτσι, ακριβολογία, ο όρος "δικαιώματα του ανθρώπου" που χρησιμοποιείται στην εν λόγω διάταξη πρέπει να νοείται ως "δικαιώματα του *προσώπου*"[51], διότι ο άνθρωπος μόνο ως πρόσωπο μπορεί να υπάρχει και να δρα στον χώρο του δικαίου. Η τελευταία αυτή διαπίστωση, ωστόσο, δεν αναιρεί τον μέγιστο δυνατό βαθμό γενίκευσης και αφαίρεσης του υποκειμένου των δικαιωμάτων που πραγματοποιεί το άρθρο 25 § 1, στον βαθμό που οι δύο επίμαχες έννοιες ("άνθρωπος" - "πρόσωπο") ταυτίζονται περιεχομενικά: *Ο άνθρωπος, ως βιολογική οντότητα, θεωρείται, σε κάθε περίπτωση, ως πρόσωπο.*

iii) "Τα δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου" : Η κανονιστική "περιγραφή" των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων

ελευθεριών, άνευ ουδεμίας διακρίσεως, ιδίως φυλετικής, χρώματος και εθνικής προελεύσεως". Παρόμοια διατύπωση με την τελευταία χρησιμοποιείται στα Προοίμια κι άλλων διεθνών συμβάσεων, όπως είναι η Διεθνής Σύμβαση για την καταστολή και τιμωρία του εγκλήματος του Απαρτχάϊντ του 1973, η Σύμβαση για την εξάλειψη όλων των μορφών διακρίσεως κατά των γυναικών του 1979 (κυρώθηκε από την Ελλάδα με τον ν. 1342/83, ΦΕΚ 39), η Σύμβαση κατά των βασανιστηρίων και άλλων τρόπων σκληρής, απάνθρωπης ή ταπεινωτικής μεταχείρισης ή τιμωρίας του 1984, κ.ά. Σε κάθε περίπτωση, πρέπει να γίνει δεκτό ότι η αναγνώριση κάθε ανθρώπου ως υποκειμένου δικαίου αποτελεί σήμερα *γενική αρχή του διεθνούς δικαίου* και, μάλιστα, με χαρακτήρα *κανόνα αναγκαστικού δικαίου (ius cogens)*. Για τις γενικές αρχές του διεθνούς δικαίου ως δικαιικής πηγής στη διεθνή έννομη τάξη, καθώς και για τη νομική φύση και τη σημασία των κανόνων αναγκαστικού διεθνούς δικαίου, βλ. μεταξύ πολλών άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και Διεθνές Δίκαιο, ό.π., σελ. 282 επ. Για την εφαρμογή των διεθνών κανόνων στην εσωτερική έννομη τάξη, βλ. ibid, σελ. 270 επ.

[49] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 100 επ.

[50] Πρβλ. σχετικά *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 102 επ.

[51] Πρβλ. *H. Kelsen*, Théorie pure du droit, μετ. Ch. Eisenmann, σελ. 231 επ., 253, όπου κάνει τη διάκριση μεταξύ των εννοιών "άνθρωπος" και "πρόσωπο".

Το Σύνταγμα χρησιμοποιεί, όπως είδαμε, τον όρο "*δικαιώματα του ανθρώπου*" προκειμένου να περιγράψει, στον μέγιστο δυνατό βαθμό γενίκευσης και αφαίρεσης, το υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο δικαιολογείται, άλλωστε, και από την τελολογία που διέπει το άρθρο 25, καθώς και από τη νομοτεχνική του θέση : Το νοηματικό του περιεχόμενο *παραπέμπει γενικά σε ολόκληρο το σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων* που τυποποιείται στο Δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου. Από την άποψη αυτή, *οι διατάξεις του άρθρου 25 αποτελούν το κοινό πεδίο αναφοράς και την κοινή συνισταμένη όλων των επιμέρους ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων και της νομικο-πολιτικής λογικής που τα διέπει.*

Ενώ, όμως, η έννοια του "*ανθρώπου*" ως υποκειμένου των δικαιωμάτων, που σιμοποιείται στο άρθρο 25 § 1 μπορεί να γίνει σχετικά ευχερώς αντιληπτή και ανοητή, ζήτημα γεννάται από τον "επεξηγηματικό προσδιορισμό" του εν λόγω κειμένου, που θέτει το ίδιο άρθρο. Ο "άνθρωπος", έτσι, νοείται εν προκειμένω "*ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*". Ένας τέτοιος προσδιορισμός του υποκειμένου των δικαιωμάτων *δεν είναι, βέβαια, ούτε τυχαίος ούτε ερμηνευτικά (άρα, κανονιστικά) ανύποπτος.* Η διευκρίνηση αυτή της έννοιας "άνθρωπος" παραπέμπει ουσιαστικά σε μία εκτεταμένη νομική, πολιτική και φιλοσοφική συζήτηση γύρω από τη θέση του ανθρώπου (ορθότερα, του προσώπου) στο δικαιικό, πολιτικό και κοινωνικό σύστημα και, συνακόλουθα, τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ της κρατικής εξουσίας και της κοινωνίας. Παραπέμπει, δηλαδή, σε μία *ιστορικά και ιδεολογικά φορτισμένη* φιλολογία για τον ίδιο τον άνθρωπο και την κοινωνικο-πολιτική του θέση (status) σε σχέση με τους άλλους ανθρώπους, την κοινωνία συνολικά και το κράτος. *Ανάγεται, έτσι, το άρθρο 25 § 1 στις θεμελιακές βάσεις, συγχρόνως, του κοινωνικού, του δικαιικού και του εξουσιαστικού φαινομένου.*

Κάθε απόπειρα, βέβαια, παρουσίασης και, πολύ περισσότερο ανάλυσης, της σχετικής φιλολογίας (που, ιστορικά, συνοδεύει τον άνθρωπο, με συστηματικό τρόπο, ήδη από την αρχαιότητα), θα αποτελούσε εν πολλοίς ματαιοπονία. Κι αυτό συμβαίνει, όχι τόσο λόγο της έκτασης που καταλαμβάνει η εν λόγω συζήτηση όσο γιατί αυτή ταυτίζεται, σε τελική ανάλυση, με το επιστημολογικό αντικείμενο ολόκληρων επιστημονικών κλάδων, όπως είναι η νομική επιστήμη, η πολιτική επιστήμη, η κοινωνιολογία και η φιλοσοφία. Η επιχειρούμενη, λοιπόν, ανάλυση εν προκειμένω δεν μπορεί παρά να περιορίζεται σε ορισμένα, κρίσιμα για την ερμηνεία του άρθρου 25 στοιχεία της σχετικής φιλολογίας και μόνο στον βαθμό που αυτά υπηρετούν τον αρχικό στόχο της μελέτης, τη δοκιμασία, δηλαδή, της ανωτέρω πρότασης εργασίας.

Πριν, όμως, από οποιαδήποτε αναφορά στην εν λόγω προβληματική είναι μεθοδολογικά αναγκαίο να γίνουν ορισμένες διευκρινίσεις για το νόημα του άρθρου 25 § 1, στον βαθμό ιδίως που αυτές διατρέχουν ολόκληρη τη σχετική ανάλυση. Πρέπει, έτσι, να γίνει δεκτό ότι ο προσδιορισμός του υποκειμένου των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων που πραγματοποιεί η εν λόγω συνταγματική διάταξη ("*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*") έχει *διττή λειτουργία* : Από τη μία πλευρά (η οποία είναι, μάλιστα, και η πιο εύκολα διαγνώσιμη), παραπέμπει σε μία "διάκριση" του υποκειμένου ανάλογα με το περιεχόμενο και τη φύση του συγκεκριμένου δικαιώματος. Κατά τον τρόπο αυτό *η έννοια του "ατόμου" παραπέμπει στα ατομικά δικαιώματα* (ή, όπως συχνά λέγεται στη συνταγματική θεωρία στο *status negativus* του προσώπου), ενώ *η έννοια "μέλος του κοινωνικού συνόλου" παραπέμπει στα κοινωνικά δικαιώματα* (ή στο αποκαλούμενο *status positivus* του προσώπου) και στα δικαιώματα "ομαδικής δράσης" (ή συλλογικές ελευθερίες). Η "διάκριση", άρα, του υποκειμένου των δικαιωμάτων σε "άτομο" και σε "μέλος του κοινωνικού συνόλου" *υπαινίσσεται, εν προκειμένω, τη διάκριση των δικαιωμάτων σε ατομικά, κοινωνικά και συλλογικά,* διάκριση την οποία, άλλωστε, προϋποθέτει. Η επεξήγηση, έτσι, του υποκειμένου των δικαιωμάτων στο άρθρο 25 § 1 πραγματοποιείται με σκοπό να συμπεριληφθούν εννοιολογικά όλα τα δικαιώματα που κατοχυρώνονται, άμεσα ή έμμεσα, στις κατ' ιδίαν συνταγματικές διατάξεις.

Από την άλλη, ωστόσο, ο ερμηνευτικός περιορισμός στη "στενή" αυτή λειτουργία του άρθρου 25 § 1 θα αδικούσε ουσιαστικά το νοηματικό του περιεχόμενο. Πρέπει, λοιπόν, να γίνει δεκτό ότι πέρα από τη λειτουργία "διάκρισης" των δικαιωμάτων που επιτελεί η διάταξη του άρθρου 25 § 1, αυτή έχει και μία άλλη, αρκετά βαθύτερη και ουσιωδέστερη λειτουργία, η οποία, φαινομενικά και μόνο, αντιστρατεύεται την πρώτη: Την "*ενοποίηση*" του υποκειμένου των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Αυτό σημαίνει ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 1 δεν "διασπά" το υποκείμενο των δικαιωμάτων, αλλά το προϋποθέτει, το αντιλαμβάνεται και το αποδέχεται *στην αδιάσπαστη νοηματική (περιεχομενική) του ενότητα.*

Κατά συνέπεια, ο "άνθρωπος" (ως υποκείμενο δικαιωμάτων) δεν εμφανίζεται *είτε* ως άτομο *είτε* ως μέλος του κοινωνικού συνόλου: Ο "άνθρωπος", ως υποκείμενο ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων είναι πάντοτε και *συγχρόνως άτομο και μέλος του κοινωνικού συνόλου*. Επομένως, το άρθρο 25 § 1 δεν πρέπει να αναγνωστεί με τρόπο που διασπά το υποκείμενο των δικαιωμάτων (τα δικαιώματα του ανθρώπου, είτε ως ατόμου είτε ως μέλους του κοινωνικού συνόλου) αλλά να επιβεβαιώνει την ενότητά του (τα δικαιώματα του ανθρώπου, συνάμα, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου).

Μία τέτοια ερμηνεία δεν προκύπτει μόνο από τη διατύπωση της συνταγματικής διάταξης ("Τα δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου **και** ως μέλους του κοινωνικού συνόλου" κι όχι: "τα δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου **ή** ως μέλους του κοινωνικού συνόλου") αλλά, κυρίως, από τη *συστηματική της ερμηνεία* με τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25, ιδίως δε εκείνη του άρθρου 25 § 2. Πραγματικά, σύμφωνα με την τελευταία αυτή διάταξη "*η αναγνώριση και η προστασία των θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου από την Πολιτεία αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Αυτό σημαίνει ότι το Σύνταγμα αντιλαμβάνεται τον "άνθρωπο", ως υποκείμενο κάθε δικαιώματος που κατοχυρώνει, συγχρόνως και ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Εάν, αντίθετα, ο άνθρωπος "απέβαλε" τον κοινωνικό του χαρακτήρα κατά την άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων, το νόημα του άρθρου 25 § 2 θα ήταν ουσιαστικά χωρίς σημασία, εφόσον το ατομικό δικαίωμα θα νοούνταν με έναν στενά ατομιστικό χαρακτήρα, μακριά και πέρα από κάθε έννοια κοινωνικής προόδου, και, βέβαια, θα ασκούνταν ως τέτοιο. Αλλά και αντίστροφα: Εάν τα συλλογικά ή τα κοινωνικά δικαιώματα είχαν ως υποκείμενο τον άνθρωπο χωρίς την ατομικότητά του αλλά μόνον υπό την κοινωνική του "ιδιότητα" ("*ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*"), το άτομο θα "καταπνιγόταν" δικαιικά χάριν του κοινωνικού συνόλου, γεγονός που θα αναιρούσε, όμως, τον φιλελεύθερο χαρακτήρα του συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων[52].

Από τα παραπάνω φαίνεται ότι η υπόθεση εργασίας αρχίζει σταδιακά να *επαληθεύεται*: Το άρθρο 25 Συντ. πραγματοποιεί έναν "*κανονιστικό συγκερασμό*" *μεταξύ των φιλελεύθερων και των κοινωνικών στοιχείων που εμπεριέχονται στο συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων*. Η αναγνώριση του "ανθρώπου", συγχρόνως, ως ατόμου και ως μέλους του

---

[52] Καθίσταται, λοιπόν, φανερό ότι η μη αναγνώριση της λογικής και νοηματικής ενότητας του άρθρου 25 Συντ. και, συνακόλουθα, η αποφυγή της συστηματικής ερμηνείας των διατάξεών του μπορεί να οδηγήσει σε παρεξηγήσεις ως προς το περιεχόμενό του. Δεν είναι, έτσι, τυχαίο ότι ο *Χ. Ανθόπουλος* (Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 57 επ.), ο οποίος επιλέγει την αποκομμένη ερμηνεία των §§ 2, 3, 4 του άρθρου 25 από την § 1 του ιδίου άρθρου, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η συνταγματική αναγνώριση των δικαιωμάτων του ανθρώπου, όχι μόνο ως "ατόμου" αλλά και ως "μέλους του κοινωνικού συνόλου", έχει μόνον την έννοια μίας γενικής εγγύησης της πλουραλιστικής αρχής, και, μάλιστα, μίας στενά θεωρούμενης "πλουραλιστικής αρχής" : "*Η πλουραλιστική αρχή διασφαλίζει κατ' αρχήν την πολλαπλότητα των κοινωνικών συσσωματώσεων και των οργανωτικών μορφών τους καθώς και τον ελεύθερο ανταγωνισμό μεταξύ τους. Η πλουραλιστική αρχή συνεπάγεται περαιτέρω την αναγνώριση στις κοινωνικές συσσωματώσεις του δικαιώματος αυτοοργάνωσης και αυτοδιοίκησης, την προστασία της εσωτερικής αυτονομίας τους*" (ibid, σελ. 58, με παραπομπές στον Α. Μανιτάκη). Κατά τον *Α. Μανιτάκη* (Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 144), εξάλλου, "*φαίνεται πως ο συντακτικός νομοθέτης με τη φράση "δικαιώματα του ανθρώπου ως μέλους του κοινωνικού συνόλου" θέλησε απλώς να περιλάβει τα δικαιώματα "ομαδικής δράσης" (ή συλλογικές ελευθερίες) καθώς και τα κοινωνικά δικαιώματα...*".

κοινωνικού συνόλου, συνεπάγεται ορισμένες κανονιστικές οριοθετήσεις του πεδίου προστασίας των επιμέρους δικαιωμάτων, έτσι ώστε, η άσκησή τους από τον "άνθρωπο" *να μην αναιρεί την κοινωνική του ιδιότητα αλλά και να μην καταπνίγει την ατομικότητα της ύπαρξής του*. Η διαπίστωση αυτή επιβεβαιώνει, εξάλλου, το συμπέρασμα ότι η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, που υποθέσαμε ότι κατοχυρώνεται στο Σύνταγμα ήδη και πριν από τη ρητή τυποποίησή της στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ., που πραγματοποιήθηκε με την πρόσφατη αναθεώρηση, *επιβάλλει αξιακές και δικαιικές (άρα, κανονιστικές) σταθμίσεις* τόσο *in absracto* (για την ανεύρεση του κανονιστικού περιεχομένου των επιμέρους ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων) όσο και *in concreto* (για την επίλυση συγκεκριμένων δικαιικών εντάσεων)[53]. Στη διαδικασία των σταθμίσεων αυτών, το άρθρο 25 Συντ. διατηρεί, όπως θα δούμε κρίσιμη σημασία.

Καθίσταται, ακόμη, σαφές ότι η διττή αυτή λειτουργία του άρθρου 25 § 1 δεν εμπεριέχει αντίφαση. Πραγματικά, η διάκριση των δικαιωμάτων ανάλογα με το περιεχόμενο και την ειδικότερη φύση τους (διάκριση στην οποία παραπέμπει η εν λόγω συνταγματική διάταξη) δεν αντίκειται λογικά στην "ενοποιητική" αντίληψη του υποκειμένου των δικαιωμάτων, που περιέχεται στην ίδια διάταξη. Επομένως, υποκείμενο των ατομικών, συλλογικών ή κοινωνικών δικαιωμάτων είναι ο "άνθρωπος" (το "πρόσωπο"), το οποίο διαθέτει μία συγκεκριμένη ατομικότητα και μία συγκεκριμένη κοινωνικότητα (μέλος του κοινωνικού συνόλου)[54]. Η ατομική και η κοινωνική του "ιδιότητα" δεν αλληλοαναιρούνται αλλά αλληλοσυμπληρώνονται νοηματικά και κανονιστικά.

iv) Η νοηματική "αποδόμηση" και η εννοιολογική "ανασύσταση" του "ανθρώπου" ως υποκειμένου των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων : Ο άνθρωπος ως "μέλος του κοινωνικού συνόλου"

Όπως ήδη έχει φανεί, το Σύνταγμα του 1975 αναγνωρίζει, για πρώτη φορά με τέτοια καθαρότητα, τη *διπλή φύση του ανθρώπου* : Αυτός θεωρείται *τόσο ως ατομική οντότητα,*

---

[53] Οι δικαιικές αυτές σταθμίσεις είναι, στην ουσία, *σταθμίσεις (διακυβευόμενων) συμφερόντων*. Στο κοινωνικό κράτος δικαίου η στάθμιση αφορά, πρωτίστως, από τη μία πλευρά ιδιωτικά (ατομικά) συμφέροντα και από την άλλη το *κοινό συμφέρον*, το συμφέρον, δηλαδή, του κοινωνικού συνόλου. Πολύ συχνά, μάλιστα, η στάθμιση αυτή επικαλύπτεται από ένα άλλο συμφέρον, το οποίο προσομοιάζει κατ' αρχήν ποιοτικά με το κοινωνικό αλλά δεν ταυτίζεται πάντοτε με αυτό: Το *δημόσιο συμφέρον*, με την έννοια του συμφέροντος του κράτους ως ξεχωριστής (διακεκριμένης) προσωπικότητας. Οι σταθμίσεις αυτές έχουν, όπως θα δούμε, εξαιρετικά *δυναμικό* χαρακτήρα. Εξαρτώνται, δηλαδή, από την εξέλιξη της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας, η οποία κατά τον τρόπο αυτό εισρέει στον δικαιικό χώρο και διαμορφώνει τους πραγματικούς όρους για την έκβαση των σταθμίσεων αυτών.

[54] Contra ο *Α. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών διατάξεων, ό.π., ιδίως σελ. 61-62, ο οποίος θεωρεί ότι με το άρθρο 25 § 1 καθιερώνεται πλεόν ρητά η διάκριση του υποκειμένου των δικαιωμάτων. Κατά τον συγγραφέα, το άρθρο 25 § 1 "*θεωρεί τον άνθρωπο φορέα δικαιωμάτων άλλοτε υπό την ιδιότητα του "ατόμου" και άλλοτε υπό την ιδιότητα του "μέλους του κοινωνικού συνόλου". Άλλοτε δηλαδή ο άνθρωπος εμφανίζεται ως άτομο, μονάδα βιολογική και κοινωνική, με ιδιαίτερες ανάγκες και επιδιώξεις, ο οποίος ενεργεί στην πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας ως ιδιώτης, αδιαφορώντας ενίοτε για τις κοινωνικές συνέπειες των πράξεών του, αγνοώντας αυτό που λέγεται "κοινωνία". Με αυτή την ιδιότητά του γίνεται φορέας ατομικών δικαιωμάτων, όπως π.χ. του δικαιώματος της οικονομικής ελευθερίας, της ατομικής ιδιοκτησίας ή του ασύλου της κατοικίας... Άλλοτε τέλος εμφανίζεται και ενεργεί ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, ως πρόσωπο που είναι ενταγμένο σε μιά ευρύτερη κοινότητα (ένωση, ομάδα, τάξη), της οποίας και αποτελεί οργανικό μέλος και στην ολοκλήρωση της οποίας συμβάλλει ασκώντας ορισμένες συλλογικές ελευθερίες ή δικαιώματα...*". Κατά λογική, λοιπόν, συνεκδοχή, τα ατομικά δικαιώματα (πρέπει να) αγνοούν την ύπαρξη της κοινωνίας και την "ιδιότητα" του ανθρώπου ως μέλους του κοινωνικού συνόλου, ενώ παράλληλα, τα συλλογικά και τα ατομικά δικαιώματα (πρέπει να) είναι κατ' αρχήν αδιάφορα για το άτομο. Κατά συνέπεια, η ερμηνεία των συναφών συνταγματικών διατάξεων που κατοχυρώνουν ατομικά δικαιώματα οφείλει να είναι "*ατομιστική*", ενώ, αντίθετα, αυτή των διατάξεων που τυποποιούν συλλογικές ελευθερίες και κοινωνικά δικαιώματα πρέπει να είναι "*κοινωνιστική*". Στη μία περίπτωση, δηλαδή, να αναιρείται η ανάγκη προστασίας της κοινωνίας και στην άλλη να καταβαραρθώνεται το άτομο.

αυθύπαρκτη και ξεχωριστή, όσο και ως κοινωνική οντότητα, οργανικό μέλος του κοινωνικού συνόλου. Η συνταγματική αυτή αναγνώριση πραγματοποιείται, βέβαια, κατά τρόπο άμεσο και ευθύ στο άρθρο 25 § 1. Δεν περιορίζεται, όμως, σ' αυτό. *Ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα των θεμελιωδών δικαιωμάτων διέπεται από την ίδια λογική*. Υπάρχουν, έτσι, δικαιώματα που αφορούν το άτομο (ατομικά δικαιώματα) κι άλλα που αφορούν τον άνθρωπο ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, το "κοινωνικό", με άλλα λόγια, άτομο (κοινωνικά δικαιώματα, συλλογικές ελευθερίες). Είδαμε, επίσης, ότι το Σύνταγμα δεν προκρίνει τον διαχωρισμό της "διπλής" αυτής φύσης του ανθρώπου, αλλά, αντίθετα, αναγνωρίζει την *αδιάσπαστη ενότητά της*. Για παράδειγμα, έτσι, στο άρθρο 5 § 1 κατοχυρώνεται η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας του ατόμου και η συμμετοχή του στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της Χώρας, υπό τον όρο, όμως, να μην παραβιάζει, inter alia, τα δικαιώματα των άλλων. Αλλά και άλλα ατομικά δικαιώματα, όπως η ιδιοκτησία (άρθρο 17) ή η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία (άρθρο 106 § 2) δεν επιτρέπεται να ασκούνται σε βάρος του γενικού συμφέροντος ή της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Εκτός, όμως, από άτομο και μέλος του κοινωνικού συνόλου, το Σύνταγμα αναγνωρίζει και μία τρίτη "εκδήλωση" της ανθρώπινης φύσης: *Τον πολίτη*. Υπό την εκδοχή αυτή, ο άνθρωπος νοείται ως μέλος όχι πια μίας απλής κοινωνίας ανθρώπων αλλά μίας *πολιτικής κοινωνίας*. Στο καθαρά νομικό επίπεδο, η έννοια του πολίτη παραπέμπει σε έναν ιδιαίτερο *νομικό δεσμό* που ενώνει το άτομο με τη Χώρα, αυτόν της *ιθαγένειας*. Από την άποψη αυτή, ο άνθρωπος δεν νοείται απλά ως άτομο ή ως μέλος του κοινωνικού συνόλου αλλά ως "πολίτης" (citoyen) ή, ακόμη πιό κυριολεκτικά εν προκειμένω, ως "εκ της συμμετοχής έχων την ιδιότητα του πολίτη" (Citizenship)[55]. Η ιδιότητα αυτή του πολίτη αναφέρεται σε μία ιδιαίτερη κατηγορία δικαιωμάτων, τα *πολιτικά δικαιώματα* (π.χ. δικαίωμα ψήφου, άρθρα 50-51, ίδρυσης πολιτικών κομμάτων, άρθρο 29 κ.ά.) [56].

Η τρίτη αυτή *διάσταση* του ανθρώπου έρχεται να προστεθεί στις άλλες δύο, δηλαδή την ατομική (ιδιωτική) και την κοινωνική. Η έννοια του πολίτη, λοιπόν, δεν αντιπαραβάλεται μόνον με αυτή του ατόμου αλλά και με αυτή του μέλους του κοινωνικού συνόλου. Το ζήτημα της σχέσης μεταξύ των τριών "*σφαιρών*" της ανθρώπινης υπόστασης ανάγεται ουσιαστικά στις ίδιες τις φιλοσοφικές βάσεις της οργανωμένης κοινωνίας, οι θεωρητικές καταβολές των οποίων ανευρίσκονται στις φιλοσοφικές αναζητήσεις του *Αριστοτέλη* και του *Πλάτωνα*, τις οποίες τέμνουν μεν δογματικά, αλλά, επιπλέον, τις υπερβαίνουν [57].

---

[55] Μία τέτοια έκφραση παραπέμπει, βέβαια, στον *T. H. Marshall* και στις συναφείς θεωρητικές του αποφάνσεις, που θα δούμε αναλυτικά στη συνέχεια (Βλ. *T. H. Marshall - T. Bottomore*, Citizenship and social class, 1992, Pluto Press, σ. 3 επ., ιδίως σελ. 26 επ.). Κατά τον *Marshall*, "*η ιδιότητα του πολίτη είναι μία κοινωνική θέση που αναγνωρίζεται σε όλους όσοι είναι πλήρη μέλη μίας κοινότητας. Όλοι όσοι την κατέχουν είναι ίσοι ως προς τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις με τις οποίες έχει εμπλουτιστεί αυτή η κοινωνική θέση*". Βλ. σχετικά *M. Bulmer/A. Rees*, Citizenship today. The contemporary relevance of T.H. Marshall, 1996, University College of London, *J.M. Barbalet*, Citizenship, 1988, Open University Press, *B. van Steenbergen* (ed.), The condition of citizenship, 1994, Sage Publication, *B. Turner*, Citizenship and capitalism, 1986, Allen-Unwin, *του ιδίου* (ed.), Citizenship and social theory, 1993, Sage Publications, 1993.

[56] Ειδικά για το δικαίωμα ίδρυσης πολιτικού κόμματος και τη συσχέτισή του με ορισμένα ατομικά δικαιώματα βλ., μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ίδρυση πολιτικού κόμματος και πολίτευμα, Εφαρμογές Δημοσίου Δικαίου 1997.

[57] Η σχέση μεταξύ των τριών αυτών σφαιρών είναι εξαιρετικά πολύπλοκη και σύνθετη, καθιστώντας, έτσι, απαγορευτικές οποιεσδήποτε απλουστεύσεις. Για μία περιεκτική, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, προσέγγιση των σχετικών ζητημάτων πρβλ. ιδίως το βιβλίο της *Hannah Arendt*, The Human Condition, 1958, The University of Chicago, ήδη και σε ελληνική μετάφραση, Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita Activa), 1986, εκδ. Γνώση, κυρίως σελ. 19 επ., 39 επ., 46 επ., 59 επ., 74 επ., 86 επ., 98 επ. Αυτό που έχει σημασία να τονιστεί εδώ είναι ότι στην Αρχαία Ελλάδα η διάκριση ανάμεσα σε "*ιδιώτη*" και "*πολίτη*" ήταν πολύ διαφορετικότερη από τη διάκριση ανάμεσα σε άτομο και μέλος του κοινωνικού συνόλου. Η διαφοροποίηση αυτή φαίνεται να συσκοτίζεται αργότερα, ήδη από την εποχή του Σενέκα (στη θεώρηση του ανθρώπου ως animal socialis) και του Θωμά Ακινάτη ("homo est naturaliter politicus, id est socialis"). Περισσότερο από οποιαδήποτε πολύπλοκη θεωρία,

Το άρθρο 25 § 1, σε αντίθεση με τις δύο άλλες (ατομική - κοινωνική), δεν αναφέρεται, κατ' αρχήν, στη διάσταση αυτή του ανθρώπου ως *πολίτη*. Η νομοτεχνική αυτή επιλογή, ωστόσο, εξηγείται ευχερώς από το γεγονός ότι η εν λόγω συνταγματική διάταξη *αφορά το υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, των δικαιωμάτων, δηλαδή, εκείνων που τυποποιούνται στο Δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου*. Το άρθρο 25 § 1 δεν αναφέρεται κατ' αρχήν στα πολιτικά δικαιώματα, τα οποία ανήκουν συστηματικά σε άλλο κεφάλαιο της συνταγματικής ύλης ("*Οργάνωση και λειτουργίες της Πολιτείας*"). Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι η "*πολιτική*" διάσταση του ανθρώπου εξανεμίζεται ή παρακάμπτεται όταν ο άνθρωπος προσεγγίζεται συνταγματικά ως υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Αντίθετα, η ιδιότητα του πολίτη είναι, όπως θα δούμε, παρούσα στην έρευνα των θεμελιωδών δικαιωμάτων, συγχρωτίζεται μ' αυτά και συνευρίσκεται διαρκώς με τις θεμελιώδεις αρχές που τα διέπουν (αρχή κράτους δικαίου - αρχή κοινωνικού κράτους), διά του ιδίως της *δημοκρατικής αρχής*, η οποία, κατά τον τρόπο αυτό καθίσταται *κομβικός γενετικός παράγοντας* των συνταγματικών διατάξεων που κατοχυρώνουν θεμελιώδη δικαιώματα και ικανός *δίαυλος κανονιστικής επικοινωνίας και όσμωσης* ανάμεσα στο σύστημα προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, από τη μία πλευρά και της "πολιτικής" σφαίρας του ανθρώπου, από την άλλη.

Συνοψίζοντας, το άρθρο 25 § 1 αναγνωρίζει τη διπλή (ατομική - κοινωνική) φύση του ανθρώπου ως υποκειμένου των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων που κατοχυρώνει το συνταγματικό κείμενο, θεωρώντας την, μάλιστα, στην *αδιάσπαστη ενότητά της*. Η κοινωνική διάσταση του ανθρώπου έρχεται, έτσι, να συμπληρώσει την "παραδοσιακή" διάκρισή του σε "άτομο" και "πολίτη". Η συνταγματική αυτή εξέλιξη αποτυπώνει ουσιαστικά τη σύγχρονη κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας: "*Ο άνθρωπος στην πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας είναι υποχρεωμένος να διάγει τελικά ζωή τριπλή: ζεί ως "ιδιώτης" (ή "άτομο"), ως "πολίτης", και ως "μέλος του κοινωνικού συνόλου*" [58].

Η κατανόηση της συνταγματικής αυτής επιλογής προαπαιτεί, πάντως, την αποσαφήνιση των *θεωρητικών καταβολών* της διάκρισης του ανθρώπου σε άτομο και σε μέλος του κοινωνικού συνόλου. Ιδιαίτερη βαρύτητα δίνεται εν προκειμένω στη θεωρητική αναζήτηση της *κοινωνικής φύσης* του ανθρώπου, η αναγνώριση της οποίας από το Σύνταγμα του 1975 συνιστά κανονιστική προϋπόθεση για την ολοκληρωμένη τυποποίηση της αρχής του κοινωνικού κράτους.

αυτή η ανεπίγνωστη υποκατάσταση του κοινωνικού στη θέση του πολιτικού αποκαλύπτει σε πόσο μεγάλο βαθμό η αρχική ελληνική αντίληψη της πολιτικής είχε χαθεί. Ενδεικτικό, αλλά όχι αποφασιστικό, είναι σχετικά το γεγονός ότι η λέξη "*κοινωνικός*" (socialis) είναι ρωμαϊκής προελεύσεως και δεν έχει ισοδύναμο στην ελληνική γλώσσα ή σκέψη.

Αξίζει στο σημείο αυτό να παρακολουθήσουμε τη σκέψη της *H. Arendt* (ό.π., σελ. 41-42) : «*Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης δεν αγνοούσαν το γεγονός ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει έξω από την ανθρώπινη κοινωνία, ούτε αδιαφορούσαν γι' αυτό, αλλά δεν περιελάμβαναν τη συνθήκη αυτή στα ειδοποιά ανθρώπινα χαρακτηριστικά· αντιθέτως υπήρχε κάτι τι που η ανθρώπινη ζωή είχε κοινό με τη ζωή των ζώων, και δεν μπορούσε να είναι θεμελιωδώς ανθρώπινη μόνο για το λόγο αυτό. Η φυσική, καθαρά κοινωνική συντροφικότητα του ανθρώπινου είδους θεωρούνταν ως ένας περιορισμός επιβεβλημένος επάνω μας από τις ανάγκες της βιολογικής ύπαρξης, οι οποίες είναι κοινές για το ανθρώπινο ζώο και για τις άλλες μορφές της ζωικής ύπαρξης. Κατά την ελληνική σκέψη, η ανθρώπινη ικανότητα για πολιτική οργάνωση δεν είναι απλώς κάτι διαφορετικό από τη φυσική ένωση που επίκεντρό της είναι η "οικεία" και η οικογένεια, αλλά βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση μ' αυτήν. Η εμφάνιση της πόλης - κράτους σήμαινε ότι ο άνθρωπος παραδεχόταν εκτός από την ιδιωτική του ζωή και μία δεύτερη ζωή, τον "πολιτικόν βίον" του. Κάθε πολίτης ανήκει τώρα σε δύο τύπους ύπαρξης· και υπάρχει σαφής διαχωρισμός στη ζωή του ανάμεσα σ' ότι είναι 'ίδιον' και σ' ότι είναι 'κοινόν'*». Θα δούμε στη συνέχεια πιο αναλυτικά την αρχαιοελληνική αντίληψη για τον "κοινωνικό" χαρακτήρα του ανθρώπου, όπως ιδίως αποτυπώνεται στη σκέψη του Αριστοτέλη. Αυτό που έχει εδώ σημασία είναι να εντοπιστεί το γεγονός ότι η "κοινωνική" σφαίρα της ανθρώπινης κατάστασης διαφέρει ουσιωδώς από την "πολιτική" σφαίρα, τη σφαίρα, δηλαδή, της συμμετοχής στα "κοινά".

[58] *Α. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 147-148.

α) Ο άνθρωπος στο επίκεντρο της φιλοσοφικής αναζήτησης. Η (ανα)διατύπωση του ανθρωπολογικού προβλήματος ως μεθοδολογική προϋπόθεση για την κατανόηση της ανθρώπινης φύσης

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στη θεωρητική βάση όλων των κοινωνικών επιστημών βρίσκεται ο άνθρωπος. Πραγματικά, συνειδητά ή ασυνείδητα, κάθε εγχείρημα ανάλυσης ενός ζητήματος στον επιστημολογικό αυτό χώρο δεν είναι τίποτε άλλο από μία προσέγγιση ορισμένης (-ων) όψης (-εων) του ανθρώπου. Η *προκατανόηση*, λοιπόν, της φύσης του ανθρώπου υπολανθάνει (όταν, βέβαια, δεν εκδηλώνεται άμεσα και αδιαμεσολάβητα στον επιστημονικό συλλογισμό) σε κάθε συναφή θεωρητική αναζήτηση. Δεν είναι, επομένως, τυχαίο το γεγονός ότι η φιλοσοφική αγωνία για την έννοια του ανθρώπου συνοδεύει την ανθρώπινη ύπαρξη σε ολόκληρη ουσιαστικά την ιστορική της διαδρομή, τουλάχιστον όσο αυτή χαρακτηρίζεται από την συλλογιστική και διαλογική ικανότητα του ανθρώπινου όντος.

Η επιστήμη, ωστόσο, που ασχολείται αποκλειστικά με το πρόβλημα του ανθρώπου είναι η *φιλοσοφική ανθρωπολογία*, τα πορίσματα της οποίας "δανείζονται" οι άλλες κοινωνικές επιστήμες. Τις θεωρητικές βάσεις για την αναζήτηση της φύσης του ανθρώπου έθεσε κατά τρόπο συστηματικό ο *Kant*, προσανατολίζοντας τον σχετικό φιλοσοφικό συλλογισμό σε τέσσερα θεμελιακά ερωτήματα : "*1. Τι μπορώ να γνωρίζω; 2. Τι οφείλω να πράττω; 3. Τι μου επιτρέπεται να ελπίζω; 4. Τι είναι ο άνθρωπος; Στην πρώτη ερώτηση δίνει απάντηση η Μεταφυσική, στη δεύτερη η Ηθική, στην τρίτη η Θρησκεία και στην τέταρτη η Ανθρωπολογία*". Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι τα τρία πρώτα ερωτήματα ανάγονται και, ουσιαστικά, συμπυκνώνονται στο τέταρτο ερώτημα ("*τι είναι άνθρωπος*") [59] .

Η απάντηση, βέβαια, στο ερώτημα αυτό εκφεύγει από τα θεματικά όρια της μελέτης[60]. Ορισμένες, ωστόσο, αναφορές γύρω από την προβληματική της φύσης του ανθρώπου είναι αναγκαίες για τη διευκόλυνση της κατανόησης του υποκειμένου των δικαιωμάτων, στο οποίο αναφέρεται το Σύνταγμα, άμεσα στο άρθρο 25 § 1 και υπαινικτικά στις επιμέρους διατάξεις του για τα θεμελιώδη δικαιώματα. Το πρωταρχικό φιλοσοφικό, όμως, ερώτημα (*τι είναι άνθρωπος*) φαίνεται εν προκειμένω να μετατοπίζεται κάπως σε μία παρόμοια, αν όχι ταυτόσημη, επιστημολογική κατεύθυνση. Το πρόβλημα που γεννάται εδώ δεν είναι τόσο η

---

[59] Όπως διευκρινίζει ο ίδιος ο *Kant* : "*Βασικά όμως θα μπορούσε κανείς να κατατάξει όλα αυτά τα ζητήματα στην Ανθρωπολογία, διότι οι τρεις πρώτες ερωτήσεις σχετίζονται με την τελευταία*". Ο *M. Buber*, ό.π., σελ. 17, εξάλλου, συμπεραίνει ότι "*το νόημα της τέταρτης ερώτησης, στην οποία μπορεί να αναχθούν και οι τρεις πρώτες, είναι κατά τον Kant το ακόλουθο: τι είδους ον είναι αυτό, το οποίο μπορεί να γνωρίζει, οφείλει να πράττει, του επιτρέπεται να ελπίζει; Το γεγονός, ότι οι τρείς πρώτες ερωτήσεις μπορούν να αναχθούν σ' αυτήν ακριβώς την ερώτηση, σημαίνει: η γνώση της ουσίας αυτού του όντος θα μου καταστήσει σαφές, τι μπορεί αυτό το ον, ακριβώς ως τέτοιο ον, να γνωρίζει, τι οφείλει αυτό το ον, ακριβώς ως τέτοιο ον, να πράττει, και τι επιτρέπεται σ' αυτό το ον, ακριβώς ως τέτοιο ον, να ελπίζει*". Καθίσταται, λοιπόν, φανερό ότι το κεντρικό ανθρωπολογικό πρόβλημα (τι είναι άνθρωπος) αποτελεί το επιστημολογικά κυρίαρχο ζήτημα, τη θεωρητική βάση για την αναζήτηση όλων των συναφών φιλοσοφικών απαντήσεων.

[60] Μία τέτοια απάντηση, άλλωστε, δεν είναι ούτε εύκολη ούτε μονοσήμαντη. Είναι, μάλιστα, χαρακτηριστικό ότι οι περισσότερες σύγχρονες μελέτες για το πρόβλημα του ανθρώπου δεν στοχεύουν, όπως θα δούμε, τόσο στην απάντηση του ερωτήματος όσο στη διατύπωση των επιστημολογικών όρων και των μεθοδολογικών προϋποθέσεων για τη σχετική αναζήτηση. Βλ. ιδίως την ενδιαφέρουσα μελέτη του *M. Buber*, ό.π., κυρίως σελ. 13 επ., 69 επ., 79 επ., 105 επ., 131 επ., όπου πραγματοποιείται μία περιδιάβαση στις θεωρητικές αντιλήψεις μεγάλων στοχαστών, όπως οι Αριστοτέλης, Kant, Hegel, Marx, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, Scheler, ενώ παράλληλα διατυπώνονται οι βασικές θέσεις του ίδιου του συγγραφέα (για τις οποίες βλ. κατωτέρω). Βλ. επίσης *E. Cassirer*, Δοκίμιο για τον άνθρωπο. Εισαγωγή στη φιλοσοφία του ανθρώπινου πολιτισμού, 1985, εκδ. Κάλβος, ιδίως σελ. 9 επ., 41 επ., 66 επ.). Είναι χαρακτηριστικό ότι ο συγγραφέας εκκινεί το πρώτο Μέρος του έργου του με τον τίτλο: "*Τι είναι ο άνθρωπος;*", το γνωστό, δηλαδή, καντιανό ερώτημα. Βλ. ακόμη τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις των *H. Arendt*, ό.π., ιδίως σελ. 19 επ., 39 επ., 105 επ., *B. Groethuysen*, Philosophische Anthropologie, Handbuch der Philosophie, München - Berlin 1931, τ. III, σελ. 1 επ., 24 επ., 106 επ., 194 επ., όπου και αναφορές στον W. Dilthey, *του ιδίου*, Towards an Anthropological Philosophy, in Philosophy and History. Essays presented to E. Cassirer, 1936, Oxford, Clarendon Press, σελ. 77 επ., *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Reichl, 1928, 13 επ., 29 επ.

βαθύτερη (πραγματική) ουσία του ανθρώπου όσο το *οπτικό πρίσμα* από το οποίο γίνεται αυτή αντιληπτή. Το ουσιώδες, άρα, ζήτημα είναι όχι το "τι είναι άνθρωπος" αλλά το "*πως μπορεί να γίνει κατανοητός ο ιδιαίτερος χαρακτήρας του ανθρώπου*". Με άλλα λόγια: Ο άνθρωπος (η ουσία του ανθρώπου) μπορεί να γίνει αντιληπτός στην αφηρημένη του υπόσταση, μέσα ενδεχομένως από μία μεταφυσική ή οντολογική (βιολογική - ψυχολογική) προσέγγιση της φύσης του, ή μήπως είναι δυνατόν να ιδωθεί *μόνον* σε συνάφεια με την κοινωνία, άρα ως "*κοινωνικός άνθρωπος*";

Το οπτικό αυτό πρίσμα (που αποτελεί στην ουσία μία μεθοδολογική αφετηρία) βρίσκεται στη βάση των περισσότερων φιλοσοφικών αναζητήσεων για τον άνθρωπο. Σε κάθε πάντως περίπτωση, συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση για την απάντηση στο πρωταρχικό καντιανό ερώτημα. Ο *E. Cassirer*, για παράδειγμα, φαίνεται να βρίσκεται κοντά σε μία τέτοια λογική. Το κλασικό πια έργο του "An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture" παρουσιάζει με κριτική διάθεση ορισμένες από τις σημαντικότερες φιλοσοφικές προσεγγίσεις για τον άνθρωπο, όπως αυτές εκφράστηκαν από την αρχαιότητα έως σήμερα. Ο συγγραφέας αντιλαμβάνεται ότι η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να γίνει κατανοητή όταν ο άνθρωπος προσεγγίζεται ως αφηρημένη βιολογική οντότητα, αποκομμένη από το κοινωνικό περιβάλλον της[61]. Ο *Cassirer* εισάγει, έτσι, στη σχετική προβληματική την έννοια του "*συμβολικού συστήματος*", το οποίο, βέβαια, δεν είναι ατομικά αλλά κοινωνικά προσδιορισμένο. Προκύπτει, δηλαδή, ως τέτοιο από τη (συμβολική) *αλληλόδραση* των ατόμων στην κοινωνία: "*Η φιλοσοφία των συμβολικών μορφών ξεκινάει από την προϋπόθεση ότι, αν υπάρχει κάποιος ορισμός της φύσης ή "ουσίας" του ανθρώπου, τούτος ο ορισμός μπορεί να εννοηθεί σαν ορισμός λειτουργικός και όχι υποστατικός. Δεν μπορούμε να ορίσουμε τον άνθρωπο με κάποια εγγενή αρχή που αποτελεί τη μεταφυσική του ουσία -ούτε πάλι μπορούμε να τον ορίσουμε με κάποια έμφυτη λειτουργία ή ένστικτο που μπορεί να το επιβεβαιώσει η εμπειρική παρατήρηση. Το εξέχον χαρακτηριστικό του ανθρώπου, το διακριτικό του σημείο, δεν είναι η μεταφυσική του φύση, αλλά το έργο του. Το έργο αυτό, το σύστημα των ανθρώπινων δραστηριοτήτων ορίζει και καθορίζει τον κύκλο της "ανθρωπότητας". Η γλώσσα, ο μύθος, η θρησκεία, η τέχνη, η επιστήμη, η ιστορία είναι τα συστατικά στοιχεία, οι διάφοροι τομείς αυτού του κύκλου*"[62]. Τα τελευταία αυτά στοιχεία, τα οποία είναι για τον συγγραφέα κομβικής σημασίας για την κατανόηση του ανθρώπου[63], "εξάγονται" εμπειρικά από την ανθρώπινη ιστορία ως *κοινωνικά χαρακτηριστικά*. Το οπτικό πρίσμα, έτσι, είναι εδώ η *κοινωνία*. Τα στοιχεία αυτά αποτελούν εκδηλώσεις όχι απλά του ατόμου αλλά του "*κοινωνικού ατόμου*"[64]. Μέσα από αυτά είναι δυνατή η κατανόηση της ανθρώπινης φύσης: "*Επομένως μιά "φιλοσοφία του ανθρώπου" θα ήταν μιά φιλοσοφία που θα μας έδινε να κατανοήσουμε τη θεμελιακή δομή της κάθε μιας από αυτές τις δραστηριότητες*

---

[61] Είναι χαρακτηριστικό ότι από το δεύτερο ήδη κεφάλαιο (που φέρει τον αποκαλυπτικό τίτλο "*Ένας μίτος για τη φύση του ανθρώπου: το σύμβολο*") του πρώτου Μέρους του έργου του επιχειρεί να εισάγει τη λογική αυτή. Ο συγγραφέας, σχολιάζοντας κριτικά τη -βιολογική κατά βάση- προσέγγιση του ανθρώπου που επιχειρεί ο Uexkül, αναφέρει: "*Προφανώς ο κόσμος αυτός* [εν. που παρουσιάζει ο Uexkül] *δεν αποτελεί εξαίρεση των βιολογικών εκείνων κανόνων που διέπουν τη ζωή όλων των άλλων οργανισμών. Ωστόσο μέσα στον ανθρώπινο κόσμο βρίσκουμε ένα καινούργιο χαρακτηριστικό που εμφανίζεται σα διακριτικό σημείο της ανθρώπινης ζωής. Ο λειτουργικός κύκλος του ανθρώπου δεν διευρύνεται μονάχα ποσοτικά· έχει υποστεί και μία ποιοτική αλλαγή. Πράγματι, ο άνθρωπος έχει ανακαλύψει μία καινούργια μέθοδο προσαρμογής του ευατού του στο περιβάλλον του. Ανάμεσα στο υποδεκτικό και στο δραστικό σύστημα, που συναπαντιούνται σ' όλα τα ζωϊκά είδη, στον άνθρωπο βρίσκουμε κι έναν τρίτο κρίκο, που μπορούμε να χαρακτηρίσουμε συμβολικό σύστημα*". Βλ. *E. Cassirer*, ό.π., σελ. 43.

[62] *E. Cassirer*, ό.π., σελ. 104-105.

[63] Στην ουσία τα στοιχεία αυτά συγκροτούν για τον *Cassirer* το "οπτικό πρίσμα" για την κατανόηση της φύσης του ανθρώπου.

[64] Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγουν, άλλωστε, οι σύγχρονες ανθρωπολογικές θεωρίες. Βλ. σχετικά *K. Polanyi*, ό.π., σ. 46 επ. Όπως, μάλιστα, σημειώνει ο συγγραφέας (σ. 48), «*αυτό που αναδεικνύουν έντονα οι πρόσφατες μελέτες των πρωτόγονων κοινωνιών είναι το αμετάβλητο του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος*».

και που ταυτόχρονα θα μας έκανε ικανούς να τις κατανοήσουμε σαν οργανικό όλο. Η γλώσσα, η τέχνη, ο μύθος και η θρησκεία δεν είναι απομονωμένα και τυχαία δημιουργήματα. Συγκρατούνται από κάποιον κοινό δεσμό. Όμως ο δεσμός αυτός δεν είναι vinculum substantiale, όπως τον εννόησε και τον περιέγραψε η σχολαστική σκέψη· περισσότερο είναι vinculum functionale. Τη βασική λειτουργία της ομιλίας, του μύθου, της τέχνης και της θρησκείας πρέπει ακριβώς να αναζητήσουμε πίσω από τις αναρίθμητες όψεις κι εκφράσεις τους, κι αυτήν πρέπει σε τελευταία ανάλυση να προσπαθήσουμε ν' αναγάγουμε σε μιά κοινή πρωταρχή"[65].

Τα στοιχεία αυτά, λοιπόν, του πολιτισμού αποτελούν για τον *Cassirer* τις απαρχές για την αναζήτηση της φύσης του ανθρώπου. Το πρόβλημα του ανθρώπου δεν μπορεί, ωστόσο, να κατανοηθεί αποκλειστικά από την οπτική γωνία της κοινωνίας. Ο άνθρωπος δεν είναι μόνον μέλος του κοινωνικού συνόλου αλλά συνιστά, παράλληλα, *αυθύπαρκτη οντότητα*. Τα άτομα είναι εκείνα που διαμορφώνουν μία ανώτερης μορφής κοινωνία σε σχέση με όλα τα άλλα έμβια όντα, μία μορφή κοινωνίας που διακρίνεται από τις άλλες που συναντάμε στη φύση λόγω της μεσολάβησης των *στοιχείων του πολιτισμού* (γλώσσα, μύθος, τέχνη, θρησκεία), τα οποία οδηγούν την ανθρώπινη κοινωνία σε μία ιδιαίτερη κατάσταση, την κατάσταση της κοινωνικής συνείδησης[66]. Κατά τον *Cassirer* "*η κοινωνική συνείδηση του ανθρώπου εξαρτάται από μία πράξη διπλή, από μία ταύτιση και από μία διάκριση. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να βρεί τον ευατό του, δεν μπορεί να συνειδητοποιήσει την ατομικότητά του, παρά μονάχα με διάμεσο την κοινωνική ζωή. Ο άνθρωπος, όπως και τα ζώα, υποτάσσεται στους νόμους της κοινωνίας, επιπρόσθετα όμως συμμετέχει ενεργά στη δημιουργία των μορφών της κοινωνικής ζωής και διαθέτει ενεργή δύναμη για να τις αλλάξει*" [67]. Αυτό ακριβώς το στοιχείο της ατομικής διαφοροποίησης διακρίνει την ανθρώπινη κοινωνία από όλες τις άλλες κοινωνίες ζώων, ακόμη κι αυτές που διακρίνονται για το υψηλό επίπεδο συνεργασίας και συντονισμού των μελών της: "*Σε όλα αυτά τα επιτεύγματα των ζώων δεν συναντάμε την ατομική διαφοροποίηση. Όλα τους παράγονται με τον ίδιο τρόπο και σύμφωνα με τους ίδιους και απαράλλακτους κανόνες. Δεν υπάρχει περιθώριο για ατομική εκλογή ή ικανότητα*" [68].

Ο άνθρωπος μπορεί να γίνει αντιληπτός, λοιπόν, μόνο μέσα από ένα *διπλό οπτικό πρίσμα*, τόσο διαφοροποιημένο όσο και η ίδια η φύση του ανθρώπου: *Την κοινωνική του υφή και την αυθυπαρξία της οντότητάς του*. Ο άνθρωπος μπορεί να νοηθεί, έτσι, *ως άτομο εντός της κοινωνίας*. Η σχέση των δύο αυτών οπτικών (που αντιστοιχούν ουσιαστικά στη διττή φύση του ανθρώπου) είναι *σχέση αλληλεπίδρασης και αλληλεξάρτησης*. Όπως σημειώνει ο *Cassirer* "*ο άνθρωπος δεν θεωρείται απλή υπόσταση που υπάρχει καθαυτή και οφείλει να γνωσθεί από τον εαυτό της. Η ενότητά του νοείται σαν ενότητα λειτουργική. Μιά τέτοια ενότητα δεν προϋποθέτει ομοιογένεια των διαφόρων στοιχείων από τα οποία αποτελείται. Δεν επιδέχεται απλώς, αλλά απαιτεί πολλαπλότητα και πολυμορφία των συστατικών της μερών: γιατί είναι διαλεκτική ενότητα, συνύπαρξη αντιθέτων*" [69].

Η διαφοροποιημένη αυτή φύση του ανθρώπου δεν αναφέρεται μόνο στον διττό του χαρακτήρα ως ατόμου και ως μέλους της κοινωνίας αλλά και στους ίδιους τους προσδιοριστικούς για τον άνθρωπο (κοινωνικής υφής) συμβολικούς παράγοντες (γλώσσα, μύθος, θρησκεία, ιστορία, επιστήμη)[70]. Κατά τον τρόπο αυτό, ο άνθρωπος καλείται να

---

[65] *E. Cassirer*, ό.π., σελ. 105.
[66] Βλ. *E. Cassirer*, ό.π., σελ. 330 επ.
[67] *E. Cassirer*, ό.π., σελ. 332.
[68] *E. Cassirer*, ό.π., σελ. 332-333.
[69] *E. Cassirer*, ό.π., σελ. 331.
[70] Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι ο *Cassirer* κατατάσσει τα πολιτισμικά αυτά στοιχεία ανάλογα με τη συντηρητική (σταθεροποιητική) ή την προοδευτική (εξελικτική) τους λειτουργία. Κατά τον συγγραφέα (ό.π., σελ. 333), "*μπορούμε να κάνουμε λόγο για διάσταση ανάμεσα σε σταθεροποίηση και σε εξέλιξη, ανάμεσα σε μιά τάση που οδηγεί σε πάγιες και σταθερές μορφές ζωής και σε μιάν άλλη τάση διάσπασης αυτού του αυστηρού σχήματος. Ο άνθρωπος σπαράζεται ανάμεσα στις δύο αυτές τάσεις, που η μία τους επιζητεί να διατηρήσει παλιές*

ισορροπήσει ανάμεσα στα διαφοροποιημένα και εν πολλοίς αντιθετικά στοιχεία της φύσης του. Κυρίως, καλείται να συγκεράσει τα χαρακτηριστικά της *διττής* του υπόστασης: *Την κοινωνική και την ατομική του φύση*.

Τα στοιχεία, λοιπόν, που συγκροτούν τη βαθύτερη ουσία του ανθρώπου εμφανίζονται κατ' αρχήν ως *αντιθετικά* μεταξύ τους. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι διακυβεύεται η ισορροπία που διέπει την ανθρώπινη φύση: ο άνθρωπος είναι *διαλεκτική ενότητα, συνύπαρξη αντιθέτων*. Κατά τον *Ηράκλειτο* (για να χρησιμοποιήσουμε έναν *αναλογικό τρόπο σκέψης*) οι άνθρωποι δεν καταλαβαίνουν ότι κάτι διαφοροποιημένο συμφωνεί με τον εαυτό του· "*παλίντονος [παλίντροπος] αρμονίη όκωσπερ τόξου και λύρης*". Με την αναλογία αυτή ο Ηράκλειτος [illegible]νίζει, με ιδιαίτερα παραστατικό και ποιητικό τρόπο, την *ισορροπία που προκύπτει από την αντιθετική κίνηση*: Στην περίπτωση του τόξου, το τελικό αποτέλεσμα (εκτόξευση του βέλους [illegible]ι εύρεση του στόχου) πραγματοποιείται μέσα από δύο *αντίρροπες κινήσεις*, που, στην [illegible]λυσή τους, βρίσκονται σε *πάλη* και στην ενότητά τους σε *αρμονία*. Το ίδιο ισχύει και για [illegible]ύρα. Αν στο τράβηγμα της χορδής συμπεριλάβουμε την κίνηση της επαναφοράς της [illegible] την άλλη κατεύθυνση τότε μόνο έχουμε το μελωδικό, αρμονικό, ηχητικό αποτέλεσμα. [illegible]*ρμονία* αυτή δημιουργείται μέσα από τις προσωρινές, ενδιάμεσες αντιφάσεις, από την [illegible]ιντονη" αντιθετική ταλάντευση [71].

[illegible]τό το πρίσμα των διαπιστώσεων αυτών, καθίσταται φανερό ότι το κομβικό φιλοσοφικό [illegible]ώτημα ("*τι είναι ο άνθρωπος*;"), το οποίο φαίνεται να αναπαράγεται με ένα ορισμένο τρόπο στο άρθρο 25 § 1 Συντ., αποκτά εν προκειμένω σημασία, υπό μία άλλη όμως μορφή. Στη νέα, αναδιατυπωμένη του αυτή μορφή, το καντιανό ερώτημα προσλαμβάνει καινούργιο περιεχόμενο: *Πως μπορεί να γίνει αντιληπτή η αληθινή φύση του ανθρώπου; Ποιά είναι, με άλλα λόγια η "οπτική γωνία" από την οποία μπορεί να ιδωθεί ο άνθρωπος*;

Η αναδιατύπωση αυτή του κεντρικού φιλοσοφικού προβλήματος έχει το πλεονέκτημα ότι στρέφει την προσοχή μας σε συγκεκριμένα επίπεδα έρευνας, τα οποία αναφέρονται στη βαθύτερη ουσία του ανθρώπου και κυρίως στην ιδιαίτερη φύση του, συγχρόνως ως κοινωνικού και ως αυθυπόστατου (ατομικού) όντος. Το φιλοσοφικό αυτό πρόβλημα "μεταγράφεται" ως κεντρικής σημασίας ζήτημα στη συνταγματική θεωρία, μέσω ιδίως της αναφοράς του άρθρου 25 § 1 Συντ. στο υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Το ζήτημα, λοιπόν, της φύσης του ανθρώπου αποκτά μία διττή επιστημολογική υπόσταση: *Συνιστά ταυτόχρονα φιλοσοφικό και συνταγματικό (νομικό) πρόβλημα*.

Πριν όμως δούμε αναλυτικά τις *κανονιστικές συνέπειες* της σχετικής αναφοράς του άρθρου 25 § 1 στον "*άνθρωπο*", ως "*άτομο*" και ως "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*", είναι αναγκαίο, για την πληρέστερη κατανόηση του ζητήματος, να προσδιοριστούν οι βασικές θεωρητικές παραδοχές για τη φύση του ανθρώπου και να διευκρινιστούν *οι κοινωνικοί και πολιτικοί όροι της εμφάνισης του υποκειμένου των δικαιωμάτων σήμερα*. Η διευρεύνηση του προβλήματος

μορφές, ενώ η άλλη πασχίζει να δημιουργήσει καινούργιες". Ο *Cassirer* κατατάσσει, έτσι, τον μύθο, τη θρησκεία και τη γλώσσα στις "*συντηρητικές*" κατά βάση δυνάμεις της ανθρώπινης ζωής, σε αντίθεση με την τέχνη όπου υπερέχει ο παράγοντας της πρωτοτυπίας, της ατομικότητας, της δημιουργικότητας. Βλ. ibid, σελ. 334 επ. Ο συγγραφέας καταλήγει, πάντως, στο συμπέρασμα ότι "*ο ανθρώπινος πολιτισμός, παρμένος σα σύνολο, μπορεί να χαρακτηρισθεί προτσέσο της προοδευτικής απελευθέρωσης του ανθρώπου*" (ibid, σελ. 339).

[71] Για το θεωρητικό αυτό πρότυπο αλλά και γενικότερα για την έννοια της αναλογικής και προβολικής σκέψης βλ. *Α. - Ι. Δ. Μεταξά*, Πολιτική Επιστήμη, Ι. Πολιτική Μεθοδολογία, ανατύπωση 1985, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 252 επ., 267 επ. Σημειώνεται, πάντως, ότι το χρησιμοποιούμενο εν προκειμένω θεωρητικό πρότυπο, παρόλο που εμφανίζει ένα ικανοποιητικό επίπεδο *ισομορφισμού* (είναι, δηλαδή, αντιπροσωπευτικό της πραγματικότητας για την οποία χρησιμοποιείται, ibid, σελ. 248 επ.) δεν ανταποκρίνεται πλήρως στη δυναμικότητα της ανθρώπινης φύσης. Πραγματικά, η ισορροπία που εκφράζει το εν λόγω πρότυπο είναι κατά βάση "στατική" κι όχι δυναμική, όπως είναι στην ανθρώπινη φύση. Κι αυτό γιατί στην περίπτωση του ανθρώπου τα αντιθετικά στοιχεία που διαμορφώνουν τη βαθύτερη ουσία του βρίσκονται σε μία διαρκή εξέλιξη κατά τρόπο ώστε η ισορροπία που επιτυγχάνεται στην ανθρώπινη φύση να μην είναι αναλλοίωτη. Το σημείο, δηλαδή, της *ισορροπίας* δεν είναι σταθερό ούτε δεδομένο.

ξεκινά υποχρεωτικά από τη θεωρητική παρακαταθήκη της *κοινωνιολογικής σκέψης*, στο επίκεντρο της οποίας βρίσκεται η κοινωνία. Από την οπτική αυτή γωνία μπορεί να γίνει ευχερέστερα αντιληπτή η "ιδιότητα" του ανθρώπου ως μέλους του κοινωνικού συνόλου. Κατά τον τρόπο αυτό είναι δυνατόν να αποσαφηνισθεί με μεγαλύτερη πληρότητα η "κοινωνική" φύση του υποκειμένου των συνταγματικών δικαιωμάτων και να εντοπισθούν οι θεωρητικές βάσεις του κοινωνικού κράτους και των νομικο-πολιτικών του συνεπακόλουθων.

β) Ο άνθρωπος από την οπτική γωνία της κοινωνίας

Έχει ήδη αναφερθεί ότι η κατανόηση της βαθύτερης ουσίας του ανθρώπου μπορεί να γίνει πρωτίστως *υπό το πρίσμα της κοινωνίας*. Από την άποψη αυτή, ο άνθρωπος νοείται στην *κοινωνική του υπόσταση*, στη συνύπαρξή του, δηλαδή, με άλλους ανθρώπους[72]. Η ανθρώπινη κοινωνία, αντίθετα από τις άλλες ζωϊκές κοινωνίες δεν είναι, όμως, μία απλή *συνύπαρξη ατόμων* με ορισμένη κοινή τελολογική αναφορά. Στην κοινωνία ο άνθρωπος[73] αναπτύσσει

---

[72] Κατά τον *A. Wellmer*, Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο. Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού, μετ. Κ. Καβουλάκου, 2001, εκδ. Αλεξάνδρεια, σ. 47-48, οι βασικές διαφορές των νεωτερικών θεωριών για την ελευθερία «*αφορούν το ζήτημα του εάν η ιδέα της ελευθερίας θα πρέπει να κατανοηθεί περισσότερο "ατομικιστικά" ή "κοινοτιστικά". Οι ατομικιστικές θεωρίες της ελευθερίας εντοπίζουν, αντίθετα, την ελευθερία σε μια διυποκειμενική μορφή ζωής. Κατανοούν την ελευθερία όχι τόσο (αρνητικά) ως ανυπαρξία εξωτερικού καταναγκασμού, δηλαδή με την έννοια ενός δικαιικά εξασφαλισμένου χώρου ελευθερίας των ατόμων, αλλά (θετικά) ως μια κανονιστικά καθορισμένη μορφή ζωής των ατόμων – εντός κοινωνίας. Η κοινοτική ελευθερία είναι μιας ουσιωδώς δημόσια ελευθερία*». Από την άποψη αυτή, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 Συντ., αναφερόμενη στο υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων τόσο υπό την ατομική όσο και υπό την κοινωνική του διάσταση, υιοθετεί ουσιαστικά τόσο το «φιλελεύθερο» όσο και το «κοινοτιστικό» μοντέλο ελευθερίας. Υπό τη συνθετική τους αυτή ενότητα, η οποία, όπως θα δούμε αποτυπώνεται στην ίδια τη (σύνθετη) αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου και διατρέχει το σύνολο της ύλης του άρθρου 25 Συντ., η μια αντίληψη (φιλελεύθερη) συνιστά το όριο της άλλης (κοινοτιστική), και αντίστροφα. Είναι, όμως, πρακτικά εφικτή μια τέτοια συνύπαρξη δυο διαφορετικών αντιλήψεων για την ελευθερία ; Ο *Wellmer*, ό.π., σ. 48, απαντά καταφατικά : «*Στη νεωτερική πολιτική φιλοσοφία, οι ατομικιστικές και κοινοτιστικές αντιλήψεις περί ελευθερίας με κανένα τρόπο δεν εμφανίζονται πάντα ως δυο αντιθετικοί πόλοι. Συχνά έχουν μάλλον μια σχέση αλληλοσυμπλήρωσης, όπως για παράδειγμα στις θεωρίες του Χέγκελ, του Μιλ και του Τοκβίλ. Ο ριζοσπαστικός ατομικισμός και ο ριζοσπαστικός κοινοτισμός είναι μάλλον οριακές περιπτώσεις. Θα μπορούσε ίσως κανείς να χαρακτηρίσει τον Ρόμπερτ Νόζικ ως ριζοσπάστη ατομικιστή και τον Λένιν ως ριζοσπάστη κοινοτιστή*». Όπως θα δούμε παρακάτω, η υιοθέτηση από το συνταγματικό κείμενο της συνύπαρξης των δυο αυτών αντιλήψεων περί ελευθερίας έχει εξαιρετικά σημαντικές συνέπειες για τη λειτουργία συνολικά του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων αλλά και της ίδιας της δημοκρατίας, η θεωρία για την οποία αποτελεί ουσιαστικά μια ορισμένη αντίληψη περί της ελευθερίας και των δικαιωμάτων. Κατά τον τρόπο αυτό, θα διακριβωθεί ότι υπό το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή μια «ατομικιστική» θεώρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπως, επίσης, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή η «λειτουργικοποίηση» των δικαιωμάτων αυτών, όπως θα επέβαλλε μια ριζοσπαστική κοινοτιστική αντίληψη.

[73] Ο άνθρωπος εδώ ενδιαφέρει ιδίως υπό την «ιδιότητά» του ως υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, σύμφωνα με τη σχετική διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 Συντ. Το ανθρωπολογικό πρότυπο που υιοθετεί στο σημείο αυτό το συνταγματικό κείμενο αποτελεί ουσιαστικά τον βασικό ερμηνευτικό γνώμονα για την κατανόηση του περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Όπως σημειώνει σχετικά ο *A. Wellmer*, ό.π., σ. 48-49, «*πιο ουσιαστική γίνεται η αντίθεση μεταξύ ατομικισμού και κοινοτισμού, εάν την κατανοήσουμε ως αντίθεση μεταξύ βασικών ανθρωπολογικών προσανατολισμών... Οι ατομικιστικές θεωρίες εκκινούν από μεμονωμένα, τρόπον τινά "προκοινωνικά", άτομα, στα οποία αποδίδουν ορισμένα φυσικά δικαιώματα, καθώς και την ικανότητα για ορθολογική ως προς το σκοπό ή στρατηγική – ορθολογική δράση. Με βάση αυτό, τέτοιες θεωρίες αντιλαμβάνονται τους πολιτικούς θεσμούς ως νόμιμους, εφόσον μπορούν να νοηθούν ως αποτέλεσμα ενός συμβολαίου μεταξύ ελεύθερων και ίσων υποκειμένων... Η ελευθερία με την έννοια της καντιανής "ελευθερίας της αυθαιρεσίας" χαρακτηρίζεται συχνά ως ελευθερία με την αρνητική έννοια ή ως αρνητική ελευθερία. Η αρνητική ελευθερία, που περιορίζεται μέσω γενικών νόμων οι οποίοι εγγυώνται ίση ελευθερία σε όλους, είναι το βασικό περιεχόμενο των φυσικών δικαιωμάτων, ενώ η λειτουργία του κοινωνικού συμβολαίου συνίσταται στη θετικοποίηση και θεσμική εξασφάλιση τέτοιων φυσικών δικαιωμάτων. Απέναντι σ' αυτό, οι κοινοτιστικές θεωρίες θέτουν υπο αμφισβήτηση τη βασική ανθρωπολογική προκείμνεη των ατομικιστικών συμβολαιακών κατασκευών. Σύμφωνα με τις κοινοτιστικές αντιπροτάσεις, η ιδέα ενός προκοινωνικού υποκειμένου, που επιδιώκει ορθολογικά την πραγματοποίηση των εκάστοτε τυχαίων του σκοπών, δεν είναι μόνο*

τις φυσικές του ικανότητες και την προσωπικότητά του, διαμορφώνοντας ένα πλέγμα συμβολικών και επικοινωνιακών σχέσεων, χωρίς, ωστόσο, να χάνει την ατομική του υπόσταση. Δημιουργεί, έτσι, ένα συγκεκριμένο *πολιτισμικό πλαίσιο*, εντός του οποίου διαμορφώνει τα προσωπικά του χαρακτηριστικά. Από την *πολιτισμική αυτή αλληλεπίδραση* δομείται η *κοινωνική συνείδηση*, αποκλειστικό και μόνιμο χαρακτηριστικό των ανθρώπινων κοινωνιών.

Στα συγκεκριμένα, βέβαια, όρια που επιβάλλει η μελέτη δεν είναι δυνατόν να ερευνηθεί σε βάθος η έννοια της *κοινωνίας*[74]. Για τις ανάγκες, όμως, της ανάλυσης είναι απαραίτητο να διευκρινιστεί το περιεχόμενο της εν λόγω έννοιας, ώστε να αποφευχθούν τυχόν παρεξηγήσεις. Γίνεται, λοιπόν, (συμβατικά) δεκτό ότι η κοινωνία αποτελεί ένα *σύνολο σχέσεων, συμβόλων, συμπεριφορών, κωδίκων επικοινωνίας και συννενόησης, αλληλεπιδράσεων και συνειδήσεων, στο οποίο διαβιούν και ενεργούν περισσότερα άτομα, και, μάλιστα, με τέτοιο τρόπο ώστε η ενότητα που προκύπτει να μην συμπίπτει με το απλό άθροισμα των ατόμων που την αποτελούν*[75].

Υποστηρίζεται από την εποχή ήδη της αρχαίας ελληνικής σκέψης ότι ο άνθρωπος είναι *κοινωνικό ον*. Στην κοινωνία ο άνθρωπος αναπτύσσει την προσωπικότητά του και επιτελεί τον σκοπό της ύπαρξής του. *Η βασική, λοιπόν, τάση της φύσης του ανθρώπου είναι κοινωνική*. Κατά παράφραση, εξάλλου, της αριστοτελικής διατύπωσης, ο *Grotius* υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος έχει φυσική *appetitus societatis* [76]. Η φυσική αυτή τάση, στη βάση της οποίας βρίσκεται το ένστικτο της αυτοσυντήρησης [77] και της διαιώνισης του είδους[78], *ωθεί τον άνθρωπο στον κοινωνικό βίο*. Σ' αυτόν το άτομο διαμορφώνει *σχέσεις αλληλεπίδρασης* με τα υπόλοιπα μέλη του κοινωνικού συνόλου αλλά και με την ίδια την κοινωνία, ως ιδιαίτερη και αυτοτελή ενότητα.

Κατά τον τρόπο αυτό, η κοινωνία αποτελεί για το άτομο μία *εξωτερική πραγματικότητα*, η οποία, ωστόσο, *επικαθορίζει την οντική του φύση και διαμορφώνει, σε σημαντικό βαθμό, την προσωπική του υπόσταση*. Από την άποψη αυτή, η κοινωνία αποκαλύπτει τη βαθύτερη ουσία του ανθρώπου, συμπλέκεται και αναδεικνύει τα χαρακτηριστικά της φύσης του,

---

ένα καθαρά πλασματικό επινόημα..., αλλά, από τη σκοπιά της διαμόρφωσης πολιτικής θεωρίας, αποτελεί ένα ακατάλληλο και κακό επινόημα».

[74] Με την έννοια της κοινωνίας ασχολείται συστηματικά ένας ολόκληρος κλάδος των κοινωνικών επιστημών, η *Κοινωνιολογία*.

[75] Ο ορισμός αυτός είναι πολύ κοντά σ' αυτόν που δίνει ο *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 150. Σύμφωνα με τον συγγραφέα η κοινωνία ορίζεται "*ως σύνολον συναλλαγών ή σχέσεων, δι' ων πλείονα ατομικά όντα διαβιούσι και ενεργούσι συνημμένως, και δη τοιουτρόπως ώστε να αποτελώσι νέαν και ανωτέραν ενότητα*". Περισσότερο "*θεσμικός*" είναι, εξάλλου, ο ορισμός της κοινωνίας από τον *A. Giddens*, Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία, ό.π., σελ. 34 : "*Η κοινωνία είναι ένα σύμπλεγμα, ένα σύστημα θεσμοποιημένων τρόπων συμπεριφοράς*". Η έννοια του "*θεσμού*", βέβαια, χρησιμοποιείται εν προκειμένω με ένα καθαρά συμβατικό περιεχόμενο. Όπως σημειώνει σχετικά ο συγγραφέας (ibidem), "*μιλώντας για "θεσμοποιημένες" μορφές κοινωνικής συμπεριφοράς αναφερόμαστε στις πεποιθήσεις και στους τρόπους ενέργειας που εμφανίζονται και επανεμφανίζονται -ή σύμφωνα με την ορολογία της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας, αναπαράγονται κοινωνικά- στον χρόνο και στο χώρο*". Παράδειγμα τέτοιας "θεσμοποιημένης μορφής" αποτελεί για τον *Giddens* η *γλώσσα* : "*Η γλώσσα είναι ένα θαυμάσιο παράδειγμα μίας τέτοιας μορφής θεσμοποιημένης ενέργειας ή θεσμού, εφόσον αποτελεί τόσο κεφαλαιώδες μέρος της κοινωνικής ζωής. Όλοι μας μιλάμε γλώσσες τις οποίες κανείς από μας, ως άτομα, δεν κατασκεύασε, και παρ' όλα αυτά χρησιμοποιούμε δημιουργικά τη γλώσσα*" (ibidem). Οι "θεσμοί" είναι, λοιπόν, για τον συγγραφέα "*τρόποι κοινωνικής δραστηριότητας που αναπαράγονται στο χρόνο και στο χώρο*" (ibid. σελ. 37).

[76] Βλ. *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 151.

[77] Διότι, κατά τον *J. Locke* "*η πρώτη και ισχυρότερη επιθυμία που εμφύτευσε ο Θεός στους ανθρώπους, και την κατεργάστηκε μέσα στις ίδιες τις ρίζες της φύσης τους, είναι η επιθυμία της αυτοσυντήρησης*". Βλ. *L. Strauss*, ό.π., σελ. 269, 272.

[78] Ο *L. Strauss*, ό.π., σελ. 161, αποδίδει στους "κλασικούς" της αρχαίας ελληνικής σκέψης και ιδιαίτερα στον Πλάτωνα την αντίληψη ότι η τεκνοποιϊα αποτελεί μέρος της "κοινωνικής φύσης" του ανθρώπου. Κατά τον *Strauss*, έτσι, "*στην περίπτωση του ανθρώπου το ενδιαφέρον του ατόμου για τεκνοποιΐα αποτελεί απλώς ένα μέρος του ενδιαφέροντός του για τη διατήρηση του είδους*"(ibidem).

συνιστώντας, έτσι, στο μεθοδολογικό επίπεδο, ένα ικανό "*οπτικό πρίσμα*" για την πληρέστερη κατανόηση της ανθρώπινης ύπαρξης [79].

Σε αντίθεση, ωστόσο, με την προαναφερόμενη αντίληψη της "κοινωνικής φύσης" του ανθρώπου φαίνεται να έρχεται, εν πολλοίς, η λεγόμενη θεωρία του "*κοινωνικού συμβολαίου*" (Hobbes, Locke, Rousseau), η οποία αποδέχεται την ύπαρξη μίας "φυσικής" -εν πολλοίς "προκοινωνικής"- κατάστασης του ανθρώπου, ένα, δηλαδή, "φυσικό καθεστώς" στο οποίο ο άνθρωπος υπήρξε ως μοναχική και αποκλειστικά αυτοτελής οντότητα. Η σχετική φιλολογία γύρω από τη θεωρία του "κοινωνικού συμβολαίου" έχει ήδη, σε κάποιο βαθμό, αναλυθεί στο κεφάλαιο εκείνο που αφορούσε τις θεωρητικές καταβολές του ατομιστικού φιλελευθερισμού [80]. Περιοριζόμαστε, λοιπόν, εν προκειμένω να αναφέρουμε ορισμένα κρίσιμα για το στάδιο αυτό της μελέτης στοιχεία.

Γίνεται, έτσι, δεκτό ότι ο άνθρωπος στη "φυσική" του κατάσταση αποτελεί ανεξάρτητη και μοναχική ύπαρξη. Ειδικά, εξάλλου, για τον *Rousseau*, το κοινωνικό συμβόλαιο εκφράζει την επιθυμία του ανθρώπου να αξιοποιήσει τις φυσικές του δυνατότητες και να προοδεύσει. Η πολιτική κοινωνία δημιουργεί ουσιαστικά ένα νέο άνθρωπο. Αντίθετα από τον Hobbes και τον Locke, για τους οποίους η ανθρώπινη υπόσταση παραμένει εν πολλοίς αναλλοίωτη τόσο στο "φυσικό" όσο και στο "κοινωνικό" καθεστώς, ο *Rousseau* περιγράφει μία *ολοκληρωτική μεταμόρφωση*. Η *συναίσθηση της δικαιοσύνης* αντικαθιστά το ένστικτο στη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και οι ανθρώπινες πράξεις αποκτούν το *ηθικό περιεχόμενο*, που προηγουμένως τους έλειπε [81].

Ανεξάρτητα, πάντως, από τις διαφοροποιήσεις που παρατηρούνται μεταξύ των θεωρητικών του κοινωνικού συμβολαίου, πρέπει να γίνει δεκτό ότι *η βαθύτερη ουσία του ανθρώπου βρίσκεται στον "κοινωνικό" άνθρωπο*, τον άνθρωπο, δηλαδή, εκείνον στον οποίο συντρέχουν εξ ορισμού οι έννοιες της "προόδου" και του "πολιτισμού"[82]. Η "*φυσική κατάσταση*" του ανθρώπου, εξάλλου, αποτελεί, όπως είδαμε, περισσότερο μία *θεωρητική υπόθεση* παρά πραγματική, ιστορικά και εμπειρικά διαγνώσιμη, κατάσταση [83]. Η "φυσική",

---

[79] Κατά τη χαρακτηριστική, αν και αρκετά απόλυτη, διατύπωση του *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, Η νεωτέρα εξέλιξις της εννοίας του δικαιώματος, ό.π., σελ. 192, *"η όλη δραστηριότης του ανθρώπου κυριαρχείται και προσδιορίζεται υπό του κοινωνικού αυτού περιβάλλοντος, το οποίον επιδρά μεγάλως επί της διαμορφώσεως της προσωπικότητος και των φιλοδοξιών του. Συνεπεία τούτου, από νομικής και ηθικής απόψεως, το άτομον δεν δύναται να επιδιώξη τα προσωπικά του συμφέροντα και την ατομικήν του ευτυχίαν παρά μόνον εν τω πλαισίω της κοινωνικής οργανώσεως και μόνον εν ω μέτρω η επιδίωξις αύτη τελεί εν αρμονία προς την κοινωνικήν τάξιν και το γενικόν αγαθόν (bonum commune) ή τουλάχιστον δύναται να γίνη ανεκτή παρ' αυτών"*. Σύμφωνα, όμως, με τον συγγραφέα (ibidem), ο οποίος παραπέμπει περαιτέρω στο έργο του *Pescatore*, Introduction à la Science du Droit, το κοινό αγαθό αποτελεί "*αγαθόν μη προσιτόν εις το άτομον, αγαθόν που δεν δύναται να ανευρεθή παρά μόνον διά της συνεργασίας εις τους κόλπους μιάς οργανωμένης κοινωνίας*".

[80] Βλ. ανωτέρω Πρώτο Μέρος.

[81] Βλ. *Π. Κιτρομηλίδη*, Νεότερη Πολιτική Θεωρία, ό.π., σελ. 53 επ. Πρβλ. επίσης *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 149 επ.

[82] Τις δύο αυτές έννοιες ("πρόοδος" - "πολιτισμός") αξιοποιεί με ιδιαίτερα ενδιαφέρον τρόπο ο *Γ. Κ. Βλάχος* στο έργο του: Στοιχεία Πολιτικής Επιστήμης, 1975, εκδ. Παπαζήση, σελ. 119 επ., προκειμένου να αποσαφηνίσει την πραγματική φύση του ανθρώπου. Ο συγγραφέας (ibidem, σελ. 120), αποκρούει την αντίληψη του Rousseau ότι το πέρασμα από τη "φυσική" στην "κοινωνική" ζωή είναι το αποτέλεσμα "*κάποιας απειροελάχιστης βιολογικής παρεκκλίσεως, που αποτελεί "πτώση" για τον άνθρωπο, καθό μέτρο τον αποστερεί από την απλότητα της πρωτόγονης ζωής και τον εισάγει στις πάντα ανικανοποίητες επιθυμίες και πάθη του πολιτισμού*". Όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο *Γ. Βλάχος* (ibidem) "*η υπόθεση αυτή του Rousseau είναι σφαλερή κατά τούτο: αν υπάρχη, σχετικά με τον άνθρωπο, παρέκκλιση στη σειρά των βιολογικών εξελίξεων, αυτή η παρέκκλιση είναι όλος ο άνθρωπος. Το ειδοποιό στοιχείο στον ορισμό του ανθρώπου δεν είναι, πράγματι, ένα οποιοδήποτε τυχαίο γεγονός· το ειδοποιό στοιχείο είναι ο υπερβολικός -σε σύγκριση με συγγενή μαστοφόρα- όγκος του εγκεφάλου του, αλλά και η εντατική χρήση αυτού του εγκεφάλου στους κόλπους της κοινωνίας. Με τη χρήση του ανθρωπίνου εγκεφάλου στον ενδοκοινωνικό βίο, πέραν της λειτουργίας των νόμων της απλής βιολογικής εξελίξεως, εξασφαλίζεται η σταθερή -ειδικά ανθρώπινη- μεταβολή που ονομάσαμε πρόοδο*".

[83] Βλ. ανωτέρω Πρώτο Μέρος. Έτσι κι ο *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 151-152, ο οποίος αναφερόμενος στη θεωρία του "φυσικού καθεστώτος" σημειώνει σχετικά (ibid, σελ. 151) : "*Πρόκειται λοιπόν περί λογικού και*

λοιπόν, κατάσταση αποτελεί ουσιαστικά μία θεωρητική υπόθεση (ένα, με άλλα λόγια, επιστημολογικό "παράδειγμα"), που χρησιμεύει, στο μεθοδολογικό επίπεδο, για την αποσαφήνιση της "κοινωνικής" και, ειδικότερα, της "πολιτικής" κατάστασης[84] του ανθρώπου[85]. Η «φυσική» κατάσταση του ανθρώπου χρησιμοποιήθηκε, μάλιστα, ως *φιλοσοφική βάση του ατομικιστικού φιλελευθερισμού*, προκειμένου να δικαιολογήσει ένα οικονομικό σύστημα (ελεύθερη αγορά), το οποίο θεμελιωνόταν σε μια υποθετική μονοδιάστατη «ατομική ύπαρξη» του ανθρώπου, που ήταν εξ ορισμού ασυμβίβαστη με οποιαδήποτε έννοια «εξωτερικού» περιορισμού της ελευθερίας της. Ο *ατομικιστικός φιλελευθερισμός* μετατρέπεται, έτσι, σε *οικονομικό ατομικισμό* και σε μορφή *ιδεολογικής νομιμοποίησης* ενός καθεστώτος *τυπικής ελευθερίας* και *τυπικής ισότητας*[86].

διαλεκτικού πειράματος, προς τον μοναδικόν σκοπόν του διευκρινήσαι διά συλλογισμού, a contrario, τον λόγον υπάρξεως και την αναγκαιότητα της κοινωνίας". Ο *L. Strauss* (ό.π., σελ. 275), εξάλλου, αναφερόμενος στη θεωρία του Hobbes συμπεραίνει ότι "*ο νόμος της φύσης είναι μάλλον δημιούργημα της νόησης παρά έργο της φύσης*"· είναι κάτι που ολοφάνερα βρίσκεται στο πνεύμα, μιά "ιδέα" και όχι στα ίδια τα πράγματα". Κατά τον συγγραφέα, πάντως, "*ο Locke είναι εμφατικότερος από τον Hobbes στη διαβεβαίωση ότι οι άνθρωποι ζούσαν πράγματι στην κατάσταση της φύσης, ήτοι ότι η κατάσταση της φύσης δεν είναι απλώς και μόνο κάτι που δεχόμαστε υποθετικά*" (ibid, σελ. 275). Σύμφωνα, ωστόσο, με τον *Strauss* (ibid, σελ. 275-276), "*οι μόνοι που θα μπορούσαν να γνωρίσουν τον νόμο της φύσης ζώντας ακόμα μέσα σε μία φυσική κατάσταση είναι όσοι έχουν ζήσει ήδη στην πολιτική κοινωνία, όπου έχει καλλιεργηθεί κατάλληλα ο Λόγος... Ένα παράδειγμα θα μπορούσε να είναι το παράδειγμα κάθε ομάδας εξαιρετικά πολτισμένων ανθρώπων μετά την κατάρρευση της κοινωνίας τους... Έτσι καταλήγει να μην έχει τελικά σημασία αν η φυσική κατάσταση... υπήρξε πραγματικά ή όχι*". Καθίσταται εδώ προφανές το αδιέξοδο που φθάνει η αναγνώριση ως υπαρκτής της φυσικής κατάστασης για την κατανόηση της αληθινής φύσης του ανθρώπου. Ο *Strauss* αντιλαμβάνεται την ύπαρξη του προβλήματος και σπεύδει να αποσαφηνίσει την εννοιολογική υπόσταση της φυσικής κατάστασης, όπως αυτή διατυπώνεται από τον Locke. Πρβλ. επίσης τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις των *J. Dunn*, Justice and the interpretation of Locke's political theory, Political Studies, 1968, σελ. 68 επ., ιδίως σελ. 75 επ., *J. Yolton*, Locke on the law of nature, Philosophical Review. 1958, σελ. 477 επ.

[84] Πρέπει να υπομνησθεί και πάλι η διάκριση μεταξύ κοινωνικής και πολιτικής ανθρώπινης κατάστασης (ό.π.). Οι δύο αυτές "καταστάσεις" δεν ταυτίζονται, βέβαια, παρόλο που η πολιτική κοινωνία προϋποθέτει την κοινωνική κατάσταση του ανθρώπου. Οι θεωρητικοί του "κοινωνικού συμβολαίου" αντιδιαστέλλουν κυρίως την "φυσική" με την "πολιτική" κατάσταση του ανθρώπου πρβλ. ενδεικτικά τα Κεφάλαια VII "Περί πολιτικής κοινωνίας" και VIII "Περί των απαρχών των πολιτικών κοινωνιών" του έργου του *Locke*, Second Treatise of Government, ό.π. Επισημαίνεται, εξάλλου, ότι η αναφορά του άρθρου 25 § 1 Συντ. στον άνθρωπο "ως μέλος του κοινωνικού συνόλου" παραπέμπει, κατ' αρχήν, στον κοινωνικό κι όχι στον πολιτικό άνθρωπο (στο μέλος, δηλαδή, της "πολιτικής κοινωνίας").

[85] Στη βαθύτερη ουσία της θεωρίας περί "φυσικής κατάστασης" του ανθρώπου εντοπίζεται αυτό που ήδη περιγράψαμε ως "αντιθετική" και "διαφοροποιημένη" φύση του ανθρώπου. Τονίζεται, δηλαδή, η αντίφαση που υπάρχει ανάμεσα στην ατομική (υπό την "καλή", λ.χ. Rousseau, ή την "εγωϊστική", λ.χ. Hobbes, έννοια) και την κοινωνική φύση του ανθρώπου. Ο άνθρωπος, δηλαδή, είναι, εκ φύσεως, *"αντιφατικό" ον*: Από τη μία πλευρά συνιστά αυθύπαρκτη και ανεξάρτητη οντότητα, και, από την άλλη, έχει τη φυσική τάση να διαβιώνει στην κοινωνία, όπου, εκ των πραγμάτων, "απαλλοτριώνει" ένα μέρος της ατομικής του ανεξαρτησίας, έτσι ώστε να καταστεί εφικτός ο κοινωνικός βίος. Αυτό προφανώς υπαινίσσεται ο *Hobbes* όταν γράφει (De Cive, ό.π., I/2/44-45): «*Εφόσον τώρα όντως βλέπουμε μία συνεστημένη κοινωνία μεταξύ των ανθρώπων, και κανέναν να ζεί έξω από αυτήν, εφόσον αντιλαμβανόμαστε ότι όλοι επιθυμούν την κοινωνία και την αμοιβαία συναναστροφή, μπορεί να φαίνεται ένα καταπληκτικό είδος ηλιθιότητας το να θέτουμε στο κατώφλι αυτής της διδασκαλίας ένα τέτοιο εμπόδιο στους αναγνώστες όπως το να αρνούμαστε ότι ο άνθρωπος γεννιέται άξιος για την κοινωνία. Συνεπώς, πρέπει να πω πιό απλά ότι είναι πράγματι αλήθεια πως για τον άνθρωπο, από τη φύση του, ή ως άνθρωπος, δηλαδή μόλις γεννιέται, η μοναξιά είναι εχθρός... Όμως οι πολιτικές κοινωνίες δεν είναι απλώς συναναστροφές, αλλά δεσμά (bonds) που για να γίνουν απαιτούν πίστη και σύμφωνα... Επιπλέον, παρότι ο άνθρωπος έχει γεννηθεί σε τέτοια κατάσταση ώστε να την επιθυμεί [ενν. την κοινωνία], δεν έπεται ότι, επομένως, γεννήθηκε άξιος να εισέλθει σε αυτήν· διότι άλλο είναι το να επιθυμούμε, άλλο το να είμαστε ικανοί γι' αυτό που επιθυμούμε· διότι ακόμα και αυτοί που από την υπερηφάνεια τους δεν καταδέχονται τις ίσες συνθήκες, χωρίς τις οποίες δεν μπορεί να υπάρξει καμία κοινωνία, ωστόσο την επιθυμούν*».

[86] Ο *K. Polanyi*, Ο μεγάλος μετασχηματισμός, ό.π., σ. 237, γράφει ήδη το έτος 1944, περίοδο δηλαδή που κλονίζονται τα θεμέλια του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και κάνουν την εμφάνισή τους οι πρώτες μορφές του κοινωνικού κράτους : «*Έπειτα από έναν αιώνα τυφλής "προόδου", ο άνθρωπος αποκαθίσταται. Για να μην αφανίσει το βιομηχανικό σύστημα το ανθρώπινο είδος, πρέπει το βιομηχανικό σύστημα να υποταχθεί στις απαιτήσεις της φύσης του ανθρώπου. Η πραγματική κριτική στην κοινωνία της αγοράς δεν έγκειται στο ότι*

Ανεξάρτητα, πάντως, από τον υποθετικό ή μη χαρακτήρα του "φυσικού" ανθρώπινου "καθεστώτος", γίνεται πλέον δεκτό ότι ο άνθρωπος νοείται ως φυσική οντότητα ενταγμένη στην κοινωνία. Η "κοινωνική" φύση του ανθρώπου αποτελεί, έτσι, *αδιάσπαστο στοιχείο της ανθρώπινης ουσίας. Το δίκαιο, εξάλλου, προϋποθέτει, εξ ορισμού, την ύπαρξη του "κοινωνικού ανθρώπου"*. Ως *κοινωνικό φαινόμενο* το ίδιο αποδέχεται τον κοινωνικό βίο του ανθρώπου ως *αυτονόητη κατάσταση*. Δίκαιο και κοινωνία συνιστούν στη σύγχρονη εποχή αδιάσπαστη -διαλεκτική- *ενότητα*. Η κοινωνία, άλλωστε, αποτελεί εννοιολογικό και τελολογικό στοιχείο του δικαίου, λογική, με άλλα λόγια, προϋπόθεση της υπάρξεως και της λειτουργίας του.

Πραγματικά, αποτελεί κοινό τόπο στη νομική θεωρία ο ορισμός του δικαίου ως "*συστήματος καταναγκαστικών κανόνων που ρυθμίζουν τις σχέσεις των ανθρώπων σε ορισμένη κοινωνική συμβίωση και που την τήρησή τους επιβάλλει και εξασφαλίζει με κυρώσεις η κρατική εξουσία*" [87]. Σκοπός του, επομένως, είναι *η ρύθμιση της κοινωνικής συμβίωσης*. Στο επίκεντρο, λοιπόν, της έννοιας του δικαίου δεν είναι ο αφηρημένος

βασιζόταν στην οικονομία –από μια άποψη όλες οι κοινωνίες στηρίζονται αναγκαστικά στην οικονομία- αλλά στο ότι η οικονομία της βασιζόταν στο ιδιωτικό συμφέρον. Μια τέτοια οργάνωση της οικονομικής ζωής είναι ολότελα αφύσικη. Οι διανοητές του 19ου αιώνα υπέθεσαν ότι, στην οικονομική του δραστηριότητα, ο άνθρωπος επιδιώκει το κέρδος, ότι οι υλιστικές του επιδιώξεις τον οδηγούν να επιλέγει την ελάχιστη και όχι τη μέγιστη προσπάθεια, καθώς και να αναμένει πληρωμή για την εργασία του. Κοντολογίς, στην οικονομική του δραστηριότητα,ο άνθρωπος έτεινε να συμμορφωθεί με ό,τι αποκάλεσαν οικονομική λογική, ενώ κάθε αντίθετη συμπεριφορά οφειλόταν σε εξωτερικές παρεμβάσεις... Ανεξάρτητα από τις ηθικές μας αντιλήψεις για το επιθυμητό ή μη της κοινωνίας αυτής, η πρακτικότητά της πήγαζε –αξιωματικά- από τα ακλόνητα χαρακτηριστικά του ανθρώπου. Στην πραγματικότητα, όπως είμαστε τώρα σε θέση να γνωρίζουμε, η συμπεριφορά του ανθρώπου, τόσο στην πρωτόγονή του κατάσταση, όσο και σε όλη την ιστορική του διαδρομήη, ήταν η αντίθετη αυτής που υπονοεί η παραπάνω άποψη». Η αντίληψη αυτή του *Polanyi* αναδεικνύει, δίχως αμφιβολία, την απογοήτευση που επικρατούσε την περίοδο που ακολούθησε το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου για την κοινωνία της αγοράς, αλλά αντανακλά, παράλληλα, και τον ισχυρό κλονισμό που είχε υποστεί την ίδια περίοδο το παραδοσιακό πρότυπο του ατομικισμού. Η «κοινωνική» υπόσταση του ανθρώπου, δηλαδή η υπόστασή του ως μέλους του κοινωνικού συνόλου και φορέα αξιοπρέπειας, συνιστά τη νέα οπτική, η οποία θεμελιώνει σε φιλοσοφικόο επίπεδο το κοινωνικό κράτος.

[87] *Α. Μάνεσης*, Συνταγματικό Δίκαιο, Θεσσαλονίκη 1980, εκδ. Σάκκουλα, σελ. 30. Παρόμοιους ορισμούς για το δίκαιο, οι οποίοι προϋποθέτουν την ύπαρξη της κοινωνίας, δίνονται από το σύνολο σχεδόν της θεωρίας. Για παράδειγμα, έτσι, σύμφωνα με τον *Ι. Αραβαντινό*, Εισαγωγή στην Επιστήμη του Δικαίου, 1983, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 21, το δίκαιο είναι "*σύνολο κανόνων κοινωνικής συμπεριφοράς, που είναι υποχρεωτικοί μέσα σε μία ανθρώπινη ομάδα, εφόσον αυτή έχει την ευχέρεια να εξαναγκάζει τα μέλη της προς συμμόρφωση σ' αυτούς*". Σύμφωνα με τον J. *Carbonnier* (Droit Civil, τ. I, Introduction. Les Personnes, P.U.F., Paris 1974, σελ. 13), εξάλλου, ο κανόνας δικαίου "*είναι ακριβώς ένας κανόνας ανθρώπινης συμπεριφοράς, στην τήρηση του οποίου μπορεί να μας εξαναγκάσει η κοινωνία με μία λίγο ή πολύ έντονη πίεση*". Παρόμοια, κατά τον *A. Weill* (Droit Civil. Introduction Générale, Dalloz, Paris 1973, σελ. 5), "*ο κανόνας δικαίου εμφανίζεται σαν ένας κανόνας ανθρώπινης συμπεριφοράς, που η κοινωνία θα εξασφαλίσει την τήρησή του εν ανάγκη και με τον κοινωνικό καταναγκασμό*". Κατά τον ίδιο τρόπο, ο *Ν. Πανταζόπουλος* (Εισαγωγή εις την Επιστήμην του Δικαίου, χ.χ., εκδ. Αφοι Π. Σάκκουλα), αφού αναγνωρίζει ότι "*το δίκαιον είναι ένα κατ' εξοχήν κοινωνικόν στοιχείον, ένας παράγων πολιτιστικός, ο οποίος αποβλέπει εις την έννομον ρύθμισιν των κοινωνικών σχέσεων*" (ibid, σελ. 35), ορίζει ως δίκαιο "*το σύνολον των υπό της ανθρωπίνης κοινωνίας τιθεμένων υποχρεωτικών κανόνων, οίτινες ρυθμίζουν την οργάνωσιν του κράτους και τας σχέσεις των πολιτών προς αυτό και μεταξύ των*" (ibid, σελ. 17 - 18), ή αλλιώς ως "*το σύνολον των κανόνων κοινωνικής συμβιώσεως, οίτινες περιβάλλονται διά κυρώσεων της πολιτικώς οργανωμένης κοινωνίας*" (ibid, σελ. 48). Σύμφωνα με τον *Γ. Βλάχο* (Στοιχεία Πολιτικής Επιστήμης, ό.π., σελ. 63), "*το δίκαιο αποτελεί καθολικό - αρχέγονο φαινόμενο σε όλες τις γνωστές κοινωνίες, από τις πιό πρωτόγονες έως τις πιό ανεπτυγμένες. Τη διαπίστωση αυτή εκφράζει η ρήση : ubi societas ibi ius*". Κατά τον *Α. Ράϊκο* (Παραδόσεις Γενικής Πολιτειολογίας, 1984, σελ. 91), εξάλλου, δίκαιο είναι "*το σύνολον των κανόνων, οι οποίοι ρυθμίζουν υποχρεωτικώς τας σχέσεις των εν ωρισμένη κοινωνία υπαρχόντων προσώπων*". Ανάλογους ορισμούς, στους οποίους προέχει η "κοινωνική τελολογία" του δικαίου δίνουν όλοι σχεδόν οι θεωρητικοί της νομικής επιστήμης. Βλ. τελείως ενδεικτικά, *Ε. Μιχελάκη*, Εισαγωγή εις το δίκαιον και εις την επιστήμην του δικαίου, 1968, σελ. 11 επ., *G. Radbruch*, Rechtsphilosophie, 1956, σελ. 123 επ.

άνθρωπος αλλά ο "*κοινωνικός άνθρωπος*", αυτός, δηλαδή, που εντάσσεται σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σύνολο[88], του οποίου αποτελεί μέλος[89].

Το υποκείμενο, άρα, του δικαίου (το "πρόσωπο") είναι ουσιαστικά ο "κοινωνικός άνθρωπος", αυτός, δηλαδή, που εντάσσεται οργανικά και λειτουργικά σε ένα κοινωνικό σύνολο. Ρυθμιστικό αντικείμενο του δικαίου είναι, έτσι, η κοινωνία και, ειδικότερα, οι βιοτικές σχέσεις μεταξύ των ατόμων. Επιχειρείται, κατά τον τρόπο αυτό, η επίτευξη της "*κοινωνικής ευταξίας*", η διατήρηση, με άλλα λόγια, της κοινωνικής συμβίωσης μέσα σε ορισμένα λειτουργικά πλαίσια ορθολογικής ρύθμισης. Το δίκαιο, εξάλλου, όπως και η κοινωνία, δεν είναι ένα στατικό κοινωνικό φαινόμενο, άκαμπτο και αναλλοίωτο στην κοινωνική εξέλιξη. Αντίθετα, αποτελεί ένα *εξελικτικό φαινόμενο*, στο εννοιολογικό επίκεντρο του οποίου εντοπίζεται η δυναμική του σχέση με το ρυθμιστικό του αντικείμενο, την κοινωνία. Μεταξύ του δικαίου και της κοινωνίας αναπτύσσεται, λοιπόν, μία *διαρκής διαλεκτική σχέση*, σχέση συνεχούς ανάδρασης και αλληλεπίδρασης [90].

Η ολοκληρωμένη ανάλυση του δικαιικού φαινομένου προϋποθέτει ιδίως την προσέγγιση του *ρυθμιστικού του αντικειμένου*. Η *κοινωνία*, επομένως, ως θεμελιακός σκοπός του δικαίου, συνιστά, εκ των πραγμάτων, αναγκαίο για την κατανόηση του δικαιικού φαινομένου, πεδίο έρευνας. Η αναγωγή, εξάλλου, σε ορισμένες πτυχές της κοινωνιολογικής σκέψης αποτελεί εν προκειμένω απαραίτητο όρο για την ερμηνεία του άρθρου 25 § 1 Συντ., το οποίο παραπέμπει στην έννοια του "*κοινωνικού ανθρώπου*" (του ανθρώπου, ως "*μέλους του κοινωνικού συνόλου*") για να προσδιορίσει το υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων αλλά και για να αποδώσει λεκτικά την "κανονιστική λογική" που διέπει το σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων αυτών.

---

[88] Όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο *A. Weill*, ό.π., σελ. 4-5, "*ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος να ζεί σε κοινωνία και δεν μπορεί παρά να ζεί κοινωνικά... Εξ ορισμού ο άνθρωπος, σαν μέλος της κοινωνίας εμπλέκεται σε κοινωνικές σχέσεις. Οι σχέσεις αυτές δεν μπορεί να ρυθμίζονται αυθαίρετα.. έτσι η ζωή των ατόμων προϋποθέτει αναγκαστικά την ύπαρξη κανόνων συμπεριφοράς, στους οποίους υπόκεινται*".

[89] Κατά τον *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 21, ο σκοπός του δικαίου είναι "*η επιβολή και η διατήρηση της τάξης, δηλαδή η εξασφάλιση της ειρηνικής συμβιώσεως μέσα σε ορισμένη κοινωνία*". Όπως παρατηρείται, εξάλλου, σχετικά (*H., L. και J. Mazeaud*, Lecons de Droit Civil, τ. I, Montchrestien, Paris 1972, σελ. 18), "*σκοπός του δικαίου είναι να γίνει δυνατή η ζωή σε μία κοινωνία*". Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι ο *B. Starck*, Droit Civil. Introduction, Librairie Technique, Paris 1972, σελ. 7, θεωρεί ως "*αξίωμα*" πάνω στο οποίο οικοδομείται το δίκαιο το γεγονός ότι "*ο άνθρωπος ζεί σε κοινωνία... Αυτή είναι η αφετηρία που δεν χρειάζεται να αποδειχθεί, την οποία ο καθένας εύκολα καταλαβαίνει και η οποία διέπει όλα τα υπόλοιπα*".

[90] Το δίκαιο αντανακλά σε σημαντικό βαθμό την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Ανεξάρτητα, λοιπόν, από την αληθινή φύση και τη βαθύτερη ουσία του ανθρώπου, το δίκαιο, στη σύγχρονη εποχή, έχει στο επίκεντρο του ρυθμιστικού του αντικειμένου την κοινωνική συμβίωση. Για το δίκαιο, η κοινωνία και ο "κοινωνικός άνθρωπος" αποτελούν αυτονόητες καταστάσεις της πραγματικότητας, την οποία καλείται να οργανώσει και να ρυθμίσει. Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλεφθεί ότι και το ίδιο το δίκαιο συνιστά κοινωνικό φαινόμενο, αποτέλεσμα, δηλαδή, της κοινωνικής συνύπαρξης των ανθρώπων. Από την έποψη, άρα, του δικαίου ο άνθρωπος (ακριβέστερα, το "πρόσωπο") δεν είναι ο άνθρωπος της -υποτιθέμενης- "φυσικής κατάστασης", που απεικονίζεται στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, αλλά ο κοινωνικά προσδιορισμένος άνθρωπος, αυτός, δηλαδή, που απεμπολεί την "απόλυτη ελευθερία" που του "διασφαλίζει" η μοναχική και αυθυπόστατη ύπαρξή του για να "ενταχθεί" στο κοινωνικό σύνολο ως μέλος του. Κι αυτό γιατί *το κοινωνικό και το δικαιικό φαινόμενο προϋποθέτουν λογικά την οριοθέτηση της ελευθερίας και τον συγκεκριμένο κανονιστικό προσδιορισμό της τελευταίας*, η οποία δεν εμφανίζεται στη γενικότητα του περιεχομένου της αλλά στην κανονιστικότητα της υπάρξεώς της, με τη μορφή *δικαιώματος*. Η διαφορά έγκειται στο ότι η γενικευτικά θεωρούμενη ελευθερία είναι εξ ορισμού απεριόριστη, ενώ αντίθετα, η κοινωνικά και δικαιικά προσδιορισμένη "ελευθερία" είναι εννοιολογικά *οριοθετημένη και κανονιστικά περιορισμένη*. Ο περιορισμός αυτός προέρχεται από την ίδια την κοινωνία και την πολιτική της έκφραση, το Κράτος, έχει δε τη μορφή *ηθικών ή δικαιικών επιταγών*, οι οποίες διαθέτουν, ανάλογα με τη φύση και την προέλευσή τους, μία *διαβαθμισμένη αναγκαστικότητα* για τον ("κοινωνικό") άνθρωπο. Συγκροτείται, έτσι, ένα *πλέγμα ετερόνομων προσδιορισμών και περιορισμών*, οι οποίοι διαθέτουν ποικίλη ένταση και μορφολογική καθαρότητα, εγγράφονται δε συνήθως στη "*συλλογική συνείδηση*" (Durkheim), τον *Κώδικα* (Chevallier), δηλαδή, αξιών, εικόνων, παραστάσεων, ιδεών της κοινωνίας. Ο άνθρωπος, εντασσόμενος σε αυτό ακριβώς το "*φαντασιακό της κοινωνίας*" (Castoriades), νοείται ως ηθικά και κοινωνικά προσδιορισμένος (άρα, εξ ορισμού, περιορισμένος).

γ) Το κοινωνικό φαινόμενο και ο προσδιορισμός του "κοινωνικού ανθρώπου": Η αναγωγή στην κοινωνιολογική ανάλυση

Έχει ήδη αναφερθεί ότι στη βάση του δικαίου βρίσκεται η κοινωνία και ο ("κοινωνικός") άνθρωπος. Τη διαπίστωση αυτή δεν μπορεί να παραβλέψει ο ερμηνευτής του δικαίου, όταν, μάλιστα, καλείται να αποσαφηνίσει το εννοιολογικό περιεχόμενο διατάξεων που ανάγονται στις βαθύτερες φιλοσοφικές ρίζες του κοινωνικού και του δικαιικού φαινομένου. Η ερμηνεία των κανόνων του δικαίου, και ιδιαίτερα αυτών του Συντάγματος, διυλίζεται, συνειδητά ή μη, μέσα στις βασικές θεμελιακές "*κοσμοθεωρήσεις*" του ερμηνευτή, κυρίως δε αυτές που αφορούν τον άνθρωπο, την κοινωνία, το δίκαιο και το κράτος. Η ερμηνευτική διεργασία, λοιπόν, δεν (μπορεί να) είναι "αποστειρωμένη" από τις ιδεολογικές και φιλοσοφικές παραδοχές του ερμηνευτή. Αντίθετα, αυτή διαμεσολαβείται από την "εικόνα του κόσμου" που έχει ο ερμηνευτής.

Αν θέλουμε, έτσι, να μιλούμε για *"προερμηνευτικές" αντιλήψεις*, είμαστε υποχρεωμένοι να εντάξουμε σ' αυτές -και, μάλιστα, στην αφετηρία τους- τη φιλοσοφική κοσμοθεώρηση του ερμηνευτή, κυρίως δε την αντίληψή του για το δικαιικό και το κοινωνικό φαινόμενο. Ποια είναι, όμως, τα βασικά θεωρητικά μοντέλα που περιγράφουν τη λειτουργία της κοινωνίας και τη θέση του ανθρώπου σ' αυτή; Πως, δηλαδή, προσλαμβάνεται η κοινωνία σε σχέση με τα μέλη της; Η αναζήτηση των θεωρητικών απαντήσεων στα ερωτήματα αυτά ανατέμνεται, στο δογματικό επίπεδο, με την προβληματική που θέτει το άρθρο 25 § 1 Συντ. όταν, αναφερόμενο στο υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, προσδιορίζει τον άνθρωπο ως "*άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*". Για να κατανοήσουμε τη βαθύτερη ουσία της διατύπωσης αυτής και, συνακόλουθα, να συναγάγουμε την κανονιστική της δυναμική, είναι αναγκαίο να αναχθούμε στις φιλοσοφικές και θεωρητικές βάσεις του συνταγματικού αυτού προσδιορισμού. Κάτι τέτοιο απαιτεί την ανεύρεση των σχετικών ιδεολογικών, πολιτικών και φιλοσοφικών καταβολών του.

Το πρώτο, έτσι, σχετικό *μοντέλο*[91] είναι το *εξελικτικό*. Κεντρική του ιδέα είναι η προοδευτική πορεία του ανθρώπου και των κοινωνιών μέσα από ορισμένα εξελικτικά στάδια προς ευρύτερες και πιο σύνθετες ενότητες, οι οποίες διακρίνονται ταυτόχρονα και για την ποιοτικά υπέρτερη πολιτισμική τους κατάσταση. Το μοντέλο αυτό, στο οποίο βασίστηκαν οι αποφάνσεις σημαντικών θεωρητικών όπως ο *E. Durkheim*, αποτυπώνει, όταν, βέβαια, δεν εξικνείται σε ντετερμινιστικές αντιλήψεις, την *προοδευτική εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών* σε περισσότερο σύνθετα και πολύπλοκα σχήματα κοινωνικών συνθέσεων, η εσωτερική λειτουργία των οποίων προαπαιτεί επαρκή και ισορροπημένη οργανωτική διάρθρωση και ορθολογική κανονιστική διαρρύθμιση των διαλεκτικών σχέσεων των υποκειμένων. Η εξελικτική και δυναμική θεώρηση του κοινωνικού φαινομένου οδηγεί, έτσι, στην αναγνώριση της εξελικτικής φύσης των κοινωνικών χαρακτηριστικών και, κατ' επέκταση του δικαίου, οι κανόνες του οποίου (πρέπει να) ανταποκρίνονται στην κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα και την κοινωνική δυναμική. Με βάση την παραδοχή αυτή, μπορούμε με κάποια ευχέρεια να αντιληφθούμε την *ιστορικότητα* των συνταγματικών νοημάτων, ιδιαίτερα δε εκείνων που διακρίνονται για την αφαιρετικότητα του περιεχομένου τους και το φιλοσοφικό και ιδεολογικό τους φορτίο. Για παράδειγμα, οι έννοιες "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*", "*κοινωνική πρόοδος*", "*ελευθερία και δικαιοσύνη*", "*κοινωνική και εθνική αλληλεγγύη*" που χρησιμοποιεί το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25 αποκτούν μία πολύ πιο συγκεκριμένη "πολιτισμική" διάσταση, εντάσσονται, δηλαδή, σε ένα ευρύτερο φιλοσοφικό και ιδεολογικό πλαίσιο, από όπου αντλούν τα ιδιαίτερα νοήματά τους. Το "πολιτισμικό" αυτό πλαίσιο δεν είναι άλλο από την ίδια τη σύγχρονη κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα, όπως ακριβώς διαμορφώνεται από τη συνεχή *αλληλόδραση* των

---

[91] Για τα μοντέλα αυτά βλ. ιδίως *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, τ. Α΄, ό.π., σελ. 43 επ.

υποκειμένων. Κατά τον τρόπο αυτό οι εν λόγω έννοιες ορώνται στη δυναμική τους διάσταση και συμβαδίζουν με την κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη.

Το δεύτερο μοντέλο θεώρησης της κοινωνίας είναι το "*οργανισμικό*". Το μοντέλο αυτό αντιλαμβάνεται την κοινωνία ως "*βιολογικό οργανισμό*", ο οποίος ζεί και κινείται, δρα και προσαρμόζεται, μεταλλάσσει και αναπτύσσεται με τους ίδιους βασικά μηχανισμούς [92]. Η κοινωνία νοείται, έτσι, σαν *ζωντανός οργανισμός*, τα μέρη του οποίου επιτελούν μία ειδίτερη λειτουργία στο σύνολο. Αυτό σημαίνει ότι η δυσλειτουργία σε κάποιο επιμέρους στοιχείο του "οργανισμού"[93] μπορεί να επιφέρει αλυσιδωτές αντιδράσεις στο σύνολο της κοινωνίας και να διαταράξει την ισορροπία στη λειτουργία της. Το οργανισμικό πρότυπο αναφέρεται συνήθως στον ανθρώπινο βιολογικό οργανισμό, δηλαδή σε ένα "*ζωντανό σύνολο με ορισμένη εξελικτική ταυτότητα και με έκδηλη και έντονη συνεργατική λειτουργία*"[94].

Το οργανισμικό μοντέλο επηρέασε όσο λίγες ίσως θεωρητικές κατασκευές την κοινωνιολογική σκέψη. Σημαντικοί, έτσι, στοχαστές, όπως ο *Comte*, ο *Durkheim*, ο *Parsons*, ο *Spencer*, ο *Hegel* και ο *Schelling* βάσισαν τις θεωρίες τους στο μοντέλο αυτό. Η οργανισμική θεώρηση της κοινωνίας συναντάται ήδη από την περίοδο της αρχαίας ελληνικής σκέψης και, ιδιαίτερα, στον *Αριστοτέλη*[95] και τον *Πλάτωνα*[96]. Στην ίδια θεώρηση, εξάλλου, βασίζεται ο *J. J. Rousseau*, ο οποίος αντιλαμβάνεται την κοινωνία (ιδιαίτερα το πολιτικό της σύστημα) ως ανθρώπινο οργανισμό[97].

Όπως κάθε θεωρητικό μοντέλο, η οργανισμική θεώρηση της κοινωνίας κρίνεται επιστημολογικά από το επίπεδο κυρίως του *ισομορφισμού*[98] της σε σχέση με την πραγματικότητα. Στο επίπεδο, λοιπόν, αυτό, το οργανισμικό μοντέλο κρίνεται ως σχετικά *ισομορφικό*. Πραγματικά, η οργανισμική θεώρηση ανταποκρίνεται κατ' αρχήν στο γεγονός ότι η κοινωνία "*έχει βίο ανεξάρτητο από κάθε στοιχείο που την συναπαρτίζει. Τα άτομα παρέρχονται, διαδέχεται το ένα το άλλο, η κοινωνία, όμως, παραμένει και διατηρεί τη μορφή της. Αυτή γεννάται, αναπτύσσεται, πεθαίνει. κατ' ίδιον τρόπο, ακολουθούσα δική της τροχιά*"[99]. Επιπλέον, το οργανισμικό μοντέλο αποτυπώνει την εσωτερική -διαλεκτική- δομή της κοινωνίας, τις σχέσεις, δηλαδή, που αναπτύσσονται μεταξύ των μερών της, εξαιτίας των οποίων κάθε άτομο συναισθάνεται ότι ανήκει στην ολότητα. Μεταξύ των μελών της κοινωνίας υπάρχει *αλληλεγγύη* και *συνεργασία* για την επίτευξη κοινών σκοπών, που υπερβαίνουν την ατομική ζωή. Η συμβίωσή τους διέπεται από συγκεκριμένους κανόνες που ρυθμίζουν τη συμπεριφορά, έτσι ώστε να διατηρείται η ισορροπία του κοινωνικού οικοδομήματος. Στη βάση των σχέσεων ανάμεσα στα μέλη της κοινωνίας βρίσκεται ο

---

[92] Βλ. σχετικά *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 153 επ., *Α. - Ι. Μεταξά*, Πολιτική Επιστήμη, τ. Ι, ό.π., σελ. 275 επ., *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, ό.π., σελ. 46 επ., *J. Novicow*, La théorie organique des sociétés, défence de l'organisme, 1899, Giard et Brière, ιδίως σελ. 19 επ., 44 επ., 59 επ.

[93] Κατά τον *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 153, "*με τη λέξη οργανισμός εννοούμε ακριβώς κάποιο ον που συντίθεται από περισσότερα μέρη, τα οποία επιτελούν ιδιαίτερες το καθένα λειτουργίες και τα οποία με τη συνδυασμένη τους ενέργεια συντείνουν στη διατήρηση της ζωής του όλου*".

[94] *Α. - Ι. Μεταξάς*, ό.π., σελ. 275.

[95] Για την αριστοτελική αντίληψη της κοινωνίας βλ. αμέσως κατωτέρω.

[96] Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι ο μεγάλος στοχαστής της αρχαιότητας ορίζει την "*πόλιν*" ως "*άνθρωπον εν μεγάλω*": Πολιτεία, 434 d. Πρβλ. και *Πλάτωνος*, Νόμους, 903.

[97] Κατά τον συγγραφέα, την κοινωνία "*αν την εκλάβουμε ατομικά μπορεί να θεωρηθεί ως ένα οργανωμένο σώμα παρόμοιο με το ανθρώπινο. Η κυρίαρχη εξουσία παριστάνεται (σωματικά) από το κεφάλι, οι νόμοι και τα έθιμα είναι ο εγκέφαλος που είναι η αρχή των νεύρων και η έδρα της συνοχής της θέλησης και των αισθήσεων. Οι δικαστές και οι λειτουργοί είναι τα όργανα. Το εμπόριο, η βιομηχανία και η γεωργία είναι το στόμα και το στομάχι που ετοιμάζουν την κοινή διατροφή. Τα δημοσιονομικά είναι το αίμα με το οποίο μία καλή και υγιής οικονομία στέλνει και διανέμει έτσι σε όλο το σωμα την τροφή και τη ζωή. Οι πολίτες είναι το σώμα και τα μέλη που κάνουν να κινείται, να ζεί και να εργάζεται ο οργανισμός*". Βλ. J. Novicow, La Théorie Organique, ό.π., σελ. 62.

[98] Η έννοια χρησιμοποιείται εν προκειμένω με την τεχνική της σημασία. Για το περιεχόμενό της βλ. ανωτέρω.

[99] *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 155.

"*καταμερισμός της κοινωνικής εργασίας*" (Durkheim)[100], που αποτελεί το κυριότερο τελολογικό στοιχείο για τη δημιουργία και τη διατήρηση του κοινωνικού συνόλου.

Το οργανισμικό μοντέλο, ωστόσο, δεν στερείται προβλημάτων. Προβλημάτων, που σχετικοποιούν το επίπεδο ισομορφισμού του και, συνακόλουθα, μειώνουν την επιστημολογική του αξία. Αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί η κοινωνία δεν αποτελεί μία συμπαγή και αδιαχώριστη ολότητα, τα μέρη της οποίας καταλαμβάνουν πάγια θέση, όπως συμβαίνει στον ζωντανό οργανισμό, αλλά έχουν σχετική κινητικότητα, αυτονομία και ανεξαρτησία. Δεν πρέπει, εξάλλου, να παραβλέπεται ότι οι λειτουργίες[101] που επιτελούν τα επιμέρους μέρη του "κοινωνικού οργανισμού"[102] μπορεί να έχουν διττή ταυτόχρονα σημασία: Μπορεί, έτσι, να είναι συγχρόνως τόσο "δυσλειτουργικές" όσο και "λειτουργικές" για το κοινωνικό σύνολο. Οι λειτουργίες, λοιπόν, αυτές δεν είναι μονοσήμαντες, όπως συνήθως συμβαίνει με τον ζωντανό οργανισμό, αλλά διακρίνονται για την πολυσημία και τη συνθετότητά τους.

Πάνω απ' όλα, όμως, η διαφορά ανάμεσα στην κοινωνία και τον ζωντανό οργανισμό έγκειται ιδίως στο γεγονός ότι στον τελευταίο υπάρχει μοναδικός σκοπός, που είναι η ζωή της ολότητας[103]. Κατά τον τρόπο αυτό, τα μέρη δεν έχουν αυτοτελή αξία παρά μόνο στον βαθμό που συμβάλλουν στη διατήρηση της ολότητας, και δεν υπάρχουν παρά μόνο γι' αυτό[104]. Το άτομο, λοιπόν, *υποβιβάζεται σε μέσο προς επιδίωξη ενός ετερόνομου σκοπού* και η αξία του ανθρώπου "απαλλοτριώνεται" χάριν του "κοινωνικού οργανισμού". Αντίθετα, στην κοινωνία, εξυπηρετείται πρωτίστως το ατομικό αγαθό, παρά το γεγονός ότι το κοινωνικό οικοδόμημα έχει *ίδιους σκοπούς*, τους οποίους πρέπει να επιτυγχάνει, κατά το δυνατό, *παράλληλα και όχι αντίθετα με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια των μελών της*[105].

Δεν πρέπει, τέλος, να παραβλέπεται ότι το οργανισμικό μοντέλο είναι κατά βάση *συντηρητικό*, στον βαθμό κυρίως που αποδέχεται το *status quo* και αντιμετωπίζει κάθε μεταβολή που αλλοιώνει την ισορροπία του "κοινωνικού οργανισμού" ως "δυσλειτουργική" (άρα, αποκρουστέα) γι' αυτόν. Από την άλλη, ωστόσο, το οργανισμικό μοντέλο μπορεί να ιδωθεί *υπό τη δυναμική του εκδοχή*, δηλαδή ως θεωρητική κατασκευή που επιτρέπει την εξέλιξη και την κινητικότητα στο εσωτερικό της κοινωνίας[106]. Στο μέτρο, λοιπόν, που το οργανισμικό μοντέλο απεικονίζει τόσο τη στάση όσο και τη μεταβολή, στην ίδια έκταση,

---

[100] Όπως σημειώνει ο *E. Durkheim* (De la division du travail social, 1960, σελ. 11), "*Το ερώτημα σχετικά με το ποιά είναι η λειτουργία του καταμερισμού της εργασίας, ισοδυναμεί με την αναζήτηση της ανάγκης στην οποία αντιστοιχεί*". Θα δούμε στη συνέχεια ότι κατά τον συγγραφέα αυτός ο καταμερισμός της εργασίας ανταποκρίνεται στην ανάγκη *κοινωνικής αλληλεγγύης* μέσα σε μία κοινωνία που αναπτύσσεται και καθίσταται ολοένα πιο σύνθετη.

[101] Στην περίπτωση αυτή ως "*λειτουργία*" (fonction) νοείται η "*συνεισφορά ενός στοιχείου στην οργάνωση ή στη δραστηριότητα του συνόλου του οποίου αποτελεί μέρος*": *G. Rogher*, Introduction de la sociologie générale, τ. II, σελ. 162. Πρβλ. σχετικά και *B. Malinowski*, A scientific theory of culture and other essays, 1994, Chapel Hill, University of North Carolina Press, σελ. 89 επ., 159, *του ιδίου*, The dynamics of cultural change, New York 1945, Yale University Press, σελ. 44.

[102] Τον όρο χρησιμοποιεί ο *H. Spencer* στο γνωστό έργο του: The principles of Sociology, 1925, σελ. 462.

[103] Όπως παρατηρεί ο *A. R. Raddcliffe - Brown*, Structure and function in primitive society, London 1952, Cohen and West, σελ. 179 - 180, η "*κοινωνική ζωή*" εδώ έχει την έννοια της λειτουργικότητας της κοινωνικής δομής. «*Η "λειτουργία" (εν. των επιμέρους στοιχείων) λοιπόν συμβάλλει στην κοινωνική ζωή συνολικά, και επομένως προσφέρει στη διατήρηση της δομικής συνέχειας*».

[104] Βλ. *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 156-157.

[105] Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *Del Vecchio*, ό.π., σελ. 156, "*αυτή η ουσιώδης διαφορά μεταξύ της κοινωνίας και του οργανισμού ενέχει ιδιαίτερη σπουδαιότητα για τις νομικές εφαρμογές. Κατά την άποψή μας, δεν μπορεί να νοηθεί σύστημα δικαίου χωρίς την ιδέα της αξίας του προσώπου. Εάν ακολουθήσουμε κατά γράμμα την οργανική θεωρία, οφείλουμε να αρνηθούμε την αξία αυτή και να θεωρήσουμε το άτομο ως απλό μέσο*".

[106] Ανάλογη διαπίστωση μπορεί να γίνει και για το συστημικό πρότυπο ανάλυσης της κοινωνίας, το οποίο θα δούμε αναλυτικότερα κατωτέρω.

αποτελεί *συμπληρωματικό προβολικό πρότυπο με ισομορφικές (σε κάποιον τουλάχιστο βαθμό) ιδιότητες*[107].

Το τρίτο, τέλος, μοντέλο θεώρησης της κοινωνίας είναι αυτό της "*κοινωνικής σύγκρουσης*", το οποίο *αποδέχεται μία "εικόνα του κόσμου" συγκρουσιακή και ανταγωνιστική*. Στη βάση της εν λόγω θεώρησης βρίσκεται η ιδέα της "*αέναης κοινωνικής αντιπαλότητας*". Η κοινωνία είναι μία αρένα όπου συγκρούονται αδιάλειπτα τα αντιτιθέμενα συμφέροντα των ατόμων και των ομάδων, που αγωνίζονται για την επιβολή της δικής τους βούλησης[108]. Κάθε, λοιπόν, κοινωνία υπόκειται στον νόμο των αντιθέσεων και των συγκρούσεων. Από αυτές ακριβώς προσδιορίζεται η λειτουργία της κοινωνίας και επιτυγχάνεται η συνεχής μεταβολή της. Βασικό, εξάλλου, στοιχείο της κοινωνίας είναι, κατά τη θεωρία αυτή, ο *εξαναγκασμός* που ασκείται από ορισμένα μέλη της πάνω σε άλλα [109].

Δεν είναι, βέβαια, τυχαίο το γεγονός ότι η εν λόγω θεωρία επηρέασε την αριστερή κυρίως διανόηση, αρχής γενομένης από τον *Marx* και, μετέπειτα, τον *Dahrendorf* [110]. Στη βάση της μαρξιστικής σκέψης βρίσκεται ακριβώς η αντίληψη για την *πάλη των τάξεων* και την ανθοκοινωνική σύγκρουση. Σύγκρουση που, σύμφωνα με τους μαρξιστές, θα εξαφανιστεί με την επικράτηση του κομμουνισμού. Η προσχώρηση, έτσι, στη θεωρία των συγκρούσεων εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό, όπως σημειώνει ο *M. Duverger*[111], από την κοινωνική θέση: "*Τα πρόσωπα και οι καταπιεσμένες, ανικανοποίητες, φτωχές, δυστυχισμένες τάξεις δεν μπορούν να δεχθούν, ότι η εξουσία εξασφαλίζει μιά πραγματική τάξη, αλλά μόνον μία γελοιογραφία τάξεως, πίσω από την οποία κρύβεται η κυριαρχία των προνομιούχων. Γι' αυτούς η πολιτική είναι πάλη. Τα πρόσωπα και οι πλούσιες, ικανοποιημένες τάξεις πιστεύουν, ότι η κοινωνία είναι αρμονική, ότι η εξουσία διατηρεί μιά τάξη αληθινή. Γι' αυτές η πολιτική είναι ένταξη στο status quo*". Αναπτύσσονται, έτσι, *δύο βασικές θεωρήσεις της κοινωνίας*: Αυτή που αντιλαμβάνεται την κοινωνία ως ολότητα, τα μέλη της οποίας διασφαλίζουν, μέσω των λειτουργιών που επιτελούν, την ισορροπία και την ευρυθμία του συνόλου [112]· και, αυτή που διαλαμβάνει την κοινωνία ως μία δυναμική και εξελισσόμενη σχέση συγκρούσεων και ανταγωνισμών, που προσδιορίζουν τη λειτουργία της [113].

Εκτός από τα ανωτέρω έχουν προταθεί κατά καιρούς κι άλλα μοντέλα θεώρησης της κοινωνίας. Για παράδειγμα, έτσι, υποστηρίχθηκαν στην κοινωνιολογική θεωρία το "*δραματουργικό*" μοντέλο, το οποίο αντιλαμβάνεται τον κόσμο σαν ένα *θεατρικό έργο* ή ίσως ένα *σενάριο*, όπου τα άτομα παίζουν διαρκώς διάφορους ρόλους, το "*φυσικό*" μοντέλο, στο οποίο ο άνθρωπος θεωρείται πρωταρχικά ως βιολογική ύπαρξη και υπόκειται στους ίδιους

---

[107] Βλ. *Α. - Ι. Μεταξά*, Πολιτική Επιστήμη, τ. Ι, ό.π., σελ. 279.

[108] Βλ., αντί άλλων, *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, τ. Ι, ό.π., σελ. 48-49, *Π. Τερλεξή*, Το πολιτικό σύστημα, 1987, εκδ. Εθν. Κεντρ. Κοινωνικών Ερευνών, σελ. 284, *R. Dahrendorf*, Toward a theory of social conflict, Journal of Conflict Resolutions, Vol. 2, 1968, σελ. 170 επ.

[109] Βλ. *R. Dahrendorf*, ό.π., σελ. 174-175, όπου συγκρίνονται και αντιπαρατίθενται οι βασικές θέσεις της συστημικής θεωρίας, από τη μία πλευρά, και του μοντέλου των "κοινωνικών συγκρούσεων" από την άλλη.

[110] Εκτός από το άρθρο του Toward a theory of social conflict, ό.π., ολόκληρο εν πολλοίς το έργο του *Dahrendorf* είναι διαποτισμένο από το συγκρουσιακό μοντέλο. Βλ. ιδίως το γνωστό έργο του συγγραφέα : Class and class conflict in industrial society, London 1961, Routledge and Kegan Paul, ιδίως σελ. 23 επ., 49 επ.

[111] Εισαγωγή στην Πολιτική (μετ. του Introduction à la Politique, 1964, Gallimard), 1985, εκδ. Παπαζήση, σελ. 4.

[112] Τέτοιες είναι η οργανισμική και η συστημική θεωρία.

[113] Σύμφωνα με τον *M. Duverger*, ό.π., "*πίσω απ' όλα τα συστήματα αξιών και από όλες τις προσωπικές γνώμες διακρίνει κανείς δύο βασικές απόψεις. Από τότε που οι άνθρωποι σκέπτονται πολιτικά, ταλαντεύονται μεταξύ δύο απόψεων που είναι εκ διαμέτρου αντίθετες. Για τους μεν η πολιτική είναι μιά πάλη, μιά μάχη, η εξουσία, που επιτρέπει στα άτομα και στις ομάδες, που την κατέχουν, να εξασφαλίσουν την κυριαρχία τους πάνω στην κοινωνία και να επωφεληθούν. Για τους άλλους η πολιτική είναι μιά προσπάθεια, για να επικρατήσει η τάξη και η δικαιοσύνη, η εξουσία, που εξασφαλίζει το γενικό συμφέρον και το κοινό καλό από την πίεση των διαφόρων διεκδικήσεων. Για τους πρώτους η πολιτική χρησιμεύει στη διατήρηση των προνομίων της μειοψηφίας σε βάρος της πλειοψηφίας. Για τους δεύτερους είναι ένα μέσο για την πραγματοποίηση της εντάξεως όλων των ατόμων στην κοινότητα και την ίδρυση της "δικαίας Πόλεως", για την οποία μιλούσε ο Αριστοτέλης*".

νομοτελειακούς προσδιορισμούς κοινωνικότητας όπως και τα υπόλοιπα μη "πολιτικά" ζώα, το "*συναλλακτικό*" μοντέλο, το οποίο διαλαμβάνει την κοινωνική ζωή ως ένα σύνολο συμπεριφορικών αλληλο-επιρροών των ατόμων με σχεδόν μηχανιστικές εκτιμήσεις αγοραστικού τύπου (υπολογισμός κέρδους - ζημίας), κ.ά. [114].

Η "*εικόνα του κόσμου*" δεν εξικνείται, όμως, αποκλειστικά σε μία ορισμένη θεώρηση της κοινωνίας, αλλά περιλαμβάνει και μία "*εικόνα του ανθρώπου*", ορισμένη, δηλαδή, αντίληψη για τον άνθρωπο, και, μάλιστα, για τον "κοινωνικό άνθρωπο", ο οποίος εντάσσεται (ως μέλος του) σε ορισμένο κοινωνικό σύνολο, αναπτύσσει κοινωνικές διαδράσεις, υπόκειται σε "κανονιστικούς" (ηθικούς, συμβολικούς, δικαιικούς) προσδιορισμούς (και περιορισμούς) και διαμορφώνει την προσωπικότητά του σε σχέση με το κοινωνικό του περιβάλλον. Από τη θεώρηση, επομένως, αυτή απουσιάζει ο "ατομικός" άνθρωπος, ο αποχωρισμένος και αποκομένος από την κοινωνία, εκείνος, με άλλα λόγια που απαρνείται την "ιστορική φυσική συμπεριφορά" του ως ον ταυτόχρονα "κοινωνικό" και "πολιτισμικό" [115].

Στην κοινωνιολογική, έτσι, θεωρία έχουν προταθεί ποικίλες εκδοχές για τον άνθρωπο[116]. Για παράδειγμα, έτσι, κατά τον *Durkheim* ως άνθρωπος νοείται ο κοινωνικά προσδιορισμένος, εκείνος, δηλαδή, του οποίου η συμπεριφορά υπόκειται σε ορισμένα "κανονιστικά" πλαίσια που απορρέουν από την ένταξή του στο κοινωνικό σύνολο. Ο *Marx*, εξάλλου, θεωρεί τον άνθρωπο, και ιδιαίτερα τον εργαζόμενο άνθρωπο, σαν ένα είδος "*προμηθεϊκού ήρωα*". Ο προμηθεϊκός άνθρωπος "*είχε σαφή επίγνωση της γήινης μοίρας του που δεν επέτρεπε φαντασιώσεις απελευθέρωσης στους θεϊκούς ψευτοκόσμους των ολύμπιων βασιλείων, απέρριπτε με βδελυγμία κάθε μορφή δουλοφροσύνης στους θεούς κάθε κατηγορίας, στηριζόταν στις λογικές του δυνάμεις για να σπάσει τα δεσμά του, εμφορούνταν από επαναστατικά οράματα, είχε υπέρτατη ηθική δικαίωση στον αγώνα του, πίστευε στην τελική νίκη*" [117]. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο *Parsons* αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως "*κοινωνικοποιημένο*", ο *Riesman* ως "*ετεροκατευθυνόμενο*", ο *Blume*r ως "*δι-υποκειμενικό*" (στα πλαίσια της θεωρίας του για τη "*συμβολική αλληλόδραση*"), ο *Coser* ως "*ανταγωνιστικό*" (απόροια των παραδοχών της θεωρίας των κοινωνικών συγκρούσεων που αποδέχεται ο συγγραφέας), κ.ά.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι στα πλαίσια της κοινωνιολογικής θεωρίας υπάρχει ένας *πλουραλισμός εκδοχών για την κοινωνία και των άνθρωπο*. Για να αντιληφθούμε πληρέστερα τις δύο τελευταίες έννοιες είναι αναγκαίο να εμμείνουμε σε ορισμένες θεωρητικές αποφάνσεις που συνιστούν ουσιαστικά τις καταβολές της σύγχρονης αντίληψης για τον "*κοινωνικό άνθρωπο*"[118]. Κάτι τέτοιο θα χρησιμεύσει για την ανεύρεση ενός επιστημολογικά

---

[114] Βλ. *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, τ. Α΄, ό.π., σελ. 49.

[115] Για τις έννοιες αυτές βλ. ανωτέρω στο κεφάλαιο όπου αναπτύσσεται το πρόβλημα της "φύσης" του ανθρώπου. Η παρατήρηση αυτή έχει κομβική θέση για την ανάλυση των ζητημάτων που θίγονται εν προκειμένω. Σημειώνεται, έτσι, ότι η "σωρευτική" εκδοχή των όρων "*ως άτομο*" και "*ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*" που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ. ενισχύεται από την παραδοχή της "*κοινωνικής θεώρησης*" του ανθρώπου. Παραδοχή που είναι σύμφυτη τόσο με τη φύση του ανθρώπου όσο και με την έννοια του δικαίου και τη σύγχρονη "*πολιτισμική θέση*" (status) του προσώπου. Μπορεί, άρα, να διαπιστωθεί ήδη από το σημείο αυτό ότι ο όρος "άτομο" δεν παραπέμπει σε μία -στενόκαρδη και μυωπική- θεώρηση του ανθρώπου ως όντος "α-κοινωνικού", αποκομένου, δηλαδή, από το κοινωνικό σύνολο. Τονίζεται, απλώς, η ιδιόμορφη φύση του ανθρώπου ως όντος με ξεχωριστή προσωπικότητα και ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, γεγονός που τον διαχωρίζει από κάθε άλλο ζώντα οργανισμό. Στο δικαιικό (και, μάλιστα, συνταγματικό) επίπεδο, η αντίληψη αυτή του ανθρώπου "υποστασιοποιείται" μέσα από την αναγνώριση της αξίας του (άρθρο 2 § 1 Συντ.) και της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητάς του (άρθρο 5 § 1 Συντ.). Η "ατομικότητα", ωστόσο, αυτή δεν αναιρεί, όπως θα δούμε, την κοινωνική φύση του ανθρώπου και δεν αλλοιώνει το πραγματολογικό δεδομένο της ένταξής του σε ένα κοινωνικό σύνολο.

[116] Βλ. το χρήσιμο σχετικό διάγραμμα του *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, τ. Α΄, ό.π., σελ. 51.

[117] *Ν. Τάτσης*, Κοινωνιολογία, τ. Α΄, ό.π., σελ. 51.

[118] Για μία επισκόπηση των βασικών θεωρητικών μοντέλων για τον άνθρωπο βλ., ιδίως, *Ν. Τάτση*, Γνωστικές προσωπογραφίες. Σύγχρονες θεωρητικές μορφοποιήσεις του κοινωνιολογικού ανθρώπου, 1992, εκδ. Οδυσσέας, σελ. 15 επ., 41 επ., 67 επ., 93 επ., *M. Hollis*, Models of Man : Philosophical thoughts on social action, 1977,

ικανού και αναλυτικά πρόσφορου θεωρητικού μοντέλου, το οποίο θα μας εισάγει σε ορισμένη "*εικόνα του κόσμου*". Σε μία, δηλαδή, θεώρηση της κοινωνίας και του ανθρώπου.

Το εγχείρημα αυτό αποβλέπει, βέβαια, στη διακρίβωση της "*εικόνας του κόσμου*" που υπολανθάνει στο άρθρο 25 Συντ. Μέσα από την ανάλυση αυτή μπορούν να απαντηθούν, επαρκέστερα, ερωτήματα όπως: Τι εννοεί το Σύνταγμα όταν αναφέρεται στον άνθρωπο ως "*άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*"; Ποιά είναι η σημασία της πρόβλεψής του ότι η αναγνώριση και η προστασία των δικαιωμάτων "*αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*"; Τι υπονοεί το συνταγματικό κείμενο όταν απαγορεύει την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος; Ποιό είναι, τέλος, το νόημα του άρθρου 25 § 4 κατά το οποίο "*Το κράτος δικαιούται να αξιώνει από όλους τους πολίτες την εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*"; Τα ερωτήματα αυτά δεν μπορούν να απαντηθούν με πειστικότητα εάν προηγουμένως δεν διευκρινισθεί ποιά είναι η "*εικόνα του κόσμου*" (άρα, η εικόνα του ανθρώπου και της κοινωνίας) που εμπερικλείεται στα νοήματα του άρθρου 25 Συντ. και υφέρπει ως "*κανονιστική λογική*" σε ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων. Μόνο τότε μπορεί να αποσαφηνιστεί με πληρότητα η κανονιστική και ερμηνευτική λειτουργία του εν λόγω άρθρου.

Πριν, όμως, από οποιαδήποτε αναφορά στις θεωρητικές καταβολές του "κοινωνικού ανθρώπου" είναι αναγκαίο να προσδιοριστεί το ιστορικό πλαίσιο της έρευνας. Έχει ήδη σημειωθεί ο ιστορικός χαρακτήρας του "κοινωνικού ανθρώπου". Πραγματικά, ανεξάρτητα από την κοινωνική φύση του ανθρώπου, η ένταξή του στο κοινωνικό σύνολο και η εγγενής λειτουργία της σχέσης ανάμεσα στο πρόσωπο και την κοινωνία, αποτελούν δυναμικά φαινόμενα με έντονα εξελικτικό χαρακτήρα. Αποσαφηνίζεται, λοιπόν, εν προκειμένω ότι στο επίκεντρο της έρευνας βρίσκεται ο "*κοινωνικός άνθρωπος*" (ο άνθρωπος ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου), όχι γενικά και αφηρημένα, αλλά σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο: Αυτό που συγκροτεί η *αστική κοινωνία*, όπως αυτή προέκυψε και αποκρυσταλλώθηκε τους τελευταίους δύο κυρίως αιώνες. Αυτό συμβαίνει γιατί το άρθρο 25 Συντ. αναφέρεται σε μία πολύ συγκεκριμένη κοινωνική συγκρότηση και σε μία ορισμένη σχέση κοινωνίας - ατόμου, που δεν είναι άλλη από μία μορφή αστικής κοινωνίας και έναν τύπο φιλελεύθερης και δημοκρατικής Πολιτείας.

Η ιστορική βάση της κοινωνίας αυτής εντοπίζεται αναμφίβολα στην επαναστατική περίοδο του 18ου αιώνα, ιδιαίτερα με την γαλλική επανάσταση του 1789. Το επαναστατικό πνεύμα της εποχής καταλάμβανε οτιδήποτε αφορούσε τον άνθρωπο και την κοινωνία. Τα φεουδαρχικά υπολλείματα και τα απολυταρχικά μοναρχικά χαρακτηριστικά του 18ου αιώνα καταρρέουν σταδιακά δίνοντας τη θέση τους σε μία ολοκληρωτικά νέα θεώρηση για την κοινωνία και την πολιτική και σε ένα νέο τρόπο παραγωγής και κοινωνικών σχέσεων, που περιγράφεται συνήθως ως "*βιομηχανική επανάσταση*" [119].

Στο επίκεντρο των κοινωνικών αυτών αλλαγών βρίσκεται ένας έντονος "*ατομικισμός*". Το άτομο, δηλαδή, ξεφεύγει από τον έλεγχο της "*κοινότητας*" και σπάει τους συνεκτικούς δεσμούς που το τοποθετούν οργανικά σε αυτή [120]. Το άτομο νοείται, για πρώτη ουσιαστικά φορά, ανεξάρτητα από τη φεουδαρχική "κοινότητα", η οποία το είχε ολοκληρωτικά απορροφήσει. Αναγνωρίζεται, έτσι, ως αυτοτελής αξία και διαρρηγνύεται οριστικά ο απόλυτος σύνδεσμός του με την "κοινότητα", ο οποίος εξάλειφε την ατομικότητα της ύπαρξής του και παραγκώνιζε την προσωπικότητά του. Η αλλαγή αυτή συνοδεύεται στο κοινωνικό επίπεδο από μία σειρά καινοφανών πολιτιστικών στοιχείων που αφορούν τον τρόπο ζωής, την πολιτική και το δίκαιο. Συγχρόνως, το πολιτικό στοιχείο αρχίζει να

Cambridge University Press, ιδίως σελ. 11 επ., 39 επ., 64 επ.

[119] Για μία σφαιρική και διεισδυτική θεώρηση των ζητημάτων που ενδιαφέρουν εδώ βλ. αντί άλλων, *R. Aron*, Η βιομηχανική κοινωνία (μετ. του Dix-huit leçons sur la société industrielle), 1981, εκδ. Κάλβος, ιδίως σελ. 87 επ., 108 επ., 125 επ., 142 επ.

[120] Βλ. ιδίως *R. A. Nisbet*, The sociological tradition, New York 1966, Basic Books, σελ. 19 επ.

διαχέεται στον κοινωνικό ιστό, γεγονός που οδηγεί σε έναν αγώνα για την απόκτηση πολιτικής δύναμης[121], ενώ παράλληλα παρατηρείται μία τάση "*εκκοσμίκευσης*" και *ορθολογικοποίησης*, μέσα ιδίως από την απο-ιεροποίηση των κοινωνικών θεσμών και την υπαγωγή τους στην κριτική του ορθού λόγου.

Στο πολιτικό επίπεδο οι αλλαγές αυτές εκφράστηκαν με τη μορφή του *ατομιστικού φιλελευθερισμού*, ο οποίος έφερνε στο επίκεντρο της προσοχής το άτομο και την ελευθερία του. Ο ατομικισμός, ωστόσο, αυτός, αν και στηρίχθηκε σε έναν έντονο *ρασιοναλισμό* και *μοντερνισμό*, που αποθέωνε το άτομο, εμπεριείχε στη λογική του το σπέρμα της *αντίφασης*: Στη βάση της νέας αυτής θεώρησης βρισκόταν ο σκοπός της *κοινωνικής ευταξίας*, η συλλογική επιβολή, τα θεσμικά πλαίσια, η ιεροποίηση αξιών, η νομιμοποιητική καθιέρωση των προτύπων δράσης κλπ.[122]. Επιπλέον, ο ατομικισμός[123] επαγγέλονταν έναν φιλελεύθερο πλουραλισμό, υπονοώντας ταυτόχρονα τη δυνατότητα του ατόμου να επιλέξει και να υλοποιήσει τους στόχους της ζωής του. Το καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα, ωστόσο, το οποίο βασιζόταν στις αρχές του ατομιστικού φιλελευθερισμού, κατέδειξε γρήγορα τα όρια του νέου συστήματος, στον βαθμό κυρίως που καθιέρωνε ένα πολιτικό διαχωρισμό ο οποίος δημιουργούσε απαράδεκτη πόλωση στη στρωμάτωση του πληθυσμού[124].

Απόρροια των αρνητικών συνεπειών του ατομιστικού φιλελευθερισμού αποτέλεσε μία θεωρητική *τάση αμφισβήτησης των κοινωνικών αλλαγών* που ακολούθησαν την αστική επανάσταση και τη βιομηχανική κοινωνία που προέκυψε. Σύμφωνα με τη νέα αυτή -βασικά *συντηρητική* (αντεπαναστατική και αντιδιαφωτιστική)- αντίληψη, βασικοί εκφραστές της οποίας ήταν *οι J. de Maistre* και *L. de Bonald* [125], η κοινωνία συνιστά μία ιδιαίτερη ενότητα, ανεξάρτητη από το άθροισμα των μελών της, η οποία είναι *ηθικά υπέρτερη* του ατόμου. Το άτομο, έτσι, υποβαθμίζεται σε απλό στοιχείο (μέλος) της κοινωνίας και υπόκειται στους θεσμούς και τις σχέσεις που διαμορφώνει το κοινωνικό σύνολο. Ο ατομικισμός, ως φιλοσοφικό σύστημα, υποχωρεί χάρη μίας *οργανισμικής θεώρησης* της κοινωνίας, όπου όλα τα άτομα επιτελούν συγκεκριμένες λειτουργίες προς όφελος και για τη διατήρηση του συνόλου. Επομένως, η αστική επανάσταση, προβάλλοντας το άτομο, υποβιβάζει τους κοινωνικά υπέρτερους τύπους κοινωνικής διαβίωσης και, συνακόλουθα, είναι αποκρουστέα ως δυσλειτουργικό και διαλυτικό για την κοινωνία φαινόμενο.

Οι αντιλήψεις αυτές, οι οποίες αποτέλεσαν αντίδραση στα αποτελέσματα της αστικής επανάστασης, επηρέασαν σημαντικούς διανοητές, όπως ο *Durkheim* και ο *Parsons*. Ορισμένες, μάλιστα, αποφάνσεις της *αντι-ατομιστικής θεώρησης* βρίσκονται στη βάση των συλλογισμών στοχαστών, όπως ο *H. Saint - Simon* και ο *Ch. Fourier*, που αν και δεν απέρριπταν τις αλλαγές της μετα-φεουδαρχικής κοινωνίας, αντιλαμβάνονταν, ωστόσο, τα κοινωνικά προβλήματα που δημιούργησε η επανάσταση και η βιομηχανική κοινωνία, ενώ παράλληλα πίστευαν ότι το *γενικό συμφέρον* θα επικρατήσει σταδιακά στις εκτιμήσεις των ατόμων ("*ουτοπικός σοσιαλισμός*"). Στις αντιλήψεις, μάλιστα, των τελευταίων αυτών στοχαστών βρίσκονται οι θεωρητικές καταβολές του σοσιαλισμού και, γενικότερα, των κινημάτων αμφισβήτησης της -φιλελεύθερης και ατομιστικής- αστικής κοινωνίας.

Με τις τελευταίες αυτές παρατηρήσεις επιχειρήθηκε ο ακριβέστερος εντοπισμός του *ιστορικού πλαισίου* εντός του οποίου νοείται, υπάρχει και λειτουργεί η *αστική κοινωνία*. Μία αστική κοινωνία στην οποία "διαβιεί" ο σύγχρονος "*κοινωνικός άνθρωπος*", τον οποίο υπαινίσσεται το άρθρο 25 Συντ. όταν αναφέρεται στο υποκείμενο των ατομικών και

---

[121] Βλ. *R. A. Nisbet*, The sociological tradition, ό.π.

[122] Βλ. *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, τ. Α΄, σελ. 59.

[123] Για τον οποίο βλ. αναλυτικά ανωτέρω, Πρώτο Μέρος.

[124] Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *Ν. Τάτσης*, ό.π., σελ. 61, «*ο "αστικός φιλελευθερισμός" ή "αστικός καπιταλισμός" απέκλειε με τη δομική του συγκρότηση τους μη προνομιούχους και διευκόλυνε με τα θεσμικά του πλαίσια την εξασφάλιση της κυριαρχίας τους στις διάφορες πλευρές της κοινωνικής ζωής*».

[125] Για μία γενικότερη κριτική της κοινωνίας που διαμορφώθηκε με την αστική επανάσταση βλ. αντί άλλων, *I. Zeitlin*, Marxism : A re-examination, New York 1967, ιδίως σελ. 34 επ., 58 επ.

κοινωνικών δικαιωμάτων. Υπό το ιστορικό αυτό πρίσμα μπορεί, έτσι, να γίνει αντιληπτή η κοινωνία στην οποία αναφέρεται η εν λόγω συνταγματική διάταξη (*"... ως μέλους του κοινωνικού συνόλου"*). Μία *αστική*, δηλαδή, κοινωνία, η οποία έχει μεν υπερβεί τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, εισάγοντας την έννοια του κοινωνικού κράτους στην πολιτική της δομή, δεν παραβλέπει, ωστόσο, το άτομο, του οποίου την αξία και την ελευθερία ανάπτυξης της προσωπικότητάς του κατοχυρώνει συνταγματικά.

Η τελευταία αυτή διαπίστωση προβάλλει, όμως, ακόμη πολύ γενική και αφηρημένη. Χρήζει, λοιπόν, περαιτέρω ανάλυσης και τεκμηρίωσης. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι πρέπει να απαντηθεί το κομβικό για τη μελέτη ερώτημα, ποιά "*εικόνα του κόσμου*" (άρα, ποιά "εικόνα" του ανθρώπου και της κοινωνίας) υπολανθάνει στο άρθρο 25 Συντ. Για να καταστεί ο στόχος αυτός εφικτός είναι ανάγκη να εισέλθουμε ακόμη πιό βαθιά στις (φιλοσοφικές και ιδεολογικές) θεωρητικές καταβολές του σύγχρονου "*κοινωνικού ανθρώπου*".

γα) Αριστοτέλης : Η οργανισμική αντίληψη της κοινωνίας

Στο επίκεντρο της φιλοσοφικής σκέψης του *Αριστοτέλη* [126] βρίσκεται η "*κοινωνία*" και η "*πόλη*", που αποτελούν μορφές συμβίωσης περισσότερων ανθρώπων. Δεν είναι, από την άποψη αυτή, τυχαίο το γεγονός ότι ο μεγάλος στοχαστής της αρχαιότητας ξεκινά το Πρώτο Βιβλίο των "*Πολιτικών*" του με τη διασαφήνιση των εννοιών αυτών, μέσα ιδίως από την τελολογική τους ανάλυση και τη διακρίβωση της "*εντελέχειάς*" τους: "*Επειδή πάσαν πόλιν ορώμεν κοινωνίαν τινά ούσαν και πάσαν κοινωνίαν αγαθού τινός ένεκεν συνεστηκυίαν (του γάρ είναι δοκούντος αγαθού χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δήλον ως πάσαι μέν αγαθού τινός στοχάζονται, μάλιστα δε και του κυριωτάτου πάντων η πασών κυριωτάτη και πάσας περιέχουσα τας άλλας. αύτη δ' εστίν η καλουμένη πόλις και η κοινωνία η πολιτική*" (Πολιτικά, 1251a, 1).

Στη σκέψη του Αριστοτέλη, κάθε "μορφή" και κάθε όν διέπεται από ορισμένη τελολογία υπάρξεως. Εμπεριέχει, επομένως, ορισμένη "*εντελέχεια*"[127]. Ο κόσμος είναι γι' αυτόν ένα *τελολογικό σύστημα*, όπου κάθε ον έχει τη θέση μέσου και σκοπού. Είναι μέσον για άλλα όντα και για άλλα πάλι σκοπός [128].

Ο άνθρωπος, όπως κάθε άλλο ον, υπόκειται κι αυτός σε ορισμένη *τελολογία*. "*Σαν συγκεκριμένο ον έχει ουσιαστική αυθυπαρξία και γι' αυτό είναι σύνθεση μορφής και ύλης· αλλά είναι ταυτόχρονα και ένας μικρόκοσμος· ένα σύστημα μέσων και σκοπών που, σαν το σύμπαν, κορυφώνεται και αυτό σε μίαν έσχατη μορφή, στην οποία όλα τα καθ' έκαστον στοιχεία του υπηρετούν. Όταν όμως ένα συγκεκριμένο ον γίνεται μικρόκοσμος, αυθύπαρκτος και τελολογικά συγκροτημένος, τότε ανήκει* σε μίαν ιδιαίτερη κατηγορία όντων, στα οργανικά όντα, στους οργανισμούς"[129]. Η έννοια του οργανισμού δεν είναι μόνον η βάση για την έρευνα του φυσικού οργανικού κόσμου, αλλά και βασική *μεθοδολογική αρχή* για όλες τις

---

[126] Για την επικαιρότητα της πολιτικής σκέψης του Αριστοτέλη στη σύγχρονη πολιτική και φιλοσοφική θεωρία βλ. *W. Kullmann*, Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη (μεταφρ. του Α. Ρεγκάκου), 1996, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, σ. 7-9.

[127] Αναφερόμενος στην αριστοτελική έννοια της "*εντελέχειας*" ο *Κ. Τσάτσος* (Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων ελλήνων, 1993, εκδ. Εστίας, σελ. 197) σημειώνει: "*Η κατάσταση της τελειότητας, όπου το ον θα είχε ολοκληρωτικά πραγματώσει τη μορφή του, όπου θα είχε συντελεσθή όλη η τροχιά της κίνησής του προς τη μορφή του, ονομάζεται εντελέχεια, γιατί τότε το ον πιά έχει το ίδιο το τέλος εντός του, συμπίπτει με τη μορφή του. Κάθε ον συγκεκριμένο έχει έτσι μια συγκεκριμένη εντελέχεια*".

[128] Όπως παρατηρεί σχετικά ο *Κ. Τσάτσος*, ό.π., σελ. 197-198, "*ανάμεσα στα στοιχεία που απαρτίζουν το σύμπαν υπάρχει τελολογική σχέση. Κάθε τι είναι ύλη που υπάρχει για μία μορφή· κάθε τι είναι μέσο για ένα σκοπό... γνώση της μορφής του όντος είναι αναγωγή στους λόγους της ύπαρξής της... Ώστε γνώση του όντος είναι, κατά κύριον τουλάχιστον λόγον, γνώση του σκοπού του· αλλά η γνώση του σκοπού του δεν συντελείται παρά με τη γνώση του σκοπού αυτού του σκοπού, δηλαδή, της μορφής που θα έχη για ύλη πιά τον πρώτον εκείνο σκοπό, την πρώτη μορφή του όντος*".

[129] *Κ. Τσάτσος*, ό.π., σελ. 205.

αυτοτελείς υποστάσεις που νοούνται τελολογικά, την ατομική ψυχή, την ανθρώπινη κοινωνία και ιδίως το σύμπαν, θεωρούμενο σαν ενότητα[130].

Για τον Σταγειρίτη η "πόλη", όπως κάθε κοινωνία διέπεται από ορισμένη τελολογία, η οποία έχει, μάλιστα, *ωφελιμιστικό χαρακτήρα*[131], δηλαδή, το "ευ ζην" των μελών της: "*η δε εκ πλειόνων κωμών κοινωνία τέλειος πόλις, ήδη πάσης έχουσα πέρας της αυταρκείας ως έπος ειπείν, γινομένη μεν του ζην ένεκεν, ούσα δε του ευ ζην*" (Πολιτικά, 1252b, 25). Στην αριστοτελική σκέψη, ο σκοπός μπορεί να θεωρηθεί σαν κάτι, που υπερβαίνει το καθ' έκαστον ον και το συνδέει με κάτι που είναι πέρα από αυτό το ίδιο. "*Εδώ αποκτά τη σκοπιμότητά του το ον μόνον εν σχέσει με κάτι άλλο· δεν θεωρείται μόνο του σαν κάτι αυτάρκες, αλλά σαν μέσον ενός άλλου όντος... κάθε τι είναι έτσι στον κόσμο εξαρτημένο από κάτι που το υπερβαίνει· και ανάμεσά τους υπάρχει σχέση μέσου και σκοπού, τελολογική σχέση· κάθε τι νοείται σα σκοπός, που γίνεται μέσον ενός ανώτερου σκοπού*" [132].

Η κοινωνία, λοιπόν, είναι, κατά κάποιον τρόπο η εντελέχεια του ανθρώπου. Κοινωνία και "πόλη" υπάρχουν, έτσι, *εκ της ανθρωπίνης φύσως*: "*διό πάσα πόλις φύσει έστιν, είπερ και αι πρώται κοινωνίαι. τέλος γαρ αύτη εκείνων, η δε φύσις τέλος εστίν· οίον γαρ έκαστόν εστι της γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμέν την φύσιν είναι εκάστου, ώσπερ ανθρώπου ίππου οικίας. έτι το ου ένεκα και το τέλος βέλτιστον· η δε αυτάρκεια και τέλος και βέλτιστον*" (Πολιτικά, 1252b, 30)[133].

Ο άνθρωπος, λοιπόν, είναι από την ίδια του τη φύση *κοινωνικό ον*. Μόνον μέσα στην κοινωνία μπορεί να πραγματοποιήσει την τελολογία της ύπαρξής του: "*εκ τούτων ουν φανερόν ότι των φύσει η πόλις εστί, και ότι ο άνθρωπος φύσει πολιτικόν ζώον, και ο άπολις διά φύσιν και ου διά τύχην ήτοι φαύλος εστίν, ή κρείττων ή άνθρωπος*" (Πολιτικά, 1253a)[134]. Η κοινωνική φύση του ανθρώπου, ωστόσο, διαφέρει από αυτή των άλλων έμβιων όντων. Ο άνθρωπος μέσα στην κοινωνία αναπτύσσει τις ιδιαίτερες δυνατότητές του και ιδιαίτερα τη λογική του ικανότητα: "*διότι δε πολιτικόν ο άνθρωπος ζώον πάσης μελίττης και παντός αγελαίου ζώου μάλλον, δήλον. ούθεν γαρ, ως φαμέν, μάτην η φύσις ποιεί· λόγον δε μόνον ο άνθρωπος έχει των ζώων*" (Πολιτικά, 1253a, 5-10). Με τον λόγο ο άνθρωπος εκφράζει το δίκαιο και το άδικο, εκδηλώνεται, δηλαδή, το αίσθημα περί δικαίου, του καλού και του κακού[135], καθώς και των συναφών αξιών, που τον διακρίνουν από κάθε άλλο ζώο : "*... ο δε λόγος επί τω δηλούν εστι το συμφέρον και το βλαβερόν, ώστε και το δίκαιον και το άδικον· τούτο γαρ προς τα άλλα ζώα τοις ανθρώποις ίδιον, το μόνον αγαθού και κακού και δικαίου και αδίκου και των άλλων αίσθησιν έχειν· η δε τούτων κοινωνία ποιεί οικίαν και πόλιν*" (Πολιτικά, 1253a, 15) [136].

---

[130] Βλ. *Κ. Τσάτσου*, ό.π.

[131] Κατά τον *W. Kullmann*, ό.π., σ. 15, «*όπως στα Ηθικά το θέμα είναι η ευτυχία του ανθρώπου, έτσι στα Πολιτικά είναι, πιο συγκεκριμένα, η ευτυχία της κοινότητας των πολιτών, όλων δηλαδή των μελών αυτής της κοινότητας*».

[132] *Κ. Τσάτσος*, ό.π., σελ. 206.

[133] Όπως παρατηρεί ο *Κ. Τσάτσος*, ό.π., σελ. 207, "*συμβαίνει σε ένα ον να δίνεται ο σκοπός από έξω, αλλά από τη στιγμήν εκείνην που θα δοθή έτσι ο σκοπός, γίνεται το ον κάτι αυτάρκες και οργανικό, γιατί ο απ' έξω δοσμένος σκοπός ενσωματώνεται στο ίδιο το ον και γίνεται αχώριστος από αυτό. Το ον τότε βρίσκει μέσα του την εντελέχειά του αν και ο σκοπός του είναι από έξω δοσμένος*".

[134] Κατά τον *W. Kullmann*, ό.π., σ. 39 επ., η ανωτέρω αντίληψη του Αριστοτέλη για την «πολιτική φύση» του ανθρώπου, έχει σημαντική βιολογική χροιά. Σύμφωνα με τον ίδιο συγγραφέα με την επίμαχη αυτή φράση του, ο Σταγιρίτης αντικρούει τις θεωρίες περί κοινωνικού συμβολαίου, τις οποίες ανέπτυξε, μεταξύ άλλων, και ο Δημόκριτος. Ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται, έτσι, να αποκλείσει την άποψη ότι το πολιτικό αποτελεί επίκτητη ιδιότητα, τονίζοντας ακριβώς τον «φυσικό» για τον άνθρωπο χαρακτήρα του (ibid, σ. 45).

[135] Πρβλ. *W. Kullmann*, ό.π., σ. 54 επ.

[136] Είναι πρόδηλη εδώ η αντιστοιχία της σκέψης του *E. Cassirer*, ό.π., για τον "*κοινωνικό άνθρωπο*", και, μάλιστα, για τον "*πολιτισμικό άνθρωπο*". Ο τελευταίος δεν μπορεί να αναπτύξει τα σύμφυτα με την ουσία της υπάρξεώς του "πολιτισμικά" χαρακτηριστικά (γλώσσα, τέχνη, θρησκεία, μύθος, επιστήμη κλπ.) έξω από την κοινωνία. Ο "πολιτισμικός", έτσι, άνθρωπος είναι ο κοινωνικά προσδιορισμένος άνθρωπος.

Ο αριστοτελικός, λοιπόν, άνθρωπος είναι ο κοινωνικός άνθρωπος. Ο άνθρωπος, δηλαδή, που πραγματώνει την τελολογία της ύπαρξής του στην κοινωνία και συνταιριάζει τους σκοπούς του με τους σκοπούς της πολιτείας. Με αυτήν την έννοια, η κοινωνία προηγείται του ατόμου (και της οικογένειας, ως πρωτογενούς κοινωνικού κυττάρου): "*και πρότερον δε τη φύσει πόλις ή οικία και έκαστος ημών εστιν. το γαρ όλον πρότερον αναγκαίον είναι του μέρους*" (Πολιτικά, 1253a, 15)[137]. Η υπεροχή αυτή της κοινωνίας έναντι του ατόμου συνιστά ουσιαστικά απόρροια του *οργανισμικού μοντέλου* θεώρησης της τελευταίας. Όπως ήδη αναφέρθηκε, στο οργανισμικό μοντέλο η κοινωνία γίνεται αντιληπτή ως *ζωντανός οργανισμός*[138], στον οποίο τα μέρη υπηρετούν τη λειτουργία του όλου: "*αναιρουμένου γαρ του όλου ουκ έσται πους ουδέ χείρ... ότι μεν ουν η πόλις και φύσει και πρότερον ή έκαστος, δήλον· ει γαρ μη αυτάρκης έκαστος χωρισθείς, ομοίως τοις άλλοις μέρεσιν έξει προς το όλον, ο δε μη δυνάμενος κοινωνείν ή μηδέν δεόμενος δι' αυτάρκειαν ουθέν μέρος πόλεως, ώστε ή θηρίον ή θεός*" (Πολιτικά, 1253a, 25).

Συνεπής με την *οργανισμική θεώρηση της κοινωνίας*[139] που υιοθετεί, ο Αριστοτέλης, προσδιορίζοντας αρνητικά την πολιτεία, τονίζει ότι αυτή δεν συμπίπτει με το σύνολο των ατόμων που την απαρτίζουν. Τα άτομα παρέρχονται και αυτή[140] συνεχίζει αδιάπτωτα την ύπαρξή της, όπως τα ποτάμια είναι τα ίδια, όσο και αν αλλάζει το νερό τους (Πολιτικά, 1276a, 37). Η κοινωνία έχει, λοιπόν, ιδία ύπαρξη, ανεξάρτητη κατ' αρχήν από τα μέλη που την αποτελούν[141]. Υπερέχει δε σε σχέση με τα επιμέρους μέλη της τόσο στο ηθικό όσο και στο πραγματολογικό επίπεδο. Κατά τον τρόπο αυτό, τα άτομα υποτάσσουν τους σκοπούς

---

[137] Το χωρίο αυτό από τα Πολιτικά έχει ερμηνεύσει διεξοδικά ο *G. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke, τόμ. 19, 1971, Suhrkamp, σ. 226 επ., όπου ο μεγάλος θεωρητικός σημειώνει, σχολιάζοντας την ανωτέρω φράση του Αριστοτέλη, τα εξής : «"*Η κοινωνία αυτών των πραγμάτων συνιστά την οικογένεια και το κράτος" έτσι ώστε, ως προς τη μεταξύ τους σχέση, "το κράτος να είναι φύσει" (δηλαδή κατά την ουσία και την υπόσταση, κατά την έννοια, τον ορθό λόγο και την αλήθεια, όχι κατά τη χρονική τάξη) "πρότερον (prius) της οικογένειας" (η οποία αποτελεί φυσική σχέση και όχι λογική) "και πρότερον καθενός από εμάς". Ο Αριστοτέλης δεν αναδεικνύει ως πρώτον το άτομο και τα δικαιώματά του, αλλά αναγνωρίζει ότι το κράτος είναι κατά την ουσία του ανώτερο από το άτομο και την οικογένεια και ότι αποτελεί την ουσιαστικότητά τους*» (ibid, σ. 226). Η πρωτοκαθεδρία, ωστόσο, αυτή του κράτους σε σχέση με το άτομο που φαίνεται, κατά τον *Hegel*, να δίνει ο Αριστοτέλης, δικαιολογείται από τον ίδιο με το επιχείρημα ότι «*η αστική ελευθερία...αποτελεί έναν αναγκαίο παράγοντα που δεν γνώριζαν τα κράτη της αρχαιότητας... Αφότου το κράτος υιοθέτησε την αρχή αυτή, έγινε εφικτή η δημιουργία μιας υψηλότερης μορφής ελευθερίας*» (ibid, σ. 228). Αντίθετα, κατά τον *W. Kullmann*, ό.π., σ. 17, ο Αριστοτέλης επιδιώκει στο επίμαχο αυτό χωρίο των πολιτικών «*να τονίσει την έλλειψη απόλυτης αυτάρκειας του ατόμου. Κατά την άποψή του, ο άνθρωπος δεν μπορεί να επιβιώσει έξω από την κοινωνία της πόλης*».

[138] Κατά τον *Κ. Τσάτσο*, ό.π., σελ. 207, "*μόνο όταν κάθε τι το αναφέρωμε στην προσδιορίζουσα μορφή, στην εντελέχεια, στο σκοπό, και έτσι φανούν όλα τα στοιχεία του σαν αποτέλεσμά του, μόνον τότε τα συλλαμβάνομε σαν στοιχεία ενός όλου και μόνον αυτή η οργανική τους ενότητα μας δίνει το νόημα του οργανισμού*". Πρβλ. πάντως και *W. Kullmann*, ό.π., σ. 19 επ., όπου ο συγγραφέας αφού εντοπίζει τα σχετικά χωρία στο έργο του Αριστοτέλη που φαίνεται ότι παραπέμπουν στο οργανισμικό αυτό μοντέλο, καταλήγει στην άποψη ότι «*παρά τη διαπίστωση αυτή, δεν μπορούμε να συναγάγουμε το συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί την πόλη ζώντα οργανισμό. Αν εξαιρέσει κανείς το πρώτο χωρίο, πρόκειται μόνο για απλές συγκρίσεις*» (ibid, σ. 21).

[139] Η οργανισμική αυτή θεώρηση που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης, ωστόσο, δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι ο ίδιος υιοθετούσε ένα ολοκληρωτικό μοντέλο οργάνωσης των σχέσεων κράτους – κοινωνίας – ατόμου. Βλ. *W. Kullmann*, ό.π., σ. 22 επ., ιδίως σ. 28.

[140] Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά (IV 1289a), «*Πολιτεία μεν γαρ εστι τάξις ταις πόλεσιν η περί τας αρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται, και τι το κύριον της πολιτείας και τι το τέλος εκάστης της κοινωνίας εστίν*». Πρβλ. σχετικά *W. Kullmann*, ό.π., σ. 90 επ.

[141] Στη βάση της αντίληψης αυτής (ότι, δηλαδή, η κοινωνία δεν συμπίπτει με το σύνολο των ανθρώπων που την απαρτίζουν) μπορούν ουσιαστικά να εντοπιστούν, σε απώτερη, βέβαια, αναγωγή, οι φιλοσοφικές καταβολές της *συστημικής θεωρίας*, την οποία θα δούμε αναλυτικά κατωτέρω. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, η κοινωνία μπορεί να ιδωθεί ως "*σύστημα*", ως σύνολο, δηλαδή, αλληλεξαρτώμενων στοιχείων, το οποίο δεν μπορεί να αναχθεί στο άθροισμα των στοιχείων που το αποτελούν.

τους στην τελολογία της κοινωνίας. Τελολογία, που δεν είναι άλλη από το *ευ ζην του κοινωνικού συνόλου*[142].

γβ) Η πλατωνική, η στωική και η επικούρεια αντίληψη για τον "κοινωνικό άνθρωπο".

Ο Αριστοτέλης δεν υπήρξε, βέβαια, ο μόνος στοχαστής της Αρχαίας Ελλάδας που ασχολήθηκε με την έννοια της κοινωνίας και αποδέχθηκε ως "*εικόνα του ανθρώπου*" αυτή του "*κοινωνικού ανθρώπου*". Ο *Πλάτωνας*, για παράδειγμα, πριν από τον Σταγιρίτη φιλόσοφο, διείδε την *αναγκαιότητα* της κοινωνίας για τον άνθρωπο. Όπως και ο Αριστοτέλης, έτσι κι ο Πλάτωνας θεώρησε ότι η εικόνα του απομονωμένου (α-κοινωνικού) ανθρώπου δεν είναι παρά αφαίρεση της σκέψης μας. Στην πραγματικότητα, ο άνθρωπος δεν μπορεί να νοηθεί μόνος, γιατί δεν έχει αυτάρκεια. "*Το άτομο είναι παροδικό· είναι ένα απόσπασμα ζωής, και ολοκληρώνεται μόνο εκεί όπου υπάρχει μία κοινωνία ανθρώπων που αμοιβαία συμπληρώνουν τις ατέλειες της φυσικής των ύπαρξης. Όπως στη γνώση το ατομικό της αίσθησης σώζεται μέσα στη γενικότητα του λόγου, έτσι σώζεται και το άτομο μέσα στη ζωή του γένους, στην ανθρώπινη κοινότητα, που στην πιο άρτιά της μορφή, γίνεται πολιτεία*"[143]. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να υπάρξει παρά μονάχα μέσα στην κοινωνία, στην πολιτεία.

Η *πολιτεία* (η ύψιστη και η πλέον άρτια, δηλαδή, μορφή κοινωνίας) γίνεται αντιληπτή και από τον Πλάτωνα σαν μία *οργανική ενότητα*, η οποία παραλληλίζεται με το άτομο. Σύμφωνα με την πλατωνική αυτή (οργανισμική) θεώρηση, η πολιτεία συνιστά *αυτοτελή οντότητα*, που επιτελεί συγκεκριμένες λειτουργίες και έχει σαν το άτομο ορισμένη «*προσωπικότητα*». Οι ίδιες αρχές που διέπουν τις πράξεις του ατόμου ισχύουν και ως προς τη λειτουργία της πολιτείας. Αυτήν είναι, όπως και το άτομο, σύνολο επιμέρους λειτουργιών, φυσικών και ψυχικών. Κατά συνέπεια, η πολιτεία μπορεί να ιδωθεί ως μία μεγέθυνση του ανθρώπου, ως ένας μεγάλος άνθρωπος ("*άνθρωπος εν μεγάλω*": Πολιτεία, 434d).

Είναι, έτσι, αναγκαίο για τη διατήρηση της -πλατωνικής- πολιτείας κάθε επιμέρους στοιχείο της να επιτελεί ορισμένη λειτουργία. Ο καθένας, επομένως, πρέπει να ταχθεί στη θέση που του αρμόζει και να πράττει ό,τι του ταιριάζει: "*τα εαυτού πράττειν και μη πολυπραγμονείν δικαιοσύνη εστί*" (Πολιτεία, 433a)[144]. Με αυτόν τον "καταμερισμό" λειτουργιών μεταξύ των μελών της -ορθής- πολιτείας[145], η τελευταία μπορεί να επιτύχει την τελολογία της υπάρξεώς της, δηλαδή την αρετή του ατόμου και τις αξίες του πολιτισμού [146].

---

[142] Με βάση την επίτευξη του στόχου αυτού, ο Αριστοτέλης εξετάζει και αξιολογεί τα διάφορα είδη πολιτεύματος. Το σωστό πολίτευμα πρέπει, δηλαδή, να επιλέγεται βάσει των δυνατοτήτων που έχει ένας δεδομένος πληθυσμός σε σχέση με την πραγμάτωση της ευδαιμονίας. Βλ. *W. Kullmann*, ό.π., σ. 35.

[143] *Κ. Τσάτσος*, ό.π., σελ. 131.

[144] Είναι πρόδηλη και στην περίπτωση αυτή η αντιστοιχία με τη σύγχρονη συστημική ανάλυση της κοινωνίας. Οι κοινωνικές λειτουργίες που ασκούνται αποβλέπουν στη διατήρηση του κοινωνικού συστήματος.

[145] Ο *Κ. Popper* (Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της, 1980, εκδ. Δωδώνη, σελ. 175 επ.) ασκεί κριτική στη θεωρία του Πλάτωνα, από την σκοπιά του *ατομικισμού*. Ο συγγραφέας ξεκινά τη σχετική κριτική επιχειρώντας να διασαφηνίσει τον όρο "*ατομικισμός*" (individualism), ο οποίος, σύμφωνα με το *Λεξικό της Οξφόρδης*, προσλαμβάνει δύο σημασίες: α) σε αντίθεση προς τον κολεκτιβισμό και β) σε αντίθεση προς τον αλτρουϊσμό. Σύμφωνα με τον *Popper* «*δεν υπάρχει άλλη λέξη που να εκφράζει την πρώτη σημασία του, ενώ υπάρχουν διάφορα συνώνυμα για τη δεύτερη, όπως "εγωισμός" και "ιδιοτέλεια"*». Παραθέτει δε στη συνέχεια ένα μικρό πίνακα για το εννοιολογικό περιεχόμενο των εν λόγω όρων, τονίζοντας συγχρόνως ότι χρησιμοποιεί τον όρο "ατομικισμός" αποκλειστικά με τη σημασία (α). Έτσι, ο ατομικισμός αντιτίθεται προς τον κολεκτιβισμό και ο εγωϊσμός αντιτίθεται προς τον αλτρουισμό. Με βάση τις εννοιολογικές αυτές "διχοτομήσεις" ο *Popper* κάνει κριτική στη θεωρία του Πλάτωνα ότι το άτομο πρέπει να συμβάλλει στην προώθηση των συμφερόντων του συνόλου (κατά τον *Πλάτωνα*: "*Το μέρος υφίσταται για χάρη του όλου αλλά το όλον δεν υφίσταται για χάρη του μέρους... Έχετε δημιουργηθεί για χάρη του όλου και όχι το όλο για χάρη σας*"). Σύμφωνα με τον *Popper* ο Πλάτωνας εκμεταλλεύεται στο χωρίο του αυτό την ισχυρή συγκινησιακή έλξη που ασκεί "*η νοσταλγία του να ανήκει κανείς σε μία ομάδα ή φυλή*" καθώς και "*η ηθική επίκληση του αλτρουισμού στην αντιπαράθεσή του προς την ιδιοτέλεια ή τον εγωισμό*" (ibid, σελ. 176). Ο "*κολεκτιβισμός*", ωστόσο, του Πλάτωνα είναι, κατά τον *Popper*, εννοιολογικά προβληματικός. Κι αυτό γιατί (σύμφωνα με τον προαναφερόμενο πίνακα), "*ο*

Στη σκέψη των *Στωϊκών*, εξάλλου, η κοινωνία αποτελεί ουσιαστικά μία *φυσική πραγματικότητα*, εφόσον ο άνθρωπος είναι, όπως και στη σκέψη του Αριστοτέλη, *φύσει πολιτικόν ζώον* (Στοβαίου, Εκλ. II, 226). Κι επειδή ακριβώς είναι στη φύση του ανθρώπου, η κοινωνία δεν αποτελεί μία απλή δυνατότητα αλλά *καθήκον* του ανθρώπου. Η κοσμολογική θεώρηση των Στωϊκών αναφερόταν, βέβαια, πρωτίστως, στην "*πανανθρώπινη κοινωνία*", κατά τα πρότυπα της φιλοσοφικής σκέψης των *κυνικών* ("*μόνην ορθήν πολιτείαν είναι την εν*

κολεκτιβισμός δεν αντιτίθεται στον εγωισμό ούτε ταυτίζεται με τον αλτρουισμό ή την ανιδιοτέλεια". Έτσι, "*ο συλλογικός ή ομαδικός εγωισμός είναι πολύ συνηθισμένο φαινόμενο*", ενώ, παράλληλα, "*ένας αντικολεκτιβιστής, δηλαδή ένας οπαδός του ατομικισμού μπορεί ταυτόχρονα να είναι αλτρουιστής· μπορεί να είναι πρόθυμος να κάνει θυσίες για να βοηθήσει άλλα άτομα. Ένα από τα καλύτερα παραδείγματα αυτής της στάσης είναι ίσως ο Dickens*" (ibid). Για τον Πλάτωνα, όμως, και για τους περισσότερους πλατωνιστές, "*δεν μπορεί να υπάρχει ένας αλτρουιστικός ατομικισμός (π.χ. σαν αυτόν του Dickens). Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, το μόνο εναλλακτικό στον κολεκτιβισμό είναι ο εγωισμός· ταυτίζει απλά κάθε αλτρουισμό με τον κολεκτιβισμό και κάθε ατομικισμό με τον εγωισμό*". Κατά τον *Popper* "*δεν πρόκειται απλά για θέμα ορολογίας, λέξεων και μόνο, γιατί αντί για τις τέσσερις δυνατότητες ο Πλάτων αναγνώριζε μόνο δύο. Αυτό έχει δημιουργήσει σοβαρή σύγχυση στη θεώρηση ηθικών θεμάτων, ακόμα και ως τις μέρες μας*" (ibid, σελ. 177). Η ανάλυση της κριτικής του *Popper* εκφεύγει, βέβαια, των στενά θεματικά πλαίσια της μελέτης. Σημειώνεται, ωστόσο, ότι ο *Popper* φαίνεται να πέφτει, στο επιστημολογικό και μεθοδολογικό επίπεδο, στην "παγίδα" του ίδιου του ατομικισμού από τον οποίο εκκινεί : Στηρία της σκέψης του είναι, έτσι, το *άτομο* (μπορεί γι' αυτόν κάποιος "ατομικιστής" να είναι αλτρουιστής", όπως ο Dickens, ενώ, αντίστροφα, κάποιος "κολεκτιβιστής" να είναι "εγωιστής"). Υποτιμά, έτσι, με τον τρόπο αυτό ότι η ηθική και φιλοσοφική βάση του "κολεκτιβισμού" "επικοινωνεί" νοηματικά και πολύ με τις έννοιες του αλτρουισμού και της ανιδιοτέλειας πολύ περισσότερο από ό,τι ο ατομικισμός. Και, αντίστροφα, η "ηθική δυναμική" του "ατομικισμού" βρίσκεται, στο αξιακό επίπεδο, πιο κοντά στην έννοια του "εγωισμού". Αυτό σημαίνει ότι η "κολεκτιβιστική" κοινωνία έχει περισσότερες δυνατότητες (την αξιακή "προτεραιότητα") να είναι "αλτρουιστικά" δομημένη σε σχέση με την "ατομικιστική" κοινωνία. Πιθανόν αυτή να είναι και η φιλοσοφική αφετηρία του Πλάτωνα, την οποία ο Popper πιθανόν παραβλέπει, πραγματοποιώντας μία εννοιολογική αφαίρεση των επίμαχων όρων και οδηγώντας σε απλούστευση τη νοηματική αντιπαράθεση των ηθικολογικών εννοιών. Αυτές οι επεξηγήσεις, ωστόσο, του Popper δεν χάνουν την επιστημολογική τους σημασία. Εκείνο που επισημαίνει ο εν λόγω συγγραφέας είναι πρωτίστως το γεγονός ότι ο "κολεκτιβισμός" δεν αντιτίθεται κατ' ανάγκη νοηματικά στον εγωισμό, ενώ, παράλληλα, ο ατομικισμός δεν αντιτίθεται υποχρεωτικά στον αλτρουισμό. Αυτό είναι αλήθεια, και μπορεί να χρησιμεύσει στη μελέτη. Μπορεί με άλλα λόγια να επιστηρίξει θεωρητικά την *εναρμόνιση ανάμεσα στον φιλελευθερισμό και το κοινωνικό κράτος* που επιχειρεί ήδη από τις αρχές του 20ου αιώνα η αστική κοινωνία και την οποία αναπαράγει το Σύνταγμα του 1975, με ιδιαίτερα έκδηλο τρόπο, μάλιστα, στο άρθρο 25. Η "κοινωνική αλληλεγγύη" και η "κοινωνική πρόοδος" δεν είναι, λοιπόν, εξ ορισμού αντιθετικά στοιχεία σε σχέση με το φιλελεύθερο αίτημα της προστασίας του ατόμου. Και, σε απώτερη αναγωγή, το άτομο, ως υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν αντιφάσκει αναγκαία με την ιδιότητά του "*ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*".

Για να ολοκληρώσουμε, ωστόσο, την προσέγγιση της κριτικής που ασκεί ο Popper στη θεωρία του Πλάτωνα, πρέπει να σημειώσουμε ότι κατά τον συγγραφέα, η ταύτιση του ατομικισμού με τον εγωισμό που επιχειρεί ο Πλάτωνας δεν είναι ηθικολογικά "ανύποπτη" : Η ταύτιση αυτή "*παρέχει στον Πλάτωνα ένα ισχυρό όπλο για την υπεράσπιση του κολεκτιβισμού και για την επίθεσή του κατά του ατομικισμού. Υπερασπιζόμενος τον κολεκτιβισμό, μπορεί να επικαλείται τα ανθρωπιστικά μας ανιδιοτελή αισθήματα, ενώ στην επίθεσή του μπορεί να στιγματίζει όλους τους ατομικιστές ως ιδιοτελείς, ανίκανους να αφοσιωθούν σε ο,τιδήποτε άλλο πέρα από τον εαυτό τους*". Ο Popper χρησιμοποιεί την άποψη του Πλάτωνα ότι η πολιτεία δεν φτιάχνει ανθρώπους "*με σκοπό να τους αφήσει αχαλίνωτους, ώστε να ακολουθεί ο καθένας το δικό του δρόμο*" (ibid, σελ. 178), για να τον επικρίνει ως πολέμιο των ατομικών δικαιωμάτων και του ατομικισμού. Ατομικισμού, ο οποίος για τον Popper, «*συναρτημένος με τον αλτρουισμό, έχει αποβεί το θεμέλιο του δυτικού πολιτισμού μας. Συνιστά την κεντρική διδασκαλία του χριστιανισμού ("αγάπα τον πλησίον σου", λέει το Ευαγγέλιο, όχι "αγάπα τη φυλή σου")· και αποτελεί τον πυρήνα όλων των ηθικών πιστεύω που επήγασαν από τον πολιτισμό μας και τον κινητοποίησαν περαιτέρω. Συνιστά ακόμα κετρική διδασκαλία της πρακτικής φιλοσοφίας του Kant ("να αναγνωρίζεις πάντα ότι τα ανθρώπινα άτομα είναι αυτοσκοποί και να μην τους χρησιμοποιείς ως απλά μέσα για τους δικούς σου σκοπούς"). Δεν υπάρχει άλλη σκέψη που να λειτούργησε τόσο ισχυρά στην ηθική ανάπτυξη του ανθρώπου*"» (ibidem). Με βάση τις θεωρήσεις του αυτές, ο Popper χρησιμοποιεί εκφράσεις για να χαρακτηρίσει τον Πλάτωνα, όπως "*ολοκληρωτικός μιλιταριστής*", "*ποτέ δεν υπήρξε άνθρωπος πιο ειλικρινής στην εχθρότητά του προς το άτομο*", "*μισούσε το άτομο και την ελευθερία του*", "*αντιανθρωπιστική και αντιχριστιανική στάση*", "*δείγμα αντιανθρωπιστικής προπαγάνδας*" κ.ά.

[146] Βλ. αντί άλλων τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του *L. Robin*, Platon et la Science Sociale, Rev. de Métaph. et de Morale, 1913, σελ. 211 επ.

κόσμω"). Αναγνώριζαν, ωστόσο, την ύπαρξη του αληθινού *κοινωνικού χρέους* έναντι της πολιτείας (ιδίως *Ζήνων, Χρύσιππος*). Σε κάθε πάντως περίπτωση, η καθηκοντολογία έναντι της κοινωνίας είχε ορισμένα όρια, τα οποία απέρρεαν από τη φυσική τελολογία του ανθρώπου, την αναζήτηση, δηλαδή, της "*αταραξίας*". Αυτή επιτυγχανόταν με την υπερνίκηση των παθών, τα οποία, ως μη "εκ φύσεως" ήταν εξ ορισμού αποκρουστέα. Τα πάθη αυτά δημιουργούνταν από τις καθημερινές κοινωνικές δοσοληψίες και συναναστροφές[147]. Στα κοινωνικώς προσδιορισμένα αυτά "πάθη", ο άνθρωπος έχει καθήκον να αντισταθεί και γι' αυτόν το σκοπό διαθέτει μία κυρίαρχη μέσα του δύναμη, το "*ηγεμονικόν*"[148]. Για τον άνθρωπο, λοιπόν, όλα είναι αδιάφορα μπροστά στην επίτευξη της (στωϊκής) αρετής. Το καθήκον, συνεπώς, του ανθρώπου έναντι της κοινωνίας έχει ως όριο την επίτευξη του στωϊκού αγαθού, την αταραξία.

Οι *Επικούρειοι*, τέλος, όπως, άλλωστε, και οι Στωϊκοί έχουν στο επίκεντρο του φιλοσοφικού τους ενδιαφέροντος περισσότερο τον ίδιο τον άνθρωπο και το ηθικό του πρόβλημα, παρά την κοινωνία και την ανθρώπινη συμβίωση. Ωστόσο, δεν παύουν κι αυτοί να αντιμετωπίζουν τον άνθρωπο στη σχέση του με την κοινωνία και ειδικότερα την *πολιτεία*. Η κοινωνική συμβίωση δεν στηρίζεται εδώ, όπως στους Στωϊκούς, στην κοινότητα του λόγου, αλλά στη *φυσική αναγκαιότητα και στο συμφέρον* [149]. Η πολιτεία θεμελιώνεται στους Επικούρειους σε καθαρά *ωφελιμιστική βάση*: Αποβλέπει, δηλαδή, στην *κοινωνική ευταξία*, μέσα ιδίως από τον καταναγκαστικό χαρακτήρα του δικαίου και την υποχρέωση συμμόρφωσης των υποκειμένων σ' αυτό. Με τον τρόπο αυτό επιτυγχάνεται η κοινωνική συμβίωση και τίθενται οι βάσεις για την αναζήτηση της "*αρετής*". Η πολιτεία και οι νόμοι της θεωρούνται, έτσι, ως απόρροια συμφωνίας των ανθρώπων να περιορίσουν την ελευθερία τους, έτσι ώστε να μην βλάπτουν και να μη βλάπτονται [150].

γγ) Η επιστημονική θεώρηση της κοινωνίας: Auguste Comte

Η φιλοσοφική σκέψη για τον άνθρωπο και την κοινωνία του, συνόδευσε την ιστορική περιοδολόγηση της ανθρώπινης ύπαρξης από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Η αντιμετώπιση, ωστόσο, της κοινωνίας με καθαρά επιστημονικό τρόπο εμφανίζεται μόλις στις αρχές του 19ου αιώνα, με θεμελιωτή της νέας επιστήμης τον *A. Comte*. Μονάδα ανάλυσης της "Κοινωνιολογίας" δεν είναι, πρωτίστως, το άτομο αλλά η *κοινωνία* συνολικά, καθώς και οι *κοινωνικές ομάδες* (λ.χ. οικογένεια, φυλή, έθνος).

Ο *Comte* απέκλειε την εγκυρότητα κάθε άλλης μορφής γνώσης εκτός από την *επιστημονική*, η οποία υπόκειται σε αυστηρά μεθοδολογικά κριτήρια και στηρίζεται στην παρατήρηση, το πείραμα και τη σύγκριση. Ο επιστημονικός αυτός "θετικισμός" επεκτεινόταν και στην Κοινωνιολογία ("*κοινωνιολογικός θετικισμός*"). Ο θεμελιωτής της νέας αυτής επιστήμης πίστευε ότι μπορούν να εντοπισθούν *κοινωνικές νομοτέλειες*, κατά τα πρότυπα των θετικών επιστημών. Πραγματικά, η βάση της θεωρίας του στηριζόταν στην πεποίθησή του ότι η κοινωνία διέπεται από συγκεκριμένους "νόμους", όπως ακριβώς συμβαίνει και με τη φυσική πραγματικότητα. Η ανακάλυψη των "νόμων" αυτών θα επέτρεπε τη δυνατότητα πρόβλεψης των κοινωνικών φαινομένων.

Στην πραγματικότητα, η (επιστημονική) μελέτη της κοινωνίας δεν είναι ουσιαστικά τίποτε περισσότερο από μία μεθοδολογική επιλογή γνωστικής προσέγγισης του ανθρώπου. Η οπτική γωνία, έτσι, για την κατανόηση του ανθρώπου είναι η κοινωνία και, συνακόλουθα, ο κοινωνικός άνθρωπος. Σύμφωνα με τον νόμο των τριών καταστάσεων ("*νόμος της*

---

[147] Ο *Ζήνων* διακρίνει τέσσερις κατηγορίες παθών: "*Τα εκ της ηδονής*", "*τα εκ της επιθυμίας*", "*τα εκ της λύπης*" και "*τα εκ του φόβου*".

[148] Βλ. *Κ. Τσάτσου*, ό.π., σελ. 280 επ.

[149] Βλ. *Κ. Τσάτσου*, ό.π., σελ. 291 επ.

[150] Η αντιστοιχία της σκέψης των Επικούρειων με τη μεταγενέστερη θεωρία του «κοινωνικού συμβολαίου» (ιδιαίτερα του Hobbes) είναι εν προκειμένω έκδηλη.

ανθρώπινης προόδου"), το ανθρώπινο πνεύμα διέρχεται από *τρείς διαδοχικές φάσεις*: α) Τη "*θεολογική*", στην οποία το ανθρώπινο πνεύμα εξηγεί τα φαινόμενα αποδίδοντάς τα σε όντα και δυνάμεις που παρομοιάζουν με τον ίδιο τον άνθρωπο, β) τη "*μεταφυσική*", όπου ο άνθρωπος επικαλείται αφηρημένες οντότητες, όπως η φύση, και γ) την "*επιστημονική*" ή "*θετική*" φάση, στην οποία ο άνθρωπος περιορίζεται στην παρατήρηση των φαινομένων και στην εύρεση των κανονικών σχέσεων που είναι δυνατό να υπάρχουν μεταξύ τους, είτε σε μιά δεδομένη στιγμή είτε συνεχώς. Η διαδοχή των σταδίων αυτών, η οποία αντανακλά ουσιαστικά την εξελικτική πορεία της ανθρωπότητας, δεν συντελείται ταυτόχρονα στους διάφορους τομείς του πνεύματος. Έτσι, ο "θετικός" τρόπος σκέψης επιβάλλεται νωρίτερα στα μαθηματικά, στη φυσική και τη χημεία και αργότερα στη βιολογία. Εξάλλου, όσο απλούστερη είναι η ύλη που αποτελεί αντικείμενο της σκέψης τόσο ευκολότερο είναι να προσεγγίσουμε "θετικά". Στις επιστήμες της ανόργανης φύσης (φυσική, χημεία), μελετώνται νόμοι ανάμεσα σε φαινόμενα απομονωμένα. Αντίθετα, στη βιολογία είναι αδύνατο να μελετήσουμε ένα όργανο ή μία λειτουργία, αν δεν εξετάσουμε το ζωντανό ον στο σύνολό του. Κάθε επιμέρους βιολογικό γεγονός αποκτά σημασία και βρίσκει την εξήγησή του σε συσχετισμό με ολόκληρο τον οργανισμό. Αν επιχειρήσουμε να αποκόψουμε αυθαίρετα και τεχνητά ένα στοιχείο από έναν ζωντανό οργανισμό, θα έχουμε να κάνουμε απλώς με νεκρή ύλη. Η ζωντανή ύλη είναι, εξ ορισμού, σφαιρική και ολική[151]. Κατά τον ίδιο τρόπο, με την *αναγνώριση, δηλαδή της υπεροχής του όλου έναντι των επιμέρους στοιχείων*, είναι δυνατόν να προσεγγιστεί η κοινωνία. Είναι, επομένως, αδύνατο να κατανοήσουμε την κατάσταση ενός επιμέρους κοινωνικού φαινομένου αν δεν το επανατοποθετήσουμε μέσα στο κοινωνικό όλο. Η συμπεριφορά, λοιπόν, του ανθρώπου και η αποσαφήνιση του προβλήματός του γίνονται αντιληπτά μόνον εάν ενταχθούν στην ολότητα που τα περιβάλλει, *το κοινωνικό, δηλαδή, περιβάλλον τους*[152].

Κεντρική επιστημολογική αντίληψη του *Comte* είναι ότι τα κοινωνικά φαινόμενα υπόκεινται σε αυστηρή *αιτιοκρατία*, η οποία παρουσιάζεται με τη μορφή μιάς αναπόφευκτης πορείας των ανθρώπινων κοινωνιών, κατευθυνόμενης από τις προόδους του ανθρώπινου πνεύματος. Η κοινωνική ολότητα δεν πρέπει να νοείται α-χρονικά αλλά *ιστορικά*: Η κοινωνία δεν αποτελεί μία αποκομένη από την ιστορική της εξέλιξη χρονική στιγμή, αλλά πρέπει να νοείται ως μία *αδιάλλειπτη ιστορική (-δυναμική) ενότητα*. Το τελικό αποτέλεσμα, λοιπόν, των επιστημονικών αναλύσεων (πρέπει να) συνιστά "*τον έλλογο συνδυασμό της θεμελιώδους σειράς των διαφόρων ανθρώπινων γεγονότων με βάση ένα ενιαίο σχέδιο*"[153]. Με την επιστημολογική αυτή μεθοδολογία, η Κοινωνιολογία "*θα είναι το καθοδηγητικό όργανο της εύρυθμης λειτουργίας των κοινωνιών στη θετική εποχή. Ηθικό της τρίπτυχο θα αποτελεί η κοινωνική αρμονία, η κοινωνική αλληλεγγύη και, ιδιαίτερα, η κοινωνική πρόοδος*"[154].

Βασική για την κατανόηση της θεωρίας του *Comte* είναι η "διχοτόμηση" της επιστημονικής έρευνας της κοινωνίας σε δύο επιμέρους κατηγορίες : Τη "*στατική*" και τη "*δυναμική*"[155]. Πολύ γενικά, η "*στατική*" κοινωνιολογία αφορά τη μελέτη εκείνου που ο ίδιος αποκαλεί ως "*συναίνεση*" (consensus), καθώς και, συνακόλουθα, τη διερεύνηση της κοινωνικής ευταξίας

---

[151] Βλ. *R. Aron*, ό.π., σελ. 112.

[152] Οι οργανισμικές καταβολές της κοινωνιολογίας του *Comte* είναι, βέβαια, εν προκειμένω έκδηλες. Το άτομο νοείται, έτσι, ως επιμέρους στοιχείο μία ευρύτερης ολότητας, η οποία έχει ανάλογα γνωρίσματα με αυτά ενός ζωντανού οργανισμού.

[153] *A. Comte*, Cours de Philosohie Positive, τ. IV, Paris 1908, Schleicher Frères, σελ. 147.

[154] *Ν. Τάτσης*, ό.π., σελ. 78.

[155] Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο *Comte*, System of Positive Philosophy, τ. II, New York 1976, Burt Franklin, σελ. 3, "*κάνοντας μία στιγμιαία αφαίρεση, πρέπει να ερευνήσουμε κατ' αρχήν την τάξη των ανθρωπίνων πραγμάτων σα να ήταν ακίνητη. Έτσι θα συλλάβουμε τους διάφορους θεμελιώδεις νόμους της, που αναγκαστικά είναι κοινοί σε όλες τις εποχές και σε όλους τους τόπους. Η συστηματική αυτή βάση θα μας επιτρέψει στη συνέχεια να εξηγήσουμε γενικά τη βαθμιαία εξέλιξη, η οποία ποτέ δεν ήταν τίποτε άλλο παρά η προϊούσα πραγμάτωση ενός κοινωνικού καθεστώτος ταιριαστού στην αληθινή ανθρώπινη φύση, της οποίας οι ουσιώδεις καταβολές υπήρχαν πάντοτε*".

στην οποία η τελευταία οδηγεί. Παράλληλα, η "στατική" κοινωνιολογία ενδιαφέρεται για την ολιστική μελέτη των επιμέρους κοινωνικών φαινομένων (π.χ. την πολιτική, το κράτος), την προσέγγισή τους, δηλαδή, σε αναφορά με τον συνολικό κοινωνικό "οργανισμό". Η κοινωνική στατική "*εμπεριέχει λοιπόν, από το ένα μέρος, την ανατομική ανάλυση της δομής της κοινωνίας σε μία δεδομένη στιγμή, και από το άλλο, την ανάλυση του στοιχείου ή των στοιχείων που καθορίζουν τη "σύμπνοια" [συναίνεση], μεταβάλλουν δηλαδή το σύνολο των ατόμων ή των οικογενειών σε κοινότητα και την πολλαπλότητα των θεσμών σε ενότητα*"[156]. Η κοινωνική "*δυναμική*", εξάλλου, διερευνά τα διαδοχικά και αναγκαία στάδια του γίγνεσθαι του ανθρώπινου πνεύματος και των ανθρώπινων κοινωνιών. Στο γνωστικό επίκεντρο, συνεπώς, βρίσκεται εν προκειμένω η "*κοινωνική πρόοδος*". Πρόοδος που δεν σημαίνει, όμως, στον Comte, ρήξη και ανατροπή της υφιστάμενης κατάστασης (όπως την υπολαμβάνει λ.χ. ο Marx) αλλά *σταδιακή ανέλιξη χωρίς διατάραξη της κοινωνικής ισορροπίας*[157].

Η κατανόηση της ανθρώπινης κοινωνίας προϋποθέτει, ωστόσο, τη διασαφήνιση της φύσης του ανθρώπου και, έπειτα, τη φύση της κοινωνίας. Ο *Comte*, έτσι, διακρίνει στην ανθρώπινη φύση τόσο εγωιστικά ένστικτα (όπως η αλαζονεία και η ματαιοδοξία) όσο και εκείνα που ανάγονται στη φιλαλληλία και στην αναδιοτέλεια (τέτοια είναι η προσήλωση ενός προσώπου σε ένα άλλο πάνω σε βάση ισοτιμίας, ο σεβασμός και η καλοσύνη). Η ανθρώπινη φύση, λοιπόν, περιλαμβάνει *αντιφατικά* μεταξύ τους χαρακτηριστικά. Η ιστορική εξέλιξη του ανθρώπου και η πρόοδος που αυτή σε γενικές γραμμές συνεπάγεται, του δίνει τη δυνατότητα να αναδείξει ό,τι ευγενέστερο υπάρχει στη φύση του και ευνοεί τη σταδιακή ανάπτυξη των φιλαλλήλων προδιαθέσεων. Η ιστορική εξέλιξη δεν μεταβάλλει, λοιπόν, την ανθρώπινη φύση αλλά παρέχει τη δυνατότητα για την υπερίσχυση των ανιδιοτελών συναισθημάτων σε βάρος των εγωιστικών ενστίκτων.

Κατά τον τρόπο αυτό ενισχύεται η "*συναίνεση*" που διέπει την κοινωνία και αυξάνεται η ενότητά της. Για να επιτευχθεί ο στόχος αυτός, υπάρχουν κατά τον *Comte*, μία σειρά ενοποιητικών αρχών, στοιχείων και διαδικασιών, όπως είναι η θρησκεία, η γλώσσα, ο καταμερισμός εργασίας κ.ά. Μέσα σ' αυτή την ενότητα που συνιστά η κοινωνία, ο ("κοινωνικός") άνθρωπος αναπτύσει τα (αντιφατικά) χαρακτηριστικά της φύσης του και εξελίσσεται προοδευτικά [158].

---

[156] *R. Aron*, ό.π., σελ. 143.

[157] Όπως σημειώνει ο *R. Aron*, ό.π., σελ. 144, "*Η κοινωνική στατική φωτίζει τη θεμελιώδη τάξη κάθε ανθρώπινης κοινωνίας, ενώ η κοινωνική δυναμική παρουσιάζει τις αντιξοότητες, μέσα από τις οποίες πέρασε η θεμελιώδης αυτή τάξη πριν καταλήξει στο τέρμα του θετικισμού... Στατική και δυναμική αντιστοιχούν στις έννοιες της τάξης και της προόδου, οι οποίες εμφανίζονται στη σημαία του θετικισμού: Πρόοδος είναι η ανάπτυξη της τάξης*".

[158] Δεν είναι τυχαίο ότι ο *Comte* αποδέχεται την ατομική ιδιοκτησία ως αναγκαία, αναπόφευκτη και απαραίτητη. Είναι, όμως, αυτή ανεκτή μόνο όταν νοηθεί όχι ως δικαίωμα χρήσης και κατάχρησης, αλλά ως άσκηση ενός συλλογικού λειτουργήματος από ορισμένους, που τους προόρισε γι' αυτό η τύχη ή η αξία τους. Το δικαίωμα, άρα, της ιδιοκτησίας και της περιουσίας "*λειτουργοποιούνται*" κατά τον *Comte*, η χρήση τους, δηλαδή, πρέπει να είναι ωφέλιμη για την κοινωνική μάζα. Αυτή δε η χρήση των συναφών δικαιωμάτων υπόκειται στην κριτική που απορρέει από τη θετική ηθική. Σύμφωνα με τον *Comte* (Cours de Philosophie Positive, τ. IV, ό.π., σελ. 358), "*μ' αυτόν τον τρόπο, όσον αφορά την ιδιοκτησία π.χ., οι πλούσιοι θα θεωρήσουν τον εαυτό τους ως φύλακα και διαχειριστή των δημοσίων κεφαλαίων, η χρήση των οποίων, χωρίς να μπορεί ποτέ να συνεπάγεται πολιτικές ευθύνες (εκτός από ορισμένες εξαιτερικές περιπτώσεις, όπου θα έχουμε να κάνουμε με βαρύτατα παραπτώματα), θα υπόκειται εντούτοις σε μία εξονυχιστική ηθική κριτική, η οποία θα είναι προσιτή σε όλους κάτω από τις κατάλληλες συνθήκες και της οποίας το πνευματικό κύρος θα συνιστά σε τελική ανάλυση το γενικά παραδεκτό όργανο ρύθμισης των πραγμάτων... Συνοψίζοντας, η φιλοσοφία αυτή θα κάνει κατανοητό ότι οι βιομηχανικές σχέσεις, αντί να αφεθούν σε έναν επικίνδυνο εμπειρισμό ή έναν καταπιεστικό ανταγωνισμό, πρέπει να συστηματοποιηθούν σύμφωνα με τους ηθικούς νόμους της οικουμενικής αρμονίας*".

γδ) Hegel : Ιδιωτική κοινωνία και κράτος

Το εννοιολογικό περιεχόμενο των όρων "*ιδιωτικότητα*", "*κοινωνία*" και "*πολιτική κοινωνία*", καθώς και η μεταξύ τους σχέση παρουσιάζουν μία πραγματικά εκπληκτική ποικιλομορφία κατά την ιστορική περιοδολόγηση του ανθρώπου από την αρχαιότητα έως σήμερα. Είναι φυσικό ότι οι έννοιες αυτές ακολουθούν την ιστορική διαδρομή εξέλιξης του κοινωνικού φαινομένου και αντανακλούν τις εκάστοτε φιλοσοφικές αντιλήψεις για τον άνθρωπο και την κοινωνία. Προσλαμβάνουν, έτσι, ένα διαφορετικό εν πολλοίς περιεχόμενο κατά τη διάρκεια της εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών, ή όπως θα σημείωνε ο *Hegel*, κατά τη διάρκεια της εξέλιξης του ανθρώπου προς την ελευθερία[159].

Όπως ήδη έχει φανεί, στην αρχαία ελληνική σκέψη (κατά βάση, στον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα) ως άνθρωπος νοείται ο "*κοινωνικός*" κυρίως άνθρωπος, εκείνος, δηλαδή, που βιώνει την πορεία της υπάρξεώς του μέσα στην κοινωνία. Η κοινωνία, ωστόσο, αυτή δεν θεωρούνταν απλά ως ορισμένη "οντότητα", η οποία αποτελούνταν από επιμέρους "ιδιώτες", δηλ. άτομα, με άλλα λόγια, περικλεισμένα από μία "σφαίρα" (έστω και "διάφανη") "ιδιωτικότητας". Ο άνθρωπος, για να θεωρείται πλήρως ως τέτοιος, έπρεπε να είναι συγχρόνως και "*πολίτης*", συμμέτοχος, δηλαδή, στη "δημόσια" ή "κοινή" σφαίρα[160]. Η διάκριση, λοιπόν, "ιδιωτικής" και "πολιτικής" κοινωνίας συσκοτίζονταν από την αξιακή υπεροχή της "ιδιωτικότητας" του ανθρώπου. Η κοινωνία, ταυτιζόταν, έτσι, με τη "δημόσια" σφαίρα[161], ενώ παράλληλα εξανεμενιζόταν ουσιαστικά ο "ιδιωτικός" της χαρακτήρας[162]. Η "ιδιωτικότητα" ως συγκεκριμένη σφαίρα στενής οικειότητας κάνει την εμφάνισή της μόλις στην όψιμη ρωμαϊκή αρχαιότητα, βρίσκοντας φιλοσοφικό στήριγμα στον Χριστιανισμό, "*σύμφωνα με τον οποίο το άτομο ως άτομο έχει άπειρη αξία, εφόσον είναι αντικείμενο και σκοπός της αγάπης του Θεού και έτσι είναι προορισμένο να έχει την απόλυτη σχέση του με τον Θεό ως πνεύμα, να έχει αυτό το πνεύμα να ενοικεί εντός του*"[163]. Σταδιακά, *ο άνθρωπος αποκτά μία ατομικότητα υπάρξεως που τον διακρίνει από την κοινωνία*. Η ολοκλήρωση, ωστόσο, αυτής της διαδικασίας ανάδειξης της ιδιωτικής σφαίρας και ο διαχωρισμός της από τον στενό εναγκαλισμό της κοινωνικής σφαίρας πραγματοποιείται μόνον στα χρόνια του Διαφωτισμού και της γαλλικής επανάστασης. Η ιδιωτικότητα εμπλουτίζεται από τον νεότερο ατομικισμό, που την καθιστά όχι απλά μία οντολογική πραγματικότητα αλλά μία *προστατευτέα κατάσταση*. Αυτή η μορφή της ιδιωτικότητας προκύπτει ιστορικά με τον αποχωρισμό του ατόμου από τα ασφικτικά δεσμά της φεουδαρχικής κοινωνίας, στην οποία αναιρούνταν σε σημαντικό βαθμό η ατομικότητα της υπάρξεως και υποτασσόταν σχεδόν

---

[159] Η "εξελικτική" αυτή θεώρηση του *Hegel* τον οδηγεί ορισμένες φορές σε μία εν πολλοίς ντετερμινιστική αντίληψη της κοινωνικής συμβίωσης. Εδώ θα πρέπει ίσως να αναζητηθούν οι βάσεις για την αιτιολόγηση της στάσης του γερμανού φιλοσόφου, ο οποίος φάνηκε συχνά "συγκαταβατικός" απέναντι σε πολιτικά μοντέλα, όπως αυτό του πρωσσικού κράτους της εποχής του.

[160] Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει η *H. Arendt*, ό.π., σελ. 59-60, "*για την αρχαία αντίληψη ο στερητικός χαρακτήρας της ιδιωτικότητας, που δηλώνεται από την ίδια τη λέξη, ήταν καθοριστικός· σήμαινε κυριολεκτικά μία κατάσταση στέρησης των πάντων, ακόμη και των ανώτερων και πιό ανθρώπινων ικανοτήτων του ανθρώπου. Ένας άνθρωπος που ζούσε αποκλειστικά ιδιωτική ζωή και, όμοια με τον δούλο, δεν του επιτρεπόταν η είσοδος στη δημόσια σφαίρα, ή, όμοια με τον βάρβαρο, είχε αποφασίσει να μην δημιουργήσει μιά τέτοια σφαίρα, δεν ήταν εντελώς άνθρωπος*".

[161] "*Αύτη δ' εστίν η καλουμένη πόλις και η κοινωνία η πολιτική*" (*Αριστοτέλους*, Πολιτικά, 1251a, 6-7).

[162] Από την άποψη αυτή, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ταύτιση κοινωνίας και πολιτικής κοινωνίας στην αρχαία ελληνική σκέψη αποτελεί ουσιαστικά το "*ανώτερω στάδιο της κοινωνικότητας*" του ανθρώπου. Ο άνθρωπος δεν θεωρούνταν ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, αλλά συγχρόνως ως συμμέτοχος της δημόσιας κοινωνικής σφαίρας. Απορροφάται, έτσι, τελείως η "ιδιωτική" ατομικότητα του ανθρώπου και αποθεώνεται στον μέγιστο σχεδόν βαθμό η κοινωνική ή πολιτική του φύση ("*πάσα πόλις φύσει έστιν, είπερ και αι πρώται κοινωνίαι. τέλος γαρ αύτη εκείνων, η δε φύσις τέλος εστίν... εκ τούτων ουν φανερόν ότι των φύσει η πόλις εστί, και ότι ο άνθρωπος φύσει πολιτικόν ζώον*", *Αριστοτέλους*, Πολιτικά, 1252b, 30-1253a, 1-3).

[163] Βλ. *K. Löwith*, Von Hegel zu Nietzche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Europa, 1950, Δεύτερο Μέρος, κεφ. I, παρ. 2, όπου παραπέμπει στον Hegel.

ολοκληρωτικά το άτομο στην κοινωνία και την τελολογία που τη χαρακτήριζε. Η ιδιωτικότητα, λοιπόν, αντιτίθεται, κι αυτό έχει τεράστια σημασία, στην -άγνωστη στους αρχαίους- *κοινωνική σφαίρα*, με την ίδια τουλάχιστον ένταση που αντιτίθεται στην πολιτική σφαίρα με την κυριολεξία του όρου. Το αποφασιστικό εν προκειμένω ιστορικό γεγονός είναι ότι "*η σύγχρονη ιδιωτικότητα στην πιό ουσιαστική της λειτουργία, που είναι να προστατεύει το ιδιωτικό, αποκαλύφθηκε ως το αντίθετο όχι της πολιτικής σφαίρας, αλλά της κοινωνικής, με την οποία συνεπώς συνδέεται στενότερα και αυθεντικότερα*" [164].

Τη θεωρητική θεμελίωση της *ιδιωτικότητας* πραγματοποίησε για πρώτη φορά με συστηματικό τρόπο ο *J.-J. Rousseau*, ο οποίος έφθασε σ' αυτή εκκινώντας όχι από κάποια μορφή εναντίωσης στην κρατική καταπίεση αλλά εναντίωσης στην ανυπόφορη διαστροφή που επέφερε στην ανθρώπινη ψυχή η κοινωνία, εναντίωσης, δηλαδή, στην εισβολή της κοινωνίας σ' έναν ενδότατο χώρο εντός της ανθρώπινης ύπαρξης, που ήταν μέχρι τότε απροστάτευτος[165]. Ο μεγάλος, όμως, αυτός γάλλος φιλόσοφος δεν παραβλέπει ότι η ύπαρξη της κοινωνίας είναι για το άτομο μία αδήριτη *πραγματικότητα*: Με το κοινωνικό συμβόλαιο, οι άνθρωποι υποτάσσονται σε μία κοινωνική ολότητα, εκχωρώντας, έτσι, μέρος της "φυσικής" τους ελευθερίας σ' αυτήν. Ως "κοινωνικός", ο άνθρωπος έλκεται συγχρόνως από δύο *αντιφατικές* μεταξύ τους δυνάμεις: *Η μία τον ωθεί προς την ικανοποίηση του ατομικού του συμφέροντος και η άλλη προς την εξυπηρέτηση του γενικού*[166].

Είναι οι ίδιες αυτές δυνάμεις που κάνουν τον *Rousseau* να ταλαντεύεται ανάμεσα σε δύο αντιθετικά πρότυπα οργάνωσης του κοινωνικού βίου, τα οποία και επιχειρεί να συμβιβάσει (ιδίως στα έργα του : *Contrat Social* και *Emile*). Στο φιλοσοφικό επίπεδο αυτή η αμφιταλάντευση παίρνει τη μορφή ενός *επιστημολογικού διλήμματος* ανάμεσα στην αρχαία ελληνική σκέψη και τη Χριστιανική θεώρηση του ανθρώπου: Στο *Contrat Social* απαιτεί μία "*aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté*", ενώ, κατά το πρότυπο του *Αυγουστίνου*, στις *Εξομολογήσεις* αποθεώνει το άτομο. Αυτή η αντίθεση μεταξύ της αρχαίας ελληνικής και της Χριστιανικής παράδοσης, που είναι χαρακτηριστική για ολόκληρο τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, εκφράζεται στον *Rousseau* στο διάζευγμα (Χριστιανικής) "*humanité*" και (αρχαίου ελληνικού) "*patriotisme*", στην αντίφαση μεταξύ "*homme*" και "*citoyen*", που είναι χαρακτηριστική για το μοντέρνο αστό[167]. Για να επιτευχθεί η εναρμόνιση των αντιφατικών αυτών στοιχείων είναι αναγκαίο *η volonté de tous να ταυτισθεί με τη volonté générale, η οποία είναι κάτι άλλο από τη βούληση της πλειοψηφίας* [168].

Ο κεντρικός στόχος, λοιπόν, για τον *Rousseau* είναι η *εναρμόνιση της "φυσικής" ατομικότητας του ανθρώπου με την κοινωνική του "ιδιότητα", ως μέλους, δηλαδή, του κοινωνικού συνόλου*. Καλοί, έτσι, κοινωνικοί θεσμοί "*είναι εκείνοι που μπορούν να "αποφυσικοποιήσουν" καλύτερα τον άνθρωπο, που μπορούν να του αφαιρέσουν την απόλυτη ύπαρξη και να του δώσουν μία σχετική, και να μεταφέρουν το εγώ στην κοινή ενότητα, έτσι ώστε κάθε ιδιώτης να μην θεωρεί πλέον τον εαυτό του ως μονάδα, αλλά μέρος του συνόλου, και να είναι ευαίσθητος έναντι του συνόλου*"[169]. Πόσο, όμως, είναι δυνατή αυτή η εναρμόνιση; Ο ίδιος ο *Rousseau* τη συγκρίνει με το πρόβλημα του τετραγωνισμού του κύκλου και τη χαρακτηρίζει ως "*abîme de la politique dans la constitution de l'état*".

---

[164] *H. Arendt*, ό.π., σελ. 60.

[165] Βλ. *H. Arendt*, ό.π., σελ. 60 επ.

[166] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 152.

[167] Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο *Rousseau* στο Lettres de la Montagne, "*le patriotisme et l'humanité sont deux vertus incompatibles...*". Πρβλ. σχετικά, *Α. Μανιτάκη*, ό.π., σελ. 149 επ., *K. Erdamnn*, Das Verhültnis von Staat und religion nach der socialphilosophie Rousseaus, Marburg 1935, σελ. 34 επ., 62 επ., 119 επ., 146 επ.

[168] Κατά τον *Rousseau*, μάλιστα, είναι απαραίτητο να ταυτιστεί η volonté générale με τη θρησκευτική ηθική συνείδηση του ατόμου, με μία, δηλαδή, "*conscience divine*", έτσι ώστε να πραγματωθεί μία "*religion civile*". Βλ. *K. Erdmann*, ό.π., σελ. 62 επ.

[169] Απόσπασμα από το Emile ou de l'éducation, το οποίο μεταφέρει ο *Α. Μανιτάκης*, ό.π., σελ. 153.

Στηριζόμενος πάνω στις θεωρητικές βάσεις του Rousseau, ο *Hegel* οικοδόμησε τη δική του φιλοσοφική αντίληψη, η οποία έμελλε να επηρεάσει την πολιτική και κοινωνιολογική σκέψη μέχρι τις ημέρες μας[170]. Η διάκριση, έτσι, που επιχειρεί ανάμεσα στην ιδιωτική (αστική) κοινωνία *(bürgerliche Gesellschaft)* και στο κράτος -και, κατ' επέκταση, ανάμεσα στον ιδιώτη (homme ως αστός) και τον πολίτη (*citoyen*)- στηρίζεται, όπως και στον Rousseau, σε δύο παραδόσεις, δηλαδή, της αρχαίας ελληνικής "πόλεως" και της ιδέας της ελευθερίας του Χριστιανισμού[171].

Ο *Hegel* διακρίνει την ιδιωτική κοινωνία από το κράτος, το οποίο κατά τον τρόπο αυτό αποκτά αντικειμενική οντότητα, διαφορετική από την κοινωνία. Δίνεται, έτσι, η δυνατότητα ανάλυσης του κρατικού φαινομένου ως ξεχωριστής πραγματικότητας, που διέπεται από ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και έχει δική του ουσιαστικά βούληση. Με τη διάκριση αυτή καθίσταται δυνατή η χειραφέτηση της κοινωνίας από το κράτος. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι κοινωνία και κράτος αποτελούν δύο στεγανά διαχωρισμένες σφαίρες της πραγματικότητας. Αντίθετα, συνιστούν μία *διαλεκτική ενότητα*, εννοιολογικά αδιάσπαστη, σ' τον βαθμό κυρίως που η κοινωνία προϋποθέτει το κράτος και το κράτος εμπεριέχει την κοινωνία. Στη διαλεκτική αυτή ενότητα το κράτος έχει *ενεργό ρυθμιστικό ρόλο*, στοχεύοντας ουσιαστικά στην πραγμάτωση της υπαρξιακής της τελολογίας, *την υπηρέτηση, δηλαδή, του γενικού συμφέροντος* έτσι ώστε να επιτυγχάνεται η *κοινωνική ολοκλήρωση*. Το κράτος εμφανίζεται, λοιπόν, "*σαν ο εκ των άνω ρυθμιστής, η δύναμη που είναι ικανή να πραγματώσει το γενικό συμφέρον εναρμονίζοντας τα επιμέρους ειδικά συμφέροντα*" [172].

Η ιδιωτική κοινωνία, εξάλλου, νοείται περισσότερο με ένα συγκεκριμένο *οικονομικό περιεχόμενο*. Σ' αυτήν περιλαμβάνεται, inter alia, «*η μεσολάβηση της ανάγκης και η ικανοποίηση του ατόμου από την εργασία του, καθώς και από την εργασία και την ικανοποίηση των αναγκών όλων των άλλων: πρόκειται για το "σύστημα των αναγκών"*»[173]. Η *αστική κοινωνία* (bürgerliche Gesellschaft), λοιπόν, αποτελεί σύστημα αναγκών (αμοιβαία συνάρτηση), που έχει, βέβαια, ως αρχή τον *ατομικισμό*, αλλά που, ωστόσο, καθένας είναι σ' αυτήν συγχρόνως ελεύθερος για να επιδιώξει τον δικό του σκοπό και *εξαρτημένος* από όλους τους άλλους, γιατί η ευτυχία και η δυστυχία του καθενός συνδέεται αναπόσπαστα με την ευτυχία και με τη δυστυχία όλων των άλλων και εξασφαλίζεται μόνο σε αυτή την οικονομική συνάρτηση. Αντίθετα από την *bürgerliche Gesellschaft* το κράτος συνιστά "τυπική" ενότητα και γενικότητα υπεράνω των χωριστών συμφερόντων των ατόμων. Η αστική κοινωνία, ωστόσο, έχει ανάγκη τη συσχέτιση με το γενικό όλο του κράτους, προκειμένου να πραγματωθούν οι επιμέρους σκοποί της [174].

---

[170] Είναι, μάλιστα, χαρακτηριστικό ότι ο *Marx* εκκινεί από την κριτική της φιλοσοφικής αντίληψης του *Hegel* και επιστηρίζει όλο σχεδόν το θεωρητικό του έργο πάνω σ' αυτήν.

[171] Βλ. αντί άλλων, *Α. Μανιτάκη*, ό.π., σελ. 155 επ., *του ιδίου*, Η σχέση κράτους και κοινωνίας στην πολιτική φιλοσοφία του Χέγκελ, Ο Πολίτης, τ. 35 (1980), σελ. 28 επ., *Β. Φίλια*, Κοινωνικά Συστήματα. Ιδεολογικοπολιτικές απόψεις της καπιταλιστικής ανέλιξης. Ουτοπιστές σοσιαλιστές και Καρλ Μάρξ, 1977, εκδ. Νέα Σύνορα-Α. Α. Λιβάνη, σελ. 57 επ., *K. Löwith*, ό.π., παρ. 2, *R. Derathé*, Principes de la Philosophie du Droit, Paris 1975, σελ. 25 επ., *H. Freyer*, Einleitung in die Soziologie, Leipzig 1931, σελ. 63 επ., *B. Bourgeois*, La pensée politique de Hegel, Paris 1969, 49 επ., 111 επ. Η εναρμόνιση των δύο αυτών παραδόσεων συντελείται "*με τη διαλεκτική διαμεσολάβηση της ατομικιστικής αρχής της αστικής κοινωνίας με την ολιστική αρχή του κράτους, της εκάστοτε ατομικής ιδιαιτερότητας με την πολιτική γενικότητα*". Βλ. *K. Löwith*, ibidem.

[172] *Β. Φίλιας*, ό.π., σελ. 59. Όπως σημειώνει, εξάλλου, ο K. Löwith, ό.π., "*η πολιτική συνέπεια αυτής της αρχής είναι το νεώτερο ευρωπαϊκό κράτος, έργο του οποίου είναι να συμφιλιώσει την αρχή της "πόλεως" -την υποστασιακή γενικότητα- με την αρχή της χριστιανικής θρησκείας -με την υποκειμενική ατομικότητα. Όμως σ' αυτή τη διαλεκτική συνένωση των δύο αντίθετων δυνάμεων ο Hegel δεν βλέπει την ουσιαστική αδυναμία, αλλά τη δύναμη των μοντέρων κρατών ! Το γενικό της "πόλεως" δε έχει καμία ισχύ χωρίς την ιδιαίτερη βούληση και γνώση των ατόμων, και τα άτομα δεν εχουν καμία ισχύ, αν δεν θέλουν το ίδιο το γενικό*".

[173] Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 188. Πρβλ. *B. Bourgeois*, La pensée politque de Hegel, ό.π., σελ. 119 επ., 123 επ.

[174] Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 184.

Επιπλέον, στην έννοια της bürgerliche Gesellschaft περιλαμβάνεται η οργανωμένη κρατική προστασία της ελευθερίας που περιέχεται στο σύστημα των αναγκών: πρόκειται για την προστασία της ιδιοκτησίας μέσα από τους δικαιοδοτικούς θεσμούς, καθώς και για τη διαφάλιση από τον κρατικό μηχανισμό των ιδιωτικών συμφερόντων [175]. Ο ίδιος ο *Hegel*[176] ορίζει την *bürgerliche Gesellschaft* ως "*ένωση της οποίας τα μέλη ως ανεξάρτητα άτομα, οργανώνονται σε μιά τυπική ενότητα. Η αφηρημένη αυτή συνένωση, η οποία έχει ως βάση της το σύστημα των αναγκών, επιτυγχάνεται με τη βοήθεια: α) της νομικής οργάνωσης (Rechtsverfassung), η οποία χρησιμεύει ως μέσο προστασίας του προσώπου και της ιδιοκτησίας, β) μιάς καθαρά εξωτερικής οργάνωσης (ή τάξης), που έχει ως σκοπό τη διαφύλαξη των ιδιωτικών και των συλλογικών συμφερόντων*" [177].

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι η ιδιωτική κοινωνία αποτελεί για τον *Hegel* έναν ουσιαστικά *"ενδιάμεσο" χώρο* μεταξύ του ατόμου και του κράτους, όπου το πρώτο αναπτύσσει τις οικονομικές και κοινωνικές του σχέσεις, μέσα, όμως, στα πλαίσια που διαμορφώνει το κράτος, έτσι ώστε να διασφαλίζεται η εναρμόνιση του ατομικού με το γενικό συμφέρον και να επιτυγχάνεται η κοινωνική ολοκλήρωση. Στο πλαίσιο αυτό, *κράτος και κοινωνία συνιστούν συγχρόνως διακριτές σφαίρες αλλά και διαλεκτική ενότητα.* Η κοινωνία είναι, λοιπόν, ο χώρος των (επιμέρους) οικονομικο-κοινωνικών συμφερόντων, ο χώρος έκφρασης της ελευθερίας του ατόμου (ορθότερα, του οικονομικού ατόμου - homo economicus), αλλά και ο χώρος προστασίας των συμφερόντων αυτών και, κατ' επέκταση, της ελευθερίας προώθησής τους. Το κράτος, από την άλλη πλευρά, είναι ο χώρος της *σύνθεσης των συμφερόντων*, ο χώρος, δηλαδή, όπου διασφαλίζονται τα επιμέρους συμφέροντα, με το βλέμμα, όμως, στραμμένο στο γενικό συμφέρον. Δύο χώροι ταυτόχρονα αισθητά διαχωρισμένοι, αλλά αναπόφευκτα ενωμένοι. Υπό το χεγγελιανό αυτό οπτικό πρίσμα, το κράτος δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό χωρίς την κοινωνία, και, αντίστροφα, η κοινωνία δεν νοείται χωρίς το κράτος. Δύο χώροι, σε *τελολογική ενότητα* [178].

γε) Κ. Marx : Η κριτική της αστικής κοινωνίας

Κάθε απόπειρα ανάλυσης της σκέψης του Marx προσκρούει σε τρία τουλάχιστον εμπόδια: Πρώτα απ' όλα, το έργο του καταλαμβάνει ευρύτερα επιστημολογικά πεδία, εκτείνεται δε σε ποικίλες εκφάνσεις της οικονομικής, κοινωνικής και πολιτικής ζωής, τις οποίες επιχειρεί να αναλύσει. Η κατανόηση, λοιπόν, των στοχασμών του πρέπει να έχει *συνθετικό* χαρακτήρα, να συνδυάζει, δηλαδή, επιμέρους παραδοχές του συγγραφέα, οι οποίες προκύπτουν συνήθως από περισσότερα έργα του[179]. Πέραν τούτου, η σκέψη του Marx κινείται συχνά σε ένα αναλυτικό επίπεδο αξιολόγησης της αστικής κοινωνίας, το οποίο βρίσκεται επιστημολογικά

---

[175] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 158.
[176] Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 157.
[177] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, ό.π., σελ. 158.
[178] Δεν είναι, έτσι, τυχαίο ότι ο *Hegel* θέτει εντονότατα το αίτημα «*μίας ουσιαστικής εκ των άνω πολιτικής πρόνοιας και αρωγής ώστε να εξασφαλίζεται και η σωστή λειτουργία της κοινωνίας, αλλά ταυτόχρονα και η δ:αφύλαξη της ζωής και της υπόστασης του κάθε ανθρώπου ξεχωριστά. Ο Hegel επιμένει στην ανάληψη πρωτοβουλιών απ' το κράτος για να διορθωθούν οι φοβερές συνέπειες που είχε ο πρώϊμος καπιταλισμός πάνω στη ζωή του ανθρώπου*": *Β. Φίλιας*, ό.π., σελ. 59.
[179] Διευκρινίζεται, βέβαια, ότι η συνοπτική αναφορά που επιχειρείται εν προκειμένω στο έργο του Marx δεν αποβλέπει σε μία συνθετική καταγραφή των απόψεων του συγγραφέα αλλά σε μία παρουσίαση των στοχασμών του εκείνων που αφορούν άμεσα τη θεματική της μελέτης. Αυτό που έχει σημασία να τονισθεί είναι ότι η μαρξιστική ανάλυση επηρέασε σε μεγάλο βαθμό τη σύγχρονη πολιτική και κοινωνική θεωρία, διαποτίζοντας τη σκέψη μεγάλων στοχαστών, ανεξάρτητα, μάλιστα, από την ιδεολογική τους οπτική. Η επίδραση του έργου του Marx εκτείνεται, έτσι, ακόμη και στη διαμόρφωση των σύγχρονων πολιτικών και κοινωνικών θεσμών (δίκαιο, αντιπροσωπευτικό σύστημα, οικονομία κ.ο.κ), με ιδιαίτερη έμφαση σε εκείνους που αφορούν τη σχέση κράτους - κοινωνίας.

στα σύνορα μεταξύ της κοινωνιολογίας και της φιλοσοφίας. Κατά τον τρόπο αυτό, η κατανόηση των στοχασμών του καθίσταται μία λεπτή μεθοδολογική υπόθεση.

Στις εγγενείς αυτές δυσχέρειες που παρουσιάζει η ανάλυση της σκέψης του Marx, προστίθεται, τέλος, και η εν πολλοίς αντιφατική ερμηνεία του έργου του από τους μελετητές των στοχασμών του. Πραγματικά, η ερμηνεία του έργου του Marx εμφανίζει μία τεράστια ποικιλία αξιολογήσεων και απόψεων, οι οποίες, μάλιστα, τροφοδοτούνται από την έντονη ιδεολογικο-πολιτική υφή που απέκτησε το έργο του, σε όλη τη διάρκεια του 20ου αιώνα.

Η σκέψη του *Marx* επικεντρώνεται ιδίως στην *κριτική της σύγχρονής του αστικής κοινωνίας*[180]. Σκοπός του, ωστόσο, δεν είναι απλά η περιγραφή των αρνητικών της όψεων αλλά η ολοκληρωτική μεταβολή της. Αντίθετα, έτσι, από τον Comte δεν μένει σε μία ερμηνεία της αντινομίας των σύγχρονων κοινωνιών σε σχέση με το παρελθόν, αλλά θέτει στο κέντρο της σκέψης του τη θεμελιώδη αντίφαση που, κατά τη γνώμη του, είναι εγγενής στη σύγχρονη κοινωνία. Ούτε, εξάλλου, περιορίζεται, όπως κάνει ο Hegel, στη διατύπωση μίας -ιδεαλιστικής- αντίληψης για την υπέρβαση του χωρισμού κράτους και κοινωνίας και την εναρμόνιση του γενικού με το ατομικό συμφέρον, στους κόλπους, μάλιστα, του ίδιου του κράτους [181].

Ο Marx αντιλαμβάνεται την αστική κοινωνία ως *πεδίο ταξικής σύγκρουσης και αντιπαράθεσης*. Η ίδια, άλλωστε, η ανθρώπινη ιστορία είναι γι' αυτόν ιστορία της πάλης των τάξεων: "*καταπιεστές και καταπιεζόμενοι, βρίσκονταν σε διαρκή αντίθεση· διεξήγαγαν μία πάλη ασταμάτητη, πότε καλυμμένη και πότε ανοιχτή, πάλη που κάθε φορά τελείωνε είτε με τον επαναστατικό μετασχηματισμό της κοινωνίας ολόκληρης είτε με την καταστροφή των αντιμαχόμενων τάξεων*"[182]. Η καπιταλιστική κοινωνία διαφέρει, ωστόσο, σε σχέση με τις προηγούμενες λόγω της θεμελιακής της αντίφασης, αυτής, δηλαδή, που υπάρχει μεταξύ της αύξησης του πλούτου και της αυξανόμενης αθλιότητας της μεγάλης μάζας του πληθυσμού. Πραγματικά, κατά τον Marx, η αύξηση της παραγωγής που επιτυγχάνεται στην αστική κοινωνία δεν συνοδεύται από αντίστοιχη αύξηση των εισοδημάτων στις πλατιές λαϊκές μάζες.

Στον κοινωνικό τους βίο οι άνθρωποι έρχονται σε καθορισμένες, αναγκαίες σχέσεις, ανεξάρτητες από τη θέλησή τους. Στη βάση των σχέσεων αυτών σχηματίζεται η οικονομική δομή της κοινωνίας, η οποία συγκροτείται από τις παραγωγικές δυνάμεις και σχέσεις. Πάνω στην κοινωνική αυτή υποδομή στηρίζεται το νομικό και πολιτικό επικοδόμημα, στο οποίο αντιστοιχούν καθορισμένες μορφές της κοινωνικής συνείδησης. Η κατανόηση, λοιπόν, της ιστορίας προϋποθέτει την κατανόηση των υπερατομικών αυτών κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες επιβάλλονται συνήθως στα άτομα ανεξάρτητα από τις προσωπικές τους προτιμήσεις [183]

---

[180] Όπως σημειώνει ο *R. Aron*, τ. Α΄, ό.π., σελ. 201, "*ο Μάρξ δεν είναι, όπως γράφει ο κ. Αξελός, ο φιλόσοφος της τεχνικής. Ούτε είναι, όπως πιστεύουν άλλοι, ο φιλόσοφος της αλλοτρίωσης. Καταρχήν και προπάντων είναι ο κοινωνιολόγος και ο οικονομολόγος του καπιταλιστικού καθεστώτος*". "*Η σκέψη του Μαρξ είναι μία ερμηνεία του αντιφατικού ή ανταγωνιστικού χαρακτήρα της καπιταλιστικής κοινωνίας*" (ibidem, σελ. 208).

[181] Από την χαώδη πραγματικά βιβλιογραφία, βλ. τελείως ενδεικτικά, *R. Aron*, ό.π., σελ. 201 επ., *J. Schumpeter*, Capitalisme, socialisme et démocratie, Paris 1954, Payot, σελ. 65 επ., *K. Papaioannou*, K. Marx. Critique de l'Etat hégélien, Paris, 1978, Εισαγωγή, σελ. 7 επ., *K. Löwith*, ό.π., Δεύτερο Μέρος, κεφ. Ι, παρ. 3, κεφ. IV, παρ. 3, *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 164 επ., *Γ. Βλάχου*, Πολιτική, τ. Β΄, 1978, εκδ. Παπαζήση, σελ. 175 επ., *Γ. Πάσχου*, Πολιτική δημοκρατία και κοινωνική εξουσία, χ.χ., εκδ. Παρατηρητής, σελ. 49 επ. και τις εκεί παραπομπές, *Ν. Τάτση*, τ. Α΄, ό.π., σελ. 81 επ., *Β. Φίλια*, Κοινωνικά συστήματα, ό.π., σελ. 106 επ.

[182] *K. Marx*, Oeuvres, Paris 1963, Gallimard, τ. Ι, σελ. 161-162 (το απόσπασμα ανήκει στο Κομμουνιστικό Μανιφέστο).

[183] Όπως σημειώνει ο ίδιος ο *Marx* στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, "*στην κοινωνική παραγωγή της ύπαρξής τους οι άνθρωποι συνάπτουν σχέσεις καθορισμένες, αναγκαίες και ανεξάρτητες από τη θέλησή τους· οι παραγωγικές αυτές σχέσεις αντιστοιχούν σε ένα δεδομένο επίπεδο της ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Το σύνολο των σχέσεων αυτών σχηματίζει την οικονομική δομή της κοινωνίας, το πραγματικό θεμέλιο, πάνω στο οποίο υψώνεται ένα νομικό και ένα πολιτικό οικοδόμημα και στο οποίο αντιστοιχούν*

Στην αστική κοινωνία το κρατικό εποικοδόμημα είναι ουσιαστικά, κατά τον Marx, το μέσο με το οποίο η κυρίαρχη και εκμεταλλεύτρια τάξη διατηρεί την κυριαρχία και ασκεί την εκμετάλλευση [184]. Η άσκηση ή η απειλή άσκησης του κρατικού καταναγκασμού αποβλέπει, έτσι, στη διατήρηση των οικονομικών προνομίων της αστικής τάξης και την ιδεολογική και υλική αναπαραγωγή του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και της κοινωνικής ανισότητας. Συνακόλουθα, η διάσπαση κοινωνίας και κράτους, η οποία αποτελεί "*αναγκαία πραγματική συνέπεια της διάσπασης του κοινωνικού σώματος σε αυτόνομα άτομα και ανταγωνιζόμενους ιδιοκτήτες*"[185], είναι δυνατόν να αρθεί μόνον με την ολοκληρωτική αναίρεση του αστικού κράτους και, σε ένα επόμενο στάδιο, με την εξάλειψη του ίδιου του κρατικού φαινομένου.

Στην αστική κοινωνία ο χωρισμός κράτους - κοινωνίας συνεπάγεται αναπόδραστα τη διάσπαση του ανθρώπου σε αστό, άτομο συγκεκριμένο, εγωιστικό, και σε πολίτη, άτομο "αφηρημένο" και "καθολικό"[186]. Το άτομο, έτσι, αναγκάζεται να ζήσει σε μία *διπλή* και εν πολλοίς *αντιφατική* κατάσταση. Ως πολίτης είναι συμμέτοχος στο κράτος, δηλαδή στην *καθολικότητα*. Η συμμετοχή αυτή, ωστόσο, είναι, στο αστικό κράτος, περιορισμένη και χρονικά πρόσκαιρη, εφόσον εξαντλείται, στην καλύτερη περίπτωση, σε μία περιοδική διαδικασία ανάδειξης αντιπροσώπων στην πολιτική δομή. Η βασική, λοιπόν, "ιδιότητα" του ανθρώπου στην αστική κοινωνία είναι αυτή του μέλους της ιδιωτικής κοινωνίας (αυτής που ο Hegel αποκαλεί bürgerliche Gesellschaft). Ως μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών ο άνθρωπος περιχαρακώνεται μέσα στις ιδιαιτερότητές του και δεν επικοινωνεί με το σύνολο της κοινότητας: "*Είναι ένας εργαζόμενος στις προσταγές ενός εργοδότη ή ένας επιχειρηματίας ξεκομμένος από τη συλλογική οργάνωση. Η κοινωνία των ιδιωτών εμποδίζει τα άτομα να πραγματώσουν την καθολική τους αποστολή*" [187].

Κατά τον τρόπο αυτό, ο άνθρωπος της αστικής κοινωνίας με την περιορισμένη συμμετοχή του στην πολιτική καθολικότητα και την ανύπαρκτη συμμετοχή του στην κοινωνική καθολικότητα, αποξενώνεται από την ίδια του τη φύση, η οποία τον θέλει κοινωνικό ον γένους, "κοινωνικό", δηλαδή, άνθρωπο. Η κοινωνική, έτσι, φύση του αλλοιώνεται και τη θέση της παίρνει ο εγωισμός και ο ατομικισμός στις διανθρώπινες σχέσεις, γεγονός που αποκλείει, εκ των πραγμάτων, τον στόχο της κοινωνικής ολοκλήρωσης. Σ' αυτήν τη θεωρητική απομόνωση αντιστοιχεί μία πραγματική αφαίρεση από τον άνθρωπο ως άνθρωπο[188]. Πραγματικά, από τις αντιφατικές αυτές εκφάνσεις του ανθρώπινου *είναι* (αφενός ο *ιδιωτικός άνθρωπος* με την ιδιωτική ηθική του και, αφετέρου, ο *δημόσιος πολίτης* με τη δημόσια ηθική του), απουσιάζει ο άνθρωπος ως άνθρωπος και στην ολότητά του.

Ο άνθρωπος της αστικής κοινωνίας δεν μπορεί να νοηθεί ούτε στην καθολικότητά του (*universalité*) ούτε στην ολότητά του (*totalité*). Ο *ολικός άνθρωπος* είναι για τον Marx εκείνος που δεν έχει ακρωτηριασθεί από τον καταμερισμό της εργασίας, εκείνος, δηλαδή, που αναπτύσσει ελεύθερα τις ικανότητές του και δεν περιορίζεται στη μερική δραστηριότητα του συγκεκριμένου επαγγέλματος που του επιβάλλει ο καταμερισμός της εργασίας. Παράλληλα, ο ολικός άνθρωπος είναι "*εκείνος που πραγματώνει αυθεντικά την ανθρωπιά του και που επιτελεί τις δραστηριότητες που προσδιορίζουν τον άνθρωπο*"[189]. Απαραίτητη συνθήκη, όμως, για να υπάρξει ο ολικός άνθρωπος είναι, κατά τον Marx, η εξάλειψη των

καθορισμένες μορφές της κοινωνικής συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής της κοινωνικής ζωής διέπει γενικά την ανάπτυξη της κοινωνικής, πολιτικής και πνευματικής ζωής. Δεν καθορίζει η συνείδηση των ανθρώπων την ύπαρξή τους, παρά αντίθετα η κοινωνική τους ύπαρξη είναι εκείνη που καθορίζει τη συνείδησή τους" (Oeuvres, τ. I, σελ. 272-275).

[184] Βλ. *R. Aron*, ό.π., σελ. 212.

[185] *A. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 165.

[186] *A. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 167.

[187] *R. Aron*, ό.π., σελ. 244.

[188] Δεν είναι, έτσι, τυχαίο ότι ο *Marx* σε ένα γράμμα του στον Ruge, ομολογεί πίστη στο έργο "*να κάνει τον άνθρωπο άνθρωπο*". Πρβλ. εν προκειμένω τις λεπτές παρατηρήσεις του *K. Löwith*, ό.π., Δεύτερο Μέρος, Κεφ. IV, παρ. 3.

[189] *R. Aron*, ό.π., σελ. 246.

απάνθρωπων συνθηκών εργασίας που αλλοτριώνουν τον άνθρωπο και αλλοιώνουν την ανθρωπιά του.

Η έννοια της "*αλλοτρίωσης*" (*aliénation*) είναι κομβική στο έργο του. Με αυτήν περιγράφει την ανθρώπινη κατάσταση στην αστική κοινωνία, όπου ο άνθρωπος αποξενώνεται από τον ίδιο τον εαυτό του, με την έννοια ότι δεν αναγνωρίζει πια τον εαυτό του στη δράση και στα έργα του. Στη βάση αυτής της αλλοτρίωσης [190] βρίσκεται η ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και η αναρχία της ελεύθερης αγοράς. Η εργασία, έτσι, από θεμελιακή ανθρώπινη δραστηριότητα που προσδιορίζει την κοινωνική φύση του ανθρώπου μετατρέπεται σε εργαλείο, σε μέσο ύπαρξης. Η εγωιστική και "εργαλειακή" θεώρηση της "φυσικής" αυτής ανθρώπινης δραστηριότητας οδηγεί σε μία αλλοιωμένη αντίληψη της ίδιας της ανθρώπινης φύσης και συσκοτίζει τη φιλοσοφική ύπαρξη του ανθρώπου.

Ο άνθρωπος, λοιπόν, της αστικής κοινωνίας είναι πολλαπλά επιφορτωμένος με στοιχεία που απάδουν της φύσης του. Μόνον η αναίρεση των στοιχείων αυτών μπορεί να οδηγήσει στην ολοκλήρωση (της τελολογίας) του ανθρώπου, αλλά και της φιλοσοφίας: Γιατί η τελευταία, που ορίζει τον άνθρωπο, πραγματώνεται και η ίδια διά της ιστορίας. Το μετακαπιταλιστικό καθεστώς που πρεσβεύει ο Marx δεν είναι, γι' αυτόν ένας απλός κοινωνικός τύπος μεταξύ των άλλων· είναι το τέρμα της αναζήτησης της ανθρωπότητας από μέρους του εαυτού της. Η κοινωνία αυτή προϋποθέτει τον άνθρωπο στις φυσικές του προδιαγραφές. Αυτό σημαίνει ότι σ' αυτήν διαβιώνει ο "κοινωνικός", "καθολικός" και "υλικός" άνθρωπος.

Σε αντίθεση με την τελευταία αυτή κοινωνία, στην *αστική κοινωνία* ο άνθρωπος διασπασμένος σε πολίτη και σε μέλος της ιδιωτικής κοινωνίας, δεν μπορεί να νοηθεί ως "κοινωνικός άνθρωπος" αλλά ως -αρνητικό- *υποκατάστατο της ανθρώπινης φύσης*. Τη διάσπαση αυτή επικυρώνει και αναπαράγει στο νομικο-πολιτικό επίπεδο η γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη: "*Τα δικαιώματα του ανθρώπου σαν τέτοια διαστέλλονται από τα δικαιώματα του πολίτη. Ο άνθρωπος δε που αντιδιαστέλλεται προς τον πολίτη δεν είναι άλλος από το μέλος της αστικής κοινωνίας. Κατά συνέπεια τα λεγόμενα δικαιώματα του ανθρώπου διακρίνονται από τα δικαιώματα του μέλους της αστικής κοινωνίας, δηλαδή του εγωιστικού ατόμου, του ατόμου που είναι αποξενωμένο από τους άλλους ανθρώπους και από την κοινότητα*" [191].

---

[190] Ο *Marx* χρησιμοποιεί τρείς διαφορετικούς όρους για να περιγράψει το εν λόγω κοινωνικό φαινόμενο: *entüusserung, verüusserung και entfremdung*. Περισσότερο κοντά, πάντως, στην εδώ εξεταζόμενη έννοια της "*αλλοτρίωσης*" (*aliénation*) βρίσκεται ο τελευταίος γερμανικός όρος.

[191] *Α. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 168, όπου μεταφέρει απόσπασμα από το έργο του *Marx* "Για το Εβραϊκό Ζήτημα". Κατά τον Marx, τα "*droits de l'homme*" που κατοχυρώνονται στη γαλλική Διακήρυξη δεν είναι τίποτε περισσότερο από *αστικά προνόμια*. Όπως σημειώνει ο ίδιος σχετικά (Das Kapital, Band I, Hamburg 1909, σελ. 593-595): "*Τα droits de l'homme, τα δικαιώματα του ανθρώπου διακρίνονται ως δικαιώματα του ανθρώπου από τα droits du citoyen, από τα δικαιώματα του πολίτη. Ποιός είναι ο homme που διακρίνεται από τον citoyen; Κανείς άλλος από το μέλος της αστικής κοινωνίας. Γιατί ονομάζεται το μέλος της αστικής κοινωνίας άνθρωπος, αυτόχρημα άνθρωπος, γιατί ονομάζονται τα δικαιώματά του δικαιώματα του ανθρώπου; Πως εξηγείται αυτό το γεγονός; Με βάση τη σχέση του πολιτικού κράτους προς την αστική κοινωνία, την ουσία της πολιτικής χειραφέτησης*". Η διακήρυξη, άρα, των δικαιωμάτων προϋποθέτει τον ιδιωτικό άνθρωπο της αστικής κοινωνίας, δηλαδή τον bourgeois, ως τον αυθεντικό και αληθινό homme. "*Σ' αυτά ο άνθρωπος όχι μόνον δεν θεωρείται ως μέλος του ανθρώπινου γένους, παρά εμφανίζεται μάλλον η ίδια η ζωή του γένους, η κοινωνία, ως πλαίσιο εξωτερικό προς τα άτομα, ως περιορισμός της πρωταρχικής αυτοτέλειάς τους. Ο μοναδικός δεσμός που τα συνδέει είναι ... η ανάγκη και το ιδιωτικό συμφέρον*". Βλ. *K. Löwith*, ό.π., κεφ. 1, παρ. 3. Σημειώνεται, εξάλλου, ότι ο *Marx* θεωρούσε την αστική αντίληψη της ελευθερίας ως *επίπλαστη*, στον βαθμό κυρίως που στο οικονομικό επίπεδο συνοψιζόταν σε μία ελευθερία των συναλλαγών και των συμβάσεων. Η πραγματική, ωστόσο, ελευθερία έχει ορισμένες οικονομικές και κοινωνικές προϋποθέσεις. Ελευθερία των οικονομικά άνισων σημαίνει "*παροχή δικαιώματος στους οικονομικά ισχυρότερους να εκμεταλλεύονται κοινωνικά τους πιό αδύνατους*": *Β. Φίλιας*, ό.π., σελ. 108.

Υπό τις συνθήκες αυτές, ο άνθρωπος παύει να αποτελεί κοινωνικό ον ("ον κοινοτικό" - *Gemeinwesen*, όπως τον αποκαλεί ο Marx)[192] και καθίσταται εγωιστικό άτομο, φορέας ανταγωνιστικών και συγκρουσιακών σχέσεων και καταστάσεων. Η *χειραφέτηση*, λοιπόν, του ανθρώπου πρέπει να γίνει σε δύο ταυτόχρονα επίπεδα: Πρέπει να είναι "*πολιτική*" και "*ανθρώπινη*" χειραφέτηση. *Αυτό συνεπάγεται ότι ο ατομικός άνθρωπος καθίσταται μέλος του κοινωνικού συνόλου. "Τότε συγχρόνως με το κράτος, που κάνει αφαίρεση από τον πραγματικό άνθρωπο και γι' αυτό είναι και το ίδιο αφηρημένο, εξαφανίζεται και το ιδιωτικό πρόσωπο της αστικής κοινωνίας, το οποίο κάνει με τη σειρά του αφαίρεση από το κράτος, και θα μπορούσε να γίνει αληθινή η φράση του Hegel ότι η 'ύψιστη ελευθερία' είναι η 'ύψιστη κοινότητα' "*[193]. Το κράτος και η κοινωνία, έτσι, απαλλάσονται από τη μερικότητά τους και αποκτούν καθολικό χαρακτήρα, μέσα από την άρση της μεταξύ τους αντίφασης, που επιτυγχάνεται με την απορρόφηση του κράτους από την κοινωνία. Παράλληλα, ο άνθρωπος ανακτά τη φυσική του καθολικότητα και νοείται έξω από τις νοηματικές αφαιρέσεις της αστικής κοινωνίας. Καθίσταται, δηλαδή, πραγματικά "*κοινωνικός άνθρωπος*". Η ανθρώπινη αυτή χειραφέτηση προϋποθέτει την αληθινή "δημοκρατία", η οποία κατά την αντίληψη του Marx είναι "*η πόλις που βρήκε την τελείωσή της ως κοσμόπολις, μία κοινότητα των ελευθέρων, της οποίας το άτομο δεν είναι αστός, αλλά ζώον πολιτικόν*"[194].

γστ) Emil Durkheim : Κοινωνική αλληλεγγύη και συλλογική συνείδηση ως όροι για τη δόμηση της κοινωνίας. Η πρωταρχία της κοινωνίας έναντι του ατόμου

Ο *Durkheim*, περισσότερο ίσως από οποιονδήποτε άλλον στοχαστή, είναι εκείνος που διερεύνησε κατά τρόπο συστηματικό την κοινωνία ως φαινόμενο το οποίο διαφέρει από τα άτομα που το αποτελούν. Στο έργο του, έτσι, εξετάζει τον τρόπο συγκρότησης της κοινωνίας, τους συνεκτικούς της μηχανισμούς και τη σχέση της με τα μέλη που την αποτελούν. Στο επίκεντρο του επιστημονικού του ενδιαφέροντος δεν είναι το μεμονωμένο άτομο αλλά η ίδια η κοινωνία ως ξεχωριστή και αυτοτελής οντότητα[195]. Μία τέτοια προσέγγιση του επιτρέπει, βέβαια, την *σφαιρικότερη μελέτη* του κοινωνικού φαινομένου και των ουσιωδέστερων χαρακτηριστικών του, που διέπουν την οργάνωση και λειτουργία του. Γίνεται, με τον τρόπο αυτό, δυνατή η πληρέστερη κατανόηση της σχέσης κοινωνίας - ατόμου και της "θέσης" του "κοινωνικού ανθρώπου" στο κοινωνικό σύνολο. Η μεθοδολογική πρόταση του Durkheim είναι εν προκειμένω σαφής: *Η επιστημονική έρευνα δεν εκκινεί από το άτομο αλλά από την κοινωνία στην οποία αυτό ανήκει*. Μελετώντας, ωστόσο, την κοινωνία καθίσταται ευχερέστερα αντιληπτή *η βαθύτερη ουσία του κοινωνικού ατόμου*, εκείνου,

---

[192] Πρβλ. *K. Löwith*, ό.π., όπου αντιπαραβάλεται, inter alia, η σκέψη του Marx με τους συναφείς στοχασμούς του *Feuerbach*. Βλ. επίσης *K. Papaioannou*, ό.π., σελ. 7 επ.

[193] *K. Löwith*, ό.π. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει, εξάλλου, ο *Marx* (Das Kapital, ό.π., σελ. 599), "*μόνον όταν ο πραγματικός ατομικός άνθρωπος αναδεχθεί και πάλι εντός του τον αφηρημένο πολίτη, και ως ατομικός άνθρωπος στην εμπειρική ζωή του, στην ατομική εργαία του, στις ατομικές σχέσεις του, γίνει ον του γένους του , μόνο όταν ο άνθρωπος γνωρίσει και οργανώσει τις 'forces propres' ως κοινωνικές δυνάμεις και συνεπώς δεν χωρίζει πιά από τον εαυτό του την κοινωνική δύναμη στη μορφή της πολιτικής δύναμης, μόνο τότε θα έχει επιτελεστεί η ανθρώπινη χειραφέτηση*".

[194] *K. Löwith*, ό.π., κεφ. IV, παρ. 3. Όπως, εξάλλου, σημειώνει ο *Α. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 171, "*η προοπτική της κοινωνικής χειραφέτησης διαγράφεται μέσα από την ενότητα πολιτικής και οικονομίας, ατόμου και κοινωνίας, πολιτικού κράτους και κοινωνίας, ενότητα που δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά με την πλήρη ανάπτυξη της δημοκρατίας. Η δημοκρατία ολοκληρώνεται, γράφει ο νεαρός Marx, όταν από αντιπροσωπευτική μετεξελιχθεί σε άμεση, όταν ο 'λαός' από τυπικά κυρίαρχος γίνει πραγματικά κυρίαρχος του κράτους και της κοινωνίας, και όταν η κοινωνία απορροφήσει το κράτος*". Στην έννοια της ανθρώπινης χειραφέτησης του *Marx* μπορούν ευχερώς να εντοπισθούν οι θεμελιακές βάσεις της "*κοινωνικής δημοκρατίας*".

[195] Βλ. ιδίως *Th. Caplow*, Elementary Sociology, 1971, Prentice Hall, σελ. 171 επ.

δηλαδή, που προσδιορίζεται κοινωνικά και αναπτύσσει την προσωπικότητά του μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο σχέσεων και διαδράσεων[196].

Κύριο μέλημα του συγγραφέα είναι η ανεύρεση των συνεκτικών εκείνων στοιχείων που διασφαλίζουν την "ομαλή" λειτουργία της κοινωνίας. Στο επίπεδο αυτό, εντοπίζει τις έννοιες της *συναίνεσης* και της *αλληλεγγύης* ως βασικά λειτουργικά χαρακτηριστικά για τη διατήρηση της κοινωνίας. Η *συνοχή*, λοιπόν, της κοινωνίας συναρτάται σε μεγάλο βαθμό από μία ψυχολογικού - συναισθηματικού χαρακτήρα στάση των μελών της, η οποία καθορίζει τόσο τις σχέσεις μεταξύ τους όσο και με την ίδια την κοινωνία ως ανεξάρτητη και αυτοτελή οντότητα. Η υποκειμενική αυτονομία του ατόμου στη διαμόρφωση του συναισθηματικού (-ηθικού) αυτού υπόβαθρου της κοινωνικής συνοχής είναι, πάντως, προσδιορισμένη, στον βαθμό κυρίως που το άτομο προσδιορίζεται από την ίδια την κοινωνία, "θεσμοί" της οποίας διαγράφουν με σαφήνεια τα πλαίσια της προσωπικής του ελεύθερίας.

Μελετώντας την ιστορική διαδρομή των ανθρώπινων κοινωνιών, ο *Durkheim* διακρίνει *δύο μορφές αλληλεγγύης, τη μηχανική και την οργανική αλληλεγγύη*[197]. Η *μηχανική αλληλεγγύη*, η οποία συναντάται στις αρχαϊκές (παραδοσιακές) κοινωνίες, απορρέει από την *ομοιότητα* που χαρακτηρίζει τα μέλη τους. Τα άτομα διαφέρουν ελάχιστα μεταξύ τους και *απορροφώνται πλήρως από την κοινωνία*, της οποίας αποτελούν απλές (ομοιόμορφες) μονάδες. Η αλληλεγγύη στην περίπτωση αυτή είναι αυτόματη και προκύπτει από ένα σύνολο συμβολικών μορφών επικοινωνίας (συνήθειες, πίστη, έθιμα, τελετές) και γενικότερα από μία ομοιογένεια των συνειδησιακών δεσμών με τις κοινές εμπειρίες της πραγματικότητας. Από την ομοιότητα, έτσι, πηγάζει μία μορφή αλληλεγγύης, μία κοινότητα, δηλαδή, αισθημάτων, ιδεών και πεποιθήσεων μεταξύ των μελών της κοινωνίας, στην οποία το άτομο δεν νοείται ως αυτοτελής προσωπικότητα αλλά ως *συστατικό στοιχείο του κοινωνικού συνόλου*. Κατά τον τρόπο αυτό, η κοινωνία επιτυγχάνει έναν πολύ υψηλό βαθμό συνοχής, συνιστώντας μία ανεξάρτητη και αυτοτελή οντότητα ψυχολογικού χαρακτήρα που επιβάλλεται απόλυτα στα μέλη της.

Η *οργανική αλληλεγγύη*, από την άλλη, η οποία απαντάται στις σύγχρονες ιδίως βιομηχανικές κοινωνίες, στηρίζεται στη *διαφοροποίηση* των μελών τους. Η διαφοροποίηση δημιουργεί στην περίπτωση αυτή μία μορφή *συναίνεσης* και, κατ' επέκταση κοινωνικής συνοχής, που προκύπτει κυρίως από την *εξάρτηση* του ατόμου από την κοινωνία. Η εξάρτηση αυτή συνυφαίνεται στις σύγχρονες κοινωνίες με τον *καταμερισμό της εργασίας* και την *έντονη αλληλόδραση των ατόμων*. Το άτομο *διατηρεί εδώ την προσωπικότητά του*, συνάπτωντας, ως τέτοιο, *σχέσεις αλληλεξάρτησης* με τα υπόλοιπα (διαφοροποιημένα μεταξύ τους) μέλη της κοινωνίας[198].

---

[196] Σχεδόν σε κάθε, λοιπόν, επιστημολογική απόφανση του *Durkheim* υπεισέρχεται, συχνά αδιόρατα, το ατομικό στοιχείο, το μέλος, με άλλα λόγια, του κοινωνικού συνόλου, το οποίο καθίσταται, έτσι, μέρος των κοινωνιολογικών ερευνών του μεγάλου στοχαστή. Η άποψη, συνεπώς, ότι από την ανάλυση του *Durkheim* απουσιάζει παντελώς το άτομο είναι εν πολλοίς αβάσιμη. Το άτομο (ορθότερα, το κοινωνικό άτομο) είναι "παρών" στις μελέτες του συγγραφέα, ως *θεμελιακή μονάδα της κοινωνίας*. Κοινωνίας, η οποία επικαθορίζει τις σχέσεις αλλά και τα όρια της ελευθερίας του. Κάτι τέτοιο είναι ιδιαίτερα έκδηλο στο έργο του Durkheim για την "Αυτοκτονία", καθώς και σε άλλες μελέτες του.

[197] Βλ. ιδίως *Γ. Καββαδία*, ό.π., σελ. 79 επ., *Ν. Τάτση*, ό.π, σελ. 116, *R. Aron*, ό.π., τ. Β΄, σελ. 27 επ.

[198] Κατά τον *R. Aron*, ο Durkheim αποκαλεί μία αλληλεγγύη στηριζόμενη στη διαφοροποίηση των ατόμων "*οργανική*" "*κατ' αναλογία προς τα όργανα του έμβιου όντος, όργανα που, εκπληρώνοντας το καθένα τη δική του λειτουργία και μη μοιάζοντας μεταξύ τους, είναι όλα εντούτοις το ίδιο απαραίτητα για τη ζωή*". Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι ο Durkheim έχει επηρεαστεί βαθιά από την *οργανισμική αντίληψη* της κοινωνίας. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι στον Πρόλογο της πρώτης έκδοσης του έργου του Les règles de la méthode sociologique, 1895 (οι εδώ παραπομπές στο εν λόγω έργο γίνονται στη γαλλική έκδοση του 1956, Paris, P.U.F., σελ. II. Ήδη και σε ελληνική μετάφραση, Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου, 1994, εκδ. Gutenberg, σελ. 42), δικαιολογώντας την άποψή του ότι το έγκλημα συνιστά ένα "*ομαλό κοινωνικό φαινόμενο*", παραλληλίζει την κοινωνία με τον ανθρώπινο οργανισμό: "*Μήπως δεν υπάρχουν στον οργανισμό απεχθείς λειτουργίες, που είναι απαραίτητες για την υγεία του ατόμου;*" Σε κάθε πάντως περίπτωση, ο *Durkheim* δεν φτάνει σε οργανισμικές ακρότητες και υπερβολές, σε αντίθεση με άλλους συγγραφείς της εποχής του, όπως ο *Schéffle*

Η έννοια της *αλληλεγύης* είναι στενά συσυφασμένη στο έργο του Durkheim με την έννοια της "*συλλογικής συνείδησης*"[199], η οποία είναι κεντρική στις θεωρητικές του αποφάνσεις. Ως συλλογική συνείδηση ορίζεται από τον ίδιο τον μεγάλο αυτό στοχαστή "*το σύνολο των πίστεων και των αισθημάτων που συμμερίζεται ο μέσος όρος των μελών μίας κοινωνίας*"[200]. Τα άτομα, ερχόμενα σε επαφή μεταξύ τους και αναπτύσσοντας σχέσεις αλληλεπίδρασης, διαμορφώνουν *κοινές εν πολλοίς κατηγορίες σκέψης και δράσης*. Οι ατομικές, έτσι, συνειδησιακές καταστάσεις διαμορφώνονται σε σημαντικό βαθμό από ένα σύνολο κοινωνικών παραστάσεων, οι οποίες όταν αποκρυσταλλωθούν σε ένα σύστημα γενικής αποδοχής διαμορφώνουν τη συλλογική συνείδηση. Άρα, η συλλογική συνείδηση προκύπτει από την ατομική αλληλόδραση των μελών της κοινωνίας, που αποκτά σταδιακά μόνιμο και "εξαναγκαστό" για τα κοινωνικά υποκείμενα χαρακτήρα, επικαθορίζοντας με τον τρόπο αυτό τα όρια της ατομικής δράσης. Στο περιεχόμενο της συλλογικής συνείδησης συμφύρονται και συστηματοποιούνται ποικίλες εικόνες, παραστάσεις, αξίες, ιδέες, αντιλήψεις, οι οποίες διαγράφουν το πλαίσιο της ατομικής δράσης[201], διαθέτουν δε ένα *δυναμικό* (επομένως, ιστορικό) χαρακτήρα, χωρίς, όμως να χάνουν γενικά τη σταθερότητα και την περιεχομενική τους ευκρίνεια.

Η συλλογική συνείδηση υπάρχει, βέβαια, μόνο διαμέσου των αισθημάτων και των πίστεων που περιέχουν οι ατομικές συνειδήσεις, διαφέρει, όμως από αυτές, γιατί εξελίσσεται σύμφωνα με τους δικούς της νόμους και δεν είναι απλά και μόνο η έκφραση ή το αποτέλεσμα των ατομικών συνειδήσεων[202]. Επομένως, αν και εμπραγματώνεται μέσα από την ατομική συνείδηση, στην οποία, άλλωστε, εντυπώνεται διαμέσου των κοινωνικών σχέσων αλλά και των κοινωνικοποιητικών μηχανισμών που την αναπαράγουν, *η συλλογική συνείδηση δεν ταυτίζεται με την ατομική συνείδηση*[203]. Από μία άποψη, συνιστά εξωτερικό και εν πολλοίς προσδιοριστικό παράγοντα της τελευταίας[204]. Διαχέεται, μάλιστα, σε ολόκληρη την κοινωνική δομή και καταλαμβάνει το σύνολο της ανθρώπινης διάδρασης.

Η έκταση και η δύναμη της συλλογικής συνείδησης δεν είναι, ωστόσο, ίδιες σε κάθε μορφή κοινωνίας. Στις κοινωνίες, έτσι, όπου κυριαρχεί η μηχανική αλληλεγγύη και η ομοιότητα, η συλλογική συνείδηση καλύπτει το μεγαλύτερο μέρος των ατομικών συνειδήσεων.

και, πολύ λιγότερο, ο *Spencer*.

[199] Βλ., αντί άλλων, *G. Gurvitch*, La vocation actuelle de la Sociologie, τ. Β΄, 1969, P.U.F., σελ. 27 επ.

[200] *E. Durkheim*, De la division du travail social, Paris 1960, P.U.F., σελ. 46.

[201] Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο *Ν. Τάτσης*, ό.π., σελ. 111, "*η κοινωνική πραγματικότητα λειτουργεί έτσι αυτό-νομα και υπέρ-ατομικά, είτε επιτάσσοντας τη δική της βούληση, είτε επιτρέποντας συγκεκριμένες μόνο επιλογές στα άτομα*".

[202] Βλ. *R. Aron*, ό.π., σελ. 31.

[203] Κατά τον *Durkheim*, De la division du travail social, ό.π., σελ. 46, η συλλογική συνείδηση "*είναι λοιπόν κάτι εντελώς διαφορετικό από τις επιμέρους συνειδήσεις, αν και πραγματώνεται μονάχα μέσω των ατόμων. Είναι ο ψυχικός τύπος της κοινωνίας, τύπος που έχει τις ιδιότητές του, τους όρους ύπαρξής του, τον τρόπο ανάπτυξής του, όπως και οι ατομικοί τύποι, αν και με άλλον τρόπο*".

[204] Βλ. ιδίως *G. Gurvitch*, ό.π., σελ. 28-29. Ο βαθμός εν-τύπωσης της συλλογικής συνείδησης ποικίλει, βέβαια, από άτομο σε άτομο, ανάλογα με τα ιδιαίτερα ψυχολογικά του χαρακτηριστικά, τις παραστάσεις και τις ικανότητές του κλπ. Η διαπίστωση αυτή φαίνεται ότι υποβαθμίζεται ορισμένες φορές από τον Durkheim, ο οποίος εκκινεί από την επιβολή της συλλογικής στην ατομική συνείδηση, σχεδόν κατά τρόπο αναπόφευκτο και νομοτελειακό. Όπως θα δούμε, εξάλλου, η παρέκκλιση από τη συλλογική συνείδηση χαρακτηρίζεται από το συγγραφέα με τον (αρνητικό) όρο "*ανομία*", γεγονός που προσδίδει έναν μάλλον *συντηρητικό* χαρακτήρα στο έργο του. Κάτι τέτοιο φαίνεται να παραδέχεται και ο ίδιος ο *Durkheim* όταν στο έργο του Les rèles de la méhode sociologique, ό.π., Πρόλογος, σελ. III, ελλην. έκδοση, ό.π., σελ. 43, αναφερόμενος στη θεωρία του σημειώνει: "*Είναι μάλιστα, κατά κάποιο τρόπο, ουσιαστικά συντηρητική, αφού θεωρεί τα κοινωνικά γεγονότα σαν πράγματα, η φύση των οποίων όσο ευλύγιστη και εύπλαστη κι αν είναι, δεν μεταβάλλεται κατά βούληση*". Ο ίδιος, πάντως, δέχεται, όχι άδικα, ως χαρακτηρισμό που θα του ταίριαζε περισσότερο "*εκείνον του ορθολογιστή*". Όπως σημειώνει, "*ο κύριος στόχος μας, πράγματι, είναι να επεκτείνουμε τον επιστημονικό ορθολογισμό στην ανθρώπινη συμπεριφορά, αποδεικνύοντας ότι αυτή, εφόσον αναλυθεί ιστορικά, μπορεί να αναχθεί σε σχέσεις αιτίου και αιτιατού. Οι σχέσεις αυτές μπορούν στη συνέχεια και με μία εξίσου ορθολογική διαδικασία να μετασχηματιστούν σε κανόνες μελλοντικής δράσης*" (ibidem).

Καταλαμβάνει, δηλαδή, το σύνολο σχεδόν της ανθρώπινης ύπαρξης, καταλείποντας με τον τρόπο αυτό ελάχιστα περιθώρια ελευθερίας στο άτομο. Στην περίπτωση αυτή, η συλλογική συνείδηση έχει λεπτομερειακό χαρακτήρα, ενώ παράλληλα, η απόκλιση από αυτήν έχει συνήθως βαριές επιπτώσεις γι' αυτόν που υποπίπτει στην παράβαση. Το δίκαιο στις κοινωνίες αυτές έχει *κατασταλτικό* κατά βάση χαρακτήρα, επιβάλλοντας κυρώσεις στον παραβάτη.

Στις κοινωνίες, αντίθετα, όπου εμφανίζεται η διαφοροποίηση των ατόμων και όπου κυριαρχεί η οργανική αλληλεγγύη, η συλλογική συνείδηση περιορίζεται σε μικρότερο χώρο της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αφήνοντας, έτσι, σημαντικά περιθώρια ελευθερίας βούλησης και δράσης στο άτομο. Συγχρόνως, παρατηρείται στις κοινωνίες αυτές μία αποδυνάμωση των συλλογικών αντιδράσεων κατά της παραβίασης των απαγορεύσεων και, κυρίως, ένα μεγαλύτερο περιθώριο ατομικής ερμηνείας των κοινωνικών επιταγών[205]. Το δίκαιο στην περίπτωση αυτή είναι κατά βάση *επανορθωτικό*, ουσία του οποίου δεν είναι ο κολασμός των παραβιάσεων των κοινωνικών κανόνων, αλλά η επανόρθωση των πραγμάτων, όταν έχει διαπραχθεί σφάλμα.

Αυτήν ακριβώς την κοινωνία της διαφοροποίησης και της οργανικής αλληλεγγύης έχει στο επίκεντρο του ερευνητικού του ενδιαφέροντος ο Durkheim. Ο καταμερισμός της εργασίας και ο εγγενής περιορισμός του εύρους και της έκτασης της συλλογικής συνείδησης, με αναλογη απελευθέρωση των επιλογών του ατόμου, συνιστούν, έτσι, τα κομβικά εκείνα χαρακτηριστικά που προσδιορίζουν τις κοινωνιολογικές αναζητήσεις του. Συνεπής στις μεθοδολογικές του επιλογές, ο Durkheim αναζητά την ερμηνεία και την εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων στην ίδια την κοινωνία κι όχι στο άτομο, βασισμένος στην αρχή ότι εφόσον το προς εξήγηση φαινόμενο έχει κοινωνική υφή, τότε δεν μπορεί παρά η αιτία του να είναι κι αυτή κοινωνική (αρχή της ομοιογένειας αιτίας και αποτελέσματος).

Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστικό ότι ο *Durkheim* επιχειρεί να εξηγήσει το φαινόμενο της διαφοροποίησης και του καταμερισμού της εργασίας που παρατηρείται στις σύγχρονες κοινωνίες όχι με βάση τις ατομιστικού - ωφελεμιστικού χαρακτήρα αιτίες που αναφέρονται στην αναζήτηση της ευτυχίας ή την αύξηση των απολαύσεων[206], αλλά με βάση το συνδυασμό του "*όγκου*", της "*υλικής πυκνότητας*" και της "*ηθικής πυκνότητας*" της κοινωνίας [207]. Με άλλα λόγια, η κοινωνική διαφοροποίηση απορρέει από το συνδυασμό (και, μάλιστα, τη σώρευση) τριών φαινομένων: Μεγάλο αριθμό ατόμων που αποτελούν μέλη της κοινωνίας, πυκνότητα του αριθμού αυτού σε σχέση με τη δεδομένη επιφάνεια του εδάφους και αυξημένη πυκνότητα επικοινωνιών, ανταλλαγών και σχέσεων μεταξύ τους. Κατά τον Durkheim όσο περισσότερα είναι τα άτομα που προσπαθούν να ζήσουν μαζί τόσο πιό έντονη είναι η πάλη για τη ζωή. Σε μία αριθμητικά διευρυμένη, λοιπόν, κοινωνία, όπου η "υλική" και η "ηθική" πυκνότητα είναι αυξημένες, εντείνεται αναγκαστικά ο αγώνας επιβίωσης. Η κοινωνική διαφοροποίηση αποτελεί στην περίπτωση αυτή την (ειρηνική) λύση, στον βαθμό που επιτρέπει σε μεγάλο αριθμό ατόμων να επιζήσουν διαφοροποιούμενα. Ο ανταγωνισμός σχετικοποιείται εφόσον καθένας μπορεί να κρατήσει το ρόλο του και να εκπληρώσει μία λειτουργία στην κοινωνία[208]. Η κοινωνία αυτή της διαφοροποίησης των ρόλων και των

---

[205] Βλ. *R. Aron*, ό.π., σελ. 32.

[206] Κάτι τέτοιο το αποκλείει, άλλωστε, ο *Durkheim* με τον ισχυρισμό ότι οι πρόοδοι που έχουν συντελεστεί στη σύγχρονη κοινωνία δεν αυξάνουν κατ' ανάγκη την ευτυχία, όπως, εξάλλου, προκύπτει κι από την αύξηση στις κοινωνίες αυτές των αυτοκτονιών. Οι απολαύσεις είναι, βέβαια, περισσότερες στις τελευταίες· ωστόσο, κατά τον συγγραφέα το γεγονός αυτό είναι συνέπεια κι όχι αιτία της κοινωνικής διαφοροποίησης.

[207] Πρβλ. *A. Cuvillier*, Manuel de Sociologie, τ. Α', 1954, P.U.F., σελ. 342 επ.

[208] Κατά τον *Durkheim*, De la division du travail social, ό.π., σελ. 253, "*Ο καταμερισμός της εργασίας είναι λοιπόν ένα αποτέλεσμα της πάλης για την επιβίωση: Είναι όμως ταυτόχρονα και ένας ήπιος τερματισμός της. Γιατί χάρη σ' αυτόν οι ανταγωνιστές δεν είναι αναγκασμένοι να αλληλοεξοντώνονται, αλλά μπορούν να συνυπάρχουν οι μεν δίπλα στους δε. Επίσης, στο μέτρο που αναπτύσσεται, δίνει σε περισσότερα άτομα, που θα ήταν καταδικασμένα σε αφανισμό μέσα σε πιό ομοιογενείς κοινωνίες, τα μέσα συντήρησης και επιβίωσής τους*".

λειτουργιών, του καταμερισμού της εργασίας και της οργανικής αλληλεγγύης, αναπτύσσει στο εσωτερικό της ένα εξαιρετικά πολύπλοκο δίκτυο σχέσεων αλληλεπίδρασης μεταξύ των μελών της, το οποίο καθίσταται ολοένα και πιο πολύπλοκο, σε ευθεία αναλογία με την αύξηση της διαφοροποίησης και του καταμερισμού της εργασίας[209].

Η κοινωνία αυτή της διαφοροποίησης και της οργανικής αλληλεγγύης επιτρέπει, σε αντίθεση με τις αρχαϊκές κοινωνίες όπου υπερέχει η μηχανική αλληλεγγύη, να διατηρήσει το άτομο κάποιο περιθώριο αυτονομίας και ελευθερίας δράσης. Αυτό επιτυγχάνεται στον βαθμό που η συλλογική συνείδηση χάνει ένα μέρος της επιτακτικής της αυστηρότητας και του κανονιστικού της εύρους, προς όφελος, βέβαια, της ελευθερίας του ατόμου. Από την άλλη, ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι η συλλογική συνείδηση έχει απωλέσει τη σημασία και το κανονιστικό περιεχόμενό της στη σύγχρονη διαφοροποιημένη κοινωνία. Αντίθετα, η συλλογική συνείδηση συνιστά και σήμερα απαραίτητο όρο για τη συνοχή της κοινωνίας και την αποφυγή της κοινωνικής αποσύνθεσης. Ο ατομιστικός φιλελευθερισμός που κυριαρχεί στο νεωτερικό "παράδειγμα" (με θεμελιακή βάση τα ατομικά δικαιώματα) φαίνεται να θέτει επί τάπητος με ιδιαίτερη οξύτητα το πρόβλημα της διατήρησης ενός ελάχιστου ορίου συλλογικής συνείδησης. Το ζήτημα αυτό μεταφράζεται στη συνταγματική επιστήμη ως *πρόβλημα οριοθέτησης στην άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων*. Η αντιστοίχηση αυτή παίρνει εν προκειμένω, φαινομενικά τουλάχιστον, τη μορφή της αντιπαράθεσης ανάμεσα στο ατομικό δικαίωμα και τη συλλογική συνείδηση και, σε απώτερη αναγωγή ανάμεσα στο ατομικό και το κοινωνικό συμφέρον[210].

---

[209] Κατά τον τρόπο αυτό μπορεί να γίνει ευχερέστερα αντιληπτή η συνθετότητα και πολυπλοκότητα που χαρακτηρίζει τις σύγχρονες κοινωνίες. Σημειώνεται, εξάλλου, ότι οι σχέσεις αλληλεπίδρασης δεν περιορίζονται μόνο μεταξύ των ατόμων αλλά και ανάμεσα στην κοινωνία και στα μέλη της. Η τελευταία αυτή διαλεκτική σχέση διατηρεί ένα εξαιρετικά δυναμικό περιεχόμενο και επικαθορίζει σε σημαντικό βαθμό, όπως θα δούμε, τη λειτουργία του κοινωνικού συστήματος.

[210] Το πρόβλημα αυτό είναι κεντρικής σημασίας για τη μελέτη. Στο στάδιο αυτό της έρευνας περιοριζόμαστε σε δύο μόνον επισημάνσεις, που επιχειρούν να αποσαφηνίσουν κάπως τους όρους με τους οποίους τίθεται το πρόβλημα : α) Η συλλογική συνείδηση αποτελεί, όπως είδαμε ήδη, ένα σύνολο αξιών, εικόνων και παραστάσεων που κυριαρχεί σε ορισμένη κοινωνία. Ο *Durkheim*, ωστόσο, δεν φαίνεται να εντοπίζει το ζήτημα του αξιακού περιεχομένου της συλλογικής συνείδησης. Η τελευταία, έτσι, αν και "συλλογική", θα μπορούσε να προσλάβει, όπως στο νεωτερικό "παράδειγμα", χαρακτήρα "ατομικιστικό", γεγονός που θα αντιστρατεύονταν, βέβαια, τη συνοχή της κοινωνίας και θα μπορούσε να οδηγήσει σε κοινωνική αποσύνθεση. Αντίθετα, στη θεωρία του Durkheim η "κοινωνική" κατεύθυνση της συλλογικής συνείδησης διαλαμβάνεται περίπου ως δεδομένη. Ο ορισμός, άλλωστε, της "*ανομίας*" (anomie) ως έλλειψη ή μη εφαρμογή κανόνων που προκύπτουν από τη συλλογική συνείδηση, βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές. Όπως σημειώνει ο συγγραφέας, De la division du travail social, ό.π., Πρόλογος στη δεύτερη έκδοση, σελ. VI, "*αν η ανομία αντιπροσωπεύει ένα κακό αυτό συμβαίνει γιατί η κοινωνία υποφέρει, μιά και δεν μπορεί να ζήσει χωρίς συνεκτικότητα και κοινωνικότητα. Μία νομική ή ηθική ρύθμιση εκφράζει ουσιαστικά κοινωνικές ανάγκες που μόνο η κοινωνία τις γνωρίζει. Στηρίζεται πάνω σε μία γνώμη και κάθε γνώμη είναι συλλογική, παράγωγο συλλογικής επεξεργασίας. Για να τερματισθεί η ανομία πρέπει λοιπόν να υπάρξει ή να σχηματισθεί μία ομάδα μέσα στην οποία να διαμορφωθεί το σύστημα εκείνο των κανόνων που λείπει σήμερα*". Η ηθική διάσταση που (πρέπει να) έχει η συλλογική συνείδηση (επομένως, το αξιακό της περιεχόμενο), προκύπτει, εξάλλου, ανάγλυφα από τις ίδιες τις θεωρητικές παραδοχές του Durkheim. Έτσι, όπως ο ίδιος σημειώνει (De la division du travail social, ό.π., σελ. 387, 394) "*είναι ηθικό κάθε τι που αποτελεί πηγή αλληλεγγύης, κάθε τι που ωθεί τον άνθρωπο να λογαριάζει τον άλλο, να ρυθμίζει τις κινήσεις του με κριτήριο ο,τιδήποτε άλλο εκτός από τα εγωιστικά του κίνητρα. Και η ηθικότητα είναι τόσο πιό στέρεα όσο αυτοί οι δεσμοί είναι πιο πολυάριθμοι και πιο ισχυροί... Ο άνθρωπος είναι ηθικό ον γιατί ζεί σε κοινωνία, εφόσον η ηθικότητα συνίσταται στο να είναι αλληλέγγυος με μία κοινωνική ομάδα, παραλλάσσει δε όπως και η αλληλεγγύη. Εξαφανίστε κάθε κοινωνική ζωή. Μαζί της θα εξαφανιστεί και η ηθική ζωή, γιατί δεν θα υπάρχει πια αντικείμενο*".

β) Πρέπει, επιπλέον, να έχουμε υπόψη ως προς το νεωτερικό "παράδειγμα" ότι η δικαιική κατοχύρωση ενός ατομικού δικαιώματος δεν συνεπάγεται μόνον την κατά βάση ανεμπόδιστη προστασία του δικαιώματος αυτού από το άτομο αλλά συχνά και την κανονιστική οριοθέτησή του, που σε τελική ανάλυση σημαίνει οριοθέτηση των απαιτήσεων του ατομικού συμφέροντος. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *Χ. Γιανναράς* στο έργο του : Η απανθρωπία του δικαιώματος, 1998, εκδ. Δόμος, σελ. 16, "*Με την αναγωγή του ατομικού συμφέροντος σε δικαίωμα εξαναγκαστό κατά πάντων το Δίκαιο θωρακίζει το άτομο, κατοχυρώνει τις απαιτήσεις του. Οπωσδήποτε η οριοθέτηση των δικαιωμάτων από σύστημα Δικαίου περι-ορίζει ταυτόχρονα και την αμετρία των*

Ακόμη, επομένως, και στις σύγχρονες κοινωνίες, *η συλλογική συνείδηση κατέχει, κατά τον Durkheim, κεντρικό ρόλο*. Το άτομο παραμένει και σ' αυτές έκφραση της κοινότητας. "*Η δομή της κοινότητας επιβάλλει στον καθένα μία προσωπική ευθύνη. Ακόμη και στην κοινωνία, που επιτρέπει στον καθένα να είναι ο εαυτός του, υπάρχει μέσα στις ατομικές συνειδήσεις ένα μέρος συλλογικής συνείδησης πολύ μεγαλύτερο από όσο νομίζουμε. Η κοινωνία της οργανικής διαφοροποίησης δεν θα μπορούσε να διατηρηθεί, αν έξω ή πέρα από τη σφαίρα των συμβάσεων δεν υπήρχαν επιταγές και απαγορεύσεις, συλλογικές αξίες και συλλογικά ιερά, που προσηλώνουν τα άτομα στο κοινωνικό όλο*"[211].

Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι η ατομική αυτονομία και ελευθερία στις σύγχρονες διαφοροποιημένες κοινωνίες δεν είναι απεριόριστες αλλά υπακούουν στο κανονιστικό πλαίσιο που διαμορφώνει η συλλογική συνείδηση. Κάτι τέτοιο είναι, βέβαια, εν πολλοίς αυτονόητο, εφόσον η διατήρηση της κοινωνίας και η διασφάλιση της κοινωνικής ευταξίας προϋποθέτουν, εκ των πραγμάτων, τον περιορισμό των επιμέρους βουλήσεων και συμφερόντων, έτσι ώστε να καθίσταται δυνατή η κοινωνική συμβίωση. Αντίθετα, ο *ατομικισμός*, απόρροια και εκδήλωση μίας προϊούσας εγωιστικής τάσης, αν και ευπρόσδεκτος καθαυτός, εμπεριέχει κινδύνους, γιατί το άτομο μπορεί να ζητήσει από την κοινωνία περισσότερα από όσα αυτή μπορεί να του δώσει.

Η ενίσχυση, λοιπόν, του ατομικισμού που παρατηρείται στις σύγχρονες κοινωνίες φαίνεται να διακυβεύει τη συνεκτικότητα της κοινωνίας, να υποσκάπτει τα θεμέλια της οργανικής αλληλεγγύης και να αγνοεί τα κανονιστικά όρια που επιβάλλει η συλλογική συνείδηση. Ένα τέτοιο φαινόμενο κοινωνικής αποσάθρωσης και οργανικής αποσύνθεσης που εμφανίζεται στην αστική κοινωνία, ο Durkheim το περιγράφει με τον όρο "*ανομία*" (anomie - anomy) : Ανομία "*δεν είναι μόνο η μερική ή ολική απουσία των κανόνων ή η αντίθεση σ' αυτούς, αλλά πρόσθετα μία διαλυτική αίσθηση κοινωνικής αποξένωσης και ευρύτερης κοινωνικής παθολογίας. Ανομία είναι η αποθέωση των ατομικών επιθυμιών και το τυφλό πάθος για την ικανοποίησή τους*"[212]. Η διαφοροποίηση, έτσι, που χαρακτηρίζει τις σύγχρονες κοινωνίες δεν διασφαλίζει την ύπαρξη κοινωνικής αλληλεγγύης. Ο ατομικισμός, που είναι η αρχή συγκρότησης των κοινωνιών αυτών, μπορεί να οδηγήσει στην κατάρρευση των κανόνων που διέπουν την κοινωνική συγκρότηση και να αντικαταστήσει τη συνεργασία με τον ανταγωνισμό και την αλληλεγγύη (όρο απαραίτητο για τη διατήρηση της κοινωνικής συνεκτικότητας) με τη σύγκρουση. Το άτομο, αποδεσμευμένο από συλλογικούς κανόνες ρύθμισης της συμπεριφοράς επιδίδεται σε ένα σκληρό και αδυσώπητο αγώνα για να αποκτήσει ό,τι κρίνει πως δικαιούται. Οι ατομικές, ωστόσο, επιθυμίες, φιλοδοξίες και βλέψεις, εφόσον δεν πειθαρχούνται από ένα Κώδικα ηθικής που συγκροτεί η κοινωνία, είναι απεριόριστες[213].

απαιτήσεων συμφέροντος. Η μη υπέρβαση των δικαιωμάτων που παρέχει το Δίκαιο συνιστά υποχρέωση του ατόμου". Τα πράγματα είναι, λοιπόν, πολύ πιο πολύπλοκα σε σχέση με ό,τι προκύπτει από απλές αντιστοιχήσεις όπως "ατομικό δικαίωμα - κοινωνικό συμφέρον".

[211] *R. Aron*, τ. Β΄, ό.π., σελ. 41.

[212] *Ν. Τάτσης*, ό.π., σελ. 117. Πρβλ. επίσης για το φαινόμενο της "*ανομίας*", *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η "κρίση" του κοινοβουλευτικού συστήματος, σε : *Γ. Σωτηρέλη/Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η δυναμική της δημοκρατίας στη δεκαετία του '90, 1999, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 76 επ.

[213] Βλ. *N. Abercrombie/S. Hill/B. Turner*, The Penguin Dictionary of Sociology, 1984, Penguin Books, λ. *Anomie*. Ο *Durkheim* εντοπίζει ορισμένα "*ανομικά*" φαινόμενα, όπως είναι οι οικονομικές κρίσεις, η κακή προσαρμογή των εργαζομένων στη δουλειά τους, η βιαιότητα των διεκδικήσεων που εγείρουν τα άτομα έναντι της κοινότητας, η έλλειψη εναρμόνισης του επαγγέλματος που ασκεί ο καθένας με τις ικανότητες και τους πόθους του, κ.ά. Το φαινόμενο της "ανομίας" μπορεί τελικά να οδηγήσει, σε ατομικό επίπεδο, στην αυτοκτονία. Έτσι δικαιολογείται από τον συγγραφέα η αύξηση των περιπτώσεων αυτοκτονίας στις σύγχρονες κοινωνίες. Είναι, πάντως, χαρακτηριστικό, ότι ο Durkheim εξηγεί το φαινόμενο της αυτοκτονίας, δηλαδή ένα εκ πρώτης όψεως αυστηρά "ατομικό" ζήτημα, με βάση τους κοινωνικούς προσδιορισμούς του. Με άλλα λόγια, η αυτοκτονία δεν έχει τόσο "ατομικά" (ψυχολογικά) όσο κοινωνικά αίτια. Κατά τον Durkheim, το άτομο, αφημένο στον εαυτό του, διαπνέεται από απεριόριστους πόθους· θέλει πάντα πιο πολλά απ' όσα έχει και πάντοτε απογοητεύεται απ' όσες ικανοποιήσεις βρίσκει στη σκληρή ύπαρξη: "*δεν υπάρχει κοινωνία όπου οι*

Ο περιορισμός, λοιπόν, του ατομικού συμφέροντος και η -κατά το δυνατόν- εναρμόνισή του με το συλλογικό συμφέρον μπορεί να πραγματωθεί μόνο με τη συγκρότηση και ενεργοποίηση κοινωνικών κανόνων ηθικής, όπως αυτοί προκύπτουν από τη συλλογική συνείδηση και υπαγορεύονται από την κοινωνική αλληλεγγύη, στην οποία, σε τελική ανάλυση, στοχεύουν : Η κοινωνία, κατά τον *Durkheim*, είναι "*ο φυσικός διαιτητής για την κατανομή των συγκρουομένων συμφερόντων και τον καθορισμό στον καθένα των ενδεικνυομένων ορίων*". Η "*ανομία*" ως κοινωνικό φαινόμενο των σύγχρονων διαφοροποιημένων κοινωνιών προσβάλλει τους κανόνες αυτούς και σχετικοποιεί τις αξιολογικές αναφορές του ανθρώπου. Εκδηλώνεται συνήθως ως πρόβλημα δυσπροσαρμοστικότητας της ανθρώπινης προσωπικότητας στις κοινωνικά ισχύουσες αξίες και κανόνες συμπεριφοράς[214]. Η κρίση που εκδηλώνεται στη σχέση ανάμεσα στο άτομο και το σύστημα αξιών, σύστημα που ρυθμίζει τη συμπεριφορά και που οικοδομεί τα ιδανικά, αποδίδεται σε ολόκληρη την κοινωνία (ανεπαρκής ενσωμάτωση του ατόμου στην κοινωνία). Η κρίση, έτσι, μεταφράζεται στο κοινωνιολογικό επίπεδο ως κρίση ατόμου - κοινωνίας. Κατά τον τρόπο αυτό, *η ανομία είναι, σε τελική ανάλυση, η κατάργηση της αλληλεγγύης* [215].

Ο *Durkheim* δεν περιορίζεται, ωστόσο, στην περιγραφή του φαινομένου της "ανομίας". Επιζητεί, επιπλέον, τη λύση του κοινωνικού αυτού προβλήματος, έτσι ώστε να καταστεί δυνατή η κοινωνική συμβίωση στις σύγχρονες διαφοροποιημένες κοινωνίες και να εναρμονισθεί ο εγγενής σ' αυτές ατομικισμός με την οργανική αλληλεγγύη μεταξύ των μελών, που τις συνέχει. Εξετάζει, έτσι, αναλυτικά τρείς κοινωνικούς θεσμούς, οι οποίοι παραδοσιακά λειτουργούν ως *μηχανισμοί κοινωνικής ενσωμάτωσης*, αλλά και διαμόρφωσης και αναπαραγωγής της κοινωνικής συνείδησης: *Η οικογένεια, η θρησκεία και το κράτος*. Η διαπίστωση, ωστόσο, του μεγάλου στοχαστή είναι μάλλον αποθαρρυντική: Οι τρείς αυτοί θεσμοί δεν μπορούν στη σύγχρονη εποχή να παίξουν παρά έναν περιορισμένο ρόλο στην κοινωνική ενσωμάτωση. Ειδικά το κράτος θεωρείται από τον Durkheim ότι βρίσκεται πολύ μακριά από το άτομο, είναι υπερβολικά αφηρημένο και αυταρχικό, ενώ παράλληλα "*η οικονομική ζωή είναι ευρύτερη και δεν ελέγχεται από αυτό*"[216]. Για τον συγγραφέα, η μόνη

άνθρωποι να ικανοποιούνται εξίσου στις διάφορες βαθμίδες της κοιωνικής κλίμακας. Εντούτοις η ανθρώπινη φύση, στα ουσιώδη της χαρακτηριστικά, είναι εμφανώς ίδια, σε όλους τους πολίτες. Δεν μπορεί λοιπόν να χαράξει αυτή το μεταβλητό εκείνο όριο, που είναι απαραίτητο στις ανάγκες. Οι ανάγκες λοιπόν, στο βαθμό που εξαρτώνται από μόνο το άτομο, είναι απεριόριστες. Από μόνη της, κι αν αφήσουμε στην άκρη κάθε εξωτερική ρυθμιστική εξουσία, η υφή μας ως αισθητών όντων είναι μία άβυσσος ατέλειωτη που τίποτε δεν μπορεί να τη γεμίσει" (*E. Durkheim*, Le Suicide. Etude de Sociologie, Paris 1960, P.U.F., σελ. 273).

[214] Βλ. *Β. Φίλια*, Όψεις της διατήρησης και της μεταβολής του κοινωνικού συστήματος. Κοινωνικοποίηση και απόκλιση. Θεσμοποίηση και κοινωνική ολοκλήρωση. Μετασχηματισμός και κοινωνική σύγκρουση, τ. Α΄, 1994, εκδ. Νέα Σύνορα - Α. Α. Λιβάνη, σελ. 26 επ.

[215] Βλ. *J. Cazeneuve/D. Victoroff*, Βασικά θέματα της Κοινωνιολογίας και Κοινωνιολογικό Λεξικό, 1982, εκδ. Καστανιώτη, λ. *Ανομία*.

[216] Βλ. *Γ. Καββαδία*, ό.π., σελ. 84. Πρέπει, πάντως, να σημειωθεί, και αυτό έχει ιδιαίτερη εν προκειμένω σημασία, ότι ο *Durkheim* ολοκληρώνει το έργο του σε μία εποχή (πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα) όπου το κράτος δεν ασκεί παρά περιορισμένη επίδραση στο κοινωνικό γίγνεσθαι, με βάση τη θεμελιακή αρχή συγκρότησης του αστικού κράτους για τη στεγανή διάκριση κράτους - κοινωνίας. Από μία άποψη, η ολοκλήρωση και η ενίσχυση του κοινωνικού κράτους, ως ιδιαίτερου τύπου αστικού κράτους, μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, ανατρέπει, σε κάποιο τουλάχιστο βαθμό, τις θεωρητικές αυτές αποφάνσεις του Durkheim. Ο ενεργός ρόλος του (κοινωνικού) κράτους και, ιδίως, η παρέμβασή του στην οικονομία, που αναδιαμορφώνουν τις νομιμοποιητικές βάσεις της κρατικής εξουσίας και ενισχύουν την (οργανική) αλληλεγγύη στην κοινωνία, δεν φαίνεται να συνάδουν με την τελευταία αυτή παραδοχή του Durkheim. Ο ίδιος είχε, βέβαια, απόλυτη συνείδηση της χρονικά πεπερασμένης αξιοπιστίας των γενικευτικών του πιστοποιήσεων (πράγμα που οφείλεται πρωτίστως στη δυναμικότητα των κοινωνικών φαινομένων, την ιστορικότητα των θεσμών, αλλά και την εξέλιξη της επιστημονικής γνώσης), όταν σημείωνε στον Πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του έργο του Les Règles de la Méthode Sociologique, ό.π., σελ. VI, ελλην. μετ. σελ. 45: "*Είναι πράγματι σαφές ότι τα αποφθέγματά μας πρόκειται να αναθεωρηθούν στο μέλλον. Ανακεφαλαίωση μίας εμπειρίας προσωπικής και αναγκαστικά περιορισμένης, τα αποφθέγματα αυτά οπωσδήποτε θα εξελιχθούν καθώς θα αποκτάται μία ευρύτερη και βαθύτερη γνώση της κοινωνικής πραγματικότητας*".

κοινωνική ομάδα που θα μπορούσε να ευνοήσει αποτελεσματικά την ενσωμάτωση των ατόμων στην κοινότητα είναι αυτή που σήμερα θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ως *επαγγελματική συντεχνία (corporation),* μία ομάδα, δηλαδή, κοντινή στα επαγγέλματα και τις ανάγκες που ανακύπτουν από αυτά. Οι συντεχνίες, οι επαγγελματικές δηλαδή οργανώσεις που συσσωματώνουν εργοδότες και εργαζομένους, είναι, έτσι, αφενός μεν αρκετά κοντά στα άτομα, ώστε να συνιστούν σχολές πειθαρχίας, αφετέρου δε αρκετά πάνω από τον καθένα τους, ώστε να διαθέτουν γόητρο και κύρος. Επιπλέον, οι συντεχνίες ανταποκρίνονται περισσότερο στο χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνιών, στις οποίες δεσπόζει η οικονομική δραστηριότητα[217].

Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο από την ανάλυση των θεωρητικών παραδοχών του Durkheim ότι κεντρική σημασία στη σκέψη του έχει *η διατήρηση της κοινωνικής συνεκτικότητας*, η οποία μπορεί να επιτευχθεί στις σύγχρονες διαφοροποιημένες κοινωνίες διαμέσου της *οργανικής αλληλεγγύης* και της τήρησης των ηθικών κανόνων που εμπεριέχει η *συλλογική συνείδηση*. Η θεμελιακή αρχή των θεωρητικών αυτών απόψεων βρίσκεται, αναμφίβολα, στην προτεραιότητα που αποδίδει ο συγγραφέας στην κοινωνία έναντι του ατόμου, στην ολότητα έναντι της μονάδας.

Η Κοινωνιολογία, έτσι, ορίζεται από τον ίδιο ως επιστήμη που μελετά τα κοινωνικά γεγονότα, εκείνα, δηλαδή, που υπάρχουν αντικειμενικά έξω από την ατομική συνείδηση και προσδιορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Ο όρος "*κοινωνικά γεγονότα*" χρησιμοποιείται από τον Durkheim με ένα πολύ συγκεκριμένο συμβατικό - τεχνικό περιεχόμενο. Ως κοινωνικό γεγονός ορίζεται "*κάθε τρόπος ενέργειας, σταθερός ή μη, ικανός να ασκήσει στο άτομο εξωτερικό εξαναγκασμό· ή, ακόμα, τρόπος ενέργειας που είναι γενικός σ' όλη την έκταση μίας δεδομένης κοινωνίας, έχοντας όμως ταυτόχρονα μία ιδιαίτερη υπόσταση, ανεξάρτητη από τις ατομικές του εκδηλώσεις*"[218]. Με μία άλλη διατύπωση, τα κοινωνικά γεγονότα συνίστανται "*σε τρόπους του δραν, του σκέπτεσθαι και του αισθάνεσθαι, εξωτερικούς σε σχέση με το άτομο και προικισμένους με μία δύναμη εξαναγκασμού, χάρη στην οποία του επιβάλλονται*"[219]. Τα γεγονότα αυτά είναι κοινωνικά "*γιατί, εφόσον είναι φανερό ότι δεν πηγάζουν από το άτομο, δεν μπορούν να έχουν σαν υπόβαθρο παρά την κοινωνία*"[220].

Θεμελιακό εξωτερικό γνώρισμα των κοινωνικών γεγονότων είναι, λοιπόν, ο *εξαναγκαστός τους χαρακτήρας*: "*Αυτοί οι τύποι συμπεριφοράς και σκέψης, δεν είναι μόνο εξωτερικοί σε σχέση με το άτομο, αλλά και προικισμένοι με μία δύναμη επιταγής και εξαναγκασμού -δύναμη, χάρη στην οποία επιβάλλονται στο άτομο είτε το θέλει είτε όχι*"[221]. Η έννοια, ωστόσο, του "*εξαναγκασμού*" χρησιμοποιείται από τον Durkheim με τη μέγιστη δυνατή εννοιολογική ευρύτητα: Με τον όρο αυτό ο συγγραφέας αναφέρεται σε ποικίλες εκδοχές του εξαναγκασμού, από αυτόν που ασκεί το δίκαιο έως εκείνον που χαρακτηρίζει τη θρησκεία ή ακόμη τη μόδα[222]. Σε πολλές, έτσι, περιπτώσεις, σημειώνει ο *Durkheim* "*η πίεση είναι λιγότερο βίαιη -υπάρχει όμως. Αν δεν συμμορφώνομαι στις συμβατικότητες του κόσμου, αν με το ντύσιμό μου δεν λαβαίνω καθόλο υπόψη μου τις συνήθειες του τόπου και της τάξης μου, το γέλιο που προκαλώ, η απόσταση στην οποία με κρατούν, προκαλούν τα ίδια αποτελέσματα με μία καθαυτό ποινή -αν και με ένα πιό ελαφρύ τρόπο. Άλλωστε, η πίεση δεν είναι λιγότερο αποτελεσματική επειδή είναι έμμεση*"[223]. Αυτοί οι κοινωνικοί κανόνες, που επιβάλλουν συγκεκριμένους τύπους συμπεριφοράς και σκέψης, διακρίνονται συχνά όχι από την ένταση

---

[217] Βλ. *R. Aron*, τ. Β΄, ό.π., σελ. 58.
[218] *E. Durkheim*, Les règles de la méthode sociologique, ό.π., σελ. 14, ελλην. μετ. σελ. 77.
[219] *E. Durkheim*, Les règles de la méthode sociologique, ό.π., σελ. 5, ελλ. μετ. σελ. 67.
[220] Ibidem. Πρβλ. επίσης *G. Gurvitch*, ό.π., σελ. 3, *P. Sorokin*, Contemporary sociological theories, 1964, Harper Torchbooks, σελ. 465 επ.
[221] Ibid, σελ. 4, ελλ. μετ. σελ. 66.
[222] Βλ. την ενδιαφέρουσα ανάλυση του *L. Coser*, Masters of sociological thought, New York 1971, Harcourt Brace Jonanovitch, σελ. 120 επ.
[223] Ibid, σελ. 4-5, ελλ. μετ. σελ. 66-67.

της εξαναγκαστικότητάς τους αλλά από την αντίσταση που προβάλλουν όταν επιχειρείται η παραβίασή τους: "*Ακόμα κι' όταν επιτέλους ηττηθούν, κάνουν αρκετά αισθητή την εξαναγκαστική τους δύναμη από την αντίσταση που προβάλλουν*"[224].

Ο *Durkheim* αναγνωρίζει, βέβαια, ότι ο ορισμός αυτός του κοινωνικού γεγονότος, που θέτει ως αναγκαία προϋπόθεση την ύπαρξη εξαναγκασμού[225], *έρχεται σε αντίθεση με τον ατομικισμό* που κυριαρχούσε στην εποχή του, στα τέλη δηλαδή του 19ου και στις αρχές του 20ου αιώνα. Πράγματι, *η φιλελεύθερη αντίληψη δεν μπορούσε να συμβιβαστεί εύκολα με τους κοινωνικούς καταναγκασμούς και τις κοινωνικές δεσμεύσεις του ατόμου που προέβαλε η κοινωνιολογική θεωρία του Durkheim*. Το "κοινωνικό άτομο" του κοινωνιολόγου ερχόταν σε αντίφαση με το πρότυπο του αυτόνομου, ιδιοτελούς και εγωιστικού ατόμου της φιλελεύθερης θεωρίας. Το κοινωνικά προσδιορισμένο άτομο είναι εκείνο που, εξ ορισμού, συναντά περιορισμούς και οριοθετήσεις, που απορρέουν από την ιδιότητά του ως μέλους του κοινωνικού συνόλου. Αυτό συνεπάγεται ότι η δικαιική αναγνώριση και κατοχύρωση, αλλά και η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων δεν μπορούν να παραβλέπουν τα όρια και τους φραγμούς που τίθενται γύρω από τον "κοινωνικό άνθρωπο" και την ελευθερία δράσης του. Ο Durkheim δεν αγνοούσε, βέβαια, την αντίφαση αυτή. Την αντιπαρέρχονταν, ωστόσο, δηλώνοντας πραγματιστής και ορθολογιστής[226]. Αναφερόμενος στην έννοια των "κοινωνικών γεγονότων", σημειώνει σχετικά: "*Είναι αλήθεια ότι, προσδιορίζοντάς τα με τη λέξη "εξαναγκασμός", ενδέχεται να τρομάζουμε τους φανατικούς οπαδούς ενός απόλυτου ατομικισμού. Όπως ισχυρίζονται ότι το άτομο είναι τελείως αυτόνομο, τους φαίνεται ότι το μειώνουν κάθε φορά που το κάνουν να αισθανθεί ότι δεν εξαρτάται από τον εαυτό του και μόνον. Αλλά, εφόσον είναι σήμερα αναμφισβήτητο ότι οι περισσότερες από τις ιδέες και τις τάσεις μας δεν διαμορφώνονται από εμάς τους ίδιους αλλά μας έρχονται απ' έξω, αυτές δεν μπορούν να εισδύσουν μέσα μας με άλλο τρόπο παρά με την επιβολή· αυτό είναι το νόημα του ορισμού μας. Είναι, άλλωστε, γνωστό ότι κάθε κοινωνικός εξαναγκασμός δεν αποκλείει απαραίτητα την ατομική προσωπικότητα*"[227]. Το συμβιβαστικό αλλά και πραγματιστικό πνεύμα του συγγραφέα είναι εδώ προφανές.

Ο Durkheim επιχειρεί να αντιμετωπίσει τις σχέσεις κοινωνίας - ατόμου με επιστημονικό τρόπο, μελετώντας τα κοινωνικά γεγονότα σαν "πράγματα", σαν αντικειμενικές, δηλαδή, καταστάσεις[228]. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι σύγχρονες διαφοροποιημένες αστικές κοινωνίες χαρακτηρίζονται από την έντονη οικονομική δραστηριότητα, η οποία

---

[224] Ibid, σελ. 5, ελλ. μετ. σελ. 67.

[225] Κατά τον συγγραφέα, ibid, σελ. 11, ελλ. μετ. σελ. 73-74, "*ένα κοινωνικό γεγονός αναγνωρίζεται από τη δύναμη του εξωτερικού εξαναγκασμού, που ασκεί ή που μπορεί να ασκήσει πάνω στα άτομα· και η παρουσία της δυνάμεως αυτής αναγνωρίζεται με τη σειρά της είτε από την ύπαρξη κάποιας συγκεκριμένης ποινής είτε από την αντίσταση, που το γεγονός προβάλλει σε κάθε ατομική απόπειρα παραβάσεώς του. Μπορεί, όμως, να το προσδιορίσει κανείς και από τη διάχυση, που εμφανίζει στο εσωτερικό της ομάδας - με την προϋπόθεση ότι, σύμφωνα με τις παραπάνω παρατηρήσεις, θα φροντίσει κανείς να προσθέσει, σαν δεύτερο και ουσιώδες χαρακτηριστικό, το ότι υπάρχει ανεξάρτητα από τα ατομικά σχήματα τα οποία παίρνει καθώς διαχέεται*".

[226] Σκοπός του δεν ήταν η αξιολογική αποτίμηση της σχέσης κοινωνίας - ατόμου με βάση υποκειμενικές προϊδεάσεις και αντιλήψεις. Αντίθετα, επιδίωκε την επιστημονική (-αντικειμενική) διερεύνηση των κοινωνικών γεγονότων. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι στον Πρόλογο της πρώτης έκδοσης του έργου του Les règles de la méthode sociologique, ό.π., σελ. III-IV, ελλ. μετ. σελ. 43-44, απέκρουε ως αβάσιμους τους (αντικρουόμενους μεταξύ τους) χαρακτηρισμούς του υλιστή και του ιδεαλιστή που του αποδόθηκαν, υπογραμμίζοντας σχετικά: "*Στην πραγματικότητα όμως ούτε ο ένας ούτε ο άλλος χαρακτηρισμός μας ταιριάζει απόλυτα· ο μόνος που θα δεχόμασταν είναι εκείνος του ορθολογιστή. Ο κύριος στόχος μας, πράγματι, είναι να επεκτείνουμε τον επιστημονικό ορθολογισμό στην ανθρώπινη συμπεριφορά, αποδεικνύοντας ότι αυτή, εφόσον αναλυθεί ιστορικά, μπορεί να αναχθεί σε σχέσεις αιτίου και αιτιατού. Οι σχέσεις αυτές μπορούν στη συνέχεια και με μία εξίσου ορθολογική διαδικασία να μετασχηματιστούν σε κανόνες μελλοντικής δράσης. Αυτό που μας απέδοσαν σαν θετικισμό, δεν είναι παρά αποτέλεσμα του ορθολογισμού αυτού*".

[227] Ibid, σελ. 6, ελλ. μετ. σελ. 68.

[228] Βλ., ωστόσο, τις κριτικές παρατηρήσεις του *A. Giddens*, Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία, 1993, εκδ. Οδυσσέας, σελ. 37-39.

προσδιορίζει, ως ένα βαθμό, τις κοινωνικές σχέσεις. Η οικονομική οργάνωση, ωστόσο, δεν καθορίζει ολοκληρωτικά το επίπεδο της κοινωνικής σταθερότητας και της κοινωνικής σύμπνοιας. Το κοινωνικό πρόβλημα "*δεν είναι κατ' αρχήν οικονομικό πρόβλημα, είναι προπάντων πρόβλημα συναίνεσης, κοινών δηλαδή στα άτομα αισθημάτων, χάρη στα οποία απαλύνονται οι συγκρούσεις, αναστέλλονται οι εγωισμοί και διατηρείται η ειρήνη. Το κοινωνικό πρόβλημα είναι πρόβλημα κοινωνικοποίησης των ατόμων. Σκοπός είναι να μετατραπεί το άτομο σε μέλος της κοινωνίας, να του εμφυσηθεί ο σεβασμός των επιταγών, των απαγορεύσεων και των υποχρεώσεων, που αν έλειπαν θα ήταν αδύνατη η κοινωνική ζωή*"[229]. Στη σύγχρονη αστική κοινωνία κυριαρχεί ένας συγκεκριμένος τύπος κοινωνικής ενσωμάτωσης, αυτός της οργανικής αλληλεγγύης, που προϋποθέτει την κοινωνική διαφοροποίηση. Στην κοινωνία αυτή, συγκροτείται και λειτουργεί μία ορισμένη μορφή σχέσης ατόμου - κοινωνίας, η οποία καταλείπει ευρύτερα περιθώρια αυτονομίας της βούλησης και ελευθερίας στην ατομική απόφαση και δράση, χαρακτηριστικά αναγκαία της οργανικής αλληλεγγύης.

Στο πλαίσιο της κοινωνίας αυτής, ωστόσο, τίθεται επί τάπητος, με οξύ συνήθως τρόπο, το πρόβλημα των *ορίων της ατομικής ελευθερίας*. Αυτό συμβαίνει γιατί, σε αντίθεση με την -αρχαϊκή- κοινωνία όπου κυριαρχεί η μηχανική αλληλεγγύη, η σύγχρονη κοινωνία αναγνωρίζει την αυτονομία του ατόμου και λειτουργεί στη βάση της ατομικής διαφοροποίησης, που είναι στην ουσία διαφοροποίηση συμφερόντων, ικανοτήτων, μέσων και λειτουργιών. Η κοινωνία αυτή επιτρέπει την ανάπτυξη του ατομικισμού, ως απόρροια μίας (διαφοροποιημένης) συλλογικής αναγκαιότητας και μίας ηθικής επιταγής: "*Η ίδια η ηθική επιτάσσει στον καθένα να πραγματωθεί μόνος του*"[230].

Η σύγχρονη κοινωνία δεν "απορροφά" το άτομο, όπως συνέβαινε στις αρχαϊκές κοινωνίες. Καθένας είναι ελεύθερος να αναπτύξει την προσωπικότητά του και να πραγματώσει την ιδιαίτερη κλίση (vocation) του. Αυτό, όμως, δεν συνεπάγεται ότι από τη διαφοροποιημένη κοινωνία απουσιάζουν οι κοινωνικοί κανόνες για τη ρύθμιση της ατομικής συμπεριφοράς, οι οποίοι είναι απαραίτητοι για να διατηρηθεί η ειρηνική συνύπαρξη των διαφοροποιημένων αυτών ατόμων· "*έχει λοιπόν σημασία να δώσουμε αρκετά ευρύ περιεχόμενο και επαρκές κύρος στη συλλογική συνείδηση μέσα σε μία κοινωνία όπου ο ατομικισμός έχει γίνει ο υπέρτατος νόμος*"[231].

Ο ατομικισμός αυτός δημιουργεί, αναμφίβολα, διασπαστικές τάσεις στην κοινωνία, ενισχύοντας, έτσι, τις κεντρόφυγες δυνάμεις που υπάρχουν σ' αυτήν. Διακυβεύει, έτσι, τη συνεκτικότητα του κοινωνικού συνόλου και θέτει εν αμφιβόλω την ίδια την ύπαρξη της κοινωνίας. Εμπεριέχει, ως εκ του λόγου τούτου, κινδύνους αποδιοργάνωσης και "ανομίας". Πραγματικά, όσο περισσότερο η κοινωνία ενθαρρύνει τα άτομα να διεκδικούν το δικαίωμα πραγμάτωσης της προσωπικότητάς τους και εκλήρωσης των πόθων τους τόσο περισσότερο πρέπει να φοβόμαστε ότι το άτομο λησμονεί τις απαιτήσεις της πειθαρχίας και καταλήγει να είναι διαρκώς ανικανοποίητο. "*Όσο μεγάλος και αν είναι ο ρόλος που δίδεται στον ατομικισμό μέσα στη σύγχρονη κοινωνία, ωστόσο δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς πειθαρχία, χωρίς περιορισμό των πόθων, χωρίς δυσαναλογίες ανάμεσα στις προσδοκίες του καθενός και στις προσιτές ικανοποιήσεις*"[232].

Η *κοινωνική συνείδηση* εντυπώνεται συνήθως στους δικαιικούς κανόνες ρύθμισης της κοινωνικής συμβίωσης. Αυτό σημαίνει ότι το δίκαιο αντανακλά και αναπαράγει το βασικό αξιακό πλαίσιο της κοινωνίας σε μία ορισμένη χρονική στιγμή. Ακόμη και στην κοινωνία όπου κυριαρχεί ο ατομιστικός φιλελευθερισμός οι κοινωνικοί και δικαιικοί κανόνες προσδιορίζουν κατά τρόπο επιτακτικό και εξαναγκαστό την ατομική δράση και

---

[229] *R. Aron*, τ. Β΄, ό.π., σελ. 101.
[230] *R. Aron*, τ. Β΄, ό.π., σελ. 102.
[231] *R. Aron*, τ. Β΄, ό.π., σελ. 102.
[232] Ibidem.

συμπεριφορά. Από αυτό έπεται ότι η άσκηση των δικαιωμάτων και ελευθεριών του ατόμου υπόκειται σε ένα συγκεκριμένο κανονιστικό πλαίσιο που την οριοθετεί. *Η διαφορά, επομένως, ανάμεσα σε ένα ατομικιστικό και φιλελεύθερο κράτος, από τη μία πλευρά, και σε ένα κοινωνικό κράτος, από την άλλη, δεν είναι η απουσία ή η ύπαρξη κανονιστικών περιορισμών στην ατομική ελευθερία αλλά η έκταση και η ένταση των περιορισμών αυτών.*

Η τελευταία αυτή διαπίστωση δεν είναι τόσο αυτονόητη, όπως προκύπτει από μερίδα της σύγχρονης "φιλελεύθερης" θεωρίας, η οποία διαλαμβάνει το άτομο αποκομμένο από το κοινωνικό περιβάλλον του, ως αυτόνομη και ανεξάρτητη ύπαρξη. Αυτό που έχει σημασία εν προκειμένω είναι *η κατανόηση των ορίων της ατομικής ελευθερίας*, που προκύπτουν από το δίκαιο, λόγω και χάρη της κοινωνικής συμβίωσης. Σε αυτό ακριβώς το εγχείρημα μας βοηθά η θεωρία του Durkheim για τη σχέση κοινωνίας - ατόμου. Κι αυτό γιατί προσανατολίζει την προσοχή μας από την αποκλειστική ενασχόληση με το μεμονωμένο άτομο στο κοινωνικό σύνολο, όπου καλείται αυτό να διαβιώσει, να αναπτύξει την προσωπικότητά του και, κυρίως, να πραγματώσει την ελευθερία της ύπαρξής του. Ελευθερία που απορρέει πρωτίστως από τη (θεμελιακή) αξία του προσώπου του.

Η καθαρά επιστημονική ("αντικειμενική") μεθοδολογία που ακολουθεί ο Durkheim, εξάλλου, μπορεί να εγγυηθεί, σε κάποιο βαθμό, την αξιοπιστία του διακυβεύματος και την υποχώρηση της επιστημολογικής (αλλά στην ουσία, πολιτικής και ιδεολογικής) καχυποψίας που κάνει την εμφάνισή της όταν επιχειρείται η ανεύρεση των ορίων άσκησης των ατομικών δικαιωμάτων και, ιδίως, των "κοινωνικών" περιορισμών της ατομικής ελευθερίας. Πολύ πιο συγκεκριμένα, η επιστημολογική αυτή καχυποψία παρουσιάζεται κατά την ανάλυση "ύποπτων" συνταγματικών διατάξεων, όπως είναι πρωτίστως το άρθρο 25 § 1 (το οποίο προϋποθέτει ως υποκείμενο των δικαιωμάτων τον άνθρωπο *ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*), στο όνομα συνήθως ενός -ποικιλοτρόπως εμφανιζόμενου- "φιλελεύθερου" πατριωτισμού, ο οποίος (αυτο)αναγορεύεται σε "συνταγματικό" πατριωτισμό, έχοντας, έτσι, την αξίωση του απόλυτου και πλήρους σεβασμού του. Είναι, όμως, ίσως, περισσότερο χρήσιμο για την προστασία των συνταγματικών δικαιωμάτων να αναγνωρίζονται και να αναλύονται με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη ακρίβεια οι "κοινωνικοί" περιορισμοί τους που τυποποιεί το συνταγματικό κείμενο, παρά να επαφίεται το έργο αυτό στη διακριτική ευχέρεια της κρατικής εξουσίας, η οποία μπορεί, υπό ορισμένους όρους, να ερμηνεύσει με πολιτική "ιδιοτέλεια" τους σχετικούς αόριστους και γενικευτικούς ορισμούς του συνταγματικού κειμένου.

Η κοινωνιολογικού χαρακτήρα σχέση κοινωνίας - ατόμου που αναλύεται στο έργο του Durkheim αποκτά δικαιικό και, μάλιστα, συνταγματικό ενδιαφέρον αν ιδωθεί από το οπτικό πρίσμα της σχέσης κρατικής εξουσίας - ατόμου. Η κοινωνία, ως οντότητα αυτοτελής και ανεξάρτητη από τα άτομα που την αποτελούν, νοείται εν προκειμένω στην "πολιτική" της υπόσταση, με τη μορφή, δηλαδή, του κράτους. Γίνεται, έτσι, αντιληπτή ως συλλογική οντότητα που είναι εξοπλισμένη με το μονοπώλιο του εξαναγκασμού, πηγή του δικαίου και ρυθμιστής της κοινωνικής συμβίωσης.

Το άτομο, ο φορέας, δηλαδή, των ατομικών δικαιωμάτων εντάσσεται, στη σύγχρονη εποχή, όχι απλά σε ένα αφηρημένο κοινωνικό σύνολο αλλά σε μία κρατική οντότητα, που διαμορφώνει το κανονιστικό πλαίσιο λειτουργίας της κοινωνικής συμβίωσης. Η αστική κοινωνία, έτσι, νοείται ενταγμένη σε μία ορισμένη κρατική δομή (αστικό κράτος). Η κρατική εξουσία εν-υλώνει και συγκεκριμενοποιεί τους κανόνες ρύθμισης της ατομικής συμπεριφοράς. Ο Durkheim αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο (κι εδώ βρίσκεται η βασική προσφορά του) όχι στην αφηρημένη ατομικότητά του, αλλά *ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*. Ο "κοινωνικός" αυτός άνθρωπος είναι ο (τελολογικά και φυσικά) "ολοκληρωμένος" άνθρωπος[233]. Η "ένταξή" του στο κοινωνικό σύνολο συνεπάγεται

---

[233] Σημειώνει σχετικά ο *Durkheim* (Sociologie et Philosophie, Paris 1963, P.U.F., σελ. 79) : *"Όπως από πολύ χρόνο έχει δείξει ο Rousseau, αν από τον άνθρωπο αφαιρέσουμε ό,τι έχει προσλάβει από την κοινωνία, απομένει*

αναπόφευκτα τον (κοινωνικό - δικαιικό) περιορισμό της απόλυτης ελευθερίας του, την *οριοθέτηση*, δηλαδή, των ορμών του, των βλέψεων και των δράσεών του.

Συνοψίζοντας, κατά κάποιο τρόπο, μπορούμε να πούμε ότι ο Durkheim επιχειρεί στις θεωρητικές του αποφάνσεις να συμβιβάσει την κατ' αρχήν αντιθετική σχέση που υπάρχει μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Στις σύγχρονες διαφοροποιημένες κοινωνίες ο συγγραφέας διαβλέπει μία διαρκή αναζήτηση ορίων ανάμεσα στο σεβασμό του ανθρώπινου προσώπου και την προσωπική αυτονομία, από τη μία πλευρά, και την ανάγκη τήρησης των κανόνων που επιβάλλει η συλλογική συνείδηση, από την άλλη[234]. Η αναζήτηση αυτή είναι ουσιαστικά *αναζήτηση ενός επιπέδου ισορροπίας μεταξύ της ατομικής αυτονομίας και των κοινωνικών κανόνων*. Όταν η ισορροπία αυτή αναιρείται οδηγούμαστε σε αρνητικές καταστάσεις και δυσλειτουργίες: Εάν, έτσι, υπερισχύσουν οι περιορισμοί της ανθρώπινης αυτονομίας, το άτομο συνθλίβεται και απορροφάται σχεδόν ολοκληρωτικά από την κοινωνία. Μία τέτοια κοινωνία (π.χ. οι αρχαϊκές κοινωνίες της μηχανικής αλληλεγγύης) επιτυγχάνει, βέβαια, ένα υψηλό βαθμό κοινωνικής συνεκτικότητας· θυσιάζει, όμως, το άτομο χάριν της κοινωνίας. Αλλά και αντίστροφα: εάν κυριαρχήσει ο ατομικισμός διακυβεύεται η ίδια η ύπαρξη της κοινωνίας. Στην περίπτωση αυτή, ο ατομικισμός μπορεί να προκαλέσει την κοινωνική αποδιοργάνωση και το φαινόμενο της ανομίας.

Οι βασικές αυτές παραδοχές του *Durkheim* αποκτούν, αυτονόητα, ένα *ειδικό βάρος* για την κατανόηση του ανθρώπου, συγχρόνως, "*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*". Μπορούν, εξάλλου, να χρησιμεύσουν ως συνδετικοί κρίκοι με μία πιό πρόσφατη θεώρηση της κοινωνίας, αυτή της *συστημικής ανάλυσης*, που θα εξεταστεί αμέσως κατωτέρω. Η στενή συνάφεια της σκέψης του Durkheim με αυτή των θεωρητικών του "*κοινωνικού συστήματος*" και του "*δομολειτουργισμού*" καταφαίνεται ακόμη πιο έντονα σε ορισμένα αποσπάσματα από το έργο του Durkheim "*Les règles de la méthode sociologique*". Κατά τον συγγραφέα, έτσι, το "*κοινωνικό σύνολο δεν ταυτίζεται με το άθροισμα των μερών του, είναι κάτι διαφορετικό και με διαφορετικές ιδιότητες από όσες παρουσιάζουν τα μέρη από τα οποία αποτελείται... η κοινωνία δεν είναι ένα απλό άθροισμα ατόμων, παρά το σύστημα που σχηματίζεται από τη σύνδεσή τους εκπροσωπεί μία ιδιαίτερη πραγματικότητα με τα δικά της χαρακτηριστικά... Οι ατομικές συνειδήσεις γεννούν μέσω της συνάθροισης, της αλληλοδιείσδυσης και της συγχώνευσής τους ένα ον, ψυχικό αν θέλετε, που συνιστά όμως μία ψυχική ατομικότητα νέου τύπου. Πρέπει λοιπόν να αναζητήσουμε τις εγγύτερες και καθοριστικές αιτίες όσων γεγονότων παράγονται στη φύση της ατομικότητας αυτής και όχι στη φύση των μονάδων που τη συγκροτούν. Η ομάδα δρα, αισθάνεται, σκέφτεται εντελώς διαφορετικά από τα μεμονωμένα μέλη της. Αν πάρουμε, επομένως, ως αφετηρία τα μεμονωμένα μέλη δεν θα καταλάβουμε τίποτε απ' ό,τι γίνεται στην ομάδα*"[235]. Κατά τον τρόπο αυτό, ο Durkheim, όπως, άλλωστε, και οι θεωρητικοί της συστημικής ανάλυσης, εκκινεί από την αντίληψη της κοινωνίας ως *ολότητας*, η οποία αποτελείται από στοιχεία που αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Από την άποψη της συστημικής θεωρίας θα μπορούσαμε, έτσι, να πούμε ότι ο Durkheim αντιλαμβάνεται την κοινωνία ως *σύστημα*.

ένα ον περιορισμένο στις αισθήσεις και λίγο πολύ όμοιο με το ζώο. Χωρίς τη γλώσσα, το καταξοχήν κοινωνικό χαρακτηριστικό, είναι πρακτικά αδύνατες οι γενικές και αφηρημένες ιδέες και, συνεπώς, κάθε ανώτερη ψυχοδιανοητική λειτουργία. Το άτομο, αν αφεθεί στον εαυτό του, θα περιέλθει στην εξάρτηση των φυσικών δυνάμεων· αν μπόρεσε να ξεφύγει, αν μπόρεσε να απευλευθερωθεί, να διαμορφώσει προσωπικότητα, είναι γιατί μπόρεσε να βρεί καταφύγιο σε μία sui generis και μεγάλης έντασης δύναμη συγκροτημένη από το συνασπισμό όλων των ατομικών δυνάμεων, δύναμη όμως νοητκή και ηθική και γι' αυτό κατάλληλη να εξουδετερώσει τις μη νοητικές και μη ηθικές ενέργειες της φύσης: τη συλλογική δύναμη. Μπορεί ο θεωρητικός να αποδεικνύει ότι ο άνθρωπος έχει δικαίωμα στην ελευθερία· οποιαδήποτε όμως κι αν είναι η ελευθερία αυτή, έγινε πραγματικότητα μόνο μέσα στην κοινωνία και διαμέσου της κοινωνίας".

[234] Κατά τον *R. Aron*, τ. Β΄, ό.π., σελ. 134, "*η κοινωνιολογία, κατά τον Durkheim, δικαιώνει τον λογοκρατικό ατομικισμό και συνάμα κηρύσσει το σεβασμό των συλλογικών κανόνων*".

[235] Ό.π., σελ. 102-103, ελλ. μετ. σελ. 169-170.

γζ) Η συστημική ανάλυση της κοινωνίας: Η έννοια του κοινωνικού συστήματος

Η αποσαφήνιση αφηρημένων και εν πολλοίς αόριστων εννοιών που χρησιμοποιούνται στο συνταγματικό κείμενο, όπως είναι το "*κοινωνικό σύνολο*", η "*κοινωνική πρόοδος*" και η "*κοινωνική αλληλεγγύη*", που περιλαμβάνονται στο άρθρο 25 Συντ., προϋποθέτει, στο επιστημολογικό επίπεδο, την υιοθέτηση μίας ορισμένης μεθοδολογίας, κατά το δυνατόν αξιόπιστης και έγκυρης. Είναι, άλλωστε, αναμφίβολο ότι η επιλογή και η εφορμογή μίας συγκεκριμένης επιστημονικής μεθοδολογίας αποτελούν τους βασικούς όρους από τους οποίους εξαρτάται η ποιότητα των συμπερασμάτων που οδηγεί η έρευνα.

Για να γίνουν, έτσι, αντιληπτές οι ερμηνευτικές και κανονιστικές συνέπειες της συνταγματικής χρήσης του όρου "*ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*" (άρθρο 25 § 1 Συντ.) είναι αναγκαίο να διευκρινισθούν προηγουμένως το εννοιολογικό περιεχόμενο, ο τρόπος χρήσης και οι τελολογικές συνεπαγωγές του. Η μελέτη εκκινεί εν προκειμένω, όπως ήδη αναφέρθηκε, από την παραδοχή ότι *η χρήση συγκεκριμένων εννοιών και εκφράσεων στο συνταγματικό κείμενο δεν είναι, σε καμία περίπτωση, ούτε μεθοδολογικά τυχαία ούτε, πολύ περισσότερο, ερμηνευτικά ανύποπτη*. Η συνταγματική αναφορά, άρα, στον άνθρωπο "*ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*" για να προσδιοριστεί το υποκείμενο των συνταγματικών (ατομικών και κοινωνικών) δικαιωμάτων, δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται ορισμένες *ερμηνευτικές και κανονιστικές συνέπειες* για ολόκληρη τη δικαιική δομή.

Η έκλυση "*κανονιστικότητας*" (ή "*κανονιστικής ενέργειας*") από το άρθρο 25 § 1 Συντ. προϋποθέτει, βέβαια, την αναγνώριση της "νομικότητας" όχι μόνο της ίδιας της διάταξης ως τέτοιας (αυτό είναι, άλλωστε, δεδομένο από την ιδιαίτερη φύση της ως συνταγματικής) αλλά και του περιεχομένου της. Αυτό σημαίνει ότι για να έχει μία διάταξη νομική ενέργεια και, συνακόλουθα, ερμηνευτικές και κανονιστικές συνεπαγωγές, δεν αρκεί να περιλαμβάνεται αυτή σε ένα νομικό κείμενο. Επιπλέον, είναι αναγκαίο το (νοηματικό) περιεχόμενό της να είναι νομικά αξιολογήσιμο και, κατ' επέκταση κανονιστικά αξιοποιήσιμο. Από την άλλη, ωστόσο, ο κίνδυνος κανονιστικού ευνουχισμού διατάξεων (και μάλιστα συνταγματικού επιπέδου) με έντονο ιδεολογικο-πολιτικό περιεχόμενο, που δημιουργεί μία τέτοια αντίληψη, οδηγεί στην *απαίτηση για την ευρύτερη δυνατή αξιοποίηση του νομικού περιεχομένου όλων των συνταγματικών διατάξεων*[236]. Κάτι τέτοιο απορρέει πρωτίστως από την ιδιαίτερη νομική φύση του Συντάγματος και, κυρίως, την κανονιστική του σημασία στην ιεράρχηση των δικαιικών κανόνων της έννομης τάξης που αυτό συγκροτεί και συνέχει[237].

Υπό το πρίσμα των διαπιστώσεων αυτών, καθίσταται πρόδηλο ότι η αποσαφήνιση της κανονιστικής λειτουργίας του άρθρου 25 § 1 Συντ. προϋποθέτει ως όρο αναγκαίο την κατανόηση του εννοιολογικού περιεχομένου των νοημάτων της. Στο επίκεντρο του σχετικού ερμηνευτικού διαβήματος βρίσκεται, αναμφίβολα, η έκφραση "*ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*" που χρησιμοποιεί η εν λόγω συνταγματική διάταξη. Ο όρος "*κοινωνικό σύνολο*" πρέπει να θεωρείται εν προκειμένω ταυτόσημος με τον όρο «*κοινωνία*»[238]. Κατά συνέπεια, η

---

[236] Θα μπορούσε, έτσι, να γίνει λόγος εν προκειμένω για το αίτημα ενός καλώς νοούμενο «*συνταγματικού πατριωτισμού*», το οποίο επιβάλλει τη *μέγιστη δυνατή αξιοποίηση του κανονιστικού περιεχομένου των συνταγματικών διατάξεων και, συνακόλουθα, την εξάντληση όλων των ερμηνευτικών δυνατοήτων που υπάρχουν για την ευρύτερη δυνατή συναγωγή του κανονιστικού δυναμικού της*. Το εν λόγω αίτημα απορρέει από την ίδια την ιδιαίτερη νομική φύση του συνταγματικού κειμένου και, κυρίως, την τυπική ισχύ των διατάξεών του.

[237] Από την άποψη αυτή, θα μπορούσαμε, με ευχέρεια, να συνάγουμε, ως ερμηνευτικό κριτήριο, την ύπαρξη ενός "*τεκμηρίου κανονιστικότητας*" των συνταγματικών διατάξεων. Με το ίδιο σκεπτικό, εξάλλου, (δηλαδή την προέλευση, το περιεχόμενο και τη νομική σημασία του συνταγματικού κειμένου) είναι δυνατόν να οδηγηθούμε, χωρίς δυσκολία, στην αντίληψη ότι *σε περίπτωση αμφιβολίας (in dubio) υπερισχύει η άποψη της "κανονιστικότητας" των συνταγματικών διατάξεων*.

[238] Σημειώνεται, εξάλλου, ότι η έννοια του "*κοινωνικού συνόλου*" που χρησιμοποιεί το άρθρο 25 § 1 Συντ. αναφέρεται, βέβαια, στη συγκεκριμένη κοινωνία που συγκροτείται στο εσωτερικό του ελληνικού κράτους, όπου, άλλωστε, ισχύει η εθνική δικαιική τάξη. Ο "*άνθρωπος*", ως υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, είναι, επομένως, εκείνος, και μόνο εκείνος, που υπάγεται στην εθνική έννομη τάξη. Μόνο τα

ερμηνευτικά επίμαχη σχέση στην οποία αναφέρεται το συνταγματικό κείμενο είναι αυτή *ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία*. Το άτομο νοείται εδώ ως μέλος του ευρύτερου συνόλου, στη συγκρότηση και τη λειτουργία του οποίου μετέχει.

Σημαντικό ρόλο στην ανάλυση της σχέσης αυτής και, συνακόλουθα, στην αποσαφήνιση της κανονιστικής σημασίας του άρθρου 25 § 1 Συντ. μπορεί να παίξει η "*συστημική ανάλυση*" της κοινωνίας, η θεώρησή της δηλαδή ως *συστήματος*. Σε μία τέτοια θεώρηση, άλλωστε, φαίνεται να *παραπέμπει, όπως θα δούμε, το ίδιο το άρθρο 25*. Η μεθοδολογική επιλογή, επομένως, της συστημικής ανάλυσης, αποκτά εν προκειμένω, αυτονόητα, μεγάλη σημασία, στον βαθμό κυρίως που προσανατολίζει την έρευνα σε συγκεκριμένα, επιστημολογικά επεξεργασμένα, αναλυτικά πλαίσια[239]. Με τη συστημική ανάλυση, έτσι, μπορούμε ευχερέστερα να αντιληφθούμε τη λειτουργία της κοινωνίας, ορώντας την σφαιρικά, ως ολότητα. Με βάση την πληρέστερη και συνολικότερη εικόνα του κοινωνικού συστήματος είναι δυνατόν, εξάλλου, να διευκρινισθεί με μεγαλύτερη ενάργεια η σχέση ατόμου - κοινωνίας και να αποσαφηνισθεί σε όλες τις διαστάσεις της η "ιδιότητα" του ανθρώπου ως "*μέλους του κοινωνικού συνόλου*" [240].

Κατ' αρχήν, ως *σύστημα* μπορούμε να ορίσουμε ένα "*σύνολο αλληλεξαρτώμενων στοιχείων*", ένα σύνολο, δηλαδή, στοιχείων που "*βρίσκονται σε αλληλεπίδραση μεταξύ τους*" [241]. Υπό την (ευρεία) αυτή έννοια καθίσταται αντιληπτό ότι ένα σύστημα διαθέτει τις ακόλουθες *ιδιότητες*: α) αποτελείται από στοιχεία που έχουν μεταξύ τους *σχέσεις αλληλεξάρτησης*, β) η ολότητα που σχηματίζεται από το σύνολο των στοιχείων δεν μπορεί να αναχθεί στο άθροισμά τους, και γ) οι σχέσεις αλληλεξάρτησης μεταξύ των στοιχείων και η ολότητα που προκύπτει υπακούουν σε κανόνες, οι οποίοι μπορούν να εκφραστούν με λογικούς όρους[242]. Κατά τον τρόπο αυτό, συστημική ανάλυση αποτελεί κάθε έρευνα, θεωρητική ή εμπειρική, που σαν αφετηρία έχει το αξίωμα ότι η κοινωνική πραγματικότητα παρουσιάζει τα χαρακτηριστικά ενός συστήματος, για να διασαφηνίσει και να ερμηνεύσει τα κοινωνικά φαινόμενα με βάση τους δεσμούς αλληλεξάρτησης, οι οποίοι τα συνδέουν και τα συνθέτουν σε ολότητα[243].

Η συστημική ανάλυση χρησιμοποιεί μία πολύ συγκεκριμένη *τεχνική ορολογία*, η στοιχειώδης προσέγγιση της οποίας είναι αναγκαία για την κατανόηση της σχετικής

δικαιώματα αυτού του "ανθρώπου" "τελούν υπό την εγγύηση του (ελληνικού) Κράτους".

[239] Για την επιστημολογική αξία της συστημικής ανάλυσης βλ. ενδεικτικά, *R. Schwartzenberg*, Πολιτική Κοινωνιολογία, τ. Ι, 1984, σελ. 150-151. Για μια γενικότερη θεώρηση της συστημικής θεωρίας βλ. *Μ. Δεκλερή*, Συστημική θεωρία, 1986, *του ιδίου*, Διοίκηση συστημάτων, 1989, *του ιδίου*, Handbook of systems science, 1991.

[240] Η αναλυτική και ευριστική αξία της συστημικής ανάλυσης εν προκειμένω είναι, επομένως, πρόδηλη. Σε καμία, όμως, περίπτωση δεν πρέπει να υπερβάλουμε ως προς την επιστημολογική της σημασία. Κι αυτό γιατί η ανάλυση αυτή στηρίζεται σε μία μεγάλη αφαίρεση της πραγματικότητας. Δεν μπορεί, κατά συνέπεια, να μας προσφέρει παρά αφηρημένα και γενικευτικά συμπεράσματα. Η συστημική θεώρηση αποτελεί, λοιπόν, εδώ ένα απλό μέρος του μεθοδολογικού οπλοστάσιου για την ανάλυση των ορισμών του άρθρου 25 Συντ., είναι δε αναγκαίο να συνδυαστεί με άλλες μεθοδολογικές επιλογές προκειμένου να τελεσφορήσει το συνολικό εγχείρημα.

[241] *L. Bertalanffy*, General System Theory, in General Systems, v. I, 1956, σελ. 3. Παρόμοιους ορισμούς δίνουν και οι *R. Dahl*, Modern political analysis, 1963, Englewood Cliffs, Prentice Hall, σελ. 73, και σε ελλ. μετ. : Σύγχρονη πολιτική ανάλυση, 1979, εκδ. Παπαζήση, σελ. 22 ("*κάθε σύνολο στοιχείων σε κατάταση αλληλεπιδράσεως με οποιοδήποτε τρόπο*"), *D. Easton*, A framework for political analysis, New Jersey 1965, Prentice Hall, σελ. 45 ("*σύνολο αμοιβαίων δράσεων*"), *A. Gouldner*, Reciprocity and autonomy in functional theory, in *L. Gross* (ed.), Symposium on Sociological theory, New York 1959, Harper and Row, σελ. 242 ("*ομάδα αμοιβαία εξαρτημένων μεταβλητών, οργανωμένων σε σύνολο με τάση τη διατήρηση της εξαρτήσεώς τους επί μεγάλο διάστημα*"), *N. Abercrombie/S. Hill/B. Turner*, The Penguin Dictionary of Sociology, ό.π., λ. *Social System* ("*κάθε σύνολο αλληλοσυσχετιζόμενων μερών, αντικειμένων, πραγμάτων ή οργανισμών*"). Για τη σχετική συζήτηση πρβλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το "πολίτευμα" της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ό.π., σ. 30 επ., *του ιδίου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σ. 38 επ.

[242] Βλ. ιδίως *R. Schwartzenberg*, Πολιτική Κοινωνιολογία, τ. Ι, 1984, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 144 επ.

[243] Βλ. ιδίως *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., και τις εκεί παραπομπές.

μεθοδολογίας. Το σύστημα, έτσι, αποτελείται από στοιχεία, τα οποία επιτελούν στο εσωτερικό του συστήματος ορισμένες λειτουργίες, απαραίτητες ή απλώς χρήσιμες για την ισορροπία του. Η *ισορροπία* αντιπροσωπεύει μία κατάσταση ανάπαυσης, που προέρχεται από την αλληλεπίδραση αντίθετων δυνάμεων που όμως αντισταθμίζονται μεταξύ τους. Η ικανότητα αυτή του συστήματος να διατηρεί τις θεμελιώδεις εσωτερικές του ισορροπίες, ακόμα και όταν δέχεται από το εξωτερικό ή το εσωτερικό του περιβάλλον την επίδραση διαφόρων ερεθισμάτων, πιέσεων και διαδικασιών μεταβολής, περιγράφεται στη συστημική θεωρία με τον όρο "*ομοιοστασία*". Άλλες τέτοιες έννοιες που αναφέρονται σε μία ορισμένη κατάσταση του συστήματος είναι η *ρύθμιση* και *διατήρηση* του συστήματος, η *σταθερότητα*, η *ανάδραση*, η *ανατροφοδότηση*, η *αναπαραγωγή* αλλά και η *προσαρμογή*, η *κρίση*, η *ένταση*, η *υπερφόρτιση*, η *παρακμή*, η *διάλυση* κ.ά.

Ένα σύστημα μπορεί, εξάλλου, να χαρακτηρισθεί ως "*ανοικτό*", όταν βρίσκεται σε σχέση έντονης αλληλεπίδρασης (ανταλλαγών - αναδράσεων) με το εξωτερικό του περιβάλλον, ή, αντίθετα, ως "*κλειστό*", εφόσον δεν διατηρεί (ή διατηρεί ελάχιστη) επαφή με το περιβάλλον του, διαθέτοντας, έτσι, μία σχετική αυτάρκεια[244]. Στο εσωτερικό του συστήματος μπορεί (κι αυτό συνήθως) συμβαίνει να δημιουργηθούν *δομές* με κάποιο βαθμό συνοχής, οι οποίες είναι οι ίδιες οργανωμένες σαν συστήματα. Κάθε σύστημα, λοιπόν, είναι δυνατόν να αποτελείται από περισσότερα *υπο-συστήματα*, με τα οποία βρίσκεται σε συνεχή *σχέση αλληλεπίδρασης*, αποτελώντας ουσιαστικά το (άμεσο) εξωτερικό τους περιβάλλον (π.χ. κοινωνία - οικογένεια, πολιτικό σύστημα - κομματικό υπο-σύστημα κ.ο.κ.) [245].

Η ανάλυση ενός συστήματος μπορεί να αποτυπωθεί παραστατικά μέσα από μία *διπλή διχοτόμηση*: Η έρευνα εντοπίζεται σε δύο περιοχές, σε εκείνη που περικλείει το σύνολο των στοιχείων που συγκροτούν το *εσωτερικό* του συστήματος και σε εκείνη που αποτελεί το *εξωτερικό περιβάλλον* του. Το σύστημα δεν είναι, βέβαια, κλειστό στις επιδράσεις και στα ερεθίσματα που δέχεται από το εξωτερικό περιβάλλον του· αντίθετα, βρίσκεται μ' αυτό σε μία σχέση *αλληλεπίδρασης* · η σχέση αυτή καθορίζει, άλλωστε, όπως θα δούμε, τη *δυνατότητα επιβίωσης* του συστήματος και προσδιορίζει την εσωτερική του οργάνωση και λειτουργία. Πολύ γενικά, με βάση τη διχοτόμηση αυτή σε *εσωτερικό και εξωτερικό περιβάλλον*, μπορούμε να πούμε ότι *το σύστημα γίνεται αντιληπτό ως συγκεκριμένο και προσδιορίσιμο σύνολο δομών και λειτουργιών σε διαστολή ακριβώς με τον εξωτερικό του περίγυρο· το σύστημα, δηλαδή, προσδιορίζεται με βάση το εξωτερικό του περιβάλλον και σε αντιδιαστολή προς αυτό.*

Κεντρική θέση σ' αυτήν τη *συστημική προσέγγιση* κατέχει η *θεωρία του δομο-λειτουργισμού* του *T. Parsons*[246], του θεωρητικού της *"κοινωνικής δράσης"*. Κατά τον Parsons, ένα κοινωνικό σύστημα συγκεντρώνει *τρία βασικά χαρακτηριστικά*: α) περισσότερα άτομα βρίσκονται σε αλληλεπίδραση, β) στις πράξεις τους υπολογίζουν τον τρόπο με τον οποίο οι άλλοι μπορούν να δράσουν, και γ) συμβαίνει να ενεργήσουν μαζί κατόπιν συνεννοήσεως για

---

[244] Πρβλ. ιδίως *Π. Τερλεξή*, Το πολιτικό σύστημα, 1987, εκδ. ΕΚΚΕ, σελ. 45.

[245] Πρβλ., αντί άλλων, *R. Dahl*, ό.π., σελ. 22 επ.

[246] Βλ. κυρίως, *T. Parsons*, The structure of social action, New York, 1937, ιδίως σελ. 41 επ., *του ιδίου*, The social system, New York, 1964, του ιδίου, General theory in Sociology, στο Sociology Today, επιμ. *R. Merton*, New York, 1959, σελ. 3 επ., 21 επ., του ιδίου, Politics and social structure, 1969, The Free Press, σελ. 6 επ., T. Parsons/E. Shils, Toward a general theory of action, 1951, Harvard Universtity Press, σελ. 49 επ., 55 επ., 64 επ., R. Dahl, ό.π., σελ. 24 επ., Επίσης βλ. A. - J. Métaxas, Systémismes et politique, 1979, Anthropos, σελ. 91 επ. (όπου και πλούσια σχετική βιβλιογραφία), A. Gouldner, The coming crisis of Western Sociology, 1973, Heineman, σελ. 167 επ., 245 επ., 331 επ., *Α.-Ι. Μεταξά*, Πολιτική Επιστήμη, τ. Ι, Πολιτική Μεθοδολογία, ό.π., σελ. 293 επ., *Ν. Τάτση*, Κοινωνιολογία, ό.π., σελ. 162 επ., Π. Τερλεξή, ό.π., σελ. 77 επ., *H. Willke*, Εισαγωγή στη συστημική θεωρία, 1996, εκδ. Κριτική, ιδίως σελ. 21 επ., 104 επ., *R. Schwartzenberg*, Πολιτική Κοινωνιολογία, τ. Ι., 1984, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 152 επ. Για μία θεωρητική εφαρμογή του δομο-λειτουργισμού στο πολιτικό σύστημα της Ευρωπαϊκής Ένωσης βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το "πολίτευμα της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ό.π., σ. 30 επ.), *του ιδίου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 38 επ., ιδίως υποσ. 30, όπου αναλύεται η διεθνής κοινωνία ως *σύστημα*.

την επίτευξη κοινών στόχων[247]. Το κοινωνικό σύστημα αποτελεί, για τον συγγραφέα, *έννοια γένους*: Στο σύστημα αυτό περιλαμβάνονται άλλα υποσυστήματα, όπως είναι κυρίως το πολιτικό και το οικονομικό (υπο)σύστημα.

Με έντονα αφαιρετικό τρόπο, ο *Parsons* προσπάθησε στις γενικευτικές του πιστοποιήσεις να καταδείξει τους οργανωτικούς μηχανισμούς λειτουργίας κάθε κοινωνικού συστήματος. Η *παγκοσμιότητα* των λειτουργικών αναγκών, ανεξάρτητα από τη μορφή και τις ιδιαιτερότητες του εκλαμβανόμενου ως κοινωνικού συστήματος κοινωνικού τύπου, έκανε τον *Parsons* να πιστεύει στη δυνατότητα ανεύρεσης κοινών συνισταμένων, οι οποίες καθορίζουν τις πιθανότητες βιωσιμότητας και φυσικά το βαθμό της εύρυθμης εσωτερικής του λειτουργίας. Με το θεωρητικό του μοντέλο, γνωστό ως *"γενικό σύστημα της κοινωνικής δράσης"* (general system of social action), ο *Parsons* επιχειρεί να μας προσφέρει καθολική σύλληψη των φαινομένων, μέσα από τη διαίρεση του συστήματος σε *τέσσερα υποσυστήματα κοινωνικής δράσης*: Το *πολιτισμικό*, το *κοινωνικό*, της *προσωπικότητας* και το *φυσικό - βιολογικό*. Κάθε υποσύστημα υπηρετεί συγκεκριμένες ανάγκες του συστήματος, λειτουργώντας ως *οργανικό τμήμα* μίας ευρύτερης ενότητας. Για να υπάρξει και να διατηρηθεί ένα σύστημα πρέπει να οργανώσει και να κινητοποιήσει τις αναγκαίες προς τούτο δραστηριότητες. Η λειτουργία ενός συστήματος αντιστοιχεί σε ένα σύνολο δραστηριοτήτων που προορίζονται να απαντήσουν σε μία ανάγκη ή σε ανάγκες του συστήματος σαν τέτοιου.

Κατά τον *Parsons*, για να επιβιώσει κάθε αναπτυγμένο κοινωνικό σύστημα πρέπει να εκπληρώνει *τέσσερις θεμελιώδεις λειτουργίες*: *Την προσαρμογή του στο περιβάλλον (adaptation), την επίτευξη των στόχων του (goal-attainment), την ενσωμάτωση (integration) και τέλος την διατήρηση της δομής του (latent pattern maintenance).* Η *"προσαρμογή"* αναφέρεται στην οργανισμική ικανότητα του συστήματος να επιβιώσει σε συνάρτηση με το περιβάλλον. Η λειτουργία αυτή είναι, επομένως, εκείνη μέσω της οποίας το σύστημα όχι μόνο προσαρμόζεται στο περιβάλλον του και στους εξαναγκασμούς του αλλά και προσαρμόζει το τελευταίο στις δικές του ανάγκες και στους σκοπούς του. Πράγματι, το κοινωνικό σύστημα, *ως ανοικτό σύστημα*, έρχεται αναγκαστικά σε επαφή με το εξωτερικό του περιβάλλον, είτε αυτό είναι το φυσικό περιβάλλον είτε άλλα κοινωνικά συστήματα. Το σύστημα επινοεί, έτσι, συγκεκριμένες λειτουργίες τις οποίες επιτελούν οι εσωτερικές του δομές και τα μέλη του, έτσι ώστε να μπορεί να προσαρμόζεται στις μεταβολές, τις πιέσεις και τις επιδράσεις που δέχεται από το εξωτερικό του περιβάλλον. Η έλλειψη, αντίθετα, προσαρμοστικότητας ή τυχόν καθυστέρησή της μπορεί να δημιουργήσει δυσαρμονία στο σύστημα και να προκαλέσει κρίσεις[248]. Είναι, βέβαια, αυτονόητο ότι το πρόβλημα της προσαρμογής δεν απασχολεί μόνο το κοινωνικό σύστημα αλλά και τα υποσυστήματά του, ιδιαίτερα δε το πολιτικό και το οικονομικό σύστημα, τα οποία αναπτυσσουν με τη σειρά τους ιδιαίτερους μηχανισμούς και λειτουργίες προσαρμογής στο δικό τους περιβάλλον.

Η *επιδίωξη σκοπών*, εξάλλου, συνίσταται στον προσδιορισμό των σκοπών του συστήματος και στην κινητοποίηση των ενεργειών και των πόρων του για να τους πετύχει. Κάθε, έτσι, κοινωνικό σύστημα διέπεται από ορισμένη τελολογία, ορισμένο, δηλαδή, σύστημα σκοπών που επιδιώκει να επιτύχει. Κατά τον τρόπο αυτό, αποκτά νόημα η ύπαρξή του και καθίσταται δυνατή η λειτουργία του[249]. Στο κοινωνικό σύστημα οι λειτουργίες του προσδιορισμού και

---

[247] Βλ. *T. Parsons/E. Shils*, Toward a deneral theory of social action, ό.π., σελ. 55. Το κοινωνικό σύστημα ορίζεται, έτσι, σαν "*σύστημα αλληλεπιδράσεως διαδικασιών μεταξύ δρώντων ατόμων*". Βλ. *Π. Τερλεξή*, ό.π., σελ. 79.

[248] Πρβλ. την ενδιαφέρουσα ανάλυση του *W. Dobriner*, Social structures and systems, 1969, Good - Year Publishing Co., σελ. 109 επ.

[249] Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο *Θ. Τσάτσος*, Αι γενικαί αρχαί του Πολιτειακού δικαίου, Αθήναι 1959, σελ. 81, κάθε κοινωνική ομάδα δημιουργείται "*εκ της από κοινού επιδιώξεως σκοπού τινός υπό συμβιούντων ανθρώπων*". Κατά τον *Π. Τερλεξή*, ό.π., σελ. 87, εξάλλου, "*το σύνταγμα θεωρείται σαν το πλαίσιο που ορίζει αφ' ενός τα όργανα και τον τρόπο της λήψεως και της εκτελέσεως αποφάσεων και αφ' ετέρου τους σκοπούς τους οποίους θα εξυπηρετήσουν τόσο η πολιτική οργάνωση όσο και οι αποφάσεις που λαμβάνονται*".

της επιδίωξης των σκοπών ασκούνται κατά κύριο λόγο από το πολιτικό σύστημα, την πολιτική δηλαδή, δομή της κοινωνίας[250]. Η υψηλού επιπέδου διαφοροποίηση και η κατανομή των λειτουργιών που παρατηρούνται στα σύγχρονα κοινωνικά συστήματα, οδηγούν, μάλιστα, στο συμπέρασμα ότι οι λειτουργίες που αφορούν την τελολογία του συστήματος ασκούνται σχεδόν αποκλειστικά από το πολιτικό υποσύστημα[251].

Η *ολοκλήρωση* (integration) στοχεύει στη διατήρηση του συντονισμού του συστήματος, στη συνοχή των μερών του και στην προφύλαξή του από τις απότομες μεταβολές. Με τη λειτουργία της ολοκλήρωσης επιδιώκεται η συνάρθρωση των μελών του κοινωνικού συστήματος σε μία συνεκτική και αρμονικά διευθετημένη ενότητα. Εάν πιστέψουμε τη θεωρία του *Durkheim* για τη σύγχρονη διαφοροποιημένη κοινωνία, καθίσταται αντιληπτό ότι η επίτευξη της κοινωνικής ολοκλήρωσης δεν είναι εύκολη υπόθεση. Κι αυτό γιατί η τελευταία προϋποθέτει ένα είδος διάβρωσης και οριοθέτησης της ατομικής ή ομαδικής αυτονομίας και την ένταξη των (διαφοροποιημένων) ατόμων στο ευρύτερο κοινωνικό σύνολο. Ένα τέτοιο απόλυτα "ολοκληρωμένο" σύστημα είναι, βέβαια, μία μάλλον μεθοδολογική υπόθεση, μία φανταστική κατάσταση, παρά ένας επιτεύξιμος στόχος[252]. Η λειτουργία της ολοκλήρωσης, επομένως, δεν μπορεί να προσβλέπει σε τίποτε περισσότερο από μία *σχετική εναρμόνιση των επιμέρους συμφερόντων και των διαφορών, στην άμβλυνση των εντάσεων μεταξύ αντιτιθέμενων απόψεων, στον συντονισμό των ενεργειών και των διαδικασιών και στη κατανομή υποχρεώσεων και δικαιωμάτων στα μέλη του συστήματος, κατά τρόπο ώστε να επιτυγχάνεται ο στόχος της επιβίωσής του και να διατηρείται η λειτουργική του ισορροπία*. Κατά τον τρόπο αυτό το κοινωνικό σύστημα διατηρεί ένα επίπεδο *συνοχής*, η οποία στηρίζεται πρωτίστως στην αλληλεγγύη των μελών του. Η *κοινωνική ολοκλήρωση*, εξάλλου, προϋποθέτει μία συγκροτημένη *διαδικασία κοινωνικοποίησης και ενσωμάτωσης* των μελών του συστήματος, κατά τρόπο που να επιτυγχάνεται *η εναρμόνιση της ατομικής διαφορετικότητας και αυτονομίας με την τελολογία και την εν γένει λειτουργία του κοινωνικού συστήματος*[253].

Τέλος, κάθε σύστημα οφείλει να εξασφαλίζει την αναγκαία *κινητοποίηση* των συστατικών του στοιχείων μέσα από την εξασφάλιση της *διατήρησης προτύπων* (pattern maintenance), κανόνων και αξιών που το διέπουν. Η λειτουργία αυτή αποβλέπει στην αναπαραγωγή των

---

[250] Βλ. ιδίως *G. Almond*, A functional approach to comparative politics, in *G. Almond/J. Coleman* (eds.), The politics of developing areas, Princeton 1960, Princeton University Press, σελ. 7 επ., *D. Apter*, A comparative method for the study of Sociology Politics, American Journal of Sociology, τ. 3, November 1958, σελ. 221 επ.

[251] Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι τα υπόλοιπα στοιχεία του κοινωνικού συστήματος δεν συμβάλλουν στην επιδίωξη των στόχων του. Άλλωστε, η τελολογία της κοινωνίας είναι, σε τελική ανάλυση, η ίδια η τελολογία της κοινωνικής συμβίωσης. Αυτό σημαίνει ότι η τελολογία αυτή επικαθορίζει τις ατομικές και τις συλλογικές διαδράσεις στο εσωτερικό του κοινωνικού συστήματος. Είναι, βέβαια, γεγονός ότι μία τέτοια αντίληψη μπορεί να προλειάνει το έδαφος για να διατυπωθεί η άποψη ότι ακόμη και η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων υπόκειται σε μία (προ)καθορισμένη "κοινωνική τελολογία", την οποία πρέπει να υπηρετεί. Η άποψη αυτή οδηγείται, έτσι, στη "λειτουργοποίηση" των δικαιωμάτων, η οποία, ωστόσο, δεν γίνεται ανεκτή από τη συνταγματική μας τάξη, για λόγους που θα δούμε αναλυτικά κατωτέρω. Περιοριζόμαστε, απλά, εν προκειμένω να επισημάνουμε ότι η "λειτουργοποίηση" ή η "λειτουργική δέσμευση" των δικαιωμάτων προϋποθέτει μία πολύ συγκεκριμένη φιλοσοφική, πολιτική και δικαιική τελολογία της κοινωνίας και του κράτους, η οποία, όμως, δεν συνάδει ούτε με τη φιλοσοφία της κοινωνίας μας ούτε, πολύ περισσότερο, με την τελολογία που υιοθετεί το ίδιο το συνταγματικό κείμενο.

[252] Πρβλ. *M. Duverger*, ό.π., σελ. 192 επ., όπου κάνει λόγο για τον "*μύθο της ολοκληρωμένης ενσωματώσεως*".

[253] Κεντρικό ρόλο στην *ενσωμάτωση* αυτή παίζει αναμφίβολα κι εδώ το πολιτικό υποσύστημα, το οποίο καλείται να προτείνει, να υιοθετήσει και να πραγματώσει ρεαλιστικές και συμβιβαστικές λύσεις για την εξισορρόπηση των διαρκώς μεταβαλλόμενων συμφερόντων. Πρβλ. *E. Shils*, Political development in the new States. Alternative courses of political development, Gravenage 1962, Mouton and Co., σελ. 22 επ., 44 επ. Βλ. γενικότερα για την "*κοινωνικοποίηση*", *M. Duverger*, ό.π., σελ. 155 επ., 166 επ., του ιδίου, Sociologie Politique, 1967, P.U.F., σελ. 246 επ., 312 επ., *Α.-Ι. Μεταξά*, Πολιτική κοινωνικοποίηση, ανατ. 1985, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 81 επ., 129 επ., *Ν. Ιντζεσίλογλου*, Η κοινωνικοποίηση του ατόμου, χ.χ., εκδ. Παρατηρητής, σελ. 123 επ., 191 επ., 224 επ., *Δ. Τσαρδάκη*, Η γένεση του κοινωνικού ανθρώπου, 1993, εκδ. Παπαζήση, σελ. 38 επ., 52 επ., 175 επ.

κοινωνικών προτύπων συμπεριφοράς και, γενικότερα, των πολιτισμικών εκείνων στοιχείων που προσδιορίζουν την ιδιαίτερη "ταυτότητα" του κοινωνικού συστήματος. Τα πολιτισμικά αυτά στοιχεία εντυπώνονται στην ατομική συνείδηση μέσα από τη διαδικασία της *κοινωνικοποίησης* του ατόμου. Τα "κοινωνικοποιημένα" μέλη του κοινωνικού συστήματος, εφοδιασμένα πλέον με την "*πολιτιστική ταυτότητά*" του επιτελούν τις απαραίτητες για την επιβίωσή του "*λειτουργίες*". Κατά τον τρόπο αυτό, το σύστημα εξασφαλίζει ένα απόθεμα κινητοποίησης που συσσωρεύει και μεταδίδει την απαραίτητη ενέργεια : είναι αυτό που ο Parsons αποκαλεί "*εντέλεια*" (latence).

Ολόκληρο το σύστημα τοποθετείται μέσα σ' ένα διπλό περιβάλλον που αναλύεται σε δύο υπο-περιοχές: Την *υπερκείμενη περιοχή* (εσχατολογική)[254] και την *υποκείμενη* (φυσική και υλική). Η πρώτη συνδέεται με το σύστημα μέσω του *πολιτισμικού υποσυστήματος* και η δεύτερη μέσα από τη δομή του *βιολογικού υποσυστήματος*.

Οι λειτουργίες, εξάλλου, που επιτελεί το καθένα από τα τέσσερα υποσυστήματα καθορίζουν την ύπαρξη και τη σταθερότητα του συστήματος. Έτσι, το *πολιτισμικό υποσύστημα* αναφέρεται στις αξίες-πλαίσια που ελέγχουν τη λειτουργία του συστήματος. Εκπληρώνει, έτσι, τη λειτουργία της διατήρησης των προτύπων και της δημιουργικής αλλαγής. Εδώ υπάγονται όλοι εκείνοι οι θεσμοί που έχουν σχέση με τις πολιτιστικές, θρησκευτικές και νομικές δραστηριότητες και εφοδιάζουν την κοινότητα με τις κατάλληλες αξίες, παρέχοντας παράλληλα κίνητρα για συνεργασία και συνοχή[255]. Το *(ενδο)κοινωνικό υποσύστημα,* εξάλλου, εκπληρώνει την αποστολή της *εσωτερικής ολοκλήρωσης* (*integration*), της αρμονικής συσσωμάτωσης των διαφόρων εκδηλώσεων των ανθρώπων που μετέχουν σ' αυτό. Το *υποσύστημα της προσωπικότητας*, αφορά την πραγμάτωση των επιδιώξεων του συστήματος και, τέλος, το *βιολογικό υποσύστημα* εξασφαλίζει την προσαρμογή του στο φυσικό-υλικό περιβάλλον και δημιουργεί τις προϋποθέσεις της επιβίωσής του. Ειδικά το *(ενδο-)κοινωνικό υποσύστημα*, αποτελείται και αυτό από τέσσερις δομικές υποενότητες που η κάθε μία επιτελεί τη δική της λειτουργία: Η *θεσμική* εκπληρώνει τη διαδικασία της κοινωνικοποίησης, της ένταξης δηλαδή του ανθρώπου στο σύστημα. Η δεύτερη υποενότητα, η *νομική*, αφορά τις δικαιικές διαδικασίες για την ολοκλήρωση. Η *πολιτική*, έχει ως λειτουργία τον συντονισμό των εκδηλώσεων εντός του υποσυστήματος, και τέλος, η *οικονομική* εξασφαλίζει τη βιοφυσική προσαρμογή στο περιβάλλον του.

Εξάλλου, *κάθε υποσύστημα μπορεί, με την αλλαγή επιπέδου ανάλυσης, να θεωρηθεί ως ιδιαίτερο σύστημα* · στην περίπτωση αυτή, τα άλλα υποσυστήματα αποτελούν το εξωτερικό περιβάλλον του, με το οποίο βρίσκεται σε συνεχή αλληλεπίδραση. Έτσι, *το κοινωνικό σύστημα αναπτύσσει, ως ιδιαίτερο σύστημα, μία διαρκή διαλεκτική σχέση τόσο με το εξωτερικό περιβάλλον του όσο και με τα υποσυστήματά του.* Ειδικότερα, στο επίπεδο της επιδίωξης σκοπών, το κοινωνικό σύστημα αναζητά τους συλλογικούς στόχους και κινητοποιεί τους διάφορους κοινωνικούς δρώντες και τους πόρους της κοινωνίας για την επίτευξη αυτών των στόχων. Είναι αυτό που ο *Parsons* ονομάζει *"πολιτικό στοιχείο"*.

Κατά τον τρόπο αυτό, μπορεί να νοηθεί το πολιτικό σύστημα ως υποσύστημα του κοινωνικού συστήματος, με το οποίο, βέβαια, αναπτύσσει μία σχέση συνεχούς ανάδρασης και αλληλεπίδρασης. Έτσι, το πολιτικό υποσύστημα επικοινωνεί κατά πρώτο λόγο με τα υπόλοιπα υποσυστήματα (πρώτο περιβάλλον)· μέσα από το περιβάλλον αυτό επικοινωνεί με το γενικό σύστημα της κοινωνικής δράσης (δεύτερο περιβάλλον) και μέσα από αυτό το τελευταίο με το αρχικό εξωτερικό περιβάλλον του συστήματος (τρίτο περιβάλλον).

---

[254] Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο *Parsons*, Politics and social structure, ό.π., σελ. 9, "*in principle, similar considerations apply to the environment above action -the "ultimate reality" with which we are ultimately concerned- e.g. evil and suffering, the temporal limitations of human life and the like. "Ideas" in this area, as cultural objects, are in some sense symbolic "representations" (e.g., conceptions of gods, totems, the supernatural) of the ultimate realities, but are not themselves such realities*".

[255] Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά συγκροτούν αυτό που συνήθως αποκαλούμε "*κουλτούρα*". Κατά τον *Parsons*, Social System, ό.π., σελ. 15, η κουλτούρα είναι μεταβιβάσιμη, διδακτή και αφομοιώσιμη.

Σε αυτό ακριβώς το επίπεδο (του πολιτικού συστήματος) ο *Parsons* επιχειρεί, εξάλλου, να εντοπίσει τους όρους και τις προϋποθέσεις της λειτουργίας του κοινωνικού συστήματος· κατά τον αμερικανό θεωρητικό, *η εξουσία ορίζεται σαν την ικανότητα να υποχρεώνονται οι δρώντες σε μία κοινωνία να εκπληρώσουν τις υποχρεώσεις που τους επιβάλλουν οι συλλογικοί σκοποί, ούτως ώστε να είναι σε θέση να κινητοποιήσουν τους πόρους της κοινωνίας με στόχο την επίτευξη των προτεινόμενων σκοπών*. Αναδεικνύεται, έτσι, με σαφήνεια η ιδιαίτερη λειτουργία που επιτελεί το *"πολιτικό στοιχείο"* στο κοινωνικό σύστημα[256].

Ο *Parsons* στην προσπάθειά του να αναλύσει το σύστημα "*κοινωνικής δράσης*" εκκινεί από αυτό που αποκαλεί ως "*χομπσιανό πρόβλημα*", πως, δηλαδή, είναι δυνατή η *κοινωνική ευταξία*. Η απάντηση δε την οποία δίνει ο ίδιος έγκειται στην εφαρμογή *κανονιστικών περιορισμών* εσωτερικού χαρακτήρα που βασίζονται σε *κοινές αξίες*. Η ενσωμάτωση, λοιπόν, σε ένα κοινό σύστημα αξιών[257] φαίνεται να αποτελεί για τον εν λόγω θεωρητικό, θεμελιώδη προϋπόθεση της κοινωνικής ευταξίας.

Δεν υπάρχει, βέβαια, καμία αμφιβολία ότι μία τέτοια ενσωμάτωση συνιστά όρο αναγκαίο, αν και όχι, βέβαια, επαρκή, για την ομαλή λειτουργία του συστήματος. Σε κάθε πάντως περίπτωση, η ενσωμάτωση σε κοινές αξίες υπερτερεί ποιοτικά σε σχέση με άλλους ("υπαλλακτικούς") τρόπους επίτευξης της κοινωνικής ευταξίας, ιδίως δε τον καταναγκασμό και τη χρήση ή την απειλή χρήσης βίας· κι αυτό όχι μόνο γιατί η στήριξη αποκλειστικά στον καταναγκασμό είναι, εκ φύσεως, χρονικά πεπερασμένη και προσωρινή, αλλά, επιπλέον, γιατί δεν συμβιβάζεται, σε ιδεολογικό επίπεδο, με μία ηθικά-αξιακά προσδιορισμένη εννοιολόγηση της κοινωνικής ευταξίας.

Οι κοινές αξίες, πάντως, που επικαλείται ο *Parsons* καταλαμβάνουν, εκ των πραγμάτων, κεντρική θέση στο *"κύκλωμα στήριξης"* του πολιτικού συστήματος: Οι κοινές αξίες που είναι ευνοϊκές για το πολιτικό σύστημα στηρίζουν το σύστημα αυτό· οι εν λόγω αξίες, δεν αποτελούν, ωστόσο, αποτέλεσμα μόνον ενός είδους *"πολιτικής κοινωνικοποίησης"* αλλά σε μεγάλο βαθμό προκύπτουν από τον βαθμό απόδοσης του πολιτικού συστήματος. Ταυτόχρονα, εξάλλου, το επίπεδο στήριξης επηρεάζει την απόδοση του συστήματος[258].

Από την -αναγκαστικά συνοπτική- ανάλυση της συστημικής θεωρίας μπορούμε να συνάγουμε ήδη ορισμένα χρήσιμα για τη μελέτη συμπεράσματα. Πρέπει, έτσι, κατ' αρχήν να γίνει δεκτό ότι η αναφορά του άρθρου 25 § 1 Συντ. στην έννοια του "*κοινωνικού συνόλου*" φαίνεται να υπαινίσσεται μία παρόμοια (συνταγματική αυτή τη φορά) αντίληψη για την κοινωνία με αυτή της συστημικής θεωρίας. Η κοινωνία μπορεί, έτσι, να νοηθεί ως *σύστημα*, στο εσωτερικό του οποίου αναπτύσσονται συγκεκριμένες *λειτουργίες*, απαραίτητες για την προσαρμογή του στις διαρκώς μεταβαλόμενες συνθήκες και, κατ' επέκταση, για την ισορροπία και την επιβίωσή του. Στο κοινωνικό αυτό σύστημα αναπτύσσονται ιδιαίτερα *υποσυστήματα* (π.χ. πολιτικό, οικονομικό, πολιτιστικό κλπ.), τα οποία βρίσκονται μεταξύ

---

[256] Καθίσταται, λοιπόν, φανερό από την ανάλυση που επιχειρεί η θεωρία του δομο-λειτουργισμού ότι το πολιτικό σύστημα, ως ειδικότερη λειτουργία αλλά και ως υποσύστημα του κοινωνικού συστήματος συνιστά ουσιαστικά έκφανση και εξειδίκευση της λογικής που διέπει την τελολογία της ίδιας της κοινωνίας : Το πολιτικό σύστημα εμφανίζεται και γίνεται αντιληπτό μέσα από μία *εργαλειακή θεώρηση* · η λειτουργία του, δηλαδή, υπηρετεί, σε τελική ανάλυση έναν καθαρά *ωφελιμιστικό σκοπό*, στενά συνυφασμένο με την ίδια την ωφελιμιστική τελολογία που διέπει την ύπαρξη και λειτουργία της κοινωνίας.

[257] Η ομοιότητα στη σκέψη του *Parsons* και του *Durkheim* είναι εν προκειμένω εμφανής. Η ενσωμάτωση σ' ένα *κοινό σύστημα αξιών*, που υποστηρίζει ο Parsons, αντιστοιχεί περίπου σ' αυτό που ο Durkheim αποκαλεί "*συλλογική συνείδηση*".

[258] Δημιουργείται, έτσι, μία *κυκλική σχέση*, όπου οι κοινές αξίες (ως προς το σύστημα) καταλαμβάνουν κομβική θέση, μέσα ιδίως από τη διαλεκτική σχέση που αναπτύσσουν με τον παράγοντα της απόδοσης του πολιτικού συστήματος· πραγματικά, από τη μία μεριά, η απόδοση του συστήματος επηρεάζει τις αξίες, ενώ από την άλλη, κατά τρόπο αντίστροφο, οι αξίες επιδρώντας στο επίπεδο στήριξης του συστήματος (συγ)καθορίζουν την απόδοσή του.

τους αλλά και με το συνολικό κοινωνικό σύστημα σε διαρκή *διαλεκτική σχέση*, σχέση, δηλαδή, αλληλεπίδρασης και αλληλοκαθορισμού[259].

Η κοινωνία (ή "*κοινωνικό σύστημα*" ή "*κοινωνικό σύνολο*"), λοιπόν, μπορεί να θεωρηθεί ως ξεχωριστή "*οντότητα*", εν πολλοίς ανεξάρτητη από τα μέλη που τη συγκροτούν. Η "οντότητα" αυτή αναγνωρίζεται από το συνταγματικό κείμενο δίπλα σ' αυτήν (φυσική αυτή τη φορά) του ατόμου. Κατά τον τρόπο αυτό, ο άνθρωπος (το υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων) διάγει βίο "*διπλό*": *Ως ατομική οντότητα και ως μέλος του κοινωνικού συστήματος*, στο οποίο διαλεκτικά ανήκει και στις λειτουργίες του οποίου συμμετέχει.

Ως ανεξάρτητη "οντότητα", *η κοινωνία διατηρεί δικό της (ιδιαίτερο) συμφέρον (γενικό ή κοινωνικό συμφέρον)*, το οποίο δεν ταυτίζεται ή δεν συνάδει πάντοτε και κατ' ανάγκη με τα επιμέρους ατομικά συμφέροντα. Αυτό, όμως, δεν συνεπάγεται υποχρεωτικά ότι το κοινωνικό συμφέρον υπερισχύει, στο δικαιικό επίπεδο, του ατομικού συμφέροντος. Κάτι τέτοιο προκύπτει, όπως θα δούμε, από το γεγονός ότι η ισχύουσα συνταγματική τάξη, δεν επιδέχεται ως *αυτοσκοπό* τη διατήρηση και επιβίωση της κοινωνίας. Βασικός σκοπός της λειτουργίας του κοινωνικού συστήματος είναι ο *άνθρωπος*, τόσο στην αφηρημένη όσο και στη συγκεκριμένη (ατομική) του εκδοχή. Η στάθμιση, επομένως, του κοινωνικού συμφέροντος, από τη μία πλευρά, και του ατομικού συμφέροντος, από την άλλη, *δεν είναι πάντοτε εκ των προτέρων δεδομένη υπέρ του κοινωνικού συμφέροντος*. Κατά συνέπεια, η δικαιική στάθμιση προκύπτει όχι αφηρημένα αλλά *in concreto*, από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο σε συνδυασμό με τις εκάστοτε βιοτικές σχέσεις. Αυτό προφανώς υπονοεί το Σύνταγμα στο άρθρο 17 § 1, για παράδειγμα, όταν ορίζει ότι τα δικαιώματα που απορρέουν από την ιδιοκτησία "*δεν μπορούν να ασκούνται εις βάρος του γενικού συμφέροντος*" ή όταν στο άρθρο 106 § 2 αναφέρει ότι "*η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία δεν επιτρέπεται να αναπτύσσεται σε βάρος της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή προς βλάβη της εθνικής οικονομίας*".

Στη συνταγματική μας, λοιπόν, τάξη *το ατομικό συμφέρον δεν συνθλίβεται από το κοινωνικό* και, κατ' επέκταση, *το άτομο δεν απορροφάται από την κοινωνία*. Επιδιώκεται, κατ' αρχήν, η *εναρμόνιση του ατομικού με το κοινωνικό συμφέρον* και διευθετείται νομικά η μεταξύ τους σχέση[260]. Κάτι τέτοιο απορρέει πρωτίστως από την αρχή της προστασίας της αξίας του ανθρώπου και την αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας (άρθρα 2 § 1 και 5 § 1 Συντ. αντίστοιχα), συνιστώντας, έτσι, βασικό χαρακτηριστικό του συνταγματικού μας πολιτισμού.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, το *κοινωνικό σύστημα*, το οποίο φαίνεται να υπαινίσσεται το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25 § 1, συγκεντρώνει όλα τα κρίσιμα μορφολογικά και λειτουργικά χαρακτηριστικά ενός "*συστήματος*": Συγκροτείται από ένα σύνολο στοιχείων (ατόμων, ομάδων, θεσμών, διαδικασιών και αντιλήψεων), που βρίσκονται μεταξύ τους σε αλληλεπίδραση, διαθέτει ένα συγκεκριμένο εξωτερικό και εσωτερικό περιβάλλον,

---

[259] Ανεξάρτητα, βέβαια, από τις συναφείς συνταγματικές αναφορές στο "*κοινωνικό σύνολο*", η ανωτέρω θεώρηση της κοινωνίας ως συστήματος (με όλα τα συνεπακόλουθα μίας τέτοιας αντίληψης) ανακύπτει από την ίδια την κοινωνική πραγματικότητα. Η συστημική ανάλυση έχει στόχο να προσανατολίσει την ερευνητική προσοχή σε λειτουργίες και μηχανισμούς της κοινωνίας, όπως αυτοί προκύπτουν εμπειρικά. Το Σύνταγμα, βέβαια, όπως, άλλωστε, και το δίκαιο συνολικά, εντάσσεται ως λειτουργικό χαρακτηριστικό στο κοινωνικό σύστημα. Επιτελεί συγκεκριμένη λειτουργία στο σύστημα αυτό, διαμορφώνοντας το κανονιστικό πλαίσιο για την οργάνωση της κοινωνικής συμβίωσης και, ιδίως, τη διευθέτηση των σχέσεων κράτους - κοινωνίας και εξουσίας - ατόμου. Η ύπαρξη, ωστόσο, του "κοινωνικού συστήματος" είναι "προγενέστερη" και εν μέρει "ανεξάρτητη" από το συνταγματικό κείμενο. Το τελευταίο προσδιορίζει την ιδιαίτερη λειτουργία ορισμένων βασικών κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών παραμέτρων του κοινωνικού συστήματος.

[260] Την τελευταία αυτή νομική διευθέτηση επιχειρεί να αποσαφηνίσει, inter alia, η μελέτη μέσα από την ανάλυση των ορισμών του άρθρου 25 Συντ. Το άρθρο αυτό, όπως ήδη αναφέρθηκε, επιτελεί στο συνταγματικό σύστημα μία σημαντική ερμηνευτική και κανονιστική λειτουργία, ιδιαίτερα στον συνταγματικό χώρο της προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων.

επικοινωνεί με τα υποσυστήματά του και εκπληρώνει ορισμένες λειτουργίες στο εσωτερικό του, με σκοπό την ισορροπία και την επιβίωσή του ως συστήματος[261].

v. Άρθρο 25 § 1 Συντ. και αναθεώρηση του αρχαϊκού φιλελεύθερου περιεχομένου του Συντάγματος

Μετά από μία σύντομη περιδιάβαση σε ορισμένες πτυχές της ιστορίας των ιδεών είναι πλέον δυνατή η -με καλύτερους όρους- αποσαφήνιση του εννοιολογικού περιεχομένου του άρθρου 25 § 1 Συντ. Η αναγωγή στην κοινωνιολογική και φιλοσοφική σκέψη είχε ως βασικό στόχο την επαρκέστερη κατανόηση των όρων του προβλήματος που θέτει η ερμηνεία των συνταγματικών ορισμών. Η επιλεκτική αναφορά σε συγκεκριμένους στοχαστές δεν είναι, βέβαια, ούτε μεθοδολογικά τυχαία ούτε ιδεολογικά ανύποπτη. Σε κάθε περίπτωση, στηριζόταν σε ένα *διττό κριτήριο*: Αφενός την απήχηση του στοχαστή στη σύγχρονη σκέψη και αφετέρου τη σημασία της θεωρίας του στο πρόβλημα που θέτει το συγκεκριμένο ερμηνευτικό διάβημα.

Η προσέγγιση, έτσι, των σχετικών αντιλήψεων που αναπτύχθηκαν στην αρχαία Ελλάδα, ιδιαίτερα από τον *Αριστοτέλη*, θέτει τις θεμελιακές φιλοσοφικές βάσεις πάνω στις οποίες δομήθηκε όλη η φιλοσοφική και κοινωνιολογική συζήτηση για τη σχέση ατόμου - κοινωνίας. Από την άποψη αυτή, η αρχαία ελληνική σκέψη κομίζει, με τη διαχρονικότητα του χαρακτήρα της, όλο το ιστορικό, επιστημολογικό και ιδεολογικό της φορτίο. Μία τέτοια αναγωγή, βέβαια, δεν επαρκεί για να λύσει αλλά να θέσει απλώς το πρόβλημα.

Η αναφορά, εξάλλου, στη σχετικά σύγχρονη θεωρητική συζήτηση, με την προσέγγιση ιδίως των θεωρητικών αποφάνσεων στοχαστών όπως ο *Comte, ο Hegel, ο Marx, ο Durkheim* και *ο Parsons,* στοχεύει πρωτίστως στη διακρίβωση των όρων με τους οποίους τίθεται σήμερα το ζήτημα των σχέσεων κοινωνίας - ατόμου, στο οποίο φαίνεται να παραπέμπει το άρθρο 25 § 1 Συντ. Κι αυτό γιατί *είναι πρακτικά αδύνατο να επιχειρηθεί η κατανόηση ενός τέτοιου συνταγματικού προβλήματος χωρίς να αναχθεί η έρευνα στη συναφή φιλοσοφική και κοινωνιολογική συζήτηση*. Το Σύνταγμα, ως γνωστόν, δεν αιωρείται στο κενό, ούτε, βέβαια, είναι προϊόν εργαστηρίου. Αποτελεί, αντίθετα, *συστατικό στοιχείο της ίδιας της κοινωνίας*, απόρροια του κοινωνικού φαινομένου και παράγωγο ενός ορισμένου συσχετισμού δυνάμεων. Αυτό σημαίνει πρωτίστως, ότι το συνταγματικό κείμενο δεν πρέπει να αποστειρώνεται από την κοινωνική πραγματικότητα στο όνομα ενός δήθεν «καθαρού» νομικού λόγου.

Η αναγωγή, λοιπόν, στη σχετική επιστημολογική συζήτηση έχει ως αποκλειστικό στόχο την αποσαφήνιση των -υψηλού βαθμού αφαίρεσης και γενίκευσης- ορισμών του άρθρου 25 § 1 Συντ. Η ίδια, εξάλλου, η διατύπωση της διάταξης παραπέμπει στις θεμελιακές βάσεις του κοινωνικού φαινομένου και, κατ' επέκταση, στις συναφείς θεωρητικές αναζητήσεις, μέρος των οποίων, άλλωστε, φαίνεται να υιοθετεί και να εγκολπώνει. Σημειώνεται, τέλος, ότι με την επιλογή της συγκεκριμένης σειράς στοχαστών και τη συνοπτική παρουσίαση των θεωριών τους καθίσταται, ελπίζουμε, περισσότερο αντιληπτό *το σταδιακό πέρασμα από τον*

---

[261] Είναι, εξάλλου, χαρακτηριστικό ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 1 Συντ. αναφέρεται τόσο στο κοινωνικό σύστημα ("*κοινωνικό σύνολο*") και το πρωτογενός συστατικό του στοιχείο ("*άνθρωπος, ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*") όσο και στην πολιτική δομή του, το πολιτικό, δηλαδή, υποσύστημα ("*Κράτος*"). Στο τελευταίο αναθέτει, μάλιστα, και μία συγκεκριμένη αποστολή ("*λειτουργία*"), που είναι ταυτόχρονα συνταγματική αρμοδιότητα και υποχρέωσή του: "*όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστή άσκησή τους*" (ενν. των δικαιωμάτων). Στο άρθρο 25 § 1 Συντ., λοιπόν, συμπυκνώνονται *τρείς επάλληλες κανονιστικές διαστάσεις*: α) Αυτή που αφορά την οργάνωση και λειτουργία του Κράτους, η συνταγματικά, παραδοσιακή λειτουργία, δηλαδή, του συνταγματικού κειμένου, β) αυτή που αφορά τις σχέσεις κράτους - κοινωνίας, και γ) αυτή που αναφέρεται στις σχέσεις ατόμου - κοινωνίας και ατόμου - κράτους. Σημειώνεται, τέλος, ότι η σύνθεση κοινωνίας - κράτους (το lato sensu κοινωνικό σύστημα, με άλλα λόγια), αποδίδεται, όπως θα δούμε, στο άρθρο 25 § 2 Συντ. με τον όρο "*Πολιτεία*".

ατομικιστικό φιλελευθερισμό που σημάδεψε τον 19ο αιώνα στις κοινωνιστικές κατευθύνσεις του 20ου αιώνα[262]. Η σχετική, όμως, φιλοσοφική και κοινωνιολογική συζήτηση που αναλύθηκε μέχρι τώρα είναι αναγκαίο, πλέον, να "μεταφερθεί" στο συνταγματικό πεδίο, και ειδικότερα στους ορισμούς του άρθρου 25 § 1 όπου καλούνται να δοκιμαστούν οι συναφείς θεωρητικές αποφάνσεις.

Πρέπει να σημειωθεί προκαταρκτικά ότι το άρθρο 25 § 1 Συντ., με την αφαιρετική και ευρύχωρη διατύπωσή του, *αποτυπώνει και αντανακλά τις σημαντικότερες από τις συνταγματικές μεταβολές που επισυνέβησαν κατά τη διάρκεια ιδίως του 20ου αιώνα* στο - νομικό- πεδίο των σχέσεων κράτους - κοινωνίας και, κυρίως, στο σύστημα προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων. Οι βασικές αυτές αλλαγές, που συνιστούν ουσιαστικά *αναθεώρηση των αρχαϊκών φιλελεύθερων και ατομιστικών στοιχείων του Συντάγματος*, κινούνται γύρω από *τέσσερις κατά βάση άξονες*: α) *Τον κανονιστικό περιορισμό και τη συνταγματική σχετικοποίηση των ατομικών δικαιωμάτων* που είχαν θεωρηθεί αρχικά ως απόλυτα (ή περίπου ως απόλυτα), β) Την εμφάνιση πλάϊ στις ατομικές ελευθερίες, που αξιώνουν αποχή από το κράτος (nec facere), *δικαιωμάτων παροχής, που θεμελιώνουν απαίτηση ενεργητικής παρέμβασης του κράτους (facere)*, γ) *Την κατοχύρωση συλλογικών δικαιωμάτων ή δικαιωμάτων συλλογικής δράσης* και δ) *Την "αντικειμενικοποίηση" των δικαιωμάτων*, καθώς και τη συναφή μ' αυτήν "*τριτενέργεια*" των δικαιωμάτων.

Οι συνταγματικές αυτές μεταβολές [263] *κομίζουν μία νέα, ριζικά διαφορετική από την προηγούμενη, αντίληψη για τη σχέση κράτους - κοινωνίας*. Στο πλαίσιο αυτό, *η στεγανή διάκριση κράτους - κοινωνίας αίρεται, χωρίς, ωστόσο, να αναιρείται ο χωρισμός τους*[264]. Το κράτος εξακολουθεί να αποτελεί μία αυτοτελή ενότητα σε σχέση με την κοινωνία. Τα σημεία, ωστόσο, όπου εφάπτονται οι δύο αυτοί νοητοί χώροι έχουν πολλαπλασιαστεί ποσοτικά και έχουν βελτιωθεί ποιοτικά. Η "επικοινωνία", λοιπόν, κράτους και κοινωνίας έχει αποκτήσει νέα μορφολογικά χαρακτηριστικά. Ορθότερο, άρα, είναι να γίνεται λόγος όχι απλά για *σχετικοποίηση της στεγανής διάκρισης κράτους - κοινωνίας* (είναι, βέβαια, και τέτοια), αλλά για ένα *νέο τύπο σχέσεων κράτους - κοινωνίας*, ριζικά διαφορετικό από αυτόν που συνεπάγονταν τα αρχαϊκά φιλελεύθερα χαρακτηριστικά του Συντάγματος.

---

[262] Για μία πληρέστερη, ωστόσο, κατανόηση της σταδιακής αυτής μεταβολής στην επιστημονική σκέψη, είναι αναγκαίο η προσέγγιση που επιχειρείται στα τελευταία κεφάλαια να πραγματοποιείται σε συνδυασμό με τα αντίστοιχα από πλευράς περιεχομένου κεφάλαια του Πρώτου Μέρους, τα οποία παρέχουν μία αμεσότερη και επαρκέστερη εικόνα των σχετικών εξελίξεων.

[263] Βλ., τελείως ενδεικτικά, *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 47 επ., *Κ. Γεωργόπουλου*, Επίτομο Συνταγματικό Δίκαιο, 1994, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 569 επ., *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 57 επ., 167 επ., *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, τ. α΄, ό.π., σελ. 20 επ., *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, Μέρος Ι. Κράτος και Εκκλησία - Ατομικά Δικαιώματα, τ. Α΄, Αθήναι 1954, σελ. 106 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 81 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, 1998, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 6 επ., *Τ. Η. Marshall/T. Bottomore*, ό.π., σελ. 42 επ., *E. - W. Böckenförde*, Grundrechtsthorie und Grundrechtsinterpretation, σε : *R. Dreier/F. Schwegmann* (ed.), Probleme der Verfassungsinterpretation, Baden-Baden 1976, σελ. 265 επ., *J. Rivero*, Les libertés publiques. 1. Les droits de l'homme, 1981, Presses Universitaires de France, σελ. 62 επ. (ήδη σε ελληνική μετάφραση, Οι δημόσιες ελευθερίες. 1. Τα δικαιώματα του ανθρώπου, 1994, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 131 επ.), *G. Burdeau*, Les libertés publiques, ό.π., σελ. 4 επ. Για την αποτύπωση των μεταβολών αυτών κατά την ιστορική περιοδολόγηση των ελληνικών συνταγματικών κειμένων βλ. ιδίως τις αναλυτικές και περιεκτικές μονογραφίες των: *Ν. Αλιβιζάτου*, Εισαγωγή στην ελληνική συνταγματική ιστορία, τ. Α΄, 1981, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, *του ιδίου*, Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση, 1922 -1974. Όψεις της ελληνικής εμπειρίας, 1983, εκδ. Θεμέλιο, *Ν. Καλτσόγια - Τουρναβίτη*, Προβληματική της σύγχρονης ελληνικής συνταγματικής ιστορίας, 1935-1975, Αθήνα 1981, *Κ. Μαυριά*, Ιστορία των πολιτικών ιδεών, τ. Ι, 1982, εκδ. Αντ. Σάκκουλα.

[264] Κάτι τέτοιο, άλλωστε, θα προϋπέθετε τον ολοκληρωτικό μετασχηματισμό του υπάρχοντος τύπου κοινωνικών και οικονομικών σχέσεων. Πρβλ. ιδίως *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, ό.π., σελ. 157-158, *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 176-177, ιδίως υποσ. 9. Το ζήτημα αυτό θα έχουμε την ευκαιρία να το αναλύσουμε διεξοδικότερα κατωτέρω.

Στη νομική, πολιτική και ιδεολογική βάση των αλλαγών αυτών βρίσκονται δύο αλληλένδετα μεταξύ τους στοιχεία: Η *υποχώρηση του ατομικισμού* και η *συνταγματική τυποποίηση της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Η υποχώρηση του ατομικισμού συνιστά το φιλοσοφικό και ιδεολογικό «παραγωγικό αίτιο» των συνταγματικών αυτών μεταλλάξεων, ενώ η αρχή του κοινωνικού κράτους αποτελεί τον κοινό παρανομαστή τους και, πλέον, τη νομική αφετηρία της κανονιστικής τους δυναμικής.

Στόχος των αμέσως επόμενων κεφαλαίων είναι διευκρινισθεί ο *κεντρικός ρόλος* του άρθρου 25 § 1 Συντ. στη νομική υποδοχή και στην κανονιστική ενσωμάτωση του νέου αυτού τύπου ρύθμισης των σχέσεων κράτους - κοινωνίας στο συνταγματικό σύστημα. Θα υποστηριχθεί, έτσι, ότι η συνταγματική αυτή διάταξη αναδέχεται, αποτυπώνει και συνοψίζει τις ανωτέρω βασικές συνταγματικές μεταβολές[265]. Προηγούμενως, ωστόσο, είναι αναγκαίο να γίνουν δύο βασικές διευκρινήσεις για το *ανθρωπολογικό και κοινωνιολογικό πρότυπο* που επιλέγει το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25 § 1 Συντ. για να προσδιορίσει το υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Επιχειρείται, με άλλα λόγια, ο εντοπισμός της "*εικόνας*" του ανθρώπου και της κοινωνίας που υιοθετεί το Σύνταγμα. Μία τέτοια διακρίβωση δεν έχει, βέβαια, αποκλειστικά φιλοσοφικό ή θεωρητικό περιεχόμενο αλλά αποκτά, λόγω των συνταγματικών συνεπακόλουθων της σχετικής επιλογής, νομική σημασία.

[265] Σχετικοί υπαινιγμοί έχουν ήδη γίνει κατά τις προηγούμενες αναλύσεις. Κατωτέρω θα επιδιωχθεί η συνολικότερη, πληρέστερη και συστηματικότερη παρουσίαση του ζητήματος.

α. Δύο σύντομες προκαταρκτικές παρατηρήσεις για την "κοσμοεικόνα" που τυποποιεί το άρθρο 25 § 1 του Συντάγματος

αβ) Το "κοινωνικό πρότυπο" του άρθρου 25 § 1 του Συντάγματος

Μετά από τη σύντομη αυτή περιδιάβαση στις βασικές θεωρίες για την κοινωνία και τον άνθρωπο μπορούμε πλέον να εισέλθουμε στα ενδότερα του ερμηνευτικού μας προβλήματος, να διεισδύσουμε, δηλαδή, στον νοηματικό πυρήνα του άρθρου 25 § 1 Συντ. Ξεκινούμε τη σχετική ανάλυση με μία εν πολλοίς αυτονόητη παρατήρηση : *Το Σύνταγμα προϋποθέτει, ιστορικά και πολιτικά, τον χωρισμό κράτους - κοινωνίας*[1]. Πραγματικά, το Σύνταγμα, όπως αυτό νοείται και λειτουργεί στο σύγχρονο αστικό κράτος, διαρρυθμίζει την οργάνωση και λειτουργία της κρατικής εξουσίας και διευθετεί τις σχέσεις της τελευταίας με την κοινωνία. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι το Σύνταγμα, εξ ορισμού, *διαλαμβάνει ως δεδομένο τον χωρισμό κράτους - κοινωνίας*.

Από μία άποψη μάλιστα, το συνταγματικό κείμενο, στη φιλελεύθερη τουλάχιστον εκδοχή του, *εγγυάται* τον χωρισμό αυτό, εφόσον διασφαλίζει την ελευθερία και την ατομική και κοινωνική αυτονομία έναντι της κρατικής εξουσίας. Αυτό ακριβώς, άλλωστε, συνιστά το ελάχιστο και αναγκαίο περιεχόμενο του Συντάγματος. Κάτι τέτοιο απορρέει, εξάλλου, και από το άρθρο 25 § 1 Συντ., το οποίο θέτει τα δικαιώματα του ανθρώπου υπό την "*εγγύηση του Κράτους*", ενώ συγχρόνως τυποποιεί την υποχρέωση όλων των κρατικών οργάνων "*να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους*".

Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι *στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος η στεγανή διάκριση και, ιδιαίτερα, η αντίθεση κρατικής και κοινωνικής "σφαίρας"* [2] *έχουν σχετικοποιηθεί*, στον βαθμό κυρίως που το κράτος επεκτείνει τη δράση του στο πεδίο της οικονομικής και κοινωνικής αναπαραγωγής[3]. Κατά τον τρόπο αυτό, το Σύνταγμα δεν περιορίζεται σε μία "*αρνητική*" διευθέτηση των σχέσεων κράτους - κοινωνίας, διασφαλίζοντας έναν ελεύθερο από την κρατική εξουσία χώρο ατομικής και κοινωνικής δράσης, αλλά τυποποιεί, επιπλέον, την *κρατική παρέμβαση* στο κοινωνικό πεδίο, είτε με τη μορφή της (άμεσης ή έμμεσης) ρύθμισης της οικονομίας είτε με την κατοχύρωση κοινωνικών δικαιωμάτων, τα οποία, εξ ορισμού,

---

[1] Βλ., τελείως ενδεικτικά, *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα, ό.π., σελ. 34 επ., *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, ό.π., σελ. 155-156, *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 172 επ., *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, 1984, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 30 επ., 58 επ., 163-164, *Th. Maunz/G. Dürig/R. Hertzog/R. Scholz*, Grundgezetz, München 1982, Beck, άρθο 20, *R. Zippelius*, Allgemeine Staatslehre, München 1975, Beck, σελ.142-143.

[2] Για τις ιστορικές συνθήκες εμφάνισης της κοινωνικής "σφαίρας" διατηρεί πάντα ιδιαίτερη αξία η σχετική ανάλυση του *J. Habermas*, L'espace public, Paris 1978, σελ. 149 επ., 156 επ., 184 επ., 231 επ., 242 επ.

[3] Πρβλ. τελείως ενδεικτικά, *Α. Τάχου*, Διοικητικό Οικονομικό Δίκαιο, 1979, σ. 65 επ., 69 επ., *Σ. Φλογαΐτη*, Σύγχρονες όψεις κρατικού παρεμβατισμού. Συμβολή στη μελέτη μεθόδων σύμπραξης κράτους και ιδιωτών στην άσκηση οικονομικής πολιτικής, 1984, σ. 1 επ., 39 επ., όπου ο συγγραφέας αναφέρεται σε μια μέθοδο επέμβασης του κράτους στην οικονομία, τη «*συμφωνημένη οικονομία*». Όπως, έτσι, σημειώνει σχετικά ο συγγραφέας (σ. 4), «*η επέμβαση αυτή γίνεται στα πλαίσια τηςε φιλελεύθερης οικονομίας, χωρίς καμιά πρόθεση μετατροπής της σε διευθυνόμενη*». Η έννοια της «*συμφωνημένης οικονομίας*» προέρχεται, σύμφωνα με τον ίδιο συγγραφέα, από τη Γαλλία, στην οποία είχε εισαχθεί το έτος 1946, όταν οι δημιουργοί του οικονομικού προγράμματος Jean Monnet, διακήρυξαν ότι η πραγματοποίηση του προγράμματος οικονομικής ανάπτυξης γινόταν "*στα πλαίσια μιας συμφωνημένης οικονομίας (économie concertée) και όχι μιας διευθυνόμενης οικονομίας γραφειοκρατικού και συντεχνιακού χαρακτήρα*" (ibid, σ. 2). Σημειώνεται ότι ο *Γ. Αναστόπουλος*, Οι δημόσιες ενισχύσεις της οικονομίας. Συμβολή στην έρευνα της παρεμβατικής δράσεως της διοικήσεως, 1982, σ. 111 επ., αποδίδει τον ανωτέρω όρο économie concertée με τον ελληνικό «*εναρμονισμένη οικονομία*». Πρβλ. σχετικά *A. de Laubadére*, Droit public économique, 1979, σ. 51 επ., 381 επ., *J. Rivero*, Le Plan Monnet. Le Probléme juridique, Collection Droit Social, XXXVI, 1950, σ. 11 επ., *του ιδίου*, Le Plan Monnet et le droit, Chronique XXXIII, 1947, σ. 129 επ.

προϋποθέτουν την ενεργοποίηση της κρατικής εξουσίας στο κοινωνικό πεδίο[4], είτε, τέλος, με τη λήψη των πρόσφορων και αναγκαίων θετικών μέτρων προκειμένου να διασφαλίζονται οι θεσμικές και υλικές προϋποθέσεις για την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων[5] ή για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη[6].

Η συνταγματική, πολιτική και ιδεολογική αυτή εξέλιξη στο επίπεδο των σχέσεων κράτους - κοινωνίας[7] δεν είναι, βέβαια, ούτε τυχαία ούτε χωρίς ιστορικά (κοινωνικά, οικονομικά, πολιτικά) αίτια. Προϋποθέτει, πάνω απ' όλα, μία *νέα θεώρηση της κρατικής εξουσίας*, απαλλαγμένη, σε κάποιο βαθμό, από το (αρνητικό) ιστορικό της φορτίο, το οποίο παρήγαγε ο αυταρχικός και αυθαίρετος χαρακτήρας της δράσης της και που της κληροδότησε ιδίως η προαστική περίοδος αλλά και, μετέπειτα, αν και σε μικρότερο βαθμό, η απόλυτη συνταγματική μοναρχία. Η κατοχύρωση και εδραίωση των δικαιοκρατικών θεσμών, από τη μία πλευρά και η επέκταση των δημοκρατικών χαρακτηριστικών του πολιτεύματος (ιδίως αυτών της καθολικής ψηφοφορίας και του πολυκομματισμού), από την άλλη, δημιούργησαν, αναμφίβολα, τις αναγκαίες και πρόσφορες συνθήκες για μία νέα, λιγότερο καχύποπτη, αντίληψη της κρατικής εξουσίας. Σε αυτό ακριβώς το σημείο της ιστορικής σύνδεσης και της θεσμικής συνεύρεσης της δικαιοκρατικής και της δημοκρατικής αρχής εντοπίζεται το γενεσιουργό (ιστορικό) αίτιο της εμφάνισης του κοινωνικού κράτους.

Το κράτος αυτό προϋποθέτει, πραγματικά, μία νέα, απαλλαγμένη από αρνητικές φορτίσεις και καχυποψίες, θεώρηση της κρατικής εξουσίας. Αυτό ακριβώς το εύκρατο θεσμικό και ιδεολογικό κλίμα για την ανάπτυξη του κοινωνικού κράτους διασφάλισε η στερέωση, ενίσχυση και επέκταση των δικαιοκρατικών και δημοκρατικών θεσμών. Από την άποψη αυτή, *το κοινωνικό κράτος δεν ήταν τίποτε περισσότερο από το αποτέλεσμα της όσμωσης των συνταγματικών (πολιτευματικών) αυτών χαρακτηριστικών με την κοινωνικο-οικονομική πραγματικότητα των αρχών του 20ου αιώνα*, η οποία προσανατόλισε το πολιτικό, ιδεολογικό και θεσμικό σύστημα προς την κατεύθυνση της *κοινωνικής ισότητας* και *δικαιοσύνης*. Ο ιδεολογικοπολιτικός αυτός προσανατολισμός διαμεσολαβείται και ενισχύεται, βέβαια, από τη *θεωρητική προεργασία* που συντελέστηκε κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, η οποία οδήγησε σε μία *ανθρωπιστική* και *προσωποκεντρική* συγχρόνως αντίληψη των σχέσεων κράτους - κοινωνίας. Στο συνταγματικό επίπεδο η θεσμική αυτή εξέλιξη αποτυπώθηκε στο περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους. Η εν λόγω αρχή έρχεται, όπως θα δούμε, να *προστεθεί* στα φιλελεύθερα και δημοκρατικά χαρακτηριστικά του Συντάγματος, *εμπλουτίζοντας* το περιεχόμενό τους.

Η αρχή του κοινωνικού κράτους *αλλοιώνει* αναμφίβολα τη σχέση κράτους - κοινωνίας (ιδιαίτερα κράτους - οικονομίας). Πρωτίστως, *αναιρεί σε σημαντικό βαθμό τον αυστηρό διαχωρισμό τους*, εισφέροντας στο συνταγματικό σύστημα όχι μόνο μία νέα θεώρηση της

---

[4] Κατά τον *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σελ. 161, "*Ο νέος αυτός ρόλος του κράτους εμφανίζεται σήμερον, κατά κύριον λόγον, ως κοινωνική πρόνοια και επέμβασις εις την οικονομίαν χάριν της κοινωνικής ευημερίας, ανταποκρίνεται δε, ως ελέχθη, προς τας ανάγκας και τας συνθήκας διαβιώσεως, τας οποίας εδημιούργησεν η βιομηχανική κοινωνία. Αι συνθήκαι αυταί εχάλκευσαν τα δεσμά του ατόμου και με την κοινωνίαν και με το κράτος*". Σύμφωνα, εξάλλου, με τον *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 35, "*στη σύγχρονη ζωή οι πολίτες δεν αρκούνται να ζητούν από το κράτος να τους διασφαλίζει μία σφαίρα δράσεως ελεύθερη από επεμβάσεις. Οι πολίτες απαιτούν πλέον πρώτα απ' όλα την κρατική αρωγή σε πολυποίκιλες και ολοένα αυξανόμενες περιπτώσεις. Η κοινωνία δεν ρυθμίζεται μόνη της, αλλά διαμορφώνεται σε μεγάλη έκταση από το κράτος. Έτσι, οι προϋποθέσεις της διακρίσεως δεν συγκεντρώνονται τώρα. Ο όρος "κοινωνικό κράτος" εκφράζει ακριβώς την άρση της αντιπαραθέσεως κράτους και κοινωνίας*". Πρβλ. ακόμη, *Α. Τάχου*, Διοικητικόν Οικονομικόν Δίκαιον, ό.π., σ. 126 επ.

[5] Πρβλ. τη νέα διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., η οποία ορίζει ότι «*Όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την... αποτελεσματική άσκηση*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

[6] Βλ. το νέο άρθρο 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., σύμφωνα με το οποίο «*Το Κράτος μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη, ιδίως σε βάρος των γυναικών*».

[7] Για την εξέλιξη αυτή στο πεδίο των σχέσεων κράτους – κοινωνίας πρβλ. *Γ. Πάσχου*, Κράτος και πολιτεύματα στο έργο του Αλ. Σβώλου, 1981, σ. 49 επ., όπου αναπτύσσονται οι σχετικές απόψεις του Αλ. Σβώλου.

κρατικής εξουσίας αλλά και *μία ιστορικά καινοφανή ποιοτική και ποσοτική αναοριοθέτηση της κρατικής και της κοινωνικής "σφαίρας"*. Αναοριοθέτηση που εκδηλώνεται με τη μορφή της *λειτουργικής σύνδεσης* κράτους και κοινωνίας[8].

Η αρχή του κοινωνικού κράτους δεν επαρκεί, ωστόσο, από μόνη της για να επιτελέσει το έργο της συνταγματικής αναίρεσης του χωρισμού κράτους - κοινωνίας. Κάτι τέτοιο θα προαπαιτούσε, άλλωστε, την υπέρβαση των αρχαϊκών (θεσμικών, ιδεολογικών και πολιτικών) χαρακτηριστικών του φιλελευθερισμού, τα οποία, ωστόσο, το Σύνταγμα φαίνεται να τυποποιεί, αν και με αλλοιώσεις, με όλα τα νομικά τους συνακόλουθα. Πάνω απ' όλα, όμως, η αναίρεση της διάκρισης κράτους - κοινωνίας δεν είναι εφικτή όσο υφίστανται οι κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις που επικαθορίζουν και διαμορφώνουν τη διάκριση αυτή[9].

Κατά τον τρόπο αυτό, το Σύνταγμα υποδέχεται και τυποποιεί μέσω της αρχής του κοινωνικού κράτους τη νέα, ποιοτικά διαφορετική από την προηγούμενη, θεώρηση της σχέσης κράτους - κοινωνίας. Σε καμία όμως περίπτωση δεν υπερβαίνει τη διάκριση και το χωρισμό τους. Η ρητή, άλλωστε, κατοχύρωση των βασικών φιλελεύθερων χαρακτηριστικών του πολιτεύματος βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές. Εκείνο που πραγματοποιεί το Σύνταγμα είναι η εισδοχή στο νομικό μας σύστημα των περισσότερων από εκείνα τα κοινωνικά χαρακτηριστικά που σχετικοποιούν τη στεγανή διάκριση κράτους - κοινωνίας και επιβάλουν μια νέα αντίληψη για τη σχέση των δύο αυτών "χώρων"[10].

Το Σύνταγμα του 1975/1986/2001, εξάλλου, φαίνεται να υπολαμβάνει την κοινωνία ως αυτόνομη και ανεξάρτητη κατ' αρχήν οντότητα. Κάτι τέτοιο προκύπτει πρωτίστως από το άρθρο 25 § 1, το οποίο αναφέρεται στον άνθρωπο "*ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*", μίας ξεχωριστής, δηλαδή, και διακεκριμένης από το άτομο συλλογικής (κοινωνικής) κατηγορίας. Στην παρ. 2 του ίδιου άρθρου, μάλιστα, τυποποιείται ρητά η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*", ως ιδιαίτερου συλλογικού στόχου, ενώ παράλληλα αναγνωρίζεται η δυνατότητα στο Κράτος να αξιώνει από όλους τους πολίτες την "*εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*" (άρθρο 25 § 4). Η συλλογική αυτή οντότητα διατηρεί *ίδιον συμφέρον*, κατ' αρχήν διαφορετικό και ανεξάρτητο από τα επιμέρους ατομικά συμφέροντα. Για παράδειγμα, έτσι, σύμφωνα με το άρθρο 17 § 1 Συντ. το δικαίωμα της ιδιοκτησίας δεν μπορεί να ασκείται "*σε βάρος του γενικού συμφέροντος*". Επιπλέον, η στέρηση της ιδιοκτησίας είναι δυνατή μόνον για "*δημόσια ωφέλεια*" (άρθρο 17 § 2). Στο άρθρο 106,

---

[8] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Γ. Κασιμάτης*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σελ. 160, «*η λειτουργική σύνδεση κράτους και κοινωνίας εμφανίζεται υπό την διπλήν μορφήν της "κοινωνικοποιήσεως" των κρατικών λειτουργιών και της "δημοσιοποιήσεως" των κοινωνικών*».

[9] Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο *Α. Μάνεσης*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, ό.π., σελ. 157-158, "*η διάκριση και η αντιπαράθεσή τους [εν. κράτους - κοινωνίας], σαν δύο αυτόνομων μεγεθών, παραμένει βασικά, εφόσον διατηρείται το κρατούν αστικό κοινωνικοοικονομικό καθεστώς και οι αντίστοιχοι τύποι κοινωνικής οργάνωσης. Πιό συγκεκριμένα, η παρέμβαση του σύγχρονου κράτους στην οικονομία δεν σημαίνει εξάλειψη του διαχωρισμού και της αντίθεσης κράτους και κοινωνίας, αλλ' απεναντίας την προϋποθέτει : ο κρατικός παρεμβατισμός πραγματοποιείται μέσω ειδικών μορφών που παίρνει η αυτονομία του κράτους σε σχέση με την οικονομία. Άρα, προς το παρόν, δεν πρόκειται για "επανασύνδεση κράτους και κοινωνίας, με την έννοια μεταβολής του κράτους σε ουσιαστικά "κοινωνικό"... Για την άρση πάντως του χωρισμού και της αντιθεσης κράτους και κοινωνίας προϋποτίθενται ποιοτικοί κοινωνικοπολιτικοί μετασχηματισμοί, ριζικοί μεν, αλλά και χωρίς διαστρεβλώσεις. Σαφέστερα : όταν η κοινωνική συμβίωση θα αποβάλει τον ανταγωνιστικό - ταξικό χαρακτήρα της, η υπέρβαση της διάκρισης κράτους και κοινωνίας θα είναι συνέπεια, όχι της απορρόφησης της κοινωνίας από το κράτος (ισχυροποιούμενο), αλλά της απορρόφησης του κράτους (ολοένα αποδυναμούμενο) από την κοινωνία*". Πρβλ. και *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 164, όπου υπογραμμίζεται ότι "*η θεωρία του κοινωνικού κράτους προϋποθέτει τη διάκριση κράτους και κοινωνίας και χρησιμεύει προς υπέρβαση αυτής της διακρίσεως*".

[10] Επομένως, όπως εύστοχα παρατηρεί ο *Α. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 177, "*η διάκριση κράτους και κοινωνίας βρίσκεται αποτυπωμένη και ζει ενσωματωμένη στις νομικές και πολιτικές δομές του σύγχρονου κράτους και φυσικά στη δομή του ίδιου του Συντάγματος*". Πρβλ. επίσης *R. Hertzog*, Allgemeine Staatslehre, 1971, Athenäum, σελ. 38.

ακόμη, τυποποιούνται ως συνταγματικά καθορισμένοι στόχοι του Κράτους η "*εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης*" και η "*προστασία του γενικού συμφέροντος*", ενώ συγχρόνως απαγορεύεται να αναπτύσσεται η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία "*προς βλάβη της εθνικής οικονομίας*". Στη δέσμη αυτή διατάξεων έρχεται να προστεθεί και μία σειρά συνταγματικών περιορισμών των ατομικών δικαιωμάτων, καθώς και "κοινωνικών" ορισμών και ρητρών, από το σύνολο των οποίων συνάγεται η συνολικότερη "*κοσμοεικόνα*" του Συντάγματος για τη φύση, τη θέση και το ρόλο της κοινωνίας, καθώς και τη σχέση της με το άτομο και το κράτος. Αναφέρουμε εδώ ενδεικτικά τις περιπτώσεις του άρθρου 11 § 2, όπου περιορίζεται το δικαίωμα του συνέρχεσθαι όταν "*επίκειται σοβαρός κίνδυνος για τη δημόσια ασφάλεια*" ή "*αν απειλείται σοβαρή διατάραξη της κοινωνικοοικονομικής ζωής*", του άρθρου 15 § 2, που αναφέρεται στην "*κοινωνική αποστολή*" της ραδιοφωνίας και της τηλεόρασης, του άρθρου 21 § 1, το οποίο αναγορεύει την οικογένεια σε "*θεμέλιο της συντήρησης και προαγωγής του Έθνους*"[11], του άρθρου 13 § 2, που απαγορεύει την άσκηση της θρησκευτικής λατρείας όταν αυτή προσβάλλει τη "*δημόσια τάξη ή τα χρηστά ήθη*", καθώς και του άρθρου 5 § 1, το οποίο περιορίζει το δικαίωμα της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, εφόσον η άσκησή του προσβάλλει τα "*χρηστά ήθη*".

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι το Σύνταγμα του 1975 υιοθετεί μία συγκεκριμένη θεώρηση της κοινωνίας, η οποία αντιστοιχεί ουσιαστικά στο πρότυπο εκείνο που ο συντακτικός νομοθέτης κρίνει ότι εναρμονίζεται επαρκέστερα με τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα. Η εν λόγω *αντίληψη περί κοινωνίας*, η οποία από συστηματική άποψη μπορεί να ενταχθεί στη γενικότερη "*ιδεολογία*" που ενσωματώνει και αναπαράγει το συνταγματικό κείμενο, *αντανακλά, σε τελική ανάλυση, τον συσχετισμό δυνάμεων και συμφερόντων, που επικαθόρισαν το περιεχόμενο του Συντάγματος*. Παράλληλα, κι αυτό είναι αναπόφευκτο, οι συναφείς συνταγματικές επιλογές αποτυπώνουν, σε σημαντικό βαθμό, τις φιλοσοφικές παραδοχές, το αξιακό ηθικό πλαίσιο και τις γενικότερες ιδεολογικές αντιλήψεις της κοινωνίας (με άλλα λόγια, αυτό που ο *Durkheim* αποκαλεί "*συλλογική συνείδηση*"). Το Σύνταγμα, λοιπόν, όπως, άλλωστε, και το δίκαιο συνολικά, είναι και το ίδιο "*κοινωνικά προσδιορισμένο*"[12]. Ευαίσθητος δέκτης των κοινωνικών ρευμάτων, αποτυπώνει, άλλοτε με επιτυχία κι άλλοτε όχι[13], το βασικό φιλοσοφικό και αξιακό πλαίσιο της κοινωνίας, το οποίο

---

[11] Σημειώνεται εν προκειμένω ότι η αναφορά του Συντάγματος στο "*Έθνος*", πραγματοποιείται με ένα στενό - τεχνικό περιεχόμενο. Αναφέρεται σε μία συγκεκριμένη κοινωνική κατηγορία, σε ένα, δηλαδή, κοινωνικό σύνολο το οποίο διέπεται από ορισμένα πολιτισμικά και ψυχολογικά χαρακτηριστικά. Βλ., μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 136 επ. Πρέπει, εξάλλου, να επισημανθεί ότι ο όρος "*Έθνος*" είναι, ταυτόχρονα, νοηματικά στενότερος και ευρύτερος από τον όρο "*κοινωνικό σύνολο*" που χρησιμοποιεί το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25 § 1. Πραγματικά, η έννοια του "*κοινωνικού συνόλου*" που αναφέρεται στην τελευταία αυτή διάταξη περιλαμβάνει κι εκείνους που αν και δεν είναι "ομοεθνείς" (έλληνες) εντάσσονται στην "κοινωνία" που αναπτύσσεται στα όρια της ελληνικής επικράτειας (που είναι, βέβαια, και όρια της εθνικής έννομης τάξης). Παράλληλα, όμως, στην ίδια έννοια ("*κοινωνικό σύνολο*") δεν μπορούν να υπαχθούν "ομοεθνείς", οι οποίοι δεν εντάσσονται στην κοινωνία που συγκροτείται στη Χώρα, στο βαθμό που αυτή διαβιούν εκτός της ελληνικής επικράτειας. Πληρέστερη ανάλυση του ζητήματος γίνεται κατωτέρω όταν εξετάζεται η έννοια της "*εθνικής αλληλεγγύης*", που χρησιμοποιεί το άρθρο 25 § 4 Συντ.

[12] Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 309, "η άποψη πως ο συντακτικός νομοθέτης έχει απεριόριστη εξουσία διαμόρφωσης της έννομης πολιτειακής τάξης θα ήταν απόλυτα βάσιμη, μόνο αν μπορούσε να υπάρξει συντακτικός νομοθέτης έξω από την ιστορικότητα της συγκεκριμένης πολιτείας και ελεύθερος από τα φιλοσοφικά και ιδεολογικά ρεύματα που, ως καθρέφτισμα των γενικότερων ενδοικοινωνικών συγκρούσεων, συγκαθορίζουν τον λόγο και την πράξη του όποιου συντακτικού φορέα. Το ερώτημα που τίθεται είναι, λοιπόν, σε τι μέτρο ο συντακτικός νομοθέτης γίνεται αναγκαστικά, ως προς τα θεμελιώδη δικαιώματα που θεσπίζει, εκφραστής της ιστορικής συγκυρίας, όπως αυτή παρουσιάζεται στη φιλοσοφική σκέψη και στην πολιτική πραγματικότητα εν τόπω και χρόνω".

[13] Από τον βαθμό αντιστοιχίας και ανταπόκρισης του συνταγματικού περιεχομένου με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα και τον αξιακό κώδικα της κοινωνίας εξαρτάται, άλλωστε, η ίδια η βιωσιμότητα του συνταγματικού κειμένου. Το γεγονός, έτσι, ότι το Σύνταγμα του 1975 διατήρησε, σε σημαντικό βαθμό, τη ρυθμισιτκή του ικανότητα καθ' όλη τη διάρκεια της μεταπολίτευσης, καταδεικνύει το υψηλό επίπεδο ανταπόκρισής του στον αξιακό αυτόν Κώδικα.

και αναπαράγει με τον πλέον "επίσημο" και "πανηγυρικό" τρόπο: Δεν το αναδεικνύει μόνο δικαιικά (στο υψηλότερο δυνατό, μάλιστα, κανονιστικό επίπεδο), καθιστώντας το, έτσι, δεσμευτικό τόσο για την κρατική εξουσία όσο και για τα κοινωνικά υποκείμενα, αλλά, επιπλέον, το ανυψώνει στο *συμβολικό επίπεδο* της λειτουργίας του Συντάγματος.

Κατ' αρχήν, το Σύνταγμα του 1975 αναφέρεται σε ένα κοινωνικό σύνολο με *εξελικτικό* και *δυναμικό* χαρακτήρα. Αυτό σημαίνει ότι καταλείπει ευρύτερα περιθώρια για την εξέλιξη των κοινωνικών θεσμών, δομών και λειτουργιών. Κάτι τέτοιο προκύπτει, άλλωστε, και από τον δημοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος, ο οποίος προϋποθέτει ως συστατικό και αναγκαίο στοιχείο του τον κοινωνικό και ιδεολογικό *πλουραλισμό*. Επιτρέπει, άρα, μία σημαντική ποικιλία κοινωνικής οργάνωσης και λειτουργίας. Το συνταγματικό κείμενο, εξάλλου, αναγνωρίζει κατά τρόπο ευθύ τον εσωτερικό φιλοσοφικό, ιδεολογικό και πολιτισμικό πλουραλισμό της κοινωνίας. Κατά τον τρόπο αυτό, είναι δυνατόν τα στοιχεία που συγκροτούν το κοινωνικό σύνολο να αναπτύσσουν ποικίλες διαφοροποιήσεις ή ακόμη και αποκλίσεις από το "*συλλογικό κοινωνικό πρότυπο*". Η κατοχύρωση του δικαιώματος της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας (άρθρο 5 § 1 Συντ.) και της θρησκευτικής συνείδησης (άρθρο 13 § § 1, 2 Συντ.), βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές.

έννοια, εξάλλου, του "*κοινωνικού συνόλου*" που χρησιμοποιεί το άρθρο 25 § 1 Συντ. παραπέμπει νοηματικά σε μία συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα, η οποία χαρακτηρίζεται από *πολυπλοκότητα και συνθετότητα*, τόσο ως προς τις λειτουργίες της όσο και ως προς τις δομές και τον τρόπο οργάνωσης της κοινωνικής αναπαραγωγής. Το εσωτερικό, έτσι, της κοινωνίας παρουσιάζει σημαντική *διαφοροποίηση*. Ως στοιχεία του κοινωνικού συνόλου, για παράδειγμα, δεν νοούνται μόνον τα μεμονωμένα άτομα αλλά και τα κοινωνικά υποσύνολα και οι ομαδικές συσσωματώσεις. Χαρακτηριστική εν προκειμένω είναι η αναγνώριση και κατοχύρωση της ελευθερίας του συνεταιρίζεσθαι (άρθρο 12 Συντ.), που επιτρέπει τη δημιουργία ποικίλων κοινωνικο-οικονομικών συσσωματώσεων. Εδώ εντάσσεται, ακόμη, και η συνταγματική κατοχύρωση των συνδικαλιστικών ενώσεων (άρθρο 23 § 1), καθώς και το δικαίωμα ίδρυσης και συμμετοχής σε πολιτικά κόμματα (άρθρο 29 § 1 Συντ.)[14].

Η έννοια του "*κοινωνικού συνόλου*" που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ. παραπέμπει, εξάλλου, όχι σε μία ομοιόμορφη αλλά σε μία *διαφοροποιημένη κοινωνία*, όπου τα μέλη της χαρακτηρίζονται από σημαντικές διαφορές και το κάθε άτομο είναι κατ' αρχήν ελεύθερο να πιστεύει, να θέλει και να δρα σύμφωνα με τις προτιμήσεις του σε μεγάλο αριθμό περιστάσεων. Στην κοινωνία αυτή, όπως είδαμε από την ανάλυση της θεωρίας του *Durkheim*, κυριαρχεί η *οργανική αλληλεγγύη*, ενώ, παράλληλα, η "*συλλογική συνείδηση*" καταλαμβάνει σχετικά μικρότερο "χώρο", καταλείποντας, έτσι, στο άτομο ευρύτερα περιθώρια ελευθερίας. Στη διαφοροποιημένη αυτή κοινωνία, επιπλέον, το άτομο, σε αντίθεση με τις αρχαϊκές κοινωνίες όπου κυριαρχεί η μηχανική αλληλεγγύη, δεν απορροφάται από το σύνολο, αλλά μπορεί, ως *αυτοτελής οντότητα*, να αναπτύσσει την προσωπικότητά του.

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι *το Σύνταγμα του 1975 δεν υιοθετεί κάποιο οργανισμικό μοντέλο της κοινωνίας*, στο οποίο τα μέρη συνθλίβονται και ουσιαστικά εξαφανίζονται από την ολότητα[15]. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι *το άτομο δεν θεωρείται ως μέσο για την*

---

[14] Για το τελευταίο αυτό δικαίωμα πρβλ., μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ίδρυση πολιτικού κόμματος και πολίτευμα, Εφαρμογές, τ. 1/1997, σελ. 11 επ. και τις εκεί παραπομπές.

[15] Μια τέτοια αντίληψη θα προϋπέθετε την υιοθέτηση εκ μέρους του Συντάγματος μιας *ριζοσπαστικής κοινοτιστικής θεωρίας*, η οποία, ωστόσο, βρίκεται μακριά από τις επιλογές του, αλλά και από τη συνταγματική και πολιτική παράδοση της χώρας. Από την άλλη, ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι το Σύνταγμα αποκλείει κάθε μορφή κοινοτιστικής αντίληψης. Αντίθετα, μάλιστα, θεμελιώδης επιλογή του Συντάγματος του 1975/1986/2001 είναι η *συνύπαρξη της «φιλελεύθερης» και της «κοινοτιστικής» αντίληψης της ελευθερίας*. Εκείνο που αποκλείει είναι οι ακραίες – ριζοσπαστικές εκφράσεις του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και του κοινοτισμού. Όπως, έτσι, απορρίπτει τον ατομικισμό, κατά τον ίδιο τρόπο δεν δέχεται τη «λειτουργικοποίηση» των θεμελιωδών

πραγμάτωση των σκοπών του συνόλου. Δεν αποτελεί, κατά συνέπεια, απλό εξάρτημα στον κοινωνικό μηχανισμό, όπου καλείται να επιτελέσει τη δική του λειτουργία για την επιβίωση της ολότητας. Μία τέτοια υποβάθμιση του ατόμου σε μέσο για τη λειτουργία του κοινωνικού συνόλου, βρίσκεται μακράν τόσο του Συντάγματος του 1975, το οποίο αφενός κατοχυρώνει με τη μέγιστη δυνατή πληρότητα την αξία του ανθρώπου, ανάγοντάς την σε πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας (άρθρο 2 § 1) και, αφετέρου, τυποποιεί το δικαίωμα της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας (άρθρο 5 § 1), όσο και, γενικότερα, του ευρωπαϊκού συνταγματικού πολιτισμού, στον οποίο μετέχει η Ελλάδα.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η κοινωνία νοείται ως *αυτοτελής οντότητα με δικό της συμφέρον*. Αυτό συνεπάγεται, πρωτίστως, ότι *το "διαφοροποιημένο" άτομο δεν στερείται κανονιστικών φραγμών και οριοθετήσεων στην ελευθερία του*. Η οριοθέτηση αυτή της ελευθερίας, η οποία προκύπτει από την ίδια τη φύση του φορέα της ως «κοινωνικού ατόμου», μπορεί να δικαιολογηθεί προκειμένου να προστατευτούν τα δικαιώματα των άλλων και η κοινωνική ολότητα. Ενταγμένο στην κοινωνία αυτή[16], το (κοινωνικό) άτομο είναι, εξ ορισμού, υποχρεωμένο να μην παραβιάζει τα κανονιστικά όρια που του θέτουν η κοινωνία και το δίκαιο[17]. Μία τέτοια, αυτονόητη εν πολλοίς, παραδοχή αποτυπώνεται, inter alia, και στο συνταγματικό σύστημα προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων, όπου η

δικαιωμάτων. Υπό την έννοια αυτή, οι σχετικές αναφορές του άρθρου 25 φαίνεται να προσεταιρίζονται μια *συνθετική θεώρηση* του φιλελευθερισμού και του κοινοτισμού, υπό την έννοια που νοείται λ.χ. αυτός στο έργο του *Albrecht Wellmer*, Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο, ό.π., ιδίως σ. 47 επ., 97 επ., 131 επ. Όπως σημειώνει σχετικά ο συγγραφέας «*ένας κοινοτιστής θα επιχειρηματολογήσει ότι, εάν τα ανθρώπινα άτομα είναι ουσιωδώς κοινωνικά άτομα, εάν η ατομικότητά τους αποτελεί προϊόν της κοινωνικοποίησης και όχι το αφετηριακό της σημείο, εάν ο πολιτισμός, οι παραδόσεις, οι μορφές ζωής και οι θεσμοί μιας κοινωνίας είναι συγκροτητικοί όροι της ατομικότητας των υποκειμένων, τότε οι ατομικιστικές θεωρίες χάνουν τη σχέση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, μεταξύ υποκειμενικότητας και διυποκειμενικότητας, και άρα και το πρόβλημα της ελευθερίας, ήδη από τις βασικές τους προκείμενες. Η βασική κοινοτιστική θέση είναι ότι δεν μπορεί να γίνεται καθόλου λόγος για ατομική ελευθερία χωρίς μιας εσωτερική και θετική αναφορά σε μορφές ζωής και θεσμούς μιας κοινωνίας... οι άλλοι δεν είναι απλώς το όριο, αλλά και η συνθήκη της δυνατότητας της ελευθερίας μου. Ο αρχικός τόπος της ελευθερίας είναι, σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, όχι το μεμονωμένο άτομο, αλλά η κοινωνία ως μέσο (Medium) μιας εξατομίκευσης δια της κοινωνικοποίησης : Η ελευθερία θα πρέπει να νοηθεί ως κάτι που όχι μόνο περιορίζεται – ως αρνητική ελευθερία- από θεσμούς, αλλά που γίνεται δυνατό και παράγεται –ως θετική ελευθρία- μέσω των θεσμών, των πρακτικών και των μορφών ζωής της κοινωνίας*». Μια παρόμοια «κοινοτιστική» αντίληψη φαίνεται να μην αποκλείει το Σύνταγμα, όταν λ.χ. στο άρθρο 25 παρ. 1 Συντ. αναφέρεται στη διττή (ατομική – κοινωνική) υπόσταση του ανθρώπου, ή, ακόμη, όταν κατοχυρώνει, με την ίδια διάταξη τη σύνθετη αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, ή, επίσης, όταν αναφέρεται στη συνύπαρξη ελευθερίας και ισότητας, στην κοινωνική πρόοδο (άρθρο 25 παρ. 2), στην απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης διακιώματος (άρθρο 25 παρ. 3) ή στο χρέος της κοινωνικής αλληλεγγύης (άρθρο 25 παρ. 4). Εκείνο που απομένει, ασφαλώς, είναι να διακριβωθούν οι κανονιστικές συνέπειες μιας τέτοιας συνταγματικής επιλογής. Μια πρώτη, η πλέον ορατή, ίσως, κανονιστική συνεπαγωγή είναι η ίδια η *συνύπαρξη και αλληλοσυμπλήρωση του ατομικισμού και του κοινοτισμού*, η οποία υποστασιοποιείται εν πολλοίς, σε ένα ειδικότερο επίπεδο, ως *συνύπαρξη και αλληλοσυπλήρωση της αρχής του κράτους δικαίου και της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Μια παρόμοια συνύπαρξη είναι εφικτή, όπως δείχνει, άλλωστε, και ο ίδιος ο *Wellmer*, ο οποίος προσπαθεί να βρει το νήμα των σχετικών συλλογισμών του στο έργο του Hegel : «*Ως προς τα περιεχόμενα της πολιτικής φιλοσοφίας, ο ατομικισμός και ο κοινοτισμός έχουν συχνά σχέση ελληλοσυμπλήρωσης... Η απάντηση του Hegel στο ερώτημα του πως είναι δυνατή η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο είναι, με αυτή την έννοια, μια προσπάθεια να υπερβεί τις πολιτικές εναλλακτικές λύσεις του ατομικισμού και του κοινοτισμού... Γι' αυτό θα ήθελα να χρησιμοποιήσω την εγελιανή προσπάθεια μιας συμφιλίωσης μεταξύ ατομικισμού και κοινοτισμού ως σημείο εκκίνησης των παραπέρα στοχασμών μου*» (ibid, σ. 52-53).

[16] Αντίθετα, στη θεωρία της παραδοσιακής φιλελεύθερης οικονομίας το υποκείμενο της οικονομικής πράξης παρίσταται εννοιακά σαν «γυμνό»/απογυμνωμένο από κοινωνικές αλληλεξαρτήσεις άτομο, αφού οι επιδιώξεις και οι σκοποί του είναι προσανατολισμένοι στην εξυπηρέτηση του εγωιστικού του συμφέροντος ή ακριβέστερα στη μεγιστοποίηση του ατομικού του οφέλους. Βλ. *Δ. Γράβαρη*, Η σχέση ηθικής και οικονομίας στο έργο του A.K. Sen, ό.π., σ. 284.

[17] Όπως σημειώνει σχετικά ο *A. Wellmer*, ό.π., σ. 103, «*η κοινοτιστική υπόδειξη του κοινωνικού χαρακτήρα του ατομικού εαυτού δεν μπορεί να μην έχει συνέπειες στον τρόπο κατανόησης των φιλελεύθερων βασικών και ελευθεριακών δικαιωμάτων*».

άσκηση των ατομικών ελευθεριών οριοθετείται, στο μέγιστο δυνατό κανονιστικό επίπεδο, από συγκεκριμένους, συνταγματικά τυποποιημένους, φραγμούς και όρους, οι οποίοι είτε περιέχονται ρητά στο συνταγματικό κείμενο (με τη μορφή συγκεκριμένων προσδιορισμών στο πεδίο προστασίας ή περιορισμών υπό τον τύπο των άμεσων συνταγματικών ορίων ή της επιφύλαξης του νόμου)[18] είτε συνάγονται κατά τρόπο έμμεσο, αλλά, πάντως, σαφή, από τις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις.

Η «κοινωνία», λοιπόν, στην οποία παραπέμπει το άρθρο 25 § 1 Συντ. είναι κοινωνία της "*διαφοροποίησης*" (κατά την έννοια του Durkheim) και της "*ισορροπίας*" ανάμεσα στο κοινωνικό σύνολο και την ατομική ελευθερία. Από μία άλλη άποψη, εξάλλου, η κοινωνία αυτή μπορεί να νοηθεί υπό τη "*συστημική*" της εκδοχή, ως "*σύστημα*", τα μέρη του οποίου βρίσκονται σε αλληλεπίδραση και αλληλοκαθορισμό. Δεν θα ήταν, επομένως, άστοχο να θεωρήσουμε ότι η έννοια του "κοινωνικού συνόλου", που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ., αναφέρεται σε αυτό που η συστημική ανάλυση περιγράφει ως "*κοινωνικό σύστημα*". Σύστημα, δηλαδή, που επιτελεί ορισμένες λειτουργίες και αναπτύσσει πολύπλοκες σχέσεις με το περιβάλλον του. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο το γεγονός ότι το Σύνταγμα θέτει υπό την προστασία του Κράτους (της πολιτικής δομής του συστήματος) κοινωνικούς θεσμούς με ιδιαίτερη λειτουργία στο κοινωνικό σύστημα, όπως είναι η εκπαίδευση (άρθρο 16), η οικογένεια (άρθρο 21 § 1) ή η εργασία (άρθρο 22 § 1). Αλλά και στο ίδιο το άρθρο 25 Συντ. τίθεται ως συνταγματικά επιβαλλόμενος στόχος η "*κοινωνική πρόοδος*" (§ 2), ενώ, παράλληλα, τυποποιείται η δυνατότητα του Κράτους να αξιώνει από όλους τους πολίτες την "*εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*" (§ 4). Επιπλέον, αναγνωρίζονται και επιβεβαιώνονται, κατά τρόπο πανηγυρικό, τα όρια στην άσκηση των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων : Σύμφωνα, έτσι, με την § 3 του ίδιου άρθρου "*Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος δεν επιτρέπεται*". Εάν σε όλα αυτά προστεθούν οι ορισμοί του άρθρου 106 § 1, που αναφέρεται στην "*εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης*" και στην "*προστασία του γενικού συμφέροντος*", καθώς και οι κοινωνικοί περιορισμοί ορισμένων ατομικών δικαιωμάτων (π.χ. άρθρο 106 § 2, όπου ορίζεται ότι η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία δεν επιτρέπεται να αναπτύσσεται "*σε βάρος της εθνικής οικονομίας*", 17 § 1, για την ιδιοκτησία, 23 § 2, στο οποίο περιορίζεται το δικαίωμα απεργίας, inter alia, του προσωπικού των κάθε μορφής επιχειρήσεων δημόσιου χαρακτήρα ή κοινής ωφέλειας, που η λειτουργία τους έχει ζωτική σημασία για την "*εξυπηρέτηση βασικών αναγκών του κοινωνικού συνόλου*"), καθίσταται πρόδηλο ότι *το συνταγματικό κείμενο τυποποιεί συγκεκριμένους "κοινωνικούς στόχους", τους οποίους καλούνται να πραγματώσουν οι επιμέρους λειτουργικές δομές*, ιδιαίτερα εκείνες του πολιτικού (υπο)συστήματος, και τους οποίους προστατεύει από την "ατομιστική" άσκηση των δικαιωμάτων. Τα χαρακτηριστικά αυτά συμπίπτουν εν πολλοίς (σε ορισμένες, μάλιστα, περιπτώσεις με σημαντική ευκρίνεια) με τις βασικές θεωρητικές παραδοχές και προϋποθέσεις της συστημικής ανάλυσης. Από την άποψη αυτή, η μεθοδολογική επιλογή της εν λόγω ανάλυσης μπορεί να συμβάλλει ουσιαστικά στο εγχείρημα της αποσαφήνισης του νοηματικού περιεχομένου του άρθρου 25 § 1 Συντ. και, συνακόλουθα, στην ερμηνευτική προσέγγιση των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων.

αγ) Η "κοσμοεικόνα" για τον άνθρωπο του άρθρου 25 § 1 του Συντάγματος

Εκτός, όμως, από μία συγκεκριμένη αντίληψη για την κοινωνία, το συνταγματικό κείμενο υιοθετεί, όπως είδαμε, και μία ορισμένη αντίληψη για τον άνθρωπο. Κάτι τέτοιο συνάγεται πρωτίστως από το άρθρου 25 § 1, το οποίο διαλαμβάνει τον "άνθρωπο" (το υποκείμενο, δηλαδή, των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων), υπό "διττή" ταυτόχρονα έποψη : "*Ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*". Κατά τον τρόπο αυτό, το Σύνταγμα

---

[18] Για τις έννοιες αυτές βλ. ιδίως *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 227 επ., 238 επ.

αναπαράγει εν προκειμένω την αντίληψη της "*ισορροπίας*" μεταξύ της ατομικής αυτονομίας και της κοινωνικής "υφής" του ανθρώπου. Η αντίληψη αυτή του Συντάγματος για το υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι, όπως θα δούμε παρακάτω, *καθοριστική* για την ερμηνεία των συνταγματικών διατάξεων που κατοχυρώνουν τα δικαιώματα αυτά, καθώς και, γενικότερα, των διατάξεων εκείνων που διαρρυθμίζουν τις σχέσεις ανάμεσα στο κράτος, την κοινωνία και το άτομο[19].

Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι για το Σύνταγμα του 1975 ο άνθρωπος, ή, ορθότερα, το "πρόσωπο" ως υποκείμενο του δικαίου, είναι ο "*κοινωνικός άνθρωπος*"[20], εκείνος, δηλαδή, που βιώνει σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον[21], αναπτύσσει σχέσεις αλληλεπίδρασης (συνεργασίας, ανταγωνισμού, σύγκρουσης κ.ο.κ.) με τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας και περιορίζεται στη δράση του από ορισμένους κανονιστικούς προσδιορισμούς και οριοθετήσεις, που προκύπτουν από το ίδιο το κοινωνικό φαινόμενο[22], ως συμβίωση περισσότερων ατόμων, και που αποτυπώνονται συχνά στο δίκαιο, επιτείνοντας, έτσι, τον επιτακτικό και εξαναγκαστό τους χαρακτήρα. Άρα, ο άνθρωπος νοείται εν προκειμένω *ο πολιτισμικά και (συνεπώς) κοινωνικά "προσδιορισμένος" άνθρωπος*[23]. Ο "κοινωνικός" αυτός άνθρωπος είναι ο ίδιος κατά βάση άνθρωπος που γίνεται αντιληπτός στο νομικό μας σύστημα, στη διάρκεια της συνταγματικής μας ιστορίας, ανεξάρτητα και πέρα, βέβαια, από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις[24]. Η κυριαρχία, ωστόσο, του ατομικιστικού φιλελευθερισμού

---

[19] Πρβλ. *Γ. Βλάχου*, Το δικαίωμα του ανθρώπου και η δημοκρατική κοινωνία, σε : *του ιδίου*, Η δημοκρατική κοινωνία και ο πολίτης στο κατώφλι του εικοστού πρώτου αιώνα, χ.χ., εκδ. Παπαζήση, σ. 33, όπου ο συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «*ο προσδιορισμός και η αποτύπωση, σε συνταγματικό επίπεδο, των δικαιωμάτων και ελευθεριών προϋποθέτουν, πράγματι, μια ευκρινή θεωρία του ανθρωπίνου δικαιώματος, αυτού καθ' εαυτό, και η τελευταία παραπέμπει, με τη σειρά της, σε μια φιλοσοφική ανθρωπολογία. Το πρόβλημα διαγράφεται, φυσικά, στο πλαίσιο του μεγάλου θέματος της κοινωνικότητας του ανθρώπου...*».

[20] Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 119, εξετάζοντας το αντίστοιχο παράδειγμα του γερμανικού Θ.Ν., από το άρθρο 1 του εν λόγω συνταγματικού κειμένου «*σε συνδυασμό με την καθιέρωση του δημοκρατικού, ομοσπονδιακού και κοινωνικού κράτους δικαίου –η οποία, όπως και το άρθρο 1 Θ.Ν., δεν υπόκειται, σύμφωνα με το άρθρο 79 παρ. 3 Θ.Ν., σε αναθεώρηση- προκύπτει η "εικόνα του ανθρώπου", την οποία υιοθετεί ο Θεμελιώδης Νόμος, ως ενός ανθρώπου που δεν είναι απομονωμένος κυρίαρχος, αλλά σχετίζεται με την ανθρώπινη κοινότητα και συνδέεται μαζί της, και στον οποίο, όμως, αναγνωρίζεται μια απαραβίαστη προσωπική του αξία*».

[21] Κατά την άποψη του *Walzer*, την οποία μεταφέρει ο *A. Wellmer*, ό.π., σ. 103, αντίθετα με αυτόν τον «κοινωνικό εαυτό», «*ο φιλελεύθερος εαυτός είναι ένας μετα-κοινωνικός και όχι ένας προκοινωνικός εαυτός. Όμως ο φιλελεύθερος εαυτός είναι μετακοινωνικός, όχι φυσικά με την έννοια μιας ανεξαρτησίας από τις κοινωνικά καθορισμένες ταυτότητες, μορφές ζωής και παραδόσεις, αλλά με την έννοια μιας αναστοχαστικής αποστασιοποίησης απ' όλες τις επιμέρους ταυτότητες, μορφές ζωής και παραδόσεις*».

[22] Κοινό σημείο εκκίνησης για όλες τις ερμηνευτικές προσπάθειες διακρίβωσης του περιεχομένου της αρχής του κοινωνικού κράτους είναι το ζήτημα της σχέσεως του ατόμου με την ευρύτερη κοινότητα. Πρβλ. *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 92. Καθίσταται, συνεπώς, σαφές ότι η αντίληψη του συνταγματικού κειμένου για τον άνθρωπο, όπως αυτή αποτυπώνεται στη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ., αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για την πληρέστερη κατανόηση της αρχής του κοινωνικού κράτους και της λειτουργίας της στο συνταγματικό σύστημα.

[23] Είναι, με άλλα λόγια, κατά βάση αυτός που βρίσκεται στο θεωρητικό επίκεντρο του *Αριστοτέλη, του Comte, του Durkheim, του Cassirer ή της Arend*. Πρβλ. τις ανωτέρω αναλύσεις στα συναφή κεφάλαια.

[24] Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστικό ότι δύο κορυφαίοι συνταγματολόγοι της περιόδου που καλύπτει το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, ο *Ν. Ι. Σαρίπολος* και ο *Θ. Φλογαΐτης*, εκκινούν τις συνταγματικές τους πραγματείες με ιδιαίτερα κεφάλαια που αφορούν την "*κοινωνική φύση*" του ανθρώπου. Βλ. *Ν. Ι. Σαρίπολου*, Πραγματεία του Συνταγματικού Δικαίου (1851), επαν. 1993, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 3 επ., 12 επ., *Θ. Φλογαΐτου*, Εγχειρίδιον Συνταγματικού Δικαίου (1895), επαν. 1987, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 1 επ. Συγκεκριμένα, ο *Ν. Ι. Σαρίπολος*, αναφερόμενος στην κοινωνία σημειώνει σχετικά: "*Η νέα αύτη των οικογενειών ομάς θέλει έχει συμφέροντά τινα κοινά όλως διακεκριμένα των ιδίων εκάστης οικογενείας συμφερόντων, απαραλλάκτως όπως και πάσα οικογένεια ως ομάς τις έχει συμφέροντα περιληπτικά διακεκριμένα των ατομικών εκάστου μέλους αυτής. Εκ της αμοιβαίας λοιπόν ταύτης ανάγκης, ήν έχουσιν απ' αλλήλων οι άνθρωποι να βοηθώνται, αποδεικνύεται εναργέστατα, ότι ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικός...*" (ibid, σελ. 14). "*Πολιτική κοινωνία είναι διαρκής του συνδιαιτάσθαι σχέσις, καθ' ήν ενδίκως πολλοί συνυποχρεούνται αμοιβαίως προς το ευδαιμόνως και καλώς συζήν υπό κοινούς νόμους και κυβέρνησιν*" (ibid, σελ. 17). "*Οι κοινωνικοί λοιπόν*

και του νομικού θετικισμού, με τον οποίο ο πρώτος συμβαδίζει επί σειρά δεκαετιών, δεν επέτρεψε τη συστηματική και ολοκληρωμένη συνταγματική αποτύπωση των κανονιστικών και ερμηνευτικών συνεπαγωγών που έχει μια παρόμοια θεώρηση του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Η έννοια, εξάλλου, του ανθρώπου στο άρθρο 25 § 1 Συντ. έχει *δυναμικό χαρακτήρα* : αναφέρεται στον άνθρωπο της σύγχρονης πολύπλοκης και σύνθετης κοινωνικής πραγματικότητας. Τον άνθρωπο, δηλαδή, στην πολύμορφη υπόστασή του, συνοδευόμενο με όλες τις *αντιφάσεις* της εμφάνισής του στη σύγχρονη κοινωνικο-οικονομική πραγματικότητα. Στη διαφοροποιημένη κοινωνία ο άνθρωπος ασκεί περισσότερες ταυτόχρονα λειτουργίες και παίζει πολλούς ρόλους είτε στο οικογενειακό (π.χ. γονέας) είτε στο ευρύτερο κοινωνικό του περιβάλλον (π.χ. επαγγελματίας, μέλος κοινωνικών συσσωματώσεων, οπαδός ορισμένης θρησκείας, πολίτης κ.ο.κ.).

Το συνταγματικό κείμενο αναφέρεται, λοιπόν, σ' αυτόν ακριβώς τον "*πολύμορφο*" και "*αντιφατικό*" άνθρωπο της σύγχρονης κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας. Ο "*κοινωνικός άνθρωπος*" του άρθρου 25 § 1 Συντ. μπορεί, έτσι, να γίνει αντιληπτός υπό διάφορες ταυτόχρονα εκδοχές[25]. Είναι δυνατόν, κατ' αρχήν, να θεωρηθεί ως "*συστημικός*" άνθρωπος, ως μέλος, δηλαδή, του κοινωνικού συστήματος [26]. Στην περίπτωση αυτή, η ανθρώπινη συμπεριφορά περιορίζεται από τους κοινωνικούς προσδιορισμούς, οι οποίοι μπορούν να εμφανιστούν είτε ως *αυτοδεσμεύσεις* του υποκειμένου, με τη "διαμεσολάβηση" ορισμένων γενικών πολιτισμικών προδιαγραφών, είτε ως *ετεροπεριορισμοί* που επιβάλλονται από την κοινωνία[27]. Βασική υπόθεση εν προκειμένω είναι ότι ο άνθρωπος *συμβιβάζει* τις ατομιστικές

νόμοι αρχέτυπον τι έχοντες τους νόμους του υψίστου το μέγιστον εισί μελέτημα του ανθρώπου. Οι νόμοι ούτοι, οίτινες δύνανται να κληθώσιν νόμοι του κοινωνικού μηχανισμού, εισίν αναντιρρήτως πολύ υψηλότεροι και σπουδαιότεροι των νόμων του ουρανίου μηχανισμού, ούς αποκαλύπτων ο Νεύτων ανέκραζε το προφητικόν "οι ουρανοί διηγούνται δόξαν Θεού". Τους νόμους τούτους δυνάμεθα ν' αναγάγωμεν εις ευσύνοπτά τινά κοινωνικά αξιώματα αυταπόδεικτα ως τα μαθηματικά αξιώματα, και ως εκείνα μηδεμιάς αντιρρήσεως επιδεκτικά. Ως πας αριθμός βάσιν έχει τη μονάδα, ούτως η κοινωνία στοιχείον έχει τον άνθρωπον... Ο άνθρωπος καθό φύσει κοινωνικώς έχει κλίσιν πρός το να σχηματίζη τοιαύτας μετά των ομοίων του σχέσεις, ώστε η μεν εργασία του ν' αποβαίνει πρός όφελος των ομοίων του, ίνα και της εργασίας εκείνων απολαύη αμοιβαίως και ούτος... όσων η κοινωνία είναι τελειοποιημένη και ευημερούσα, τοσούτον τελειότερος και ευτυχέστερος δύναται να γείνη ο ταύτης κοινωνών άνθρωπος... το εκάστω συμφέρον χρησιμεύει εις το συμφέρον πάντων των της κοινωνίας μελών, όπως το των πάντων συμφέρον συντελεί εις το συμφέρον εκάστου μέλους. Όλη του κοινωνικού προβλήματος η λύσις επί της αποδοχής της ρήτρας ταύτης ερείδεται, όλη δε η πολιτική επιστήμη περί την εφαρμογήν αυτής καταγίνεται, παντός δε πολιτεύματος η αξία εκ της κρείττονος ή χείρονος λύσεως της αρχής ταύτης διαγιγνώσκεται και σταθμίζεται" (ibid, σελ. 30-32. Οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα). Ο *Θ. Φλογαΐτης* (ό.π., σελ. 4), εξάλλου, σημειώνει σχετικά : "*Κοινωνία τις τότε διατηρείται μονίμως, τότε τουλάχιστον απολαύουσι πάντα της κοινωνίας τα μέλη των αγαθών της κοινωνικής καταστάσεως, οσάκις πρώτον μεν πάντα τα απαρτίζοντα την κοινωνίαν μέλη, περιοριζόμενα εις την ελευθέραν απόλαυσιν των φυσικών αγαθών και την ανενόχλητον άσκησιν των σωματικών και πνευματικών του ανθρώπου δυνάμεων, δεν επιχειρούσι προσβολήν εις την ελευθέραν ανάπτυξιν και ευημερίαν των άλλων της κοινωνίας μελών, δεύτερον δε η κοινωνία μένει ανενόχλητος από των επιθέσεων και των προσβολών άλλων κοινωνιών... Όθεν προφανές, ότι κοινωνία δεν δύναται να υπάρξη, να ήναι τουλάχιστον ευτυχής, ει μή διά της αδιαλείπτου αυτής φροντίδος περί διατηρήσεως της κοινωνικής τάξεως, ήτοι περί εξασφαλίσεως της σωτηρίας αυτής από τε των άλλων κοινωνιών και από των μελών αυτής ταύτης της κοινωνίας*". Η επίδραση της νέας επιστήμης του *Comte* είναι έκδηλη και στους δύο μεγάλους συνταγματολόγους, οι οποίοι, πάντως, δεν αποφεύγουν τις υπερβολές που τους οδηγεί η επίδραση αυτή.

[25] Βλ. την ενδιαφέρουσα ανάλυση των διάφορων μοντέλων εμφάνισης και θεώρησης του ανθρώπου, στο βιβλίο του *M. Hollis*, Models of Man : Philosophical thoughts on social action, 1977, Cambridge University Press, ιδίως σελ. 11 επ., 39 επ., 64 επ.

[26] Βλ. ιδίως *T. Parsons*, Essays in sociological theory, New York 1967, The Free Press, σελ. 348 επ., *Th. Burger*, Talcott Parsons. The problem of order in society and the program of analytical Sociology, American Journal of Sociology, 1977, σελ. 320 επ., *R. Collins*, Three sociological traditions, New York 1985, Oxford University Press, σελ. 38 επ., *J. Habermas*, Talcott Parsons : Problems of theory construction, Sociological Inquiry, 1981, σελ. 173 επ., 186 επ., *N. Luhmann*, The differentiation of society, New York 1982, Columbia University Press, σελ. 47 επ.

[27] Στο σημείο αυτό η έρευνα διασταυρώνεται με τις θεωρητικές αποφάνσεις του *S. Freund*. Ο μεγάλος

- ωφελιμιστικές του τάσεις με τον κανονιστικό κοινωνικό "*κώδικα*"[28] που τον πλαισιώνει. Κατά συνέπεια, ο "συστημικός" άνθρωπος είναι ο "*κοινωνικοποιημένος*" άνθρωπος, εκείνος, με άλλα λόγια, που εν-τυπώνει το αξιακό ηθικό πλαίσιο της κοινωνίας και περιορίζει την απόλυτη ελευθερία της δράσης του και, μάλιστα, κατά τρόπο "προληπτικό", προτού, δηλαδή, η συμπεριφορά του οδηγήσει στην ενεργοποίηση των (κοινωνικών ή νομικών) κυρώσεων. Ο άνθρωπος, ως μέλος του κοινωνικού συστήματος, εντάσσεται, έτσι, στο ευρύτερο πλαίσιο λειτουργίας του τελευταίου και είναι, συνακόλουθα, υποχρεωμένος να συμβάλλει στη διατήρηση και την ευημερία του κοινωνικού συστήματος [29].

Μία τέτοια θεώρηση, ωστόσο, στον βαθμό που "λειτουργοποιεί" την άσκηση της ατομικής ελευθερίας, προσανατολίζοντάς την σε συγκεκριμένους "κοινωνικούς" σκοπούς, δεν

στοχαστής μελέτησε στο γνωστό του έργο Das Unbehagen in der Kultur (1930), και σε ελλ. μετ. Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας, 1974, εκδ. Επίκουρος, τη διαδικασία *εσωτερικοποίησης* των κανόνων κοινωνικής συμπεριφοράς και των επιπτώσεών τους στην "πρωτόλεια" ψυχολογική φύση και παρόρμηση του ανθρώπου. Ο συγγραφέας περιγράφει, έτσι, με τον όρο *Εγώ* τη φυσική ψυχολογική παρόρμηση του ανθρώπου, η οποία προσδιορίζεται από δύο αντιθετικούς μεταξύ τους παράγοντες : *την libido και τον θάνατο*. Η κοινωνία επιβάλλει, για τις ανάγκες της ανθρώπινης συμβίωσης, συγκεκριμένους προσδιορισμούς και περιορισμούς, οι οποίοι εντυπώνονται στην ψυχολογική δομή του ανθρώπου και προσλαμβάνουν τη μορφή του *Υπερ-Εγώ*. Σχηματικά, μιλώντας, το *Υπερ-Εγώ* αντιπροσωπεύει τους κοινωνικούς αυτούς προσδιορισμούς, διαμεσολαβώντας, έτσι, στη συγκρότηση και τη συμπεριφορά του *Εγώ*. Σημειώνει σχετικά ο συγγραφέας : «*Κανονικά τίποτε δεν μας είναι πιο βέβαιο από το αίσθημα του εαυτού μας, του Εγώ μας. Αυτό το Εγώ, μας εμφανίζεται αυτόνομο, ενιαίο, ευδιάκριτο από κάθε τι άλλο... αυτό είναι μία αυταπάτη, το Εγώ συνεχίζεται μάλλον προς τα μέσα χωρίς καθαρά σύνορα σε μία ασυνείδητη ψυχική ουσία, που τη χαρακτηρίζουμε Αυτό (id, Es), στην οποία χρησιμεύει σαν πρόσοψη... μπορούμε να ξεχωρίσουμε κάτι που είναι εσωτερικό -που ανήκει στο Εγώ- από κάτι το εξωτερικό -που έχει δημιουργηθεί από το περιβάλλον-... αρχικά το Εγώ τα περιέχει όλα, αργότερα αποχωρίζει τον εξωτερικό κόσμο*» (ibid, ελλ. μετ., σελ. 8-10). Κατά τον *Freund* "*τον σκοπό της ζωής τον θέτει, όπως καταλαβαίνουμε, απλώς το πρόγραμμα της αρχής της ηδονής... Η εκτέλεσής της, όμως, δεν είναι δεν είναι δυνατή, όλοι οι θεσμοί του κόσμου της αντιστέκονται*" (ibid, σελ. 16). Η κοινωνία, έτσι, θέτει περιορισμούς στον άνθρωπο και, κυρίως, καταπιέζει τη λιμπιντική του δομή, αναγκάζοντας, με τον τρόπο αυτό, τον άνθρωπο να μεταθέτει "*τους σκοπούς των ορμών του κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μην μπορούν να πληγούν από την άρνηση του περιβάλλοντος*" (ibid, σελ. 19). Συμπεραίνει σχετικά : "*Ανακαλύψαμε ότι ο άνθρωπος γίνεται νευρωτικός, επειδή δεν μπορεί να υποφέρει το βαθμό της στέρσης που του επιβάλλει η κοινωνία για χάρη των πολιτιστικών της ιδανικών, και συμπεράναμε πως θα σήμαινε επιστροφή σε δυνατότητες ευτυχίας, αν αυτές οι απαιτήσεις καταργούνταν ή μετριάζονταν σημαντικά*" (ibid, σελ. 26). Ως προς την ατομική ελευθερία σε σχέση με τον ανθρώπινο πολιτισμό σημειώνει : "*Σαν τελευταίο όχι ασήμαντο χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός πολιτισμού είναι ο τρόπος με τον οποίο είναι ρυθμισμένες οι σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους... Η ανθρώπινη συμβίωση είναι δυνατή όταν βρίσκεται μία πλειοψηφία που είναι ισχυρότερη από κάθε ξεχωρισό άτομο και συνέχει κάθε ξεχωριστό άτομο. Η δύναμη αυτής της κοινότητας αντιτάσσεται σα "δίκαιο" στη δύναμη του ξεχωριστού ατόμου που καταδικάζεται σαν "ωμή βία". Αυτή η αντικατάσταση της δύναμης του ξεχωριστού ατόμου από τη δύναμη της κοινότητας είναι το αποφασιστικό πολιτιστικό βήμα. Η ουσία της έγκειται στο ότι τα μέλη της κοινότητας περιορίζουν τις δυνατότητες ικανοποίησής τους, ενώ το ξεχωριστό άτομο δεν γνωρίζει κανέναν τέτοιο περιορισμό. Έτσι, η επόμενη πολιτιστική απαίτηση είναι αυτή της δικαιοσύνης... Το τελικό αποτέλεσμα πρέπει να είναι ένα δίκαιο, στο οποίο όλοι -τουλάχιστον όλοι οι ικανοί για κοινοτική ζωή- έχουν συμβάλλει με θυσίασμα των ορμών τους και το οποίο -πάλι με την ίδια εξαίρεση- δεν αφήνει κανέναν να γίνει θύμα της ωμής βίας. Η ατομική ελευθερία δεν είναι πολιτιστικό αγαθό. Ήταν πολύ μεγάλη πριν από τον πολιτισμό, αλλά τότε δεν είχε αξία, γιατί το άτομο δεν ήταν σε θέση να την υπερασπιστεί. Με την πολιτιστική εξέλιξη δέχεται περιορισμούς, και η δικαιοσύνη απαιτεί να μην απαλλάσσεται κανένας απ' αυτούς τους περιορισμούς*" (ibid, σελ. 32). Το πρόβλημα, επομένως, στον σύγχρονο πολιτισμό είναι, κατά τον *Freud*, η αναζήτηση μίας *ισορροπίας ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό στοιχείο* : "*Ένα αρκετά μεγάλο μέρος του αγώνα της ανθρωπότητας συγκεντρώνεται στον μοναδικό σκοπό της ανεύρεσης μίας συμφέρουσας, δηλαδή ικανοποιητικής ισορροπίας ανάμεσα σε αυτές τις ατομικές και στις πολιτιστικές μαζικές απαιτήσεις*" (ibid, σελ. 33).

[28] Τον όρο (*code*) χρησιμοποιεί ο *J. Chevallier*, Διοικητική Επιστήμη, 1993, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 80-83. Κατά τον συγγραφέα "*ο κώδικας είναι ο κοινωνικός δεσμός, αυτός που συγκρατεί την κοινωνία, που επιτρέπει την επικοινωνία, που αποφεύγει τη διάσπαση και δημιουργεί την κοινωνική τάξη, αυτός που δημιουργεί επίσης τη διαφορά με το εξωτερικό περιβάλλον*" (ibid, σελ. 81). Όπως παραδέχεται ο ίδιος ο *Chevallier*, ο κώδικας βρίσκεται νοηματικά πολύ κοντά στην έννοια της *συλλογικής συνείδησης* του *Durkheim* (ibidem).

[29] Πρβλ. την ενδιαφέρουσα κριτική που ασκεί εν προκειμένω στη συστημική ανάλυση του Parsons ο *R. Blain*, A critique of Parsons. Four -function paradigm, Sociological Quarterly, τ. 11/1970, σελ. 157 επ.

συνάδει, όπως θα δούμε, με το νομικό σύστημα που συγκροτεί το Σύνταγμα του 1975. Στο κανονιστικό επίκεντρο της ισχύουσας συνταγματικής τάξης (όπως, άλλωστε, και των προηγουμένων), εγγράφεται η προστασία της αξίας του ανθρώπου και η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, που διασφαλίζουν την ατομική αυτονομία έναντι του κοινωνικού συνόλου[30]. Από την άποψη αυτή, *η αντίληψη του "συστημικού" (κοινωνικού) ανθρώπου συναντά συνταγματικούς φραγμούς και οριοθετήσεις.*

Ο κοινωνικός άνθρωπος του άρθρου 25 § 1 Συντ., εξάλλου, γίνεται αντιληπτός, inter alia, ως *οικονομικό υποκείμενο*, που βρίσκεται με άλλα μέλη του κοινωνικού συνόλου σε "συναλλακτική" επαφή [31]. Επιπλέον, ο άνθρωπος "*ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*" είναι ο άνθρωπος της "*σύγκρουσης*" [32] αλλά και της "*επικοινωνίας*"[33]. Καθίσταται, δηλαδή, αντιληπτός μέσα στο πλαίσιο των σχέσεων αλληλεπίδρασης και αλληλοκαθορισμού με τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας. Το υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων είναι, επομένως, ο άνθρωπος που διατηρεί ατομικά - ωφελιμιστικού χαρακτήρα- συμφέροντα, τα οποία και προωθεί, ερχόμενος συχνά σε αντιπαράθεση με άλλα κοινωνικά υποκείμενα, που επιχειρούν κι αυτά να ικανοποιήσουν τους ιδιοτελείς τους στόχους. Ο "άνθρωπος", λοιπόν, εμφανίζεται "αντιφατικός", ακριβώς επειδή είναι υποχρεωμένος να διαβιώνει σε μία αντιφατική κοινωνική πραγματικότητα : Από τη μία πλευρά, ως άτομο, με αυθύπαρκτη οντότητα και αξία είναι ελεύθερος να δράσει, κινούμενος από ιδιοτελή κατά βάση κίνητρα. Από την άλλη, ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, είναι αναγκασμένος, να περιορίζει το εύρος των πιθανών εναλλακτικών δράσεών του, προκειμένου να συμμορφωθεί με τους κανόνες που του επιβάλλονται από την Πολιτεία [34].

---

[30] Ανάλογες επισημάνσεις για την «*εικόνα του ανθρώπου*» που υιοθετεί το Σύνταγμα μπορούν να γίνουν και για τα υπόλοιπα συνταγματικά κείμενα, τα οποία κατοχυρώνουν την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Όπως, έτσι, για παράδειγμα, σημειώνει χαρακτηριστικά ο *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 119, η εν λόγω «εικόνα του ανθρώπου» που υιοθετεί ο Θ.Ν., «*ως ενός ανθρώπου που δεν είναι απομονωμένος κυρίαρχος, αλλά σχετίζεται με την ανθρώπινη κοινότητα και συνδέεται μαζί της, και στον οποίο, όμως, αναγνωρίζεται μια απαραβίαστη προσωπική αξία*», αποτελεί «*καθοδηγητικό πρότυπο*», το οποίο «*προσφέρει μια αντίληψη για ό,τι πρέπει να συνιστά στόχο της κρατικής πολιτικής, και από αυτό απορρέει μια ενδιάμεση γραμμή ανάμεσα στον ατομικισμό και στον κολλεκτιβισμό. Ένα κράτος που θα ήταν αποκλειστικά προνοιακό ή παροχικό, το οποίο θα στερούσε από το άτομο τις σημαντικότερες αποφάσεις για τη ζωή του και που, ταυτόχρονα, θα του αφαιρούσε ένα υπέρματρο μέρος των υλικών του προσόδων, για να μπορέσει, έτσι, να χρηματοδοτήσει το κόστος της εκτεταμένης παροχικής του πολιτικής, ένα τέτοιο κράτος δεν θα συνήδε προς την εικόνα του ανθρώπου που υιοθετεί ο Θεμελιώδης Νόμος. Όμως, το ίδιο ανεπίτρεπτη θα ήταν και η επιστροφή σε ένα φιλελευθεριάζον οικονομικό μοντέλο, που αγνοεί κάθε έννοια κοινωνικής εξισορροπήσεως*».

[31] Βλ. ιδίως το γνωστό άρθρο του *G. Homans*, Bringing men back in, American Sociological Review, 1964, σελ. 809 επ.

[32] Για τη σχετική συζήτηση πρβλ. *H. Strasser*, The normative structure of Sociology : Conservative and emancipatory themes in social thought, London 1976, Routledge and Kegan Paul, ιδίως σελ. 149 επ., 192 επ..

[33] Βλ. *G. Mead*, Mind, self and society : From the standpoint of a social behaviorist, 1962, Chicago Unversity Press, σελ. 33 επ.

[34] Μία σύνθεση ανάλογη μ' αυτήν που πραγματοποιεί το άρθρο 25 § 1 Συντ. μεταξύ της "ατομικής" και της "κοινωνικής" φύσης του ανθρώπου επιχειρεί ο *M. Buber*, Το πρόβλημα του ανθρώπου, 1987, εκδ. Γνώση, σελ. 131 επ. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο συγγραφέας «*η κριτική στην ατομικιστική μέθοδο (σ.σ. εν. θεώρησης του ανθρώπου) ξεκινά συνήθως από κολλεκτιβιστικές τάσεις. Όμως, αν ο ατομικισμός συλλαμβάνει ένα μέρος μόνο του ανθρώπου, ο κολλεκτιβισμός συλλαμβάνει τον άνθρωπο μόνο ως μέρος : στην ολότητα του ανθρώπου, στον άνθρωπο ως όλον δεν διεισδύει ούτε η μία ούτε η άλλη μέθοδος. Ο ατομικισμός βλέπει τον άνθρωπο μόνο στον συσχετισμό με τον εαυτό του, ο κολλεκτιβισμός όμως δεν βλέπει τον άνθρωπο καν, βλέπει μόνο την "κοινωνία". Στην πρώτη περίπτωση παραμορφώνεται το πρόσωπο του ανθρώπου, στη δεύτερη καλύπτεται*» (ibid, σελ. 132). Ο *Buber*, απορρίπτει, λοιπόν, τα δύο άκρα του ιδεολογικού και φιλοσοφικού συνεχούς : Του ατομικισμού και του κολλεκτιβισμού, ασκώντας αρνητική κριτική και στις δύο θεωρήσεις. Σημειώνει χαρακτηριστικά : «*Για να σωθεί από την απελπισία, με την οποία απειλείται λόγω της απομόνωσής του, ο άνθρωπος βρίσκει ως διέξοδο τον εξωραϊσμό της απομόνωσης. Ο σύγχρονος ατομικισμός έχει κατ' ουσίαν θεμέλιο φανταστικό. Εξαιτίας του χαρακτήρα του αυτού ναυαγεί· γιατί η φαντασία δεν επαρκεί, όταν έχει κανείς να δαμάσει έμπρακτα τη δεδομένη κατάσταση. Η δεύτερη αντίδραση, ο κολλεκτιβισμός, προκύπτει βασικά από το ναυάγιο της πρώτης... Ο άνθρωπος μέσα στην κολλεκτίβα δεν είναι ο άνθρωπος με τον άνθρωπο. Εδώ δεν*

Πάνω από όλα, όμως, η «μεταφορά» του ανθρώπου ως υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων (άρα υποκειμένου ενός ορισμένου τύπου σχέσεων με την κρατική εξουσία), από το αφηρημένο επίπεδο της «ατομικής ύπαρξης», όπου ο άνθρωπος γίνεται αντιληπτός ως αφηρημένη και αποκομμένη μονάδα, στο συγκεκριμένο επίπεδο της «κοινωνικής ύπαρξης», όπου ο άνθρωπος νοείται ως μέλος του κοινωνικού συνόλου που αναπτύσσει σχέσεις με τους άλλους κοινωνούς στο πλαίσιο ενός καθορισμένου κοινωνικοοικονομικού συστήματος, έχει ως αποτέλεσμα *τη διάβρωση της βασικής ηθικολογικής δικαιολογητικής βάσης του φιλελευθερισμού* : Σύμφωνα με τη θεωρία του φιλελευθερισμού, η ελευθερία στην καπιταλιστική κοινωνία εγγυάται ίσες για όλους ευκαιρίες για απόκτηση, αύξηση και εξασφάλιση της ιδιοκτησίας. Ανεξάρτητα, έτσι, από το αν και κατά πόσο αυτές οι «ίσες ευκαιρίες» είναι όντως πραγματικές για το κάθε άτομο, ο φιλελευθερισμός, προβάλοντάς τες σε μια αφηρημένη παράσταση του μεμονωμένου ανθρώπου, ο οποίος, φαινομενικά, δεν είναι υποταγμένος στις πραγματικά υπάρχουσες κοινωνικοοικονομικές σχέσεις μιας κοινωνίας, εμφανίζει την άνιση κατανομή της ιδιοκτησίας κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να παράγει από τη συνολική κοινωνική επίδραση της ιδιοκτησίας, την ελευθερία του ατόμου και της κοινωνίας[35]. Το ίδιο ισχύει, εξάλλου, όχι μόνο για το δικαίωμα της ιδιοκτησίας, αλλά, mutatis mutandis, για το σύνολο των ατομικών δικαιωμάτων.

Το σύστημα αυτό δικαιολόγησης της «τυπικής» ελευθερίας και της «τυπικής» ισότητας που διασφαλίζει ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός, τείνει να καταρρεύσει όταν ο άνθρωπος, ως υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, παύσει να νοείται αποκλειστικά στην ατομική του υπόσταση και καθίσταται, επιπλέον, αντιληπτός στην *κοινωνική του υπόσταση*, δηλαδή ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Κατά τον τρόπο αυτό, αποκαλύπτεται ότι *η φιλελεύθερη ισότητα ευκαιριών είναι ανύπαρκτη*, ότι η κοινωνικοοικονομική ανισότητα καθιστά σχεδόν αδύνατη την άσκηση των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων από σημαντικό μέρος των

ελευθερώνεται το πρόσωπο από την απομόνωσή του, συνδεόμενο με κάτι που σφύζει από ζωή, κάτι που ζεί στο εξής μαζί του· η "ολότητα" με τις αξιώσεις της πάνω στην ολότητα ενός εκάστου αποσκοπεί με συνέπεια και επιτυχία στη μείωση, ουδετεροποίηση, υποτίμηση, βεβήλωση της κάθε είδους σχέσης προς ό,τι έχει η ζωή» (ibid, 113-134). Η λύση του προβλήματος για τον συγγραφέα είναι η «*συνάντηση του μεμονωμένου ατόμου με τον συνάνθρωπό του... μόνο στην περίπτωση που το μεμονωμένο άτομο αναγνωρίσει τον άλλο σ' όλη την ετερότητά του, ως τον ίδιο τον εαυτό του, ως τον άνθρωπο, και εφόσον με τον τρόπο αυτό βρεί την πρόσβαση προς τον άλλο, θα έχει διασπάσει και τη δική του μοναξιά σε μία συνάντηση που δεν είναι εύκολη και που μεταμορφώνει... Πρώτο βήμα αυτής της γνώσης πρέπει να είναι η συντριβή ενός ψευτοδιλήμματος, που επιβλήθηκε στη σκέψη της εποχής μας, του διλήμματος δηλ. "Ατομικισμός ή Κολλεκτιβισμός"... Η θεμελιώδης πραγματικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης δεν συμπίπτει ούτε με το μεμονωμένο άτομο ως άτομο ούτε με την ολότητα ως ολότητα. Αμφότερα, αν θεωρηθούν καθαυτά, δεν αποτελούν παρά ισχυρές αφαιρέσεις. Το άτομο συνιστά γεγονός της ύπαρξης, εφόσον έρχεται σε μία ζωντανή σχέση με άλλα άτομα· η ολότητα συνιστά γεγονός της ύπαρξης, εφόσον οικοδομείται από ζώσες ενότητες σχέσεων. Το θεμελιώδες γεγονός της ανθρώπινης ύπαρξης είναι ο άνθρωπος με τον άνθρωπο*» (ibid, σελ. 134-136). Η απάντηση στο πρόβλημα είναι για τον *Buber* αυτό που ονομάζει "*σφαίρα του Μεταξύ*" : «*ένα ον θεωρεί κάποιο άλλο ον ως άλλο ον, ως τούτο το ορισμένο άλλο ον, για να επικοινωνήσει μαζί του σε μία σφαίρα που είναι μεν κοινή και στα δύο, αλλά που εκτείνεται πέρα από την ιδιαίτερη περιοχή και του ενός και του άλλου. Τη σφαίρα αυτή, η οποία τίθεται ήδη ταυτόχρονα με την ύπαρξη του ανθρώπου ως ανθρώπου, χωρίς να έχει όμως ακόμη συλληφθεί εννοιολογικά, την ονομάζω σφαίρα του Μεταξύ... Το Μεταξύ δεν αποτελεί μία βοηθητική κατασκευή, αλλά πραγματικό τόπο και φορέα διανθρώπινων συμβάντων... εκείθεν του υποκειμενικού, εντεύθεν του αντικειμενικού, πάνω στη στενή ατραπό, όπου συναντώνται το Εγώ και το Εσύ -εκεί είναι η επικράτεια του Μεταξύ... Τώρα μπορείς να στραφείς στο μεμονωμένο άτομο, και θα το αναγνωρίσεις ως τον άνθρωπο στη δυνατότητά του να σχετίζεται με τον άλλο. Μπορείς να στραφείς προς το σύνολο, και θα το αναγνωρίσεις ως τον άνθρωπο στην πληρότητα των σχέσεών του με τον άλλο*" (ibid, σελ. 136-140). Παρόμοια είναι στο σημείο αυτό και η σκέψη της *H. Arendt*, ό.π., σελ. 78, η οποία σημειώνει : «*Η συμβίωση μέσα στον κόσμο σημαίνει κατ' ουσίαν ότι ένας κόσμος πραγμάτων βρίσκεται μεταξύ εκείνων που τον έχουν από κοινού, όπως ένα τραπέζι βρίσκεται μεταξύ εκείνων που κάθονται γύρω του· ο κόσμος, όπως κάθε τι που βρίσκεται "μεταξύ", συνδέει και συγχρόνως χωρίζει τους ανθρώπους*».

[35] Βλ. *L. Dohn*, Φιλελευθερισμός, ό.π., σ. 16.

πολιτών, καθώς και ότι τα ατομικά δικαιώματα του φιλελεύθερου συνταγματισμού δεν διασφαλίζουν την πραγματική ελευθερία του ατόμου και της κοινωνίας.

Έτσι, *ο φιλελεύθερος ιδεότυπος κλονίζεται από τη στιγμή που ο άνθρωπος συγκεκριμενοποιείται, ανακτώντας την χαμένη ιστορική και κοινωνική του διάσταση*, την οποία ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός επιμελώς αποσιωπούσε. Η συμπερίληψη της κοινωνικής διάστασης του ανθρώπου στο Σύνταγμα, τον καταστατικό, δηλαδή, χάρτη της Πολιτείας, μεταβάλλει συνολικά τα δεδομένα υπό τα οποία συντελούνταν η φιλελεύθερη «ανάγνωση» του συνταγματικού κειμένου και θέτει νέες κανονιστικές βάσεις για την πρόσληψη, την ερμηνεία και την εφαρμογή των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Από τη στιγμή, επομένως, που ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός έχει απωλέσει τη θεμελιακή ιδεολογική και φιλοσοφική του βάση, την αντίληψη, δηλαδή, του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων ως αφηρημένου και μεμονωμένου ατόμου, φορέα «φυσικής» ελευθερίας, η λειτουργία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων προσλαμβάνει ένα νέο περιεχόμενο. Η νομιμοποίηση, άρα, του σύγχρονου κοινωνικοοικονομικού συστήματος δεν μπορεί πλέον να εξικνείται σε μια γενική (αυτοαναφορική εν πολλοίς) επίκληση της ατομικής ελευθερίας του αφηρημένου ατόμου, αλλά επεκτείνεται στη *διασφάλιση εκ μέρους του κράτους ενός επιπέδου ουσιαστικής ελευθερίας και ουσιαστικής ισότητας*.

Προς την κατεύθυνση αυτή, άλλωστε, κινήθηκε και ο πρόσφατος αναθεωρητικός νομοθέτης, συμπληρώνοντας (αν όχι ολοκληρώνοντας) σε σημαντικό βαθμό την *νέα νομικοπολιτική αντίληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων* και, συνακόλουθα, των σχέσεων κράτους – κοινωνίας. Ο αναθεωρητικός νομοθέτης, έτσι, φρόντισε να «καλύψει» ένα μεγάλο μέρος του ιστορικού χρόνου, την έναρξη του οποίου εγκαινίασε ο συνταγματικός νομοθέτης του 1975, στην *πορεία πραγμάτωσης της κοινωνικής δημοκρατίας*. Το θεμέλιο αναμφίβολα της νέας αυτής αντίληψης (που συνειδητά εντάσσεται στον κοινωνικό συνταγματισμό), αποτελεί, αναμφίβολα, η αναγνώριση της *διττής υπόστασης του ανθρώπου : Ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*. Η ανωτέρω κανονιστική επέκταση πραγματοποιήθηκε από τον αναθεωρητικό νομοθέτη του 2001, *με τρεις κυρίως τρόπους : α) Με τη ρητή τυποποίηση της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄), β) με την πρόβλεψη για την υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄) και, γ) με τη θέσπιση της κρατικής υποχρέωσης να λαμβάνει τα αναγκαία θετικά μέτρα για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη (άρθρο 116 παρ. 2 εδ. β΄)*. Όπως θα αναλυθεί κατωτέρω, η «επέκταση» αυτή των νοηματικών και ερμηνευτικών συνεπαγωγών της αναγνώρισης του ανθρώπου (και) ως μέλους του κοινωνικού συνόλου, *εγκλείει μια τεράστια και εν πολλοίς ανυπολόγιστη ακόμη κανονιστική δυναμική*. Εάν, έτσι, το Σύνταγμα του 1975 έθεσε τις βάσεις για τη *θεμελίωση και την προαγωγή* της κοινωνικής δημοκρατίας, ο τελευταίος αναθεωρητικός νομοθέτης έθεσε τις βάσεις για την *πραγμάτωσή* της.

β. Λογικές και κανονιστικές συνεπαγωγές από την αναγνώριση του υποκειμένου των συνταγματικών δικαιωμάτων "ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου"

Έχει ήδη αναφερθεί, αν και υπαινικτικά, ότι η αναφορά του Συντάγματος στο υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων "*ως ατόμου και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*" επιτελεί μία διπλή ταυτόχρονα λειτουργία : Παραπέμπει, αφενός, στην "κλασική", αν και εν πολλοίς ξεπερασμένη από τις νομικο-πολιτικές εξελίξεις, διάκριση των δικαιωμάτων σε ατομικά και κοινωνικά. Στη διάκριση αυτή προστίθεται και η κατηγορία των "συλλογικών" ή "ομαδικών" δικαιωμάτων, που αν και προσομοιάζει σ' αυτήν των ατομικών δικαιωμάτων, διακρίνεται, για αναλυτικούς και διδακτικούς ιδίως λόγους από αυτήν. Η λειτουργία αυτή

της συνταγματικής διάταξης είναι, αναμφίβολα, η περισσότερο ορατή, άρα και η ευχερέστερα αναγνωρίσιμη. Δεν είναι, όμως, η σημαντικότερη.

Αφετέρου, έτσι, το άρθρο 25 § 1 Συντ. παραπέμπει σε μία πολύ συγκεκριμένη "θεώρηση" των συνταγματικών δικαιωμάτων, η οποία επιβάλλεται από τις εξελίξεις της κοινωνικής, πολιτικής και νομικής πραγματικότητας, κυρίως, όμως, *από τη συνταγματική ανάδειξη και κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Έχει να κάνει, δηλαδή, κυρίως, με την *κανονιστική οριοθέτηση των δικαιωμάτων, την παραπληρωματικότητά τους, την "αντικειμενικοποίηση" και την "τριτενέργειά" τους*. Παραπέμπει, με άλλα λόγια, στις σημαντικότερες εκείνες μεταβολές που συντελέστηκαν στο επίπεδο του συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων ιδίως τον 20ο αιώνα. Μεταβολές, που αποτυπώθηκαν με περισσότερη ή λιγότερη καθαρότητα και ευκρίνεια στα συνταγματικά κείμενα των περισσότερων ευρωπαϊκών χωρών, και, με κάποια καθυστέρηση, στο Σύνταγμα του 1975. Από την άποψη αυτή, η εν λόγω "λειτουργία" του άρθρου 25 § 1 έχει, συγκριτικά κρινόμενη σε σχέση με την πρώτη, μεγαλύτερη σημασία. Για το λόγο αυτό θα μας απασχολήσει περισσότερο, αφού, όπως θα δούμε, αναφέρεται και στην κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου, η κανονιστική αναζήτηση της οποίας συνιστά κομβικό σημείο της μελέτης. Πραγματικά, θα επιχειρηθεί να αποδειχθεί ότι το άρθρο 25 § 1 Συντ. συνιστά, περισσότερο από κάθε άλλη διάταξη, τη θεμελιακή κανονιστική βάση για την αναγνώριση της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Η συναγωγή, μάλιστα, της αρχής του κοινωνικού κράτους από τις διατάξεις του άρθρου 25 ήταν εφικτή και πριν από τη ρητή τυποποίηση της αρχής αυτής στην παράγραφο 1 του ίδιου άρθρου. Το ολοκληρωμένο, όμως, κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου δεν μπορεί να αναδειχθεί επαρκώς χωρίς τη συστηματική ερμηνεία των επιμέρους διατάξεων του άρθρου 25 Συντ.

βα) Η διάκριση των δικαιωμάτων σε "ατομικά", "συλλογικά" και "κοινωνικά"

Η πρώτη και η πλέον οφθαλμοφανής λειτουργία της αναφοράς του άρθρου 25 § 1 Συντ. στο υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων ("*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*"), είναι αυτή που αφορά την -παραδοσιακή- διάκριση των δικαιωμάτων [36], ανάλογα με το περιεχόμενό τους, σε ατομικά, συλλογικά και κοινωνικά[37]. Πραγματικά, η συνταγματική αυτή αναγνώριση της "διπλής υπόστασης" του υποκειμένου των δικαιωμάτων, ως "*ατόμου*", μονάδας, δηλαδή, βιολογικά και κοινωνικά αυθύπαρκτης, και ως "*μέλους του κοινωνικού συνόλου*", όντος, δηλαδή, κοινωνικού, οργανικού μέλους μίας κοινωνικής ομάδας, *παραπέμπει στη διάκριση των δικαιωμάτων σε ατομικά, από τη μία πλευρά, και σε συλλογικά και κοινωνικά, από την άλλη : «Καθεμιά από αυτές τις μορφές ύπαρξης του ανθρώπινου προσώπου δικαιολογεί, για το συνταγτικό νομοθέτη, ιδιαίτερη κατηγορία δικαιωμάτων : δικαιώματα που ανήκουν στον άνθρωπο επειδή είναι "άτομο" -δηλαδή υποκείμενο με δυνατότητα "αυτόνομης", σε σχέση προς την κοινωνία και το κράτος, ύπαρξης και δράσης- όπως π.χ. το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας, της οικονομικής ελευθερίας ή της ελευθερίας της σκέψης, και δικαιώματα που του ανήκουν επειδή είναι "μέλος του*

---

[36] Για τη διάκριση αυτή των δικαιωμάτων βλ., τελείως ενδεικτικά, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, τ. α΄, ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 18 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 192 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 28 επ.

[37] Είδαμε ανωτέρω ότι στο νοηματικό εύρος του άρθρου 25 § 1 Συντ. δεν συμπεριλαμβάνονται, για δικαιοτεχνικούς κατά βάση λόγους, τα πολιτικά δικαιώματα. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι αποκλείεται η ερμηνευτική αξιοποίηση ορισμένων ορισμών του άρθρου 25 Συντ. και στην περίπτωση των πολιτικών δικαιωμάτων. Η όσμωση, άλλωστε, των διαφόρων "κατηγοριών" δικαιωμάτων στη σύγχρονη νομικο-πολιτική πραγματικότητα, και, ιδίως, η παραπληρωματικότητά τους, καθιστούν ίσως αναπόδραστη την ερμηνευτική συνεύρεση των διατάξεων του άρθρου 25 με τη λειτουργία των πολιτικών δικαιωμάτων. Όλα αυτά, όμως, θα αναλυθούν εκτενέστερα κατωτέρω.

κοινωνικού συνόλου" -δηλαδή υποκείμενο οργανικά ενταγμένο σε μιά ευρύτερη κοινωνική ομάδα, μέσα στην οποία και αναπτύσσει την προσωπικότητά του- όπως το δικαίωμα του συνεταιρισμού, του συνδικαλισμού, της απεργίας, της εργασίας»[38]. Στην τελευταία αυτή «υπόσταση» του ανθρώπου (δηλαδή, ως "μέλους του κοινωνικού συνόλου"), αντιστοιχούν τόσο τα συλλογικά όσο και τα κοινωνικά δικαιώματα[39].

Τα *ατομικά δικαιώματα* αποτελούν, αναμφίβολα, τον αρχαϊκό πυρήνα του φιλελεύθερου Συντάγματος. Από μία, μάλιστα, άποψη, η έννοια του Συντάγματος, του φιλελεύθερου Συντάγματος, ταυτίζεται, εν μέρει, με την κατοχύρωση και την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων. Ολόκληρη, έτσι, η οργανωτική δομή του Κράτους που συγκροτεί το φιλελεύθερο και δημοκρατικό Σύνταγμα, προσαρμόζεται σε αυτήν ακριβώς την *εγγυητική των ατομικών δικαιωμάτων λειτουργία του συνταγματικού κειμένου*: Διάκριση των εξουσιών, αρχή νομιμότητας της διοικητικής δράσης, δικαστική ανεξαρτησία, δικαίωμα δικαστικής προστασίας, έλεγχος συνταγματικότητας των νόμων, αρχή κράτους δικαίου, προορίζονται, ιστορικά και πολιτικά, στη διασφάλιση της ατομικής ελευθερίας έναντι της κρατικής εξουσίας. Αυτό, άλλωστε, συνιστά και *το ελάχιστο και αναγκαίο ιστορικό και κανονιστικό περιεχόμενο του φιλελεύθερου Συντάγματος.*

Το Σύνταγμα αυτό προορίζεται να αποτελέσει το κανονιστικό όριο στην κρατική δράση και να εγγυηθεί έναν ελεύθερο χώρο δράσης για το άτομο. Το συνταγματικό αυτό πρότυπο ανταποκρίνεται στις ιστορικές συνθήκες γέννησης του συνταγματικού φαινομένου και του (πρώτου) κύματος συνταγματισμού: Η ανερχόμενη αστική τάξη της περιόδου μεταξύ 17ου και 19ου αιώνα, επιβάλλει σταδιακά όχι μόνο την πολιτική της συμμετοχή στην άσκηση της κρατικής εξουσίας αλλά και, κυρίως, την εξασφάλιση ορισμένων πεδίων της κοινωνικής ζωής (ιδιοκτησία, εμπόριο, οικονομικές συναλλαγές), στα οποία η κρατική εξουσία δεν είχε καθόλου ή είχε περιορισμένη (και, πάντως, μόνο με την έγκριση του αστικά ελεγχόμενου Κοινοβουλίου) δυνατότητα παρέμβασης.

Το παραδοσιακό, λοιπόν, αστικό (φιλελεύθερο και δημοκρατικό) κράτος συγκροτεί τη συνταγματική του δομή γύρω από την προστασία και τη διασφάλιση των ατομικών δικαιωμάτων. Το φιλελεύθερο Σύνταγμα προϋποθέτει, κατά τον τρόπο αυτό, τη στεγανή διάκριση κράτους - κοινωνίας, όρος αναγκαίος για τη διασφάλιση της ιδιωτικής αυτονομίας του ατόμου στο αστικό κράτος.

Τα ατομικά δικαιώματα συνιστούν αξιώσεις του ατόμου έναντι του κράτους για *αποχή* από παρεμβάσεις σε μία συνταγματικά κατοχυρωμένη σφαίρα ιδιωτικής αυτονομίας. Κατά τη σχετική τυπολογία του *G. Jellinek* [40] τα ατομικά δικαιώματα θεμελιώνουν μία ιδιαίτερη νομική σχέση του πολίτη με το κράτος, αυτή του *status negativus*. Στο νομικό αυτό "καθεστώς", το άτομο "*είναι κύριος (κυρίαρχος), του παρέχεται, δηλαδή, μία σφαίρα ελεύθερη από την παρουσία του κράτους, μία σφαίρα που αρνείται την κρατική κυριαρχία*" [41]. Το ατομικό δικαίωμα συνιστά, επομένως, ένα (βιοτικό) πεδίο από το οποίο το κράτος είναι νομικά υποχρεωμένο να απέχει (*nec facere*) από κάθε ενέργεια που θα παραβίαζε το περιεχόμενό του.

Η έννοια του ατομικού δικαιώματος προϋποθέτει, λοιπόν, έναν χώρο ατομικής αυτονομίας, ένα πεδίο, επομένως, ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας και πραγμάτωσης της αξίας του ανθρώπου. Θεμελιακό στοιχείο των δικαιωμάτων αυτών είναι η αναγνώριση του ανθρώπου (του υποκειμένου, δηλαδή, των δικαιωμάτων), ως "*ατόμου*", ως αυθύπαρκτης, με άλλα λόγια, οντότητας, η οποία διαθέτει αυτονομία υπάρξεως και αξίας. Η αναφορά του άρθρου 25 § 1 Συντ. στην ατομική μορφή εμφάνισης του υποκειμένου των δικαιωμάτων

---

[38] *Α. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 143-144.

[39] Έτσι και ο *Α. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 144.

[40] *G. Jellinek*, System der subjektiven öffentlichen Rechte, έκδ. β΄, Tübingen 1905, σελ. 87 επ.

[41] *G. Jellinek*, System der subjektiven öffentlichen Rechte, ό.π., σελ. 87, του ιδίου, Allgemeine Staatslehre, 1920, σελ. 417 επ.

("*ως ατόμου*"), παραπέμπει σ' αυτήν ακριβώς την κατηγορία δικαιωμάτων, τα ατομικά δικαιώματα. Τα δικαιώματα, δηλαδή, εκείνα που συνιστούν τη μία από τις δύο συνιστώσες του τίτλου του Δευτέρου Μέρους του συνταγματικού κειμένου ("*Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*"). Είναι, σε κάθε περίπτωση, χαρακτηριστικό, από σημειολογικής, τουλάχιστον, επόψεως, ότι δικαιοτεχνικά προτιμάται και στις δύο περιπτώσεις, δηλαδή και στον τίτλο του Δεύτερου Μέρους και στη διάταξη του άρθρου 25 § 1 Συντ. ("*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*"), να δίνεται το προβάδισμα, ως προς τη σειρά αναφοράς τους, στο "*άτομο*" και τα "*ατομικά δικαιώματα*" παρά στο "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*" και τα "*κοινωνικά δικαιώματα*". Μία τέτοια επιλογή δεν είναι ασφαλώς τυχαία· πολύ περισσότερο δεν είναι ερμηνευτικά (-σημειολογικά) ανύποπτη : Το Σύνταγμα του 1975 -επ' αυτού δεν υπάρχει αμφιβολία- εντάσσεται, όπως, άλλωστε, και τα προηγούμενα ελληνικά συνταγματικά κείμενα, στη χωρεία των *φιλελεύθερων Συνταγμάτων*, των Συνταγμάτων, δηλαδή, εκείνων που προτάσσουν την ατομική ελευθερία και εγγυώνται την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων. Κατά τον τρόπο αυτό, το Σύνταγμα του 1975 κομίζει στο νομικό μας σύστημα ολόκληρο σχεδόν τον κανονιστικό πυρήνα των αρχαϊκών φιλελεύθερων χαρακτηριστικών του αστικού κράτους, περιλαμβάνοντας, πρωτίστως, την κατοχύρωση ενός σχετικά εκτεταμένου και ερμηνευτικά ευρύχωρου καταλόγου ατομικών δικαιωμάτων, καθώς και μία δέσμη οργανωτικών και ουσιαστικών ρυθμίσεων, που εγγράφονται, ιστορικά και θεσμικά, στο νοηματικό περιεχόμενο της αρχής του κράτους δικαίου.

Ο αρχαϊκός αυτός κανονιστικός πυρήνας των φιλελεύθερων χαρακτηριστικών του πολιτεύματος δεν μεταφέρεται, ωστόσο, στο Σύνταγμα του 1975 ανέπαφος και ακέραιος. Αντίθετα, έχει υποστεί, όπως, άλλωστε, συνέβη και στα υπόλοιπα αστικά ευρωπαϊκά Συντάγματα των τελευταίων πενήντα ετών, σημαντικές *αλλοιώσεις ως προς το περιεχόμενο και την έκτασή του*. Οι αλλοιώσεις αυτές συμπίπτουν σε μεγάλο βαθμό με την εμφάνιση της αρχής του κοινωνικού κράτους και των πολιτειολογικών του συνακόλουθων. Οι *μεταλλάξεις* στο περιεχόμενο του Συντάγματος προκλήθηκαν πρωτίστως από τη "διαμεσολάβηση" της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας της περιόδου αυτής, οι κανονιστικές συνεπαγωγές της οποίας αποτυπώθηκαν στο σώμα του συνταγματικού κειμένου από τον συνταγματικό νομοθέτη ή/και μέσω της "διαπλαστικής" επίδρασης που ασκεί η "*κανονιστική δύναμη της πραγματικότητας*" σε αυτό[42].

Από την άποψη αυτή μπορούμε να μιλήσουμε για "αναθεώρηση" του αρχαϊκού φιλελεύθερου περιεχομένου του Συντάγματος. Το γεγονός αυτό αποτυπώνεται, κατά τον καλύτερο και "καθολικότερο", ίσως, τρόπο, στις διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. και ιδιαίτερα σ' αυτή της § 1 του ίδιου άρθρου. Και αυτό συμβαίνει γιατί *το άρθρο 25 § 1 Συντ. διαρρηγνύει τη συνέχεια του ατομιστικού φιλελευθερισμού που χαρακτηρίζει ιστορικά τα αστικά συνταγματικά κείμενα* : Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων δεν είναι πλέον μόνο το "*άτομο*" αλλά και το "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*". Δίπλα, επομένως, στο παραδοσιακό υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, το άτομο, αναδύεται, αν και δειλά και μάλλον επιφυλακτικά, το *κοινωνικό άτομο*[43], ο κοινωνικά ενταγμένος, προσδιορισμένος και οριοθετημένος, δηλαδή, άνθρωπος. Το "νέο" αυτό υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων δεν μπορεί, βέβαια, να σκιάσει με την "παρουσία" του το ιδεολογικό, ηθικό και φιλοσοφικό επίκεντρο του φιλελευθερισμού: το άτομο. Η ιστορική και θεωρητική στερέωση και κυριαρχία του ατόμου στο αστικό συνταγματικό σύστημα εγγυάται τη συγκριτική του υπεροχή όχι μόνο έναντι της κρατικής εξουσίας αλλά και έναντι του νέου

---

[42] Βλ. ιδίως *Ν. Κανελλοπούλου*, Ζητήματα μεθόδου του Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σ. 71-72, *Φ. Σπυρόπουλου*, Η κανονιστική δύναμη του πραγματικού, ΤοΣ 1983, σελ. 105 επ. Το ζήτημα της «κανονιστικής δύναμης της πραγματικότητας» θα έχουμε την ευκαιρία να αναλύσουμε κατωτέρω.

[43] Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο *Γ. Βλάχος*, Το δικαίωμα του ανθρώπου και η δημοκρατική κοινωνία, ό.π., σ. 35, αναφερόμενος στο «*χειραφετημένο άναθρωπο*» του φιλελεύθερου προτύπου, «*ο χειραφετημένος κατά τον τρόπο αυτόν άνθρωπος δεν παύει, ωστόσο, να είναι κατά φύσιν "κοινωνικό ον". Επιβεβαιώνει, αντιθέτως, έτσι, την κοινωνική του ύπαρξη*».

υποκειμένου των δικαιωμάτων. Η απλή, ωστόσο, παρουσία του κοινωνικού ανθρώπου στο συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων είναι ικανή να μεταβάλει παγιωμένους εν πολλοίς τρόπους θεώρησης των σχέσεων κράτους - κοινωνίας και να οδηγήσει σε ουσιαστική "αναθεώρηση" του αρχαϊκού φιλελεύθερου περιεχομένου του Συντάγματος.

Κατ' αρχήν, η αναφορά στον άνθρωπο "*ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*" παραπέμπει σε μία συγκεκριμένη κατηγορία δικαιωμάτων, τα δικαιώματα "*ομαδικής δράσης*" (ή *συλλογικές ελευθερίες*)[44]. Πρόκειται για τα δικαιώματα εκείνα που η άσκησή τους προϋποθέτει συλλογική δράση [45]. Το άρθρο 25 § 1 με τη χρήση του όρου "*ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*" αναφέρεται και στην κατηγορία των δικαιωμάτων αυτών, ακριβώς γιατί με την εν λόγω έκφραση παραπέμπει νοηματικά σε μία σύνθετη και πολύπλοκη κοινωνική πραγματικότητα, στην οποία το άτομο συμμετέχει σε διάφορες επιμέρους συλλογικότητες και αναπτύσσει την προσωπικότητά του μέσα από αυτές[46]. Εδώ μπορούν να υπαχθούν συστηματικά και τα δικαιώματα των νομικών προσώπων[47], τα οποία συνιστούν ομαδικές συσσωματώσεις για την επίτευξη ορισμένου σκοπού[48].

---

[44] Πρέπει να σημειωθεί εν προκειμένω ένας μεγάλος κίνδυνος παρανόησης που μπορεί να δημιουργηθεί από τη συγκριτική προσέγγιση του άρθρου 25 Συντ. σε σχέση με το άρθρο 2 του Ιταλικού Συντάγματος του 1948. Σύμφωνα με το τελευταίο "*Η Δημοκρατία αναγνωρίζει και εγγυάται τα απαραβίαστα δικαιώματα του ανθρώπου είτε ως ατόμου είτε μέσα στους κοινωνικούς σχηματισμούς όπου αναπτύσσεται η προσωπικότητά του, και απαιτεί την εκπλήρωση των ανεξαίρετων καθηκόντων πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής αλληλεγγύης*". Αναλυτική ερμηνεία του εν λόγω άρθρου βλ. *P. Biscaretti di Ruffia*, Diritto Costituzionale, Napoli 1977, σελ. 756 επ. Η σημαντική ομοιότητα των δύο άρθρων οδηγεί, βέβαια, αβίαστα στη διαπίστωση ότι ο συντακτικός νομοθέτης του 1975 εμπνεύστηκε από το άρθρο 2 του Ιταλικού Συντάγματος προκειμένου να διατυπώσει το άρθρο 25 (ιδίως τις § § 1, 2, 4 αυτού). Η ομοιότητα αυτή δεν θα πρέπει, όμως, να παραπλανά : Η § 1 του άρθρου 25 αναφέρεται στα "*δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*", ενώ το αντίστοιχο άρθρο 2 του Ιταλικού Συντάγματος κάνει λόγο για "*δικαιώματα του ανθρώπου είτε ως ατόμου είτε μέσα στους κοινωνικούς σχηματισμούς*". Το αποτέλεσμα δεν είναι το ίδιο. Το άρθρο 2, αναφέροντας την έννοια των "*κοινωνικών σχηματισμών*" παραπέμπει κατά βάση στα λεγόμενα δικαιώματα ομαδικής δράσης ή συλλογικές ελευθερίες. Πρβλ., ιδίως, *M. Basile*, L'intervento dei giudici nelle associazioni, Milano 1975 (διδ. διατρ.), σελ. 26 επ., 33 επ. Αντίθετα, η διατύπωση του άρθρου 25 § 1 ("*ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*") είναι ευρύτερη και επιτρέπει, όπως θα δούμε, τη συναγωγή περισσότερων ερμηνευτικών και κανονιστικών συνεπειών. Επιπλέον, ενώ στο Ιταλικό Σύνταγμα η σύνδεση των «υποστάσεων» του ανθρώπου (ατομική – κοινωνική) πραγματοποιείται *διαζευκτικά* («*είτε... είτε*»), στο άρθρο 25 η σύνδεση είναι *σωρευτική* («*ως ατόμου* ***και*** *ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*»). Στην τελευταία αυτή περίπτωση το υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων νοείται **ταυτόχρονα** στην ατομική και την κοινωνική του υπόσταση. Η κάθε μια από τις ανωτέρω υποστάσεις του ανθρώπου προσλαμβάνεται, έτσι, αναπόσπαστα από την άλλη. Το γεγονός αυτό έχει σημαντικές *ερμηνευτικές συνέπειες* στην προσέγγιση του περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων, καθώς και, ιδίως, στις σχετικές δικαιικές και αξιακές σταθμίσεις μεταξύ των διακυβευόμενων συμφερόντων.

[45] Βλ., αντί άλλων, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 45-46, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 151 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 48 επ.

[46] Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *Α. Μάνεσης*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 45-46, "*με την οικονομική, ταξική και τεχνολογική δομή της σύγχρονης κοινωνίας, στην οποία οι άνθρωποι υπάρχουν και ενεργούν όχι τόσο σαν άτομα, όσο συλλογικά, σαν μέλη ομάδων, η συνταγματική προστασία των ατομικών ελευθεριών θα καταντούσε ανεπαρκής και αλυσιτελής, αν περιοριζόταν μόνο στα φυσικά πρόσωπα και δεν περιλάμβανε και τις ομάδες, στις οποίες αυτά είναι οπωσδήποτε ενταγμένα και μέσω των οποίων ιδίως ενεργούν*".

[47] Κατά τον *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 116, «*με το νέο Σύνταγμα η συνταγματική προστασία των δικαιωμάτων των νομικών προσώπων και ενώσεων βρίσκει, έμμεσα, νομικό έρεισμα στο άρθρο 25 παρ. 1, το οποίο εγγυάται τα συνταγματικά δικαιώματα όχι μόνο του "ατόμου" αλλά και του "μέλους του κοινωνικού συνόλου" και a fortiori "του μέλους των κοινωνικών ομάδων και των νοητών οργανισμών" που αποτελούν αναπόσπαστο στοιχείο της σύγχρονης ομαδικά δομημένης κοινωνίας*».

[48] Σημειώνεται ότι τα Νομικά Πρόσωπα Δημοσίου Δικαίου δεν μπορούν να θεωρηθούν ως φορείς ατομικών δικαιωμάτων, παρά μόνο σε ορισμένες περιπτώσεις και μόνο όταν τα δικαιώματα αυτά αρμόζουν στη φύση τους. Πρβλ., αντί άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Τα νομικά πρόσωπα ως φορείς συνταγματικών δικαιωμάτων και η επίκληση της αρχής του κοινωνικού κράτους στα πλαίσια του ελέγχου της συνταγματικότητας των νόμων (με την ευκαιρία της Σ.τ.Ε. 283/95), Νομική Επιθεώρηση ΙΑ, τ. 23-24. Βλ. επίσης *Δ. Κοντόγιωργα - Θεοχαροπούλου*, Οι επαγγελματικές οργανώσεις που συνιστούν ν.π.δ.δ. και η σύναψη συλλογικών συμβάσεων εργασίας, ΔκΠ, τ. 3, σελ. 463 επ., *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.., σελ. 117-

Αυτό που έχει σημασία εν προκειμένω, και το οποίο διακρίνει τα νέα Συντάγματα από την ατομιστική φιλελεύθερη παράδοση, δεν είναι τόσο το περιεχόμενο των συλλογικών ελευθεριών όσο η αναγνώριση του *ομαδικού φορέα* άσκησής τους. Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστικό ότι η Διακήρυξη του 1789 αναγνώριζε δικαιώματα μόνο στο άτομο[49]. Μόλις το 1848 στη Γαλλία εμφανίζεται η ιδέα του δικαιώματος της οικογένειας σε μία ορισμένη προστασία [50]. Η δυσπιστία αυτή του ατομιστικού φιλελευθερισμού απέναντι στις ομαδοποιήσεις [51] οφείλεται στο γεγονός ότι η φιλοσοφική του βάση είναι το *απομονωμένο άτομο*, στην αυθυπαρξία και αυτοτέλειά του. Η κοινωνική ομάδα διακυβεύει την ιδεολογική αυτή θεώρηση του υποκειμένου των ατομικών δικαιωμάτων, συνιστώντας, έτσι, εν δυνάμει κίνδυνο για την ατομική αυτονομία και ελευθερία. Η τελευταία αυτή αντίληψη αμβλύνεται ήδη από το δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα, αρχικά μέσα στη νομοθεσία και, έπειτα, μέσα στα συνταγματικά κείμενα, οι δε συλλογικές ελευθερίες διασφαλίζονται σήμερα από το σύνολο σχεδόν των Συνταγμάτων:[52] στο οικονομικό και κοινωνικό πεδίο, ελευθερία των ενώσεων[53] και των συναθροίσεων, συνδικαλιστική ελευθερία και δικαίωμα απεργίας, στο δε πολιτικό πεδίο, ελευθερία δημιουργίας κομμάτων[54].

Το άρθρο 25 § 1 Συντ. με την αναγνώριση της κοινωνικής "υφής" του υποκειμένου των δικαιωμάτων παραπέμπει και στις *συλλογικές ελευθερίες*, τις οποίες και εγγυάται (ή, ορθότερα, επιβεβαιώνει κατά τρόπο πανηγυρικό την κρατική τους εγγύηση). Αποδέχεται, έτσι, το Σύνταγμα τον "εσωτερικό" κοινωνικό πλουραλισμό, την εμφάνιση και λειτουργία, με άλλα λόγια, κοινωνικών (υπο-)ομάδων εντός του κοινωνικού και κρατικού συστήματος. Κατά τον τρόπο αυτό, επιτυγχάνεται η έμμεση αλλά σαφής συνταγματική τυποποίηση της "*κοινωνίας πολιτών*", η οποία συγκροτείται από κοινωνικές υπο-ομάδες και κοινωνικά υπο-σύνολα, στους κόλπους πάντα του κρατικού συστήματος [55]. Μεταξύ, επομένως, του κράτους

118, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ', ό.π., σελ. 160, *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 48-50, *E. Forsthoff*, Der Staat als Auftraggeber, Stuttgart 1963, σελ. 10 επ., 16 επ.

[49] Βλ. *J. Rivero*, ό.π., σελ. 85 επ., 133. Πρβλ. την κριτική της ατομιστικής αντίληψης των δικαιωμάτων που υιοθετεί η Γαλλική Διακήρυξη του 1789, από τον *G. Jellinek*, La Declaration des droits de l'homme et du citoyen. Contribution a l'histoire du droit constitutionnel moderne, Paris 1902, σελ. 1 επ.

[50] Η προστασία της οικογένειας αποτελεί, βέβαια, στον 20ο αιώνα, και ιδίως μετά τον Πόλεμο, σταθερό εν πολλοίς χαρακτηριστικό των ευρωπαϊκών Συνταγμάτων. Για παράδειγμα, στο Προοίμιο του Γαλλικού Συντάγματος του 1946, ορίζεται ότι "*Το Έθνος εξασφαλίζει στο άτομο και την οικογένεια τις αναγκαίες συνθήκες για την ανάπτυξή τους*". Ακόμη, σύμφωνα με το άρθρο 29 του Ιταλικού Συντάγματος του 1948 "*Η Δημοκρατία αναγνωρίζει τα δικαιώματα της οικογένειας ως φυσικής κοινωνίας που θεμελιώνεται στο γάμο*", ενώ κατά το άρθρο 6 § 1 του Θ. Ν. της Βόννης του 1949 "*Ο γάμος και η οικογένεια τελούν υπό την ειδική προστασία της κρατικής τάξεως*". Σημειώνεται, εξάλλου, ότι σύμφωνα με το άρθρο 16 § 3 της Οικουμενικής Διακήρυξης "*Η οικογένεια είναι το φυσικό και το βασικό στοιχείο της κοινωνίας και έχει το δικαίωμα προστασίας από την κοινωνία και το κράτος*". Με την ίδια περίπου διατύπωση, το άρθρο 23 § 1 του Διεθνούς Συμφώνου για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα ορίζει ότι "*Η οικογένεια αποτελεί τη φυσική και θεμελιακή μονάδα της κοινωνίας και έχει δικαίωμα προστασίας από την κοινωνία και το κράτος*".

[51] Βλ., ιδίως, *Α. Σβώλου*, Το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι και το δίκαιον των σωματείων κατά το Σύνταγμα και τον περί σωματείων νόμον, σε: *του ιδίου*, Νομικαί Μελέται, Τ. Ι, Αθήναι 1957, σελ. 74 επ.

[52] Βλ. *J. Rivero*, ό.π., σελ. 134.

[53] Βλ. από την πρόσφατη βιβλιογραφία τελείως ενδεικτικά, *Σ. Ορφανουδάκη*, Η ελευθερία της συνένωσης, 1996, εκδ. Σάκκουλα.

[54] Το τελευταίο αυτό δικαίωμα για ίδρυση και συμμετοχή σε πολιτικά κόμματα, εντάσσεται, βέβαια, συστηματικά στα πολιτικά δικαιώματα. Το γεγονός αυτό δεν του στερεί, ωστόσο, τον ατομικό του χαρακτήρα, στον βαθμό κυρίως που αποτελεί ουσιαστικά εξειδίκευση επιμέρους ατομικών δικαιωμάτων, όπως αυτό της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, του στοχασμού και διάδοσης των ιδεών καθώς και του συνεταιρίζεσθαι. Βλ., αντί άλλων, την αναλυτική μονογραφία του *Γ. Δρόσου*, Η νομική θέση των πολιτικών κομμάτων στην Ελλάδα, 1982, εκδ. Αντ. Σάκκουλα. Πρβλ., επίσης ενδεικτικά, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ίδρυση πολιτικού κόμματος και πολίτευμα, ό.π., σελ. 11 επ., και τις εκεί παραπομπές.

[55] Κατά τον *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 256, «*Η "κοινωνική αυτονομία" στηρίζεται, σήμερα, στη συνειδητή συλλογική οργάνωση και δράση ομάδων ή τάξεων και καλύπτει την πολιτιστική, πολιτική ή κοινωνική έκφραση οργανωμένων δυνάμεων που προέρχονται από την ιδιωτική κοινωνία*».

και της (ιδιωτικής) κοινωνίας αναπτύσσεται, υπό την προστασία του Συντάγματος, σειρά κοινωνικών συσσωματώσεων, από τις πλέον απλές (π.χ. οικογένεια) μέχρι τις πιο σύνθετες (π.χ. πολιτικό κόμμα). Η μορφή, λοιπόν, που προσλαμβάνει η κοινωνική δομή είναι, στη σύγχρονη διαφοροποιημένη κοινωνική οργάνωση, αυτή ενός μωσαϊκού κοινωνικών οργανώσεων, ενώσεων και ομαδοποιήσεων, στο εσωτερικό των οποίων αναπτύσσονται σχέσεις αλληλεπίδρασης και αλληλοκαθορισμού.

Από την άποψη αυτή, το άρθρο 25 § 1 Συντ. αποτυπώνει, κατά τον πλέον εμφανή τρόπο, *την υποχώρηση της συνταγματικής παράδοσης του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, που αντιμετώπιζε με καχυποψία κάθε υπερατομική μορφή εμφάνισης και ύπαρξης του ανθρώπου*[56]. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, η αναγνώριση της "κοινωνικότητας" του ανθρώπου δεν συνεπάγεται την απορρόφηση του ατόμου και των δικαιωμάτων από και προς χάριν της κοινωνικής ομάδας. Αυτό σημαίνει ότι τα ατομικά δικαιώματα και η ελευθερία δράσης του ατόμου δεν καθίστανται "λειτουργήματα" προς όφελος της διατήρησης και λειτουργίας της ομάδας. Από τη θεμελιακή αρχή της αξίας του ανθρώπου και την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητάς του συνάγεται ότι *το άτομο διατηρεί και εντός της κοινωνικής συσσωμάτωσης την ατομική του αυτονομία και υπόσταση*. Τα ατομικά δικαιώματα, άρα, δεν "εκχωρούνται" στην κοινωνική ομάδα ούτε αναιρούνται μέσα από μία υποτιθέμενη "διαμεσολάβηση" του δικού της συμφέροντος και της τελολογίας της. Η παράλληλη (σωρευτική και όχι υπαλλακτική, όπως θα δούμε) αναφορά στο "άτομο" και στο "μέλος του κοινωνικού συνόλου", που πραγματοποιείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ., βεβαιώνει του λόγου το αληθές : *Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων δεν χάνει την ατομικότητα της υπάρξεώς του εντασσόμενο σε κάποιο κοινωνικό (υπο-)σύνολο*[57].

Πολύ μεγαλύτερη σημασία, όμως, για την "αναθεώρηση" του κλασικού ατομικιστικού περιεχομένου του φιλελεύθερου Συντάγματος έχει η εμφάνιση στα σύγχρονα συνταγματικά κείμενα δικαιωμάτων, τα οποία δεν διασφαλίζουν, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των ατομικών δικαιωμάτων, έναν χώρο ελεύθερης δράσης του ατόμου από την κρατική εξουσία, αλλά, αντίθετα, θεμελιώνουν *αξίωση για παροχή του κράτους*, με οικονομικό, συνήθως, χαρακτήρα. Η εξέλιξη αυτή αποτυπώνεται, κατά τρόπο εμφανή, στο άρθρο 25 § 1 Συντ., το οποίο, όπως κατ' επανάληψη αναφέρθηκε, δεν αντιλαμβάνεται ως υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων αποκλειστικά το άτομο αλλά και το μέλος του κοινωνικού συνόλου, τον "κοινωνικό", δηλαδή, άνθρωπο, υποκείμενο κοινωνικο-οικονομικών σχέσεων και εξαρτήσεων, καθώς και φορέα συγκεκριμένων αναγκών.

Η ιστορική διαδρομή της εμφάνισης και κατοχύρωσης των κοινωνικών δικαιωμάτων είναι τελείως διαφορετική σε σύγκριση με αυτή των ατομικών δικαιωμάτων : *Τα κοινωνικά δικαιώματα προέκυψαν από την ανάγκη υπέρβασης των κοινωνικο-οικονομικών αδιεξόδων του ατομικιστικού φιλελευθερισμού* και, ιδίως, της τεράστιας οικονομικής ανισότητας, που εκφραζόταν και αντανακλούσε σε όλους τους τομείς της πολιτικής, κοινωνικής και

---

[56] Ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 58-59, προσεγγίζοντας τους σχετικούς ορισμούς του άρθρου 25 § 1 Συντ. σημειώνει : "*Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, η παραδοσιακή δυσπιστία του ατομικιστικού φιλελευθερισμού απέναντι στις συλλογικές ελευθερίες, έμεινε έξω από το ισχύον ελληνικό Σύνταγμα. Η αναγνώριση των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ως μέλους του κοινωνικού συνόλου, όχι μόνο στο επίπεδο των επί μέρους ρυθμίσεων των συλλογικών ελευθεριών, αλλά και στο επίπεδο των "γενικών αρχών" του Συντάγματος, ενισχύει, χωρίς αμφιβολία, τη συνταγματική νομιμοποίηση της οργανωμένης παρουσίας του 'κοινωνικού'*".

[57] Βλ., ιδίως, *J. Rivero*, ό.π., σελ. 134-136. Κατά τον *Χ. Ανθόπουλο*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 57, εξάλλου, "*η ιδιότητα του μέλους του κοινωνικού συνόλου μπορεί να είναι όχι μόνο πηγή υποχρεώσεων προς διατήρηση και προαγωγή της ενότητας στην οποία το άτομο διαβιώνει, αλλά και πηγή δικαιωμάτων*". Παράδειγμα διατήρησης των ατομικών δικαιωμάτων στο εσωτερικό μίας κοινωνικής ομάδας αποτελεί η οικογένεια. Για τα επιμέρους ζητήματα που γεννώνται και ιδίως για τη σχέση γονέων - παιδιών, βλ. αντί άλλων την αναλυτική μονογραφία του Τ. Βιδάλη, Η συνταγματική διάσταση της εξουσίας στον γάμο και την οικογένεια. Ατομικές ελευθερίες και θεσμικοί μετασχηματισμοί, 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα.

πολιτισμικής ζωής. Τα άμεσα, λοιπόν, παραγωγικά αίτια της εμφάνισης των κοινωνικών δικαιωμάτων πρέπει να αναζητηθούν στην όξυνση των κοινωνικο-πολιτικών σχέσεων, η οποία συνιστά απόρροια της ανισότητας κατανομής των πόρων και του πλούτου της κοινωνίας. Σε πολιτικό επίπεδο, η οικονομική αυτή ανισότητα μεταφραζόταν, με αρκετή ευκρίνεια, σε ταξική και πολιτική αντιπαράθεση ανάμεσα στην αστική τάξη και το εξαθλιωμένο προλεταριάτο. Από τα μέσα ήδη του 19ου αιώνα, τίθεται σε λειτουργία ο συνταγματικο-πολιτικός μηχανισμός παραγωγής νέων θεσμικών όρων και νομικών αντιλήψεων για τη σχέση κράτους κοινωνίας. Η λειτουργία του μηχανισμού αυτού υπήρξε "*κυκλική*" : Η πίεση του προλεταριάτου οδηγούσε στη σταδιακή παραχώρηση του δικαιώματος πολιτικής συμμετοχής. Τα νέα πολιτικά δικαιώματα των εργατών αποτελούσαν εφαλτήριο για την προώθηση αιτημάτων για δικαιότερη ανακατανομή του πλούτου και, ιδίως, την κατοχύρωση κοινωνικών δικαιωμάτων. Η κοινωνική και οικονομική άνοδος που επιτυγχανόταν από την -περιορισμένη συνήθως- ανακατανομή του πλούτου έφερνε, εκ νέου, την εργατική τάξη σε πλεονεκτικότερη θέση για τη διατύπωση και την επίτευξη μεγαλύτερης συμμετοχής στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων κ.ο.κ. Μία διαδικασία που συνεχίζεται, υπό άλλους, βέβαια, όρους και για τις δύο πλευρές, μέχρι τις ημέρες μας.

Η πορεία, λοιπόν, που ακολούθησε η εμφάνιση και κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων ταυτίζεται εν πολλοίς με την ιστορική περιοδολόγηση της αρχής του κοινωνικού κράτους. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι τα κοινωνικά δικαιώματα συνιστούν συστατικά στοιχεία της αρχής του κοινωνικού κράτους, κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο που τα ατομικά δικαιώματα αποτελούν δομικά χαρακτηριστικά της αρχής του κράτους δικαίου. Εάν, έτσι, με τον όρο κοινωνικό κράτος εννούμε την παρέμβαση της κρατικής εξουσίας στη διαδικασία της κοινωνικής και οικονομικής αναπαραγωγής, με σκοπό την ανακατανομή του κοινωνικού πλούτου σύμφωνα με τις κατευθύνσεις που χαράσσει η αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης και με κεντρικό χαρακτηριστικό την κοινωνική αλληλεγγύη, καθίσταται τότε αντιληπτό ότι *τα κοινωνικά δικαιώματα συνιστούν sine qua non στοιχείο της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Από την άποψη αυτή, μπορούμε να ισχυριστούμε, με κάποια, ίσως, δόση υπερβολής ότι κοινωνικό κράτος είναι δυνατόν να υπάρξει και μόνον με την κατοχύρωση και λειτουργία κοινωνικών δικαιωμάτων· αντίστοιχα, κοινωνικό κράτος δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς κατοχύρωση κοινωνικών δικαιωμάτων. Η διαπίστωση αυτή, αν και δεν ανταποκρίνεται, ίσως, πλήρως στη συνταγματική πραγματικότητα, καταδεικνύει, εντούτοις, τη στενή σύνδεση της αρχής του κοινωνικού κράτους με τα κοινωνικά δικαιώματα.

Κατ' αρχήν, μιλώντας για κοινωνικά δικαιώματα αναφερόμαστε στα δικαιώματα εκείνα που καθιερώνουν *υποχρεώσεις του κράτους για παρέμβαση με θετικές ενέργειες και παροχή αγαθών ή υπηρεσιών*, χωρίς όμως τούτο να συνοδεύεται κατ' ανάγκη από αντίστοιχες αξιώσεις συγκεκριμένων δικαιούχων κατά του κράτους[58]. Τα δικαιώματα αυτά αντιστοιχούν, κατά την παραδοσιακή τυπολογία του *Jellinek*, στο *status positivus* (ή *status civitatis*) του ανθρώπου, το οποίο συνίσταται στην "*παροχή νομικής ικανότητας να χρησιμοποιεί κανείς για τον εαυτό του την κρατική εξουσία, να κάνει χρήση των θεσμών, δηλαδή είναι το καθεστώς που παρέχει θετικές αξιώσεις στο άτομο*"[59].

---

[58] *Κ. Χρυσόγονος*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 28. Βλ., ακόμη, τελείως ενδεικτικά, *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., ιδίως σελ. 124 επ., *του ιδίου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 60 επ., *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., ιδίως σελ. 167 επ., 433 επ., *Γ. Λεβέντη*, Τα κοινωνικά δικαιώματα του πολίτη, ΤοΣ 1976, ιδίως σελ. 139 επ., *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 21-23, *Κ. Μαυριά*, Τα κοινωνικά δικαιώματα στο Σύνταγμα του 1975. Ιστορικός, ιδεολογικός και πολιτικός προσδιορισμός, σε : Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη, ό.π., σελ. 183 επ., *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 126 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 200 επ.

[59] *G. Jellinek*, System der subjektiven öffentlichen Rechte, ό.π., σελ. 87.

Στο επίκεντρο, λοιπόν, του εννοιολογικού περιεχομένου των κοινωνικών δικαιωμάτων εντοπίζεται η υποχρέωση του κράτους όχι για αποχή (*nec facere*), όπως, αντίθετα, συμβαίνει με τα ατομικά δικαιώματα, αλλά για δράση (*facere*). Ο ρόλος, άρα, του κράτους είναι εδώ *ενεργός και παρεμβατικός* στην κοινωνική διαδικασία. Στην ουσία, το κράτος υποχρεώνεται από το Σύνταγμα να χωρήσει σε μία μορφή *ανακατανομής του πλούτου, προς όφελος των οικονομικά ασθενέστερων τάξεων*, προς τους οποίους απευθύνεται, κατά βάση, η ευεργετική "δράση" του κοινωνικού δικαιώματος. Κάτι τέτοιο δεν προκύπτει μόνο από το περιεχόμενο και τη φύση των επιμέρους κοινωνικών δικαιωμάτων, στα οποία παραπέμπει το άρθρο 25 § 1 Συντ. [π.χ. προστασία οικογένειας, μητρότητας, παιδικής ηλικίας, ανάπηρων πολέμου (άρθρο 21 § § 1, 2), προστασία υγείας, γήρατος, αναπηρίας, απόρων στέγων (άρθρο 21 § § 3, 4), δικαίωμα εργασίας (άρθρο 22 § 1), δικαίωμα εκπαίδευσης άρθρο 16), προστασία περιβάλλοντος (άρθρο 24) κ.ά.][60]. Απορρέει, επίσης, από την ερμηνευτική διαμεσολάβηση του άρθρου 25 § 1 Συντ., με όλο το νοηματικό και ιδεολογικό του φορτίο, των διατάξεων του άρθρου 25 § 2 Συντ., το οποίο συνδέει την αναγνώριση και προστασία των δικαιωμάτων (άρα, και των κοινωνικών δικαιωμάτων) με την "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*", του άρθρου 106 § 1 Συντ., όπου διαλαμβάνονται ως στόχοι της οικονομικής πολιτικής του Κράτους η "*εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης*" και η "*προστασία του γενικού συμφέροντος*", καθώς και, κυρίως, του άρθρου 4 § 1 Συντ., στο οποίο κατοχυρώνεται η αρχή της αναλογικής ισότητας. Βέβαια, όπως θα δούμε κατωτέρω, η κανονιστική "επικοινωνία" των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν εξαντλείται στις τελευταίες αυτές συνταγματικές διατάξεις. Επεκτείνεται, πρωτίστως, στις θεμελιακές για το σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων διατάξεις των άρθρων 2 § 1 Συντ. (προστασία της αξίας του ανθρώπου) και 5 § 1 Συντ. (ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας), με τις οποίες αναπτύσσει *προνομιακή κανονιστική και ερμηνευτική σχέση*. Μία διαλεκτική σχέση, μάλιστα, η οποία επεκτείνεται στο πεδίο των πολιτικών δικαιωμάτων και εγγίζει την ίδια τη δημοκρατική αρχή.

Όλο δε αυτό το ευρύ κανονιστικό πλαίσιο συνταγματικών διατάξεων και αρχών, συγκροτεί τον *θεμελιακό νομικό χώρο*, εντός του οποίου διυλίζεται ερμηνευτικά τόσο το άρθρο 25 § 1 Συντ. όσο και οι επιμέρους συνταγματικές διατάξεις περί κοινωνικών δικαιωμάτων, στις οποίες παραπέμπει, όπως σημειώθηκε ανωτέρω, το άρθρο 25 § 1. Αυτός, μάλιστα, ο κανονιστικός χώρος ερμηνευτικής διύλισης και όσμωσης του άρθρου 25 § 1 είναι ο ίδιος κατά βάση στον οποίο αναπτύσσει τις ερμηνευτικές της συνεπαγωγές και την ερμηνευτική της δυναμική η αρχή του κοινωνικού κράτους.

Στο κανονιστικό αυτό πλαίσιο, που συγκροτεί κατά βάση η αρχή του κοινωνικού κράτους, καλούνται να λειτουργήσουν τα κοινωνικά δικαιώματα που κατοχυρώνει το Σύνταγμα του 1975. Η κανονιστική λειτουργία των δικαιωμάτων αυτών δεν πραγματώνεται, βέβαια, υπό τους ίδιους όρους με τα ατομικά δικαιώματα. Κι αυτό συμβαίνει γιατί, από την ίδια τους τη φύση, τα κοινωνικά δικαιώματα δεν παρέχουν, πάντοτε, στον φορέα τους αγώγιμη αξίωση για τη δικαστική τους επιδίωξη. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι τα δικαιώματα αυτά δεν αναπτύσσουν ορισμένη *κανονιστική λειτουργία* ή ότι συνιστούν απλές διακηρύξεις ιδεολογικού χαρακτήρα. Αντίθετα, όπως θα δούμε, διαθέτουν συγκεκριμένη, αν και ιδιόμορφη [61], *κανονιστική δυναμική*.

---

[60] Πρβλ. ιδίως *Κ. Μαυριά*, Τα κοινωνικά δικαιώματα στο Σύνταγμα του 1975, ό.π., σελ. 183, ιδίως σελ. 191-193, Γ. Λεβέντη, Τα κοινωνικά δικαιώματα του πολίτη, ό.π., σελ. 160 επ., *Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 60 επ.

[61] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Κ. Χρυσόγονος*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 29, «*η διαφοροποίηση αυτή όμως δεν επιτρέπεται να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι δήθεν μόνο τα ατομικά δικαιώματα έχουν κανονιστική ισχύ, ενώ αντίθετα τα κοινωνικά δικαιώματα αποτελούν απλές προγραμματικές διακηρύξεις, δηλ. ευχολόγιο χωρίς ουσιαστικές συνέπειες. Τέτοιου είδους "συμπεράσματα" θα υποκαθιστούσαν τον ερμηνευτή σε ρόλο (καταργητικού) συντακτικού νομοθέτη. Απεναντίας θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι "ο κανονιστικός χαρακτήρας του Συντάγματος έχει μεν ενότητα, όχι όμως και (ρυθμιστική) πληρότητα". Με άλλες λέξεις όλες οι*

Υπό τους όρους αυτούς, τα κοινωνικά δικαιώματα αναπτύσσουν την κανονιστική τους λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα, προκαλώντας, έτσι, την αναμόρφωση των σχέσεων κράτους - κοινωνίας και, κατ' επέκταση, την "αναθεώρηση" του αρχαϊκού φιλελεύθερου περιεχομένου του Συντάγματος. Από την άποψη αυτή, *η εμφάνιση και λειτουργία των κοινωνικών δικαιωμάτων στο συνταγματικό κείμενο συνιστά τη σημαντικότερη, ίσως, νομικο-πολιτική εξέλιξη στην ιστορική διαδικασία ολοκλήρωσης του κοινωνικού χαρακτήρα του σύγχρονου αστικού κράτους*. Κι αυτό γιατί, σε τελική ανάλυση, τα κοινωνικά δικαιώματα οδηγούν σε έναν νέο, ριζικά διαφορετικό, τρόπο κοινωνικής και οικονομικής αναπαραγωγής, όπου το κράτος καλείται να ρυθμίσει το φαινόμενο της κοινωνικής συμβίωσης στη βάση αρχών δικαιοσύνης και αλληλεγγύης, που μπορούν να γίνουν ευκολότερα αποδεκτοί και ανεκτοί από τα κοινωνικά υποκείμενα στη σύγχρονη εποχή. Κατά τον τρόπο αυτό, η κατοχύρωση και λειτουργία των κοινωνικών δικαιωμάτων δρα, εκτός από το στενά νομικό και στο *συμβολικό επίπεδο οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων*: Δημιουργεί τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την επίτευξη του στόχου της *"οργανικής" αλληλεγγύης*, ενώ, παράλληλα, οικοδομεί τις βάσεις για την *ουσιαστική νομιμοποίηση* της κρατικής εξουσίας.

ββ) Η σχετικοποίηση της απόλυτα ατομικιστικής αντίληψης των δικαιωμάτων και η συστολή του κανονιστικού τους περιεχομένου : Η ουσιαστική "αναθεώρηση" του αρχαϊκού φιλελεύθερου περιεχομένου του Συντάγματος

Ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός αντιλαμβανόταν, στην αρχική τουλάχιστον φάση του, που ταυτίζεται ουσιαστικά με το πρώτο κύμα του συνταγματισμού, τον *φιλελεύθερο συνταγματισμό*, την έννοια του ατομικού δικαιώματος ως ενός χώρου απόλυτης και απεριόριστης ελευθερίας του ατόμου έναντι των κάθε μορφής καταναγκασμών της κρατικής εξουσίας. Στο ιστορικό επίπεδο, η αντίληψη αυτή μπορεί να εξηγηθεί ως *αντίδραση στις δεσμεύσεις και τους εξαναγκασμούς που επέβαλε η φεουδαρχική κοινωνία στον άνθρωπο*.

Από την ατομικιστική θεώρηση της κοινωνίας απορρέει μία *εγγενής καχυποψία* απέναντι σε οτιδήποτε μπορεί να θέσει σε κίνδυνο τον απόλυτο "κυριαρχικό" χώρο ελευθερίας του ατόμου. Το συνταγματικό κείμενο, ανώτατο συμβολικό και νομικό χαρακτηριστικό του φιλελεύθερου κράτους, αναδεικνύεται σε ύπατο *εγγυητή της ατομικής ελευθερίας*. Δεν είναι, έτσι, τυχαίο ότι η Διακήρυξη του 1789 θέτει ως σκοπό "*κάθε πολιτικής ενώσεως τη διατήρηση των φυσικών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου. Αυτά τα Δικαιώματα είναι η ελευθερία, η ιδιοκτησία, η ασφάλεια και η αντίσταση στην τυραννία*" (άρθρο 2). *Η ελευθερία του ατόμου δεν επιδέχεται κανένα κατά βάση περιορισμό*. Κύριος των δικαιωμάτων αυτών, *το άτομο* τα χρησιμοποιεί όπως νομίζει καλύτερα, με ακρότατο όριο το ίσο δικαίωμα του άλλου. Πρόκειται για συνέπεια του *φυσικού* χαρακτήρα τους : εφόσον η κοινωνία είναι υποχρεωμένη να τα σεβαστεί, δεν μπορεί να τους επιβάλλει όρια [62]. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 4 της Διακήρυξης "*Η ελευθερία συνίσταται στο να μπορεί κανείς να κάνει ο,τιδήποτε δεν βλάπτει τον άλλο: έτσι, η άσκηση των φυσικών δικαιωμάτων κάθε ανθρώπου δεν έχει άλλα όρια παρά μόνον εκείνα που εξασφαλίζουν στα άλλα μέλη της κοινωνίας την απόλαυση των ίδιων δικαιωμάτων. Αυτά τα όρια δεν δύνανται να καθορισθούν παρά μόνον από το Νόμο*".

Το φιλελεύθερο αυτό περιεχόμενο του δικαιώματος εξακολουθεί να αποτυπώνεται, αν και με αλλοιώσεις, στο Σύνταγμα του σύγχρονου αστικού κράτους. *Η σημαντικότερη ίσως λειτουργία του Συντάγματος είναι η εγγύηση των δικαιωμάτων του ατόμου έναντι της κρατικής εξουσίας*. Η αναθεώρηση, ωστόσο, του αρχαϊκού φιλελεύθερου περιεχομένου τους έγκειται στη *σχετικοποίηση του απόλυτου χαρακτήρα τους*. Και αυτό συμβαίνει γιατί, όπως ήδη από τον 19ο αιώνα φάνηκε, η χρήση του ατομικού δικαιώματος από το άτομο μπορεί να βλάψει,

---

συνταγματικές διατάξεις έχουν κανονιστικό περιεχόμενο, δηλ. δεσμευτική νομική ισχύ, έστω και αν η νομική φύση και οι συνέπειες καθεμιάς μπορεί να είναι διαφορετικές».

[62] Βλ. *J. Rivero*, ό.π., σελ. 136.

υπό όρους, τα δικαιώματα των άλλων ή της κοινωνίας συνολικά. Κατά τον τρόπο αυτό, είναι δυνατόν *να διακυβεύεται η κοινωνική συνοχή και να τεθεί εν αμφιβόλω η ίδια η ύπαρξη και λειτουργία του κοινωνικού φαινομένου*. Άλλωστε, η *τυπικότητα* των δικαιωμάτων δημιουργούσε τις νομικο-πολιτικές προϋποθέσεις για την επέκταση και εμβάθυνση της *κοινωνικής ανισότητας*, στον βαθμό κυρίως *που η άσκηση των δικαιωμάτων δεν πραγματοποιείται υπό τους ίδιους (ή πραγματοποιείται υπό άνισους) κοινωνικο-οικονομικούς όρους και προϋποθέσεις*.

Κατ' αρχήν, πρέπει να γίνει δεκτό ότι *το Σύνταγμα δεν προστατεύει ούτε απεριόριστα ούτε χωρίς όρους την ελευθερία*[63]. Τα ατομικά δικαιώματα, ως εξουσίες που απονέμονται από το δίκαιο, εντάσσονται στη χωρεία των *αυτοπεριορισμών* της κρατικής εξουσίας, την ύπαρξη της οποίας, άλλωστε, προϋποθέτουν. Το πεδίο ελευθερίας του ατόμου εξαρτάται, επομένως, "*από την εκάστοτε κυρίαρχη μέσα στο κράτος θέληση, που έχει την ικανότητα αποτελεσματικής επιβολής. Μέσα στον συγκεκριμένο κοινωνικό σχηματισμό, που κυρίαρχο στοιχείο του είναι ο κρατικός καταναγκασμός, δεν μπορεί να νοηθεί και να υπάρξει παρά μόνο σχετική ελευθερία*"[64].

Η ατομική, εξάλλου, ελευθερία νοείται, πολύ περισσότερο στα σύγχρονα Συντάγματα, *ενταγμένη μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο σχέσεων, διαδράσεων, δομών και λειτουργιών που συγκροτεί η κοινωνία*. Η άσκηση, άρα, των ατομικών δικαιωμάτων δεν πραγματοποιείται σε κοινωνικό "κενό". Το πεδίο ελευθερίας του ατόμου που συγκροτεί το δικαίωμα νοείται, εκ των πραγμάτων, *εντός του κοινωνικού συστήματος*, δηλαδή, των σχέσεων, των θεσμών, των δομών και των λειτουργιών του. Όπως ακριβώς το άτομο δεν θεωρείται αποκομμένο από την κοινωνία, έτσι και τα δικαιώματά του δεν νοούνται εκτός του κοινωνικού συνόλου.

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η ελευθερία που κατοχυρώνει το Σύνταγμα δεν μπορεί παρά να είναι *ελευθερία εν κοινωνία*[65]. Κάτι τέτοιο προκύπτει, άλλωστε, και από το άρθρο 25 § 1 Συντ., όταν γίνεται αναφορά στον άνθρωπο "*ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*" [66], καθώς και από το άρθρο 25 § 2 Συντ., όπου ορίζεται ότι η αναγνώριση και προστασία των δικαιωμάτων από την Πολιτεία "*αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Η αναγωγή, λοιπόν, στις φιλοσοφικές και κοινωνιολογικές βάσεις του άρθρου 25 Συντ. φαίνεται ότι αρχίζει εν προκειμένω να καρποφορεί : *Η ελευθερία του ατόμου προσδιορίζεται ποιοτικά από την ιδιαίτερη υπόσταση και υφή του ανθρώπου ως υποκειμένου των συνταγματικών δικαιωμάτων*. Ο τελευταίος δεν είναι μόνο "*άτομο*", υποκείμενο, άρα, ενός συγκεκριμένου χώρου ελευθερίας, προστατευμένου από "έξωθεν" παρεμβάσεις, αλλά συγχρόνως είναι και "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*"[67], συνεπώς, *φορέας κοινωνικών προσδιορισμών και υποκείμενο "κοινωνικά" περιορισμένων δικαιωμάτων*. Στο σημείο αυτό αποκτά το πλήρες κανονιστικό της νόημα η διατύπωση του άρθρου 25 § 1 Συντ., που κάνει λόγο για τον άνθρωπο ως "*άτομο*" και ως "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*". Μία τέτοια διαπίστωση δεν στερείται σημασίας: Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ατομικών ή κοινωνικών, νοείται, σύμφωνα με τη συνταγματική επιταγή του ανωτέρω άρθρου, ***ταυτόχρονα*** ως "*άτομο*" ***και*** ως "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*". Η σχετική, λοιπόν, αναφορά του άρθρου 25 § 1 δεν έχει διαζευκτικό ή υπαλλακτικό αλλά *σωρευτικό* χαρακτήρα.

---

[63] Βλ. *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 227, *Α. Τάχου*, Διοικητικόν Οικονομικόν Δίκαιον, ό.π., σ. 130 επ.

[64] *Α. Μάνεσης*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 55.

[65] Αυτό, προφανώς, υπονοεί ο *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 227, όταν σημειώνει ότι «*"ελευθερία" κατά το Σύνταγμα δεν νοείται έξω από τα δεδομένα της κοινωνικής συμβίωσης*».

[66] Έτσι κι ο *Δ. Τσάτσος*, ibidem.

[67] Κατά τον *Ε. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 91, «*με τον όρο "κοινωνικός" μπορεί να εκφράζεται η αποδοκιμασία ενός εγωιστικού ατομισμού και να εννοείται η ανάληψη υποχρεώσεων έναντι του κοινωνικού συνόλου. Από αυτή την ερμηνεία εκπορεύεται η προσπάθεια να εξομαλυνθούν τα αντιτιθέμενα συμφέροντα και η αρχή της αλληλεγγύης*».

Κατά τον τρόπο αυτό, το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων προσλαμβάνεται, σε κάθε περίπτωση, *ενιαία* : Είτε θεωρείται ως φορέας ατομικού δικαιώματος είτε ως φορέας κοινωνικού δικαιώματος, είναι το ίδιο, *ατομικό και κοινωνικό συγχρόνως, υποκείμενο*. Κατά συνέπεια, είτε ασκεί ατομικό δικαίωμα είτε κοινωνικό, δεν μεταβάλλει την ατομική *και* κοινωνική του υφή. Αυτό συνεπάγεται, πρωτίστως, ότι η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων δεν οδηγεί στην "απώλεια" ή στον "παραμερισμό" της κοινωνικής υφής του φορέα τους. Αλλά και αντίστροφα, η άσκηση των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν στερεί την ατομική υπόσταση του υποκειμένου[68].

Η διαφορά στην ορολογική διατύπωση και, συνακόλουθα, στις ερμηνευτικές συνεπαγωγές της, μεταξύ του άρθρου 25 § 1 Συντ. ("*τα δικαιώματα του ανθρώπου ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*") και του άρθρου 2 του Ιταλικού Συντάγματος ("*τα απαραβίαστα δικαιώματα του ανθρώπου είτε ως ατόμου είτε μέσα στους κοινωνικούς σχηματισμούς όπου αναπτύσσεται η προσωπικότητά του*") είναι στο σημείο αυτό χαρακτηριστική : Πρώτον, το άρθρο 25 § 1 αναφέρεται *σωρευτικά* στις έννοιες του ατόμου και του μέλους του κοινωνικού συνόλου, σε αντίθεση με το άρθρο 2, όπου η αντίστοιχη αναφορά είναι *διαζευκτική*. Δεύτερον, το άρθρο 25 § 1 κάνει λόγο για "*κοινωνικό σύνολο*", ενώ, το άρθρο 2 αναφέρεται, περισσότερο συγκεκριμένα, σε "*κοινωνικούς σχηματισμούς όπου αναπτύσσεται η προσωπικότητά του*" (εν. του ανθρώπου). Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι ο συντακτικός νομοθέτης του 1975, αν και επηρεάστηκε σημαντικά από το άρθρο 2 του Ιταλικού Συντάγματος, *διαφοροποιήθηκε συνειδητά από αυτό*. Συγκεκριμένα, έτσι, στο Σύνταγμα του 1975, το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων νοείται, σε αντίθεση με το Ιταλικό συνταγματικό κείμενο, *ως ενιαίο και αδιάσπαστο*, τόσο στην περίπτωση των ατομικών όσο και στην περίπτωση των συλλογικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Επιπλέον, ο άνθρωπος θεωρείται στο ελληνικό Σύνταγμα ως μέλος του "*κοινωνικού συνόλου*" (όρος που αφορά την κοινωνία συνολικά και τα κοινωνικά της υποσύνολα) και όχι των "*κοινωνικών σχηματισμών*" (που παραπέμπουν πρωτίστως σε κοινωνικές υπο-ομαδοποιήσεις και συνάδουν με τα συλλογικά δικαιώματα), όπως στο Ιταλικό Σύνταγμα. Οι διαφορές, συνεπώς, αν και δεν γίνονται, ίσως, αμέσως ορατές, είναι σημαντικές και οδηγούν σε ανάλογες ερμηνευτικές συνεπαγωγές.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, το άρθρο 25 § 1, με την αναφορά του στον άνθρωπο, συγχρόνως, ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, εξυπονοεί ένα είδος *αλληλοκαθορισμού μεταξύ της ατομικής ελευθερίας και της αρχής του κοινωνικού κράτους, στον οποίο ουσιαστικά και παραπέμπει*[69]. Πραγματικά, *η ατομική ελευθερία δεν μπορεί να παραβλέπει την ύπαρξη και λειτουργία της κοινωνίας, και, αντίστροφα, τα δομικά χαρακτηριστικά του κοινωνικού κράτους δεν μπορούν να αναιρούν την ατομικότητα της υπάρξεως του ανθρώπου*. Σε αυτή ακριβώς τη λογική παραπέμπει το άρθρο 25 § 1 Συντ., την

---

[68] Κάτι τέτοιο, πάντως, δεν φαίνεται, όπως ήδη αναφέρθηκε, να είναι αυτονόητο στον *Α. Μανιτάκη*, Το Υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., όταν για παράδειγμα αναφέρει (σελ. 61-62) : "*Η διάκριση άλλωστε αυτή (σ.σ. εν. του ανθρώπου σε άτομο και σε μέλος του κοινωνικού συνόλου) καθιερώνεται πλέον ρητά από το άρθρο 25 παρ. 1, το οποίο και θεωρεί τον άνθρωπο φορέα δικαιωμάτων άλλοτε υπό την ιδιότητα του "ατόμου" και άλλοτε υπό την ιδιότητα του "μέλους του κοινωνικού συνόλου". Άλλοτε δηλαδή ο άνθρωπος εμφανίζεται ως άτομο, μονάδα βιολογική και κοινωνική, με ιδιαίτερες ανάγκες και επιδιώξεις, ο οποίος ενεργεί στην πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας ως ιδιώτης, αδιαφορώντας ενίοτε για τις κοινωνικές συνέπειες των πράξεών του, αγνοώντας αυό που λέγεται "κοινωνία". Με αυτή την ιδιότητά του γίνεται φορέας ατομικών δικαιωμάτων, όπως π.χ. του δικαιώματος της οικονομικής ελευθερίας, της ατομικής ιδιοκτησίας ή του ασύλου της κατοικίας. Άλλοτε τέλος εμφανίζεται και ενεργεί ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, ως πρόσωπο που είναι ενταγμένο σε μιά ευρύτερη κοινότητα (ένωση, ομάδα, τάξη), της οποίας και αποτελεί οργανικό μέλος και στην ολοκλήρωση της οποίας συμβάλλει ασκώντας ορισμένες συλλογικές ελευθερίες ή δικαιώματα...*". Η επίδραση του συγγραφέα από το περιεχόμενο του άρθρου 2 του Ιταλικού Συντάγματος και την αντίστοιχη φιλολογία που αναπτύχθηκε γύρω από αυτό, είναι εν προκειμένω εμφανής.

[69] Η υπαινικτικά, προς το παρόν, διατυπωμένη αυτή διαπίστωση είναι, όπως θα δούμε κομβική, για την μελέτη.

οποία και αναδεικνύει στο συνταγματικό επίπεδο με τρόπο "έμμεσο", όχι, δηλαδή, με –ευθεία- αναφορά στο περιεχόμενο των δικαιωμάτων αλλά στο υποκείμενό τους.

Αυτό που έχει σημασία στο σημείο αυτό, πάντως, είναι ότι *τα ατομικά δικαιώματα νοούνται "εν κοινωνία", οριοθετούνται, άρα, από την ίδια τους τη φύση ως δικαιώματα που ασκούνται σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο σχέσεων, εξαρτήσεων και λειτουργιών*. Σημειώνεται ότι ο συντακτικός νομοθέτης είναι αναγκασμένος, όταν διαμορφώνει *το πεδίο προστασίας και τους περιορισμούς ενός δικαιώματος*, να κινηθεί σε ένα λεπτό πεδίο ισορροπίας, στην πορεία ενός *συνεχούς (continuum)*, όπου τη μία άκρη καταλαμβάνει η *αυταρχική* (απόλυτα κοινοτιστική και κολλεκτιβιστική) αντίληψη των ελευθεριών και την άλλη η *ατομικιστική* (φιλελεύθερη) θεώρηση των δικαιωμάτων, συνοδευμένη με ορισμένη αντίληψη για την (απόλυτη) *διάκριση κράτους - κοινωνίας*. Στην ίδια λεπτή γραμμή ισορροπίας καλείται να κινηθεί, άλλωστε, και ο ερμηνευτής, ιδίως, βέβαια, ο εφαρμοστής, του Συντάγματος, όταν επιχειρεί να ανεύρει τα ερμηνευτικά όρια του πεδίου προστασίας και των περιορισμών ενός ατομικού δικαιώματος[70].

Ο συντακτικός νομοθέτης του 1975 επιλέγει, όπως είναι αναμενόμενο, μία *εξισορρόπηση μεταξύ των δύο αυτών άκρων του συνεχούς*: Προκρίνει, έτσι, την αναγνώριση και κατοχύρωση ενός εκτεταμένου καταλόγου ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία συνοδεύει, όμως, από *συγκεκριμένους κοινωνικού χαρακτήρα προσδιορισμούς και περιορισμούς*, κατά τα πρότυπα των σύγχρονων φιλελεύθερων, δημοκρατικών και κοινωνικών Συνταγμάτων[71]. Δεν υπάρχει, πάντως, αμφιβολία ότι το συνταγματικό κείμενο, συνολικά κρινόμενο, δίνει το *κανονιστικό και ιδεολογικό προβάδισμα στη φιλελεύθερη κι όχι την κοινωνική κατεύθυνση*.

Από την άποψη αυτή, *το Σύνταγμα του 1975 θεωρείται ένα από τα πλέον φιλελεύθερα Συντάγματα του ευρωπαϊκού χώρου*, με δείκτη προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων που είναι, κατά κοινή ομολογία, *υψηλότερος* από το μέσο όρο των υπόλοιπων ευρωπαϊκών Συνταγμάτων. Από το συνταγματικό σύστημα προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων δεν απουσιάζουν, ωστόσο, οι *κοινωνικοί περιορισμοί*,[72] οι οποίοι είτε εγγράφονται *στο πεδίο προστασίας του δικαιώματος*, συστέλλοντάς το έτσι στη φάση της συνταγματικής του συγκεκριμενοποίησης (του καθορισμού, δηλαδή, του πεδίου προστασίας), είτε εμφανίζονται ως *άμεσοι συνταγματικοί περιορισμοί* (δηλαδή, ως αναγκαίο συμπλήρωμα της συνταγματικής ρύθμισης του δικαιώματος), είτε, τέλος, με τη *μορφή της επιφύλαξης του νόμου*. Σε πολλές, εξάλλου, περιπτώσεις, το πεδίο και τα όρια προστασίας ενός δικαιώματος δεν είναι δυνατόν, ή είναι δυσχερές, να εντοπισθούν *χωρίς την ερμηνευτική διαμεσολάβηση κι άλλων συνταγματικών διατάξεων, ιδιίτερα εκείνες που τυποποιούν γενικές αρχές (π.χ. αρχή του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου, αρχή κράτους δικαίου, αρχή κοινωνικού κράτους, αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας κ.ο.κ.)*. Οι τελευταίες, λόγω ιδίως της αφαιρετικής φύσης της διατυπώσεώς τους και της γενικότητας του περιεχομένου τους προσφέρονται για τέτοιου είδους ερμηνευτικές διαμεσολαβήσεις. Χαρακτηριστικές περιπτώσεις τέτοιων διατάξεων που επιτελούν σημαντική ερμηνευτική λειτουργία είναι, αναμφίβολα, εκείνες των διατάξεων του άρθρου 25 Συντ., οι ορισμοί του οποίου διατρέχουν, όπως ήδη αναφέρθηκε, συνολικά το συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων, συνιστώντας, έτσι, *ενοποιητικό ερμηνευτικό παράγοντα*. Εδώ εντάσσονται, επίσης, και οι διατάξεις των άρθρων 2 § 1 Συντ. (προστασία αξίας ανθρώπου) και 5 § 1 Συντ. (ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας). Σε κάθε πάντως περίπτωση, οι περιορισμοί των

---

[70] Για την έννοια των όρων "*πεδίο προστασίας*" και "*περιορισμός*" των δικαιωμάτων, βλ. τελείως ενδεικτικά, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 229 επ.

[71] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Γ. Παπαδημητρίου*, Η ελευθερία της αποδημίας. Συμβολή στην ερμηνεία του άρθρ. 5 παρ. 4 του Συντάγματος, Θεσσαλονίκη - Αθήνα 1976, εκδ. Σάκκουλα, σελ. 61, "*Το τυπικό Σύνταγμα καθορίζει κατά τρόπο γενικό όχι μόνο το περιεχόμενο, αλλά συνήθως και τα όρια της προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων που διασφαλίζει, γιατί στη σύγχρονη φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία δεν νοείται, κατά κανόνα, συνταγματική κατοχύρωση δικαιωμάτων χωρίς την πρόβλεψη περιορισμών*".

[72] Βλ. ιδίως *Π. Δαγτόγλου*, Ο κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, ΝοΒ 1985, σελ. 721 επ.

δικαιωμάτων πρέπει να προκύπτουν με σαφήνεια από το συνταγματικό κείμενο, προκειμένου να είναι συνταγματικά ανεκτοί[73].

Το Σύνταγμα του 1975 εντάσσεται, λοιπόν, στη χωρεία των Συνταγμάτων εκείνων που προβλέπουν συγκεκριμένους, κοινωνικού χαρακτήρα, προσδιορισμούς και περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων, γεγονός που *μετριάζει, σε κάποιο βαθμό, τον ατομικιστικό χαρακτήρα που διαθέτουν παραδοσιακά τα εν λόγω δικαιώματα*. Μπορεί, μάλιστα, να ειπωθεί, χωρίς ενδοιασμούς, ότι το ισχύον συνταγματικό κείμενο περιλαμβάνει, συγκριτικά, τους περισσότερους, εκτενέστερους και ευρύτερους κοινωνικούς περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων σε σχέση με όλα τα προηγούμενα Συντάγματα της Χώρας. Μία τέτοια διαπίστωση δεν πρέπει να ξενίζει : Η επιλογή αυτή του συντακτικού νομοθέτη εντάσσεται στη γενικότερη λογική που διέπει το Σύνταγμα του 1975, στο επίκεντρο της οποίας εντοπίζονται πρωτίστως *η ευρύτερη εισδοχή και η αναγνώριση στο συνταγματικό σύστημα του "κοινωνικού στοιχείου"*, και, συνακόλουθα, η ουσιαστική "αναθεώρηση" του κλασικού ατομικιστικού περιεχομένου του φιλελεύθερου Συντάγματος.

Τέτοιου είδους *"κοινωνικοί" περιορισμοί*, οι οποίοι θεωρούνται δομικά στοιχεία της αρχής του κοινωνικού κράτους[74], είναι, για παράδειγμα, αυτοί που περιλαμβάνονται στα άρθρα 17 και 18 (δικαίωμα ιδιοκτησίας), 106 § 1 (ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία), 5 § 1 (ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας), 5 § 4 (ελεύθερη έξοδο και είσοδο στη Χώρα), 11 § 2 (ελευθερία συνάθροισης), 12 § § 4, 6 (ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι), 13 § 2 (ελευθερία θρησκευτικής λατρείας), 14 § 3 (ελευθερία του τύπου), 23 § 2 εδ. β΄ (δικαίωμα απεργίας), κ.ά.

Ιδιαίτερη σημασία εν προκειμένω έχουν, πρωτίστως, οι κοινωνικοί περιορισμοί της ιδιοκτησίας[75] και της οικονομικής ελευθερίας[76], οι οποίοι τυποποιούνται στο συνταγματικό κείμενο, συστέλοντας, έτσι, τα περιθώρια άσκησης των δικαιωμάτων αυτών. Η σημασία των περιορισμών αυτών συνίσταται ιδίως στο γεγονός ότι τα εν λόγω δικαιώματα αντιστοιχούν στις θεμελιακές εκείνες βάσεις πάνω στις οποίες δομήθηκε ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός. Πραγματικά, κεντρικό αίτημα και πρωταρχική συνταγματική κατάκτηση της αστικής τάξης ήταν η κατοχύρωση της ιδιοκτησίας και της οικονομικής ελευθερίας απέναντι στην κρατική εξουσία. Στην πρώτη, έτσι, φάση του ο συνταγματισμός ταυτίστηκε ουσιαστικά με την αναγνώριση και κατοχύρωση των εν λόγω δικαιωμάτων, τα οποία

---

[73] Κατά τον *Γ. Παπαδημητρίου* (ibidem), έτσι, "*οι περιορισμοί των θεμελιωδών δικαιωμάτων πρέπει, να προκύπτουν άμεσα ή έμμεσα, πάντως όμως με σαφήνεια, από το ίδιο το κείμενο του τυπικού Συντάγματος. Η διαπίστωση αυτή ισχύει σε όλες τις χώρες που, όπως η δική μας, έχουν γραπτό και αυστηρό Σύνταγμα*". Πρβλ. και Σ.τ.Ε. 182/1961, σύμφωνα με την οποία : "*Προκειμένου περί εφαρμογής διατάξεων περιοριστικών της ασκήσεως θεμελιωδών ελευθεριών, αίτινες αποτελούν και την βάσιν του δημοκρατικού πολιτεύματος και προστατεύονται, κατ' αρχήν, υπό του Συντάγματος, απαιτείται όπως προκύπτη σαφώς η ύπαρξις των δικαιολογουσών τον περιορισμόν προϋποθέσεων του νόμου και πλήρης αιτιολόγησης τούτων*". Βλ. ήδη και τη νέα διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. δ΄ Συντ., η οποία ορίζει ότι «*Οι κάθε είδους περιορισμοί που μπορούν κατά το Σύνταγμα να επιβληθούν στα δικαιώματα αυτά πρέπει να προβλέπονται είτε απευθείας από το Σύνταγμα είτε από το νόμο, εφόσον υπάρχει επιφύλαξη υπέρ αυτού...*».

[74] Βλ. αντί άλλων, *Α. Μάνεση*, Οι κύριες συνιστώσες του συστήματος θεμελιωδών δικαιωμάτων του Συντάγματος του 1975, ό.π., ιδίως σελ. 24 επ., *Κ. Μαυριά*, Τα κοινωνικά δικαιώματα στο Σύνταγμα του 1975, ό.π., σελ. 189 επ., *Γ. Παπαδημητρίου*, Η αρχή του κοινωνικού κράτους στη μεταπολιτευτική Ελλάδα (1974-1991), ό.π., σελ. 133-134, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η συνταγματική κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους, ό.π., σελ. 66 επ.

[75] Βλ. τελείως ενδεικτικά, *Γ. Δρόσου*, Συνταγματικοί περιορισμοί της ιδιοκτησίας και αποζημίωση, 1997, *Γ. Κασιμάτη*, Τα συνταγματικά όρια της ιδιοκτησίας. Δοκίμιον συνταγματικής θεωρήσεως, 1972, *του ιδίου*, Η συνταγματική έννοια της ιδιοκτησίας και η διεύρυνσις αυτής, ΕΔΔΔ 1974, σ. 205 επ., *του ιδίου*, Μελέτες ΙΙΙ, 1974-1999. Θεμελιώδη δικαιώματα και κοινωνικό κράτος, 2000, σ. 139 επ., *J.-L. Bergel*, La propriété, 1994.

[76] Πρβλ. Τελείως ενδεικτικά *Ε. Βενιζέλου*, Το γενικό συμφέρον και οι περιορισμοί των συνταγματικών δικαιωμάτων, 1990, σ. 67 επ., *Αθ. Λιακόπουλου*, Η οικονομική ελευθερία, αντικείμενο προστασίας στο δίκαιο του ανταγωνισμού, 1981, σ. 66 επ., *Α. Μάνεση/Α. Μανιτάκη/Γ. Παπαδημητρίου*, Η «υπόθεση Ανδρεάδη» και το οικονομικό Σύνταγμα, 1991, *Δ. Τσάτσου/Α. Λοβέρδου*, Η διαφήμιση των προϊόντων καπνού στον τύπο, γνμδ., ΝοΒ 1999, σ. 738 επ.

αποτέλεσαν την κινητήρια δύναμη για την εμφάνιση, ανάπτυξη και επέκταση αφενός του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και, αφετέρου, του αστικού κράτους. Επιπλέον, είναι σημαντικοί οι περιορισμοί αυτοί γιατί κινούνται, εξ ορισμού, στο πεδίο του "*οικονομικού Συντάγματος*", στη δέσμη, δηλαδή, εκείνων των διατάξεων που καθορίζουν τον τρόπο οργάνωσης και λειτουργίας της οικονομικής συνιστώσας του πολιτεύματος. Σ' έναν χώρο, με άλλα λόγια, όπου καλείται να δράσει η αρχή του κοινωνικού κράτους και να διαμορφώσει το επίπεδο ισορροπίας στο πεδίο της οικονομικής και κοινωνικής αναπαραγωγής της Πολιτείας, σε σχέση, πρωτίστως, με την αρχή του κράτους δικαίου και τις συναφείς συνταγματικές εγγυήσεις του φιλελευθερισμού.

Ως προς την ιδιοκτησία, βέβαια, αναγνωριζόταν ήδη από τη Γαλλική Διακήρυξη του 1789 η δυνατότητα του περιορισμού της με τον θεσμό της απαλλοτρίωσης, όταν το απαιτούσε "*πρόδηλα η δημόσια ανάγκη*" που διαπιστωνόταν "*σύμφωνα με το νόμο, και υπό τον όρο δίκαιης και προηγούμενης αποζημιώσεως*" (άρθρο 17). Κατά τα λοιπά, η ιδιοκτησία δεν συναντούσε άλλους φραγμούς και ο φορέας του δικαιώματος διέθετε πλήρη και απόλυτη εξουσία άσκησής του. Στην κατεύθυνση αυτή, αλλά με ακόμη μεγαλύτερη έμφαση, το άρθρο 544 του γαλλικού Αστικού Κώδικα καθορίζει την ιδιοκτησία ως "*το δικαίωμα απολαβής και διάθεσης των πραγμάτων με τον πλέον απόλυτο τρόπο*" : Ο υπερθετικός βαθμός είναι εδώ αποκαλυπτικός από τη στιγμή που, εξ ορισμού, το απόλυτο δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις.

Αντίθετα, το Σύνταγμα της Βαϊμάρης επιβεβαιώνει ότι η "*ιδιοκτησία υποχρεώνει*"[77] και πρέπει να χρησιμοποιείται στην υπηρεσία του γενικού συμφέροντος. Αυτό σημαίνει ότι η ιδιοκτησία βρίσκει δικαίωση μόνον όταν σέβεται αυτό το σκοπό και χάνει τη βάση της όταν απομακρύνεται από αυτόν. Πρόκειται, άρα, λιγότερο για ένα δικαίωμα και περισσότερο για ένα λειτούργημα διότι, "*εάν το λειτούργημα πάψει να εκπληρώνεται, το δικαίωμα δεν μπορεί να συνεχίσει να υπάρχει*"[78]. Παρόμοιες διατάξεις, οι οποίες θέτουν κοινωνικούς περιορισμούς

---

[77] Όπως ορίζεται στο άρθρο 153 § 3 "*Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das Gemeine Beste*". Πρβλ. και άρθρο 115 § 1 εδ. α', του ιδίου Συντάγματος, κατά το οποίο "*Η καλλιέργια και η εκμετάλλευση του εδάφους είναι καθήκον του γαιοκτήμονα έναντι του συνόλου*" ("*Die Bearbeitung und Ausnutzung des Bodens ist eine Pflicht des Grundbesitzers gegenüber der Gemeinschaft*"). Κατά τον *F. Giese*, Reichsverfassung, 1920, σελ. 397 επ., σελ. 401, υποσ. 9, "*η ιδιοκτησία δεν αποτελεί μόνον θεμελιώδες δικαίωμα αλλά και θεμελιώδες καθήκον έναντι της ολότητας (Gesamtheit)*". Πρβλ. επίσης, *F. Larnaude*, Πρόλογος στο έργο του *J. Dubois*, La Constitution de l'Empire Allemande du 11 Août 1919, Paris 1920, σελ. 9-10, ο οποίος αντιλαμβάνεται το δικαίωμα της ιδιοκτησίας στο Σύνταγμα της Βαϊμάρης ως "*λειτούργημα*".

[78] *J. Rivero*, Δημόσιες ελευθερίες, ό.π., σελ. 137. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο κοινωνικός αυτός περιορισμός της ιδιοκτησίας που τυποποιείται στο Σύνταγμα της Βαϊμάρης, δεν αποτελεί το μόνο κοινωνικό στοιχείο στο εν λόγω συνταγματικό κείμενο. Αντίθετα, εμπεριέχονται σ' αυτό πλείστα όσα "κοινωνικά" χαρακτηριστικά, τα οποία μεταβάλλουν σημαντικά την παραδοσιακή κλασική θεώρηση των φιλελεύθερων Συνταγμάτων. Από την άποψη αυτή, το Σύνταγμα της Βαϊμάρης συνιστά την απαρχή της νέας αυτής αντιλήψεως, που επρόκειτο σταδιακά, τηρουμένων, βέβαια, των αναλογιών, να επεκταθεί σε όλα τα φιλελεύθερα και δημοκρατικά συνταγματικά κείμενα του 20ου αιώνα. Η μεταβολή αυτή που συντελείται στο Γερμανικό Σύνταγμα του 1919, προκαλεί, όπως ήταν, άλλωστε, αναμενόμενο, την αμηχανία της συνταγματικής θεωρίας, η οποία προσπαθεί έκτοτε να αντιληφθεί τις συνταγματικές αυτές μεταλλάξεις και να τις συμβιβάσει με τις παραδοσιακές φιλελεύθερες αντιλήψεις, με τις οποίες γαλουχήθηκε επιστημονικά. Είναι, για παράδειγμα, χαρακτηριστική η επιφυλακτικότητα του *Ν.Ν. Σαρίπολου* απέναντι στις αλλαγές που εισήγαγε το Σύνταγμα της Βαϊμάρης. Αναφερόμενος, έτσι, στην παραδοσιακή αντίληψη του ατομικιστικού φιελευθερισμού σημειώνει σχετικά (Σύστημα του Συνταγματικού Δικαίου της Ελλάδος εν συγκρίσει προς τα των ξένων κρατών, τ. Γ΄, 1923, επαν. 1987, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 27-33) : "*Τοιαύτη είνε η παλαιά κλασσική θεωρία περί των ατομικών δικαιωμάτων, ήτις, αποτελέσασα την βάσιν της γαλλικής "Διακηρύξεως των δικαωμάτων του ανθρώπου και του πολίτου" του 1789, επίσης εκυριάρχει εν τοις διαφόροις συντάγμασι του ΙΘ΄ αιώνος, καθιερωθείσα ιδίως και εν τω ημετέρω συντάγματι του 1864, ούτινος αι περί ατομικών δικαιωμάτων αρχαί διετηρήθησαν και κατά τας συνταγματικάς μεταρρυθμίσεις του 1911 και 1922. Αλλ' εν τισί των νέων μεταπολεμικών συνταγμάτων, ιδίως εν τω συντάγματι της 11 Αυγούστου 1919 της νέας γερμανικής Δημοκρατίας, η περί των ατομικών δικαιωμάτων θεωρία αύτη δεν διετηρήθη αμιγής ή υπεχώρησε προ νέων θεωριών. Ούτως η θεωρία αύτη, καίτοι δεν εξέλιπε τελείως εν τω νέω γερμανικώ συντάγματι, εν ώ ευρίσκομεν ταύτην ενίοτε πολλάκις δε την "ανάμιξιν" ταύτης μετά των νέων αρχών, βεβαίως δεν επικρατεί εν τω δευτέρω μέρει του γερμανικού συντάγματος, όπερ επιγράφεται "Θεμελιώδη δικαιώματα και θεμελιώδη καθήκοντα των γερμανών" (Grundrechte und Grundpflichten der*

στην ιδιοκτησία περιλαμβάνονται στα περισσότερα συνταγματικά κείμενα των σύγχρονων αστικών κρατών. Για παράδειγμα, στον Θ.Ν. της Γερμανίας του 1949, ορίζεται στο άρθρο 14 § 2 ότι "*Η ιδιοκτησία συνεπάγεται υποχρεώσεις. Η χρήση της πρέπει να υπηρετεί ταυτόχρονα την κοινή ωφέλεια*", ενώ στο άρθρο 42 του Ιταλικού Συντάγματος αναφέρεται ότι "*ο νόμος καθορίζει τους περιορισμούς της ιδιοκτησίας με σκοπό να εξασφαλίσει την κοινωνική της λειτουργία και να την καταστήσει προσιτή σε όλους*"[79].

Στο ίδιο περίπου μήκος κύματος, το Σύνταγμα του 1975 θέτει συγκεκριμένους "*κοινωνικούς προσδιορισμούς*" στην ιδιοκτησία, ορίζοντας στο άρθρο 17 § 1 ότι τα δικαιώματα που απορρέουν από την ιδιοκτησία "*δεν μπορούν να ασκούνται σε βάρος του γενικού συμφέροντος*". Παράλληλα, τυποποιεί, εκτός από τον θεσμό της απαλλοτρίωσης, συγκεκριμένους περιορισμούς του δικαιώματος, προς χάριν ιδίως κοινωνικών αναγκών (άρθρα 17 § § 2-7 και 18 § § 1-7)[80].

Ανάλογης ευρύτητας κοινωνικούς περιορισμούς θέτει, εξάλλου, όπως θα δούμε, το Σύνταγμα στην οικονομική ελευθερία. Έτσι, σύμφωνα με το άρθρο 106 § 2 "*Η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία δεν επιτρέπεται να αναπτύσσεται σε βάρος της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή προς βλάβη της εθνικής οικονομίας*", ενώ, παράλληλα, στο άρθρο 5 § 1 Συντ. οριοθετείται η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας και η ελεύθερη συμμετοχή στην κοινωνικο-οικονομική ζωή. Ως όρια τίθενται "*τα δικαιώματα των άλλων, το Σύνταγμα και τα χρηστά ήθη*".

Εκτός, όμως, από κοινωνικούς περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων, το Σύνταγμα, εναρμονιζόμενο και ως προς αυτό με τα λοιπά ευρωπαϊκά συνταγματικά κείμενα και τις σύγχρονες συνταγματικές τάσεις, περιλαμβάνει ορισμένα *κοινωνικά καθήκοντα*, ενώ συγχρόνως ορίζει στο άρθρο 25 § 4 Συντ. ότι "*Το κράτος δικαιούται να αξιώνει από όλους τους πολίτες την εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*". Στα καθήκοντα αυτά του ατόμου παραπέμπει, επίσης, αν και έμμεσα και υπαινικτικά, το άρθρο 25 § 1 Συντ., το οποίο, όπως είδαμε, αντιλαμβάνεται το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων (κατ' αρχήν, δηλαδή, κάθε "πρόσωπο"), ταυτόχρονα ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Το "κοινωνικό", επομένως, άτομο, το ενταγμένο, δηλαδή, σε συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον (κι όχι βέβαια, το υποτιθέμενο αόριστο "φυσικό" άτομο του ατομικιστικού φιλελευθερισμού), *δεν είναι μόνο φορέας δικαιωμάτων (άρα, αξιώσεων) αλλά και υποχρεώσεων έναντι του συνόλου, είτε αυτό είναι το κοινωνικό σύνολο είτε το κράτος*. Κατά τον τρόπο αυτό, το συνταγματικό κείμενο αναγνωρίζει μία αυτονόητη εν πολλοίς πραγματικότητα, ότι δηλαδή *η κοινωνική συμβίωση (η ομαλή κοινωνική συμβίωση) προϋποθέτει εκτός από δικαιώματα και υποχρεώσεις, οι οποίες πρέπει να βασίζονται πρωτίστως στην (οργανική) αλληλεγγύη μεταξύ των μελών του κοινωνικού συνόλου*. Από μία μάλιστα έποψη, οι περιορισμοί που τίθενται από το Σύνταγμα στα ατομικά

Deutschen), εν ώ κυριαρχούσι διάφοροι θεωρίαι, καίτοι πολλάκις η ψηφίσασα το νέον γερμανικόν δημοκρατικόν σύνταγμα "Εθνοσυνέλευσις της Βαϊμάρης" προσεπάθησε να συμβιβάση τας όλους διαφόρους αντιλήψεις των αντιθέτων κομμάτων συντηρητικών, φιλελευθέρων, σοσιαλιστικών κλπ., καταλήξασα πολλάκις μάλλον, ως παρατηρεί ο Nawiasky, εις "μίγμα εξ αντιφάσεων", εις διατάξεις δήθεν "συμβιβαστικάς", αίτινες όμως αναιρούσι αλλήλας... Εν τω νέω γερμανικώ συντάγματι καθιερούνται ου μόνον "θεμελιώδη δικαιώματα", αλλά και "θεμελιώδη καθήκοντα" των γερμανών. Πλείστα δ' εκ των "ατομικών δικαιωμάτων" τονίζονται υπό του γερμανικού συντάγματος προ παντός ως καθήκοντα του ατόμου, θεωρουμένου εν τοιαύτη περιπτώσει ως ασκούντος "κοινωνικόν λειτούργημα" (fonction sociale) μάλλον, επιβάλλον ωρισμένας υποχρεώσεις προς την κοινωνικήν ολότητα, ή ως έχοντος "ατομικόν δικαίωμα"... Αλλά πλην των καθηκόντων του ατόμου έναντι της ολότητος, το γερμανικόν σύνταγμα καθιεροί και υποχρεώσεις της Πολιτείας προς ενέργειαν υπέρ του ατόμου...".

[79] Πρβλ. επίσης άρθρο 33 § 2 του Ισπανικού Συντάγματος, το οποίο ορίζει ότι "*το περιεχόμενο του δικαιώματος της ιδιοκτησίας θα οριοθετείται από την κοινωνική του λειτουργία, σύμφωνα με τους νόμους*".

[80] Τους περιορισμούς του δικαιώματος ιδιοκτησίας, ως παράδειγμα εφαρμογής της αρχής του κοινωνικού κράτους, θα έχουμε την ευκαιρία να αναλύσουμε κατωτέρω. Για τις ανάγκες, ωστόσο, της εδώ ανάλυσης βλ. αντί άλλων, την αναλυτική μονογραφία του *Γ. Κασιμάτη*, Τα συνταγματικά όρια της ιδιοκτησίας, ό.π..

δικαιώματα μπορούν να θεωρηθούν, χωρίς υπερβολή, *εκφάνσεις κοινωνικών καθηκόντων του ατόμου*[81].

Τέτοια καθήκοντα προβλέπονται λ.χ. στα άρθρα 4 § 5 (φοροδοτική υποχρέωση), 4 § 6 (στρατολογική υποχρέωση), 16 § 3 (υποχρεωτική εκπαίδευση), 22 § 3 (επίταξη προσωπικών υπηρεσιών), 51 § 5 (υποχρέωση ψήφου), 120 § 2 (υποχρέωση σεβασμού στο Σύνταγμα και τους νόμους που συμφωνούν με αυτό, αφοσίωση στην Πατρίδα και τη Δημοκρατία), 120 § 4 (υποχρέωση αντίστασης σε οποιονδήποτε επιχειρεί να καταλύσει με τη βία το Σύνταγμα)[82].

Όλες αυτές οι συνταγματικές μεταβολές στο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, δηλαδή η εμφάνιση δίπλα στις κλασικές ατομικές ελευθερίες κοινωνικών δικαιωμάτων και δικαιωμάτων ομαδικής δράσης, η κανονιστική οριοθέτηση και ο περιορισμός ατομικών δικαιωμάτων με μεγάλη, μάλιστα, σημασία στην παραδοσιακή φιλελεύθερη αντίληψη, καθώς και η τυποποίηση συγκεκριμένων κοινωνικών καθηκόντων στο συνταγματικό σύστημα, διέπονται από *κοινή λογική* και *αντανακλούν, κατά τον πληρέστερο, ίσως, τρόπο στους ορισμούς του άρθρου 25 Συντ.*, ιδιαίτερα στην § 1 του άρθρου αυτού, όπου ως υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων αναγνωρίζεται ο άνθρωπος στη διπλή του υπόσταση και μορφή, ταυτόχρονα ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Αυτές, εξάλλου, οι μεταβολές *συγκεντρώνονται και συνοψίζονται στο κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους*, της οποίας αποτελούν, μαζί με τη συνταγματική τυποποίηση της κρατικής παρέμβασης στην οικονομία, *τα σημαντικότερα συστατικά στοιχεία της*.

Η αναφορά, επομένως, του άρθρου 25 § 1 Συντ. στη *διπλή υπόσταση του ατόμου* δεν κάνει τίποτε περισσότερο ή τίποτε λιγότερο από το να *συμπυκνώνει το σύνολο των "κοινωνικών" αυτών χαρακτηριστικών* που τυποποιούνται, για πρώτη φορά σε τέτοια έκταση και με τέτοια ένταση και καθαρότητα, στο συνταγματικό σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Για παράδειγμα, έτσι, η σωρευτική αναφορά στην ατομική και κοινωνική υπόσταση του ανθρώπου παραπέμπει, κατά κύριο λόγο, στους κοινωνικούς περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων, στην ερμηνευτική αποσαφήνιση των οποίων συμβάλλει, ως κεντρικός -για το σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων- ενοποιητικός (ερμηνευτικός) παράγοντας. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι *η κατοχύρωση και η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων δεν αναιρούν την κοινωνική υπόσταση του φορέα τους*, ο οποίος οφείλει να κινείται *εντός των συνταγματικών πλαισίων* που καθορίζουν τους *περιορισμούς* και τα *όρια* των ατομικών δικαιωμάτων. Τα συνταγματικά αυτά πλαίσια είναι, βέβαια, διαφορετικά για κάθε ατομικό δικαίωμα. Η ανεύρεση, έτσι, των ορίων άσκησης των ατομικών δικαιωμάτων πραγματοποιείται, κατά βάση, *in concreto*, εντός, δηλαδή, των ειδικότερων κάθε φορά περιστάσεων και συνθηκών[83].

Οι μεταβολές, εξάλλου, αυτές έχουν ως κοινό γνώρισμα το γεγονός ότι, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, *συνεπάγονται την "αναθεώρηση" του κλασικού ατομικιστικού περιεχομένου του φιλελεύθερου Συντάγματος*. Κατά τον τρόπο αυτό, συγκλίνουν σε μία *νέα, ριζικά διαφορετική, αντίληψη των δικαιωμάτων: Διαφορετική ως προς το περιεχόμενο, το υποκείμενο, τη λειτουργία και τη νομική τους φύση*. Στη βάση άρα της "αναθεώρησης" αυτής εντοπίζεται *η σταδιακή παρακμή της αρχικής σύλληψης*, που έρχεται κατ' αρχήν σαν αποτέλεσμα της διάψευσης που επέφεραν τα γεγονότα[84]: Η αντίληψη περί "φυσικών"

---

[81] Για τη σχετική προβληματική και τις ερμηνευτικές της συνεπαγωγές, πρβλ. κατωτέρω την ανάπτυξη που πραγματοποιείται για το άρθρο 25 § 4 Συντ.

[82] Πρβλ., αντί άλλων, *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων. ό.π., σελ. 303 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 64-66.

[83] Αυτό φαίνεται να εννοεί ο *Δ. Τσάτσος* όταν σημειώνει σχετικά (Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 228) : «*Ο τελικός λοιπόν καθορισμός της συνταγματικής προστασίας, που δικαιούται στη συγκεκριμένη περίπτωση ο επικαλούμενος ή οι επικαλούμενοι το δικαίωμα, προκύπτει από την ερμηνευτική αποσαφήνιση, τόσο του πεδίου προστασίας, όσο και του τυχόν προβλεπόμενου περιορισμού*».

[84] Βλ. ιδίως *J. Rivero*, ό.π., σελ. 148 επ.

δικαιωμάτων, τα οποία παραμένουν απόλυτα και ακλόνητα μέσα στο χώρο και τον χρόνο εγκαταλείπεται μαζί με τις αρχαϊκές (φυσικοδικαιικές) βάσεις της νομικής επιστήμης. Οι παροχές από την κοινωνία δεν μπορούν να προϋπάρχουν αυτής : αυτή η τελευταία δεν διστάζει, από την άλλη πλευρά, να καθορίζει στις ελευθερίες όρια που εξαφανίζουν τον απόλυτο του χαρακτήρα τους.

Από την άποψη αυτή, η "αναθεώρηση" του αρχαϊκού περιεχομένου του Συντάγματος και, συνακόλουθα, η συνταγματική ενσωμάτωση του κοινωνικού κράτους έχουν στη βάση τους μία *θεωρητική αμφισβήτηση και μία πολιτική αμφιβολία* : Τη θεωρητική αμφισβήτηση εισάγει στη συνταγματική συζήτηση ο ίδιος ο νομικός θετικισμός που αρνείται την ύπαρξη δήθεν "φυσικών" δικαιωμάτων, προερχόμενων από τη μακρινή και άγνωστη πηγή τους, τη θεϊκή βούληση ή τη φυσική προαίρεση. Το νομικό φαινόμενο (επανα)θεμελιώνεται στις στέρεες βάσεις της επιστημονικής ορθολογικότητας και του πραγματισμού που επιβάλλει η θεώρηση του κρατικού και του δικαιικού φαινομένου[85]. Τα "φυσικά" δικαιώματα δύουν ουσιαστικά όταν εκλείπει η χρησιμότητα της λειτουργίας τους : Τη θεωρητική και λογική, με άλλα λόγια, στήριξη της νέας αστικής πραγματικότητας, που αρνούνταν τους ασφυκτικούς περιορισμούς της μεσαιωνικής και φεουδαρχικής κοινωνίας. *Μαζί με την "δύση" της φυσικοδικαιικής παράδοσης (τουλάχιστον στην απόλυτη εκδοχή της), απογυμνώνονται κατ' ουσίαν τα ιστορικά, ιδεολογικά και νομικά θεμέλια του φιλελεύθερου ατομικισμού*. Η οριστική, ωστόσο, ρήξη με τη φιλελεύθερη παράδοση δεν μπορούσε να υπάρξει χωρίς μία παράλληλη σύγχρονη πολιτική αμφιβολία.

Η αμφιβολία αυτή αφορά την ικανότητα του ατομικιστικού φιλελευθερισμού να ανταποκριθεί στις σύγχρονες ανάγκες και απαιτήσεις της σύνθετης και πολύπλοκης βιομηχανικής, αρχικά, και μεταβιομηχανικής, στη συνέχεια, κοινωνίας. Πραγματικά, το κλασικό φιλελεύθερο μοντέλο άρχισε να κλονίζεται, όπως ήδη αναλύθηκε, από τον 19ο ακόμη αιώνα, όταν φάνηκε ότι οι βεβαιότητες του φιλελευθερισμού δεν ανταποκρίνονται απόλυτα στην πραγματικότητα. Το φιλελεύθερο αστικό κράτος αποκτά, έτσι, από τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα μία τάση προς τις αρχές οργάνωσης και λειτουργίας του κοινωνικού κράτους. Διαδικασία που ολοκληρώνεται σε σημαντικό βαθμό μετά το πέρας του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, όταν, δηλαδή, η αρχή του κοινωνικού κράτους, συντρεχόντων και των κοινωνικο-οικονομικών συνθηκών της εποχής και, ενόψει, ιδίως, του συσχετισμού των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων, *αποτυπώνεται στο συνταγματικό κείμενο*. Από την περίοδο αυτή, το αστικό κράτος αναζητά τη χαμένη του *θεσμική και κοινωνική ισορροπία*, η οποία στο συνταγματικό επίπεδο εκφράζεται *ως ισορροπία ανάμεσα στην αρχή του κράτους δικαίου, από τη μία πλευρά και την αρχή του κοινωνικού κράτους από την άλλη*. Το πολυπόθητο αυτό σημείο ισορροπίας του συνταγματικού συστήματος δεν είναι, βέβαια, ούτε σταθερό ούτε, πολύ περισσότερο, δεδομένο. Είναι, αντίθετα, το *επίκεντρο μίας διαρκούς πολιτικής και κοινωνικής διαμάχης*, η έκβαση της οποίας προσδιορίζει, άλλωστε, τη θεσμική και οργανωτική ποιότητα της λειτουργίας της κοινωνίας. Αυτό που θεωρείται, πάντως, βέβαιο, είναι ότι στο σύγχρονο αστικό κράτος, το οποίο συνδυάζει τα φιλελεύθερα με τα κοινωνικά στοιχεία του πολιτεύματος, ούτε το άτομο θυσιάζεται χάριν της κοινωνίας ούτε, όμως, η κοινωνία αποσυντίθεται χάριν του ατόμου[86].

---

[85] Για τη σχετική συζήτηση βλ. πρόχειρα, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ.71 επ., 79 επ.

[86] Πρβλ. *Γ. Κουμάντου*, Όρια τη διακριτικότητας, σε : εφημερίδα Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ, Κυριακή 24 Μαρτίου 2002, όπου ο συγγραφέας ερευνώντας το δικαίωμα στον ιδιωτικό βίο, σημειώνει ότι «*η ανάγκη προστασίας του ιδιωτικού βίου δεν είναι η μόνη αρχή που πρέπει να διέπει το σύστημα του δικαίου. Παράλληλα προς αυτήν, ισχύουν και άλλες αρχές που είναι αναγκαίες για τη θεμελίωση μιας ευνομούμενης συμβίωσης. Και όπως σε άλλα θέματα, έτσι κι εδώ το δίκαιο καλείται να αναζητήσει τις ισορροπίες που θα επιτρέψουν τη σύμμετρη ικανοποίηση των αναγκών της συμβίωσης. Βεβαίως, αφού ο άνθρωπος είναι προορισμένος να ζει σε κοινωνίες –για την ακρίβεια : αφού η διαβίωση σε κοινωνίες διαμόρφωσε τον άνθρωπο- και αφού η συμβίωση επιβάλλει κάποιους κανόνες, έστω για τις συναλλακτικές σχέσεις, η αποφυγή κάθε δημοσιότητας για τα γεγονότα που αφορούν τη ζωή*

Συνοψίζοντας, κατά κάποιο τρόπο, το άρθρο 25 § 1 Συντ. αποτυπώνει αυτήν ακριβώς τη μεταβολή στη θεώρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων : Από την αποκλειστικότητα και την κυριαρχία του ατόμου περνούμε στη συνθετότητα του υποκειμένου των δικαιωμάτων ("*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*"), με όλα τα κανονιστικά συνακόλουθα που συνεπάγεται μία τέτοια εξέλιξη. Πολύ περισσότερο αυτό συμβαίνει στην περίπτωση των κοινωνικών περιορισμών των ατομικών δικαιωμάτων : "*Το ίδιο το Σύνταγμα προβλέποντας τέτοιους περιορισμούς επιδιώκει την καθυπόταξη των κοινωνικών συγκρούσεων, συμβιβάζοντας είτε τα αντιτιθέμενα κοινωνικά συμφέροντα, είτε τη διάσταση ανάμεσα στα ατομικά συμφέροντα και στα συμφέροντα της πολιτείας. Ο εξισορροπητικός ρόλος του Συντάγματος απεικονίζεται ανάγλυφα στην οριοθέτηση της δράσης του κοινωνικού κράτους, που από τη φύση του βρίσκεται σε ένα διαρκές πεδίο έντασης ανάμεσα στο status quo και στην κοινωνικοπολιτική δυναμική. Το Σύνταγμα, με το σύστημα των θεμελιωδών δικαιωμάτων που θεσπίζει, δεν αποβλέπει μόνο στο συμφέρον του ανθρώπου ως ατόμου, αλλά και στη διάστασή του ως μέλους της κοινωνίας. Αυτές οι ιδεολογικές επιλογές του συντακτικού νομοθέτη αποτελούν και την αφετηρία για την ερμηνεία του ισχύοντος συστήματος των περιορισμών*"[87].

Στη χωρεία, εξάλλου, των μεταβολών που εισάγονται στο Σύνταγμα του 1975 και οι οποίες αφορούν το αρχαϊκό φιλελεύθερο και ατομικιστικό πρότυπο κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, εντάσσονται, αναμφίβολα, κι άλλα χαρακτηριστικά, όπως είναι η *ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος στο άρθρο 25 § 3*, καθώς και μία σειρά ερμηνευτικών μεταλλαγών στη λειτουργία των δικαιωμάτων και των περιορισμών τους. Μεταλλαγών που προέρχονται, κατά βάση, από τη συνταγματική κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους. Όλα αυτά μεταφράζουν μία μεταβολή στη νοοτροπία, που συμπίπτει με τις προηγούμενες παρατηρήσεις : *ο άνθρωπος δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως άτομο, στη "φυσική κατάσταση", αλλά στο πλαίσιο της κοινωνίας*. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να αντιμετωπιστούν τα δικαιώματα που του αναγνωρίζονται. Στη συνέχεια, λοιπόν, θα εξετάσουμε ορισμένα από τα χαρακτηριστικά αυτά, αρχής γενομένης από την "*παραπληρωματικότητα*", καθώς και τη λεγόμενη "*αντικειμενικοποίηση*" των δικαιωμάτων, με την οποία συνυφαίνεται και η "*τριτενέργεια*" αυτών. Έπειτα, κι αφού επιχειρηθεί η ανάλυση του άρθρου 25 § 2 Συντ., θα προσεγγιστεί ερμηνευτικά το περιεχόμενο της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος (άρθρο 25 § 3 Συντ.). Πριν, όμως, από οποιαδήποτε άλλη αναφορά είναι αναγκαίο να αναλυθεί ένα αρκετά σύνθετο συνταγματικό φαινόμενο, καθοριστικό για τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων : η "*επιφύλαξη υπέρ του νόμου*".

βγ) Η εκ νέου "ανάγνωση" της "επιφύλαξης του νόμου": Η διάχυτη συνταγματική υφή της αντίληψης για την "αναθεώρηση" του αρχαϊκού περιεχομένου του φιλελεύθερου Συντάγματος

Η συνταγματική λογική που κομίζει στο νομικό μας σύστημα η αρχή του κοινωνικού κράτους είναι *διάχυτη και διεισδυτική*. *Διάχυτη* γιατί το νομικό και πολιτικό της νόημα καταλαμβάνει το σύνολο της συνταγματικής ύλης, ιδίως τα κεφάλαια εκείνα που αφορούν την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, γενικότερα τη σχέση κράτους - κοινωνίας. *Διεισδυτική*, επιπλέον, γιατί διαθέτει μία σημαντική ικανότητα ανατροφοδότησης και επαναπροσδιορισμού του κανονιστικού νοήματος συνταγματικών θεσμών, κανόνων και αρχών, των οποίων διαποτίζει τα νομικά και πολιτικά θεμέλια της λειτουργίας τους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα μίας τέτοιας "αλλοιωτικής" επίδρασης της αρχής του κοινωνικού κράτους είναι ένας παραδοσιακός του φιλελεύθερου Συντάγματος θεσμός, που

του είναι αδύνατη».

[87] *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 235-236.

συμβαδίζει ιστορικά με την αρχή του κράτους δικαίου, τη διάκριση των εξουσιών, τη δημοκρατική αρχή και τον κοινοβουλευτισμό: η "*επιφύλαξη υπέρ του νόμου*".

Κατ' αρχήν, όταν μιλούμε για επιφύλαξη υπέρ του νόμου εννοούμε τη *ρητή εξουσιοδότηση του κοινού νομοθέτη από το Σύνταγμα, να θεσπίσει περιορισμούς στο θεμελιώδες δικαίωμα*[88]. Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η επιφύλαξη του νόμου εντάσσεται συστηματικά στην προβληματική της συνταγματικής κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, συνυφαίνεται δε ουσιαστικά με τα όρια της προστασίας και των περιορισμών τους.

Αρχικά, η επιφύλαξη του νόμου είχε ένα πολύ συγκεκριμένο *ιστορικό περιεχόμενο*[89] και θεσμική λειτουργία: Σήμαινε τη νομική οριοθέτηση της εξουσίας του μονάρχη, ως προς τη δυνατότητά του να επεμβαίνει στο πεδίο της ατομικής ιδιοκτησίας και ελευθερίας. Η επέμβαση, έτσι, στα πεδία αυτά επιφυλασσόταν στο νόμο, στη συγκατάθεση, με άλλα λόγια, της αστικής τάξης, η οποία έλεγχε πολιτικά το Κοινοβούλιο. Το αρχαϊκό, λοιπόν, περιεχόμενο της επιφύλαξης του νόμου ήταν η νομική διασφάλιση των ατομικών ελευθεριών απέναντι στο μονάρχη[90].

Στην πορεία εξέλιξης, όμως, του αστικού κράτους, το παραδοσιακό αυτό περιεχόμενο και η εξασφαλιστική λειτουργία της επιφύλαξης του νόμου έπαψαν να έχουν νόημα, στον βαθμό κυρίως που εξέλιπε η θεμελιακή τους βάση : Η επίμαχη σχέση στα σύγχρονα - κοινοβουλευτικά ιδίως- δημοκρατικά πολιτεύματα δεν είναι πλέον αυτή ανάμεσα στο κοινοβούλιο και το μονάρχη αλλά εκείνη μεταξύ της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας και της αντιπολιτευόμενης μειοψηφίας. Αυτό συμβαίνει γιατί, αφενός έχουν αναιρεθεί οι κοινωνικοί και ταξικοί λόγοι της προηγούμενης αντιπαράθεσης (αστικής τάξης - μονάρχη και των υποστηρικτών του), και, αφετέρου, γιατί η εμφάνιση και λειτουργία του κομματικού συστήματος οδήγησε σταδιακά στην πολιτική ταύτιση ανάμεσα στην Κυβέρνηση και την κοινοβουλευτική πλειοψηφία, από την εμπιστοσύνη της οποίας εξαρτάται η πρώτη στο κοινοβουλευτικό πολίτευμα[91].

---

[88] *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 240. Για την έννοια, το περιεχόμενο και την ιστορική εξέλιξη της επιφύλαξης του νόμου, βλ. ιδίως την πληρέστερη, ίσως, στην ελληνική βιβλιογραφία ανάλυση του *Α. Παντελή*, στη μονογραφία του: Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., κυρίως σελ. 21 επ., 36 επ., 58 επ., 63 επ., 109 επ. Πρβλ., επίσης, τελείως ενδεικτικά, *Γ. Βλάχου*, Η "επιφύλαξη του νόμου" και τα θεμελιώδη δικαιώματα στο Ελληνικό Σύνταγμα της 11ης Ιουνίου 1975, ΕΔΔΔ 1982, σελ. 281 επ., *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σ. 153, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 66 επ., *Γ. Παπαδημητρίου*, Η συνταγματική καθιέρωση της δικαστικής προστασίας, Δ 1982, σελ. 13 επ., *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, Βα΄, 1984, σ. 182 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σ. 240 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 70 επ. Πρόσφατα, εξάλλου, εκδόθηκε η σχετική μονογραφία της *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου ως περιορισμός, εγγύηση και διάμεσος των ελευθεριών, 2001, εκδ. Σάκκουλα. Η συγγραφέας πραγματεύεται στο βιβλίο της αυτό κατά τρόπο σφαιρικό το ζήτημα της επιφύλαξης υπέρ του νόμου. Πρόκειται, από όσο γνωρίζουμε, για την πρώτη μονογραφία για το θέμα αυτό, που εκδίδεται μετά από την αντίστοιχη μονογραφία του *Α. Παντελή* για το ίδιο ζήτημα.

[89] Για την ιστορική εξέλιξη της «*επιφύλαξης υπέρ του νόμου*» βλ. ιδίως *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 17 επ., 25 επ.

[90] Βλ., ιδίως, *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 38, με αναφορές κυρίως στη γερμανική παράδοση, απ' όπου, άλλωστε, προέρχεται ο εν λόγω θεσμός. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο συγγραφέας (ibid, σελ. 39), "*επιφύλαξη του νόμου ονομάζεται ο κανόνας δικαίου, κατά τον οποίο δεν επιτρέπεται στην εκτελεστική εξουσία (που είναι συγκεντρωμένη στα χέρια του μονάρχη) να επεμβαίνει σε θέματα απτόμενα της προσωπικής ελευθερίας ή της ιδιοκτησίας των πολιτών παρά μόνο με νόμο, δηλαδή με πράξη που να έχει ψηφισθεί και από τους αντιπροσώπους των πολιτών, ή βάσει νόμου, δηλαδή κατόπιν νομοθετικής εξουσιοδοτήσεως*". Πρβλ., επίσης, *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 18, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 240 επ.

[91] Για τα ζητήματα αυτά βλ. μεταξύ πολλών άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η "κρίση" του κοινοβουλευτικού συστήματος, ό.π., σ. 14 επ., 107 επ. και τις εκεί παραπομπές, *του ιδίου*, Η άσκηση των αρμοδιοτήτων των Υπουργών στο κοινοβουλευτικό πολίτευμα : Η περίπτωση της παραίτησης του Κ. Σημίτη από την Κυβέρνηση, ΤοΣ 1996, σελ. 171 επ., *του ιδίου*, Ίδρυση πολιτικού κόμματος και πολίτευμα, ό.π., σελ. 11 επ., *του ιδίου*, Το "πολίτευμα" της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ό.π., σελ. 89 επ., 92 επ.

Η συνταγματική επιφύλαξη του νόμου δεν έχει πλέον τον αρχικό *εγγυητικό*, έναντι του μονάρχη και της εκτελεστικής εξουσίας, χαρακτήρα της. Αντίθετα, η λειτουργία της είναι *ρυθμιστική και περιοριστική* των δικαιωμάτων, εφόσον με αυτήν παρέχεται η "εξουσιοδότηση" στον κοινό νομοθέτη να διαμορφώνει το πλαίσιο λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και να καθορίζει τα ουσιαστικά όρια άσκησής τους. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι παρέχεται μία "εν λευκώ" εξουσιοδότηση στον κοινό νομοθέτη να περιορίσει τα θεμελιώδη δικαιώματα. Κάτι τέτοιο θα οδηγούσε, άλλωστε, στη σχετικοποίηση ή, ακόμη, και την αντιστροφή της λειτουργίας του συνταγματικού συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων. Η διακριτική ευχέρεια, λοιπόν, του νομοθέτη είναι περιορισμένη και με σχετική σαφήνεια οριοθετημένη. Τα όρια της ευχέρειας αυτής απορρέουν από το ίδιο το Σύνταγμα και, ιδίως, από τους ερμηνευτικούς κανόνες που διέπουν τις σχετικές συνταγματικές διατάξεις. Κανόνες, οι οποίοι, όπως θα δούμε, απορρέουν πρωτίστως από την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου.

Σε κάθε πάντως περίπτωση δεν πρέπει να παραβλέπεται ότι στο σύγχρονο συνταγματικό σύστημα, όπου συνδυάζεται η λειτουργία τόσο της αρχής του κράτους δικαίου όσο και εκείνης του κοινωνικού κράτους, η επιφύλαξη του νόμου διατηρεί μία διπλή ταυτόχρονα (αν και κατ' αρχήν "αντιθετική") λειτουργία : α) *εγγυητική* των ατομικών δικαιωμάτων[92], στον βαθμό που, παρόλη την πολιτική ομοιογένεια που έχουν η κοινοβουλευτική πλειοψηφία και η Κυβέρνηση, η εξάρτηση του (νομοθετικού) περιορισμού ενός θεμελιώδους δικαιώματος από την απόφαση της Βουλής εξασφαλίζει δημοσιότητα, δυνατότητα κριτικής και πιο άμεση λαϊκή νομιμοποίηση[93]. Επιπλέον, διασφαλίζεται ουσιαστικά η *αρχή της νομιμότητας της διοικητικής δράσης*. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι η διοίκηση δεν μπορεί να δράσει περιοριστικά έναντι των θεμελιωδών δικαιωμάτων, παρά μόνον εάν και στο βαθμό που κάτι τέτοιο προβλέπεται από τον νόμο[94]. β) Λειτουργία *ρυθμιστική - περιοριστική* των θεμελιωδών

---

[92] Πρβλ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., ιδίως σ. 149 επ., 287 επ., 342 επ., όπου η συγγραφέας τονίζει κυρίως τον «*εγγυητικό*» χαρακτήρα της επιφύλαξης υπέρ του νόμου. Είναι, άλλωστε, χαρακτηριστικό για τη συνολική κατεύθυνση του σχετικού εγχειρήματος της συγγραφέως το γεγονός ότι η ίδια χρησιμοποιεί εκφράσεις όπως λ.χ. «*η απεγνωσμένη αναζήτηση του εγγυητικού ρόλου της επιφύλαξης υπέρ του νόμου*» (ibid, σ. 149).

[93] Βλ. *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 241-242. Σημειώνεται εν προκειμένω ότι ο *Α. Παντελής* εισάγει στη σχετική συζήτηση τον παράγοντα της (συνταγματικής) παραδόσεως για να αιτιολογήσει τη διατήρηση της συνταγματικής πρόβλεψης για επιφύλαξη του νόμου, παρά τις θεσμικές και πολιτικές μεταβολές που προέκυψαν στην πορεία. Σημειώνει, έτσι,σχετικά (ibid, σελ. 53-54) : "*Υπό το κράτος της αδαφιλονίκητης λαϊκής κυριαρχίας ήταν λογικό η επιφύλαξη του νόμου να μην είναι πλέον απαραίτητη, επειδή οι λόγοι που τη γέννησαν είχαν ολοσχερώς εκλείψει. Ανώτατο ή κυρίαρχο όργανο είχε μείνει ο λαός μόνος και μονάρχης δεν υπήρχε. Και όμως, η δύναμη της παραδόσεως ήταν τόσο μεγάλη, που σιωπηρά διατήρησε την επιφύλαξη του νόμου σε ισχύ και υπό τη ριζικώς νέα συνταγματική τάξη*".

[94] Σημειώνεται, βέβαια, ότι στην έννοια του "*νόμου*" που αναφέρεται στο Σύνταγμα περιλαμβάνεται (εφόσον δεν ορίζεται διαφορετικά στο συνταγματικό κείμενο) και ο ουσιαστικός νόμος. Είναι, έτσι, δυνατός ο περιορισμός των δικαιωμάτων με κανονιστική πράξη (Προεδρικό Διάταγμα ή κανονιστική πράξη άλλου διοικητικού οργάνου κατά τους ορισμούς και τις προϋποθέσεις που θέτει το Σύνταγμα στο άρθρο 43 § § 2, 4, 5. Βλ., ιδίως, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 67 επ., *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 109 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 244-245, *του ιδίου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σελ. 221. Contra ο *Γ. Βλάχος*, Η "επιφύλαξη του νόμου", ό.π., σελ. 299, κατά τον οποίο, οι διατάξεις των άρθρων 72 § 1 και 43 § 5 Συντ. «*δείχνουν καθαρά, ότι, προκειμένου περί "ατομικών δικαιωμάτων", ο όρος "νόμος" οφείλει εφεξής να εννοείται υπό την έννοια του τυπικού νόμου, του προερχομένου από την Ολομέλεια της Βουλής*». Σύμφωνα με τον *Μάνεση* (ό.π., σελ. 74), όμως, "*οι διατάξεις αυτές αφορούν βασικά τους "εκτελεστικούς νόμους" που ρυθμίζουν την άσκηση των καθέκαστα ατομικών δικαιωμάτων ή πάντως νόμους που τα θίγουν άμεσα και καίρια*". Σε κάθε πάντως περίπτωση, η μεσολάβηση (κανονιστική ή ατομική) της διοίκησης προϋποθέτει την ύπαρξη τυπικού νόμου, ο οποίος καθορίζει τα όρια, τις προϋποθέσεις και τους όρους της διοικητικής δράσης στο πεδίο των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Για τον θεσμό της νομοθετικής εξουσιοδότησης βλ., τελείως ενδεικτικά, *Φ. Βεγλερή*, Η νομοπαραγωγική δράσις της διοικήσεως, Ε.Ε.Ν., 1962, σελ. 273 επ., *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σ. 115 επ., *Π. Δαγτόγλου*, Γενικό Διοικητικό Δίκαιο, 1992, σ. 79 επ., *Γ. Δεληγιάννη*, Σκέψεις γύρω από την έννοια και το δικαστικό έλεγχο των κανονιστικών πράξεων, σε : Τ.Τ. Σ.τ.Ε., τ. Ι, 1979, σ. 583 επ., *Δ. Κόρσου*, Διοικητικό

δικαιωμάτων. Πραγματικά, στη σύγχρονη πολιτική και συνταγματική πραγματικότητα, η περιοριστική - ρυθμιστική λειτουργία της επιφύλαξης του νόμου είναι η σημαντικότερη και η κυριότερη[95]. Έχει αυτή πρωτίστως την έννοια ότι ο κοινός νομοθέτης μπορεί και πρέπει να οργανώνει κάθε φορά τον τρόπο άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων και να καθορίζει τους περιορισμούς τους, ανάλογα με την εκάστοτε κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα, κινούμενος, βέβαια, πάντοτε εντός των ακροτάτων ορίων που του παρέχει το Σύνταγμα[96].

Στη δεύτερη, ιδίως, αυτή έκφανση της λειτουργίας της, η επιφύλαξη νόμου αποκτά ένα "*κοινωνικό*" περιεχόμενο, που τη διαφοροποιεί από την κλασική ατομικιστική αντίληψη του φιλελευθερισμού: Μέσα από την επιφύλαξη του νόμου, παρέχεται η δυνατότητα στο Κοινοβούλιο (το πλέον νομιμοποιημένο, δηλαδή, κρατικό όργανο) να ρυθμίζει την άσκηση των δικαιωμάτων, επιβάλλοντας, παράλληλα, περιορισμούς για λόγους κοινωνικού συμφέροντος ή προάσπισης των δικαιωμάτων τρίτων. Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου εγκαταλείπει, έτσι, την αποκλειστική της σύνδεση με την ιστορική και πολιτική της μήτρα, την προστασία, δηλαδή, της ιδιοκτησίας και της ελευθερίας έναντι του μονάρχη, καθώς και τον χωρισμό κράτους - κοινωνίας, αποκτώντας περισσότερο "κοινωνική" λειτουργία, στα πλαίσια της αρχής του κοινωνικού κράτους και της σχετικοποίησης της διάκρισης κράτους - κοινωνίας.

Εκτός, όμως, από την «*εγγυητική*» και τη «*ρυθμιστική – περιοριστική*» λειτουργία της επιφύλαξης υπέρ του νόμου, η πρόσφατη συνταγματική αναθεώρηση προσέθεσε ακόμη μια «λειτουργία» σε αυτήν : Σύμφωνα, έτσι, με τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., «*όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την... αποτελεσματική άσκηση*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η ρητή αναφορά στο συνταγματικό κείμενο της ανωτέρω υποχρέωσης των κρατικών οργάνων δεν αφήνει, βέβαια, ανεπηρέαστη την «επιφύλαξη υπέρ του νόμου» : Αυτή αναπτύσσει μια πρόσθετη λειτουργία, που αποβλέπει στη *διασφάλιση της αποτελεσματικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Ο κοινός νομοθέτης, επομένως, έχει την υποχρέωση, όπως, άλλωστε, όλα τα κρατικά όργανα, να λαμβάνει τα κατάλληλα και αναγκαία θετικά μέτρα, ώστε να καθίσταται αποτελεσματική η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Αυτό σημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι η επιφύλαξη υπέρ του νόμου

Δίκαιο, 1992, σ. 114 επ., *Α. Μάνεση*, Συνταγματική θεωρία και πράξη, ό.π., σελ. 277 επ., *Γ. Παπαδημητρίου*, Οι θεσμικές εγγυήσεις για την άσκηση της κανονιστικής αρμοδιότητας και η αρχή του κράτους δικαίου, σε : Επιστ. Επετηρίδα του Τμ. Νομικής του Α.Π.Θ., Αφιέρωμα στον Ν. Παπαντωνίου, 1996, σ. 581 επ., *Γ. Παπαχατζή*, Σύστημα Διοικητικού Δικαίου, τ. Α΄, 1983, σ. 136 επ., *Π. Παραρά*, Corpus I, ό.π., άρθρ. 43, σ. 458 επ., *Επ. Σπηλιωτόπουλου*, Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου, 2001, σ. 64 επ., *του ιδίου*, Ζητήματα κανονιστικής αρμοδιότητος, 1968, *Α. Τάχου*, Ελληνικό Διοικητικό Δίκαιο, 1991, σ. 101 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σ. 245 επ., *Κ. Χιώλου*, Κανονιστικαί πράξεις της Διοικήσεως, ΕΔΚΑ 1989, σ. 461 επ., *του ιδίου*, Η κανονιστική εξουσία της Διοικήσεως, ΕΔΚΑ 1993, σ. 305 επ.

[95] Όπως, έτσι, σημειώνει σχετικά ο *Α. Παντελής*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 111, «*όταν το Σύνταγμα παραπέμπει για την περαιτέρω ρύθμιση ορισμένου θέματος στο νόμο, πράγμα που συμβαίνει συχνότατα ιδίως στα άρθρα που κατοχυρώνουν τα δικαιώματα του ανθρώπου με τη ρήτρα "ως νόμος ορίζει", εννοεί ότι η περαιτέρω ρύθμιση, που συνήθως αποτελεί περιορισμό της ασκήσεως του δικαιώματος, θα γίνει με κάποιον εγκύρως τιθέμενο κανόνα δικαίου*». Όπως σημειώνει, εξάλλου, η *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 51, «*στην ελληνική συνταγματική επιστήμη επικρατεί η αντίληψη, ότι η επιφύλαξη υπέρ του νόμου συνιστά μηχανισμό περιορισμού των δικαιωμάτων*». Πρβλ. ibid, σ. 134-135, όπου η συγγραφέας σημειώνει ότι «*στην ελληνική συνταγματική θεωρία επικρατεί η λιτή αντίληψη, που ορίζει την επιφύλαξη υπέρ του νόμου γενικά, ως τη "ρητή εξουσιοδότηση" του κοινού νομοθέτη από το Σύνταγμα να θεσπίσει περιορισμούς στο θεμελιώδες δικαίωμα*".

[96] Κατά τον *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, ό.π., σελ. 154, «*η "παραπομπή στο νόμο" μεθοδεύεται για να έχει ο κοινός νομοθέτης τη δυνατότητα να προσαρμόζει τους θεσμούς και τις διατάξεις ανάλογα με τις εκάστοτε ενεστώσες ανάγκες και αντιλήψεις, πράγμα που είναι βέβαια σκόπιμο και θεμιτό*». Πρβλ., ακόμη, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η συνταγματικότητα της κατάργησης των ενδίκων μέσων, ΤοΣ 1997, σελ. 988 επ., όπου σε σχετική ανάλυση του περιεχομένου της επιφύλαξης νόμου στο άρθρο 20 § 1 Συντ. (παροχή δικαστικής προστασίας) σημειώνεται : "*Το πρόβλημα, λοιπόν, εν προκειμένω δεν είναι αν το Σύνταγμα επιτρέπει τη ρυθμιστική ή περιοριστική παρέμβαση του νομοθέτη, αλλά η διακρίβωση των ορίων της παρέμβασης αυτής*", ibid, σελ. 989.

προσλαμβάνει, επιπλέον, τον χαρακτήρα εξουσιοδότησης του κοινού νομοθέτη για λήψη όλων των σχετικών μέτρων που κρίνονται απαραίτητα για την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κατά τον τρόπο αυτό, η «*θετική όψη*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων καθίσταται προσδιοριστικός παράγοντας της «επιφύλαξης υπέρ του νόμου», όπως αυτή τυποποιείται σε επιμέρους συνταγματικές διατάξεις[97].

Από μία άλλη σκοπιά, εξάλλου, το ζήτημα της επιφύλαξη του νόμου εντάσσεται σ' ένα γενικότερο πρόβλημα, που είναι κομβικό για τη λειτουργία των σύγχρονων αντιπροσωπευτικών συστημάτων: Εκείνο της σχέσης ανάμεσα στη δημοκρατική αρχή (υπό την εκδοχή της ευχέρειας του κοινού νομοθέτη, άρα της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας να ρυθμίζει την κοινωνική ύλη), και της αρχής του κράτους δικαίου (υπό την έκφανση κυρίως της προάσπισης των δικαιωμάτων της μειοψηφίας)[98]. Η αναζήτηση, έτσι, του περιεχομένου, της λειτουργίας και, κυρίως, των ορίων της επιφύλαξης του νόμου, διέρχεται από ποικίλες *νομικο-πολιτικές σταθμίσεις*, όπου εμπλέκονται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, περισσότερες συνταγματικές αρχές.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, καθίσταται σαφές ότι η εγγενής καχυποψία -που αποτυπώνεται, μάλιστα, στον ίδιο τον γενετικό κώδικα του συνταγματικού φαινομένου και επηρεάζει τη συνταγματική θεωρία- για την επιφύλαξη υπέρ του νόμου (καχυποψία που έχει τις απώτερες ιστορικές ρίζες της στην περιοριστική των δικαιωμάτων παρέμβαση του μονάρχη), *σχετικοποιείται* σημαντικά όταν η επιφύλαξη του νόμου καλείται να λειτουργήσει σε ένα τελείως διαφορετικό θεσμικό και πολιτικό περιβάλλον, σε σχέση με εκείνο που οδήγησε στη γένεση και λειτουργία της. Υπό τους νέους αυτούς όρους, η επιφύλαξη του νόμου ανταναλά, κατά το πλείστον, τη δυνατότητα που δίνει το συνταγματικό κείμενο στον κοινό νομοθέτη να *διαρρυθμίσει* τον χώρο προστασίας και άσκησης των δικαιωμάτων. Η "ανάγνωση", επομένως, των επίμαχων συνταγματικών διατάξεων που κατοχυρώνουν θεμελιώδη δικαιώματα υπό την επιφύλαξη του νόμου, πρέπει να γίνεται υπό το φως της δημοκρατικής αρχής, που σημαίνει, στο οργανωτικό επίπεδο, πρωτίστως, λήψη των αποφάσεων από την πλειοψηφία[99].

---

[97] Η ανωτέρω συνταγματική επιταγή του νέου άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ επηρεάζει, έτσι, το περιεχόμενο της επιφύλαξης υπέρ του νόμου, καθιστώντας, παράλληλα, επιτακτική την παρέμβαση του κοινού νομοθέτη για την πραγμάτωση των σκοπών της συνταγματικής αυτής διάταξης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί εν προκειμένω το δικαίωμα στην παροχή έννομης προστασίας από τα δικαστήρια (άρθρο 20 παρ. 1 Συντ.), το οποίο συνοδεύεται από σχετική «επιφύλαξη υπέρ του νόμου» («..., *όπως νόμος ορίζει*»). Η επιφύλαξη αυτή υπέρ του νόμου μπορεί να αναπτύξει, όπως και οι λοιπές που τυποποιούνται σε άλλα θεμελιώδη δικαιώματα, τρεις κατά βάση λειτουργίες : α) *εγγυητική*, στο βαθμό που οι συναφείς περιορισμοί πρέπει να θεμελιώνονται σε νόμο, β) *ρυθμιστική – περιοριστική*, εφόσον ο κοινός νομοθέτης μπορεί να προβαίνει σε ρύθμιση ή, ακόμη, περιορισμούς του δικαιώματος αυτού, προκειμένου να προστατευθούν δικαιώματα τρίτων ή το γενικότερο κοινωνικό συμφέρον, στο πλαίσιο της αρχής του κοινωνικού κράτους και, γ) *διασφαλιστική* της αποτελεσματικής άσκησης του δικαιώματος αυτού, στο μέτρο που ο κοινός νομοθέτης οφείλει, να διαμορφώνει τους κατάλληλους και αναγκαίους θεσμικούς και υλικούς όρους προκειμένου η άσκηση του ανωτέρω δικαιώματος να καθίσταται «αποτελεσματική», ενόψει, ασφαλώς, των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του δικαιώματος αυτού. Η τελευταία αυτή υποχρέωση απορρέει, βέβαια, από τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ. και όχι, κατ' αρχήν, από την ίδια την επιφύλαξη υπέρ του νόμου, που τυποποιείται στο άρθρο 20 παρ. 1 Συντ. Εντούτοις, η εν λόγω συνταγματική υποχρέωση του κοινού νομοθέτη που θεσπίζεται στην ανωτέρω διάταξη συγχρωτίζεται, εκ των πραγμάτων, με την «επιφύλαξη υπέρ του νόμου», κατευθύνοντας, κατά τον τρόπο αυτό, το περιεχόμενο και την εν γένει τελολογία της. Στην εξεταζόμενη περίπτωση, δηλαδή, ο όρος «..., *όπως νόμος ορίζει*» έχει, inter alia, το νόημα ότι το δικαίωμα παροχής δικαστικής προστασίας ασκείται με βάση τις προϋποθέσεις που έχει θεσπίσει ο κοινός νομοθέτης προκειμένου η άσκηση αυτή από τον φορέα της να καθίσταται αποτελεσματική.

[98] *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η συνταγματικότητα της κατάργησης των ενδίκων μέσων, ό.π., σελ. 988-989, υποσ. 8, όπου σημειώνεται, επιπλέον, ότι "*τα όρια της ευχέρειας του κοινού νομοθέτη στο πεδίο ρύθμισης των ατομικών δικαιωμάτων (συνεπώς : τα όρια της "επιφύλαξης του νόμου"), προκύπτουν από την έκβαση αυτής ακριβώς της σχέσης έντασης μεταξύ της δημοκρατικής αρχής και της αρχής του κράτους δικαίου, που τέμνει την ερμηνευτική διαδικασία και επικαθορίζει, τελικά, τα πλαίσια του ερμηνευτικού διακυβεύματος*".

[99] Υπό την έννοια αυτή (και μόνο υπό αυτή), η επιφύλαξη υπέρ του νόμου μπορεί να εκληφθεί ως "*επιφύλαξη*

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, αυτό δεν συνεπάγεται, όπως ήδη αναφέρθηκε, ότι ο κοινός νομοθέτης είναι απόλυτα ελεύθερος να περιορίζει κατά το δοκούν τα θεμελιώδη δικαιώματα. Διότι, όπως σωστά αναφέρεται, υπό την εκδοχή αυτή τα δικαιώματα "*βρίσκονται περίπου στο έλεος της εκάστοτε πλειοψηφίας, που δεν αποκλείεται να αποδειχτεί πλειοψηφία χωρίς έλεος για τις ατομικές ελευθερίες, πάντα μέσα στα τυπικά πλαίσια του Συντάγματος*"[100]. Στην αντίθετη περίπτωση, άλλωστε, το νόημα της συνταγματικής κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων θα εξέλιπε ή, έστω, θα σχετικοποιούνταν σημαντικά, εφόσον δεν θα αποτελούσε όριο στην ευχέρεια του νομοθέτη. Αυτήν ακριβώς, όμως, είναι η εγγυητική λειτουργία του Συντάγματος και το ιστορικό νόημα της υπάρξεώς του : Να εγγυάται, δηλαδή, τα θεμελιώδη δικαιώματα των πολιτών έναντι της κρατικής εξουσίας και, ιδίως, έναντι της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας. Αυτό είναι, εξάλλου, το πρωτογενές περιεχόμενο της αρχής του κράτους δικαίου, που κατοχυρώνεται στο συνταγματικό μας κείμενο.

Συνεπώς : ο κοινός νομοθέτης έχει την ευχέρεια να χωρήσει στη ρύθμιση[101] ή τον περιορισμό των δικαιωμάτων, εντός, όμως, των ορίων που του επιβάλλει το ίδιο το Σύνταγμα, είτε υπό τη μορφή ειδικών περιορισμών ("ειδική επιφύλαξη") είτε υπό τη μορφή γενικών περιορισμών που συνάγονται ερμηνευτικά από τις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις που κατοχυρώνουν ατομικά δικαιώματα, σε συνδυασμό με συνταγματικές αρχές (π.χ. αρχή κράτους δικαίου). Απώτατο, επίσης, όριο, το οποίο ο κοινός νομοθέτης δεν μπορεί να υπερβεί είναι, ασφαλώς, η *αρχή της αναλογικότητας και η προστασία του πυρήνα του δικαιώματος*. Συγκροτείται, έτσι, όπως θα δούμε, ένα πλέγμα ερμηνευτικών οριοθετήσεων της επιφύλαξης νόμου, που διασφαλίζει το ιστορικό, ιδεολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο κάθε θεμελιώδους δικαιώματος.

Από τη δημοκρατική αρχή, ωστόσο, συνάγεται ένα αρκετά *ευρύ περιθώριο ευχέρειας του νομοθέτη* να ρυθμίσει, οργανώσει ή περιορίσει τα θεμελιώδη δικαιώματα, ανάλογα με τις εκάστοτε κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες και τις αντιλήψεις που επικρατούν κάθε φορά. Σε συνδρομή δε της δημοκρατικής αρχής προστρέχει εν προκειμένω ερμηνευτικά και η αρχή του κοινωνικού κράτους, υπό την εκδοχή κυρίως της αυξημένης δυνατότητας παρέμβασης του κράτους στην κοινωνική και, ιδίως, στην οικονομική αναπαραγωγή, τη δικαιότερη ανακατανομή του πλούτου και, γενικότερα, την επίτευξη ενός ικανού επιπέδου κοινωνικής δικαιοσύνης και αλληλεγγύης. Στη βάση αυτής της τελευταίας εκδοχής της αρχής του κοινωνικού κράτους βρίσκεται, βέβαια, η υποχώρηση της εγγενούς καχυποψίας έναντι της κρατικής εξουσίας και η σχετικοποίηση της στεγανής διάκρισης κράτους - κοινωνίας.

Η ερμηνευτική σύμπλευση της δημοκρατικής αρχής με την αρχή του κοινωνικού κράτους λειτουργεί εν προκειμένω, όπως είναι προφανές, *επαυξητικά ως προς την ευχέρεια του κοινού νομοθέτη να περιορίζει τα θεμελιώδη δικαιώματα* και, αντίστοιχα, συσταλτικά για την προστασία των δικαιωμάτων αυτών. Τα πράγματα, όμως, είναι αρκετά πιο πολύπλοκα σε σχέση με αυτή την απλουστευτική σχηματοποίηση, η οποία χρησιμοποιείται εδώ για να καταδείξει, έστω περιγραφικά, τις υποδόριες συνταγματικές αντιστοιχήσεις και αντιπαραθέσεις γύρω από την επιφύλαξη του νόμου και, κατ' επέκταση, γύρω από τα όρια των περιορισμών στα θεμελιώδη δικαιώματα[102]. Καθίστανται περισσότερο πολύπλοκα εάν,

---

υπέρ της δημοκρατικής αρχής".

[100] *Α. Μάνεσης*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 69.

[101] Κατά τον *Α. Μάνεση*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σ. 75-76, «*το Σύνταγμα με τη φράση "όταν και όπως ο νόμος ορίζει" δεν αναθέτει "εν λευκώ" στον νόμο αρμοδιότητα για απεριόριστη θέσπιση περιορισμών... ενδιαφέρεται κυρίως για τη ρύθμιση που μόνον δευτερευόντως μπορεί να συνεπάγεται και θέσπιση περιορισμών*». Η *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 150-151, εξάλλου, σχολιάζοντας την ανωτέρω άποψη, σημειώνει ότι «*με την παραπάνω διατύπωση ο Α. Μάνεσης, ελεαυνόμενος από τον θεωρητικό του εγγυητισμό, αρχίζει να απομακρύνεται από την κατανόηση της επιφύλαξης ως μηχανισμού περιορισμού των ελευθεριών, και τείνει να τη μετατρέψει σε μέθοδο ασφαλέστερης απόλαυσής τους*».

[102] Κατά την άποψη του *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά Δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σ. 155, η συνταγματική παραπομπή στον νόμο αποτελεί αναγκαίο μηχανισμό για την περιστολή των δικαιωμάτων σε περιπτώσεις ή στον βαθμό που ο συντακτικός νομοθέτης δεν μπόρεσε ή δεν θέλησε να προβλέψει. Η *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του

για παράδειγμα, αναλογιστούμε ότι η δημοκρατική αρχή δεν συντρέχει εν προκειμένω μόνον επαυξητικά της αρχής του κοινωνικού κράτους αλλά και περιοριστικά σε σχέση με αυτήν, υπό μία άλλη εκδοχή : Εκείνη της ιστορικής, πολιτικής και συνταγματικής συνταύτισής της με την αρχή του κράτους δικαίου. Πραγματικά, δεν χωρεί αμφιβολία ότι η δημοκρατική αρχή συνυφαίνεται, κατά την ιστορική της περιοδολόγηση, με την αρχή του κράτους δικαίου, αναπτύσσοντας, έτσι, μία πολυεπίπεδη - "προνομιακή" σχέση μ' αυτήν. Μία τέτοια σύνδεση δεν μπορεί, ασφαλώς, να παραγνωρισθεί κατά τη σχετική ερμηνευτική στάθμιση.

Όπως, όμως, άλλωστε, δεν είναι δυνατόν να παραβλεφθεί το *ανανεωμένο* -από τη διαμεσολάβηση της αρχής του κοινωνικού κράτους- κανονιστικό περιεχόμενο της επιφύλαξης υπέρ του νόμου[103]. Από την άποψη αυτή, οι ερμηνευτικές σταθμίσεις καθίστανται πολύπλοκες και σύνθετες, αφού ανακαλούν ένα ολόκληρο πλέγμα συνταγματικών κανόνων και προστρέχουν σε μία σειρά θεμελιωδών αρχών. Η έκβαση, εξάλλου, των σχέσεων αυτών δεν μπορεί να είναι ποτέ μονοσήμαντη : Υπόκειται πάντοτε σε *διαρκή ιστορικό (άρα, κοινωνικό και πολιτικό) ανακαθορισμό*. Η κανονιστική διαμεσολάβηση της αρχής του κοινωνικού κράτους στη λειτουργία και στα όρια της επιφύλαξης του νόμου, επιβεβαιώνει του λόγου το αληθές : Η αρχή του κοινωνικού κράτους αναδιαμορφώνει τα όρια αυτά, αναπροσδιορίζοντας, έτσι, το προστατευτικό πλαισιο λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η συνταγματική αυτή εξέλιξη εμφανίζει μία αξιοπρόσεκτη *δυναμικότητα*: Επικοινωνεί με την κοινωνική πραγματικότητα και αντανακλά τις ανάγκες της. Για τον λόγο αυτό, δεν είναι μία απλή εξέλιξη τυπικού χαρακτήρα · αποτελεί, σε σημαντικό βαθμό, φαινόμενο ανανέωσης του περιεχομένου του Συντάγματος, που προέρχεται από την ίδια την πραγματικότητα, ως έκφραση της κανονιστικής της δύναμης[104].

Το άρθρο 25 § 1Συντ. εμπλέκεται εν προκειμένω κατά τρόπο άμεσο και απτό : Η θεώρηση του υποκειμένου των συνταγματικών δικαιωμάτων τόσο στην ατομική, όσο και στην κοινωνική του υπόσταση αποτελεί τη βαθύτερη ουσία αλλά και τη λογική αφετηρία της νέας συνταγματικής αντίληψης για την επιφύλαξη του νόμου. Πραγματικά, η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων, εφόσον αυτή αναγνωρίζεται στο "*κοινωνικό άτομο*", συμπορεύεται στο συνταγματικό επίπεδο με συγκεκριμένους *κοινωνικούς προσδιορισμούς*, που διαγράφουν το πλαίσιο εντός του οποίου μπορεί αυτή να κινηθεί. Η υπέρβαση του κανονιστικού αυτού πλαισίου κατατάσσει την άσκηση του ατομικού δικαιώματος στον χώρο του μη προστατευόμενου πεδίου ελευθερίας [105].

νόμου, ό.π., σ. 145 επ., αφού αναπτύσσει, κριτικά, την ανωτέρω άποψη, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αυτή «*δημιουργεί σκοτεινές ζώνες. Η αποδοχή ότι η νομοθετική εξουσία μπορεί να υποκαθιστά, κατά περίπτωση, τη βούληση του συντακτικού νομοθέτη είναι απλουστευτική και μπορεί να αποβεί επικίνδυνη*» (ibid, σ. 148).

[103] Την πραγματικότητα αυτή συνοψίζει ο *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 241, ως εξής : "*Η μετάβαση από την ατομοκεντρική φιλελεύθερη αντίληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων στην κοινωνική τους διάσταση μεταβάλλει και τη νομικοπολιτική λειτουργία του θεσμού της επιφύλαξης του νόμου. Η επιφύλαξη του νόμου δεν λειτουργεί πια μόνο ως εγγύηση απέναντι στην εκτελεστική εξουσία αλλά κυρίως ως δυνατότητα περιορισμών, αναγκαίων για το γενικό και κοινωνικό συμφέρον ή για την προάσπιση δικαιωμάτων τρίτων. Αν θελήσουμε την εξέλιξη αυτή του θεσμού να την αποδώσουμε με πολιτειολογικές κατηγορίες μπορούμε να την εντάξουμε στην εξέλιξη της σχέσης κράτους - κοινωνίας. Στη φάση της στεγανής διάκρισης κράτους και κοινωνίας (μοναρχία και φιλελευθερισμός) ο θεσμός της επιφύλαξης του νόμου διασφάλιζε αυτή ακριβώς τη στεγανή διάκριση κράτους και κοινωνίας, μονάρχη και άρχουσας αστικής τάξης. Αντίθετα, μέσα στην εξέλιξη της σχετικοποίησης αυτού του διαχωρισμού και της ιστορικής αναίρεσης του στεγανού, ο θεσμός της επιφύλαξης του νόμου επιτρέπει την παρεμβολή κοινωνικών κριτηρίων στην οργάνωση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*".

[104] Για την "*κανονιστική δύναμη της πραγματικότητας*" βλ. κατωτέρω.

[105] Το πεδίο αυτό βρίσκεται εκτός του ερμηνευτικού πλαισίου προστασίας που διαγράφει το Σύνταγμα. Έτσι, το εν λόγω πεδίο τοποθετείται, κατά την ορολογία του Συντάγματος (άρθρο 25 § 3 Συντ.) στον χώρο του "*καταχρηστικού*". Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι ο χώρος του "*καταχρηστικού*" ταυτίζεται εν πολλοίς με τον χώρο του "*μη προστατευόμενου*", αυτόν, δηλαδή, που βρίσκεται εκτός των ερμηνευτικών ορίων προστασίας του δικαιώματος.

Η τελευταία αυτή διαπίστωση κινείται, βέβαια, εν πολλοίς στη σφαίρα του αυτονοήτου, στον βαθμό κυρίως που, όπως είδαμε, δεν μπορεί να υπάρξει απεριόριστη ελευθερία σε μία κρατικά (άρα, δικαιικά) οργανωμένη κοινωνία. Στο κοινωνικό κράτος, ωστόσο, η αναγνώριση της "κοινωνικής" υπόστασης του υποκειμένου των δικαιωμάτων συνεπάγεται αναπόδραστα μία λιγότερο ατομικιστική θεώρηση της άσκησής τους και ένα περισσότερο ευκρινές πεδίο κοινωνικών περιορισμών[106]. Με άλλα λόγια : Στην τελευταία αυτή περίπτωση συστέλλεται ο σχεδόν απόλυτος και σχετικά μαξιμαλιστικός χώρος ελευθερίας του ατόμου, που υπολαμβάνει ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός και διευρύνεται η συνταγματική δυνατότητα θέσπισης κοινωνικών προσδιορισμών και περιορισμών[107].

Ο ιδιαίτερος χαρακτήρας, εξάλλου, που προσλαμβάνει αυτή η πολυπεπίπεδη λειτουργία της επιφύλαξης υπέρ του νόμου στο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων επιβεβαιώνεται[108] και ενισχύεται, όπως θα δούμε, περαιτέρω μετά την πρόσφατη συνταγματική αναθεώρηση, η οποία προσέθεσε ρητή σχετική αναφορά στη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. δ΄ Συντ. Σύμφωνα, έτσι, με τη διάταξη αυτή «*οι κάθε είδους περιορισμοί που μπορούν κατά το Σύνταγμα να επιβληθούν στα δικαιώματα αυτά πρέπει να*

---

[106] Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει, άλλωστε, και η νομολογία των δικαστηρίων. Βλ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 62 επ., όπου και (κριτική, πάντως) παρουσίαση ορισμένων νομολογιακών περιπτώσεων.

[107] Πρβλ. ωστόσο *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 52, η οποία επηρεασμένη, προφανώς, από το πρότυπο του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, σημειώνει ότι η διαπίστωση πως «*το ισχύον συνταγματικό δίκαιο αναγνωρίζει στον νομοθέτη μια διαπλαστική εξουσία στον χώρο της ιδιωτικής αυτονομίας φαίνεται να αποδίδει πιστά την πραγματικότητα... δεν παραγνωρίζει απλώς την αρχική εγγυητική πρόσληψη της επιφύλαξης υπέρ του νόμου σε σχέση με τα δικαιώματα, αλλά φθάνει και να κλονίζει, έστω και έμμεσα, τον αυστηρό χαρακτήρα του Συντάγματος, που θεωρείται πρωταρχικό δικαιοκρατικό στοιχείο του ελληνικού πολιτεύματος... πως συμβιβάζονται, αφ' ενός η παραδοχή ότι το περιεχόμενο όλων των κανόνων του καταστατικού χάρτη δεν μπορεί να μεταβληθεί, παρά μόνον με την ειδική διαδικασία της αναθεώρησης, και αφ' ετέρου η αναγνώριση της δυνατότητας νομοθετικού επαναπροσδιορισμού των ελευθεριών;*». Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι η πρόσληψη αυτή της επιφύλαξης υπέρ του νόμου συνάδει περισσότερο με το πρότυπο του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και, μάλιστα, στην αρχαϊκή του μορφή, όταν, δηλαδή, για συγκεκριμένους ιστορικο-πολιτικούς λόγους, η επιφύλαξη υπέρ του νόμου είχε συνδεθεί αποκλειστικά με την εγγύηση υπέρ των ατομικών δικαιωμάτων της οικονομικής ελευθερίας και της ιδιοκτησίας που παρείχε η μεσολάβηση του Κοινοβουλίου, το οποίο ελεγχόταν απόλυτα από την αστική τάξη, ως αναγκαίου όρου προκειμένου ο σχετικός περιορισμός της ατομικής αυτής ελευθερίας να θεωρηθεί νόμιμος. Δεν φαίνεται, ωστόσο, να εναρμονίζεται η αντίληψη αυτή με τη σύγχρονη πρόσληψη της επιφύλαξης υπέρ του νόμου ως μηχανισμού όχι αποκλειστικά (διαδικαστικής) εγγύησης των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά ρύθμισης και οριοθέτησης του περιεχομένου τους, καθώς και διασφάλισης της αποτελεσματικής άσκησής τους. Ο κοινός νομοθέτης εξουσιοδοτείται, έτσι, να οργανώσει τους όρους άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων και να ρυθμίσει, γενικότερα, τις σχέσεις κράτους – κοινωνίας, με βάση τους ειδικότερους κανόνες που διαγράφονται από τις θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος, ιδιαίτερα εκείνες της δημοκρατίας, του κοινωνικού κράτους δικαίου και της διάκρισης των εξουσιών. Στο πλαίσιο αυτό, ο κοινός νομοθέτης μπορεί να προβαίνει σε οριοθετήσεις ή περιορισμούς στην άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων χάριν του κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος, των δικαιωμάτων των τρίτων, καθώς της διασφάλισης της δημόσιας τάξης, υπό τον απαράβατο, ωστόσο, όρο ότι δεν υπερβαίνει τα κανονιστικά όρια που τάσσει το ίδιο το συνταγματικό κείμενο και δεν υπερβαίνει τις αρχές της αναλογικότητας και της προστασίας του πυρήνα του δικαιώματος. Καθίσταται, επομένως, σαφές ότι το κρίσιμο στοιχείο δεν είναι αν το Σύνταγμα επιτρέπει στον κοινό νομοθέτη τη ρύθμιση ή τον περιορισμό των δικαιωμάτων θεσπίζοντας υπέρ αυτού (γενική ή ειδική) επιφύλαξη αλλά, πρωτίστως, η τήρηση από τον τελευταίο των ανωτέρω συνταγματικών όρων. Η διακρίβωση των ορίων που επιβάλλει το Σύνταγμα στον κοινό νομοθέτη είναι αποτέλεσμα, κατά βάση, αξιακών και δικαιικών σταθμίσεων μεταξύ των διακυβευόμενων συνταγματικών αγαθών και συμφερόντων, όπως ακριβώς επιβάλλει η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου που κατοχυρώνει το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄.

[108] Σημειώνεται, εξάλλου, ότι η κατοχύρωση στο Σύνταγμα του 1975 του πληρέστερου καταλόγου δικαιωμάτων, που διέθετε στη συνταγματική της ιστορία η χώρα, συνοδεύτηκε με τον πολλαπλασιασμό των επιφυλάξεων υπέρ του νόμου. Βλ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 133, *Γ. Βλάχου*, Η επιφύλαξη του νόμου και τα θεμελιώδη δικαιώματα στο Ελληνικό Σύνταγμα της 11ης Ιουνίου 1975, ΕΔΔΔ 1982, σ. 287, 299.

προβλέπονται είτε απευθείας από το Σύνταγμα είτε από το νόμο, εφόσον υπάρχει επιφύλαξη υπέρ αυτού...».

Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι η τελευταία αυτή διάταξη είναι στενά συνυφασμένη με τους λοιπούς ορισμούς που περιλαμβάνονται στο ίδιο άρθρο του συνταγματικού κειμένου, ιδιαίτερα δε εκείνους του εδαφίου α΄, όπου κατοχυρώνεται ρητά η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Η ερμηνευτική προσέγγιση, έτσι, της επιφύλαξης υπέρ του νόμου πρέπει να πραγματοποιείται σε συνδυασμό με την εν λόγω θεμελιώδη αρχή, καθώς και με τις άλλες ερηνευτικές αρχές που καθιερώνει το άρθρο 25 Συντ. Η «*επιφύλαξη υπέρ του νόμου*» δεν ταυτίζεται, άρα, με εκείνη του φιλελεύθερου – ατομικιστικού ιδεοτύπου, αλλά παραπέμπει σε μια σημαντικά διαφορετική εννοιολόγηση της σχέσης κράτους – κοινωνίας, όπως η σχέση αυτή εμφανίζεται στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος δικαίου. Το υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων στην περίπτωση αυτή δεν νοείται το άτομο ως φορέας «φυσικής» ελευθερίας, αλλά το «*κοινωνικό άτομο*», ως φορέας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, η ελευθερία του οποίου οριοθετείται δικαιικά χάριν της κοινωνικής ολότητας και της προστασίας των δικαιωμάτων των άλλων. Επιπλέον, η λειτουργία της επιφύλαξης υπέρ του νόμου δεν εξικνείται στην εγγύηση των ατομικών δικαιωμάτων έναντι της κρατικής εξουσίας, όπως συμβαίνει ιστορικά στο παράδειγμα του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, όπου ο συσχετισμός των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων (μονάρχη – αστικής τάξης), επέβαλλε παρόμοια εργαλειακή πρόσληψη της συνταγματικής αυτής επιφύλαξης. Η ταύτιση αυτή της επιφύλαξης υπέρ του νόμου με τον εγγυητικό - δικαιοκρατικό της ρόλο αποδίδεται, ιστορικά, πρωτίστως, στην τάση καχυποψίας έναντι της κρατικής εξουσίας, που είναι εγγενής στον φιλελεύθερο συνταγματισμό. Αντίθετα, στην περίπτωση του *κοινωνικού συνταγματισμού*, η εν λόγω καχυποψία υποχωρεί και διαμορφώνεται ένα ριζικά διαφορετικό κανονιστικό πλέγμα οργάνωσης και ρύθμισης των σχέσεων κράτους – κοινωνίας. Στην τελευταία αυτή περίπτωση, η κρίσιμη νομικοπολιτική σχέση, η οποία επικαθορίζει τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, δεν είναι, ασφαλώς, αυτή ανάμεσα στον μονάρχη και την αστική τάξη, αλλά αυτή ανάμεσα στην κοινοβουλευτική πλειοψηφία, η οποία νομιμοποιείται με βάση τη δημοκρατική και, συνακόλουθα, την πλειοψηφική αρχή ως προς τον καθορισμό και την εξειδίκευση του γενικού συμφέροντος, από τη μια πλευρά και στην κοινωνία και το άτομο, από την άλλη. Η κρατική εξουσία, παρά τη δημοκρατική της νομιμοποίηση εξακολουθεί, ασφαλώς, να αποτελεί την κυριότερη πηγή διακινδύνευσης για την ελευθερία. Συγχρόνως, όμως, επιτελεί *εξισορροπιστική λειτουργία* στο κοινωνικοπολιτικό σύστημα, ενώ, παράλληλα, αποτελεί *«εγγυητή» της ατομικής ελευθερίας*. Στο πλαίσιο αυτό του κοινωνικού κράτους, η επιφύλαξη υπέρ του νόμου αποκτά, εκτός από την παραδοσιακή – εγγυητική λειτουργία της, *ρυθμιστική – οριοθετική λειτουργία*[109], καθώς και λειτουργία *διασφαλιστική* της αποτελεσματικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τους δικαιούχους τους (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ.). Η σημασία, μάλιστα, της εγγυητικής λειτουργίας του θεσμού αυτού υποχωρεί[110] στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος δικαίου, καθώς η εξέλιξη του κοινοβουλευτικού συστήματος, δηλαδή η πολιτική ομοιογένεια εκτελεστικής εξουσίας και κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας δεν επιτρέπει στην τελευταία να λειτουργεί αντισταθμιστικά ως προς την πρώτη[111].

---

[109] Όπως σημειώνει, άλλωστε, η ίδια η *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 91, «*η νέα ευρωπαϊκή αντίληψη, χωρίς να απαρνείται την προσωποκεντρική καταγωγή της, επιδιώκει να διαρρυθμίσει με διαφορετικό τρόπο τις σχέσεις κράτους – πολιτών, ώστε αφ' ενός να εξασφαλίζεται στους τελευταίους ουσιαστική ελευθερία, αφ' ετέρου η απόλαυση των δικαιωμάτων να συνδυάζεται με τις επιδιώξεις του κοινωνικού συνόλου. Σε αυτό το πλαίσιο, ως δικαιοκρατούμενο πολίτευμα αναγνωρίσθηκε αυτό που κατοχυρώνει τα ατομικά δικαιώματα, συνοδεύει, όμως, την ενάσκηση και την απόλαυσή τους με τη συνταγματική πρόβλεψη όρων ικανών να προσδώσουν στην ελευθερία του ατόμου κοινωνικό χαρακτήρα. Οι συνταγματικές αυτές ρήτρες ή αρχές θεωρήθηκαν ως οι πρώτοι συνταγματικοί περιορισμοί των δικαιωμάτων*».

[110] Contra η *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 163.

[111] Πρβλ. *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σ. 241, όπου, επιπλέον, ο συγγραφέας υπογραμμίζει ότι

Από τη διατύπωση, εξάλλου, της νέας διάταξης του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. δ΄ Συντ. («*Οι κάθε είδους περιορισμοί... πρέπει να προβλέπονται ... από το νόμο, εφόσον υπάρχει επιφύλαξη υπέρ αυτού...*»), επιβεβαιώνεται με τον πλέον πανηγυρικό τρόπο το γεγονός ότι *η επιφύλαξη υπέρ του νόμου μπορεί να οδηγεί σε περιορισμούς των θεμελιωδών δικαιωμάτων*[112]. Οι περιορισμοί αυτοί πρέπει να προβλέπονται από το νόμο όχι μόνον για το λόγο ότι με τον τρόπο αυτό σχετικοποιείται η δυνατότητα αυθαιρεσίας εκ μέρους της εκτελεστικής εξουσίας, όσο κυρίως γιατί το κοινοβούλιο είναι, από δημοκρατικής απόψεως, το πλέον «αρμόδιο» όργανο για τον προσδιορισμό του κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος. Απαραβίαστο όριο αποτελεί, ασφαλώς, και στην περίπτωση αυτή το ίδιο το *Σύνταγμα*, ειδικότερα δε οι αρχές της αναλογικότητας και της προστασίας του πυρήνα του δικαιώματος, που διαγράφουν τα όρια εντός του οποίου μπορεί να κινηθεί η ρυθμιστική ή περιοριστική της ελευθερίας αρμοδιότητα του κοινού νομοθέτη.

βδ) Τα συνταγματικά όρια των περιορισμών των δικαιωμάτων υπό το φως της αρχής του κοινωνικού κράτους

Όπως σημειώθηκε ανωτέρω, οι περιορισμοί των θεμελιωδών δικαιωμάτων συναντούν *φραγμούς* που προκύπτουν από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο, είτε από τη διάταξη που κατοχυρώνει το δικαίωμα είτε σε ερμηνευτικό συνδυασμό με άλλους συνταγματικούς κανόνες και αρχές, το περιεχόμενο των οποίων προσφέρεται προς τούτο. Κάτι τέτοιο, άλλωστε, απορρέει από την ίδια τη νομική φύση του Συντάγματος και την εγγυητική του λειτουργία. Κεντρικό ρόλο στην κανονιστική οριοθέτηση των περιορισμών των δικαιωμάτων κατέχει, όπως είναι προφανές, η αρχή του κράτους δικαίου. Μέσα στους κόλπους της αρχής αυτής συγκροτείται, λοιπόν, ένα ευρύ πλέγμα γενικών κανόνων και αρχών, που καταλαμβάνουν ερμηνευτικά το σύνολο των θεμελιωδών δικαιωμάτων: Γίνεται τότε λόγος στη συνταγματική θεωρία και νομολογία για τους λεγόμενους *περιορισμούς των περιορισμών* (*Schranken - Schranken*)[113].

Κατ' αρχήν, όταν αναφερόμαστε στους "*περιορισμούς των περιορισμών*", εννοούμε ένα σύστημα εγγυήσεων με βάση το οποίο δεν μπορεί να υπερβεί ο εξουσιοδοτημένος από το Σύνταγμα νομοθέτης τα ηθελημένα από τον συντακτικό νομοθέτη όρια παρέμβασης στα θεμελιώδη δικαιώματα[114]. Κατά τον τρόπο αυτό, το εν λόγω σύστημα συνταγματικών εγγυήσεων διαγράφει τα όρια μεταξύ του συνταγματικά προστατευόμενου και μη προστατευόμενου χώρου ελευθερίας. Αυτό σημαίνει ότι ο εντοπισμός σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση των περιορισμών του περιορισμού ενός δικαιώματος συμπίπτει ουσιαστικά με τη διακρίβωση του αναγκαίου και ελάχιστου κανονιστικού περιεχομένου του δικαιώματος, έτσι όπως αυτό κατοχυρώνεται στο συνταγματικό κείμενο.

Τα όρια των περιορισμών παρουσιάζουν, ταυτόχρονα, μία *δυσκαμψία* και μία *ελαστικότητα*: Η *δυσκαμψία* τους έγκειται στο γεγονός ότι τα εν λόγω όρια προκύπτουν ερμηνευτικά από συγκεκριμένους, θεωρητικά επεξεργασμένους, ερμηνευτικούς κανόνες και αρχές, οι οποίοι ανακαλούνται στον σχετικό ερμηνευτικό συλλογισμό κάθε φορά, που αναζητείται το κανονιστικό περιεχόμενο ενός δικαιώματος. Στενά συνυφασμένη με τη δυσκαμψία του συστήματος αυτού των εγγυήσεων είναι η "σωρευτικότητά" τους. Αυτό σημαίνει ότι κατά το

η διαφοροποίηση του ρόλου του κράτους στις σύγχρονες κοινωνίες μπορεί να ανάγει την επιφύλαξη του νόμου σε εργαλείο προώθησης του γενικού και κοινωνικού συμφέροντος.

[112] Για τη νέα αυτή συνταγματική διάταξη πρβλ. *Ε. Βενιζέλου*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο, 2002, σ. 139-141, όπου ο συγγραφέας σημειώνει, μεταξύ άλλων, ότι «*με το εδάφιο δ΄ της παραγράφου 1 του άρθρου 25 εντάσσεται συνεπώς στο σώμα του συνταγματικού κειμένου μια τυπολογία περιορισμών*».

[113] Βλ., αντί άλλων, *Ε. Βενιζέλου*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, 1986, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 26 επ., *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 74 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 245 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 81 επ.

[114] *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 245.

ερμηνευτικό διάβημα, είναι δυνατόν να συντρέχουν περισσότερες από τις συναφείς οριοθετήσεις των περιορισμών. Κατά τον τρόπο αυτό, ένας περιορισμός του δικαιώματος διυλίζεται μέσα σε ένα σχετικά ευρύ και εκτεταμένο πλέγμα οριοθετήσεων και κανονιστικών συνεπαγωγών, με αλλεπάληλα και ενίοτε πυκνά στρώματα κανονιστικών απαιτήσεων και προδιαγραφών. Στην πραγματικότητα, βέβαια, το σύστημα των εγγυήσεων αυτών αποτελεί, όπως, άλλωστε, κι ολόκληρο το συνταγματικό κείμενο, ένα *ιδεολογικό και νομικό παλίμψηστο*, όπου σωρεύονται και επικάθηνται διάφορα κανονιστικά στρώματα, κατά τη διάρκεια της ιστορικής περιοδολόγησης του συνταγματικού φαινομένου.

Στην τελευταία αυτή διαπίστωση, μπορεί να στηριχθεί, τουλάχιστον εν μέρει, η δεύτερη "ιδιότητα" του εν λόγω συστήματος, η *ελαστικότητα*. Αυτή έγκειται στο γεγονός ότι το κανονιστικό περιεχόμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων (άρα, και των περιορισμών τους και των περιορισμών των περιορισμών τους), παρουσιάζει μία σημαντική *δυναμικότητα*. Υπόκειται, δηλαδή, σε ένα *διαρκή ιστορικό, πολιτικό και νομικό ανακαθορισμό*, ανάλογα με την εκάστοτε κοινωνική πραγματικότητα. Η αναγνώριση αυτή της δυναμικότητας των συνταγματικών δικαιωμάτων, απόρροια και χαρακτηριστικό στοιχείο ουσιαστικά της δυναμικής και διαλεκτικής υφής του Συντάγματος, ίσως να ξενίζει. Αυτό συμβαίνει όχι μόνο γιατί η εξέλιξη των συνταγματικών νοημάτων πραγματοποιείται κατά ένα τρόπο συνήθως αργόσυρτο και, επομένως, ελάχιστα απτό και ορατό δια γυμνού οφθαλμού, αλλά επιπλέον γιατί μία τέτοια αντίληψη έρχεται συχνά σε αντίθεση με εν πολλοίς παγιωμένες και άκαμπτες μεθοδολογικές παραδοχές, οι οποίες διαλαμβάνουν το συνταγματικό κείμενο ως κάτι απόλυτα σταθερό και απομονωμένο από την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα. Αυτή είναι η άποψη της «*ιεροποίησης*» του συνταγματικού status quo, ένα είδος, δηλαδή, *συνταγματικού φετιχισμού*. Ο συνταγματικός αυτός φετιχισμός δεν αντιλαμβάνεται (ή. αντιλαμβάνεται αλλά αποκρούει) τη διαρκή και αδιάλλειπτη επικοινωνία του συνταγματικού κειμένου με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Είναι, ωστόσο, φανερό ότι το Σύνταγμα είναι ένα φαινόμενο *δυναμικό*, υπόκειται, δηλαδή, σε διαρκή νοηματικό και κανονιστικό αναπροσδιορισμό των εννοιών του. Μία νοητή "τομή" στον ιστορικό χρόνο και στις αλλεπάληλες επικαλύψεις των κανονιστικών στρωμάτων του συνταγματικού κειμένου και των νοημάτων του, βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές: Καμία σχεδόν έννοια του συνταγματικού κειμένου, καμία σχεδόν αρχή του και κανένα σχεδόν νόημά του δεν έχει παραμείνει εννοιολογικά και σημασιολογικά σταθερό και άκαμπτο στον ιστορικό ανακαθορισμό που επιβάλλει η εξέλιξη της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας.

Πέραν τούτου, η «*ελαστικότητα*» αυτή του συστήματος εγγυήσεων συμπληρώνεται από μία εγγενή *αοριστία* των ερμηνευτικών κανόνων που περιλαμβάνει. Για παράδειγμα, έτσι, η αρχή της αναλογικότητας ή η αρχή της αναγκαιότητας που πρέπει να διέπει τους περιορισμούς των δικαιωμάτων καταλείπουν ευρύτερα περιθώρια για ποικίλες αξιολογικές (εν πολλοίς, υποκειμενικές) σταθμίσεις και επιλογές. Η διαπίστωση, βέβαια, της ελαστικότητας του εν λόγω συστήματος εγγυήσεων δεν μπορεί και δεν πρέπει να οδηγεί σε έναν *συνταγματικό σχετικισμό*, όπου τα πάντα επιτρέπονται. Κάτι τέτοιο θα αναιρούσε την κανονιστική σημασία του Συντάγματος και θα υποβάθμιζε την εγγυητική του λειτουργία. Αυτό που απλώς έρχεται να υπενθυμίσει η «ελαστικότητα» του συστήματος εγγυήσεων είναι αφενός η δυναμικότητα των συνταγματικών ορισμών και, αφετέρου, το αίτημα για επιστημολογική ειλικρίνεια που είναι αναγκαίο να διέπει κάθε ερμηνευτικό διάβημα, πολύ δε περισσότερο όταν αυτό αφορά θεμελιώδη δικαιώματα.

Μετά από αυτές τις απαραίτητες διευκρινήσεις, είναι ίσως περισσότερο εύκολη η πρόσβαση στο σύστημα που συγκροτούν οι περιορισμοί των περιορισμών, έτσι όπως αυτό γίνεται αντιληπτό και λειτουργεί στα πλαίσια της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου που τυποποιεί το συνταγματικό κείμενο. Κατ' αρχήν γίνεται δεκτό ότι οι εκάστοτε περιορισμοί των θεμελιωδών δικαιωμάτων πρέπει να έχουν χαρακτήρα *αντικειμενικό και απρόσωπο* (άρα,

γενικό και αφηρημένο)[115]. Μία τέτοια αρχή συνάγεται, άλλωστε, από τη γενική αρχή της ισότητας (άρθρο 4 § 1 Συντ.), ιδιαίτερη έκφανση της οποίας αποτελεί[116]. Αυτό συνεπάγεται ότι το περιεχόμενο μίας τέτοιας αξίωσης συνυφαίνεται με το κανονιστικό περιεχόμενο που προσλαμβάνει η αρχή της ισότητας, όπως αυτή τυποποιείται και λειτουργεί στο συνταγματικό σύστημα. Από την άποψη αυτή, η απαίτηση για γενική και αφηρημένη ρύθμιση, η οποία αντιστοιχεί σε μία συγκεκριμένη ιστορική αναγκαιότητα του 18ου αιώνα, όπου κυριαρχεί ο ελεύθερος ανταγωνισμός μεταξύ ισοδύναμων περίπου υποκειμένων, χάνει ένα μέρος του νοήματός της[117]. Κι αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί η αρχή της ισότητας, από τυπική αρχή (ισότητα ενώπιον του νόμου) μετατρέπεται σήμερα, κυρίως σε *ουσιαστική ισότητα ή ισότητα του νόμου* (inhaltiche Rechtsgleichheit)[118]. Η ισότητα νοείται ως *αναλογική ισότητα*, δηλαδή ως ίση ρύθμιση ομοίων καταστάσεων και, αντίστροφα, ως άνιση ρύθμιση ανόμοιων καταστάσεων. Στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος, εξάλλου, *η ουσιαστική αυτή ισότητα γίνεται αντιληπτή μέσα από το πρίσμα της κοινωνικής δικαιοσύνης*. Κατά τον τρόπο αυτό το κράτος επεμβαίνει *διορθωτικά και ρυθμιστικά*, με σκοπό την άμβλυνση των κοινωνικών ανισοτήτων. Για να επιτευχθεί ένας τέτοιος στόχος (ο οποίος υπαγορεύεται από την αρχή του κοινωνικού κράτους, αλλά και από το άρθρο 106 § 1 Συντ., που θέτει ως κρατική στοχοθεσία την "*εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης*" και την "*προστασία του γενικού συμφέροντος*") ο κοινός νομοθέτης καταφεύγει συχνά σε λιγότερο γενικές ρυθμίσεις ή ακόμη και σε προσωποποιημένες ρυθμίσεις (λ.χ. απονομή τιμητικής σύνταξης σε συγκεκριμένο πρόσωπο), οι οποίες αν και δεν υπακούουν απόλυτα στην αξίωση για γενική κι αφηρημένη ρύθμιση, συνάδουν, ωστόσο, με τη σύγχρονη έποψη και λειτουργία της αρχής της ισότητας και, έτσι, δικαιολογούνται συνταγματικά. Με μία τέτοια λύση συμπλέει, όπως θα δούμε αναλυτικά, και το περιεχόμενο της διάταξης του άρθρου 25 § 2 Συντ., κατά το οποίο "*Η αναγνώριση και η προστασία των θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου από την Πολιτεία αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Αυτό σημαίνει, κατά πρώτο λόγο, ότι η ρυθμιστική ή περιοριστική παρέμβαση της κρατικής εξουσίας στο πεδίο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπου και όταν κάτι τέτοιο προβλέπεται ή επιτρέπεται από το Σύνταγμα, οφείλει να αποβλέπει στην "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου*"[119].

Εκτός, όμως, από την απαίτηση για γενικό και αφηρημένο νόμο, το σύστημα των εγγυήσεων για την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων περιλαμβάνει μία σειρά ουσιαστικών κανόνων, οι οποίοι οριοθετούν τους περιορισμούς των δικαιωμάτων. Όλοι δε

---

[115] Βλ., ιδίως, *Α. Μάνεση*, ό.π., σελ. 76-77, Δ. Τσάτσου, ό.π., σελ. 252, *Κ. Χρυσόγονου*, ό.π., σελ. 81 -83. Πρβλ., από την πάγια σχετική νομολογία, τελείως ενδεικτικά, Σ.τ.Ε. 2112/1963, 4036/1979, 3494/1979, 2102/1981, 2112/1984, 3180/1984, 1535/1985, 1536/1985, 2858/1986, Α.Π. 183/1967, 778/1971, 7/1990, 363/1995 (ΤοΣ 1996, σελ. 1050 επ., με σημείωμα του *Απ. Παπακωνσταντίνου*, σελ. 1053-1055), 1087/1996 (ΤοΣ 1997, σελ. 119 επ., με σχόλιο του *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Όροι εγκύρου εκδόσεως γνήσιου ερμηνευτικού νόμου, σελ. 117-119).

[116] Ο γερμανικός Θ.Ν. περιλαμβάνει, ωστόσο, ειδική διάταξη στο άρθρο 19 § 1, κατά το οποίο : "*εφόσον σύμφωνα με τον παρόντα Θεμελιώδη Νόμο, δύναται να περιορισθεί ένα θεμελιώδες δικαίωμα με νόμο ή βάσει νόμου, ο νόμος αυτός πρέπει να είναι γενικός και να μην ισχύει μόνο στη μεμονωμένη περίπτωση*".

[117] Έτσι κι ο *Κ. Χρυσόγονος*, ό.π., σελ. 82.

[118] Βλ. κατωτέρω. Για τις ανάγκες της εδώ ανάπτυξης, πρβλ. ενδεικτικά την ενδιαφέρουσα μονογραφία του *Α. Bleckmann*, Die Struktur des allgemeinen Gleichheitssatzes, Köln 1995, Carl Heymanns Verlag, ιδίως σελ. 34 επ., 68 επ. Πρβλ., επίσης, *Κ. Stern*, Das Gebot zur Ungleichbehandlung, im Das akzeptierte Grundgezets. Festschrift für G. Dürig, München 1990, Beck, σελ. 207 επ.

[119] Σημειώνεται, επιπλέον, ότι ακόμη και στη Γερμανία όπου η αξίωση για γενικό και αφηρημένο νόμο προβλέπεται ρητά από τον Θ. Ν. (άρθρο 19 § 1), η νομολογία έχει σχετικοποιήσει σημαντικά το περιεχόμενό της. Βλ. σχετικά, *F. Neumann*, Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft, im Demokratischer und autoritärer Staat, 1967, σελ. 23 επ. Πρβλ. και BVerfGE 25, 371, 399, κατά την οποία κρίθηκε ότι "*το άρθρο 19 § 1 του Θ. Ν. δεν αποκλείει τη νομοθετική ρύθμιση μίας ατομικής περίπτωσης, όταν το ιστορικό της είναι τέτοιο ώστε να υπάρχει μόνο μία περίπτωση του είδους αυτού και η ρύθμιση της μοναδικής αυτής περίπτωσης να δικαιολογείται από τα πράγματα*".

αυτοί οι επιμέρους κανόνες, που είναι προπάντων κανόνες ερμηνείας των επίμαχων συνταγματικών διατάξεων, συμπυκνώνονται και κωδικοποιούνται σε μία αρχή : *την αρχή της αναλογικότητας*. Η τελευταία αυτή αρχή απορρέει, αναμφίβολα, από την αρχή του κράτους δικαίου[120], η οποία οριοθετεί τη δράση της κρατικής εξουσίας και, κυρίως, τη δράση του νομοθέτη και της διοίκησης όταν θέτουν περιορισμούς στην άσκηση των συνταγματικών ελευθεριών[121].

Πραγματικά, η αρχή της αναλογικότητας απορρέει από την ίδια την ιστορική *ratio* της κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων και της αρχής του κράτους δικαίου ως θεμελιώδους βάσης του πολιτεύματος. Η συνταγματική κατοχύρωση ενός δικαιώματος αποβλέπει, ιστορικά, στη συγκεκριμενοποίηση και οριοθέτηση ενός χώρου ελευθερίας του ατόμου. Το κανονιστικό, επομένως, περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποκτά ουσιαστικό νόημα, το οποίο δεν μπορεί να αναιρεθεί ούτε να σχετικοποιηθεί παρά μόνον εάν και στο βαθμό που κάτι τέτοιο προβλέπεται με σαφήνεια στο συνταγματικό κείμενο. Η αρχή της αναλογικότητας βρίσκει, εξάλλου, έρεισμα (ορθότερα: επιβεβαίωση) στο άρθρο 25 § 1 Συντ., όπου ορίζεται ρητά ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα "*τελούν υπό την εγγύηση του κράτους· όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους*". Από τη διάταξη αυτή συνάγεται ότι *η κρατική εξουσία δεν μπορεί να περιορίζει τα θεμελιώδη δικαιώματα κατά τρόπο που να πλήττει το ουσιαστικό περιεχόμενο και τη λειτουργία τους*. Η κρατική, συνεπώς, παρέμβαση πρέπει να είναι η *λιγότερο περιοριστική* για τα δικαιώματα σε σχέση με τον σκοπό που αυτή υπηρετεί, και μόνον εφόσον είναι *αναγκαία* και *πρόσφορη* για την επίτευξη του ανωτέρω (συνταγματικά *θεμιτού*) σκοπού. Στην ίδια αρχή οδηγεί, σε κάποια απώτερη, βέβαια, αναγωγή, και η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., κατά την οποία η αναγνώριση και η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων από την Πολιτεία "*αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Από τη διάταξη αυτή προκύπτουν δυο συμπεράσματα: Πρώτον, *η αναγνώριση και η*

---

[120] Βλ. ενδεικτικά Σ.τ.Ε. 2112/1984, 2261/1984, 1426/1989, 3297/1990, 547/1991, 1859/1992, 3131/1993, 2386/1994, 1821/1995 Ολ., 4715/1998 Ολ. κ.ά.. Πρβλ. επίσης BVerfGE19, 342, ιδίως 348 επ.

[121] Πρβλ. Σ.τ.Ε. 2112/1984. Σύμφωνα με την απόφαση αυτή η αρχή της αναλογικότητας συνοψίζεται ιδίως στην απαίτηση "*οι εκ μέρους του νομοθέτου και της διοικήσεως επιβαλλόμενοι περιορισμοί εις την άσκησιν των ατομικών δικαιωμάτων να είναι μόνον οι αναγκαίοι και να συνάπτονται προς τον υπό του νόμου επιδιωκόμενον σκοπόν*". Βλ. ανάλυση της απόφασης στη μονογραφία της *Δ. Κοντόγιωργα - Θεοχαροπούλου*, Η αρχή της αναλογικότητος στο εσωτερικό δημόσιο δίκαιο, Θεσσαλονίκη 1989, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 9 επ., 15 επ. Από την ίδια απόφαση παίρνουν αφορμή για σχετική ανάλυση και οι *Β. Βουτσάκης*, Η αρχή της αναλογικότητας: Από την ερμηνεία στη διάπλαση δικαίου, στο συλλογικό έργο : Όψεις του κράτους δικαίου, ό.π., σελ. 207 επ., *Β. Σκουρής*, Η συνταγματική αρχή της αναλογικότητας και οι νομοθετικοί περιορισμοί της επαγγελματικής ελευθερίας, ΕλλΔικ. 1987, σελ. 775 επ. Πρβλ. ακόμη *Α. Γέροντα*, Η αρχή της αναλογικότητας στο Γερμανικό Δημόσιο Δίκαιο, ΤοΣ 1983, σ. 20 επ., *Π. Δαγτόγλου*, Γενικό Διοικητικό Δίκαιο, 1984, σ. 135 επ., *Γ. Μητσόπουλου*, «Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος, Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών, τ.76, 2001, σ. 118 επ., *Κ. Μπέη*, Η αρχή της αναλογικότητας, Δίκη 1999, σ. 470 επ., *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, 1983, σ. 187 επ. Για μια πανοραμική άποψη της σχετικής νομολογίας του Conseil d'État βλ. *J.P. Costa*, Le principe de proportionnalité dans la jurisprudence du Conseil d'État, A.J.D.A. 1988, σ. 434 επ. Σημειώνεται, τέλος, ότι η αρχή της αναλογικότητας αποτελεί, σύμφωνα με τη σχετική νομολογία του ΔΕΚ, αρχή του κοινοτικού δικαίου. Βλ. *Π. Δαγτόγλου*, Ευρωπαϊκό Κοινοτικό Δίκαιο, τ. Ι, 1985, σ. 160 επ. Πρβλ., επίσης, ΣτΕ 2245/ 1999, δημοσ. σε ΤοΣ 2000, σ. 201 επ., συνοδευμένη από σχετικό σημείωμα του *Απ. Παπακωνσταντίνου*, όπου και αναφορές στη συναφή νομολογία του ΕΔΑΔ, για την οποία βλ. επιπρόσθετα, *Π. Νάσκου - Περράκη*, Το άρθρο 15 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Θεωρητική και νομολογιακή προσέγγιση, 1987, σ. 102 επ. Βλ. επίσης, τελείως ενδεικτικά, Σ.τ.Ε. 58/1977, 1340/1982, 2261/1984, 3682/1986, 1149/1988, 1426/1989, 3111/1990, 3297/1990, 35-37/1991, 547/1991, 2445/1992, 1540/1994, 1821/1995 Ολ., 5116/1996 Ολ., 2403/1997, 3362/1997, 4175/1998 Ολ., 1014/1999, 1141/1999, 1682/2001, 1901/2001 Ολ., 2522/2000, δημοσιευμένη σε : *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ζητήματα Δημοσίου Δικαίου, από τη νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, 2002, εκδ. ΕΔΔΔΔ, σ. 37 επ., Α.Π. 782/1979, 2/1998 κ.ά., καθώς και BVerfGE 19, 342, 348-349, BVerfGE 27, 34, 352-353, BVerfGE 65, 1, 54, BVerfGE 30, 292, 316-317. Βλ. *P. Schwapp*, Die Verhältnismüssigkeit des Grundrechtseingriffs, JuS 1983, σελ. 850 επ., *F. Wieacker*, Geschichtliche wurzeln des prinzips der verhältnismassigen rechtsanwendung, σε: *του ιδίου*, Ausgewähtle schriften, 1983, σ. 228 επ.

προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων από την Πολιτεία θεωρείται δεδομένη και αναμφίβολη. Δεύτερον, *η πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη, προϋποθέτει ακριβώς την αναγνώριση και ουσιαστική προστασία των δικαιωμάτων αυτών*. Το νόημα αυτό έχει, άλλωστε, και ο διττός προσδιορισμός της "*κοινωνικής προόδου*": "*μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Επιχείρημα, τέλος, για τη συνταγματική στήριξη της αρχής της αναλογικότητας παρέχει και το άρθρο 25 § 3 Συντ. ("*Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος δεν επιτρέπεται*"), από το οποίο συνάγεται, a contrario, ότι η μη καταχρηστική άσκηση του θεμελιώδους δικαιώματος επιτρέπεται, οπότε δεν είναι δυνατός ο κανονιστικός του περιορισμός και η μείωση του ουσιαστικού του περιεχομένου. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι ο χώρος του μη απαγορευμένου (άρα : του επιτρεπτού) δεν μπορεί να περιοριστεί κατά τρόπο που να αλλοιώνει ουσιωδώς το εύρος και τη σημασία του.

Η αρχή της αναλογικότητας έχει, εξάλλου, περιληφθεί ήδη κατά τρόπο ρητό στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. δ΄ Συντ. Σύμφωνα, έτσι, με τη νέα αυτή διάταξη που προσέθεσε ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001 «*Οι κάθε είδους περιορισμοί... πρέπει να σέβονται την αρχή της αναλογικότητας*». Είναι προφανές ότι στην περίπτωση αυτή το συνταγματικό κείμενο παραπέμπει σε μια πολύ *συγκεκριμένη και θεωρητικά επεξεργασμένη νομική έννοια*, η οποία προσέλαβε το ιδιαίτερο περιεχόμενό της κατά τη διάρκεια ισχύος του Συντάγματος του 1975. Η εν λόγω αρχή, επομένως, καθίσταται αντιληπτή μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπως αυτό λειτούργησε καθόλη αυτή τη διάρκεια, με σημαντικότερο, ίσως, στοιχείο την ένταξή της στην ευρύτερη *δικαιοκρατική και κοινωνικοκρατική λογική* που διέπει αυτό το συνταγματικό κείμενο.

Η αρχή της αναλογικότητας αναλύεται σε επιμέρους στοιχεία και κανόνες. Το πρώτο από τα στοιχεία αυτά είναι η απαίτηση *ο επιδιωκόμενος σκοπός του περιορισμού να είναι συνταγματικά θεμιτός*. Αυτό σημαίνει ότι ο εν λόγω σκοπός πρέπει να είναι συνταγματικά επιβεβλημένος ή ανεκτός[122]. Στο σημείο αυτό ο έλεγχος της νομιμότητας του σκοπού διασταυρώνεται με την ύπαρξη λόγων γενικού (δημόσιου ή κοινωνικού) συμφέροντος που εξυπηρετούνται με τους θεσπιζόμενους περιορισμούς[123]. Στην περίπτωση αυτή, εξάλλου, κάνει ήδη αισθητή την εμφάνισή του το "*κοινωνικό στοιχείο*" που εισάγεται στο Σύνταγμα με τη μορφή της αρχής του κοινωνικού κράτους και αποτυπώνεται με έκδηλο τρόπο στο άρθρο 25 Συντ. : *Τα δομικά στοιχεία της αρχής του κοινωνικού κράτους συνιστούν ιδιαίτερους συνταγματικά επιβεβλημένους σκοπούς και τυποποιούν συγκεκριμένες όψεις του γενικότερου δημοσίου συμφέροντος*. Π.χ. η προστασία του περιβάλλοντος (άρθρο 24 Συντ.), της εργασίας, της οικογένειας, της υγείας, της μητρότητας, κ.ο.κ. αποτελούν *συνταγματικά επιβεβλημένους σκοπούς*. Κατά τον τρόπο αυτό, *ο νομοθέτης μπορεί να περιορίσει θεμελιώδη δικαιώματα*, όπως λ.χ. την ιδιοκτησία ή την οικονομική ελευθερία, για τους αναφερόμενους λόγους "*κοινωνικού συμφέροντος*". Σημειώνεται, μάλιστα, ότι συνταγματικά θεμιτοί (επιβεβλημένοι ή ανεκτοί) περιορισμοί συνάγονται είτε από την ίδια την αρχή του κοινωνικού κράτους είτε σε συνδυασμό της εν λόγω θεμελιώδους αρχής με επιμέρους συνταγματικές διατάξεις, όπως λ.χ. αυτή του άρθρου 106 § 1 ή, ακόμη, κι αυτή του άρθρου 25 § 2, οι οποίες φαίνεται να εισάγουν στο συνταγματικό σύστημα συγκεκριμένους λόγους *κοινωνικού συμφέροντος* ("*κοινωνική ειρήνη*", "*κοινωνική πρόοδος*" κλπ.), που μπορούν, υπό όρους, να δικαιολογήσουν συνταγματικά περιορισμούς[124] των θεμελιωδών δικαιωμάτων[125]. Αυτή δε η

---

[122] Πρβλ. ενδεικτικά Σ.τ.Ε. 4129/1980, 903/1981.

[123] Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, ό.π., σελ. 27-28.

[124] Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι, εξάλλου, η νέα διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., η οποία φαίνεται να τυποποιεί ένα ακόμη γενικότερο κοινωνικό συμφέρον, αυτό που αφορά την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη. Κατά τον τρόπο αυτό, τα θετικά μέτρα που υποχρεούται με βάση την εν λόγω συνταγματική διάταξη να λαμβάνει το κράτος προκειμένου να αρθούν οι ανισότητες που υφίστανται στην πράξη μπορεί να δικαιολογήσουν παρεκκλίσεις ή, ακόμη, αποκλίσεις από τη γενική αρχή της ισότητας, καθώς και, γενικότερα, από ορισμένες όψεις της ατομικής ελευθερίας. Είναι προφανές ότι ο ανωτέρω λόγος κοινωνικού συμφέροντος συνυφαίνεται απόλυτα με την αρχή του κοινωνικού κράτους και την τελολογία της.

διαπίστωση προσλαμβάνει πρόσθετη σημασία εάν αναλογιστούμε ότι ολόκληρο το σύστημα εγγυήσεων που οικοδομεί η αρχή της αναλογικότητας βασίζεται σχεδόν ολοκληρωτικά στον -συνταγματικά θεμιτό- σκοπό του περιορισμού των δικαιωμάτων.

Εκκινώντας, έτσι, από τη συνταγματικότητα του σκοπού τον οποίο επιδιώκει ο περιορισμός, ο έλεγχος επεκτείνεται έπειτα στην *προσφορότητα* και την *αναγκαιότητα* του περιορισμού για την επίτευξη του σκοπού χάριν του οποίου θεσπίζεται[126]. Καθίσταται αντιληπτό ότι τόσο η καταλληλότητα όσο και η αναγκαιότητα του περιορισμού κρίνονται *in concreto* σε σχέση πάντοτε με τον επιδιωκόμενο σκοπό. Ο σκοπός, λοιπόν, "χρωματίζει", κατευθύνει και, τελικά, προσδιορίζει την πορεία ελέγχου της συνταγματικότητας του περιορισμού και, κατ' επέκταση, το αποτέλεσμα του ελέγχου αυτού. Από την άποψη αυτή, η συνταγματοποίηση συγκεκριμένων λόγων κοινωνικού συμφέροντος, που πραγματοποιείται διαμέσου ή στο πλαίσιο της αρχής του κοινωνικού κράτους, συνιστά, όπως είναι προφανές, *καθοριστικό παράγοντα για τη διακρίβωση των συνταγματικών ορίων των περιορισμών* (άρα, των συνταγματικών ορίων των ίδιων των θεμελιωδών δικαιωμάτων). Επιπλέον, ο έλεγχος της προσφορότητας, της αναγκαιότητας και της -stricto sensu- αναλογικότητας (αναλογία μέσου προς τον επιδιωκόμενο σκοπό), δεν συντελείται σε κοινωνικο-πολιτικό ή συνταγματικό κενό. Αυτό σημαίνει ότι ο σχετικός έλεγχος οφείλει να λαμβάνει υπόψη συνταγματικές αρχές, οι οποίες κινούνται ιδίως στο πεδίο του οικονομικού Συντάγματος, όπως είναι, κατά κύριο λόγο, *η αρχή του κοινωνικού κράτους*. Αρχή, που διαμορφώνει μία ορισμένη συνταγματική "κατάσταση" στην οικονομική συνιστώσα του πολιτεύματος, η οποία δεν μπορεί παρά να συνυπολογίζεται κατά τον έλεγχο των συνταγματικών ορίων των περιορισμών. Το τι είναι, έτσι, αναγκαίο ή πρόσφορο κρίνεται τόσο σε σχέση με τον (συνταγματικά θεμιτό) σκοπό που επιδιώκεται όσο και με την κοινωνικο-οικονομική κατάσταση που διαμορφώνεται[127].

Η αρχή του κοινωνικού κράτους συνιστά και στην περίπτωση αυτή ερμηνευτικό οδηγό αλλά και κανονιστικό όριο του ελέγχου των περιορισμών ως προς την τήρηση της αρχής της αναλογικότητας. Παραπέμπει, ιδίως, στη συγκεκριμένη επίμαχη βιοτική σχέση[128] και στους

---

[125] Οι διαπιστώσεις αυτές, ωστόσο, θέτουν απλώς το πρόβλημα, δεν το λύνουν. Για μία εκτενέστερη ανάλυση των σχετικών ζητημάτων βλ. κατωτέρω.

[126] Πρβλ. ενδεικτικά, Σ.τ.Ε. 1158/1988, 2959/1990, 4051/1990, 392/1993, 2195/1993.

[127] Από το συνδυασμό, εξάλλου, της δημοκρατικής αρχής, υπό την εκδοχή της ευχέρειας της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας να ρυθμίζει το κοινωνικό γίγνεσθαι, σε συνδυασμό με την αρχή του κοινωνικού κράτους, υπό την έκφανση της δυνατότητας που αναγνωρίζεται στην κρατική εξουσία να παρεμβαίνει στο κοινωνικο-οικονομικό πεδίο με γνώμονα την κοινωνική δικαιοσύνη, συνάγεται, inter alia, ότι: α) Ο νομοθετικός περιορισμός (άρα, ο σκοπός, τα μέσα και το περιεχόμενο του περιορισμού) είναι συνταγματικά ανεκτός ("*τεκμήριο συνταγματικότητας του νόμου*", όπως αυτό απορρέει από τη δημοκρατική αρχή, το λεγόμενο "τεκμήριο αρμοδιότητας" που συντρέχει υπέρ της Βουλής, την αρχή της διάκρισης των εξουσιών, καθώς και από την αρχή του κοινωνικού κράτους), β) η έλλειψη αναγκαιότητας ή προσφορότητας του περιορισμού πρέπει να είναι πρόδηλη και ο σχετικός έλεγχος να μην καταλήγει σε έλεγχο της σκοπιμότητας του νόμου, να μη διολισθαίνει, δηλαδή, από έλεγχο νομιμότητας σε έλεγχο σκοπιμότητας του νόμου. Όπως, έτσι, κρίθηκε από το Σ.τ.Ε. (1149/1988), "*το μέτρο (σ.σ. απαγόρευση χρησιμοποιήσεως των όρων "ιατρικό κέντρο" και "κέντρο υγείας" από ιδιωτικές επιχειρήσεις) δεν παραβιάζει, εξάλλου, ούτε την αρχή της αναλογικότητας την οποία ειδικότερα επικαλείται η αιτούσα εταιρία· και τούτο γιατί ο δικαστής καταλήγει στην αντισυνταγματικότητα του νομοθετικού μέτρου βάσει της αρχής αυτής (σ.σ. εν. όπως αναφέρεται στο ίδιο σκεπτικό, "η εκ της εννοίας του κράτους δικαίου απορρέουσα συνταγματική αρχή της αναλογικότητος, κατά την οποίαν οι εκ μέρους του νόμου και της διοικήσεως επιβαλλόμενοι περιορισμοί εις την άσκησιν των ατομικών δικαιωμάτων πρέπει να είναι μόνον οι αναγκαίοι και να συνάπτονται προς τον υπό του νόμου επιδιωκόμενον σκοπόν"), μόνο αν είναι κατάδηλο ότι το μέτρο είναι από τη φύση του ακατάλληλο για το σκοπό που ο νόμος επιδιώκει ή ότι υπερακοντίζει επίσης καταδήλως, τον σκοπό αυτόν, όχι δε όταν μπορεί να αμφισβητηθεί η σκοπιμότητα απλώς του μέτρου, η οποία διαφεύγει της δικαιοδοσίας του δικαστή, αφού ανάγεται στην αξιολόγηση του νόμου από την άποψη μόνο αν είναι καλός νόμος ή κακός νόμος*". Πρβλ. σχετικά και *Θ. Φορτσάκη*, Η προδήλως εσφαλμένη εκτίμηση και η αρχή της στάθμισης κόστους - οφέλους, ΝοΒ 1987, σελ. 1324 επ.

[128] Η *Δ. Κοντόγιωργα - Θεοχαροπούλου*, Η αρχή της αναλογικότητος, ό.π., σελ. 24, σχολιάζοντας την προαναφερόμενη Σ.τ.Ε. 2212/1984, σημειώνει σχετικά: "*κατά την απόφαση η αναλογικότης είναι συνάρτηση*

κοινωνικο-οικονομικούς όρους της[129]. Κατά τον τρόπο αυτό, *η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου νοηματοδοτεί το ουσιαστικό περιεχόμενο της αρχής της αναλογικότητας και εισφέρει στον σχετικό δικανικό συλλογισμό τα αναγκαία συνταγματικά κριτήρια για την συντέλεση των συναφών σταθμίσεων*[130]. Σταθμίσεων, στις οποίες ανάγεται, εκ των πραγμάτων, η αρχή της αναλογικότητας : Στάθμιση μέσου και σκοπού, ωφελημάτων και κόστους, στάθμιση, τελικά, συμφερόντων. Αυτό που εισάγει, άρα, η αρχή του κοινωνικού κράτους στον έλεγχο της αρχής της αναλογικότητας [131] είναι ουσιαστικά μία *συγκεκριμένη ουσιαστική έννοια "δικαιοσύνης"*, η οποία συμπίπτει, σύμφωνα με το Σύνταγμα του 1975, με ένα είδος *"διανεμητικής", "κοινωνικής" δικαιοσύνης* [132].

Καθίσταται, λοιπόν, εμφανές ότι *η κανονιστική "διαμεσολάβηση" της αρχής του κοινωνικού κράτους στο πεδίο της αρχής της αναλογικότητας (συμ)προσδιορίζει την έκβαση της στάθμισης των συμφερόντων* και νοηματοδοτεί τις έννοιες και το ουσιαστικό περιεχόμενο της "*προσφορότητας*", της "*αναγκαιότητας*" και της -stricto sensu- "*αναλογικότητας*". Κατά τον τρόπο αυτό, *η αρχή της αναλογικότητας στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος δικαίου δεν μπορεί να έχει, εκ των πραγμάτων, το ίδιο περιεχόμενο και να συνεπάγεται τις ίδιες κανονιστικές συνέπειες με το ατομικιστικό φιλελεύθερο κράτος*. Το *σημείο ισορροπίας* μεταξύ της ατομικής ελευθερίας και του κοινωνικού συμφέροντος, κατά συνέπεια, "μεταφέρεται" σε περισσότερο *κοινωνική κατεύθυνση*, με βάση κυρίως μία νέα θεώρηση και εννοιολόγηση της ισότητας, η οποία μετατρέπεται σε "*ουσιαστική ισότητα*" και σε "*κοινωνική δικαιοσύνη*", χωρίς, πάντως, να χάνει τον ανθρωποκεντρικό της χαρακτήρα, όπως αυτός προσδιορίζεται από την αρχή της

τριών στοιχείων : Μέσου - σκοπού - πραγματικής καταστάσεως. Ειδικώτερα ως αναλογικότης ορίζεται η συνάφεια (εύλογη σχέση) που πρέπει να υπάρχει μεταξύ λαμβανομένου μέτρου και επιδιωκομένου σκοπού και το οποίο μέτρο πρέπει να συνάπτεται προς την πραγματική κατάσταση που πρόκειται να ρυθμίσει".

[129] Κατά τον *Γ. Μητσόπουλο*, «Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος, ό.π., σ. 126, «*η αναλογικότητα δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά τελολογική φάση της ερμηνείας του δικαίου, με εννοιολογική εξειδίκευση του προσφορωτέρου μέσου προς πραγματοποίηση του γενικωτέρου δικαιικού σκοπού...*».

[130] Πρβλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το άρθρο 24 του Συντάγματος ως πεδίο νομικοπολιτικής έντασης στην πρόσφατη νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, ό.π., σελ. 573 επ., 592 επ.

[131] Για τη σχέση που υπάρχει μεταξύ της αρχής του κοινωνικού κράτους και της αρχής της αναλογικότητας βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του *J. Lemasurier*, Vers un nouveau principe général du droit ? Le principe "Bilan coût-avantages", in Mélanges M. Waline, Paris 1974, σελ. 551 επ.

[132] Κατά την *Δ. Κοντόγιωργα - Θεοχαροπούλου*, Η αρχή της αναλογικότητος, ό.π., σελ. 11, "*η αρχή της αναλογικότητας εισάγει, με ηθική και κοινωνική έμφαση, όχι πλέον μία "μαθηματική" απαίτηση "δικαιοσύνης" υπό την έννοια τουλάχιστον ότι : αυτό που είναι "δυσανάλογο" είναι "άδικο"· και πλέον τούτου, ότι πρέπει να λαμβάνεται υπόψη "η αξία των δικαιούχων της διανομής προσώπων", η ποικιλία και η ιδιοτυπία των περιστάσεων, για να υπάρξει η αριστοτελική "ορθή σχέσις προς τι", "η συμμετρία", "ο προσήκων λόγος", η "ισότης λόγων", το "ακριβές μέσον" και η "αναλογική αρμονία" στις δικαιικές σχέσεις και καταστάσεις (διανεμητική δικαιοσύνη)*". Σύμφωνα, εξάλλου, με τη συγγραφέα (ibid, σελ. 13-14), η αρχή της αναλογικότητας "*εγεννήθη με τον μετασχηματισμό του Φιλελευθέρου Κράτους σε Παρεμβατικό Κράτος (ή Κράτος Προνοίας) που θέλει όμως να είναι και Κράτος Δικαίου*". Όπως, τέλος, σημειώνει χαρακτηριστικά η ίδια (ibid, σελ. 121), η αρχή της αναλογικότητος "*εμφανίζεται ως δίμορφος Ιανός που συνδυάζει το Κράτος Προνοίας με το Κράτος Δικαίου. Από τη μία πλευρά και κυρίως με την ευρεία ή αρνητική της έννοια, η αναλογικότης διαδραματίζει "νομιμοποιητική" λειτουργία στην παρεμβατική δράση της Πολιτείας... διότι η δράση της Πολιτείας έχει το τεκμήριο της αναλογικότητος, εκτός εάν υπερβαίνει "εκδήλως" το μέτρο ή το "κοινωνικά ανεκτό όριο" ή είναι "εκδήλως" αδικαιολόγητη η εν λόγω ρύθμιση ή "αυθαίρετη" και "παράλογη" (προφανές λογικό λάθος) κ.ο.κ. Εν προκειμένω ο δικαστής "αυτοπεριορίζεται" κατά τον έλεγχο κυρίως των αορίστων εννοιών της ισότητος και του δημοσίου συμφέροντος καθώς και της διακριτικής ευχερείας του οργάνου, αφήνοντας μεγαλύτερο πεδίο δράσεως στη Διοίκηση ή στον Νομοθέτη. Από την άλλη πλευρά... διαδραματίζει... αμυντικό ρόλο για τον διοικούμενο*". Η μορφή αυτή Ιανού που, ορθά, υποστηρίζει η συγγραφέας ότι λαμβάνει η αρχή της αναλογικότητας δεν είναι, βέβαια, τυχαία : Εντάσσεται, αντίθετα, στη γενικότερη διπλή φύση του πολιτεύματός μας, η οποία προκύπτει από την ταυτόχρονη συνταγματική *σύνθεση* της αρχής του κράτους δικαίου και της αρχής του κοινωνικού κράτους. Αυτό ακριβώς εκφράζει η σύνθετη αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Το ίδιο νόημα, εξάλλου, έχει η αναφορά του άρθρου 25 § 1 Συντ. στη διπλή φύση του ανθρώπου, "*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*".

προστασίας της αξίας του ανθρώπου και την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας. Απλά, *η στάθμιση συμφερόντων και αξιών προσλαμβάνει ένα νέο ποιοτικό περιεχόμενο*, το οποίο καθιστά τον έλεγχο της συνταγματικότητας των περιορισμών των θεμελιωδών δικαιωμάτων περισσότερο πολύπλοκο αλλά και πιο ουσιαστικό[133].

Από τα ανωτέρω καθίσταται σαφές ότι το περιεχόμενο της αρχής της αναλογικότητας, όπως, άλλωστε, το περιεχόμενο όλων των περιορισμών των περιορισμών, *διυλίζεται μέσα από την αρχή του κοινωνικού κράτους*, προσλαμβάνοντας, κατά τον τρόπο αυτό, περισότερο «*κοινωνικό*» προσανατολισμό. Ειδικότερα, έτσι, οι σκοποί που επιδιώκονται από τον νόμο θεωρούνται *συνταγματικά θεμιτοί*, εφόσον, μεταξύ των άλλων, συνάδουν με το περιεχόμενο και τους σκοπούς της αρχής του κοινωνικού κράτους. Για παράδειγμα, η προαγωγή σκοπών που συνάπτονται με τα κοινωνικά δικαιώματα, μπορεί να αποτελέσει θεμιτό λόγο για τον περιορισμό θεμελιωδών δικαιωμάτων. Το ίδιο ισχύει, ακόμη, για νομοθετικούς σκοπούς που άπτονται της υποχρέωσης της κρατικής εξουσίας να αίρει τις ανισότητες που υφίστανται στην πράξη, σύμφωνα με τη νέα διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. Ακόμη, η *αναγκαιότητα* και η *καταλληλότητα* του περιοριστικού μέτρου κρίνονται με βάση τα *δικαιοπολιτικά δεδομένα* που προκύπτουν στο πλαίσιο της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Η τελευταία αυτή συνταγματική αρχή κατευθύνει τον σχετικό έλεγχο σε συγκεκριμένα *πεδία της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας*, με βάση τα οποία καθίστανται σήμερα αντιληπτά τα *κριτήρια* της «*αναγκαιότητας*» και της «*αναλογικότητας*». Στην περίπτωση αυτή, η αρχή του κοινωνικού κράτους *μεταβάλλει τα εμπειρικά δεδομένα*, με βάση τα οποία πραγματοποιείται η *αξιολόγηση* της αναγκαιότητας και προσφορότητας ενός περιοριστικού μέτρου. Η ίδια αρχή, εξάλλου, προσδιορίζει, μαζί με την αρχή του κράτους δικαίου, το περιεχόμενο του ελέγχου της συνταγματικότητας ενός περιοριστικού μέτρου, με βάση το κριτήριο *της stricto sensu αναλογικότητας*, την «*ενδελεχή, δηλαδή αξιολόγηση των πελονεκτημάτων έναντι των μειονεκτημάτων του μέτρου κατά τρόπο, ώστε να προκύπτει ευκρινέστερα ο λόγος της προκριθείσας επιλογής*»[134]. Στο πλαίσιο αυτό, η σχέση (stricto sensu) «αναλογικότητας» που πρέπει να υπάρχει μεταξύ του μέτρου και του επιδιωκόμενου σκοπού *επικαθορίζεται από την αρχή του κοινωνικού κράτους*, η οποία εισφέρει, κατά το στάδιο των σχετικών *αξιολογικών*[135] *σταθμίσεων*, τα δικά της *τελολογικά και αξιολογικά κριτήρια*. Στην ουσία, εκείνο που συμβαίνει με τη διαμεσολάβηση της αρχής του κοινωνικού κράτους στην περίπτωση αυτή, είναι η «*μετατόπιση*» των συναφών *αξιακών και δικαιικών σταθμίσεων*, που πραγματοποιούνται στο πλαίσιο του ελέγχου της συνταγματικότητας ενός περιοριστικού μέτρου με βάση την αρχή της αναλογικότητας, από το πεδίο της ατομικής ελευθερίας προς το κοινωνικό συμφέρον, όπως αυτό προσλαμβάνεται και εξειδικεύεται στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος δικαίου. Η «μετατόπιση» αυτή, η οποία είναι ουσιαστικά «αξιολογική», συνιστά *απόρροια της ουσιαστικής απαγκίστρωσης του Συντάγματος από την*

---

[133] Σημείο εκκίνησης για τις σχετικές δικαιικές και αξιακές σταθμίσεις είναι ο αμοιβαίος περιορισμός των συγκρουομένων συμφερόντων, κατά τρόπο ώστε να επέλθει η πρακτική εναρμόνιση των διατάξεων του Συντάγματος. Πρβλ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 99, υποσ. 196, όπου η συγγραφέας κάνει λόγο για «*μια εξισορροπιστική για τη συνταγματική τάξη ερμηνευτική πρόταση*».

[134] Βλ. *Γ. Μητσόπουλου*, «Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος, ό.π., σ. 120.

[135] Κατά τον *Μπέη*, Η αρχή της αναλογικότητας, ό.π., σ. 467, «*η αναλογικότητα, υπό στενή έννοια, δεν έχει τον εμπειρτικό χαρακτήρα που έχουν η καταλληλότητα και η αναγκαιότητα, αλλά αξιολογικό με την ένοια ότι σκοπός του μέτρου και το μέτρο καθαυτό συγκρίνονται ως διαφορετικές αξίες*». Σύμφωνα, ωστόσο, με τον *Γ. Μητσόπουλο*, «Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος, ό.π., σ. 120, υποσ. 14, «*τα τρια αυτά κριτήρια αποτελούν τα κύρια χαρακτηριστικά γνωρίσματα της εννοίας της αναλογικότητας, παύουν, εξ αυτού του λόγου, να αποτελούν τα μεν δυο πρώτα εμπειρικές έννοιες το δε τρίτο αξιολογική έννοια. Διότι και τα τρια αυτά γνωρίσματα, ως εννοιολογικά στοιχεία αυτής της εννοίας της αναλογικότητας, αποκτούν αξιολογικό χαρακτήρα προσδιοριστικής μορφής κατά την ερμηνευτική φάση εξειδικεύσεως αυτής, σε συνάρτηση πάντοτε με τα ατομικά και ιδιαίτερα στοιχεία της υπό κρίσιν περιπτώσεως*».

αποκλειστική του σύνδεση με τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό και την πρόσδεσή του στο κοινωνικό κράτος.

Ανάλογες περίπου διαπιστώσεις ισχύουν και για την περίπτωση της διαφύλαξης του "*πυρήνα*" του δικαιώματος, του *ακραίου*, δηλαδή, ορίου όλων των περιορισμών και, άρα, του «έσχατου» κριτηρίου -ultimum refugium- της αναλογικότητας. Είναι προφανές ότι εδώ ανακαλούνται όλες οι σχετικές αρχές που αφορούν την κατοχύρωση και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, την ιστορική και συνταγματική τους ratio, τον φιλελεύθερο και δημοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος κλπ. Πραγματικά, στην απαίτηση για τη διασφάλιση του "*πυρήνα*" του δικαιώματος απαντάται η τελευταία ουσιαστικά "*γραμμή άμυνας*"[136] της αρχής της αναλογικότητας απέναντι στον περιορισμό των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Με τον όρο "*πυρήνας*" του δικαιώματος αναφερόμαστε στα *ουσιώδη στοιχεία* του περιεχομένου του, ο περιορισμός των οποίων θα αναιρούσε ουσιαστικά τον λόγο υπάρξεως και προστασίας του. Αυτό μεταφράζεται εν προκειμένω σε *απαίτηση διασφάλισης των δομικών στοιχείων του δικαιώματος, ή, αντίστροφα, στην απαγόρευση της ουσιαστικής αποδυνάμωσης του δικαιώματος*. Μία τέτοια εγγύηση των δικαιωμάτων έναντι της κρατικής εξουσίας περιλαμβάνεται, ρητά μάλιστα, στο άρθρο 19 § 2 του Θ.Ν. της Γερμανίας, κατά το οποίο "*Σε καμιά περίπτωση δεν επιτρέπεται να θιγεί ένα θεμελιώδες δικαίωμα κατά το ουσιώδες περιεχόμενό του*"[137]. Το Σύνταγμα του 1975 υπαινίσσεται την εν λόγω αρχή στο άρθρο 23 § 2, το οποίο αναφερόμενο στους περιορισμούς του δικαιώματος απεργίας που επιβάλλονται σε ορισμένες κατηγορίες εργαζομένων, ορίζει ότι : "*Οι περιορισμοί αυτοί δεν μπορούν να φθάνουν έως την κατάργηση του δικαιώματος της απεργίας ή την παρεμπόδιση της νόμιμης άσκησής του*". Η τελευταία αυτή αναφορά δεν επαρκεί, ασφαλώς, για να αποκλείσει την εφαρμογή της αρχής της προστασίας του πυρήνα στα υπόλοιπα θεμελιώδη δικαιώματα. Αντίθετα, η αρχή αυτή θεωρείται περίπου ως *αυτονόητη* στο συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων, τόσο από τη θεωρία [138] όσο και από τη νομολογία [139].

Η αρχή της προστασίας του πυρήνα του δικαιώματος απορρέει πρωτίστως από την αρχή του κράτους δικαίου, τις εγγυήσεις του άρθρου 25 § 1 Συντ., καθώς και από την ίδια την υπεροχή και την άμεση εφαρμογή του Συντάγματος, που θα έχανε κάθε νόημα εάν ήταν δυνατή η αναίρεση του ουσιώδους περιεχομένου του δικαιώματος και η αδρανοποίηση της λειτουργίας του[140]. Δεν υπάρχει, ακόμη, αμφιβολία ότι η προστασία του πυρήνα του

---

[136] Βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το άρθρο 24 του Συντάγματος, ό.π., σελ. 594.

[137] Βλ. σχετικά *P. Häberle*, Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz, 1983, Müller, σελ. 234 επ., *E. v. Hippel*, Grenzen und Wesensgehalt der Grundrecht, Berlin 1965, Duncker - Humbolt, σελ. 47 επ., K. Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der BRD, 1991, σελ. 140 επ.

[138] Τελείως ενδεικτικά, *Ε. Βενιζέλου*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, ό.π., σελ. 29-30, *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 172-174, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 77, Α. Παντελή, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 282 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 91-94. Κατά τους *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 95, εξάλλου, "*οι όροι και οι περιορισμοί δέον να μη ανατρέπουν την βάσιν του δικαιώματος ουδέ να καθιστούν την άσκησιν αυτού υπερμέτρως δυσχερή, ώστε να προκύπτη πρόθεσις τροποποιήσεως ολικής ή μερικής των διατάξεων περί του δικαιώματος, διά την οποίαν δεν είναι αρμόδιος ο νομοθέτης*".

[139] Πρβλ., ενδεικτικά, ΑΕΔ 48/1982, Σ.τ.Ε. 3442-45/1978, 4036/1979, 4129/1980, 780/1981, 903/1981, 3621/1981 Ολ., 1503/1982 Ολ., 2193/1982, 1502/1984, 2918/1986, 3682/1986, 2753/1988, 2941/1988, 2998/1988, 362/1989, 368/1989, 2930/1989, 3521-2/1992, 3095/1995, 3621/1995 Ολ., 4575/1996 Ολ., 2304/2000 Α.Π. 794/1976, 926/1979.

[140] Βλ., ιδίως, *F. Luchaire*, De la en Droit Constitutionnel, 1981, R.D.P., σελ. 275 επ. Σημειώνεται, εξάλλου, ότι στα πλαίσια της ελληνικής συνταγματικής τάξης, υποστηρίζεται, όχι χωρίς επιχειρήματα, ότι η εν λόγω αρχή θεμελιώνεται κατά κύριο λόγο στο άρθρο 2 § 1 Συντ., που κατοχυρώνει την προστασία της αξίας του ανθρώπου. Βλ. ιδίως *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά Δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 173, *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 282 επ.

δικαιώματος νοείται στα πλαίσια του Συντάγματος του 1975 υπό την απόλυτη εκδοχή της, ως προστασία, δηλαδή, ενός εν πολλοίς *a priori* δεδομένου "*πυρήνα*" του δικαιώματος[141].

Τα προβλήματα, ωστόσο, αρχίζουν ουσιαστικά όταν επιχειρείται η διακρίβωση του *περιεχομένου* του πυρήνα του δικαιώματος, δηλαδή του ουσιώδους -sine qua non- περιεχομένου του. Και αυτό γιατί το σχετικό εγχείρημα προϋποθέτει τη μεσολάβηση *αξιολογικών επιλογών*, που συσκοτίζουν ουσιαστικά τον *a priori* χαρακτήρα και την ευκρίνεια του περιεχομένου του. Μπορεί να υποτεθεί, πάντως, ότι *κάθε θεμελιώδες δικαίωμα συγκροτεί έναν λίγο - πολύ συγκεκριμένο εννοιολογικό πυρήνα*, ο οποίος προκύπτει κατ' αρχήν από την *ιστορική ratio* του δικαιώματος και τα εμπειρικά προσδιορισμένα στοιχεία στα οποία παραπέμπει το συνταγματικό κείμενο. Τα εμπειρικά και λογικά αυτά συνακόλουθα του πυρήνα ενός δικαιώματος, εφόσον πληρούν τους όρους του "*αναγκαίου και ουσιώδους*" στοιχείου, δεν μπορούν να περιοριστούν (γιατί τότε θα αναιρούνταν η ratio και το νόημα της συνταγματικής τους κατοχύρωσης, άρα, η ratio και το νόημα του ίδιου του Συντάγματος), παρά μόνο όταν το συνταγματικό κείμενο το προβλέπει (π.χ. περίπτωση σύγκρουσης αλληλοαποκλειομένων δικαιωμάτων).

Πως, λοιπόν, εμπλέκονται το άρθρο 25 § 1 Συντ. και η αρχή του κοινωνικού κράτους στην οποία αυτό ουσιαστικά παραπέμπει ; Η απάντηση προέρχεται από τον ίδιο τον ορισμό του "*πυρήνα*" του δικαιώματος, ως *ουσιώδους περιεχομένου του δικαιώματος*. Ποιο είναι, όμως, αυτό το *ουσιώδες περιεχόμενο*, χωρίς το οποίο δεν μπορεί να νοηθεί το θεμελιώδες δικαίωμα ; Η απάντηση στηρίζεται στο γεγονός ότι *η διαπίστωση του "εμπειρικά" προσδιορισμένου "ουσιώδους περιεχομένου" τέμνεται αναγκαστικά με τις θεμελιώδεις συνταγματικές επιλογές γύρω από τη φύση, το νόημα και τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Σε τελική, λοιπόν, ανάλυση, οι συναφείς συνταγματικοί ορισμοί νοηματοδοτούν και ουσιαστικοποιούν το περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Μέσα σ' αυτό το προκαθορισμένο *αξιολογικό πλαίσιο* οφείλει να αναζητήσει ο ερμηνευτής του Συντάγματος το *εμπειρικό περιεχόμενο* του θεμελιώδους δικαιώματος, και να χωρήσει στη συνέχεια στην αναζήτηση των στοιχείων εκείνων που το καθιστούν "*ουσιώδες*".

Υπό τους όρους αυτούς, *η αρχή του κοινωνικού κράτους δρα (συμ)προσδιοριστικά στο επίπεδο της λειτουργίας του "πυρήνα" του δικαιώματος*. Ο πυρήνας αυτός γίνεται, έτσι, αντιληπτός με βάση τον κανόνα του άρθρου 25 § 1 Συντ. που αναγνωρίζει το υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων υπό τη διττή του υπόσταση : "*Ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*"[142]. Ο κανόνας αυτός δεν έχει, επομένως αξία μόνο για την ανεύρεση των συνταγματικά θεμιτών κοινωνικών περιορισμών του δικαιώματος, αλλά και του ίδιου του κανονιστικού περιεχομένου του, το οποίο "χρωματίζει" και νοηματοδοτεί.

Από την άλλη, ωστόσο, αυτό δε σημαίνει ότι το άρθρο 25 § 1 Συντ., σε συνδυασμό ιδίως με την αρχή του κοινωνικού κράτους, αναιρεί το ελάχιστο και αναγκαίο "ατομικό" περιεχόμενο που περικλείεται σε κάθε ατομικό δικαίωμα. Κάτι τέτοιο θα αντέφασκε όχι μόνο στο άρθρο 25 § 1 Συντ., που αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο **και** ως άτομο αλλά, κυρίως, στο άρθρο 2 § 1 Συντ., που κατοχυρώνει την προστασία της αξίας του ανθρώπου, καθώς και στην αρχή του κράτους δικαίου, στο παραδοσιακό κανονιστικό περιεχόμενο της οποίας περιλαμβάνεται η προστασία της ατομικής ελευθερίας.

---

[141] Πρβλ. BVerfGE, 35, 35, 39. Έτσι στην Ελλάδα και οι *Α. Παντελής*, ό.π., σελ. 285 (ως λογική απόρροια της συνταγματικής θεμελίωσης της εν λόγω αρχής στο άρθρο 2 § 1 Συντ.), Δ. Τσάτσος, ό.π., σελ. 249-250, Κ. Χρυσόγονος, ό.π., σελ. 91-92. Contra ο *K. Hesse*, Grundzüge, ό.π., σελ. 140-141, κατά τον οποίο ο πυρήνας του δικαιώματος μπορεί να προσδιορισθεί μόνο *in concreto*.

[142] Αυτό προφανώς υπονοεί ο *Δ. Τσάτσος*, ό.π., σελ. 249-250, όταν σημειώνει σχετικά : "*Όπως έδειξε και η ελληνική πρακτική, όταν η σύγκρουση είναι συγκεκριμένη και έχει φορτισθεί κοινωνικοπολιτικά, τότε η στάθμιση αντιτιθέμενων συμφερόντων που προστατεύει το Σύνταγμα καταλήγει σε ερμηνείες νομικά και πολιτικά συγκρουόμενες. Στον τομέα αυτό η νομολογία διαμορφώνει τα όρια του ουσιαστικού πυρήνα κάθε δικαιώματος, με γνώμονα τον κανόνα του άρθρου 25 § 1, σύμφωνα με το οποίο το Σύνταγμα προστατεύει τον άνθρωπο όχι μόνο ως μεμονωμένο άτομο αλλά και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*".

Κατά τον τρόπο αυτό, η αρχή του κοινωνικού κράτους, όπως, άλλωστε, και αυτή του κράτους δικαίου αποτελούν *συμπροσδιοριστικούς ερμηνευτικούς παράγοντες για τη διακρίβωση του "πυρήνα" του δικαιώματος*[143]. Με άλλα λόγια, ο προσδιορισμός του κανονιστικού περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων και ο εντοπισμός των συνταγματικών ορίων των περιορισμών τους *διαμεσολαβούνται* ουσιαστικά από τη συνταγματική εκείνη αρχή που καθορίζει τη λειτουργία συνολικά του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων: *την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*. Κάτι τέτοιο είναι, άλλωστε, αυτονόητο σε ένα κράτος που δεν θυσιάζει το άτομο στην κοινωνία αλλά ούτε και την κοινωνία χάριν του ατόμου.

Η ερμηνευτική επίδραση που ασκεί η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου καταλαμβάνει, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ολόκληρο το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Διαποτίζει τους πόρους του και διαχέεται, υπό τη μορφή μίας ιδιαίτερης "*συνταγματικής λογικής*" σε όλα τα στάδια του ερμηνευτικού συλλογισμού. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι η ατομικιστική λογική του φιλελεύθερου Συντάγματος, που συνιστούσε τον κομβικό ερμηνευτικό παράγοντα όλων των επιμέρους θεμελιωδών δικαιωμάτων, *υποχωρεί* μπρος σε μία νέα αντίληψη για τη λειτουργία του Συντάγματος, το ρόλο του κράτους και, ιδίως, τη σχέση κρατικής εξουσίας - κοινωνίας, σχέση κεντρική στο σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων.

Όλα δε αυτά καθίστανται περισσότερο απτά στο παράδειγμα του κύριου και ύπατου ερμηνευτικού προσανατολισμού στο πεδίο των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Αναφερόμαστε στο *ερμηνευτικό "τεκμήριο" υπέρ του συνταγματικού δικαιώματος (in dubio pro libertate)*, που επιβάλλει την όσο γίνεται πιο *συσταλτική ερμηνεία των περιορισμών*[144]. Ο ερμηνευτικός αυτός κανόνας συνάγεται, προφανώς, από την αρχή του κράτους δικαίου, καθώς και την ιδιαίτερη φύση των ατομικών δικαιωμάτων, στα οποία ο περιορισμός είναι η εξαίρεση από τον κανόνα της ελευθερίας. Προκύπτει, επιπλέον, από τη φιλελεύθερη ιστορική ratio των ατομικών δικαιωμάτων και την εγγυητική λειτουργία του Συντάγματος.

Ανακύπτει, έτσι, στο φιλελεύθερο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, μία *σύγκρουση τεκμηρίων*, η οποία καθίσταται περισσότερο ορατή στην περίπτωση του δικαστικού ελέγχου της συνταγματικότητας των νόμων. Ο δικαστής τότε βρίσκεται μεταξύ δύο αντιτιθέμενων τεκμηρίων: Αφενός μεν του *τεκμηρίου της συνταγματικότητας του νόμου*[145], αφετέρου δε του *τεκμηρίου υπέρ του συνταγματικού δικαιώματος (in dubio pro libertate)*, που επιβάλλει την όσο γίνεται πιό συσταλτική ερμηνεία των περιορισμών[146].

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η ερμηνευτική αρχή *in dubio pro libertate* αντιστοιχεί σε μία συγκεκριμένη φάση του συνταγματισμού. Προϋποθέτει, πάνω απ' όλα, μία ατομικιστική λογική στην αναγνώριση, κατοχύρωση και άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων. Κατά

---

[143] Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι μία τέτοια επιλογή δυσχεραίνει σημαντικά το έργο του ερμηνευτή. Εμφανίζεται, όμως, σχετικά ορθότερη και, ιδίως, περισσότερο στέρεη δογματικά.

[144] Πρβλ., ιδίως, *Ε. Βενιζέλου*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, ό.π., σελ. 30, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 78, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 245, *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 6-7.

[145] Βλ., αντί άλλων, *Β. Σκουρή/Ε. Βενιζέλου*, Ο δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων, ό.π., σελ. 96 επ., *Φ. Σπυρόπουλου*, Σκέψεις γύρω από την κύρωση, έκδοση και δημοσίευση των νόμων, ΕΔΔ 1981, σελ. 218-219, *Θ. Τσάτσου*, Το πρόβλημα της ερμηνείας εν τω Συνταγματικώ Δικαίω, στο συλλογικό έργο: *Δ. Τσάτσου* (επιμ.), Η ερμηνεία του Συντάγματος, ό.π., σελ. 315-316.

[146] Σημειώνεται ότι το *περιεχόμενο* της αρχής *in dubio pro libertate* δεν είναι ούτε αναμφίβολο ούτε, βέβαια, δεδομένο. Στη θεωρία συχνά η εν λόγω αρχή "συστέλλεται" σε ένα περιεχόμενο αρκετά πιο στενό. Για παράδειγμα, έτσι, ο *Α. Μάνεσης*, ό.π., αντιλαμβάνεται το "*τεκμήριο υπέρ της ελευθερίας*" υπό την εκδοχή της αντίληψης "*ό,τι δεν απαγορεύεται, επιτρέπεται και δεν μπορεί να εμποδιστεί*". Το ίδιο δέχεται και ο *Κ. Χρυσόγονος*, ό.π., ο οποίος συμπληρώνει επιπλέον ότι "*δεν υπάρχει ερμηνευτικός κανόνας in dubio pro libertate, σχετικός με την ερμηνεία των διατάξεων περί ατομικών δικαιωμάτων, αντίστοιχος ενδεχομένως προς τον κανόνα in dubio pro mitiore του ποινικού δικαίου. Τέτοιος κανόνας θα παραγνώριζε ότι το Σύνταγμα δεν περιλαμβάνει μόνο εγγυήσεις υπέρ της ελευθερίας αλλά και κανόνες αρμοδιότητας και θα συνεπαγόταν μονόπλευρο περιορισμό της αρμοδιότητας υπέρ της ελευθερίας*". Πρβλ. και τη σχετική ανάπτυξη του *Κ. Hesse*, Grundzüge, ό.π., σελ. 27.

συνέπεια, η εν λόγω αρχή -εφόσον, βέβαια, εννούμε με αυτήν τον ερμηνευτικό κανόνα σύμφωνα με τον οποίο επιβάλλεται συσταλτική ερμηνεία των περιορισμών, ενώ στην περίπτωση που δημιουργείται αμφιβολία για τη συνταγματικότητα ενός περιορισμού αυτός θεωρείται αντισυνταγματικός-, *υποχωρεί, σε κάποιο βαθμό, στο ισχύον συνταγματικό σύστημα*, το οποίο κατοχυρώνει και συνθέτει τόσο την αρχή του κράτους δικαίου όσο και την αρχή του κοινωνικού κράτους. Η εισαγωγή, έτσι, του "*κοινωνικού στοιχείου*" στο Σύνταγμα του 1975 και, ιδίως, η αναγνώριση της *κοινωνικής υπόστασης* του υποκειμένου των συνταγματικών δικαιωμάτων, που συντελείται στο άρθρο 25 § 1, αναδεικνύουν, δίπλα στην ερμηνευτική αρχή *in dubio pro libertate*, μία νέα αρχή, με περιεχόμενο εν πολλοίς αντιθετικό σε σχέση με την προηγούμενη: την *αρχή in dubio pro societatis*, ως αντίρροπη ερμηνευτική τάση. Είναι δε αντίρροπη η αρχή αυτή, τόσο γιατί προϋποθέτει μία διαφορετική αντίληψη για τη σχέση κράτους – κοινωνίας [147] όσο και γιατί τα ερμηνευτικά της αποτελέσματα (αναγνώριση κοινωνικών περιορισμών) ανιφάσκουν εξ ορισμού με αυτά της αρχής *in dubio pro libertate* (περιορισμός των περιορισμών)[148].

Παρατηρούμε, λοιπόν, ήδη, ότι η σύνθεση στο Σύνταγμα των δύο αντίρροπων και συγκρουόμενων, κατ' αρχήν, αρχών, της αρχής του κράτους δικαίου και της αρχής του κοινωνικού κράτους, προκαλεί μία *νομικο-πολιτική ένταση*, η οποία διαπερνά εγκάρσια ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων και διαχέεται σε όλες τις σχετικές συνταγματικές σταθμίσεις. Το πρόβλημα που τελικά ανακύπτει είναι, όπως θα δούμε, *πρόβλημα συνοχής και εναρμόνισης του συνταγματικού κειμένου*. Περιοριζόμαστε στο σημείο αυτό να σημειώσουμε ότι η εισαγωγή, αναγνώριση και κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους, σε όσο βαθμό και με όποιο περιεχόμενο πραγματοποιείται κάτι τέτοιο στο συνταγματικό κείμενο, δεν αφήνει ανεπηρέαστη την παραδοσιακή ερμηνευτική αντίληψη για τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Στην ουσία των πραγμάτων, η συνταγματική αυτή επιλογή επιβάλλει *πρόσθετες και περισσότερο πολύπλοκες συνταγματικές σταθμίσεις*, που δοκιμάζουν, ορισμένες φορές, τις αξιολογικές ("προερμηνευτικές") αντιλήψεις του ερμηνευτή[149].

---

[147] Στη βάση ουσιαστικά του τεκμηρίου *in dubio pro libertate* βρίσκεται, σε λανθάνουσα, μάλλον, κατάσταση, η *αρχή της επικουρικότητας του κράτους*, σε αντίθεση, βέβαια, με το τεκμήριο *in dubio pro societatis*, που προϋποθέτει την ουσιαστική *κρατική παρέμβαση στην κοινωνική διαδικασία*. Για όλα αυτά βλ. ανωτέρω, καθώς και, ιδιαίτερα, την προαναφερόμενη μονογραφία του *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π, όπως επίσης και τις παρατηρήσεις *του ιδίου* στο άρθρο του Νέες μορφές παρέμβασης στο σύστημα οικονομικής παραγωγής, σε: Οι συλλογικές ελευθερίες στην πράξη, ό.π.

[148] Η νέα αυτή συνταγματική πραγματικότητα στο πεδίο της προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, απορρέει, βέβαια, από μία σαφή συνταγματική επιλογή: Την κατοχύρωση του κοινωνικού κράτους και τον επαναπροσδιορισμό των σχέσεων κράτους - κοινωνίας. Η αντίληψη αυτή δεν είναι, λοιπόν, "*προερμηνευτική*" αλλά συνάγεται ευθέως από το ίδιο το Συνταγματικό κείμενο. Contra ο *Δ. Τσάτσος*, Το πρόβλημα της ερμηνείας του Συντάγματος, σε *του ιδίου* (επιμ.), Η ερμηνεία του Συντάγματος, ό.π., σελ. 47-48, ο οποίος σημειώνει (ορθά κατά τα άλλα) : "*η δική μου προερμηνευτική επιλογή είναι η εξής : Το κράτος σε σχέση με την κοινωνία δεν είναι το καθορίζον αλλά το καθοριζόμενο. Σε περίπτωση, λοιπόν, μίας ατελέσφορης ερμηνευτικής διαδρομής για τη λύση ενός ζητήματος, κριτήριο ερμηνείας είναι η αρχή ότι, εν αμφιβολία, ορθότερη είναι η λύση που συμβάλλει στη διαδικασία εκδημοκρατισμού, δηλαδή η λύση που νοηματικά προϋποθέτει την υπέρβαση της αντίθεσης κράτους και κοινωνίας. Ειδικά για την ερμηνεία των θεμελιωδών δικαιωμάτων η προερμηνευτική επιλογή που, κατά τη γνώμη μας, ενδείκνυται, είναι η σχετικοποίηση της αρχής in dubio pro libertate, με τον εμπλουτισμό της με την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης*".

[149] Οι συνταγματικές αυτές μεταβολές έρχονται να προστεθούν στις ήδη υπάρχουσες δυσχέρειες που συναντά το ερμηνευτικό διάβημα. Ούτως ή άλλως, ο ερμηνευτής καλείται να εντοπίσει και να οργανώσει σειρά από επιμέρους κανόνες, η συστηματική προσέγγιση των οποίων κρίνεται αναγκαία. Επιπλέον πρέπει να κινηθεί σε ένα εξαιρετικά λεπτό και σύνθετο πεδίο όπου συναντούνται οι συνταγματικές αξιολογικές σταθμίσεις με τις προγνώσεις του νομοθέτη και τις "προερμηνευτικές" διαθέσεις και θεωρήσεις του ίδιου. Κι όλα αυτά μέσα σε ένα συνταγματικό και κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον, το οποίο εξελίσσεται διαρκώς, συμβαδίζοντας με την αέναη ιστορική εξέλιξη των κοινωνικών πρακτικών και των κοινωνικών αντιλήψεων. Στο σημείο ακριβώς αυτό ανακαλούμε την προτροπή των *L. Enneccerus* και *H. Nipperdey*, οι οποίο στο έργο τους Lehrbuch des bürgerlichen Rechts, ό.π., τονίζουν ότι σημασία έχει και η αξία του αποτελέσματος, ότι το δίκαιο είναι ένα

βε) "Γενικό συμφέρον" και θεμελιώδη δικαιώματα : Μία διαμεσολαβημένη από την αρχή του κοινωνικού κράτους σχέση

Δεν υπάρχει, ίσως, άλλη νομική έννοια που να έχει τόσο μεγάλη εφαρμογή και σημασία στο πεδίο του δημοσίου δικαίου, όπως αυτή του "*γενικού συμφέροντος*". Μία αόριστη έννοια, με ενίοτε δυσανάγνωστα όρια και ασαφές εν πολλοίς περιεχόμενο, που έχει διαποτίσει τους πόρους της δημόσιας διοίκησης και έχει επικαθήσει στο κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής της νομιμότητας, προσδιορίζοντας, έτσι, τη διοικητική δράση[150]. Παράλληλα, η έννοια του γενικού συμφέροντος χρησιμοποιείται συχνά στον δικανικό συλλογισμό, προκειμένου ιδίως να εμφανιστεί αυτός περισσότερο συγκροτημένος και αναλυτικός.

Τα πράγματα καθίστανται, ωστόσο, εξαιρετικά περίπλοκα όταν η έννοια του γενικού συμφέροντος παρεισφρύει στο πεδίο προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, οπότε και εμφανίζεται συνήθως ως *λόγος περιορισμού τους που επιβάλλεται από τον κοινό νομοθέτη (συμπεριλαμβανομένης της κανονιστικώς δρώσας διοίκησης)*. Η σχετικά *μαξιμαλιστική*, μάλιστα, νομολογιακή χρήση του γενικού συμφέροντος[151] βρίσκεται, στην περίπτωση αυτή, σε αναντιστοιχία σε σχέση με την περιορισμένη και μάλλον οριακή αναφορά της εν λόγω έννοιας στο συνταγματικό κείμενο[152]. Τα προβλήματα αρχίζουν ουσιαστικά από τη στιγμή που το γενικό συμφέρον ή οι υπόλοιπες λεκτικές παραλλαγές του (λ.χ. *κοινωνικό συμφέρον, γενικότερο συμφέρον, δημόσιο συμφέρον, δημόσια ωφέλεια, δημόσια ανάγκη, δημόσια τάξη και ασφάλεια* κλπ.), προβάλλονται ως λόγοι και αίτια για τον περιορισμό των θεμελιωδών δικαιωμάτων και δη εκείνων των οποίων η συνταγματική κατοχύρωση δεν συνοδεύεται από την περιοριστική ρήτρα του γενικού συμφέροντος.

Το ζήτημα που τίθεται εδώ είναι, αφενός εάν είναι νομικά δυνατόν μία τόσο αόριστη και ιδεολογικά προσδιορισμένη έννοια, όπως είναι αυτή του "*γενικού συμφέροντος*", να αποτελέσει λόγο περιορισμού της άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, και, αφετέρου, εάν αυτή διαθέτει νομικό περιεχόμενο και, κατ' επέκταση, κανονιστικές συνέπειες. Είναι φανερό ότι η απάντηση στα εν λόγω ζητήματα ανατέμνεται στο θεωρητικό επίπεδο με το πρόβλημα της *συνταγματικής υφής του γενικού συμφέροντος*. Κι αυτό γιατί η συνταγματική κατοχύρωση των θεμελιωδών δικαιωμάτων τα προφυλάσσει από κάθε είδους δικαιικό

μόνο μέρος του συνολικού πνευματικού πολιτισμού και ότι η διάταξη του νόμου σε περίπτωση αμφιβολίας πρέπει να ερμηνεύεται έτσι ώστε "*να ανταποκρίνεται όσο γίνεται στις απαιτήσεις της κοινωνικής μας ζωής και της εξελίξεως όλου του πνευματικού μας πολιτισμού*".

[150] Βλ., ιδίως, *Δ. Κοντόγιωργα - Θεοχαροπούλου*, Το δημόσιον συμφέρον και η ανάκλησις των διοικητικών πράξεων, σε Τιμητικό Τόμο υπέρ Σ.Τ.Ε., τ. ΙΙ, 1982, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 355 επ., *Ε. Κουτούπα - Ρεγκάκου*, Ο ρόλος των αόριστων εννοιών στο σύγχρονο κράτος δικαίου, σε *Κ. Σταμάτη* (επιμ.), Όψεις του κράτους δικαίου, ό.π., σελ. 257 επ., ιδίως σελ. 295 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η σύμφωνη με το Σύνταγμα ερμηνεία του ν. 1406/83 (Εισήγηση στο 5ο Συνέδριο Διοικητικών Δικαστών), Δ.Δ. 1997, σελ. 832 επ., ιδίως σελ. 841-842, *D. Truchet*, Les fonctions de la d'intérét général dans la Jurisprudence du Conseil d'Etat, Paris 1977, L.G.D.J, όπου και οι σχετικές νομολογιακές κατευθύνσεις του γαλλικού Conseil d'Etat, μέχρι το έτος 1976.

[151] Σημειώνεται, εξάλλου, εν προκειμένω ότι η νομολογία των δικαστηρίων δεν έχει στην έννομη τάξη μας δικαιοπλαστική δύναμη, δεν αποτελεί, δηλαδή, πηγή δικαίου. Για τη σχετική συζήτηση βλ. πρόχειρα. *Ε. Δαρζέντα*, Η Σχολή της ρεαλιστικής φιλοσοφίας του Δικαίου, ΤοΣ 1984, σ. 29 επ., *Ε. Νικολετοπούλου-Κρίσπη*, Το σύστημα του αγγλικού δικαίου και η δικαιοπρακτική εξουσία του άγγλου δικαστού, Θ, τ. ΝΘ΄, σ. 522 επ., *Ν. Παπαντωνίου*, Γενικές αρχές του Αστικού Δικαίου, 1980, σελ. 39 επ., *Γ. Σακκά*, Η συμβολή της νομολογίας του Σ.τ.Ε. εις την διαμόρφωσιν του θετού δικαίου, σε : Τ.Τ. του Σ.τ.Ε., τ. Ι, 1979, σ. 293 επ., *Επ. Σπηλιωτόπουλου*, Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου, τ. Ι, 1993, σ. 68 επ., *G. Vedel*, Το διοικητικό δίκαιο δύναται να παραμείνει επ' αόριστον δίκαιο νομολογιακό, ΕΔΔ 1982, σ. 29 επ. *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο. Επιτομή, τ. α΄, 1981, σ. 147-148.

[152] Βλ. ιδίως *Ε. Βενιζέλου*, Το γενικό συμφέρον και οι περιορισμοί των συνταγματικών δικαιωμάτων. Κριτική προσέγγιση των τάσεων της νομολογίας, 1990, εκδ. Παρατηρητής, κυρίως σελ. 13 επ., 23 επ., *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 141 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 267 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 83 επ.

περιορισμό εφόσον αυτός δεν συνάγεται από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο. Κατά τον τρόπο αυτό, *η συζήτηση γύρω από την περιοριστική δράση της έννοιας του γενικού συμφέροντος στο πεδίο προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποκτά νόημα μόνον στην περίπτωση που γίνει δεκτό ότι η εν λόγω έννοια είναι συνταγματικά τυποποιημένη*, αποτελεί, με άλλα λόγια, νομικό κανόνα ίδιας τυπικής ισχύος με τις διατάξεις που κατοχυρώνουν τα θεμελιώδη δικαιώματα. *Το γενικό συμφέρον, λοιπόν, μπορεί να έχει περιοριστική λειτουργία μόνον εφόσον τυποποιείται ρητά σε συγκεκριμένη συνταγματική διάταξη (ή σε συγκεκριμένες συνταγματικές διατάξεις) είτε συνάγεται ερμηνευτικά, αλλά πάντως με σαφήνεια, από το συνταγματικό κείμενο*[153].

Ο όρος γενικό συμφέρον απαντάται στο κείμενο του Συντάγματος σε τρείς περιπτώσεις: Πρόκειται, πρώτον, για το άρθρο 17 § 1, κατά το οποίο "*Η ιδιοκτησία τελεί υπό την προστασία του Κράτους, τα δικαιώματα όμως που απορρέουν από αυτή δεν μπορούν να ασκούνται σε βάρος του γενικού συμφέροντος*". Πρόκειται, δεύτερον, για το άρθρο 106 § 1, σύμφωνα με το οποίο "*Για την εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης και την προστασία του γενικού συμφέροντος το Κράτος προγραμματίζει και συντονίζει την οικονομική δραστηριότητα στη Χώρα, επιδιώκοντας να εξασφαλίσει την οικονομική ανάπτυξη όλων των τομέων της εθνικής οικονομίας*". Η τρίτη, τέλος, αναφορά στο γενικό συμφέρον πραγματοποιείται σε μία διάταξη με προφανή ιδεολογικό και πανηγυρικό χαρακτήρα : στο κείμενο του όρκου που δίνει ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας κατά την ανάληψη των καθηκόντων του (άρθρο 33 § 2 εδ. β΄) και με τον οποίο υπόσχεται, ανάμεσα στα άλλα, να υπηρετεί "*...το γενικό συμφέρον και την πρόοδο του Ελληνικού Λαού*".

Από τη σταχυολόγηση αυτή των συνταγματικών διατάξεων που χρησιμοποιούν ρητά την έννοια του γενικού συμφέροντος, προκύπτει εν πρώτοις ότι η σχετική συνταγματική αναφορά εντοπίζεται πρωτίστως στο πεδίο του *οικονομικού Συντάγματος* και συγκεκριμένα σε δύο διατάξεις του, οι οποίες εντάσσονται, ιστορικά και νοηματικά, στον κανονιστικό πυρήνα του: Σε εκείνες, δηλαδή, που αφορούν την *προστασία της ιδιοκτησίας και την οικονομική πολιτική του Κράτους*. Σε αυτές δε τις διατάξεις έρχονται να προστεθούν και άλλες, οι οποίες αναφέρονται, άλλοτε έμμεσα και υπαινικτικά, κι άλλοτε άμεσα και ρητά, σε ορισμένες *φραστικές παραλλαγές* της έννοιας του γενικού συμφέροντος : Όλες, ωστόσο, παραπέμπουν, εξ αντικειμένου, στο *γενικό συμφέρον* ως *κεντρική νοηματική και κανονιστική κατηγορία*. Στις τελευταίες αυτές διατάξεις, οι οποίες, μάλιστα, κινούνται, επίσης, στο πεδίο κυρίως του οικονομικού Συντάγματος, περιλαμβάνονται ιδίως αυτές των άρθρων 106 § 2, κατά την οποία η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία δεν επιτρέπεται να αναπτύσσεται, μεταξύ άλλων, "*προς βλάβη της **εθνικής οικονομίας***", 106 § 3, που παρέχει στον νομοθέτη την ευχέρεια να προβλέπει την εξαγορά επιχειρήσεων ή την αναγκαστική συμμετοχή σ' αυτές του Κράτους ή άλλων δημόσιων φορέων, "*εφόσον οι επιχειρήσεις αυτές έχουν χαρακτήρα μονοπωλίου ή ζωτική σημασία για την αξιοποίηση των πηγών του **εθνικού πλούτου**, ή έχουν ως κύριο σκοπό την παροχή υπηρεσιών στο **κοινωνικό σύνολο***", 106 § 6, με το οποίο παρέχεται η δυνατότητα στον νομοθέτη να ορίσει τα σχετικά με τη συμμετοχή στη δαπάνη του Δημοσίου αυτών που ωφελούνται "*από την εκτέλεση έργων **κοινής ωφέλειας** ή **γενικότερης σημασίας** για την **οικονομική ανάπτυξη της Χώρας***", 17 § § 2, 6, 7, όπου προβλέπονται οι περιπτώσεις στέρησης της ιδιοκτησίας για λόγους "***δημόσιας ωφέλειας***", καθώς και "***κοινής ωφέλειας ή γενικότερης σημασίας για την οικονομία της Χώρας***", 18 § 3, σύμφωνα με το οποίο ορίζονται οι προϋποθέσεις των επιτάξεων για τις ανάγκες των ενόπλων δυνάμεων, προκειμένου να υπηρετηθεί "*άμεση **κοινωνική ανάγκη** που μπορεί να*

---

[153] Αυτό το νόημα έχει προφανώς η υπόμνηση του *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 76-77 ότι ο περιορισμός των θεμελιωδών δικαιωμάτων "*υπόκειται σε περιορισμούς που προκύπτουν από ορισμένες γενικές αρχές, οι οποίες συνάγονται από το γράμμα και το πνεύμα του Συντάγματος και έχουν καθιερωθεί από τη νομολογία των δικαστηρίων*". Μεταξύ των γενικών αυτών αρχών, ο συγγραφέας περιλαμβάνει και την απαίτηση οι περιορισμοί "*να δικαιολογούνται από σοβαρούς λόγους γενικότερου -δημόσιου ή κοινωνικού- συμφέροντος*".

θέσει σε κίνδυνο τη δημόσια τάξη ή υγεία", καθώς και 24 § 1 Συντ., που απαγορεύει τη μεταβολή του προορισμού των δασών και των δημόσιων δασικών εκτάσεων, "*εκτός αν προέχει για την Εθνική Οικονομία η αγροτική εκμετάλλευση ή άλλη τους χρήση, που την επιβάλλει το* ***δημόσιο συμφέρον***" και 117 § 4, το οποίο επιτρέπει την υπέρ του Δημοσίου αναγκαστική απαλλοτρίωση δασών ή δασικών εκτάσεων, "*για λόγους* ***δημόσιας ωφέλειας***".

Εκτός, όμως, από τις διατάξεις αυτές υπάρχουν και άλλες, οι οποίες προσδιορίζουν *ιδιαίτερες εκφάνσεις του γενικού συμφέροντος*, ως λόγους περιορισμού των θεμελιωδών δικαιωμάτων, και οι οποίες σχετίζονται, σε απώτερη, βέβαια, αναγωγή, με τη λειτουργία της οικονομικής συνιστώσας του πολιτεύματος. Εδώ εντάσσονται κατά κύριο λόγο οι διατάξεις των άρθρων 23 § 2, που περιορίζει το δικαίωμα απεργίας "*του προσωπικού των κάθε μορφής επιχειρήσεων δημόσιου χαρακτήρα ή κοινής ωφέλειας, που η λειτουργία τους έχει ζωτική σημασία για την εξυπηρέτηση* ***βασικών αναγκών του κοινωνικού συνόλου***", 11 § 2, το οποίο παρέχει τη δυνατότητα περιορισμού του δικαιώματος του συνέρχεσθαι, εάν "*απειλείται σοβαρή διατάραξη της* ***κοινωνικοοικονομικής ζωής***", 22 § 3, σύμφωνα με το οποίο μπορεί να επιτραπεί η επίταξη προσωπικών υπηρεσιών "*για την αντιμετώπιση... επείγουσας* ***κοινωνικής ανάγκης*** *από θεομηνία ή ανάγκης που μπορεί να θέσει σε κίνδυνο τη* ***δημόσια υγεία***" κλπ.

Όλες αυτές οι διατάξεις εισάγουν και τυποποιούν στο συνταγματικό σύστημα συγκεκριμένες εκφάνσεις του γενικού συμφέροντος. Από την άποψη αυτή, η έννοια του γενικού συμφέροντος εκλαμβάνεται ως "*έννοια γένους*" [154], η οποία εξειδικεύεται σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, προσλαμβάνοντας επιμέρους λεκτικές μορφοποιήσεις. Κατά συνέπεια, κάθε ιδιαίτερη λεκτική μορφοποίηση του γενικού συμφέροντος περιέχει ένα *ειδικό νοηματικό περιεχόμενο*, ανάλογα και με την εκάστοτε συνταγματική *ratio* της διάταξης που την περιλαμβάνει. Αυτό σημαίνει ότι, στην περίπτωση αυτή, το *πρωτογενές* περιεχόμενο του γενικού συμφέροντος περιορίζεται σε μία ορισμένη του όψη. Συστέλλεται, έτσι, όπως είναι προφανές, η έκταση της εγγενούς αοριστίας του και προσανατολίζεται το περιεχόμενό του σε συγκεκριμένες κατευθύνσεις και περιοχές. Η εν λόγω διαπίστωση δεν πρέπει να οδηγήσει, ωστόσο, στο συμπέρασμα ότι οι επιμέρους λεκτικές εκδηλώσεις του γενικού συμφέροντος απαλλάσσονται της αοριστίας και της αφαιρετικότητας που διέπει την έννοια γένους. Και στις περιπτώσεις αυτές καταλείπονται συνήθως ευρύτερα περιθώρια για την ερμηνευτική συγκεκριμενοποίησή τους. Η αναπόφευκτη συστολή του εννοιολογικού περιεχομένου τους, ωστόσο, δεν μπορεί παρά να έχει συνέπειες στο αποτέλεσμα του σχετικού ερμηνευτικού διαβήματος, εφόσον ο ερμηνευτής προσανατολίζεται ερμηνευτικά σε περισσότερο συγκεκριμένους νοηματικούς χώρους[155].

Το γεγονός, βέβαια, ότι οι ανωτέρω συνταγματικές διατάξεις ανάγονται, κατά τον ένα ή τον άλλο τρόπο, στο πεδίο του *οικονομικού Συντάγματος*, δεν είναι ούτε τυχαίο ούτε, πολύ περισσότερο, ερμηνευτικά ανύποπτο: Οι διατάξεις αυτές, που εισάγουν, τυποποιούν και προσδιορίζουν συγκεκριμένους λόγους γενικού συμφέροντος, επιτρέποντας, έτσι, ανάλογους περιορισμούς των θεμελιωδών δικαιωμάτων, *κινούνται στο ίδιο, κατά βάση, κανονιστικό επίπεδο όπου καλείται πρωτίστως να λειτουργήσει η αρχή του κοινωνικού κράτους και, ιδίως, να διαμορφώσει τους όρους και τις προϋποθέσεις για τη διαμόρφωση των σχέσεων κράτους - κοινωνίας*. Η αρχή του κοινωνικού κράτους είναι πριν και πάνω απ' όλα *αρχή οργάνωσης και λειτουργίας της οικονομικής συνιστώσας του πολιτεύματος*, όπου κατά κύριο λόγο διαμορφώνονται στη σύγχρονη εποχή οι σχέσεις κράτους - κοινωνίας και τίθενται οι βασικοί

---

[154] Βλ. ιδίως *D. Truchet*, Les fonctions, ό.π., σελ. 279-280.

[155] Αυτό που συμβαίνει συνήθως στην πράξη είναι ότι συστέλλεται η *νοηματική περιφέρεια* (*Begriffshof*) της αόριστης έννοιας του γενικού συμφέροντος, χωρίς, ωστόσο, να θίγεται, κατά κανόνα, ο *πυρήνας* (*Begriffskern*) της. Για τη θεωρητική αντίληψη, κατά την οποία οι αόριστες έννοιες διακρίνονται για τη μεγάλη, σε σχέση με τον πυρήνα τους, νοηματική περιφέρεια, βλ. *D. Jesch*, Unbestimmter Rechtsbegriff und Ermessen in rechtstheoretischer und verfassungsrechtlicher Sicht, AöR 1957, σελ. 163 επ.

όροι της κοινωνικής αναπαραγωγής[156]. Η αναγωγή, λοιπόν, των περιπτώσεων συνταγματικής τυποποίησης και εξειδίκευσης λόγων γενικού συμφέροντος στο πεδίο του οικονομικού Συντάγματος *αντανακλά τη νέα ιδεολογική και πολιτειολογική αντίληψη του Συντάγματος για τη διαμόρφωση των σχέσεων κράτους - κοινωνίας και τη λειτουργία των όρων της κοινωνικής αναπαραγωγής*. Ειδικότερα, η θέσπιση στο Σύνταγμα όψεων του γενικού συμφέροντος, αποβλέπει στην *πραγμάτωση των στόχων της κοινωνικής ολότητας*, ιδιαίτερα εκείνων που αναφέρονται στην «*κοινωνική πρόοδο*», την «*κοινωνική συνοχή*», την «*κοινωνική ειρ[illegible]*», την «*κοινωνική δικαιοσύνη*» κ.ο.κ. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, το γενικό συμφέρον έρχεται αντιμέτωπο με την παραδοσιακή ατομικιστική πρόσληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων, στο μέτρο, κυρίως, που αναφέρεται, εξ ορισμού, στην *υπερατομική συλλογικότητα*, είτε αυτή είναι η κοινωνία είτε είναι το κράτος, επιδιώκοντας τη διασφάλιση και προαγωγή της. Κατά τον τρόπο αυτό, *η συνταγματοποίηση εκφάνσεων του γενικού συμφέροντος εντάσσεται συστηματικά, οργανικά και κανονιστικά στο περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους, της οποίας αποτελεί δομικό στοιχείο*.

Σε όλα αυτά έρχονται να προστεθούν, ως κανονιστικά κύματα ρύθμισης του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, οι διατάξεις που κατοχυρώνουν *κοινωνικά δικαιώματα*. Κι αυτό γιατί οι διατάξεις αυτές κομίζουν στο κανονιστικό τους φορτίο *συγκεκριμένους λόγους κοινωνικού -κατ' εξοχήν- συμφέροντος*, τους οποίους μεταγγίζουν στο συνταγματικό σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, εισάγοντας, έτσι, εν δυνάμει περιορισμούς τους, με συνταγματική, μάλιστα, υπόσταση και περιωπή. Κατά τον τρόπο αυτό, συνταγματικά αγαθά, όπως η οικογένεια, η μητρότητα, η παιδική ηλικία, η υγεία (άρθρο 21 Συντ.), και το φυσικό και πολιτιστικό περιβάλλον, αποτελούν συγκεκριμένους λόγους κοινωνικού συμφέροντος, οι οποίοι αναλύονται ως δυνητικοί περιορισμοί των θεμελιωδών δικαιωμάτων, συμπεριλαμβανομένης της αρχής της ισότητας[157].

Η συνδρομή, ωστόσο, κάποιου λόγου γενικού συμφέροντος, δεν συνεπάγεται αναγκαία τον περιορισμό ή, ακόμη περισσότερο, τον αποκλεισμό της άσκησης ενός θεμελιώδους δικαιώματος. Σε αντίθετη περίπτωση, ολόκληρο το συνταγματικό οικοδόμημα της

---

[156] Όπως, εύστοχα, σημειώνει η *Δ. Κοντόγιωργα - Θεοχαροπούλου*, Το δημόσιον συμφέρον, ό.π., σελ. 362, «*Η διεύρυνσις της εννοίας του δημοσίου συμφέροντος είναι ανάλογος του μέτρου καθ' ό διευρύνεται και η αποστολή της Διοικήσεως εις το σύγχρονον Κράτος. Τοιουτρόπως, ως δημόσιον συμφέρον θεωρείται σήμερον π.χ. "το κοινωνικόν συμφέρον", ήτοι ό,τι άπτεται της προστασίας των προϋποθέσεων της υπάρξεως των ατόμων και της βελτιώσεως της ποιότητος της ζωής των... Συνεπώς, το "κοινωνικόν συμφέρον" είναι σήμερον οπωσδήποτε συνθετική της εννοίας "δημόσιον συμφέρον" ή "γενικόν συμφέρον"*».

[157] Βλ., ιδίως, *Αντ. Μανιτάκη*, Η συνταγματική αρχή της ισότητας και η έννοια του γενικού συμφέροντος, ΤοΣ 1978, σελ. 433 επ. Ο συγγραφέας, με αφορμή δύο αποφάσεις του Σ.τ.Ε. (1616/1977 και 2579/1977), επιχειρεί να εντοπίσει τις κανονιστικές συνέπειες που έχει η επίκληση του γενικού συμφέροντος στο περιεχόμενο και τη λειτουργία της αρχής της ισότητας. Μίας αρχής που εντάσσεται, ιστορικά και πολιτικά, στον αρχαϊκό πυρήνα του φιλελεύθερου κράτους. Καταλήγει, ορθά, στο συμπέρασμα ότι «*πίσω από την αντιπαράθεση ισότητας και γενικού συμφέροντος κρύβεται τελικά μία ολόκληρη προβληματική μεταμορφώσεως του αστικού κράτους γενικά. Η οργάνωση και λειτουργία του φιλελεύθερου Κράτους -πρώτη ιστορικά μορφή του κράτους που γεννήθηκε από την αστική επανάσταση- βασίστηκε στην αρχή του "κράτους δικαίου". Θεμελιώδης προϋπόθεση λειτουργίας του κράτους δικαίου, αξίωμα που καθόρισε και καθορίζει τη δράση του νομοθέτη και της διοικήσεως είναι η ισονομία, η ίση μεταχείριση των πολιτών, η ίση ρύθμιση ομοίων καταστάσεων ή πραγμάτων... Η εξέλιξη όμως του φιλελευθέρου κράτους και η μεταμόρφωσή του σ' αυτό που ορισμένοι ονομάζουν "κοινωνικό κράτος", έφερε στην επιφάνεια, ανήγαγε σε αξία πρωταρχικής σημασίας με έννομες συνέπειες την έννοια "γενικότερο δημόσιο ή κοινωνικό συμφέρον". Η επιδίωξη ενός τέτοιου σκοπού απέκτησε ιδιαίτερη βαρύτητα για την αξιολόγηση της δράσης του σύγχρονου κράτους και προβλήθηκε σαν νόμιμη δικαιολογία των πιό σημαντικών αποφάσεων της διοικήσεως, αλλά και της πιό πλατειάς διακριτικής ευχερείας του νομοθέτη*» (ibid, σελ. 461-463). Σε κάθε περίπτωση, "*ισότητα και γενικό συμφέρον*", κατά τον *Μανιτάκη*, "*δεν συγκρούονται, αλληλοσυμπληρώνονται, κατέχουν ισότιμη θέση στην ιεραρχία των κανόνων του δικαίου, εκφράζοντας αρχές ίσης αξίας και σημασίας για τη σύγχρονη έννομη τάξη. Ο δικαστής δεν καλείται επομένως να επιλέξει ανάμεσα σε ανταγωνιζόμενα έννομα αγαθά, αλλά να ερμηνεύσει το ένα σε συνάρτηση με το άλλο, να εφαρμόσει την ισότητα υποτάσσοντάς την στην ικανοποίηση στόχων γενικότερης κοινωνικής σημασίας. Η ισότητα ενυπάρχει αναμορφωμένη στην έννοια του γενικού συμφέροντος*" (ibid, σελ. 465).

προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων θα κατέρρεε, αφού θα έχανε το πρωτόλειο ιστορικό νόημά του και θα αναιρούνταν η νομική, ιστορική και πολιτική *ratio* τόσο των επιμέρους δικαιωμάτων όσο και του ίδιου του συνταγματικού κειμένου ως νομικής και πολιτικής κατηγορίας οργάνωσης του φαινομένου της κοινωνικής συμβίωσης.

Η επίκληση, λοιπόν, λόγου γενικού συμφέροντος δεν συνεπάγεται ούτε αναγκαία ούτε πάντοτε και, κυρίως, χωρίς περιορισμούς, περιορισμό των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Το αντίθετο φαίνεται, ωστόσο, να υπολαμβάνει, σε ορισμένες περιπτώσεις, η νομολογία των δικαστηρίων, η οποία αντιλαμβάνεται την ύπαρξη λόγου γενικού συμφέροντος ως αιτία γενικού περιορισμού όλων των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αδιάκριτα και στην ουσία αδιαφοροποίητα[158]. Υπό την εκδοχή αυτή, η παρεισαγωγή από τη νομολογία μέσα σ' όλο αυτό το νομοτεχνικό και ερμηνευτικό σύστημα μίας εξαιρετικά αόριστης έννοιας, όπως η έννοια του γενικού συμφέροντος, δημιουργεί τον κίνδυνο μίας συνολικής του έκπτωσης, δηλαδή έκπτωσης του ίδιου του τυπικού χαρακτήρα και της νομικής υπεροχής του Συντάγματος ως προς την προστασία των συνταγματικών δικαωμάτων. Αυτό σημαίνει ότι η παρεισαγωγή της έννοιας του γενικού συμφέροντος και εκεί όπου αυτή δεν μνημονεύεται ρητά μπορεί, υπό όρους, να κλονίσει τις ίδιες τις θεμελιώδεις διασφαλίσεις του κράτους δικαίου[159].

Η έννοια, λοιπόν, του γενικού συμφέροντος ως λόγος περιορισμού των θεμελιωδών δικαιωμάτων επιδέχεται *οριοθετήσεων και ελέγχων*. Στις περιπτώσεις κατ' αρχήν όπου προβλέπεται ρητά λόγος γενικού συμφέροντος ως περιορισμός συγκεκριμένου δικαιώματος (π.χ. δικαίωμα ιδιοκτησίας, άρθρο 17 § 1 Συντ.), είναι αναγκαίο να προσφύγει ο σχετικός έλεγχος στις αναγκαίες σταθμίσεις, οι οποίες πραγματοποιούνται *in concreto*, ανάλογα με τις ειδικότερες κάθε φορά συνθήκες. Αυτό συνεπάγεται πρωτίστως ότι το γενικό συμφέρον επιδέχεται *κλιμάκωση* ως προς την ένταση και την έκτασή του. Κατά συνέπεια, η αναγκαία στάθμιση αφορά το διακυβευόμενο δικαίωμα, από τη μία πλευρά, και, από την άλλη, την ποιοτική βαθμίδα του συγκεκριμένου γενικού συμφέροντος που πρέπει να υπηρετηθεί. Στο σημείο αυτό ανακαλούνται όλοι οι συναφείς ερμηνευτικοί κανόνες που αφορούν τόσο τη σύγκρουση συνταγματικών συμφερόντων ή αγαθών (π.χ. αρχή πρακτικής αρμονίας, αρχή της κατ' αρχήν ισότιμης αξίας των συνταγματικών αγαθών κ.ο.κ.), όσο και τους περιορισμούς των περιορισμών (λ.χ. αρχή αναλογικότητας, αρχή αναγκαιότητας και προσφορότητας, προστασία του πυρήνα του δικαιώματος κλπ.). Σημειώνεται, εξάλλου, ότι οι σχετικές σταθμίσεις δεν έχουν όλες τα ίδια ποιοτικά χαρακτηριστικά ή την ίδια ένταση. Κι αυτό συμβαίνει γιατί, όπως ήδη αναφέρθηκε, το Σύνταγμα δεν κατοχυρώνει ούτε στην ίδια έκταση ούτε στον ίδιο βαθμό τα επιμέρους θεμελιώδη δικαιώματα, αλλά αντίθετα, κάθε δικαίωμα διαθέτει διαφορετική έκταση προστασίας και συνταγματικών εγγυήσεων. Υπάρχουν, κατά τον τρόπο αυτό, δικαιώματα που επιδέχονται περισσότερους περιορισμούς (π.χ. δικαίωμα ιδιοκτησίας), με αποτέλεσμα ο λόγος του γενικού συμφέροντος να εισχωρεί με μεγαλύτερη ευχέρεια και αποτελεσματικότητα στο πεδίο προστασίας του δικαιώματος και να επιφέρει μεγαλύτερης έκτασης περιορισμούς σε αυτό. Ο διαφορετικός αυτός βαθμός προστασίας των επιμέρους θεμελιωδών δικαιωμάτων αντανακλά τους συσχετισμούς δυνάμεων που επικαθόρισαν το συνταγματικό κείμενο, καθώς και, γενικότερα, τη συγκεκριμένη ιστορική, πολιτική και ιδεολογική *ratio*, που χαρακτηρίζει κάθε δικαίωμα.

Πολύ πιο πολύπλοκη και κρίσιμη εμφανίζεται, όμως, η κατάσταση στην περίπτωση των θεμελιωδών εκείνων δικαιωμάτων που η συνταγματική τους κατοχύρωση δεν συνοδεύεται από κανένα είδους περιορισμό, ο οποίος να τίθεται χάριν του γενικού συμφέροντος. Εδώ τα πράγματα είναι περισσότερο σύνθετα γιατί η αποδοχή οποιωνδήποτε "*σύμφυτων*" ή "*εγγενών*" περιορισμών των θεμελιωδών δικαιωμάτων (grundrechtsimmanente Schranken),

---

[158] Βλ. ιδίως *Ε. Βενιζέλου*, Το γενικό συμφέρον και οι περιορισμοί των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 43 επ., 51 επ., 185 επ., 193 επ., 225 επ.

[159] *Ε. Βενιζέλου*, ό.π., σελ. 34. Πρβλ. και *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 265 επ.

κατά τα πρότυπα της γερμανικής συνταγματικής θεωρίας, θα έβρισκε σθεναρή αντίσταση, εφόσον, βέβαια, ακολουθούνταν η γενική και απόλυτη διατύπωσή τους, στην αρχή του κράτους δικαίου και στην τελολογία της συνταγματικής κατοχύρωσης των δικαιωμάτων[160]. Κι αυτό γιατί, όπως είδαμε, στοιχειώδης συνταγματική προϋπόθεση για τον περιορισμό ενός δικαιώματος είναι, ιδίως, να συνάγεται με σαφήνεια ο εν λόγω περιορισμός από το γράμμα ή το πνεύμα της συνταγματικής διάταξης που κατοχυρώνει το δικαίωμα.

Κατ' αρχήν, πρέπει να επισημανθεί ότι οι συνταγματικές διατάξεις που τυποποιούν λόγους γενικού συμφέροντος δεν καθιερώνουν την εξυπηρέτηση του "*γενικού συμφέροντος*" ως γενική αρχή στην οποία υποτάσσονται τα επιμέρους συνταγματικά δικαιώματα[161]. Αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί οι διατάξεις αυτές είναι *ειδικές* και περιορίζονται, ως εκ τούτου, στο συγκεκριμένο ρυθμιστικό αντικείμενο που αναφέρει η συνταγματική διάταξη. Αυτό σημαίνει ότι δεν επαρκούν για να τυποποιήσουν μία γενική περιοριστική των θεμελιωδών δικαιωμάτων αρχή. Το ίδιο ισχύει και για τη διάταξη του άρθρου 5 § 1 Συντ. και τους γενικούς περιορισμούς που αυτή τυποποιεί στην ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, η οποία ως γενική διάταξη, υποχωρεί μπροστά στις ειδικότερες συνταγματικές ρυθμίσεις. Έτσι, οι αναφερόμενοι στο άρθρο 5 § 1 Συντ. περιορισμοί δεν μπορούν να θεωρηθούν ότι ισχύουν για όλο το συνταγματικό σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων[162].

Η λύση του προβλήματος πρέπει, λοιπόν, να αναζητηθεί εντός του συνταγματικού κειμένου, το οποίο όπως ήδη αναφέρθηκε πρέπει να αντιμετωπίζεται ως *συστημική ενότητα*, ως *σύστημα*, δηλαδή, κανόνων δικαίου που αποτελούν νοηματική, λογική και κανονιστική ενότητα. Στα πλαίσια, έτσι, αυτής της "συστημικής" και "συστηματικής" προσέγγισης των επίμαχων συνταγματικών διατάξεων, πρέπει να γίνει δεκτό, όπως είδαμε, ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα νοούνται *εν κοινωνία*. Αυτό σημαίνει, πρωτίστως, ότι δεν μπορούν να θεωρηθούν ποτέ ως απόλυτα και άκαμπτα ως προς την εφαρμογή τους. Μία τέτοιου είδους θεώρηση ανάγεται στην *ατομικιστική*, και γι' αυτό αρχαϊκή, αντίληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων, του περιεχομένου του Συντάγματος και των σχέσεων κράτους - κοινωνίας. Η τελευταία αυτή αντίληψη δεν γίνεται, όμως, αποδεκτή από το Σύνταγμα του 1975, στο άρθρο 25 § 1 του οποίου το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων δεν θεωρείται πλέον αποκλειστικά το άτομο, αλλά ο άνθρωπος στη διπλή ταυτόχρονα υπόστασή του : *Ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*. Αυτό συνεπάγεται ότι *η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν έχει πια το απόλυτο ατομικιστικό περιεχόμενο, που αποτελεί κεντρικό χαρακτηριστικό του αρχαϊκού φιλελευθερισμού*. Αντίθετα, το συνταγματικό σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων *εμπλουτίζεται* με κοινωνικούς προσανατολισμούς και ανανεώνεται με το κανονιστικό περιεχόμενο που κομίζει σ' αυτό η αρχή του κοινωνικού κράτους. Αυτό, άλλωστε, το νόημα έχει, όπως θα δούμε, η *συνταγματική τελολογία* που αφορά την Πολιτεία, για την πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη, κατά τους ορισμούς του άρθρου 25 § 2 Συντ.

Κατά τον τρόπο αυτό, τα θεμελιώδη δικαιώματα, και, ιδίως, τα ατομικά δικαιώματα, *υπόκεινται σε περιορισμούς για χάρη του γενικού ή κοινωνικού συμφέροντος*, επειδή ακριβώς, η ελευθερία που παρέχουν αυτά, δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως *ελευθερία εν κοινωνία*. Η διαπίστωση αυτή δεν πρέπει να νοηθεί ως ένας "*γενικός περιορισμός*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων ή ως παράγοντας "*πολλαπλασιασμού*" των περιορισμών τους. Αντίθετα, αποτελεί *ερμηνευτικό παράγοντα για την ανεύρεση του πεδίου προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Κι αυτό συμβαίνει ακριβώς γιατί οι επιμέρους συνταγματικοί ορισμοί θεωρούνται ως στοιχεία μίας ευρύτερης συστημικής ενότητας, που διέπεται από κοινή λογική και ενιαία λειτουργία. Μόνον εάν αυτό γίνει αντιληπτό και κατανοητό είναι εφικτή η

---

[160] Πρβλ. τους παραπλήσιους ισχυρισμούς των *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 265, *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 85-86.

[161] *Κ. Χρυσόγονος*, ό.π., σελ. 85.

[162] Πρβλ. *Δ. Τσάτσου*, ό.π., σελ. 268.

πληρέστερη αποσαφήνιση της λειτουργίας του συνταγματικού συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Κατά τον τρόπο αυτό, το άρθρο 25 § 1 Συντ. δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι θεμελιώνει την αποδοχή "άγραφων" ή "σύμφυτων" περιορισμών εκείνων των δικαιωμάτων για τα οποία δεν προβλέφθηκαν ρητά επιφυλάξεις. "*Το άρθρο 25 § 1 απλώς αποτελεί παράγοντα ερμηνείας του πεδίου προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η ερμηνεία τους δεν πρέπει να έχει ως αφετηρία τον ατομοκεντρισμό αλλά τον κοινωνικό προσανατολισμό των θεμελιωδών δικαιωμάτων*"[163]. Πολύ περισσότερο, δεν είναι δυνατόν να γίνει δεκτό ότι το άρθρο 25 § 1 Συντ. τυποποιεί την έννοια του γενικού συμφέροντος ως γενικό περιορισμό των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Στην αντίθετη περίπτωση, άλλωστε, θα έπρεπε να θεωρηθούν τα δικαιώματα αυτά ως απλά εργαλεία στην υπηρέτηση του γενικού συμφέροντος και η άσκησή τους ως λειτούργημα[164]. Ο "*λειτουργικός*" και "*εργαλειακός*" αυτός υποβιβασμός των θεμελιωδών δικαιωμάτων θα συνεπαγόταν πρωτίστως ότι το γενικό συμφέρον υπερισχύει πάντοτε και ουσιαστικά εξ ορισμού του ατομικού συμφέροντος για την άσκηση των δικαιωμάτων. Αυτό θα σήμαινε αναγκαία την αναίρεση της νομικής σημασίας ολόκληρου του συνταγματικού συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, συνακόλουθα, συρρίκνωση, αν όχι εξαφάνιση, του κανονιστικού περιεχομένου της αρχής του κράτους δικαίου.

Αναδεικνύεται, λοιπόν, και στο επίπεδο αυτό η λεπτή *συνταγματική ισορροπία* που υιοθετεί το Σύνταγμα ανάμεσα στην αρχή του κράτους δικαίου και των φιλελεύθερων εγγυήσεων, από τη μία πλευρά, και της αρχής του κοινωνικού κράτους, από την άλλη. Συνταγματική ισορροπία, που είναι καθοριστική για τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Περιοριζόμαστε στο σημείο αυτό να υπενθυμίσουμε ότι η εργαλειακή ή λειτουργική θεώρηση των δικαιωμάτων, που υποβιβάζει ουσιαστικά τον άνθρωπο σε μέσο και μετατρέπει τα δικαιώματά του σε υποχρεώσεις, συναντά ισχυρούς συνταγματικούς φραγμούς όχι μόνο από την αρχή του κράτους δικαίου, αλλά και, ιδιαίτερα, από την αρχή της προστασίας της αξιοπρέπειας του ανθρώπου (άρθρο 2 § 1 Συντ.) και την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας (άρθρο 5 § 1 Συντ.).

Η σχετική συζήτηση τέμνεται στο σημείο αυτό με το γενικότερο ζήτημα της *κρατικής τελολογίας*, του σκοπού, με άλλα λόγια, που καλείται να εκπληρώσει το κρατικό φαινόμενο σε ένα σύγχρονο δημοκρατικό και κοινωνικό κράτος δικαίου. Ένα τέτοιο πρόβλημα ανάγεται, βέβαια, στις ίδιες τις φιλοσοφικές και ιδεολογικές βάσεις του κράτους και του δικαίου. Ανάγεται, δηλαδή, στις θεμελιακές συνιστώσες του κοινωνικού φαινομένου[165]. Η κρατική τελολογία έχει μία ιστορική διαδρομή, παράλληλη με την ιστορική πορεία του κρατικού φαινομένου[166]. Πραγματικά, η σκοποθεσία και το ουσιαστικό νόημα της οργανωμένης σε πολιτεία κοινωνίας είναι ζήτημα κεντρικό στη φιλοσοφική συζήτηση ήδη από την αρχαιότητα. Για παράδειγμα, έτσι, ο *Αριστοτέλης* θεωρούσε ότι ο σκοπός της πολιτείας ταυτίζεται με την τελολογία της κοινωνίας : "*Γινομένη μέν τού ζήν ένεκεν, ούσα δέ τού εύ ζήν*"[167]. Η τελολογία, λοιπόν, της πολιτείας συνοψίζεται στον *Αριστοτέλη* στο "*εύ ζήν*",

---

[163] *Δ. Τσάτσος*, ό.π., σελ. 268-269. Θα μπορούσαμε ίσως να προσθέσουμε ως προς την τελευταία αυτή διαπίστωση του συγγραφέα ότι το Σύνταγμα φαίνεται να επιλέγει μία μορφή *ισορροπίας* μεταξύ του ατομοκεντρικού και κοινωνικού προσανατολισμού των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

[164] Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *Κ. Χρυσόγονος*, ό.π., σελ. 85, "*εάν αντιληφθεί το γενικό συμφέρον ως γενικό περιορισμό ή ως δαμόκλεια γενική επιφύλαξη σε όλα τα συνταγματικά δικαιώματα και κατεξοχήν στα ατομικά, τότε τα υποβαθμίζει σε μέσα, σε εργαλεία, στη διάθεση της πολιτείας. Εάν τα δικαιώματα δεν ισχύουν παρά μόνο δεν προσβάλλουν το γενικό συμφέρον, τότε είναι προφανές ότι σκοπός της συνταγματικής τάξης είναι τελικά η πολιτεία, η κρατική σκοπιμότητα (Raison d' Etat), και μέσα απλώς τα συνταγματικά δικαιώματα και οι φορείς τους. Αυτό μπορεί να ανταποκρίνεται σε ένα ολοκληρωτικό καθεστώς, όχι όμως σε ένα δημοκρατικό και ανθρωποκεντρικό συνταγματικό κράτος*".

[165] Για τη σχετική συζήτηση βλ. ανωτέρω, Πρώτο Μέρος.

[166] Για μία συνοπτική και περιεκτική καταγραφή της ιστορικής περιοδολόγησης της κρατικής τελολογίας, πρβλ. *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 182 επ.

[167] Πολιτικά, 1252b, 30. Η τελολογία της κοινωνίας και της πολιτείας (της "πόλεως") είναι ζήτημα κεντρικής

στην καθολική, δηλαδή, ευδαιμονία διά της καθολικής αρετής: "*η δέ πόλις κοινωνία τίς εστι των ομοίων, ένεκεν δέ ζωής της ενδεχομένης αρίστης. επεί δ' εστίν ευδαιμονία τό άριστον, αύτη δέ αρετής ενέργεια και χρήσις τις τέλειος*"[168]. Σκοπός, άρα, της πολιτείας είναι *η προώθηση του γενικού συμφέροντος, η υπηρέτηση του οποίου προϋποθέτει τη συνεχή και αδιάλλειπτη παρέμβαση της πολιτείας στην κοινωνική αναπαραγωγή, εισδύοντας, έτσι, σε όλους τους χώρους της κοινωνίας και του ατόμου*[169].

Η αντίληψη αυτή για το κράτος, που αναγνώριζε τον πλήρη ουσιαστικά έλεγχο της κρατικής εξουσίας σε όλα τα επίπεδα του κοινωνικού γίγνεσθαι διατηρείται, σε γενικές γραμμές, κατά τη διάρκεια των κλασικών χρόνων και του μεσαίωνα. Συνέπεια της θεωρίας αυτής υπήρξε η κρατική αυθαιρεσία και ο εκτεταμένος περιορισμός της ατομικής ελευθερίας[170]. Η τάση αυτή μεταβάλλεται από την εποχή της αναγέννησης όταν αρχίζουν να προβάλλονται περισσότερο ανθρωπιστικά και προσωποκεντρικά πρότυπα και να αναδεικνύεται η αυτονομία του ανθρώπου ως αυτοτελούς αξίας. Κεντρική εκδήλωση αυτής της νέας θεώρησης ήταν η αναγνώριση και κατοχύρωση των "φυσικών" δικαιωμάτων του ανθρώπου. Αυτό συνεπαγόταν πρωτίστως τον δικαιικό *αυτοπεριορισμό* της κρατικής εξουσίας και τη σταδιακή ανάδειξη του κράτους δικαίου ως νέου τύπου οργάνωσης των σχέσεων κρατικής εξουσίας - πολιτών, που συντελείται με την υπέρβαση των αρχών του "*αστυνομικού κράτους*". Η νέα αυτή αντίληψη για το κράτος συνιστούσε ουσιαστικά ριζική *αναθεώρηση της τελολογίας του κράτους*. Με βάση την τελευταία, όπως αυτή αποτυπώνεται ιδίως στη θεωρία του *Kant*, *το κράτος έχει μοναδικό σκοπό να προστατεύει το δίκαιο και να εγγυάται, έτσι, την ελευθερία*. Το καθήκον της πολιτείας δεν έχει πλέον "*θετικό*" περιεχόμενο, δεν είναι, δηλαδή, η ευδαιμονία του συνόλου ή η υπηρέτηση της κοινής ωφέλειας, αλλά έχει "*αρνητική*" έννοια, που συνοψίζεται στη διαφύλαξη της έννομης τάξης. Στις θεωρητικές αυτές βάσεις οικοδομείται ο *ατομικισμός*[171], που αντιλαμβάνεται το κράτος περιορισμένο σε ρόλο *"φύλακα" της ατομικής ελευθερίας*. Ο φιλελεύθερος αυτός ατομικισμός εκδηλώνεται κατά τον πλέον απτό τρόπο στο πεδίο της *οικονομίας*, όπου το κράτος γίνεται αντιληπτό ως εγγυητής και προαγωγός της οικονομικής ελευθερίας και της ιδιοκτησίας.

Η τελευταία αυτή αντίληψη αρχίζει να μεταβάλλεται ήδη από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, όταν γίνονται πλέον περισσότερο ορατά τα προβλήματα που γέννησε ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός στο επίπεδο, ιδίως της κοινωνικής συνοχής και της ουσιαστικής νομιμοποίησης της κρατικής εξουσίας. Η νέα τάση ολοκληρώνεται ιδίως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, οπότε μπορούμε να κάνουμε λόγο για την εμφάνιση ενός νέου τύπου αστικού κράτους, του *κοινωνικού κράτους*. Στον πολιτειολογικό αυτό τύπο, *ο ρόλος του κράτους είναι περισσότερο ενεργός και παρεμβατικός* στο οικονομικό και κοινωνικό γίγνεσθαι. Η *κρατική τελολογία* συνοψίζεται πλέον στην επιδίωξη της *κοινωνικής προόδου*,

---

σημασίας στο έργο του *Αριστοτέλη*. Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστικό ότι τα Πολιτικά εκκινούν από αυτό ακριβώς το ζήτημα: "*Επειδή πάσαν πόλιν ορώμεν κοινωνίαν τινά ούσαν και πάσαν κοινωνίαν αγαθού τινός ένεκεν συνεστηκυίαν (τού γάρ είναι δοκούντος αγαθού χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δήλον ως πάσαι μέν αγαθού τινός στοχάζονται, μάλιστα δέ καί τού κυριωτάτου πάντων η πασών κυριωτάτη καί πάσας περιέχουσα τάς άλλας. αύτη δ' εστίν η καλουμένη πόλις καί η κοινωνία η πολιτική*".

[168] Πολιτικά, 1328a, 36-39. Πρβλ., επίσης, *Πλάτωνος*, Πολιτεία, 420b-c, *του ιδίου*, Νόμοι, 780a.

[169] Η πολιτεία, κατά τον *Αριστοτέλη* πρέπει να διασφαλίζει την ύπαρξη ορισμένων στοιχείων, απαραίτητων για τη συγκρότηση και την επιβίωσή της. Τα στοιχεία αυτά είναι : α) Η τροφή, β) οι τέχνες, γ) τα όπλα, δ) οικονομική άνεση, ε) η "*ιερατείαν*" (ιερωσύνη), το καθήκον, δηλαδή, της λατρείας των θεών, στ) το όργανο που θα κρίνει τις διαφορές συμφερόντων ανάμεσα στους πολίτες όπως και τα δικαιώματά τους, στοιχείο που το θεωρεί "*πάντων αναγκαιότατων*" (Βλ. Πολιτικά, 1328b, 3-15). Συνοψίζοντας δε τα απαραίτητα για τη συγκρότηση της πολιτείας στοιχεία, ο Σταγιρίτης σημειώνει χαρακτηριστικά : "*τά μέν ούν έργα ταύτ' εστίν ών δείται πάσα πόλις ως ειπείν (η γάρ πόλις πλήθος εστιν ου τό τυχόν αλλά πρός ζωήν αύταρκες, ώς φαμεν, εάν δέ τι τυγχάνη τούτων εκλείπον, αδύνατον απλώς αυτάρκη την κοινωνίαν είναι ταύτην)· ανάγκη τοίνυν κατά τάς εργασίας ταύτας συνεστάναι πόλιν*" (Πολιτικά, 1328b, 15-23).

[170] Πρβλ. *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 183.

[171] Όπως αυτός εκφράζεται π.χ. από τον *Spencer*, τον *Humboldt*, τον *J. S. Mill* ή τον *Ruffini*.

με βασικό γνώμονα την *κοινωνική δικαιοσύνη* και θεμελιακό μέσο την *κοινωνική αλληλεγγύη*. Η τελολογία του κοινωνικού κράτους, ωστόσο, δεν αντιστρατεύεται την ατομική ελευθερία, κάτι το οποίο θα αντέφασκε πρωτίστως στον αστικό (δηλαδή, καπιταλιστικό) χαρακτήρα του, αλλά τη συμπληρώνει και την εμπλουτίζει με *κοινωνικούς σκοπούς*, δημιουργώντας, κατά τον τρόπο αυτό, τις βασικές προϋποθέσεις για την ουσιαστικότερη άσκηση της ατομικής ελευθερίας. Η τελολογία αυτή του κοινωνικού κράτους αναπροσδιορίζει, όπως είναι φυσικό, τις *νομιμοποιητικές βάσεις* του αστικού κράτους, οι οποίες είχαν κλονιστεί σε σημαντικό βαθμό στην περίοδο του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και της λειτουργίας των πολιτικών, κοινωνικών και ιδεολογικών του συνακόλουθων.

Πολύ συχνά, ωστόσο, στη σύγχρονη συνταγματική πραγματικότητα του κοινωνικού κράτους γίνεται λόγος, από κεκτημένη κυρίως ταχύτητα, για μία μονοσήμαντη, αποκλειστικά ατομοκεντρική, κρατική τελολογία. Αυτή ταυτίζεται, όπως και στο αρχαϊκό περιεχόμενο του φιλελεύθερου κράτους, με την αποστολή της διασφάλισης των ατομικών δικαιωμάτων και την εγγύηση της ατομικής ελευθερίας, με απώτατο όριο της ελευθερίας αυτής, στην καλύτερη περίπτωση, τα δικαιώματα των άλλων[172]. Δεν χρειάζεται, βέβαια, να επαναλάβουμε ότι η θεώρηση αυτή της κρατικής τελολογίας είναι η ίδια και απαράλλαχτη με αυτή του ατομικιστικού φιλελευθερισμού[173].

Το Σύνταγμα του 1975, όμως, παίρνει αποστάσεις, όπως είδαμε, από μία παρόμοια ατομοκεντρική αντίληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων, εισάγοντας, παράλληλα, τον *κοινωνικό προσανατολισμό* στο νομικό μας σύστημα. Η νέα αυτή συνταγματική θεώρηση, που είναι ταυτόχρονα θεώρηση των σχέσεων κράτους - κοινωνίας και θεώρηση της τελολογίας του κράτους, αποτυπώνεται, με τον πλέον απτό και ορατό τρόπο, στο άρθρο 25 § 1, το οποίο εισάγει, για πρώτη φορά σε τέτοιο βαθμό και με τόση ευκρίνεια, την *κοινωνική συνιστώσα* του υποκειμένου των συνταγματικών δικαιωμάτων[174].

Η ίδια, λοιπόν, η θεώρηση του ανθρώπου υπό τη διπλή του υπόσταση, ταυτόχρονα ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, αποκλείει, εξαρχής, την παραδοσιακή τελολογική αναφορά του κράτους, όπως αυτή τουλάχιστον εκφράζεται στην πρώτη περίοδο του συνταγματισμού, που είναι πρωτίστως ατομικιστικός φιλελεύθερος συνταγματισμός. Πραγματικά, ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός δεν ανέχεται, εξ ορισμού, τον περιορισμό των ατομικών δικαιωμάτων, παρά μόνον εφόσον η άσκησή τους θίγει ατομικά δικαιώματα

---

[172] Αυτό εννοεί, προφανώς, ο *Α. Παντελής*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 13, για παράδειγμα, όταν αναφέρει ότι "*σκοπός του νεοελληνικού κράτους είναι η διασφάλιση των ατομικών δικαιωμάτων των πολιτών του περισσότερο από ό,τι συμβαίνει σε άλλα κράτη*". Όπως, *άλλωστε, σημειώνει ο ίδιος (ibidem), η κρατική αυτή τελολογία είναι εκείνη που "από την εποχή του Λοκ επαναλαμβάνεται στις συζητήσεις για τα συνταγματικά θέματα ότι σκοπός του κράτους είναι να διασφαλίζει τα ατομικά δικαιώματα των πολιτών του*". Πρβλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 85, όπου υποστηρίζει ότι "*η πολιτεία υπάρχει για τον άνθρωπο και τα δικαιώματά του αποτελούν αυτοσκοπό*".

[173] Βλ., τελείως ενδεικτικά, *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., ιδίως σελ.16 επ., 24 επ., 44 επ., 53 επ., *του ιδίου*, Νέες μορφές παρέμβασης στο σύστημα οικονομικής παραγωγής, ό.π., σελ. 229 επ., *του ιδίου*, Η ουσιαστική σχέση της δημοκρατικής αρχής και της αρχής του κοινωνικού κράτους, ό.π., σελ. 257 επ., *Κ. Μαυριά*, τα κοινωνικά δικαιώματα στο Σύνταγμα του 1975, ό.π., σελ. 183 επ., *Σ. Τσακυράκη*, Οι καταβολές του συνταγματικού φιλελευθερισμού στο έργο των Hobbes και Locke, ό.π., σελ. 19 επ., 81 επ., 145 επ., *G. Burdeau*, Le libéralisme, Paris 1979, ό.π., σελ. 188 επ., *M. Duverger*, Institutions politiques et Droit Constitutionnel, Paris 1971, ό.π., σελ. 74 επ., 82 επ., *D. Held*, Models of Democracy, 1987, Polity Press, ιδίως σελ. 64 επ., 135 επ., *C. B. MacPherson*, The life and times of liberal democracy, ό.π., ιδίως κεφ. II - IV, *του ιδίου*, The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke, ό.π., κεφ. II - VI., *G. Sartori*, Théorie de la démocratie, Paris 1973, σελ. 275 επ., 287 επ. Βλ. επίσης και ανωτέρω Πρώτο Μέρος.

[174] Όπως σημειώνει ο *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 268, η κοινωνική συνιστώσα του ανθρώπου συγκροτείται από δύο ισορροπίες : "*αφενός την ισορροπία μεταξύ της δικής του ελευθερίας και της ελευθερίας των άλλων και αφετέρου την ισορροπία μεταξύ της ελευθερίας του ατόμου ή των κοινωνικών ομάδων από τη μία, και του γενικού συμφέροντος της κοινωνίας και της έννομης τάξης από την άλλη*".

των άλλων[175]. Μία τέτοια αντίληψη *δεν μπορεί, εκ των πραγμάτων, να ανεχθεί κοινωνικούς περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων*. Υποτιμά, εξάλλου, το γεγονός ότι το υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων έχει και άλλη υπόσταση εκτός από την ατομική, όπως αυτή διασφαλίζεται από τις φιλελεύθερες εγγυήσεις της ατομικής ελευθερίας και της ατομικής αυτονομίας. Κατά λογική και αναγκαία συνεκδοχή, τα ατομικά δικαιώματα δε μπορούν επουδενί να περιοριστούν για λόγους γενικού ή κοινωνικού συμφέροντος[176].

Μία τέτοια εκδοχή, όμως, δεν γίνεται αποδεκτή από το Σύνταγμα του 1975, το οποίο όχι μόνο τυποποιεί κοινωνικούς περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά, επιπλέον, εισάγει λόγους γενικού συμφέροντος, κατοχυρώνει κοινωνικά δικαιώματα και αναγνωρίζει την κρατική παρέμβαση. Κατοχυρώνει, με άλλα λόγια, την *αρχή του κοινωνικού κράτους*, ενώ, συγχρόνως, και εις επίρρωσιν της πολιτειολογικής αυτής επιλογής του, συνταγματοποιεί συγκεκριμένους *τελολογικούς προσανατολισμούς* του κράτους, νομικά ερανίσματα των οποίων αποτελούν η πραγμάτωση της "*κοινωνικής προόδου*" (άρθρο 25 § 2 Συντ.), η εδραίωση της "*κοινωνικής ειρήνης*", η προστασία του "*γενικού συμφέροντος*" (άρθρο 106 § 1 Συντ.), η προστασία του "*φυσικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος*" (άρθρο 24 Συντ.), η "*πολιτιστική ανάπτυξη*" της Χώρας (άρθρο 15 § 2 Συντ.) κ.ο.κ. Η διαφοροποίηση, επομένως, του Συντάγματος από το αρχαϊκό ατομικιστικό πρότυπο είναι ιδιαίτερα σημαντική και, αν μη τι άλλο, πρέπει να γίνεται αντιληπτή και σεβαστή. Ειδάλλως, οδηγούμαστε σε περιγραφή του Συντάγματος και σε διάτρηση του συνταγματικού κειμένου, ανεξάρτητα από τις εκάστοτε (προ)διαθέσεις του ερμηνευτή.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, οι τελευταίες αυτές διαπιστώσεις που αφορούν την κρατική τελολογία, δεν πρέπει να μας οδηγήσουν στη διαπίστωση ότι το Σύνταγμα εγκαταλείπει το φιλελεύθερο πρότυπο. Αντίθετα, υιοθετεί, όπως έχει κατ' επανάληψη αναφερθεί, μία *ισορροπία* μεταξύ των φιλελεύθερων και των κοινωνικών χαρακτηριστικών, η οποία μεταφράζεται στο επίπεδο της πράξης (εφαρμογής) σε –οριακές ορισμένες φορές- *σταθμίσεις* που πραγματοποιούνται *in concreto*, με ό,τι αυτό συνεπάγεται για τη συγκρότηση του δικανικού, ιδίως, συλλογισμού, και τη μεθοδολογική αυστηρότητα στη διατύπωση και τη στήριξη της εκάστοτε προτεινόμενης λύσης.

Κανονιστικό όριο στην περιοριστική επίδραση που ασκεί η επίκληση λόγων γενικού συμφέροντος είναι η αρχή του κράτους δικαίου και, ιδίως, η αρχή της προστασίας της αξίας του ανθρώπου (άρθρο 2 § 1 Συντ.), καθώς και η αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας (άρθρο 5 § 1 Συντ.). Αυτό σημαίνει, πριν απ' όλα, ότι το Σύνταγμα του 1975 δεν εγκαταλείπει το φιλελεύθερο πρότυπο. Αποκόβεται, ωστόσο, από την αποκλειστική και απόλυτη σύνδεσή του με τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, όπου βρίσκονται οι γενετικές του καταβολές.

---

[175] Πρβλ. λ.χ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 95, όπου σημειώνει ότι «*επειδή η αποτελεσματική λειτουργία του συστήματος των συνταγματικών ελευθεριών, στο σύνολό του, μπορεί να προσκρούσει στην εξουσία κάποιου ατόμου, η τελευταία πρέπει να περιορίζεται θεσμικά. Με διαφορετικά λόγια, η κατοχύρωση των ελευθεριών στο Σύνταγμα επιβάλλει και τη συνταγματική διαρρύθμιση του περιορισμού τους. Η απόλαυση, λοιπόν, των δικαιωμάτων ισότιμα από όλους τους φορείς της προϋποθέτει τον αναγκαίο για την εξασφάλισή της συνταγματικό περιορισμό της παρεχόμενης στον κάθε ένα προστασίας*».

[176] Ο μόνος, ίσως, συνταγματικά θεμιτός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων που αναγνωρίζεται στον φιλελεύθερο συνταγματισμό και που συνδέεται με υπερατομικά αγαθά, είναι εκείνος της δημόσιας τάξης. Βλ. σχετικά *Π. Βάληνδα*, Η επιφύλαξις της δημοσίας τάξεως, Αθήναι 1937, εκδ. Πυρσού, *Γ. Δρόσου*, «δημόσια τάξη» και «Δημόσια ασφάλεια» : Δυο έννοιες του εθνικού Συντάγματος σε διεθνές πλαίσιο, σε : Χαριστήρια Ι. Δεληγιάννη, τ. ΙΙ, σ. 27 επ., *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 107 επ., *Γ. Κτιστάκη*, Η ευρωπαϊκή δημόσια τάξη στο χώρο των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ΤοΣ 199, σ. 5 επ., *Η. Κυριακόπουλου*, Ελληνικόν Διοικητικόν Δίκαιον, τ. Γ΄, 1962, σ. 487 επ., *Α. Μάνεση*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σ. 58 επ., του ιδίου, Το πρόβλημα της ασφάλειας του κράτους και η ελευθερία, σε : *του ιδίου*, Συνταγματική θεωρία και πράξη, ό.π., σ. 391 επ., *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σ. 151 επ., *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σ. 235, *Α. Τάχου*, Δίκαιο της δημόσιας τάξης, 1990, *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 207-208.

Κατά τον τρόπο αυτό, *το γενικό συμφέρον (η επίκληση του γενικού συμφέροντος) δεν οδηγεί κατ' ανάγκη ούτε a priori στον περιορισμό των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Κι αυτό συμβαίνει γιατί *το γενικό συμφέρον δεν υπερτερεί σε κάθε περίπτωση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Στην αντίθετη περίπτωση θα αναιρούνταν η σημασία της συνταγματικής κατοχύρωσης των δικαιωμάτων, άρα η σημασία της νομικής λειτουργίας του Συντάγματος[177]. Εξάλλου, η έννοια του γενικού συμφέροντος δεν αντιστρατεύεται κατ' ανάγκη τα θεμελιώδη δικαιώματα. Αντίθετα μάλιστα, υπό μία έποψη, *στην έννοια αυτή εντάσσεται και η ίδια η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων*, διότι μόνο έτσι γίνεται εφικτή μία εν ελευθερία κοινωνική συμβίωση, κατά τα πρότυπα μίας δημοκρατικής πολιτείας. Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, ότι η a *priori* αντίθεση ανάμεσα στο γενικό συμφέρον και τα θεμελιώδη δικαιώματα είναι εν πολλοίς πλασματική. Εάν, έτσι έχουν τα πράγματα, τότε η σύγκρουση του γενικού συμφέροντος με κάποιο θεμελιώδες δικαίωμα είναι δυνατόν να εμφανιστεί ως "*εσωτερική*" ("*ενδοσυστημική*") της έννοιας του γενικού συμφέροντος.

Όλες αυτές οι επιμέρους αντιφάσεις και αντινομίες που εκδηλώνονται στο πεδίο προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποδίδονται στη γενικότερη αντίφαση που διέπει τη συνταγματική *σύνθεση* μεταξύ κατ' αρχήν αντίθετων αρχών και εννοιών[178]. Σύνθεση[179] στην οποία, άλλωστε, εντάσσεται και η σχέση γενικού συμφέροντος - θεμελιωδών δικαιωμάτων. Στην ουσία των πραγμάτων, το πρόβλημα εκκινεί από το γεγονός ότι το Σύνταγμα συνθέτει στο εννοιολογικό και κανονιστικό του περιεχόμενο διαφορετικές και, εν μέρει, αντιθετικές *τελολογικές κατευθύνσεις* του κράτους.

Το ζήτημα εντοπίζεται, πρωτίστως, στην αντιπαράθεση της κλασικής φιλελεύθερης και της κοινωνιστικής *τελολογικής αντίληψης* του κράτους . Στο πεδίο αυτό καθοριστική σημασία προσλαμβάνουν από τη μία πλευρά η διάταξη του άρθρου 2 § 1 Συντ., κατά το οποίο «*ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου αποτελούν την πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας*», και, από την άλλη, οι διατάξεις του άρθρου 25 § § 1, 2, κατά πρώτο λόγο, και 25 § § 3, 4, κατά δεύτερο λόγο. Τα δύο αυτά άρθρα συμπυκνώνουν ουσιαστικά τη συνταγματική αντίληψη για την τελολογία του κράτους. Σημαντικό ερμηνευτικό ρόλο παίζει, όπως θα δούμε, η ανάδειξη του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου σε "*πρωταρχική*" υποχρέωση της Πολιτείας (άρθρο 2 § 1 Συντ.). Η τελευταία αυτή κρατική τελολογία εξειδικεύεται τόσο με την αρχή του κράτους δικαίου, που προσανατολίζει κυρίως σε μια «*φιλελεύθερη τελολογία*» (αποχή από ενέργειες που θέτουν σε διακινδύνευση την ατομική ελευθερία), όσο και με την αρχή του κοινωνικού κράτους, που επαγγέλεται μια ουσιωδέστερη «*κοινωνική τελολογία*» για την κρατική εξουσία (κοινωνική πρόοδος μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη, που επιτυγχάνεται με την ενεργό παρέμβαση του κράτους με σκοπό την άρση των ανισοτήτων, τη δικαιότερη κατανομή του πλούτου και την προστασία

---

[177] Βλ. τις παρατηρήσεις του R. Dworkin, Taking rights seriously, 1991, ό.π., σελ. 146-148.

[178] Πρβλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το άρθρο 24 του Συντάγματος ως πεδίο νομικο-πολιτικής έντασης, ό.π., σελ. 573 επ., όπου σημειώνεται μεταξύ άλλων ότι "*το Σύνταγμα, ως αποτύπωση ενός ιστορικά συγκεκριμένου συσχετισμού κοινωνικο-πολιτικών δυνάμεων και, συνακόλουθα, ως απόρροια του συμβιβασμού των ιδιαίτερων συμφερόντων τους, εισάγει στο νομικό σύστημα μία ιδεολογική κατεύθυνση, στο εννοιολογικό περιχόμενο της οποίας (μπορούν να) συνυπάρχουν ποικίλες αξιολογικές παραδοχές και φιλοσοφικο-πολιτικές εκδοχές, όπως άλλωστε επιτάσσει η πλουραλιστική αρχή που χαρακτηρίζει το δημοκρατικό μας πολίτευμα*" (ibid, σελ. 573, υποσ. 1).

[179] Η σύνθεση αυτή δικαιώνεται και στο φιλοσοφικό επίπεδο. Για παράδειγμα, έτσι, ο *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 186-187, αναφερόμενος στο εν λόγω πρόβλημα σημειώνει ότι "*μία λογική σύνθεση που συμβιβάζει και διορθώνει τα αντίθετα αυτά συστήματα είναι δυνατή και αναγκαία. Υπάρχει στοιχείο αλήθειας στη θεωρία του Kant περί της "Πολιτείας δικαίου". Αυτό συνοψίζεται στο ότι το Κράτος οφείλει να αναγνωρίζει την αξία της προσωπικότητας και να περιορίζει τη δράση του, εάν αυτή θα μείωνε την εν λόγω αξία, η οποία αποτελεί θεμελιώδες δικαίωμα... Από αυτό δεν έπεται πάντως ότι η Πολιτεία είναι φύσει αδιάφορη ή ξένη προς τα προβλήματα της δημόσιας οικονομίας, της μόρφωσης και του ηθικού βίου και ότι οφείλει να παραιτηθεί της προαγωγής του αγαθού της κοινωνίας... Η εμπειρική αντίθεση μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας πρέπει, έτσι, να βρίσκει στο Κράτος την ορθολογική απόληξή της στη σύνθεση*".

των θεμελιωδών δικαιωμάτων). Το προβάδισμα δίνεται, πάντως, στη φιλελεύθερη τελολογία, στο βαθμό που η αρχή του κράτους δικαίου διατηρεί πρωταρχική σημασία στο συνταγματικό σύστημα. Από την άποψη αυτή, λοιπόν, η "κοινωνική" τελολογία που συνοψίζεται με ευκρίνεια στο άρθρο 25 Συντ., είναι, κατά κάποιο τρόπο, *συμπληρωματική*, της κλασικής φιλελεύθερης τελολογίας του κράτους.

Στο πλαίσιο αυτό, η τελολογία του κράτους *εμπλουτίζει* ριζικά το περιεχόμενό της, *εγκολπώνοντας την τελολογία του κοινωνικού κράτους*. Η κρατική εξουσία, έτσι, δεν αποβλέπει, όπως συνέβαινε στον *φιλελεύθερο συνταγματισμό*, στη διασφάλιση ενός χώρου απόλυτης ελευθερίας για το άτομο, μέσα ιδίως από τον αυτοπεριορισμό της κρατικής εξουσίας και την προστασία της ασφάλειας και της δημόσιας τάξης, αλλά σε μια *σειρά επιμέρους κοινωνικών στόχων, οι οποίοι επιβάλλουν την ενεργό κρατική παρέμβαση στο πεδίο της κοινωνικοοικονομικής αναπαραγωγής*. Στο επίκεντρο της κρατικής αυτής τελολογίας που απαντάται στον *κοινωνικό συνταγματισμό*, βρίσκεται ιδίως *η διασφάλιση και προαγωγή του κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος, όπως αυτό νοηματοδοτείται με βάση τα αξιολογικά κριτήρια του κοινωνικού κράτους : Η δικαιότερη αναδιανομή του πλούτου, η κοινωνική δικαιοσύνη, η κοινωνική συνοχή και η κοινωνική πρόοδος, αποτελούν μερικούς από τους στόχους της μορφής αυτής (αστικού) κράτους*. Ακόμη, τα κοινωνικά δικαιώματα, η προαγωγή της εθνικής οικονομίας, η βιώσιμη ανάπτυξη και η προστασία του φυσικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος, αποτελούν *μορφές εξειδίκευσης της κρατικής αυτής τελολογίας*. Στο ίδιο πλαίσιο, εξάλλου, εντάσσονται ακόμη δυο στόχοι, οι οποίοι τυποποιούνται μετά την αναθεώρηση του 2001, κατά τρόπο ρητό, στο συνταγματικό κείμενο, ως επιμέρους υποχρεώσεις της κρατικής εξουσίας: *Η υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων* (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ.), καθώς και *η υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη*. Οι δυο τελευταίες αυτές *συνταγματικές υποχρεώσεις* του κράτους συναγόταν, όπως θα δούμε, *ερμηνευτικά* και πριν από την πρόσφατη συνταγματική αναθεώρηση. Απέρρεαν, έτσι, από την ίδια την αρχή του κοινωνικού κράτους, *ως ειδικότερες όψεις της κρατικής τελολογίας*.

Η ανωτέρω *κρατική τελολογία* που θεμελιώνει το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 συγκροτεί τον *βασικό ερμηνευτικό παράγοντα* για την αποσαφήνιση του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και τη διακρίβωση του ειδικότερου περιεχομένου των περιορισμών τους, των περιριορισμών των περιορισμών τους, του γενικού συμφέροντος κ.ο.κ. Πράγματι, τα θεμελιώδη δικαιώματα, *ως εκδηλώσεις του κρατικού φαινομένου και ως μορφές αυτοπεριορισμού της κρατικής εξουσίας υποτάσσονται στο κανονιστικό πλαίσιο που οικοδομεί το Σύνταγμα*. Οι απαντήσεις, συνεπώς, στα ερωτήματα που προκύπτουν από τη λειτουργία και την ερμηνεία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων βρίσκονται στο ίδιο το συνταγματικό αυτό πλαίσιο. Διέρχονται, μάλιστα, μέσα από τις θεμελιώδεις συνταγματικές επιλογές για την οργάνωση της κρατικής εξουσίας και τη λειτουργία της κοινωνικής συμβίωσης. Το Σύνταγμα και τα θεμελιώδη δικαιώματα αποτελούν *δικαιοπολιτικές όψεις του κρατικού φαινομένου*. Συνακόλουθα, εντάσσονται στο πεδίο της κανονιστικής του λειτουργίας. *Οι θεμελιώδεις, επομένως, επιλογές του Συντάγματος, αναφορικά με την κρατική τελολογία, τις σχέσεις κράτους – κοινωνίας, την πρόσληψη του ανθρώπου και της κοινωνίας, αποτελούν κομβικά σημεία για την ερμηνεία των συνταγματικών διατάξεων που κατοχυρώνουν θεμελιώδη δικαιώματα*. Καθοριστικό ερμηνευτικό ρόλο στο πεδίο αυτό έχουν οι *διατάξεις του άρθρου 25 Συντ.*, όπου *συμπυκνώνεται* το μεγαλύτερο μέρος της συναφούς *συνταγματικής αντίληψης* για τα θεμελιώδη δικαιώματα. Όλα αυτά, όμως, χρήζουν περαιτέρω ανάλυσης, αποσαφήνισης και συμπλήρωσης[180].

---

[180] Βλ.. κατωτέρω το κεφ. για το 2 § 1 Συντ. και τη σχέση της αρχής του κοινωνικού κράτους με την αρχή της προστασία της αξίας του ανθρώπου.

Συνοψίζοντας, κατά κάποιο τρόπο, μπορούμε να πούμε ότι ο περιορισμός ενός θεμελιώδους δικαιώματος πραγματοποιείται μόνον εφόσον το επιτρέπει το Σύνταγμα και στον βαθμό που το επιτρέπει. Οι περιορισμοί αυτοί συνάγονται πρωτίστως από την ίδια τη διάταξη που κατοχυρώνει το θεμελιώδες δικαίωμα, στην οποία αποτυπώνονται οι σχετικές σταθμίσεις που πραγματοποίησε ο συντακτικός νομοθέτης, προσδίδοντας, έτσι, ένα συγκεκριμένο, άλλοτε ευρύτερο και άλλοτε στενότερο, κανονιστικό περιεχόμενο[181]. Η παρείσφρυση, επομένως, *εξωγενών* του συνταγματικού κειμένου περιορισμών δεν μπορεί να γίνει δεκτή, διότι έρχεται σε σαφή αντίθεση με το νόημα και το περιεχόμενο της συνταγματικής κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Ο μόνος, άρα, ανεκτός περιορισμός των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι αυτός που προκύπτει από το ίδιο το Σύνταγμα[182]. Στην περίπτωση αυτή, έτσι, αναδεικνύεται και επιβεβαιώνεται η *ενότητα* του συνταγματικού κειμένου, ως συστήματος κανόνων που βρίσκονται σε συστηματική και νοηματική *συνοχή*. Από την αναγνώριση της λογικής ενότητας και της κανονιστικής συνεκτικότητας του Συντάγματος μπορούν να ανευρεθούν (ή, ορθότερα, να αναγνωριστούν) τα κανονιστικά όρια του πεδίου προστασίας ενός εκάστου θεμελιώδους δικαιώματος. Αυτό συνέπεται ότι η άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος μπορεί να περιοριστεί *in concreto*, εφόσον κριθεί από τη σχετική δικαιική και αξιακή στάθμιση ότι ο συνταγματικά τυποποιημένος και προσδιορισμένος σκοπός γενικού ή κοινωνικού συμφέροντος ή κάποιο συνταγματικά προστατευόμενο συμφέρον, *υπερτερεί*, στη συγκεκριμένη περίπτωση, του θεμελιώδους δικαιώματος[183]. Κατά νομική ακρίβεια, εδώ δεν πρόκειται για "περιορισμό" του δικαιώματος αλλά για *ερμηνευτική αποσαφήνιση* του κανονιστικού του περιεχομένου, με την ευκαιρία και υπό το πρίσμα της συγκεκριμένης περιπτώσεως[184]. Κομβικής σημασίας ερμηνευτικός παράγοντας είναι εδώ το άρθρο 25 § 1 Συντ.[185], το οποίο αναγνωρίζει ότι τα δικαιώματα που εγγυάται η Πολιτεία αναφέρονται στον άνθρωπο όχι μόνο ως άτομο αλλά και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Ερμηνευτική λειτουργία εν προκειμένω έχει, επιπλέον, και η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., το οποίο αποσαφηνίζει την *τελολογία* της Πολιτείας στο πεδίο της αναγνώρισης και κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η τελολογία αυτή συνοψίζεται στην "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Το βασικό, ωστόσο, πεδίο ερμηνευτικής διαμεσολάβησης και διύλισης των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι, αναμφίβολα, *η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*, η

---

[181] Έχει από την άποψη αυτή σημασία να συνειδητοποιηθεί ότι κάθε θεμελιώδες δικαίωμα έχει τη δική του συνταγματική ratio, ιστορική και ιδεολογική διαδρομή, αποτυπώνει ιδιαίτερο συσχετισμό δυνάμεων και συμφερόντων και έχει, τελικά, ένα πολύ συγκεκριμένο προστατευτικό πεδίο, το οποίο διαφοροποιείται από το προστατευτικό πεδίο των άλλων δικαιωμάτων, τόσο ως προς την έκταση της συνταγματικής του κατοχύρωσης όσο και ως προς την ένταση και την ποιότητα των περιορισμών που προβλέπονται.

[182] Πρβλ. τη νέα διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. δ΄ Συντ., στην οποία ορίζεται ότι «*Οι κάθε είδους περιορισμοί που μπορούν κατά το Σύνταγμα να επιβληθούν στα δικαιώματα αυτά πρέπει να προβλέπονται είτε απευθείας από το Σύνταγμα είτε από τον νόμο, εφόσον υπάρχει επιφύλαξη υπέρ αυτού...*».

[183] Όπως έχει κρίνει το Γερμανικό Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο σε απόφασή του της 26/5/1970 (BVerfGE 28, 243, 261), τα ανεπιφύλακτα θεμελιώδη δικαιώματα "*μπορούν να περιορίζονται κατ' εξαίρεση μόνο από τα συγκρουόμενα θεμελιώδη δικαιώματα τρίτων και άλλες με συνταγματική ισχύ εφοδιασμένες έννομες αξίες ενόψει της ενότητας του Συντάγματος και της προστατευόμενης απ' αυτό συνολικής αξιολογικής τάξεως*".

[184] Θα συμφωνήσουμε, λοιπόν, (τουλάχιστο στο μεγαλύτερο μέρος της) με την άποψη του *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τόμος Β΄. Τα θεμελιώδη δικαιώματα, τεύχος Α΄, 1984, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 214-215, ο οποίος σημειώνει ότι "*όριο των ανεπιφύλακτων ατομικών δικαιωμάτων είναι μόνο το Σύνταγμα. Εν προκειμένω ο κοινός νομοθέτης μπορεί μόνο να διαπιστώνει τους περιορισμούς εκείνους, οι οποίοι προβλέπονται ρητά ή σιωπηρά από τις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις. Με άλλες λέξεις, αυτός μπορεί να καθορίζει μόνο τους ενυπάρχοντες ή συμφυείς περιορισμούς ("immanente Schranken") των προστατευόμενων συνταγματικών δικαιωμάτων. Για το νομοθετικό καθορισμό των περιορισμών αυτών, ο οποίος έχει απλώς αναγνωριστικό και όχι δημιουργικό χαρακτήρα, δεν απαιτείται η επιφύλαξη νόμου... ο νομοθέτης με τον καθορισμό των ενυπαρχόντων περιορισμών των ατομικών δικαιωμάτων απλώς διαπιστώνει την έκταση της συνταγματικής προστασίας τους*".

[185] Έτσι κι ο *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 268-269.

οποία λειτουργεί, κατά τον τρόπο αυτό, ως κορυφαίος *ενοποιητικός ερμηνευτικός παράγοντας* στο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων[186].

βστ) Η υπέρβαση της παραδοσιακής διάκρισης των δικαιωμάτων: Η "παραπληρωματικότητα" των θεμελιωδών δικαιωμάτων ως στοιχείο της "αναθεώρησης" του αρχαϊκού φιλελεύθερου περιεχομένου του Συντάγματος

Η παραδοσιακή φιλελέθευρη αντίληψη για το σύστημα προστασίας και περιορισμού των θεμελιωδών δικαιωμάτων στηρίζεται κατά βάση σε μία συγκεκριμένη *μεθοδολογική και πολιτική επιλογή* : Την παραδοσιακή *διάκριση* των θεμελιωδών δικαιωμάτων σε ατομικά, κοινωνικά και πολιτικά, και, συνακόλουθα, τη διάκριση των νομικών καταστάσεων (*status*) του υποκειμένου των δικαιωμάτων, κατά τα πρότυπα της κλασικής θεωρητικής σύλληψης του *Jellinek*. Η αντίληψη, ωστόσο, αυτή, προϋποθέτει μία εν πολλοίς ξεπερασμένη σήμερα παραδοχή για τη σχέση κράτους - κοινωνίας, τον ρόλο του Κράτους στη διαμόρφωση των όρων κοινωνικοοικονομικής αναπαραγωγής, καθώς και την εν γένει κρατική τελολογία. *Η στεγανή, με άλλα λόγια, διάκριση των δικαιωμάτων αντανακλά την αντίστοιχη στεγανή διάκριση κράτους - κοινωνίας*. Αποτυπώνει, δηλαδή, μία *ριζικά διαφορετική* σε σχέση με τη σημερινή συνταγματική, πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα και αντανακλά μία απηρχαιωμένη πλέον θεωρητική στάση έναντι του κρατικού και του δικαιικού φαινομένου.

Δεν υπάρχει, έτσι, αμφιβολία ότι η εν λόγω θεωρητική κατασκευή του *Jellinek* αποτύπωνε γενικά τις συνταγματικές συνθήκες της εποχής της: Τον μονοδιάστατο ("αρνητικό", κατά βάση) ρόλο του κράτους, τη στεγανή διάκριση κράτους - κοινωνίας, τη μονοσήμαντη αντίληψη για την κρατική τελολογία. Με λίγα λόγια : *τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό και την αρχή της επικουρικότητας του κράτους*. Πάνω απ' όλα, όμως, ανταποκρίνονταν στις ανάγκες της κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας, της εποχής αυτής. Κατά τη διάρκειά της, ο άνθρωπος νοούνταν ως αφηρημένη και ανεξάρτητη οντότητα, αποκομένη από την κοινωνία. Στόχος του κράτους και του Συντάγματος δεν ήταν άλλος από το να διασφαλίσουν

---

[186] Ανάλογη εν πολλοίς αντίληψη ακολουθεί και η νομολογία των γερμανικών ανώτατων δικαστηρίων. Για παράδειγμα, έτσι, το Γερμανικό Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο έκρινε σε απόφασή του της 11/6/1958 (BVerfGE 19, 342, 349), ότι είναι συνταγματικά ανεκτός ο περιορισμός της επαγγελματικής ελευθερίας, ο οποίος είναι αναγκαίος για την προστασία «*ιδιαίτερα σπουδαίων ("υπερεχόντων") αγαθών της κοινωνίας*». Στην ίδια κατεύθυνση, το Ομοσπονδιακό Διοικητικό Δικαστήριο νομολόγησε με τις αποφάσεις του της 10/5/1955 και 3/11/1955 (BVerwGE 2, 89, 94 και 2, 295, 300, αντίστοιχα), ότι "*ανήκει στην έννοια των θεμελιωδών δικαιωμάτων, επομένως και του θεμελιώδους δικαιώματος της ελευθερίας εκλογής επαγγέλματος, ότι αυτά δεν επιτρέπεται να ασκούνται, όταν η άσκησή τους θέτει σε κίνδυνο τα αναγκαία για την ύπαρξη της κοινωνίας αναγκαία έννομα αγαθά· γιατί κάθε θεμελιώδες δικαίωμα προϋποθέτει την ύπαρξη της κρατικής κοινότητας, η οποία το κατοχυρώνει*". Οι εν λόγω αποφάσεις κομίζουν, βέβαια, με την ιδιαίτερη λογική που τις διέπει την κεντρική αντίληψη της αρχής του κοινωνικού κράτους ότι η ελευθερία δεν μπορεί να νοείται ως απόλυτη εντός του πλαισίου της κοινωνίας. Αντίληψη που τη διαφοροποιεί από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό. Παρόλο που κάτι τέτοιο υπονοείται, η απόφαση δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένο συνταγματικά αναγνωρισμένο λόγο περιορισμού της επαγγελματικής ελευθερίας. Αντίθετα, πολύ πιο αναλυτικός και συγκροτημένος είναι ο σχετικός δικανικός συλλογισμός στην απόφαση του Γερμανικού Ομοσπονδιακού Δικαστηρίου της 1/8/1978 (BVerfGE 49, 24, 55), όπου κρίθηκε ότι: "*Ο Θεμελιώδης Νόμος δεν απαγορεύει γενικά στο Κράτος να διαφυλάττει συνταγματικά προστατευόμενα έννομα αγαθά σε βάρος άλλων αγαθών, η ύπαρξη των οποίων κατοχυρώνεται επίσης συνταγματικά και που μπορούν να είναι είτε θεμελιώδη δικαιώματα είτε άλλα συνταγματικά προστατευόμενα έννομα συμφέροντα. Η στάθμιση αυτή είναι συνταγματικά αναπόφευκτη, γιατί αλλιώς τα κρατικά όργανα δεν μπορούν να εκπληρώνουν τα καθήκοντα, που αναθέτουν σ' αυτά ο Θεμελιώδης Νόμος και η συνταγματική τάξη. Εν προκειμένω πρέπει κανείς κατά την πάγια νομολογία του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου ν' αναχωρεί από την αρχή, ότι η συνταγματική τάξη αποτελεί ένα εννοιολογικό σύνολο, συνεπώς μία σύγκρουση μεταξύ συνταγματικά προστατευόμενων συμφερόντων πρέπει να αίρεται σύμφωνα με τη συνταγματική αξιολογική τάξη και τη λήψη υπόψη της ενότητας του θεμελιώδους αυτού αξιολογικού συστήματος... Στο πλαίσιο αυτό μπορούν να περιορίζονται και τα μη περιορίσιμα θεμελιώδη δικαιώματα· γιατί μία αξιολογικά δεσμευμένη τάξη δεν μπορεί ν' αναγνωρίζει οπωσδήποτε απεριόριστα δικαιώματα*".

τον προστατευόμενο χώρο της ατομικής ελευθερίας[187]. Για την εξυπηρέτηση του στόχου αυτού, η κρατική εξουσία αναλάμβανε την υποχρέωση αφενός να απέχει από κάθε ενέργεια που θα έθετε σε διακινδύνευση τον χώρο αυτόν της ατομικής ελυθερίας και, αφετέρου, να διαμορφώνει συνθήκες ασφάλειας και σταθερότητας, κατά τρόπο ώστε να καθίσταται δυνατή η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων. Το κράτος αρκούσε, έτσι, να μεριμνά για τη δημόσια ασφάλεια και τη δημόσια τάξη[188], καθώς και να απομένει δικαιοσύνη μέσα από ένα δικαιοδοτικό σύστημα. Αυτός ο *φιλελεύθερος συνταγματισμός* αναπαρήγαγε, εξάλλου, ένα είδος *τυπικής νομιμοποίησης* της κρατικής εξουσίας, που στηριζόταν περισσότερο σε μία στενά θεωρούμενη *διαδικαστική νομιμότητα* παρά στην ενεργό συμμετοχή των πολιτών.

Παρόλα αυτά, η κλασική διάκριση των δικαιωμάτων που θεμελίωσε με τη θεωρία του ο *Jellinek* εξακολουθεί και σήμερα να ακολουθείται, σε σημαντικό βαθμό, από τη συνταγματική θεωρία. Αυτό συμβαίνει άλλοτε από *κεκτημένη ταχύτητα*, άλλοτε για *παιδαγωγικούς λόγους* και άλλοτε, τέλος, εξαιτίας μίας συγκεκριμένης *ιδεολογικής και πολιτικής εμμονής* σε ξεπερασμένα εν πολλοίς πολιτειολογικά πρότυπα. Πολύ συχνά, έτσι, η εν λόγω διάκριση των θεμελιωδών δικαιωμάτων υποκρύπτει συγκεκριμένες («προερμηνευτικές») αντιλήψεις και μεθοδολογικές επιλογές, που αποβλέπουν, συνειδητά ή μη, στην *αναπαραγωγή* του φιλελεύθερου συνταγματικού ιδεοτύπου. Σε κάθε πάντως περίπτωση, η αναγωγή, και μάλιστα με απόλυτο τρόπο, στη θεωρία της διάκρισης των δικαιωμάτων είναι αποπροσανατολιστική, εσφαλμένη και επιστημολογικά μεροληπτική. Είναι δε *συντηρητική* όταν, ιδίως, εντάσσεται μέσα σε ένα γενικότερο πλαίσιο αποδοχής αρχαϊκών αντιλήψεων για τη σχέση κράτους - κοινωνίας, για την τελολογία του κράτους και για το κανονιστικό περιεχόμενο του συνταγματικού κειμένου.

Στη σύγχρονη, όμως, νομική, πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα, τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν μπορούν παρά να θεωρούνται ως *συμπληρωματικά ή παραπληρωματικά μεταξύ τους*[189]. Πραγματικά, στη σύγχρονη πολύπλοκη και σύνθετη κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα, ο άνθρωπος (το υποκείμενο, δηλαδή, των συνταγματικών δικαιωμάτων), είναι *φορέας ποικίλων αναγκών, εξαρτήσεων και αλληλεπιδράσεων*. Η ολοκληρωμένη, επομένως, προστασία της ελευθερίας του προσώπου δεν μπορεί να νοηθεί παρά στη *συνθετική* της μορφή: Τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν επιτελούν "*αρνητικές*" ή "*θετικές*" έναντι του κράτους λειτουργίες αλλά γίνονται αντιληπτά στη *λειτουργική τους συνάφεια και την αλληλεξάρτηση του κανονιστικού τους περιεχομένου*. Από την άποψη αυτή, η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, που αποτελεί τη συνοπτικότερη, πληρέστερη και σημαντικότερη συνταγματική αποτύπωση της λειτουργίας του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, έχει χαρακτήρα *καθολικό*: *τα θεμελιώδη δικαιώματα αποτελούν ουσιαστικά ψηφίδες της νομικής θέσης του ανθρώπου έναντι της κρατικής εξουσίας*. Η έννοια της ελευθερίας διαθέτει, συνεπώς, *ολοκληρωτικό και ενιαίο περιεχόμενο*.

---

[187] Απόρροια της αντίληψης αυτή ήταν η ταύτιση της προστατευτικής λειτουργίας των ατομικών δικαιωμάτων με την αμυντική τους διάσταση (status negativus), την απόκρουση, δηλαδή, των επεμβάσεων του κράτους στη σαφίρα ελευθερίας που κατοχυρώνουν. Πρβλ. *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σ. 53 επ., *Α. Σβώλου*, Σύστημα του Συνταγματικού Δικαίου, τ. Γ΄, 1923, σ. 24 επ., *G. Jellinek*, Allgemeine Staatslehre, ό.π., σ. 419 επ.

[188] Από αυτήν ακριβώς την υποχρέωση της κρατικής εξουσίας, εξάλλου, απορρέουν και δικαιολογούνται οι συναφείς περιορισμοί των ατομικών δικαιωμάτων με σκοπό τη διασφάλιση της δημόσιας τάξης. Πρβλ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 107 επ.

[189] Πρβλ., αντί άλλων, *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 111 επ., 118 επ., *του ιδίου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 58 επ., *Π. Δαγτόγλου*, Συνταγματικό Δίκαιο, ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 58-61, *Γ. Κασιμάτη*, Συνταγματικό Δίκαιο ΙΙ, ό.π., σελ. 154-156, *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, όπ., σ. 609 επ., *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 23-25, *Γ. Παπαδημητρίου*, Το δικαίωμα της ψήφου, ΝοΒ 1981, σελ. 6, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 216 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 40-41, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το άρθρο 24 του Συντάγματος ως πεδίο νομικο-πολιτικής έντασης, ό.π., σελ. 576-578, υποσ. 4.

Η θεμελιωδέστερη μεταβολή που επέφερε στο πεδίο αυτό η αρχή του κοινωνικού κράτους είναι κατά κύριο λόγο *η εξάρτηση της ουσιαστικής πραγμάτωσης της ελευθερίας που τυποποιούν τα επιμέρους θεμελιώδη δικαιώματα από την ενεργό δράση της κρατικής εξουσίας*. Αυτό συνεπάγεται, πρωτίστως, ότι *η κρατική τελολογία αποκτά ουσιαστικότερο και πληρέστερο περιεχόμενο*: Η κρατική εξουσία αποβλέπει στην πραγμάτωση της ελευθερίας των ατόμων, έχοντας, συγχρόνως, ως βασικό γνώμονα της δράσης της την *αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης*. Ο ρόλος του κράτους εδώ έχει το νόημα της *διαστολής, διάχυσης και ισχυροποίησης της ελευθερίας στο κοινωνικό σώμα*. Στην περίπτωση αυτή, η έννοια της ελευθερίας αποκτά *ουσιαστική διάσταση και λειτουργία*: δεν πρόκειται πλέον για την "*τυπική*" ελευθερία του ατομικιστικού φιλελευθερισμού αλλά για *πραγματική ελευθερία* που κομίζει στο κανονιστικό της περιεχόμενο η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου.

Υπό τους όρους αυτούς, *δεν υπάρχει κανένα σχεδόν θεμελιώδες δικαίωμα που να μην εξαρτά τη λειτουργία του περιεχομένου του, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, από την κρατική παρέμβαση*. Υπάρχουν κατ' αρχήν δικαιώματα, τα οποία για να λειτουργήσουν προαπαιτούν την *ενεργοποίηση της κρατικής εξουσίας* (ιδίως του νομοθέτη), η οποία διαμορφώνει τις αναγκαίες θεσμικές και πραγματικές συνθήκες άσκησης των δικαιωμάτων αυτών. Για παράδειγμα, το δικαίωμα παροχής έννομης δικαστικής προστασίας, που κατοχυρώνεται στο άρθρο 20 § 1 Συντ.)[190], προϋποθέτει για την ενεργοποίηση του περιεχομένου του, τη ρυθμιστική παρέμβαση του νομοθέτη, ο οποίος καλείται να διαμορφώσει τους όρους για τη λειτουργία του, να συγκροτήσει, με άλλα λόγια, ένα ικανό και αποτελεσματικό δικαιοδοτικό σύστημα, έτσι ώστε να πληρούται το κανονιστικό περιεχόμενο του άρθρου 20 § 1 Συντ., το οποίο συνεπάγεται πρωτίστως την ανεμπόδιστη και ίση πρόσβαση καθενός στη δικαιοσύνη, με σκοπό την προστασία των δικαιωμάτων και νόμιμων συμφερόντων του. Το δικαίωμα αυτό συμπληρώνεται, μάλιστα, με την αξίωση για πλήρη, έγκαιρη και αποτελεσματική δικαστική προστασία, από την οποία μπορούν να συναχθούν ειδικότερες εκφάνσεις του δικαιώματος παροχής δικαστικής προστασίας, που αφορούν κυρίως τη διαδικασία διεξαγωγής της δίκης, την έκδοση, δεσμευτικότητα και εκτέλεση της αποφάσεως καθώς και τη δυνατότητα προσωρινής προστασίας. Καθίσταται, λοιπόν, προφανές ότι το δικαίωμα παροχής δικαστικής προστασίας διαθέτει *διττό* περιεχόμενο, ατομικό και κοινωνικό. Η κρατική εξουσία, έτσι, υποχρεούται -όπως, άλλωστε, συμβαίνει με τα περισσότερα θεμελιώδη δικαιώματα- όχι μόνο να απέχει από πράξεις που θα παραβίαζαν το δικαίωμα, αλλά και *να διαμορφώνει τις κατάλληλες εκείνες προϋποθέσεις για την πραγμάτωση του ουσιαστικού του περιεχομένου*[191].

---

[190] Για το εν λόγω δικαίωμα, από την πλούσια βιβλιογραφία, βλ. ενδεικτικά, *Π. Δαγτόγλου*, Συνταγματικό Δίκαιο, Ατομικά Δικαιώματα, τ. Β΄, 1991, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 1202 επ., *Α. Μανιτάκη*, Η διπλή νομική φύση του δικαιώματος παροχής δικαστικής προστασίας, Δ 1982 σ. 631 επ., *του ιδίου*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, τ. Ι, 1994, εκδ. Σάκκουλα - Θεσσαλονίκη, σ. 372 επ., *Κ. Μπέη*, Τα συνταγματικά θεμέλια της δικαστικής προστασίας, σε Τιμητικό Τόμο υπέρ Γ. Οικονομόπουλου, 1981, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 195 επ., *Γ. Παπαδημητρίου*, Η συνταγματική καθιέρωση της δικαστικής προστασίας, Δ 1982, 594 επ., *Π. Παραρά*, Corpus I, 1982, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 295 επ., *του ιδίου*, Σύνταγμα και Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 87 επ., *Π. Παυλόπουλου*, Η συνταγματική κατοχύρωση της αιτήσεως ακυρώσεως, 1982, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 112 επ., *Α. Πετρόγλου*, Η παροχή εννόμου προστασίας ως κοινωνικό δικαίωμα, ΕΔΚΑ 1987, σ. 577 επ., *Β. Σκουρή*, Διοικητικό Δικονομικό Δίκαιο, τ. Ι, 1990, εκδ. Σάκκουλα - Θεσσαλονίκη, σ. 52 επ, *Ν. Σοϊλεντάκη*, Το δικαίωμα δικαστικής προστασίας στη διοικητική δικαονομία, 1993, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, *Χ. Χρυσανθάκη*, Η σχέση κράτους - πολίτη : Μία ασύμπτωτη σχέση ;, 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 19 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η νομολογία του Σ.τ.Ε. για το άρθρο 6 ΕΣΔΑ, ό.π., σελ. 11 επ., *του ιδίου*, Η συνταγματικότητα της κατάργησης των ενδίκων μέσων, ΤοΣ 1997, σελ. 985 επ.

189 Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Η διπλή νομική φύση του δικαιώματος παροχής δικαστικής προστασίας, ό.π., σελ. 635 επ.. *Γ. Παπαδημητρίου*, Η συνταγματική καθιέρωση της δικαστικής προστασίας, ό.π., σελ. 602 επ., *Π. Παυλόπουλου*, Η συνταγματική κατοχύρωση της αιτήσεως ακυρώσεως, ό.π., σελ. 116 επ., *Α. Πετρόγλου*, Η παροχή εννόμου προστασίας ως κοινωνικό δικαίωμα, ό.π., σελ. 577 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η συνταγματικότητα της κατάργησης των ενδίκων μέσων, ό.π., σελ. 986. Πρβλ. και Α.Π. 150/97, ΤοΣ 1997, σελ.

Επιπλέον, σε πολλές περιπτώσεις, *η πρακτική δυνατότητα άσκησης ενός δικαιώματος εξαρτάται από τη συνδρομή ορισμένων κοινωνικο-οικονομικών προϋποθέσεων*. Έτσι, για παράδειγμα, το άσυλο της κατοικίας (άρθρο 9 Συντ.) προϋποθέτει την ύπαρξη κατοικίας, η εξασφάλιση της οποίας συνιστά υποχρέωση του κράτους (άρθρο 21 § 4 Συντ.). Η ελευθερία της έκφρασης και διάδοσης των στοχασμών, καθώς και η ελευθερία του τύπου έχουν ως αναγκαίο όρο ένα ελάχιστο μορφωτικό επίπεδο, το οποίο πρέπει να εξασφαλίσει, κατά συνταγματική επιταγή (άρθρο 16 § 2 Συντ.), το κράτος. Το ίδιο ισχύει mutatis mutandis και στην περίπτωση του δικαιώματος (έγγραφης) αναφοράς στις αρχές, κατά τους ορισμούς του

---

992 επ., με σχόλιο *Απ. Παπακωνσταντίνου*, σελ. 985 επ. Σύμφωνα με την εν λόγω απόφαση, το κατοχυρωμένο δικαίωμα του ατόμου για παροχή έννομης προστασίας, επιβάλλει "*στον κοινό νομοθέτη λήψη μέτρων που καθιερώνουν την ελεύθερη προσέλευση του πολίτη στη δικαιοδοτική λειτουργία, ώστε να επτυγχάνεται η πλήρης δικαστική προστασία των ουσιαστικών δικαιωμάτων του*". Βλ. και Α.Π. (Ολ.) 4/1996, κατά την οποία, από τις διατάξεις των άρθρων 26, 87 § 1 και 93 § § 1, 4 Συντ., "*ερμηνευόμενες κατά τρόπο εναρμονιζόμενο και προς τη θεσπιζόμενη με το άρθρο 8 αρχή του φυσικού δικαστή, η οποία δεν αποτελεί μόνο ατομικό δικαίωμα αλλά και θεσμική εγγύηση λειτουργίας του δικαστηρίου, προκύπτει, ότι ο συνταγματικός νομοθέτης ανέθεσε στον κοινό νομοθέτη τη σύσταση και οργάνωση των διοικητικών, πολιτικών και ποινικών δικαστηρίων και τη θέσπιση των αναγκαίων δικονομικών κανόνων για την αποτελεσματική επίλυση των δικαζομένων υποθέσεων*". Πρβλ. και ΑΕΔ 48/1982, Α.Π. 168/1984 (Ολ.), 723/1984, 376/1985, Σ.τ.Ε., 3442-45/1978, 2941/1988, 3095/1995, 3621/1995 (Ολ.). Το ΔΕΚ, εξάλλου, αναγνωρίζει ως γενική αρχή του κοινοτικού δικαίου που απορρέει τόσο από την ΕΣΔΑ όσο και από τις κοινές συνταγματικές παραδόσεις των κρατών - μελών το δικαίωμα παροχής δικαστικής προστασίας. Βλ. ενδεικτικά τις αποφάσεις 222/1984 (*Johnston*) και 222/1986 (*UNECTEF*). Για τη νομολογία αυτή και τα σχετικά ζητήματα βλ., αντί άλλων, *Π. Παυλόπουλου*, Εγγυήσεις του δικαιώματος δικαστικής προστασίας στο ευρωπαϊκό κοινοτικό δίκαιο, 1993, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, ιδίως σ. 24 επ., 76 επ. Πρβλ. και το άρθρο 6 παρ. 1 και 2 ΣυνθΕΕ όπου ρητά πλέον γίνεται αναφορά στην αρχή του κράτους δικαίου. Γενικά για την αρχή του κράτους δικαίου και το δικαίωμα δικαστικής προστασίας στην ενωσιακή έννομη τάξη βλ., μεταξύ άλλων, *Γ. Παπαδημητρίου*, Η αργόσυρτη πορεία προς την ευρωπαϊκή ομοσπονδίωση, 1997, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, ιδίως σ. 29 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το "πολίτευμα" της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Βραβείο της Ακαδημίας Αθηνών), 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 94 επ. και τις σχετικές παρατηρήσεις *του ιδίου* , Κράτος και Διεθνές Δίκαιο (υπό έκδοση), εκδ. Αντ. Σάκκουλα. Όπως κρίνεται χαρακτηριστικά στην απόφαση *UNECTEF* "*η ύπαρξη δυνατότητας άσκησης ένδικων μέσων (εν. εν προκειμένω ενδίκων βοηθημάτων και μέσων) κατά οποιασδήποτε απόφασης εθνικής αρχής, με την οποία δεν αναγνωρίζονται τα ευεργετικά αποτελέσματα του δικαιώματος αυτού (εν. του δικαιώματος που συνάγεται από το κοινοτικό δίκαιο), αποτελεί ουσιώδη προϋπόθεση για τη διασφάλιση στους ιδιώτες της αποτελεσματικής προστασίας του δικαιώματός τους... Η απαίτηση αυτή αποτελεί γενική αρχή του κοινοτικού δικαίου, απορρέουσα από τις κοινές στα κράτη - μέλη συνταγματικές παραδόσεις και έχει καθιερωθεί με τα άρθρα 6 και 13 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης για την προάσπιση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των Θεμελιωδών Ελευθεριών*". Σε κάθε πάντως περίπτωση, το ΔΕΚ αναγνωρίζει την ευχέρεια ρύθμισης των σχετικών με την απονομή της δικαιοσύνης ζητημάτων από τον εθνικό νομοθέτη (βλ. ιδίως τις αποφάσεις του ΔΕΚ 33/1976, Rec, 1976, σ. 1989, 158/1980, Rec, 1981, σ. 1805. Πρβλ. σχετικά *Π. Παυλόπουλου*, Εγγυήσεις, ό.π., σ. 118 επ.). Ο *διττός* αυτός χαρακτήρας (αρνητικός - θετικός) ισχύει στα περισσότερα θεμελιώδη δικαιώματα. Πρβλ. ακόμη και την περίπτωση του *δικαιώματος του συνεταιρίζεσθαι* (άρθρο 12 παρ. 1 Συντ.). Για τη διττή φύση του δικαιώματος αυτού βλ. *Ν. Αλιβιζάτου*, Η αυτοδιοίκηση των συνεταιρισμών και η ανάδειξη των διοικήσεών τους (Γνωμοδότηση), ΤοΣ 1998, σελ. 295 επ., ιδίως σελ. 298-301. Σύμφωνα με τον συγγραφέα "*το δικαίωμα αυτό συνίσταται σε αγώγιμη (αρνητική) αξίωση, πρωτίστως έναντι του κράτους, για μη παρέμβαση (nec facere)... Η οικονομική ελευθερία του συνεταιρισμού και των συνεταίρων συνιστά το αρνητικό όριο της ρυθμιστικής παρέμβασης του νομοθέτη... Από την άλλη, η υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την ανάπτυξη των συνεταιρισμών αποτελεί το θετικό όριο της ρυθμιστικής παρέμβασης του νομοθέτη. Κατά τούτο, ο νομοθέτης οφείλει όχι μόνον να μη θέτει προσκόμματα στην ελεύθερη λειτουργία και δράση των συνεταιρισμών, αλλά να την διευκολύνει, λαμβάνοντας κάθε πρόσφορο μέτρο. Κατ' άλλους μεν αντανάκλαση του κοινωνικού δικαιώματος που καθιερώνει το άρθρο 12 § 5 Συντ., κατ' άλλους θεσμική εγγύηση για την προαγωγή της συνεταιριστικής δράσης, η υποχρέωση αυτή προσδιορίζει ταυτόχρονα και εξειδικεύει τον σκοπό της κρατικής προστασίας και εποπτείας επί των συνεταιρισμών, την οποία η διάταξη αποβλέπει*" (ibidem). Πρβλ. για το ίδιο δικαίωμα, *Π. Δαγτόγλου*, Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά δικαιώματα, τ. Β΄, ό.π., σελ. 798, *Δ. Μαυρογιάννη*, Το κοινωνικό δικαίωμα του συνεταιρισμού, ΔιοικΔ 1992, σελ. 749 επ., *Σ. Ορφανουδάκη*, Η ελευθερία της συνένωσης, 1996, *Γ. Παπαδημητρίου/Θ. Λιακόπουλου*, Συγχώνευση αστικών συνεταιρισμών (Γνωμοδότηση), Αρμ. 1984, σελ. 365 επ., Α. Ράϊκου, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Β΄ τεύχος β΄, σ. 105 επ. Από την πλέον προσφατη συναφή νομολογία βλ. ενδεικτικά την Σ.τ.Ε. 1502/2001, δημοσιευμένη σε : *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ζητήματα Δημοσίου Δικαίου, ό.π., σ. 46 επ., με παρατηρήσεις *του ιδίου*.

άρθρου 10 Συντ. Ακόμη, η οικονομική ελευθερία (άρθρο 5 § 1 Συντ.), το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι, το δικαίωμα της ιδιοκτησίας, το απόρρητο των επικοινωνιών, η παροχή έννομης προστασίας κ.ά, προϋποθέτουν ένα *ελάχιστο επίπεδο οικονομικής υπόστασης του ατόμου*.

Η ίδια διαπίστωση, εξάλλου, ισχύει και στην περίπτωση των *πολιτικών δικαιωμάτων*, των δικαιωμάτων, δηλαδή, πολιτικής συμμετοχής, που σηματοδοτούν τον δημοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος. Δεν μπορεί, έτσι, να θεωρηθεί επαρκής η τυπική και αφηρημένη αναγνώριση των δικαιωμάτων αυτών, εάν δεν διασφαλίζεται ένα *minimum επίπεδο διαβίωσης των πολιτών*. Στην αντίθετη περίπτωση, η αναγκαία πολιτική συμμετοχή χάνει στην ουσία το νόημα και το λειτουργικό της περιεχόμενο, καθιστώντας, κατά τον τρόπο αυτό, *σχετική* τη δημοκρατική υφή του κοινωνικο-πολιτικού συστήματος[192]. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι στο πεδίο αυτό συναντώνται κατά τρόπο απτό και ορατό η αρχή του κοινωνικού κράτους με τη δημοκρατική αρχή· αναδεικνύεται, έτσι, η *διαλεκτική τους σχέση και η αλληλεπίδραση* του κανονιστικού τους περιεχομένου.

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι *τα επιμέρους θεμελιώδη δικαιώματα δεν μπορούν να νοηθούν παρά μόνο στην αμοιβαία αλληλεπίδραση και συνάρθρωσή τους*[193]. Μόνο στην περίπτωση αυτή είναι δυνατή η ουσιαστική και ολοκληρωμένη πραγμάτωση της ελευθερίας[194]. Την πραγματικότητα αυτή αντανακλά, εξάλλου, το άρθρο 5 § 1 Συντ., το οποίο κατοχυρώνει την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας και τη συμμετοχή "*στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της Χώρας*". Η τελευταία αυτή συνταγματική αναφορά επιβεβαιώνει με ευκρίνεια την *αλληλεξάρτηση* των επιμέρους εκφάνσεων της ελευθερίας. Αλληλεξάρτηση, που οδηγεί, τελικά, στην *καθολικότητα του περιεχομένου της ελευθερίας*. Στο επίπεδο, εξάλλου, των συνταγματικών εγγυήσεων της ελευθερίας, ο *παραπληρωματικός* χαρακτήρας των θεμελιωδών δικαιωμάτων εκδηλώνεται και, ουσιαστικά, "επικυρώνεται" από τις διατάξεις του άρθρου 25 § § 1, 2, σύμφωνα με το οποίο τα θεμελιώδη δικαιώματα "*τελούν υπό την εγγύηση του Κράτους· όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους*". Η κρατική εγγύηση αφορά όλα τα δικαιώματα του ανθρώπου "*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*". Η πιστοποίηση της διπλής υπόστασης του ανθρώπου (ταυτόχρονα, ατομικής - κοινωνικής), συνεπάγεται, εκ των πραγμάτων, την αναγνώριση της *ενότητας των επιμέρους εκφάνσεων της ελευθερίας*.

Στο σημείο αυτό, άλλωστε, η διάταξη του άρθρου 25 § 1 Συντ. είναι σαφής: Τα θεμελιώδη δικαιώματα "*τελούν υπό την εγγύηση του Κράτους*" και "*όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους*". Περισσότερο πλήρης εξαγγελία της

---

[192] Αναφέρεται επιπροσθέτως ότι τα πολιτικά δικαιώματα αλληλεξαρτώνται όχι μόνο με τα κοινωνικά αλλά και με τα ατομικά δικαιώματα. Πραγματικά, είναι αδιανόητη η λειτουργία των πολιτικών δικαιωμάτων χωρίς τη διασφάλιση των ατομικών δικαιωμάτων, όπως λ.χ. της ελευθερίας του τύπου, του συνεταιρίζεσθαι, της έκφρασης και διάδοσης των στοχασμών κ.ο.κ. (για τον χαρακτήρα του δικαιώματος ίδρυσης και συμμετοχής σε πολιτικό κόμμα, ταυτόχρονα ως πολιτικού και ως ατομικού, βλ. μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ίδρυση πολιτικού κόμματος και πολίτευμα, ό.π.). Ακόμη, η πραγμάτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων προϋποθέτει πολιτική συμμετοχή, στον βαθμό κυρίως που το επίπεδο της ουσιαστικής απόλαυσης των δικαιωμάτων αυτών συναρτάται σε σημαντικό βαθμό από τον πολιτικό συσχετισμό δυνάμεων και την πολιτική βούληση της κρατικής εξουσίας να εφαρμόσει ικανοποιητικά τις σχετικές συνταγματικές επιταγές.

[193] Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστικό ότι σε ορισμένες περιπτώσεις δεν υπάρχει ομοφωνία σχετικά με την ιδιαίτερη νομική φύση ενός δικαιώματος. Παράδειγμα της κατηγορίας αυτής είναι η προστασία του περιβάλλοντος, όπως αυτή κατοχυρώνεται στο άρθρο 24 Συντ. Για τη σχετική συζήτηση βλ., πρόχειρα, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το άρθρο 24 του Συντάγματος ως πεδίο νομικο-πολιτικής έντασης, ό.π., σελ. 576 επ., ιδίως υποσ. 5 και τις εκεί παραπομπές. Όπως σημειώνεται εκεί (ibid, σελ. 577) : "*Σε κάθε πάντως περίπτωση, πρέπει να γίνει δεκτό ότι η προστασία του περιβάλλοντος -όπως, άλλωστε, συμβαίνει με τα περισσότερα δικαιώματα- αποκτά τον ιδιαίτερο νομικό της χαρακτήρα με βάση την παραδοσιακή τυπολογία των δικαιωμάτων όχι τόσο από τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του περιεχομένου της όσο από τη σκοπιά (κοινωνία - άτομο) από την οποία εξετάζεται*".

[194] Όπως, εύστοχα, σημειώνει ο *Γ. Παπαδημητρίου*, Το δικαίωμα της ψήφου, ό.π., σελ. 6, η σχέση "*μεταξύ των ατομικών, των πολιτικών και των κοινωνικών δικαιωμάτων όχι μόνο δεν είναι ανταγωνιστική αλλά απεναντίας καθίσταται κυριολεκτικά συναγωνιστική*".

ουσιαστικής πραγμάτωσης της ελευθερίας δεν θα μπορούσε, πιθανόν, να υπάρξει: Τα κρατικά όργανα δεν οφείλουν μόνο να απέχουν από το προστατευτικό πεδίο (τον "*προστατευτικό θόλο*") της ελευθερίας που δημιουργεί η συνταγματική κατοχύρωση των δικαιωμάτων, αλλά επιπλέον, "*υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους*". Οι τρείς αυτοί όροι ("*υποχρεούνται*", "*διασφαλίζουν*" και "*ανεμπόδιστη*") έχουν ένα *ισχυρό και δυναμικό νοηματικό περιεχόμενο*. Αποτυπώνουν, έτσι, τη βούληση του συντακτικού νομοθέτη να εξασφαλίσει τη *μέγιστη δυνατή προστασία* της ελευθερίας. Οι δύο πρώτοι όροι ("*υποχρεούνται*", "*διασφαλίζουν*") έχουν *θετικό* περιεχόμενο, προϋποθέτουν, δηλαδή, δράση των κρατικών οργάνων. Η "*ανεμπόδιστη*", επομένως, άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων πραγματώνεται όχι μόνο με την αποχή αλλά κυρίως με τη δράση της κρατικής εξουσίας. Η συνταγματικά τυποποιημένη κρατική τελολογία είναι εδώ σαφής: *η διασφάλιση της ανεμπόδιστης άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων.*

Το περιεχόμενο, λοιπόν, του άρθρου 25 § 1 Συντ. επιβεβαιώνει με τον πλέον απόλυτο τρόπο τη διαπίστωση της παραπληρωματικότητας των θεμελιωδών δικαιωμάτων : Τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να δημιουργούν τις αναγκαίες και κατάλληλες θεσμικές, νομικές και πραγματολογικές προϋποθέσεις για την όσο το δυνατόν πληρέστερη, ουσιαστικότερη και πιο ολοκληρωμένη άσκηση των δικαιωμάτων αυτών και, μάλιστα, από τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό προσώπων. Η συνταγματική υποχρέωση του κράτους περιλαμβάνει, επομένως, την *αρχή της μέγιστης δυνατής "διάχυσης" της ελευθερίας στον μέγιστο δυνατό βαθμό και με τη μέγιστη πληρότητά της*. Η "*διασφάλιση*", άρα, της άσκησης (και, μάλιστα, της "*ανεμπόδιστης*" άσκησης) των θεμελιωδών δικαιωμάτων προϋποθέτει ιδίως τη *ρυθμιστική και οργανωτική παρέμβαση της κρατικής εξουσίας στο κοινωνικο-οικονομικό πεδίο* όπου αναπτύσσονται και λειτουργούν τα δικαιώματα αυτά. Διότι, τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν υπάρχουν ούτε πραγματώνονται σε κοινωνικο-πολιτικό κενό ή σε μία αφηρημένη και υπερβατική ("καθαγιασμένη", πάντως, σύμφωνα με τη θεωρία του «φυσικού» δικαίου) σφαίρα. Ενυλώνονται και αποκτούν το ουσιαστικό τους περιεχόμενο («*εμπραγματώνονται*») στον στίβο της καθημερινής λειτουργίας του κοινωνικού (συμβιωτικού) φαινομένου. Αυτό συνεπάγεται, ότι εξαρτώνται από ποικίλους *κοινωνικο-οικονομικούς καθορισμούς*, εξαρτήσεις και παράγοντες, που αναπτύσσονται στο πολύπλοκο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων και αλληλεπιδράσεων. Αυτήν την πραγματικότητα αποτυπώνει το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25 § 1 Συντ.[195]. Σε αυτήν, μάλιστα, στηρίζεται ολόκληρη η δομή του σύγχρονου κοινωνικού κράτους. Αντίθετα, το ατομικιστικό κράτος του φιλελευθερισμού εθελοτυφλούσε μπροστά σ' αυτήν και επαναπαυόταν, έτσι, στην "αποχή" του από το πεδίο πραγμάτωσης της ελευθερίας. Για τον λόγο αυτό, άλλωστε, η ελευθερία του αρχαϊκού συνταγματικού κράτους ήταν ελευθερία τυπική και, γι' αυτό, "μεροληπτική" και "μονομερής"[196].

Την ίδια αυτή εξέλιξη, από τον φορμαλισμό της διάκρισης των δικαιωμάτων στην παραπληρωματικότητά τους, αποτυπώνει και η § 2 του άρθρου 25 Συντ., η οποία τυποποιεί τη συνταγματική υποχρέωση της Πολιτείας να προστατεύει τα θεμελιώδη δικαιώματα : "*Η αναγνώριση και η προστασία των θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου*

---

[195] Κατά τον *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 21, "*το άρθρο 25 παρ. 1 έρχεται, από την άποψη των συνταγματικών εγγυήσεων, να συμπληρώσει το άρθρο 2 παρ. 1, το οποίο και πρέπει να ερμηνεύεται σε συνδυασμό με αυτό, που σημαίνει ότι η υποχρέωση σεβασμού και προστασίας της αξίας του ανθρώπου, που βαρύνει τα κρατικά όργανα, δεν εξαντλείται στην τήρηση εκ μέρους τους παθητικής και ουδέτερης στάσης, επεκτείνεται και στην ανάληψη πρωτοβουλιών προκειμένου να προστατευτεί ενεργητικά π.χ. η ζωή και η κοινωνική αξιοπρέπεια του ανθρώπου*".

[196] Όπως σημειώνει σχετικά ο *Γ. Βλάχος*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 119, "*Το αληθινό εμπόδιο για μία μεγαλύτερη επέκταση των θετικών επεμβάσεων του κράτους προς εξασφάλιση της πραγματικής από όλους απολαύσεως των κλασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών, υπήρξε λιγότερο το αρνητικό περιεχόμενο αυτής της κατηγορίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και ελευθεριών και περισσότερο η συστηματική εχθρότητα, που είχε καλλιεργήσει ο ορθόδοξος οικονομικός φιλελευθερισμός απέναντι στη δημόσια πρωτοβουλία και δράση, υπό το κάλυμμα, πάντοτε, του δογματικού διαχωρισμού ιδιωτικής κοινωνίας και κράτους*".

από την Πολιτεία...". Η ευθύνη, λοιπόν, της προστασίας των δικαιωμάτων *ανήκει στην Πολιτεία*, της οποίας τα όργανα οφείλουν, κατά την § 1 του ίδιου άρθρου, να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους. Στην κατεύθυνση αυτή, εξάλλου, κινείται και η ερμηνευτική νοηματοδότηση της συνταγματικής αυτής ευθύνης: Η αναγνώριση και η προστασία των δικαιωμάτων από την Πολιτεία "*αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Η τελευταία αυτή αναφορά δεν κομίζει κάτι καινοφανές στο συνταγματικό σύστημα: Αποτυπώνει απλά, όπως θα δούμε, τη *συνταγματική λογική που εισφέρει η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*. Σε κάθε πάντως περίπτωση, αντανακλά κατά τον καλύτερο, ίσως, τρόπο, τον *παραπληρωματικό χαρακτήρα* των θεμελιωδών δικαιωμάτων, κεντρικό στοιχείο του οποίου αποτελεί η *ουσιαστικοποίηση και η διάχυση της ελευθερίας*. Αυτή δε η λογική *συμπυκνώνεται στην αρχή του κοινωνικού κράτους με τη μορφή της υποχρέωσης της Πολιτείας να διασφαλίζει ένα minimum επίπεδο διαβίωσης για όλους*, έτσι ώστε να γίνονται αυτοί κοινωνοί της ελευθερίας [197]. Το τελευταίο αυτό δικαίωμα εμφανίζεται, έτσι, ως εν πολλοίς *αυτονόητο αξιακό αγαθό* σε ένα φιλελεύθερο και δημοκρατικό κοινωνικό κράτος[198].

Καθίσταται από τα ανωτέρω φανερό ότι η έννοια και το περιεχόμενο της «*παραπληρωματικότητας*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν συνιστά απλά μια μεθοδολογική ή, ακόμη, (προ)ερμηνευτική επιλογή. Πρωτίστως, αποτελεί *αντανάκλαση της συνταγματικής λογικής για τη σχέση κράτους – κοινωνίας και τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, υπό το πρίσμα της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Συνυφαίνεται, έτσι, με βαθύτερες και ουσιωδέστερες συνταγματικοπολιτικές αντιλήψεις για το νόημα της ελευθερίας και την κρατική τελολογία. Εάν θέλαμε να συνοψίσουμε την ανωτέρω συνταγματική λογική, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η «παραπληρωματικότητα» των θεμελιωδών δικαιωμάτων, δηλαδή η πρόσληψη της «ελευθερίας» στην καθολική της διάσταση, απορρέει από το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 από σειρά επιμέρους διατάξεων, οι οποίες συναρτώνται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, με την *αρχή του κοινωνικού κράτους*. Ειδικότερα :

α) Η πρόσληψη του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων στη *διττή* του, ταυτόχρονα, υπόσταση (ατομική – κοινωνική) (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ.), υποδηλώνει, κατά λογική και νομική ακολουθία, τη συνάφεια και την ενότητα των επιμέρους όψεων των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Όπως ακριβώς, έτσι, το υποκείμενο των δικαιωμάτων αυτών δεν νοείται μόνον ως άτομο (άρα, φορέας ατομικών δικαιωμάτων) ή μόνον ως μέλος του κοινωνικού συνόλου (άρα, φορέας κοινωνικών δικαιωμάτων), αλλά ως «*κοινωνικό άτομο*», κατά τον ίδιο τρόπο, *τα θεμελιώδη δικαιώματα έχουν, ταυτόχρονα, διττή υπόσταση, τόσο ατομική («αρνητική») όσο και κοινωνική («θετική»)*.

β) Τα θεμελιώδη δικαιώματα, εξάλλου, σύμφωνα με την ίδια διάταξη, «*τελούν υπό την εγγύηση του κράτους*». Η κρατική αυτή «*εγγύηση*» δεν μπορεί, σε ένα κοινωνικό κράτος δικαίου, παρά να προσλαμβάνει τη *μέγιστη δυνατή ευρύτητα*: Η εν λόγω κρατική υποχρέωση για «*εγγύηση*» των δικαιωμάτων διαθέτει *τόσο αρνητικό όσο και θετικό περιεχόμενο*. Το κράτος, έτσι, υποχρεούται όχι απλά να απέχει από ενέργειες που θέτουν υπό διακινδύνευση τα συνταγματικά δικαιώματα, αλλά, επιπλέον, να *παρεμβαίνει* κατά τρόπο θετικό, έτσι ώστε να καθίσταται δυνατή η λειτουργία των δικαιωμάτων αυτών και να διασφαλίζεται το ουσιαστικό τους περιεχόμενο. Η «εγγύηση» έχει, επομένως, εδώ «*καθολικό*» περιεχόμενο, το οποίο δεν διακρίνει τα δικαιώματα ανάλογα με το ιδιαίτερο περιεχόμενό τους. Όλα τα

---

[197] Contra ο *M. Staszkow*, Quelques remarques sur les droits économiques et sociaux, in Essais sur les droits de l'homme en Europe, τ. III, ό.π., σελ. 145 επ., όπου ασκεί κριτική στις ανάλογες παρατηρήσεις του M. Duverger.

[198] Όπως εύστοχα αναφέρει ο *J. Rivero*, ό.π., σελ. 142, "*η ελευθερία αρχίζει από τη στιγμή που η ικανοποίηση των στοιχειωδών αναγκών επιτρέπει στον άνθρωπο να ανοιχτεί προς έννοιες πέρα από αυτές της επιβίωσής του. Έτσι, οι εξουσίες απαίτησης που τείνουν να διασφαλίσουν αξιοπρεπείς συνθήκες ζωής στο υλικό και πνευματικό πλαίσιο, προεκτείνουν τις ελευθερίες και εξασφαλίζουν την άνθησή τους*".

δικαιώματα τελούν υπό την ίδια κρατική «εγγύηση», αξιώνουν, δηλαδή, τόσο αποχή όσο και κρατική δράση, ανάλογα με τις εκάστοτε κοινωνικοπολιτικές συνθήκες και περιστάσεις.

γ) Σύμφωνα, εξάλλου, με το εδάφιο β΄ της παραγράφου 1 του άρθρου 25 Συντ., *όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Τόσο η έννοια των «*δικαιωμάτων*» όσο και η έννοια της «*ασκήσεως*» έχουν ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, το οποίο συναρτάται με τις κοινωνικές συνθήκες και περιστάσεις. Η εν λόγω άσκηση των δικαιωμάων, δηλαδή, πραγματοποιείται όχι σε μια αφηρημένη ή ιδεατή σφαίρα αλλά στο πλαίσιο των πολύπλοκων και σύνθετων κοινωνικοπολιτικών συναρτήσεων, που χαρακτηρίζουν τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα. Υπό το πρίσμα αυτό, η σχετική κρατική υποχρέωση προσλαμβάνει, επίσης, εκτός από αρνητικό και *θετικό* περιεχόμενο[199]. Σε αντίθετη περίπτωση, η έννοια της «*ανεμπόδιστης άσκησης*» θα διατηρούσε απλά περιγραφικό και εν πολλοίς τυπικό περιεχόμενο.

δ) Καθοριστική, όμως, σημασία για την αναγνώριση της «παραπληρωματικότητας» των θεμελιωδών δικαιωμάτων έχει η διάταξη του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ., όπου κατοχυρώνεται η αρχή του σεβασμού και της *προστασίας* της αξίας του ανθρώπου. Εάν, έτσι, υποθέσουμε ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα αποτελούν *εξειδικεύσεις* της αρχής αυτής, τότε πρέπει να γίνει δεκτό ότι η κρατική υποχρέωση για σεβασμό και κυρίως για προστασία της αξίας του ανθρώπου, *μεταφράζεται, στο επίπεδο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, σε κρατική υποχρέωση προστασίας των δικαιωμάτων αυτών*. Η έννοια της «προστασίας», όμως, προσλαμβάνει, προδήλως, *θετικό περιεχόμενο*. Επομένως, η «*πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας*» (άρα όλων των κρατικών οργάνων), εξειδικεύεται, στην περίπτωση αυτή, ως *υποχρέωση λήψης θετικών μέτρων*, κατά τρόπο ώστε να διασφαλίζεται η λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Σημειώνεται, πάντως, ότι η εν λόγω κρατική υποχρέωση που απορρέει από το άρθρο 2 παρ. 1 Συντ. περιλαμβάνει τον σεβασμό και την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, *μόνον στο μέτρο που κάτι τέτοιο επιβάλλεται από την αξία του ανθρώπου*. Με άλλα λόγια, το κράτος υποχρεούται να απέχει από κάθε ενέργεια που θα έβλαπτε ένα συνταγματικό δικαίωμα, στον βαθμό που η σχετική ενέργεια θα ερχόταν σε σύγκρουση με την αξία του ανθρώπου. Συνακόλουθα, το κράτος έχει την υποχρέωση να παρεμβαίνει με τη λήψη των αναγκαίων θετικών μέτρων, μόνον στον βαθμό που η αποχή του από τη συγκεκριμένη δράση θα αντέφασκε με την αξία του ανθρώπου. Καθίσταται, άρα, σαφές ότι η διάταξη του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ. *αναφέρεται μόνον στη διασφάλιση ενός νοηματικού και κανονιστικού πυρήνα των θεμελιωδών δικαιωμάτων*, ο οποίος ταυτίζεται εν προκειμένω με τον σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου.

ε) Εξειδικεύοντας και συγκεκριμενοποιώντας τη δημοκρατική αρχή, εξάλλου, η διάταξη του άρθρου 1 παρ. 3 Συντ., ορίζει ότι «*όλες οι εξουσίες..., υπάρχουν υπέρ αυτού*» [του Λαού]. Η τελευταία αυτή αναφορά του συνταγματικού κειμένου συνιστά, inter alia, *ερμηνευτικό οδηγό* για τα κρατικά όργανα, ώστε η άσκηση από αυτά των αρμοδιοτήτων τους που προκύπτουν από το Σύνταγμα και τους νόμους, να είναι «*υπέρ του Λαού*», να αποβλέπει, δηλαδή, προς όφελός του. Κατά λογική ακολουθία συνάγεται ότι, τα κρατικά όργανα, όλων των λειτουργιών, υποχρεούνται, μεταξύ άλλων, *να προστατεύουν τα θεμελιώδη δικαιώματα και να διασφαλίζουν τη λειτουργία τους*. Εάν, έτσι, δεχθούμε, ότι η συνταγματική κατοχύρωση των θεμελιωδών δικαιωμάτων και η διασφάλιση της πραγμάτωσης του περιεχομένου τους αποτελούν τη σημαντικότερη, ίσως, «ωφέλεια» του συνταγματικού κειμένου για τον λαό – κοινωνία, τότε δεν μπορεί παρά να γίνει δεκτό ότι *η συνταγματική υποχρέωση των κρατικών οργάνων να ασκούν τις αρμοδιότητές τους «υπέρ του Λαού», περιλαμβάνει, αναμφίβολα, και την υποχρέωση προάσπισης των θεμελιωδών δικαιωμάτων* που το ίδιο το Σύνταγμα αναγνωρίζει και, μάλιστα, τόσο κατά τρόπο «*αρνητικό*» όσο και «*θετικό*».

---

[199] Πρβλ. *Α. Δημητρόπουλου*, Συνταγματικά δικαιώματα, 1994, σ. 406 επ.

στ) Ιδιαίτερη σημασία για την αναγνώριση της παραπληρωματικότητας των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποκτά, ακόμη, η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ., η οποία αναφέρεται στην «*προστασία των θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου από την Πολιτεία*». Είναι προφανές ότι ο όρος «*προστασία*», που χρησιμοποιείται εν προκειμένω για να συγκεκριμενοποιηθεί η σχετική κρατική υποχρέωση περιλαμβάνει τόσο την παράλειψη όσο και τη θετική δράση του κράτους. Ο κανόνας αυτός αποτελεί σημαντικό *ερμηνευτικό παράγοντα* για τη διακρίβωση των αξιώσεων που απορρέουν από κάθε θεμελιώδες δικαίωμα και που μπορούν να προβληθούν έναντι της κρατικής εξουσίας.

ζ) Ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001, εξάλλου, κινήθηκε στην ίδια λογική αναφορικά με την ανωτέρω κρατική υποχρέωση. Δεν έμεινε, όμως, απλά σε αυτήν, αλλά, επιπλέον, την επεξέτεινε σημαντικά. Σύμφωνα, έτσι, με τη νέα διατάξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., «*όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ... αποτελεσματική άσκηση*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η διάταξη αυτή, όπως θα δούμε, δεν αποτελεί απλή επιβεβαίωση της ανωτέρω συνταγματικής λογικής. Πέραν, έτσι, της «*υποχρέωσης προστασίας*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων που θεσπίζει, κατά τα πρότυπα της γερμανικής επιστήμης και νομολογίας, τυποποιεί μια *ευρύτερη κρατική υποχρέωση για λήψη των αναγκαίων και πρόσφορων θετικών μέτρων που κρίνονται απαραίτητα για την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Στην εν λόγω κρατική υποχρέωση περιλαμβάνεται η λήψη τόσο *θεσμικών* (κυρίως νομοθετικών) όσο και *υλικών* μέτρων, που καθιστούν δυνατή την *αποτελεσματική άσκηση* των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η ίδια κρατική υποχρέωση αναφέρεται, βέβαια, τόσο στα «ατομικά» όσο και στα «κοινωνικά» δικαιώματα, χωρίς εξαιρέσεις ή αποκλεισμούς. Από την άποψη αυτή, η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ. αποτελεί την πλέον απτή και ολοκληρωμένη *συνταγματική βάση* για την αναγνώριση της «*παραπληρωματικότητας*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων[200].

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 τυποποιεί σειρά επιμέρους διατάξεων και αρχών, οι οποίες κατατείνουν όλες στην κατεύθυνση της «*παραπληρωματικότητας*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Το γεγονός αυτό είναι *απόλυτα συνυφασμένο με την επιλογή του Συντάγματος να κατοχυρώσει την αρχή του κοινωνικού κράτους*. Μιλώντας με όρους που ανάγονται στη συνταγματική αυτή αρχή, μπορούμε να πούμε ότι *η παραπληρωματικότητα των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποτελεί σαφή ένδειξη της βαθύτατης πολιτευματικής και πολιτειολογικής μεταβολής που επέφερε στο συνταγματικό σύστημα το Σύνταγμα του 1975 και ενίσχυσε περαιτέρω η αναθεώρηση του 2001*. Η μεταβολή αυτή εντοπίζεται, όπως είδαμε, ιδίως στο πεδίο των σχέσεων κράτους – κοινωνίας. Επεκτείνεται, ακόμη, στην ίδια την επιστημολογική και μεθοδολογική πρόσληψη του Συντάγματος, την αντίληψη για το ιστορικό του νόημα και το κανονιστικό του περιεχόμενο κ.ο.κ. Επιπλέον, η μεταβολή αυτή καταλαμβάνει τα παραδοσιακά αντιληπτικά σχήματα για τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων και την κρατική τελολογία. Με λίγα λόγια, καταλαμβάνει *το σύνολο του συνταγματικού φαινομένου*.

Από την αποδοχή της «*παραπληρωματικότητας*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων συνάγονται ορισμένα κρίσιμα για τα εξεταζόμενα ζητήματα συμπεράσματα. Ειδικότερα, καθίσταται αντιληπτό ότι :

i) Κάθε θεμελιώδες δικαίωμα πρέπει, ανεξάρτητα από την παραδοσιακή του κατάταξη με βάση τη διάκριση των δικαιωμάτων σε «ατομικά», «κοινωνικά» και «πολιτικά», να προσλαμβάνεται ως *ενότητα* ή, ακριβέστερα, ως «*σύστημα*». Το συνταγματικό δικαίωμα, έτσι, νοείται ως *σύνολο αξιώσεων που αντιστοιχούν σε περισσότερες υποχρεώσεις εκ μέρους*

---

[200] Στο ίδιο πλαίσιο κινείται, εξάλλου, και η -επίσης νέα- διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., με την οποία θεσπίζεται *η υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη*. Η εν λόγω κρατική υποχρέωση περιλαμβάνει τη λήψη των *αναγκαίων θετικών μέτρων*, κατά τρόπο ώστε να δημιουργούνται οι κατάλληλες συνθήκες για την *άρση των ανισοτήτων* που υφίστανται στην πράξη. Είναι προφανές ότι η υποχρέωση αυτή του κράτους αφορά σειρά από επιμέρους θεμελιώδη δικαιώματα (κυρίως «κοινωνικά»), στην αποτελεσματική άσκηση των οποίων από τους φορείς τους αποβλέπει.

του κράτους, τόσο «αρνητικές» (παράλειψη ενέργειας), όσο και «θετικές» (θετική δράση). Κάθε δικαίωμα αναπτύσσει, έτσι, *περισσότερες λειτουργίες*[201], παύει, δηλαδή, να είναι μονοδιάστατο ως προς τις κανονιστικές του επιπτώσεις[202]. Για παράδειγμα, έτσι, κάθε «*κοινωνικό*» δικαίωμα θεμελιώνει τόσο αξίωση αποχής του κράτους από ενέργειες που βλάπτουν ή θέτουν σε διακινδύνευση το περιεχόμενό του[203], όσο και αξίωση θετικής ενέργειας[204] (κυρίως παροχής), κατά τρόπο ώστε να διασφαλίζεται η αποτελεσματική άσκησή του. Το ίδιο ισχύει, mutatis – mutandis- και για την περίπτωση των «ατομικών» και των «πολιτικών»[205] δικαιωμάτων.

ii) Στο πεδίο της «παραπληρωματικότητας» των θεμελιωδών δικιωμάτων συναντώνται, όπως είναι προφανές, μεταξύ άλλων, τρεις θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος: *η αρχή του κράτους δικαίου, η αρχή του κοινωνικού κράτους και η δημοκρατική αρχή.* Κάθε μια από τις εν λόγω συνταγματικές αρχές αντιστοιχεί, γενικά, σε κάθε μια από τις «κατηγορίες» των δικαιωμάτων που επιβάλλει η παραδοσιακή διάκρισή τους σε «*ατομικά*», «*κοινωνικά*» και «*πολιτικά*». Υπό την εκδοχή της «παραπληρωματικότητας» των θεμελιωδών δικαιωμάτων, οι ανωτέρω συνταγματικές αρχές *συνδέονται* και προσλαμβάνουν ένα *καθολικότερο* περιεχόμενο, αφού αποτυπώνουν *όψεις μιας ενιαίας πραγματικότητας*, αυτής, δηλαδή των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

iii) Η παραπληρωματικότητα των θεμελιωδών δικαιωμάτων προϋποθέτει την *υποχώρηση της παραδοσιακής φιλελεύθερης καχυποψίας έναντι του κράτους*, η οποία ταυτίζει ουσιαστικά την κρατική εξουσία με την παραβίαση των ατομικών ελευθεριών. *Στο φιλελεύθερο, έτσι, παράδειγμα η κρατική τελολογία ταυτίζεται ουσιαστικά με «έλλειψη» τελολογίας.* Το κράτος θεωρείται ότι εκπληρώνει την αποστολή του όταν παραλείπει να πράξει. Η διασφάλιση, εξάλλου, της δημόσιας τάξης, τη παροχής δικαιοσύνης κ.ο.κ. αποτελούν ουσιαστικά «περιθωριακές» εκδηλώσεις, που δεν επαρκούν για να συγκροτήσουν μια επαρκή κρατική «τελολογία». Αντίθετα, *στην περίπτωση του κοινωνικού κράτους, η κρατική τελολογία αποκτά ουσιωδέστερο και περισσότερο κοινωνικό περιεχόμενο.* Το κράτος επιφορτίζεται, έτσι, με την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων και από μόνιμος κίνδυνος καθίσταται *εγγυητής* της ελευθερίας[206]. Στο πλαίσιο αυτό, *η κρατική εξουσία αναλαμβάνει την υποχρέωση να*

---

[201] Πρβλ. *D. Loschak*, Mutation des droits de l'homme et mutation du droit, in : Les droits de l'homme dans la crise de l'Etat providence, Revue Interdisciplinaire d'Etudes Juridiques 1984, σ. 49 επ.

[202] Ο *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄ ό.π., σ. 216 επ., μάλιστα, κάνει λόγο για *status mixtus* των δικαιωμάτων.

[203] Πρβλ. *Ε. Βενιζέλου*, Η αναθεώρηση του Συντάγματος. Συνολικό σχέδιο για την Ελλάδα του 21ου αιώνα. Συναινετική αναθεώρηση ΙΙ, 1998, σ. 66, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι τα «*δικαιώματα που εμφανίζονται ως κοινωνικά, στον πυρήνα τους όμως υπάρχει πάντοτε ένα ατομικό δικαίωμα, το οποίο και προστατεύεται*». Όπως θα φανεί κατωτέρω κατά την έρευνα της σχετικής νομολογίας, απτό δείγμα της «αμυντικής» αυτής λειτουργίας των κοινωνικών δικαιωμότων αποτελεί η θεωρία του «*κοινωνικού κεκτημένου*».

[204] Διαφορετικό είναι, βέβαια, το ζήτημα εάν οι αξιώσεις αυτές για *θετική ενέργεια* είναι «*αγώγιμες*» ή όχι. Όπως θα δούμε, στην περίπτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων, αγώγιμη αξίωση θεμελιώνει, κατά βάση, ο κανονιστικός *πυρήνας* των δικαιωμάτων αυτών.

[205] Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν εν προκειμένω οι διατάξεις των άρθρων 29 παρ. 2 και 52 Συντ., που θεμελιώνουν την κρατική υποχρέωση για την ελεύθερη και ανόθευτη εκδήλωση της λαϊκής θέλησης, καθώς και τη χρηματοδότηση των κομμάτων. Είναι προφανές ότι και στις δυο αυτές περιπτώσεις απαιτείται η θετική δράση του κράτους για τη διασφάλιση του ουσιαστικού περιεχομένου των αντίστοιχων πολιτικών δικαιωμάτων. Πρβλ. *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 614-615. Βλ. επίσης *Γ. Λεβέντη*, Τα κοινωνικά δικαιώματα του πολίτη, ΤοΣ 1976, σ. 134, όπου αναφέρεται ότι «*η κύρια λειτουργική αποστολή των ατομικών δικαιωμάτων, δηλαδή η διαμόρφωση των ανθρώπινων κοινωνικών σχέσεων, εκπληρώνεται με την ενεργητική – διαπλαστική επίδρασή τους στη δημιουργία και εξέλιξη της κοινωνικής ζωής. Επομένως, τα ατομικά δικαιώματα ξεπερνούν το status negativus του πολίτη και εντάσσονται κατά το μεγαλύτερο μέρος τους στο status activus*». Σημειώνεται, εξάλλου, ότι, όπως θα αναλυθεί κατωτέρω στο κεφάλαιο για τη θεμελίωση της κοινωνικής δημοκρατίας, η παραπληρωματικότητα και η συναγωνιστικότητα των πολιτικών, κοινωνικών και ατομικών δικαιωμάτων, αποτελεί ιδιαίτερα κρίσιμο στοιχείο στη διαμόρφωση της κοινωνικής δημοκρατίας.

[206] Contra ο *Π. Δαγτόγλου*, Ο κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, ΝοΒ 1985, σ. 723, ο οποίος

δημιουργεί τις αναγκαίες και πρόσφορες θεσμικές και υλικές συνθήκες για την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων[207]. Στην ανωτέρω στοχοθεσία του κράτους προστίθεται, επιπλέον, η διαμόρφωση όρων για *δικαιότερη αναδιανομή του πλούτου, με κατεύθυνση την κοινωνική δικαιοσύνη και την κοινωνική πρόοδο*. Εδώ εντάσσεται και η υποχρέωση του κράτους να διαμορφώνει *συνθήκες πραγματικής και ουσιαστικής δυνατότητας απόλαυσης της ελευθερίας σε όσο το δυνατόν μεγαλύτερο αριθμό προσώπων*.

iv) Όλες αυτές οι μεταβολές αποτυπώνονται, οργανώνονται και, γενικότερα, ρυθμίζονται στο *Σύνταγμα*. Κατά τον τρόπο αυτό, το περιεχόμενο του Συντάγματος *διαστέλλεται*. Το τελευταίο εγκοπλώνει τη νέα αυτή κρατική τελολογία και ρυθμίζει πληρέστερα τις σχέσεις κράτους – κοινωνίας και, ιδίως, κράτους – οικονομίας. Απτό δείγμα της συνταγματικής αυτής διαστολής του συνταγματικού περιεχομένου αποτελεί η τυποποίηση της παραπληρωματικότητας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ως μορφής της γενικότερης κανονιστικής αντίληψης που διέπει την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου.

v) Υπό τους όρους αυτούς, η παραπληρωματικότητα των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποτελεί *απόρροια μιας σειράς επιμέρους μεταβολών* που αποτυπώνονται στο συνταγματικό κείμενο και αντικατροπτρίζουν το πέρασμα στον *κοινωνικό συνταγματισμό*. Ειδικότερα, οι μεταβολές αυτές αφορούν την αντίληψη για: α) τον χαρακτήρα και την υπόσταση του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων, β) τη σχέση κράτους – κοινωνίας, γ) τον ρόλο και την τελολογία του κράτους, δ) τη λειτουργία και το περιεχόμενο του Συντάγματος. Όλες αυτές οι μεταβολές συμπυκνώνονται, τελικά, σε μια *συνολικότερη μεταβολή στην αντίληψη για το κανονισιτκό νόημα, το περιεχόμενο και τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων*.

vi) η αντίληψη για την παραπληρωματικότητα των θεμελιωδών δικαιωμάτων αντακατροπτίζει ουσιαστικά την *αλληλεξάρτηση των παραγόντων που επιδρούν στη ζωή του προσώπου*. Η αλληλεξάρτηση των επιμέρους (ατομικών, κοινωνικών και πολιτικών) όψεων των θεμελιωδών δικαιωμάτων αντανακλά, έτσι, αυτήν ακριβώς την *κοινωνικοπολιτική αλληλεξάρτηση* που παρατηρείται στη λειτουργία του κοινωνικού συστήματος και, ιδιαίτερα, την αλληλεξάρτηση μεταξύ των επιμέρους πτυχών εμφάνισης και δράσης του προσώπου. Στο πλαίσιο αυτό, το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων εμφανίζεται ως *ενότητα* : Δεν νοείται ως άτομο ή ως μέλος του κοινωνικού συνόλου ή ως πολίτης. Μια τέτοια διάκριση, άλλωστε, δεν θα ανταποκρινόταν στα δεδομένα της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας. Το πρόσωπο, αντίθετα, νοείται στην *ενότητά του*, ως δρων υποκείμενο στην κοινωνικοπολιτική σφαίρα, ως φορέας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων έναντι των άλλων κοινωνών, της κοινωνικής ολότητας και του κράτους, καθώς και ως υποκείμενο ποικίλων διαδράσεων, σχέσεων και επαφών, σε περισσότερες ταυτόχρονα σφαίρες δράσεως. Η δράση αυτή του προσώπου σήμερα, δεν μπορεί να κατηγοριοποιηθεί ή να προσεγγιστεί αποκομμένα. Στις περισσότερες περιπτώσεις, άλλωστε, μια ορισμένη δράση ή βιοτική σχέση ή συμπεριφορά του προσώπου εμπίπτει σε περισσότερες κατηγορίες της παραδοσιακής διάκρισης[208]. Από τη διαπίστωση αυτή απορρέει η *ενότητα* του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, κατ' επέκταση, η *ενότητα και το αδιαίρετο των θεμελιωδών δικαιωμάτων*.

υποστηρίζει ότι «*τα περί "προστασίας" και "διασφαλίσεως" των ατομικών δικαιωμάτων από το κράτος είναι και ιστορικώς αδικαιολόητα και συστηματικώς αθεμελίωτα... Η καλύτερη εγγύηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου από το κράτος και η καλύτερη προστασία και διασφάλιση από τα όργανά του της ακώλυτης ασκήσεως των δικαιωμάτων αυτών είναι απλά και μόνον ο σεβασμός τους και η τήρηση του Συντάγματος*».

[207] Η κρατική αυτή υποχρέωση αντιστοιχεί σε αξίωση του φορέα του δικαιώματος να απαιτήσει από το κράτος τη δημιουργία των υλικών εκείνων όρων, ώστε να καθίσταται δυνατή η απόλαυση της ελευθερίας που συνεπάγεται το εν λόγω δικαίωμα. Βλ. *R. Aron*, Essai sur les libertés, 1966, σ. 210 επ., *του ιδίου*, Pensée sociologique et droits de l'homme, Etudes Politiques, 1972, σ. 241 επ.

[208] Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο *Γ. Δασκαλάκης*, Η συνταγματική προστασία των κοινωνικών δικαιωμάτων, Ανάτυπον εκ του τεύχους των διαλέξων του ΔΣΑ 1963, Αθήναι 1964, σ. 6, «*ο άνθρωπος δεν είναι το απομονωμένο individuum, με τις ξεχωριστές ασύνδετες εμφανίσεις του ως homo economicus, homo ludens... Όλα αυτά αλληλοσυμπλέκονται κατά τέτοιον τρόπο ώστε κάθε διαχωρισμός να είναι τεχνητός και κάθε μερισμός αδύνατος*».

vii) Το Σύνταγμα του 1975, παρά το γεγονός ότι απομακρύνεται ουσιωδώς από το παραδοσιακό φιλελεύθερο πρότυπο πρόσληψης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, εντούτοις, διατηρεί στον τίτλο του δεύτερου Μέρους του συνταγματικού κειμένου τις έννοιες «*ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*», που παραπέμπουν στην παραδοσιακή διάκριση. Είναι, ωστόσο, προφανές ότι η αναφορά αυτή πραγματοποιείται για λόγους *ιστορικούς*, προκειμένου να τονιστεί η *εμμονή του Συντάγματος στη διασφάλιση των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων*. Οι συμβολισμοί και οι συνειρμοί που επιτυγχάνονται είναι εν προκειμένω προφανείς, δικαιολογούνται δε σε μια εποχή που η Χώρα μόλις εξέρχονταν από μια περιπετειώδη στιγμή της ιστορίας της, κεντρικό χαρακτηρισιτκό της οποίας ήταν η καταπάτηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Πέραν τούτου, άλλωστε, η παραδοσιακή διάκριση των θεμελιωδών διαιωμάτων διατηρεί σε κάποιο βαθμό τον *παιδαγωγικό* της χαρακτήρα. Διατηρεί, εξάλλου, κάποια *μεθοδολογική* σημασία, με την έννοια ότι η συνταγματική κατοχύρωση των δικαιωμάτων αποβλέπει σε *σκοπούς* που θεμελιώνται σε μια εγγενή διαφοροποίηση, η οποία αντιστοιχεί στην παραδοσιακή διάκριση των δικαιωμάτων: Η τελολογία της κατοχύρωσης των ατομικών δικαιωμάτων διαφέρει, όπως είναι προφανές, τόσο από εκείνη των κοινωνικών όσο και από εκείνη των πολιτικών δικαιωμάτων. Τα ατομικά δικαιώματα αποβλέπουν, έτσι, στην *αυτονομία και τον αυτοκαθορισμό* του ατόμου, μέσα από την προστασία ενός συγκεκριμένου χώρου ελευθερίας του. Τα κοινωνικά δικαιώματα, εξάλλου, προσανατολίζονται, πρωτίστως, στην *κοινωνική δικαιοσύνη, την κοινωνική συνοχή*, ενώ, συγχρόνως, θεμελιώνονται στην έννοια της *κοινωνικής αλληλεγγύης*. Τέλος, τα πολιτικά δικαιώματα στοχεύουν στην *πολιτική συμμετοχή* των πολιτών και στον *πολιτικό αυτοκαθορισμό* τους, μέσα από τη διασφάλιση συνθηκών *πολιτικής ελευθερίας και πολιτικής ισότητας*.

Το γεγονός, ωστόσο, ότι η τελολογία της συνταγματικής κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων διαφέρει, δεν αναιρεί την αξία της παραπληρωματικότητάς τους. Απλά, τα δυο αυτά στοιχεία κινούνται σε διαφορετικό επίπεδο πρόσληψης και λειτουργίας των συνταγματικών δικαιωμάτων[209]. Τα τελευταία, όπως είδαμε, βρίσκονται σε υψηλό βαθμό *αλληλεξάρτησης*, γεγονός τα καθιστά *αδιαίρετη και αδιάσπαστη ενότητα*, όπως ακριβώς ενιαιά και αδιάσπαστη είναι η ενότητα του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Εξάλλου, η αναγνώριση και προστασία όλων των θεμελιωδών δικαιωμάτων από την Πολιτεία αποβλέπει, σύμφωνα με τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ., που εξετάζουμε κατωτέρω, σε έναν αδιαίρετο και αδιάσπαστο στόχο : την «*κοινωνική πρόοδο μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*».

βζ) Η ανανέωση του κανονιστικού περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων : Η "αντικειμενικοποίηση" των δικαιωμάτων ως αποτέλεσμα της "κοινωνικοποίησης" του υποκειμένου

Βασικό χαρακτηριστικό στοιχείο της διαδικασίας σταδιακής απομάκρυνσης από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, που παρατηρείται ήδη από τις αρχές του 20ου αιώνα, αποτελεί, αναμφίβολα, η "*αντικειμενικοποίηση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων[210]. Τα δικαιώματα δεν θεωρούνται πλέον αποκλειστικά στην υποκειμενική τους διάσταση, ως δικαιώματα, δηλαδή, *του υποκειμένου*, αλλά, επιπλέον, ως *αντικειμενικοί συνταγματικοί κανόνες* που διαμορφώνουν ένα συγκεκριμένο κανονιστικό πλαίσιο, είτε ως *αρχές της έννομης τάξης*, οι οποίες συγκροτούν και συνέχουν το δικαιικό σύστημα, είτε ως *εγγυήσεις*

---

[209] Όπως σημειώνει σχετικά ο *Γ. Κατρούγκαλος*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 617, «*τα δικαιώματα μπορούν να διακρίνονται... όχι βάσει των λειτουργιών αλλά του σκοπού τους*».

[210] Βλ. ιδίως *K. Hesse*, Bestand und Bedeutung der Grundrechte in der Bundesrepublik Deutschland, EuGRZ 1978, σ. 430 επ., *του ιδίου*, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, 1984, *P. Häberle*, Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs.2 GG, 1983, σ. 89 επ., 96 επ., 104 επ., 108 επ.

θεσμών ή θεσμικές εγγυήσεις, που αποβλέπουν στη ρύθμιση και προστασία λειτουργικών κατηγοριών με ιδιαίτερη σημασία για την κοινωνική συμβίωση και την όλη πολιτειακή οργάνωση, είτε, τέλος, ως *συνταγματικές αξίες*, που προστατεύουν τύπους βιοτικών σχέσεων ή δραστηριοτήτων.

Πρόκειται, επομένως, για μία εξέλιξη που σχετίζεται με την *αναθεώρηση του αρχαϊκού φιλελεύθερου πυρήνα του Συντάγματος*, μέσα ιδίως από μία νέα θεώρηση της ιστορικής και ιδεολογικής *ratio* κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων[211], της κανονιστικής λειτουργίας των σχετικών συνταγματικών διατάξεων και, τελικά, της ίδιας της κανονιστικής υπόστασης του συνταγματικού κειμένου. Η μεταβολή δε αυτή συντελείται όχι τόσο στο επίπεδο διατύπωσης και δικαιοτεχνικής κατάστρωσης των συναφών συνταγματικών διατάξεων όσο στο επίπεδο της εισδοχής, απορρόφησης και ενσωμάτωσης των θεμελιακών αναγκαιοτήτων της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας στο συνταγματικό σύστημα (και, μάλιστα, στο ίδιο το σώμα του τυπικού Συντάγματος). Εισδοχή, απορρόφηση και ενσωμάτωση, που πραγματοποιείται με τη διαμεσολάβηση της θεωρίας και επιβεβαιώνεται από τον εφαρμοστή του Συντάγματος. Σταδιακά, μάλιστα, η εξέλιξη αυτή αποτυπώνεται από τον συνταγματικό νομοθέτη στο ίδιο το συνταγματικό κείμενο, με την υιοθέτηση περισσότερο γενικών και αφαιρετικών διατυπώσεων, έτσι ώστε, να επιτυγχάνεται εκτός από την προστασία των (υποκειμενικών) δικαιωμάτων και η "*αντικειμενική*" λειτουργία τους[212]. Τα παραδείγματα του δικαιώματος του συνεταιρίζεσθαι[213] και η ελευθερία του τύπου[214] επιβεβαιώνουν του λόγου το ασφαλές[215].

Τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν θεωρούνται πια, έτσι, αποκλειστικά ως χώρος διασφάλισης της ελευθερίας του υποκειμένου τους αλλά ως *αντικειμενικοί κανόνες που αποβλέπουν στη διαρρύθμιση των βιοτικών σχέσεων και καταστάσεων*[216]. Κατά τον τρόπο αυτό, τα θεμελιώδη δικαιώματα νοούνται στο συνταγματικό επίπεδο ως *αυτοτελείς αξίες και αρχές* που διαχέονται στο συνταγματικό σύστημα και προσδιορίζουν τη λειτουργία του. Έρχονται, με άλλα λόγια, να προστεθούν στις θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος (λ.χ. δημοκρατική αρχή, αρχή του κράτους δικαίου, αρχή του κοινωνικού κράτους κ.ο.κ), με τις οποίες αναπτύσσουν μία *διαλεκτική σχέση*, σχέση, δηλαδή, αλληλεπίδρασης και νοηματικού αλληλοκαθορισμού. Η κανονιστική λειτουργία των συνταγματικών διατάξεων που

---

[211] Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *Α. Μανιτάκης*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σ. 171, «*η τυπική δικαιοκρατική θεώρηση αντιλαμβάνεται τις συνταγματικές ελευθερίες ως δικαιώματα του υποκειμένου, τα οποία στρέφονται αποκλειστικά κατά του κράτους και του διασφαλίζουν ένα χώρο "ελευθερίας", απαλλαγμένο από αυθαίρετες κρατικές παρεμβάσεις. Από αυτή την οπτική γωνία, τα ατομικά δικαιώματα λειτουργούν σα φρένο και ορθώνουν εμπόδια στην κρατική δράση, γι' αυτό και γίνονται αντιληπτά κυρίως ως "αμυντικά δικαιώματα" του ατόμου κατά κράτους. Διαμορφώνουν, με αυτή την έννοια, μια σφαίρα της πολιτικής πραγματικότητας διακριτή, αυστηρά οριοθετημένη, που προσδιορίζεται αποκλειστικά από τη διπολική και αντιθετική σχέση κρατικής εξουσίας και ατόμου, και η οποία αποκλείει κάθε αυθαίρετη ή αδικαιολόγητη κρατική παρέμβαση στη σφαίρα της ατομικής ελευθερίας*».

[212] Η διαφοροποίηση μεταξύ της "*υποκειμενικής*" και της "*αντικειμενικής*" λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν είναι, ωστόσο, ούτε απόλυτη ούτε στεγανή. Αντίθετα, οι δύο αυτές "λειτουργίες" συνέχονται μεταξύ τους και συχνά συμπλέκονται κατά τρόπο που τις καθιστά αδιαχώριστες. Αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί η "αντικειμενική" λειτουργία των δικαιωμάτων (λ.χ. εγγύηση θεσμού) συνάδει, συνήθως, με την υποκειμενική προστασία του φορέα του δικαιώματος.

[213] Πρβλ. γενικότερα για τη συλλογική αυτονομία, *Α. Μανιτάκη*, Η συλλογική αυτονομία ως ατομικό δικαίωμα και συνταγματικός θεσμός, Σύνταγμα και Εργασιακές Σχέσεις, 1987, σ. 221 επ.

[214] Πρβλ. ιδίως *Κ. Χρυσόγονου*, Η συνταγματική προβληματική του καθορισμού της τιμής των εφημερίδων, Αρμενόπουλος 1988, σ. 845 επ., ιδίως σ. 848.

[215] Για ανάλογα παραδείγματα βλ. ενδεικτικά *Α. Μάνεση*, Η συνταγματική κατοχύρωση της ακαδημαϊκής ελευθερίας, σε : *του ιδίου*, Συνταγματική θεωρία και πράξη, ό.π., σ. 676 επ., *Α. Μανιτάκη*, Η διπλή νομική φύση του δικαιώματος παροχής δικαστικής προστασίας, Δ 1982, σ. 631. Για την «αντικειμενική» λειτουργία, ειδικότερα, των κοινωνικών δικαιωμάτων βλ. κατωτέρω το κεφάλαιο για τη συναφή νομολογία των δικαστηρίων. Πρβλ., επίσης, πρόχειρα, *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 579 επ.

[216] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σ. 171 επ.

θεσπίζουν θεμελιώδη δικαιώματα αποκτά, έτσι, μία πρόσθετη σημασία, αφού εμπλουτίζεται με νέο περιεχόμενο και με νέες σημασιολογικές αναφορές. Ως συνταγματικές αξίες ή αρχές, τα θεμελιώδη δικαιώματα καθοδηγούν και εμπνέουν νομοθέτη και διοίκηση και δεσμεύουν τον δικαστή, λειτουργώντας κυρίως ως παράμετροι αξιολόγησης κρατικών πράξεων και ιδιωτικών συμπεριφορών[217].

Η *ανανέωση του κανονιστικού περιεχομένου* των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, συνακόλουθα, η σχετικοποίηση του ατομικιστικού τους χαρακτήρα συνίσταται αφενός στην απομάκρυνση από την αποκλειστική σύνδεση του δικαιώματος με το υποκείμενό του και, αφετέρου, στην αναγνώριση της αναγκαιότητας παρέμβασης της κρατικής εξουσίας με σκοπό την προστασία του θεσμού τον οποίο εισάγει το θεμελιώδες δικαίωμα. *Το "αντικειμενικοποιημένο" δικαίωμα δεσμεύει τόσο τον νομοθέτη και τη διοίκηση όσο και το δικαστή, περιορίζοντας, από μία άποψη, το εύρος της διακριτικής τους ευχέρειας*. Πραγματικά, οι συνταγματικές αρχές και οι θεσμικές εγγυήσεις που απορρέουν από τις σχετικές με τα θεμελιώδη δικαιώματα συνταγματικές διατάξεις εισάγουν στο νομικό σύστημα *κανόνες με τη μέγιστη δυνατή τυπική ισχύ*. Αυτό σημαίνει ότι βρίσκονται στην κορυφή της πυραμίδας των δικαιικών κανόνων και, κατά συνέπεια, δεσμεύουν και τις τρείς κρατικές λειτουργίες.

Ειδικότερα, οι συνταγματικές αρχές που συνάγονται από τα θεμελιώδη δικαιώματα (λ.χ. η αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, η αρχή της αξίας του ανθρώπου, η ανεξιθρησκεία κ.ο.κ.) εισάγουν στο νομικό σύστημα *κανόνες ρύθμισης των βιοτικών σχέσεων ή καταστάσεων*, καθώς και *θεμελιώδεις ερμηνευτικές κατευθύνσεις*, που συνέχουν την έννομη τάξη και προσανατολίζουν τον εφαρμοστή του δικαίου σε συγκεκριμένα, εκ των προτέρων προσδιορισμένα, συνταγματικά κριτήρια. Τα θεμελιώδη δικαιώματα, επομένως, δεν συνιστούν μόνον υποκειμενικές αξιώσεις του φορέα τους έναντι της κρατικής εξουσίας, αλλά συγχρόνως και *ερμηνευτικούς παράγοντες που συνέχουν και ενοποιούν την έννομη τάξη*.

Τα συνταγματικά δικαιώματα, εξάλλου, περικλείουν στο κανονιστικό τους περιεχόμενο *θεσμικές εγγυήσεις*[218] *ή εγγυήσεις θεσμών*[219], γεγονός που τα απομακρύνει, σε κάποιο βαθμό, από την κλασική ιστορική τους *ratio*, που δεν είναι άλλη από την προστασία του υποκειμένου τους. Οι εγγυήσεις αυτές δεν θεωρούνται κατά κύριο λόγο ως εγγυήσεις του υποκειμένου αλλά εγγυήσεις μίας συγκεκριμένης βιοτικής σχέσης ή/και νομικής κατάστασης (ή, ακριβέστερα, ενός συνόλου βιοτικών σχέσεων ή/και νομικών καταστάσεων), που περιλαμβάνεται στο Σύνταγμα. Για παράδειγμα, έτσι, η προστασία του γάμου, της οικογένειας[220], του τύπου[221], της ραδιοτηλεόρασης[222] της ακαδημαϊκής ελευθερίας [223], της

---

[217] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σ. 172.

[218] Βλ. γενικά *Π. Δαγτόγλου*, Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 62-63, *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σ. 116 επ., *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 13-14, 79-80, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 169 επ., *Θ. Τσάτσου*, Το πρόβλημα της ερμηνείας εν τω Συνταγματικώ Δικαίω, σε *Δ. Τσάτσου* (επιμ.), Η ερμηνεία του Συντάγματος, ό.π., σελ. 330 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 30-31, *C. Schmitt*, Verfassungsrechtliche Aufsatze aus den Jahren 1924-1954, 1973, σελ. 181 επ., *K. Hesse*, Bestand und Bedeutung der Grundrechte in der Bundesrepublik Deutschland, EuGRZ 1978, σελ. 431 επ.

[219] Για τη διάκριση "*θεσμικών εγγυήσεων*" και "*εγγυήσεων θεσμών*" βλ. ιδίως *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σελ. 116-117, υποσ. 221. Πρβλ. και *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 30, όπου φαίνεται να υιοθετεί την αντίληψη του C. Schmitt, για την εν λόγω διάκριση. Βλ. *C. Schmitt*, Verfassungsrechtliche, ό.π., σελ. 181 επ. Ο *Γ. Κασιμάτης* (ibid, σελ. 117), αποκρούοντας την τελευταία αυτή αντίληψη (που στηρίζεται στη διάκριση "*ιδιωτικού*" και "*δημοσίου*" δικαίου), σημειώνει ότι η διάκριση μεταξύ εγγύησης θεσμού (institutsgarantie) και θεσμικής εγγύησης (institutionelle Garantie), έχει στη σύγχρονη θεωρία διαφορετική βάση: «*καθορίζεται σήμερον η έννοια των θεσμικών εγγυήσεων", ως των εγγυήσεων εκείνων, των οποίων η ratio δεν είναι η προστασία υποκειμενικών δικαιωμάτων, αλλά οργανωτικών των κρατικών λειτουργιών θεσμών. Η ενδιαφέρουσα ενταύθα κατηγορία των "εγγυήσεων θεσμών", αντιθέτως, αποτελείται από τας εγγυήσεις εκείνας, αι οποίαι συνδέονται αναποσπάστως και αναγκαίως με αντιστοίχους εγγυήσεις ατομικών δικαιωμάτων*».

[220] Βλ. ιδίως *Τ. Βιδάλη*, Η συνταγματική διάσταση της εξουσίας στον γάμο και στην οικογένεια, ό.π.

[221] Βλ. *Π. Δαγτόγλου*, Τύπος και Σύνταγμα, 1989, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 32-33, *Α. Μάνεση*, Η συνταγματική

ιδιωτικής οικονομικής πρωτοβουλίας [224], καθώς και η παροχή έννομης δικαστικής προστασίας [225], η ιδιοκτησία [226], οι ενώσεις προσώπων κλπ. δεν περικλείουν μόνον ένα υποκειμενικό περιεχόμενο που αφορά την προστασία του φορέα τους αλλά, συγχρόνως, εμπεριέχουν *αντικειμενικό περιεχόμενο* που εγγυάται την ύπαρξη και λειτουργία του *θεσμού* στον οποίο αναφέρεται[227].

Το κανονιστικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων συγκροτείται, λοιπόν, *τόσο από την ατομική (υποκειμενική) όσο και από τη θεσμική (αντικειμενική) πλευρά του δικαιώματος, και μόνο υπό τη διπλή του αυτή έποψη μπορεί να νοηθεί συνταγματικά*. Εξαιτίας δε αυτής της διττής του λειτουργίας, το θεμελιώδες δικαίωμα συνεπάγεται για την κρατική εξουσία μία εν πολλοίς «αντιφατική» δέσμευση: *Αρνητική*, στον βαθμό που είναι υποχρεωμένη να απέχει από κάθε ενέργεια που θα παραβίαζε τον χώρο ελευθερίας που κατοχυρώνει το δικαίωμα για το άτομο, και, *θετική*, εφόσον υποχρεώνεται σε ενεργητική παρέμβαση με σκοπό την *προστασία του θεσμού*, ενεργώντας οργανωτικά και διαδικαστικά, και αίροντας τα εμπόδια που παρουσιάζονται, έτσι ώστε να διατηρηθεί ο συνταγματικά προβλεπόμενος θεσμός σε ένα ανεκτό επίπεδο[228].

Η διπλή αυτή θεώρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων συγχρόνως ως υποκειμενικά (ιδίως αμυντικά) δικαιώματα και ως αντικειμενικές καταστάσεις (θεσμοί) που χρήζουν προστασίας από την κρατική εξουσία, θέτει επί τάπητος το ζήτημα των σχέσεων μεταξύ των δύο αυτών λειτουργικών περιεχομένων. Κι αυτό συμβαίνει κυρίως γιατί οι ερμηνευτικές συνεπαγωγές που γεννά η υποκειμενική, από τη μία πλευρά, και η αντικειμενική (θεσμική) λειτουργία των δικαιωμάτων, από την άλλη, εκκινούν από *διαφορετικές τελολογικές αφετηρίες*: Το υποκειμενικό περιεχόμενο των δικαιωμάτων αποβλέπει στη διασφάλιση του ατόμου από την κρατική εξουσία, δημιουργώντας, για το λόγο αυτό, έναν συγκεκριμένο χώρο ελευθερίας. Αντίθετα, το θεσμικό περιεχόμενο των δικαιωμάτων αναφέρεται πρωτίστως στην προστασία της συγκεκριμένης λειτουργικής κατάστασης, έτσι ώστε να επιτυγχάνεται η διατήρηση της σημασίας του θεσμού στο πλαίσιο της κοινωνικής και πολιτειακής οργάνωσης. Από τη διαφορετική αυτή τελολογία προκύπτουν ουσιαστικά και οι ερμηνευτικές επιπτώσεις του *διττού λειτουργικού (υποκειμενικού - θεσμικού) περιεχομένου* των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Καθίσταται, έτσι, φανερό ότι οι κανονιστικές σχέσεις αυτών των δύο λειτουργικών περιεχομένων *μπορεί να είναι τόσο συναγωνιστικές όσο και ανταγωνιστικές*. Στην πρώτη περίπτωση, η επίκληση της θεσμικής διάστασης του δικαιώματος λειτουργεί επιβοηθητικά ή επικουρικά προς όφελος της υποκειμενικής ή αμυντικής λειτουργίας του. Συμβαίνει, έτσι, συχνά το περιεχόμενο του θεσμού που απορρέει από το δικαίωμα να ενισχύει την κανονιστική δυναμική της υποκειμενικής προστασίας που αυτό παρέχει. Για παράδειγμα, η θεσμική διάσταση της ελευθερίας του τύπου συνάδει με το ατομικό δικαίωμα που συνάγεται

προστασία της ελεύθερης κυκλοφορίας των εντύπων και η εφαρμογή της στην πράξη, σε Συνταγματική θεωρία και πράξη, ό.π., σελ. 633 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Η συνταγματική προβληματική του καθορισμού της τιμής των εφημερίδων, Αρμενόπουλος 1988, σελ. 845 επ., *H. - P. Schneider*, Carattere e funzione dei diritti fondamentali nello stato costitutionale democratico, in Diritto e società, 1979, σελ. 197 επ. ιδίως σελ. 217 επ.

[222] Βλ. ιδίως *Ν. Αλιβιζάτου*, Κράτος και ραδιοτηλεόραση. Η θεσμική διάσταση, 1986.

[223] Βλ. *Αρ. Μάνεση*, Η συνταγματική κατοχύρωση της ακαδημαϊκής ελευθερίας, σε Συνταγματική θεωρία και πράξη, ό.π., σελ. 674 επ., *Π. Μαντζούφα*, Ακαδημαϊκή ελευθερία, 1997, εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, σελ. 353 επ. ιδίως σελ. 358 επ., *C. Schmitt*, Verfassungslehre, ό.π., σελ. 231.

[224] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 222 επ.

[225] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Η διπλή νομική φύση του δικαιώματος παροχής δικαστικής προστασίας, Δ 1982, σελ. 631 επ., *Γ. Παπαδημητρίου*, Η συνταγματική καθιέρωση της δικαστικής προστασίας, Δ 1982, σελ. 594 επ., *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η συνταγματικότητα της κατάργησης των ενδίκων μέσων, ΤοΣ 1997, σελ. 986.

[226] Βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Η συνταγματική έννοια της ιδιοκτησίας και η διεύρυνσις αυτής, ΕΔΔΔ 1974, σελ. 205 επ.

[227] Βλ. ιδίως *P. Häberle*, Die Wesensgehaltsgarantie des Art 19 Abs 2 Grundgesetz, 1983, σελ. 70 επ., *E. -W. Böckenforde*, Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation, im *R. Dreier/F. Schwegmann* (ed.), Probleme der Verfassungsinterpretation, 1976, σελ. 221.

[228] Βλ., ωστόσο, *A. Bleckmann*, Staatsrecht II. Die Grundrechte, 1990, σελ. 234 επ., ιδίως σελ. 235, όπου και σχετική κριτική των απόψεων του Häberle.

από αυτή, η δε *σωρευτική* επίκληση των δύο λειτουργικών περιεχομένων της *ενδυναμώνει το κανονιστικό περιεχόμενο της ελευθερίας* έναντι ορισμένης κρατικής παρέμβασης που τη θίγει. Εδώ η σχέση της υποκειμενικής και της θεσμικής διάστασης του δικαιώματος είναι *συναγωνιστική*[229].

Σε πολλές περιπτώσεις, ωστόσο, η σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στην υποκειμενική και τη θεσμική διάσταση των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι κατ' αρχήν αντιθετική. Εδώ, *ο υποκειμενικός χαρακτήρας του δικαιώματος φαίνεται να οριοθετείται από τη λειτουργία του ως θεσμού, με υπερατομικό (άρα, κοινωνικό) περιεχόμενο*. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι το δικαίωμα χάνει τον υποκειμενικό χαρακτήρα του και ότι μεταβάλλεται σε "λειτούργημα" για την υπηρέτηση του θεσμού. Αντίθετα, επιβάλλεται και στην περίπτωση αυτή η λύση που είναι εγγενής σε όλο το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, η συγκεκριμένη, δηλαδή, *στάθμιση* από τον εφαρμοστή του Συντάγματος[230]. Υπό την αντίθετη εκδοχή, το θεμελιώδες δικαίωμα θα έχανε σημαντικό μέρος της κανονιστικής του εμβέλειας, περιοριζόμενο σε μία αντικειμενική λειτουργία, ως απλό μέσο για την προστασία του θεσμού. Η αντίληψη αυτή δεν συνάδει, έτσι, με την ίδια τη νομική φύση και λειτουργία του θεμελιώδους δικαιώματος, το οποίο δεν μπορεί παρά να νοείται ως αρμονική ενότητα του υποκειμενικού και του θεσμικού του περιεχομένου[231]. Αυτό σημαίνει πρωτίστως ότι τα δικαιώματα αναπτύσσουν την υποκειμενική τους λειτουργία στα πλαίσια του θεσμού που εισάγουν στο συνταγματικό σύστημα και, αντίστροφα, οι θεσμοί προϋποθέτουν την ύπαρξη των υποκειμενικών δικαιωμάτων, ως σύμφυτο και αναγκαίο χαρακτηριστικό της λειτουργίας του θεσμού[232]. Άλλωστε, η υποκειμενική ή εγγυητική διάσταση των συνταγματικών δικαιωμάτων δεν καταργείται από την αντικειμενική αντίληψη ούτε παραμερίζεται. Η

---

[229] Βλ. ιδίως Σ.τ.Ε. (Ολ.) 903/1981, η οποία στηρίζοντας το συλλογισμό της στις διατάξεις του άρθρου 14 § § 1, 2 έκρινε σχετικά ότι : "*Διά των ανωτέρω διατάξεων, κατοχυρούται το δικαίωμα των πολιτών να εκφράζουν και διαδίδουν τας γνώμας των διά του τύπου, το δικαίωμα δε τούτο περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, και το δικαίωμα εκδόσεως εφημερίδος. Κατά την έννοιαν της συνταγματικής επιταγής, ο τύπος, ως θεσμός, είναι ελεύθερος, διά να δύναται να επιτελή την δημοσίαν αποστολήν του συνισταμένην εις την ακώλυτον αλληλεπίδρασιν αυτού και της κοινής γνώμης η οποία είναι φορεύς κοινωνικών και πολιτικών ιδεολογιών και του κοινωνικού και πολιτικού ελέγχου. Ως εκ τούτου, ουσιώδες στοιχείον του δικαιώματος εκδόσεως εφημερίδος είναι η ελευθερία κυκλοφορίας και διαδόσεως αυτής εις το αναγνωστικόν κοινόν, το οποίον έχει, επίσης, το δικαίωμα να επιλέγη ελευθέρως, μεταξύ των κυκλοφορουσών εφημερίδων, την πηγήν της ενημερώσεώς του. Συνεπώς, ο καθορισμός της τιμής πωλήσεως της εφημερίδος, σύμφυτος με την ελευθερίαν ταύτην αποτελεί ουσιώδες στοιχείον του δικαιώματος προς έκδοσιν εφημερίδος και, ως τοιούτον, δεν επιδέχεται νομοθετικήν επέμβασιν, η οποία, άλλως, θα ανήρει, πράγματι, το συνταγματικόν δικαίωμα, ως θίγουσα ουσιώδες συστατικόν του... Νομοθετική επέμβασις εις τον καθορισμόν της τιμής πωλήσεως των εφημερίδων, ανεπίτρεπτος καθ' εαυτήν, δεν δύναται να δικαιολογηθή ούτε με την επίκλησιν λόγων αναγομένων εις την εξύψωσιν της στάθμης του τύπου η οποία επιτυγχάνεται διά των ελευθέρων επιλογών της κοινής γνώμης, μη υποκειμένης εις κρατικήν χειραγώγησιν, ούτε με την επίκλησιν λόγων αναγομένων εις την καταπολέμησιν μονοπωλιακών τάσεων των εκδοτικών επιχειρήσεων*". Πρβλ. τα σχετικά σχόλια του *Ν. Ρώτη*, Ελευθεροτυπία και ενιαία τιμή των ημερήσιων εφημερίδων, ΤοΣ 1981, σελ. 662 επ., όπου και δημοσίευση των συναφών αποφάσεων Σ.τ.Ε. 2787/1980 και 4129/1980, καθώς και οι Εισηγήσεις των εν λόγω αποφάσεων, των *Δ. Καλλιβωκά* και *Β. Μποτόπουλου*, αντίστοιχα.

[230] Όπως σημειώνει σχετικά ο *Θ. Τσάτσος*, Το πρόβλημα της ερμηνείας εν τω Συνταγματικώ Δικαίω, ό.π., σελ. 334, «*Η παλαιά σύλληψις του ατόμου, του ασκούντος δικαιώματα "φύσει" απεριόριστα και δυναμένου να χράται και καταχράται τούτων αποβάλλει βραδέως αλλά συνεχώς την ισχύν της. Αντ' αυτής προβάλλει η έννοια του ατόμου, μέλους της κοινωνίας, του οποίου τα δικαιώματα όσον ισχυρότερον επιδρούν επί της κοινωνίας τόσον περισσότερον είναι "φύσει" δεκτικά περιορισμού, αλλά δια τον αυτόν λόγον και δεκτικά ιδιαιτέρας προστασίας, μη συνιστώσης παράβασιν της αρχής της ισότητος... Ως εκ τούτου η διάκρισις μεταξύ συνταγματικής προστασίας θεσμών και συνταγματικής προστασίας ατομικών δικαιωμάτων αποτελεί την προέκτασιν της διαπιστώσεως της πολλαπλής λειτουργικής εν τη κοινωνία αποστολής των προστατευομένων συμφερόντων, της αλληλεξαρτήσεως αυτών και την συναγωγήν εκ ταύτης της ανάγκης να είναι κατ' αναλογίαν διάφορος η νομική αυτών μεταχείρισις*".

[231] Βλ. *P. Häberle*, Die Wesensgehaltsgarantie, ό.π., σελ. 70 επ., ιδίως σελ. 97-98.

[232] Σε τελική ανάλυση, η κανονιστική αυτή ισορροπία ανάμεσα στην υποκειμενική και τη θεσμική διάσταση του δικαιώματος εντάσσεται στο πλαίσιο της γενικότερης νομικής ισορροπίας που προκρίνει το συνταγματικό κείμενο στο πεδίο της προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπως αυτό νοείται και λειτουργεί με βασικό ερμηνευτικό γνώμονα την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου.

συνταγματική, απλώς, εγγύησή τους λειτουργεί, κατ' αρχήν, ανεξάρτητα και πέραν του συμπροστατευομένου (υποκειμενικού) δικαιώματος[233].

Εκτός, όμως, από εγγυήσεις θεσμών ή θεσμικές εγγυήσεις, τα θεμελιώδη δικαιώματα εισάγουν σε ορισμένες περιπτώσεις *αντικειμενικούς κανόνες* με τη μορφή και το περιεχόμενο *συνταγματικών αξιών*, που διαχέονται στο νομικό σύστημα και διαμορφώνουν τη λειτουργία του, ως *συνταγματικές αρχές*. Οι συνταγματικές αυτές αξίες λειτουργούν βασικά ως *ερμηνευτικοί παράγοντες* στην αναζήτηση του θεμελιακού νοήματος των νομικών κανόνων και, ιδίως, στην άρση των αντιφάσεων και συγκρούσεων που εμφανίζονται στο συνταγματικό σύστημα. Παρέχεται, έτσι, ένας σχετικά εύχρηστος και δογματικά στέρεος *ερμηνευτικός γνώμονας* στο δύσκολο έργο της αναζήτησης των επιμέρους ισορροπιών που υιοθετεί το συνταγματικό κείμενο και, κατ' επέκταση, των σταθμίσεων συμφερόντων και αγαθών, που επιβάλλει το κανονιστικό περιεχόμενο του Συντάγματος, στο πλαίσιο ιδίως της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου.

Η αντικειμενική αυτή λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων επιτρέπει τη συγκρότηση ενός *αξιακού πλαισίου* εντός του οποίου διυλίζεται ο ερμηνευτικός συλλογισμός, κατά τη διαδικασία της στάθμισης των συνταγματικών συμφερόντων και εύρεσης του ουσιαστικού κανονιστικού περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων και των ορίων άσκησής τους. Το αξιακό αυτό πλαίσιο, ανταποκρίνεται κατά βάση στις θεμελιακές αντιλήψεις της κοινωνίας για την κοινωνική οργάνωση και λειτουργία, όπως αυτές εγγράφονται στη "συλλογική συνείδηση" της κοινωνίας. Κατά τον τρόπο αυτό, το αξιολογικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν μπορεί παρά να διαθέτει *δυναμικό χαρακτήρα*, αφού είναι εκ των πραγμάτων αναγκασμένο να επικοινωνεί με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα και να εντυπώνει τις νοηματικές, γλωσσικές και ηθικοπολιτικές περιεχομενικές μεταβολές. Η *αντικειμενική* αυτή υπόσταση των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποτελεί, ίσως, τον σημαντικότερο δίαυλο επικοινωνίας του Συντάγματος με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα αλλά και του δικαίου με την ηθική[234].

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η συναγωγή "*συνταγματικών αξιών*" (λ.χ. αξία του ανθρώπου, ισότητα, ελευθερία, κοινωνικής αλληλεγγύη, ατομική και κοινωνική αυτονομία, πλουραλισμός, δικαιοσύνη κ.ά.), από το αντικειμενικοποιημένο κανονιστικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν οδηγεί σε ένα "κλειστό" αξιακό σύστημα, το οποίο, λόγω της συνταγματικής του υφής, αναδεικνύεται σε κανονιστικά κυρίαρχο ηθικο-δικαιικό σύστημα. Αντίθετα, οι εν λόγω συνταγματικές αξίες συγκροτούν ένα ευρύτερο ιδεολογικό - πολιτικό πλαίσιο, εντός του οποίου τα κρατικά όργανα διαρρυθμίζουν τη λειτουργία της κοινωνικής συμβίωσης. Το αξιακό αυτό σύστημα δεν μπορεί, επομένως, παρά να γίνεται

---

[233] Βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σ. 119, *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σ. 173.

[234] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Α. Μανιτάκης*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σελ. 177, "*μέσω της αξιακής θεώρησης των συνταγματικών δικαιωμάτων εγκαθίσταται, τελικά, μια γέφυρα επικοινωνίας του Δικαίου με την ηθική, του νομικού συστήματος με τις αξίες που υπηρετεί, χωρίς όμως δομικές ιεραρχήσεις, στεγανούς διαχωρισμούς και λογικές προτεραιότητες*". Το ζήτημα της σχέσης δικαίου και ηθικής στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος θα μας απασχολήσει κατωτέρω. Σημειώνεται, ωστόσο, εν προκειμένω ότι η *νομιμότητα* και η *ηθικότητα* εξακολουθούν να παραμένουν δύο διακριτοί και ανεξάρτητοι χώροι κανονιστικότητας, παρά την επικοινωνία τους που επιτελείται με τη θετικοποίηση ορισμένων κανονιστικών στοιχείων της ηθικής. Γενικότερα για τα ζητήματα αυτά και ιδίως για το αίτημα επανασύνδεσης δικαίου και ηθικής βλ., αντί άλλων, το πρόσφατο έργο των *Κ. Δουζίνα/R. Warrington*, Ο Λόγος του Νόμου. Ερμηνεία, αισθητική και ηθική στο δίκαιο, 1996, εκδ. Αλεξάνδρεια. Οι συγγραφείς, αναφερόμενοι στις σχετικές θεωρητικές αντιλήψεις του *Dworkin*, σημειώνουν χαρακτηριστικά ότι αυτός "*παρουσιάζει το δίκαιο ως ένα σύνολο ηθικοπολιτικών αξιών και αρχών. Απ' αυτό συνάγει ότι κάθε πρόβλημα ερμηνείας επιδέχεται μία "ορθή λύση", η οποία ανευρίσκεται αν διαβάσουμε το δίκαιο ως ενιαίο και αρραγές σύνολο που διέπεται από τις αρχές της δικαιοσύνης και της ισότητας. Ενώ για τον θετικισμό η ηθική έχει χωριστεί από το δίκαιο, οι νέοι οπαδοί του "φυσικού δικαίου" υποστηρίζουν ότι το δίκαιο είναι αποκλειστικά ηθική, ξεπερνώντας έτσι τους αντιπάλους τους σε περιγραφική ανακρίβεια*" (ibidem, σελ. 13). Γενικότερα για τη σχέση Συντάγματος και ηθικής βλ. το πρόσφατο έργο του *Γ. Τασόπουλου*, Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος, 2001.

αντιληπτό υπό το πρίσμα της *πλουραλιστικής αρχής*, όπως, άλλωστε, επιβάλλει ο δημοκρατικός χαρακτήρας του πολιτεύματος[235].

Η αντικειμενικοποίηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, είτε αυτή προσλαμβάνει τη μορφή συνταγματικής αρχής ή αξίας είτε εκδηλώνεται υπό τον τύπο θεσμικής εγγύησης ή εγγύησης θεσμού, εντάσσεται συστηματικά, ιστορικά και νομικά στο γενικότερο φαινόμενο της "*κοινωνικοποίησης*" των δικαιωμάτων, η οποία συνεπάγεται πρωτίστως την "*κοινωνικοποίηση*" του υποκειμένου τους[236]. Ειδικότερα, η αντικειμενικοποίηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων προϋποθέτει την υπέρβαση της στενά υποκειμενικής - ατομικιστικής αντίληψης των δικαιωμάτων, που ταυτίζει την κανονιστική λειτουργία τους με την προστασία του υποκειμένου τους, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η κοινωνική υπόσταση του τελευταίου. Στην πραγματικότητα, η συνταγματική εξέλιξη που συντελείται με την αντικειμενικοποίηση των δικαιωμάτων έχει πολύ βαθύτερες επιπτώσεις σε ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων: αναπροσδιορίζει τη νομική τους φύση, σχετικοποιεί το απόλυτο ατομικιστικό τους περιεχόμενο, οριοθετεί την άσκησή τους, επιβάλλοντας, συγχρόνως, συγκεκριμένες υπερατομικού χαρακτήρα ερμηνευτικές αρχές, οι οποίες προσδιορίζουν την εκάστοτε δικαιική στάθμιση των συνταγματικών αγαθών και συμφερόντων.

Επιπλέον, τα συνταγματικά δικαιωμάτα, ως αντικειμενικοί κανόνες (αρχές ή θεσμοί), θεμελιώνουν, εκτός από υποχρέωση του κράτους να απέχει από ενέργειες που μπορούν να τους θέσουν σε διακινδύνευση, συγκεκριμένους *λόγους δημοσίου συμφέροντος*, οι οποίοι επιτρέπουν ή, ακόμη, επιβάλλουν στην κρατική εξουσία τη λήψη θετικών μέτρων για τη διασφάλιση αυτών των αρχών ή θεσμών. Τα θετικά αυτά μέτρα, δικαιολογούν, μάλιστα, όπως θα δούμε, παρεκκλίσεις ή και αποκλίσεις από την αρχή της ισότητας (άρθρο 4 παρ. 1 Συντ.). Από την άποψη αυτή, η προστασία των αντικειμενικών αυτών κανόνων εντάσσεται στη γενικότερη κρατική τελολογία που διέπει την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η προστασία αυτή, μάλιστα, πρέπει να αποβλέπει, σύμφωνα με τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ. στην «*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*».

Η εξέλιξη αυτή της φύσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, από -αποκλειστικά- υποκειμενικά δικαιώματα σε κανόνες με αντικειμενική λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα *αποτυπώνεται*, όπως, άλλωστε, και οι υπόλοιπες εξελίξεις που αναφέρονται στην "κοινωνικοποίηση" του υποκειμένου των συνταγματικών δικαιωμάτων, *στο άρθρο 25 Συντ. και ιδιαίτερα στην § 1 αυτού*. Όπως ήδη αναφέρθηκε, το εν λόγω άρθρο κομίζει στο συνταγματικό σύστημα μία νέα θεώρηση του υποκειμένου και μία νέα αντίληψη για τη σχέση κράτους - κοινωνίας. Είναι η ίδια ουσιαστικά θεώρηση και αντίληψη *που εισάγει και διαχέει στο Σύνταγμα του 1975 η αρχή του κοινωνικού κράτους*. Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, έτσι, δεν γίνεται πλέον αντιληπτό, όπως συνέβαινε στον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, μόνο υπό την ατομική του υπόσταση, ως φορέας "αμυντικών" δικαιωμάτων έναντι της κρατικής εξουσίας, αλλά ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, ενταγμένο σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σύστημα, όπου αναπτύσσει σχέσεις αλληλεπίδρασης και αλληλοκαθορισμού με άλλα υποκείμενα. Τα θεμελιώδη δικαιώματα, λοιπόν, εγκαταλείπουν την αποκλειστική τους σύνδεση με τη μήτρα του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και νοούνται πλέον *ενταγμένα στην κοινωνία*. Η ελευθερία δεν είναι, κατά τον τρόπο αυτό, η τυπική και εν πολλοίς πλασματική "ελευθερία", που συνοψίζεται στην αξίωση για αποχή της κρατικής εξουσίας από τον συνταγματικά τυποποιημένο και

---

[235] Σύμφωνα με τον *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου, ό.π., σελ. 180, "*δεν πρόκειται για ένα 'κλειστό και αυστηρά ιεραρχημένο αντικειμενικό σύστημα αξιών', όπως υποστηρίζει ένα μέρος της γερμανικής συνταγματικής θεωρίας και νομολογίας αλλά για έναν πίνακα πολλαπλών αξιών με αντιφατικό και συγκρουόμενο μεταξύ τους κανονιστικό περιεχόμενο, προϊόν μίας γενικευμένης και συμβιβαστικής πολιτικής επιλογής, στη βάση της οποίας οι πολιτικές δυνάμεις, οι πιο αντιπροσωπευτικές, αποφάσισαν σε μία δεδομένη στιγμή να συμβιώσουν πολιτικά*".

[236] Βλ., ιδίως, *Γ. Κασιμάτη*, Μελέτες Ι, ό.π., σελ. 263 επ., *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 184 επ.

κατοχυρωμένο βιοτικό της χώρο. Αντίθετα, η ελευθερία νοείται στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος δικαίου ως ουσιαστική ελευθερία, εμπλουτισμένη με την έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης και προσδιορισμένης κοινωνικά.

Η αντίληψη, ειδικότερα, των συνταγματικών δικαιωμάτων ως αρχών, αξιών ή θεσμών προϋποθέτει μια *κοινωνική θεώρησή* τους, δηλαδή ως νομικοπολιτικών στοιχείων που νοούνται και λειτουργούν *εντός της κοινωνικής ολότητας*, όπως, άλλωστε, συμβαίνει και με το υποκείμενό τους. *Το οπτικό πρίσμα υπό το οποίο προσλαμβάνονται στην περίπτωση αυτή τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν είναι το άτομο αλλά η κοινωνία.* Τα δικαιώματα καθίστανται, έτσι, αντιληπτά ως *στοιχεία της κοινωνικής συμβίωσης και ως παράγοντες διασφάλισης της συμβίωσης αυτής και πραγμάτωσης της κοινωνικής προόδου.* Κατά τον τρόπο αυτό, τα συνταγματικά δικαιώματα δεν συνιστούν στοιχεία χρήσιμα και αναγκαία μόνον για τον αυτοκαθορισμό και την αυτονομία του ατόμου, αλλά, *επιπλέον, για την προαγωγή της ίδιας της κοινωνικής ολότητας.* Στην περίπτωση αυτή, άρα, η κρατική προστασία δικαιολογείται από την *κοινωνική σημασία* που έχουν οι αρχές, οι αξίες ή οι θεσμοί που απορρέουν από τα θεμελιώδη δικαιώματα και όχι από την ατομική τους χρησιμότητα για τον φορέα τους. Η προστασία του περιεχομένου τους, λοιπόν, έχει το νόημα αφενός της διατήρησης της κοινωνικής τους χρησιμότητας και, αφετέρου, της διάχυσης της χρησιμότητας αυτής στο μέγιστο δυνατό αριθμό προσώπων, μέσα από τη διασφάλιση της αποτελεσματικής άσκησής τους στην κοινωνία.

Η *αντικειμενικοποίηση* των θεμελιωδών δικαιωμάτων παραπέμπει στις κανονιστικές μεταβολές, που εισφέρει η αρχή του κοινωνικού κράτους και συνοψίζει το άρθρο 25 § 1 Συντ. Από συστηματικής, ιστορικής και δικαιοτεχνικής επόψεως, άλλωστε, *η αντικειμενικοποίηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων εντάσσεται λειτουργικά στο πλαίσιο του ανανεωμένου αυτού περιεχομένου του Συντάγματος*: δεν αποσυνδέει μόνο τη λειτουργία των δικαιωμάτων από την αντίληψη της αποκλειστικής τους πρόσληψης μέσα από το υποκείμενό τους, εισάγοντας αντικειμενικούς κανόνες, αρχές και αξίες που αφορούν συνολικά το νομικό (άρα, και το κοινωνικό και το πολιτικό) σύστημα. Επιπλέον, *προϋποθέτει εννοιολογικά την παρέμβαση του κράτους*, έτσι ώστε να πραγματωθεί η ουσιαστική λειτουργία των κανόνων αυτών και να επιτευχθεί η συνταγματικά επιβεβλημένη προστασία των επιμέρους κοινωνικο-πολιτικών θεσμών.

Με άλλα λόγια, το άρθρο 25 § 1 Συντ.[237] αποτελεί, στην περίπτωση αυτή, το *σημείο συνάντησης του φαινομένου της αντικειμενικοποίησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων με όλες τις υπόλοιπες συνταγματικές εξελίξεις που αναφέρονται και αφορούν το σύστημα προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων.* Αυτό, βέβαια, δεν είναι ούτε τυχαίο ούτε ερμηνευτικά ανύποπτο : Αποτελεί, αντίθετα, λογική απόρροια της ιδιαίτερης θέσης και φύσης της συνταγματικής αυτής διάταξης, η οποία *συμπυκνώνει και συνοψίζει όλες τις σχετικές θεσμικές, πολιτικές και ιδεολογικές μεταβολές που συνεπάγεται η συνταγματική κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους στο πεδίο της λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αποτελώντας, κατά τον τρόπο αυτό, το κοινό πεδίο αναφοράς και την κοινή συνισταμένη τους.*

Η αντικειμενικοποίηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι, όμως, στενά συνυφασμένη με ένα άλλο δικαιικό φαινόμενο, το οποίο εντάσσεται στη γενικότερη τάση απομάκρυνσης από το κλασικό φιλελεύθερο περιεχόμενο του Συντάγματος: Η "*τριτενέργεια*" των θεμελιωδών

---

[237] Εκτός, όμως, από την § 1 του άρθρου 25 Συντ., η αντικειμενικοποίηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων φαίνεται να βρίσκει έρεισμα και στην § 2 του ίδιου άρθρου. Κι αυτό γιατί η αντικειμενικοποίηση των δικαιωμάτων συνάδει απόλυτα με τη συνταγματική τελολογία της Πολιτείας στο πεδίο της αναγνώρισης και προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων· τελολογία, η οποία, σύμφωνα με τη διάταξη αυτή, είναι η "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Η συναγωγή, επομένως, και η λειτουργία των υπερατομικών αρχών, αξιών και εγγυήσεων, που συνεπάγεται η αντικειμενικοποίηση των δικαιωμάτων εντάσσεται νοηματικά στην αναφερόμενη από το άρθρο 25 § 2 Συντ. τελολογία της Πολιτείας.

δικαιωμάτων αναδεικνύει τον *δυναμικό χαρακτήρα* του συστήματος προστασίας τους και την *αντικειμενική τους λειτουργία* στο νομικό σύστημα.

βη) Η διαλεκτική Συντάγματος - κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας ως παράγοντας ανανέωσης του κανονιστικού περιεχομένου του συνταγματικού κειμένου : Η "τριτενέργεια" των θεμελιωδών δικαιωμάτων

Από την εποχή ήδη του μεσοπολέμου τέθηκε επί τάπητος στη συνταγματική θεωρία και νομολογία το ζήτημα της *έκτασης ισχύος* των θεμελιωδών δικαιωμάτων στο δικαιικό σύστημα. Προέκυψε, με άλλα λόγια, το πρόβλημα της επέκτασης της δεσμευτικής ενέργειας των δικαιωμάτων και στο πεδίο των ιδιωτικών σχέσεων, όπου διακυβεύεται σε σημαντικό βαθμό πλέον η ελευθερία του ανθρώπου. Το πρόβλημα επιχειρεί να επιλύσει η θεωρία της "*τριτενέργειας*", η οποία οικοδομείται αρχικά στη γερμανική θεωρία και μεταγγίζεται στη συνέχεια σε ολόκληρη την ευρωπαϊκή ιδίως θεωρία[238].

Στην πραγματικότητα, βέβαια, δεν έχουμε να κάνουμε με μία ενιαία θεωρητική αντίληψη αλλά για ένα *σύνολο επιμέρους παραδοχών και θέσεων*, οι οποίες επιχειρούν, με διαφορετικό εν πολλοίς τρόπο και παραλλάσσουσα ένταση, να θεμελιώσουν δογματικά την *επέκταση της νομικής δεσμευτικότητας* του κανονιστικού περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων στη σφαίρα των ιδιωτικών σχέσεων και ενεργειών. Οι διαφοροποιήσεις που εμφανίζονται αφορούν τόσο τον τρόπο και την έκταση της τριτενέργειας των θεμελιωδών δικαιωμάτων όσο και τη δογματική της στερέωση.

Η ανάγκη επέκτασης της κανονιστικής ισχύος των θεμελιωδών δικαιωμάτων προέκυψε από την ίδια την εξέλιξη της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας. Έγινε, δηλαδή, αντιληπτό ότι η ελευθερία στο σύγχρονο αστικό κράτος δεν διακυβεύεται μόνο από τις ενέργειες των κρατικών οργάνων αλλά και από τις πράξεις των ιδιωτών, είτε στην ατομική είτε στην ομαδική τους δράση. Το πρόβλημα δε καθίσταται ολοένα οξύτερο ενόψει της τεχνολογικής προόδου, που δίνει τη δυνατότητα σε ευθεία και βαθειά εισχώρηση στη σφαίρα της ελευθερία του ανθρώπου. Τα παραδείγματα των ηλεκτρονικών υπολογιστών, που δίνουν τη δυνατότητα για αποθήκευση προσωπικών πληροφοριών σε μεγάλη, μάλιστα, έκταση, καθώς

---

[238] Γενικά για τη θεωρία της *τριτενέργειας* βλ. τις αναλυτικές μονογραφίες των *Α. Δημητρόπουλου*, Η συνταγματική προστασία του ανθρώπου από την ιδιωτική εξουσία, 1981/1982, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, *του ιδίου*, Τα αμυντικά δικαιώματα του ανθρώπου και η μεταβολή της έννομης τάξεως, 1981, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, Η "τριτενέργεια" των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων του Συντάγματος 1975, 1990, εκδ. Αντ. Σάκκουλα. Πρβλ. ακόμη, ενδεικτικά, *Γ. Κασιμάτη*, Τα συνταγματικά όρια της ιδιοκτησίας, ό.π., σελ. 24 επ., 78 επ., *του ιδίου*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του Κράτους, ό.π., σελ. 140 επ., 155, 161, *του ιδίου*, Η συνταγματική έννοια της ιδιοκτησίας και η διεύρυνσις αυτής, ΕΔΔΔ 1974, σελ. 213 επ., *του ιδίου*, Το ζήτημα της "τριτενέργειας" των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Η ισότητα των φύλων και ο θεσμός της οικογένειας στην ελευθερία τελευταίας βούλησης, ΤοΣ 1981, σελ. 1 επ., *Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 61-62, υποσ. 26, του ιδίου, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 81, *Ε. Βενιζέλου*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, ό.π., σελ. 20 επ., Π. *Δαγτόγλου*, Η τριτενέργεια των ατομικών δικαιωμάτων, Γνωμοδότηση, ΝοΒ 1982, σελ. 780 επ., *Α. Δημητρόπουλου*, Κοινωνικός ανθρωπισμός και ανθρώπινα δικαιώματα, ΝοΒ 1980, σελ. 1834 επ., *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, Τριτενέργεια, σε Νομικό Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό, 1998, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ.1014-1016, *Α. Κατράνη*, Η θεωρία της τριτενέργειας των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ΤοΣ 1978, σελ. 237 επ., *Γ. Λεβέντη*, Τα κοινωνικά δικαιώματα του πολίτη, ΤοΣ 1976, σελ. 148 επ., *Δ. Κόρσου*, Τα ατομικά δικαιώματα εν τω ιδιωτικώ δικαίω, Ξένιον υπέρ Π. Ζέπου, τ. Α΄, 1974, σελ.175 επ., *Α. Μάνεση*, Συνταγματικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 48 επ., *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 26-27, 120, 129, 133-136, 182, *του ιδίου*, Η τριτενέργεια, μία περιττή για την ελληνική έννομη τάξη έννοια, σε Χρονικά Ιδρύματος Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, 1991, σελ. 289 επ., *του ιδίου*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σελ. 421-423, *Κ. Μαυριά*, Το συνταγματικό δικαίωμα ιδιωτικού βίου, 1982, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 177 επ., *Γ. Μητσόπουλου*, «Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος, ό.π., σ. 113-118, *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 137 επ., *Θ. Τσάτσου*, Το πρόβλημα της ερμηνείας εν τω συνταγματικώ δικαίω, ό.π., σελ. 323 επ., *Δ. Τάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 181 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 56 επ.

και η ηλεκτρονική παρακολούθηση της προσωπικής επικοινωνίας, βεβαιώνουν του λόγου το ασφαλές.

Πολύ περισσότερο, όμως, το θέμα τίθεται στις περιπτώσεις εκείνες όπου η ελευθερία του προσώπου διακυβεύεται εξαιτίας των σχέσεων (ιδιωτικής) εξουσίας που εμφανίζονται στο σύγχρονο τρόπο κοινωνικής και οικονομικής αναπαραγωγής. Η σχέση εργοδότη - εργαζομένου είναι εν προκειμένω χαρακτηριστική. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι η θεωρία της τριτενέργειας των θεμελιωδών δικαιωμάτων εντοπίζεται αρχικά στο πεδίο των εργασιακών σχέσεων. Σε όλα αυτά έρχεται, εξάλλου, να προστεθεί και το φαινόμενο της *ιδιωτικοποίησης* πολλών κλασικών κρατικών λειτουργιών, ορισμένες από τις οποίες ανάγονται, μάλιστα, στον παραδοσιακό πυρήνα της κρατικής δράσης.

Το πρόβλημα που ανακύπτει, ωστόσο, δεν είναι καθόλου απλό ούτε μπορεί να επιλυθεί εύκολα με τη γενική επίκληση της θεωρίας της τριτενέργειας, γεγονός που θα οδηγούσε σε υπέρμετρη απλούστευση των συναφών ζητημάτων. Κι αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί *η επέκταση της κανονιστικής ισχύος στον ιδιωτικό χώρο, όσο ευπρόσδεκτη κι αν εμφανίζεται καθ' αυτή, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δογματικά αναμφίβολη*. Πολύ δε περισσότερο δεν μπορεί να θεωρηθεί ως αυτονόητη. Πραγματικά, το Σύνταγμα, ως ιστορικό, πολιτικό και νομικό φαινόμενο, αναφέρεται, εξ ορισμού, στις σχέσεις κράτους - κοινωνίας, προστατεύοντας την ελευθερία των προσώπων έναντι της κρατικής εξουσίας, που αποτελεί διαχρονικά τον βασικό παράγοντα διακύβευσης της προσωπικής ελευθερίας. Τα θεμελιώδη δικαιώματα συνδέουν, επομένως, την κρατική εξουσία με το πρόσωπο, διασφαλίζοντας έναντι του τελευταίου μία συγκεκριμένη, νομικά επιβαλλόμενη, συμπεριφορά (αποχής ή δράσης) των κρατικών οργάνων, με σκοπό την προστασία της ελευθερίας του. Η ιστορική, νοηματική και κανονιστική *ratio* των θεμελιωδών δικαιωμάτων αναφέρεται, έτσι, κατ' αρχήν, στη σχέση κράτους - προσώπου και όχι στις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των ιδιωτών.

Το ιδιαίτερο πρόβλημα της τριτενέργειας των θεμελιωδών δικαιωμάτων εκφεύγει, βέβαια, από τα πλαίσια της παρούσας μελέτης. Για την οικονομία, ωστόσο, της τελευταίας είναι αναγκαίο να διατυπωθούν ορισμένες αναγκαίες για την πορεία της σκέψεις. Πρέπει, έτσι, να γίνει δεκτό ότι το εν λόγω ζήτημα τίθεται μόνον υπό τους όρους και στο πλαίσιο της *αντικειμενικοποίησης* των θεμελιωδών δικαιωμάτων[239]. Υπό το πρίσμα αυτό καθίσταται αντιληπτό ότι το κλασικό περιεχόμενο του Συντάγματος, που εννοούσε τα θεμελιώδη δικαιώματα στην αποκλειστική τους σχέση με την κρατική εξουσία έχει ήδη σχετικοποιηθεί, με τη διαμεσολάβηση, ιδίως, της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας, η οποία ανανεώνει όχι μόνο το περιεχόμενο αλλά και τις ίδιες τις λειτουργίες του συνταγματικού κειμένου. Βασικό χαρακτηριστικό της εξέλιξης αυτής είναι, όπως αναφέρθηκε, η αντικειμενικοποίηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, η συναγωγή, δηλαδή, από αυτά αρχών και αξιών που διαχέονται στο νομικό σύστημα και ενοποιούν την ερμηνευτική του προσέγγιση.

Υπάρχουν, έτσι, θεμελιώδη δικαιώματα που κομίζουν στην έννομη τάξη ένα σημαντικό κανονιστικό - αξιακό φορτίο, το οποίο δεν μπορεί παρά να επιδρά στην κανονιστική υπόσταση της δικαιικής δομής. Το ηθικο-νομικό αυτό φορτίο έχει, μάλιστα, τις *προδιαγραφές* των συνταγματικών κανόνων: Είναι εφοδιασμένο με την *ανώτερη δυνατή τυπική ισχύ*, με ό,τι αυτό συνεπάγεται για την ερμηνευτική, κανονιστική και αξιολογική του δυναμική. Από την άποψη αυτή, τα θεμελιώδη δικαιώματα συνιστούν *παράγοντες ερμηνείας* των δικαιικών κανόνων και ιδιαίτερα εκείνων, που λόγω της αοριστίας και της αφαιρετικότητας των νοημάτων τους προσφέρονται ως δίαυλοι κανονιστικής όσμωσης και αλληλεπίδρασης[240]. Μέσω αυτών το συνταγματικό σύστημα *επικοινωνεί* με τον δικαιικό χώρο που προορίζεται να ρυθμίσει τις ενδοκοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο, η ερμηνευτική (άρα,

---

[239] Βλ. αμέσως ανωτέρω Κεφάλαιο.

[240] Λ.χ. άρθρα 174, 179, 281, 288 Α.Κ. Στην περίπτωση αυτή, τα θεμελιώδη δικαιώματα έχουν τον χαρακτήρα *κανόνων δημόσιας τάξης*.

κανονιστική) επίδραση των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν έχει σχεδόν ποτέ *μονοσήμαντο* περιεχόμενο : Η δράση της είναι *αμφίδρομη*, τόσο προς τη μία πλευρά της επίμαχης "ιδιωτικής" σχέσης όσο και προς την άλλη. Για παράδειγμα, έτσι, η επίκληση της αξίας του ανθρώπου προκειμένου να αναγνωρισθεί η ακυρότητα ενός συμβατικού όρου προσκρούει και αντιπαρατίθεται στην επίκληση από την άλλη πλευρά της συμβατικής ελευθερίας [241] και της ιδιωτικής αυτονομίας. Και στο πεδίο αυτό, λοιπόν, επιβάλλονται *σταθμίσεις*, οι οποίες, ούτως ή άλλως είναι αναπόφευκτες ενόψει της σύνθετης και πολύπλοκης σύγχρονης πραγματικότητας, όπου εμφανίζεται πολλαπλότητα συμφερόντων και, μάλιστα, πολλαπλότητα συνταγματικά προστατευόμενων συμφερόντων και αγαθών.

Η όσμωση αυτή μεταξύ των θεμελιωδών δικαιωμάτων και των δικαιικών κλάδων που ρυθμίζουν τις διαπροσωπικές (ιδιωτικές) σχέσεις, καθώς και, συνακόλουθα, η διάχυση των αρχών και αξιών που απορρέουν από τα δικαιώματα αυτά σε όλο το δικαιικό σύστημα, οφείλεται πρωτίστως στην *αρχή της ενότητας της έννομης τάξης*, η οποία δεν αποτελείται από στεγανά χωρισμένους δικαιικούς κλάδους αλλά από ένα εν πολλοίς *ενιαίο* δικαιικό σύστημα, με συγκεκριμένη (πυραμιδωτή) ιεράρχηση, όπου κάθε κανόνας δικαίου πρέπει, προκειμένου να είναι έγκυρος, να συνάδει με τους κανόνες των ανώτερων από πλευράς τυπικής ισχύος δικαιικών βαθμίδων. Η έννομη τάξη είναι, λοιπόν, κατά βάση *ενιαία*, όπως ακριβώς ενιαία είναι η "*δύναμη*", η αιτία και η τελολογία που τη δημιουργεί, τη συγκροτεί, τη συνέχει, την προσδιορίζει, τη νοηματοδοτεί, την οριοθετεί, την πραγματώνει.

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, αποτελεί προβληματική υπεραπλούστευση να υποθέσουμε ότι η *λειτουργία* όλων των δικαιικών κανόνων του κανονιστικού συστήματος που συγκροτεί η έννομη τάξη είναι ενιαία και αδιαφοροποίητη. Το δικαιικό σύστημα, όπως, άλλωστε, κάθε σύστημα, εμπεριέχει στοιχεία (κανόνες) που επιτελούν συγκεκριμένες λειτουργίες στο συνολικό σύστημα και έχουν διαφορετική εν πολλοίς *ratio*, προσανατολισμό, μεθοδολογία, σημασιολογική υπόσταση. Υπόσταση, που είναι συγχρόνως ιστορική, νοηματική, κανονιστική. Η ισοπέδωση, έτσι, των επιμέρους κανονιστικών συστημάτων ή, ακόμη, η ισοπέδωση των κανόνων στο εσωτερικό ενός συγκεκριμένου κανονιστικού συστήματος, δεν μπορεί παρά να είναι εσφαλμένη και προβληματική. Ειδικότερα, η *en bloc* μετάγγιση του κανονιστικού περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων στις ενδοκοινωνικές διαπροσωπικές σχέσεις οδηγεί σε μία πλήρη ισοπέδωση λειτουργιών, η οποία δεν συνάδει ούτε με το νόημα του Συντάγματος ούτε με την υπόσταση της έννομης τάξης[242]. Αλλά και η εξίσωση κατά τρόπο αδιαφοροποίητο της νομικής δυνατότητας κάθε επιμέρους συνταγματικής διάταξης να εισφέρει το κανονιστικό της φορτίο στο πεδίο των ιδιωτικών σχέσεων συνιστά *ισοπέδωση* στο εσωτερικό του συνταγματικού συστήματος. Κι αυτό γιατί συμβαίνει πολλές συνταγματικές διατάξεις να προσφέρονται λόγω της διατύπωσης (της "ηθελημένης" και "αντικειμενικής" διατύπωσης), για αυτή την *κανονιστική επέκταση* στο πεδίο των ενδοκοινωνικών σχέσεων. Στις τελευταίες αυτές περιπτώσεις, το συνταγματικό κείμενο επεκτείνεται, λόγω του συγκεκριμένου ρυθμιστικού αντικειμένου της επίμαχης διάταξης, στο πεδίο των ιδιωτικών σχέσεων. Για παράδειγμα, έτσι, το άρθρο 22 § 1 εδ. β΄ Συντ., που καθιερώνει το δικαίωμα για ίση αμοιβή για παρεχόμενη εργασία ίσης αξίας, έχει

---

[241] Για τη συμβατική ελευθερία βλ., ενδεικτικά, *Π. Δαγτόγλου*, Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά δικαιώματα, τ. Β΄, ό.π., σελ. 995 επ., *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ.Β, τεύχος β΄, ό.π., σελ. 100 επ.

[242] Σημειώνεται ότι η διαφοροποίηση της λειτουργίας μεταξύ του Συντάγματος και του ιδιωτικού δικαίου, συνυφαίνεται με την παραδοσιακή διάκριση δημοσίου - ιδιωτικού δικαίου. Η τελευταία αυτή διάκριση, παρά τη σχετικοποίηση που έχει υποστεί και τη γενικευμένη συσκότισή της στη σύγχρονη πολύπλοκη κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα, εξακολουθεί να διατηρεί, αν και με αλλοιώσεις το περιεχόμενό της. Αυτό, άλλωστε, υπαινίσσεται το συνταγματικό κείμενο όταν για παράδειγμα διακρίνει τα δικαστήρια σε διοικητικά, από τη μία και πολιτικά και ποινικά από την άλλη. Οι επιμέρους δικαιικοί κλάδοι, λοιπόν, επιτελούν διαφορετικές εν πολλοίς λειτουργίες στο πεδίο της ρύθμισης της κοινωνικής συμβίωσης στη οργανωμένη σε Πολιτεία κοινωνία. Για τα συναφή προβλήματα που γεννώνται γύρω από τη διάκριση δημοσίου - ιδιωτικού δικαίου στη σύγχρονη πραγματικότητα, βλ., μεταξύ πολλών άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η σύμφωνη με το Σύνταγμα ερμηνεία του ν. 1406/1983, ό.π., σελ.839 επ.

αφ' εαυτού τη -δικαιοτεχνική- δυνατότητα "τριτενέργειας", γιατί ακριβώς η σχετική του *ratio* καταλαμβάνει το πεδίο αυτό των ενδοκοινωνικών σχέσεων. Η εφαρμογή του, άρα, στο πεδίο αυτό είναι ευχερέστερη και περισσότερο απτή. Η δυνατότητα, επομένως, κάθε συνταγματικής διάταξης να εφαρμοστεί στις ιδιωτικές σχέσεις κρίνεται *κατά περίπτωση*, ανάλογα ιδίως με τη διατύπωση, το εννοιολογικό περιεχόμενο και την ερμηνευτική της *ratio*, καθώς και την εκάστοτε επίδικη ιδιωτική διαφορά, τις συνθήκες και τα περιστατικά που την αφορούν. Η δυνατότητα "*τριτενέργειας*", λοιπόν, των θεμελιωδών δικαιωμάτων πρέπει να διερευνάται από μία διπλή σκοπιά : Τόσο από τη σκοπιά της ίδιας της διάταξης όσο και από τη σκοπιά της επίμαχης ιδιωτικής διαφοράς.

Στη συντριπτική δε πλειονότητα των περιπτώσεων, το θεμελιώδες δικαίωμα επιδρά κανονιστικά στη διαμόρφωση της ιδιωτικής σχέσης μέσα από την εφαρμογή του περιεχομένου του υπό την εκδοχή και τον τύπο της *συνταγματικής αρχής ή αξίας* και με δικαιικό *δίαυλο* τις αντίστοιχες αόριστες και γενικές έννοιες του ιδιωτικού δικαίου που ρυθμίζουν τη συγκεκριμένη βιοτική σχέση[243]. Υπό όρους, μάλιστα, αυτή η κανονιστική διαμεσολάβηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων μπορεί να είναι καθοριστική για την έκβαση της επίδικης βιοτικής σχέσης.

Η τελευταία αυτή διαπίστωση δεν επιλύει, ωστόσο, το πρόβλημα. Κι αυτό γιατί παραμένει εκκρεμές το βασικό ζήτημα της *δογματικής βάσης* της τριτενέργειας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Πρέπει, με άλλα λόγια, να αναζητηθούν τα *νομικά ερείσματα* της τριτενέργειας. Η αναζήτηση αυτή, μάλιστα, είναι αναγκαίο να πραγματοποιηθεί στο επίπεδο του Συντάγματος, εφόσον μόνον έτσι μπορεί να γίνει αντιληπτή η τριτενέργεια. Πραγματικά, το ουσιαστικό νόημα της τριτενέργειας έγκειται στην αυξημένη τυπική ισχύ των θεμελιωδών δικαιωμάτων, τα οποία καλούνται να εφαρμοστούν στις ιδιωτικές σχέσεις. Ο εν λόγω χαρακτήρας των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι ακριβώς αυτός που οδηγεί στην ανάγκη εντοπισμού των νομικών βάσεων του εν λόγω φαινομένου στο συνταγματικό κείμενο. Και δεν αρκεί, βέβαια, η απλή διαπίστωση της ανώτερης τυπικής δύναμης του Συντάγματος για να επιλυθεί το ζήτημα. Κι αυτό συμβαίνει γιατί η κανονιστική λειτουργία του Συντάγματος έχει, ιστορικά και νομικά, συγκεκριμένο *ρυθμιστικό πεδίο*, το οποίο αναφέρεται στην οργάνωση και λειτουργία του κράτους και στις σχέσεις του με την κοινωνία. Η επέκταση, λοιπόν, της κανονιστικής λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων στο πεδίο των ιδιωτικών σχέσεων δεν είναι ούτε αυτονόητη ούτε δεδομένη από το γεγονός της τυπικής υπεροχής του Συντάγματος στην έννομη τάξη.

Ούτε, όμως, επαρκεί για τη δογματική στερέωση της τριτενέργειας των θεμελιωδών δικαιωμάτων η επίκληση της σύγχρονης κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας. Πραγματικά, η τελευταία *δεν συνιστά αυτοτελή κανονιστικό παράγοντα*, δεν διαθέτει, δηλαδή, από μόνη της *κανονιστική δύναμη*. Η κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα αποτελεί *προσδιοριστικό παράγοντα*, που κατευθύνει και εμπλουτίζει την ερμηνευτική ανάγνωση των επίμαχων συνταγματικών διατάξεων. Ο ρόλος της, επομένως, είναι «*επικουρικός*» και *διαμορφωτικός*, δια μέσου, όμως, των συναφών συνταγματικών διατάξεων, στην ερμηνεία

---

[243] Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί εν προκειμένω η τριτενέργεια του δικαιώματος στο περιβάλλον. Στην περίπτωση αυτή, η νομολογία των δικαστηρίων αποδέχεται την τριτενέργεια του άρθρου 24 παρ. 1 Συντ. στις διατάξεις των άρθρων 57 επ. ΑΚ, που προστατεύουν την προσωπικότητα. Κατά τη σχετική νομολογία, η ανάπτυξη της προσωπικότητας αποτελεί συνάρτηση του βαθμού προστασίας του περιβάλλοντος και της ποιότητάς του. Από το δικαίωμα της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας απορρέει το δικαίωμα χρήσης των περιβαλλοντικών αγαθών, το οποίο παρεμποδίζεται όταν τα περιβαλλοντικά στοιχεία είναι υποβαθμισμένα. Γίνεται δεκτό δηλαδή ότι στην προσωπικότητα περιλαμβάνονταο όλα τα αγαθά, τα οποία προστατεύονται από το άρθρο 24 Συντ. Σύμφωνα, έτσι, με τη σχετική νομολογία των δικαστηρίων, «*η προσβολή του περιβάλλοντος, που είναι ένα από τα αγαθά που απαρτίζουν την προσωπικότητα του ατόμου, του παρέχει το δικαίωμα να ζητήσει δικαστική προστασία και να στραφεί εναντίον εκείνου από τον οποίο προέρχεται η βλάβη*» (ΜονΠρωτΝαυπλίου 163/1991). Βλ. επίσης ΜονΠρωτΒόλου 1097/229/1989, ΜονΠρωτΧαλκ 301/1992, ΜονΠρωτΙωαννίνων 471/1996, ΜονΠρτΑθ 10691/1997, ΜονΠρωτΜεσολ 134/1997. Πρβλ. *Γλ. Σιούτη*, Δίκαιο Περιβάλλοντος (Συμπλήρωμα), ό.π., σ. 28-30.

των οποίων διαμεσολαβεί ως *"εξωτερικός" ερμηνευτικός παράγοντας*. Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν αποτελούν προνομικές ή προσυνταγματικές εννοιολογικές κατηγορίες, αλλά, αντίθετα, συνιστούν ιδιαίτερες, και μάλιστα τις πιο σημαντικές, *εκφάνσεις του αυτοπεριορισμού του κράτους στο εσωτερικό του*. Η κανονιστική επέκταση της λειτουργίας τους δεν πρέπει, άρα, να αναζητείται σε αόριστες και ασαφείς επικλήσεις της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας, αλλά να *στερεώνεται στο ίδιο το συνταγματικό κείμενο*, το οποίο αποτελεί, εν προκειμένω, τη μοναδική και αποκλειστική δογματική βάση για τη νομιμοποίηση της θεωρίας της τριτενέργειας.

Από την άποψη αυτή, οι συνταγματικές βάσεις της -"έμμεσης"- τριτενέργειας δεν μπορούν να αναζητηθούν παρά: α) Στη γενική διατύπωση ορισμένων συνταγματικών διατάξεων, που επιτρέπουν ή (ορθότερα) επιβάλλουν την επέκταση του περιεχομένου τους στις ιδιωτικές σχέσεις, υπό τη μορφή και τον τύπο συνταγματικών αρχών και αξιών (λ.χ. αξία του ανθρώπου, ισότητα, ανεξιθρησκεία, ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας κ.ο.κ.), και με μεθοδολογικό δίαυλο την ερμηνεία των επίμαχων διατάξεων του ιδιωτικού δικαίου, ιδίως δε αυτών που διακρίνονται για την "ανοικτότητα" και τη δυναμικότητα του περιεχομένου τους, β) στη διάταξη του άρθρου 5 § 1 Συντ., το οποίο θέτει ως όριο της ελευθερίας, inter alia, "*τα δικαιώματα των άλλων*". Στην περίπτωση αυτή, το άρθρο 5 § 1 Συντ. λειτουργεί ως γενικός ερμηνευτικός παράγοντας, σε συνδυασμό με τις συνταγματικές εκείνες διατάξεις των οποίων το περιεχόμενο μπορεί, λόγω της διατύπωσής της και των εκάστοτε πραγματικών δεδομένων, να τριτενεργήσει στις ιδιωτικές σχέσεις, και γ) στις διατάξεις του άρθρου 25 § § 1, 2 Συντ., κατά το οποίο όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Εδώ, η διάταξη του άρθρου 25 § 1 συνιστά ερμηνευτικό παράγοντα, που καθοδηγεί το δικαιοδοτικό έργο, σε συνδυασμό πρωτίστως με τις διατάξεις των άρθρων 87 § 3 Συντ. [244] και 93 § 4 Συντ. [245]. Παράλληλα, ερμηνευτικό παράγοντα αποτελεί και η § 2 του άρθρου 25, η οποία τυποποιεί τον στόχο της "*πραγμάτωσης της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*" ως *συνταγματική τελολογία* της αναγνώρισης και προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων από την Πολιτεία. Η διάταξη αυτή διευκολύνει την ερμηνευτική *αντικειμενικοποίηση* και τη *διάχυση* των θεμελιωδών δικαιωμάτων στον κοινωνικό χώρο, υπό τους όρους, βέβαια, και τις προϋποθέσεις που κάτι τέτοιο είναι νομικά εφικτό. Πραγματικά, η κοινωνική πρόοδος μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη αποκτά ουσιώδη σημασία ως συνταγματικός σκοπός, μόνον εφόσον οι αρχές και οι αξίες που ενσωματώνονται στο κανονιστικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων καταλαμβάνουν το σύνολο της δικαιικής δομής και, ιδίως, τις διατάξεις εκείνες που διευθετούν τις ιδιωτικές σχέσεις. Κατά τον τρόπο αυτό, το άρθρο 25 § § 1, 2 λειτουργεί ως *ερμηνευτικός παράγοντας*, που συνδέει το περιεχόμενο των αρχών και αξιών που περικλείονται στα θεμελιώδη δικαιώματα, με τις αρχές που διέπουν τους θεσμούς και τις αρχές του ιδιωτικού δικαίου. Στην ουσία των πραγμάτων, οι δικαιικές αυτές αρχές του ιδιωτικού δικαίου καλούνται να εναρμονιστούν (ερμηνευτικά) με τις συνταγματικές αρχές και αξίες των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Η αρχική διαστακτικότητα τόσο της ελληνικής θεωρίας όσο και της νομολογίας ως προς την αποδοχή της διεισδύσεως των θεμελιωδών δικαιωμάτων στις ιδιωτικές σχέσεις, άρχισε σταδιακά να κάμπτεται[246]. Η ανωτέρω εξέλιξη συμβαδίζει, προφανώς, με την επέκταση του

---

[244] "*Οι δικαστές κατά την άσκηση των καθηκόντων τους υπόκεινται μόνο στο Σύνταγμα και στους νόμους και σε καμία περίπτωση δεν υποχρεούνται να συμμορφώνονται με διατάξεις που έχουν τεθεί κατά κατάλυση του Συντάγματος*".

[245] Κατά το οποίο: "*Τα δικαστήρια υποχρεούνται να μην εφαρμόζουν νόμο που το περιεχόμενό του είναι αντίθετο προς το Σύνταγμα*".

[246] Πρβλ. *Γ. Μητσόπουλου*, "Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος, ό.π., σ. 114, όπου ο συγγραφέας αναφέρει το νομολογιακό παράδειγμα της ΑΠ (Ολομ.) 1/2001, η οποία εφαρμόζει τις διατάξεις των άρθρων 2 παρ. 1, 9 παρ. 1 εδ. β΄ και 19 Συντ., προκειμένου να επιλύσει το

νέου κανονιστικού ιδεοτύπου που κομίζει *η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*, όπως αυτή κατοχυρώνεται στο Σύνταγμα. Το γεγονός αυτό αποτύπωσε, άλλωστε, όπως θα δούμε, στο συνταγματικό κείμενο ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001, ο οποίος συμπεριέλαβε *ρητή αναφορά* στην τριτενέργεια των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Σύμφωνα, έτσι, με τη νέα διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. γ΄ Συντ. «*τα δικαιώματα αυτά ισχύουν και στις σχέσεις μεταξύ ιδιωτών στις οποίες προσιδιάζουν*». Κατά τον τρόπο αυτό, η τριτενέργεια των θεμελιωδών δικαιωμάτων καθίσταται πλέον *στοιχείο του συνταγματικού κειμένου*. Επιβεβαιώνεται, έτσι, με τον πλέον απτό τρόπο και στο πεδίο αυτό η *απομάκρυνση του Συντάγματος από το παραδοσιακό πρότυπο του φιλελεύθερου συνταγματισμού*.

ζήτημα αν είναι σε πολιτική δίκη επιτρεπτή η χρησιμοποίηση παρανόμως αποκτηθέντων αποδεικτικών μέσων.

γ. Η «εγγύηση» των θεμελιωδών δικαιωμάτων ως εγγύηση του ανανεωμένου κανονιστικού τους περιεχομένου

Η βασική αποστολή της διάταξης του άρθρου 25 § 1 εδ. α΄ Συντ. είναι η *εγγύηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*, όπως αυτά κατοχυρώνονται στο Δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου. Έτσι, σύμφωνα με την εν λόγω διάταξη τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα "*τελούν υπό την εγγύηση του Κράτους*". Ο ρόλος του άρθρου 25 § 1 Συντ. είναι, επομένως, *επιβεβαιωτικός* ως προς τη δεσμευτικότητα των θεμελιωδών δικαιωμάτων έναντι του Κράτους.

Η διατύπωση αυτή του άρθρου 25 § 1 Συντ. φαίνεται να εμπνέεται από το αντίστοιχο *άρθρο 2 του Ιταλικού Συντάγματος του 1948*, σύμφωνα με το οποίο "*Η Δημοκρατία αναγνωρίζει και εγγυάται τα απαραβίαστα δικαιώματα του ανθρώπου*". Η τελευταία αυτή διάταξη του Ιταλικού Συντάγματος αποτέλεσε, άλλωστε, γενικότερη *πηγή έμπνευσης* του συντακτικού νομοθέτη του 1975 για τη διατύπωση του άρθρου 25. Κοινό χαρακτηριστικό και στις δύο διατάξεις είναι η έννοια της "*εγγυήσεως*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Έννοια[1], η οποία εμπεριέχει ένα σημαντικά ευρύτερο, εντονότερο και αμεσότερο νοηματικό περιεχόμενο σε σχέση με άλλες παρόμοιες διατυπώσεις, όπως λ.χ. "*αναγνώριση*" ή "*διασφάλιση*". Κι αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί η "*εγγύηση*" *περικλείει νοηματικά κάθε δυνατή ενέργεια (δράση) ή παράλειψη του Κράτους, που είναι αναγκαίες για τη διασφάλιση της λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Η εγγύηση, άρα, νοείται εν προκειμένω ως *απόλυτη διασφάλιση του κανονιστικού περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων*, όπως αυτό τυποποιείται στις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις. Το συγκεκριμένο, λοιπόν, *κανονιστικό περιεχόμενο* των θεμελιωδών δικαιωμάτων τελεί υπό την *απόλυτη εξασφάλιση* του Κράτους.

Η εγγύηση αυτή του Κράτους είναι, μάλιστα, *η ανώτερη δυνατή εγγύηση που μπορεί να υπάρξει στα πλαίσια της εθνικής έννομης τάξης*. Πραγματικά, το Κράτος, ως *πηγή του δικαίου* και ως *ανώτατη δύναμη επιβολής* του εξαναγκαστικού περιεχομένου των δικαιικών κανόνων [2], συνιστά τον *μέγιστο δυνατό εγγυητή στους κόλπους της εθνικής έννομης τάξης*. Καμία άλλη δύναμη στο εσωτερικό της Επικράτειας δεν μπορεί να θεωρηθεί, υπό την έποψη αυτή, ως "*φερεγγυότερος*" και *σημαντικότερος εγγυητής*. Ο συμβολικός συνειρμός είναι εδώ πρόδηλος : *το κράτος που δημιουργεί το δίκαιο και χωρεί στον αυτοπεριορισμό του μέσα από τη συνταγματική κατοχύρωση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, είναι συγχρόνως ο εγγυητής του περιεχομένου και της λειτουργίας τους.*

---

[1] Η έννοια της «*εγγυήσεως*» απαντάται, ιδίως, στο πεδίο του ιδιωτικού και, ειδικότερα, του Αστικού Δικαίου. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 847 ΑΚ («*Με τη σύμβαση της εγγύησης ο εγγυητής αναλαμβάνει απέναντι στο δανειστή την ευθύνη ότι θα καταβληθεί η οφειλή*»), βασικό στοιχείο της «*εγγυήσεως*» είναι η ανάληψη «*ευθύνης*» για την εκπλήρωση ορισμένης ενοχής. Από τον ανωτέρω ορισμό, έτσι, προκύπτει ότι η «*εγγύηση*» του ιδιωτικού δικαίου περιέχει ως *συστατικά στοιχεία* την *ανάληψη ορισμένης ευθύνης – υποχρεώσεως απέναντι σε κάποιο πρόσωπο*. Βλ. σχετικά *Απ. Γεωργιάδη/Μ. Σταθόπουλου*, Αστικός Κώδιξ. Κατ' άρθρο ερμηνεία, τ. IV, 1982, σ. 362. Όπως σημειώνουν οι ανωτέρω συγγραφείς, «*η έννοια της "ευθύνης" είναι ταυτόσημη με την έννοια του όρου "ενοχή", με συνέπεια ο εγγυητής να "ενέχεται" και με την περιουσία του προς πληρωμή στον δανειστή του χρέους του πρωτοφειλέτου*» (ibidem). Ακόμη, όπως σημειώνουν οι ίδιοι, «*η εγγύηση είναι σύμβαση αφηρημένη (με την έννοια ότι δεν εξαρτάται από εσωτερική σχέση) και ετεροβαρής (αφού μόνο ο εγγυητής δεσμεύεται)*» (ibidem).

[2] Πρβλ. *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. Ι, ό.π., σελ. 30 επ., 36 επ. Όπως σημειώνει ο συγγραφέας (ibid, σελ. 36-37), "*ο εξαναγκασμός ανήκει μονοπωλιακώς εις το κράτος, και φυσικώ τω λόγω ασκείται υπό των αρμοδίων εκάστοτε προς τούτο κρατικών οργάνων. Ουχ ήττον οι κανόνες του Συντάγματος ρυθμίζουν ακριβώς την άσκησιν εξουσίας δηλ. την, υπ' αυτήν την έννοιαν, "συμπεριφοράν των κρατικών οργάνων. Ούτως, εις περίπτωσιν μη οικοθελούς συμμορφώσεως κρατικού τινος οργάνου προς τας επιταγάς των συνταγματικών κανόνων, ενδεχομένη άσκησις εξαναγκασμού κατ' αυτού σημαίνει χρησιμοποίησιν εξαναγκαστικών μέσων επιβολής εκ μέρους κρατικών οργάνων εναντίον άλλων κρατικών οργάνων*".

Η έννοια της "εγγύησης" παραπέμπει εν προκειμένω στην *εγγυητική λειτουργία του Συντάγματος*, ως προς τις σχέσεις των ατόμων και των διαφόρων ομάδων με την κρατική εξουσία αλλά και μεταξύ τους. Η λειτουργία αυτή του Συντάγματος επιτυγχάνεται με την *οριοθέτηση της κρατικής εξουσίας και τη δήλωση από την τελευταία της πρόθεσής της να σεβαστεί τα όρια αυτά*[3]. Από την άποψη αυτή, η εγγύηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων ταυτίζεται με αυτήν την ίδια την έννοια των εγγυήσεων του Συντάγματος στο πεδίο των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Το Κράτος, δηλαδή, υποχρεώνεται από το Σύνταγμα να εγγυάται, χωρίς, μάλιστα, αιρέσεις, όρους ή προϋποθέσεις, την προστασία και την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η τήρηση της νομικής αυτής υποχρέωσης συνδέεται, σε περίπτωση παραβίασής της από το Κράτος, με *κυρώσεις*, οι οποίες διασφαλίζουν νομικά την τήρηση των συνταγματικών κανόνων από αυτό[4]. Αυτό είναι το ουσιώδες νόημα της νομικής εξασφάλισης των θεμελιωδών δικαιωμάτων από το Κράτος, που παρέχει το Σύνταγμα.

Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι η εγγύηση και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων από το Κράτος συνιστά λογική και νομική απόρροια της αυξημένης τυπικής ισχύος των συνταγματικών διατάξεων, στα πλαίσια του τυπικού και αυστηρού Συντάγματος, όπως είναι αυτό του 1975. Κάθε, λοιπόν, συνταγματική διάταξη που κατοχυρώνει ένα θεμελιώδες δικαίωμα συνιστά *νομική δέσμευση* για το Κράτος, ως προς την προστασία του περιεχομένου του. Από την άποψη αυτή, η διάταξη του άρθρου 25 § 1 Συντ. έχει κατά βάση *επιβεβαιωτικό κι όχι δημιουργικό χαρακτήρα*[5].

Η ρητή και πανηγυρική, λοιπόν, εξαγγελία της εγγύησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων από το Κράτος έρχεται ιδίως να υπογραμμίσει τον *απόλυτο χαρακτήρα της διασφάλισης των δικαιωμάτων* και να εκδηλώσει κατά τρόπο άμεσο και σαφή τη βούληση του συντακτικού νομοθέτη να κατοχυρώσει την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων *στο μέγιστο δυνατό βαθμό και με τη μέγιστη δυνατή εγγύηση της άσκησής τους*. Κατά τον τρόπο αυτό, παρέχεται από τη διάταξη αυτή ένας *γενικός ερμηνευτικός κανόνας* για την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. *Συμπυκνώνονται, έτσι, στο νοηματικό της περιεχόμενο οι επιμέρους εγγυήσεις των συνταγματικών δικαιωμάτων, τις οποίες συνοψίζει, επιβεβαιώνει και επαληθεύει*[6].

Σε κάθε πάντως περίπτωση, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η "*εγγύηση του Κράτους*" δεν παρέχεται γενικά και αόριστα στα θεμελιώδη δικαιώματα, αλλά *με το περιεχόμενο που αυτά κατοχυρώνονται στο συνταγματικό κείμενο*. Η εγγύηση, λοιπόν, που παρέχει το άρθρο 25 § 1 Συντ. στα θεμελιώδη δικαιώματα δεν λειτουργεί επαυξητικά για το ουσιαστικό τους περιεχόμενο. Το τελευταίο προκύπτει από την ερμηνεία των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων, σε συνδυασμό, βέβαια, με τις αρχές που εισάγει το συνταγματικό κείμενο. Η εγγύηση, άρα, του Κράτους αφορά το *συγκεκριμένο αυτό κανονιστικό περιεχόμενο*, το οποίο προσδιορίζει και οριοθετεί την άσκησή του από τον εκάστοτε φορέα του[7].

Τα θεμελιώδη δικαιώματα, όπως ήδη αναλύθηκε, δεν νοούνται στο Σύνταγμα του 1975 υπό την κλασική ατομικιστική τους έποψη. Αυτό καθίσταται προφανές και από το άρθρο 25 § 1

---

[3] Πρβλ., αντί άλλων, *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 28.

[4] Για τις "*εγγυήσεις του Συντάγματος*" βλ. το κλασικό πλέον έργο του *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. I, II, ό.π. Ειδικά για την έννοια των "*εγγυήσεων του Συντάγματος*" (garanties constitutionnelles - Verfassungsgarantien), βλ. ibidem, σελ. 42 επ., *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σελ. 99 επ., *M. Hauriou*, Précis de droit constitutionnel.1965, ό.π., σελ. 702 επ.

[5] Όπως σημειώνει σχετικά ο *Γ. Παπαδημητρίου*, Η ελευθερία της αποδημίας, ό.π., σελ. 47, "*Η σημαντική καινοτομία του άρθρου 25 παρ. 1 του νέου Συντάγματος έρχεται να υπενθυμίσει απλώς και να υπογραμμίσει ακριβώς ότι από την αρχή αυτή (σ.σ. εν. του σεβασμού των δικαιωμάτων από όλα τα κρατικά όργανα) δεν συγχωρείται καμία παρέκβαση*".

[6] Κατά τον *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 21, η εγγύηση του άρθρου 25 § 1 Συντ. "*έχει την έννοια μίας επιπρόσθετης γενικής εγγύησης, η οποία αποσκοπεί στην αποσαφήνιση και επιβεβαίωση των εγγυήσεων που απορρέουν από κάθε δικαίωμα ξεχωριστά*".

[7] Μία τέτοια διαπίστωση δεν περιορίζει, βέβαια, την αρχή σύμφωνα με την οποία «*ό,τι δεν απαγορεύεται επιτρέπεται*». Η τελευταία μπορεί να στηριχθεί στη γενική εγγύηση της ελευθερίας του άρθρου 5 § 1 Συντ., οπότε και οριοθετείται από τους εκεί αναφερόμενους περιορισμούς.

Συντ., το οποίο αναγνωρίζει τη διττή υπόσταση του υποκειμένου των συνταγματικών δικαιωμάτων, *ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*[8]. Η συνάρθρωση της κρατικής εγγύησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων με την ανανεωμένη αυτή θεώρηση του κανονιστικού περιεχομένου τους δεν είναι, ασφαλώς, τυχαία : "*Υπό την εγγύηση του κράτους*" δεν τελούν γενικά και αόριστα τα δικαιώματα, αλλά τα θεμελιώδη δικαιώματα όπως αυτά νοούνται, γίνονται αντιληπτά και κατοχυρώνονται στο συνταγματικό κείμενο, τα δικαιώματα, δηλαδή, του ανθρώπου, "*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*".

Υπό την έννοια αυτή, και εφόσον, βέβαια, αληθεύει ότι το Σύνταγμα του 1975 εισάγει μία αναθεωρημένη αντίληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων, που απομακρύνεται από την αρχαϊκή ατομικιστική τους εκδοχή, καθίσταται σαφές ότι η "*εγγύηση του Κράτους*", που εξαγγέλλεται στο άρθρο 25 § 1 Συντ., αποτελεί *εγγύηση της νέας αυτής αντίληψης για το περιεχόμενο, τη λειτουργία και την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Μία αντίληψη, την οποία κομίζει στο συνταγματικό μας κείμενο πρωτίστως *η αρχή του κοινωνικού κράτους*. Αρχή, που παραπέμπει ιστορικά, ιδεολογικά και νομικά σε ένα συγκεκριμένο πολιτειολογικό τύπο αστικού κράτους, με ορισμένο περιεχόμενο και λειτουργίες. Αρχή, που παραπέμπει, επιπλέον, σε ένα *ριζικά αναθεωρημένο νοηματικό και κανονιστικό περιεχόμενο του Συντάγματος* και, κατ' επέκταση, σε ένα νέο, ως προς τη μορφή και το περιεχόμενο, κύμα συνταγματισμού.

Κατά τον τρόπο αυτό, η "*εγγύηση του Κράτους*" στο πεδίο του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ταυτίζεται εν πολλοίς όχι μόνο με την κρατική εγγύηση της αρχής του κράτους δικαίου, αλλά, επιπλέον, με την *κρατική εγγύηση της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Με άλλα λόγια, η εγγύηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων από το Κράτος είναι στην ουσία των πραγμάτων *εγγύηση της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου*, όπως αυτή κατοχυρώνεται στο συνταγματικό κείμενο[9].

Ειδικότερα, τα ατομικά δικαιώματα παραπέμπουν στο κανονιστικό, ιδεολογικό και πολιτικό περιεχόμενο της αρχής του κράτους δικαίου, του πολιτικού φιλελευθερισμού και των εγγυήσεών του. Αρχή του κράτους δικαίου χωρίς την κατοχύρωση και την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων δεν μπορεί, θεσμικά και πολιτικά, να νοηθεί. Αλλά και αντίστροφα: Ατομικά δικαιώματα χωρίς τις διασφαλίσεις του κράτους δικαίου δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτά. Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι *η εγγύηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων από το Κράτος συνεπάγεται (ακριβέστερα, προϋποθέτει) την εγγύηση των βασικών δικαιοκρατικών εγγυήσεων* που είναι στενά συνυφασμένα με τα θεμελιώδη δικαιώματα και την ουσιαστική τους άσκηση: Αρχή διάκρισης των εξουσιών, παροχή έννομης -αποτελεσματικής και πλήρους- δικαστικής προστασίας, δικαστικός έλεγχος συνταγματικότητας των νόμων, και, σε απώτερη αλλά ορατή αναγωγή, δημοκρατική αρχή. Σε τελική, λοιπόν, ανάλυση, η εγγύηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων από το Κράτος σημαίνει *εγγύηση από αυτό των βασικών δικαιοκρατικών και δημοκρατικών χαρακτηριστικών του πολιτεύματός μας*. Και αυτό γιατί μόνο έτσι μπορεί να γίνει αντιληπτή η *εγγύηση* των θεμελιωδών δικαιωμάτων και η ουσιαστική πραγμάτωση του περιεχομένου τους.

Το ίδιο ισχύει, mutatis mutandis, και για την *αρχή του κοινωνικού κράτους*. Πράγματι, η εγγύηση από το κράτος των κοινωνικών -ιδίως- δικαιωμάτων αλλά και των ατομικών δικαιωμάτων, υπό τους "κοινωνικούς" όρους και περιορισμούς που αυτά νοούνται, γίνεται

---

[8] Η αντίληψη αυτή, μάλιστα, συναντά ευρύτερη αποδοχή στη σύγχρονη φιλοσοφική θεωρία. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι η *Καθολική Εκκλησία* προσεταιρίζεται, σε σημαντικό βαθμό, μια παρόμοια πρόσληψη των δικαιωμάτων. Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστική η σχετική αναφορά του Προοίμιου του Χάρτη των Δικαιωμάτων της Οικογένειας, που υιοθέτησε η Αγία Έδρα, στο οποίο σημειώνεται ότι «*τα δικαιώματα του προσώπου, καίτοι εκτιθέμενα ως δικαιώματα του ατόμου, έχουν διάσταση ουσιαστικά κοινωνική...*».

[9] Ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001 συμπεριέλαβε ήδη στην ανωτέρω κρατική εγγύηση ρητά την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, ορίζοντας στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ ότι «*τα δικαιώματα του ανθρώπου ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου και η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου τελούν υπό την εγγύηση του Κράτους*».

αντιληπτή ως εγγύηση της αρχής του κοινωνικού κράτους και των κανονιστικών της συνακόλουθων, που είναι συνυφασμένα με τη λειτουργία των δικαιωμάτων αυτών : Τον δικαστικό έλεγχο της συνταγματικότητας των νόμων, την παροχή έννομης δικαστικής προστασίας, την κρατική παρέμβαση, την επιδίωξη του κοινωνικού συμφέροντος, τον στόχο της κοινωνικής δικαιοσύνης, τη διάχυση υπό ίσους όρους της ελευθερίας σε όλους, την αξιακή πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου, και σε απώτερη, αλλά -εξίσου με την αρχή του κράτους δικαίου- ορατή, αναγωγή, την δημοκρατική αρχή. Συνοπτικά : *Η εγγύηση από το Κράτος των θεμελιωδών δικαιωμάτων, των δικαιωμάτων, δηλαδή, του ανθρώπου, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου, νοείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ. ως εγγύηση, συγχρόνως, των βασικών δικαιοκρατικών, κοινωνικών και δημοκρατικών χαρακτηριστικών του πολιτεύματος, χωρίς τα οποία, άλλωστε, δεν μπορεί να γίνει εφικτή η ουσιαστική λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων.*

Η εγγύηση αυτή των θεμελιωδών δικαιωμάτων από το κράτος εξειδικεύεται από τις επιμέρους διατάξεις που διασφαλίζουν τα δικαιώματα αυτά. Στην έννοια της κρατικής αυτής «*εγγύησης*» περιλαμβάνεται, επίσης, η υποχρέωση όλων των κρατικών οργάνων «*να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη και αποτελεσματική άσκησή τους*» (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ.). Στην περίπτωση αυτή, η εν λόγω «εγγύηση» αναλύεται σε επιμέρους υποχρεώσεις της κρατικής εξουσίας. Συγκεκριμένα, η τελευταία αναλαμβάνει την υποχρέωση : α. να *απέχει* από κάθε ενέργεια που θέτει σε διακινδύνευση την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, β. να λαμβάνει τα πρόσφορα και αναγκαία *θετικά μέτρα* ώστε να καθίσταται η άσκησή τους *αποτελεσματική*.

Καθίσταται, εξάλλου, σαφές ότι η κρατική «εγγύηση» των συνταγματικών δικαιωμάτων έχει, στο πλαίσιο της *παραπληρωματικότητας* των δικαιωμάτων αυτών, το νόημα της διασφάλισης όλων εκείνων των θεσμικών και υλικών προϋποθέσεων που κρίνονται απαραίτητες για την πραγμάτωση του κανονιστικού περιεχομένου τους. Αυτό δεν συνεπάγεται μόνον *ανάληψη της ευθύνης προς αποχή* της κρατικής εξουσίας αλλά επιπρόσθετα, *ανάληψη ευθύνης προς δράση* και, συγκεκριμένα, για λήψη θετικών μέτρων. Στο πλαίσιο της *αλληλεξάρτησης* των θεμελιωδών δικαιωμάτων, μάλιστα, γίνεται αντιληπτό ότι η «εγγύηση» των *κοινωνικών* δικαιωμάτων αποτελεί *conditio sine qua non* της «εγγύησης» των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων, και αντίστροφα. Η «εγγύηση», συνεπώς, που αναφέρεται στη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ., νοείται *ενιαία* και ισχύει *αδιαφοροποίητα* για το *σύνολο* των συνταγματικών δικαιωμάτων.

Ειδικότερη, εξάλλου, όψη της ανωτέρω κρατικής «εγγύησης» είναι η *διασφάλιση της «κανονιστικότητας» των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Όλα τα κρατικά όργανα, έτσι, οφείλουν να προσλαμβάνουν και να ερμηνεύουν τις συναφείς με τα δικαιώματα αυτά συνταγματικές διατάξεις κατά τρόπο ώστε να αναγνωρίζεται η *κανονιστική τους ισχύς*, δηλαδή η *νομική τους δεσμευτικότητα*. Η αναγνώριση αυτή εκ μέρους της κρατικής εξουσίας της κανονιστικότητας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αποτελεί το *ελάχιστο αναγκαίο περιεχόμενο της ανωτέρω κρατικής «εγγύησης»*. Στο ίδιο πλαίσιο, η κρατική εξουσία οφείλει να αποδέχεται και να σέβεται τη *νομική δυνατότητα* του φορέα εκάστου δικαιώματος να απαιτεί *νομικά* την *εκπλήρωση* των υποχρεώσεων που γεννά αυτό. Η κρατική εξουσία έχει, επιπλέον, την υποχρέωση να διαμορφώνει κατάλληλο θεσμικό (ιδίως δικονομικό) πλαίσιο για την *αποτελεσματική προστασία των συνταγματικών δικαιωμάτων*, με τη θέσπιση των αναγκαίων *ενδίκων βοηθημάτων* που καθιστούν εφικτή τη *δικαστική διεκδίκησή τους*. Οι τελευταίες αυτές υποχρεώσεις της κρατικής εξουσίας, που απορρέουν από τον «εγγυητικό» ρόλο του κράτους σε σχέση με τα θεμελιώδη διαιώματα, αποκτά, όπως θα δούμε, ιδιαίτερη σημασία στην περίπτωση των *κοινωνικών δικαιωμάτων*. Τα δικαιώματα αυτά, σύμφωνα με μια διαδεδομένη στη θεωρία και στη νομολογία αντίληψη, δεν θεμελιώνουν «*αγώγιμες*» αξιώσεις. Η «εγγύηση», ωστόσο, των δικαιωμάτων αυτών εκ μέρους του κράτους, ενισχύει το «*τεκμήριο κανονιστικότητας*» των δικαιωμάτων αυτών και διευρύνει ερμηνευτικά τον *αγώγιμο* χαρακτήρα τους.

Επιπλέον, η εν λόγω κρατική «*εγγύηση*» περιλαμβάνει όχι μόνον την «*υποκειμενική*» αλλά και την «*αντικειμενική*» όψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων, δηλαδή τη λειτουργία τους ως *αντικειμενικών κανόνων (αξιών, αρχών ή θεσμών)*. Το εγγυητικό περιεχόμενο των σχετικών συνταγματικών διατάξεων καταλαμβάνει, έτσι, τους θεσμούς και τις αξίες που απορρέουν από τα επιμέρους θεμελιώδη δικαιώματα[10]. *Το κράτος αποτελεί, λοιπόν, «εγγυητή» τόσο των συνταγματικών δικαιωμάτων όσο και των θεσμών και αξιών που απορρέουν από αυτά.*

Σημειώνεται, τέλος, ότι η «εγγύηση» των θεμελιωδών δικαιωμάτων εκ μέρους του κράτους, που εξαγγέλεται κατά τρόπο πανηγυρικό από τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ., εξειδικεύεται με τον πλέον απτό και ολοκληρωμένο τρόπο με την παράγραφο 2 του ίδιου άρθρου, που αναφέρεται στην «*αναγνώριση και προστασία των θεμελιωδών και απαραγράπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου από την Πολιτεία*». Είναι προφανές ότι *η «εγγύηση» των θεμελιωδών δικαιωμάτων περιλαμβάνει τόσο την «αναγνώριση» οσο και την «προστασία» των δικαιωμάτων αυτών*. Από την τελευταία αυτή διάταξη συνάγεται, εξάλλου, ότι η ανωτέρω κρατική εγγύηση των συνταγματικών δικαιωμάτων «*αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*». Η «*εγγύηση*», επομένως, των θεμελιωδών δικαιωμάτων εκ μέρους του κράτους προσλαμβάνει *συγκεκριμένη τελολογία, την πραγμάτωση, δηλαδή, της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει τη διαπίστωση ότι η εν λόγω «εγγύηση» του κράτους *δεν αναφέρεται γενικά και αόριστα στα δικαιώματα, αλλά στο συγκεκριμένο κανονιστικό περιεχόμενό τους, όπως αυτό προκύπτει από το συνταγματικό κείμενο*. Στο συνταγματικό αυτό πλαίσιο, τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν νοούνται, όπως συμβαίνει με τον φιλελεύθερο συνταγμτισμό, αποκομμένα εν πολλοίς από την κοινωνία, αλλά, αντίθετα, *ενταγμένα σε αυτήν*. Το κράτος εγγυάται, έτσι, τα θεμελιώδη δικαιώματα όχι ως «φυσικά» δικαιώματα του ατόμου, αλλά ως *συνταγματικά αναγνωρισμένους όρους για τον αυτοκαθορισμό του ατόμου και της κοινωνίας, με σκοπό την πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*. Είναι, επίσης, αυτονόητο ότι η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων που εκφεύγει από τα ανωτέρω συνταγματικά πλαίσια, όπως λ.χ. όταν αυτή είναι «*καταχρηστική*», κατά την έννοια του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ., δεν περιλαμβάνεται στο εγγυητικό πλαίσιο που διαμορφώνεται στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ.

δ. Η υποχρέωση των κρατικών οργάνων για τη διασφάλιση της ανεμπόδιστης άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων

Ο συντακτικός νομοθέτης δεν περιορίστηκε στη γενική εγγύηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων από το Κράτος, που πραγματοποιείται στο άρθρο 25 § 1 εδ. α΄ Συντ. Επιπλέον, θέλησε να αποσαφηνίσει και να ενισχύσει ακόμη περισσότερο το *ουσιαστικό νόημα* της κρατικής αυτής εγγύησης, αναγνωρίζοντας την υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την άσκηση των δικαιωμάτων αυτών. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 25 § 1 Συντ. τα θεμελιώδη δικαιώματα "*τελούν υπό την εγγύηση του Κράτους· όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους*". Σημειώνεται ότι η διατύπωση της διάταξης στην καθαρεύουσα παρουσιάζει μία μικρή *παρέκκλιση*: Σύμφωνα, έτσι, με το αρχικό κείμενο του άρθρου 25 § 1 Συντ. τα θεμελιώδη δικαιώματα "*τελούν υπό την εγγύησιν του Κράτους, πάντων των οργάνων αυτού υποχρεουμένων να διασφαλίζουν την ακώλυτον άσκησιν αυτών*". Στην αρχική, λοιπόν, διατύπωση, η τυποποίηση της κρατικής εγγύησης των δικαιωμάτων δεν χωρίζεται από το υπόλοιπο κείμενο, όπως συμβαίνει στο

---

[10] Βλ. το αμέσως προηγούμενο κεφάλαιο. Πρβλ. επίσης *Γ. Τασόπουλου*, Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος, ό.π., σ. 160, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν υπάρχουν μόνον απλώς υπέρ του ατόμου, αλλά ανάγονται σε αντικειμενικές αξίες της έννομης τάξης συνολικά*». Συνέπεια αυτής της θεώρησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι το γεγονός ότι η «εγγύηση» και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων συνιστά δημόσιο συμφέρον, στην προαγωγή του οποίου το κράτος οφείλει να αποβλέπει.

μεταφερθέν στη δημοτική κείμενο, όπου γίνεται χρήση άνω τελείας[11]. Η μικρή αυτή γραμματική διαφοροποίηση, η οποία κατέστη αναγκαία λόγω της δυσχέρειας εύρεσης άλλης λύσης για τη μεταφορά της εν λόγω διατύπωσης στη δημοτική γλώσσα, δεν αλλοιώνει, βέβαια, το νόημα της διάταξης. Πρέπει, ωστόσο, να αναφερθεί ότι η άνω τελεία αποτελεί ισχυρότερο διαχωριστικό σημείο από το κόμμα που χρησιμοποιεί το αρχικό κείμενο (*"... υπό την εγγύησιν του Κράτους, πάντως των οργάνων αυτού..."*). Επιπλέον, ενώ στο κείμενο της καθαρεύουσας η σύνδεση των δύο νοημάτων (*εγγύηση - υποχρέωση διασφάλισης*) πραγματοποιείται με τη χρήση αναφορικής - τροπικής μετοχής ("..., *πάντων των οργάνων αυτού υποχρεουμένων...*"), στο κείμενο της δημοτικής η μετοχή γίνεται ρήμα ("..., *όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται...*"), εισάγοντας, έτσι, μία αυτοτελή πρόταση. Με άλλα λόγια : Η σύνδεση των δύο αυτών νοημάτων εμφανίζεται στο μεταφερθέν στη δημοτική κείμενο περισσότερο *χαλαρή*, γεγονός που θα μπορούσε, ίσως, να δημιουργήσει ποικίλες παρανοήσεις.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, με τη ρητή ακροτελεύτια ερμηνευτική αναφορά του αναθεωρητικού νομοθέτη της "*ΣΤ΄ Αναθεωρητικής Βουλής των Ελλήνων*", που μετέφερε το κείμενο του Συντάγματος στη δημοτική γλώσσα, και η οποία ενσωματώθηκε στο κείμενο της δημοτικής, ορίζεται ότι : "*Σε περίπτωση διαφοράς μεταξύ του αρχικού κειμένου του Συντάγματος και του κειμένου στη δημοτική επικρατεί το αρχικό κείμενο*". Κατά τον τρόπο αυτό, το νόημα της διάταξης του άρθρου 25 § 1 Συντ. πρέπει να προκύπτει με βάση την *αρχική* διατύπωση του κειμένου, η οποία, όπως είδαμε, χρησιμοποιεί μία λιγότερο χαλαρή σύνδεση μεταξύ των αναφορών στην κρατική εγγύηση των δικαιωμάτων και στην υποχρέωση διασφάλισής τους.

Πρέπει, έτσι, να γίνει δεκτό ότι *η τυποποίηση της υποχρέωσης των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων έρχεται να προστεθεί στο νόημα της κρατικής τους εγγύησης, το οποίο και ενδυναμώνει ακόμη περισσότερο*. Από μία άποψη, εξάλλου, η αναφορά του συνταγματικού κειμένου στην υποχρέωση των οργάνων να διασφαλίζουν την άσκηση των δικαιωμάτων αποσαφηνίζει με σχετική πληρότητα και σαφήνεια τον *τρόπο* με τον οποίο νοείται αλλά και πραγματώνεται η κρατική εγγύηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Αυτό προκύπτει, σε κάποιο βαθμό, από τη διατύπωση του κειμένου της καθαρεύουσας, στο οποίο χρησιμοποιείται αναφορική - τροπική μετοχή ("*υποχρεουμένων*"), προκειμένου να γίνει η συναφής νοηματική σύνδεση. Σε κάθε πάντως περίπτωση, η αναφορά στην υποχρέωση όλων των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων ενδυναμώνει το εγγυητικό περιεχόμενο της διάταξης, επαυξάνοντας, έτσι, την προστατευτική των δικαιωμάτων λειτουργία της. Το ίδιο ισχύει και για την περίπτωση της υποχρέωσης των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την *αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*, η οποία προστέθηκε με την αναθεώρηση του 2001 στο εδάφιο β΄ της παραγράφου 1 του άρθρου 25. Κατά τον τρόπο αυτό, καθίσταται σαφές ότι η «εγγύηση» των θεμελιωδών δικαιωμάτων που εξαγγέλεται στο εδάφιο α΄ της ίδιας παραγράφου *αναλύεται με το β΄ εδάφιο σε υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν τόσο την ανεμπόδιστη όσο και την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Είναι, έτσι, πρόδηλο ότι η αναθεώρηση του 2001 ήρθε να *ενισχύσει και να ενδυναμώσει* περαιτέρω την ανωτέρω κρατική εγγύηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, μάλιστα, κατά τρόπο που συνάδει απόλυτα με την *αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*: η κρατική εξουσία δεν αρκεί να διασφαλίζει την ανεμπόδιστη άσκηση των συνταγματικών δικαιωμάτων, απέχοντας, κατά τα παραδοσιακά πρότυπα του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, από ενέργειες που τα θίγουν. Επιπλέον, *επιβάλλεται να διασφαλίζει την αποτελεσματική άσκηση των δικαιωμάτων αυτών, αναλαμβάνοντας κυρίως θετική δράση με σκοπό τη διαμόρφωση των αναγκαίων και πρόσφορων όρων για μια παρόμοια άσκηση από*

---

[11] Πρόκειται, μάλιστα, για μία από τις ελάχιστες περιπτώσεις που γίνεται χρήση άνω τελείας στο συνταγματικό κείμενο.

τους φορείς τους. Στο πλαίσιο, μάλιστα, της αρχής του κοινωνικού κράτους, η κρατική εξουσία οφείλει να προσανατολίζει τη δράση της κατά τρόπο ώστε η διασφάλιση της δυνατότητας αποτελεσματικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων να *συμπεριλαμβάνει τον μέγιστο δυνατό αριθμό προσώπων*, όπως επιβάλλει η αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Η τελευταία αυτή αναφορά του άρθρου 25 § 1 Συντ. στην υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποδίδεται, εν μέρει τουλάχιστον, στην επίδραση που άσκησε στον συντακτικό νομοθέτη του 1975 η αντίστοιχη διατύπωση του *άρθρου 1 § 3 του Θ.Ν. της Γερμανίας*. Σύμφωνα με την εν λόγω διάταξη "*Τα ακόλουθα θεμελιώδη δικαιώματα δεσμεύουν νομοθεσία, εκτελεστική εξουσία και δικαιοσύνη ως άμεσα ισχύον δίκαιο*". Είναι, βέβαια, αναμφίβολο ότι η δέσμευση αυτή των κρατικών οργάνων για την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων προκύπτει, ούτως ή άλλως, από τις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις που τα κατοχυρώνουν, καθώς και από την αυξημένη έναντι των άλλων κανόνων δικαίου τυπική ισχύ του συνταγματικού κειμένου. Η σχετική, λοιπόν, αναφορά τόσο του άρθρου 1 § 3 του Θ.Ν. του 1949 όσο και του άρθρου 25 § 1 του Συντάγματος του 1975, καθώς και, μεταγενέστερα, του *άρθρου 53 § 1 του Ισπανικού Συντάγματος* του 1978[12], έχει *επιβεβαιωτικό και συμβολικό χαρακτήρα*: διακηρύσσεται με τον πλέον πανηγυρικό και σαφή τρόπο η δεσμευτικότητα των διατάξεων που κατοχυρώνουν τα θεμελιώδη δικαιώματα έναντι των κρατικών οργάνων. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο το γεγονός ότι και τα τρία αυτά Συντάγματα διαδέχονται περιόδους αυταρχισμού και πολιτικής ανωμαλίας. *Αποτυπώνουν, έτσι, την οδυνηρή εμπειρία των λαών των χωρών αυτών, τα θεμελιώδη δικαιώματα των οποίων δοκιμάστηκαν σκληρά στην πράξη από τα ολοκληρωτικά καθεστώτα που είχαν κυριαρχήσει σ' αυτές.*

Σε κάθε πάντως περίπτωση, *η διατύπωση του άρθρου 25 § 1 Συντ. είναι η συγκριτικά πληρέστερη, εντονότερη και πιο ολοκληρωμένη*, σε σχέση με τα προαναφερόμενα. Δεν αρκέσθηκε, έτσι, ο συντακτικός νομοθέτης του 1975 στην τυποποίηση της κρατικής εγγύησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αλλά, επιπλέον, αναγνωρίζει κατά τρόπο επιτακτικό την υποχρέωση όλων των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους. Το ιδιαίτερο περιεχόμενο της διάταξης συγκροτείται εν προκειμένω ιδίως από τις έννοιες "*πάντων*" των οργάνων, "*υποχρεουμένων*", "*διασφαλίζουν*" και "*ανεμπόδιστη*" ("*ακώλυτον*"). Οι έννοιες αυτές διακρίνονται για τη νοηματική τους *ένταση*, αλλά και τη *σαφήνεια* του περιεχομένου τους.

Ειδικότερα, ανατίθεται η σχετική υποχρέωση διασφάλισης της ανεμπόδιστης και αποτελεσματικής άσκησης των δικαιωμάτων σε όλα ("*πάντων*") τα κρατικά όργανα. Αυτό σημαίνει ότι *με την εν λόγω υποχρέωση βαρύνονται και οι τρεις κρατικές λειτουργίες*, ήτοι η νομοθετική, η εκτελεστική, συμπεριλαμβανομένης της διοικήσεως, και η δικαστική[13]. Ο όρος, εξάλλου, "*υποχρεουμένων να διασφαλίζουν*" έχει τόσο *αρνητικό* (υποχρέωση αποχής ή μη παρέμβασης) όσο και *θετικό περιεχόμενο* (υποχρέωση ενέργειας ή παρέμβασης), έτσι ώστε όχι μόνο να μη θίγονται τα θεμελιώδη δικαιώματα, αλλά, επιπλέον, να διευκολύνεται η λειτουργία τους και να δημιουργούνται οι αναγκαίες υλικές, νομικές και πραγματικές προϋποθέσεις για την ανεμπόδιστη ("*ακώλυτον*") άσκησή τους[14]. Η τελευταία αυτή έννοια ("*ανεμπόδιστη*" - "*ακώλυτον*") αποκτά, έτσι, το περιεχόμενό της σε συνδυασμό με τον όρο "*διασφαλίζουν*", που έχει τόσο αρνητικό όσο και θετικό περιεχόμενο. Σε κάθε πάντως

---

[12] Σύμφωνα με το άρθρο αυτό "*Τα δικαιώματα και οι ελευθερίες που αναγνωρίζονται στο δεύτερο Κεφάλαιο αυτού του Τίτλου, δεσμεύουν όλες τις Δημόσιες αρχές*".

[13] Πρβλ. και *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 20 επ.

[14] Πρβλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Η ενσωμάτωση της Ευρωπαϊκής Σύμβασης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου στην εθνική έννομη τάξη, ό.π., σ. 201, όπου ο συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «*από το άρθρο 25 παρ. 1 Συντ. διαφαίνεται ότι ο σεβασμός από το κράτος των δικαιωμάτων του ανθρώπου δεν εξαντλείται με την αποχή του από επεμβάσεις στη σφαίρα της ιδιωτικής αυτονομίας, αλλά αναλύεται περαιτέρω και στην υποχρέωση θετικών ενεργειών με σκοπό τη διασφάλιση της άσκησής τους και τον παραμερισμό των όποιων πραγματικών εμποδίων υφίστανται*».

περίπτωση, η έννοια "*ανεμπόδιστη άσκηση*" δεν αποκλείει τη θετική παρέμβαση του Κράτους, αλλά, αντίθετα, σε κάποιο βαθμό, την εμπεριέχει και την προϋποθέτει. Στην αντίθετη περίπτωση, άλλωστε, τα κοινωνικά δικαιώματα (που προαπαιτούν εξ ορισμού την κρατική παρέμβαση), θα εξαιρούνταν της προστασίας και εγγύησης που διασφαλίζει το άρθρο 25 § 1 Συντ., γεγονός που θα οδηγούσε σε λογικό και νομικό *absurdum*. Κάτι τέτοιο δεν θα συμβιβαζόταν, επιπλέον, με το νέο –ανανεωμένο- περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπως αυτό τυποποιείται στο συνταγματικό κείμενο, επαληθεύεται, συνοψίζεται και αποτυπώνεται στο άρθρο 25 § 1 Συντ. Βασικό, όπως ήδη αναλύθηκε, στοιχείο της νέας αυτής αντίληψης είναι η συνταγματική απαίτηση για *κρατική παρέμβαση* στο πεδίο της διασφάλισης της *ουσιαστικής* ελευθερίας[15].

Από τη ρητή και κατηγορηματική διατύπωση του άρθρου 25 § 1 Συντ., προκύπτει, επίσης, ότι η υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποτελεί γι' αυτά *δεσμία αρμοδιότητα*. Η συνταγματική αυτή υποχρέωση, λοιπόν, δεν αφήνει περιθώρια διακριτικής ευχέρειας ως προς την ουσία και το αποτέλεσμα της εν λόγω προστασίας : Αυτή πρέπει να είναι η *μέγιστη δυνατή, στο μέγιστο δυνατό βαθμό*, εντός, βέβαια, των παρεχόμενων από τις επιμέρους διατάξεις προστατευτικών πλαισίων. Η διακριτική ευχέρεια των κρατικών οργάνων περιορίζεται, από την άποψη αυτή, μόνον στην επιλογή των κατάλληλων και αναγκαίων μέσων και τρόπων ώστε να πραγματοποιείται το περιεχόμενο της συνταγματικής επιταγής για «*διασφάλιση της ανεμπόδιστης άσκησης*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων, τηρουμένων, μάλιστα, επιπροσθέτως, στην περίπτωση αυτή της *αρχής της (αναλογικής) ισότητας*. Δεν μπορεί, δηλαδή, η εν λόγω προστασία να είναι διαφορετική μεταξύ των υποκειμένων των δικαιωμάτων, παρά μόνον εφόσον και στο μέτρο που κάτι τέτοιο δικαιολογείται από τις διαφορετικές περιστάσεις, καταστάσεις και συνθήκες. Η υποχρέωση διασφάλισης της ανεμπόδιστης άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι, λοιπόν, γενική, αφορά, δηλαδή, εξίσου όλα τα υποκείμενα των δικαιωμάτων αυτών.

Ειδικότερα, ο νομοθέτης είναι συνταγματικά υποχρεωμένος να μην παραβιάζει το κανονιστικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αλλά και να δημιουργεί τις πρόσφερες συνθήκες για την ανεμπόδιστη άσκησή τους. Το ίδιο ισχύει mutatis mutandis και για την εκτελεστική εξουσία, η οποία, επιπροσθέτως, οφείλει να τηρεί τους νόμους που είναι σύμφωνοι με το Σύνταγμα (αρχή νομιμότητας). Η δέσμευση αυτή ισχύει τόσο για την κανονιστική όσο και για τη λοιπή δράση της, η οποία πρέπει να μην παρεκκλίνει από τη συνταγματική υποχρέωση για τη διασφάλιση της ανεμπόδιστης άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Στο πεδίο αυτό, η εκτελεστική εξουσία έχει *δεσμία αρμοδιότητα*, η δε διακριτική της ευχέρεια ταυτίζεται ουσιαστικά με τα κανονιστικά όρια των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Η δικαστική, τέλος, εξουσία είναι υποχρεωμένη να εφαρμόζει απαρέγκλιτα και, μάλιστα αυτεπάγγελτα, τις συνταγματικές διατάξεις που κατοχυρώνουν θεμελιώδη δικαιώματα, αποκρούοντας, έτσι, οποιαδήποτε ενέργεια των κρατικών οργάνων που τα παραβιάζει και κινείται, έτσι, εκτός της συνταγματικής υποχρέωσης προστασίας τους που επιβάλλει το άρθρο 25 § 1 Συντ. Αυτήν η δέσμευση της δικαστικής εξουσίας συνιστά κατ' ουσίαν ειδικότερη έκφανση της γενικής υποχρέωσης των δικαστηρίων "*να μην εφαρμόζουν νόμο που το περιεχόμενό του είναι αντίθετο προς το Σύνταγμα*" (άρθρο 93 § 4 Συντ.), και της υπαγωγής τους κατά την άσκηση των καθηκόντων τους στο Σύνταγμα (άρθρο 87 § 2 Συντ.). Είναι, βέβαια, πρόδηλο ότι η υποχρέωση του δικαστή να διασφαλίζει την ανεμπόδιστη άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων αφορά το σύνολο των καθηκόντων και αρμοδιοτήτων του, είτε πρόκειται για το στενό δικαιοδοτικό του καθήκον είτε για τις διοικητικές του

---

[15] Σημειώνεται επιπλέον, ότι η αναφορά του Συντάγματος στην "*ανεμπόδιστη άσκηση*" των δικαιωμάτων περιλαμβάνει, σε κάθε περίπτωση, τόσο τη θετική όσο και την *αρνητική όψη* τους. Όχι, δηλαδή, μόνο ως ελευθερία άσκησης αλλά και ελευθερία *μη άσκησης* των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

αρμοδιότητες (λ.χ. άρθρο 94 § 4 Συντ.). Σε κάθε περίπτωση, αυτό που έχει σημασία να τονιστεί εδώ είναι ότι *η διάταξη του άρθρου 25 § 1 Συντ. δεσμεύει όλα τα κρατικά όργανα κατά την άσκηση κάθε αρμοδιότητάς τους.*

Πρέπει, επιπλέον να σημειωθεί ότι η δέσμευση των κρατικών οργάνων από το άρθρο 25 § 1 Συντ. *επεκτείνεται και καταλαμβάνει και τα όργανα των οργανισμών τοπικής αυτοδιοίκησης* (άρθρο 102 Συντ.)[16]. Κατά τον τρόπο αυτό, η έννοια του "*Κράτους*" που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ. δεν νοείται εν προκειμένω sticto sensu, ως το νομικό πρόσωπο του κράτους, αλλά lato sensu, ως *κρατική εξουσία* σε όλες τις εκφάνσεις και εκδοχές της. Μία τέτοια θεώρηση, εξάλλου, ενισχύεται και από τη διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., που κάνει λόγο για αναγνώριση και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων "*από την Πολιτεία*". Η έννοια της "*Πολιτείας*" περιλαμβάνει, αναμφίβολα, και τους ΟΤΑ, ώστε κάθε αμφιβολία για την ερμηνεία του άρθρου 25 § 1 Συντ. να εξαλείφεται. Θα ήταν, άλλωστε, λογικά, νομικά και πολιτικά παράδοξο εάν η εγγύηση και η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν δέσμευε και τους ΟΤΑ[17], οι οποίοι ασκούν ουσιαστικά διοίκηση σε τοπικό επίπεδο[18]. Δεν

---

[16] Είναι προφανές ότι στην έννοια των «*κρατικών οργάνων*» το Σύνταγμα συμπεριλαμβάνει εν προκειμένω τα όργανα της Τοπικής Αυτοδιοίκησης. Από την πλέον πρόσφατη νομολογία χαρακτηριστική είναι η **Σ.τ.Ε. 2579/2000**, δημοσιευμένη σε ΤοΣ 2001, σ. 637 επ., με σημείωμα του *Α. Μανιτάκη*, σύμφωνα με το σκεπτικό της οποίας, με τις διατάξεις των άρθρων 5 παρ. 1, 21 παρ. 3, 22 παρ. 1, 24 παρ. 1, 25 παρ. 1 και 106 παρ. 1 Συντ., «*προβλέπεται μεν ρητώς* ***υποχρέωση του Κράτους να μεριμνά και να λαμβάνει τα αναγκαία μέτρα για την ικανοποίηση των σκοπών, στους οποίους αποβλέπουν οι διατάξεις αυτές****, η αναγωγή όμως των σκοπών αυτών σε αντικείμενο προστασίας, μέριμνας ή ενδιαφέροντος από μέρους του Κράτους* ***δεν συνεπάγεται την υποχρέωση να ανατίθενται κατ' αποκλειστικότητα στις κρατικές υπηρεσίες οι αρμοδιότητες για τη λήψη σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση μέτρων και, γενικότερα, για την έκδοση πράξεων, των οποίων το περιεχόμενο σχετίζεται, ευθέως ή εμμέσως, με τα δικαιώματα, έννομα αγαθά και αρχές, στα οποία αναφέρονται οι παραπάνω συνταγματικές διατάξεις. Είναι, λοιπόν, επιτρεπτή η ανάθεση στους οργανισμούς τοπικής αυτοδιοίκησης της αρμοδιότητας να εκδίδουν, κατ' εφαρμογή των οικείων νομοθετικών και κανονιστικών διατάξεων, τις απαιτούμενες διοικητικές άδειες για την εκτέλεση ορισμένου έργου ή την άσκηση ορισμένης δραστηριότητας..., έστω και αν για την έκδοση των αδειών αυτών λαμβάνονται υπόψη και κριτήρια συναφή προς το περιεχόμενο και το σκοπό των παραπάνω διατάξεων του Συντάγματος*» (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Όπως σημειώνει ο *Α. Μανιτάκης* στο ανωτέρω σημείωμά του, που συνοδεύει την εν λόγω δικαστική απόφαση (σ. 641) «*όπου στο Σύνταγμα αναφέρεται ο όρος "κράτος", αυτός θα πρέπει να εκλαμβάνεται με την πιο ευρεία έννοια και να μην ταυτίζεται με τις κεντρικές κρατικές υπηρεσίες. Η προστασία σκοπών, στόχων και δικαιωμάτων δεν ανήκει αποκλειστικά στις κεντρικές κρατικές υπηρεσίες ή στην τοπική αυτοδιοίκηση. Και αυτό μπορεί να αφορά την προστασία του περιβάλλοντος, την πολιτική της πλήρους απασχόλησης, την οικονομική ανάπτυξη και τον οικονομικό προγραμματισμό και άλλες ανάλογες κρατικές πολιτικές. Η απόφαση αναφέρει και το άρθρο 25 παρ. 1 Συντ. που θέτει όλα τα δικαιώματα υπό την εγγύηση του κράτους, πράγμα που σημαίνει ότι εγγυητής των συνταγματικών δικαιωμάτων δεν είναι μόνο η κεντρική εξουσία αλλά οι αποκεντρωμένες κρατικές υπηρεσίες και η τοπική αυτοδιοίκηση. Από το σκεπτικό της συνάγεται πάντως ένα ερμηνευτικό προηγούμενο που αφορά την εκπλήρωση στόχων γενικά κοινωνικής οικονομικής και περιβαλλοντικής πολιτικής. Η κρατική εξουσία δεν θεωρείται ο αποκλειστικός φορέας των καθηκόντων αυτών. Αυτό λέει η απόφαση 2579/2000 του Σ.τ.Ε.*».

[17] Ακόμη, όμως, και στην περίπτωση που υιοθετούνταν η αντίθετη άποψη, η δέσμευση των οργάνων των ΟΤΑ από τα θεμελιώδη δικαιώματα μπορεί να στηριχθεί στη θεωρία της "*τριτενέργειας*". Η τελευταία αυτή θεωρία, πάντως, αφορά τους ιδιώτες ("τρίτοι"), κι όχι, βέβαια, τα όργανα των ΟΤΑ. Η ίδια διαπίστωση ισχύει, άλλωστε, και για όλα τα ΝΠΔΔ, καθώς και για εκείνα τα ΝΠΙΔ, τα οποία ασκούν δημόσια εξουσία. Πρβλ. εν προκειμένω τη σχετική νομολογία του Σ.τ.Ε. για τα νομικά πρόσωπα "*διφυούς*" χαρακτήρα. Για τα νομικά πρόσωπα με «διφυή» ή «μεικτό» χαρακτήρα βλ. ενδεικτικά, *Π. Δαγτόγλου*, Γενικό Διοικητικό Δίκαιο, 1992, σ. 229 επ., *Ε. Δαρζέντα*, Αι λειτουργικαί διοικητικαί πράξεις, ΕΔΔΔ 1978 = *του ιδίου*, Νομικά Κείμενα, 1993, σ. 15 επ., *Ι. Σαρμά*, Η συνταγματική και διοικητική νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, 1994, σ. 169 επ., *Ε. Σπηλιωτόπουλου*, Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου, τ. Ι, 1996, σ. 366 επ., *του ιδίου*, Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου, τ. ΙΙ, 1991, σ. 451, *Μ. Στασινόπουλου*, Παραδόσεις Διοικητικού Δικαίου, σ. 186, *του ιδίου*, Δίκαιον των διοικητικών πράξεων, ανατ. 1982, σ. 71 επ., *Θ. Τσάτσου*, Η αίτησις ακυρώσεως ενώπιον του Συμβουλίου της Επικρατείας, 1971, σ. 113 επ. Από την πρόσφατη νομολογία βλ. ιδίως την Σ.τ.Ε. 3385/2000, δημοσιευμένη σε ΕΔΔΔ 2001, σ. 481 επ., με παρατηρήσεις του *Απ. Παπακωνσταντίνου*, όπου και περαιτέρω νομολογία και βιβλιογραφία. Καθίσταται, λοιπόν, φανερό ότι ο όρος "*κρατικά όργανα*" χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ. με τη μέγιστη δυνατή εννοιολογική ευρύτητα. Σ' αυτόν περιλαμβάνονται όλα τα κρατικά όργανα lato

πρέπει, μάλιστα, να παραβλέπεται ότι οι ΟΤΑ, όπως, άλλωστε, και τα λοιπά ΝΠΔΔ, δεσμεύονται από τις αρχές του κράτους δικαίου και του κοινωνικού κράτους, στις οποίες πρέπει να υπακούουν τα όργανά τους κατά την άσκηση των καθηκόντων τους επί των "*τοπικών υποθέσεων*"[19].

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η εγγύηση του Κράτους και η υποχρέωση διασφάλισης της ανεμπόδιστης άσκησης, που τυποποιούνται στο συνταγματικό κείμενο αφορούν τα θεμελιώδη δικαιώματα όπως αυτά κατοχυρώνονται σ' αυτό και στην έκταση που κατοχυρώνονται. Αυτό σημαίνει ότι η κρατική εγγύηση ενός δικαιώματος, που συνεπάγεται την υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή του, προϋποθέτει, στην πράξη, την *ερμηνεία* της επίμαχης ή των επίμαχων συνταγματικών διατάξεων, προκειμένου να διαγνωσθεί η έκταση της παρεχόμενης συνταγματικής προστασίας και, συνακόλουθα, να διευκρινιστούν τα όρια της άσκησής του. Κατά τον τρόπο αυτό, η συνταγματική τυποποίηση της υποχρέωσης των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων *αναπαράγει στην ουσία ολόκληρη τη λογική που διέπει το σύστημα προστασίας τους, την απομάκρυνση, δηλαδή, από το ατομικιστικό φιλελεύθερο πρότυπο και την υιοθέτηση περισσότερο κοινωνικής κατεύθυνσης στο πεδίο της κατοχύρωσής τους.*

Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι η κρατική εγγύηση και η υποχρέωση διασφάλισης των θεμελιωδών δικαιωμάτων προβλέπεται σε μία συνταγματική διάταξη (άρθρο 25 § 1), η οποία αποτυπώνει, όπως είδαμε την ανανεωμένη αντίληψη του συντακτικού νομοθέτη για τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η διάταξη αυτή δεν μπορεί παρά να προσεγγίζεται στη λογική και νοηματική της *ενότητα*. Υπό την εκδοχή αυτή, καθίσταται ευχερέστερα αντιληπτό ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα που διασφαλίζονται από την κρατική εξουσία είναι τα "*δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*". Είναι, με άλλα λόγια, τα δικαιώματα εκείνα που κατοχυρώνει το συνταγματικό κείμενο, με ένα συγκεκριμένο και νομικά οριοθετημένο κανονιστικό περιεχόμενο. Η ανάθεση, συνεπώς, από το Σύνταγμα της υποχρέωσης προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων παραπέμπει σε όλο εκείνο το κανονιστικό φορτίο που κομίζει στο συνταγματικό σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου.

Με πολύ ευκρινέστερο τρόπο επιβεβαιώνεται, εξάλλου, η απομάκρυνση του Συντάγματος από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό με τη νέα διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄, η οποία *προσθέτει ακόμη μια υποχρέωση στα κρατικά όργανα, εκείνη της διασφάλισης της αποτελεσματικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Όπως και στην περίπτωση της «ανεμπόδιστης» άσκησης, η σχετική δέσμευση των κρατικών οργάνων είναι *απόλυτη*. Από

---

sensu, δηλαδή πέραν αυτών που ανήκουν στο νομικό πρόσωπο του Κράτους, και εκείνα που ανήκουν στα λοιπά ΝΠΔΔ καθώς και στα ΝΠΙΔ "*διφυούς*" χαρακτήρα.

[18] Όπως εύστοχα, εξάλλου, σημειώνει ο *Ν.-Κ. Χλέπας*, Η πολυβάθμια αυτοδιοίκηση. Θεωρητικές αναζητήσεις και θεσμικές μεταμορφώσεις, 1994, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 238, «*Οι περί τοπικής αυτοδιοικήσεως διατάξεις του ισχύοντος Συντάγματος βρίσκονται στο τρίτο του μέρος που ασχολείται με την "Οργάνωση και τις λειτουργίες της Πολιτείας", στο πρώτο κεφάλαιο ("Οργάνωση της Διοίκησης") του τελευταίου (έκτου) τμήματος ("Διοίκηση"). Η συστηματική κατάταξη των εν λόγω κανόνων και η αλλεπάλληλη χρήση του όρου "διοίκηση" στις επικεφαλίδες και στο κείμενο δεν αφήνουν καμμία αμφιβολία για την ex constitutione "πανηγυρική" ένταξη της τοπικής αυτοδιοίκησης στην έννοια της pleno sensu κρατικής διοίκησης. Τούτο δεν αποτελεί άλλωστε καινοτομία, αφού και όλα τα παλαιότερα ελληνικά Συντάγματα που αναφέρονταν στην αυτοδιοίκηση ρύθμιζαν το καθεστώς των ΟΤΑ σε συνδυασμό με την εν γένει διοίκηση*». Πρβλ. και *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το άρθρο 24 του Συντάγματος, ό.π., σελ. 585, όπου αναφέρεται ότι η Τοπική Αυτοδιοίκηση «*αποτελεί ουσιαστικά οργανικό τμήμα της κρατικής δομής με αρμοδιότητα τη "διοίκηση των τοπικών υποθέσεων"*(άρθρο 102 § 1 Συντ.)».

[19] Ειδικά ως προς τη δέσμευση των ΟΤΑ από την αρχή του κοινωνικού κράτους, βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το άρθρο 24 του Συντάγματος ως πεδίο νομικο-πολιτικής έντασης στην πρόσφατη νομολογία του Σ.τ.Ε., ό.π., σελ. 584-585, όπου και σχετική νομολογία. Βλ., επίσης, *του ιδίου*, Σχόλιο στη Σ.τ.Ε. 2026/1996, Εφαρμογές, τ. 1/1997, σελ. 188-196.

την υποχρέωση αυτή απορρέει, έτσι, *δεσμία αρμοδιότητα* ως προς το «εάν» της σχετικής διασφάλισης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ενώ η *διακριτική ευχέρεια* που απομένει στα όργανα αυτά αφορά μόνον το «*πως*» της ανωτέρω διασφάλισης. Ακόμη, όμως, και στην περίπτωση αυτή *η εν λόγω διακριτική ευχέρεια δεν είναι απεριόριστη, αλλά οριοθετείται από το κανονιστικό περιεχόμενο των ίδιων των θεμελιωδών δικαιωμάτων*, από το οποίο απορρέουν αξιώσεις τόσο για αποχή όσο και για θετική παρέμβαση των κρατικών οργάνων, καθώς και από την *αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*.

Με τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ. θεσπίζεται, συνεπώς, συγκεκριμένη *κρατική τελολογία* στο πεδίο του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η κρατική εξουσία επιφορτίζεται, έτσι, με την ευθύνη της διασφάλισης της ανεμπόδιστης και αποτελεσματικής άσκησης των δικαιωμάτων αυτών. Η εν λόγω κρατική τελολογία εντάσσεται, όπως είναι προφανές, *στο γενικότερο κανονιστικό πλαίσιο που διέπει την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*. Το κράτος παύει, λοιπόν, να αποτελεί μια διαρκή και μόνιμη πηγή διακινδύνευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων και καθίσταται *«εγγυητής» τους και υπεύθυνος φορέας για τη διασφάλιση της ανεμπόδιστης και αποτελεσματικής άσκησής τους*. Επιπλέον, το κράτος δεν θεωρείται ως «*εξωτερικός*» παράγοντας σε σχέση με το σύστημα προστασίας των συνταγματικών δικαιωμάτων. Αντίθετα, καθίσταται *εσωτερικό στοιχείο του συστήματος αυτού και, μάλιστα αναγκαίος παράγοντας για τη λειτουργία του*. Το Σύνταγμα δεν βασίζει, άρα, τη σχέση κράτους – κοινωνίας, πάνω σε ένα σύνολο κανόνων που επιβάλλουν την αποχή του κράτους από την κοινωνικοοικονομική αναπαραγωγή. *Το κανονιστικό πρότυπο του Συντάγματος για τη διαρρύθμιση της επίμαχης αυτής σχέσης θεμελιώνεται στον ενεργό και παρεμβατικό ρόλο της κρατικής εξουσίας*, την οποία συνδέει με συγκεκριμένη τελολογία θετικής προστασίας της ελευθερίας. Από την άποψη αυτή, η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., συνιστά *απτό δείγμα του κοινωνικού συνταγματισμού, στον οποίο προσεχώρησε το Σύνταγμα του 1975/1986/2001*.

Φτάνουμε, έτσι, αβίαστα, ήδη από το πρώϊμο αυτό στάδιο της μελέτης, στο συμπέρασμα ότι το άρθρο 25 § 1 Συντ., όπως άλλωστε και οι λοιπές διατάξεις του ίδιου άρθρου, δεν συστέλλει το πεδίο προστασίας ούτε, βέβαια, διαστέλλει το πεδίο των περιορισμών των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Πολύ περισσότερο, δεν οδηγεί στον πολλαπλασιασμό των περιορισμών τους. Αντίθετα, το ερμηνευτικό και κανονιστικό του περιεχόμενο αναφέρεται στα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, *όπως αυτά τυποποιούνται στις επιμέρους διατάξεις του Δευτέρου Μέρους του συνταγματικού κειμένου*. Οι περιορισμοί και οι οριοθετήσεις των θεμελιωδών δικαιωμάτων πραγματοποιούνται στις κατ' ιδίαν αυτές συνταγματικές διατάξεις. Η ερμηνευτική τους ανεύρεση και αποσαφήνιση διέρχεται, βέβαια, μέσα από συνταγματικές αρχές και συνταγματικούς κανόνες, εντός των οποίων το κανονιστικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων διυλίζεται ερμηνευτικά, στο πλαίσιο της ενότητας του συνταγματικού κειμένου.

Ολόκληρο, επομένως, το ανανεωμένο και "αναθεωρημένο" περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων διέρχεται μέσα από τους ορισμούς του άρθρου 25 § 1 Συντ. και διατρέχει μέσα κυρίως από αυτό συνολικά το νομικό μας σύστημα. Από την άποψη αυτή, το άρθρο 25 § 1 Συντ. συνιστά έναν ικανό και πρόσφορο *συμβολικό και κανονιστικό δίαυλο* για τη συμπύκνωση και, ταυτόχρονα, τη διάχυση της νέας κανονιστικής αντίληψης για τα θεμελιώδη δικαιώματα που υιοθετεί το Σύνταγμα του 1975/1986/2001. Έτσι, η ανανεωμένη αυτή αντίληψη βρίσκει με μεγαλύτερη ευχέρεια και πιο απτό τρόπο την υπαρξιακή και περιεχομενική της υπόσταση. Ψηφίδες της απαντώνται, βέβαια, στις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις που κατοχυρώνουν τα θεμελιώδη δικαιώματα. Το άρθρο 25 Συντ., ωστόσο, στο μέτρο που συνοψίζει και συμπυκνώνει τις θεμελιακές αυτές μεταβολές του συνταγματικού περιεχομένου, παρέχει τη δυνατότητα για τον πληρέστερο εντοπισμό της και, κατ' επέκταση, τη συναγωγή των ερμηνευτικών της επιδράσεων στο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Ολοκληρώνοντας τις σχετικές αναφορές στο άρθρο 25 § 1 Συντ. είναι αναγκαίο να προστεθεί μία ακόμη διευκρίνηση: Η κρατική εγγύηση των δικαιωμάτων και η συνταγματική υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους, όπως αυτές τυποποιούνται στο άρθρο 25 § 1 Συντ., αφορούν κατ' αρχήν τα ατομικά και τα κοινωνικά δικαιώματα. Πραγματικά, όπως ήδη αναλύθηκε, το άρθρο 25 Συντ. αποτελεί την ακροτελεύτια διάταξη του Δεύτερου Μέρους του συνταγματικού κειμένου, το οποίο αναφέρεται στα *ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*. Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι η προστατευτική λειτουργία του εν λόγω άρθρου δεν επεκτείνεται κατ' αναλογία και στα *πολιτικά δικαιώματα*. Πραγματικά, για την ταυτότητα του νομικού λόγου, πρέπει να γίνει δεκτό ότι οι ορισμοί του άρθρου 25 § 1 Συντ., που αφορούν την κρατική εγγύηση και προστασία των δικαιωμάτων, *ισχύουν αναλογικά και στην περίπτωση των πολιτικών δικαιωμάτων*. Η συνταγματική, άλλωστε, προστασία των πολιτικών δικαιωμάτων προκύπτει με σαφήνεια από τις επιμέρους διατάξεις όπου αυτά κατοχυρώνονται. Από την αρχή της τυπικής ισοδυναμίας των συνταγματικών διατάξεων, εξάλλου, συνέπεται ότι τόσο τα ατομικά και κοινωνικά όσο και τα πολιτικά δικαιώματα δεσμεύουν κατ' αρχήν εξίσου την κρατική εξουσία. Οι επιβεβαιωτικοί, συνεπώς, ορισμοί του άρθρου 25 § 1 Συντ. ισχύουν, για την ταυτότητα του νομικού λόγου, *αναλογικά* και στην περίπτωση των πολιτικών δικαιωμάτων. Δεν πρέπει να παραβλεφθεί, επιπλέον, ότι η διάταξη του άρθρου 5 § 1 Συντ., που κατοχυρώνει, inter alia, το δικαίωμα συμμετοχής στην πολιτική ζωή της Χώρας, μπορεί να αποτελέσει επαρκή δίαυλο για μία ερμηνευτική επέκταση της λειτουργίας του άρθρου 25 § 1 Συντ. και στην περίπτωση των πολιτικών δικαιωμάτων.

Τα θεμελιώδη δικαιώματα, που κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα του 1975, εντάσσονται, έτσι, στη γενικότερη *κρατική τελολογία*. Η διασφάλιση της ανεμπόδιστης και αποτελεσματικής άσκησής τους αναγορεύεται, κατά τον τρόπο αυτό, σε συγκεκριμένο λόγο *δημοσίου συμφέροντος*, την επίτευξη του οποίου τα κρατικά όργανα έχουν την υποχρέωση να επιδιώκουν κατά την άσκηση των αρμοδιοτήτων τους[20]. Αυτό σημαίνει ότι οφείλουν όχι μόνον να απέχουν από οποιαδήποτε ενέργεια, η οποία θα έβλαπτε ή θα έθετε σε κίνδυνο τα δικαιώματα αυτά, αλλά, επιπλέον, να λαμβάνουν τα κατάλληλα και αναγκαία θετικά μέτρα, προκειμένου να διασφαλίζεται η άσκησή τους. Το ολοκληρωμένο αυτό νόημα που αποκτά η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων στο *κοινωνικό κράτος δικαίου*, επιβεβαιώνεται αλλά και ενισχύεται, όπως θα δούμε, περαιτέρω με την πρόσφατη αναθεώρηση του Συντάγματος, με την οποία συμπληρώθηκε ρητά η ανωτέρω υποχρέωση των κρατικών οργάνων, να διασφαλίζουν όχι μόνον την «*ανεμπόδιστη*», αλλά, επιπλέον, την «*αποτελεσματική*» άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

---

[20] Η πρόσληψη των ατομικών δικαιωμάτων ως αυτοτελών λόγων δημοσίου ή κοινωνικού συμφέροντος δεν είναι, ασφαλώς, καινούργια. Χαρακτηριστική είναι η σχετική θεώρηση του (κοινωνικού) Ωφελιμισμού, όπως αυτή αναπτύχθηκε, ιδίως, από τον *J.S. Mill*. Για τον Mill, τα ατομικά δικαιώματα, υπό την ευρύτερη δυνατή έννοια, συνδέονται με την έννοια της δικαιοσύνης και αποτελούν ηθικά δικαιολογημένα αιτήματα προστασίας που προβάλλει το υποκείμενο στον κοινωνικό του περίγυρο. Ο μόνος, ωστόσο, λόγος που νομιμοποιεί τα αιτήματα αυτά είναι η *κοινωνική ωφέλεια* που προκύπτει από την ικανοποίησή τους. Η σχετική με την έννοια και το περιεχόμενο της ατομικής ελευθερίας φιλοσοφική αντίληψη του Mill αναπτύσσεται ιδιαίτερα στο έργο του *Περί Ελευθερίας* (1859). Την πλέον ολοκληρωμένη ανάλυση των σχετικών του απόψεων πραγματοποιεί ο συγγραφέας κυρίως στο δεύτερο κεφάλαιο του έργου αυτού, που τιτλοφορείται «*Σχετικά με την Ελευθερία της Σκέψης και της Συζήτησης*». Η αντίληψη που αναπτύσσεται στο εν λόγω τμήμα του ανωτέρω έργου μπορεί να συνοψισθεί στην πρόταση ότι ο πρωταρχικός λόγος προστασίας της έκφρασης των απόψεων είναι η κοινωνικά πολύτιμη συμβολή τους στη συναγωγή και τη δικαιολόγηση αληθών πεποιθήσεων. Η ανάπτυξη των σχετικών επιχειρημάτων του Mill αποσκοπεί να καταδείξει ότι η ελευθερία της έκφρασης αποτελεί προαπαιτούμενο για την κοινωνικά ωφέλιμη κατάκτηση της αλήθειας και της γνώσης. Εκκινώντας από την αφετηρία αυτή, ο συγγραφέας αποδέχεται ουσιαστικά ένα καθολικό δικαίωμα ελεύθερης έκφρασης, που δεν υπόκειται σε κανένα νόμιμο περιορισμό, εκτός από ορισμένες περιπτώσεις που κάτι τέτοιο είναι αναγκαίο προκειμένου να διαφυλαχθεί η δημόσια περιουσία και να αποφευχθούν βίαιες συγκρούσεις και βλάβη σε δικαιώματα των άλλων. Βλ. *Φ. Παιονίδη*, Ο Mill και το δικαίωμα ελεύθερης έκφρασης. Κριτική προσέγγιση, Ισοπολιτεία, τόμος IV, τεύχος 2 (2000), σ. 335 επ.

Κεφάλαιο ΙΙΙ

Περιεχόμενο και λειτουργία του άρθρου 25 § 2 Συντ. : Η πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη ως συνταγματική τελολογία της Πολιτείας

Εάν στο Σύνταγμα του 1975/1986/2001 υπάρχουν κάποιες διατάξεις με σχετικά γενικό και αφηρημένο περιεχόμενο, οι οποίες διακρίνονται για την *ιδεολογική υφή* τους και για το σημαντικό *πολιτικό και ιστορικό τους φορτίο*, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 είναι, αναμφίβολα, μία από αυτές. Από μία (μεθοδολογική) σκοπιά, μάλιστα, η διάταξη αυτή συγκεντρώνει τα συναφή δικαιοτεχνικά, μορφολογικά και λειτουργικά χαρακτηριστικά των διατάξεων αυτού του τύπου στον *μέγιστο βαθμό*: Χρησιμοποιεί γενικές και αόριστες έννοιες, κομίζει στο συνταγματικό σύστημα ένα σημαντικό ιδεολογικό και πολιτικό φορτίο, παραπέμπει σε ορισμένο αξιακό πλαίσιο, συνοψίζει την ηθικο-φιλοσοφική αντίληψη του συντακτικού νομοθέτη, διευρύνει τον μεθοδολογικό και ιδεολογικο-πολιτικό ορίζοντα των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Παίζει, έτσι, τον ρόλο και διατηρεί τη λειτουργία των διατάξεων αυτής της κατηγορίας σε ανάλογο βαθμό: Συνιστά, λόγω της γενικότητας και αφαιρετικότητας της διατυπώσεώς της, *κομβικό ενοποιητικό παράγοντα ερμηνείας του Συντάγματος, συνέχει και νοηματοδοτεί τα επιμέρους συνταγματικά νοήματα, εξισορροπεί τις εγγενείς αντιφάσεις και τις αντινομίες του συνταγματικού κειμένου, επιστηρίζει το ερμηνευτικό διάβημα, παρέχει κατευθύνσεις στο πεδίο των αναγκαίων συνταγματικών σταθμίσεων, συμβάλλει σε σημαντικό βαθμό στη νομιμοποίηση του κρατικού και του συνταγματικού φαινομένου.*

Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι όλα τα σύγχρονα Συντάγματα υιοθετούν, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, τέτοιου είδους γενικές και αφηρημένες διατυπώσεις, οι οποίες ενισχύουν ερμηνευτικά τη νοηματική συνοχή και την ιδεολογική ενότητά τους. Πολύ περισσότερο αυτό συμβαίνει στην περίπτωση του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και του "*οικονομικού Συντάγματος*", όπου ο σύγχρονος κοινωνικός και φιλελεύθερος συνταγματισμός είναι αναγκασμένος να συνθέτει και να ισορροπεί τις *αντιφάσεις και τις αντινομίες του αστικού κράτους*. Αντιφάσεις και αντινομίες που εκδηλώνονται σε όλο το φάσμα των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών σχέσεων. Πραγματικά, τα σύγχρονα Συντάγματα *συνθέτουν στο κανονιστικό και ιδεολογικό τους περιεχόμενο αρχές και κανόνες που εκκινούν από διαφορετικές κατ' αρχήν πολιτικο-φιλοσοφικές αφετηρίες και διαθέτουν, συνεπώς, διαφορετικές ιστορικές και αξιολογικές αναγωγές*. Κατά τον τρόπο αυτό, η δικαιοτεχνική επιλογή διατάξεων με σχετικά αφηρημένο και γενικό περιεχόμενο αποσκοπεί στην πληρέστερη αποσαφήνιση του συνταγματικού περιεχομένου και, κατ' επέκταση στη διευκόλυνση του σχετικού ερμηνευτικού διαβήματος.

Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά τα συγκεντρώνει, όπως προαναφέρθηκε, *στον μέγιστο δυνατό βαθμό* η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. Σύμφωνα μ' αυτήν : "*Η αναγνώριση και η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων του ανθρώπου από την Πολιτεία αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Η διάταξη αυτή περιλαμβάνεται στο άρθρο 25 Συντ., το οποίο όπως ήδη σημειώθηκε συνιστά λογική και νοηματική *ενότητα*· πρέπει, έτσι, να γίνεται αντιληπτό και να προσεγγίζεται σε συνδυασμό με τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25.

Όπως προκύπτει από τις *προπαρασκευαστικές εργασίες* του Συντάγματος του 1975, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 περιλαμβάνονταν αρχικά στο άρθρο 2 § 2 του Κυβερνητικού Σχεδίου Συντάγματος. σύμφωνα με το οποίο : "*Η αναγνώρισις και προστασία των θεμελιωδών και απαραγράπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου υπό της κρατικής εξουσίας αποβλέπει εις την κατοχύρωσιν της εσωτερικής και της διεθνούς ειρήνης και εις την*

πραγματοποίησιν της κοινωνικής προόδου εν ελευθερία και δικαιοσύνη"[21]. Τελικά, προτιμήθηκε από τον συντακτικό νομοθέτη η μεταφορά της, με κάποιες αλλοιώσεις ως προς το περιεχόμενο, στο άρθρο 25 Συντ., το οποίο συγκεντρώνει τις *γενικές ερμηνευτικές αρχές* που διέπουν, συγκροτούν και συνέχουν το σύστημα προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Στο άρθρο 2 § 2 του Συντάγματος περιλήφθηκε τελικά διάταξη με εξίσου γενικό και αφηρημένο περιεχόμενο, η οποία αφορά, όμως, τις διεθνείς σχέσεις της Χώρας[22]. Με τη μεταφορά του άρθρου 2 § 2 του Κυβ.Σχ. Συντ. στο άρθρο 25 Συντ. συντελέστηκε η μεθοδολογικά ορθότερη αποσύνδεση των θεμελιωδών δικαιωμάτων από την έννοια της διεθνούς ειρήνης, γεγονός που προσδιόρισε το κανονιστικό εύρος της διάταξης του άρθρου 25 § 2 Συντ. στο πεδίο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, απαλλάσσοντάς την, έτσι, από ένα περιττό "βάρος" που συνόδευε τη σύνδεση του περιεχομένου της με τις διεθνείς σχέσεις της χώρας[23]. Επιπλέον, αντικαταστάθηκε, όχι, βέβαια, τυχαία, ο όρος "*κρατική εξουσία*" από τον όρο "*Πολιτεία*", ο οποίος, όπως θα δούμε, παραπέμπει σε ένα αρκετά διαφοροποιημένο ποιοτικά νόημα.

Πηγή έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη για τη διατύπωση της διάταξης αυτής φαίνεται να αποτέλεσαν αφενός το *άρθρο 1 § 2 του Γερμανικού Θ.Ν. του 1949*, κατά το οποίο "*ο Γερμανικός Λαός αναγνωρίζει τα αναπαλλοτρίωτα και απαραβίαστα δικαιώματα του ανθρώπου ως το θεμέλιο κάθε ανθρώπινης κοινότητας, της ειρήνης και της δικαιοσύνης στον κόσμο*", αφετέρου δε του *άρθρου 2 του Ιταλικού Συντάγματος του 1948*, που ορίζει ότι "*Η Δημοκρατία αναγνωρίζει και εγγυάται τα απαραβίαστα δικαιώματα του ανθρώπου είτε ως ατόμου είτε μέσα στους κοινωνικούς σχηματισμούς όπου αναπτύσσεται η προσωπικότητά του, και απαιτεί την εκπλήρωση των ανεξαίρετων καθηκόντων πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής αλληλεγγύης*"[24]. Δεν πρέπει, επιπλέον, να παραβλεφθεί η λεκτική αντιστοιχία του άρθρου 25 § 2 Συντ. με τους ορισμούς του *Προοιμίου του Συντάγματος της Βαϊμάρης του 1919*, όπου χρησιμοποιούνται τόσο η σωρευτική παράθεση των εννοιών της "*ελευθερίας*" και της "*δικαιοσύνης*" όσο και αυτή της "*κοινωνικής προόδου*", γεγονός που φανερώνει την επίδραση του Προοιμίου αυτού στη διατύπωση του άρθρου 25 § 2 Συντ.[25]. Αξίζει, εξάλλου, να αναφερθεί ότι το *Ισπανικό Σύνταγμα του 1978* χρησιμοποιεί στην αρχή του *Προοιμίου* του μία ανάλογη με το άρθρο 25 § 2 Συντ. *σύνθεση των στοιχείων της δικαιοσύνης και της ελευθερίας*. Σύμφωνα, έτσι, με το εν λογω Προοίμιο "*Το ισπανικό Έθνος, επιθυμώντας να*

---

[21] Βλ. Πρακτικά των συνεδριάσεων των υποεπιτροπών της επί του Συντάγματος 1975 κοινοβουλευτικής Επιτροπής, Αθήναι 1975, σελ. 577.

[22] Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 2 § 2 Συντ. "*Η Ελλάδα, ακολουθώντας τους γενικά αναγνωρισμένους κανόνες του διεθνούς δικαίου, επιδιώκει την εμπέδωση της ειρήνης, της δικαιοσύνης, καθώς και την ανάπτυξη των φιλικών σχέσεων μεταξύ των λαών και των κρατών*". Η διάταξη αυτή προήλθε από το άρθρο 29 § 2 Κυβ.Σχ. Συντ., το οποίο όριζε ότι "*Η Ελλάς, ακολουθούσα τους γενικής αναγνωρίσεως κανόνας του Διεθνούς Δικαίου, επιζητεί την εμπέδωσιν της Ειρήνης και της Δικαιοσύνης εις τας μεταξύ των λαών και των Κρατών σχέσεις, προερχομένη προς τούτο ελευθέρως εις περιορισμούς εις την άσκησιν της κυριαρχίας της, βάσει των αρχών της ισότητος και υπό τον όρον της αμοιβαιότητος*". Για την ερμηνεία και την ανάλυση της λειτουργίας του άρθρου 2 § 2 Συντ., βλ. ιδίως *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 215 επ.

[23] Το πρόβλημα εντοπίστηκε κατά τις σχετικές συνεδριάσεις της Ολομέλειας της Επιτροπής. Έτσι, όπως χαρακτηριστικά επισήμανε ο *Α. Παπανδρέου*, "*Ειλικρινά δεν είμαι εις θέσιν να εννοήσω αυτή τη διεθνή ειρήνη η οποία υπεισέρχεται συνεχώς σ' αυτό το Σύνταγμα. Ασφαλώς είμαι ειρηνόφιλος, όπως και σεις, αλλά τι θέση έχει η διεθνής ειρήνη;*". Βλ. Πρακτικά των συνεδριάσεων της Βουλής, σελ. 364.

[24] Η επίδραση αυτή του Ιταλικού Συντάγματος στη διατύπωση του άρθρου 25 § 2 Συντ., ομολογείται και από την αγόρευση του *Θ. Σ. Στεφανόπουλου* σε συνεδρίαση της αρμόδιας υποεπιτροπής του Συντάγματος του 1975. Βλ. Πρακτικά των συνεδριάσεων των υποεπιτροπών, ό.π., σελ. 395.

[25] Σύμφωνα, έτσι, με το *Προοίμιο του Συντάγματος της Βαϊμάρης* "*Ο γερμανικός λαός με ενωμένες τις εθνικές του ρίζες και εμψυχούμενος από τη θέληση να ιδρύσει και να στερεώσει την επικράτειά του μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη, να εξυπηρετήσει την εσωτερική και εξωτερική ειρήνη και να προάγει την κοινωνική πρόοδο, εψήφισε το κάτωθι Σύνταγμα*".

εγκαθιδρύσει τη δικαιοσύνη, την ελευθερία και την ασφάλεια και να προαγάγει το καλό όσων το απαρτίζουν, ασκώντας την κυριαρχία του, διακηρύσσει τη βούλησή του ..."[26].

Από τη συνοπτική παράθεση των βασικών πηγών έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη προκύπτουν αβίαστα δύο κατ' αρχήν συμπεράσματα: Τα ξένα συνταγματικά κείμενα που επέδρασαν στην τελική διατύπωση του άρθρου 25 § 2 Συντ. έχουν ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά : α) *Προέρχονται όλα από μία ριζική πολιτική μεταβολή*: Αντανακλούν το ιστορικό πέρασμα από περιόδους ανωμαλίας, όπου κυριαρχούν τα ολοκληρωτικά ή ακόμη φασιστικά πρότυπα, σε περιόδους δημοκρατικής αναγέννησης και πολιτικής ομαλότητας. Ο ιστορικός αυτός κρίκος συνδέει τα εν λόγω συνταγματικά κείμενα με το Σύνταγμα του 1975, το οποίο καλείται επίσης να επιτελέσει μία συγκεκριμένη *οργανωτική, ρυθμιστική και νομιμοποιητική λειτουργία* για τη μετάβαση από τη δικτατορία στη δημοκρατική και δικαιοκρατική νομιμότητα. Το γεγονός αυτό δικαιολογεί, όπως θα δούμε, σε κάποιο βαθμό, τις απόλυτες και εν μέρει προβληματικές φυσικοδικαικές αναφορές των συνταγματικών αυτών κειμένων. β) Επιπλέον, τα εν λόγω Συντάγματα εντάσσονται, με χρονικά πρώτο αυτό της Βαϊμάρης, *στο νέο ιστορικό κύμα συνταγματισμού που είναι χαρακτηριστικό στον 20ο αιώνα, τον κοινωνικό συνταγματισμό*. Κοινωνικό συνταγματισμό, ο οποίος καλείται να οργανώσει τον *νέο τύπο αστικού κράτους, το κοινωνικό κράτος, και να συμβιβάσει την αρχή του κράτους δικαίου με την καινοφανή αρχή του κοινωνικού κράτους*, συνθέτοντας στο συνταγματικό περιεχόμενο τα βασικά νομικο-πολιτικά τους χαρακτηριστικά.

Οι ίδιες περίπου διαπιστώσεις ισχύουν, mutatis mutandis, και για ορισμένες άλλες *πηγές έμπνευσης* του συντακτικού νομοθέτη του 1975, οι οποίες αν και δεν έχουν "συνταγματικό" χαρακτήρα κινούνται στο επίπεδο της προστασίας και της διασφάλισης των θεμελιωδών δικαιωμάτων έναντι της κρατικής εξουσίας. Αναφερόμαστε πρωτίστως στα *διεθνή* εκείνα *κείμενα* που αποβλέπουν στην ενίσχυση του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Χαρακτηριστική περίπτωση στο πεδίο αυτό είναι, αναμφίβολα, *η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων της 10ης Δεκεμβρίου του 1948*. Το διεθνές αυτό κείμενο, το οποίο αποτελεί το πρώτο σημαντικό επίτευγμα της Επιτροπής Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ, δεν έχει ίσως άμεση νομική δεσμευτικότητα για τα κράτη. Διατηρεί, ωστόσο, αναμφισβήτητη *πολιτική σημασία* και παγκόσμιο πολιτικό κύρος[27].Αν μη τι άλλο, η

---

[26] Είναι μάλιστα, εν προκειμένω αξιοσημείωτη η χρήση του όρου "*να προαγάγει το καλό όσων το απαρτίζουν*", που αντιστοιχεί κατά κάποιο τρόπο στην έννοια της "*πραγμάτωσης της κοινωνικής προόδου*", η οποία χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. Σε κάθε πάντως περίπτωση, το Προοίμιο του Ισπανικού Συντάγματος δεν συνδέει την προαναφερόμενη "τελολογία" αποκλειστικά με τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα. Επεκτείνεται αντίθετα, εκτός δηλαδή από τα ανθρώπινα δικαιώματα και το κράτος δικαίου, στη δημοκρατική αρχή και τις διεθνείς σχέσεις της Χώρας. Η ίδια παρακτική αναφορά στην ελευθερία και τη δικαιοσύνη πραγματοποιείται, πάντως, και στο άρθρο 1 § 1 του εν λόγω Συντάγματος. Σύμφωνα με το άρθρο αυτό "*Η Ισπανία είναι κράτος κοινωνικό και δημοκρατικό, που σαν υπέρτερες αξίες της έννομης τάξης του πρεσβεύει την ελευθερία, τη δικαιοσύνη, την ισότητα και τον πολιτικό πλουραλισμό*". Ανεξάρτητα, πάντως, από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις, μπορούμε να θεωρήσουμε πιθανόν ότι το άρθρο 25 παρ. 2 του Συντάγματος του 1975 αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για τον ισπανό συντακτικό νομοθέτη.

[27] Η *Οικουμενική Διακήρυξη* περιεβλήθη τον τύπο ψηφίσματος (Resolution) της Γενικής Συνέλευσης του ΟΗΕ. Αν και τυπικά μη υποχρεωτικό το ψήφισμα αυτό προσέλαβε από την αρχή ιδιαίτερη *πολιτική σημασία*. Δεν πρέπει, εξάλλου, να παραβλέπεται ότι η Οικουμενική Διακήρυξη εμπεριέχει *εθιμικούς διεθνείς κανόνες* για την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, συνιστώντας, έτσι, μία μορφή επιβεβαίωσης του περιεχομένου τους, καθώς και γενικές αρχές του διεθνούς δικαίου, δεσμευτικές για τα κράτη. Το γεγονός αυτό διαπίστωσε το Διεθνές Δικαστήριο της Χάγης στις υποθέσεις του "*διπλωματικού προσωπικού των Ηνωμένων Πολιτειών στην Τεχεράνη*" (1980) και των "*στρατιωτικών και παραστρατιωτικών δραστηριοτήτων στη Νικαράγουα*" (1986). Για τα ζητήματα αυτά, καθώς και για την έννοια και τη νομική ισχύ του διεθνούς δικαίου και ιδιαίτερα των διεθνών εθιμικών κανόνων και των γενικών αρχών του διεθνούς δικαίου, βλ. από την τεράστια διεθνή και ελληνική βιβλιογραφία, πρόχειρα. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 71 επ., 151 επ., 190 επ., 270 επ., 385 επ. Επίσης για το ζήτημα της νομικής ισχύος του διεθνούς δικαίου στην εσωτερική έννομη τάξη, ενόψει του άρθρου 28 § 1 Συντ., βλ. ibidem, σελ. 215 επ.

Οικουμενική Διακήρυξη σηματοδότησε επί σειρά δεκαετιών τη διαμόρφωση ενός *ελάχιστου επιπέδου νομικού και πολιτικού πολιτισμού στο πεδίο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, συνιστώντας, ταυτόχρονα, το βασικό πεδίο αναφοράς των διακρατικών σχέσεων και προχωρημένη θέση μάχης για την ενίσχυση του συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων[28].

Μία από τις πιο σημαντικές λειτουργίες της Οικουμενικής Διακήρυξης, αν και ελάχιστα ορατή και αντιληπτή, είναι αυτή της επίδρασης που άσκησε στο περιεχόμενο των μεταγενεστέρων της συνταγματικών κειμένων, συμπεριλαμβανομένου, βέβαια, και του Συντάγματος του 1975. Πραγματικά, η Οικουμενική Διακήρυξη αντικατροπτρίζει ένα ολόκληρο *πολιτισμικό σύστημα*, αποτυπώνει, με άλλα λόγια, μια *πανανθρώπινη πολιτισμική, πολιτική και νομική απαίτηση για την προστασία των δικαιωμάτων*, μετά, μάλιστα, από τις οδυνηρές για την ανθρωπότητα εμπειρίες του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, στην περίοδο του οποίου καταπατήθηκαν βάναυσα τα ανθρώπινα δικαιώματα και καταρρακώθηκε η ανθρώπινη αξιοπρέπεια[29]. Η απάντηση στα προβλήματα αυτά ήταν μία *αναβίωση του φυσικοδικαιισμού* στο πεδίο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, περισσότερο, όμως, από ρομαντική και νοσταλγική διάθεση για την ανάσταση της ανθρώπινης αξίας, παρά ως συγκροτημένη θεωρητική πρόταση για την επαναθεμελίωση του δικαίου, το οποίο, άλλωστε, μέσα από τον θετικισμό είχε βρεί οριστικά τον δρόμο της ορθολογικότητας, του ρεαλισμού και της ασφάλειας. Στο κείμενο της Οικουμενικής Διακήρυξης ανακλάται όλη η αισιοδοξία του μεταπολεμικού κόσμου για μία νέα αρχή προς τη διαμόρφωση ενός κόσμου *με περισσότερη ελευθερία και δικαιοσύνη*.

Αυτές ακριβώς είναι οι επιδράσεις που διαμόρφωσαν την Οικουμενική Διακήρυξη, καθώς και μία σειρά άλλων διεθνών κειμένων, που κατέστησαν το πεδίο προστασίας των δικαιωμάτων από αποκλειστικά «εθνική» υπόθεση, *διεθνές και παναθρώπινο ζήτημα*, ζήτημα, δηλαδή, του *διεθνούς δικαίου* και των διακρατικών σχέσεων. Οι ίδιες αυτές επιδράσεις προσδιόρισαν σε σημαντικό βαθμό τα μεταγενέστερα της Οικουμενικής Διακήρυξης συνταγματικά κείμενα, συμπεριλαμβανομένου και του Συντάγματος του 1975. Η σχετική ιδεολογικοπολιτική όσμωση, που αναδεικνύεται, τελικά, σε "*κανονιστική*", καταφαίνεται με ιδιαίτερη ενάργεια στην περίπτωση του άρθρου 25 § 2 Συντ.

Είναι, έτσι, χαρακτηριστική η διατύπωση με την οποία ξεκινά το *Προοίμιο της Οικουμενικής Διακήρυξης*: "*Επειδή η αναγνώριση της αξιοπρέπειας, που είναι σύμφυτη με όλα τα μέλη της ανθρώπινης οικογένειας, καθώς και των ίσων και αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων τους αποτελεί το θεμέλιο της ελευθερίας, της δικαιοσύνης και της ειρήνης στον κόσμο...*". Η αναφορά στα "*αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα*", στην "*ελευθερία*" και τη "*δικαιοσύνη*", επιβεβαιώνει την επίδραση της Οικουμενικής Διακήρυξης στην τελική διατύπωση του άρθρου 25 § 2 Συντ. Εάν, μάλιστα, προσθέσουμε και την έννοια της "*ειρήνης στον κόσμο*", που αναφέρεται στο Προοίμιο, μπορούμε να αντιληφθούμε ευχερέστερα την πηγή έμπνευσης της σχετικής διατύπωσης του Κυβ.Σχ. Συντ. (άρθρο 2 § 2 Κυβ.Σχ.). Η αναφορά δε του ίδιου *Προοιμίου* στην "*κοινωνική πρόοδο*", βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές[30].

---

[28] Για την ιστορία, τη σημασία και τη λειτουργία της Οικουμενικής Διακήρυξης βλ. τελείως ενδεικτικά, *Γ. Κασιμάτη*, Η Παγκόσμια Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Αθρώπου, ΝοΒ 1989, σελ. 207 επ., *Γ. Δασκαλάκη*, Η Οικουμενική Διακήρυξις των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, Αθήναι 1953, όπου και περαιτέρω βιβλιογραφία (σελ. 10, υποσ. 2), *Ε. Ρούκουνα*, Διεθνής προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, 1995, εκδ. Εστία, σελ. 70 επ., *Ν. Αντωνόπουλου*, Η Οικουμενική Διακήρυξις των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Μία τριακονταετία, Αθήναι 1981, *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σελ. 157 επ., καθώς και τις ενδιαφέρουσες αναλύσεις του *C. Eustathiadés*, La Déclaration Universelle des Droits de l' Homme. Etudes de droit international, τ. IV, Athénes 1977, σελ. 123 επ., *H. Lauterpracht*, The international protection of human rights, R.C.H 1947, σελ. 70 επ., *S. Tchirkovitch*, La Déclaration Universelle des droits de l' Homme et sa portée internationale, R.G.D.I.P. 1949, σελ. 259 επ., 368 επ., όπου και εξαντλητική καταγραφή της ιστορίας της Οικουμενικής Διακήρυξης.

[29] Όπως σημειώνεται στο *Προοίμιο*, η Διακήρυξη αποτελεί "*a common standard of achievement for all peoples and all nations*".

[30] Σύμφωνα με το Προοίμιο της Οικουμενικής Διακήρυξης "*με τον Καταστατικό Χάρτη, οι λαοί των Ηνωμένων*

Η Οικουμενική Διακήρυξη δεν εντάσσεται, λοιπόν, μόνο στο γενικότερο πλαίσιο αναβίωσης των φυσικοδικαιικών αντιλήψεων για τα δικαιώματα του ανθρώπου, αλλά και στο γενικότερο πολιτικό, ιδεολογικό και νομικό πλαίσιο που προσδιόρισε την εμφάνιση και τη λειτουγία του *κοινωνικού συνταγματισμού*. Αυτό προκύπτει κατά τρόπο απτό από τις κοινωνικές διατάξεις της, που περιλαμβάνουν σειρά *κοινωνικών δικαιωμάτων* (άρθρα 22-27), όπως π.χ. το δικαίωμα για κοινωνική ασφάλιση (άρθρο 22), το δικαίωμα στην εργασία (άρθρο 23), το δικαίωμα στην ανάπαυση (άρθρο 24), το δικαίωμα για ένα επαρκές βιοτικό επίπεδο (άρθρο 25 § 1), το δικαίωμα προστασίας και ενίσχυσης της μητρότητας και της παιδικής ηλικίας (άρθρο 25 § 2), το δικαίωμα στην εκπαίδευση (άρθρο 26), το δικαίωμα στον πολιτισμό (άρθρο 27) κ.ά., καθώς και κοινωνικών καθηκόντων (άρθρο 29 § 1). Ακόμη, αναγνωρίζεται η υποχρέωση σεβασμού των δικαιωμάτων και ελευθεριών των άλλων (άρθρο 29 § 2), καθώς και η δυνατότητα περιορισμού των δικαιωμάτων με νόμο, με σκοπό "*να ικανοποιούνται οι δίκαιες απαιτήσεις της ηθικής, της δημόσιας τάξης και του γενικού συμφέροντος, σε μία δημοκρατική κοινωνία*" (άρθρο 29 § 2)[31].

Στο ίδιο μήκος κύματος με την Οικουμενική Διακήρυξη, τα ευρωπαϊκά συνταγματικά κείμενα που αναφέρθηκαν, αλλά και το άρθρο 25 § 2 Συντ., κινούνται, ως προς τα δύο ανωτέρω χαρακτηριστικά ("*φυσικοδικαιισμός*", "κοινωνικός συνταγματισμός"), και άλλα διεθνή κείμενα, τα οποία επέδρασαν, δίχως αμφιβολία, στη διατύπωση των διατάξεων του Συντάγματος του 1975, ιδίως δε σ' αυτές του άρθρου 25. Αναφερόμαστε, κατ' αρχήν στα δύο *Διεθνή Σύμφωνα του 1966*, αφενός για τα *Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα* (κυρώθηκε

Εθνών διακήρυξαν και πάλι την πίστη τους στα θεμελιακά δικαιώματα του ανθρώπου, στην αξιοπρέπεια και στην αξία της ανθρώπινης προσωπικότητας, στην ισότητα δικαιωμάτων ανδρών και γυναικών, και διακήρυξαν πως είναι αποφασισμένοι να συντελέσουν στην κοινωνική πρόοδο και να δημιουργήσουν καλύτερες συνθήκες ζωής στα πλαίσια μίας ευρύτερης ελευθερίας". Είναι, εξάλλου, χαρακτηριστικό για την επίδραση που άσκησε η Οικουμενική Διακήρυξη στη διαμόρφωση του άρθρου 25 § 2 Συντ., η ευθεία αναφορά στη Διακήρυξη και στο Προοίμιο της από τον γενικό εισηγητή της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου* κατά τη σχετική συζήτηση της ΟΕ΄ Συνεδρίασης της Ολομέλειας της Βουλής (22.4.1975), βλ. Επίσημα Πρακτικά Βουλής, σ. 358-359. Κατά τον αγορητή «*εις την εποχήν μας το πρόβλημα της ατομικής ελευθρίας έχει προσλάβει ιδιαιτέραν οξύτητα και αντινομικήν μορφήν μέσα εις τον κυκεώνα των ιδεολογικών ανταγωνισμών, της αναβιώσεως των ολοκληρωτισμών, των κοινωνικών μετασχηματισμών και των οικονομικών και τεχνικών εξελίξεων. Η λύσις του προβλήματος δεν είναι ούτε η άρνησις των ελευθεριών, η πλήρης υποταγή του ατόμου εις την κρατικήν εξουσίαν ούτε η αναρχοποίησις* των πάντων. Χαρακτηριστική εν προκειμένω είναι η Παγκόσμιος Διακήρυξις των δικαιωμάτων του ανθρώπου της 10ης Δεκεμβρίου 1948 ήτις, εν προοιμίω της, τονίζει την ανάγκην της υπό πάντων αναγνωρίσεως της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας και των αναπαλλοτριώτων δικαιωμάτων του ατόμου ως θεμελίων της ελευθερίας, της δικαιοσύνης και της ειρήνης του κόσμου ως και την ανάγκην της διά συστήματος κράτους δικαίου προστασίας των ως άνω δικαιωμάτων. Η υποχρέωσις του σύγχρονου συνταγματικού νομοθέτου -και τον ρόλον τούτον ασκεί σήμερον η παρούσα Εθνική Αντιπροσωπεία ως εντολοδόχος του κυρίαρχου λαού- είναι : α) να καθορίση μετά πληρότητος και σαφηνείας πάντα τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα ως και τας συναφείς προς ταύτα υποχρεώσεις, β) να προβλέψη τας δυνατάς επεμβάσεις ή περιορισμούς εκ μέρους των συντεταγμένων εξουσιών...". Και κατωτέρω, αναφερόμενος ο ίδιος αγορητής στο άρθρο 2 § 2 ΣΧ.Κ., που απετέλεσε το τελικό άρθρο 25 § 2 Συντ., σημειώνει χαρακτηριστικά (ibid, σελ. 359) : "*Όταν λέγομεν δε ότι αναγνωρίζομεν τον άνθρωπον ως υπερτάτην αξίαν δεν πρόκειται περί ενός απομεμονωμένου αδιαφόρου εγωιστικού ατόμου το οποίον καθίσταται προνομιούχον ον εις μίαν ουδετέραν κοινωνικήν οργάνωσιν. Το άρθρον θέτει συγχρόνως και τα πλαίσια μέσα εις τα οποία κινείται η υπεύθυνος προσωπικότης εκάστου εν συνεργασία μετά των λοιπών προς επίτευξιν των κοινωνικών αγαθών της ειρήνης και της προόδου*". Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι το "*κοινωνικόν αγαθόν της προόδου*" αποκτά για τον εισηγητή της πλειοψηφίας ένα συγκεκριμένο *κοινωνικό περιεχόμενο*, το οποίο συνδυάζεται με τον κοινωνικό περιορισμό των ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία δεν ανήκουν στο "*εγωιστικό άτομο*" αλλά στην "*υπεύθυνη προσωπικότητα*". Η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ., παρμένη από το *Προοίμιο της Οικουμενικής Διακήρυξης*, προσδιορίζεται, έτσι, σε συνάφεια με θεμελιακές συνεταγμένες και επιλογές του κοινωνικού κράτους.

[31] Πρβλ. Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σελ. 158-159, Ε. Ρούκουνα, ό.π., σελ. 73-74.

από την Ελλάδα μόλις με τον ν. 2462/1997), και αφετέρου για τα *Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα* (κυρώθηκε από την Ελλάδα με τον ν. 1532/1985)[32].

Σύμφωνα, έτσι, με το *Προοίμιο* των δύο αυτών Διεθνών Συμφώνων (που είναι ταυτόσημο και στις δύο περιπτώσεις), "*Τα κράτη - μέλη του Συμφώνου: Λαμβάνοντας υπόψη ότι σύμφωνα με τις αρχές του Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών, η αναγνώριση της έμφυτης αξιοπρέπειας και των ίσων και αναφαίρετων δικαιωμάτων όλων των μελών της ανθρώπινης κοινωνίας, αποτελεί τη βάση της ελευθερίας, της δικαιοσύνης και της ειρήνης στον κόσμο*". Η αναφορά στην "*έμφυτη αξιοπρέπεια*" και τα "*αναφαίρετα δικαιώματα*", καθώς και η παρατακτική χρήση των όρων "*ελευθερία*" και "*δικαιοσύνη*", καταδεικνύουν τις βασικές ιδεολογικές και δικαιοπολιτικές κατευθύνσεις που διέπουν τα εν λόγω Διεθνή Σύμφωνα.

Το *Προοίμιό* τους δεν περιορίζεται, ωστόσο, μόνο στην εν λόγω αναφορά. Χρησιμοποιεί στη δεύτερη παράγραφο, για δεύτερη φορά, διατύπωση που παραπέμπει στο "*φυσικό*" δίκαιο : "*Αναγνωρίζοντας ότι αυτά τα δικαιώματα πηγάζουν από την έμφυτη αξιοπρέπεια του ατόμου*". Η έμφαση στον "*έμφυτο*" χαρακτήρα των δικαιωμάτων είναι εν προκειμένω πρόδηλη, αποσκοπεί δε στον τονισμό του *απόλυτου και απαραβίαστου της φύσης τους*[33].

Στη συνέχεια, και αυτό έχει μεγάλη σημασία για την εδώ ανάλυση, το *Προοίμιο* πραγματοποιεί ορισμένες λεπτές αναφορές στις προϋποθέσεις και τη λειτουργία των ανθρώπινων δικαιωμάτων: "*Αναγνωρίζοντας ότι σύμφωνα με την Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, το ιδανικό των ανθρωπίνων υπάρξεων που είναι ελεύθερες και απαλλαγμένες από τον φόβο και τη δυστυχία, μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο εφόσον δημιουργηθούν προϋποθέσεις με τις οποίες ο καθένας θα μπορεί να απολαμβάνει τα ατομικά και πολιτικά του δικαιώματα καθώς και τα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά του*".

Ο υπαινιγμός είναι εδώ σαφής : *η κρατική εξουσία είναι υποχρεωμένη να λαμβάνει όλα εκείνα τα πρόσφορα και αναγκαία μέτρα ώστε να εξασφαλίζονται οι απαραίτητες προϋποθέσεις για την απόλαυση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Η άσκηση, επομένως, των "*φυσικών*" και "*αναπαλλοτρίωτων*" δικαιωμάτων του ανθρώπου, συναρτάται με την *ενεργοποίηση του Κράτους, την παρέμβασή του, δηλαδή, στον κοινωνικό χώρο*. Η παραπομπή στην ιδεολογική αφετηρία αλλά και στο "κανονιστικό" περιεχόμενο του *κοινωνικού συνταγματισμού* είναι εν προκειμένω έκδηλη.

Αλλά το *Προοίμιο* δεν περιορίζεται σ' αυτή μόνο την "*κοινωνική αναφορά*". Στην τελευταία του παράγραφο, ο υπαινιγμός καθίσταται πλέον ευθεία και άμεση θέση : "*Έχοντας αντιληφθεί ότι το άτομο, το οποίο έχει καθήκοντα απέναντι στα άλλα άτομα και στην ολότητα που ανήκει, έχει υποχρέωση να προσπαθήσει να επιτύχει την προαγωγή και την τήρηση των δικαιωμάτων που αναγνωρίζονται με το Σύμφωνο αυτό*". Η τελευταία αυτή διατύπωση αποτελεί μία από τις ελάχιστες περιπτώσεις όπου ένα κείμενο για την προστασία των δικαιωμάτων (διεθνές ή συνταγματικό) αναφέρεται με τόσο άμεσο και επιτακτικό τρόπο στο άτομο ως υποκείμενο των δικαιωμάτων και στην υποχρέωσή του "*να προπαθήσει να επιτύχει την προαγωγή και την τήρηση των δικαιωμάτων που του αναγνωρίζονται*". Η τελευταία αυτή αναφορά των Συμφώνων συνάδει με το έτερο στοιχείο του *κοινωνικού συνταγματισμού, την αναγνώριση, δηλαδή, εκτός από την ατομική και της κοινωνικής υπόστασης του υποκειμένου των δικαιωμάτων* (πρβλ. άρθρο 25 § 1 Συντ., "*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού*

---

[32] Γενικά για τα δύο αυτά Διεθνή Σύμφωνα πρβλ. Ε. Ρούκουνα, ό.π., σελ. 75 επ., Απ. Παπακωνσταντίνου, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ.... Ειδικά για το Διεθνές Σύμφωνο για τα Οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα, που ενδιαφέρει περισσότερο την παρούσα ανάλυση, βλ. ιδίως A. Eide, Realization of Social and Economic Rights and the minimum threshold approach, in Human Rights Law Journal 1989, σελ. 35 επ., F. Matcher (ed.). The implementation of economic and social rights, Kehl/Strasbourg/Arlington 1991, καθώς και την ενδιαφέρουσα ανάλυση του R. Beddard, Economic, Social and Cultural Rights : Progress and achievement. London 1992, ιδίως σελ. 14 επ.. 42 επ.

[33] Είναι χαρακτηριστικό από την άποψη αυτή το άρθρο του *E. Vierdag*, The legal nature of thw rights granted by the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, in Netherlands Yearbook of International Law 1978, σελ.. 69 επ., 74 επ.

συνόλου"), καθώς και, συνακόλουθα, με τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις του που απορρέουν από την κοινωνική υφή του. Θα ήταν, εξάλλου, περιττό να σημειωθεί ότι το περιεχόμενο του δεύτερου Διεθνούς *Συμφώνου*, εκείνου, δηλαδή, για τα *Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα*, επιβεβαιώνει, στο σύνολο σχεδόν των διατάξεών του, την "*κοινωνική*" του κατεύθυνση[34].

"*Φυσικοδικαιική*" και "*κοινωνιστική*" είναι, εξάλλου, αν και σε μικρότερο βαθμό η Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (ΕΣΔΑ) του 1950, η οποία επηρέασε σημαντικά τον συντακτικό νομοθέτη του 1975 στη διατύπωση του συνταγματικού κειμένου[35]. Η σχετική αναφορά του *Προοιμίου της Συμβάσεως* στην "*προάσπιση και ανάπτυξη των δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των θεμελιωδών ελευθεριών*", είναι, εν προκειμένω, χαρακτηριστική. Παρόμοιες έννοιες, άλλωστε, υιοθετεί και ο συντακτικός νομοθέτης, με μικρές παραλλαγές, στο άρθρο 25 § § 1, 2 ("*δικαιώματα του ανθρώπου*", "*θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου*"). Ενδεικτική είναι, ακόμη, η αναφορά του *Προοιμίου της ΕΣΔΑ* στις "*θεμελιώδεις ελευθερίες που αποτελούν αυτό τούτο το βάθρο της δικαιοσύνης και της ειρήνης στον κόσμο*". Στο επίπεδο των ουσιαστικών της διατάξεων, η ΕΣΔΑ περιορίζεται στην κατοχύρωση *ατομικών δικαιωμάτων*[36]. Ωστόσο, σε πολλές περιπτώσεις, τα δικαιώματα αυτά είτε διαθέτουν ένα σχετικά στενό πεδίο προστασίας[37] είτε περιλαμβάνουν *περιορισμούς με κοινωνικό κατά βάση χαρακτήρα*, γεγονός που καταδεικνύει τις επιδράσεις που ασκεί η συνταγματική πραγματικότητα στη διατύπωση

---

[34] Το Διεθνές αυτό Σύμφωνο κατοχυρώνει μία σειρά *κοινωνικών δικαιωμάτων*, όπως π.χ. το δικαίωμα στην εργασία (άρθρο 6), το δικαίωμα του συνδικαλισμού και της απεργίας (άρθρο 8), το δικαίωμα στην κοινωνική ασφάλιση (άρθρο 9), την προστασία της οικογένειας, των παιδιών και των εφήβων (άρθρο 10), το δικαίωμα σε ένα ανεκτό επίπεδο διαβίωσης (άρθρο 11), το δικαίωμα στην υγεία(άρθρο 12), στην εκπαίδευση (άρθρα 13-14), στον πολιτισμό και την επιστήμη (άρθρο 15) κ.ά. Σημειώνεται, επιπλέον, ότι σύμφωνα με το άρθρο 4 του Διεθνούς Συμφώνου είναι δυνατός ο περιορισμός από τα συμβαλλόμενα κράτη της απόλαυσης των εν λόγω δικαιωμάτων, μόνον, όμως, "*μέχρι του σημείου που συνάδει με τη φύση των δικαιωμάτων αυτών και αποκλειστικά και μόνον για να εξυπηρετηθεί η γενική ευημερία, μέσα σε μία δημοκρατική κοινωνία*". Η υιοθέτηση της θεωρίας του "*πυρήνα*" του δικαιώματος και του περιορισμού των δικαιωμάτων για λόγους κοινωνικού συμφέροντος, είναι εν προκειμένω πρόδηλη.

[35] Γενικά για την ΕΣΔΑ βλ., τελείως ενδεικτικά, *Φ. Βεγλερή*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, 1977, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, *Α. Γιωτοπούλου - Μαραγκοπούλου*, Η σημασία του ευρωπαϊκού συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ΕΕΕυρΔ 1983, σελ. 667 επ., *Δ. Ευρυγένη*, Η Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ΕΕΕυρΔ 1983, σελ. 479 επ., *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, Η Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, Ακαδημία Αθηνών, Επίσημοι λόγοι, 1985, *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σελ.164 επ., *Π. Παραρά*, Σύνταγμα και Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ό.π., σελ. 331 επ., *Ε. Ρούκουνα*, Διεθνής προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 105 επ., *Χ. Χρυσανθάκη*, Ζητήματα δικαστικής προστασίας υπό το φώς της Ευρωπαϊκής Σύμβασης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, ΕΔΔΔ 1992, σελ. 30 επ., *J. Iliopoulos - Strangas*, Der Beitritt der Europäischen Gemeinschaft zur Europäischen Menschhenrechtskonvention aus der Sicht der Mitgliedstaaten, im *J. Iliopoulos - Strangas* (ed.), La protection des droits de l'homme dans le cadre européene, Baden - Baden 1993, Nomos Verlagsgesellschaft, σελ. 343 επ., *M. Merle*, La Convention des Droits de l'Homme, R.D.P. 1951, σελ. 705 π., *F. Castberg*, The European Convention on Human Rights, Leiden 1984, *G. Cohen - Jonathan*, La Convention Européenne des Droits de l'Homme, Paris 1989, Economica, *J.-F. Flauss*, Convention Européene des Droits de l'Homme et contentieux constitutionnel, RFDC 1993, σελ. 207 επ., *A. Heymann - Doat*, Libertés publiques et droits de l'homme, LGDJ, Paris 1995, σελ. 233 επ., *F. Jacobs/C. White*, THe European Convention on Human Rights, Oxford 1996, Clarendon Press.

[36] Η παράλειψη κοινωνικών δικαιωμάτων από την ΕΣΔΑ αντανακλά τη βούληση των κρατών - μελών του Συμβουλίου της Ευρώπης να κατοχυρωθεί με τη συγκεκριμένη Σύμβαση μία σειρά *αμυντικών δικαιωμάτων*, ώστε να διασφαλισθεί στην ευρωπαϊκή Ήπειρο ένα minimum ελευθερίας. Πρβλ. *M. Merle*, La convention des Droits de l'Homme, ό.π., σελ. 718. Μία αρκετά πειστική εξήγηση του γεγονότος αυτού είναι ότι τα ευρωπαϊκά κράτη δεν επιθυμούσαν λίγα χρόνια μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και τα οικονομικά δεινά που αυτός επέφερε στην Ευρώπη, να δεσμευθούν σε υπερεθνικό επίπεδο με αγώγιμα δικαιώματα οικονομικής και κοινωνικής φύσεως. Το κενό αυτό καλύπτεται πάντως ένδεκα χρόνια αργότερα (1961) με την υιοθέτηση, όπως θα δούμε αμέσως κατωτέρω, του *Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη*. Βλ. σχετικά *Ε. Ρούκουνα*, ό.π., σελ. 204.

[37] Για τα δικαιώματα αυτά βλ., αντί άλλων, *Φ. Βεγλερή*, Οι περιορισμοί των δικαιωμάτων του ανθρώπου, 1982, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 53 επ.

της ΕΣΔΑ, την περίοδο της κατάρτισης και της υπογραφής της. Οι περιορισμοί αυτοί, μάλιστα, που συνοδεύουν συχνά τα ατομικά δικαιώματα είναι αρκετά *ευρείς και εκτεταμένοι*[38]. Για παράδειγμα, έτσι, η αναγκαστική εργασία δεν απαγορεύεται εάν αφορά υπηρεσία "*που ζητείται σε περίπτωση κρίσεων η θεομηνιών, που απειλούν τη ζωή ή την ευδαιμονία του συνόλου*" ή αφορά "*εργασία ή υπηρεσία απαρτίζουσα μέρος των τακτικών υποχρεώσεων του πολίτη*" (άρθρο 4 § 3 περ. γ΄ και δ΄). Επίσης, το δικαίωμα στον σεβασμό της ιδιωτικής και οικογενειακής ζωής, της κατοικίας και της αλληλογραφίας μπορεί, όπως, άλλωστε, το σύνολο των δικαιωμάτν που κατοχυρώνει η ΕΣΔΑ, να περιοριστεί, εφόσον η επέμβαση "*προβλέπεται υπό του νόμου και αποτελεί μέτρον το οποίον εις μίαν δημοκρατικήν κοινωνίαν, είναι αναγκαίον διά την εθνικήν ασφάλειαν, την δημοσίαν ασφάλειαν, την οικονομικήν ευημερίαν της χώρας, την προάσπισιν της τάξεως και την πρόληψιν ποινικών παραβάσεων, την προστασίαν της υγείας ή της ηθικής, ή την προστασίαν των δικαιωμάτων και ελευθεριών των άλλων*" (άρθρο 8 § 2)[39].Ακόμη, η ελευθερία εκδήλωσης της θρησκείας ή των πεποιθήσεων μπορεί να περιοριστεί με νόμο, εφόσον οι εν λόγω περιορισμοί αποτελούν "*αναγκαία μέτρα, εν δημοκρατική κοινωνία διά την δημοσίαν ασφάλειαν, την προάσπισιν της δημοσίας τάξεως, υγείας και ηθικής, ή την προάσπισιν των δικαιωμάτων και ελευθεριών των άλλων*" (άρθρο 9 § 2). Παρόμοιοι περιορισμοί προβλέπονται, επιπλέον, και στις περιπτώσεις των δικαιωμάτων στην ελευθερία εκφράσεως, γνώμης, λήψεως ή μεταδόσεως πληροφοριών ή ιδεών[40], του συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι, του συνδικαλισμού (άρθρα 10 - 11), κ.ά.[41].

Εκτός, όμως, από τα ανωτέρω διεθνή κείμενα, υπάρχει μία ολόκληρη σειρά από *διεθνείς ή περιφερειακές συμβάσεις και συμφωνίες που αφορούν την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων*[42]. Το κύμα αυτό της διεθνοποίησης του συστήματος προστασίας των

---

[38] Βλ. *M. Merle*, La Convention des Droits de l'Homme, ό.π., σελ. 713 επ. Ο συγγραφέας περιγράφει, μάλιστα, την ΕΣΔΑ, ίσως με κάποια δόση υπερβολής, ως : "*Un conservatisme maladroit et injustifié*" (ibidem, σελ. 714).

[39] Ειδικά για την έννοια "*εις μία δημοκρατικήν κοινωνίαν*", που χρησιμοποιεί συχνά η ΕΣΔΑ (αλλά και η Οικουμενική Διακήρυξη καθώς και τα δύο Διεθνή Σύμφωνα για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα και για τα Κοινωνικά, Οικονομικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα) στο σύστημα περιορισμών των δικαιωμάτων που κατοχυρώνει, βλ. ιδίως *Φ. Βεγλερή*, Οι περιορισμοί των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 78 επ. Πρβλ. επίσης τις αποφάσεις του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Δικαιωμάτων του Ανθρώπου επί των υποθέσεων Dewaer κατά Βελγίου της 27/2/1980, Handyside κατά Ηνωμένου Βασιλείου της 7/2/1976, Sunday Times κατά Ηνωμένου Βασιλείου της 26/4/1979, Klass κατά Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας της 6/9/1978, καθώς και την απόφαση της Ευρωπαϊκής Επιτροπής Δικαιωμάτων του Ανθρώπου επί της υποθέσεως Χ κατά Αυστρίας της 13/12/1963. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνεται στην ανωτέρω απόφαση του ΕΔΔΑ επί της υποθέσεως Handyside, όπου τονίζεται η προέχουσα θέση της ελευθερίας έκφρασης γνώμης, "*Ainsi le veulent le pluralisme, la tolérance et l'esprit d'ouverture sans lesquels il n'est pas de 'société démocratique'*" (Serie A 24, 1976, παρ. 49).

[40] Είναι χαρακτηριστικό ότι σύμφωνα με το άρθρο 10 § 2 ΕΣΔΑ, η άσκηση των εν λόγω δικαιωμάτων "*συνεπάγεται καθήκοντα και ευθύνες*"

[41] Για το σύστημα περιορισμών της ΕΣΔΑ βλ., αντί άλλων, *Φ. Βεγλερή*, Οι περιορισμοί των δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ό.π., σελ. 33 επ. Κατά τον συγγραφέα, "*σε όλες τις περιπτώσεις όριο των δυνατών επεμβάσεων του κράτους είναι η διατήρηση της ουσίας ή του πυρήνα του δικαιώματος όπως προκύπτει από τον ορισμό του στο γράμμα της Συμβάσεως, με τις εξυπακουόμενες αντηχήσεις του σε έννοιες οικείες και λίγο πολύ κοινές στο δίκαιο των ευρωπαϊκών Κρατών. Τις εθνικές επεμβάσεις αυτές η Σύμβαση εξαρτά από δύο όρους ....: ότι γίνονται με νόμο ή έχουν βάση το νόμο και ότι στηρίζονται πάντα σε λόγους δημοσίου συμφέροντος μέσα "σε μιά δημοκρατική κοινωνία*" (ibid, σελ. 33-34). Ο *Βεγλερής*, εξάλλου, εξετάζοντας το σύστημα περιορισμών των θεμελιωδών δικαιωμάτων στο Σύνταγμα του 1975, καταλήγει στη διαπίστωση, η οποία προφανώς ισχύει και για την περίπτωση της ΕΣΔΑ, ότι οι περιορισμοί "*έχουν φυσικά ένα εμπειρικό μαζί και λογικό όριο. Είναι η ουσία, τα στοιχειώδη συστατικά, ο έσχατος πυρήνας του δικαιώματος, εκείνη η πνοή του χωρίς την οποία δεν υπάρχει και που είναι παράλογο και μάλιστα παραπλανητικό να διακηρύσσεται πανηγυρικά*" (ibid, σελ. 19).

[42] Βλ. λ.χ. Σύμβαση της Γενεύης για τους πρόσφυγες του 1951, Σύμβαση κατά των διακρίσεων στην εκπαίδευση της Unesco (1960), Διεθνή Σύμβαση περί καταργήσεως πάσης μορφής φυλετικών διακρίσεων του 1965 (κυρώθηκε από τη Ελλάδα με τον ν. 494/1970), Η τελική Πράξη του Ελσίνκι του 1975, Σύμβαση για την εξάλειψη όλων των μορφών διακρίσεως κατά των γυναικών του 1979 (κυρώθηκε από την Ελλάδα με τον ν. 1342/1983), Σύμβαση κατά των βασανιστηρίων και άλλων τρόπων σκληρής, απάνθρωπης ή ταπεινωτικής μεταχείρισης ή τιμωρίας του 1984, οι Διεθνείς Συμβάσεις για θέματα εργασίας που έχουν υπογραφεί στα

δικαιωμάτων κάνει την εμφάνισή του μεταπολεμικά, ακολουθώντας τις κοινωνικές, πολιτικές και ιδεολογικές αντιλήψεις που κυριάρχησαν την περίοδο αυτή στον ευρωπαϊκό ιδίως χώρο. Είναι οι ίδιες αυτές αντιλήψεις που διαμόρφωσαν το νέο κύμα του συνταγματισμού στην Ευρώπη, *το κύμα του κοινωνικού συνταγματισμού*. Το άρθρο 25 § 2 Συντ., όπως άλλωστε και οι υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου αυτού, αποτυπώνουν με εύγλωττο και απτό τρόπο τις επιδράσεις αυτές στο συνταγματικό μας σύστημα.

Δεν υπάρχει, εξάλλου, αμφιβολία ότι η διαμόρφωση των *κοινωνικών διατάξεων* του Συντάγματος του 1975 και, κατ' επέκταση, ο βαθμός κατοχύρωσης της αρχής του κοινωνικού κράτους, συναρτώνται σημαντικά με τις επιδράσεις που άσκησε στον συντακτικό νομοθέτη το περιεχόμενο του *Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη*, που υπογράφηκε από τα κράτη - μέλη του Συμβουλίου της Ευρώπης το 1961[43]. Ο Κοινωνικός Χάρτης συμπληρώνει ουσιαστικά την προστασία που παρέχει στο πεδίο των ατομικών δικαιωμάτων η ΕΣΔΑ, εισφέροντας στο ευρωπαϊκό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων, μία σειρά *κοινωνικών δικαιωμάτων*. Αναδεικνύεται, έτσι, δίπλα στη φιλελεύθερη η *κοινωνική συνιστώσα* του ευρωπαϊκού πολιτικού και νομικού πολιτισμού[44].

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στο Προοίμιο του Κοινωνικού Χάρτη "*σκοπός του Συμβουλίου της Ευρώπης είναι η πραγματοποίηση στενότερης ένωσης των μελών του για τη διαφύλαξη και προώθηση των ιδανικών και των αρχών που αποτελούν την κοινή τους κληρονομιά και την ευνόηση της οικονομικής και κοινωνικής προόδου τους, ιδίως με την προάσπιση και ανάπτυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των θεμελιωδών ελευθεριών*". Είναι αξιοπρόσεκτο το γεγονός ότι και στην περίπτωση αυτή η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*" παραπέμπει σε μία καθαρά "*κοινωνική*" αντίληψη των δικαιωμάτων αλλά και του ρόλου και της τελολογίας του κράτους. Από την άποψη αυτή, η "*κοινωνική πρόοδος*" φαίνεται να αποτελεί *κεντρικής σημασίας έννοια*, με έντονο συμβολικό, ιδεολογικό και πολιτικό περιεχόμενο στον κοινωνικό συνταγματισμό. Το σημασιολογικό της περιεχόμενο και η λειτουργία της στο πεδίο προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων περιλαμβάνει αφενός μία "*θετική*" αντίληψη του κράτους ("*παρεμβατικό κράτος*") και, αφετέρου, μία *αξιακά προσδιορισμένη οικονομική λειτουργία της κρατικής εξουσίας*, η οποία κατευθύνεται από την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης. Η χρήση της έννοιας της "*κοινωνικής προόδου*" στο Προοίμιο του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη, βεβαιώνει του λόγου το αληθές: *αναδεικνύει τη στενή της σύνδεση με την τελολογία των κοινωνικών δικαιωμάτων και, κατ' επέκταση με την τελολογία του κοινωνικού κράτους*. Η "*κοινωνική πρόοδος*", άρα, αποκτά, στο πλαίσιο της νομικής αυτής χρήσης της, ένα περισσότερο συγκεκριμένο νοηματικό περιεχόμενο, το οποίο δεν γίνεται αντιληπτό αφηρημένα αλλά μέσα στο ιστορικό και συγκριτικό αυτό πλαίσιο.

Στο ουσιαστικό του περιεχόμενο, εξάλλου, ο Ευρωπαϊκός Κοινωνικός Χάρτης κατοχυρώνει με σαφήνεια μία σειρά κοινωνικών δικαιωμάτων, όπως είναι το δικαίωμα για εργασία (άρθρα 1-4), το δικαίωμα του συνδικαλισμού (άρθρο 5), το δικαίωμα των παιδιών, των

πλαίσια της Διεθνούς Οργάνωσης Εργασίας (π.χ. 87/1948 για την ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι και του συνδικαλισμού), 98/1949 και 154/1981 για τις συλλογικές διαπραγματεύσεις, 100/1951 για την ισότητα αμοιβών, 11/1958 για την κατάργηση των διακρίσεων στην εργασία) κ.ά.

[43] Κυρώθηκε από την Ελλάδα με τον ν. 1426/1984. Για το περιεχόμενο του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Χάρτη βλ. ιδίως *Th. Ühlinger*, Die Europäische Sozialcharta, im Festschrift für F. Ermcora, ό.π., σελ. 213 επ., *D. Harris*, The European Social Charter, New York 1984, University Press of Virginia, *του ιδίου*, A fresh impetus for the European Social Charter, International and Comparative Law Quarterly 1992, σελ. 659 επ.

[44] Σημειώνεται ότι ο Ευρωπαϊκός Κοινωνικός Χάρτης άσκησε σημαντική επίδραση στη διαμόρφωση των μεταγενέστερων (ευρωπαϊκών ιδίως) Συνταγμάτων, καθώς και στη δημιουργία στους κόλπους της Ευρωπαϊκής Κοινότητας του "*Κοινωνικού Χάρτη των Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Ευρωπαίων Πολιτών*", ο οποίος εγκρίθηκε το 1989 από το Ευρωπαϊκό Συμβούλιο του Στρασβούργου. Βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το "πολίτευμα" της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ό.π., σελ. 110-111. Οι επιδράσεις του Κοινωνικού Χάρτη φτάνουν μέχρι και τη Συνθήκη του Άμστερνταμ, με την οποία βελτιώθηκε αισθητά η λειτουργία της κοινωνικής αρχής στην Ευρωπαϊκή Ένωση.

εφήβων και των εργαζομένων γυναικών για προστασία (άρθρα 7-8), το δικαίωμα στην εκπαίδευση (άρθρο 10), το δικαίωμα στην υγεία (άρθρο 11), το δικαίωμα για κοινωνική ασφάλιση (άρθρο 12), το δικαίωμα της οικογένειας, της μητέρας και του παιδιού για κοινωνική και οικονομική προστασία (άρθρα 16-17) κ.ά.

Όλες αυτές οι διατάξεις των προγενέστερων εθνικών Συνταγμάτων και των υπερεθνικών κειμένων επηρέασαν αναμφίβολα τον συντακτικό νομοθέτη του 1975. Το αντίθετο, άλλωστε, θα ήταν παράδοξο: Σε μία περίοδο όπου η πολιτική αλληλεπίδραση και η κανονιστική όσμωση των εθνικών εννόμων τάξεων έπαιρνε μία περισσότερο ολοκληρωμένη και σταθερή μορφή, ιδίως στους κόλπους του Συμβουλίου της Ευρώπης, όπου συμμετείχε η Ελλάδα, και των Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων, όπου επρόκειτο να συμμετάσχει, *η αντανάκλαση των εξωτερικών αυτών επιδράσεων στο Καταστατικό Χάρτη της Χώρας ήταν περίπου αναμενόμενη*. Ήταν, όμως, εξίσου και αναγκαία, εφόσον η Ελλάδα επιδίωκε να συμβαδίσει με τους υπόλοιπους δημοκρατικούς λαούς, μετά, μάλιστα, από μία περίοδο πολιτικής απομόνωσής της. Η κατάρτιση, λοιπόν, του νέου Συντάγματος αποτελούσε μία πρώτης τάξεως ευκαιρία όχι μόνο για να τεθούν οι θεσμικές βάσεις για τον *πολιτικό και κοινωνικό εκσυγχρονισμό* της Πολιτείας, αλλά και για να αποδείξει αυτή, με τον πλέον απτό τρόπο, την *προσήλωσή της στα κοινά ιδεώδη των δημοκρατικών κρατών της Ευρώπης* και να συμβαδίσει, έτσι, μαζί τους με γνώμονα τον ήδη διαμορφωμένο κοινό ευρωπαϊκό πολιτικό και συνταγματικό πολιτισμό. Ένα εγχείρημα που φαίνεται να καρποφορεί, σε κάποιο τουλάχιστο βαθμό, με την πλήρη συμμετοχή της Χώρας στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα και, σήμερα, στην Ευρωπαϊκή Ένωση.

Οι μεταπολεμικές αυτές πηγές έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη είχαν ένα πρόσθετο πλεονέκτημα: Είχαν ήδη ωριμάσει με την πρακτική τους εφαρμογή και είχαν αποδώσει σημαντικούς καρπούς. Ο συντακτικός νομοθέτης του 1975, λοιπόν, δεν κινήθηκε σε θεωρητικό κενό. Αξιοποίησε, αντίθετα, μία σημαντική εμπειρία αρκετών δεκαετιών. Οι φιλελεύθεροι και κοινωνικοί θεσμοί είχαν ήδη ζυμωθεί στον ευρωπαϊκό χώρο και, έτσι, ο συντακτικός νομοθέτης δεν μπορούσε παρά να αποτυπώσει στο συνταγματικό κείμενο το καταστάλαγμά τους. Δεν είναι, άρα, τυχαίο ότι το Σύνταγμα του 1975 κινείται στον ίδιο συγκριτικό, πολιτικό και ιδεολογικό ορίζοντα με τα υπόλοιπα ευρωπαϊκά –δημοκρατικά, φιλελεύθερα και κοινωνικά- συνταγματικά κείμενα.

Οι βασικές αρχές, άλλωστε, του *κοινωνικού συνταγματισμού* αποτελούν πλέον *στοιχεία του κοινού ευρωπαϊκού συνταγματικού πολιτισμού*. Την αντίληψη αυτή επιβεβαιώνει, εξάλλου, ο *Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης*, που εγκρίθηκε στη Σύνοδο Κορυφής της Νίκαιας[45]. Ο εν λόγω Χάρτης περιλαμβάνει, όπως σημειώθηκε παραπάνω, σειρά ορισμών που εντάσσονται στην κοινωνική αρχή. Ήδη, έτσι, στο Προοίμιο του Χάρτη αναφέρεται ότι η Ένωση «*εδράζεται στις αδιαίρετες και οικουμενικές αξίες της αξιοπρέπειας του ανθρώπου, της ελευθερίας, της ισότητας και της αλληλεγγύης*». Η συμπλεκτική αναφορά εν προκειμένω στην ελευθερία και την ισότητα παραπέμπει συνειρμικά στη διατύπωση της παραγράφου 2 του άρθρου 25, όπου γίνεται λόγος για «*ελευθερία και δικαιοσύνη*». Η έννοια της «*κοινωνικής προόδου*», εξάλλου, που περιλαμβάνεται στην ίδια συνταγματική διάταξη, περιέχεται και στο Προοίμιο του Χάρτη, όπου σημειώνεται η ανάγκη «*να ενισχυθεί η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, υπό το πρίσμα ...της κοινωνικής προόδου*». Χαρακτηριστική είναι ακόμη η σχετική αναφορά στο ίδιο Προοίμιο, σύμφωνα με την οποία

---

[45] Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων. Σταθμός στη θεσμική ωρίμανση της Ευρωπαϊκής Ένωσης, 2001, εκδ. Παπαζήση, *του ιδίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων και η κανονιστική λειτουργία του, ό.π., *Δ. Τσάτσου*. Ευρωπαϊκή Συμπολιτεία. Για μια ένωση λαών με ισχυρές πατρίδες. 2001, εκδ. Καστανιώτη, σ. 81 επ., *A. Von Bogdandy*, Grundrechtsgemeinschaft als integrationsziel, Juristenzeitung 2001, σ. 157 επ., *Ch. Grabenwarter*, Die Charta der Grundrechte fur die Europäische Union, Deutsches Verwaltungsblatt 2001, σ. 1 επ., καθώς και το συλλογικό έργο: *S.-Y. Kaufmann* (Hrsg), Grundrechtescharta der Europaischen Union, 2001.

«*η απόλαυση των δικαιωμάτων αυτών συνεπάγεται ευθύνες και καθήκοντα έναντι τόσο των τρίτων όσο και της ανθρώπινης κοινότητας και των μελλοντικών γενεών*». Από το εν λόγω Προοίμιο δεν λείπει, εξάλλου, η αναφορά στην «*ισόρροπη και αειφόρο ανάπτυξη*», ως στόχο της Ένωσης.

Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι όλες οι ανωτέρω έννοιες που περιλαμβάνονται στον Χάρτη Θεμελιωδών Δικαιωμάτων επιβεβαιώνουν και αναδεικνύουν το «*κοινοτιστικό*» πρότυπο, το οποίο τείνει να κυριαρχήσει στον ευρωπαϊκό συνταγματικό χώρο, σε ό,τι αφορά το σύστημα προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κεντρικά χαρακτηριστικά του προτύπου αυτού είναι η *θεώρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων στο πλαίσιο της κοινωνίας*, όπου αποκτούν το ουσιώδες περιεχόμενό τους, βασισμένα στην έννοια της κοινωνικής αλληλεγγύης και *προσανατολισμένα στην κοινωνική πρόοδο*. Τα δικαιώματα αυτά *προσδιορίζονται και νοηματοδοτούνται εντός του κοινωνικού συνόλου*, γεγονός που καθορίζει το περιεχόμενο της κοινωνικής τους οριοθέτησης, με γνώμονα την κοινωνική δικαιοσύνη και ηθική βάση την κοινωνική αλληλεγγύη. Η τελευταία εκδηλώνεται, μάλιστα, όπως θα δούμε, υπο τις τρεις εκδοχές της, αναφέρεται, δηλαδή, στους *«τρίτους», στην «ανθρώπινη κοινότητα» και στις «μελλοντικές γενιές»*.

Εκτός, όμως, από το Προοίμιο, ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων περιλαμβάνει σειρά διατάξεων, που θεμελιώνουν την *κοινωνική αρχή*, θυμίζοντας, σε πολλές περιπτώσεις, έντονα τις ανάλογες αναφορές του ελληνικού Συντάγματος του 1975/1986/2001. Χαρακτηριστική είναι, έτσι, η διάταξη του άρθρου 1, σύμφωνα με την οποία η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, η οποία είναι «*απαραβίαστη*», δεν πρέπει να είναι μόνον «*σεβαστή*» αλλά και να «*προστατεύεται*». Η τελευταία αυτή αναφορά παραπέμπει, όπως είναι φανερό, στην *υποχρέωση λήψης θετικών μέτρων* εκ μέρους της πολιτικής εξουσίας προκειμένου να προστατευθεί το ουσιαστικό περιεχόμενο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η «*θετική*» αυτή διασφάλιση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας οδηγεί συνειρμικά, μεταξύ των άλλων, στην έννοια των *κοινωνικών δικαιωμάτων*.

Πέραν τούτου, ο εν λόγω Χάρτης *κατοχυρώνει σειρά κοινωνικών δικαιωμάτων*, σε βαθμό, μάλιστα, τέτοιο, ώστε να θεωρείται ότι ο σχετικός κατάλογος των δικαιωμάτων αυτών είναι σημαντικά *εκτενέστερος* σε σχέση με τον μέσο όρο των Συνταγμάτων των κρατών – μελών της Ε.Ε. Αναφέρουμε ενδεικτικά τα δικαιώματα του παιδιού, των ηλικιωμένων, των ατόμων με ειδικές ανάγκες, των εργαζομένων, της οικογένειας, της κοινωνικής ασφάλισης και κοινωνικής αρωγής, καθώς, επίσης, την προστασία της υγείας, του περιβάλλοντος κ.ο.κ. Τα περισσότερα από τα δικαιώματα αυτά, μάλιστα, εμπνέονται, όπως αναφέρεται και στις σχετικές επεξηγήσεις που συνοδεύουν τα άρθρα του Χάρτη, από τον Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Χάρτη και τον Κοινοτικό Χάρτη των Θεμελιωδών Κοινωνικών Δικαιωμάτων των Εργαζομένων.

Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης *δεν έχει προσλάβει, ακόμη, όπως ήδη σημειώθηκε παραπάνω, νομική δεσμευτικότητα*. Αναμένεται, ωστόσο, να αποκτήσει σταδιακά *υφέρπουσα κανονιστική λειτουργία*[46], ή, όπως αναφέρεται σχετικά[47], «*δικαιική*» λειτουργία, η οποία απορρέει από την τεράστια *ερμηνευτική και συμβολική λειτουργία* του. Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται το γεγονός ότι η έγκριση του Χάρτη αυτού συμπίπτει, σχεδόν, χρονικά με την ολοκλήρωση της πρόσφατης αναθεώρησης του Συντάγματος του 1975. Το περιεχόμενο του ανωτέρω Χάρτη επηρέασε, δίχως αμφιβολία, τη

---

[46] Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, ό.π., σ. 28.
[47] Βλ. *Δ. Τσάτσου*, Ευρωπαϊκή Συμπολιτεία, ό.π., σ. 89.

διατύπωση πολλών από τις νέες διατάξεις που προστέθηκαν στο Σύνταγμα του 1975/1986[48], γεγονός που επιβεβαιώνεται, εξάλλου, από τις *προπαρασκευαστικές εργασίες* της αναθεώρησης[49].

Πάνω από όλα, όμως, ο εν λόγω Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων αποτυπώνει και αντανακλά κατά τον πλέον ολοκληρωμένο και απτό τρόπο τα βασικά στοιχεία του *κοινού ευρωπαϊκού συνταγματικού πολιτισμού*, στο επίκεντρο του οποίου βρίσκονται οι *αρχές του κοινωνικού κράτους και της κοινωνικής δημοκρατίας*, που διέπουν τον *κοινωνικό συνταγματισμό*. Τα στοιχεία αυτά του Χάρτη δεν μπορεί, συνεπώς, να αφήνουν αδιάφορο τον ερμηνευτή του Συντάγματος, πολύ δε περισσότερο τον ερμηνευτή του άρθρου 25 Συντ., όπου συμπυκνώνεται ολόκληρη η συναφής κανονιστική λογική του ελληνικού Συντάγματος.

Όλα αυτά, λοιπόν, καθίστανται περισσότερο απτά στο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, ιδιαίτερα, στο άρθρο 25 Συντ., όπου αποτυπώνεται το σύνολο σχεδόν των ιδεολογικών προδιαθέσεων, των θεωρητικών επιδράσεων και των κανονιστικών επιλογών του συντακτικού νομοθέτη στο πεδίο προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Ακόμη πιο καθαρά εμφανίζονται οι τάσεις αυτές στη διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., όπου *συνοψίζεται ουσιαστικά η συνταγματική λογική του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Πράγματι, το άρθρο 25, και ιδίως η § 2 του άρθρου αυτού, συμπυκνώνει, εν πολλοίς, στην αφαιρετική, γενική και πανηγυρική του διατύπωση τις ερμηνευτικές συντεταγμένες, τις ιδεολογικές αναφορές και τις ιστορικο-πολιτικές αναγωγές των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Από την άποψη αυτή, η ανάλυση του νοηματικού περιεχομένου του άρθρου 25 § 2 Συντ. ταυτίζεται ουσιαστικά με την προσέγγιση της κοινής για όλα τα θεμελιώδη δικαιώματα *ratio* προστασίας τους. Είναι, λοιπόν, πρόδηλο ότι η ερμηνεία της εν λόγω διάταξης συναρτάται με τα συμπεράσματα που προκύπτουν από τη σφαιρική, συνθετική και συστηματική ερμηνεία των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων που κατοχυρώνουν τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα.

Όπως θα δούμε κατωτέρω, στο νοηματικό περιεχόμενο της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ. *συντίθενται, όπως, άλλωστε, συμβαίνει και στην περίπτωση του άρθρου 25 § 1 Συντ., τα φιλελεύθερα και τα κοινωνικά στοιχεία του συνταγματικού κειμένου*, ή κατ' άλλη, διατύπωση, *συντίθενται η αρχή του κράτους δικαίου και η αρχή του κοινωνικού κράτους*. Μία *σύνθεση* που καθίσταται, πλέον, ρητή και επιτακτική, προσανατολίζοντας, έτσι, το σχετικό ερμηνευτικό διάβημα στο να *άρει τις επιμέρους αντιφάσεις, αντινομίες και εντάσεις που εκδηλώνονται στο πεδίο λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, μεταξύ των φιλελεύθερων και των κοινωνικών στοιχείων του πολιτεύματος*.

Η ανάλυση, ωστόσο, ξεκινάει από τον «*φυσικοδικαιικό*» χαρακτήρα που εμφανίζει η διατύπωση της εν λόγω διάταξης. Ο ιδιαίτερος αυτός χαρακτήρας της εξεταζόμενης διάταξης αποδεικνύεται κρίσιμος για τα εξεταζόμενα στην παρούσα μελέτη ζητήματα.

---

[48] Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων και η κανονιστική λειτουργία του, ό.π., σ. 12, *Δ. Τσάτσου*, Ευρωπαϊκή Συμπολιτεία, ό.π., σ. 88.

[49] Πρβλ. ιδίως τις αγορεύσεις των *Λ. Αποστολίδη*, Πρακτικά Βουλής. Συνεδρίαση Ζ΄, Τετάρτη 24 Ιανουαρίου 2001, σ. 4123-4124 και *Ε. Βενιζέλου*, ibid. σ. 4125, όπου ο αγορητής σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «*έχει πολύ μεγάλη σημασία, ότι η επεξεργασία αυτή γίνεται σχεδόν ταυτοχρόνως με τις εξελίξεις, σημαντικές ή λιγότερο σημαντικές, στο ευρωπαϊκό θεσμικό οικοδόμημα με τη Συνθήκη της Νίκαιας, αλλά και με το Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, που ακόμη και ως διακηρυκτικό κείμενο μας δίνει ένα μέτρο της σημασίας που έχουν τα κείμενα αυτά, αλλά ιδίως τα κείμενα των εθνικών Συνταγμάτων*».

i) Η "αναγνώριση και η προστασία των θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου" ως στοιχείο αποδόμησης της "νομικότητας" των δικαιωμάτων ή ως επιβεβαίωση του συνταγματικού τους χαρακτήρα ;

Η διατύπωση του άρθρου 25 § 2 Συντ. δημιουργεί εκ πρώτης όψεως την εντύπωση ότι ο συντακτικός νομοθέτης αντιλαμβάνεται τα θεμελιώδη δικαιώματα ως δικαιώματα που απορρέουν από τη "*φύση*" του ανθρώπου κι έχουν, ως εκ του λόγου τούτου, "*προσυνταγματική*" και "*προνομική*" υπόσταση. Η φυσικοδικαιική αυτή αντίληψη που αναδύεται από τη διατύπωση της διάταξης μπορεί να οδηγήσει, βέβαια, σε ποικίλες παρανοήσεις και παρεξηγήσεις, που αφορούν τον "*φυσικό*" χαρακτήρα των δικαιωμάτων, γεγονός που, μεταξύ των άλλων, τα καθιστά *μη αναθεωρήσιμα*[50].

Όλο το πρόβλημα φαίνεται να γεννάται από τη χρήση τριών κατά βάση όρων στα άρθρο 25 § 2 Συντ.: Του όρου "*αναγνώριση*", του όρου "*απαράγραπτα δικαιώματα*" και του όρου "*δικαιώματα του ανθρώπου*". Η παρανόηση είναι, εν προκειμένω, σχετικά εύκολη: Η "*αναγνώριση*" σημαίνει ότι τα δικαιώματα "*προϋπάρχουν*", άρα η συνταγματική τους κατοχύρωση δεν έχει "*δημιουργικό*" αλλά "*επιβεβαιωτικό*" χαρακτήρα. Η έννοια "*απαράγραπτα δικαιώματα*", εξάλλου, παραπέμπει στα ίδια "*προσυνταγματικά*" - "*φυσικά*" δικαιώματα, τα οποία έχουν ιστορικά απροσπέλαστο και παγιωμένο περιεχόμενο, επομένως δεν μπορούν να "*παραγραφούν*"[51], δηλαδή δεν μπορούν να καταργηθούν από τον συντακτικό νομοθέτη. Πολύ περισσότερο, εξάλλου, δεν είναι δυνατόν να σχετικοποιηθούν ή να περιορισθούν ουσιωδώς από τον κοινό νομοθέτη[52]. Τέλος, ο όρος "*δικαιώματα του ανθρώπου*" προσδίδει στον επιθετικό προσδιορισμό "*απαράγραπτα*" την υποκειμενική του βάση, τον "*κτήτορά*" τους, τον φορέα τους, που είναι συγχρόνως και η εννοιολογική βάση της "φυσικής" τους υπόστασης: *ο άνθρωπος*.

Προσπάθεια ανάλυσης του ζητήματος έγινε και ανωτέρω[53], με την ευκαιρία της ερμηνευτικής προσέγγισης του άρθρου 25 § 1 Συντ., το οποίο χρησιμοποιεί και αυτό την έννοια των "*δικαιωμάτων του ανθρώπου*". Κατά συνέπεια, παραπέμπουμε για το πρόβλημα αυτό σε όσα αναφέρθηκαν εκεί. Για την πληρέστερη κατανόηση του άρθρου 25 § 2 Συντ., ωστόσο, είναι αναγκαίο να προστεθούν επιγραμματικά ορισμένες συναφείς παρατηρήσεις:

α) Η αναφορά στο συνταγματικό κείμενο φυσικοδικαιικών όρων δεν μπορεί, εκ των πραγμάτων, να έχει ιδιαίτερο νόημα. Και αυτό συμβαίνει γιατί το πρόβλημα του "φυσικού"

---

[50] Τις φυσικοδικαιικές αυτές συνεπαγωγές φαίνεται να αποδέχεται, αναφερόμενος στο άρθρο 25 § 2 Συντ. ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 124-126.

[51] Πρβλ. τις ανάλογες διατυπώσεις που χρησιμοποιεί ο Χάρτης των θεμελιωδών δικαιωμάτων και των θεμελιωδών ελευθεριών της Τσεχίας του 1992, ο οποίος αποτελεί, κατά τη σχετική διατύπωση, «*τμήμα της συνταγματικής τάξεως της Τσεχικής Δημοκρατίας*». Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 1 εδ. β΄ του εν λόγω Χάρτη «*Τα θεμελιώδη δικαιώματα και οι θεμελιώδεις ελευθερίες είναι απαραβίαστες, αναπαλλοτρίωτες, απαράγραπτες και αμετάκλητες*». Αν, όμως, οι ανωτέρω επιθετικοί προσδιορισμοί απλά παραπέμπουν στο φυσικό δικαίο, το προοίμιο του Χάρτη αναφέρεται ρητά σε αυτό : «*Αναγνωρίζοντας το απαραβίαστο των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου, των δικαιωμάτων του πολίτη και την υπεροχή του νόμου*».

[52] Υπό την έννοια αυτή, τα "*φυσικά*» αυτά δικαιώματα αποτελούν το μέτρο για τον έλεγχο της «νομιμοποίησης» της κρατικής εξουσίας. Κατά συνέπεια, το θετό δίκαιο πρέπει να συμβαδίζει, προκειμένου να είναι «νόμιμο» με τα «φυσικά» δικαιώματα. Στη θεωρητικά συνεπή, μάλιστα, μορφή της θεωρίας του φυσικού δικαίου, το «συμβόλαιο» της εξουσίας «*ακυρώνεται από τη στιγμή που η εξουσία παύει να κυβερνά με δικαιοσύνη, δηλαδή από τη στιγμή που παύει να ενεργεί σύμφωνα με τα συμφέροντα και τη θέληση του λαού. Αν το συμβόλαιο παραβιάστει από τη μια πλευρά, τότε πια δεν δεσμεύει ούτε την άλλη. Στην περίπτωση αυτή η εξουσία επανέρχεται στον αρχικό φορέα της. Ο άνθρωπος δημιούργησε σκόπιμα και ύστερα από σκέψη το κράτος, γι' αυτό και μπορεί να το καταργήσει μόλις διαπιστώσει ότι δεν ανταποκρίνεται στους σκοπούς για τους οποίους ιδρύθηκε. Έτσι λοιπόν προετοιμάζεται ήδη στην Αναγέννηση η θεωρία της επανάστασης*». Βλ. *W. Windelband/H. Heimsoeth*, Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας. τ. Β΄, 1995, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τράπεζας, σ. 209.

[53] Ό.π., I, i.

ή "θετικού" χαρακτήρα των δικαιωμάτων είναι όχι συνταγματικό αλλά *προνομικό* ζήτημα. Το Σύνταγμα δεν μπορεί να δώσει, ως εκ του λόγου τούτου, απάντηση σ' αυτό. Η συναγωγή, λοιπόν, φυσικοδικαιικών επιχειρημάτων από το συνταγματικό κείμενο κινείται στη σφαίρα της *μετα-συνταγματικής προσέγγισης*, γιατί ακριβώς το ζήτημα είναι *λογικά προ-νομικό* και *μεθοδολογικά μετα-νομικό*. Το Σύνταγμα αποτελεί "*θετικό*" κείμενο, το κατ' εξοχήν, μάλιστα, "*θετικό*" κείμενο. Η *θετικοποίηση*, άρα, του φυσικού δικαίου μέσω του Συντάγματος, δεν (μπορεί να) έχει νόημα γιατί απλά οι κανόνες που περιλαμβάνονται στο συνταγματικό κείμενο (εν προκειμένω τα θεμελιώδη δικαιώματα) ή είναι θετικοί κανόνες ή δεν είναι από νομικής επόψεως τίποτε. Το *δίκαιο* αποτελεί φαινόμενο *κοινωνικό και δη φαινόμενο "κρατικό"*, στη σύγχρονη τουλάχιστον εποχή[54]. Αν, επομένως, το "*νομικό*" περιέχει την έννοια του "δικαίου", τότε, οτιδήποτε δεν είναι "*δίκαιο*" (κρατικά τιθεμένο δίκαιο) κινείται στη *σφαίρα του μη νομικού*[55].

β) Η "*αναγνώριση και η προστασία των θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου*", αφορά, κατά συνέπεια, (δεν μπορεί παρά να αφορά), μόνο τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα που απορρέουν από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο. Αυτό σημαίνει ότι η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ. αναφέρεται στα δικαιώματα που κατοχυρώνονται

---

[54] Βλ. σχετικά *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 71 επ., 78 επ.

[55] Κατά τον *A. Wellmer*, Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο. Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού, μετ. Κ. Καβουλάκου, 2001, εκδ. Αλεξάνδρεια, σ. 132-133, «*τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι ηθικά θεμελιωμένα δικαιώματα, η αναγνώριση των οποίων αποτελεί αναγνώριση μιας ηθικά θεμελιωμένης αξίωσης, την οποία οι άνθρωποι εγείρουν ως άνθρωποι απέναντι σε άλλα ανθρώπινα όντα και έτσι, επίσης, απέναντι σε κρατικούς θεσμούς... Τα θεμελιώδη δικαιώματα είναι, αντίθετα, νομικά δικαιώματα, τα οποία μπορεί – τουλάχιστον κατ' ιδέαν- να αξιώσει κανείς εντός και έναντι μιας ορισμένης κοινότητας δικαίου. Όταν τα χωρίζουμε, όπως είναι εύλογο, σε φιλελεύθερα δικαιώματα ελευθερίας, δημοκρατικά δικαιώματα συμμετοχής και κοινωνικά δικαιώματα, αυτές οι κατηγορίες δικαιωμάτων αναφέρονται πάντα σε μια ορισμένη, επιμέρους κοινότητα δικαίου, εντός και μέσω της οποίας αναγνωρίζονται ως νομικά δικαιώματα*». Από μια άποψη, λοιπόν, ο όρος «*δικαιώματα του ανθρώπου*», που χρησιμοποιείται στις διατάξεις των παραγράφων 1 και 2 του άρθρου 25 Συντ. φαίνεται, κατ' αρχήν, να παραπέμπει εννοιολογικά σε μια *ηθική διάσταση των δικαιωμάτων*. Θα μπορούσε, συνεπώς, να υποστηριχθεί ότι με τον τρόπο αυτό, το Σύνταγμα διατηρεί έναν *ανοιχτό δίαυλο επικοινωνίας με την ηθική*. Η διαπίστωση αυτή δεν είναι, ασφαλώς, χωρίς ερμηνευτικές συνέπειες. Η ερμηνεία, έτσι, των επιμέρους θεμελιωδών δικαιωμάτων πρέπει να ανάγεται στις *πρωτόλειες ηθικές ρίζες τους*, στο πρωταρχικό, δηλαδή, *ηθικά* θεμελιωμένο αίτημα της αναγνώρισής τους. Τούτο μπορεί να έχει ως συνέπεια την *ερμηνευτική διαστολή* του περιεχομένου των δικαιωμάτων αυτών μέσω της αναγωγής τους στις ηθικές αφετηρίες της δικαιολόγησής τους. Η διατύπωση, έτσι, που περιλαμβάνει το συνταγματικό κείμενο δεν μπορεί συχνά από μόνη της να δηλώνει το αληθινό κανονιστικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Το περιεχόμενο αυτό ανευρίσκεται μέσα από την ερμηνευτική διεργασία, στο επίκεντρο της οποίας (ή, ορθότερα, η αφετηρία της οποίας) βρίσκεται στην *ηθική βάση δικαιολόγησής* τους. *Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα παύουν να είναι «νομικά» δικαιώματα και ότι καθίστανται «φυσικά» δικαιώματα.* Αντίθετα, ο ερμηνευτικός προσανατολισμός στην ηθική θεμελίωση των δικαιωμάτων αυτών αποβλέπει στην ανεύρεση του «*αληθινού*» περιεχομένου τους και δεν μπορεί, σε καμιά περίπτωση, να υπερβαίνει το γράμμα και το πνεύμα των συνταγματικών διατάξεων. Άλλωστε, η ερμηνευτική αυτή αναζήτηση στο πρωτόλειο – ηθικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν αποτελεί προ- ή μετά–νομική επιλογή του ερμηνευτή, η οποία εμφανίζεται εν πολλοίς ως αυθαίρετη, αλλά προκύπτει από το ίδιο το Σύνταγμα και, ειδικότερα, τις ανωτέρω αναφορές των διατάξεων του άρθρου 25 παρ. 1 και 2 Συντ. Όπως, εξάλλου, σημειώνει και ο ίδιος ο *Wellmer*, ό.π., «*η συνάφεια μεταξύ ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δικαιωμάτων του πολίτη μπορεί, μέχρι ενός σημείου, να γίνει κατανοητή με την έννοια ότι τα ηθικά θεμελιωμένα ανθρώπινα δικαιώματα μετασχηματίστηκαν σε νομικά αξιώσιμα δικαιώματα του πολίτη και έτσι οδήγησαν, συγχρόνως, στη συγκρότηση ενός νέου, δημοκρατικού τύπου νομιμοποίησης*». Οι ανωτέρω διατάξεις του άρθρου 25 επιτελούν ακριβώς τη λειτουργία της υπενθύμισης του νομικού χαρακτήρα των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αλλά, συγχρόνως, και της υπενθύμισης ότι τα δικαιώματα αυτά διατηρούν την *ιστορικότητά* τους και τις ηθικές ρίζες τους ως ηθικά θεμελιωμένες αξιώσεις που αναγνωρίστηκαν από τον συνταγματικό νομοθέτη. Η επικοινωνία αυτή μεταξύ Συντάγματος και ηθικής αποτελεί παράγοντα διαρκούς ανανέωσης του περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Δεν είναι, ασφαλώς, τυχαίο ότι ο *Wellmer*, σημειώνει σε άλλο σημείο του ανωτέρω έργο του (ό.π., σ. 40), ότι «*τα κανονιστικά θεμέλια των νεωτερικών δημοκρατιών, που διατυπώνονται ρητά με τη μορφή των βασικών δικαιωμάτων ή των συνταγματικών κανόνων, μπορούν να διατηρηθούν ζωντανά και να μετατραπούν σε πολιτικές και δικαιικές αποφάσεις μόνο μέσω της διαρκούς ανανέωσης της ερμηνείας τους*».

στο Σύνταγμα. Τα δικαιώματα αυτά έχουν ένα συγκεκριμένο *πεδίο αναφοράς*, ένα συγκεκριμένο *πεδίο προστασίας* και ένα συγκεκριμένο *σύστημα περιορισμών*. Είναι, με άλλα λόγια τα δικαιώματα εκείνα που *κατοχύρωσε* ο συντακτικός νομοθέτης, άρα η κρατική εξουσία, σε όση έκταση και με όποιο τρόπο έκρινε σκόπιμο η τελευταία να *αυτοδεσμευθεί* στο εσωτερικό της. Τα "φυσικά", όμως, δικαιώματα, επειδή ακριβώς είναι "φυσικά" δεν επιδέχονται κατ' αρχήν περιορισμούς. Η ερμηνεία, επομένως του συνταγματικού κειμένου για την ανεύρεση του πεδίου αναφοράς, του πεδίου προστασίας και του συστήματος των περιορισμών των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι, σύμφωνα με μία συνεπή εφαρμογή της θεωρίας του φυσικού δικαίου, μία εν πολλοίς μάταιη αναζήτηση, αφού τα δικαιώματα αυτά είναι "*φυσικά*" και, άρα, δεν επιδέχονται περιορισμούς παρά μόνο όσους και στον βαθμό που η "*φύση*" του ανθρώπου (στην καλύτερη περίπτωση, και η "*φύση*" του *κοινωνικού ανθρώπου*[56]) το επιτρέπει. Η τελευταία αυτή εκδοχή δεν είναι, βέβαια, ούτε νομική ούτε, πολύ περισσότερο, συνταγματική.

γ) Κατά κοινή ομολογία, όπως ήδη αναφέρθηκε. το άρθρο 25, συμπεριλαμβανομένης και της § 2 του άρθρου αυτού, αναφέρεται στα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα που κατοχυρώνονται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου. Τα δικαιώματα αυτά δεν νοούνται, επομένως, ως «φυσικά». Το συμπέρασμα αυτό καθίσταται περισσότερο απτό στην περίπτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων. Εάν, έτσι, δεχόμασταν ότι η έννοια των "*απαράγραπτων και θεμελιωδών δικαιωμάτων του ανθρώπου*" αναφέρεται σε «φυσικά» δικαιώματα, τότε, κατά λογική συνεπαγωγή τα κοινωνικά δικαιώματα, τα οποία κατοχυρώνονται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου, θα έπρεπε να νοούνται, επίσης, ως "*φυσικά*" δικαιώματα του ανθρώπου[57]. Η τελευταία αυτή εκδοχή, όμως, δεν ευσταθεί, στον βαθμό που τα κοινωνικά δικαιώματα προϋποθέτουν (εξ ορισμού προϋποθέτουν) την *κρατική παρέμβαση*. Τα "*φυσικά*", όμως, δικαιώματα, επειδή ακριβώς είναι "*φυσικά*" προϋπάρχουν (εξ ορισμού προϋπάρχουν) του κράτους και του δικαίου (του θετικού δικαίου). Αλλά, κι αν ακόμη θεωρήσουμε ότι τα κοινωνικά δικαιώματα είναι "φυσικά" δικαιώματα, αλλά εντός του κράτους, τότε καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι και το κράτος είναι "φυσικό", εφόσον μόνον στο πλαίσιο του κράτους μπορεί να πραγματωθεί το περιεχόμενο των δικαιωμάτων αυτών.

γ) Τα θεμελιώδη δικαιώματα συνιστούν *απόρροια ενός συγκεκριμένου συσχετισμού δυνάμεων, ενός δεδομένου συνόλου αντιλήψεων, ιδεών, θεωρήσεων, μίας ορισμένης κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας*: Έχουν, με άλλα λόγια, τη δική τους *ιστορικότητα*. Τα "φυσικά, ωστόσο, δικαιώματα δεν έχουν, εξ ορισμού δεν έχουν, ιστορικότητα. Στην αντίθετη περίπτωση, δεν θα ήταν "φυσικά". Πραγματικά, τα "φυσικά" δικαιώματα έχουν χαρακτήρα *ανιστορικό*, που σημαίνει *αναλλοιώτο και άκαμπτο στην ιστορική εξέλιξη*. Μία τέτοια θεώρηση είναι, όμως, αντίθετη τόσο με την εμπειρική και την ιστορική πραγματικότητα όσο και με την έννοια, τη λειτουργία και την ουσία του Συντάγματος, το οποίο αποτελεί κατ' εξοχήν *δυναμικό φαινόμενο*, όπως, άλλωστε, δυναμικά φαινόμενα είναι και το κράτος, το δίκαιο, η κοινωνία.

δ) Η κλασική φυσικοδικαιική αντίληψη των δικαιωμάτων προέρχεται ιστορικά από την ευρύτερη θεώρηση του φιλελεύθερου ατομικισμού, στο πλαίσιο του οποίου, άλλωστε, εντάσσεται, συνστώντας, μάλιστα, τη βασική φιλοσοφική και ηθική βάση του. Όπως ήδη αναλύθηκε, αυτό οφείλεται, ιστορικά, στην αναζήτηση από την αστική τάξη των αξιακών εκείνων θεμελίων που θα βάσιζαν την επιχειρηματολογία τους για την ανατροπή των φεουδαρχικών αρχικά και μοναρχικών μετέπειτα θεσμών, που αναιρούσαν, εν τοις πράγμασι, κάθε έννοια ατομικής ελευθερίας, υπόστασης και αυτονομίας. Τα "φυσικά", λοιπόν, δικαιώματα αποτέλεσαν το σημαντικότερο στοιχείο για τη δικαιολόγηση του ατομικιστικού

---

[56] Για παράδειγμα, ο *Grotius* θεωρούσε ότι η ανάγκη για κοινωνικότητα είναι βασική αρχή του φυσικού δικαίου. Βλ. *W. Windelband/H. Heimsoeth*, ό.π., σ. 207.

[57] Όπως, άλλωστε, δέχεται ο *Χ. Ανθόπουλος*, ό.π., σελ. 125.

φιλελευθερισμού. Ο άνθρωπος έχει από τη "φύση" του δικαιώματα ελευθερίας, τα οποία η κρατική εξουσία δεν μπορεί παρά να σέβεται. Στο ιστορικό αυτό πεδίο, η απόσταση του δικαίου από τη φιλοσοφία και την ηθική εμφανίζεται μικρή. Το ηθικό και το νομικό επιχείρημα γινόταν ουσιαστικά ενιαίο και αυτό είχε σημασία για την αστική τάξη. Σε αυτή τη σύνδεση της νομικής με την ηθική σφαίρα στήριξε ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός όλο του το οικοδόμημα. Οικοδόμημα που έμμελε, όμως, να καταρρεύσει από τη στιγμή που τρείς βασικοί παράγοντες επρόκειτο να συμπέσουν ιστορικά : i) Ο δικαιικός και κρατικός ορθολογισμός, που απάλλαξε το δίκαιο από τα μεταφυσικά του χαρακτηριστικά και οδήγησε στον *θετικισμό*, ii) η ανάδειξη και επέκταση νέων πολιτικών και ιδεολογικών αντιλήψεων που κλόνιζαν τις βεβαιότητες του ατομικιστικού φιλελευθερισμού[58] και iii) η εμφάνιση ενός νέου κύματος συνταγματισμού, του *κοινωνικού συνταγματισμού*, που επιδίωκε να θέσει σε νέες βάσεις τις σχέσεις κράτους - κοινωνίας και να μεταλλάξει το αρχαϊκό κανονιστικό περιεχόμενο του φιλελεύθερου Συντάγματος. Αυτό σηματοδότησε, συγχρόνως, την *ανάδειξη του κοινωνικού κράτους ως νέου τύπου αστικού κράτους*, που, στο συνταγματικό επίπεδο, στηριζόταν ιδίως στην *αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*.

Στο ενδιάμεσο της τελευταίας αυτής περιόδου, όπου αναδύεται σταδιακά το κοινωνικό κράτος και ο κοινωνικός συνταγματισμός, συμπίπτουν δύο Παγκόσμιοι Πόλεμοι, τα αποτελέσματα των οποίων επηρέασαν, αναμφίβολα, κάθε πτυχή του κρατικού και του δικαιικού φαινομένου. Στοιχείο της εξέλιξης αυτής ήταν και η μεταπολεμική εμφάνιση ορισμένων *φυσικοδικαιικών αντιλήψεων*, που επιχειρούσαν να επαναθεμελιώσουν το δίκαιο σε νέες βάσεις, μετά τη οδυνηρή εμπειρία του Πολέμου. Κεντρικό τους χαρακτηριστικό ήταν η "*θετικοποίηση*" ορισμένων ηθικών - αξιακών κανόνων και οι συνταγματικές αναφορές στα "*απαράγραπτα*" και "*αναπαλλοτρίωτα*" δικαιώματα του ανθρώπου.

Η εξέλιξη αυτή, όμως, δεν συνεπάγεται την επιστροφή του δικαίου στις φυσικοδικαιικές θεωρίες του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. Αντίθετα, οι συνταγματικές αυτές αναφορές συμβάδιζαν με τη στερέωση του κοινωνικού συνταγματισμού, χωρίς να πλήττουν στο ελάχιστο το περιεχόμενό του. Κι αυτό γιατί απλά *στο επίκεντρο των φυσικοδικαιικών αναφορών δεν ήταν πλέον το "άτομο" αλλά ο "άνθρωπος" ως αυτοτελής οντότητα και συγχρόνως ως "μέλος του κοινωνικού συνόλου"*[59]. *Οι φυσικοδικαιικές αντιλήψεις και η σύνδεση του δικαίου με την ηθική μετατράπηκαν, έτσι, από επιχείρημα υπέρ του ατομικιστικού φιλελευθερισμού σε θεμελιακή βάση για την οικοδόμηση ενός νέου ανθρωποκεντρικού*[60] *και*

---

[58] Σ' αυτό σημαντικό ρόλο έπαιξε, αναμφίβολα, και η επέκταση του καθολικού δικαιώματος ψήφου.

[59] Οι αναφορές και οι συσχετίσεις, έτσι, του άρθρου 25 § 2 Συντ. με τον φυσικοδικαιισμό του ατομικιστικού φιλελευθερισμού του 18ου αιώνα (λ.χ. άρθρο 1 της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων της Βιργινίας, άρθρο 2 της Γαλλικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη), που επιχειρείται συχνά (βλ. π.χ. *Χ. Ανθόπουλου*, ό.π., σελ. 125-126), είναι όχι μόνο ιστορικά εσφαλμένη αλλά και παραπλανητική.

[60] Γίνεται, έτσι, λόγος για ένα *καινούργιο ανθρωποκεντρικό μοντέλο*, το οποίο έρχεται να προστεθεί στο παλιό ανθρωποκεντρικό πρότυπο της *νεοτερικότητας*. Εάν, λοιπόν, το τελευταίο αυτό πρότυπο μπορεί να ονοματιστεί ως «*φιλελεύθερος ανθρωποκεντρισμός*», το νέο μοντέλο μπορεί να αποκληθεί ως «*κοινωνικός ανθρωποκεντρισμός*». Στην ουσία, άλλωστε, η μετάβαση από το ένα (φιλελεύθερο) στο νέο (κοινωνικό) μοντέλο ανθρωποκεντρισμού αντανακλάται σε μεγάλο βαθμό στο *πέρασμα από τον φιλελεύθερο στον κοινωνικό συνταγματισμό*. Για τις ιστορικές συνθήκες διαμόρφωση του νέου αυτού ανθρωποκεντρικού προτύπου βλ. ιδίως τη συνοπτική αλλά περιεκτική προσέγγιση του *Γ. Κοντογιώργη*, Νεοτερικότητα και πρόοδος. Το ελληνικό παράδειγμα, 2001, εκδ. Κάκτος, 9 επ., 13 επ., καθώς και σ. 71 επ., όπου επιχειρείται η ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στη νεοτερικότητα και την πρόοδο. Όπως σημειώνει εύστοχα ο συγγραφέας «*η σύμπτωση της μετάβασης της δυτικής Ευρώπης από τη δεσποτεία στον ανθρωποκεντρισμό με την ανάληψη της ηγεμονίας του κόσμου από αυτήν είχε ως συνέπεια να της καλλιεργήσει τη βεβαιότητα της μοναδικότητας, της ανωτερότητας, του πρωτόγνωρου και του αυτοφυούς του νεοτερικού παραδείγματος...Στο πλαίσιο αυτό, η νεοτερικότητα είχε όλη την άνεση να προκρίνει ως αποκλειστικό συγκριτικό προηγούμενο τη φεουδαρχία από την οποία προήλθε και να προβάλει συγχρόνως αυτάρεσκα μια προνομιακή, αν όχι αποκλειστική σχέση με την πρόοδο... Η απειλή που συνεπάγεται για την ιδεολογία και το αξιακό κεκτημένο της νεοτερικότητας το πέρας της περιόδου της ανθρωποκεντρικής πρωτο-οικοδόμησης στο πλαίσιο του κράτους..., έχει ως αποτέλεσμα να αναδειχθεί η συντηρητική της παθογένεια και ιδίως η αμηχανία της μπροστά στη συντελούμενη μετάβαση στο επόμενο*

προσωποκεντρικού συνταγματικού προτύπου, το οποίο διευκόλυνε σημαντικά την ενδυνάμωση και επέκταση της αρχής του κοινωνικού κράτους. Η εξέλιξη αυτή ήταν ουσιαστικά *αποτέλεσμα των νέων ιστορικών συνθηκών και αναγκαιοτήτων* που προέκυψαν ιδίως στις τελευταίες δεκαετίες του 19ου και τις πρώτες του 20ου αιώνα. Επιταχύνθηκε, εξάλλου, μετά το τέλος του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, οπότε και το φαινόμενο της σύνδεσης του δικαίου με την ηθική προσέλαβε ένα *ολοκληρωμένο κοινωνικό περιεχόμενο*.

Οι σχετικές αναφορές, λοιπόν, του άρθρου 25 § 2 Συντ. έχουν επηρεαστεί από το φαινόμενο αυτό της *"αναβίωσης" φυσικοδικαιικών αντιλήψεων*, οι οποίες, όμως, εντάσσονται σε ένα νέο συνταγματικό και πολιτικό πλαίσιο, αυτό του *κοινωνικού συνταγματισμού και του κοινωνικού κράτους*. Κάτι τέτοιο προκύπτει, άλλωστε, και από το υπόλοιπο περιεχόμενο της εν λόγω διάταξης, όπου γίνεται λόγος για την "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*", καθώς και από τις άλλες διατάξεις του άρθρου 25, πρωτίστως δε της παραγράφου 1 αυτού, η οποία αναγνωρίζει τον άνθρωπο (το υποκείμενο, δηλαδή, των θεμελιωδών δικαιωμάτων) ως "*άτομο*" και ως "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*".

ε) Όπως ήδη αναφέρθηκε, βασική πηγή έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη στην περίπτωση του άρθρου 25 § 2 Συντ. ήταν αφενός το άρθρο 1 § 2 του Γερμανικού Θ.Ν. του 1949 ("*ο Γερμανικός Λαός αναγνωρίζει τα απαραβίαστα και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα του ανθρώπου ως το θεμέλιο κάθε ανθρώπινης κοινότητας, της ειρήνης και της δικαιοσύνης στον κόσμο*"), και, αφετέρου, του άρθρου 2 του Ιταλικού Συντάγματος του 1948 ("*Η δημοκρατία αναγνωρίζει και εγγυάται τα απαραβίαστα δικαιώματα του ανθρώπου*"). Είναι, επίσης, γεγονός ότι ο συντακτικός νομοθέτης, έχοντας τη βούληση, μετά μάλιστα την οδυνηρή εμπειρία της δικτατορίας, να δημιουργήσει ένα προοδευτικό και ολοκληρωμένο σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων, και στην προσπάθειά του να αποτυπώσει στο συνταγματικό κείμενο τη λαϊκή απαίτηση για δημοκρατία και ελευθερία, είχε την *τάση να επαυξάνει και να επεκτείνει σημαντικά το νοηματικό περιεχόμενο των αντίστοιχων διατάξεων που τον ενέπνεαν*. Σ' αυτό οφείλεται, άλλωστε, και το γεγονός ότι το Σύνταγμα του 1975 βρίσκεται αρκετά υψηλότερα ως προς το επίπεδο προστασίας των δικαιωμάτων από το μέσο όρο των άλλων ευρωπαϊκών Συνταγμάτων, και μάλιστα αυτών των χωρών της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Σ' αυτό οφείλονται, όμως, και κάποιες *φραστικές υπερβολές*, όπως αυτή στη διατύπωση του άρθρου 25 § 2 Συντ.: Η σωρετική παράθεση των όρων "*αναγνώριση και προστασία*", από τη μια πλευρά, και "*θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου*", από την άλλη, βεβαιώνουν του λόγου το ασφαλές. Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι η φυσικοδικαιική ρητορεία του Γερμανικού Θ.Ν. και του Ιταλικού Συντάγματος, έχουν, εν πολλοίς, διαφορετική ιστορική *ratio* σε σχέση με το Σύνταγμα του 1975. Η Γερμανία του 1949 και η Ιταλία του 1948 ήταν οι χώρες εκείνες που αμαύρωσαν πριν και περισσότερο από κάθε άλλη χώρα τις αρχές της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της ελευθερίας. Επιπλέον, ήταν οι ηττημένες του Πολέμου. Ήταν, λοιπόν, νομικά, ηθικά και πολιτικά υποχρεωμένες να παράσχουν τα αναγκαία *εχέγγυα* για τον σεβασμό από μέρους τους των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι φυσικοδικαιικές αυτές αναφορές στα ανωτέρω Συντάγματα αποδίδεται, έτσι, εν μέρει, στο γεγονός ότι με τον τρόπο αυτό δινόταν μία πρώτης τάξεως ευκαιρία στις εν λόγω χώρες να βεβαιώσουν πανηγυρικά την προσήλωσή τους στις αρχές της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της ελευθερίας. Η απλή ανάγνωση του άρθρου 1 § 2 του Θ.Ν., βεβαιώνει του λόγου το αληθές : Ο "*Γερμανικός Λαός*", και όχι η Γερμανία, "*αναγνωρίζει τα απαραβίαστα και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα του ανθρώπου*", και, μάλιστα, "*ως θεμέλιο κάθε ανθρώπινης κοινότητας, της ειρήνης και της δικαιοσύνης στον κόσμο*". Οι συνειρμικές αναγωγές είναι εν προκειμένω πρόδηλες.

μορφολογικό στάδιο της ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης, που συνδυάζει τον κρατοκεντρισμό (τη σχετική πια κρατική κυριαρχία) με το ανάπτυγμα σημαντικών της παραμέτρων (ιδίως της οικονομίας, της επικοινωνίας, της πολιτικής δυναμικής) στο επίπεδο του συνόλου κοσμοσυστήματος» (ibid, σ. 9-10).

Οι ιστορικές, όμως, συνθήκες που υπαγόρευσαν στον γερμανό και τον ιταλό συντακτικό νομοθέτη τον ανωτέρω *φυσικοδικαιικό ίστρο*, δεν συνέτρεχαν στην περίπτωση της Ελλάδας. Η ιστορική *ratio*, επομένως, των φυσικοδικαιικών αναφορών είναι διαφορετική, γεγονός που δεν είναι άμοιρο ερμηνευτικών συνεπαγωγών.

στ) Σε κάθε πάντως περίπτωση, οι *φυσικοδικαιικής καταγωγής* αναφορές του άρθρου 25 § 2 δεν μπορούν, όπως, άλλωστε, συμβαίνει και στην περίπτωση του άρθρου 25 § 1 Συντ., να έχουν άλλες συνέπειες, πέρα από την αναγνώριση του *απόλυτου χαρακτήρα της συνταγματικής κατοχύρωσης και προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Αυτό σημαίνει ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα που κατοχυρώνονται (όσο και στο βαθμό που κατοχυρώνονται) στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου προστατεύονται κατά τρόπο άμεσο, ευθύ και απόλυτο. Κατά συνέπεια, οι έννοιες "*αναγνώριση και προστασία*" [61] πρέπει να διαβάζονται ως "*κατοχύρωση*", αφενός και " *κρατική εγγύηση - διασφάλιση της ανεμπόδιστης άσκησής τους - προστασία*", κατά τα πρότυπα και σε συνδυασμό με το άρθρο 25 § 1 Συντ., αφετέρου. Επιπλέον, οι όροι "*θεμελιώδη και απαράγραπτα δικαιώματα του ανθρώπου*" πρέπει να νοούνται ως "*θεμελιώδη συνταγματικά δικαιώματα*", τα οποία κατοχυρώνονται (όσο και στο βαθμό που κατοχυρώνονται) στο συνταγματικό κείμενο[62].

Σε κάθε πάντως περίπτωση, αναξάρτητα με τις ανωτέρω φραστικές αναφορές που παραπέμπουν σε φυσικοδικαιικές αντιλήψεις, η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ., περιλαμβάνοντας κατά τρόπο ρητό τις έννοιες «*αναγνώριση*» και «*προστασία*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων, θεμελιώνει ουσιαστικά, αλλά και ενδυναμώνει, μια συγκεκριμένη κρατική τελολογία: Η κρατική εξουσία επιφορτίζεται, έτσι, με την ευθύνη όχι απλά του *σεβασμού* των θεμελιωδών δικαιωμάτων, με την έννοια της αποχής από ενέργειες που μπορούν να θέσουν σε διακινδύνευση τα δικαιώματα αυτά, αλλά, επιπλέον, της *προστασίας* τους, με τη λήψη, ιδίως, των αναγκαίων και πρόσφορων *θετικών μέτρων* για την πραγμάτωση του περιεχομένου τους. Στην περίπτωση, μάλιστα, των *κοινωνικών δικαιωμάτων*, η έννοια της προστασίας προσλαμβάνει το νόημα της *δέσμευσης* του κράτους να λαμβάνει όλα τα απαραίτητα για την υλοποίηση των δικαιωμάτων αυτών μέτρα. Απορρέει, έτσι, από την εν λόγω συνταγματική διάταξη μια *γενική κατευθυντήρια αρχή* για όλα τα κρατικά όργανα, η οποία τα δεσμεύει κατά την άσκηση των αρμοδιοτήτων τους. Ο σεβασμός και η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, εξάλλου, καθίστανται *όψεις του δημόσιου ή κοινωνικού συμφέροντος* και, μάλιστα, *θεμελιακές* του όψεις. Η κρατική εξουσία, από την άποψη αυτή *οφείλει να προσανατολίζεται στη διαμόρφωση των θεσμικών και υλικών προϋποθέσεων, οι οποίες είναι απαραίτητες για την απόλαυση των θεμελιωδών δικαιωμάτων στο μέγιστο δυνατό βαθμό και από το μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ανθρώπων*. Η νοηματοδότηση αυτή του ανωτέρω δημόσιου συμφέροντος συνάδει, όπως είναι πρόδηλο, με

---

[61] Σημειώνεται εν προκειμένω ότι στο επίσημο κείμενο η σύνδεση των δύο όρων είναι περισσότερο άμεση από ό,τι στο κείμενο της δημοτικής. Έτσι, ενώ στο αρχικό κείμενο αναφέρεται : "*Η αναγνώρισις και προστασία... αποβλέπει*", στο κείμενο της δημοτικής προστίθεται το άρθρο ("*η*") στο ουσιαστικό προστασία : "*Η αναγνώριση και **η** προστασία...αποβλέπει*". Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι από συντακτικής επόψεως το αρχικό κείμενο είναι ορθότερο, αφού η παρατακτική αναφορά των δύο όρων ("*αναγνώρισις - προστασία*") συνδυάζεται με το ρήμα ("*αποβλέπει*"), το οποίο τίθεται, σωστά, σε τρίτο ενικό πρόσωπο. Αντίθετα, στο κείμενο της δημοτικής θα ήταν ορθότερη η χρήση του ρήματος σε τρίτο πληθυντικό πρόσωπο ("*αποβλέπουν*"). Σε κάθε πάντως περίπτωση, ως προς την ουσία του ζητήματος, πρέπει να γίνει δεκτή η περισσότερο έντονη σύνδεση των δύο εννοιών που πραγματοποιείται στο αρχικό κείμενο: *Η αναγνώριση των δικαιωμάτων συμβαδίζει με την προστασία και συνδέεται μαζί της άρρηκτα*.

[62] Εδώ δεν πρόκειται για μία "*διορθωτική*" ερμηνεία του συνταγματικού κειμένου, η οποία, ενόψει της ιδιαίτερης φύσης και λειτουργίας του Συντάγματος, είναι σκόπιμο να αποφεύγεται, αλλά για ερμηνευτική "*ανασύσταση*" του περιεχομένου της διάταξης. Η "ανασύσταση" αυτή γίνεται ουσιαστικά με τη μέθοδο της *λογικής ερμηνείας*, και, ειδικότερα, της συναγωγής λογικών συμπερασμάτων από την απόρριψη των άλλων δυνατών λύσεων που οδηγούν σε λογικό absurdum (argumentum ad absurdum). Από μία άλλη οπτική γωνία, εξάλλου, συνιστά αυτή μία "*ερμηνεία με βάση την αιτία*". Για την ερμηνεία αυτή βλ. *Fr. Müller/H. Erzbach*, Die Rechtswissenschaft im Umbau, 1950.

την *αρχή του κοινωνικού κράτους* και, ιδιαίτερα, την *αρχή της κοινωνικής διαιοσύνης*, η οποία, επιβάλλει, μεταξύ των άλλων, την *ίση προστασία* των θεμελιωδών δικαιωμάτων για όλους.

ii) Η χρήση του όρου "Πολιτεία" ως πρόσθετο επιχείρημα για την "κοινωνιστική" λογική του συνταγματικού κειμένου

Κατά το άρθρο 25 § 2 Συντ. η αναγνώριση και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων γίνεται από την "*Πολιτεία*". Παρατηρούμε, λοιπόν, εν προκειμένω, ότι το συνταγματικό κείμενο διαφοροποιεί την ορολογία του σε σχέση με τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25, οι οποίες δεν αναφέρονται στην έννοια της "*Πολιτείας*" αλλά σ' αυτές του "*Κράτους*" (άρθρο 25 § § 1, 4) και των "*κρατικών οργάνων*" (άρθρο 25 § 1 Συντ.). Πριν επιχειρηθεί η ανάλυση των ερμηνευτικών συνεπειών μίας τέτοιας ορολογικής διαφοροποίησης είναι αναγκαίο να διατυπωθούν δύο προκαταρκτικές παρατηρήσεις, μία *μεθοδολογική* και μία *εμπειρική*:

α) Έχει ήδη αναφερθεί ότι το συνταγματικό κείμενο αποτελεί, όπως κάθε κείμενο, ένα *σημειολογικό σύστημα*, δηλαδή, ένα σύστημα *σημείων*, καθένα από τα οποία μπορεί να νοηθεί ως "*σημαίνον*" και ως "*σημαινόμενο*". Το σημαίνον είναι ο φορέας της σημασίας, η μορφή. Το σημαινόμενο είναι η έννοια που μεταφέρεται από το σημαίνον, η ουσία[63]. Κάθε *σημείο*, λοιπόν, κομίζει ένα συγκεκριμένο *εννοιολογικό φορτίο* στο συνολικό σημειολογικό (συνταγματικό) σύστημα, παραπέμποντας σε διαφορετικές συνειρμικές συνεπαγωγές. Η έννοια, έτσι, της "*Πολιτείας*", όπως, άλλωστε, και αυτή του "*Κράτους*", μπορεί να νοηθεί ως "*σημείο*", ως *σημαίνον* που παραπέμπει σε κάποιο *σημαινόμενο*. Έτσι ο όρος "*Κράτος*", προκαλεί το συνειρμό : κράτος - κρατώ - κρατικός - κραταιός κλπ. και παραπέμπει στον *καταναγκαστικό μηχανισμό* του κράτους, έχοντας ως κύριο χαρακτηριστικό την έννοια της δύναμης. Ο όρος "*Πολιτεία*" προκαλεί, εξάλλου, το συνειρμό: πολιτεία - πόλη - πολίτης κλπ. και παραπέμπει στη συνοχή ενός κοινωνικού σχηματισμού, την οποία εγγυάται το κράτος[64].

β) Πιθανόν λόγω των -εν πολλοίς ανακλαστικών- συνειρμικών συνεπαγωγών που δημιουργούν οι έννοιες "Πολιτεία" - "Κράτος", συνεπιφέρουν μία διαφορετική διαισθητική - ψυχολογική αντίδραση από τον δέκτη του ερεθίσματος, τον ερμηνευτή, δηλαδή, του συνταγματικού κειμένου. Κι αυτό συμβαίνει γιατί η επαφή (ανάγνωση - ερμηνεία) του συνταγματικού κειμένου, όπως, άλλωστε, κάθε κειμένου, δημιουργεί μία "διαλεκτική" σχέση ανάμεσα στο κείμενο (άρα, στα "σημεία") και στον αποδέκτη τους. Για τον τελευταίο, η σχέση αυτή ενέχει, σε σημαντικό βαθμό, *ψυχολογικό χαρακτήρα*: Το ερέθισμα που προκαλεί το σημαίνον δημιουργεί μία ταυτόχρονη διαισθητική -ψυχολογική- αντίδραση. Κινείται τότε ένας ολόκληρος γνωστικός μηχανισμός επεξεργασίας του νοηματικού περιεχομένου (σημαινομένου) των εννοιών, που βασίζεται στο εμπειρικό - γνωστικό απόθεμα του αποδέκτη. Με άλλα λόγια, το σημαίνον διυλίζεται μέσα στους δαιδαλώδης δρόμους της εμπειρίας και της μνήμης, διαμεσολαβείται στο κέντρο επεξεργασίας όπου πραγματοποιούνται οι αναγκαίες συσχετίσεις και αξιολογήσεις (με τη μέθοδο, ιδίως, της θέσης και της απόρριψης), και, τελικώς, παράγεται το τελικό προϊόν της σκέψης, που είναι

---

[63] Βλ. ανωτέρω. Πρβλ. επίσης *Ε. Βενιζέλου*, Σημειολογικές παρατηρήσεις πάνω στο Σύνταγμα του 1975, ό.π., σελ. 44 επ. Βλ. επίσης *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματική οργάνωση του κράτους. Κράτος – Έθνος – Σύνταγμα. Κυριαρχία. Παγκοσμιοποίηση. 2001, εκδ. Σάκκουλα, σ. 89-90, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*ο όρος "Κράτος" προέρχεται από το ρήμα "κρατέω-ώ ή κρατύνω" και τονίζει το στοιχείο της εξουσίασης, της ισχύος ή κατίσχυσης, ενώ ο όρος "Πολιτεία", εκτός του ότι παραπέμπει στην αρχαία σημασία της λέξης, όπου υπερίσχυε το στοιχείο της "πολιτικής κοινότητας" χωρίς διάκριση της εξουσίας από την κοινωνία, υποδηλώνει μια εξιδανικευμένη μορφή πολιτικής κοινωνίας, η οποία χαρακτηρίζεται από την επιδίωξη του κοινωνικού καλού ανεξάρτητα από τις σχέσεις εξουσίασης και καταναγκασμού που η ίδια εμπεριέχει*».

[64] Βλ. *Ε. Βενιζέλου*. Σημειολογικές παρατηρήσεις πάνω στο Σύνταγμα του 1975. ό.π., σελ. 62.

ουσιαστικά αυτό που ο αποδέκτης του ερεθίσματος θεωρεί ως σημαινόμενο του σημαίνοντος[65].

Η χρήση του όρου "*Πολιτεία*" έχει συγκριτικά με τον όρο "*Κράτος*", μία "*πολιτικο-ψυχολογικά ηρεμιστική ιδιότητα*"[66]. Αυτό είναι εν πολλοίς εύλογο, από τη στιγμή που η έννοια του "*Κράτους*", όσο κι αν "*εξιδανικεύεται* " ή "*καθαγιάζεται*" υπό τη μορφή, ιδίως, του "*κοινωνικού κράτους*", παραπέμπει βασικά στην έννοια της *δύναμης* ("κραταιός"). *Δύναμη*, η οποία, μάλιστα, βρίσκεται, ιστορικά, αντιμέτωπη με τον πολίτη, συνιστά τον κύριο παράγοντα διακύβευσης της ελευθερίας και των δικαιωμάτων του ανθρώπου, έρχεται συχνά σε ρήξη με το ατομικό συμφέρον, συμβολίζει τον καταναγκασμό (έστω και αν αυτός εμφανίζεται κατά τον *Weber* ως "*νομιμοποιημένη βία*"). Εξάλλου, το "*Κράτος*" είναι έννοια στενά συνυφασμένη με την εξουσία (κρατική εξουσία), η οποία ως εξωτερικό και ετερόνομο για τον άνθρωπο στοιχείο, προκαλεί, διαισθητικά, καχυποψία.

Αντίθετα, η έννοια της "*Πολιτείας*" είναι λιγότερο αρνητικά φορτισμένη, αφού παραπέμπει σε κάτι λιγότερο *εξουσιαστικό* και εξωτερικό για τον πολίτη[67]. Ετυμολογικά, προέρχεται από την αρχαιοελληνική έννοια της *πόλεως*, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή ιδίως στον *Αριστοτέλη*[68]. Κατά την αριστοτελική έννοια της πολιτείας ("*πόλεως*"), η "*κοινωνία*", η ένωση, δηλαδή, ανθρώπων, συνιστά το ουσιαστικό γνώρισμά της : "*Επειδή πάσαν πόλιν ορώμεν κοινωνίαν τινά ούσαν*"[69]. Η πολιτική αυτή "*κοινωνία*" δεν αποτελεί, όμως, μία απλή και τυχαία ένωση ανθρώπων, αλλά διέπεται από ορισμένη τελολογία: «*και πάσαν κοινωνίαν αγαθού τινος ένεκεν συνεστηκυίαν (του γάρ είναι δοκούντος αγαθού χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δήλον ως πάσαι μεν αγαθού τινος στοχάζονται, μάλιστα δε και του κυριωτάτου πάντων η πασών κυριωτάτη και πάσας περιέχουσας τας άλλας. αύτη δ' εστίν η καλουμένη πόλις και η κοινωνία η πολιτική*»[70]. Σκοπός της πολιτείας είναι το "*ευ ζήν*" των πολιτών : «*γινομένη μεν του ζην ένεκεν, ούσα δε του ευ ζήν*»[71].

---

[65] Για τις σχετικές εγκεφαλικές λειτουργίες βλ. ιδίως την ανάλυση των *R. Ornstein/L. Carstensen*, Ψυχολογία. Η μελέτη της ανθρώπινης εμπειρίας, τ. I, χ.χ., εκδ. Δανιά, σελ. 100 επ., 111 επ. Επίσης, για την "*αντίληψη*" ως "*οργάνωση των αισθητήριων πληροφοριών σε απλά, κατανοητά σχήματα*", βλ. *των ιδίων*, Ψυχολογία. Μελέτη της ανθρώπινης εμπειρίας, τ. II, χ.χ., εκδ. Δανιά, σελ. 15 επ. Ακόμη, για τη διαδικασία της μνήμης, καθώς και τη σχέση μεταξύ της σκέψης και της γλώσσας, βλ. ibid, σελ. 114 επ., 156 επ.

[66] Τον όρο "*πολιτικο-ψυχολογική ηρεμιστική ιδιότητα*" χρησιμοποιεί ο *Π. Δαγτόγλου*, προκειμένω να χαρακτηρίσει τη λειτουργία της έννοιας του "*κοινωνικού*" στο συνταγματικό κείμενο. Βλ. *Π. Δαγτόγλου*, Ο κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 721.

[67] Η προτίμηση του ενός ή του άλλου όρου από τους συγγραφείς υποδηλώνει βέβαια θεωρητικές προεπιλογές. Ο *Δ. Τσάτσος*, έτσι, επιλέγει τον όρο *Πολιτεία* (Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σ. 88), στην οποία εντάσσει «*το παραδοσιακό εξουσιαστικό φαινόμενο στο πλαίσιο της οργανωμένης κοινωνικής συμβίωσης*», επειδή θεωρεί ότι αποδίδει «*τόσο το εξουσιαστικό όσο και το κοινωνικό φαινόμενο στην κάθε φορά συγκεκριμένη σχέση τους*», επισημαίνοντας, ωστόσο, ότι ο όρος κράτος χρησιμοποιείται 58 φορές, ενώ ο όρος Πολιτεία μόνον 6 (έξη). Ο *Μάνεσης*, εξάλλου, που πιστεύει ότι η πεμπτουσία των σύγχρονων μορφών πολιτικής οργάνωσης της κοινωνίας βρίσκεται στο στοιχείο της εξουσίας, της ικανότητας του επιτάσσειν και εξαναγκάζειν σε συμμόρφωση, προκρίνει τον όρο «*κράτος*» (Συνταγματικό Δίκαιο, 1967, σ. 25) : «*Το Κράτος ονομάζεται και "πολιτεία". Προτιμότερον όμως θεωρώ τον όρον "κράτος", διότι δι' αυτού εκφράζεται εμφαντικώς το στοιχείον της δυνάμεως, του κρατείν, δηλαδή το στοιχείον της εξουσίας: της ικανότητος του επιτάσσειν και εξαναγκάζειν εις συμμόρφωσιν, το οποίον αποτελεί την πεμπτουσίαν του κράτους*». Το ίδιο υποστηρίζει και ο *Αλ Σβώλος*: «*Η ουσία του κράτους είναι η επιβολή θελήσεως, ήτοι άσκησις εξουσίας επί ανθρώπων. Κράτος σημαίνει είδος εξουσίας ανθρώπων. Δι' αυτό και ο όρος "κράτος" είναι εκφραστικώτερος της λέξεως "πολιτεία"*» (*Αλ. Σβώλου*, Επιτομή Συνταγματικού Δικαίου, 1945, σ. 83. Κατά τον *Α. Μανιτάκη*, ακόμη, (Συνταγματική οργάνωση του κράτους, ό.π., σ. 90), «*αν θεωρήσουμε την έννοια "Πολιτεία", ταυτόσημη του κράτους και πάντως γλωσσικά ως την πλέον αρμόζουσα για να αποδώσει το ιδεατό νόημα μιας "πολιτικά οργανωμένης κοινωνίας", τότε μπορούμε στη θέση του κράτους να τοποθετούμε τον όρο Πολιτεία*».

[68] Βλ. *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σελ. 69, *Δ. Κυριαζή - Γουβέλη*, Σύστημα Συνταγματικού Δικαίου, 1990, εκδ. Νομική Βιβλιοθήκη, σελ. 69 επ., 73 επ., *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 110.

[69] *Αριστοτέλους*, Πολιτικά, 1251a, 1.

[70] *Αριστοτέλους*, Πολιτικά, 1251a, 2-8.

[71] *Αριστοτέλους*, Πολιτικά, 1252b, 29.

Ο όρος "*κράτος*", αντίθετα, έχει ένα περισσότερο *τυπικό - φορμαλιστικό περιεχόμενο*, όπως αυτό προέκυψε ιστορικά και αποκρυσταλλώθηκε τους τέσσερις τελευταίους αιώνες[72]. Υπό την έποψη αυτή, το κράτος, αποδίδεται με τον κλασικό ορισμό του *Jellinek*, ως "*νομική προσωπικότητα ενός λαού που ζεί σε ορισμένη χώρα και που είναι εξοπλισμένη με πρωτογενή εξουσία*"[73]. Μέσα, βέβαια, από το χαρακτηριστικό γνώρισμα της "*νομικής προσωπικότητας*" που περιλαμβάνει ο εν λόγω ορισμός, το κράτος *αυτονομείται* από την υλική του βάση (λαός - χώρα) και αποκτά μία *αυτοτελή υπόσταση* και λειτουργία, νοούμενο ιστορικά ως σύστημα οργάνων, λειτουργιών και διαδικασιών που διαθέτει το μονοπώλιο του εξαναγκασμού. Σε απώτερη, δηλαδή, αναγωγή, ταυτίζεται με τη *δύναμη* που βρίσκεται έξω από τον άνθρωπο, αλλά που τον περιβάλλει και τον εξαναγκάζει σε ορισμένη συμπεριφορά.

Ο όρος "*Πολιτεία*", από την άλλη, αναφέρεται στη λειτουργική συνένωση του κρατικού με το κοινωνικό φαινόμενο[74]. Από την άποψη αυτή, η πολιτεία είναι *ευρύτερη* έννοια από το κράτος, αφού νοηματικά το περιλαμβάνει. Μιλώντας με *συστημικούς* όρους, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η πολιτεία είναι το ευρύτερο δυνατό σύστημα[75], το οποίο περιλαμβάνει τόσο το κοινωνικό όσο και το κρατικό (πολιτικό) σύστημα, μαζί, βέβαια, με τα υποσύστήματά τους. Υπό την έποψη αυτή, η "*Πολιτεία*" ταυτίζεται με το lato sensu κοινωνικό σύστημα, στο εσωτερικό του οποίου υπάρχουν και λειτουργούν όλα τα υπόλοιπα υποσυστήματα (πολιτικό σύστημα, stricto sensu κοινωνικό σύστημα, καθώς και τα υποσυστήματά τους, όπως λ.χ. το κομματικό σύστημα, το δίκαιο, η οικονομία, η οικογένεια κ.ο.κ.)[76]. Σύμφωνα, μάλιστα, με τον Σταγιρίτη η "*πολιτεία*" (την οποία μόλις περιγράψαμε ως lato sensu κοινωνικό σύστημα, που περιέχει τα άλλα συστήματα) θεωρείται ως "*του κυριωτάτου πάντων η πασών κυριωτάτη και πάσας περιέχουσα τας άλλας*" [77].

Η αναφορά του άρθρου 25 § 2 Συντ. στην έννοια της "*Πολιτείας*" εκκινεί από αυτήν ακριβώς τη θεώρηση του νοηματικού της περιεχομένου, που τη διαφοροποιεί από την έννοια του "*Κράτους*". Η Πολιτεία συνιστά εν προκειμένω μία *έννοια γένους*, η χρήση της οποίας στο άρθρο 25 § 2 Συντ. αποβλέπει στην όσο το δυνατόν μεγαλύτερη *διεύρυνση του υποκειμένου της "αναγνώρισης και προστασίας" των θεμελιωδών δικαιωμάτων*[78]. Η έννοια

---

[71] Κατά τον *Γ. Κασιμάτη*, οι δυο όροι (κράτος – πολιτεία), είναι συνταγματικά ταυτόσημοι και δεν επηρεάζεται από την εναλλακτική χρήση τους η ερμηνεία των συνταγματικών διατάξεων που τους περιέχουν. (Ερμηνεία Συντάγματος, άρθρο 1, No 79, σ. 65). Βλ. επίσης *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματική οργάνωση του κράτους, ό.π., σ. 91.

[73] Για τον ορισμό αυτό και για την ανάλυση της έννοιας του κράτους βλ., μεταξύ πολλών άλλων, *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματική οργάνωση του κράτους, ό.π., σ. 91 επ., *Κ. Μαυριά*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, 2000, σ. 51-52. Πρβλ. επίσης *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σ. 71 επ., όπου και περαιτέρω σχετική βιβλιογραφία.

[74] Πρβλ. *Θ. Τσάτσου*, Το πρόβλημα της ερμηνείας εν τω Συνταγματικώ Δικαίω, σε : *Δ. Τσάτσου* (επιμ.), Η ερμηνεία του Συντάγματος, 1995, σ. 286, όπου ο συγγραφέας ορίζει την Πολιτεία ως την «*τελεία εν λειτουργία συνένωσις της γενικής κοινωνίας και του δικαίου*». Πρβλ. επίσης *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, ό.π., σ. 39, όπου ο συγγραφέας θεωρώντας ως αντικείμενο της συνταγματικής ρύθμισης τη δομή και τις λειτουργίες της πολιτείας, προσδίδει σε αυτήν τέτοιο νόημα, ώστε περιλαμβάνει «*τόσο το παραδοσιακό εξουσιαστικό φαινόμενο, όσο και το κοινωνικό φαινόμενο ως τις δυο βασικές εκφάνσεις του συνολικού φαινομένου της οργανωμένης κοινωνικής συμβίωσης των ανθρώπων*».

[75] Με την εξαίρεση, βέβαια, των *υπερεθνικών συστημάτων*, όπως είναι λ.χ. η Ευρωπαϊκή Ένωση ή, ακόμη, η διεθνής κοινωνία. Για το νόημα, τη φύση και τις λειτουργίες των υπερεθνικών αυτών συστημάτων βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το "πολίτευμα" της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ό.π., σελ. 30 επ., 41 επ., 115 επ., 121 επ., του ιδίου, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 55, 290 επ.

[76] Κατά τον *Αριστοτέλη* "*η μεν ουν εις πάσαν ημέραν συνεστηκυία κοινωνία κατά φύσιν εικός εστιν... η δε εκ πλειόνων οικιών κοινωνία πρώτης χρήσεως ένεκεν μη εφημέρου κώμη... η δε εκ πλειόνων κωμών κοινωνία τέλειος πόλις*" (Αριστοτέλους, Πολιτικά 1252b, 12-28).

[77] Αριστοτέλους, Πολιτικά, 1251a, 5-6

[78] Με τον ίδιο κατά βάση τρόπο χρησιμοποιείται ο όρος "*πολιτεία*" στα άρθρα 2 § 1 και 52 Συντ. Σύμφωνα με την τελευταί αυτή διάταξη "*η ελεύθερη και ανόθευτη εκδήλωση της λαϊκής θέλησης, ως έκφραση της λαϊκής κυριαρχίας, τελεί υπό την εγγύηση όλων των λειτουργών της Πολιτείας, που έχουν υποχρέωση να τη διασφαλίζουν σε κάθε περίπτωση*". Πρβλ. *Μ. Πικραμένου*, Η αρχή της ελεύθερης και ανόθευτης εκδήλωσης της λαϊκής

της Πολιτείας δίνει μία αίσθηση "*διάχυσης*" της επιδιωκόμενης προστασίας των δικαιωμάτων, ενώ, συγχρόνως, λειτουργεί κατά τρόπο *συμβολικό*, καλύπτοντας με τη μέγιστη δυνατή αφαίρεση ολόκληρο το φάσμα του κοινωνικο-πολιτικού συστήματος[79].

Με την ίδια κατά βάση έννοια χρησιμοποιείται, εξάλλου, ο όρος "*Πολιτεία*" και στην περίπτωση του άρθρου 2 § 1 Συντ., σύμφωνα με το οποίο "*Ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου αποτελούν την πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας*". Κοινό χαρακτηριστικό και στις δύο διατάξεις είναι, επιπλέον, και το γεγονός ότι με αυτές τυποποιείται και συγκεκριμενοποιείται μία συγκεκριμένη *τελολογία της Πολιτείας*: Στην πρώτη περίπτωση, η *πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου*, που επιτυγχάνεται με την αναγνώριση και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων (άρθρο 25 § 2), και, στην άλλη, *ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου* (άρθρο 2 § 1). Τόσο στο άρθρο 25 § 2 όσο και στο άρθρο 2 § 1 Συντ., η Πολιτεία δεν νοείται τόσο ως φορέας εξουσίας και δύναμης, όσο ως *ενότητα κράτους και κοινωνίας*, που συμπορεύεται με τον άνθρωπο, *προστατεύοντας την ελευθερία και την αξιοπρέπειά του*[80]. Αντίθετα, στο άρθρο 25 § 4 Συντ. ("*Το Κράτος δικαιούται να αξιώνει από όλους τους πολίτες την εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*"), προβάλλεται, κυρίως, ο *εξουσιαστικός χαρακτήρας* του "*Κράτους*", το οποίο δικαιούται να "*αξιώνει*" από τους πολίτες μία ορισμένη συμπεριφορά.

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η χρήση διαφορετικών όρων στο άρθρο 25 Συντ. προκειμένου να αποδοθεί το *υποκείμενο* της εγγύησης, της αναγνώρισης και της προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, καθώς και να προσδιοριστεί εννοιολογικά το υποκείμενο της αξίωσης έναντι των πολιτών για εκπλήρωση από αυτούς του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης, δεν είναι ούτε τυχαία[81] ούτε ερμηνευτικά ανύποπτη[82]. Το "*Κράτος*", έτσι, ως φορέας εξουσίας και δύναμης, ως παραγωγός και εφαρμοστής του δικαίου, καθώς και ως κάτοχος του μονοπώλιου του καταναγκασμού και της νόμιμης βίας[83], αποτελεί,

---

θέλησης, 1993, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 80 επ., όπου σημειώνεται εύστοχα ότι «*ο όρος "λειτουργοί της Πολιτείας" υιοθετείται από τον συντακτικό νομοθέτη για μία και μοναδική φορά στο άρθρο 52 και πρέπει να αποδοθεί στην πρόθεσή του να περιλάβει τον ευρύτερο δυνατό κύκλο προσώπων που εμπλέκονται στη διεξαγωγή των εκλογών*» (ibid, σελ. 83). Βλ., επίσης, *Κ. Χρυσόγονου*, Εκλογικό σύστημα και Σύνταγμα, 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 208 επ.

[79] Την ίδια περίπου λειτουργία θα μπορούσε να επιτελέσει στην προκειμένη περίπτωση μόνο το όνομα της χώρας ("Ελλάδα"). Από άποψη υλικού περιεχομένου, λειτουργίας και συμβολισμού, οι δύο αυτές έννοιες ("Πολιτεία" - "Ελλάδα") ταυτίζονται στην περίπτωση αυτή.

[80] Κατά τον *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματική οργάνωση του κράτους, ό.π., σ. 92-93, το κράτος «*προστατεύει και εγγυάται τις ελευθερίες και τα δικαιώματα των πολιτών, φροντίζει για την υγεία και την παιδεία τους, συντονίζει και προγραμματίζει την οικονομική δραστηριότητα της χώρας και εξασφαλίζει την κοινωνική ειρήνη, την ασφάλεια και την προαγωγή του γενικού συμφέροντος της χώρας... Έτσι, η εικόνα που έχουμε για το κράτος γενικά ποικίλει ή είναι συγκεχυμένη: ξεκινά από την ακραία προσομοίωση του με μια υπέρτατη δύναμη συμβολικής και φυσικής ισχύος και επιβολής και καταλήγει στην αγγελική παράσταση ενός στοργικού υποκειμένου, που αποστολή του έχει την προάσπιση του γενικού συμφέροντος και την προστασία της ζωής, της ασφάλειας, της ευημερίας και της ελευθερίας των πολιτών του*».

[81] Όπως σημειώνει ο *Α. Μανιτάκης*, Συνταγματική οργάνωση του κράτους, ό.π., σ. 91, «*οι όροι "Κράτος" και "Πολιτεία" χρησιμοποιούνται στο Σύνταγμα κατ' αρχήν ως ταυτόσημοι, γι' αυτό και η χρήση τους εναλλάσσεται, σαν να επρόκειτο για συνωνυμία. Η εναλλαγή τους δεν είναι ωστόσο τόσο αδιάφορη εννοιολογικά, όσο φαίνεται εκ πρώτης όψεως, αφού η ετυμολογία των δυο αυτών λέξεων διαφέρει ριζικά και η διαφορετική γλωσσική τους απόδοση δικαιολογεί διακριτές θεωρητικές προσλήψεις*».

[82] Το γεγονός ότι δεν είναι τυχαία η χρήση του όρου "*Πολιτεία*" επιβεβαιώνεται και από το ότι τόσο στην περίπτωση του άρθρου 2 § 1 όσο και σ' εκείνη του άρθρου 25 § 2 Συντ., αυτή προήλθε από την *αντικατάσταση* των όρων "*Κράτος*" και "*κρατική εξουσία*", αντίστοιχα, που περιλαμβάνονταν αρχικά στο κείμενο. Η αντικατάσταση έγινε, μάλιστα, κατά την τελική επεξεργασία των εν λόγω διατάξεων από την Ολομέλεια της Βουλής, κάτι το οποίο δείχνει, αν μη τι άλλο, ότι αυτή προέκυψε μετά από ώριμη σκέψη και αναλυτική επεξεργασία του περιεχομένου των ανωτέρω διατάξεων.

[83] Για τα χαρακτηριστικά αυτά του Κράτους πρβλ. *Απ. Παπακωνταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 71 επ., 78 επ.

σύμφωνα με το άρθρο 25 § 1 Συντ., τον "*εγγυητή*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Αυτό σημαίνει, πρωτίστως, ότι "*όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους*". Το Σύνταγμα δεν περιορίζεται, όμως, σε αυτή μόνο την *εγγύηση* των δικαιωμάτων. Στο άρθρο 25 § 2 εξαγγέλει κατά τρόπο πανηγυρικό την αναγνώριση και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων από την "*Πολιτεία*", ως *συνθετικής ενότητας κράτους - κοινωνίας*[84], θέτοντας, παράλληλα, ως σκοπό της αναγνώρισης και της προστασίας αυτής την πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη.

Μία τέτοια χρήση του όρου "*Πολιτεία*"[85] στο πεδίο της *ιδεολογικής συμπύκνωσης* των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποκτά ένα συγκεκριμένο *πολιτικό περιεχόμενο* και επιτελεί μία πρόσθετη *συμβολική λειτουργία*: Η έννοια της "*Πολιτείας*" παραπέμπει σε μία *ιδεατή ενότητα κράτους - κοινωνίας*[86]. Ενότητα, που αποτελεί, όπως είδαμε, *θεμελιακό χαρακτηριστικό του*

---

[84] Είναι χαρακτηριστικό ότι στη γερμανική γλώσσα δεν υπάρχει κάποιος αντίστοιχος όρος που να αποδίδει το εννοιολογικό περιεχόμενο της "*Πολιτείας*". Ο όρος *Staat* δεν μπορεί να καλύψει το κενό, στον βαθμό που παραπέμπει εννοιολογικά στη δύναμη και την εξουσία, προσιδιάζοντας, έτσι, στον ελληνικό όρο *Κράτος*. Πρβλ. *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σελ. 69-70, όπου γίνεται αναφορά στην προσπάθεια του *K. Hesse* να αποδώσει την εν λόγω έννοια ("*Πολιτεία*") χρησιμοποιώντας τους όρους "*politische Einheit*" και "*Gemeinwesen*". Πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι η συνοχή και ενότητα μεταξύ κράτους και κοινωνίας δεν είναι άγνωστη στη γερμανική συνταγματική θεωρία. Αντίθετα, πολύ συχνά γίνεται αντιληπτή ως θεμελιακός πολιτειολογικός στόχος. Για παράδειγμα, έτσι, ο *R. Smend*, Staatsrechtliche Abhandlungen, 1968, σελ. 136 επ., 475 επ., χρησιμοποιεί τον όρο "*Integration*" (ολοκλήρωση), προκειμένου να περιγράψει τον θεμελιακό σκοπό και τη λειτουργία του κράτους. Η ολοκλήρωση αναφέρεται στην περίπτωση αυτή υπό την έννοια της ενότητας της πολιτείας, της συνοχής, δηλαδή, κράτους και κοινωνίας. Ο ίδιος περίπου σκοπός του κράτους (ενότητα κράτους - κοινωνίας), γίνεται δεκτός κατά βάση και από τον *C. Schmitt*. Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο *totaler Staat*, προκειμένου να αποδώσει τον ιδιαίτερο αυτό χαρακτήρα και την τελολογία του κράτους. Βλ. *C. Schmitt*, Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1940, επαν. 1988, σελ. 67 επ. ("*Der Begriff des Politischen*"). Σε κάθε πάντως περίπτωση, η έννοια της "*πολιτείας*", ως ενότητας κράτους - κοινωνίας, δεν βρίσκει πρόσφορο έδαφος στη γερμανική συνταγματική θεωρία, η οποία ακολούθησε τον νομικό θετικισμό του *Jellinek*, που θεμελιωνόταν στη διάκριση κράτους - κοινωνίας. Βλ. *G. Jellinek*, Allgemeine Staatslehre, ό.π., σελ. 394 επ., 428 επ.

Αλλά ούτε και στην αγγλική γλώσσα υπάρχει ο κατάλληλος όρος που να αποδίδει την έννοια με επάρκεια. Ο σχετικά πλησιέστερος στην "*Πολιτεία*" όρος *Polity* είναι αρκετά στενότερος νοηματικά. Σύμφωνα, έτσι, με τους *N. Abercrombie/S. Hill/B. Turner*, The Penguin Dictionary of Sociology, ό.π., λ. *polity*, η έννοια αυτή θεωρείται ως "*γενικός όρος για το σύνολο των πολιτικών θεσμών μίας χώρας*".

[85] Στη συνταγματική θεωρία, όπως είδαμε, έχουν διατυπωθεί αρκετές απόψεις για την έννοια του όρου "*Πολιτεία*" και για τον τρόπο χρήσης της στο συνταγματικό κείμενο. Για παράδειγμα, έτσι, ο *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σελ. 70, θεωρεί ότι "*μιλώντας για την πολιτεία ως αντικείμενο της συνταγματικής ρύθμισης, εννούμε τόσο το παραδοσιακό εξουσιαστικό φαινόμενο, όσο και το κοινωνικό φαινόμενο ως τις δύο βασικές εκφάνσεις του συνολικού φαινομένου της οργανωμένης κοινωνικής συμβίωσης των ανθρώπων*". Ο *Δ. Κυριαζής - Γουβέλης*, Σύστημα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 105, εξάλλου, δίνει τον εξής ορισμό της *Πολιτείας* : "*Πολιτεία καλούμε το πλέγμα των κοινωνικών σχηματισμών, των οποίων την θεμελιώδη τάξη και συνοχή διαμορφώνει και εξασφαλίζει η κυρίαρχη κοινωνία, με κανόνες δικαίου, που σκοπεύουν στην ικανοποίηση των δικαιωμάτων, εντός ορισμένου εδαφικού χώρου*". Χωρίς να υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες, μπορούμε να πούμε ότι και οι δύο αυτές απόψεις για την "*πολιτεία*" συνάδουν απόλυτα με τον τρόπο χρήσης της έννοιας στο άρθρο 25 § 2 Συντ. Στο ίδιο περίπου μήκος κύματος κινείται, ακόμη, ο *Χ. Ανθόπουλος*, ό.π., σελ. 111, κατά τον οποίο «*όταν ο συντακτικός νομοθέτης θέλει να χαρακτηρίσει το καθαρά εξουσιαστικό φαινόμενο χρησιμοποιεί τον όρο "Κράτος". Όταν θέλει να τονίσει ότι σκοπός της κρατικής εξουσίας είναι ο άνθρωπος τότε χρησιμοποιεί -ορισμένες φορές- τον όρο "Πολιτεία"*». Αντίθετα, κατά τον *Φ. Βεγλερή*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 67, υποσ. 105, σημειώνεται ότι : «*Νομικός λόγος για τον οποίο το κείμενο του νέου Συντάγματος εναλλάσσει τους όρους "κράτος" και "πολιτεία" δεν νομίζω ότι μπορεί να βρεθεί. Απομένει μόνο η λογοτεχνική - ψυχολογική εξήγηση, ότι στις περισσότερες ρητορικές διατάξεις ή σ' εκείνες όπου κρίνεται σκόπιμη κάποια ασάφεια, ο συνταγματικός νομοθέτης προτιμά την "πολιτεία". Εξαίρετα παραδείγματα τα άρθρα 2 § 1 και 25 § 2*».

[86] Όπως σημειώνει σχετικά ο *Α. Μανιτάκης*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 134, υποσ. 34, "Πολιτεία είναι η μορφή που παίρνει κάθε φορά η σχέση κράτους και κοινωνίας εκφράζοντας, έστω για μιά στιγμή, την κοινωνία στο σύνολό της με το στοιχείο της εξουσίας και του δικαίου σε οργανική ενότητα. Με αυτή την έννοια, η Πολιτεία είναι περισσότερο αίτημα, επιδίωξη ή τελικός σκοπός που τείνει να πραγματοποιηθεί, και πραγματοποιείται μερικά μέσα από συγκεκριμένες ιστορικές κατακτήσεις. Το

κοινωνικού κράτους και κομβική τελολογική αναφορά του κοινωνικού συνταγματισμού. Η συνταγματική τυποποίηση της "*Πολιτείας*" ταυτόχρονα ως υποκειμένου της αναγνώρισης και προστασίας των δικαιωμάτων, ως υποκειμένου που επιφορτίζεται με τον σκοπό της πραγμάτωσης της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη, καθώς και ως υποκειμένου της προστασίας της αξίας του ανθρώπου, συνιστά την *πανηγυρικότερη άρνηση του συνταγματικού κειμένου στις βεβαιότητες του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και την ουσιωδέστερη κατάφαση του κοινωνικού κράτους δικαίου*. Στο πλαίσιο αυτό, *το Σύνταγμα απορρίπτει με σαφήνεια και καθαρότητα το βασικό δόγμα, πάνω στο οποίο δομήθηκε ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός, δηλαδή τη στεγανή διάκριση κράτους – κοινωνίας*. Η κρατική εξουσία δεν γίνεται, άρα, αντιληπτή σε αντιδιαστολή με την κοινωνία, αλλά στη *σύνθεση και ενότητά της με αυτή*, δηλαδή ως «*Πολιτεία*». Η ενότητα κράτους – κοινωνίας εμφανίζεται, εν προκειμένω, πρωτίστως, ως *τελολογική ενότητα*, δηλαδή ως ενότητα σκοπών και προσανατολισμού. Υπό το οπτικό αυτό πρίσμα, η κρατική εξουσία νοείται όχι απλά ως «*εγγυητής*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων, απέχοντας απλά από ενέργειες που μπορούν να τα θέσουν σε διακινδύνευση, αλλά, επιπλέον, ως «*προστάτης*» της αποτελεσματικής άσκησής τους. Για την εκπλήρωση της υποχρέωσής του αυτής, το κράτος λαμβάνει τα αναγκαία και πρόσφορα θετικά μέτρα, ώστε να διαμορφώνονται εκάστοτε οι απαραίτητες θεσμικές και υλικές συνθήκες για την πραγμάτωση του περιεχομένου τους. Οι εν λόγω, μάλιστα, υποχρεώσεις της κρατικής εξουσίας εντάσσονται στο γενικότερο πλαίσιο του *κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος*, το οποίο οφείλει να επιδιώκει το κράτος. Κατά τον τρόπο αυτό, το Σύνταγμα εμφανίζεται, στην περίπτωση αυτή, να *τυποποιεί και να οργανώνει την υπέρβαση της στεγανής διάκρισης κράτους – κοινωνίας*, δημιουργώντας τους όρους για την *υποχώρηση της εγγενούς φιλελεύθερης καχυποψίας έναντι του κράτους και των λειτουργιών του*. Εάν αυτό αληθεύει, τότε η χρήση της έννοιας "*Πολιτεία*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. *ενισχύει τον κοινωνικό χαρακτήρα του συνταγματικού περιεχομένου και επαληθεύει την ένταξη του Συντάγματος του 1975 στο ιστορικό κύμα του κοινωνικού συνταγματισμού*[87].

iii) Η τυποποίηση των εννοιών της "κοινωνικής προόδου", της "ελευθερίας" και της "δικαιοσύνης" ως μέθοδος επικοινωνίας του Συντάγματος με την ηθική

Έχει ήδη αναφερθεί ότι ως νομικοί κανόνες νοούνται μόνον εκείνοι που παράγονται από το κράτος με ορισμένη διαδικασία. Κατά τον τρόπο αυτό, η έννομη τάξη γίνεται αντιληπτή ως σύστημα "θετικών" κανόνων με *εξαναγκαστό* χαρακτήρα, η εφαρμογή των οποίων διασφαλίζεται από τα αρμόδια προς τούτο κρατικά όργανα. Επιτυγχάνεται, έτσι, ο στόχος της *ασφάλειας και βεβαιότητας του δικαίου*, ενώ, συγχρόνως, *ορθολογικοποιείται* το σύστημα των σχέσεων κράτους - κοινωνίας.

Ο αποκλεισμός, ωστόσο, από το συνταγματικό σύστημα των λεγόμενων "φυσικών" κανόνων και αρχών δεν συνεπάγεται την ολοκληρωτική απόρριψη της σύνδεσης του

πλεονέκτημα του όρου είναι ότι τονίζει τη δυναμική ενός κρατικά οργανωμένου κοινωνικού συνόλου και δείχνει την προοπτική μιάς επιζητούμενης εξέλιξής του". Για την έννοια της "πολιτείας" (ενότητα κράτους - κοινωνίας) ως τελολογικής αναφοράς του κράτους πρβλ., επίσης, *C. Schmitt*, Der Begriff des Politischen, ό.π., σελ. 67 επ., *R. Smend*, Staatsrechtliche Abhandlungen, ό.π., σελ. 136.

[87] Πρέπει, ωστόσο, να διευκρινιστεί ότι ο όρος "*Πολιτεία*" δεν χρησιμοποιείται πάντοτε κατά τον ίδιο τρόπο στο συνταγματικό κείμενο. Όπως, εύστοχα, σημειώνει ο *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σελ. 70, "*η εναλλαγή των όρων (σ.σ., εν. πολιτείας - κράτους), κατά τη διατύπωση του Συντάγματος δεν φαίνεται να εκφράζει πάντοτε συνειδητή εννοιολογική διαφοροποίηση*". Για τον λόγο αυτό, είναι αναγκαίο το νοηματικό περιεχόμενο και ο τρόπος χρήσης του όρου "*Πολιτεία*" να ερευνάται κατά περίπτωση, στο πλαίσιο ιδίως της συστηματικής και της τελολογικής ερμηνείας των επιμέρους διατάξεων. Το ίδιο ισχύει, εξάλλου, και για τον όρο «κράτος». Βλ. σχετικά *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματική οργάνωση του κράτους, ό.π., σ. 89, 91 επ. Σε κάθε πάντως περίπτωση, οι προαναφερόμενες διαπιστώσεις για τη σημασία της αναφοράς στον όρο "*Πολιτεία*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ., προκύπτουν από τη συστηματική ερμηνεία της διάταξης αυτής με τις υπόλοιπες του άρθρου 25 Συντ. αλλά και του άρθρο 2 § 1 Συντ.

Συντάγματος με τον χώρο της *ηθικής*[88]. Στην αντίθετη, άλλωστε, περίπτωση, ο νομικός θετικισμός θα οδηγούσε σε μία φορμαλιστική και άκαμπτη αντιμετώπιση του δικαιικού φαινομένου. Δικαιικού φαινομένου, το οποίο λόγω της φύσης του ως *κοινωνικού φαινομένου* δεν μπορεί παρά να εντάσσεται στην ίδια την *κοινωνική δυναμική* και να επικοινωνεί με την *συλλογική συνείδηση* της κοινωνίας.

Μεταπολεμικά εμφανίζεται στο προσκήνιο, πολλές φορές με τρόπο έντονο, μία τάση *επιστροφής στη φυσικοδικαιική θεωρία*[89]. Η τάση αυτή συνοψίζεται αφενός στην προσπάθεια στήριξης των νομικών επιχειρημάτων σε αρχές που *προϋπάρχουν* του Συντάγματος και οι οποίες, λόγω ακριβώς αυτής της "*υπερνομικής*" τους προέλευσης υπερισχύουν όλων των θετικών κανόνων και δεσμεύουν τον συντακτικό νομοθέτη, αφετέρου δε στη "*θετικοποίηση*" βασικών υπερθετικών αρχών, μέσω της συμπερίληψής του στο συνταγματικό κείμενο. Οι σχετικές αναφορές του Θ.Ν. της Βόννης στην "*απρόσβλητη αξιοπρέπεια του ανθρώπου*" (άρθρο 1 § 1), στην "*αναγνώριση των απαραβίαστων και αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων του ανθρώπου*", καθώς και στην "*ειρήνη*" και τη "*δικαιοσύνη*", είναι εν προκειμένω χαρακτηριστικές.

Η "αναβίωση", ωστόσο, αυτή του φυσικού δικαίου στη μεταπολεμική περίοδο διαφέρει κατά τρόπο ουσιαστικό από την αρχική θεμελίωση των υπερθετικών αρχών την περίοδο του 17ου -19ου αιώνα: από τη μία πλευρά, οι αρχές του φυσικού δικαίου δεν γίνονται αντιληπτές έξω από το πεδίο του θετικού νομικού συστήματος αλλά, αντίθετα, εντάσσονται σ' αυτό, θετικοποιούνται. Αυτή η ένταξή τους στο θετικό σύστημα δεν αποτελεί, όμως, μία απλή διαδικασία μεταγραφής των υπερθετικών κανόνων στο θετικό δίκαιο ούτε μία απλή πολιτογράφηση των φυσικών αρχών στο συνταγματικό κείμενο. Πέρα από τους συμβολισμούς και την ιδεολογικό-πολιτική σημασία μίας τέτοιας εξέλιξης, η ένταξη φυσικοδικαιικών αρχών στο Σύνταγμα επάγεται αναπόδραστα δυο, κατ' αρχήν, συνέπειες: α) Το κανονιστικό τους περιεχόμενο οφείλει να προκύπτει *σε συνδυασμό* με τις υπόλοιπες θετικές αρχές του Συντάγματος, στα πλαίσια της ενότητας του συνταγματικού κειμένου και της αρχής της πρακτικής αρμονίας των συνταγματικών διατάξεων. Στην αντίθετη περίπτωση, οι θετικοποιημένοι κανόνες του φυσικού δικαίου θα λειτουργούσαν ως μοχλοί διάσπασης της συνοχής του Συντάγματος, στο εννοιολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο του οποίου θα υπήρχαν κανόνες με αυξημένη τυπική ισχύ έναντι των άλλων συνταγματικών κανόνων, οπότε θα οδηγούμασταν στην αποδοχή της ύπαρξης αντισυνταγματικών διατάξεων του Συντάγματος. Εν τοιαύτη περιπτώσει, όμως, η θετικοποίηση των φυσικοδικαιικών αυτών αρχών όχι μόνο δεν θα είχε ιδιαίτερο πρακτικό νόημα, εφόσον οι αρχές αυτές εξακολουθούν ως προσυνταγματικές να υπερισχύουν των λοιπών συταγματικών κανόνων, αλλά, παράλληλα, θα υπέσκαπτε τη λογική, άρα τη νομική, ενότητα του Συντάγματος. β) Η θετικοποίηση των φυσικών κανόνων συνεπάγεται, σε κάθε περίπτωση, τη συχνότερη εμφάνιση συνταγματικών διατάξεων που διατηρούν μία περισσότερο γενική και αφηρημένη διατύπωση, εισάγοντας, έτσι, γενικούς ερμηνευτικούς κανόνες, που ισχύουν για όλο το συνταγματικό, και, κατ' επέκταση το νομικό, σύστημα. Με τον τρόπο αυτό, το συνταγματικό κείμενο διευρύνει τις κανονιστικές και ερμηνευτικές του βάσεις, ενώ, παράλληλα,

---

[88] Όπως σημειώνει, εξάλλου, η *Μ. Δραγώνα-Μονάχου*, Ηθική φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα, Ισοπολιτεία, τ. 2/2000, σ. 212, «*ως θεμελιώδη πολιτικά και κοινωνικά, τα ανθρώπινα δικαιώματα προϋποθέτουν συνάφεια δικαίου και ηθικής, ηθικής και πολιτικής και υποστηρίζονται με φιλοσοφικά επιχειρήματα...Η ηθική διάσταση και η κανονιστική λειτουργία των δικαιωμάτων, έξω από το πλαίσιο του νομικού θετικισμού, είναι αδιαμφισβήτητη και επιβεβαιώνεται τόσο γενετικά όσο και ορολογικά*».

[89] Βλ., αντί άλλων, *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, σελ. 171 επ., 200 επ., *του ιδίου*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 51 επ., *Δ. Τσάτσου*, Εισηγήσεις Πολιτειολογίας, ό.π., σελ. 27 καθώς και, ειδικά για το αμερικανικό παράδειγμα, *Κ. Δουζίνα*, Μεταξύ απολογίας και ουτοπίας. Συνταγματισμός και κριτική θεωρία, 1986, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 15 επ., 25 επ. Για μια σύγχρονη προσέγγιση των θεμελιωδών δικαιωμάτων υπό το πρίσμα της αντίληψης του φυσικού δικαίου, βλ. *J. Finnis*, Natural law and natural rights, Oxford 1980.

ενδυναμώνει τη νομιμοποιητική του λειτουργία [90] και δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την επίτευξη αυτού που ο *Luhmann* αποκαλεί ως "*αυτονομιμοποίηση*" του συνταγματικού συστήματος[91].

Από την άλλη πλευρά, εξάλλου, η υποτιθέμενη αυτή αναβίωση του φυσικού δικαίου[92] δεν παραπέμπει στο πρωτόλειο και αρχαϊκό περιεχόμενο του *φυσικού δικαίου*[93]. Περιεχόμενο, που νομιμοποιούσε τον *ατομικιστικό φιλελευθερισμό*, ορθώνοντας ηθικο-δικαιικά εμπόδια στην κρατική εξουσία, όταν αυτή επιχειρούσε να περιορίσει την ατομική ελευθερία, ιδίως δε την ιδιοκτησία και την οικονομική ελευθερία. Αντίθετα, οι θετικοποιημένοι αυτοί «φυσικοδικαιικοί κανόνες»[94] συμπορεύονται με το νέο περιεχόμενο του *κοινωνικού συνταγματισμού*, η εμφάνιση και ολοκλήρωση του οποίου συμπίπτουν χρονικά με τη θετικοποίηση αυτή του φυσικού δικαίου, επιστηρίζοντας, έτσι, ουσιαστικά τις δικαιοπολιτικές του βάσεις. Για παράδειγμα, έτσι, στη Γερμανία του Θ.Ν. του 1949, οι θετικοποιημένες αυτές αρχές που προέρχονται από τον υποτιθέμενο φυσικοδικαιικό χώρο, καλούνται να λειτουργήσουν όχι πλέον στο ατομικιστικό φιλελεύθερο κράτος αλλά στο "*δημοκρατικό και κοινωνικό ομοσπονδιακό κράτος*" (άρθρο 20 § 1 Θ.Ν.) που διαμορφώνει το συνταγματικό αυτό κείμενο.

Όλη αυτή η σχετική με την αναβίωση του φυσικού δικαίου φιλολογία ανακαλείται στην περίπτωση του άρθρου 25 § 2 Συντ., το οποίο, όπως ήδη αναφέρθηκε, φαίνεται να "*θετικοποιεί*" «προσυνταγματικές αρχές». Είναι, άλλωστε, χαρακτηριστικό, ότι οι δύο έννοιες που χρησιμοποιεί, η "*ελευθερία*" και η "*δικαιοσύνη*" αποτελούν τις σημαντικότερες ίσως αρχές του φυσικού δικαίου, που εδράζονται πρωτίστως στη "*φύση*" του ανθρώπου και στον "*ορθό Λόγο*".

Μία τέτοια φιλολογία γύρω από τη θετικοποίηση αρχών του φυσικού δικαίου ενέχει, όμως, δύο βασικούς *κινδύνους*: α) Την αποδοχή των θεωρητικών κατασκευών του φυσικού δικαίου, γεγονός που δεν θα έπληττε μόνο τη νομική φύση και λειτουργία του Συντάγματος, αλλά, επιπλέον, θα υπέσκαπτε τη νοηματική και κανονιστική του ενότητα. Στην περίπτωση αυτή, η ελευθερία και η δικαιοσύνη, θα αποτελούσαν, λόγω της υπερθετικής τους

---

[90] Αναφερόμαστε εδώ όχι μόνο στη νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας, αλλά και στη νομιμοποίηση του ίδιου του συνταγματικού κειμένου και, ευρύτερα, του νομικού συστήματος. Πραγματικά, το ιδεολογικό, πολιτικό και κανονιστικό περιεχόμενο του Συντάγματος (πρέπει να) επιτελεί μία *διπλή ταυτόχρονα νομιμοποιητική λειτουργία* : α) Σε σχέση με την κρατική εξουσία, εφόσον μέσα από τους κανόνες του προσδιορίζεται και επιβεβαιώνεται ο νόμιμος τίτλος άσκησης της κρατικής εξουσίας από τα επιμέρους κρατικά όργανα, αλλά και διαμορφώνονται οι δυνατότητες για την αμφισβήτηση ή την ανατροπή του τίτλου αυτού (πρβλ. *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 74 επ., 164 επ., *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 28). β) Σε σχέση με το ίδιο το συνταγματικό και το νομικό σύστημα, εφόσον από το περιεχόμενο των συνταγματικών κανόνων, αρχών και αξιών κρίνεται, σε κάθε περίπτωση, ο βαθμός αξιοπιστίας τους, και το επίπεδο συγκέντρωσης και διατήρησης του κοινωνικού consensus, που τους διασφαλίζει την αναγκαία εκείνη νομιμοποίηση που χρειάζονται για να ρυθμίζουν πειστικά, επομένως και αποτελεσματικά, την κοινωνική συμβίωση (πρβλ. *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 308-311). Εδώ ακριβώς τίθεται το ζήτημα της "*αυτονομιμοποίησης*" του Συντάγματος (πρβλ. αμέσως επόμενη υποσημείωση).

[91] Ο *Luhmann*, χρησιμοποιεί, βέβαια, τον όρο "*αυτονομιμοποίηση*" για το πολιτικό σύστημα. Τίποτε, ωστόσο, δεν μας εμποδίζει να τον μεταφέρουμε στη συζήτηση για το συνταγματικό σύστημα. Πολύ δε περισσότερο αφού η "*αυτονομιμοποίηση*" του πολιτικού συστήματος διέρχεται μέσα από την "*αυτονομιμοποίηση*" του συνταγματικού συστήματος. Βλ. *N. Luhmann*, Legitimation durch Verfahren, Neuwied-Berlin, 1969, ιδίως σελ. 30 επ.

[92] Για μια κριτική θεώρηση της αντίληψης του φυσικού δικαίου, βλ. ιδίως *M. MacDonald*, Natural rights, σε: *J. Waldron* (ed.), Rights, Oxford 1984, σ. 21 επ.

[93] Βλ. ιδίως το τρίτομο έργο των *L. Ferry/A. Renaut*, Philosophie politique, Paris 1985, κυρίως τον τρίτο τόμο, Des droits de l'homme a l'idée républicaine, όπου και αναλυτική προσέγγιση της φιλελεύθερης αντίληψης των φυσικού δικαίου.

[94] Σε μια παρόμοια φυσικοδικαιική αντίληψη, τα θεμελιώδη διακιώματα μπορούν να νοηθούν ως άυλες ηθικές ιδιότητες που χαρακτηρίζουν όλους τους ανθρώπους ως μέλη κοινωνικών συνόλων. Βλ. Στ. Βιρβιδάκη, Απορίες για τη φιλοσοφική διασάφηση και στήριξη των ανθρωπίων διακιωμάτων, Ισοπολιτεία, τ. 2/2000, σ. 251-252.

προέλευσης, *υπερσυνταγματικούς* συνταγματικούς κανόνες, με το περιεχόμενο των οποίων θα έπρεπε, προκειμένου να έχουν ισχύ, να συμφωνούν οι υπόλοιποι συνταγματικοί κανόνες. Θα δημιουργούνταν, έτσι, μία *πρόσθετη βαθμίδα ελέγχου της συνταγματικότητας*, αυτή που πραγματοποιείται με βάση τις υπερσυνταγματικές αρχές. β) Επειδή ακριβώς οι έννοιες της ελευθερίας και της δικαιοσύνης παραπέμπουν στο φυσικό δίκαιο γεννάται επιπροσθέτως ο κίνδυνος να θεωρηθούν ως *άκαμπτοι και παγιωμένοι κανόνες*, το περιεχόμενο των οποίων δεν υπόκειται στην ιστορική και κοινωνική εξέλιξη, γεγονός που θα αναιρούσε τον *δυναμικό* χαρακτήρα της συνταγματικής ερμηνείας, και, κατ' επέκταση, τον δυναμικό χαρακτήρα του ίδιου του Συντάγματος[95]. Για παράδειγμα, έτσι, εάν οι έννοιες της ελευθερίας και της δικαιοσύνης θεωρηθούν ως "φυσικές" αρχές, τότε ενδεχομένως θα μπορούσε να γίνει δεκτό ότι αυτές παραπέμπουν στο αρχαϊκό φυσικό δίκαιο, που παραπέμπει ευθέως στις ιδεολογικές και ηθικοφιλοσοφικές συνεπαγωγές του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. Υπό το πρίσμα του ατομικιστικού αυτού φυσικοδικαιισμού και την αναπόδραστη αναβίωση των φιλελεύθερων θεωρίων του 17ου-18ου αιώνα, οι έννοιες της ελευθερίας και της δικαιοσύνης αποκτούν ένα πολύ συγκεκριμένο εννοιολογικό περιεχόμενο, με σταθερό προσανατολισμό στον ατομικιστικό φιλελευθερισμό και τα θεσμικά του συνακόλουθα. Η αφυδάτωση και η άμβλυνση του κοινωνικού περιεχομένου του Συντάγματος του 1975 θα ήταν στην περίπτωση αυτή περίπου αναπόφευκτη[96]. Μια τέτοια επιλογή, ωστόσο, θα ισοδυναμούσε με μετατροπή

---

[95] Contra ο *Δ. Τσάτσος*, Εισηγήσεις Πολιτειολογίας, ό.π., σελ. 28, κατά τον οποίο «*η άποψη αυτή που συχνά συνοδεύει τη θεμελίωση του φυσικού δικαίου έχει σχετική μόνο σημασία. "Ηθική", "λογική" ή "θείος λόγος" δεν είναι συστήματα έξω από συγκεκριμένα ιστορικά δεδομένα. Είναι οι περί "ηθικής", "λογικής" ή "θείου λόγου" αντιλήψεις συγκεκριμένων κοινωνιών σ' ένα ορισμένο στάδιο αναπτύξεώς τους". Μία τέτοια αντίληψη, ωστόσο, αν και στηρίζεται κατ' αρχήν σε λογική βάση δεν είναι απόλυτα ορθή. Κι αυτό γιατί αν αποδεχτούμε ότι το περιεχόμενο της "φύσης του ανθρώπου", του "ορθού Λόγου" ή του "θείου λόγου" έχουν ελαστικότητα, τότε αναιρούμε ουσιαστικά τις ίδιες τις λογικές και φιλοσοφικές βάσεις του φυσικού δικαίου, το οποίο εκκινεί ακριβώς από την παραδοχή ότι εν πάση περιπτώσει υπάρχουν ορισμένες αρχές και αξίες που υπερέχουν λόγω της διαχρονικής τους σύνδεσης με αναλλοίωτες "αλήθειες". Πρόκειται κατ' ουσίαν για μία "θεολογικού" χαρακτήρα "αλήθεια" "εξ αποκαλύψεως". Μία τέτοια "αλήθεια" ή την αποδέχεσαι ως είναι ή την απορρίπτεις. Πάντως δεν την μεταβάλλεις. Το νόημα, λοιπόν, του φυσικού δικαίου επιστηρίζεται ακριβώς στην ανελαστικότητα και την ακαμψία "υπέρτερων" "αληθειών"*». Για να γίνει, λοιπόν, αντιληπτή η ανιστορικότητα του φυσικού δικαίου δεν πρέπει να ξεκινούμε από τις ίδιες τις αρχές και τις αξίες επί των οποίων βασίζεται το οικοδόμημα του φυσικοδικαιισμού, αλλά από τη βαθύτερη ουσία της λειτουργίας του, τη ratio και τη λογική του. Αλλά, πέραν τούτου, κι αν ακόμη γίνει αποδεκτή η ιστορικότητα των φυσικοδικαιικών αρχών, αντιλαμβανόμαστε ότι κάτι τέτοιο θα οδηγούσε με μαθηματική ακρίβεια στην πλήρη σχετικοποίηση του δικαίου, που σημαίνει, κατ' αρχήν πλήρη σχετικοποίηση της ασφάλειας του δικαίου, επί της οποίας θεμελιώνεται το θετικό δίκαιο. Ένας τέτοιος δικαιικός σχετικισμός μπορεί να αποβεί επιβλαβής για τη λειτουργία της έννομης τάξης και δη της δικαιοκρατούμενης τάξης. Πολύ δε περισσότερο από τη στιγμή που, όπως ορθά υποστηρίζει ο *H. Kelsen*, οι φυσικοδικαιικές αντιλήψεις άσκησαν σχεδόν πάντοτε μία συντηρητική λειτουργία μέσα από τη δικαιολόγηση, την εξιδανίκευση και την ενίσχυση του ισχύοντος δικαίου, και σπάνια μέσα στην ιστορία στήριξαν μία επαναστατική ή μεταρρυθμιστική προσπάθεια αμφισβητώντας την αξία του θετικού δικαίου (*H. Kelsen*, Théorie pure du droit, Paris 1962, σελ. 55, του ιδίου, La méthode et la notion fondamentale de la théorie pure du droit, Revue de métaphysique et de morale 1934, σελ. 190). Πρβλ. και *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. Ι, ό.π., σελ. 233.

[96] Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστικό ότι ολόκληρο τον 19ο αιώνα και τις τρείς πρώτες δεκαετίες του 20ου, το αμερικανικό Supreme Court στήριζε την αντιεργατική και εν γένει αντικοινωνιστική νομολογία του στο φυσικό δίκαιο και, ειδικότερα, στα "φυσικά" δικαιώματα της ιδιοκτησίας και της οικονομικής ελευθερίας, τα οποία γίνονταν αντιληπτά από το πρίσμα του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. πρβλ. ιδίως *E. Corwin*, The twilight of the Supreme Court: A history of our constitutional theory, New Haven 1934, Yale Universtity Press, σελ. 44 επ., 56 επ., *του ιδίου*, Liberty and Goverment. The rise flowering and decline of a famous judicial concept, Baton Rouge 1948, Louisiana University Press, σελ. 72 επ., 136 επ. Για παράδειγμα, έτσι, σε απόφαση του Δικαστηρίου του 1830, σημειώνεται ότι "*ένα κράτος δεν μπορεί να θεωρείται ελεύθερο όταν τα περιουσιακά δικαιώματα εξαρτώνται αποκλειστικά από τη θέληση ενός νομοθετικού σώματος, χωρίς κανέναν περιορισμό. Οι θεμελιώδεις αρχές του φιλελεύθερου κράτους επιβάλλουν τα δικαιώματα της προσωπικής ελευθερίας και της ιδιοκτησίας ως ιερά*" (*E. Corwin*, The twilight of the Supreme Court, ό.π., σελ. 59). Με βάση τη φυσικοδικαιική αυτή λογική, στην υπόθεση Adair (1895), το Δικαστήριο θεώρησε ως αντίθετη προς την αρχή της ελευθερίας των συμβάσεων τη νομοθετική απαγόρευση ατομικών συμβάσεων εργασίας (γνωστές ως yellow - dog

του Συντάγματος σε στοιχείο με *συντηρητική* κατά βάση λειτουργία στο νομικοπολιτικό σύστημα, γεγονός που δεν συμβιβάζεται, ωστόσο, με τον *κοινωνικό συνταγματισμό*, στον οποίο εντάσσεται το Σύνταγμα του 1975.

Γεννάται, λοιπόν, το ερώτημα ποιό είναι το νόημα της αναφοράς του Συντάγματος σε τέτοιου είδους έννοιες που έχουν *φυσικοδικαιική* φόρτιση και ποιά είναι η λειτουργία τους μέσα στο συνταγματικό σύστημα. Με βάση την απόρριψη της θεωρίας του φυσικού δικαίου, η απάντηση στα ερωτήματα αυτά δεν μπορεί παρά να βασίζεται στον *νομικό θετικισμό*, όπως αυτός νοείται σήμερα, μακριά, δηλαδή, από φορμαλισμούς και τυπολατρία.

Οι αρχές του φυσικού δικαίου δεν είναι τίποτε άλλο, όπως είδαμε, από *ηθικές αρχές*, που συπληρώνουν το αξιακό φιλοσοφικό πλαίσιο της κοινωνικής συμβίωσης. Οι αρχές αυτές, λόγω του "*καταστατικού*" τους χαρακτήρα στο συνολικό ηθικό σύστημα που διέπει την κοινωνία, αποκτούν, αναμφίβολα, μία *καθολική αξία* στη διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων. Η *συλλογική συνείδηση*, έτσι, δομείται γύρω από τις αρχές αυτές, οι οποίες καθίστανται περίπου αυτονόητες συντεταγμένες του κοινωνικού βίου και θεμελιακά κριτήρια αξιολόγησης της ατομικής και κοινωνικής συμπεριφοράς.

Στην πραγματικότητα, η κανονιστικότητα (η κανονιστική δύναμη) των αρχών αυτών προκύπτει από την αντοχή τους στο ιστορικό γίγνεσθαι, γεγονός που τις καθιστά δομικές στη συλλογική συνείδηση. Ορθότερα: *Η συλλογική συνείδηση αρθρώνεται γύρω από τις αενάως επίκαιρες και αξιακά θεμελιακές αυτές αρχές, σχηματίζοντας, έτσι, μία αξιολογική πυραμίδα, η οποία είναι ταυτόχρονα ιεραρχική και εννοιολογική*: *Ιεραρχική* γιατί οι κανόνες και αρχές της κοινωνικής συνείδησης οφείλουν να συνάδουν με αυτές τις θεμελιώδεις, δομικού χαρακτήρα, ηθικοφιλοσοφικές αρχές. *Εννοιολογική*, γιατί όλοι οι υπόλοιποι κανόνες συμπεριφοράς αποκτούν το νοηματικό τους περιεχόμενο και επιστηρίζουν την αξιακή τους βάση σ' αυτές τις αρχές.

Οι ηθικές, λοιπόν, αυτές αρχές αποκτούν ευρύτερη *κανονιστικότητα*. Μία κανονιστικότητα αναπόφευκτη, όσο αναπόφευκτη είναι και η σχέση ανθρώπου και ηθικής : "*Η αδήριτη σχέση ανθρώπου και ηθικής γεννιέται από κάτι σύμφυτο με την ύπαρξη του ανθρώπου, ως μη απλώς ζώου : από την σε κάθε στιγμή της ζωής του αναζήτηση του πρακτέου και την αδιάφευκτη αναγκαιότητα προς απόφαση γι' αυτό, αφού η συντελεστική του ανθρωπισμού του και ανεπίδεκτη αναστροφής χειραφέτησή του από τη δυναστική επιβολή του ενστίκτου συνεπάγεται και αντίστοιχη αποστέρησή του από την αυθόρμητη βιοσυντηρητική ορθοπραξία σε κάθε στιγμή της ζωής, την έκγονη του ενστίκτου*"[97].

Οι ηθικές[98], λοιπόν, αρχές που θεμελιώνουν τον κοινωνικό βίο, όπως είναι αυτές της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, της ελευθερίας και της δικαιοσύνης, ως διαρκής "*σε κάθε στιγμή της ζωής αναζήτηση του πρακτέου*" και ως "*αδιάφευκτη αναγκαιότητα προς απόφαση γι'*

---

contracts), που περιείχαν τον όρο ότι ο εργάτης απολύεται αυτόματα αν γίνει μέλος εργατικού σωματείου. Ακόμη, στην πολύ γνωστή υπόθεση Lochner (1905), το Δικαστήριο έκρινε ότι ο νόμος της Νέας Υόρκης που επέβαλε ανώτατο όριο 10 ωρών εργασίας ημερησίως ή 60 εβδομαδιαίως για τους εργάτες αρτοποιείων, προκειμένου να προστατευτεί η υγεία τους, παραβιάζει τις αρχές της προσωπικής ελευθερίας και της ελευθερίας των συμβάσεων. Σύμφωνα, μάλιστα, με την απόφαση, "*από πουθενά δεν προέκυπτε ότι οι εργάτες μπορούν να θεωρηθούν ως προστατευόμενοι από το κράτος*", όταν, μάλιστα, η προστασία αυτή συγκρούονταν με την οικονομική ελευθερία και την ελευθερία των συμβάσεων (Lochner v. New York. 198 U.S. 45). Με το ίδιο περίπου σκεπτικό κρίθηκαν ως αντίθετοι στα εν λόγω "φυσικά" δικαιώματα νόμοι που απαγόρευαν την παιδική εργασία και καθόριζαν κατώτατο όριο μισθών για τη γυναικεία εργασία.

[97] *Κ. Δεσποτόπουλου*, Περί της Πολιτικής (ομιλία στην Έκτακτη Συνεδρία της Ακαδημίας Αθηνών, της 17ης Ιανουαρίου 1995), σε του ιδίου, Από το βήμα της Ακαδημίας. Φιλοσοφία - Ιστορία - Φιλολογία, 1996, εκδ. Νέα Σύνορα - Α. Λιβάνη, σελ. 57 -58.

[98] Βλ. ιδίως *Μ. Δραγώνα- Μονάχου*. Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα, 1986, *A. Gewirth*, The community of rights. Chicago 1996, *L.W. Summer*, Rights, σε: *H. LaFollette*, The Blackwell guide to ethical theory, Oxford. 2000, σ. 288 επ., *J. Waldron*, Rights, σε: *R. Goodin/P. Pettit* (ed.), A companion to contemporary political philosophy, Oxford 1998. σ. 575 επ., *B. Almond*, Rights, σε: *P. Singer* (ed.), A companion to ethics, Oxford 1993, σ. 259 επ.

αυτό", δεν είναι τίποτε άλλο παρά *η ηθική ιστορία του ανθρώπου σε μία συγκεκριμένη στιγμή, ή, κατ' άλλη διατύπωση, η ιστορία της σχέσης ανθρώπου και ηθικής σε μία συγκεκριμένη στιγμή*.

Από την άποψη αυτή, η αναφορά του συνταγματικού κειμένου στην *ελευθερία*[99] και τη *δικαιοσύνη*[100] δεν αποτελούν μορφή θετικοποιήσεως του "φυσικού δικαίου"[101], αλλά μορφή θετικοποιήσεως της *πραγματικής ουσίας* του "φυσικού δικαίου", δηλαδή των *κανόνων της ατομικής και κοινωνικής ηθικής*. Υπό μία έποψη, βέβαια, ολόκληρο το συνταγματικό κείμενο συνιστά θετικοποίηση επιμέρους όψεων της ηθικής. Στην περίπτωση, όμως, του άρθρου 25 § 2 Συντ. ομιλούμε για μία *σφαιρικότερη και αμεσότερη επαφή του Συντάγματος με την ηθική*. Εδώ δεν προέχει η εξειδίκευση της ηθικής σε συγκεκριμένη βιοτική σχέση αλλά η ίδια η *ανάδειξη της ηθικής ως σταθερής συνιστώσας στο περιεχόμενο και τη λειτουργία του Συντάγματος*. Η διαφορά είναι, επομένως, τόσο ποσοτική όσο και ποιοτική.

Από την άλλη, ωστόσο, δεν πρέπει να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι η θετικοποίηση των εννοιών της ελευθερίας και της δικαιοσύνης επάγεται ένα είδος *νομικοποίησης* της ηθικής. Κάτι τέτοιο θα οδηγούσε σε *σύγχυση* δύο χώρους που εξ ορισμού είναι *διακεκριμένοι* μεταξύ τους. Ο χώρος της ηθικής και της φιλοσοφίας κινείται στο πεδίο της *κοινωνικής κανονιστικότητας*, ενώ ο χώρος του δικαίου κινείται στο πεδίο της *νομικής κανονιστικότητας*. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι το δίκαιο στερείται της "*ηθικής*"[102]. Αντίθετα, όπως θα δούμε, στη σύγχρονη συνταγματική θεωρία (λ.χ. *Dworkin*), διατυπώνεται η άποψη ότι ολόκληρο το δικαιικό σύστημα, ιδίως δε το συνταγματικό σύστημα, συγκροτείται από ένα σύνολο ηθικοπολιτικών αξιών, που νοηματοδοτούν το κανονιστικό περιεχόμενο των δικαιικών διατάξεων και κατευθύνουν το ερμηνευτικό έργο[103].

Η αναφορά, επομένως, του άρθρου 25 § 2 Συντ. στις έννοιες της *ελευθερίας* και της *δικαιοσύνης*[104] δεν μπορεί παρά να γίνεται αντιληπτή στο πλαίσιο του *θετικού* δικαίου, του

---

[99] Για τη φυσικοδικαιική βάση της "*ελευθερίας*", βλ. ιδίως *Γ. Κασιμάτη*, Σύνταγμα και κοινό δίκαιο, ό.π., σελ. 135

[100] Για τις φυσικοδικαιικές καταβολές της "*δικαιοσύνης*" βλ., αντί άλλων, *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. Ι, ό.π., σελ. 171 επ., *του ιδίου*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 34 επ., *Κ. Δεσποτόπουλου*, Μελετήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας, ό.π., σελ. 57-59, *F. Gény*, Science et technique en droit privé positif, τ. Ι, ό.π., σελ. 49 επ., τ. ΙΙ, ό.π., σελ. 273 επ., 354 επ., L. Le Fur, La théorie du droit naturel, Recueil des Cours de l'Academie de Droit International 1927, σελ. 353 επ., *G. Del Vecchio*, ό.π., σελ. 267-269, *του ιδίου*, Lo stato moderno e i suoi problemi, 1967, σελ. 138.

[101] Είναι χαρακτηριστικό ότι η σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία εξακολουθεί να δέχεται τη «φυσική» υπόσταση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Πρβλ. *Δ. Δημητράκου*, Τα «αρνητικά» δικαιώματα του πολίτη και το κράτος. Μια αναλυτική προσέγγιση, Ισοπολιτεία, τ. 2/2000, σ. 271, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι φυσικά και αρνητικά συγχρόνως: είναι τίτλοι, νόμιμες δυνατότητες που κατέχει ο δικαιούχος, από το γεγονός και μόνο ότι είναι άνθρωπος και όχι λόγω μιας ορισμένης νομικής διάταξης που τις παρέχει... Πρόκειται για φυσικά δικαιώματα με την εξής έννοια: αν δεν μου αναγνωρίζονται, μόνο και μόνο επειδή είμαι άνθρωπος, δεν μου αναγνωρίζεται η ατομική μου ιδιότητα. Εκμηδενίζομαι και απαξιώνομαι ως άτομο*». Κατά την ίδια αντίληψη, εξάλλου, τέτοια «φυσικά» δικαιώματα είναι μόνον: «*το δικαίωμα στη ζωή, το δικαίωμα στην ελευθερία και το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία*» (ibidem).

[102] Κατά τον *Κ. Δουζίνα*, Μεταξύ απολογίας και ουτοπίας, ό.π., σελ. 47, "*Ο χωρισμός της ηθικής από τη νομιμότητα, η αποσύνδεση του ηθικού "δέοντος" από το εμπειρικό "είναι", η άρρηκτη ενότητα των οποίων χαρακτήριζε το κλασικό φυσικό δίκαιο, αποτελεί τη βασική αιτία για τη θεμελιώδη σημασία που απέκτησε με το φιλελευθερισμό το πρόβλημα της πολιτικής υποχρέωσης/νομιμοποίησης. Το τυπικό, θετό δίκαιο, δημιούργημα της σταδιακής καταστροφής του ancien régime, μπορεί να απαντήσει μόνο μερικώς στα προβλήματα της νομιμοποίησης*".

[103] Η πλήρης αποσύνδεση δικαίου και ηθικής ανήκει σε μία καθαρά φορμαλιστική αντίληψη του θετικισμού, που εκκινεί κατά βάση από την "*καθαρή θεωρία*" του δικαίου του *Kelsen*. Βλ. ιδίως *H. Kelsen*, Théorie pure du droit, ό.π., σελ. 91 επ. Πρβλ. και *R. Parker*, The pure theory of law, Vanderbilt Law Review 1960, Vol. 14, σελ. 211 επ., όπου αναλύεται η εν λόγω θεωρία του Kelsen για τη σχέση δικαίου - ηθικής, με βάση το παράδειγμα της νομικής δεσμευτικότητας των πράξεων των ολοκληρωτικών και αυταρχικών καθεστώτων. Γενικότερα για τη διάκριση δικαίου - ηθικής ως βασικού χαρακτηριστικού του νομικού θετικισμού, βλ., αντί άλλων, *H. L. A. Hart*, The concept of law, Oxford 1960, σελ. 253-254.

[104] Χαρακτηριστική είναι, επίσης, η παρόμοια αναφορά που περιλαμβάνει το Πολωνικό Σύνταγμα του 1997,

κατά κυριολεξία, δηλαδή, δικαίου. Όπως, άλλωστε, οι περισσότερες αόριστες έννοιες, έτσι και αυτές που περιλαμβάνονται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. *επιτρέπουν τη διαρκή επικοινωνία του συνταγματικού κειμένου με την ηθική, άρα με την κοινωνία*. Οι *δίαυλοι αυτοί επικοινωνίας* οξυγονώνουν το Σύνταγμα, δίνοντάς του τη δυνατότητα να διαλέγεται με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, να ανανεώνεται νοηματικά και να αυξάνει, κατά τον τρόπο αυτό, τα περιθώρια *αντοχής και νομιμοποίησης* του κανονιστικού του περιεχομένου. Οι αξιακές, λοιπόν, έννοιες που χρησιμοποιεί το άρθρο 25 § 2 Συντ. ("*κοινωνική πρόοδος*", "*ελευθερία*", "*δικαιοσύνη*"), καθώς και αυτές στις οποίες νοηματικά παραπέμπει (λ.χ. ανθρώπινη αξιοπρέπεια)[105], επιτελούν στο συνταγματικό σύστημα πολλαπλή ταυτόχρονα λειτουργία, με βασικότερη τη *νομιμοποιητική* και την *ερμηνευτική* λειτουργία. Πραγματικά, η θετικοποίηση των ηθικών αυτών εννοιών συμβάλλουν σημαντικά τόσο στη νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας όσο και στην "*αυτονομιμοποίηση*" του συνταγματικού και, σε απώτερη αναγωγή, του ευρύτερου νομικού συστήματος[106]. Κατά τον τρόπο αυτό, εξάλλου, τυποποιείται, και, μάλιστα, πανηγυρικά, η "*θεμελιώδης αξία*" που, κατά τον *Dworkin*, διαπερνά και ομογενοποιεί το νομικό σύστημα. Ο *Dworkin* καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στη βάση της έννομης τάξης δεν βρίσκεται κάποιος κανόνας, παρά η "*ασαφής αλλά ισχυρή*" αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και το ατομικό ηθικό δικαίωμα σε "*ίσο σεβασμό και πρόνοια*"[107]. Η πολιτική εξουσία νομιμοποιείται εφόσον προωθεί με συνέπεια την αξία αυτή. Πολύ περισσότερο, όμως, θα προσθέταμε, η εν λόγω "θεμελιώδης αξία" αποτελεί "τίτλο" νομιμοποίησης όχι μόνο για την κρατική εξουσία αλλά και για το ίδιο το συνταγματικό και το νομικό σύστημα. Αυτή η "θεμελιώδης αξία", που ο *Dworkin* επιχειρεί να εντοπίσει στο (θετικό) αμερικανικό δίκαιο, φαίνεται να ενσωματώνεται στο άρθρο 25 § 2 Συντ., μέσα από τη ρητή τυποποίηση ηθικοπολιτικών εννοιών, που συνοψίζουν το "κανονιστικό" περιεχόμενο της "θεμελιώδους αρχής". Οι συναφείς ορισμοί του άρθρου 25 § 2 Συντ. δεν μπορεί, λοιπόν, παρά να βρίσκονται στο επίκεντρο της ερμηνευτικής διεργασίας, κάθε φορά που αναζητείται το ιδιαίτερο νόημα ενός θεμελιώδους δικαιώματος.

Απομένει, ωστόσο, να εντοπιστεί το εννοιολογικό περιεχόμενο των όρων αυτών και να διασαφηνιστεί η λειτουργία τους στο συνταγματικό σύστημα.

α) Η "κοινωνική πρόοδος" ως νοηματικός πυρήνας της αρχής του κοινωνικού κράτους

Το Σύνταγμα του 1975 συνδέει τη δικαιοπολιτική τελολογία της αναγνώρισης και προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων με την έννοια της "*κοινωνικής προόδου*". Η επιλογή αυτή συγχρωτίζεται με τη γενικότερη *κοινωνική κατεύθυνση* του συνταγματικού κειμένου στο πεδίο του οικονομικού Συντάγματος και του συστήματος προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Αναδεικνύεται και επιβεβαιώνεται με τον τρόπο αυτό η *ιδεολογική αντίληψη* που υιοθετεί το Σύνταγμα του 1975, η πολιτική, δηλαδή, *εξισορρόπηση* ανάμεσα στον φιλελεύθερο και τον κοινωνικό χαρακτήρα του.

Η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*", λόγω της ευρύτητας και της αοριστίας του περιεχομένου της, δεν έχει, βέβαια, σαφή λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα. Ως αόριστη έννοια, ίσως η πιο αόριστη στο Σύνταγμα του 1975, διαθέτει έναν εξαιρετικά *στενό νοηματικό πυρήνα*, σε αντίθεση με τη *διευρυμένη νοηματική της περιφέρεια*. Περιφέρεια, που μπορεί να υποδεχθεί στο περιεχόμενό της ποικίλα αξιολογικά στοιχεία, τα οποία, μάλιστα,

---

στο Προοίμιο του οποίου σημειώνεται : «*Εμείς, το πολωνικό έθνος... θεσπίζουμε το Σύνταγμα της Δημοκρατίας της Πολωνίας ως θεμελιώδες δικαίωμα του Κράτους,* ***εδραιωμένο στο σεβασμό της ελευθερίας και της δικαιοσύνης***...» (η υπογράμμιση είναι δική μας).

[105] Για την ανάγκη οι διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. να εξετάζονται σε συνδυασμό με το άρθρο 2 § 1 Συντ., βλ. ιδίως *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 21. 261 επ.

[106] Βλ. αμέσως ανωτέρω.

[107] Βλ. *R. Dworkin*, Taking rights seriously, London 1977, Duckworth, ιδίως σελ. 194 επ., 198.

είναι δυνατόν να αντιφάσκουν μεταξύ τους[108]. Η "*κοινωνική πρόοδος*" καθίσταται, έτσι, μία έννοια *ευρύχωρη*, στο περιεχόμενο της οποίας μπορούν να ενταχθούν διαφορετικές καταστάσεις και πραγματικότητες, ανάλογα με το *κριτήριο αξιών* που επικαλείται κανείς.

Από το σημείο, ωστόσο, αυτό μέχρι να ισχυρισθούμε ότι μία τέτοια αόριστη έννοια δεν έχει καμία απολύτως λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα και, άρα, στερείται νομικής σημασίας, η απόσταση είναι μεγάλη. Έχει ήδη σημειωθεί ανωτέρω ότι *η συμπερίληψη κάθε έννοιας στο συνταγματικό κείμενο επιτελεί ορισμένη λειτουργία σ' αυτό, και ότι κάθε επιλογή στη διατύπωση και στη δικαιοτεχνική δόμηση του κειμένου αυτού δεν είναι κατ' αρχήν ούτε τυχαία ούτε ερμηνευτικά ανύποπτη*. Κάθε άλλη αντίληψη περί του Συντάγματος θα έπληττε τόσο τη νομική του φύση, ως καταστατικού κειμένου με πανηγυρικό και ελλειπτικό χαρακτήρα, όσο και την ιδιαίτερη κανονιστική του λειτουργία. Δεν απομένει, λοιπόν, παρά να διεισδύσουμε στην έννοια και να εντοπίσουμε το ιδιαίτερο περιεχόμενο και τη λειτουργία της. Αυτό σημαίνει να εισχωρήσουμε, inter alia, στις νοηματικές, ιστορικές, πολιτικές, κοινωνικές και ιδεολογικές της συνεπαγωγές, καθώς και να διακριβώσουμε «*για ποιο πράγμα*» και «*για ποιόν*» είναι η πρόοδος[109].

Πραγματικά, κάθε έννοια, όσο γενική και αόριστη και αν είναι, διαθέτει πάντα, δεν μπορεί να μη διαθέτει, έναν ορισμένο *νοηματικό πυρήνα*, ο οποίος, βέβαια, δεν ανευρίσκεται αποκλειστικά μέσα από την αναδίφηση των γραμματολογικών και γλωσσολογικών της συνεπαγωγών, αλλά και μέσα από τη διασαφήνιση της *ιστορικότητάς* της και τις συνειρμικές σχέσεις στις οποίες παραπέμπει, όχι, βέβαια, γενικά και αόριστα, αλλά ενταγμένη σε ένα συγκεκριμένο *νομικοπολιτικό περιβάλλον* που συγκροτούν τα νοηματικά συμφραζόμενα των υπόλοιπων διατάξεων του συνταγματικού κειμένου. Επομένως, η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*"[110] δεν μπορεί να ιδωθεί αποκομμένα από τις υπόλοιπες νοηματικές αναφορές της συνταγματικής διάταξης στην οποία περιλαμβάνεται αλλά και τις άλλες συνταγματικές διατάξεις στις οποίες εντάσσεται συστηματικά[111].

Η έννοια της προόδου κάνει γενικά την εμφάνισή της μόλις την περίοδο της Αναγέννησης, όταν αρχίζει να κυριαρχεί στο προσκήνιο η αισιοδοξία για τις ικανότητες και το μέλλον του ανθρώπου. Αισιοδοξία που προέκυπτε όχι μόνο από την ανανέωση του ηθικού αξιακού κώδικα και την ανύψωση, μέσω ιδίως του Χριστιανισμού[112], του ανθρώπου ως *αυτοτελούς*

---

[108] Για την αντίληψη ότι το Σύνταγμα περιέχει, εξ ορισμού, αντινομίες και αντιφάσεις, βλ. *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 170-171, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι "*το Σύνταγμα, ως συνισταμένη δυνάμεων, αφενός μεν υλοποιεί τη μέριμνα των κρατούντων για την περιφρούρηση του κοινωνικού, οικονομικού και πολιτικού status quo, αφετέρου δε αποκρυσταλλώνει τις κατακτήσεις των αρχομένων τάξεων και στρωμάτων. Έτσι το Σύνταγμα εμπεριέχει, εξ ορισμού, αντινομίες και αντιφάσεις, είναι δηλαδή φορέας μιάς ιστορικής δυναμικής*".

[109] Βλ. *F. Châtelet/E. Pisier-Kouchner*, Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ου αιώνα, ό.π., σ. 136, όπου σημειώνεται χαρακτηριστικά ότι «*η έννοια της Προόδου, που είχε μια μεγάλη μαχητική αξία στην εποχή του Διαφωτισμού, έχει εμπλουτιστεί και υπερφορτιστεί με τόσες σημασίες στη διάρκεια του 19ου αιώνα, ώστε έπαψε να έχει κάποιο προσδιορίσιμο νόημα που να μπορεί να το χρησιμοποιήσει μια σαφής πολιτική θεωρία... Αν δεν ξεκαθαρίζει για ποιο πράγμα και για ποιόν θέλει να είναι πρόοδος, ο προοδευτισμός μένει μια κοινοτοπία στον 20ο αιώνα*».

[110] Για την έννοια και το περιεχόμενο της ιδέας της προόδου βλ. *J.B. Bary*, The idea of progress, New York 1955, *L. Edelstein*, The idea of progress in classical antiquity. Baltimore 1967. *S. Pollard*, The idea of progress, London 1968.

[111] Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η έννοια της "κοινωνικής προόδου", όπως άλλωστε, κι αυτές της "ελευθερίας" και της δικαιοσύνης" πρέπει να προσεγγίζονται στο συγκεκριμένο ιστορικό και συγκριτικό τους πλαίσιο, καθώς και στο κανονιστικό και ιδεολογικό περιβάλλον τους, που συγκροτείται πρωτίστως από τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25. Όπως ήδη αναλύθηκε, άλλωστε, το άρθρο 25 Συντ. διέπεται από κοινή λογική και συγκροτεί ενιαία κανονιστική ενότητα.

[112] Για τη σχέση του Χριστιανισμού με την ιδέα της προόδου βλ. ιδίως *R. Aron*, Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris 1957, σ. 149 επ. Πρβλ. επίσης *Α. Μπαγιόνα*, Η έννοια της προόδου και η μεθοδολογία της ιστορίας, 1970, εκδ. Παπαζήση, σ. 1 επ. Η έννοια της προόδου στον Χριστανισμό, ωστόσο, στο βαθμό που έχει εσχατολογικό χαρακτήρα, είναι λογικά ασυμβίβατη με την έννοια της προόδου. Πράγματι, η πρόοδος, σύμφωνα με το Χριστιανικό δόγμα, δεν προέρχεται από τον άνθρωπο αλλά από τη θεία πρόνοια. Βλ. *J.B. Bary*, The idea of progress, ό.π., σ. 5, *S. Pollard*, The idea of progress, σ. 4-5.

αξίας, αλλά και από την τεχνολογική εξέλιξη, η οποία επρόκειτο να ακολουθήσει μία πορεία εξαιρετικά εντυπωσιακή στο πέρασμα των αιώνων[113].

Η Κοινωνιολογία του 19ου αιώνα είχε στο μεγαλύτερο μέρος της ως βασική της υπόθεση την έννοια της *προόδου* (*progress*), η οποία ταυτιζόταν με την εκβιομηχάνιση, την ανάπτυξη των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων και τη βελτίωση του επιπέδου της υλικής ευημερίας[114]. Η θεωρητική αυτή παραδοχή αποτέλεσε ουσιαστικά τη βάση ανάπτυξης του αστικού κράτους[115], το οποίο κόμιζε στη νέα κοινωνική τάξη πραγμάτων μία *αισιόδοξη λογική για την πρόοδο του ανθρώπου*, που θεμελιωνόταν στα επιτεύγματα της τεχνολογίας, στη βιομηχανική επανάσταση[116], στον εξορθολογισμό των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων, στις αρχές του φυσικού δικαίου για την ατομική ελευθερία κ.ο.κ.[117]

---

[113] Είναι χαρακτηριστικό ότι στην αρχαία ελληνική σκέψη, κάθε μεταβολή ή νεωτερισμός συνοδευόταν συχνά από ιδιαίτερη *καχυποψία* και, σε ορισμένες περιπτώσεις, *εχθρότητα*. Για παράδειγμα, έτσι, έννοιες που έδειχναν κινητικότητα είχαν κατά βάση αρνητική φόρτιση. Με τον τρόπο αυτό απαντώνται οι έννοιες "*επανάστασις*", "*νεωτερίζειν*" - "*νεωτερισμός*", "*κινείν*" - "*κίνησις*". Για παράδειγμα, στον *Ηρόδοτο* το "*νεώτερον*" έχει την έννοια του κακού και της καταστροφής. Έτσι, σύμφωνα με τη διήγηση του Ηρόδοτου, ο Αμύντας, βασιλιάς της Μακεδονίας, απευθυνόμενος στον γιό του Αλέξανδρο και υποπτευόμενος ότι αυτός σχεδιάζει κάτι κακό ("*ότι νεώτερα πρήγματα πρήξειν μέλλοι Αλέξανδρος*"), του λέγει: "*Ω παι, σχεδόν γαρ σευ ανακαιομένου συνίημι τους λόγους, ότι εθέλεις εμέ εκπέμψας ποιέειν τι νεώτερον*" (παιδί μου από τα λόγια σου καταλαβαίνω τη φωτιά που σε καίει· θέλεις να με διώξεις για να κάνεις κάποιο κακό). Ακόμη, ο *Θουκυδίδης*, σημειώνει αναφερόμενος στους Σπαρτιάτες, οι οποίοι μετά την κατάληψη από τους Αθηναίους των Κυθήρων (425), εγκαθιστούν φρουρές σε όλη της επικράτειά τους για να αποφύγουν εξέργεση των ειλώτων : "*μη σφίσι νεώτερον τι γένηται των περί την κατάστασιν... και άμα των Ειλώτων βουλομένοις ην επί προφάσει εκπέμψαι, μη τι προς τα παρόντα της Πύλου εχομένης νεωτερίσωσιν*". Εδώ, όπως είναι φανερό, η έννοια "*νεωτερίσωσιν*" αναφέρεται σε εξέργεση των ειλώτων. Επίσης, στον *Πλάτωνα* ο νεωτερισμός αποδίδει εξέργεση μίας μερίδας πολιτών κατά του ισχύοντος ολιγαρχικού πολιτεύματος. Σημειώνει χαρακτηριστικά στην Πολιτεία (422a) : "*πλούτός τε, ην δ' εγώ, και πενία· ως του μεν τρυφήν και αργίαν και νεωτερισμόν εμποιούντος, της δε ανελευθερίαν και κακοεργίαν προς τω νεωτερισμώ*" (ο πλούτος είπα εγώ και η πενία· γιατί ο ένας γεννά τρυφή, αργία και επιθυμία για ανατροπές, η άλλη πάλι, εκτός από την επαναστατική τάση, κατάπτωση του ηθικού και χειροτέρευση της αποτελεσματιλότητας της εργασίας). Για την χρήση στην αρχαία ελληνική φιλολογία των ανωτέρω εννοιών βλ. την πρωτότυπη μελέτη του *Λ. Μανωλόπουλου*, Στάσις - Επανάστασις. Νεωτερισμός - Κίνησις. Συμβολή στην έρευνα της πολιτικής ορολογίας των αρχαίων ελλήνων, Θεσσαλονίκη 1991, εκδ. Βάνιας, ιδίως σελ. 109 επ., 137 επ., 161 επ., όπου και πλειάδα παράμοιων παραδειγμάτων. Το γεγονός αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι η έννοια της «προόδου» είναι άγνωστη στην αρχία ελληνική σκέψη. Για παράδειγμα, σύμφωνα με τον *Α. Μπαγιόνα*, Η έννοια της προόδου και η μεθοδολογία της ιστορίας, ό.π., σ. 6-7, η γέννηση της ιδέας της προόδου πρέπει να αναζητηθεί στον Ξενοφάνη, τον Δημόκριτο, τον Πρωταγόρα και τον Επίκουρο. Σύμφωνα, εξάλλου, με τον ίδιο συγγραφέα (σ. 7), στους ανωτέρω αρχαίους στοιχαστές (καθώς και στον Λουκρήτιο), «*υπάρχει η επίγνωση του γεγονότος ότι η προοδευτική εξάλιξη είναι βαθμιαία, συνεχής και νοητή σε σχέση με τα πολιτιστικά επιτεύγματα του εκάστοτε παρόντος*».

[114] Πρβλ. ιδίως *N. Abercrombie/S. Hill/B. Turner*, ό.π., λ. progress.

[115] Για την έννοια της *προόδου*, ιδιαίτερα κατά τον 18° αιώνα, βλ. ενδεικτικά *J.B. Bury*, The idea of progress. An inquiry into its growth and origin, 1960, New York, Dover, *D. Spadafora*, The idea of progress in eighteenth century Britain, 1990, Yale University Press.

[116] Καθίσταται σαφές ότι η έννοια της «*προόδου*» εμπεριέχει ένα *ωφελιμιστικό* υπόβαθρο. Πρβλ. *F. Châtelet/E. Pisier-Kouchner*, Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ου αιώνα. Ιστορία της πολιτικής σκέψης, ό.π., σ. 108, όπου σημειώνεται ότι «*η Πρόοδος, στην τετραπλή της όψη : ατομική, συλλογική, ηθική και υλική εντάσσεται στην προοπτική της απεριόριστης ανάπτυξης της ευτυχίας... Έχει σημασία, επομένως, να προσαρμόζεται η κυβερνητική πολιτική σ' αυτόν τον εκσυγχρονισμό και όχι μόνο να τον παραδέχεται, αλλά και να τον διευκολύνει σε συνάρτηση με τα εκάστοτε διαθέσιμα μέσα*».

[117] Η έννοια της «*προόδου*» είναι κεντρική στο έργο του *J.S. Mill*. Ο εν λόγω σημαντικός συγγραφέας ξεκινούσε από την αντίληψη ότι η ατομική ελευθερία και η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων συμβάλλουν στην πρόοδο του κοινωνικού συνόλου. Το κρίσιμο, επομένως, στοιχείο είναι η κοινωνική ωφέλεια. Χαρακτηριστικός είναι, άλλωστε, ο τίτλος του τρίτου κεφαλαίου του βιβλίου του *On Liberty* : «*Σχετικά με την ατομικότητα ως στοιχείο ευημερίας*». Η έννοια της «*προόδου*» εντάσσεται στο ίδιο πλαίσιο. Χρησιμοποιείται κυρίως για να περιγράψει μια κατάσταση γενικής πνευματικής και ηθικής ανάπτυξης μιας κοινότητας [βλ. σχετικά *Ν. Λαμπάρα*, Ο Τ.Σ. Μιλλ, οι αξίες και οι αντινομίες της Δημοκρατίας, Αξιολογικά, τ. 8 (1995), σ. 138]. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο ίδιος ο *Mill* στο ανωτέρω έργο του «*φαίνεται πως ένας λαός μπορεί, για κάποια περίοδο, να προοδεύει και μετά η πρόοδός του να σταματά : πότε γίνεται αυτό; Όταν παύει να έχει ατομικότητα*» (*J.S.Mill*, Περί ελευθερίας, ό.π., σ. 123). Κάθε «στάδιο» της ανθρώπινης προόδου συνδέεται με

Ήδη, όμως, από τα μέσα του 19ου αιώνα, και πολύ καθαρότερα από τις αρχές του 20ου, οι βεβαιότητες που συνόδευαν τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό και δομούσαν το αστικό κράτος[118] άρχισαν να *κλονίζονται* συθέμελα[119]. Η τελευταία αυτή μεταβολή ήταν τόσο βαθιά και τόσο ριζική ώστε διαπότισε τις ίδιες τις φιλοσοφικές και ιδεολογικές αφετηρίες του φιλελευθερισμού. Η έννοια της προόδου δεν θεωρούνταν πλέον ούτε δεδομένη ούτε αδιαπραγμάτευτη[120]. Έγινε, έτσι, σύντομα αντιληπτό ότι οι παραδοσιακές θεωρίες δεν μπορούσαν να δώσουν επαρκείς απαντήσεις σε ζητήματα όπως: ποιές κοινωνικές ομάδες ωφελούνται από την πρόοδο ; Ποιός ορίζει τι πρέπει να θεωρείται προοδευτικό; Ποιός αποφασίζει για το προσωπικό και το κοινωνικό κόστος που μπορεί να είναι ανεκτό και σε σχέση με ποιό βαθμό προόδου ;[121]

Ταυτόχρονα, έγινε περισσότερο φανερό ότι η έννοια της προόδου στο καπιταλιστικό σύστημα αναπαραγωγής της κοινωνίας δεν μπορούσε παρά να εντοπίζεται, πρωτίστως, στον *οικονομικό χώρο*. Χώρο, όπου αναπτύσσεται και αρθρώνεται βασικά η συνολική κοινωνική αναπαραγωγή και όπου διαμορφώνονται οι κοινωνικές σχέσεις. Από τις αρχές του 20ου αιώνα, η έννοια της προόδου, ως πολιτική έννοια, ταυτίζεται κατ' ουσίαν με την έννοια της *οικονομικής προόδου*, η οποία συνιστά στο αστικό κράτος την απαρχή της λειτουργίας του κοινωνικού φαινομένου. Η πρόοδος αυτή *συνδέεται με το κράτος*, το οποίο καθίσταται σταδιακά ο *κύριος φορέας της υποχρέωσης για την επίτευξη του στόχου της οικονομικής και κοινωνικής προόδου*. Το Σύνταγμα της Βαϊμάρης, αρχικά, και αργότερα η Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, τα δύο διεθνή Σύμφωνα του 1966, ο Ευρωπαϊκός Κοινωνικός Χάρτης του 1961, αλλά και το σύνολο των σύγχρονων ευρωπαϊκών συνταγματικών κειμένων, βεβαιώνουν του λόγου το ασφαλές. Είχε προηγηθεί, βέβαια, η πολιτική εξέλιξη στη Σοβιετική Ένωση με την επανάσταση του 1917, καρπός της οποίας υπήρξε το συνταγματικό κείμενο του 1918[122].

Ανεξάρτητα, πάντως, από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις μεταξύ των συγγραφέων και το περιεχόμενο που προσέλαβε στη διάρκεια των δύο τελευταίων αιώνων η έννοια της προόδου, αυτή εξακολουθεί να αποτελεί *κοινό γνώρισμα* για τη μεγαλύτερη μερίδα της σύγχρονης κοινωνιολογικής θεωρίας. Οι σημαντικότεροι, άλλωστε, εκπρόσωποι της κοινωνιολογικής ανάλυσης επιστηρίζουν τις θεωρητικές τους αποφάνσεις στο *εξελικτικό μοντέλο*[123]. Ο *Saint - Simon, o Comte, o Spencer, o Durkheim, o Marx, o M. Weber, o*

μια ιδιαίτερη μορφή πολιτικού συστήματος. Με βάση την έννοια της προόδου κρίνεται, έτσι, η «*αξία που μπορεί να έχει κάθε σύνολο πολιτικών θεσμών*» (βλ. *J.S. Mill*, Utilitarianism, Liberty, Representative Government, ό.π.. σ. 195). Για την έννοια της «προόδου» στον Mill, βλ. *J.H. Burns*, J.S. Mill and Democracy 1829-1861, in : *J.B. Schneewind* (επιμ.), Mill, 1968, σ. 308 επ., *A. Ryan*, J.S. Mill, 1974, σ. 54 επ.

[118] Πολύ συχνά, στη φιλελεύθερη θεωρία, η έννοια της προόδου συνδέονταν με μια μορφή «*κυρίαρχης πρόνοιας*», η οποία κατεύθυνε, εκ Θεού, την ανθρώπινη πρόοδο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το έργο ενός από τους σημαντικότερους φιλελεύθερους στοχαστές του 18ου αιώνα του *Joseph Priestley*. Βλ. ιδίως τη μονογραφία του *J. Hoecker*, Joseph Priestley and the idea of progress, 1987, New York. Garland.

[119] Βλ., αντί άλλων, *Γρ. Κασιμάτη*, Μαθήματα κοινωνικού δικαίου και κοινωνικής πολιτικής, τ. Α΄, Γενικαί αρχαί, 1967, εκδ. Παπαζήση, σελ. 142 επ., R. Kühnl, Μορφές αστικής κυριαρχίας, ό.π, σελ. 75 επ., *M. Miaille*, Το κράτος του δικαίου, ό.π., σελ. 112 επ., *Α. Σβώλου*, Η κοινωνική κατεύθυνσις εν τη εξελίξει του κράτους, σε: *του ιδίου*, Προβλήματα του έθνους και της δημοκρατίας, τ. Β΄, ό.π., σελ. 7 επ., ιδίως σελ. 11 επ.

[120] Η κρίση των βεβαιοτήτων του ατομικιστικού φιλελευθερισμού επέφερε στο φιλοσοφικό πεδίο ένα είδος "*ηθικού σχετικισμού*". Βλ. *T. Bottomore*, Κοινωνιολογία. ό.π., σελ. 328-329.

[121] Βλ. ιδίως *G. Sorel*, Les illusions du progrés, Paris 1908, κυρίως τα κεφ. II ("*Η κατακτήτρια αστική τάξη*") και V ("*Θεωρίες της προόδου*"), όπου αναλύεται κριτικά η αστική αντίληψη της προόδου, καθώς και το Παράρτημα ΙΙ, στο οποίο προσεγγίζεται η σοσιαλιστική θεώρηση της προόδου ("*Η πορεία προς τον Σοσιαλισμό*"). Βλ. ακόμη τη σφαιρική ανάλυση του *L. Sklair*, The sociology of progress. London 1970, Routledge & Kegan Paul, ιδίως σελ. 11 επ., 42 επ., 68 επ.

[122] Στη συνταγματική θεωρία δεν αναφέρεται συνήθως η επίδραση που άσκησε το Σοβιετικό Σύνταγμα του 1918 στην πορεία της νομικής και ιδίως συνταγματικής αυτής εξέλιξης. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, όταν δεν υπαγορεύεται από πολιτικές σκοπιμότητες αποτελεί λανθασμένη επιλογή. Βλ. *Α. Τάχου*, Το πρώτο Σοβιετικό Σύνταγμα του 1918, 1989, εκδ. Παρατηρητής, σελ. 49 επ., 72 επ. Πρβλ. ακόμη *M. Miaille*, ό.π., σελ. 179 επ.

[123] Βλ. ιδίως *T. Bottomore*, Κοινωνιολογία. ό.π., σελ. 321 επ., 330 επ.

Hobhouse κ.ά., αποτελούν παραδείγματα θεωρητικών που υιοθέτησαν την εν λόγω αντίληψη[124].

---

[124] Στις πρώτες αυτές κοινωνιολογικές θεωρίες η χρήση όρων όπως "*εξέλιξη*", "*μεταβολή*", "*ανάπτυξη*" και "*πρόοδος*" δεν γίνεται με κάποια συνέπεια και καθαρότητα, αλλά, αντίθετα, παρουσιάζεται συχνά μία σύγχυση μεταξύ τους. Πηγή έμπνευσης των περισσότερων θεωριών είναι το *βιολογικό εξελικτικό πρότυπο*, ιδιαίτερα αυτό του *Δαρβίνου*. Η πιο σύγχρονη, ωστόσο, κοινωνιολογική θεωρία κάνει τη σαφή διάκριση μεταξύ του *βιολογικού* και του *κοινωνιολογικού* προτύπου εξέλιξης (βλ. ιδίως *G. Childe*, Man makes himself, London 1956, Watts, σελ. 16 επ., όπου παρουσιάζονται οι διαφορές μεταξύ κοινωνικής και βιολογικής εξέλιξης). Ορισμένοι συγγραφείς χρησιμοποιούν τη έννοια της "*κοινωνικής ανάπτυξης*" (social development) ως περίπου συνώνυμη με αυτή της "*κοινωνικής προόδου*" (social progress) (βλ. *T. Hobhouse*, Social development : Its nature and conditions, London 1924, όπου προτείνονται *τέσσερα κριτήρια ανάπτυξης*, δηλαδή *αύξηση του μεγέθους, αποτελεσματικότητα, αμοιβαιότητα και ελευθερία*. Με την έννοια της *προόδου*, ο συγγραφέας συνδέει ιδίως τα δύο τελευταία κριτήρια ανάπτυξης). Το ζήτημα της κοινωνικοοικονομικής ανάπτυξης απασχολεί, εξάλλου, και τη θεωρία της Πολιτικής Επιστήμης, ιδιαίτερα δε την Πολιτική Κοινωνιολογία, κυρίως *ως παράγοντας για την πολιτική ανάπτυξη* (political development) ενός πολιτικού συστήματος. Για την τελευταία αυτή θεώρηση βλ. ιδίως *R. Schwartzenberg*, τ. I, ό.π., σελ. 242 επ., 251 επ., όπου σημειώνεται ότι "*σε ανόμοιες κοινωνικο-οικονομικές καταστάσεις, αντιστοιχούν διαφορετικά πολιτικά συστήματα*" (ibid, σελ. 250). Πρβλ. ακόμη, *I. Adelman/C. Morris*, Society, politics and economic development, Baltimore 1967, John Hopkins Press, σελ. 44 επ., 86 επ., *R. Dahl*, ό.π., σελ. 166 επ., ο οποίος σημειώνει ότι "*υπάρχουν βαθιές διαφορές από χώρα σε χώρα σχετικά με το κατά κεφαλή εθνικό εισόδημα, με τον αναλφαβητισμό, την παιδεία, το επίπεδο της τεχνολογίας, τις ηλεκτρονικές επικοινωνίες, τις μεταφορές κ.ο.κ. Μεταξύ αυτών των δεικτών υπάρχει αλληλεξάρτηση*" (ibid, σελ. 137). Για την έννοια και το περιεχόμενο της *πολιτικής ανάπτυξης* βλ., από την τεράστια διεθνή βιβλιογραφία, τελείως ενδεικτικά, *R. Schwartzenberg*, τ. I, ό.π., σελ. 312 επ., *J. Coleman*, The politic of the developing areas, 1960, σελ. 24 επ., *L. Pye*, Aspects of political development, Boston 1966, Little, Brown and Company, σελ. 31 επ., ήδη και σε ελληνική μετάφραση, Στοιχεία πολιτικής ανάπτυξης, 1977, εκδ. Παπαζήση, σελ. 45 επ. Κατά τον *R. Schwartzenberg*, ό.π., σελ. 312 επ., η έννοια της πολιτικής ανάπτυξης συνδέεται με : α) τη διαφοροποίηση, την εξειδίκευση και την πολυλειτουργικότητα των δομών ("*εκείνο που χαρακτηρίζει τα σύγχρονα πολιτικά συστήματα, είναι πράγματι ένας σχετικά υψηλός βαθμός δομικής διαφοροποίησης*"), β) την "*ικανότητα*" του συστήματος, που αναλύεται σε τέσσερις επιμέρους "*ικανότητες*" (capabilities), ήτοι, την ικανότητα απόσπασης, την ικανότητα ρύθμισης, την ικανότητα διανομής και την ικανότητα "απάντησης" στα ερεθίσματα (οι αντίστοιχες ικανότητες είναι για τον *L. Pye* η ικανότητα ανανέωσης, η ικανότητα κινητοποίησης και η ικανότητα επιβίωσης), γ) η τάση της ισότητας (λαϊκή συμμετοχή στις πολιτικές δραστηριότητες, καθολικός χαρακτήρας των νόμων, στρατολόγηση στις δημόσιες θέσεις). Ο *L. Pye*, εξάλλου, μας δίνει μία ενδιαφέρουσα θεώρηση για τη σχέση κοινωνικο-οικονομικής προόδου και πολιτικής ανάπτυξης. Κατά τον συγγραφέα, ό.π., σελ. 44 (ελλην. έκδ., σελ. 59), "*η σταθερότητα (σ.σ. εν. η πολιτική σταθερότητα), συνδέεται δικαιολογημένα με την έννοια της ανάπτυξης γιατί κάθε μορφή οικονομικής και κοινωνικής προόδου εξαρτάται κατά κανόνα από την ύπαρξη συνθηκών στις οποίες περιορίζεται η αβεβαιότητα και υπάρχει η δυνατότητα προγραμματισμού βασισμένου σε προβλέψεις που έχουν ένα λογικό βαθμό ασφάλειας*".

Ο όρος "*ανάπτυξη*", ωστόσο, αν και περιέχει συνήθως θετική φόρτιση και προσανατολίζει, έτσι, σε συγκεκριμένες κατευθύνσεις, δεν έχει πάντα μεγαλύτερη σαφήνεια από τον όρο "*εξέλιξη*". Όπως εύστοχα σημειώνει ο *T. Bottomore*, ό.π., σελ. 324, "*στη συνήθη χρήση της η ανάπτυξη σημαίνει "βαθμιαία εκτύλιξη, πληρέστερη επεξεργασία των λεπτομερειών ενός πράγματος, αύξηση αυτού που βρίσκεται εν σπέρματι" (ορισμός του αγγλικού Λεξικού της Οξφόρδης). Μπορούμε έτσι να μιλήσουμε για την ανάπτυξη ενός παιδιού ή μίας αρρώστιας, είναι δύσκολο όμως να μιλήσουμε με τον ίδιο τρόπο για την κοινωνική ανάπτυξη. Διότι δεν μπορούμε να αναφερθούμε πάντοτε με βεβαιότητα σε ένα συγκεκριμένο φαινόμενο που βρίσκεται εν σπέρματι ή να διακρίνουμε με ακρίβεια μεταξύ ανάπτυξης και παρακμής σε μία διαδικασία... Η ανάπτυξη όμως της κοινωνίας καθευατήν δύσκολα μπορεί να συνδυασθεί με κάποια μελλοντική κατάσταση της κοινωνίας, εκτός αν αναφέρεται σε κάποιο ηθικό ιδανικό, οπότε η ανάπτυξη γίνεται συνώνυμη με την πρόοδο*".

Με περισσότερη σαφήνεια εμφανίζεται στην κοινωνιολογική θεωρία η έννοια της *προόδου* (βλ. ιδίως *R. Nisbet*, History of the idea of progress, London 1980, Heinemann, σελ. 38 επ., 67 επ., *L. Sklair*, The sociology of progress, ό.π., σελ. 42 επ.). Ο *Hobhouse* (Social evolution and political theory, New York 1911, Columbia University Press, σελ. 8), εξάλλου, επιχειρεί να συνδέσει νοηματικά τις έννοιες της εξέλιξης και της ανάπτυξης με αυτή της κοινωνικής προόδου, σημειώνοντας σχετικά : "*Με τον όρο εξέλιξη εννοώ κάθε είδους ανάπτυξη. Με τον όρο κοινωνική πρόοδος την ανάπτυξη της κοινωνικής ζωής σε σχέση με τις ιδιότητες εκείνες στις οποίες οι άνθρωποι αποδίδουν ή μπορεί λογικά να αποδώσουν αξία*". Σύμφωνα, εξάλλου, με τον ίδιο συγγραφέα η πρόοδος σε ορισμένες σφαίρες της κοινωνικής ζωής μπορεί να συνεπάγεται ανεπιθύμητες συνέπειες σε άλλους τομείς. Για να μιλήσουμε με περισσότερο "*λειτουργιστικούς*" όρους, μία συγκεκριμένη εξέλιξη μπορεί να είναι λειτουργική για ορισμένη δομή του κοινωνικού συστήματος και δυσλειτουργική για κάποια άλλη. Είναι, επίσης, δυνατόν, η ίδια λειτουργία να είναι ταυτόχρονα τόσο λειτουργική όσο και δυσλειτουργική για την αυτή

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι παρά τις διαφορετικές αντιλήψεις για το νόημα, το περιεχόμενο και τη λειτουργία της έννοιας της "*προόδου*", συγκροτείται σε κάθε εποχή ένας βασικός *νοηματικός πυρήνας*, που βασίζεται σε ένα είδος *κοινής συναίνεσης* γύρω από το αξιακό περιεχόμενο της προόδου. Προσκτάται, έτσι, αυτή ένα λίγο πολύ ορισμένο περιεχόμενο, το οποίο απορρέει ουσιαστικά από τον *θεμελιακό ηθικό κώδικα (code) της κοινωνίας*. Κατά τον τρόπο αυτό, η έννοια της προόδου αντανακλά, σε μία συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, την *ιεράρχηση αξιών και τα ηθικο-φιλοσοφικά πρότυπα της κοινωνίας*. Με άλλα λόγια: η πρόοδος νοηματοδοτείται και διαμορφώνεται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που νοηματοδοτείται και διαμορφώνεται η *συλλογική συνείδηση* (*Durkheim*), το *φαντασιακό*, δηλαδή, της κοινωνίας (*Castoriades*). Η έννοια της *προόδου*, επομένως, έχει, όπως, άλλωστε, και η συλλογική συνείδηση *δυναμικό* (ιστορικό) χαρακτήρα: προσλαμβάνει το ιδιαίτερο περιεχόμενό της ανάλογα με τις εκάστοτε οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, και σε συνάρτηση με τις ηθικο-φιλοσοφικές αντιλήψεις που επικρατούν κάθε φορά[125].

δομή του συστήματος.

[125] Στην Κοινωνιολογία έχουν επικρατήσει δύο βασικά θεωρίες για την *κοινωνική πρόοδο*: η *γραμμική* και η *κυκλική* θεωρία (βλ., αντί άλλων, *T. Bottomore*, ό.π., σελ. 330 επ., *N. Abercrobie/S. Hill/B. Turner*, ό.π., λ. *evolutionary theory*). Στους υποστηρικτές της πρώτης συγκατελέγονται ιδίως ο *Comte, o Spenser, o Hobhouse* και ο *Marx*. Ο *Comte*, επηρεασμένος από τις εξελικτικές αντιλήψεις του *Saint-Simon*, ερμηνεύει την κοινωνική πρόοδο ως αποτέλεσμα της πνευματικής ανάπτυξης του ανθρώπου. Η κοινωνική αυτή εξέλιξη περνά μέσα από "*τρία στάδια*", τα οποία αντιστοιχούν σε "*τρείς τύπους ανθρώπινης γνώσης*": Το πρωτόγονο, που αντιστοιχεί στη θεολογική σκέψη, το ενδιάμεσο, που αντιστοιχεί στη μεταφυσική σκέψη, και το επιστημονικό, που αντιστοιχεί στη θετική σκέψη. Κατά τον *Comte*, η πνευματική αυτή πρόοδος συνδεύεται από την ηθική ανάπτυξη και, ιδιαίτερα, από την *αύξουσα υπεροχή του αλτρουϊσμού επί του εγωισμού*, καθώς και από μεταβολές στους κοινωνικούς θεσμούς. Αντίθετα, κατά την "*κυκλική*" θεωρία, όπως αυτή αποτυπώνεται και εκφράζεται κυρίως στο έργο του *Pareto*, η κοινωνική μεταβολή επέρχεται μέσα από την πάλη μεταξύ ομάδων για την κατάληψη της εξουσίας, υπάρχουν δε εναλλασσόμενες περίοδοι αυταρχικής διακυβέρνησης από μία νέα ηγεσία και ήπια διακυβέρνηση από μία παρακμάζουσα (για τις αντιλήψεις των "*μακιαβελιστών*", στους οποίους ανήκει και ο Pareto, βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η "κρίση" του κοινοβουλευτικού συστήματος, ό.π.). Κατά άλλη –*κυκλική* και αυτή- θεωρία, που αναπτύσσεται από τον *A. Toynbee*, η κοινωνική εξέλιξη ακολουθεί την πορεία τριών σταδιών : *ανάπτυξη, στασιμότητα, παρακμή*.

Η *γραμμική* θεωρία, η οποία αποτελεί την εν πολλοίς κυρίαρχη αντίληψη, συναντά, βέβαια, πολλά προβλήματα. Εάν, έτσι, ιδωθεί κατά τρόπο επιπόλαιο και κοντόφθαλμο είναι δυνατόν να οδηγήσει σε μία *ντετερμινιστική* θεώρηση της κοινωνικής εξέλιξης, κάτι το οποίο, ωστόσο, δεν αποδεικνύεται από την ιστορία, αλλά και δεν συνάδει με τη σύγχρονη ορθολογική αντιμετώπιση των κοινωνικών φαινομένων. Κατά τον *Durkheim*, η γραμμική αντίληψη του *Comte* εκκινεί από μία αφαίρεση, την ανθρωπότητα, και δεν παίρνει πραγματικές κοινωνίες ως νοητά αντικείμενα μελέτης. Όπως, άλλωστε, σημειώνει και ο *H. Spenser* (Principles of sociology, τ. I, New York 1925, Appleton, σελ. 107), "*παρόλο ότι η εξέλιξη είναι αναπόφευκτη, όταν λαμβάνεται υπόψη το σύνολο των κοινωνιών, δεν μπορεί να θεωρηθεί αναπόφευκτη, ή και πιθανή ακόμα, στη μεμονωμένη περίπτωση μίας συγκεκριμένης κοινωνίας*". Σύμφωνα, εξάλλου, με τον R. *Lowie*, Primitive society, New York 1961, Harper Torchbooks, σεολ. 435 επ., δεν είναι βέβαιο ότι κάθε κοινωνία θα περάσει από ένα ορισμένο ή ορισμένα στάδια εξέλιξης, αφού αυτό εξαρτάται από ποικίλους παράγοντες, όπως είναι η επίδραση που ασκούν σ' αυτήν άλλες κοινωνίες. Σημειώνει σχετικά ο συγγραφέας (με παραπομπή στον *Maitland*) : "*Ακόμη κι αν οι ανθρωπολόγοι είχαν στη διάθεσή τους υλικό που θα τους δικαιολογούσε να υποστηρίουν ότι κάθε τμήμα της ανθρωπότητας πρέπει να περάσει από μία προκαθορισμένη σειρά σταδίων που μπορούν να ονομαστούν Στάδιο Α, Στάδιο Β, Στάδιο Γ κ.ο.κ., θα διαπιστώναμε ότι τα τμήματα που προόδευσαν με γρήγορο ρυθμό είναι ακριβώς εκείνα που δεν ήταν ανεξάρτητα, που δεν είχαν χαράξει μόνα τους το δρόμο τους, αλλά που είχαν υιοθετήσει ξένες ιδέες και έτσι μπόρεσαν, ανεξάρτητα από αξιολογήσεις, να πηδήσουν από το Στάδιο Α στο Στάδιο Χ χωρίς να περάσουν από τα ενδιάμεσα στάδια*" (ibid, σελ. 435). Και πιο κάτω: "*Ο δικός μας πολιτισμός είναι περισσότερο και από τους άλλους ένα σύμπλεγμα από δανεισμένα χαρακτηριστικά. Η ιδιαίτερη σειρά γεγονότων μέσω των οποίων γεννήθηκε δεν προδιαγράφει καμία πορεία για άλλους πολιτισμούς. Έτσι, λοιπόν, δεν μπορεί πλέον να προβληθεί ο ισχυρισμός ότι ένας ορισμένος λαός πρέπει πριν φτάσει στον ένα ή τον άλλο προορισμό του να περάσει από τη μία ή την άλλη φάση της δικής μας ιστορίας*" (ibid, σελ. 441).

Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι η κοινωνική πρόοδος δεν ακολουθεί μία -ντετερμινιστικά θεωρούμενη- σταθερή πορεία συνεχούς εξέλιξης. Συνολικά, ωστόσο, κρινόμενη η ανθρώπινη κοινωνία ακολουθεί μία πορεία *εξέλιξης* τόσο στο επίπεδο οργάνωσης και λειτουργίας της κοινωνικής συμβίωσης όσο και στο επίπεδο συγκρότησης του ηθικού - αξιακού πλαισίου των κοινωνικών υποκειμένων. Η πορεία αυτή δεν είναι, ασφαλώς, *ευθύγραμμη*. Διέπεται, αντίθετα, από οπισθοδρομήσεις και αντιφάσεις, οι οποίες, όμως, συνολικά κρινόμενες,

Η τελευταία αυτή διαπίστωση δεν επιλύει, πάντως, αφ' εαυτής, το πρόβλημα του νοηματικού περιεχομένου της προόδου. Και αυτό συμβαίνει για δύο κατά βάση λόγους: πρώτα απ' όλα, είναι φανερό ότι σε μία συγκεκριμένη ιστορική στιγμή το νόημα της προόδου δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι το δεδομένο, αφού στο πλαίσιο της ίδιας κοινωνίας αντιμάχονται πολλές και διαφορετικές συγχρόνως αντιλήψεις, συχνά διαμετρικά αντίθετες μεταξύ τους. Από την άποψη αυτή, *το περιεχόμενο της προόδου μπορεί να θεωρηθεί ως αντανάκλαση της φιλοσοφικής, ιδεολογικής και πολιτικής σύγκρουσης γύρω από τον αξιακό ηθικό κώδικα της κοινωνίας*[126]. Κατά δεύτερο λόγο, εξάλλου, τίθεται το ζήτημα *ποιος* θα ορίσει τελικά τι είναι πρόοδος και τι όχι, αφού σε κάθε κοινωνία εμφανίζεται συχνά μία ποικιλία αντιλήψεων και παραδοχών γύρω από το περιεχόμενο της προόδου.

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, οι δυσκολίες που υπάρχουν για την αποσαφήνιση του περιεχομένου (του ιστορικού περιεχομένου) της προόδου, δεν πρέπει να οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι η έννοια αυτή είναι ανεπίδεκτη νοηματικού προσδιορισμού. Η υιοθέτηση μίας τέτοιας θέσης συνεπάγεται την αποδοχή ενός ακραίου *ηθικού σχετικισμού*, ο οποίος μεταπίπτει ουσιαστικά σε μία μορφή *εννοιολογικού σχετικισμού*. Κατά συνέπεια, η θέση αυτή δεν μας απαλλάσσει από την προσπάθεια ανάλυσης του επίμαχου αυτού όρου.

Πρέπει, έτσι, να γίνει δεκτό ότι σε κάθε κοινωνία συγκροτείται ένας βασικός *αξιακός ηθικός κώδικας*, ο οποίος αποτελεί, στην ουσία των πραγμάτων, την *κυρίαρχη ηθικοφιλοσοφική αντίληψη*. Αυτό σημαίνει ότι η συλλογική συνείδηση της κοινωνίας δεν είναι τίποτε άλλο παρά η *έκβαση της συγκρουσιακής σχέσης γύρω από τις έννοιες*. Η "*βασική ιστορικότητα των εννοιών*" (*Καστοριάδης*) έχει, έτσι, το νόημα της πάλης γύρω από τις έννοιες και τις αξίες. Η πάλη αυτή *δεν αφήνει, βέβαια, ανέγγιχτο το περιεχόμενο του συνταγματικού κειμένου*, το οποίο, άλλωστε, συνιστά ένα *σύστημα εννοιών*. Κάθε, λοιπόν, συνταγματική διάταξη (το περιεχόμενο κάθε συνταγματικής διάταξης) αποτελεί ένα *συνεχές ιστορικό και ηθικο-φιλοσοφικό διακύβευμα*. Μόνον που ο χαρακτήρας τους αυτός γίνεται περισσότερο απτός στις περιπτώσεις εκείνες που χρησιμοποιούνται *αόριστες και γενικές έννοιες*, που είναι, εξ ορισμού πρόσφορες, για έναν διαρκή, αν και συχνά αδιόρατο, νοηματικό ανακαθορισμό.

Η δυναμική, λοιπόν, αυτή φύση της έννοιας της "*προόδου*" που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. αποκλείει τόσο τα απλοϊκά σχήματα και τις καταχρηστικές μεταφορές στο πλαίσιο παραδοχών που έχουν απαιτήσεις αν-ιστορικότητας και δι-ιστορικότητας όσο και τις ισοπεδωτικές αντιλήψεις που αξιώνουν έναν απόλυτο ηθικό και εννοιολογικό σχετικισμό. Πρέπει, αντιθέτως, με μία προσεκτική και συγκροτημένη ανάλυση να απο-δομήσουμε, υπομονετικά, το σύστημα των εννοιών που κυριαρχεί σε κάθε κοινωνία και να εντοπίσουμε τον κώδικα που καθορίζει τη *δομική τους ενότητα*. Αυτό το "*γενεαλογικό*" ή "*αρχαιολογικό*"

δεν επαρκούν για να αντιστρέψουν την *προοδευτική* αυτή πορεία. Προοδευτική πορεία, στην οποία εντάσσονται αναμφίβολα οι εξελίξεις εκείνες που σημάδεψαν το πέρασμα από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό στο κοινωνικό κράτος. Από την άποψη αυτή, *το ιδεολογικό, φιλοσοφικό και πολιτικό περιεχόμενο που κομίζει στη λειτουργία του σύγχρονου αστικού κράτους η κοινωνική αρχή (λ.χ. κοινωνική δικαιοσύνη, ουσιαστική ισότητα και ελευθερία, κοινωνική αλληλεγγύη κλπ.), πρέπει να γίνεται αντιληπτό στα πλαίσια αυτής ακριβώς της εξελικτικής διαδικασίας κοινωνικής προόδου*. Η εξέλιξη αυτή καταλαμβάνει όχι μόνο το σύνολο των κοινωνικών και πολιτικών θεσμών αλλά, πρωτίστως, τον ηθικό κώδικα της κοινωνίας και το αξιακό πλαίσιο λειτουργίας της. Είναι, επομένως, μία εξέλιξη ταυτόχρονα *κοινωνική, πολιτική, πολιτισμική*. Μία ανάλογη εξελικτική θεώρηση της κοινωνίας φαίνεται να υιοθετείται και στο άρθρο 25 § 2 Συντ., κατά το οποίο η αναγνώριση και προστασία των δικαιωμάτων από την Πολιτεία αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου. Ως στόχος, επομένως τίθεται μία *εξελικτική κοινωνική διαδικασία με κατεύθυνση τη βελτίωση και την εν γένει ανάπτυξη της κοινωνίας*.

[126] Για το γεγονός ότι ο εν λόγω "*κώδικας*" συνιστά αντικείμενο κοινωνικής και πολιτικής διαμάχης, βλ. *J. Chevallier*, ό.π., σελ. 82, όπου σημειώνεται ότι «*υπάρχει στο εσωτερικό κάθε κοινωνίας ένας "πραγματικός πόλεμος των εννοιών", κάθε κοινωνική ομάδα προσπαθεί να επιβάλει τις δικές της. Η κατάσταση "ηγεμονίας" καθορίζει τη θέση της ομάδας που είναι ικανή να κάνει τις άλλες να ασπασθούν τις απόψεις της, να επιβάλει τον "νόμο" της*».

διάβημα *(Foucault)* υποδεικνύει τον ακολουθητέο δρόμο για την ανάλυση του νοηματικού περιεχομένου της προόδου, η οποία τοποθετείται σε ένα ορισμένο "*πεδίο ιστορικότητας*" και εντάσσεται σ' ένα *δίκτυο εννοιών* που την υπερβαίνουν, και των οποίων πρέπει να προσπαθήσουμε να ξαναβρούμε το ίχνος και να ακολουθήσουμε τους προσδιορισμούς.

Από την ίδια την ετυμολογία της "*προόδου*" καθίσταται, κατ' αρχήν, εμφανές ότι έχουμε να κάνουμε με μία έννοια που είναι ταυτόχρονα *περιγραφική και αξιολογική*. Στο περιγραφικό επίπεδο, υποδηλώνει *κίνηση, ροή, μεταβολή*. Αυτό σημαίνει ότι, σε κάθε περίπτωση, *η πρόοδος έρχεται σε αντιπαράθεση με την υφιστάμενη κατάσταση, την οποία και μεταλλάσσει*. Στο αξιολογικό, εξάλλου, επίπεδο, η πρόοδος προσκτάται μία *θετική χροιά*, ένα περιεχόμενο, δηλαδή, που κρίνεται εκ των προτέρων ως "*ευπρόσδεκτο*". Συνολικά, λοιπόν, κρινόμενη, η έννοια της προόδου συνιστά μία *εξέλιξη θετική*[127].

Για να θεωρήσουμε, πάντως, μία εξέλιξη ως "*πρόοδο*" θα πρέπει, εκ των πραγμάτων, να εκκινούμε από ένα λίγο πολύ *σταθερό σημείο αναφοράς*. Πιο συγκεκριμένα: ένα *σταθερό αξιακό σημείο αναφοράς*. Όπως ήδη διαπιστώσαμε, το σημείο αυτό αναφοράς δεν μπορεί να είναι άλλο από το *ηθικό - αξιακό πλαίσιο της κοινωνίας σε μία συγκεκριμένη "στιγμή"*. Το σημείο αναφοράς έχει, άρα, *ιστορικότητα*: προσδιορίζεται από τη σύγχρονη αξιακή θεώρηση της κοινωνίας.

Και ενώ αυτό ισχύει γενικά για την έννοια της "*προόδου*", τα πράγματα περιπλέκονται όταν καλούμαστε να αξιολογήσουμε το *περιεχόμενο* της ίδιας έννοιας, ενταγμένης πλέον στο *συνταγματικό κείμενο*, δηλαδή, ως *συνταγματικής έννοιας*. Και αυτό συμβαίνει γιατί το Σύνταγμα υπακούει στη δική του λογική και η ερμηνεία των εννοιών του ακολουθεί ιδιαίτερη μεθοδολογία. Στην περίπτωση αυτή, το *σταθερό σημείο αναφοράς* προσλαμβάνει μία *ειδικότερη μορφή*, σε ένα εν πολλοίς διαφορετικό συστηματικό, ιστορικό και συγκριτικό πλαίσιο, χωρίς, ωστόσο, να χάνει την επαφή του με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, με τον *αξιακό*, δηλαδή, *ηθικό κώδικα της κοινωνίας*.

Εν πρώτοις, λοιπόν, η έννοια της προόδου προσδιορίζεται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. από το επίθετο "*κοινωνική*". Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι *η νοηματική περιφέρεια της έννοιας συστέλλεται* : Η πρόοδος δεν είναι, άρα, τόσο γενική αλλά νοείται ως "*κοινωνική πρόοδος*"[128]. Σε ένα πρώτο επίπεδο, μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί ότι από την έννοια της

---

[127] Έτσι και ο *Χ. Ανθόπουλος*, ό.π., σελ. 114, σύμφωνα με τον οποίο «*δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η "πρόοδος" είναι πάντοτε μία κίνηση προς τα εμπρός που ολοκληρώνει, μετασχηματίζει η τροποποιεί αυτό που υπάρχει, αλλά πάντως, με τον ένα, ή με τον άλλο τρόπο, τα μεταβάλλει προς το καλύτερο*».

[128] Η έννοια της «*κοινωνικής προόδου*» παραπέμπει στην «*κοινοτιστικού*» περιεχομένου αντίληψη για τα θεμελιώδη δικαιώματα, η οποία κυριαρχεί στο *κοινωνικό κράτος*. Η κοινωνική πρόοδος τίθεται, έτσι, ως *θεμελιακός στόχος* της Πολιτείας, γεγονός που καθιστά αναγκαία την πρόσληψη τών θεμελιωδών δικαιωμάτων υπό το πρίσμα του στόχου αυτού. Η εν λόγω αντίληψη αποτελεί πλέον στοιχείο του κοινού ευρωπαϊκού συνταγματικού πολιτισμού, όπως αυτός νοηματοδοτείται στο σύγχρονο πλαίσιο του *κοινωνικού συνταγματισμού*. Δεν είναι, έτσι, δίχως εξήγηση η σχετική αναφορά στο Προοίμιο του Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ε.Ε., ο οποίος εγκρίθηκε στη Σύνοδο Κορυφής της Νίκαιας τον Δεκέμβριο του 2000, κατά την οποία «*είναι αναγκαίο να ενισχυθεί η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, υπό το πρίσμα... της κοινωνικής προόδου...*». Η προστασία, επομένως, των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν νοείται ως αντίθετη στην έννοια της κοινωνικής προόδου, που αποτελεί κατεξοχήν κοινωνικό ή «κοινοτιστικό» στόχο, αλλά ως αναγκαίο συμπλήρωμά της. Τα δικαιώματα αυτά δεν προσλαμβάνονται, λοιπόν, ως αυτοτελείς και αποκομένες όψεις της προστασίας μιας ατομικής σφαίρας αυτονομίας, αλλά ως στοιχεία ενταγμένα στην κοινωνία, μέσα στην οποία καλούνται να λειτουργήσουν. Η έννοια της «*κοινωνικής προόδου*», μπορεί, κατά τον τρόπο αυτό, να αποτελέσει κρίσιμο ερμηνευτικό παράγοντα για την αποσαφήνιση του κανονιστικού περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων. στο βαθμό κυρίως που, με τη συμπερίληψη της έννοιας αυτής στο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, καθίσταται αντιληπτή η βαθύτερη και ουσιαστικότερη φιλοσοφία που διέπει και συνέχει ολόκληρο το σύστημα αυτό. Η ίδια λογική υιοθετείται, εξάλλου, και σε άλλο σημείου του Προοίμιου του Χάρτη Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι «*η απόλαυση των δικαιωμάτων αυτών συνεπάγεται ευθύνες και καθήκοντα έναντι τόσο των τρίτων όσο και της ανθρώπινης κοινότητας και των μελλοντικών γενεών*». Τα θεμελιώδη δικαιώματα καθίστανται αντιληπτά, λοιπόν, υπό ένα πρίσμα κοινωνικής αλληλεγγύης, το οποίο προσδιορίζει κοινωνικά και, συνακόλουθα, οριοθετεί τα θεμελιώδη δικαιώματα. Δεν πρόκειται, όμως, στη συγκεκριμένη περίπτωση, για κάποιον περιορισμό stricto sensu των

"*κοινωνικής προόδου*" αποσπάται το στενά "*ατομικιστικό*" στοιχείο: Η stricto sensu *ατομική πρόοδος* δεν φαίνεται να εντάσσεται, κατ' αρχήν[129], στην έννοια της *κοινωνικής προόδου*.

Ο όρος "*κοινωνική*" παραπέμπει, αναμφίβολα, στην έννοια του "*κοινωνικού συνόλου*", που χρησιμοποιεί το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25 § 1 Συντ. ("*ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*"). Συγχρωτίζεται δε, κατά τρόπο προνομιακό, με την έννοια της "*κοινωνικής αλληλεγγύης*" που αναφέρεται στο άρθρο 25 § 4 Συντ. ("*την εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*"). Όλοι αυτοί οι επιμέρους όροι ανάγονται στην *έννοια γένους*, την "*κοινωνία*". Όπως έχουμε ήδη αναλύσει, η *κοινωνία* στο άρθρο 25 Συντ. γίνεται αντιληπτή ως "*κοινωνικό σύστημα*", ως σύνολο, δηλαδή, αλληλεξαρτώμενων στοιχείων και λειτουργιών. Η "*πρόοδος*", έτσι, αναφέρεται, κατ' αρχήν, στην κοινωνία ως "*σύστημα*", ή, όπως αλλιώς θα λέγαμε, στην πρόοδο του "*κοινωνικού συνόλου*", στη "*γενική πρόοδο*".

Επιπλέον, η έννοια "*κοινωνική*" δημιουργεί αναπόφευκτα ορισμένες κρίσιμες για την ερμηνεία του άρθρου 25 Συντ. συνειρμικές σχέσεις και αναγωγές. *Παραπέμπει, έτσι, σε όλες εκείνες τις ιστορικές, ιδεολογικές και πολιτικές μεταβολές που συντέλεσαν στο πέρασμα από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος*[130]. Η έννοια του "*κοινωνικού*", άρα, περικλείει στο λειτουργικό της περιεχόμενο την *ιστορική σχετικοποίηση της αποκλειστικής σύνδεσης του φιλελεύθερου Συντάγματος με τον ατομικισμό*.

Η -τριπλή-, λοιπόν, αναφορά του "*κοινωνικού*" στο άρθρο 25 Συντ. δεν μπορεί παρά να αποδοθεί στη *γενικότερη επιλογή του συντακτικού νομοθέτη να εισάγει κατά τρόπο απτό το κοινωνικό στοιχείο στο συνταγματικό σύστημα, και να τυποποιήσει, έτσι, συνταγματικά την αρχή του κοινωνικού κράτους*. Ο όρος, επομένως, "*κοινωνική πρόοδος*" δεν είναι τόσο "ουδέτερος" όσο ενδεχομένως θα διελάμβανε κάποιος οπαδός του ηθικού και εννοιολογικού σχετικισμού: Έχει, αντίθετα, *έντονη ιδεολογική υφή και ηθικοπολιτική φόρτιση*. Υποδηλώνει, πρωτίστως, την εναρμόνιση του Συντάγματος του 1975 με τη χωρεία των άλλων ευρωπαϊκών συνταγματικών κειμένων, που εντάσσονται στο κύμα του *κοινωνικού συνταγματισμού*.

Η αναγωγή, εξάλλου, του άρθρου 25 § 2 Συντ. στις πηγές έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη, βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές: Οι συναφείς αναφορές του Συντάγματος της Βόννης του 1949, αλλά και της Οικουμενικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του 1948, καθώς και των δύο διεθνών Συμφώνων του 1966, αποτελούν αψευδείς μάρτυρες *της βούλησης του συντακτικού νομοθέτη να συμπορευθεί με βάση τις κεντρικές συντεταγμένες του κοινωνικού συνταγματισμού*[131]. Στις εν λόγω πηγές, πρέπει, επιπλέον, να προστεθούν τόσο το Σοβιετικό Σύνταγμα του 1918 και το Σύνταγμα της Βαϊμάρης του 1919 όσο και το Γιουγκοσλαβικό Σύνταγμα του 1974, από τα οποία, τα δύο πρώτα πρέπει να θεωρηθούν μάλλον ως "*έμμεσες*" πηγές έμπνευσης, υπό την έννοια ότι η σχετική επίδραση είναι κυρίως

δικαιωμάτων αυτών, αλλά για μια συγκεκριμένη («*κοινωνική*») θεώρησή τους.

[129] Είναι, ωστόσο, προφανές ότι η κοινωνική πρόοδος δεν μπορεί να θεωρείται από το Σύνταγμα *ως αυτοσκοπός*, αλλά *ως μέσο* για την προαγωγή των συμφερόντων των προσώπων που συγκροτούν την κοινωνία. Από την άποψη αυτή, η ατομική πρόοδος, στο βαθμό που δεν αντιστρατεύεται το κοινωνικό συμφέρον, περιλαμβάνεται στην έννοια της κοινωνικής προόδου. Η προστασία, άλλωστε, των ατομικών δικαιωμάτων από την Πολιτεία, αποβλέπει, σύμφωνα με τις επιταγές του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ., στην «*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου*». Η προστασία, όμως, του ατομικού συμφέροντος από την Πολιτεία δεν έχει στη συγκεκριμένη περίπτωση γενικό χαρακτήρα αλλά καθίσταται αντιληπτή σε σχέση με το ειδικότερο περιεχόμενο των ατομικών δικαιωμάτων που κατοχυρώνεται στο Σύνταγμα.

[130] Έτσι κατά βάση και ο *Χ. Ανθόπουλος*, ό.π., σελ. 114.

[131] Κάτι τέτοιο επιβεβαιώνεται, άλλωστε, και από την αγόρευση στην Ολομέλεια της Βουλής (Συνεδρίαση της 22/4/1975). του γενικού εισηγητή της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου*, ο οποίος, αναφερόμενος στο άρθρο 2 § 2 Κυβ.Σχ.Συντ. (σημερινό άρθρο 25 § 2 Συντ.) τονίζει σχετικά : "*Όταν λέγομεν δε ότι αναγνωρίζομεν τον άνθρωπον ως υπερτάτην αξίαν δεν πρόκειται περί ενός απομεμονωμένου αδιαφόρου εγωϊστικού ατόμου το οποίον καθίσταται προνομιούχον ον εις μίαν ουδετέραν κοινωνικήν οργάνωσιν. Το άρθρον θέτει συγχρόνως και τα πλαίσια μέσα εις τα οποία κινείται η υπεύθυνος προσωπικότης εκάστου εν συνεργασία μετά των λοιπών προς επίτευξιν των κοινωνικών αγαθών της ειρήνης και της προόδου*" (Επίσημα πρακτικά Βουλής, σελ. 359).

"ανακλαστική", μέσω, δηλαδή, της αντίστοιχης επίδρασης που αυτά άσκησαν ιδίως στο Σύνταγμα της Βόννης και στο Ιταλικό Σύνταγμα του 1948, τα οποία επηρρέασαν αμεσότερα τον συντακτικό νομοθέτη του 1975[132].

Πέραν τούτου, η αναφορά του άρθρου 25 § 2 πρέπει να ιδωθεί, επιπλέον, σε συνάφεια με τις υπόλοιπες διατάξεις τόσο του άρθρου 25 Συντ. όσο και των άλλων διατάξεων του δεύτερου Μέρους του συνταγματικού κειμένου που διαμορφώνουν το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Υπό το πρίσμα αυτό, καθίσταται ευχερέστερα αντιληπτό ότι η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*" παραπέμπει ευθέως στο *σύνολο των κοινωνικών χαρακτηριστικών του συστήματος προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων*: Συμπορεύεται με την κανονιστική λογική των κοινωνικών δικαιωμάτων, τους κοινωνικούς περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων[133], τη συνταγματική *ratio* της έννοιας του κοινωνικού συμφέροντος ως λόγου για την οριοθέτηση της άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, τη θεώρηση του υποκειμένου των δικαιωμάτων αυτών ταυτόχρονα ως "*ατόμου*" και ως "*μέλους του κοινωνικού συνόλου*", κ.ο.κ. Με άλλα λόγια, *η έννοια της κοινωνικής προόδου συγχρωτίζεται με την αρχή του κοινωνικού κράτους που τυποποιεί το Σύνταγμα του 1975, αποτελώντας, μάλιστα, ερμηνευτικό παράγοντα επαλήθευσης του κανονιστικού της περιεχομένου*. Πραγματικά, η "κοινωνική πρόοδος", στον βαθμό που υπαινίσσεται τη *συνολική πρόοδο του κοινωνικού συνόλου* με βάση τις αρχές της *κοινωνικής ισότητας*[134], της ουσιαστικής και επί ίσους όρους άσκησης της ελευθερίας και με βασικό μέσο τη *δικαιότερη αναδιανομή του κοινωνικού πλούτου*, τότε, αναμφίβολα, αποτελεί *δομικό χαρακτηριστικό της αρχής του κοινωνικού κράτους* και, συνακόλουθα, *κεντρικό ερμηνευτικό παράγοντα ενίσχυσης του περιεχομένου της*. Από μια άποψη, μάλιστα, μπορεί να θεωρηθεί ότι η *έννοια της κοινωνικής προόδου που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 παρ. 2 Συντ. συμπυκνώνει τις επιμέρους τελολογικές αναφορές όλων των συστατικών στοιχείων της αρχής του κοινωνικού κράτους*.

---

[132] Για την επίδραση του Σοβιετικού Συντάγματος του 1918 στο Σύνταγμα της Βαϊμάρης και κατ' επέκταση της Βόννης και των άλλων δυτικών Συνταγμάτων, βλ., ιδίως, *Α. Τάχου*, Το πρώτο Σοβιετικό Σύνταγμα του 1918, ό.π., σελ. 49 επ., 56 επ., 72 επ. Δεν χωρεί αμφιβολία ότι τα κομμουνιστικά Συντάγματα άσκησαν περισσότερο "ανακλαστική" επίδραση στους δυτικούς συνταγματικούς νομοθέτες, οι οποίοι προσπάθησαν να ενδυναμώσουν τις νομιμοποιητικές βάσεις του αστικού κράτους και της εξουσίας του σε πλήθος κοινωνικών διατάξεων. Σημειώνεται, για τις ανάγκες της εδώ ανάλυσης, ότι τα κομμουνιστικά Συντάγματα χρησιμοποιούν το επίθετο "*κοινωνικός*" σε όλες σχεδόν τις δυνατές εκφάνσεις και μορφές του. Ειδικά στα Προοίμια του Σοβιετικού, του Γιουγκοσλαβικού και του Κινέζικου Συντάγματος η χρήση του όρου είναι εξαιρετικά εκτεταμένη και συχνή (λ.χ. *"κοινωνική ανάπτυξη", "κοινωνική ομοιογένεια", "κοινωνικά ωφέλιμη εργασία", "κοινωνικό σύστημα", "σοσιαλιστική κοινωνία", "κοινωνική ιδιοκτησία", "κοινωνικά μέσα", "κοινωνική εργασία", "κοινωνικά μέσα παραγωγής", "κοινωνικές δραστηριότητες", "κοινωνικοοικονομικές σχέσεις", "κοινωνική αυτοπροστασία", "αυτοδιαχειριστική κοινωνία", "κοινωνικά αγαθά", "κοινωνικοπολιτικές κοινότητες", "κοινωνικό περιβάλλον"* κ.ο.κ.). Τις σχετικές επιδράσεις δέχτηκαν όλα σχεδόν τα μεταγενέστερα δυτικά Συντάγματα. Για παράδειγμα, βλ. άρθρο 40 Ισπανικού Συντάγματος του 1978, κατά το οποίο "*Οι δημόσιες αρχές θα δημιουργήσουν τις ευνοϊκές προϋποθέσεις για κοινωνική και οικονομική πρόοδο και για μία πιό δίκαιη κατανομή του ατομικού και περιφερειακού εισοδήματος, στο πλαίσιο μίας πολιτικής οικονομικής σταθερότητας*". Ακόμη, σύμφωνα με το άρθρο 3 εδ. β΄ του Ιταλικού Συντάγματος του 1948 "*Αποτελεί καθήκον της Δημοκρατίας η άρση των εμποδίων οικονομικής και κοινωνικής φύσεως που, περιορίζοντας στην πράξη την ελευθερία και την ισότητα των πολιτών,παρακωλύουν την πλήρη ανάπτυξη του ανθρώπου και την ενεργό συμμετοχή όλων των εργαζομένων στην πολιτική, οικονομική και κοινωνική οργάνωση της Χώρας*". Για τη νομιμοποιητική λειτουργία του άρθρου 25 Συντ., πρβλ. κατωτέρω τρίτο Μέρος.

[133] Όπως σημειώνει σχετικά ο *Γ. Βλάχος*, Το δικαίωμα του ανθρώπου και η δημοκρατική κοινωνία, σε : *του ιδίου*, Η δημοκρατική κοινωνία και ο πολίτης, χ.χ. εκδ. Παπαζήση, σ. 48, «*αφού η ιδέα του ανθρώπου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη συλλογική πρόοδο, το ius suum –το ατομικό δικαίωμα- δεν είναι αυτό το ίδιο τίποτε άλλο από μια επιβεβαίωση της έμπρακτης συμμετοχής του ατομικού ανθρώπου στη συλλογική πρόοδο*».

[134] Όπως σημειώνει ο *T.H. Marshall*, σε: *T.H. Marshall/T. Bottomore*, Ιδιότητα του πολίτη και κοινωνική τάξη, 1995, εκδ. Gutenberg, σ. 42, «*η σύγχρονη ροπή προς την κοινωνική ισότητα αποτελεί, πιστεύω, την τελευταία φάση μιας εξέλιξης της ιδιότητας του πολίτη, η οποία βρίσκεται σε διαρκή πρόοδο για 250 περίπου χρόνια*».

Η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*" τίθεται, βέβαια, κατά τρόπο γενικό και αόριστο στο άρθρο 25 § 2 Συντ. Εφόσον, λοιπόν, το Σύνταγμα δεν διακρίνει, ο επιθετικός προσδιορισμός "*κοινωνική*" πρέπει να προσλαμβάνεται στην *ευρύτερη νοηματική διάστασή* του. Στο περιεχόμενο του εν λόγω όρου μπορούν, έτσι, να συνυπάρχουν περισσότερες *πτυχές* του. Είναι, επομένως, δυνατό να γίνει λόγος για "*οικονομική*", "*πολιτική*", "*πολιτισμική*"[135] κ.ο.κ. πρόοδο.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η έννοια της κοινωνικής προόδου, ενταγμένη ακριβώς στον νέο τύπο αστικού κράτους, το κοινωνικό κράτος, διατηρεί προεχόντως *οικονομικό χαρακτήρα*[136]. Πραγματικά, στο σύγχρονο αστικό κράτος η διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων και οι υλικές προϋποθέσεις της κοινωνικής προόδου *επικαθορίζονται ιδίως από την οικονομική υπο-δομή του κοινωνικού συστήματος*. Πραγματικά, η συνολικότερη αναπαραγωγή της κοινωνίας προσδιορίζεται σε σημαντικό βαθμό από τη λειτουργία της οικονομίας και τον τρόπο παραγωγής.

Ειδικότερα, στο πεδίο άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων (άρα, στο πεδίο λειτουργίας της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου), *η διαμόρφωση των υλικών όρων της κοινωνικής αναπαραγωγής συνιστά καθοριστικό εν πολλοίς παράγοντα για την πραγμάτωση του περιεχομένου των δικαιωμάτων και την ουσιαστικοποίηση της προστασίας τους*. Στο πεδίο αυτό, συγκροτείται ένα ολόκληρο πλέγμα ειδικότερων σχέσεων ανάμεσα στους φορείς των δικαιωμάτων, καθώς και ανάμεσα στους τελευταίους και το κράτος. Ένα πλέγμα σχέσεων όπου *εμπλέκονται ποικίλα ατομικά, ομαδικά και κοινωνικά συμφέροντα* (λ.χ. ατομική ιδιοκτησία - φυσικό περιβάλλον, οικονομική ελευθερία - προστασία της υγείας κ.ο.κ.). Στο πεδίο αυτό ακριβώς, η κρατική εξουσία υποχρεώνεται από το Σύνταγμα να δράσει *παρεμβατικά*, είτε μέσω της υλοποίησης των κοινωνικών δικαιωμάτων είτε μέσω της οριοθέτησης του ατομικιστικού τρόπου άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, *με κατεύθυνση, όμως, πάντοτε, τη δικαιότερη αναδιανομή του πλούτου και την πραγμάτωση της κοινωνικής δικαιοσύνης*.

Στην περίπτωση αυτή, η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*" ανατέμνεται στο θεωρητικό επίπεδο με τις συνταγματικές εκείνες διατάξεις που τυποποιούν επιμέρους όψεις της *κρατικής τελολογίας*, όπως είναι αυτές των άρθρων 2 § 1 (*προστασία της αξίας του ανθρώπου*) και 106 § 1 (*εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης και προστασία του γενικού συμφέροντος μέσω του κρατικού προγραμματισμού και συντονισμού της οικονομικής δραστηριότητας στη Χώρα*). Οι δύο αυτές διατάξεις, αν και δεν περιλαμβάνονται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου, όπου τυποποιούνται τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, εντούτοις συνυφαίνονται στενά με το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, είτε αποβλέποντας στη διαμόρφωση των υλικών όρων άσκησης των δικαιωμάτων αυτών είτε οριοθετώντας τα πλαίσια της κρατικής παρέμβασης.

Από τις ανωτέρω παρατηρήσεις προκύπτει το συμπέρασμα ότι *διαμορφώνεται ένα ικανό ιστορικό, συγκριτικό και δικαιοτεχνικό πλαίσιο, εντός του οποίου είναι δυνατή η αποσαφήνιση ενός σημαντικού μέρους του νοηματικού πυρήνα της "κοινωνικής προόδου", όπως αυτή χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ.* Το πρόβλημα, ωστόσο, για το ποιός καθορίζει τελικά

---

[135] Βλ. λ.χ. *Α. Μπαγιόνα*, Η έννοια της προόδου και η μεθοδολογία της ιστορίας, ό.π., σ. 59 επ., Σύμφωνα με τον συγγραφέα, «*είτε την προσδιορίσουμε σε σχέση με μια γενική φιλοσοφία της ιστορίας, είτε τη θεωρήσουμε νομιναλιστικά σε σχέση με μια συγκεκριμένη ιστορική εξέλιξη, η έννοια της προόδου διαφωτίζει κυρίως τις πολιτιστικές εξελίξεις*».

[136] Το πρόβλημα του τι θεωρείται ως "*οικονομική ανάπτυξη*" και ο συγχρωτισμός της τελευταίας με την έννοια της "*κοινωνικής προόδου*", αποτελούν για την Οικονομική αλλά και την Πολιτική Επιστήμη ένα κεντρικής σημασίας ζήτημα. Από τη χαώδη βιβλιογραφία βλ. τελείως ενδεικτικά. *Γρ. Κασιμάτη*. Μαθήματα κοινωνικού δικαίου και κοινωνικής πολιτικής, τ. Α΄,ό.π., σελ. 83 επ., 90 επ., 99 επ., 122 επ.. *Δ. Καραγέωργα*. Ο οικονομικός ρόλος του κράτους. ό.π.. σελ. 18 επ., 31 επ. 40 επ., *Ν. Φαρμακίδη*, Το δίκαιο της οικονομίας στην κοινωνική θεωρία (μία κριτική της Νομικής), 1985, εκδ. Παπαζήση, σελ. 19 επ., 39 επ., 57 επ., 123 επ., *Τ. Φωτόπουλου*. Η νεοφιλελεύθερη συναίνεση και η κρίση της οικονομίας ανάπτυξης. 1993, εκδ. γόρδιος. σελ. 17 επ., 53 επ., 74 επ., 83 επ., 199 επ.. *R. Heilbroner/L. Thurow*, Understanding macroeconomics. ό.π., κεφ. 8. 18-19. 21.

το περιεχόμενο της κοινωνικής προόδου εξακολουθεί να υφίσταται. Διότι, και αν ακόμη υποθέσουμε ότι το Σύνταγμα διαλαμβάνει στο άρθρο 25 § 2 μία συγκεκριμένη εννοιολόγηση της κοινωνικής προόδου, παραμένει και πάλι ένα αρκετά ευρύ περιθώριο για την εξειδίκευση και τον καθορισμό της. Πραγματικά, ως γενική και αόριστη έννοια, η *κοινωνική πρόοδος μόνον μερικά είναι δυνατόν να προσδιορισθεί από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο.*

Η απόφαση, βέβαια, για το τι θεωρείται σε μία συγκεκριμένη στιγμή ως "*κοινωνική πρόοδος*" δεν μπορεί παρά να *προσδιορίζεται, στις σύγχρονες αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες, μέσα από τις δημοκρατικές διαδικασίες έκφρασης της λαϊκής βούλησης και πολιτικής αντιπροσώπευσης. Ο λαός*, έτσι, με βάση τη δημοκρατική αρχή της πλειοψηφίας αποφασίζει, σε τελική ανάλυση, για το τι θεωρείται ως "*κοινωνική πρόοδος*". Αυτός, βέβαια, ο μηχανισμός έκφρασης και προσδιορισμού των "*κοινωνικά επιθυμητών στόχων*", έχει ως απώτατο όριο το Σύνταγμα (άρθρο 1 § 3 Συντ., κατά το οποίο "*Όλες οι εξουσίες πηγάζουν από το Λαό, υπάρχουν υπέρ αυτού και του Έθνους και ασκούνται όπως ορίζει το Σύνταγμα*")[137].

Κατά τον τρόπο αυτό, καθίσταται σαφές ότι το Σύνταγμα καθορίζει μεν σε σημαντικό βαθμό το *γενικό περιεχόμενο* της "*κοινωνικής προόδου*", καταλείπει, όμως, περιθώρια για την περαιτέρω εξειδίκευση και τον ειδικότερο προσδιορισμό της. Εξειδίκευση και προσδιορισμό που πραγματοποιούνται ουσιαστικά από τον ίδιο τον λαό, μέσα ιδίως από τις διαδικασίες πολιτικής του αντιπροσώπευσης, και με όριο το συνταγματικά καθορισμένο, κατά τα ανωτέρω, εννοιολογικό περιεχόμενό της. Το περιεχόμενο της έννοιας της «*κοινωνικής προόδου*» προσδιορίζεται, εξάλλου, από το ίδιο το άρθρο 25 παρ. 2 Συντ., με τη συμπερίληψη δυο «*επεξηγηματικών*» όρων: της «*ελευθερίας*» και της «*δικαιοσύνης*».

---

[137] Στην αντίθετη περίπτωση θα καταλήγαμε στην παραδοχή του λεγόμενου "*δημοκρατικού σχετικισμού*". Βλ., ιδίως, *P. Feyerabend*, Farewell to reason, 1987, Verso, *του ιδίου*, Δημοκρατικός σχετικισμός, 1991, εκδ. Υποδομή, σελ. 17 επ., *Γ. Σ. Μεταξά*, Πρόλογος σε *P. Feyerabend*, Δημοκρατικός σχετισκισμός, ό.π., σελ. 7 επ., ο οποίος παραθέτει δύο χωρεία του πλατωνικού διαλόγου *Θεαίτητος*, όπου πρωταγωνιστεί ο *Σωκράτης*, προκειμένου να συνοψίσει την έννοια του *δημοκρατικού σχετικισμού* στην κλασική Αθήνα. Σύμφωνα με τα εν λόγω χωρεία : "*Γι' αυτά -τώρα- που αναφέρονται στην πόλη, καλά και αισχρά, δίκαια και άδικα, όσια και ανόσια, όσα κάθε πόλη πιστέψει και θεσπίσει για νόμιμά της, αυτά υπάρχουνε αληθινά γι' αυτήν. Και σ' αυτά τα ζητήματα δεν υπάρχει κανείς σοφότερος, ούτε ιδιώτης από ιδιώτη, ούτε πόλη από πόλη... Τα δίκαια και τα άδικα, τα όσια και ανόσια δεν έχουν από τη φύση τους δική τους ουσία, αλλά ό,τι από κοινού πιστεύουν οι πολίτες, αυτό γίνεται αληθινό, όταν και όσο καιρό το πιστεύουν*". Κατά τον *Feyerabend*, εξάλλου, "*ο δημοκρατικός σχετικισμός είναι μία μορφή σχετικισμού· υποστηρίζει ότι διαφορετικές πόλεις (διαφορετικές κοινωνίες) μπορούν να βλέπουν τον κόσμο με διαφορετικούς τρόπους και να θεωρούν αποδεκτά διαφορετικά πράγματα. Είναι δημοκρατικός επειδή οι βασικές υποθέσεις (κατ' αρχήν) συζητούνται και αποφασίζονται από όλους τους πολίτες*" (ibidem, σελ. 28-29). Μία τέτοια άποψη, ωστόσο, δεν στερείται κινδύνων. Και αυτό γιατί σύμφωνα με τη θεωρία του δημοκρατικού σχετικισμού, όλο το ηθικό και πολιτισμικό απόθεμα μίας κοινωνίας βρίσκεται υπό την αίρεση της -στιγμιαίας- λαϊκής θέλησης. Αυτό σημαίνει, inter alia, ότι αρχές όπως αυτές της ελευθερίας, της ισότητας, της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της κοινωνικής δικαιοσύνης, μπορούν να τεθούν εν αμφιβόλω. Είναι, όμως, πρόδηλος ο κίνδυνος που γεννά για τα δικαιώματα της μειοψηφίας η εξάρτηση των πάντων από την πλειοψηφία. Το Σύνταγμα, άλλωστε, υπάρχει όχι μόνο για να προστατεύσει το άτομο έναντι της κρατικής εξουσίας, αλλά, κυρίως, τη μειοψηφία έναντι της πλειοψηφίας. Με τον ίδιο τρόπο πρέπει να ερμηνευθεί και η άποψη του *Α. Μάνεση* ότι "*ο λαός μπορεί να θελήσει ο,τιδήποτε αρκεί να το θελήσει*". Επιπλέον, η θεωρία του *Feyerabend* εάν ήθελε να είναι συνεπής θα έπρεπε να κάνει δεκτή και τη σχετικότητα του ίδιου του δημοκρατικού σχετικισμού και, ιδίως, της δημοκρατικής του επίφασης (αν και ο *Γ. Σ. Μεταξάς*, ό.π., σελ. 10, απαντά ότι "*όλα είναι σχετικά, εκτός από την πρόταση που δηλώνει πως όλα είναι σχετικά*"). Ο *Feyerabend*, ακολουθώντας τη θεωρία του υποστηρίζει ότι οι τεχνοκράτες δεν μπορεί να έχουν θέση στη Δημοκρατία. Σημειώνει σχετικά : «*Διότι, γύρω από τι διεξάγονται οι πολιτικές συζητήσεις ; Γύρω από τις νάγκες και τις επιθυμίες των πολιτών. Και ποιοί είναι καλύτεροι κριτές αυτών των αναγκών και επιθυμιών από τους ίδιους τους πολίτες; Είναι άτοπο να δηλώνουμε πρώτα ότι η κοινωνία υπηρετεί τις ανάγκες "του λαού", κι ύστερα να αφήνουμε τους αυτιστικούς ειδήμονες (φιλελεύθερους, Μαρξιστές, Φροϋδιστές, κοινωννιολόγους όλων των πεποιθήσεων) να αποφασίσουν τι χρειάζεται και επιθυμεί "πραγματικά" "ο λαός"*» (ibidem, σελ. 23-24). Πρβλ. εν προκειμένω και μία σχετικώς παραπλήσια συζήτηση ανάμεσα στον *Κ. Τσάτσο* (άρθρο σε Νέον Δίκαιον, 1962, σελ. 163 επ.) και τον *Α. Μάνεση* (Περί "*βασιλικών ανδρών*", σε Συνταγματική θεωρία και πράξη, ό.π., σελ. 493 επ.).

β) Η "ελευθερία" και η "δικαιοσύνη" ως προσδιοριστικοί παράγοντες της "κοινωνικής προόδου"

Είδαμε προηγουμένως ότι η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. διαθέτει ένα *δυναμικό* και σχετικά *ευρύ* περιεχόμενο, γεγονός που επιτρέπει τη νοηματική ένταξη σ' αυτό ποικίλων στοιχείων και καταστάσεων. Σε κάθε πάντως περίπτωση, η εν λόγω έννοια διατηρεί έναν αρκετά *συγκεκριμένο νοηματικό πυρήνα*, ο οποίος προκύπτει τόσο από την ετυμολογική της προέλευση όσο και από το συσχετισμό της με όλα εκείνα τα ιστορικά, συγκριτικά και ιδεολογικά της χαρακτηριστικά που την κατατάσσουν σ' ένα ορισμένο ιδεολογικοπολιτικό πλαίσιο. Χαρακτηριστικά, τα οποία εγγράφονται ούτως ή άλλως σε μία σειρά διατάξεων του συνταγματικού κειμένου, στο πεδίο ιδίως του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κατά τον τρόπο αυτό, η έννοια της *κοινωνικής προόδου* αναπτύσσει μία *διαλεκτική σχέση* με όλα τα επιμέρους "*κοινωνικά*" χαρακτηριστικά του Συντάγματος: Τα τελευταία, αποτελώντας το *δικαιοτεχνικό και νομικοπολιτικό περιβάλλον* του άρθρου 25 § 2 Συντ. λειτουργούν, μέσω της *συστηματικής ιδίως ερμηνείας*, προσδιοριστικά για το νοηματικό περιεχόμενο της "*κοινωνικής προόδου*". Αλλά και *αντίστροφα*, η έννοια της κοινωνικής προόδου, λόγω της γενικότητας και της καθολικότητας του περιεχομένου της *συμβάλλει στον νοηματικό καθορισμό των επιμέρους διατάξεων που περιλαμβάνονται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου*. Πρωτίστως, *νοηματοδοτεί, επιβεβαιώνει και ενισχύει ερμηνευτικά τα "κοινωνικά" στοιχεία του Συντάγματος, τροφοδοτώντας, έτσι, το κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Από την άποψη αυτή, το άρθρο 25 § 2 Συντ. *εντάσσεται στη χωρεία των διατάξεων εκείνων που τυποποιούν και κατοχυρώνουν την αρχή του κοινωνικού κράτους στο συνταγματικό μας σύστημα*. Η χρήση, δηλαδή, της έννοιας της κοινωνικής προόδου στο άρθρο 25 § 2 Συντ. *επαληθεύει, κατά κάποιο τρόπο, τη γενικότερη διαπίστωση ότι το Σύνταγμα του 1975 κινείται στον ίδιο περίπου συγκριτικό, ιδεολογικό και πολιτικό ορίζοντα με το σύνολο σχεδόν των ευρωπαϊκών Συνταγμάτων, που εκφράζουν και αποτυπώνουν την ιδεολογική και κανονιστική λογική του νέου κύματος συνταγματισμού, του κοινωνικού συνταγματισμού*.

Εκτός, όμως, από την έννοια της "*κοινωνικής προόδου*", το άρθρο 25 § 2 Συντ. χρησιμοποιεί άλλες δύο *αόριστες έννοιες*, οι οποίες, μάλιστα, έχουν τον ίδιο *αυξημένο βαθμό πολιτικής και ιδεολογικής φόρτισης* με την πρώτη. Η "*ελευθερία*" και η "*δικαιοσύνη*" φαίνεται να κομίζουν στο συνταγματικό κείμενο ολόκληρο το ιστορικό, πολιτικό και ιδεολογικό φορτίο τους, καθιστώντας, έτσι, το άρθρο 25 § 2 Συντ. όχι μόνο ένα *δίαυλο επικοινωνίας με την ηθική*[138] αλλά, επιπλέον, *πύλη εισόδου της ιστορικότητας και της πολιτικότητας των θεμελιωδών δικαιωμάτων στο συνταγματικό κείμενο*. Κάθε, βέβαια, συνταγματική διάταξη που κατοχυρώνει κάποιο θεμελιώδες δικαίωμα, κομίζει, αναμφίβολα, στο συνταγματικό σύστημα την *ιστορική και πολιτική φόρτισή του*. Διότι κανένα θεμελιώδες δικαίωμα δεν μπορεί να νοηθεί εκτός τόπου και χρόνου, άρα, εκτός της ιστορίας και της πολιτικής

---

[138] Ο *R. Dworkin*, στο έργο του Freedom's Law. A moral reading of the American Constitution, Cambridge 1996, σ. 7-8, περιγράφει την ηθική εκδοχή εννοιών του αμερικανικού Συντάγματος, όπως η ελευθερία και η ισότητα, ως εξής: «*Σύμφωνα με την ηθική ανάγνωση, αυτές [οι γενικές συνταγματικές] ρήτρες πρέπει να γίνουν κατανοητές σύμφωνα με την πιο φυσική εκδοχή, που προκύπτει από το ίδιο τους το γράμμα: αναφέρονται σε αφηρημένες ηθικές αρχές, τις οποίες και ενσωματώνουν ως όριο της κρατικής εξουσίας. Υπάρχει βέβαια περιθώριο αμφισβήτησης για τον ορθό τρόπο ερμηνείας αυτών των αφηρημένων ηθικών αρχών, έτσι ώστε να καταστούν πιο σαφείς για εμάς και να μας βοηθήσουν να τις εφαρμόσουμε σε πιο συγκεκριμένες πολιτικές αντιπαραθέσεις. Υποστηρίζω μια συγκεκριμένη προσέγγιση διατύπωσης των συνταγματικών αρχών στο πιο γενικό επίπεδο που είναι δυνατόν... Πιστεύω ότι οι αρχές που περιλαμβάνονται στον Κατάλογο των Δικαιωμάτων, συνολικά, προσηλώνουν τις Ηνωμένες Πολιτείες στα ακόλουθα νομικοπολιτικά ιδεώδη : Η κρατική εξουσία πρέπει να αντιμετωπίζει όλους τους ηπηκόους της ως πρόσωπα ιδίου ηθικού και πολιτικού status. Πρέπει να προσπαθεί, καλόπιστα, να αντιμετωπίζει όλους με ίσο ενδιαφέρον. Πρέπει να σέβεται όποιες ατομικές ελευθερίες είναι απαραίτητες για αυτόν τον σκοπό*».

διαδικασίας. Κάθε θεμελιώδες δικαίωμα, αντίθετα, διαθέτει μία συγκεκριμένη *ιστορική διαδρομή*, συνιστά το απάγαυσμα αγώνων και αντιπαραθέσεων κοινωνικών (ταξικών), οικονομικών και πολιτικών. Η τυποποίηση και η κατοχύρωσή τους, άρα, στο Σύνταγμα αποτελεί *απόρροια ενός συγκεκριμένου συσχετισμού δυνάμεων*, στην οποία, άλλωστε, και παραπέμπει. Τα θεμελιώδη δικαιώματα, έχουν, συνεπώς, την *ιστορικότητά* τους και μόνον έτσι γίνονται αντιληπτά και σεβαστά[139].

Η αναφορά, ωστόσο, του άρθρου 25 § 2 Συντ. στην "*ελευθερία*" και τη "*δικαιοσύνη*" εισάγει μία καινοτομία: Έχει, πρώτα απ' όλα, χαρακτήρα *γενικό*, αφορά, δηλαδή, *όλα τα θεμελιώδη δικαιώματα* που κατοχυρώνονται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου. Επιπροσθέτως, οι εν λόγω έννοιες παραπέμπουν στις *θεμελιακές βάσεις όχι μόνο αυτών καθ' αυτών των θεμελιωδών δικαιωμάτων αλλά και της ίδιας της πολιτικής αντιπαράθεσης στον 20ο αιώνα*. Πραγματικά, στα σύγχρονα κοινοβουλευτικά πολιτεύματα, η ιδεολογική αντιπαράθεση, που είναι στην ουσία των πραγμάτων αντιπαράθεση συμφερόντων, περιστρέφεται κατά βάση γύρω από τις δύο αυτές έννοιες, την ελευθερία και τη δικαιοσύνη[140]. Η *πολιτικά επίμαχη αυτή σχέση ελευθερίας και δικαιοσύνης εισχωρεί στο συνταγματικό κείμενο και διαποτίζει τους πόρους του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Εάν υποθέσουμε, με κάποιο βαθμό αφαίρεσης, βέβαια, ότι η σύγχρονη ιστορία της ανθρωπότητας είναι η ιστορία της πορείας προς την "*ελευθερία*" (με την πλατιά έννοια της λέξεως)[141], τότε το άρθρο 25 § 2 Συντ. παραπέμπει σε μία "*στιγμή*" της πορείας αυτής. Η "*στιγμή*", όμως, αυτή δεν νοείται εν προκειμένω *στατικά* αλλά *δυναμικά*: Η "*ελευθερία*" και η "*δικαιοσύνη*" γίνονται αντιληπτές *δυναμικά*, ως στοιχεία της ιστορικής πορείας της "*ελευθερίας*".

Η χρήση των εννοιών αυτών στο άρθρο 25 § 2 Συντ. έχει, επιπλέον, δύο βασικά χαρακτηριστικά, τα οποία είναι κρίσιμα για την ερμηνεία της εν λόγω διάταξης: Κατ' αρχήν, η "*ελευθερία*" και η "*δικαιοσύνη*" συνιστούν προσδιοριστικούς παράγοντες στην έννοια της "*κοινωνικής προόδου*" ("*...αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*"). Αυτό σημαίνει ότι η συμπερίληψή τους στο άρθρο 25 § 2 Συντ. έχει ως βασική αποστολή *τον προσδιορισμό (άρα, τη συστολή) του νοηματικού περιεχομένου της "κοινωνικής προόδου"*. Η αναγνώριση και προστασία, επομένως, των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν αποβλέπει γενικά και αόριστα στην κοινωνική πρόοδο, *αλλά μόνο σε εκείνη την κοινωνική πρόοδο που πραγματοποιείται μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*. Η ελευθερία και η δικαιοσύνη, λοιπόν, *χρωματίζουν και κατευθύνουν το εννοιολογικό περιεχόμενο της κοινωνικής προόδου*. Από μία άποψη, το γεγονό αυτό φαίνεται να περιορίζει αισθητά την "*κοινωνιστική*" λειτουργία της συνταγματικής αναφοράς στην "*κοινωνική πρόοδο*". Όπως είδαμε, η τελευταία, παραπέμπει ευθέως στο *κοινωνικό κράτος και στον κοινωνικό συνταγματισμό*. Εάν, λοιπόν, δεν προσδιοριζόταν από τις έννοιες της ελευθερίας και της

---

[139] Για την ιστορικότητα των θεμελιωδών δικαιωμάτων πρβλ., αντί άλλων, *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, 1998, εκδ. Πόλις, σελ. 41 επ., 93 επ., *E. Fromm*, Ο φόβος μπροστά στην ελευθερία, 1971, εκδ. Μπουκουμάνη, σελ. 39 επ., 56 επ., 82 επ. Πρβλ., επίσης, ανωτέρω, Πρώτο Μέρος.

[140] Για το ζήτημα αυτό βλ., αντί άλλων, το βιβλίο του *N. Bobbio*, Destra e Sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica, Roma 1994, Donzelli, ήδη σε ελλην. μετάφραση, Δεξιά και Αριστερά, 1995, εκδ. Πόλις, ιδίως σελ. 73 επ., 115 επ., 161 επ., 179 επ.

[141] Βλ. *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σελ. 126 επ. Σύμφωνα με τον μεγάλο ιταλό πολιτικό φιλόσοφο "*η θεωρία της προόδου και η φιλυσοφία της ιστορίας ως ελευθερίας βρέθηκαν στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους. Η πρόοδος συνίστατο σε μία βαθμιαία και διαρκή διαδικασία απελευθέρωσης, σε μία προσέγγιση, πότε ταχύτερη πότε πιό αργή, αλλά πάντως αναπόφευκτη, προς τον πλέον επιθυμητό σκοπό του ανθρώπου σε αυτή τη γη, σκοπό που δεν είναι άλλος από την ελευθερία... Η ιστορία έχει την ελευθερία ως τέλος, επειδή έχει την ελευθερία ως κινητήρια αρχή· η ελευθερία, με άλλα λόγια, είναι σκοπός και αρχή, τελικό και αποχρών αίτιο μαζί*" (ibid, σελ. 128-129).πρβλ. επίσης *E. Fromm*, ό.π., σελ. 39, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι "*η κοινωνική ιστορία αρχίζει με την έξοδο του ανθρώπου από την κατάσταση του ταυτισμού του με τον φυσικό κόσμο και την εξύψωσή του στο επίπεδο της αυτογνωσίας του σαν οντότητας που ξεχωρίζει από τη φύση και τους ανθρώπους που τον περιβάλλουν*" (ibid, σελ. 39).

δικαιοσύνης, το περιεχόμενο του άρθρου 25 § 2 Συντ. θα ήταν ουσιαστικά αποκλειστικά "*κοινωνιστικό*". Κάτι τέτοιο, όμως, θα συνιστούσε απόκλιση από τη λογική που διέπει συνολικά το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, ιδίως, την ερμηνευτική και κανονιστική λογική των δύο άλλων διατάξεων του άρθρου 25, αυτών, δηλαδή, των § § 1, 3, με τα οποία αναπτύσσει μία προνομιακή διαλεκτική σχέση. Θα απομακρυνόταν, με άλλα λόγια, από τη γενική συνταγματική επιλογή της *σύνθεσης φιλελεύθερων και κοινωνικών στοιχείων* στο κανονιστικό σύστημα προστασίας των δικαιωμάτων. Θα στερούσε, έτσι, το σύστημα αυτό από μία κομβική *ερμηνευτική επαλήθευση της κατοχύρωσης και λειτουργίας της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου, η οποία, άλλωστε, απορρέει και από τη διάταξη του άρθρου 25 § 1 Συντ.*

Η συμπλήρωση, λοιπόν, του νοήματος που προκύπτει από την έννοια της κοινωνικής προόδου με την "*ελευθερία*" (πρωτίστως) και τη "*δικαιοσύνη*" (δευτερευόντως) συστέλλει, σε κάποιο βαθμό, την "*κοινωνιστική*" λειτουργία του άρθρου 25 § 2 Συντ. Επιβεβαιώνεται, έτσι, η *κεντρική επιλογή* του συντακτικού νομοθέτη για την κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου ως *κομβικής* συνταγματικής αρχής για τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι *ενώ η έννοια της ελευθερίας παραπέμπει πρωτίστως στον φιλελεύθερο χαρακτήρα του πολιτεύματος (αρχή κράτους δικαίου, ατομικά δικαιώματα, διάκριση των εξουσιών, κ.ο.κ), η "δικαιοσύνη" παραπέμπει στον κοινωνικό χαρακτήρα του πολιτεύματος (αρχή κοινωνικού κράτους, κοινωνικά δικαιώματα, κρατική παρέμβαση κ.ο.κ.)*. Η *παρατακτική*, λοιπόν, αναφορά τόσο στην ελευθερία όσο και στη δικαιοσύνη προκειμένου να προσδιορισθεί το νοηματικό περιεχόμενο της κοινωνικής προόδου, δεν κάνει τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο από το να *συνοψίζει και να επιβεβαιώνει πανηγυρικά την κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου*.

Στις αμέσως επόμενες υποενότητες του κεφαλαίου θα εξεταστούν, εκτός από το περιεχόμενο και τη λειτουργία των εννοιών της "ελευθερίας" και της "δικαιοσύνης", το γενικότερο πρόβλημα της λεγόμενης *λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων*, το οποίο, όπως θα φανεί αποτελεί στην ουσία πρόβλημα *αναζήτησης ορίων στην αρχή του κοινωνικού κράτους*. Σημασία έχει εδώ η αποσαφήνιση της *διαλεκτικής σχέσης που αναπτύσσεται μεταξύ της αρχής του κράτους δικαίου και της αρχής του κοινωνικού κράτους*, καθώς και ο εντοπισμός του "*υποκειμένου*" της συνταγματικής τελολογίας που θεμελιώνεται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. Το κεφάλαιο θα τελειώσει με συνοπτική αναφορά στην *ιστορικότητα των πολιτευμάτων*, που θα μας επιτρέψει στη συνέχεια την ευχερέστερη κατανόηση της λειτουργίας της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου στο συνταγματικό μας σύστημα.

Πριν, όμως, από οποιαδήποτε άλλη αναφορά είναι απαραίτητη μία επισήμανση σχετικά με τη συγκεκριμένη *νομοτεχνική διατύπωση* του άρθρου 25 § 2 Συντ. Τίθεται, έτσι, το ζήτημα των *ερμηνευτικών συνεπαγωγών* που προκαλεί η επιλογή του συντακτικού νομοθέτη να δώσει στη σχετική διατύπωση το *προβάδισμα* στην ελευθερία και όχι στη δικαιοσύνη. Κατ' αρχήν -και για λόγους που ήδη έχουν αναφερθεί- αποκρούεται η άποψη σύμφωνα με την οποία το εν λόγω προβάδισμα πρέπει να θεωρηθεί τυχαίο και, εν πάση περιπτώσει, δεν έχει ιδιαίτερη σημασία στην ερμηνεία του άρθρου 25 § 2 Συντ. Όπως, όμως, συμβαίνει και με άλλες δικαιοτεχνικές επιλογές του συντακτικού νομοθέτη έτσι και η προκείμενη δεν μπορεί να προσληφθεί αποκλειστικά ως μία τυπική ή τυχαία αλλά ως *ουσιαστική επιλογή*. Πραγματικά, σε ένα *σημειολογικό σύστημα*, όπως είναι το συνταγματικό κείμενο, και μάλιστα με τα ιδιαίτερα νομικά, πολιτικά και λειτουργικά χαρακτηριστικά ενός τέτοιου κειμένου, τίποτε δεν μπορεί να θεωρηθεί a priori ως ερμηνευτικά ανύποπτο. Κάθε επιλογή του συντακτικού νομοθέτη στη δικαιοτεχνική ή γραμματολογική μεθοδολογία του συνταγματικού κειμένου έχει το "*τεκμήριο*" της "*σημαντικότητας*" και της "*ουσιαστικότητας*".

Η επιλογή ως προς το προβάδισμα της ελευθερίας έναντι της δικαιοσύνης φαίνεται να συνεπάγεται δύο επιπτώσεις, οι οποίες, μάλιστα, δεν θεωρούνται εν προκειμένω υπαλλακτικά αλλά *σωρευτικά*: από τη μία πλευρά, επιδιώκεται απάμβλυνση του

κανονιστικού περιεχομένου της "*κοινωνικής προόδου*", η οποία, όπως είδαμε παραπέμπει στο κοινωνικό κράτος και στον κοινωνικό συνταγματισμό. Η έννοια της "*ελευθερίας*", λοιπόν, αναφερόμενη κατ' αρχήν στα φιλελεύθερα στοιχεία του συνταγματικού κειμένου «αντισταθμίζει» κατά κάποιο τρόπο τον απόλυτο χαρακτήρα της "*κοινωνικής προόδου*". Το προβάδισμα, άρα, της "*ελευθερίας*" έχει το νόημα του *μετριασμού του κοινωνικού περιεχομένου της "κοινωνικής προόδου"*. Η ερμηνευτική αυτή (περιοριστική) λειτουργία της "*ελευθερίας*" δεν θα είχε ίσως την ίδια ένταση εάν προκρίνονταν διαφορετική διατύπωση που θα έδινε το λεκτικό προβάδισμα στη "*δικαιοσύνη*". Και αυτό γιατί η τελευταία παραπέμπει στο κοινωνικό περιεχόμενο του Συντάγματος, όπως και αυτή της κοινωνικής προόδου. Δρα, επομένως, σωρευτικά, άρα πολλαπλασιαστικά, για το κοινωνιστικό νόημα της "*κοινωνικής προόδου*". Το «προβάδισμα», έτσι, της "ελευθερίας" αντί της "δικαιοσύνης" έχει τον χαρακτήρα της ανάσχεσης ενός σωρευτικού "κοινωνιστικού νοήματος" στο άρθρο 25 § 2 Συντ.

Εξάλλου, το φραστικό αυτό προβάδισμα έχει *ουσιαστικό χαρακτήρα* στον βαθμό που εξυπονοεί *το γενικότερο ιδεολογικοπολιτικό προβάδισμα που δίνει το Σύνταγμα του 1975 στον φιλελεύθερο σε σχέση με τον κοινωνικό χαρακτήρα του πολιτεύματος*. Πραγματικά, μία τέτοια επιλογή εναρμονίζεται με τη γενικότερη φιλοσοφία του συνταγματικού κειμένου, το οποίο κατοχυρώνει σε μεγαλύτερη έκταση και με μεγαλύτερη ένταση την αρχή του κράτους δικαίου σε σχέση με την αρχή του κοινωνικού κράτους. Η επιλογή, λοιπόν, του προβαδίσματος της ελευθερίας αντανακλά μία γενικότερη κατεύθυνση του συνταγματικού κειμένου, η οποία απορρέει από τον συγκεκριμένο συσχετισμό δυνάμεων που διαμόρφωσαν και ουσιαστικά επικαθόρισαν το Σύνταγμα του 1975. Η ίδια, άλλωστε, επιλογή αποτυπώνεται τόσο στον τίτλο του δεύτερου Μέρους του συνταγματικού κειμένου ("*Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*") όσο και στο άρθρο 25 § 1 Συντ. ("*Τα δικαιώματα του ανθρώπου, ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*"), όπου καταφαίνεται επίσης το προβάδισμα του "ατομικού" σε σχέση με το "κοινωνικό" στοιχείο[142]. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, η ταυτόχρονη και συμπλεκτική παράθεση της «ελευθερίας» και της «δικαιοσύνης» στο άρθρο 25 παρ. 2 έχει το νόημα της *εναρμόνισης* του περιεχομένου τους. Η ίδια λογική διατρέχει, άλλωστε, ολόκληρο το κανονιστικό νόημα του άρθρου 25, το οποίο αναφέρεται, με ανάλογο τρόπο, τόσο στην ατομική όσο και στην κοινωνική υπόσταση του ανθρώπου και κατοχυρώνει τη σύνθετη αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Οι ανωτέρω αναφορές δηλώνουν ακριβώς τη «*συνθετική - εναρμονιστική σύλληψη*» του φιλελεύθερου και του κοινωνικού στοιχείου στο Σύνταγμα.

βα) Η "ελευθερία" ως πρωταρχική συνιστώσα του πολιτεύματος

1. Η έννοια της «ελευθερίας»

Δεν υπάρχει ίσως καμία άλλη έννοια που να επικαθόρισε τον φιλοσοφικό και τον πολιτικό λόγο όσο αυτή της *ελευθερίας*. Πραγματικά, η έννοια της ελευθερίας βρίσκεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος όλων σχεδόν των κλάδων των ανθρωπιστικών επιστημών, πρωτίστως γιατί είναι απόλυτα συνυφασμένη με τον ίδιο τον άνθρωπο και τη φύση του. Η πολιτική διαδικασία, εξάλλου, περιστρέφεται γύρω από τους βασικούς όρους και τις

---

[142] Τέτοιου είδους επιλογές ως προς έννοιες τόσο φορτισμένες ιδεολογικοπολιτικά δεν μπορεί παρά να έχουν ένα συγκεκριμένο νόημα. Αυτό υπονοεί, άλλωστε, και ο *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία (ακόμη και ο τίτλος που δίνει το προβάδισμα στην ισότητα δεν είναι τυχαίος), ό.π., όταν σημειώνει σχετικά: " *'Ελευθερία και Ισότητα'. Η λέξη "Αδελφότητα" ανήκει σε μία διαφορετική γλώσσα, περισσότερο θρησκευτική παρά πολιτική. Η 'Ισότητα' συχνά αντικαθίσταται από τη 'Δικαιοσύνη' στο δίπολο 'Δικαιοσύνη και ελευθερία'. Αλλά στο δίπολο αυτό η 'Δικαιοσύνη' προηγείται της 'Ελευθερίας'. Άραγε μόνο για λόγους ευφωνίας ; Το αν προηγείται η μία ή η άλλη λέξη εξαρτάται και από το ιστορικό πλαίσιο. Τα θύματα μίας καταπιεστικής εξουσίας επιζητούν προπάντων να είναι ελεύθερα. Έναντι μίας αυθαίρετης εξουσίας επικαλούνται τη δικαιοσύνη*" (σελ. 33-34).

προϋποθέσεις πραγμάτωσης της ελευθερίας. Ήδη από το τέλος του Μεσαίωνα και μέχρι σήμερα το πολιτικό και το κοινωνικό φαινόμενο διαμορφώνονται ουσιαστικά με βάση μία αδιάκοπη διαπάλη μεταξύ *ελευθερίας και ανελευθερίας*, η έκβαση της οποίας προσδιορίζει εν πολλοίς το επίπεδο του πολιτικού και συνταγματικού πολιτισμού μίας κοινωνίας. Από την άποψη αυτή, *η σύγχρονη ιστορία ταυτίζεται, σε τελική ανάλυση, με την ιστορία της ελευθερίας και τη διαρκή προσπάθεια για την επικράτησή της*.

Όσο πολύτιμη είναι, όμως, η ελευθερία ως αξία τόσο *συγκεχυμένο* εμφανίζεται το περιεχόμενό της. Αυτό οφείλεται σε δύο κατά βάση παράγοντες: Πρώτα απ' όλα, η ελευθερία αποτελεί μία έννοια *φιλοσοφική και δυναμική*. *Ως φιλοσοφική έννοια* επιδέχεται διάφορους νοηματικούς καθορισμούς, ανάλογα με τις αξιακές αφετηρίες και τις ηθικές παραδοχές καθενός. *Ως δυναμική έννοια*, διαμορφώνει το αξιακό και πραγματικό της περιεχόμενο ανάλογα με τις ιδιαίτερες κοινωνικοπολιτικές καταστάσεις και τις εκάστοτε ηθικοφιλοσοφικές αντιλήψεις που επικρατούν. Στη διάρκεια, έτσι, της ιστορικής της περιοδολόγησης, *η ελευθερία προσλαμβάνει ένα δυναμικό περιεχόμενο και εμπλουτίζεται από ποικίλες αξιακές αντιλήψεις, διατηρώντας, ωστόσο, ένα λίγο πολύ αναλοίωτο νοηματικό πυρήνα*. Θυμίζει, έτσι, ένα *εννοιολογικό και ιδεολογικό παλίμψηστο*, στο σώμα του οποίου επικάθηνται διάφορα ιδεολογικοπολιτικά και ηθικοφιλοσοφικά ιστορικά στρώματα. Μία νοητή τομή στον ιστορικό χρόνο θα καταδείκνυε ότι η έννοια της ελευθερίας συγκροτείται από αλλεπάληλα αξιακά στρώματα, τα οποία έρχονται και συχρωτίζονται, συχνά αδιόρατα, με την ελευθερία, σταδιακά δε καθίστανται στοιχεία της ίδιας της έννοιας.

Από τον *Αριστοτέλη* και τον *Rousseau* έως τον *Locke* και τον *Hobbes*, και από τον *Kant* μέχρι τον *Marx*, *η ελευθερία προσλαμβάνεται με πολύ διαφορετικό περιεχόμενο*[143]. Η ελευθερία, λοιπόν, δεν αποτελεί τόσο μία αυτοτελή και αξιακά αυτόνομη έννοια όσο το νοηματικό αποτέλεσμα ενός περισσότερο *σύνθετου φιλοσοφικού (ανα)στοχασμού*: εντάσσεται, δηλαδή, σε ένα συγκεκριμένο *ηθικοφιλοσοφικό αξιακό πλαίσιο*, εντός του οποίου συνευρίσκεται με παράλληλες ιδεολογικο-πολιτικές κατηγορίες και αναφορές, ενώ παράλληλα συγχρωτίζεται με δεδομένες αξιολογικές ιεραρχήσεις. Διυλίζεται, έτσι, σε ένα ευρύτερο πεδίο αντιλήψεων και παραδοχών, που αφορούν τον άνθρωπο, την κοινωνία το δίκαιο, την πολιτική κ.ο.κ., αναπτύσσει διαλεκτικές σχέσεις με αυτές και, τελικά, διαμορφώνεται μέσα και σε συνάφεια με αυτές.

Επιπλέον, λόγω του *εύπλαστου* χαρακτήρα της, από τη μία πλευρά, και της *θετικής της φόρτισης* (που οδηγεί, αφ' εαυτής, σε ενίσχυση της νομιμοποίησης αυτού που την εκφέρει), από την άλλη, η ελευθερία αποτέλεσε ιστορικά *παράδειγμα διαστρέβλωσης της πραγματικότητας και μέσο δικαιολόγησης των αυταρχικότερων καθεστώτων*. Πραγματικά, *η επίκληση της ελευθερίας πραγματοποιήθηκε πολύ περισσότερο από τα καθεστώτα εκείνα που την παραβίασαν κατά τρόπο βάναυσο*. Δεν υπάρχει πολιτική εξουσία που να μη δικαιολογεί τις πράξεις της στο όνομα της ελευθερίας, ακόμη και όταν αυτές την παραβιάζουν[144]. Ανεξάρτητα, πάντως, από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις και τις αντικειμενικές δυσχέρειες που υπάρχουν γύρω από τον ασφαλή καθορισμό του νοηματικού της περιεχομένου και την ουσιαστική της πραγμάτωση, *η ελευθερία φαίνεται να ακολουθεί γενικά μία σταδιακή εξελικτική πορεία ενίσχυσης και εμπλουτισμού του περιεχομένου της*. Η ιστορική αυτή διαδικασία δεν είναι, βέβαια, ευθύγραμμη. Αντίθετα, εμφανίζει μεγάλα διαστήματα ύφεσης και οπισθοδρόμησης, *χωρίς, ωστόσο, να χάνει, συνολικά κρινόμενη, την εξελικτική της*

---

[143] Ο *Isaiah Berlin*, Four essays on Liberty, 1969, Oxford University Press, ήδη και σε ελληνική μετάφραση: Τέσσερα δοκίμα περί Ελελευθερίας, μετάφραση Γιάννη Παπαδημητρίου, 2001, εκδ. Scripta, έκανε λόγο (σ. 257) ήδη το έτος 1958, όταν γράφηκε το κεφάλαιο του ανωτέρω έργου του που αφορά τις «*δυο έννοιες της Ελευθερίας*» ("*Two concepts of Liberty*"), για «*περισσότερες από διακόσιες σημασίες της ελευθερίας που έχουν καταγράψει οι ιστορικοί των ιδεών*».

[144] Κλασικά παραδείγματα αποτελούν, βέβαια, τα συνταγματικά κείμενα των δικτατορικών καθεστώτων. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι στα δικτατορικά συνταγματικά κείμενα του 1968 και 1973 η έννοια της *ελευθερίας* χρησιμοποιείται στο σχετικά σύντομο Προοίμιο δύο φορές.

διάσταση. Μία απλή αναδρομή από την περίοδο του Μεσαίωνα μέχρι σήμερα, βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές. Η ελευθερία συμβαδίζει με την εξέλιξη της ιστορίας, αποτελώντας, μάλιστα, από μία έποψη, το *τέλος* της[145]. Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι η εξελικτική αυτή διαδικασία αποδίδεται, σε τελική ανάλυση, στη σύμφυτη με τον άνθρωπο ηθική τάση διαρκούς αναζήτησης του πρακτέου και την αδιάφευκτη αναγκαιότητα προς απόφαση γι' αυτό[146].

2. Η διάκριση μεταξύ «αρνητικής» και «θετικής» ελευθερίας

Για την έννοια της ελευθερίας μπορούμε να μιλάμε μόνον από την περίοδο που σημαδεύει το τέλος του Μεσαίωνα και έπειτα. Και αυτό γιατί *η ελευθερία μπορεί να νοηθεί μόνον εφόσον ο άνθρωπος γίνει αντιληπτός ως αυθύπαρκτη οντότητα, ανεξάρτητη από την κοινωνία.* Πραγματικά, μέχρι την περίοδο αυτή, η έννοια της ελευθερίας, τουλάχιστον υπό τη σημερινή της εκδοχή, δεν υπάρχει, ακριβώς γιατί δεν υφίσταται ακόμη το "*άτομο*"[147].

Από την περίοδο της Αναγέννησης αρχίζει το άτομο και η ελευθερία του να κάνουν την εμφάνισή τους στο προσκήνιο. Το πεδίο όπου αναπτύσσεται πρωτίστως η ατομική ελευθερία είναι η *οικονομία*. Η ελευθερία ταυτίζεται, έτσι, ουσιαστικά με τη δυνατότητα της ανερχόμενης αστικής τάξης να διεξάγει τις εμπορικές ανταλλαγές χωρίς προσκόμματα. Στο φιλοσοφικό επίπεδο, οι θεωρητικές βάσεις της ελευθερίας αυτής τίθενται από τους φιλελεύθερους στοχαστές της εποχής καθώς και από τα δόγματα του προτεσταντισμού και τα κηρύγματα του Λούθηρου και του Καλβίνου[148].

Η ελευθερία αυτή[149], η οποία έχει ένα έντονο *ατομικιστικό περιεχόμενο και αρνητικό κατά βάση χαρακτήρα* (απουσία κρατικών περιορισμών), "*θεσμοποιείται*" πλέον και νομικά μετά τις μεγάλες επαναστάσεις του 18ου αιώνα και την οριστική επικράτηση της αστικής τάξης. Η

---

[145] Ο όρος χρησιμοποιείται εν προκειμένω με την έννοια του σκοπού.

[146] Όπως εύστοχα σημειώνει, αναφερόμενος στον άνθρωπο, ο *Κ. Δεσποτόπουλος*, Περί της πολιτικής, ό.π., σελ. 58, "*αυτό είναι και η αιτία... για την απαράμιλλη μεγαλοσύνη του, ως ταγμένου στο αγώνισμα της ηθικής*". Και, πιο κάτω, ο συγγραφέας αναφέρει: "*δεν έχει ο άνθρωπος αυτόδοτη κατάσταση αγιότητας. Κάθε στιγμή της ζωής του ενέχει δοκιμασία της ελευθερίας του, καθώς ελλοχεύουν οι πειρασμοί και οι φόβοι και άλλα πάθη, για να τον παρασύρουν στην εκτροπή, αλλά και χαίνει το βάραθρο της αποτυχίας, πέραν και από τις σειρήνες των πειρασμών ή τις ερινύες των φόβων. Αυτή, όμως, είναι η μοίρα του ανθρώπου και το έξοχο γέρας του : ως λαμπαδηφόρος του Απολύτου να βαδίζει επάνω όχι σε στερεό έδαφος, πιστός προς το ιδεώδες της ορθοφροσύνης και της ορθοπραξίας*". Πρέπει να σημειωθεί σχετικά ότι η πρωταρχική και πρωτόλεια έννοια της ελευθερίας του ανθρώπου, που τον κάνει να ξεχωρίζει από τις άλλες ζωικές μορφές είναι η σχετική αποσύνδεση της δράσης του από το ένστικτο. Κατά τον *E. Fromm*, ό.π., σελ. 48, έτσι, "*η ανθρώπινη ύπαρξη αρχίζει όταν ο μη καθορισμός της δράσης από τα ένστικτα υπερβεί έναν ορισμένο βαθμό... Με άλλα λόγια, η ανθρώπινη ύπαρξη και η ελευθερία είναι από καταβολής αδιαχώριστες. Η εελυθερία χρησιμοποιείται εδώ όχι με τη θετική έννοια της "ελευθερίας για να", αλλά με την αρνητική έννοια της "ελευθερίας από", δηλαδή της ελευθερίας του μη καθορισμού των ενεργειών του ανθρώπου από τα ένστικτα*".

[147] Όπως σημειώνει ο *E. Fromm*, ό.π., σελ. 59, "*επρόκειτο για ένα είδος σκλαβιάς διαφορετικής απ' αυτή που αντιπροσωπεύει ο ολοκληρωτισμός και η καταπίεση στους μετέπειτα αιώνες. Η μεσαιωνική κοινωνία δεν αποστερούσε το άτομο από την ελευθερία του, αφού το 'άτομο' αυτό δεν υπήρχε ακόμη. Δεν είχα ακόμη κατανοήσει τον ευατό του σαν άτομο παρά μόνο με το μέσο του κοινωνικού ρόλου του (που ήταν επίσης και φυσικός). Και δεν είχε κατανοήσει επίσης και τα άλλα πρόσωπα σαν 'άτομα*"".

[148] Για την ιστορική εξέλιξη της ελευθερίας την περίοδο αυτή βλ., αντί άλλων, *E. Fromm*, ό.π., σελ. 56 επ., 82 επ. Πρβλ. επίσης ανωτέρω, πρώτο Μέρος. Ειδικά για την εξέλιξη της καπιταλιστικής αγοράς βλ. τη λεπτή και συνοπτική ανάλυση του *F. Braudel*, La dynamique du capitalisme, 1985, Flammarion, ιδίως τα δύο πρώτα Κεφάλαια ("*Επανεξετάζοντας την υλική και την οικονομική ζωή*", "*Τα παιχνίδια της ανταλλαγής*").

[149] Χαρακτηριστική είναι η σχετική φιλελεύθερη θεωρία, σύμφωνα με την οποία «*τα δικαιώματα του ατόμου εκφράζουν μια μορφή κυριαρχίας του τελευταίου, που είναι αναπόσπαστη από την έννοια της σύγχρονης δημοκρατίας. Το άτομο αποτελεί βασική μονάδα δράσης και ευθύνης σε μια δημοκρατική πολιτεία και αν αυτό και μόνο ληφθεί σοβαρά υπόψιν, η έννοια των δικαιωμάτων του, όπως και εκείνη της λογοδοτικής υποχρέωσης (υπευθυνότητας) των αρχόντων, αποτελούν βασικά θεμέλια στη λειτουργία της και τον αξιακό της προσανατολισμό*». Βλ. *Δ. Δημητράκου*, Τα «αρνητικά δικαιώματα» του πολίτη και το κράτος. Μια αναλυτική προσέγγιση, Ισοπολιτεία, τ. 2/2000, σ. 267.

-αρνητική- ελευθερία κατοχυρώνεται, έτσι, στα συνταγματικά κείμενα και αποτελεί τον βασικό προσδιοριστικό παράγοντα του πρώτου κύματος συνταγματισμού, του *φιλελεύθερου συνταγματισμού*. Με το αρνητικό αυτό περιεχόμενο, *η ελευθερία συνιστά το νομικο-πολιτικό επίκεντρο της αρχής του κράτους δικαίου*. Πραγματικά, η εν λόγω αρχή δομείται γύρω από τα ατομικά δικαιώματα και τους νομικούς εκείνους θεσμούς που διασφαλίζουν την προστασία τους (αρχή διάκρισης εξουσιών, δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, παροχή έννομης δικαστικής προστασίας κ.ο.κ.).

Η αρνητική αυτή ελευθερία, αν και απελευθέρωσε το άτομο από ποικίλους εξωτερικούς καταναγκασμούς που του επέβαλλε η φεουδαλική κοινωνία του Μεσαίωνα, δεν στερείται κινδύνων για τον ίδιο τον άνθρωπο και την κοινωνία στην οποία εντάσσεται. Η *αρνητική ελευθερία*, έτσι, δεν αποτέλεσε μόνον μία μονόπλευρη και μονοδιάστατη ελευθερία, ως *ελευθερία αποκλειστικά της αστικής τάξης*[150], αλλά, επιπλέον, δημιούργησε νέους πραγματικούς και ψυχολογικούς καταναγκασμούς για τον άνθρωπο[151].

Η αρνητική αυτή ελευθερία συνοδεύει, βέβαια, το συνταγματικό φαινόμενο σε όλη την πορεία του κατά τον 19ο και τον 20ο αιώνα. Ανεξάρτητα, έτσι, από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις ως προς το περιεχόμενο και την άσκηση της ατομικής ελευθερίας, που παρατηρούνται στα (δυτικά) συνταγματικά κείμενα του 20ου αιώνα, αυτή αποτελεί *βασικό χαρακτηριστικό των σύγχρονων πολιτευμάτων*. Πραγματικά, δίπλα στα δημοκρατικά και κοινωνικά στοιχεία του Συντάγματος κατοχυρώνονται και προστατεύονται οι ατομικές ελευθερίες. Σ' αυτήν, άλλωστε, την (αρνητική) έννοια της ελευθερίας, που αποτελεί σταθερό

---

[150] Από την άποψη αυτή, η έννοια της ελευθερίας στον ατομικιστικό φιλελευθερισμό είναι «τυπική» : «*Για τις κατώτερες τάξεις ελευθερία δεν ήταν δηλαδή τίποτα περισσότερο από έναν ωραίο τύπο, για όσο διάστημα έμεναν φτωχές και οικονομικά εξαρτημένες και όσο ήταν αναγακσμένες να αποδέχονται τους όρους εργασίας των επιχειρηματιών... Από τη διακηρυγμένη στο φιλελευθερισμό ελευθερία, δεν απέμεινε συνεπώς στην κοινωνική πραγματικότητα τίποτα περισσότερο από την ελευθερία της ιδιοκτησίας και του κέρδους, δηλαδή η ελευθερία του κεφαλαιοκράτη νε εκμεταλλεύεται τους μισθωτούς. Κάτω από τις συνθήκες της καπιταλιστικής παραγωγής είχε φραχτεί κάθε δνατότητα στις εργατικές μάζες να κάνουν ουσιαστική χρήση των φιλελεύθερων συνταγματικών εγγυήσεων... Το βάρος της καθημερινής εργασίας και η φροντίδα για τη φτωχή τους υπαρξιακή συντήρηση, δεν άφηναν κανένα περιθώριο για τη νόμιμα εγγυημένη ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπιότητας*». Βλ. *R. Kühnl*, Μορφές αστικής κυριαρχίας, ό.π., σ. 73.

[151] Η διπλή αυτή φύση της αρνητικής ελευθερίας (λειτουργική - δυσλειτουργική), η αποδοχή, με άλλα λόγια, ότι η ίδια αυτή ελευθερία απελευθερώνει και συγχρόνως υποδουλώνει τον άνθρωπο, ξενίζει. Η κατανόηση, όμως, του προβλήματος της ελευθερίας εξαρτάται από την ικανότητα να δεί κανείς και τις δύο πλευρές της διαδικασίας εξατομίκευσης και απελευθέρωσης, και όχι να προσηλωθεί στη μία και να αγνοήσει την άλλη. Όπως, τονίζει, βέβαια, ο *E. Fromm* (ό.π., σελ. 126), "*αυτό είναι δύσκολο γιατί συνηθίσαμε να σκεφτόμαστε με το συμβατικό και όχι το διαλεκτικό τρόπο και τείνουμε να αμφιβάλλουμε ότι είναι δυνατό να πηγάζουν από μία αιτία ταυτόχρονα δύο αντιφατικές τάσεις*". Ο συγγραφέας αναπτύσσει με ιδιαίτερη λεπτότητα το πρόβλημα της *αντιφατικότητας της αρνητικής ελευθερίας* (ό.π., σελ. 125 επ.). Κατά την αντίληψη αυτή, ο καπιταλισμός (βασική έκφανση της αρνητικής - ατομικιστικής ελευθερίας), απελευθέρωσε, βέβαια, τον άνθρωπο από τους παραδοσιακούς δεσμούς και εξύψωσε την ατομική του υπόσταση και αξία. "*Όμως, ενώ αυτή ήταν η μία επίδραση που άσκησε ο καπιταλισμός στην πρόοδο της αυξανόμενης ελευθερίας, ταυτόχρονα έκανε το άτομο να είναι περισσότερο μοναχικό και απομονωμένο και το πλημμύρισε με το αίσθημα της ασημαντότητας και της αδυναμίας*" (ibid, σελ. 130). Η αρχή της εξατομίκευσης «*προωθώντας*" την "*ελευθερία από", συνέβαλε στη διάσπαση των δεσμών μεταξύ του ενός ατόμου και του άλλου και έτσι απομόνωσε και διαχώρισε το άτομο από τους συνανθρώπους του*» (ibidem). Η αρνητική αυτή ελευθερία, συνεπάγεται, λοιπόν, για τον άνθρωπο ποικίλες ψυχολογικές δεσμεύσεις, οι οποίες του περιορίζουν ουσιαστικά την πραγματική του ελευθερία. "*Στον καπιταλισμό, η οικονομική δραστηριότητα, η επιτυχία, το υλικό κέρδος έγιναν αυτοσκοποί*", και, έτσι, το άτομο υποβιβάστηκε σε "*όργανο για την επίτευξη οικονομικών σκοπών*". Από την άλλη, ο εργαζόμενος που δεν θιέθετε κεφάλαια και ήταν υποχρεωμένος να διαθέσει την εργατική του δύναμη, "*ξέχωρα από την άμεση εξάρτησή του από τον εργοδότη, είχε διαποτιστεί, όπως και ολόκληρη η κοινωνία, από το πνεύμα του ασκητισμού και της υποταγής στους εξωανθρώπινους σκοπούς που αναφέραμε σχετικά με τον κάτοχο κεφαλαίου... ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής μετέτρεψε τον άνθρωπο σε όργανο για την επίτευξη εξωανθρώπινων οικονομικών σκοπών και ενίσχυσε το πνεύμα του ασκητισμού και της ασημαντότητας του ατόμου, για το οποίο προπαρασκευαστικό στάδιο ήταν ο Προτεσταντισμός*" (ibid, σελ. 135).

και μόνιμο χαρακτηριστικό του φιλελευθερισμού και της αρχής του κράτους δικαίου, παραπέμπει πρωτίστως το άρθρο 25 § 2 Συντ.

Εκτός, όμως, από αυτή την "*αρνητική ελευθερία*", στα σύγχρονα δημοκρατικά Συντάγματα εμφανίζεται και μία άλλη μορφή ελευθερίας, την οποία θα μπορούσαμε, για λόγους μεθοδολογικούς, να ονομάσουμε "*θετική ελευθερία*"[152]. Η διάκριση αυτή της ελευθερίας[153] είναι, όπως θα δούμε, *κομβική* για την κατανόηση του περιεχομένου της έννοιας της ελευθερίας που χρησιμοποιεί το άρθρο 25 § 2 Συντ. Κατ' αρχήν, όπως ήδη αναφέρθηκε, με τον όρο "*αρνητική ελευθερία*" νοείται η κατάσταση στην οποία ένα υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να δρα ανεμπόδιστα ή τη δυνατότητα να μη δρα χωρίς να εξαναγκάζεται σε αυτό από άλλα άτομα[154]. Επειδή, ωστόσο, το άτομο οριοθετείται ως προς τις πράξεις του από κανόνες (νομικούς ή κοινωνικούς), η αρνητική ελευθερία δεν μπορεί παρά να συνίσταται στο να πράττει κανείς (ή να μην πράττει) όλα όσα οι εν λόγω κανόνες επιτρέπουν ή δεν απαγορεύουν (άρα επιτρέπουν το μη πράττειν)[155].

Από την άλλη, ως "*θετική ελευθερία*" νοείται η κατάσταση στην οποία ένα υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να κατευθύνει τη βούλησή του προς ένα σκοπό, να λαμβάνει αποφάσεις χωρίς να καθορίζεται από τη βούληση άλλων. Υπό την έποψη αυτή, η "*θετική ελευθερία*", ως πολιτική ελευθερία αυτοκαθορισμού, αποτελεί το ένα από τα δύο κύρια στοιχεία της δημοκρατίας[156].

---

[152] Η διάκριση μεταξύ «*αρνητικής*» και «*θετικής*» ελευθερίας παραπέμπει ευθέως στο έργο του *I. Berlin*, ο οποίος συνεχίζει, με τη δική του ασφαλώς συμβολή και τις ιδιαιτερότητες των απόψεών του, τη σχετική φιλελεύθερη παράδοση που διαμορφώνουν ιδίως ο *J.S. Mill* και *B. Constant*. Η θεωρία του *Berlin* είναι εξαιρετικά σημαντική για την παρούσα ανάλυση, ιδιαίτερα για την κατανόηση της έννοιας της ελευθερίας, καθώς και για την αποσαφήνιση του περιεχομένου της αρχής του κοινωνικού κράτους και της κοινωνικής δημοκρατίας που θεμελιώνει το Σύνταγμα του 1975/1986/2001. Είναι, επίσης, καθοριστική προκειμένου να αντιληφθούμε επαρκέστερα τα *όρια* της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου, ο συνταγματικός προσδιορισμός των οποίων δεν καταλείπει περιθώρια για την αναγνώριση οποιασδήποτε μορφής «*λειτουργικοποίησης*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων, κάτι το οποίο θα ισοδυναμούσε με αναίρεση της ατομικής ελευθερίας και με κατακρήμνιση του φιλελεύθερου χαρακτήρα του πολιτεύματος. Για τον λόγο αυτό, οι σχετικές θεωρητικές αντιλήψεις του *Berlin* εξετάζονται αναλυτικότερα αμέσως κατωτέρω. Σημειώνεται, ωστόσο, για τις ανάγκες της εδώ προσέγγισης ότι η έννοια της «*αρνητικής*» ελευθερίας μπορεί να οριστεί ως η περιφρούρηση της ατομικής ελευθερίας και του ιδιωτικού χώρου, από κάθε εισβολή ή παρέμβαση της κοινωνίας ή του κράτους. Αντίστοιχα, η έννοια της «*θετικής*» ελευθερίας ορίζεται ως η δυνατότητα του ατόμου ή καλύτερα του πολίτη για πολιτική πράξη : Η θετική ελευθερία δεν αρκείται στην κατοχύρωση του ιδιωτικού χώρου και των ατομικών δικαιωμάτων αλλά διεκδικεί την ελευθερία παρέμβασης στα κοινά, την ενεργό πολιτικότητα και αυτοδιαχείριση του ατόμου, ώστε να αποκτά ουσιαστικό περιεχόμενο η αρχή της αυτοδιάθεσης και της αυτοκυβέρνησης. Αν δηλαδή η αρνητική ελευθερία εκφράζεται με τη διεκδίκηση των ατομικών δικαιωμάτων, η θετική ελευθερία συμπυκνώνεται στο αίτημα της πολιτικής συμμετοχής. Βλ. *Π. Κιτρομηλίδη*, Νεότερη πολιτική θεωρία, ό.π., σ. 111. Πρβλ. επίσης *Γ. Μολύβα*, Η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας κατά τον Isaiah Berlin και ο ορισμός της ελευθερίας ως αρνητικής ιδέας, Επιστήμη και Κοινωνία, τ. 1/1998, σ. 1-25, *A.S. Kaufman*, Professor Berlin on "Negative Freedom", Mind 1962, σ. 71 επ.

[153] Για μια παραπλήσια διάκριση της ελευθερίας ανάμεσα στην «*φιλελεύθερη*» και την «*κοινοτιστική*» πρόσληψή της, η οποία εν πολλοίς τέμνει αυτή μεταξύ της «αρνητικής» και της «θετικής» ελευθερίας, βλ. *A. Wellmer*, Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο, ό.π., ιδίως σ. 47 επ., 97 επ., 131 επ. Ο συγγραφέας επιχειρεί, με ενδιαφέρουσα μεθοδολογία και επιχειρηματολογία να «συνθέσει» «διαλεκτικά» την αντίθεση μεταξύ τους. Όπως σημειώνει ο ίδιος, ό.π., σ. 41, «*για τους "φιλελεύθερους", τα ατομικά δικαιώματα έχουν το πρωτείο (όπως συμβαίνει π.χ. στον Rawls), για τους "κοινοτιστές" προηγούνται οι θεσμοί, οι παραδόσεις και οι μορφές ζωής που συγκροτούν ταυτότητες και κοινότητες. Και πάλι προσπαθώ να λύσω "διαλεκτικά" την αντίθεση, δείχνοντας αφενός ότι οι ίδιες οι φιλελεύθερες αρχές απαιτούν ένα δημοκρατικό πολιτισμό του οποίου οι θεσμοί και οι μορφές ζωής θεμελιώνουν κατά κάποιον τρόπο μια παράδοση δεύτερης τάξης, και επιχειρώντας αφετέρου να θεμελιώσω ένα πολιτικό πρωτείο των ίσων ατομικών δικαιωμάτων απέναντι σε όλες τις ιδιαίτερες ή "επιμέρους" μορφές ζωής και παραδόσεις*».

[154] Βλ. *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 93 επ. Πρβλ. *Δ. Δημητράκου*, Τα «αρνητικά δικαιώματα» του πολίτη και το κράτος, ό.π., σ. 269 επ.

[155] Αυτή φαίνεται να είναι η πρωτόλεια έννοια της ελευθερίας στον *Hobbes*, τον *Locke* και τον *Montesquieu*. Βλ. *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 95-96.

[156] Για την ελευθερία και την ισότητα ως δομικά στοιχεία της δημοκρατίας, βλ. *ενδεικτικά Γ. Κασιμάτη*,

Η τελευταία αυτή έννοια της ελευθερίας αποτελεί τη θεμελιακή βάση πάνω στην οποία δομείται η *δημοκρατική αρχή*. Με αυτό ιδίως το νόημα γίνεται αντιληπτή η ελευθερία στον *Αριστοτέλη* [157]. Στην περίπτωση αυτή, ο πολίτης δεν ετεροκαθορίζεται αλλά *αυτοκαθορίζεται*, αφού υπακούει σε "*δική*" του εξουσία. Πραγματικά, με τη συμμετοχή του στη διαδικασία λήψης των αποφάσεων, ο πολίτης θεωρείται από πολιτικής απόψεως ελεύθερος, στον βαθμό που έχει τη δυνατότητα να κατευθύνει τη βούλησή του χωρίς να εξαρτάται από τη βούληση άλλων[158]. Υπό την έννοια αυτή, η -πλήρης- πολιτική ελευθερία μπορεί να νοηθεί μόνον στο πλαίσιο του δημοκρατικού πολιτεύματος, ως -απόλυτη- ταύτιση κυβερνώντων και κυβερνωμένων[159].

Από μία άλλη οπτική, εξάλλου, οι δύο αυτές μορφές ελευθερίας (αρνητική - θετική) μπορούν επίσης να διακριθούν με βάση το ιστορικό υποκείμενο, το οποίο είναι φορέας της μίας ή της άλλης[160]. Οι ατομικές ελευθερίες, έτσι, που είναι οι πλέον χαρακτηριστικές "αρνητικές" ελευθερίες αφορούν το *μεμονωμένο άτομο*. Συμπυκνώνουν και διαχέουν δε μία συγκεκριμένη *ατομικιστική αντίληψη* για τον άνθρωπο και την κοινωνία, η οποία νοείται ως *άθροισμα ατόμων και όχι ως οργανικό σύνολο*. Αντίθετα, η ελευθερία ως *αυτοπροσδιορισμός* αναφέρεται συνήθως σε μία *συλλογική βούληση* (*volonté générale*), είτε αυτή είναι του λαού ή της κοινότητας είτε του έθνους ή της πατρίδας. Κατά τον τρόπο αυτό, ο αυτοπροσδιορισμός του ατόμου δεν αποτελεί εν προκειμένω το ιστορικά κρίσιμο πρόβλημα, αλλά ο αυτοπροσδιορισμός του συνόλου. Πιο συγκεκριμένα, το άτομο δεν θεωρείται ότι αυτοπροσδιορίζεται άμεσα αλλά έμμεσα, ως μέρος του (αυτοπροσδιοριζόμενου) συνόλου[161].

Συνταγματικό Δίκαιο ΙΙ, ό.π., σελ. 50, 125 επ., 143 επ., *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. ΙΙ, ό.π., σελ. 37 επ., 45 επ.

[157] "*Υπόθεσις μεν ουν της δημοκρατικής πολιτείας ελευθερία (τούτο γαρ λέγειν ειώθασιν, ως εν μόνη τη πολιτεία ταύτη μετάχοντας ελευθερίας· τούτου γαρ στοχάζεσθαι φασι πάσαν δημοκρατίαν)· ελευθερίας δε εν μεν το εν μέρει άρχεσθαι και άρχειν*" (Αριστοτέλη, Πολιτικά, 1317a, 40-41, 1317b, 1-3) και αργότερα στον Rousseau. "*...tout le peuple statue sur tout le peuple*", *Rousseau*, Du contrat social, βιβλίο ΙΙ, κεφ. VI. Τη θετική αυτή ελευθερία είχε υπόψη του και ο *Kant*, στον οποίο συνταντάται, άλλωστε, και η έννοια της αρνητικής ελευθερίας (πρωτίστως, μάλιστα, αυτή). Κατά τον συγγραφέα (Για την αιώνια ειρήνη, 1992, εκδ. Αλεξάνδρεια, σελ. 108-109), δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή η έννοια της δικαιικής ελευθερίας "*ως εξουσιοδότησης να κάνει κανείς ό,τι θέλει, αρκεί να μην αδικεί κανέναν*" (πρβλ. άρθρο 4 της γαλλικής Διακήρυξης του 1789 και άρθρο 5 της Διακήρυξης του 1793). Αντίθετα, σημειώνει ο συγγραφέας, "*η εξωτερική μου (νόμιμη) ελευθερία πρέπει να εξηγηθεί μάλλον ως εξής : είναι η εξουσιοδότηση να μην υπακούω σε άλλους εξωτερικούς νόμους, εκτό από εκείνους στους οποίους μπόρεσα να δώσω τη συγκατάθεσή μου*".

[158] Όπως σημειώνει ο *Α. Μάνεσης*, Αι ευγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. ΙΙ, ό.π., σελ. 39, "*η μορφή αύτη της ελευθερίας έγκειται εις την άσκησιν της κρατικής εξουσίας υπ' αυτών τούτων των υποκειμένων εις ταύτην προσώπων. Η πολιτική ελευθερία ενός λαού συνίσταται εις την εκ μέρους αυτού άσκησιν της κρατικής εξουσίας, η οποία πραγματοποιείται κυρίως διά της συμβολής των συγκροτούντων τον Λαόν προσώπων εις τον σχηματισμόν και την εκδήλωσιν της κρατικής θελήσεως*".

[159] Στη σύγχρονη αντιπροσωπευτική δημοκρατία, βέβαια, η πολιτική ελευθερία είναι περισσότερο *πλασματική* παρά ουσιαστική. Και αυτό γιατί η συμμετοχή του λαού στο σχηματισμό και την εκδήλωση της κρατικής βούλησης είναι κατά κανόνα *έμμεση*, πραγματοποιείται, δηλαδή, μέσω των αντιπροσώπων του. Οι τελευταίοι θεωρούνται ότι εκφράζουν τη βούληση του κυρίαρχου λαού, αλλά, όπως εύστοχα σημειώνει ο *Α. Μάνεσης* (Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. Ι, σελ. 15-16), "*μόνον βάσει 'τεκμηρίων' διαδοχικών, τα οποία είναι τρία τον αριθμόν : α) Τεκμαίρεται νομικώς, ως θέλησις του κυριάρχου λαού, δηλ. του συνόλου των πολιτών, η θέλησις του εκλογικού σώματος...β) Τεκμαίρεται εν συνεχεία ως θέλησις του συνόλου του εκλογικού σώματος η θέλησις της πλειοψηφίας απλώς αυτού...γ) Τεκμαίρεται, τέλος, ως βούλησις της πλειοψηφίας του εκλογικού σώματος η θέλησις της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας*". Πρβλ., επίσης, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Β΄, 55-56, *G. Jéze*, Le dogme de la volonté nationale, R.D.P. 1927, σελ. 166 επ. Βλ. ακόμη *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η "κρίση" του κοινοβουλευτικού συστήματος, ό.π., όπου και αναλυτική βιβλιογραφία.

[160] Βλ. *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 105 επ.

[161] Κατά τον *Hegel*, η πολιτική ελευθερία μπορεί να πραγματωθεί μόνο εντός του κράτους και διά της πρωταρχικής εκδηλώσεως της ορθολογικής του βούλησης, τον νόμο: "*Εφόσον ο νόμος είναι η αντικειμενικότητα του πνεύματος και η βούληση εν τη αληθεία της· και μόνον η βούληση που υποτάσσεται στον νόμο είναι ελεύθερη : υπακούει όντως στον εαυτό της, είναι κοντά στον εαυτό της, και κατά συνέπεια είναι ελεύθερη*" (απόσπασμα από τα «Μαθήματα της φιλοσοφίας της ιστορίας», που μεταφέρει ο *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 99.

Στην περίπτωση αυτή[162], η διάκριση μεταξύ της αρνητικής και της θετικής ελευθερίας αντανακλά και αναπαράγει ουσιαστικά τη "διχοτόμηση" του ανθρώπου σε "*ιδιώτη*", μεμονωμένο, δηλαδή, άτομο νοούμενο στην ιδιωτική του σφαίρα επιδιώξεων και ενδιαφερόντων, και σε "*πολίτη*", μέρος, δηλαδή, ενός συνόλου, που συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία λήψεως αποφάσεων του συνόλου αυτού[163].

---

[162] Η αντίληψη της volonté générale είναι εσφαλμένη και, όπως αποδείχθηκε ιστορικά, επικίνδυνη. Στηρίζεται σε μία παραδοχή η οποία είναι πλασματική διότι εκκινεί από την *ιστορικά ανύπαρκτη ενότητα του λαού* και, μάλιστα, της *βούλησής* του. Στο αντιπροσωπευτικό, λοιπόν, σύστημα δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για volonté générale, όπως, άλλωστε, δεν μπορούμε να μιλάμε για απόλυτη πολιτική ελευθερία. Κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε την πλήρη *ταύτιση αρχόντων και αρχομένων*, το οποίο, όμως, δεν μπορεί να νοηθεί στο αντιπροσωπευτικό τουλάχιστον σύστημα. Στη σύγχρονη Δημοκρατία, άρα, πάντοτε υπάρχουν κάποιοι οι οποίοι είναι κυβερνώντες και κάποιοι οι οποίοι είναι κυβερνώμενοι. Στην αντίθετη περίπτωση, άλλωστε, ο δικαιικός (αυτο)περιορισμός της κρατικής εξουσίας δεν θα είχε νόημα, εφόσον θα υπήρχε ταύτιση αρχόντων και αρχομένων. Οι αντιλήψεις, επομένως, του *Rousseau* για τη λεγόμενη volonté générale, ή αυτές του *C. Schmitt*, ο οποίος ορίζει τη δημοκρατία σαν "*ταυτότητα κυρίαρχου και αρχομένων, κυβερνώντων και κυβερνωμένων, επιτασσόντων και επιτασσομένων*" (Verfassungslehre, ό.π., σελ. 234) και του *H. Kelsen*, που μιλάει για *ταύτιση κυβερνώντων και κυβερνωμένων* (Vom Wesen und Werte der Demokratie, Tübingen 1920, σελ. 14 επ.), δεν μπορούν να αποδώσουν το πραγματικό νόημα της δημοκρατίας. Βλ. ιδίως *Γ. Κασιμάτη*, Συνταγματικό Δίκαιο ΙΙ, ό.π., σελ. 38 επ., ο οποίος, αφού τονίζει τη συνθετότητα και τον διαφοροποιημένο χαρακτήρα του λαού, σημειώνει, εύστοχα, ότι «*δεν μπορεί να γίνει λόγος για ταυτότητα "κυβερνώντων" και "κυβερνωμένων". Η διδασκαλία αυτή, πέρα από την εξωπραγματική και τη θεωρητικά λανθασμένη βάση της, ενέχει και κινδύνους. Προσφέρει τη βάση για εκτροπή της δημοκρατίας σε ολοκληρωτικό καθεστώς. Τούτο οφείλεται στο ότι αγνοεί -και παραμερίζει- το σημαντικότερο δυναμικό στοιχείο της δημοκρατίας: τη διαλεκτική της, την πολεμική της θέση απέναντι σε κάθε εξουσία κατά του λαού και χωρίς τη θέληση του λαού, που γεννά η κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα*» (ibid, σελ. 38-39). Πρβλ., ακόμη, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Β΄, ό.π., σελ. 56-58, ο οποίος ορθά υποστηρίζει ότι "*η προερμηνευτική ταύτιση κυβερνώντων και κυβερνωμένων συνεπάγεται λογικά την ταύτιση της βούλησης της πλειοψηφίας με αυτή όλων των πολιτών, κι επομένως δεν αφήνει τα εννοιολογικά (και κανονιστικά) περιθώρια για την ένταξη της προστασίας της μειοψηφίας στο νοηματικό πεδίο του άρθρου 1*" (ibid, σελ. 57). Άλλωστε, όπως ήδη έχει αναλυθεί, το άρθρο 25 § 1 Συντ., όπως, βέβαια, και οι υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25, προϋποθέτει το υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων (τον άνθρωπο "*ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*"), στην πολυπλοκότητα και τη συνθετότητα των κοινωνικών του σχέσεων με τα άλλα υποκείμενα. Η έννοια του "*κοινωνικού συνόλου*", που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ. δεν αναφέρεται σε μία αφηρημένη και απόλυτα πλασματική ενότητα της κοινωνίας αλλά σε μία *δυναμική έποψη του κοινωνικού συστήματος*, με όλες τις αντινομίες, τις συγκρούσεις και τις αντιφάσεις που το χαρακτηρίζουν. Η σύγχρονη κοινωνία, μάλιστα, όχι μόνο δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή ως ενότητα, αλλά, αντίθετα, βασικό της χαρακτηριστικό είναι η συνθετότητα και πολυπλοκότητά της, που σε τελική ανάλυση πρόκειται για συνθετότητα και πολυπλοκότητα κοινωνικοοικονομικών σχέσεων, καταστάσεων και συμφερόντων. Η δημοκρατική αρχή στο σύγχρονο αντιπροσωπευτικό κράτος μπορεί, λοιπόν, να γίνει αντιληπτή μόνον ως *αρχή της πλειοψηφίας*, με παράλληλη, βέβαια, *προστασία της μειοψηφίας*, προστασία που ταυτίζεται, άλλωστε, σε κάποιο βαθμό με την αρχή του κράτους δικαίου. Για την ιστορική και θεωρητική ταύτιση της δημοκρατικής αρχής και του αντιπροσωπευτικού συστήματος, πρβλ. ιδίως *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα, ό.π. σελ. 258 επ., καθώς και *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η "κρίση" του κοινοβουλευτικού συστήματος, ό.π., *του ιδίου*, Το "πολίτευμα" της Ε.Ε., ό.π., σελ. 80 επ. Σε κάθε πάντως περίπτωση είναι αναγκαία εν προκειμένω μία διάκριση : Σε μία κοινωνικά διαφοροποιημένη κοινωνία, όπως η σημερινή, και σε ένα αντιπροσωπευτικό καθεστώς, όπως το σημερινό, δεν μπορεί, βέβαια, να γίνεται λόγος για ταύτιση κυβερνώντων - κυβερνωμένων. Ωστόσο, η -υπο φιλοσοφικοπολιτική έποψη- έννοια της Δημοκρατίας δεν απορρίπτει a priori την ταύτιση κυβερνώντων - κυβερνωμένων. Αντίθετα, μάλιστα, την προϋποθέτει. Είναι διαφορετικό, βέβαια, το γεγονός ότι για λόγους πραγματικούς, τεχνικούς και κοινωνικούς κάτι τέτοιο δεν είναι εφικτό. Η επισήμανση αυτή έχει την εξής σημασία: Η λειτουργία των θεμελιωδών αρχών του πολιτεύματος και των συνταγματικών θεσμών, καθώς και η ερμηνεία των συναφών συνταγματικών διατάξεων, πρέπει να κατευθύνονται στην ευρύτερη δυνατή πραγμάτωση του -ολοκληρωμένου και "καθαρού"- περιεχομένου της Δημοκρατίας, που σημαίνει, πρωτίστως, πληρέστερη δυνατή πραγμάτωση της πολιτικής ελευθερίας, άρα, του αυτοκαθορισμού όλων των πολιτών, που υλοποιείται μόνον μέσα από την ίση και καθολική συμμετοχή όλων στην πολιτική διαδικασία. Θα δούμε στη συνέχεια ότι η τελευταία αυτή θεώρηση της δημοκρατικής αρχής έχει καθοριστικές συνέπειες για το περιεχόμενο και τη λειτουργία των υπόλοιπων θεμελιωδών αρχών του πολιτεύματος, συμπεριλαμβανομένης της αρχής του κοινωνικού κράτους.

[163] Βλ. *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 107.

Οι δύο αυτές μορφές ελευθερίας (που μπορούμε πλέον για τις ανάγκες της ανάλυσης να ονομάσουμε, αφενός ως "*ατομική*" ελευθερία και, αφετέρου, ως "*πολιτική*" ελευθερία), *δεν συμπίπτουν πάντοτε ούτε ιστορικά ούτε θεωρητικά*. Σε ένα πρώτο επίπεδο, η ατομική και η πολιτική ελευθερία συνιστούν στοιχεία δύο διακεκριμένων, ιστορικά και πολιτικά, πολιτευμάτων: Η ατομική ελευθερία αποτελεί στοιχείο του φιλελεύθερου πολιτεύματος, το οποίο "*ενδιαφέρεται διά την ατομικήν ελευθερίαν και την διασφαλίζει διά των ατομικών δικαιωμάτων*", ενώ η πολιτική ελευθερία αποτελεί στοιχείο του δημοκρατικού πολιτεύματος, στο οποίο "*η ελευθερία πραγματοποιείται διά της υπό του Λαού ασκήσεως της κρατικής εξουσίας και δη διά της συμμετοχής των πολιτών εις τον σχηματισμόν ή και την εκδήλωσιν της κρατικής θελήσεως (πολιτική ελευθερία, επιτυγχανομένη διά των πολιτικών δικαιωμάτων)*"[164].

2.1. Η θεωρία του B. Constant

Ο φιλελεύθερος και ο δημοκρατικός χαρακτήρας του πολιτεύματος δεν συμπίπτουν, λοιπόν, εννοιολογικά. Επιπλέον, δεν συμπίπτουν ούτε ιστορικά. Για παράδειγμα, έτσι, η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία μπορεί να χαρακτηρισθεί σε γενικές γραμμές ως δημοκρατικό πολίτευμα αλλά όχι ως φιλελεύθερο, αφού μόνο η πολιτική και όχι η ατομική ελευθερία κατοχυρώνονταν για τους πολίτες. Και αντίστροφα, η συνταγματική μοναρχία στις χώρες της δυτικής Ευρώπης κατά τον 19ο αιώνα, αν και δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι διασφάλιζε την πολιτική ελευθερία, εντούτοις κατοχύρωνε νομικά τα ατομικά δικαιώματα[165].

Συχνά, ωστόσο, η εννοιολογική και ιστορική αυτή διάκριση μεταξύ της ατομικής και της πολιτικής ελευθερίας χρησιμοποιείται προκειμένου να επιχειρηθεί μία συγκεκριμένη *αξιολογική ιεράρχηση* των δύο αυτών ελευθεριών. Στην περίπτωση αυτή, τα ιστορικά και συγκριτικά παραδείγματα που επιβεβαιώνουν τη διάκριση αρνητικής και θετικής ελευθερίας χρησιμοποιούνται κατά βάση ως *πρόσχημα* προκειμένου να συσκοτιστούν τα -ήδη στενά- όρια ανάμεσα στην "*αντικειμενική*" και την "*υποκειμενική*" (αξιολογική) κρίση. Για παράδειγμα, έτσι, δεν είναι λίγοι οι νεώτεροι συγγραφείς, οι οποίοι χρησιμοποιούν, συχνά εσφαλμένα, τη θεωρία του *Benjamin Constant* προκειμένου να θεμελιώσουν και να δικαιολογήσουν τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό. Ο *Constant* θεωρεί ότι η διάκριση αρνητικής και θετικής ελευθερίας αντιστοιχεί απόλυτα σε μία ιστορική διάκριση μεταξύ της *ελευθερίας των συγχρόνων (liberté des modernes)* και της *ελευθερίας των αρχαίων (liberté des anciens)*. Η εν λόγω ιστορική διάκριση επικαθορίζεται στη θεωρία του *Constant* από μία *εξελικτική αντίληψη της προόδου* που ο ίδιος υιοθετεί. Κατά τον τρόπο αυτό, η "*σύγχρονη*" (αρνητική) ελευθερία συνιστά, αξιολογικά, ένα ανώτερο σε σχέση με αυτό της "*αρχαίας*" (θετικής) ελευθερίας στάδιο εξέλιξης[166]. Ανεξάρτητα, πάντως, από την (εσφαλμένη) αξιολογική βάση από την οποία εκκινεί η ιεράρχηση των δύο μορφών ελευθερίας[167], η εν λόγω αντίληψη, που αποδίδεται στον *Constant*[168], δεν ανταποκρίνεται απόλυτα στ

---

[164] *Α. Μάνεσης*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. ΙΙ, ό.π., σελ. 40.

[165] Βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Δημοκρατία, σε Μελέτες Ι, ό.π., σελ. 13 επ., *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. ΙΙ, ό.π., σελ. 40-41, *B. Constant*, Cours de politique constitutionnelle, τ. ΙΙ, ό.π., σελ. 539 επ.

[166] Βλ. *B. Constant*, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, σε Cours de politique constitutionnelle, τ. ΙΙ, ό.π., σελ. 539 επ., 544 επ. Ήδη και σε ελληνική μετάφραση, Η ελευθερία των αρχαίων εν συγκρίσει προς εκείνην των νεοτέρων, σε: *του ιδίου*, Περί ελευθερίας και ελευθεριών, 2000, εκδ. Ζήτρος, σ. 33 επ. Όπως σημειώνει ο σημαντικός αυτός φιλελεύθερος στοχαστής, «*η πρώτη μορφή ελευθερίας είναι εκείνη της οποίας η άσκηση ήταν τόσο προσφιλής στους αρχαίους λαούς. Η δεύτερη είναι εκείνη που η απόλαυσή της θεωρείται εξαιρετικά πολύτιμη από τα σύγχρονα έθνη*» (ό.π., σ. 33). Πρβλ., επίσης, *G. Jellinek*, Allgemeinen Staatslehre, ό.π., σελ. 304 επ., *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 112 επ.

[167] Δεν χρειάζεται, βέβαια, να αναφέρουμε ότι η πολιτική ελευθερία συνιστά τον *σκληρό πυρήνα* της δημοκρατικής αρχής. Πραγματικά, *η έννοια της ελευθερίας δεν μπορεί να θεωρηθεί ολοκληρωμένη χωρίς τη διασφάλιση της θετικής ελευθερίας*. Η αρνητική ελευθερία, πραγματικά, καταλήγει φενάκη όταν δεν συνοδεύεται από την ελευθερία της βούλησης και του ατομικού αυτοκαθορισμού.

[168] Ο *Constant*, ό.π., σ. 37, συμπυκνώνει ως εξής τη διάκριση ανάμεσα στην «ελευθερία των αρχαίων» και στην

ιστορική πραγματικότητα. Ειδικότερα, η αρνητική ελευθερία ως αίτημα της επανάστασης του 1789[169] συνοδευόταν από την απαίτηση για συμμετοχή στην πολιτική διαδικασία λήψης των αποφάσεων. Η πολιτική, βέβαια, ελευθερία ήταν περιορισμένη για ολόκληρη την περίοδο του 18ου και 19ου αιώνα σε μία μικρή συνήθως κατηγορία πολιτών, που ανήκαν στην αστική τάξη[170], το αίτημα, ωστόσο, της πολιτικής συμμετοχής ήταν υπαρκτό. Στον 20ο αιώνα, εξάλλου, η επέκταση της καθολικότητας της ψήφου, που σημαίνει πρωτίστως ίσο δικαίωμα ψήφου για όλους, ενίσχυσε τον (πολιτικό) αυτοκαθορισμό[171] των πολιτών[172].

«ελευθερία των συγχρόνων» : «*Στους αρχαίους, το άτομο, αν και σχεδόν πάντα κυρίαρχο στα δημόσια πράγματα, κατέχει θέση δούλου στο πλαίσιο των ιδιωτικών του σχέσεων. Ως πολίτης αποφασίζει για τον πόλεμο και την ειρήνη. Ως ιδιώτης περιορίζεται, παρακολουθείται και καταπιέζεται σε όλες του τις κινήσεις. Ως μέρος του συλλογικού σώματος ανακρίνει, καθαιρεί, καταδικάζει, ζημιώνει οικονομικά, εξορίζει και καταδικάζει σε θάνατο τους άρχοντες ή τους ανωτέρους του. Όταν, όμως, υποτάσσεται στο συλλογικό σώμα, μπορεί με τη σειρά του να χάσει τη θέση του, να στερηθεί των προνομίων του, να εξορισθεί και να θανατωθεί από τη διακριτική βούληση του συνόλου στο οποίο ανήκει. Αντίθετα, στη σύγχρονη εποχή το άτομο, που χαίρει ανεξαρτησίας στην ιδιωτική του ζωή, είναι μόνο φαινομενικά κυρίαρχο, ακόμα και στα πλέον ελεύθερα κράτη. Η κυριαρχία του είναι περιορισμένη και σχεδόν πάντα αναστέλλεται. Και εάν την ασκεί σε σπάνιες και καθορισμένες περιόδους, εν μέσω πάλι προφυλάξεων και εμποδίων, αυτό συμβαίνει μόνο για να την αποποιηθεί*». Ο συγγραφέας αναγνωρίζει, ωστόσο, μια εξαίρεση : «*Υπήρχε στην αρχαιότητα μια Πολιτεία, όπου η υποταγή της ατομικότητας στο συλλογικό σώμα δεν ήταν τόσο απόλυτη όσο την περιέγραψα. Η Πολιτεία αυτή υπήρξε η ενδοξότερη όλων. Μαντεύεται βέβαια ότι πρόκειται να μιλήσω για την Αθήνα..., η Αθήνα είναι αυτή που μοιάζει περισσότερο με τα σύγχρονα. Σε όλα τα άλλα (αρχαία) κράτη η δικαιοδοσία της κοινωνίας υπήρξε απεριόριστη*» (ibid, σ. 38-39).

[169] Όπως χαρακτηριστικά σημείωνε ο *Constant*, ό.π., σ. 49, «*οι άνδρες που στη δίνη των γεγονότων βρέθηκαν επικεφαλής της επανάστασής μας, εξαιτίας της εκπαίδευσης που είχαν λάβει, εμφορούνταν από αρχαίε ιδέες, που έμελλε να αποδειχθούν εσφαλμένες...*».

[170] Η volonté générale, που συμβόλιζε ο νόμος, ήταν, επομένως, περιορισμένη σε μία μικρή μόνο μειονότητα του συνολικού πληθυσμού, το σύνολο σχεδόν του οποίου εξακολουθούσε να "ετεροκαθορίζεται". Δεν πρέπει, άλλωστε, να παροράται ότι ήδη από το τέλος του Μεσαίωνα, το βασικό αίτημα της ανερχόμενης αστικής τάξης δεν ήταν άλλο από τη συμμετοχή των εκπροσώπων της στο Κοινοβούλιο, σε συνδυασμό με τον περιορισμό της εξουσίας του μονάρχη, στο πεδίο ιδίως της οικονομικής ελευθερίας. Ο νόμος, έτσι, που αποτελούσε απαραίτητη προϋπόθεση για τον περιορισμό της ελευθερίας, δεν αντανακλούσε, βέβαια, τη "γενική" θέληση, αλλά τη θέληση της αστικής τάξης. Βλ. μεταξύ πολλών άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η "κρίση" του κοινοβουλευτικού συστήματος, ό.π.

[171] Κατά τον *Constant*, ό.π., σ. 44, όμως, «*δεν μπορούμε πλέον να απολαμβάνουμε την ελευθερία των αρχαίων, η οποία συνίστατο στην ενεργό και αδιάκοπη συμμετοχή στη συλλογική εξουσία. Απαραίτητο συστατικό στοιχείο της δικής μας αντίληψης για την ελευθερία είναι η ειρηνική απόλαυση της ανεξαρτησίας του ιδιώτη*». Είναι προφανές ότι η θέση αυτή του *Constant* τον φέρνει κοντά στις νεώτερες αντιλήψεις του *ατομικιστικού φιλελευθερισμού*, τις οποίες, άλλωστε, σε μεγάλο βαθμό ο ίδιος ενέπνευσε. Όπως, έτσι, σημείωνε χαρακτηριστικά ο ίδιος «*πρέπει να αφοσιωνόμαστε στην ατομική μας ανεξαρτησία με μεγαλύτερη ζέση από ό,τι οι αρχαίοι. Ο λόγος είναι ότι εκείνοι, θυσιάζοντας την εν λόγω ανεξαρτησία χάρη των πολιτικών δικαιωμάτων, θυσίαζαν λίγα για να αποκομίσουν πολλά. Αντίθετα, μια τέτοια θυσία σε μας θα είχε μεγάλο κόστος και ελάχιστο όφελος... Οι σύγχρονοι αποβλέπουν στην ασφάλεια των ιδιωτικών απολαύσεων και αποκαλούν ελευθερία τις θεσμικές εγγυήσεις που παρέχονται για τη διασφάλιση αυτών των απολαύσεων*» (ibid, σ. 45). Η προτεραιότητα της σύγχρονης (αρνητικής) ελευθερίας σε σχέση με την αρχαία (θετική) ελευθερία είναι για τον *Constant* δεδομένη : «*Η ατομική ανεξαρτησία αποτελεί τη σημαντικότερη σύγχρονη ανάγκη. Κατά συνέπεια, δεν πρέπει ποτέ να αξιώνουμε την κατάλυσή της για τη θέπσιση της πολιτικής ελευθερίας*» (ibid, σ. 51). Για να καταστήσει περισσότερο απτή τη δικαιολόγηση αυτής της προτεραιότητας, ο *Constant* χρησιμοποιεί το παράδειγμα δυο θεσμών της αρχαιότητας, οι οποίοι καταπατούσαν την ατομική ελευθερία χάριν της κοινωνικής ολότητας: τον αθηναϊκό οστρακισμό και τη ρωμαϊκή τιμητεία (βλ. ibid, σ. 52-53). Σε αντίθεση, όμως, με ό,τι συνήθως υποστηρίζεται, ο *Constant* δεν απέκλειε την πολιτική ελευθερία. Διαπίστωνε απλά ότι η πολιτική ελευθερία σήμερα δεν είναι επιτεύξιμη αφού στις σύγχρονες εκτεταμένες πολιτείες «*η επιρροή ενός ατόμο είναι τόσο αμελητέα μέσα σε ένα πλήθος ισότιμων ή ισχυρότερων επιρροών, ώστε κάθε καταναγκαστικό μέτρο που θα εμπνεόταν από την ανάγκη περιορισμού της είναι ανώφελο και κατά συνέπεια άδικο*» (ibid, σ. 52). Η προτεραιότητα, έτσι, της αρνητικής ελευθερίας δεν είναι τόσο ή δεν είναι μόνον αξιακή αλλά και πρακτική, προϊόν, δηλαδή, στάθμισης της σημασίας που έχει σε σύγκριση με την πολιτική ελευθερία στους σύγχρονους κρατικούς σχηματισμούς. Τούτο δεν αποκλείει, όμως, την αξία της πολιτικής ελευθερίας, την οποία, μάλιστα, ο ίδιος θεωρεί ως «*εγγύηση*» της «σύγχρονης ελευθερίας» (ibid, σ. 55). Αντίθετα, ο *Constant* αποδέχεται μια σύνθεση μεταξύ των δυο ελευθεριών : «*Δεν προτίθεμαι να αποκηρύξω την πολιτική ελευθερία, αλλά μαζί με άλλες μορφές πολιτικής ελευθερίας να απαιτήσω και την ατομική ελευθερία.Οι κυβερνήσεις δε δικαιούνται*

2.2. **Η θεωρία του I. Berlin**

Η ανωτέρω διάκριση μεταξύ «*αρνητικής*» και «*θετικής*» ελευθερίας, η οποία είναι ιδιαίτερα σημαντική, όπως θα φανεί για την παρούσα ανάλυση, παραπέμπει, εξάλλου, συνειρμικά στον *Isaiah Berlin* και τη θεωρία του για την ελευθερία, η οποία, όπως ήδη σημειώθηκε ανωτέρω, δομείται ακριβώς πάνω σε αυτή τη διάκριση. Ο *Berlin* είναι ένας από τους σημαντικότερους φιλελεύθερους στοχαστές του 20ου αιώνα και το έργο του μπορεί να αποδειχθεί ιδιαίτερα σημαντικό για τη διακρίβωση του περιεχομένου της έννοιας «*ελευθερία*» που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 παρ. 2 Συντ. Η τελευταία αυτή αναφορά

περισσότερο από όσο στο παρελθόν να σφετερίζονται μια μη νομιμοποιημένη εξουσία. Αλλά, οι κυβερνήσεις που ερείδονται σε νομιμοποιημένες πηγές εξουσίας, διαθέτουν σε μικρότερο βαθμό από ό,τι άλλοτε το δικαίωμα να ασκούν μια αυθαίρετη κυριαρχία πάνω στα άτομα. Συνεχίζουμε να διαθέτουμε τα δικαιώματα που είχαμ ανέκαθεν, όπως το αιώνιο δικαίωμα να συμφωνούμε με τους νόμους, να διαβουλευόμαστε για τα συμφέροντά μας, και να αποτελούμε ακέραιο τμήμα του κοινωνικού σώματος στο οποίο ανήκουμε. Αλλά οι κυβερνήσεις έχουν και καινούργιες υποχρεώσεις...» (ibid, σ. 56-57). Οι διαπιστώσεις αυτές του *Constant* είναι σχεδόν εκπληκτικές για την εποχή που διατυπώνονται (1819). Οι ανωτέρω αναφορές του συγγραφέα στη σύνθεση ατομικής και πολιτικής ελευθερίας, στην ανάγκη νομιμοποίησης των κυβερνώντων, στην θεώρηση του ανθρώπου ως «*ακέραιο τμήματος του κοινωνικού σώματος*», καθώς και σε «*καινούργιες υποχρεώσεις*» των κυβερνήσεων, δημιουργούν αφετηριακές βάσεις για σύγχρονες ιδεολογικές, φιλοσοφικές και πολιτικές προεκτάσεις προς την κοινωνική δημοκρατία. Ο Constant υπήρξε, ασφαλώς, εκπρόσωπος, ίσως ο σημαντικότερος της εποχής του, του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. Δεν ήταν, όμως, τόσο οπαδός του ατομικιστικού φιλελευθερισμού ή, πολύ περισσότερο, αντιδημοκρατικός, όσο ορισμένοι σήμερα εσφαλμένα τον παρουσιάζουν. Για να γίνει αντιληπτή η βαθύτερη φιλοσοφία του Constant και για να καταστεί αυτή χρήσιμη για τη σύυγχρονη συζήτηση, η έρευνα της σκέψης του φιλελεύθερου αυτού στοχαστή πρέπει να πάει μακρύτερα και να αναδείξει τις παραγνωρισμένες εν πολλοίς πτυχές του. Όπως λ.χ. αυτή, που απορρέει από την επισήμανση του ίδιου του *Constant* όταν για παράδειγμα σημειώνει : «*Από το γεγονός ότι η ελευθερία των συγχρόνων διαφέρει από την ελευθερία των αρχαίων συνάγεται ότι απειλείται και από ένα διαφορετικής μορφής κίνδυνο. Ο κίνδυνος που ενείχε η ελευθερία των αρχαίων ήταν μήπως τα άτομα, όντας απολύτως αφοσιωμένα στην προσπάθεια να εξασφαλίσουν το μερίδιό τους στην κοινωνική εξουσία, δεν απέδιδαν ιδιαίτερη βαρύτητα στ ατομικά δικαιώματα και τις απολαύσεις. Ο κίνδυνος που ενέχει η ελευθερία των συγχρόνων είναι μήπως, απορροφημένοι από την απόλαυση της ιδιωτικής μας ανεξαρτησίας και την προαγωγή των προσωικών μας συμφερόντων, αποποιηθούμε πολύ εύκολα το δικαίωμά μας να συμμετέχουμε στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας*» (ibid, σ. 60). Η τελευταία αυτή αναφορά του Constant για τον κίνδυνο που ενέχει η ελευθερία των «συγχρόνων», αναδεικνύει μια προβληματική, που είναι πολύ πιο «σύγχρονη» από την εποχή του ίδιου του *Constant*. Με αρκετά προφητικό τρόπο ο μεγάλος αυτός διανοητής προδιαγράφει έναν περίπου αιώνα πριν εκείνον τον κίνδυνο που κλήθηκε να αντιμετωπίσει το κοινωνικό κράτος και η κοινωνική δημοκρατία τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα : Τη διακύβευση, δηλαδή, της πολιτικής ελευθερίας χάριν του ατομικού συμφέροντος και της ατομικιστικής άσκησης των ατομικών δικαιωμάτων. Ο *Constant* ήταν, επομένως, περισσότερο φιλελεύθερος και λιγότερο ατομικιστής. Εάν, μάλιστα, πραγματοποιούσαμε μια λογική και χρονική υπέρβαση, θα μπορύσαμε να πούμε ότι ο *Constant* θα μπορούσε κάλλιστα στη σύγχρονη εποχή να είναι «κοινωνικά φιλελεύθερος», πολύ κοντά, δηλαδή, στο ιδεολογικοπολιτικό μοντέλο που υιοθετεί το Σύνταγμα του 1975/1986/2001. Το συμπέρασμα αυτό, αν και εμφανίζει στοιχεία αυθαιρεσίας δεν εφαίνεται να απέχει πολύ από την πραγματικότητα. Πολύ περισσότερο όταν διαβαστούν προσεκτικά όσα σημειώνει ο *Constant*, κλείνοντας τη μελέτη του για την «ελευθερία των αρχαίων εν συγκρίσει προς εκείνην των νεοτέρων» : «*Όχι μόνο δεν πρέπει να παραιτηθούμε από κάποια από τις δυο αντιλήψεις περί ελευθερίας, αλλά είναι απαραίτητο, όπως έδειξα, να μάθουμε να τις συνδυάζουμε... Οι θεσμοί... όχι μόνον οφείλουν να σέβονται τα ατομικά δικαιώματα, να εξασφαλίζουν τη ανεξαρτησία των πολιτών και να μην παρεμβαίνουν στις ενασχολήσεις τους, αλλά και να παγιώνουν την επιρροή των πολιτών στα δημόσια ζητήματα, να τους καλούν να συμβάλλουν με τις αποφάσεις και την ψήφο τους στην άσκηση της εξουσίας, να τους εγγυώνται το δικαίωμα ελέγχου και επιτήρησης, το οποίο υλοποιείται μέσω της κατάθεσης των απόψεών τους, και να τους προετοιμάζουν έμπρακτα για την άσκηση αυτών των ανώτερων λειτουργιών, προσφέροντάς τους ταυτόχρονα και το κίνητρο και τις ικανότητες που απαιτούνται για την επιτέλεση αυτών των λειτουργιών*» (ibid, σ. 62-63).

[172] Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 115, "*εάν η αρνητική ελευθερία είναι σύγχρονη, η θετική ελευεθρία, νοούμενη ως συμμετοχή του μεγαλύτερου δυνατού αριθμού πολιτών στην πολιτική εξουσία, η οποία πραγματοποιείται βαθμιαία μέχρι το καθολικό δικαίωμα ψήφου ανδρών και γυναικών, όχι μόνο δεν είναι αρχαία, αλλά είναι ακόμη πιο σύγχρονη*".

στην «ελευθερία» που πραγματοποιείται στο συνταγματικό κείμενο αναδεικνύεται, όπως θα δούμε, σε καθοριστικό ερμηνευτικό παράγοντα για τη διακρίβωση του περιεχομένου της *αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου και της κοινωνικής δημοκρατίας*, καθώς και σειράς άλλων επιμέρους ζητημάτων που σχετίζονται κυρίως με την επίλυση συγκρούσεων ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα, τη στάθμιση των διακυβευόμενων συμφερόντων, τη «*θετική*» υποχρέωση του κράτους να διασφαλίζει την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄) και να αίρει τις ανισότητες που υφίστανται στην πράξη (άρθρο 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ.) κ.ο.κ. Η σημασία αυτή της ανωτέρω αναφοράς στην «*ελευθερία*» οφείλεται ιδίως στο γεγονός ότι με αυτήν ο συνταγματικός νομοθέτης παραπέμπει στην έννοια και το περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπως αυτά κατοχυρώνονται στο ίδιο το συνταγματικό κείμενο. Συμπυκνώνεται, έτσι, στην εν λόγω αναφορά ολόκληρη η ιδεολογική και κανονιστική αντίληψη που προσδιορίζει τα θεμελιώδη δικαιώματα και, κατ' επέκταση, τη σχέση ατόμου – κοινωνίας και κράτους – κοινωνίας.

Ο *I. Berlin*, έτσι, διευκρινίζει ευθύς εξ αρχής ότι η «*αρνητική*» ελευθερία συνδέεται με την απάντηση στο ερώτημα : «*Ποιο είναι το πεδίο εντός του οποίου ένα υποκείμενο –ένα άτομο ή ένα σύνολο ανθρώπων- μπορεί ή θα έπρεπε να μπορεί να κάνει ή να είναι ότι είναι ικανό να κάνει ή να είναι, χωρίς την επέμβαση των άλλων;*». Η «*θετική*» ελευθερία, εξάλλου, συνδέεται με την απάντηση στο ερώτημα : «*Από τι, ή από ποιόν, εκπηγάζει η εξουσία ή η δυνατότητα επέμβασης που μπορεί να υποχρεώσει κάποιον να κάνει ή να είναι αυτό και όχι το άλλο;* »[173].

Ποιο είναι όμως το ειδικότερο περιεχόμενο των ελευθεριών αυτών ; Ο *Berlin* σημειώνει ότι στην περίπτωση της αρνητικής ελευθερίας «*λέμε γενικώς ότι είμαι ελεύθερος στον βαθμό που κανένας άνθρωπος ή καμία ομάδα ανθρώπων δεν επεμβαίνει στη δράση μου. Υπ' αυτή την έννοια, η ελευθερία είναι απλώς το πεδίο εντός του οποίου ένας άνθρωπος μπορεί να δράσει ανεμπόδιστος. Αν κάποιοι με εμποδίζουν να κάνω αυτό που θα έκανα αν δεν με εμπόδιζαν, είμαι ανελεύθερος*»[174].

Ο *Berlin* αποδίδει, έτσι, το φιλοσοφικό περιεχόμενο της έννοιας της (αρνητικής) ελευθερίας, σε ένα, κατ' αρχήν, μάλλον αφηρημένο επίπεδο, χωρίς να περιλαμβάνει ο ανωτέρω ορισμός την αναγωγή της ελευθερίας στο συγκεκριμένο φορέα του ούτε στο κοινωνικό σύνολο στο οποίο αυτός διαβιώνει[175]. Όταν, όμως, ο συγγραφέας στρέφεται στην ειδικότερη πρόσληψη της αρνητικής ελευθερίας, αναφέρεται σε ένα «*minimum*», η παραβίαση του οποίου θα οδηγούσε στη διαπίστωση ότι το υποκείμενο της ελευθερίας αυτής «*αποτελεί αντικείμενο καταναγκασμού ή ακόμη και υποδούλωσης*»[176].

---

[173] Βλ. *I. Berlin*, ό.π., σ. 257, όπου ο συγγραφέας σημειώνει, επιπλέον ότι τα δυο ανωτέρω ερωτήματα «*είναι, προφανώς, τελείως διαφορετικά. Οι απαντήσεις τους ωστόσο μπορεί εν μέρει να αλληλοεπικαλύπτονται*».

[174] Ibid, σ. 257-258.

[175] Από την άποψη αυτή, ο εν λόγω ορισμός κινείται σε ένα επίπεδο που είναι πιο γενικό και πιο αφηρημένο ακόμη και από την αντίστοιχη αναφορά που πραγματοποιεί το συνταγματικό κείμενο (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄) στο υποκείμενο της ελευθερίας, δηλαδή το «*άτομο*».

[176] Συνεχίζοντας, εξάλλου, σε ένα αφηρημένο εν πολλοίς επίπεδο πρόσληψης της αρνητικής ελευθερίας, ο *Berlin* σημειώνει ότι «*ο καταναγκασμός προϋποθέτει την εσκεμμένη επέμβαση κάποιων άλλων στο πεδίο εντός του οποίου θα μπορούσα, υπό κανονικές συνθήκες, να δράσω. Ένας άνθρωπος στερείται την πολιτική ελευθερία του μόνον όταν κάποιοι άλλοι τον εμποδίζουν να επιτύχει έναν σκοπό. Η απλή αδυναμία επίτευξης ενός σκοπού δεν συνιστά έλλειψη πολιτικής ελευθερίας*» (ibid, σ. 258). Η φιλοσοφική αυτή πρόσληψη της αρνητικής ελευθερίας είναι, ασφαλώς, ορθή στο αφηρημένο επίπεδο στο οποίο προσεγγίζεται. Είναι διαφορετικό το ζήτημα αν αυτή η πρόσληψη οδηγεί ουσιαστικά στην «τυπική» ελευθερία του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. Κατά τον Berlin, έτσι, η ιδέα ότι η αδυναμία επίτευξης ενός σκοπού δεν συνιστά έλλειψη πολιτικής ελευθερίας, «*εκφράζεται με ιδιαίτερη ενάργεια από διάφορες σύγχρονες εκφράσεις, όπως η "οικονομική ελευθερία", αλλά και η αντίθετή της, η "οικονομική καταπίεση"*» (ibid, σ. 258). Το γεγονός αυτό οδηγεί τον συγγραφέα στην

Στο επίπεδο αυτό, ο *Berlin* ταυτίζεται ουσιαστικά με την φιλελεύθερη παράδοση περί ελευθερίας, όπως αυτή διαμορφώνεται κυρίως από τους *Locke, J.S. Mill, Constant και Tocqueville*, στους οποίους άλλωστε, ο ίδιος αναφέρεται ρητά[177]. Όπως και οι συγγραφείς αυτοί, πάντως, ο *Berlin* δεν αντιλαμβάνεται την αρνητική ελευθερία ως απεριόριστη: «*Η ανυπαρξία ορίων θα ισοδυναμούσε με μια κατάσταση στην οποία όλοι οι άνθρωποι θα είχαν τη δυνατότητα να επεμβαίνουν αυθαίρετα και ανεμπόδιστα στη ζωή των άλλων. Αυτό το είδος "φυσικής" ελευθερίας θα οδηγούσε σε μια μορφή κοινωνικού χάους, όπου θα ήταν αδύνατον να ικανοποιηθούν ακόμη και οι στοιχειωδέστερες ανάγκες των ανθρώπων – όπου οι δυνατοί θα κατέπνιγαν τις ελευθερίες των αδυνάτων*»[178].

Σε κάθε περίπτωση πάντως, πρέπει να υπάρχει ένα ελάχιστο πεδίο προσωπικής ελευθερίας το οποίο δεν πρέπει επουδενί λόγω να παραβιάζεται: «*χωρίς αυτές τις προϋποθέσεις το άτομο δεν θα μπορούσε καθόλου να αναπτύξει τις φυσικές του ικανότητες, που, μόνες αυτές, του επιτρέπουν να επιδιώξει, ή ακόμη και να συλλάβει, τους διαφόρους σκοπούς που το ίδιο θεωρούσε καλούς, δίκαιους, ιερούς. Πρέπει, λοιπόν, να χαραχθεί ένα όριο ανάμεσα στο πεδίο της ιδιωτικής ζωής και στο πεδίο άσκησης της δημόσιας εξουσίας*»[179]. Ο *Berlin* αναγνωρίζει τις δυσχέρειες που υπάρχουν στη διακρίβωση του «*ορίου*» αυτού, στο βαθμό κυρίως που οι άνθρωποι είναι σε μεγάλο βαθμό «*αλληλεξαρτώμενοι*», ενώ καμιά δραστηριότητα δεν είναι απόλυτα ιδιωτική, ώστε να μη θέτει εμπόδια στην ελευθερία των άλλων. Το όριο αυτό φαίνεται να συμπλέκεται με το ζήτημα της διαμόρφωσης των αναγκαίων συνθηκών για την άσκηση της ελευθερίας από όλους: «*Τι αξία μπορεί να έχει η ελευθερία για αυτούς που δεν μπορούν να τη χρησιμοποιήσουν; Τι αξίζει η ελευθερία αν δεν υπάρχουν οι κατάλληλες προϋποθέσεις χρησιμοποίησής της;* »[180].

Ο *Berlin*, πάντως, φαίνεται στις περιπτώσεις αυτές να δίνει το προβάδισμα στην αρνητική ελευθερία (ως αυταξία), αποσυνδέοντάς την από τους όρους πραγμάτωσής της: «*Τίποτε δεν έχουμε να κερδίσουμε συγχέοντας τους όρους. Προκειμένου να δώσω λύση στο πρόβλημα της κατάφωρης ανισότητας ή της γενικής δυστυχίας, είμαι διατεθειμένος να θυσιάσω την ελευθερία μου, εν μέρει ή ολοκληρωτικά: Έτσι όμως απαρνούμαι την ελευθερία εν ονόματι της*

αποσύνδεση των πραγματικών συνθηκών άσκησης της ελευθερίας από την ίδια την ελευθερία. Σημειώνει, έτσι, για παράδειγμα, αναφορικά με τη φτώχεια : «*Αν η φτώχεια μου είναι ένα είδος ασθένειας που με εμποδίζει να αγοράσω ψωμί, να κάνω τον γύρο του κόσμου ή να προσφύγω στη δικαιοσύνη, όπως ακριβώς η χωλότητα με εμποδίζει να τρέξω, η αδυναμία αυτή δεν θα μπορούσε, ασφαλώς, να χαρακτηριστεί έλλειψη ελευθερίας, και ειδικά πολιτικής ελευθερίας... Με άλλα λόγια, αυτή η χρήση του όρου ελευθερία συνδέεται με μια συγκεκριμένη κοινωνική και οικονομική θεωρία περί των αιτίων της φτώχειας ή της αδυναμίας μου*» (ibid, σ. 258-259). Κατά τον τρόπο αυτό, ο *Berlin* εμμένει ότι «*είμαι ελεύθερος, υπ' αυτή την έννοια, σημαίνει να μην επεμβαίνουν άλλοι στη ζωή μου. Όσο πιο μεγάλο είναι το πεδίο μη επέμβασης, τόσο πιο μεγάλη είναι και η ελευθερία μου*» (ibid, σ. 259). Το ζήτημα της «τυπικής» ελευθερίας που οδηγεί η αρνητική ελευθερία, θα αναλυθεί λεπτομερέστερα κατωτέρω, ιδιαίτερα στο πλαίσιο της εξέτασης της (κοινωνικής) δικαιοσύνης. Σημειώνεται, ωστόσο, εν προκειμένω ότι σε φιλοσοφικό επίπεδο θα μπορούσε, πιθανόν, να διατυπωθεί η αντίρρηση στην εν λόγω αντίληψη του *Berlin*, ότι η κοινωνικοοικονομική ανισότητα δεν ανήκει πάντοτε στη «*σφαίρα ευθύνης*» του ατόμου αλλά στο ίδιο το κοινωνικοοικονομικό σύστημα. Στο μέτρο, λοιπόν, που η ελευθερία καθίσταται άνευ ουσιαστικού αντικρίσματος για λόγους που ανάγονται όχι στη σφαίρα ευθύνης του ατόμου αλλά του κοινωνικού συστήματος, η πολιτεία είναι υποχρεωμένη να διαμορφώσει συνθήκες ισότητας (ιδίως ευκαιριών), κατά τρόπο ώστε να εμφανίζεται η άσκηση της ελευθερίας ως «έλλογη» και «δίκαιη», με βάση τα προσδιορισμένα κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης.

[177] Ibid, σ. 260. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι ο συγγραφέας παραπέμπει στον ορισμό της ελευθερίας που δίνει ο *Hobbes* στον Λεβιάθαν, σύμφωνα με τον οποίο «*ελεύθερος είναι ο άνθρωπος... που δεν εμποδίζεται να πράξει αυτό που βούλεται να πράξει*» (ibid, σ. 259, υποσ. 3).

[178] Ibid, σ. 260.

[179] Ibid, σ. 260.

[180] Ibid, σ. 261.

δικαιοσύνης, της ισότητας ή της φιλαλληλίας... Όποια όμως κι αν είναι η ηθική της αναγκαιότητα ή το αντιστάθμισμά της, μια θυσία καθόλου δεν αυξάνει αυτό που θυσιάζεται, την ελευθερία εν προκειμένω. Καθετί είναι αυτό που είναι : Η ελευθερία είναι η ελευθερία. Δεν είναι ούτε η ισότητα ούτε η δικαιοσύνη ούτε ο πολιτισμός ούτε η ευτυχία ούτε η ήσυχη συνείδηση»[181]. Ωστόσο, η τελευταία αυτή διαπίστωση δεν αναιρεί την οριοθέτηση της ελευθερίας : «*Μολαταύτα, γεγονός παραμένει ότι, μερικές φορές, προκειμένου να διασφαλιστεί η ελευθερία κάποιων ανθρώπων, πρέπει να περιοριστεί η ελευθερία κάποιων άλλων. Επι τη βάσει ποιάς αρχής μπορεί όμως να γίνει κάτι τέτοιο; Αν η ελευθερία είναι μια αξία ιερή και απαραβίαστη, δεν είναι δυνατόν να υπάρχει τέτοια αρχή. Στην πράξη, ωστόσο, η μια από τις δυο αλληλοσυγγρουόμενες αυτές αρχές*[182] *πρέπει να μπαίνει σε δεύτερη μοίρα : όχι πάντοτε για λόγους που μπορούν να διατυπωθούν με σαφήνεια –κι ούτε κατά διάνοια για λόγους που μπορούν να προσλάβουν τη μορφή γενικών κανόνων ή καθολικών αξιωμάτων. Πρέπει, ωστόσο, να επιτύχουμε έναν πρακτικό συμβιβασμό»*[183].

Με την τελευταία αυτή παρατήρησή του, ο *Berlin* εισέρχεται σε ένα ζήτημα μείζονος σημασίας στο πλαίσιο της *αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου*: Στη *στάθμιση*, και, μάλιστα, στην *in concreto* στάθμιση των διακυβευόμενων αγαθών και συμφερόντων. Εφόσον, λοιπόν, η αρνητική ελευθερία δεν είναι απεριόριστη και εφόσον δεν μπορεί να συναχθεί κάποιο a priori προβάδισμα που να βασίζεται σε ορισμένη γενική αρχή ή καθολικό αξίωμα, το μόνο που απομένει είναι ο δρόμος της (in concreto) στάθμισης, κατά τρόπο που να επιτυγχάνεται ένας «*πρακτικός συμβιβασμός*», κατά την έκφραση του *Berlin*.

Μετά τη διαπίστωση αυτή, ο συγγραφέας επιστρέφει στη φιλοσοφική αφετηρία του, που συμπίπτει με το «έσχατο ανάχωμα» προστασίας της αρνητικής ελευθερίας: η ύπαρξη ενός *minimum προσωπικής ελευθερίας*. Το minimum αυτό κατά τον *Berlin* είναι εκείνο «*το οποίο ο άνθρωπος δεν μπορεί να απαρνηθεί χωρίς να προσβάλει την ουσία της ανθρώπινης φύσης του»*[184]. Ο συγγραφέας δεν τρέφει, βέβαια, αυταπάτες ότι η απάντηση αυτή επιλύει το πρόβλημα. Τίθενται, έτσι, με τη σειρά τους νέα ερωτήματα όπως : «*Ποια είναι αυτή η ουσία; Ποια είναι τα κριτήρια που προϋποθέτει;»*[185].

Το κριτήριο αυτό που θεμελιώνεται στην «*ουσία της ανθρώπινης φύσης*», το οποίο είναι το απαραβίαστο όριο της ελευθερίας αφού ταυτίζεται με το «*minimum προσωπικής ελευθερίας*», θα μπορούσε να «μεταφραστεί» στο πλαίσιο του Συντάγματος του 1975/1986/2001, χωρίς μεγάλο κίνδυνο αυθαιρεσίας, ως «*αξία του ανθρώπου ως τέτοιου*», να συνδεθεί, δηλαδή, με την «*καταστατική*» αρχή του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ. Η εν λόγω αρχή, μπορούμε να υποθέσουμε ήδη, συνιστά το *γενικό όριο, πέρα από το οποίο η κρατική εξουσία δεν μπορεί να εισχωρήσει χωρίς να παραβιάσει το Σύνταγμα*. Η διάταξη, επομένως, του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ. αποτελεί *όριο των περιορισμών* της ελευθερίας και, κατ' επέκταση, όριο κάθε ερμηνευτικής εκδοχής της αρχής του κοινωνικού κράτους που μετατρέπει τα θεμελιώδη δικαιώματα σε «*λειτουργήματα*», στην υπηρεσία του κοινωνικού συνόλου ή του κράτους[186].

---

[181] Ibid, σ. 262-263.

[182] Ο συγγραφέας αναφέρεται εδώ στην ατομική ελευθερία, από τη μια πλευρά και στην «*κοινωνική*» ή «*οικονομική*» ελευθερία, από την άλλη. Βλ. ibid, σ. 263.

[183] Ibid, σ. 263.

[184] Ibid, σ. 264.

[185] Ibidem. Ο συγγραφέας δεν φαίνεται να απαντά ευθέως στα ερωτήματα αυτά, σημειώνοντας, πάντως, ότι «*όποια κι αν είναι η αρχή επί τη βάσει της οποίας οροθετείται αυτό το πεδίο μη επέμβασης... η ελευθερία υπ' αυτήν την έννοια σημαίνει ελευθερία από τον καταναγκασμό*» (ibid, σ. 264-265).

[186] Σε μια τέτοια περίπτωση, όπως σημειώνει, παραπέμποντας στον Mill, ο *Berlin*, «*η κοινωνία θα συντριβεί υπό το βάρος της "συλλογικής μετριότητας"*».

Στο σημείο αυτό, εξάλλου, μπορεί να αναδειχθεί ακόμη μια παράμετρος, η οποία θα φανεί καθοριστική για την κατωτέρω ανάλυση, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη λειτουργία των κοινωνικών δικαιωμάτων[187]: Η *αξία του ανθρώπου* δεν αποτελεί μόνον συνταγματικά απαραβίαστο όριο στην παρέμβαση της κρατικής εξουσίας στην προσωπική ελευθερία. Συνιστά, επιπλέον, *όριο της μη παρέμβασης (παράλειψης) της κρατικής εξουσίας να διασφαλίσει την ανθρώπινη αξία*. Όπως θα δούμε κατωτέρω, η τελευταία αυτή διαπίστωση οδηγεί στην άποψη ότι *τόσο τα ατομικά όσο και τα κοινωνικά δικαιώματα δημιουργούν αντίστοιχες υποχρεώσεις απέναντι στο κράτος για διασφάλιση της αποτελεσματικής άσκησής τους*. Η υποχρέωση αυτή, μάλιστα, περιλήφθηκε, μετά την αναθεώρηση του 2001, στο συνταγματικό κείμενο, κατά τρόπο ρητό (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄). Στις περιπτώσεις αυτές, όταν η κρατική παράλειψη θίγει τον *πυρήνα* του δικαιώματος, ο οποίος ταυτίζεται, εν πολλοίς, με την αξίωση για σεβασμό και προστασία της αξίας του ανθρώπου (άρθρο 2 παρ. 1 Συντ.), τότε θεμελιώνεται *αγώγιμη αξίωση* σε βάρος του κράτους. Η αξία του ανθρώπου αποτελεί, άλλωστε, το κριτήριο για τη διακρίβωση του πυρήνα τόσο των ατομικών όσο και των κοινωνικών δικαιωμάτων. Οι κανονιστικές αυτές όψεις της αξίας του ανθρώπου ή της «*ουσίας της ανθρώπινης φύσης*», δεν αναδεικνύονται, επαρκώς, στο έργο του *Berlin*, ο οποίος δίνει, άλλωστε, την *προτεραιότητα στην παραδοσιακή έννοια της αρνητικής ελευθερίας*.

Ο *Berlin*, διαβλέπει, εξάλλου, αντίθεση ανάμεσα στην «*αρνητική*» και τη «*θετική*» ελευθερία, που ξεκινά από τη θεμελιακή τους διαφοροποίηση : «*Η αυτοκυβέρνηση*», σημειώνει ο *Berlin*, «*αποτελεί γενικώς την καλύτερη εγγύηση για την προστασία των πολιτικών ελευθεριών, πράγμα άλλωστε το οποίο εξηγεί γιατί ανέκαθεν την υπερασπίζονταν τόσο θερμά οι φιλελεύθεροι. Δεν υφίσταται ωστόσο αναγκαία σύνδεση μεταξύ ατομικής ελευθερίας και δημοκρατίας. Η απάντηση στο ερώτημα : "Ποιος με κυβερνά;" διαφέρει λογικά από το ερώτημα : "Μέχρι ποιου σημείου επεμβαίνει η κυβέρνηση στη ζωή μου;". Σε αυτήν ακριβώς τη διαφορά έγκειται εν τέλει και η αντίθεση μεταξύ των δυο εννοιών της ελευθερίας, της θετικής και της αρνητικής*»[188].

Κατά τον συγγραφέα, «*η "θετική" έννοια της λέξεως "ελευθερία" εκπηγάζει από την επιθυμία του ατόμου να είναι αυτεξούσιο... Η ελευθερία που συνίσταται στο να είμαι αυτεξούσιος, κύριος του εαυτού μου, και η ελευθερία που συνίσταται στο να μη με εμποδίζουν οι άλλοι να επιλέγω κατά βούλησιν, μπορεί, εκ πρώτης όψεως, να φαίνεται πως είναι κοντινές : Δυο απλώς τρόποι, ένας θετικός και ένας αρνητικός, που λίγο πολύ εκφράζουν την ίδια ιδέα. Ωστόσο, οι δυο αυτές αντιλήψεις περί ελευθερίας, η "θετική" και η "αρνητική", αναπτύχθηκαν ιστορικά προς διαφορετικές κατευθύνσεις –μη ακολουθώντας πάντοτε μια αυστηρή λογική-, οπότε και δεν άργησαν να έλθουν σε σύγκρουση*»[189].

Οι ανωτέρω απόψεις του *Berlin* φαίνεται στην ουσία να δικαιολογούν το *φιλελεύθερο ατομικιστικό πρότυπο*, στο βαθμό κυρίως που αποχυμώνουν τόσο την έννοια της ελευθερίας όσο και την έννοια της δημοκρατίας από το βαθύτερο και ουσιαστικότερο περιεχόμενό τους. Είναι προφανές, έτσι, ότι η εν λόγω θεωρία του *Berlin* δεν συνάδει απόλυτα με την αντίληψη περί ελευθερίας και περί δημοκρατίας που υιοθετεί το Σύνταγμα του 1975/1986/2001. Όπως θα δούμε, η συνταγματική αντίληψη περί ελευθερίας περιλαμβάνει την επέκταση του κανονιστικού περιεχομένου τόσο της ελευθερίας όσο και της ισότητας, κατά τρόπο που αυτές να καθίστανται *ουσιαστικότερες*. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι το ισχύον Σύνταγμα

---

[187] Για το λόγο αυτό, άλλωστε, θα αναπτυχθεί λεπτομερέστερα παρακάτω.
[188] Ibid, σ. 269-270.
[189] Ibid, σ. 272-273.

καταλύει την έννοια της αρνητικής ελευθερίας. Αντίθετα, την *περικλείει, τη διευρύνει και την ουσιαστικοποιεί.*

Η σημαντικότερη, κυριολεκτικά καταλυτική, εξέλιξη στο επίπεδο των συνταγματικών επιλογών, που απομακρύνει το συνταγματικό κείμενο από την παραδοσιακή πρόσληψη της ελευθερίας είναι αναμφίβολα η νέα μορφή αντίληψης των σχέσεων κράτους – κοινωνίας. Η νέα αυτή αντίληψη εγκαινιάζεται με το Σύνταγμα του 1975 και επιβεβαιώνεται αλλά και προωθείται μετά την αναθεώρηση του 2001. Βασικό της χαρακτηριστικό είναι η *εγγενής υποχώρηση της φιλελεύθερης καχυποψίας απέναντι στο κράτος, το οποίο δεν νοείται πλέον αποκλειστικά ως πηγή διακινδύνευσης της ελευθερίας αλλά και ως μηχανισμός προαγωγής της.*

Αλλά και ο ίδιος ο *Berlin*, το 1969, δηλαδή μετά από έντεκα χρόνια από τότε που έγραψε το έργο του "*Two concepts of Liberty*", πραγματοποίησε την αυτοκριτική του για το περιεχόμενο πολλών από τις θεωρίες του, χωρίς, ωστόσο, να εγκαταλείπει την αντίληψή του για το προβάδισμα της αρνητικής ελευθερίας και την εγγένη καχυποψία του απέναντι στην κρατική εξουσία. Σημειώνει, έτσι, σχετικά, σε μάλλον απολογητικό ύφος : «*Ήθελα να πιστεύω πως, στις μέρες μας, δεν είναι πια απαραίτητο να επιμείνει κανείς περισσότερο στην αιματοβαμμένη ιστορία του οικονομικού ατομικισμού και του ανεξέλεγκτου καπιταλιστικού ανταγωνισμού. Εν τούτοις, λαμβανομένων υπόψη των εξωφρενικών απόψεων που μου αποδίδουν μερικοί από τους επικριτές μου, συμπεραίνω πως ορισμένα σημεία της επιχειρηματολογίας μου έπρεπε πράγματι να τα είχα τονίσει περισσότερο. Έπρεπε να είχα καταστήσει ακόμη πιο σαφές το γεγονός ότι τα αρνητικά επακόλουθα του απεριόρστου laissez-faire, καθώς και των κοινωνικών και των νομικών συστημάτων που επέτρεψαν και ενθάρρυναν αυτή την πρακτική, οδήγησαν σε κτηνώδεις παραβιάσεις της "αρνητικής" ελευθερίας –των θεμελιωδών ανθρώπινων δικαιωμάτων (που πάντοτε είναι έννοια "αρνητική" : ένα τοίχος προστασίας από τους καταπιεστές) : της ελευθερίας της έκφρασης, για παράδειγμα, ή της ελευθερίας του συνεταιρίζεσθαι, χωρίς τις οποίες μπορεί μεν να υπάρχει μια κάποια μορφή δικαιοσύνης, αδελφοσύνης και ευτυχίας, αλλά όχι και δημοκρατία*»[190].

Η απομάκρυνση του *Berlin* από τον *οικονομικό ατομικισμό* είναι εν προκειμένω προφανής: Η ατομικιστική πρόσληψη της ελεύθερης αγοράς οδηγεί συχνά σε αναίρεση της ίδιας της «αρνητικής» ελευθερίας και, συνακόλουθα, της δημοκρατίας. Η σύνδεση αυτή της ελευθερίας με τη δημοκρατία, από τη μια πλευρά, και της ελευθερίας με τους πραγματικούς κοινωνικοοικονομικούς όρους οργάνωσης της κοινωνικής αναπαραγωγής είναι εν προκειμένω πρόδηλη, ιδιαίτερα, μάλιστα, όταν ο συγγραφέας σημειώνει : «*Έπρεπε μάλλον να είχα τονίσει με περισσότερη έμφαση (μα η συγκεκριμένη ιδέα μου είχε φανεί αυτονόητη) την αδυναμία των εν λόγω συστημάτων να εξασφαλίσουν τις συνθήκες εκείνες οι οποίες επιτρέπουν στα άτομα και στις ανθρώπινες ομάδες να ασκήσουν ένα minimum "αρνητικής" ελευθερίας, και χωρίς τις οποίες αυτή η τελευταία έχει μηδαμινή, ή και μηδενική, αξία για αυτούς που θεωρητικά την κέκτηνται. Πράγματι, τι αξία έχουν τα δικαιώματα αν δεν έχουμε τη δυνατότητα να τα ασκήσουμε; ... Οι νομικά κατοχυρωμένες ελευθερίες μπορούν κάλλιστα να συνυπάρχουν με τις πιο ακραίες μορφές εκμετάλλευσης, βαναυσότητας και αδικίας. Η συνυγορία υπέρ της επέμβασης του κράτους ή οποιουδήποτε άλλου θεσμικού οργάνου ικανού να διασφαλίσει τις συνθήκες υπό τις οποίες τα άτομα μπορούν να ασκήσουν θετική ελευθερία, καθώς και ένα minimum αρνητικής, είναι πράγματι ατράνταχτη*»[191].

---

[190] Ibid, σ. 63.

[191] Ibid, σ. 63-64. Όπως συμπληρώνει, μάλιστα, ο Berlin (σ. 64), «*η συνηγορία υπέρ της κοινωνικής νομοθεσίας, του κράτους πρόνοιας και του σοσιαλισμού, μπορεί, εξίσου έγκυρα, να επικαλεστεί τόσο την ανάγκη για αρνητική ελευθερία όσο και την ανάγκη για θετική*».

Η τελευταία αυτή άποψη του *Berlin* τείνει, δίχως αμφιβολία, να προσεγγίσει, σε μεγάλο βαθμό, τη σύγχρονη αντίληψη της έννοιας της ελευθερίας που κυριαρχεί στο *κοινωνικό κράτος*: Η προσωπική ελευθερία και η ατομική αυτονομία, άρα η «*αρνητική*» και η «*θετική*» ελευθερία, για να μιλήσουμε με τους όρους του *Berlin*, δεν μπορεί να διαθέτει ουσιαστικό νόημα, ικανό να στηρίξει ηθικοπολιτικά τη λειτουργία των ατομικών δικαιωμάτων, όπως αυτά νοούνται σε ένα φιλελεύθερο ατομικιστικό σύστημα. Η αρχή του κοινωνικού κράτους επιβάλλει, έτσι, την υποχρέωση της κρατικής εξουσίας να διαμορφώνει τις κατάλληλες και αναγκαίες εκείνες συνθήκες ώστε η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων να καθίσταται εφικτή από όλους. Το κράτος, έτσι, εμφανίζεται ως πραγματικός «*εγγυητής*» της ελευθερίας και των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Σημειώνεται εν προκειμένω ότι το Σύνταγμα του 1975, περιλαμβάνοντας μια σειρά διατάξεων που θεμελιώνουν την *αρχή του κοινωνικού κράτους*, θεσπίζει παρόμοια υποχρέωση της κρατικής εξουσίας να διαμορφώνει τις αναγκαίες εκείνες συνθήκες ώστε η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων να καθίσταται *δυνατή*. Ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001, μάλιστα, όχι μόνο επιβεβαίωσε αλλά και επέκτεινε τη σχετική κρατική υποχρέωση, ορίζοντας πλέον ρητά ότι «*όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ... αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*» (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄). Η απομάκρυνση, έτσι, από την ατομικιστική πρόσληψη της «ελευθερίας», η οποία είχε ήδη εκφραστεί με τη διττή πρόσληψη του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων ως «*ατόμου*» και ως «*μέλους του κοινωνικού συνόλου*» (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄), φαίνεται πλέον να ολοκληρώνεται αλλά και να καθίσταται οριστική και αναμφισβήτητη: Και αν ακόμη υπήρχαν αμφιβολίες ως προς την ερμηνεία ορισμένων, υπαινικτικά διατυπωμένων, διατάξεων με *κοινωνικό* χαρακτήρα στο Σύνταγμα του 1975, η ρητή διατύπωση τόσο της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄) όσο και της ανωτέρω κρατικής υποχρέωσης δεν καταλείπει πολλά περιθώρια συζήτησης. Στο πλαίσιο αυτό, άλλωστε, έρχεται να προστεθεί, στην ουσία ως λογικό και νομικοπολιτικό συνεπακόλουθο της αρχής του κοινωνικού κράτους και της υποχρέωσης των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, μια ακόμη διάταξη που προστέθηκε με την πρόσφατη αναθεώρηση στο άρθρο 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. και η οποία αναμένει τη σταδιακή «ανακάλυψή» της και την ανάδειξη του σημαντικού κανονιστικού της δυναμικού: Με τη νέα αυτή διάταξη θεσπίζεται *η υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη*. Όπως θα δούμε, η εν λόγω διάταξη πρέπει να νοηθεί ως *συνέχεια* της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., οπότε και προσλαμβάνεται *ως υποχρέωση των κρατικών οργάνων να λαμβάνουν τα αναγκαία και πρόσφορα θετικά μέτρα για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη*. Η τελευταία αυτή κρατική υποχρέωση πρέπει να νοείται ως προϋπόθεση για την *αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων εκ μέρους μεγάλων κοινωνικών ομάδων*, οι οποίες, για διάφορους λόγους, δεν μπορούν, εξαιτίας της ανισότητας που υπάρχει σε βάρος τους, να ασκήσουν *ισότιμα* τα θεμελιώδη δικαιώματα που κατοχυρώνει για όλους το συνταγματικό κείμενο.

Ο *Berlin*, μάλιστα, κάνει λόγο, στο ανωτέρω απόσπασμα, για «*παρέμβαση του κράτους*» προκειμένου να «*διασφαλίσει τις συνθήκες υπό τις οποίες τα άτομα μπορούν να ασκήσουν θετική ελευθερία, καθώς και ένα minimum αρνητικής*». Το τελευταίο αυτό «minimum», ο ίδιος συγγραφέας το συνδέει με την «*ουσία της ανθρώπινης φύσης*», ή όπως εμείς θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε με συνταγματικούς όρους, με την «*αξία του ανθρώπου*». Κάθε, έτσι, ατομικό ή κοινωνικό δικαίωμα εμπεριέχει, όπως θα δούμε, ένα «*ελάχιστο αναγκαίο περιεχόμενο*», το οποίο η κρατική εξουσία δεν μπορεί να παραβιάσει. Αντίθετα, μάλιστα, οφείλει να διασφαλίσει, παρεμβαίνοντας στην κοινωνικοοικονομική αναπαραγωγή, κατά τρόπο ώστε να διασφαλίζονται οι αναγκαίοι όροι για την *πραγματική απόλαυση της*

ελευθερίας, το «ελάχιστο περιεχόμενο» της οποίας προσδιορίζεται από την ίδια την αξία του ανθρώπου. Και αν αυτό δεν προσθέτει κάτι ρηξικέλευθο ή καινοτόμο στην περίπτωση των ατομικών δικαιωμάτων, για τα οποία η συνταγματική θεωρία αποδέχεται ομόφωνα την ύπαρξη ενός προστατευόμενου «*πυρήνα*», στην περίπτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων, αντίθετα, φαίνεται να θέτει σε νέες βάσεις την ίδια την (αμφισβητούμενη) κανονιστικότητά τους. Το «ελάχιστο αναγκαίο», μάλιστα, περιεχόμενο των δικαιωμάτων αυτών συνδέεται, όπως θα δούμε, με αγώγιμη αξίωση σε βάρος του κράτους.

Ο *Berlin*, εξάλλου, διαβλέπει τις εσωτερικές αντινομίες που μπορεί να προκύψουν σε ένα τέτοιο σύστημα, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την αρνητική και τη θετική ελευθερία : «*Αμφότερες αποτελούν αυτοσκοπούς – σκοπούς που μπορεί να έρχονται σε απόλυτη σύγκρουση μεταξύ τους. Και όταν συμβαίνει αυτό, αναπόφευκτα τίθεται ζήτημα επιλογής και προτεραιότητας. Πρέπει άραγε σε μια δεδομένη κατάσταση νε προκρίνουμε τη δημοκρατία εις βάρος της ατομικής ελευθερίας ; Την ισότητα εις βάρος της καλλιτεχνικής δημιουργίας ;... Αυτό, απλούστατα, που υποστηρίζω είναι πως, όταν έρχονται σε σύγκρουση κάποιες απόλυτες αξίες, είναι κατ' αρχήν αδύνατον να βρεθούν ξεκάθαρες και οριστικές λύσεις. Σε αυτές τις καταστάσεις, το να αποφασίζεις ορθολογικά σημαίνει να αποφασίζεις υπό το φως κάποιων γενικών αρχών, υπό το φως του γενικού μοντέλου ζωής που επιδιώκει ένας άνθρωπος, μια ομάδα ή μια κοινωνία*»[192].

Τέσσερις είναι νομίζουμε οι βασικές θέσεις που προκύπτουν από την ανωτέρω αναφορά του Berlin : α) Η προσωπική (αρνητική) ελευθερία και η θετική ελευθερία[193] συνιστούν «*απόλυτες αξίες*». Είναι, έτσι, προφανές ότι καμιά δεν αποκτά οριστικό και βέβαιο προβάδισμα σε βάρος της άλλης[194], β) η επίλυση, επομένως, συγκρούσεων[195] πρέπει να

---

[192] Ibid, σ. 69.

[193] Η διάκριση αυτή μεταξύ «*αρνητικής*» και «*θετικής*» ελευθερίας παραπέμπει, εξάλλου, σε μια αντίστοιχη διάκριση που πραγματοποίησε ένας από τους σημαντικότερους φιλελεύθερους στοχαστές του 18ου αιώνα, ο *J. Priestley*, μεταξύ «*αστικής*» και «*πολιτικής*» ελευθερίας. Βλ. σχετικά *Γρ. Μολύβα*, Η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας κατά τον *Isaiah Berlin* και ο ορισμός της ελευθερίας ως αρνητικής ιδέας, Επιστήμη και Κοινωνία, τ. 1/1998, σ. 20, *Γ. Πλάγγεση*, Φιλελευθερισμός και θεωρία της δημοκρατίας. Η έννοια της ελευθερίας στην πολιτική σκέψη του J. Priestley, 1994, εκδ. Παρατηρητής. Η «*αστική*» ελευθερία συνίσταται κατά τον *Priestley* «*συνίσταται σ' εκείνη την εξουσία που τα μέλη του κράτους διατηρούν πάνω στις πράξεις τους, και που οι αξιωματούχοι του κράτους δεν πρέπει να παραβιάζουν*». Η εν λόγω ελευθερία δεν είναι παρά το δικαίωμα που έχει κάθε πολίτης να επιδιώκει το δικό του συμφέρον και ευτυχία χωρίς την παρέμβαση της πολιτείας. Όπως διευκρινίζει ο ίδιος, «*η αστική ελευθερία δεν εκτείνεται πέρα από τη συμπεριφορά του ατόμου, και σημαίνει το δικαίωμα που έχει να εξαιρείται από τον έλεγχο της κοινότητας ή των εκπροσώπων της : δηλαδή την εξουσία που έχει το άτομο να φροντίζει για το δικό του συμφέρον και τη δική του ευτυχία*». Η «*πολιτική*» ελευθερία, εξάλλου, «*συνίσταται στην εξουσία που τα μέλη του κράτους διατηρούν, για να μπορέσουν να καταλάβουν δημόσια αξιώματα, ή τουλάχιστον να μπορούν να ψηφίζουν για κείνους που τα καταλαμβάνουν*». Όπους διευκρινίζει ο συγγραφέας, «*η πολιτική ελευθερία είναι... ισοδύναμη με το δικαίωμα άσκησης εξουσίας, όντας το αίτημα που έχει κάθε μέλος του κράτους, δηλαδή το να γίνει η ατομική του γνώμη ή κρίση γνώμη της κοινότητας, και έτσι να είναι σε θέση να ελέγχει τις πράξεις των άλλων*». Βλ. *Γ. Πλάγγεση*, ό.π., σ. 47. Σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στον *Berlin*, κατά τον *Priestley*, η πολιτική και η αστική ελευθερία είναι *αλληλένδετες*. Στην πραγματικότητα η αστική ελευθερία προϋποθέτει την πολιτική ελευθερία ως φυσικό φρουρό. Και οι δυο μαζί συγκροτούν μια ελεύθερη πολιτεία και δημιουργούν συνθήκες για την πραγμάτωση της ανώτερης φύσης του ανθρώπου και συνεπώς της ατομικής και κοινωνικής προόδου. Βλ. *Γ. Πλάγγεση*, ό.π., σ. 48.

[194] Ο *Berlin*, απαντώντας στις επικρίσεις που δέχθηκε ότι δίνει το προβάδισμα στην αρνητική έναντι της θετικής ελευθερίας σημειώνει χαρακτηριστικά τα εξής : «*Δεν ήταν αυτή η πρόθεσή μου. Το εν λόγω κομμάτι, που δέχθηκε τόσες και τόσες επικρίσεις, σκοπούσε πράγματι να αποτελέσει συνηγορία –όχι όμως υπέρ της αρνητικής ελευθερίας, αλλά υπέρ ενός πλουραλισμού θεμελιωμένου στην αναγνώριση της αντίθεσης μεταξύ των απαιτήσεων κάποιων εξίσου απόλυτων σκοπών, και εναντίον κάθε αδιάλλακτου μονισμού που επιλύει αυτού του είδους τα προβλήματα εξαλείφοντας όλους τους απαιτητές εκτός από έναν. Ως εκ τούτου αναθεώρησα το κείμενο, προκειμένου να καταστήσω σαφές ότι διόλου δεν προβαίνω σε μια εν λευκώ πρόκριση της "αρνητικής" ελευθερίας, δεδομένου ότι μια τέτοια στάση θα συνιστούσε ακριβώς το είδος του αδιάλλακτου μονισμού κατά του*

αποβλέπει σε «*συμβιβασμό*»[196] τους και να θεμελιώνεται σε *(in concreto) αξιακή και δικαιική στάθμιση*[197], γ) δεν υπάρχουν οριστικές και αδιαπραγμάτευτες λύσεις[198], και, δ) η στάθμιση πρέπει να συντελείται στο πλαίσιο «*κάποιων γενικών αρχών*» και στο πλαίσιο του «*γενικού μοντέλου ζωής*». Αν θέλαμε να «υποστασιοποιήσουμε» συνταγματικά τους κατευθυντήριους αυτούς όρους που εισάγει ο *Berlin* για τη σχετική αξιακή στάθμιση, δεν θα αυθαιρετούσαμε αν υποθέταμε ότι οι γενικές αυτές αρχές είναι, πρωτίστως, η αρχή του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου (άρθρο 2 παρ. 1 Συντ.) και η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄), η οποία διαμορφώνει, άλλωστε, το δικαιικό πλαίσιο για τη διεξαγωγή της σχετικής στάθμισης. Στο πεδίο αυτό όπου πραγματοποιείται η σχετική δικαιική στάθμιση, εισέρχονται, εξάλλου, διεκδικώντας ερμηνευτικό ρόλο, η δημοκρατική αρχή, η αρχή της ισότητας και η αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, με όλα τα κανονιστικά τους συνακόλουθα. Το «*γενικό μοντέλο ζωής*», μπορεί να παραπέμπει στον *αξιακό κοινωνικό κώδικα*, η διαμόρφωση του οποίου προσδιορίζει, στη βαθύτερη ουσία των πραγμάτων, το «*γενικό μοντέλο ζωής*»[199] που διαπλάθει η κοινωνία[200]. Το στοιχείο αυτό υποδηλώνει, inter alia, την «*κανονιστική*»

οποίου στρέφεται όλη μου η επιχειρηματολογία». Ibid, σ. 81-82, υποσ. 1.

[195] Όπως σημειώνει ο *Berlin* «*μια ελευθερία μπορεί να περιορίσει μιαν άλλη. Μια ελευθερία μπορεί να εμποδίσει τη δημιουργία των συνθηκών που είναι απαραίτητες για να υπάρξουν κάποιες άλλες ελευθερίες, για να εξασφαλιστεί μεγαλύτερος βαθμός ελευθερίας ή ελευθερία για μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων. Η θετική και η αρνητική ελευθερία μπορεί να έλθουν σε σύγκρουση. Η ελευθερία ενός ατόμου ή μιας ομάδας μπορεί να μη συνάδει πλήρως προς τη συμμετοχή όλων στα κοινά, ούτε και προς τη συνακόλουθη ανάγκη συνεργασίας, αλληλεγγύης και αδελφοσύνης.Πέραν αυτών,όμως, τίθεται ένα ακόμη ζήτημα, πολύ πιο αιχμηρό : Η υπέρτατη ανάγκη ικανοποίησης των απαιτήσεων κάποιων άλλων, εξίσου απόλυτων αξιών – της δικαιοσύνης, της ευτυχίας, της αγάπης, της αναζήτησης της αλήθειας, της ανάπτυξης των ανθρώπινων ικανοτήτων, με σκοπό τη δημιουργία νέων πραγμάτων, τη βίωση νέων εμπειριών, τη σύλληψη νέων ιδεών*». Ibid, σ. 79.

[196] Κατά τον ίδιο τον *Berlin* «*καταβάλλουμε κάθε δυνατή προσπάθεια προκειμένου να συμβιβάσουμε τα ασυμβίβαστα*». Ibid, σ. 77.

[197] Ιδιαίτερα σημαντική είναι η αναφορά του *Berlin* ότι η θεωρία του για τα όρια της ατομικής ελευθερίας «*δεν υποδηλώνει ότι η ελευθερία, υπό οποιαδήποτε έννοια, είναι απαραβίαστη και επαρκής κατά κάποιον απόλυτο τρόπο... τα προαναφερθέντα όρια είναι ιερά για τη συντριπτική πλειονότητα των ανθρώπων, στις περισσότερες εποχές και στα περισσότερα μέρη, και αν τα ξεπεράσουμε θα οδηγηθούμε στην απανθρωπία. Αντιστρόφως, το ελάχιστο πεδίο το οποίο έχουν ανάγκη οι άνθρωποι, προκειμένου να απαραμείνουν άνθρωποι ή οι ανθρώπινοι θεσμοί είναι, κατ' ακριβολογίαν, ελάχιστο : Τουτέστιν, τα όριά του δεν πρέπει να επεκτείνονται εις βάρος των απόλυτων απαιτήσεων κάποιων άλλων αξιών, συμπεριλαμβανομένων των απαιτήσεων της ίδιας της θετικής ελευθερίας. Εντούτοις, αυτή τούτη η αντίληψη περί διαφορετικών βαθμών ατομικής ελευθερίας μου φαίνεται, πράγματι πως εξαρτάται από το μέγεθος του πεδίου στο εσωτερικό του οποίου είναι δυνατή η πραγματοποίηση επιλογών. Το ελάχιστο αυτό πεδίο μπορεί να αντιβαίνει στις απαιτήσεις κάποιων άλλων κοινωνικών ιδεωδών, θεοκρατικών, αριστοκρατικών, τεχνοκρατικών κ.ο.κ., ωστόσο συνδέεται άμεσα με την ανάγκη για ατομική ελευθερία... Αναμφίβολα, η απεριόριστη επέκταση του πεδίου εντός του οποίου οι άνθρωποι μπορούν ελεύθερα να επιλέξουν μεταξύ πολλών πιθανών τρόπων δράσης δεν συμβιβάζεται με την πραγμάτωση κάποιων άλλων αξιών. Υπό τις κρατούσες συνθήκες, είμαστε, συνεπώς, αναγκασμένοι να προσαρμόζουμε τις διεκδικήσεις, να κάνουμε συμβιβασμούς και να θέτουμε προτεραιότητες. Να εφαρμόζουμε, εν ολίγοις, όλα όσα ανέκαθεν προαπαιτούσε, όχι μόνον η κοινωνική, αλλά και η ατομική ζωή*». Ibid, σ. 85-86.

[198] Όπως σημειώνει ο ίδιος ο *Berlin* «*δεν υπάρχουν απόλυτοι κανόνες που μπορούν να μας καθοδηγήσουν*». Ibid, σ. 77.

[199] Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *Berlin* «*ακόμη κι εκείνοι που έχουν επίγνωση της περίπλοκης φύσης της πραγματικότητας και αντιλαμβάνονται πως δεν είναι δυνατόν τα πάντα να αναχθούν σε γενικεύσεις ή να αποτελέσουν αντικείμενο υπολογισμού, δεν μπορούν, εν τέλει, να αιτιολογήσουν τις αποφάσεις τους παρά μόνον επικαλούμενοι τη συνάφεια αυτών των τελευταίων με κάποιο γενικό μοντέλο προσωπικής ή κοινωνικής ζωής, το οποίο θα συνειδητοποιήσουν, μάλλον, μόνον όταν έρθουν αντιμέτωποι με την ανάγκη επίλυσης αυτού του είδους των συγκρούσεων*». Ibid, σ. 77.

[200] Αυτό δεν σημαίνει ασφαλώς ότι το εν λόγω «*μοντέλο ζωής*» αποτελεί ένα «*κλειστό σύστημα αξιών*» και ένα ορισμένο τρόπο ζωής, δεσμευτικό για τους κοινωνούς. Αντίθετα, παραπέμπει, με την έννοια που χρησιμοποιείται εν προκειμένω, στον κοινωνικό κώδικα αξιών, ο οποίος προσλαμβάνεται στην *πλουραλιστική* του διάσταση.

επικοινωνία του Συντάγματος με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, γεγονός που καθιστά ειλικρινέστερη και αποδοτικότερη τη σχετική αξιακή στάθμιση.

2.3. Η «ελευθερία» στο άρθρο 25 παρ. 2

Μετά τη σύντομη αυτή περιδιάβαση στις βασικές θεωρήσεις της ελευθερίας επιστρέφουμε στο περιεχόμενο του άρθρου 25 § 2 Συντ. Γεννάται, εν πρώτοις, το ζήτημα του ιδιαίτερου νοήματος που προσλαμβάνει η έννοια της "*ελευθερίας*" στη διάταξη αυτή. Με άλλα λόγια, πρέπει να διερευνηθεί αν η έννοια της ελευθερίας στο άρθρο 25 § 2 Συντ. αναφέρεται στην αρνητική ή τη θετική ελευθερία, ή, ακόμη, ταυτόχρονα και στις δύο. Κατ' αρχήν, όπως έχει ήδη σημειωθεί, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. αφορά, για λόγους δικαιοτεχνικούς, συγκριτικούς και συστηματικούς, τα θεμελιώδη δικαιώματα που κατοχυρώνονται στα δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου. *Το πεδίο αναφοράς του είναι, άρα, τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα.* Τα πολιτικά δικαιώματα, τα δικαιώματα, δηλαδή, του πολιτικού αυτοκαθορισμού (ή της "θετικής" ελευθερίας), δεν περιλαμβάνονται κατ' αρχήν στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου και, επομένως, φαίνεται, prima facie, να εκφεύγουν από το κανονιστικό πεδίο του άρθρου 25 § 2 Συντ. Δεν πρέπει, έτσι, να θεωρηθεί ως δεδομένο ότι η αναφορά του άρθρου 25 § 2 Συντ. στην έννοια της ελευθερίας καταλαμβάνει νοηματικά και τη θετική μορφή της τελευταίας[201].

Πραγματικά, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. αναφέρεται πρωτίστως στην "*τελολογία*" των ατομικών και των κοινωνικών δικαιωμάτων που τυποποιούνται στο Σύνταγμα. Η παρατακτική, άλλωστε, αναφορά της έννοιας της "*ελευθερίας*" με αυτή της "*δικαιοσύνης*" ενισχύει το ίδιο συμπέρασμα, στον βαθμό που η "*δικαιοσύνη*" δεν μπορεί, κατ' αρχήν, να έχει ιδιαίτερο νόημα ως προς τη θετική ελευθερία, την ελευθερία, δηλαδή, αυτοκαθορισμού του ατόμου. Επιπλέον, από την ίδια την τελολογική ερμηνεία της διάταξης προκύπτει ότι οι έννοιες της "*κοινωνικής προόδου*", της "*ελευθερίας*" και της "*δικαιοσύνης*", που χρησιμοποιούνται στο άρθρο 25 § 2 Συντ., αποτελούν τους κατευθυντήριους ερμηνευτικούς άξονες που καθοδηγούν την ερμηνεία των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων του δεύτερου Μέρους του συνταγματικού κειμένου. Από την άποψη αυτή, αναφέρονται στα βασικά χαρακτηριστικά της αρχής του κράτους δικαίου και της αρχής του κοινωνικού κράτους. Αρχές, το κανονιστικό περιεχόμενο των οποίων εξικνείται, πρωτίστως, στο πεδίο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, καθώς και των συνταγματικών εκείνων θεσμών που στοχεύουν στην πραγμάτωση της λειτουργίας τους. Από συστηματικής, ακόμη απόψεως, η ερμηνεία της εν λόγω συνταγματικής διάταξης συνδυάζεται κυρίως με αυτή του άρθρου 25 § 1 Συντ., η οποία επίσης, όπως είδαμε, αφορά την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Στο ίδιο, εξάλλου, συμπέρασμα κατατείνει και η μελέτη των προπαρασκευαστικών του Συντάγματος εργασιών. Κρίσιμη από την άποψη αυτή είναι η αγόρευση του γενικού εισηγητή της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου* στη συνεδρίαση της 22/4/1975 στην Ολομέλεια της Βουλής, ο οποίος, αναλύοντας το άρθρο 2 Κυβ.Σχ.Συντ. σημειώνει χαρακτηριστικά ότι "*το άρθρον τούτο αποτελεί νέαν διάταξιν διά το ημέτερον συνταγματικόν δίκαιον εκφράζον την κοσμοθεωρητικήν βάσιν, τον ιδεολογικόν πυρήνα... της διαμορφώσεως του όλου συστήματος*

---

[201] Αντίθετα, ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 118, φαίνεται να το διαλαμβάνει ως δεδομένο. Ο συγγραφέας περιορίζεται στη σημείωση ότι «*η χρησιμοποίηση του όρου "ελευθερία" στον ενικό αριθμό δηλώνει την υπό ευρεία έννοια πολιτική ελευθερία, η οποία εμφανίζεται στο συνταγματικό κείμενο ως ατομική ελευθερία και ως υπό στενή έννοια πολιτική ελευθερία*». Το γεγονός ότι η αναφορά του άρθρου 25 § 2 στην "ελευθερία" γίνεται στον "ενικό αριθμό" δεν μπορεί να αποτελέσει, βέβαια, ασφαλές κριτήριο για την ερμηνεία της διάταξης αυτής. Εν πάση περιπτώσει, εάν θεωρήσουμε ως ένδειξη τη χρησιμοποίηση του ενικού αριθμού, τότε το συμπέρασμα είναι μάλλον αντίθετο από αυτό που καταλήγει ο συγγραφέας. Η "ελευθερία" του άρθρου 25 § 2 Συντ. θα αφορούσε, δηλαδή, μόνον την αρνητική και όχι τη θετική ελευθερία.

των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων... και εκφράζει τον τελολογικόν χαρακτήρα των λοιπών εν συνεχεία παρατιθεμένων επί μέρους ατομικών δικαιωμάτων"[202].

Η έννοια της "*ελευθερίας*" του άρθρου 25 § 2 Συντ., αφορά, λοιπόν, *άμεσα* μόνον την αρνητική ελευθερία, ως δομικό στοιχείο της αρχής του κράτους δικαίου. Δημιουργείται, ωστόσο, το ζήτημα εν προκειμένω, μήπως η σχετική διατύπωση του άρθρου 25 § 2 Συντ., ενώ δεν αναφέρεται άμεσα στη θετική ελευθερία επιτρέπει την έμμεση συμπερίληψή της σ' αυτήν, και σε περίπτωση καταφατικής απάντησης, υπό ποίους όρους. Παρά το γεγονός, έτσι, ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. δεν αναφέρεται άμεσα στη θετική ελευθερία, εντούτοις *δεν την αποκλείει*. Αντίθετα, μάλιστα, η τελευταία αυτή μορφή ελευθερίας φαίνεται να βρίσκει έρεισμα, αν και κατά τρόπο *έμμεσο*, στην εν λόγω συνταγματική διάταξη, για τους εξής ιδίως λόγους:

α) Το άρθρο 5 § 1 Συντ. κατοχυρώνει την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας και της συμμετοχής στην "*πολιτική ζωή της Χώρας*". Η τελευταία αυτή αναφορά εισάγει στο συνταγματικό σύστημα προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων την έννοια της *θετικής ελευθερίας*. Πραγματικά, η ελεύθερη συμμετοχή στην πολιτική ζωή της Χώρας εξυπονοεί πολύ περισσότερα από μία απλή ατομική ελευθερία κοινωνικο-πολιτικής συμμετοχής. Αποτελεί, αντίθετα, βασική προϋπόθεση για τον -θετικό- αυτοκαθορισμό του ατόμου[203]. Το άρθρο 5 § 1 Συντ. παραπέμπει, άρα, ευθέως στην έννοια της *θετικής ελευθερίας*, συνιστώντας, κατά τον τρόπο αυτό, "*δίαυλο επικοινωνίας*" του συστήματος προστασίας της αρνητικής με τη θετική ελευθερία[204].

β) Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι *φιλελευθερισμός και δημοκρατία διακρίνονται τόσο εννοιολογικά όσο και ιστορικά*. Σε κάποιο βαθμό, μάλιστα, ορισμένα τους στοιχεία *συγκρούονται ιδεολογικά και πολιτικά*. Η θεωρητική (στην ουσία, πολιτική και ιδεολογική) διαμάχη γύρω από τη θετική και την αρνητική ελευθερία καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, βεβαιώνει του λόγου το ασφαλές[205].

Είναι, όμως, εξίσου βέβαιο, ότι στη διάρκεια της ιστορικής τους περιοδολόγησης τόσο η αρχή του κράτους δικαίου όσο, και πολύ περισσότερο, η δημοκρατική αρχή, έχουν *εμπλουτίσει* το ιδεολογικό, πολιτικό και, τελικά, κανονιστικό τους περιεχόμενο. Κάτι τέτοιο οφείλεται, πρωτίστως, στην *ιστορική συμπόρευση των δύο αυτών θεμελιωδών αρχών κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα, την όσμωση και τη διαλεκτική τους επικοινωνία*. Η ιστορική, πολιτική και συνταγματική αυτή *όσμωση* εξικνείται, μάλιστα, μέχρι του βαθμού εκείνου που τις καθιστά πλέον *αδιάσπαστες και αδιαχώριστες*. Πραγματικά, *σήμερα δεν μπορεί να νοηθεί δημοκρατία χωρίς κράτος δικαίου, και, αντίστροφα, κράτος δικαίου χωρίς δημοκρατία*. Και αυτό συμβαίνει κυρίως γιατί οι δημοκρατικοί και οι δικαιοκρατικοί θεσμοί έχουν ιστορικά συμπλεχθεί τόσο στενά και συνδεθεί τόσο άρρηκτα ώστε όχι μόνο να καθίσταται αδιανόητος ο ιδεολογικός ή κανονιστικός διαχωρισμός τους, αλλά, επιπλέον, να καθίσταται δυσχερής η υπαγωγή ορισμένων από αυτούς μόνον στη δημοκρατική ή τη δικαιοκρατική αρχή. Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι τα ατομικά και τα πολιτικά δικαιώματα αναπτύσσουν ιστορικά μία ολοκληρωμένη *διαλεκτική* και, μάλιστα, *συναγωνιστική* σχέση: Αναπτύσσουν μία *κυκλική – αλληλοτροφοδοτούμενη σχέση*, όπου η ενίσχυση των πολιτικών δικαιωμάτων

---

[202] Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 359.

[203] Για τον χαρακτήρα, ειδικότερα, του δικαιώματος ίδρυσης και συμμετοχής σε πολιτικά κόμματα που κατοχυρώνεται στο άρθρο 29 § 1 Συντ., ως ιδιαίτερης εξειδίκευσης του άρθρου 5 § 1 Συντ. βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ίδρυση πολιτικού κόμματος και πολίτευμα, ό.π., όπου και σχετικές αναφορές για τη θεωρητική διάσταση γύρω από τη νομική φύση του εν λόγω δικαιώματος.

[204] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 120, "*αυτό που καθιστά μία πράξη ανελεύθερη είναι μία απαγόρευση (ή ένας εξαναγκασμός), ενώ αυτό που καθιστά μία βούληση ανελεύθερη είναι το να καθοδηγείται ή να καθορίζεται από ένα υποκείμενο διάφορο από το υποκείμενο της βούλησης αυτής, δηλαδή το να ετεροκαθορίζεται... Για να μπορεί να λεχθεί ότι μία πράξη είναι ελεύθερη αρκεί το αρνητικό γεγονός της μη παρεμπόδισης ή του μη εξαναγκασμού. Προκειμένου όμως να μπορεί να λεχθεί ότι μία βούληση είναι ελεύθερη δεν αρκεί μόνον το αρνητικό γεγονός του μη καθορισμού αλλά το θετικό γεγονός του αυτοκαθορισμού*".

[205] Βλ. ιδίως *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 116-119, 123 επ.

συνεπάγεται ενδυνάμωση των ατομικών (όπως, άλλωστε, και των κοινωνικών) δικαιωμάτων, η οποία, με τη σειρά της οδηγεί στην ενίσχυση των πολιτικών δικαιωμάτων κ.ο.κ. Εάν, έτσι, μπορούμε να μιλάμε για μία *εξελικτική πορεία προς την πρόοδο*, αυτή μπορεί να νοηθεί μόνο υπό την έννοια του συγχρωτισμού και της διαρκούς συνεύρεσης της δημοκρατικής, από τη μία πλευρά και της δικαιοκρατικής (και κοινωνικής, όπως θα δούμε) αρχής, από την άλλη.

Από πολιτικής επόψεως, άλλωστε, πρέπει να γίνει δεκτό ότι *η κατοχύρωση των ατομικών δικαιωμάτων είναι αναγκαία προκειμένου να διασφαλίζονται τα δικαιώματα των εκάστοτε μειοψηφιών έναντι των αποφάσεων της πλειοψηφίας*, όπως, άλλωστε και για την προστασία κάθε πολίτη, ο οποίος μπορεί ενδεχομένως να έχει άλλη άποψη από αυτή των κυβερνώντων. Επίσης, πολλά από τα ατομικά δικαιώματα (λ.χ. ελευθερία γνώμης, ελευθερία του τύπου, ελευθερία της συνάθροισης κ.ο.κ.) είναι απαραίτητα για την επίτευξη του *πολιτικού αυτοκαθορισμού* του ατόμου και της ελεύθερης έκφρασης της βούλησής του[206].

Καθίσταται, λοιπόν, αντιληπτό ότι το σύγχρονο αστικό συνταγματικό κράτος δεν μπορεί να νοηθεί παρά *ως -ταυτόχρονα- δημοκρατικό και φιλελεύθερο*. Η *σύνδεση* των δύο αυτών χαρακτηριστικών, όπως είδαμε, δεν είναι, βέβαια, a priori περιεχομενική (εννοιολογική). Είναι, κατ' αρχήν, ιστορική (πραγματική). Ως τέτοια δε καθίσταται σταδιακά και εννοιολογική. Η εννοιολογική αυτή σύνδεση φιλελευθερισμού και δημοκρατίας είναι πρωτίστως *σύνδεση της αρνητικής με τη θετική ελευθερία*.

γ) Έχει ήδη αναφερθεί ότι η παραδοσιακή τυπολογία των θεμελιωδών δικαιωμάτων (ατομικά, κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα) δεν ανταποκρίνεται (ή δεν ανταποκρίνεται πλήρως) στη σύγχρονη νομικοπολιτική πραγματικότητα. Πραγματικά, μιλούμε σήμερα για την "*παραπληρωματικότητα*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, τα οποία εμφανίζουν μία πολύπλοκη, σύνθετη και διαφοροποιημένη λειτουργία. Για παράδειγμα, υπάρχουν ατομικά δικαιώματα, όπως αυτά της ελεύθερης έκφρασης, του τύπου, της συνάθροισης κλπ., τα οποία αποτελούν *conditio sine qua non* για τον πολιτικό αυτοκαθορισμό του ατόμου στο σύγχρονο αντιπροσωπευτικό σύστημα. Η έννοια της ελευθερίας προσλαμβάνει, λοιπόν, αφ' εαυτής ένα περισσότερο σύνθετο περιεχόμενο, λειτουργώντας σε διαφορετικά ταυτόχρονα επίπεδα και διαμορφώνοντας ένα πολύσημο *status ελευθερίας για το άτομο*.

Υπό το πρίσμα των ανωτέρω διαπιστώσεων, μπορούμε ευχερέστερα να αντιληφθούμε ότι η έννοια της "*ελευθερίας*" που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 2 συντ. είναι λιγότερο μονοσήμαντη απ' ότι αφήνει να εννοηθεί η δικαιοτεχνική και συστηματική της ένταξη. Ως "*ελευθερία*", επομένως, *νοείται εν προκειμένω τόσο η αρνητική όσο και η θετική ελευθερία*. Και αυτό συμβαίνει γιατί η έννοια (η σύγχρονη έννοια) της ελευθερίας δεν μπορεί να γίνει διαφορετικά αντιληπτή παρά μόνο ως -ταυτόχρονα- *θετική και αρνητική ελευθερία*. Δεν υπάρχει, ωστόσο, αμφιβολία ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. αναφέρεται πρωτίστως

---

[206] Πρβλ. *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. ΙΙ, ό.π., σελ. 42-45. κατά τον συγγραφέα "*η ανυπαρξία νομικής διασφαλίσεως των ως άνω στοιχειωδών ατομικών δικαιωμάτων έχει ως συνέπειαν, όχι μόνον να εγκαταλείπεται η μειοψηφία (ασχέτως εάν, κατά τεκμήριον, ευρίσκεται εν αδίκω ή εν πλάνη) πλήρως ανυπεράσπιστος εις το έλεος οιασδήποτε θελήσεως της εκάστοτε πλειοψηφίας (η οποία ενδέχεται να αποβή πλειοψηφία χωρίς έλεος) αλλά -τούθ' όπερ το σπουδαιότερον διά την δημοκρατίαν- θέτει εν αμφιβόλω αυτήν ταύτην την γνησιότητα της θελήσεως της πλειοψηφίας ως εκφραζούσης την θέλησιν του κυριάρχου Λαού*" (ibid, σελ. 45). Εξάλλου, κατά τον *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 116, "*ενώ οι ατομικές ελευθερίες αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση για την άσκηση της πολιτικής ελευθερίας, η πολιτική ελευθερία, δηλαδή ο λαϊκός έλεγχος της πολιτικής εξουσίας, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση, κατ' αρχήν για την επίτευξη και, στη συνέχεια, για τη διατήρηση των ατομικών ελευθεριών*". Πρβλ. *του ιδίου*, Το μέλλον της Δημοκρατίας, ό.π., σελ. 25-26. Όπως εύστοχα σημειώνει ο ιταλός διανοητής "*το φιλελεύθερο κράτος αποτελεί όχι μόνο την ιστορική αλλά και τη νομική προϋπόθεση του δημοκρατικού κράτους. Φιλελεύθερο και δημοκρατικό κράτος είναι αλληλεξαρτώμενα με δύο τρόπους : στην κατύθυνση από τον φιλελευθερισμό στη δημοκρατία, με την έννοια ότι είναι αναγκαίες ορισμένες ελευθερίες για την ορθή άσκηση της δημοκρατικής εξουσίας· και στην αντίθετη κατεύθυνση από τη δημοκρατία στον φιλελευθερισμό με την έννοια ότι είναι αναγκαία η δημοκρατική εξουσία για να εγγυηθεί την ύπαρξη και τη διατήρηση των θεμελιωδών ελευθεριών... Η ιστορική απόδειξη αυτής της αλληλοεξάρτησης βρίσκεται στο γεγονός ότι κράτος φιλελεύθερο και κράτος δημοκρατικό, όταν καταρρέουν, καταρρέουν μαζί*".

στην *αρνητική ελευθερία* και δευτερευόντως (και μόνον υπό τους ανωτέρω όρους) στη *θετική ελευθερία*. Η τελευταία βρίσκει, επομένως, έμμεσο και όχι άμεσο έρεισμα στη διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. Και μόνον, όμως, αυτή η έμμεση συναγωγή της πολιτικής ελευθερίας στην εν λόγω διάταξη *επαρκεί για τη θεμελίωση συγκεκριμένων κανονιστικών συνεπειών που αφορούν, όπως θα δούμε, το ζήτημα της συνταγματικής όσμωσης μεταξύ της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου και της δημοκρατικής αρχής*.

Στο σημείο αυτό, ωστόσο, είναι αναγκαία μία επιπλέον διευκρίνηση για την έννοια και τη λειτουργία της "*ελευθερίας*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. Η εκεί αναφερόμενη "*ελευθερία*", είτε πρόκειται για την ατομική ελευθερία είτε πρόκειται για την πολιτική ελευθερία *δεν έχει αποκλειστικά αρνητικό περιεχόμενο έναντι της κρατικής εξουσίας*. Δεν συνεπάγεται, δηλαδή, μόνον την υποχρέωση αποχής του κράτους από την ατομική σφαίρα ελευθερίας[207], αλλά, αντίθετα, *διαθέτει και ένα θετικό περιεχόμενο, εμπεριέχει, με άλλα λόγια, την υποχρέωση της κρατικής εξουσίας σε θετική δράση προκειμένου να προστατεύσει την ατομική ελευθερία και να δημιουργήσει τους κατάληλους υλικούς και νομικούς όρους για την ουσιαστική της απόλαυση από όλους τους πολίτες*. Κάτι τέτοιο συνάγεται, άλλωστε, και από τη συνταγματική τυποποίηση στο άρθρο 25 § 1 Συντ. της υποχρέωσης των κρατικών οργάνων "*να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκηση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, καθώς και από τη διατύπωση του ίδιου του άρθρου 25 § 2, που κάνει λόγο, εκτός από την "*αναγνώριση*", και για την "*προστασία*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η "*ελευθερία*", λοιπόν, έτσι όπως γίνεται αντιληπτή στο άρθρο 25 § 2 Συντ. δεν προϋποθέτει μόνον την αποχή αλλά και τη δράση του κράτους[208]. Πολύ περισσότερο, το ανωτέρω συμπέρασμα επιβεβαιώνεται και ενισχύεται με τη νέα διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., η οποία θεσπίζει κατά τρόπο ρητό την υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν, εκτός από την ανεμπόδιστη και την *αποτελεσματική* άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η έννοια της «*ελευθερίας*» στο άρθρο 25 παρ. 2 Συντ. προσλαμβάνει, έτσι, εκτός από το παραδοσιακό «*αρνητικό*» και «*θετικό*» περιεχόμενο: Στην «*ελευθερία*» δεν περιλαμβάνεται απλά η αξίωση αποχής του κράτους από ενέργειες που θα μπορούσαν να θέσουν σε διακινδύνευση την ελευθερία[209], αλλά, επιπλέον, *αξίωση θετικής δράσης* της κρατικής εξουσίας, κατά τρόπο ώστε να διασφαλίζονται οι θεσμικές και υλικές προϋποθέσεις που είναι αναγκαίες για την αποτελεσματική απόλαυση της «*ελευθερίας*» αυτής.

Πέραν τούτου, καθίσταται σαφές ότι η "*ελευθερία*" που αναφέρεται στο άρθρο 25 § 2 δ νοείται γενικά και αόριστα αλλά αποκλειστικά ως *ελευθερία ενταγμένη στο συνταγματ σύστημα*. Αυτό σημαίνει ότι η εν λόγω "*ελευθερία*" δεν μπορεί να υπερβαίνει το νομι

---

[207] Κατά τη σχετική φιλελεύθερη προσέγγιση, "*ο άνθρωπος δεν μπορεί να λειτουργήσει αν δεν του αναγνωρισθεί μια περιοχή πολιτικής κυριαρχίας που να είναι απαραβίαστη*». Βλ. *Δ. Δημητράκου*, Τα «αρνητικά δικαιώματα» του πολίτη και το κράτος, ό.π., σ. 267.

[208] Πρβλ. και την αγόρευση του *Δ. Παπασπύρου* για το άρθρο 2 Κυβ.Σχ.Συντ., το οποίο, όπως ήδη αναφέρθηκε, εκτός από την § 1 που αναφέρεται στην προστασία της αξίας του ανθρώπου περιλάμβανε στην § 2 το ισχύον άρθρο 25 § 2 Συντ., αν και με κάποιες διαφοροποιήσεις στη διατύπωση. Σημειώνει σχετικά ο αγορητής: "*Η διατύπωσις του σχεδίου είναι νομίζω περιεκτικωτέρα αναφερομένη εις την καθόλου αξίαν του ανθρώπου και εντονωτέρα ως προς τας θετικάς υποχρεώσεις του κράτους. Πιστεύω δε ότι η λέξις "προστασία" δεν πρέπει να επαναλαμβάνηται και εις την παρ. 1 και εις την παρ. 2. Ο σεβασμός της αξίας του ανθρώπου δεν ενδείκνυται να εκλαμβάνηται αρνητικώς αλλά και θετικώς, ο δε όρος υποχρέωσις της πολιτείας τονίζει τον νομικόν χαρακτήρα της διατάξεως*" (Επίσημα πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 359). Ο αγορητής προτείνει "*την απάλειψιν της λέξεως "προστασία" από την πρώτην παράγραφον, την διατήρησιν δε ταύτης εν παρ. 2 όπου και έχει νομικώς την θέσιν της*" (ibidem).

[209] Σύμφωνα με τη σύγχρονη φιλελεύθερη προσέγγιση των δικαιωμάτων «*τα μόνα αυθεντικά δικαιώματα σε μια σύγχρονη, εκπροσωπευτική δημοκρατία είναι τα λεγόμενα αρνητικά δικαιώματα και το κράτος έχει την εξασφάλισή τους ως κύρια του αποστολή απέναντι στον πολίτη. Κύρια: όχι αποκλειστική αποστολή, διότι υπάρχουν και πολλά από τα λεγόμενα ιετικά δικαιώματα, που πρέπει να εξασφαλισθούν από το κράτος, αλλά δεν είναι αυτό που ζητείται πρωταρχικά από αυτό, και η εξασφάλιση αυτή δεν πρέπει να γίνεται εις βάρος των αρνητικών δικαιωμάτων*». Βλ. *Δ. Δημητράκου*, Τα «αρνητικά δικαιώματα» του πολίτη και το κράτος, ό.π., σ. 269.

πλαίσιο που διαγράφει το Σύνταγμα. Στην ουσία των πραγμάτων, όριο της "*ελευθερίας*" αυτής είναι οι *συνταγματικά τυποποιημένοι περιορισμοί* των επιμέρους θεμελιωδών δικαιωμάτων καθώς και, γενικότερα, οι *συνταγματικά προβλεπόμενοι φραγμοί της ατομικής και της πολιτικής ελευθερίας*. Η "*ελευθερία*", επομένως, δεν νοείται εν προκειμένω σε μία ανιστορική και αφαιρετική διάσταση, αλλά ως "*ελευθερία*" ενταγμένη σε ένα συγκεκριμένο νομικό, κοινωνικό και "*τελολογικό*" πλαίσιο: δεν είναι μόνον "*ελευθερία*" εντός της κοινωνίας (άρα, εξ ορισμού κοινωνικά προσδιορισμένη) αλλά και "*ελευθερία*" εντός του Συντάγματος (άρα, εξ ορισμού νομικά περιορισμένη).

Το σημαντικότερο στοιχείο για την εδώ ανάλυση αποτελεί αναμφίβολα το γεγονός ότι η "*ελευθερία*" που αναφέρεται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. *γίνεται αντιληπτή σε σχέση με τις θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος, ειδικότερα δε αυτές του κράτους δικαίου και του κοινωνικού κράτους*. Στην τελευταία περίπτωση, η "*ελευθερία*" νοείται με όλους τους κοινωνικούς περιορισμούς που επιβάλλει στο σύστημα προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων η συνταγματικά κατοχυρωμένη αρχή του κοινωνικού κράτους[210], όπως αυτοί οι περιορισμοί εξειδικεύονται και τυποποιούνται στα επιμέρους ατομικά δικαιώματα. Η σχέση δε αυτή της "*ελευθερίας*" με την αρχή του κοινωνικού κράτους αποτυπώνεται και συνοψίζεται στο ίδιο το άρθρο 25 § 2 Συντ., σύμφωνα με το οποίο ο σκοπός της "*κοινωνικής προόδου*" πρέπει να πραγματοποιείται "*μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Η "*ελευθερία*", λοιπόν, δεν αποτελεί μόνο προσδιοριστικό παράγοντα της έννοιας της "*κοινωνικής προόδου*". Επιπλέον, το ίδιο το περιεχόμενο της "*ελευθερίας*" πρέπει -ex constitutionem- να συνάδει και με τον έτερο προσδιοριστικό παράγοντα της "*κοινωνικής προόδου*", τη "*δικαιοσύνη*". "Εξωτερικό" συνεπώς όριο της "*ελευθερίας*" δεν είναι μόνο ο στόχος της "*κοινωνικής προόδου*", με βάση τον οποίο η ελευθερία προσλαμβάνεται ενταγμένη στο κοινωνικό πλαίσιο[211], αλλά και η πραγμάτωση της "*δικαιοσύνης*". Αυτό σημαίνει ότι η "*ελευθερία*" δεν πρέπει να αντιστρατεύεται ούτε τον στόχο της "*κοινωνικής προόδου*" ούτε το στοιχείο της "*δικαιοσύνης*", με το οποίο είναι "αναγκασμένη" από το άρθρο 25 § 2 Συντ. να συμπορεύεται ("*μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*")[212].

---

[210] Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι η αρχή του κοινωνικού κράτους επηρεάζει όλα τα ατομικά δικαιώματα. Όπως σημειώνει, εξάλλου, χαρακτηριστικά ο *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 128-129, «*εκεί όπου σπουδαία συμφέροντα της ολότητας κινδυνεύουν, η ρήτρα του κοινωνικού κράτους αντιτίθεται στην παροχή μιας αυτόχρημα απόλυτης ελευθερίας*».

[211] Η «κοινωνική» αυτή ένταξη της «ελευθερίας» συνεπάγεται μια συγκεκριμένη πρόσληψη της τελευταίας υπό το πρίσμα της *κοινωνικής αλληλεγγύης*, την οποία αναφέρει, άλλωστε, η διάταξη της παρ. 4 του άρθρου 25. Χαρακτηριστική είναι, εξάλλου, η αντίστοιχη πρόσληψη του Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ε.Ε., στο Προοίμιο του οποίου γίνεται λόγος για «*ενίσχυση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, υπό το πρίσμα...της κοινωνικής προόδου*», ενώ, συγχρόνως, σημειώνεται, σε άλλο σημείο του ίδιου Προοιμίου ότι «*η απόλαυση των δικαιωμάτων αυτών συνεπάγεται ευθύνες και καθήκοντα έναντι τόσο των τρίτων όσο και της ανθρώπινης κοινότητας και των μελλοντικών γενεών*». Η «κοινωνική» αυτή πρόσληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποτελεί πλέον στοιχείο του κοινού ευρωπαϊκού συνταγματικού πολιτισμού, ο οποίος είναι προσανατολισμένος στον κοινωνικό συνταγματισμό.

[212] Είναι πρόδηλο ότι το "*και*" είναι εν προκειμένω συμπλεκτικό και μάλιστα σωρευτικό: Η "*ελευθερία*" και η "*δικαιοσύνη*" πρέπει, έτσι, να συν-υπάρχουν και να συν-λειτουργούν *ταυτόχρονα*. Το περιεχόμενο και η λειτουργία τους αλληλοκαθορίζονται και αλληλοπεριορίζονται διαρκώς. Η σχέση αυτή αντανακλά, βέβαια, τη γενικότερη *διαλεκτική σχέση* που τυποποιεί το Σύνταγμα ανάμεσα στην αρχή του κράτους δικαίου και την αρχή του κοινωνικού κράτους. Είναι η ίδια αυτή σχέση που εξυπονοείται, όπως είδαμε και στο άρθρο 25 § 1 Συντ., κατά το οποίο ο άνθρωπος δεν νοείται μόνον ως "*άτομο*" αλλά και ως "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*". Σ' αυτήν, εξάλλου, τη σχέση αναφέρεται και ο γενικός εισηγητής της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 359, όταν τονίζει σχετικά ότι "*η δημοκρατία είναι το πολίτευμα του μέτρου. Τον χρυσούν τούτον κανόνα έχομεν υποχρέωσιν να εφαρμόσωμεν εις τας υπό την κρίσιν ημών συνταγματικάς διατάξεις*", και πιο κάτω: "*Όταν λέγομεν δε ότι αναγνωρίζομεν τον άνθρωπον ως υπερτάτην αξίαν δεν πρόκειται περί ενός απομεμονωμένου αδιαφόρου εγωιστικού ατόμου το οποίον καθίσταται προνομιούχον ον εις μίαν ουδετέραν κοινωνικήν οργάνωσιν. Το άρθρον (σ.σ. εν το άρθρο 2 § 2 Κυβ.Σχ.) θέτει συγχρόνως και τα πλαίσια μέσα εις τα οποία κινείται η υπεύθυνος προσωπικότης εκάστου εν συνεργασία μετά των λοιπών προς επίτευξιν των κοινωνικών αγαθών της ειρήνης και της προόδου*".

Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι από την ανάλυση του περιεχομένου της έννοιας "*ελευθερία*", όπως αυτή χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ., προκύπτει ότι η εν λόγω έννοια, αν και παραπέμπει στον φιλελευθερισμό και την αρχή του κράτους δικαίου, εντούτοις φαίνεται να *περικλείει ορισμένα κρίσιμα θεσμικά και πολιτικά χαρακτηριστικά που τη συνδέουν με την αρχή του κοινωνικού κράτους*. Για παράδειγμα, έτσι, ο όρος "*ελευθερία*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. εμπεριέχει όχι μόνο την αρνητική μορφή ελευθερίας (ατομικά δικαιώματα) αλλά, έστω και έμμεσα, και τη θετική ελευθερία (πολιτικά δικαιώματα). Η τελευταία αυτή μορφή ελευθερίας, όμως, συνιστά κοινό "*τελολογικό*" στοιχείο της δημοκρατικής αρχής και της αρχής του κοινωνικού κράτους. Πραγματικά, η κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων και η διασφάλιση ενός ελάχιστου επιπέδου διαβίωσης αποτελούν, όπως θα δούμε, αναγκαίες προϋποθέσεις για την επίτευξη του πολιτικού αυτοκαθορισμού των πολιτών και τη συμμετοχή τους στην πολιτική διαδικασία.

Πέραν τούτου, η "*ελευθερία*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. δεν νοείται αποκλειστικά με το αρνητικό της περιεχόμενο, ως αξίωση αποχής από κάθε ενέργεια που θα την διακινδύνευε, αλλά και με το *θετικό* της περιεχόμενο, ως αξίωση θετικής παρέμβασης και δράσης της κρατικής εξουσίας[213]. Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι η έννοια της "*ελευθερίας*", δηλαδή ο ιστορικός, ιδεολογικός και νοηματικός πυρήνας του φιλελευθερισμού, θέτει ως αναγκαίο όρο για την πραγμάτωση του περιεχομένου της την *κρατική παρέμβαση*. Κρατική παρέμβαση, η οποία δεν αποτελεί, βέβαια, ιστορικό χαρακτηριστικό του φιλελεύθερου αλλά του *κοινωνικού κράτους*.

Η ανωτέρω διαπίστωση επιβεβαιώνεται, εξάλλου, όπως είδαμε, από τη συμπερίληψη στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄, με την πρόσφατη αναθεώρηση του 2001, της υποχρέωσης των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν, όχι μόνον την «*ανεμπόδιστη*», αλλά και την «*αποτελεσματική*» άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Με τη διάταξη αυτή θεσπίζεται η

---

[213] Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστική η διατύπωση του άρθρου 25 § 2 Συντ., το οποίο κάνει λόγο όχι απλά για "*αναγνώριση*" αλλά, επιπρόσθετα, για "*προστασία*" των δικαιωμάτων από την Πολιτεία. Ο όρος "*προστασία*", σε αντίθεση με αυτόν της "*αναγνώρισης*" έχει *θετικό* περιεχόμενο, αναφέρεται, δηλαδή, σε *θετική υποχρέωση* του κράτους. Υποχρέωση, η οποία συνίσταται πρωτίστως στη δημιουργία πρόσφορων συνθηκών για την απόλαυση των δικαιωμάτων και ελευθεριών από όλους. Είναι δε αποκαλυπτικός ο σχετικός διάλογος που πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο των εργασιών της Ολομέλειας της Επιτροπής για την κατάρτιση του Συντάγματος του 1975. Ο γενικός εισηγητής, έτσι, αναφερόμενος στο άρθρο 2 Κυβ.Σχ. (το οποίο όπως αναφέρθηκε περιλάμβανε στην μεν πρώτη παράγραφο την προστασία της αξίας του ανθρώπου, στη δε δεύτερη την αρχική μορφή του άρθρου 25 § 2 Συντ.), θεώρησε ως πλεονασμό την αναφορά στον όρο "*προστασία*" τόσο στην παρ. 1 όσο και στην παρ. 2 του άρθρου αυτού : "*Η διατύπωσις του σχεδίου είναι νομίζω περιεκτικωτέρα αναφερομένη εις την καθόλου αξίαν του ανθρώπου και εντονωτέρα ως προς τας θετικάς υποχρεώσεις του κράτους. Πιστεύω δε ότι η λέξις 'προστασία' δεν πρέπει να επαναλαμβάνηται και εις την παρ. 1 και εις την παρ. 2. Ο σεβασμός της αξίας του ανθρώπου δεν ενδείκνυται να εκλαμβάνηται αρνητικώς αλλά και θετικώς, ο δε όρος υποχρέωσις της Πολιτείας τονίζει τον νομικόν χαρακτήρα της διατάξεως. Εκτός τούτου δύναται να δημιουργηθεί σύγχυσις ως προς το νόημα και το περιεχόμενον εκάστης προστασίας*" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, Συνεδρίασης 22ας Απριλίου 1975, σελ. 359). Ο εισηγητής, ωστόσο, της πλειοψηφίας (και διατελέσας Πρόεδρος της Β΄ Υποεπιτροπής) *Α. Μίχας*, διαφώνησε με την άποψη αυτή του *Δ. Παπασπύρου*. Κατά τον αγορητή, "*η παραμονή της λέξεως 'προστασία' είναι αναγκαία εδώ, ανεξαρτήτως του ότι επαναλαμβάνεται και εις την δευτέραν παράγραφον. Διατί; Διότι πράγματι δεν είναι μόνον ο σεβασμός όπως αναφέρεται εις την διατύπωσιν του σχεδίου 'ο σεβασμός της αξίας του ανθρώπου', ο οποίος επιβάλλεται να υπογραμμισθή. Δεν αρκεί τούτο. Διότι η έννοια του 'σεβασμού' εν προκειμένω είναι κατά κα΄ποιον τρόπον κάτι το ουδέτερον και κάτι το παθητικόν. Απαραίτητη είναι η προσθήκη των λέξεων 'και η προστασία' υπό την έννοιαν ότι πάσα κρατική εξουσία... έχει πρωταρχικόν χρέος όχι μόνον να σέβεται (παθητικώς) αλλά και να προστατεύει (ενεργητικώς) την αξίαν του ανθρώπου. Ο σεβασμός αποτελεί θεωρητικήν αναγνώρισιν. Η προστασία αποτελεί στοιχείον πρακτικής εφαρμογής*" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, σελ. 365). Σύμφωνος με την άποψη αυτή ήταν και ο *Γ. Α. Μαγκάκης*, κατά τον οποίο η έννοια της προστασίας εν προκειμένω "*ούτε πλεονασμός είναι ούτε μας επιβάλλεται διά λόγους φιλολογικούς. Ο σεβασμός είναι κατά κανόνα μία υποχρέωση παθητικότητος, δηλαδή να μη κάνω κάτι που θίγει. Ενώ η προστασία δημιουργεί την υποχρέωση της κρατικής εξουσίας να προβαίνη στη λήψη ενεργών μέτρων, να παίρνη ενεργό στάση για να προστατεύη την ανθρώπινη αξία. Επομένως έχει τη σημασία της η λέξη 'προστασία' και πρέπει να παραμείνη*" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 366).

υποχρέωση της κρατικής εξουσίας να λαμβάνει όλα *τα αναγκαία και πρόσφορα μέτρα προκειμένου να καθίσταται η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων «αποτελεσματική»*. Τυποποιείται από την εν λόγω διάταξη, έτσι, μια γενική αρχή που αφορά την υποχρέωση της κρατικής εξουσίας για *λήψη θετικών μέτρων*. Από την αρχή αυτή απορρέει ένα *sui generis κοινωνικό δικαίωμα*, με ανάλογο περιεχόμενο, το οποίο συνδυάζεται με κάθε συνταγματικό δικαίωμα, θεμελιώνοντας αντίστοιχη υποχρέωση του κράτους να διασφαλίζει τις απαραίτητες υλικές και θεσμικές προϋποθέσεις για την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η «*ελευθερία*», επομένως, καθίσταται *ουσιαστικότερη* σε ένα διπλό ταυτόχρονα επίπεδο: α. Στο *ατομικό επίπεδο*, του φορέα, δηλαδή, των θεμελιωδών δικαιωμάτων, εφόσον αυτός αποκτά *αξίωση για τη διασφάλιση εκ μέρους των κρατικών οργάνων όλων των λειτουργιών για διασφάλιση των αναγκαίων όρων άσκησης των συνταγματικών δικαιωμάτων του*. Η αξίωση, μάλιστα, αυτή σε ορισμένες περιπτώσεις αποκτά, όπως θα δούμε, *αγώγιμο χαρακτήρα*, μπορεί, με άλλα λόγια να επιδιωχθεί *δικαστικά*. β. Σε *κοινωνικό επίπεδο*, εξάλλου, η ελευθερία «*ουσιαστικοποιείται*» (ή «*κοινωνικοποιείται*»), στο βαθμό που με τη διασφάλιση εκ μέρους του κράτους των αναγκαίων υλικών και θεσμικών προϋποθέσεων άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, η εν λόγω ελευθερία καθίσταται και *πραγματική* (άρα κοινωνική) δυνατότητα ατομικού και πολιτικού αυτοκαθορισμού και αυτοπραγμάτωσης σε έναν ευρύτερο κύκλο προσώπων, τείνοντας, μάλιστα, να συμπεριλάβει το σύνολο της κοινωνίας. Η «*ελευθερία*» μετατρέπεται, έτσι, με τη διαμεσολάβηση της αρχής του κοινωνικού κράτους, από τυπική σε *ουσιαστική*[214].

Κατά τον τρόπο αυτό, η έννοια της "*ελευθερίας*" δεν προσλαμβάνεται πλέον με το στενό και φορμαλιστικό περιεχόμενο που είχε στον *ατομικιστικό φιλελευθερισμό*. Δεν νοείται, με άλλα λόγια, ως τυπική αλλά ως *ουσιαστική ελευθερία*. Ελευθερία, δηλαδή, που *διαχέεται σε όλο το κοινωνικό σύστημα*, διαμορφώνοντας, έτσι, τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την ουσιαστική πραγμάτωση της *ατομικής αυτονομίας και του πολιτικού αυτοκαθορισμού*[215].

---

[214] Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι «*το κάθε άτομο είναι τμήμα και μιας μεγαλύτερης κοινότητας, από την οποία εξαρτάται προκειμένου να πραγματώσει τις ατομικές του επιθυμίες. Επομένως, η κοινωνική αποστολή [του κράτους] έχει ως σκοπό να διασφαλίζει την ατομική ελευθερία, για την οποία, όμως, δεν αρκεί η δημιουργία ενός ελεύθερου από κρατικές επεμβάσεις βιοτικού χώρου για το άτομο, αλλά, κατά μείζονα λόγο, απαιτείται η δημιουργία των κοινωνικών προϋποθέσεων που καθιστούν εφικτή την ενάσκηση της ελευθερίας αυτής μέσα στην κοινωνία. Που καθιστούν, δηλαδή, εφικτή τη συμμετοχή στον κοινωνικό, οικονομικό και πολιτικό βίο. Διότι μόνο αυτή η συμμετοχή σημαίνει πραγματική πραγμάτωση της ελευθερίας*». Βλ. *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 92.

[215] Σε αυτήν ακριβώς την «*πραγματική*» ελευθερία, την οποία επαγγέλλεται το κοινωνικό κράτος αναφέρεται ο *K. Polanyi*, ό.π., σ. 244, όταν σημειώνει, ήδη από το έτος 1944, τα εξής: «*Το τέλος της οικονομίας της αγοράς μπορεί να αποβεί αρχή μιας εποχής ανείδωτης ελευθερίας. Νομική και πραγματική ελευθερία μπορούν να επεκταθούν και να γενικευθούν περισσότερο από ποτέ. Ρύθμιση και έλεγχος μπορούν να πραγματώσουν την ελευθερία, όχι μόνο για τους λίγους, αλλά για όλους. Ελευθερία όχι ως απόρροια προνομίων, αλλά ως επιτακτικό δικαίωμα που ξεπερνά τα στενά πλαίσια της πολιτικής και αναφέρεται στην εσωτερική οργάνωση της κοινωνίας. Έτσι θα προστεθούν παλιές λευθερίες και πολιτικά δικαιώματα στο πλήθος των καινούριων που δημιουργεί η ευημερία και η άνεση τις οποίες προσφέρει στους πάντες η βιομηχανική κοινωνία. Μια τέτοια κοινωνία έχει τη δυνατότητα να είναι δίκαιη και ελεύθερη*». Ο *Polanyi* δεν παραβλέπει, εξάλλου, τους κινδύνους που ελλοχεύουν για την ελευθερία ορισμένοι θεσμοί του κοινωνικού κράτους. Θεωρεί, ωστόσο, ότι οι κίνδυνοι αυτοί μπορούν να υπερβαθούν με την ανάπτυξη και τη διάχυση σε όλους της πραγματικής ελευθερίας. Όπως ο ίδιος σημειώνει χαρακτηριστικά «*στην κατεύθυνση αυτή συναντούμε ένα ηθικό εμπόδιο. Σχεδιασμός και έλεγχος απορρίπτονται ως άρνηση της ελευθερίας, ενώ η ελεύθερη επιχείρηση και η ιδιωτική ιδιοκτησία αναγορεύονται σε ουσιώδη χαρακτηριστικά της. Σύμφωνα με αυτήν την θεώρηση, οι κοινωνίες που βασίζονται σε άλλες αρχές παύουν να θεωρούνται ελεύθερες... Αλλά η εναντίωση στη ρύθμιση ισοδυναμεί με εναντίωση στη μεταρρύθμιση. Στην φιλελεύθερη οπτική, η ιδέα της ελευθερίας εκφυλίζεται σε μια προώθηση της ελεύθερης επιχείρησης... Αυτό προσφέρει πλήρη ελευθερία σε εκείνους των οποίων το εισόδημα η άνεση και η ασφάλεια δεν χειάζονται περαιτέρω βελτιώσεις, ενώ παραχωρεί ψιχία ελευθερίας στον λαό, που μάταια επιχειρεί να χρησιμοποιήσει τα δημοκρατικά του δικαιώματα για να προφυλαχθεί από την εξουσία των ιδιοκτητών*» (ibidem, σ. 244).

Η εξέλιξη αυτή, που συνδέεται αναμφίβολα με το ιστορικό πέρασμα από τον φιλελεύθερο στον *κοινωνικό συνταγματισμό*, εντάσσεται στην ίδια *ιστορική διαδικασία που γέννησε την έννοια της ελευθερίας*: Την πορεία με κατεύθυνση την *πρόοδο*. Η *ουσιαστική ελευθερία*, λοιπόν, αποτελεί *στάδιο εξέλιξης στην ιστορική διαδικασία ανάπτυξης της έννοιας της ελευθερίας* και πραγμάτωσης του στόχου της *προόδου*[216] . Από την άποψη αυτή, η ουσιαστική ελευθερία συνιστά το αποτέλεσμα της *διαλεκτικής σχέσης* που αναπτύσσεται μεταξύ της ιστορίας και της έννοιας της ελευθερίας[217].

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η έννοια της "*ελευθερίας*" (όπως άλλωστε και αυτή της "*δικαιοσύνης*") δεν χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. μόνον με το στενό περιεχόμενο με το οποίο γίνεται αντιληπτή στα επιμέρους θεμελιώδη δικαιώματα. Απλουστεύοντας και σχηματοποιώντας: Η "*ελευθερία*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. δεν συνιστά το απλό "*άθροισμα*" των επιμέρους "*ελευθεριών*" που τυποποιούνται με τη μορφή δικαιωμάτων. Χρησιμοποιείται, παράλληλα, ως *ηθικοπολιτική αυταξία και ιδανικό*[218]. Υπό την εκδοχή αυτή ιδίως, η έννοια της ελευθερίας παύει να συνδέεται αποκλειστικά με την κρατική εξουσία και αποκτά ένα ευρύτερο περιεχόμενο. Πραγματικά, *η ελευθερία δεν διακυβεύεται μόνον από τις πράξεις ή τις παραλείψεις της κρατικής εξουσίας αλλά και από την "ιδιωτική εξουσία", που είναι διάχυτη στην κοινωνία και καταλαμβάνει όλες σχεδόν τις πτυχές των κοινωνικών σχέσεων*. Αυτή η νοηματική και λειτουργική διεύρυνση της έννοιας της ελευθερίας είναι τόσο "*οριζόντια*" όσο και "*κάθετη*": "*Οριζόντια*", με την έννοια ότι καταλαμβάνει όλο το φάσμα των διαπροσωπικών σχέσεων που αναπτύσσονται στην κοινωνία. "*Κάθετη*", με την έννοια ότι περιλαμβάνει και τις τρείς τυπικές μορφές ισχύος, που συνήθως διακυβεύουν την ελευθερία, δηλαδή την *ιδεολογική ισχύ, την οικονομική ισχύ και την πολιτική ισχύ*. Οι μορφές αυτές ισχύος αντιστοιχούν, όπως είναι προφανές, στις τρείς *δομές εξουσίας* που συναντάμε σε όλες τις κοινωνίες, δηλαδή το *πολιτιστικό σύστημα, το παραγωγικό (οικονομικό) σύστημα και το πολιτικό σύστημα*. Τα μέσα που διαθέτουν οι τρείς αυτές τυπικές μορφές ισχύος προκειμένου να προσδιορίσουν τη συμπεριφορά κάποιου προσώπου (άρα, να την καταστήσουν ανελεύθερη), είναι, βέβαια, διαφορετικά. Τα μέσα, έτσι, της ιδεολογικής ισχύος είναι οι ιδέες, οι κοσμοαντιλήψεις, οι αξιακές ηθικοφιλοσοφικές αναφορές (ψυχολογικός προσδιορισμός), της οικονομικής ισχύος είναι η κατοχή πλούτου (προσδιορισμός μέσω της προσφοράς αμοιβής για παρεχόμενη εργασία), και της πολιτικής ισχύος είναι η κατοχή της φυσικής δύναμης (προσδιορισμός μέσω του εξαναγκασμού)[219].

Όλες αυτές οι *μορφές ισχύος* που διακυβεύουν την ελευθερία εντοπίζονται με την ίδια σχεδόν καθαρότητα στο κοινωνικοπολιτικό σύστημα, διαχέονται στην κοινωνικοοικονομική δομή και επικαθορίζουν τις κοινωνικές σχέσεις. Το πρόβλημα της ελευθερίας, έτσι, τίθεται σήμερα σε βαθύτερο επίπεδο, το επίπεδο των εξουσιών της κοινωνίας των πολιτών· "*δεν έχει σημασία αν το άτομο είναι ελεύθερο 'από το κράτος', αν παράλληλα δεν είναι ελεύθερο 'μέσα στην κοινωνία'. Δεν έχει σημασία αν το κράτος είναι φιλελεύθερο, αν παράλληλα η υποκείμενη κοινωνία είναι δεσποτική. Δεν έχει σημασία αν το άτομο είναι πολιτικά ελεύθερο, αν δεν είναι κοινωνικά ελεύθερο*"[220].

---

[216] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σελ. 128, "*η θεωρία της προόδου και η φιλοσοφία της ιστορίας ως ελευθερίας βρέθηκαν στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους. Η πρόοδος συνίστατο σε μία βαθμιαία και διαρκή διαδικασία απελευθέρωσης, σε μία προσέγγιση, πότε ταχύτερη πότε πιό αργή, αλλά πάντως αναπόφευκτη, προς τον πλέον επιθυμητό σκοπό του ανθρώπου σε αυτή τη γη, σκοπό που δεν είναι άλλος από την ελευθερία*".

[217] "*Η ιστορία έχει την ελευθερία ως τέλος, επειδή έχει την ελευθερία ως κινητήρια αρχή· η ελευθερία, με άλλα λόγια, είναι σκοπός και αρχή, τελικό και αποχρών αίτιο μαζί*", *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 129.

[218] Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει, όπως ήδη αναφέρθηκε ότι μπορεί να νοηθεί εκτός των νομικών πλαισίων που διαγράφει το συνταγματικό κείμενο. Αντίθετα, γίνεται αντιληπτή όχι μόνο ως "*ελευθερία εν κοινωνία*" αλλά και ως "*ελευθερία εντός του Συντάγματος*".

[219] Πρβλ. ιδίως *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σελ. 133 επ.

[220] *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σελ. 145.

Η μετατόπιση αυτή στην *πηγή διακινδύνευσης της ελευθερίας* δεν αφήνει, βέβαια, αδιάφορο ούτε το *λειτουργικό περιεχόμενο της ελευθερίας* ούτε το νόημα και τη σημασία του συνταγματικού συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων. Η αρχή του κράτους δικαίου, η οποία, στην κλασική της τουλάχιστον εκδοχή, αρθρώνεται θεσμικά με αναφορά την παραδοσιακή πηγή διακινδύνευσης της ελευθερίας, την κρατική, δηλαδή, εξουσία, δεν φαίνεται να επαρκεί πλέον για την προστασία της ελευθερίας στη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα. Με το παραδοσιακό της περιεχόμενο, η αρχή του κράτους δικαίου διασφαλίζει ουσιαστικά έναντι του κράτους το κοινωνικό *status quo*. Η κατοχύρωση αυτή των κυρίαρχων κοινωνικών δυνάμεων, οδήγησε στη μετατόπιση της πηγής διακινδύνευσης της ελευθερίας. *Ο ίδιος ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός έγινε πηγή μεγάλων κοινωνικών ανισοτήτων*[221]. Το πρόβλημα, έτσι, της ελευθερίας εντοπίζεται όχι μόνο στο πεδίο των σχέσεων κρατικής εξουσίας ατόμου, αλλά, επιπλέον, στον ίδιο τον κοινωνικό χώρο και στις σχέσεις κοινωνικο-οικονομικής αναπαραγωγής[222]. Το πρόβλημα δε αυτό καθίσταται *συνταγματικό* (άρα, νομικό) από τη στιγμή που το ίδιο το συνταγματικό κείμενο, ως -ιστορικά, πολιτικά και ιδεολογικά- κεντρικής σημασίας παράγοντας διασφάλισης της ελευθερίας καλείται να οργανώσει και να ρυθμίσει τη νέα αυτή κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, με βασικό γνώμονα την προστασία της ελευθερίας από τις νέες εστίες διακινδύνευσής της[223].

Η ελευθερία αποκτά, λοιπόν, ένα *νέο, αισθητά εμπλουτισμένο και διευρυμένο, νοηματικό και λειτουργικό περιεχόμενο*. Το σημασιολογικό πεδίο της ελευθερίας απομακρύνεται, κατά τον τρόπο αυτό, από την αποκλειστική του σύνδεση με την κρατική εξουσία ως μοναδικής πηγής διακινδύνευσης της ελευθερίας, και επεκτείνεται στην ίδια την κοινωνική δομή, καταλαμβάνοντας τις βασικές μορφές ισχύος που αποτελούν τις κύριες εστίες διακυνδύνευσης της ελευθερίας. Τα θεμελιώδη δικαιώματα που κατοχυρώνει το Σύνταγμα αποκτούν ένα περισσότερο *αντικειμενικό περιεχόμενο* και *διαχέονται* στο σύνολο της δικαιικής δομής, προκειμένου να αποσοβήσουν, σε κάποιο τουλάχιστον βαθμό, τους κινδύνους για την ελευθερία που συνεπάγεται η σύγχρονη κοινωνικοοικονομική πραγματικότητα[224]. Παράλληλα, *η αρχή του κοινωνικού κράτους εισφέρει στο συνταγματικό σύστημα προστασίας της ελευθερίας νέες διεξόδους, είτε με την κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων είτε με τη νομική θεμελίωση της κρατικής παρέμβασης στον κοινωνικοοικονομικό χώρο, με βασικό γνώμονα τη δικαιότερη αναδιανομή του πλούτου και την κοινωνική δικαιοσύνη. Στόχους, δηλαδή, που διασφαλίζουν, σε σημαντικό βαθμό, την ουσιαστική πραγμάτωση της ελευθερίας και περιορίζουν δραστικά την εστία διακινδύνευσής της από την οικονομική, ιδίως, ισχύ.*

---

[221] Βλ. *Δ. Τσάτσου*, Πρόλογος στο βιβλίο του *Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 23-27.

[222] Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 145-146, "*το πρόβλημα της ελευθερίας αφορά πλέον όχι μόνο την οργάνωση του κράτους αλλά κυρίως την οργάνωση της παραγωγής και ολόκληρης της κοινωνίας· αφορά όχι μόνον τον πολίτη, δηλαδή τον δημόσιο άνθρωπο, αλλά και τον άνθρωπο ως κοινωνικό ον, ως άνθρωπο. Με την έννοια αυτή, φαίνεται ότι η κατεύθυνση της ιστορικής εξέλιξης δεν είναι πλέον, "από το δεσποτικό κράτος στο φιλελεύθερο κράτος", αλλά "από το φιλελεύθερο κράτος στην απελευθερωμένη κοινωνία*".

[223] Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται είτε με την κατοχύρωση των δομικών χαρακτηριστικών του κοινωνικού κράτους και την τυποποίηση θεσμών προστασίας της ελευθερίας από τις νέες αυτές (ενδοκοινωνικές) πηγές δικακινδύνευσης είτε με τον ερμηνευτικό αναπροσδιορισμό ορισμένων (επίμαχων) συνταγματικών διατάξεων, πράγμα που δικαιολογείται με βάση την παραδοχή της "*αλλοιωτικής*" επίδρασης της πραγματικότητας στο νοηματικό και κανονιστικό περιεχόμενο του συνταγματικού κειμένου (*Verfassungswandel*).

[224] Από την άποψη αυτή, η γενική αναφορά στην έννοια της ελευθερίας στο άρθρο 25 § 2 Συντ., ως προσδιοριστικού παράγοντα του στόχου της "*κοινωνικής προόδου*", μπορεί να θεωρηθεί, επίσης, ως έρεισμα για την "*αντικειμενικοποίηση*" και την "*τριτενέργεια*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, υπό τους όρους και την έκταση, βέβαια, που κάτι τέτοιο είναι ανεκτό από το συνταγματικό κείμενο. Πρβλ. σχετικά ανωτέρω στα οικεία Κεφάλαια.

Συνοψίζοντας, η έννοια της "*ελευθερίας*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. αναφέρεται άμεσα στην αρνητική ελευθερία, την ελευθερία, δηλαδή, που διασφαλίζουν τα ατομικά δικαιώματα. Παραπέμπει, έτσι, ευθέως στο συνταγματικό σύστημα διασφάλισης και προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων, και, συνακόλουθα, στο κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κράτους δικαίου. Στόχος της αναφοράς του άρθρου 25 § 2 Συντ. στην έννοια της "*ελευθερίας*" είναι πρωτίστως ο νοηματικός και ιδεολογικός προσδιορισμός του συνταγματικά τυποποιημένου σκοπού της "*κοινωνικής προόδου*". Από την άποψη αυτή, η έννοια της "*ελευθερίας*" χρησιμοποιείται "*ανασχετικά*" και "*απαμβλυντικά*", άρα, περιοριστικά, του λειτουργικού περιεχομένου της "*κοινωνικής προόδου*". Πραγματικά, εάν δεχθούμε ότι η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*" προέρχεται από το πεδίο των φιλοσοφικών και ιδεολογικών βάσεων της θεωρίας του κοινωνικού κράτους, και ότι η έννοια της "*ελευθερίας*" προέρχεται από τις θεμελιακές αρχές της θεωρίας του *φιλελευθερισμού*, καθίσταται πρόδηλο ότι η σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ των δύο αυτών εννοιών είναι κατ' αρχήν *ανταγωνιστική*.

Εκτός, όμως, από την αρνητική της μορφή, η έννοια της "*ελευθερίας*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. αναφέρεται, αν και έμμεσα, και στη *θετική* της όψη, αυτή, δηλαδή, του *αυτοκαθορισμού της βούλησης*. Η τελευταία αυτή μορφή ελευθερίας -αρκετά παραμελημένη την πρώτη περίοδο της νεωτερικότητας σε σχέση με την αρνητική ελευθερία-, ως *πολιτική ελευθερία*, εντάσσεται, βέβαια, κατ' αρχήν στο εννοιολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο της δημοκρατικής αρχής. Η επέκταση και ο εμπλουτισμός, ωστόσο, της δημοκρατικής αρχής, κατά τη διάρκεια της ιστορικής της περιοδολόγησης, κατέστησαν, σταδιακά, την αρνητική ελευθερία και τη σύμφυτη με αυτή αρχή του κράτους δικαίου, *δομικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας*. Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι το "*ελάχιστο αναγκαίο περιεχόμενο*" της δημοκρατίας διευρύνεται, καταλαμβάνοντας περισσότερα ιδεολογικο-πολιτικά πεδία, την περίοδο ιδίως του 20ου αιώνα. Το φαινόμενο αυτό μπορούμε να το περιγράψουμε συμβατικά ως "*αρχή της διεύρυνσης του ελάχιστου αναγκαίου περιεχομένου της δημοκρατίας*". Αρχή, η οποία εκτός από τα περιγραφικά της πλεονεκτήματα προσδιορίζει, εν πολλοίς, την εγγενή τάση που χαρακτηρίζει το ιστορικό, ιδεολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο της δημοκρατίας[225].

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η έννοια της "*ελευθερίας*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. δεν μπορεί παρά να γίνεται αντιληπτή όχι μόνο ως "*ελευθερία εν κοινωνία*" αλλά, επιπλέον, ως "*ελευθερία εντός του Συντάγματος*". Πραγματικά, όπως είδαμε, το Σύνταγμα στο άρθρο 25 § 1, εκλαμβάνοντας το υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων όχι μόνο ως "*άτομο*" αλλά και ως "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*", καθιστά σαφές ότι *η ελευθερία νοείται στο πλαίσιο της κοινωνίας*. Νοείται, δηλαδή, "*κοινωνικά προσδιορισμένη*", όπως ακριβώς "κοινωνικά προσδιορισμένο" είναι και το υποκείμενό της. Επιπλέον, η "*ελευθερία*" γίνεται εν προκειμένω αντιληπτή ως *εκ* του Συντάγματος και *εντός* του Συντάγματος ελευθερία. Αυτό σημαίνει ότι αυτή νοείται με όλους τους *επιμέρους κανονιστικούς της προσδιορισμούς και περιορισμούς*, με συγκεκριμένα συνταγματικά πεδία αναφοράς και προστασίας καθώς και με δεδομένες συνταγματικές σταθμίσεις συμφερόντων και αξιών. Κυρίως, καθίσταται αντιληπτή η ελευθερία αυτή *σε συνδυασμό με άλλους κανόνες και αρχές που τυποποιούνται συνταγματικά στο πεδίο προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Πρωτίστως δε, είναι υποχρεωμένη να συμβιώνει συνταγματικά με τα δομικά στοιχεία του *κοινωνικού κράτους*[226]

---

[225] Η αρχή αυτή έχει κομβική, όπως θα δούμε, σημασία για την εδώ ανάλυση. Και αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί η διεύρυνση του περιεχομένου της δημοκρατίας δεν έχει να κάνει μόνο με την αρχή του κράτους δικαίου αλλά εξίσου και με την αρχή του κοινωνικού κράτους. Υπό την τελευταία αυτή εκδοχή, άλλωστε, καθίσταται αντιληπτός και δικαιολογείται ο τίτλος της μελέτης, που αναφέρει την έννοια της "*κοινωνικής δημοκρατίας*".

[226] Το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην ελευθερία και την αρχή του κοινωνικού κράτους είναι κεφαλαιώδους σημασίας. Το εν λόγω πρόβλημα απασχόλησε εξ αρχής τη θεωρία. Χαρακτηριστικό δείγμα του σχετικού προβληματισμού αποτελούν όσα επισημαίνει ο *K. Polanyi*, γράφοντας ήδη το 1944, όταν δηλαδή το κοινωνικό κράτος αρχίζει να μορφοποιείται και να ολοκληρώνεται σε νομικό και πολιτειολογικό επίπεδο: «*Το πρόβλημα*

που κατοχυρώνονται στο συνταγματικό κείμενο[227]. Την τελευταία αυτή διαπίστωση φαίνεται να επιβεβαιώνει, άλλωστε, και το άρθρο 25 § 2 Συντ., το οποίο συνοδεύει την έννοια της "*ελευθερίας*" με αυτή της "*δικαιοσύνης*".

της ελευθερίας», γράφει ο *Polanyi*, ό.π.,σ. 241-242, «*ανακύπτει σε δυο διαφορετικά επίπεδα: Στο θεσμικό και το ηθικό ή θρησκευτικό. Στο θεσμικό επίπεδο, το πρόβλημα αφορά στην αντιστάθμιση των συρρικνούμενων ελευθεριών από νέες, αυξημένες. Δεν διατυπώνονται ριζικά νέα προβλήματα. Σε ένα πιο θεμελιώδες επίπεδο, τίθεται σε αμφισβήτηση η ίδια η ύπαρξη της ελευθερίας. Φαίνεται πως τα μέσα διαφύλαξης της ελευθερίαςουσιαστικά την αλλοιώνουν και τελικά την καταστρέφουν. Το κλειδί στο πρόβλημα της ελευθερίας την εποχή μας πρέπει να το αναζητήσουμε σ' αυτό το δεύτερο επίπεδο. Οι θεσμοί αντλούν νόημα και περιεχόμενο από τον άνθρωπο. Δεν μπορούμε να επιτύχουμε την ελευθερία που επιζητούμε, αν δεν κατανοήσουμε την αληθινή σημασία της ελευθερίας σε μια σύνθετη κοινωνία. Στο θεσμικό επίπεδο, η ρύθμιση επεκτείνει αλλά και περιορίζει την ελευθερία. Αυτό που έχει σημασία είναι η ισορροπία ανάμεσα στις χαμένες και τις κερδισμένες ελευθερίες, και ισχύει τόσο για την πραγματική όσο και για τη νομική ελευθερία. Οι προνομιούχες τάξεις απολαμβάνουν την ελευθερία που τους παρέχει η εξασφαλισμένη ευημερία τους. Συνεπώς, εκδηλώνουν μικρότερη διάθεση να επεκτείνουν την ελευθερία στην κοινωνία από όσο εκείνοι που, λόγω χαμηλών εισοδημάτων, πρέπει να περιορίζονται σε ένα ελάχιστο ελευθερίας. Αυτό καθίσταται προφανές μόλις ανακύψει το ζήτημα του εξαναγκασμού, ως μοναδικού τρόπου επέκτασης του εισοδήματος, της ασφάλειας και της ευημερίας. Αν και ο περιορισμός αφορά όλους, οι προνομιούχοι τον απεχθάνονται, σαν να υφίστανται μόνον αυτοί τις συνέπειές του. Μιλούν για υποδούλωση, ενώ, στην πραγματικότητα, πρόκειται για την επέκταση στους άλλους της ελευθερίας που μόνον αυτοί απολαμβάνουν. Αρχικά, ίσως χρειαστεί να υπάρξει περιορισμός της ευημερίας και της ασφάλειάς τους, άρα της ελευθερίας τους, ώστε να υψωθεί το επίπεδο της ελευθερίας σε ολόκληρη την επικράτεια. Αλλά μια τέτοια μετατόπιση, αναδιάρθρωση και επέκταση των ελευθεριών δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να αποτελεί πρόσχημα για μια συρρίκνωση της ελευθερίας στις νέες συνθήκες, σε σύγκριση με τις παλιές*».

[227] Η *συνύπαρξη* της ελευθερίας με την αρχή του κοινωνικού κράτους επιβάλλει την *πρακτική εναρμόνισή τους και την επίλυση των σχετικών συγκρούσεων με βάση τη μέθοδο της συγκεκριμένης στάθμισης των συγκρουόμενων συμφερόντων*. Η ελευθερία και η ισότητα, έτσι, δεν νοούνται ως αντιθετικές ή ως ασυμβίβαστες μεταξύ τους αρχές αλλά ως αρχές που υπόκεινται σε μια *διαρκή διαδικασία εναρμόνισης και συγχρωτισμού*. Τη *συνθετική* αυτή αντίληψη των ανωτέρω αρχών εκφράζει, άλλωστε, κατά τον πλέον απτό τρόπο *η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*, η οποία κατοχυρώνεται, μάλιστα, ρητά στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ., όπως η εν λόγω διάταξη τροποποιήθηκε με την αναθεώρηση του 2001.

ββ) Η έννοια της "δικαιοσύνης" ως πρωταρχικό χαρακτηριστικό της αρχής του κοινωνικού κράτους

1. Οι δυσχέρειες για τον προσδιορισμό της «δικαιοσύνης»

Ενώ η έννοια της "*ελευθερίας*" διαθέτει, παρά την εγγενή αμφισημία του περιεχομένου της και τις αντινομικές εν πολλοίς προσεγγίσεις της, ένα λίγο πολύ συγκεκριμένο και απτό νόημα, η έννοια της "*δικαιοσύνης*", αντίθετα, φαίνεται, *prima facie*, να συγκεντρώνει στο νοηματικό της περιεχόμενο τόσο διαφορετικά και ποικίλα ηθικά, φιλοσοφικά και ιδεολογικά χαρακτηριστικά που την καθιστούν ουσιαστικά ελάχιστα ή καθόλου προσδιορίσιμη. Πραγματικά, στο εννοιολογικό περιεχόμενο της δικαιοσύνης μπορούν να αποδοθούν, και έχουν αποδοθεί, τόσο αντιφατικά μεταξύ τους στοιχεία, που το καθιστούν γνωσιολογικά και εμπειρικά εν πολλοίς μη ελέγξιμο και επαληθεύσιμο.

Η αναγωγή, εξάλλου, στο *συλλογικό φαντασιακό*[1], αν και αναγκαία καθ' αυτήν, δεν θεωρείται ικανή για την αποσαφήνιση του νοήματος της δικαιοσύνης. Και αυτό συμβαίνει, πρωτίστως, γιατί στο *κοινωνικό φαντασιακό (imaginaire social)* συνυπάρχουν ποικίλες και πολύμορφες εκδοχές της *δικαιοσύνης*. Επιπλέον, η ανεύρεση του νοηματικού της περιεχομένου προαπαιτεί την απάντηση σε μία σειρά ερωτημάτων όπως *δικαιοσύνη μεταξύ ποίων και ως προς τι, με ποια κριτήρια και σε ποιο βαθμό, σε ποιες περιπτώσεις και με ποια έκταση καθολικότητας κ.ο.κ.* Συγκροτείται, έτσι, ένα *σύνθετο πλέγμα αλλεπάλληλων επιπέδων νοηματικής προσέγγισης*, που συνδυάζονται μεταξύ τους κατά τρόπο εξαιρετικά πολύπλοκο. Αυτός είναι, άλλωστε, και ο λόγος για τον οποίο είναι σημαντικά δυσχερές να υπάρξει απόλυτη συμφωνία γύρω από το τι θεωρείται "*δίκαιο*", ακόμη και μεταξύ εκείνων που κινούνται στον ίδιο περίπου ορίζοντα αξιών και παραδοχών[2].

Η αναφορά, λοιπόν, του άρθρου 25 § 2 Συντ. στην έννοια της *δικαιοσύνης* δημιουργεί ένα *δίαυλο επικοινωνίας του συνταγματικού κειμένου με όλη εκείνη τη φιλολογία που αναπτύσσεται γύρω από το περιεχόμενο και τη σημασία του εν λόγω όρου*[3], από την αρχαιότητα μέχρι τις ημέρες μας. Η σχετική φιλολογία εκτείνεται από το πεδίο της πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας μέχρι τη φιλοσοφία του δικαίου[4].

---

[1] Βλ. *Κ. Καστοριάδη*, Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, 1985, εκδ. Ράππα, σ. 189 επ., 202 επ., 245 επ., 492 επ., 511 επ.

[2] Είναι, μάλιστα, χαρακτηριστικό ότι αν και τους τελευταίους, ιδίως, δύο ή τρεις αιώνες έχουν διατυπωθεί πολλές γνώμες, είναι πολύ δύσκολο να υποστηρίξει κανείς ότι οι απόψεις περί δικαιοσύνης συγκλίνουν σήμερα προς έναν ορισμό περισσότερο από ό,τι κατά το παρελθόν. Βλ. σχετικά την ενδιαφέρουσα μονογραφία του *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη. Θεωρίες, ιδέες, εμπειρίες, προτάσεις, 2000, εκδ. Καστανιώτη, σελ. 65 επ.

[3] Που μπορούν να αποδοθούν, όμως, οι σημαντικές διαφωνίες γύρω από την έννοια και το περιεχόμενο της «*δικαιοσύνης*»; Κατά τον *Θ. Λιανό*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 66, ο λόγος «*βρίσκεται στο πρακτικό περιεχόμενο της έννοιας της δικαιοσύνης. Η έννοια της δικαιοσύνης μας ενδιαφέρει διότι από αυτήν εξάγονται κανόνες περί του τι πρέπει να γίνει... Ουσιαστικά, οι διαφωνίες περί του τι είναι δικαιοσύνη είναι διαφωνίες περί του τι δέον γενέσθαι. Όταν κάποιος φιλόσοφος διατυπώνει τη θεωρία του περί δικαιοσύνης, στην ουσία διατυπώνει μια θεωρία για το πώς πρέπει να είναι συγκροτημένη μια κοινωνία και πως πρέπει να συμπεριφέρονται τα άτομα μέσα σε αυτήν*».

[4] Η έννοια της δικαιοσύνης αρρύεται, κατ' αρχήν, από τον χώρο της *ηθικής*. Η συμπερίληψη της έννοιας αυτής στο συνταγματικό κείμενο αντανακλά τη γενικότερη αξιακή επιλογή του συντακτικού νομοθέτη να δημιουργήσει διαύλους επικοινωνίας του Συντάγματος με την ηθική. Η φιλελεύθερη καντιανή αντίληψη, ωστόσο, προσλαμβάνει το δίκαιο αποκομμένα από την ηθική, ως αυτόνομο και εν πολλοίς ανεξάρτητο χώρο. Η σχετική πρωτοκαθεδρία που δίνει ο Kant στο κράτος δικαίου θα μπορούσε να εκληφθεί ως ιδεολογική μεροληψία σε βάρος της αρχής του κοινωνικού κράτους. Όμως η επιλογή αυτή έχει αποκλειστικά και μόνο φιλοσοφικά κίνητρα και δεν αποτελεί αρνητικό πρόκριμα για την κοινωνική-διανεμητική αποστολή του κράτους. Βλ. *J. Habermas*, Το πραγματικό και το ισχύον.

Επισημαίνεται, εξάλλου, ότι η *ιδέα της δικαιοσύνης* (Gerechtigkeit) αποτέλεσε για αρκετούς αιώνες, από την Αναγέννηση μέχρι τον 20ο αιώνα, το *ιδεαλιστικό βάθρο του φυσικού δικαίου*[5].

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η αοριστία και η αμφισημία που παρουσιάζει το περιεχόμενο της "*δικαιοσύνης*" δεν καθιστά *a priori* αδύνατη ή αλυσιτελή την ερμηνευτική της προσέγγιση, έτσι όπως χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. Πραγματικά, η τελολογική, η συστηματική και η ιστορική ανάλυση της εν λόγω διάταξης μπορούν να οδηγήσουν σε μία δραστική *συστολή* του γενικού και αόριστου περιεχομένου της έννοιας αυτής και να προσανατολίσουν σε μία περισσότερο συγκεκριμένη "ανάγνωση" της σχετικής συνταγματικής διατύπωσης. Για να «αποκαθαρθεί» το νοηματικό περιεχόμενο της έννοιας της "*δικαιοσύνης*", που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ., από τους περιττούς ή τους αντιφατικούς συνειρμικούς συσχετισμούς είναι αναγκαίο να ιδωθεί η εν λόγω έννοια στο πλαίσιο της νοηματικής και δικαιοτεχνικής της ένταξης στο συγκεκριμένο κανονιστικό και ιδεολογικό της περιβάλλον, καθώς και να ερευνηθεί το ιστορικό περιεχόμενο της βούλησης του συντακτικού νομοθέτη, που, αν μη τι άλλο, προσανατολίζει το νόημα της δικαιοσύνης σε εν πολλοίς προσδιορισμένα αξιακά πεδία. Παράλληλα, η αναγωγή της έννοιας της δικαιοσύνης στο σύγχρονο ιστορικό ιδεολογικοπολιτικό πλαίσιο, που σημαίνει πρωτίστως αναγωγή στο *συλλογικό φαντασιακό* και στη σύγχρονη αντίληψη περί Συντάγματος και περί πολιτικής, αναδεικνύει τον *δυναμικό* χαρακτήρα της συνταγματικής αυτής διάταξης και θέτει τις προϋποθέσεις για μία περισσότερο "*αντικειμενική*" ερμηνεία της. Η πληρέστερη, όμως, κατανόηση του *σημειολογικού περιεχομένου* της "*δικαιοσύνης*", δηλαδή της σχέσης του *σημαίνοντος* ("*δικαιοσύνη*") και του *σημαινομένου* στο οποίο παραπέμπει, προαπαιτεί, επιπλέον, τη στοιχειώδη έστω προσέγγιση των σημαντικότερων πτυχών και της νοηματικής εξέλιξης που ακολουθεί η εν λόγω έννοια[6]. Προϋποθέτει, με άλλα λόγια, τη νοηματική της ένταξη στο ευρύτερο θεωρητικό[7], ιστορικό και αξιακό της πλαίσιο.

Συμβολή στη διαλογική θεωρία του δικαίου και του δημοκρατικού κράτους δικαίου, 1996, εκδ. Λιβάνη, σ. 164 επ., *Κ. Παπαγεωργίου*, Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης, 1994, εκδ. Νήσος, σ. 26 επ.

[5] Πρβλ. αντί άλλων *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. Ι, ό.π., σελ. 171 επ., *του ιδίου*, Συνταγματικό Δίκαιο Ι, ό.π., σελ. 34 επ., 40 επ., *G. Robbers*, Gerechtigkeit als rechtsprinzip, Baden - Baden 1980, σελ. 159.

[6] Οι διαφοροποιήσεις που υπάρχουν μεταξύ των αντιλήψεων οι οποίες έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς για τη *δικαιοσύνη* μπορούν να αποδοθούν όχι μόνον στα διαφορετικά προσωπικά χαρακτηριστικά των θεωρητικών που τις διατύπωσαν (διαφορές αντίληψης, ψυχικής διάθεσης, βιωμάτων, παραστάσεων, παιδείας, ευαισθησίας, ταξικής προέλευσης κ.ο.κ.), αλλά και στις διαφορετικές ιστορικές περιόδους και στις ειδικότερες συνθήκες και συγκυρίες στις οποίες αυτοί έζησαν. Πρβλ. *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 66-67.

[7] Οι θεωρίες περί δικαιοσύνης δεν μπορούν εύκολα να γίνουν αντικείμενο επιστημονικού ελέγχου ώστε να ελεγχθεί η «ορθότητά» τους, όπως, άλλωστε, συμβαίνει με όλες τις δεοντολογικές ή αξιολογικές προτάσεις. Βλ. *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 67-68. Η ανάλυση που επιχειρείται εν προκειμένω δεν αποβλέπει, έτσι, στον επιστημονικό έλεγχο των συναφών θεωριών, κάτι το οποίο θα ξεπερνούσε, άλλωστε, τα όρια της μελέτης, αλλά στην πληρέστερη διασαφήνιση του θεωρητικού πλαισίου της σχετικής συζήτησης, ώστε να καταστεί ευχερέστερος ο εντοπισμός του νοηματικού περιεχομένου με τον οποίο χρησιμοποιείται η έννοια της «*δικαιοσύνης*» στην εξεταζόμενη συνταγματική διάταξη.

2. Το κοινωνικό περιεχόμενο

Κατ' αρχήν, η *δικαιοσύνη* διαθέτει ένα διπλό σημασιολογικό περιεχόμενο, που ανάγεται στον *Αριστοτέλη*[8] : Από τη μία πλευρά, γίνεται αντιληπτή ως "*νομιμότητα*", θεωρείται δηλαδή δίκαιη η πράξη που τελείται σύμφωνα με τους νόμους (θετικούς ή φυσικούς)[9]. Από την άλλη, η "*δικαιοσύνη*" ταυτίζεται ουσιαστικά με την "*ισότητα*", ή, ορθότερα, με μία συγκεκριμένη *αξιακή* σύλληψη της "*ισότητας*". Και στις δύο περιπτώσεις, η δικαιοσύνη προσδιορίζεται ως *ιδανικό της κοινωνίας*, εφόσον αποβλέπει τελολογικά στην ισορροπία των κοινωνικών σχέσεων, με βάση μία ορισμένη αξιακή αναφορά και σημασιολόγηση.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι ενώ η ελευθερία αποτελεί γενικά μία αξία για τον άνθρωπο ως άτομο, και, επομένως, παραπέμπει σε μία ατομιστική θεώρηση της κοινωνίας, *η δικαιοσύνη είναι μία αξία που αφορά τον άνθρωπο ως μέλος του κοινωνικού συνόλου, και, άρα, παραπέμπει σε μία ολιστική θεώρηση της κοινωνίας*[10]. Πραγματικά, σε αντίθεση με την αξία της ελευθερίας, η έννοια και η αξία της δικαιοσύνης *προϋποθέτουν την παρουσία του κοινωνικού συνόλου*[11]. Το αξιακό και λειτουργικό πλαίσιο της δικαιοσύνης εξαντλείται, λοιπόν, στον προσδιορισμό

---

[8] Βλ. ιδίως *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σελ. 44 επ., *W. Kullmann*, Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη, ό.π., σ. 64 επ. Για τη σχέση της πλατωνικής και αριστοτελικής αντίληψης για τη δικαιοσύνη προς τις νεώτερες και σύγχρονες θεωρίες για την ίδια έννοια βλ. Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Περί Δικαιοσύνης. Συλλογή Ανακοινώσεων στο τρίτο Διεθνές Συνέδριο Φιλοσοφίας, Αθήνα 1987

[9] Ο *Αριστοτέλης* δεν παραβλέπει, πάντως, ότι μπορεί να υπάρχουν νόμοι «*άδικοι*». Αναφέρει, μάλιστα, ότι υπάρχουν νόμοι καλοσυνταγμένοι («*κείμενοι ορθώς*») και προχειροφτιαγμένοι («*απεσχεδιασμένοι*»). Επιπλέον, αναγνωρίζει ότι «*Οι νόμοι... αποβλέπουν είτε στο κοινό συμφέρον του συνόλου είτε στο συμφέρον μιας αριστοκρατικής ή άλλης ισχυρής ομάδας*». Η ταύτιση, επομένως, του δικαίου με το νόμιμο και του αδίκου με το παράνομο πραγματοποιείται σε ένα μάλλον *δεοντολογικό επίπεδο*, όπου ο νόμος αποβλέπει γενικά στο *κοινωνικό καλό*. Για το λόγο αυτό, άλλωστε, ο *Αριστοτέλης* ορίζει ως εξής το δίκαιο : «*Ονομάζουμε με γενικό τρόπο δίκαιο ό,τι δημιουργεί και διαφυλάσσει την ευδαιμονία της πολιτικής κοινωνίας και των μελών της*». Πρβλ. *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη, σελ.83 επ. Από την άποψη, επομένως, της πολιτικής εξουσίας, η έννοια της *δικαιοσύνης* προσανατολίζει, κατά τον Αριστοτέλη, τη δράση των κυβερνώντων προς το κοινωνικό συμφέρον.

[10] Κατά τον *Αριστοτέλη*, Ηθικά Νικομάχεια 1129b, 26, "*Δικαιοσύνη αρετή μεν εστίν τελεία, αλλ' ουχί απλώς, αλλά προς έτερον*". Για τον Σταγιρίτη, λοιπόν, η δικαιοσύνη, στην ευρεία της έννοια, είναι η *κοινωνική σκοπιά των αρετών*. Πρβλ. *Κ. Τσάτσου*, Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων, ό.π., σελ. 238.

[11] Πρβλ. *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 41 επ. Όπως σημειώνει ο ίδιος (σ. 43), «*η ελευθερία ως αξία, δηλαδή ως αγαθό ή στόχος, θεωρείται συνήθως ως αγαθό ή στόχος για κάποιο άτομο ή για κάποια συλλογική οντότητα (ομάδα, τάξη, έθνος, κράτος) την οποία αντιλαμβανόμαστε ως ένα υπερ-άτομο, ενώ η ισότητα θεωρείται αγαθό ή σκοπός για καθένα από τα μέλη μιας ολότητας εξαιτίας του ότι τα μέλη αυτά τελούν μεταξύ τους σε συγκεκριμένο τύπο σχέσης. Απόδειξη αυτού είναι ότι, ενώ η ελευθερία αποτελεί γενικά μια αξία για τον άνθρωπο ως άτομο, και ως εκ τούτου οι υπέρ της ελευθερίας πολιτικές θεωρίες, δηλαδή οι φιλελεύθερες και οι ελευθεριακές αποτελούν ατομιστικές θεωρίες, που τείνουν να θεωρούν την κοινωνία περισσότερο ως σύνολο ατόμων παρά ως ολότητα, η ισότητα είναι μια αξία που αφορά τον άνθρωπο ως μέλος ενός γένους, δηλαδή ως ον που ανήκει σε μια συγκεκριμένη κατηγορία..., και ως εκ τούτου οι πολιτικές θεωρίες του εξισωτισμού τείνουν να αντιλαμβάνονται την κοινωνία ως ολότητα, όπου πρέπει να εξετάζονται οι υφιστάμενες σχέσεις ή οι σχέσεις που πρέπει να εγκαθιδρυθούν μεταξύ των διαφορετικών μερών του συνόλου*». Κατά τον συγγραφέα, εξάλλου, "*η ελευθερία είναι ιδιότητα ενός όντος και η ισότητα ένας τρόπος προσδιορισμού ενός συγκεκριμένου τύπου σχέσης που υφίσταται μεταξύ των μελών ενός συνόλου*" (ibid, σελ. 44). Βλ. επίσης *M. Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt/Main - New York 1994, σελ. 107-108, ο οποίος θεωρεί τη διανεμητική δικαιοσύνη ως απόρροια της ιδιότητας του ανθρώπου ως *μέλους του κοινωνικού συνόλου*, διότι μόνον στα μέλη της κοινωνίας είναι δυνατή η συμμετοχή στο σύνολο των κοινωνικών αγαθών.

κοινωνικών σχέσεων, σχέσεων, δηλαδή, μεταξύ περισσότερων ατόμων[12], σε αντίθεση με την ελευθερία που δεν αναφέρεται σε μία "*σχέση*" (με την πραγματική έννοια του όρου) αλλά σε μία "*κατάσταση*" του ατόμου[13]. Ένα πρώτο, επομένως, συμπέρασμα που συνάγεται από την ίδια τη σημασιόλογηση των όρων "*ελευθερία*" και "*δικαιοσύνη*" που χρησιμοποιεί το άρθρο 25 § 2 Συντ. είναι ότι *η παρατακτική τους σύνδεση στη συνταγματική αυτή διάταξη συμβαδίζει λειτουργικά με τη θεώρηση του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων που υιοθετεί το άρθρο 25 § 1 Συντ., την ταυτόχρονη, δηλαδή, αντίληψή του "ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου"*. Αυτό σημαίνει ότι η έννοια της "ελευθερίας" συγχρωτίζεται πρωτίστως με την ατομική υπόσταση του ανθρώπου και η έννοια της "δικαιοσύνης" με την κοινωνική του υπόσταση.

3. Η σχέση ισότητας – δικαιοσύνης

«Δίκαιο» κατά τον *Αριστοτέλη* δεν είναι μόνον το «*νόμιμο*» αλλά και το «*ίσο*»[14]. Η έννοια της "*δικαιοσύνης*" δεν ταυτίζεται, βέβαια, με αυτή της "*ισότητας*", παρόλο που η δεύτερη αποτελεί προϋπόθεση για την πραγμάτωση της πρώτης. *Η ισότητα από μόνη της δεν ενέχει καμία αξία*. Το γεγονός ότι δύο πρόσωπα είναι ίσα μεταξύ τους δεν σημαίνει κατ' ανάγκη μία *αξιολόγηση* της σχέσης τους. Η έννοια της ισότητας καθίσταται κοινωνικά και πολιτικά κρίσιμη *όταν περιέρχεται στη σφαίρα εφαρμογής της δικαιοσύνης*, δηλαδή σε εκείνη των κοινωνικών σχέσεων, οπότε και αποκτά ουσιαστικό - αξιακό περιεχόμενο. Έτσι, ενώ η δικαιοσύνη αποτελεί ένα *ιδανικό*, η ισότητα είναι ένα πραγματικό δεδομένο[15].

Ο *Αριστοτέλης* στη θεωρία του διακρίνει τη δικαιοσύνη σε *διανεμητική*, η οποία αφορά τις σχέσεις ανάμεσα στο κοινωνικό όλο και τα μέρη του, απαντά, δηλαδή, στο ερώτημα του *ποιος πρέπει να παίρνει τι*, και σε *διορθωτική ή επανορθωτική*, η οποία αναφέρεται στις σχέσεις μεταξύ των μερών της κοινωνίας, στη μεταχείριση, δηλαδή, των ατόμων στις κοινωνικές δοσοληψίες[16]. Στην πρώτη περίπτωση, έτσι,

---

[12] Από την άποψη αυτή θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε τη δικαιοσύνη ως κατεξοχήν «*κοινωνική*» αρχή, αφού γίνεται αντιληπτή σε σχέση με τους άλλους, σε αντίθεση με την ελευθερία που νοείται πρωτίστως ως ατομική αξία. Πρβλ. *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 83 επ.

[13] Βλ. N. Bobbio, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σ. 34, όπου ο συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «*το να ορίζουμε την ελευθερία και την ισότητα ως αξίες, σημαίνει ότι η πρώτη αποτελεί μια επιθυμητή κατάσταση του ατόμου και η δεύτερη μια επιθυμητή σχέση ανάμεσα στα άτομα*».

[14] Βλ. *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 83.

[15] Πρβλ. N. Bobbio, ό.π., σελ. 48 επ. Όπως εύστοχα σημειώνει ο συγγραφέας "*εάν επιθυμούμε να συνδέσουμε τις δύο υπέρτατες αξίες του πολιτικού βίου, η πλέον σωστή έκφραση είναι 'ελευθερία και δικαιοσύνη' αντί για 'ελευθερία και ισότητα', εφόσον η ισότητα δεν συνιστά αξία αυτή καθεαυτήν, παρά μόνο στο βαθμό που αποτελεί αναγκαία συνθήκη, έστω και όχι επαρκή, της αρμονίας του όλου, της τάξης των μερών, της εσωτερικής ισορροπίας ενός συστήματος που φέρει επάξια το χαρακτηρισμό του 'δικαίου'*" (ibid, σελ. 47). Γενικότερα, για τη σχέση δικαιοσύνης - ισότητας βλ. ιδίως *K. Engisch*, Auf der such nach gerechtigkeit, München 1971, σελ. 147 επ., 152 επ. Για την «αρχική ισότητα» στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου και την επίδραση που άσκησε σε αυτές η αντίληψη περί ισότητας του Αριστοτέλη βλ. ιδίως *W. Kullmann*, ό.π., σ. 64 επ.

[16] *Αριστοτέλη*, Ηθικά Νικομάχεια, 1129b, 25-1132b, 25. Πρβλ. σχετικά *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο Ι, ό.π., σελ. 40-41, *Κ. Τσάτσου*, Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων, ό.π., σελ. 238 επ., *U. Cerroni*, Η πολιτική σκέψη, τ. Α΄ (μετάφραση του Il pensiero politico dalle origini ai nostri giorni), 1972, σελ. 233 επ., *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 48-50, *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 84 επ., *N. Abercrobie/S. Hill/B. Turner*, ό.π., λ. *Justice*. Ο *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 50, κωδικοποιεί τις περιπτώσεις της επανορθωτικής δικαιοσύνης σε τέσσερις κατηγορίες - σχέσεις : "*η σχέση ανάμεσα στο εμπόρευμα και την τιμή του, η σχέση ανάμεσα στην αμοιβή και την εργασία, η σχέση ανάμεσα στη ζημία και την αποζημίωση και η σχέση ανάμεσα στο έγκλημα και την τιμωρία*". *Η διορθωτική δικαιοσύνη έχει εφαρμογή όταν προκληθεί βλάβη σε βάρος κάποιου ατόμου από άλλο. Η βλάβη αυτή δημιουργεί*

βρισκόμαστε μπροστά στο πρόβλημα της *κατανομής ωφελημάτων ή βαρών* μεταξύ των υποκειμένων μίας κοινωνίας, ενώ στη δεύτερη περίπτωση βρισκόμαστε μπροστά σε μία πράξη του *δούναι ή του πράττειν*, στην οποία αντιστοιχεί ένα *λαβείν*.

Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, λοιπόν, *η δικαιοσύνη προσλαμβάνεται ως σχέση ισότητας μεταξύ κοινωνικών υποκειμένων*. Το πρόβλημα, βέβαια, είναι εν προκειμένω *ποια ισότητα μπορεί να θεωρηθεί ως "δίκαιη"*, άρα ηθικά αποδεκτή, και πότε μπορεί να θεωρηθεί "*άδικη*", άρα ηθικά αποδοκιμαστέα[17].

ανισότητα, η οποία πρέπει να επανορθωθεί. Η επανόρθωση στην περίπτωση αυτή είναι η μεσότητα ανάμεσα στη ζημία και το κέρδος, δεν πραγματοποιείται δε κατά τρόπο αναλογικό αλλά αριθμητικό, όση δηλαδή είναι η βλάβη τόση πρέπει να είναι και η αποκατάστασή της. Η διανεμητική δικαιοσύνη, εξάλλου, αναφέρεται πρωτίστως στη λειτουργία της Πολιτείας να αποδίδει ή να αναγνωρίζει στον καθένα εκείνο που είναι δίκαιο να του ανήκει, κατά τρόπο ώστε ο καθένας να λαμβάνει ό,τι του αξίζει. Η ισότητα είναι για τον Αριστοτέλη ισότητα προς την αξία του καθένα κι όχι ισότητα μεταξύ στοιχείων με διαφορετική αξία : "Ει γαρ μη ίσοι, ουκ ίσα έξουσιν, αλλ' εντεύθεν αι μάχαι και τα εγκλήματα, όταν ή ίσοι μη ίσα ή μη ίσοι ίσα έχωσι και νέμωνται" (Ηθικά Νικομάχεια, 1131a, 22). Η *διανεμητική*, επομένως, δικαιοσύνη επιβάλλει την ισότητα, η οποία, όμως, είναι *αναλογική* προς την αξία του ατόμου και τη συμβολή του στην κοινωνία. Οι άνθρωποι δεν είναι ίσοι και, συνεπώς, δεν είναι δίκαιο άνισοι μεταξύ τους άνθρωποι να έχουν ίσα ή ίσοι άνθρωποι να έχουν άνισα. Όταν συμβαίνει αυτό δημιουργούνται διενέξεις και αντιδικίες, γεγονός που διαταράσσει την ευδαιμονία των ανθρώπων. Πρβλ. *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 83 επ. Η έννοια αυτή της δικαιοσύνης δεν επιλύει, βέβαια, το πρόβλημα, εφόσον δεν προσδιορίζει πότε δύο άτομα ή καταστάσεις θεωρούνται *ίσα*. Ο Σταγιρίτης αντιλαμβάνεται τη σχετικότητα της "*διανεμητικής*" αυτής δικαιοσύνης, σημειώνοντας ότι η διακρίβωση του περιεχομένου της ισότητας προϋποθέτει συγκεκριμένα *κριτήρια δικαιοσύνης*, τα οποία εξαρτώνται από την κλίμακα αξιών που υιοθετείται από την Πολιτεία. Βλ. *Κ. Τσάτσου*, ό.π., σελ. 239. Όπως, έτσι, σημειώνει ο *Αριστοτέλης* στα Πολιτικά, *"... αλλ' όμως δεν πρέπει να διαφεύγη το ποίοι είναι οι ίσοι δι' ους προώρισται η ισότης, και ποίοι οι άνισοι δι' ους προόρισται η ανισότης· διότι και τούτο είναι απορούμενον και αποτελεί πρόβλημα της πολιτική φιλοσοφίας"*. Πρβλ. *U. Cerroni*, ό.π., σελ. 233. Η *διανεμητική δικαιοσύνη* αποτελεί για τον μεγάλο φιλόσοφο τη βάση για την επίτευξη ενός *ικανού επιπέδου δικαιοσύνης* στην Πολιτεία. Η διατήρηση, εξάλλου, της δικαιοσύνης που επιτυγχάνεται κατά τον τρόπο αυτό συντελείται με τη "*διορθωτική*" *δικαιοσύνη*, η οποία αποβλέπει στη *διαφύλαξη της επιτευχθείσας δικαιοσύνης* από κάθε τι που μπορεί να τη διαταράξει στο κοινωνικό πεδίο. Η αποκατάσταση δε της δικαιοσύνης αυτής είναι κατά βάση έργο της Πολιτείας. Η διορθωτική δικαιοσύνη προϋποθέτει, ωστόσο, τον προσδιορισμό της διανομής των αγαθών μεταξύ των ατόμων, εφόσον αν δεν έχει πραγματοποιηθεί αυτή δεν μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι κάποιος του προξένησε βλάβη. Βλ. *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 88. Χαρακτηριστικό παράδειγμα *διορθωτικής δικαιοσύνης* αποτελεί, βέβαια, το ποινικό δίκαιο και οι θεσμοί του ποινικού κολασμού των εγκλημάτων.

[17] Στο πλαίσιο των ερωτημάτων αυτών έχουν αναπτυχθεί κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα σειρά θεωριών, οι οποίες, συγχρόνως, επιχειρούν να φωτίσουν τη σχέση ανάμεσα στην *ελευθερία και την ισότητα*. Ξεχωριστή θέση στο πλαίσιο αυτό έχει αναμφίβολα η θεωρία του «*εξισωτικού φιλελευθερισμού*». Κατά τη θεωρία αυτή, η τήρηση αυστηρής ουδετερότητας εκ μέρους της κρατικής εξουσίας σε ό,τι αφορά τις ατομικές αντιλήψεις περί αγαθού αποκτά κανονιστική αξία. Συγχρόνως, όμως, θα πρέπει να εξασφαλίζεται για τον κάθε πολίτη ένα ίσο μερίδιο από τα αναγκαία μέσα, όπως δικαιώματα ελευθερίες, ευκαιρίες και πλούτο, προκειμένου να πραγματοποιήσει τα σχέδιά του, υπό την προϋπόθεση ότι κάθε ατομικό ή συλλογικό σχέδιο δεν περικλείει τον αυθαίρετο και βίαιο αποκλεισμό των σχεδίων των άλλων. Η ίση αντιμετώπιση και ο ίσος σεβασμός όλων των ανθρώπων, εξάλλου, δεν σημαίνει «ισοπεδωτική» αντιμετώπιση. Δικαιολογημένες θεωρούνται, έτσι, ανισότητες όπως στις περιπτώσεις εκείνες που επιβάλλεται η *παροχή ειδικής κρατικής ενίσχυσης* σε άτομα με ειδικές ανάγκες. Στην περίπτωση αυτή, βέβαια, η «άνιση» αντιμετώπιση οδηγεί σε *ουσιαστική ισότητα*, με βάση τα *κριτήρια δικαιοσύνης που ισχύουν στην αναλογική ισότητα*. Δεν θεωρείται, ακόμη, επιβεβλημένη η ιδιαίτερη μεταχείριση από το κράτος ατόμων των οποίων οι ανάγκες είναι αναμενόμενο αποτέλεσμα του τρόπου ζωής που συνειδητά έχουν επιλέξει. Βλ. *Φ. Παιονίδη*, Παραδοσιακός και εξισωτικός φιλελευθερισμός, σε: *R. Dworkin*, Φιλελευθερισμός, 1992, σ. 25-26. Ιδιαίτερα αντιπροσωπευτικό της θεωρίας του εξισωτικού φιλελευθερισμού είναι το έργο του *R. Dworkin*, Φιλελευθερισμός, ό.π., σ. 41 επ., στο οποίο ο συγγραφέας προτείνει, όπως ο ίδιος σημειώνει «*μια θεωρία σχετικά με το τι είναι ο φιλελευθερισμός*» (ibid, σ. 41). Ο ίδιος υποστηρίζει ότι «*μια συγκεκριμένη αντίληψη περί ισότητας, αποτελεί τη ραχοκοκαλιά του φιλελευθερισμού*» (ibid, σ. 45). Η

4. «Κριτήρια δικαιοσύνης»

Η απάντηση στο εν λόγω πρόβλημα παραπέμπει, εκ των πραγμάτων, σε ένα *σύστημα "κριτηρίων δικαιοσύνης"*, με βάση τα οποία μπορούμε να καθορίσουμε σε ποιες περιπτώσεις και ως προς τι δύο υποκείμενα είναι, σε σχέση με τη συγκεκριμένη κατάσταση ή βιοτική σχέση, "δικαίως" ίσα μεταξύ τους. Επομένως, το *σύστημα κριτηρίων δικαιοσύνης*, βάσει του οποίου αποκτά η ισότητα το αξιακό της νόημα, είναι ένα *ιεραρχημένο σύνολο αξιολογικών αναφορών, αρθρωμένο και δομημένο σε συστηματική ενότητα*. Με άλλα λόγια, συνιστά το σύστημα αυτό έναν "*αξιακό κώδικα*", ποιοτικά ανάλογο με τον συνολικό "*κώδικα*" (*code*) που διέπει την κοινωνία, του οποίου, άλλωστε, μέρος -και μάλιστα ιδιαίτερης σημασίας- αποτελεί. Το σύστημα των κριτηρίων δικαιοσύνης εντάσσεται, έτσι, στο *φαντασιακό της κοινωνίας*, το οποίο, μάλιστα, τροφοδοτεί με αξιακές κατηγορίες που είναι κρίσιμες για την όλη λειτουργική δομή της κοινωνίας[18]. Η ιδιαίτερη σημασιολόγηση, εξάλλου,

---

διαπίστωση αυτή, από μόνη της είναι ιδιαίτερα σημαντική, εφόσον επιχειρείται να συνδεθεί ο φιλελευθερισμός με την ισότητα, σε μια σχέση, μάλιστα, όπου η δεύτερη αποτελεί τον πυρήνα (τη «*ραχοκοκαλιά*») του πρώτου. Στο πλαίσιο αυτό υποστηρίζεται ότι στην οικονομική πολιτική απαιτείται η μείωση των οικονομικών ανισοτήτων μέσω της κοινωνικής πρόνοιας και της αναδιανομής του πλούτου. Η κρατική εξουσία πρέπει να επεμβαίνει στην οικονομία , χωρίς, ωστόσο, να καταλύεται η οικονομία της ελεύθερης αγοράς. Άλλες, όμως, μορφές συλλογικής ρύθμισης των ατομικών αποφάσεων βρίσκουν τους οπαδούς του *εξισωτικού φιλελευθερισμού* αντίθετους (ibid, σ. 57 επ.). Ο *Dworkin* αναγνωρίζει ότι «*δυστυχώς, η ελευθερία και η ισότητα συχνά έρχονται σε σύγκρουση*», θεωρεί, όμως, ότι «*σε αυτές τις περιπτώσεις η ορθή διακυβέρνηση συνίσταται στην επίτευξη ενός επιτυχημένου συμβιβασμού μεταξύ των ανταγωνιζόμενων ιδεωδών*» (ibid, σ. 61). Ο ίδιος συγγραφέας διακρίνει, εξάλλου, δυο διαφορετικές «*αρχές που θεωρούν ότι η ισότητα αποτελεί πολιτικό ιδεώδες*». Η πρώτη αρχή επιβάλλει το κράτος να αντιμετωπίζει όλους αυτούς που υπόκεινται στη δικαιοδοσία του ως ίσους (*treat... as equals*), δηλαδή σαν να δικαιούνται ίση φροντίδα και σεβασμό. Η δεύτερη αρχή επιβάλλει το κράτος να εξισώνει (*treat... equally*) όλους αυτούς για τους οποίους είναι αρμόδιο ως προς την κατανομή πόρων ή ευκαιριών. Χωρίς να αποκλείει τη δεύτερη αρχή, ο *Dworkin* υποστηρίζει ότι «*η πρώτη αρχή είναι θεμελιώδης*», εφόσον αυτή είναι «*συστατική*», σε σχέση με τη δεύτερη η οποία είναι «*παράγωγη*» (ibid, σ. 65-68). Για τη διάκριση ανάμεσα σε «*συστατικές πολιτικές θέσεις*» και σε «*παράγωγες πολιτικές θέσεις*» ενός πολιτικού προγράμματος βλ. ibid, σ. 47-50. Ο συγγραφέας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι απαιτείται ένα «*αναδιανεμητικό σχήμα, που θα αφήνει μεν σχετικά άθικτο το σύστημα καθορισμού τιμών, αλλά θα περιορίζει δραστικά τουλάχιστον τις ανισότητες ως προς την ευημερία που απαγορεύονται από την πρωταρχική αρχή του*» (ibid, σ. 81). Στο σημείο αυτό ο *Dworkin* συναντά τη σκέψη του *Rawls*: Η λύση είναι *η δημιουργία ενός σχήματος κοινωνικών δικαιωμάτων (welfare rights), όπου η αναδιανομή θα σταματούσε στο σημείο όπου κάθε επιπλέον μεταφορά εισοδήματος θα έβλαπτε αντί να ωφελεί την ομάδα που βρίσκεται στην πιο δυσχερή θέση* (ibidem). Πρβλ. *J. Rawls*, A theory of Justice, 1972, κεφ. 2, ήδη και σε ελληνική μετάφραση : Θεωρία της Δικαιοσύνης, 2001, εκδ. Πόλις, σ. 107 επ. όπου ο συγγραφέας αναλύει τη δεύτερη «*αρχή δικαιοσύνης*», την «*αρχή της διαφοράς*», σύμφωνα με την οποία η ύπαρξη κοινωνικών και οικονομικών ανισοτήτων δικαιολογείται μόνο όταν ευνοεί τους κοινωνικά ασθενέστερους. Από την άποψη αυτή, η θεωρία του *Dworkin* για τον «*εξισωτικό φιλελευθερισμό*» θα μπορούσε ίσως να συμβιβαστεί με αρκετά από τα στοιχεία της αρχής του κοινωνικού κράτους, με εξαίρεση κυρίως τους «κοινωνικούς περιορισμούς» των ατομικών δικαιωμάτων (πέραν της οικονομικής ελευθερίας), που περικλείει ως δυνατότητα το κοινωνικό κράτος χάριν του κοινωνικού συμφέροντος. Φαίνεται, μάλιστα, ο *Dworkin* να συναντά την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου και την κοινωνική δημοκρατία όταν σημειώνει ότι «*Η δημοκρατία δικαιολογείται γιατί επιβάλλει το δικαίωμα κάθε προσώπου να γίνεται σεβαστό ως άτομο και να αποτελεί αντικείμενο μέριμνας*» (ibid, σ. 83).

[18] Όπως εύστοχα σημειώνεται αναφορικά με τη *δικαιοσύνη* (*Κ. Δουζίνας/R. Warrington*, ό.π., σελ. 348), "*πρόκειται για έναν όρο - κλειδί, το κλειδί που μας επιτρέπει να σεβόμαστε τον εαυτό μας και τους άλλους. Το πρόβλημα της δικαιοσύνης απασχολεί, ρητά ή σιωπηρά, τόσο εμάς που κατοικούμε στον κόσμο -το κάθε θέατρο δράσης- όσο και τα πρόσωπα που ενοικούν στο κείμενο -την κάθε θεατρική δράση. Η μέριμνα, η αγωνία της δικαιοσύνης μας επιτρέπει να συμβιώνουμε με τους άλλους όσο και με τον εαυτό μας*".

του συστήματος των κριτηρίων δικαιοσύνης συνυφαίνεται με μία *διπλή λειτουργική διάσταση της δικαιοσύνης, κάθετης και οριζόντιας*: *Κάθετη*, με την έννοια της υψηλής ιεραρχικής θέσης που καταλαμβάνει στο *φαντασιακό της κοινωνίας*, νοηματοδοτώντας και επιστηρίζοντας, έτσι, τον συνολικό *αξιακό κώδικα της κοινωνίας*. *Οριζόντια*, με την έννοια της λειτουργικής (ρητής ή άρρητης) παρουσίας της στο σύνολο σχεδόν των κοινωνικών σχέσεων και κατηγοριών. Υπό τις δύο αυτές λειτουργικές όψεις της, η δικαιοσύνη (η ιδέα της δικαιοσύνης) καταλαμβάνει κεντρική θέση στο κοινωνικό σύστημα και διαποτίζει τους πόρους του συλλογικού φαντασιακού. Λόγω ακριβώς της κομβικής αυτής θέσης της, η ιδέα της δικαιοσύνης καθίσταται το *επίκεντρο της κοινωνικοπολιτικής διαμάχης*. Αναπτύσσεται, έτσι, ένας "*πόλεμος εννοιών*" γύρω από το περιεχόμενο της δικαιοσύνης, με στόχο ιδίως την κάρπωση της *νομιμοποιητικής της υπεραξίας* και, συνακόλουθα, την επίτευξη μίας *νομιμοποιημένης* "*ηγεμονίας*" (*Gramsci*), που είναι προεχόντως ηγεμονία εννοιών και νοηματικών εκφορών[19].

Όπως κάθε στοιχείο του *αξιακού κώδικα*, έτσι και τα κριτήρια δικαιοσύνης διαθέτουν ένα εξαιρετικά *δυναμικό - διαλεκτικό περιεχόμενο*. Προσλαμβάνουν τις σημασιολογικές τους αναφορές με βάση τις εκάστοτε ηθικο-πολιτικές αντιλήψεις, τις φιλοσοφικές παραδοχές και τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες. Διαθέτουν, επομένως, όπως και η ίδια η έννοια της δικαιοσύνης, *ιστορικότητα*[20]. Σε κάθε περίπτωση, το σύστημα των κριτηρίων δικαιοσύνης μπορεί να θεωρηθεί ως *ιδεολογικό και πολιτικό παλίμψηστο*, όπου έρχονται και επικάθηνται διάφορα (ιστορικά) αξιακά στρώματα. Αυτό σημαίνει, inter alia, ότι το σύστημα κριτηρίων δικαιοσύνης δεν διατηρεί σχεδόν ποτέ μία εσωτερική "καθαρότητα" ή "συνέπεια". Πολλές φορές *συνυπάρχουν* στο σύστημα αυτό παλαιότερες αντιλήψεις για την έννοια και το περιεχόμενο της "*δικαιοσύνης*", καθώς και σύγχρονες αντιθετικές μεταξύ τους θεωρήσεις της. Στο εσωτερικό, επομένως, του συστήματος των κριτηρίων δικαιοσύνης διεξάγεται αδιάκοπα μια *διαμάχη εννοιών και αξιών*, από την έκβαση της οποίας εξαρτάται η (κυρίαρχη) λειτουργία της ιδέας της δικαιοσύνης.

Κάθε θεωρία δικαιοσύνης περιλαμβάνει, λοιπόν, ορισμένο ή ορισμένα *κριτήρια δικαιοσύνης*, τα οποία παρουσιάζονται συνήθως ως *εξειδικεύσεις* της γενικής αρχής: "*στον καθένα ό,τι του αναλογεί*" ή κατά την ορολογία του *Πλάτωνα*, "*το προσήκον εκάστω αποδιδόναι*"[21]. Τα κριτήρια αυτά δικαιοσύνης, βέβαια, συνιστούν, στην ουσία των πραγμάτων, κριτήρια "*ανισότητας*", προσδιορίζουν, δηλαδή, τις περιπτώσεις εκείνες στις οποίες μπορεί να δικαιολογηθεί η *παρέκκλιση* από την ισότητα. Τέτοια, λ.χ., κριτήρια έχουν προταθεί κατά καιρούς : "*στον καθένα ανάλογα με την αξία του*", "*ανάλογα με την ικανότητά του*", "*ανάλογα με το ταλέντο του*", "*ανάλογα με την προσπάθειά του*", "*ανάλογα με την εργασία του*", "*ανάλογα με το αποτέλεσμα*",

---

[19] Κατά τον *J. Derrida*, in: *G. Hartman/S. Budick* (ed.), Midrash and literature, New Haven 1986, Yale University Press, σελ. 323, "*δεν αρκεί να κατανοήσει απλώς το νόημα μίας λέξης, να γνωρίζει απλώς και μόνον πως θα πρέπει να την προφέρει... θα πρέπει να μπορεί να την πει όπως αυτή οφείλει να ειπωθεί*".

[20] Ο *Θ. Λιανός*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 21, αναφερόμενος στις «*αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης*», που ορίζει ως «*κανόνες που προσδιορίζουν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αποκτούν δικαιώματα πάνω στο κοινωνικό προϊόν και υποχρεώσεις για την κάλυψη των κοινών βαρών*», σημειώνει εύστοχα ότι «*το ακριβές περιεχόμενο των αρχών αυτών διαφέρει από εποχή σε εποχή και από κοινωνία σε κοινωνία...η προέλευση των κανόνων αυτών και το εκάστοτε συγκεκριμένο περιεχόμενό τους σχετίζονται με την ανάγκη του κοινωνικού συνόλου για αρμονική συμβίωση και ανάπτυξη. Όταν οι προϋποθέσεις που είναι απαραίτητες για κοινωνική αρμονία και ανάπτυξη αλλάζουν, τότε αλλάζει και το περιεχόμενο των κανόνων κοινωνικής δικαιοσύνης*».

[21] *Πλάτωνος*, Πολιτεία, α 332.

"*ανάλογα με τις ανάγκες του*"[22], "*ανάλογα με τη θέση του*" κ.ο.κ.[23]. Κανένα από τα κριτήρια αυτά δεν έχει χαρακτήρα *απόλυτο και καθολικό*. Διαφορετικά, έτσι, είναι τα κριτήρια που κυριαρχούν σε διάφορες *εκφάνσεις* της κοινωνικής ζωής (π.χ. συνολική κοινωνία, σχολείο, οικογένεια, διεθνής κοινότητα κ.ο.κ.). Επιπλέον, σε ορισμένες περιπτώσεις (λ.χ. διαγωνισμός προσλήψεων στο δημόσιο), προκρίνεται *συνδυασμός* περισσότερων κριτηρίων δικαιοσύνης.

Το βασικότερο, ωστόσο, χαρακτηριστικό της δικαιοσύνης στη σύγχρονη εποχή είναι η *έντονη ιδεολογικοπολιτική της φόρτιση*. Πραγματικά, η σύγχρονη πολιτική αντιπαράθεση δεν διεξάγεται μόνο στο επίπεδο της σχέσης μεταξύ της ελευθερίας και της δικαιοσύνης[24], αλλά και στο πεδίο της *νοηματοδότησης* της ίδιας της έννοιας της δικαιοσύνης. Η ιδεολογικοπολιτική αντιπαράθεση που διεξάγεται γύρω από το δίπολο των αξιών *ελευθερία – δικαιοσύνη* προϋποθέτει, έτσι, μία συγκεκριμένη και επαρκώς προσδιορισμένη αντίληψη περί δικαιοσύνης. Στο επίπεδο αυτό της νοηματοδότησης της δικαιοσύνης ανοίγεται ακόμη ένα, το σημαντικότερο ίσως, *μέτωπο ιδεολογικοπολιτικής αντιπαράθεσης*. Είναι, εξάλλου, πρόδηλο ότι *από την ειδικότερη νοηματοδότηση της δικαιοσύνης εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό το περιεχόμενο της ιδεολογικής σύγκρουσης ανάμεσα στην αξία αυτή και την ελευθερία*[25]. Επομένως, η

---

[22] Το γνωστό απόσπασμα από την «*Κριτική του προγράμματος της Γκότα*» του *Marx*, κατά το οποίο «*από τον καθένα σύμφωνα με τις ικανότητές του και στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του*», παρερμηνεύεται εφόσον θεωρείται ότι ο μεγάλος αυτός διανοητής διατυπώνει εδώ την αντίληψή του περί διανομής. Ο *Marx*, όμως, τονίζει αυτό το οποίο συνήθως αποσιωπάται, δηλαδή ότι αυτή η αρχή θα μπορούσε να ισχύσει όταν πληρούνται δύο προϋποθέσεις : πρώτον, η εργασία θα είναι ανάγκη για τον καθένα και, δεύτερον, ότι θα υπάρχει αφθονία πλούτου. Βλ. *Θ. Λιανού*, Κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σελ. 98. Ο *Marx*, βέβαια, θεωρούσε ότι το καπιταλιστικό σύστημα είναι εξ ορισμού άνισο και άδικο σύστημα, στο οποίο είναι αδύνατον να υπάρξει δίκαιη διανομή του εισοδήματος. Η ανισότητα και η αδικία είναι σύμφυτες με το σύστημα αυτό. Κατά τον *Marx* «*η καπιταλιστική ιδιοκτησία βασίζεται σε κοινωνική παραγωγή και το πρόβλημα είναι να μετατραπεί και η ιδιοκτησία σε κοινωνική*». Η κοινωνία καθίσταται δίκαιη «*όταν δεν δρα ο ένας εις βάρος του άλλου, αλλά τα άτομα δρουν ορθολογικά, ρυθμίζοντας και ελέγχοντας τα κοινά από κοινού, σε συνθήκες που να αντιστοιχούν στην "αξιοπρέπεια της ανθρώπινής τους φύσης"*». Βλ. *Κ. Ψυχοπαίδη*, Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική, 1999, εκδ. Πόλις, σελ. 357-358. Πρβλ. επίσης *Δ. Δημητράκου*, Η μαρξιστική έννοια της δικαιοσύνης. Μια κριτική θεώρηση, σε: *Π. Παραρά*, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σ. 57 επ., όπου σημειώνεται ο «*ουτοπικός χαρακτήρας αυτής της αντίληψης της δικαιοσύνης*» (σ. 65), την οποία υποστηρίζει ο Marx.

[23] Βλ. *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 52.

[24] Το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην ελευθερία και τη δικαιοσύνη αποτέλεσε, ευθύς εξ' αρχής, αντικείμενο έρευνας με την κατάρρευση του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και την εμφάνιση του κοινωνικού κράτους. Ο *K. Polanyi*, ό.π., σ. 243, γράφει το 1944 τα εξής : «*Κάθε βήμα προς την κοινωνική ενσωμάτωση πρέπει να συνοδεύεται από μια αντίστοιχη αύξηση της ελευθερίας. Βήματα προς έναν κεντρικό σχεδιασμό πρέπει να περιλαμβάνουν την ενίσχυση των ατομικών δικαιωμάτων στην κοινωνία*».

[25] Ο υπερτονισμός της αντίθεσης ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα πραγματοποιείται κυρίως από τη φιλελεύθερη θεωρία. Σύμφωνα με αυτή οι δυο αυτές έννοιες είναι, εξ ορισμού, ασυμβίβαστες μεταξύ τους. Το δόγμα αυτό, το οποίο καταρρίπτει εν πολλοίς η λειτουργία της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου, αποτέλεσε επί πολλές δεκαετίες τη βασική δικαιολόγηση της κοινωνικοοικονομικής ανισότητας. Όπως παρατηρεί εύστοχα ο *R. Kuhnl*, Μορφές αστικής κυριαρχίας, ό.π., σ. 73-74, στον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, για τις κατώτερες τάξεις «*η κοινωνική ισότητα ήταν η στοιχειώδης προϋπόθεση για την πραγματική δυνατότητα προσωπικής ελευθερίας. Αντίθετα, η μεγαλοαστική τάξη έβλεπε στην ισότητα τον μεγαλύτερο κίνδυνο για τα κοινωνικά της προνόμια. Οι φιλελεύθεροι συγκροτούν αγεφύρωτες αντιθέσεις, υποστηρίζοντας ότι η κοινωνική ισότητα εξαφανίζει την αληθινή ελευθερία, ότι δηλαδή πρέπει να διαλέξει κανείς ανάμεσα στις δυο και ότι η ελευθερία είναι η ανώτερη αξία...Την επικίνδυνη αρχή της ισότητας δεν μπόρεσε βέβαια ο φιλελευθερισμός να ακυρώσει, μπόρεσε όμως να περιορίσει την ισχύ της σε μεγάλο βαθμό. Με τον τρόπο αυτό, η αρχή της ισότητας ορίστηκε σαν απλή "ισότητα ενώπιον του νόμου" και έτσι απογυμνώθηκε από όλη την κοινωνική της αποτελεσματικότητα*». Η φιλελεύθερη συνεπώς αντίληψη για την αντίθεση ανάμεσα στην ελευθερία και

υιοθέτηση του ενός ή του άλλου κριτηρίου δικαιοσύνης, που σημαίνει πρωτίστως την πρόσδωση ενός συγκεκριμένου αξιακού περιεχομένου στην ισότητα, δεν μπορεί, εκ των πραγμάτων, να είναι πολιτικά ανύποπτη.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, το *ελάχιστο νοηματικό περιεχόμενο της δικαιοσύνης* φαίνεται να συμπίπτει σήμερα με την άποψη που κυριαρχεί στη νομική επιστήμη και (αυτο-)ονοματίζεται ως "*κανόνας της δικαιοσύνης*", *ο κανόνας, δηλαδή, σύμφωνα με τον οποίο πρέπει να μεταχειριζόμαστε τους ίσους με ίσο τρόπο και τους άνισους με άνισο τρόπο*[26]. Κατά κάποιον τρόπο, βέβαια, η έννοια αυτή της "*δικαιοσύνης*" ταυτίζεται εν πολλοίς με την "*προαξιακή*" αντίληψη της ισότητας, την ισότητα, δηλαδή, εκείνη που δεν έχει αποκτήσει με τη μεσολάβηση ενός κριτηρίου δικαιοσύνης αξιακό περιεχόμενο. Από την άποψη αυτή, ο "*κανόνας της δικαιοσύνης*" είναι, κατ' αρχήν, ένας *τυπικός κανόνας*, η λειτουργία του οποίου προϋποθέτει την απάντηση στα προβλήματα της διανεμητικής και ανταποδοτικής δικαιοσύνης. Προϋποθέτει, με άλλα λόγια, την επιλογή των *κριτηρίων δικαιοσύνης*.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η ισότητα φαίνεται να αποκτά αφ' εαυτής αξιολογικό περιεχόμενο στην περίπτωση που ιδωθεί ως *καθολική αρχή ισότητας*, ως ισότητα, δηλαδή, όλων των ανθρώπων ("*όλοι οι άνθρωποι είναι ή γεννιούνται ίσοι*"). Η γενική αυτή αρχή αποτελεί στην ουσία τη *φιλοσοφική βάση για τη δόμηση του συστήματος των κριτηρίων δικαιοσύνης*. Ως ελάχιστο νοηματικό συνακόλουθο μίας τέτοιας αρχής θεωρείται η *ισότητα των ανθρώπων ως προς την αξιοπρέπεια και την ελευθερία*, στοιχεία, δηλαδή, που είναι σύμφυτα με την ανθρώπινη υπόσταση και τη διαχωρίζουν από κάθε άλλη βιολογική οντότητα[27]. Στην πραγματικότητα, βέβαια, αυτή η γενική

την ισότητα αποβλέπει, ουσιαστικά, στη δικαιολόγηση του «τυπικού» περιεχομένου της φιλελεύθερης ισότητας ενώπιον του νόμου. Για τις «μορφές» δικαιολόγησης της κοινωνικής ανισότητας στον φιλελευθερισμό, με ιδιαίτερη έμφαση στον καλβινισμό, βλ. ibid, σ. 82 επ. Σημειώνεται, ωστόσο, ότι τις τελευταίες ιδίως δεκαετίες πραγματοποιούνται στους κόλπους της φιλελεύθερης διανόησης διάφορες προσπάθειες συμβιβασμού και σύνθεσης ανάμεσα στον φιλελευθερισμό και την κοινωνική δικαιοσύνη. Βλ. για παράδειγμα τις συμβολές που περιλαμβάνονται στο συλλογικό έργο: *Π. Παραρά* (επιμ.), Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, 1994, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, ιδιαίτερα το άρθρο του Π. Παραρά στο ίδιο έργο, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη. Εισαγωγικές σκέψεις, σ. 15 επ., όπου ο συγγραφέας ασκεί κριτική στην αντίληψη «*ότι ο φιλελευθερισμός γενικά στρέφεται κατά του κράτους προνοίας και των αρχών της "κοινωνικής δικαιοσύνης"*».

[26] Βλ. *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 53 επ.

[27] Ο *J. Rawls* στο γνωστό έργο του A Theory of Justice (1971), ήδη και σε ελληνική μετάφραση: Θεωρία της δικαιοσύνης, ό.π., υποστηρίζει ότι τα «*πρωταρχικά αγαθά*», εκείνα, δηλαδή, που κρίνονται απαραίτητα για την επίτευξη των βασικών ατομικών στόχων και την απόκτηση εισοδήματος και πλούτου (στα οποία περιλαμβάνονται ιδίως οι πολιτικές ελευθερίες και δικαιώματα), πρέπει να διανέμονται *κατά απόλυτη ισότητα*. Κάθε άτομο πρέπει να έχει *ίσα δικαιώματα για τις βασικές ελευθερίες*, στο βαθμό που δεν περιορίζονται τα δικαιώματα των άλλων. Εκκινώντας από τη βασική αυτή παραδοχή, ο συγγραφέας καταλήγει στη θέση ότι οι κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες μπορούν να θεωρηθούν ότι δεν παραβιάζουν τις αρχές της δικαιοσύνης, εφόσον τα μέλη της κοινωνίας έχουν τις *ίδιες ευκαιρίες*, ιδιαίτερα ως προς την ανάληψη δημοσίων θέσεων και αξιωμάτων. Κεντρικός σκοπός των κοινωνικο-πολιτικών θεσμών πρέπει να είναι, κατά την ίδια άποψη, *η μέγιστη βελτίωση των ατόμων που έχουν το ελάχιστο εισόδημα, να επιτυγχάνεται, δηλαδή, το "maximin" κριτήριο της κοινωνικής δικαιοσύνης, η επιδίωξη του μέγιστου (maximum) κάθε ελαχίστου (mimimum)*. Για το λόγο αυτό, πρέπει να θεσπίζονται *διαδικασίες αναδιανομής του πλούτου*, ενώ, παράλληλα, πρέπει να επιδιώκεται η εξασφάλιση ενός ικανοποιητικού *ελάχιστου εισοδήματος* για όλους. Για να φθάσει στις θέσεις αυτές, ο *Rawls* προβαίνει σε μια σημαντική αφαίρεση, ξεκινώντας, προκειμένου να εντοπίσει τους «*κανόνες της κοινωνικής δικαιοσύνης*» από την υποθετική παραδοχή ότι οι κοινωνοί βρίσκονται σε μία «*αρχική κατάσταση*», καλυπτόμενοι από ένα «*πέπλο άγνοιας*» για τη θέση που θα αποκτήσουν στην κοινωνία, τις ικανότητές τους, τις κοινωνικές συνθήκες που θα επικρατούν κ.ο.κ. (κατά τον *A. Wellmer*, Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο, ό.π., σ. 82, «*τούτο είναι ένα τέχνασμα του Rawls προκειμένου να εξασφαλίσει ότι οι στρατηγικοί υπολογισμοί των ατόμων θα επιτελεστούν υπό τις περιοριστικές συνθήκες μιας οικουμενιστικής ηθικής*»). Όπως σημειώνει σχετικά ο συγγραφέας «*η*

σύμπυξη της κοινωνίας αντικαθίσταται από μια αρχική κατάσταση, η οποία ενσωματώνει ορισμένους διαδικαστικούς περιορισμούς, που επιβάλλονται στα εκεί προβαλλόμενα επιχειρήματα και προορίζονται να οδηγήσουν σε μια πρωταρχική συμφωνία σχετικά με τις αρχές της δικαιοσύνης» (ibid, σ. 27). Στόχος του *Rawls*, όπως ο ίδιος σημειώνει, είναι να παρουσιάσει «*μια αντίληψη δικαιοσύνης που γενικεύει και μεταφέρει σε ένα υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης την οικεία θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, όπως αυτή συναντάται, για παράδειγμα, στον Locke, τον Rousseau και τον Kant... Πρόκειται για τις αρχές τις οποίες θα αποδέχονταν σε μια αρχική κατάσταση ισότητας, ελεύθερα και έλλογα πρόσωπα, μεριμνώντας για την προαγωγή των συμφερόντων τους, ως καθοριστικές των θεμελιωδών όρων του συνεταιρισμού τους... Στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία η πρωταρχική θέση ισότητας αντιστοιχεί στη φυσική κατάσταση της παραδοσιακής θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου... η πρωταρχική θέση γίνεται κατανοητή ως μια αμιγώς υποθετική κατάσταση, στην οποία αποδίδονται χαρακτηριστικά ικανά να οδηγήσουν σε ορισμένη αντίληψη της δικαιοσύνης. Μεταξύ των ουσιωδών στοιχείων αυτής της κατάστασης περιλαμβάνεται και το ότι κανένας δεν γνωρίζει τη θέση του στην κοινωνία, την ταξική του ένταξη ή το κοινωνικό του status, ούτε και την τύχη του στη διανομή φυσικών χαρισμάτων και ικανοτήτων, την εξυπνάδα του, τη ρώμη του και τα συναφή... Η επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης γίνεται πίσω από ένα πέπλο άγνοιας*» (ibid, σ. 36-37). Με τον τρόπο αυτό, ο συγγραφέας υπερβαίνει το πρόβλημα των *προϊδεάσεων* των κοινωνών που προέρχεται από την κοινωνική τους θέση, τις ειδικότερες συνθήκες διαβίωσής τους κλπ. (βλ. ibid, ιδίως σ. 27 επ. 85 επ., 153 επ., 237 επ., 308 επ.). Εκκινώντας από την υποθετική αυτή αφετηριακή κατάσταση, ο *Rawls* υποστηρίζει την κεντρική του θέση, σύμφωνα με την οποία «*τα πρόσωπα στην αρχική κατάσταση θα επέλεγαν... δυο αρχές: Η πρώτη απαιτεί ισότητα κατά την απονομή δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, ενώ η δεύτερη θεωρεί ότι οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες, για παράδειγμα οι ανισότητες πλούτου και εξουσίας, είναι δίκαιες μόνον αν έχουν ως αντισταθμιστικό αποτέλεσμα ωφελήματα για όλους και ιδιαίτερα για τα λιγότερο προνομιούχα μέλη της κοινωνίας*» (ibid, σ. 40). Για τον *Rawls* το πρωταρχικό ζήτημα της δικαιοσύνης είναι η βασική διάρθρωση της κοινωνίας ή, ακριβέστερα, ο τρόπος με τον οποίο οι «*μείζονες κοινωνικοί θεσμοί διανέμουν θεμελιώδη δικαιώματα και υποχρεώσεις, καθορίζοντας την κατανομή των πλεονεκτημάτων της κοινωνικής συνεργασίας*» (ibid, σ. 31, 85 επ.).Οι δυο «αρχές της δικαιοσύνης», εξάλλου, συνοψίζονται από τον *Rawls* ως εξής : « *Αρχή πρώτη : κάθε πρόσωπο έχει ίσο δικαίωμα στο πλέον εκτεταμένο σχήμα ίσων βασικών ελευθεριών που να είναι συμβατό με ένα παρόμοιο σχήμα ελευθερίας για τους άλλους. Αρχή δεύτερη : οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες διευθετούνται έτσι ώστε α) να αναμένεται εύλογα ότι θα αποβούν προς όφελος όλων και, ταυτόχρονα, β) να τελούν σε συνάρτηση με θέσεις και αξιώματα που είναι ανοιχτά σε όλους... Αυτές οι αρχές εφαρμόζονται κυρίως στη βασική διάρθρωση της κοινωνίας, διέπουν την ανάθεση δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και ρυθμίζουν την διανομή των κοινωνικών και οικονομικών πλεονεκτημάτων*» (ibid, σ. 92). Η διατύπωση των δυο αυτών αρχών δικαιοσύνης, επιτρέπουν στον συγγραφέα να προχωρήσει στον πυρήνα της θεωρίας του για τη δικαιοσύνη : «*Αυτές οι αρχές πρέπει να διαταχθούν κατά λεξικογραφική σειρά, με την πρώτη να προτάσσεται της δεύτερης. Αυτή η διάταξη σημαίνει ότι παραβιάσεις των βασικών ίσων ελευθεριών, που προστατεύονται από την πρώτη αρχή, δεν μπορούν να δικαιολογηθούν ούτε να αντισταθμιστούν από μεγαλύτερα κοινωνικά και οικονομικά οφέλη. Αυτές οι ελευθερίες διαθέτουν ένα πεδίο εφαρμογής εντός του οποίου υπόκεινται σε περιορισμούς ή συμβιβασμούς μόνον όταν έρχονται σε αντίθεση με άλλες βασικές ελευθερίες. Εφόσον οι εν λόγω ελευθερίες μπορούν να περιορισθούν όταν συγκρούονται μεταξύ τους, καμιά από αυτές δεν είναι απόλυτη...Τέλος, όσον αφορά τη δεύτερη αρχή, η διανομή πλούτου και εισοδήματος, καθώς και οι θέσεις εξουσίας και ευθύνης θα πρέπει να είναι συνεπείς τόσο με τις βασικές ελευθερίες όσο και με την ισότητα ευκαιριών... Όλες οι κοινωνικές αξίες –ελευθερία και ευκαιρίες, εισόδημα και πλούτος, καθώς και οι κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού- πρέπει να διανέμονται ίσα, εκτός αν μια άνιση διανομή κάποιων ή και όλων αυτών των αξιών αποβαίνει προς όφελος όλων... Αν ορισμένες ανισότητες πλούτου και διαφορές ως προς την εξουσία έφερναν τον καθένα σε καλύτερη κατάσταση από αυτή στην οποία βρίσκεται στην υποθετική θέση εκκίνησης, τότε οι εν λόγω ανισότητες συνάδουν με τη γενική αντίληψη... Η γενική αντίληψη δικαιοσύνης δεν επιβάλλει περιορισμούς όσον αφορά το ποιες ανισότητες είναι επιτρεπτές. Απαιτεί μόνο να βελτιώνεται η θέση του καθενός*» (ibid, σ. 93-95). Η τελευταία αυτή αντίληψη, ωστόσο, μπορεί, τουλάχιστον στην ακραία εκδοχή της, να οδηγήσει σε μεγάλες *κοινωνικοοικονομικές ανισότητες*, οι οποίες δεν μπορούν να δικαιολογηθούν με βάση τα κριτήρια της κοινωνικής δικαιοσύνης. Η δικαιολόγηση, εξάλλου, αυτή των ανισοτήτων, οι οποίες είναι ανεκτές, αρκεί να «*βελτιώνεται η θέση του καθενός*», δεν συνάδει, εξάλλου, ούτε με τη συνταγματική πρόβλεψη του *άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄*, που προστέθηκε στο ελληνικό Σύνταγμα με την πρόσφατη αναθεώρηση και το οποίο επιβάλλει στην κρατική εξουσία την *υποχρέωση να λαμβάνει τα κατάλληλα μέτρα για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη*. Εφόσον, ακόμη, η ανωτέρω θεωρία δεν απαντά στο ερώτημα του βαθμού ή του μεγέθους βελτίωσης της θέσης του καθενός, καθίσταται σαφές ότι αντιμετωπίζει ως δικαιολογημένες ποικίλες ανισότητες. Από την άποψη αυτή, η θεωρία του *Rawls* δεν

ισότητα απορρέει αλλά και συνεπάγεται την υιοθέτηση κάποιου (ή κάποιων) *κριτηρίων δικαιοσύνης*. Πραγματικά, η γενική ισότητα των ανθρώπων προϋποθέτει ένα *κριτήριο δικαιοσύνης* με βάση το οποίο γίνεται παραδεκτό ότι όλοι οι άνθρωποι, εκ μόνο του λόγου της ανθρώπινης υπόστασής τους, είναι ή γεννιούνται *ίσοι*, και, άρα, έχουν κατ' αρχήν *ίση αξιοπρέπεια και δικαιώματα ελευθερίας*[28]. Το τελευταίο αυτό κριτήριο δικαιοσύνης που νοηματοδοτεί την ισότητα[29] συμπληρώνεται, ωστόσο, περαιτέρω και από άλλα ειδικότερα κριτήρια δικαιοσύνης, προκειμένου να εξειδικευθεί και να λειτουργήσει το περιεχόμενο της αρχής της ισότητας. Πραγματικά, η γενική ισότητα των ανθρώπων δεν οδηγεί, εκ των πραγμάτων, σε μία *καθολική ισότητα* ως προς όλες τις εκφάνσεις των βιοτικών σχέσεων και καταστάσεων, στον βαθμό κυρίως που η λειτουργία της ισότητας τέμνεται στην πορεία των πραγμάτων από ποικίλες διαφοροποιητικές αρχές που διακρίνουν τα

συμβιβάζεται, ως προς αρκετά σημεία της με την αρχή του κοινωνικού κράτους και την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης, παρά το γεγονός ότι ο συγγραφέας σε άλλο σημείο του ίδιου έργου του σημειώνει εμφατικά ότι «*οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες πρέπει να διευθετούνται έτσι ώστε ταυτόχρονα α) να αποβαίνουν προς το μεγαλύτερο όφελος των λιγότερο ευνοημένων και β) να συναρτώνται με αξιώματα και θέσεις ανοικτές σε όλους υπό συνθήκες ακριβοδίκαιης ισότητας ευκαιριών*» (ibid, σ. 115), ή ακόμη όταν συμπληρώνει ότι η αρχή της δικαιοσύνης «*επιβάλλει στην κοινωνία, προκειμένου να αντιμετωπίζει όλα τα πρόσωπα ως ίσα και να προσφέρει μια πραγματική ισότητα ευκαιριών, να δίνει μεγαλύτερη προσοχή σε όσους είναι προικισμένοι με λιγότερα εκ γενετής χαρίσματα, καθώς και σε όσους έχουν γεννηθεί στις λιγότερο ευνοημένες κοινωνικές θέσεις. Η ιδέα είναι να αποκαθίσταται η μεροληψία, που απορρέει από τυχαιότητες, προς την κατεύθυνση της ισότητας*» (ibid, σ. 133). Για τη θεωρία του Rawls βλ. ενδεικτικά *Μ. Αγγελίδη*, Η θεωρία των δικαιωμάτων στο σύγχρονο φιλελευθερισμό, Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, τ. 71 (1988), σ. 3 επ., *Ν. Καλτσόγια-Τουρναβίτη*, Ουτοπία και ορθολογισμός, Ευθύνη 1988, σ. 621-622, *Κ. Παπαγεωργίου*, Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης, 1994, εκδ. Νήσος, ιδίως σ. 38 επ., 45 επ., *Ξ. Παπαρηγόπουλου*, Η θεωρία της δικαιοσύνης στη φιλελεύθερη θεωρία του John Rawls, σε: *Ε. Αραμπατζή κ.ά.*, Συντηρητισμός, Φιλελευθερισμός, Σοσιαλισμός, 1992, εκδ. Εστία, σ. 65 επ., *Π. Παραρά*, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σ. 18-19, *Π. Κορλίρα*, Φιλοσοφία της Πολιτικής Οικονομίας, ό.π., σ. 71 επ., καθώς και τον συλλογικό τόμο της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρίας με γενικό τίτλο Περί Δικαιοσύνης, 1989, ιδίως τις συμβολές των *Μ. Δραγώνα-Μονάχου* (σ. 147 επ.), *J. Koutsakos* (σ. 273 επ.) και *J. Philippousis* (σ. 365 επ.). Από την ξένη βιβλιογραφία βλ. ιδίως *B. Barry*, The liberal theory of Justice, 1990, Oxford University Press. Πρβλ. επίσης τις κριτικές προσεγγίσεις, από τελείως διαφορετική σκοπιά, των *R. Nozick*, Anarchy, State and Utopia, 1974, Basic Books (φιλελεύθερη κριτική), *M. Sandel*, Liberalism and the limits of Justice, 1982 (κοινοτιστική κριτική) και *A. Buchanan*, Marx and Justice, 1982, (μαρξιστική κριτική). Πρβλ. ακόμη *N. Daniels* (επιμ.), Reading Rawls. Critical studies of a theory of Justice, 1990, κυρίως τις συμβολές των *T. Nagel, R. Dworkin, H.L.A. Hart, A. Sen* και *B. Barber*.

[28] Το κριτήριο της δικαιοσύνης εν προκειμένω ανάγεται, όπως είναι πρόδηλο, στη φύση των πραγμάτων. Contra ο *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 57 επ., ο οποίος θεωρεί ότι η γενική ισότητα συνιστά από μόνη της, χωρίς δηλαδή τη μεσολάβηση κάποιου κριτηρίου δικαιοσύνης, αξία.

[29] Το τελευταίο αυτό κριτήριο δικαιοσύνης δεν θεωρούνταν μέχρι πρόσφατα ή και δεν θεωρείται ακόμη σε ορισμένες χώρες ως αυτονόητο και δεδομένο. Η δουλεία, η θέση της μαύρης φυλής καθώς και η μεταχείριση των γυναικών στις μουσουλμανικές ιδίως χώρες, βεβαιώνουν του λόγου το ασφαλές. Καθίσταται, έτσι, αντιληπτό ότι το κριτήριο της δικαιοσύνης στην περίπτωση της γενικής ισότητας των ανθρώπων προσδιορίζει όχι μόνο το περιεχόμενο αλλά και την έκτασή της. Για παράδειγμα, η θεώρηση της δικαιοσύνης από τον *Αριστοτέλη* εκκινεί από μία αρκετά στενή εννοιολόγηση της γενικής ισότητας, εφόσον από αυτήν εξαιρούνταν οι δούλοι αλλά και, σε κάποιο τουλάχιστον βαθμό, οι γυναίκες. Ειδικά για το ζήτημα της ισότητας ως προς τις γυναίκες βλ. αντί άλλων, *Ν. Καλτσόγια - Τουρναβίτη*, Υποαντιπροσώπευση γυναικών και δημοκρατία, 1997, σελ. 59 επ. Ακόμη, στο Προοίμιο του Αμερικανικού Συντάγματος του 1787 γίνεται παρατακτική αναφορά στη δικαιοσύνη και την ελευθερία, ενώ η δουλεία καταργήθηκε ουσιαστικά μόλις το 1865 με τη δέκατη τρίτη Τροποποίηση του συνταγματικού κειμένου. Σημειώνεται, εξάλλου, ότι η διεθνής Σύμβαση για την κατάργηση κάθε μορφής φυλετικών διακρίσεων του 1965 (κυρώθηκε από την Ελλάδα με τον ν. 494/1970), αναφέρεται στην αρχή του Προοιμίου της στις "*αρχές της αξιοπρέπειας και της ισότητας που ενυπάρχουν σε όλα τα ανθρώπινα όντα*".

άτομα μεταξύ τους, όπως λ.χ. η αξία, η εργασία, οι ανάγκες, οι ικανότητες, καθώς επίσης και ο πλουραλισμός των αγαθών που κατανέμονται μεταξύ των υποκειμένων[30]. Το κριτήριο της δικαιοσύνης που νοηματοδοτεί τη γενική ισότητα των ανθρώπων δεν έχει, άρα, *καθολικό χαρακτήρα*, δεν αναφέρεται, δηλαδή, σε όλες τις εκφάνσεις των κοινωνικών σχέσεων, στις οποίες αναζητείται η σχέση ισότητας μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Αυτό συμβαίνει γιατί *καθολική ισότητα ως προς όλα δεν μπορεί λογικά να νοηθεί ούτε και να υπάρξει*[31]. Η γενική ισότητα, λοιπόν, δεν απαντά στο ερώτημα "*ως προς τι όλοι είναι ίσοι*". Το περιεχόμενό της,

---

[30] Βλ. *M. Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit, ό.π., σελ. 12 επ., 27 επ., 32 επ., 41 επ., 47 επ. Κατά τον συγγραφέα δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι υπάρχει ένα γενικό κριτήριο δικαιοσύνης, που να καλύπτει όλες τις περιπτώσεις κατανομής και να εφαρμόζεται σε όλες τις περιπτώσεις των κοινωνικών αγαθών. Η κατανομή των αγαθών βασίζεται στον *πλουραλισμό* που παρατηρείται τόσο στις ιδιότητες των φορέων και τις αιτίες της διανομής όσο και στη σημασία που αναπτύσσουν τα διάφορα κοινωνικά αγαθά. Ο πλουραλισμός αυτός δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται τον *πλουραλισμό των κριτηρίων διανεμητικής δικαιοσύνης*. Σύμφωνα με τον συγγραφέα η κρίση για τον δίκαιο ή άδικο χαρακτήρα της κατανομής των κοινωνικών αγαθών συναρτάται ιδίως με την κοινωνική σημασία που έχουν σε μία συγκεκριμένη κοινωνία και σε μία συγκεκριμένη χρονική στιγμή τα προς κατανομή κοινωνικά αγαθά. Κατά τον τρόπο αυτό, κάθε κοινωνικό αγαθό συγκροτεί μία αυτόνομη σφαίρα διανεμητικής δικαιοσύνης και υπακούει, άρα, σε ιδιαίτερα κριτήρια δικαιοσύνης. Η θεωρία αυτή του *Walzer* για τον *πλουραλισμό των κοινωνικών αγαθών που συνεπάγεται πλουραλισμό των κριτηρίων δικαιοσύνης*, δεν φαίνεται να επιλύει το πρόβλημα της δικαιοσύνης. Δεν απαντά, έτσι, ουσιαστικά στον τρόπο επιλογής και στο εκάστοτε περιεχόμενο των κριτηρίων δικαιοσύνης που πρέπει να υιοθετούνται προκειμένου η κατανομή των κοινωνικών αγαθών να είναι "*δίκαιη*". Απλά, μεταθέτει το πρόβλημα σε ένα (προ)στάδιο περιγραφής του κοινωνικού πλαισίου εντός του οποίου αναζητούνται τα κριτήρια δικαιοσύνης, καταλήγοντας, όμως, σε ένα είδος *σχετικισμού*. Είναι, ωστόσο, σημαντικό το γεγονός ότι η θεωρία αυτή του *Walzer* προσανατολίζει τη σκέψη στη *δυναμικότητα και τον πλουραλισμό των κοινωνικών σχέσεων και των κοινωνικών αγαθών* και κατευθύνει σε μία περισσότερο *περιπτωσιολογική και εξατομικευτική θεώρηση της ισότητας και, συνακόλουθα, των κριτηρίων της δικαιοσύνης*. Κάτι τέτοιο είναι σημαντικό για την κατανόηση της λειτουργίας της έννοιας της δικαιοσύνης στο σύγχρονο κοινωνικά σύνθετο και πολύπλοκο αστικό κράτος.

[31] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Κ. Τσουκαλάς*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 26-27, "*είναι προφανές ότι η πλήρης ισότητα, που θα ισοδυναμούσε με την απόλυτη εξίσωση της κατανομής όλων των καταξιωμένων απολαύσεων και ιδιοτήτων, είναι εντελώς ανέφικτη : ένα ολοκληρωτικά ελεγχόμενο σύστημα σύμμετρης κατανομής των πάντων, που θα ήταν αναγκαίο για μίαν άμωμη ισότητα, δεν θα ήταν μόνο τερατώδες, αλλά και κοινωνικά αδιανόητο. Σ' έναν τέτοιο κόσμο απέραντης ομοιομορφίας και πλήξης, ούτε καν ο ανθρώπινος λόγος θα είχε λόγο ύπαρξης. Γι' αυτό και τέτοιος κόσμος δεν υπήρξε ποτέ*". Πρβλ. επίσης *K. Hesse*, Der Gleichheitssatz in der neueren deutschen Verfassungsentwicklung, AöR 109 (1984), σελ. 174 επ., *Ν. Καλτόγια - Τουρναβίτη*, Υποαντιπροσώπευση γυναικών και δημοκρατία, ό.π., σελ. 63 επ., *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 59-60 (με αναφορά στον Rousseau), όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι "*σε καμιά από τις ιστορικά σημαντικές σημασίες της η αρχή δεν μπορεί να ερμηνευθεί ότι αξιώνει 'όλοι' οι άνθρωποι να είναι ίσοι σε 'όλα'* ". Ο *M. Walzer* (ό.π., σελ. 444), εξάλλου, υποστηρίζει ότι η απόλυτη ισότητα κατανομής των αγαθών, που παραγνωρίζει τη διαφοροποίηση που υπάρχει στη σημασία των κοινωνικών αγαθών αλλά και βιοτικές σφαίρες των κοινωνικών υποκειμένων, οδηγεί στον "*ολοκληρωτισμό*". Δεν πρέπει, επιπλέον να παραβλέπεται ότι ο *Durkheim* επιστηρίζει ολόκληρο το θεωρητικό του οικοδόμημα για την *"οργανική" αλληλεγγύη* στον διαφοροποιημένο χαρακτήρα της κοινωνίας, τον οποίο και θεωρεί, άλλωστε, ως ιδανικότερο σε σχέση με τον αδιαφοροποίητο χαρακτήρα της *"μηχανικής" αλληλεγγύης* (ό.π.). Άλλωστε, τόσο τα διάφορα εξελικτικά μοντέλα θεώρησης της κοινωνίας (ό.π.) όσο και οι θεωρίες για την κοινωνικοπολιτική ανάπτυξη (ό.π.), αντιλαμβάνονται την *κοινωνική διαφοροποίηση* ως τον κεντρικό παράγοντα για την εξέλιξη και την ανάπτυξη του κοινωνικού συστήματος. Η διαφοροποίηση, εξάλλου, των λειτουργιών ενός κοινωνικού συστήματος, που σημαίνει πρωτίστως, διαφοροποίηση των κοινωνικών υποκειμένων, αποτελεί κεντρική παραδοχή και της συστημικής ανάλυσης (ό.π.). Αυτή ακριβώς η κοινωνική διαφοροποίηση συνιστά το θεμέλιο για την αποδοχή της ανισότητας στο κοινωνικό σύστημα. Τα κριτήρια της δικαιοσύνης, επομένως, αποσκοπούν, εξ ορισμού, όχι στην απόλυτη εξίσωση των πάντων ως προς κάθε τι, αλλά στη διάγνωση του δίκαιου ή άδικου χαρακτήρα κάποιας μορφής ισότητας ή ανισότητας. Η τελευταία αποτελεί, άρα, εξαρτημένη μεταβλητή μόνον ως προς το περιεχόμενο και την έκτασή της, και όχι ως προς αυτή καθαυτή την ύπαρξή της.

επομένως, πρέπει να εξειδικευθεί με βάση άλλα κριτήρια δικαιοσύνης που ανακαλούνται σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση.

5. Η ισότητα ενώπιον του νόμου

Η γενική αυτή αρχή της ισότητας εξειδικεύεται σε όλα τα σύγχρονα φιλελεύθερα Συντάγματα υπό την έννοια ιδίως της *ισότητας ενώπιον του νόμου*. Η *τυπική* αυτή ισότητα αποτελεί ιστορικά *βασικό στοιχείο του φιλελευθερισμού*[32]. Η ισότητα ενώπιον του νόμου συνεπάγεται την ίση έναντι όλων των υποκειμένων εφαρμογή του νόμου, ανεξάρτητα, δηλαδή, από φύλο, φυλή, κοινωνική τάξη, επάγγελμα κ.ο.κ. Στο ίδιο πλαίσιο της φιλελεύθερης θεώρησης, η ισότητα γίνεται αντιληπτή ως *ισότητα δικαιωμάτων*[33]. Για παράδειγμα, σύμφωνα με το άρθρο 1 της γαλλικής Διακήρυξης του 1789 "*Οι άνθρωποι γεννιούνται και παραμένουν ελεύθεροι και ίσοι ως προς τα δικαιώματα*". Επιπλέον, στο Προοίμιο του γαλλικού Συντάγματος του 1791 τίθεται ως σκοπός η "*αμετάκλητη κατάργηση των θεσμών που προσβάλλουν την ελευθερία και την ισότητα των δικαιωμάτων*", ενώ παράλληλα, αναφέρεται ότι "*δεν υπάρχουν πλέον για κανένα τμήμα του έθνους, ούτε για κανένα άτομο, προνόμια ή εξαιρέσεις από το Νόμο που είναι κοινός για όλους τους Γάλλους*"[34].

Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι μία τέτοια ισότητα δεν μπορεί παρά να έχει ένα *στενό - τυπικό περιεχόμενο* : Ο νόμος εφαρμόζεται κατά τον ίδιο τρόπο και χωρίς εξαιρέσεις[35] ως προς όλους[36]. Αυτό δεν σημαίνει, όμως, ότι η ισότητα ενώπιον του

---

[32] Βλ. ενδεικτικά *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ.178 επ., *Κ. Τσουκαλά*, Είδωλα Πολιτισμού, ό.π., σ. 25 επ., *G. Burdeau*, Traité de science politique, τ. III, 1950, σ. 114 επ. Οι *Σβώλος/Βλάχος*, ερευνώντας την αρχή της ισότητας, όπως αυτή λειτούργησε στο πλαίσιο της Γαλλικής Επαναστάσεως, σημειώνουν χαρακτηριστικά ότι η εν λόγω αρχή «*απετέλει όμως συγχρόνως βάθρον του νέου ατομικιστικού καθεστώτος και της πολιτικής αναδείξεως της αστικής τάξεως, η οποία, αξιοποιούσα δια της ισότητος το πλεονέκτημα της αριθμητικής υπεροχής της έναντι των προνομιούχων και κατοχυρώνουσα, δι' άλλων "φυσικών" δικαίων, τας κατακτήσεις της (ιδιοκτησία, οικονομική ελευθερία) έναντι των ακτημόνων και των κοινωνικώς ηδικημένων, επίστευεν ότι εξασφαλίζει, κατ' αυτόν τον τρόπον, εσαεί την κοινωνικήν και πολιτικήν αυτής κυριαρχίαν*» (ibid, σ. 180). Η αρχική ιδέα της ισότητας ενώπιον του νόμου ενυπάρχει στον αρχαίο όρο «*ισονομία*», που απαντάται στον *Θουκυδίδη*. Η ιδέα αυτή συνδυάζεται με την αρχή του κράτους δικαίου, η οποία αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της φιλελεύθερης θεωρίας. Βλ. σχετικά *F.A. Hayek*, The Constitution of liberty, London 1976, σ. 164 επ.

[33] Βλ. *A. Sen*, Inequality reexamined, ό.π., σ. 3 επ., 131, όπου ο συγγραφέας αναλύει το κριτήριο ισότητας στη νεοφιλελεύθερη θεωρία, στην οποία το εν λόγω κριτήριο ταυτίζεται εν πολλοίς με μια προεξάρχουσα αξία του κτητικού ατομισμού, δηλαδή την τυπικώς ίση ελευθερία όλων για την απόκτηση περιουσιακών στοιχείων, καθώς και την ισότιμη προστασία των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων. Η νεοφιλελεύθερη αυτή αντίληψη, κατά τον *Sen*, αδιαφορεί για την εισοδηματική ανισότητα και, συνακόλουθα, την κοινωνική ανισότητα που συνεπάγεται η τήρηση στην πράξη του κριτηρίου ισότητας που αυτή εισηγείται. Για την «*ισότητα δικαιωμάτων*» πρβλ. *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 202-203. Πρβλ. *Μ. Δραγώνα-Μονάχου*, Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα, 1986, εκδ. Παπαζήση, σ. 201 επ., *της ιδίας*, Ηθική φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα, Ισοπολιτεία, τ. 2/2000, σ. 211, όπου η συγγραφέας σημειώνει ότι «*τα ανθρώπινα δικαιώματα ως ηθικά δικαιώματα καθολικού χαρακτήρα, επίγονοι των παλαιότερων φυσικών δικαιωμάτων, ανήκουν σε όλους τους ανθρώπους εξίσου δυνάμει της εγγενούς αξίας τους και όχι των προσωπικών τους επιτευγμάτων*».

[34] Η ισότητα ως προς τα δικαιώματα αποτελεί στην ουσία ιδιαίτερη έκφανση της ισότητας ενώπιον του νόμου. Στο ατομικιστικό φιλελεύθερο κράτος του 18ου-19ου αιώνα η ισότητα δικαιωμάτων γίνεται αντιληπτή ως ισότητα των ατομικών (αρνητικών) δικαιωμάτων. Τα δικαιώματα αυτά, όμως, ήταν στην πραγματικότητα κατ' εξοχήν δικαιώματα της αστικής τάξης, ιδιαίτερα δε εκείνα της ιδιοκτησίας και της οικονομικής ελευθερίας, που συνιστούσαν τον πυρήνα της ατομικής ελευθερίας. Η ισότητα αυτή, λοιπόν, ήταν περισσότερο κατ' όνομα παρά στην ουσία της ισότητα δικαιωμάτων.

[35] Όπως σημειώνουν οι *Α. Σβώλος/Γ. Βλάχος*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 182, «*η ισότης, κατά τα Συντάγματα της φιλελευθέρας δημοκρατίας, είναι νομική, δηλαδή ισότης Δικαίου. Δεν*

νόμου[37] δεν επιδέχεται διακρίσεις. Στην περίπτωση αυτή, πάντως, η διάκριση δεν πρέπει να είναι "*αυθαίρετη*" αλλά να δικαιολογείται από ορισμένους λόγους, η επίκληση των οποίων καθιστά τη διάκριση "*δίκαιη*", άρα νόμιμη. Η απάντηση, βέβαια, στο ζήτημα πότε μία διάκριση δεν είναι "*αυθαίρετη*" εξαρτάται από τα κριτήρια δικαιοσύνης στα οποία αυτή επιστηρίζεται[38].

Η ισότητα ενώπιον του νόμου αποκτά ένα *περισσότερο ουσιαστικό περιεχόμενο* όταν συμπληρώνεται με την *ισότητα του νόμου*[39] και με την *ισότητα δια του νόμου*[40].

εξαγγέλεται ως οικονομική ισότης, αποβλέπουσα εις την πραγματικήν ισότητα συνθηκών ζωής μεταξύ των πολιτών. Διακηρύσσοντα την ισότητα, τα Συντάγματα του τύπου του ιδικού μας, καθιερούν μόνον ό,τι δυνάμεθα να ονομάσωμεν "νομικόν κομμουνισμόν", ήτοι ταυτότητα νομικών συνθηκών κατ' αρχήν δι' όλους». Αναφερόμενοι δε στο Σύνταγμα του 1952, οι ανωτέρω συγγραφείς επισημαίνουν ότι το Σύνταγμα αυτό «*αποτελεί καθυστερημένην ηχώ των κοινωνικο-πολιτικών ιδεωδών του παρελθόντος αιώνος, ενώ αντιθέτως η σύγχρονος διαμόρφωσις του συγκριτικού Συνταγματικού Δικαίου τείνει να καθιερώση μιαν ουσιαστικωτέραν αντίληψιν της ισότητος, καθ' ο μέτρον, ιδίως, η κοινωνική ασφάλεια του ατόμου, ανυψουμένη εις πολύεδρον συνταγματικήν επιδίωξιν, αντισταθμίζει επί μάλλον και μάλλον την εκ της ανίσου ιδιοκτησίας και οικονομικής εν γένει δυνάμεως κλονιζομένην ελευθερίαν των ατόμων. Η νομική αύτη πορεία, ανταποκρινομένην εις μιαν βαθυτέραν ανάγκην της Ιστορίας και ιδία εις τον αγώνα των μαζών, δεν είναι δυνατόν να αφίση τελείως ανεπηρέαστον και την ερμηνείαν της περί ισότητος διατάξεως του ημετέρου Συντάγματος, οσονδήποτε και αν αύτη κινείται προ πάντων εις το πλαίσιον των δικαιωμάτων του κλασικού καταλόγου. Είναι, άλλωστε, γεγονός ότι η κοινή ελληνική νομοθεσία έχει ήδη εγκαταλείψει και αύτη την ορθόδοξον πολτικήν του κλασικού οικονομικού φιλελευθερισμού, τούτο δε αποτελεί, τρόπον τινά, μιαν των προϋποθέσεων δια την διάγνωσιν της σημασίας της ισότητος κατά το εν ισχύι Σύνταγμα*» (ibid, σ. 182-183, υποσ. 9). Είναι προφανές ότι οι ανωτέρω παρατηρήσεις αποτυπώνουν ουσιαστικά την εξάντληση των ορίων αντοχής του φιλελεύθερου Συντάγματος του 1952 μπροστά στην κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα της εποχής αυτής. Ως διέξοδο από το πρόβλημα, οι εν λόγω συγγραφείς υπαινίσσονται ουσιαστικά την «*κανονιστική δύναμη της πραγματικότητας*», κατά το στάδιο της ερμηνευτικής προσέγγισης της «*τυπικής*» αρχής της ισότητας ενώπιον του νόμου.

[36] Η τυπική αυτή ισότητα αποτελεί αναμφίβολα κεντρικό παράγοντα αναπαραγωγής και διαιώνισης της ουσιαστικής κοινωνικο-οικονομικής ανισότητας μεταξύ των υποκειμένων. Πραγματικά, η ισότητα ενώπιον του νόμου αντιλαμβάνεται ως ίσα τα εξ ορισμού άνισα υποκείμενα της καπιταλιστικής κοινωνίας. Από την άποψη αυτή, η τυπική αυτή ισότητα μπορεί να θεωρηθεί ως *συντηρητική*, στον βαθμό που διατηρεί το κοινωνικο-οικονομικό *status quo*. Η ισότητα ενώπιον του νόμου δεν εντάσσεται, σε τελική ανάλυση, στην προβληματική γύρω από τις έννοιες της δικαιοσύνης και της ισότητας αλλά σε αυτήν της ελευθερίας. Πρβλ. *F. Hayek*, Die Verfassung der Freiheit, Tübingen 1991, σελ. 105 επ. Δεν είναι, εξάλλου, τυχαίο το γεγονός ότι «*η ισότης εθεωρήθη και αυτή ως "φυσικόν" δικαίωμα του ατόμου*». Βλ. *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 180.

[37] Για την εξέλιξη της έννοιας και του περιεχομένου της ισότητας βλ. *Α. Γιωτοπούλου-Μαραγκοπούλου*, Η εξέλιξη της έννοιας της ισότητας στη σύγχρονη Δημοκρατία, σε : Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, Ισότητα και ανάπτυξη. Η πεντηκονταετής συμβολή του ΟΗΕ στην εξελικτική τους πορεία, 1998, σ 57 επ., ιδίως σ. 61 επ. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει η συγγραφέας «*η ίδια μεταχείριση όλων από το νόμο είναι τυπική ισότητα, που, σε αντίθεση με την ουσιαστική ισότητα, αποτελεί για ορισμένες ομάδες, κατηγορίες κλπ. ατόμων, νεκρό γράμμα... η τυπική ισότητα είναι τυφλή στις κοινωνικές, οικονομικές διαφοροποιήσεις και στην περιθωριοποίηση ορισμένων αδύνατων κοινωνικών ομάδων. Με κανόνες φαινομενικά ουδέτερους, γενικούς για όλους, η τυπική ισότητα σε αρκετές περιπτώσεις ενισχύει στην πράξη την ανισότητα*» (ibid, σ. 62). Πρβλ., *της ιδίας*, Η ιστορική στροφή του Συμβουλίου της Επικρατείας προς πραγματική ισότητα. Σχόλιο στις αποφάσεις ΟλΣΕ 1933/98 και 1917-1929/98, ΤοΣ 1998, σ. 773 επ.

[38] Τα κριτήρια αυτά καθιστούν μία διαφορά κρίσιμη ή μη κρίσιμη για την απάντηση στο πρόβλημα της "αυθαίρετης" ή μη διάκρισης. Ο ιστορικός και δυναμικός χαρακτήρας των κριτηρίων αυτών οδηγεί, πολλές φορές, σε διαφορετικές λύσεις για το ίδιο ζήτημα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί εν προκειμένω η εξέλιξη της νομολογίας των δικαστηρίων για τα ζητήματα που άπτονται της ισότητας των δύο φύλων (βλ. κατωτέρω).

[39] Βλ. αντί άλλων *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 187 επ.

[40] Για την εν λόγω διάκριση βλ. αντί άλλων *L. Favoreu*, The principle of equality in the jurisprudence of the Conseil Constitutionnel, Capital University Law Review 1992 (21), σελ. 165 επ., *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 65 επ. Βλ. επίσης την πρόσφατη μονογραφία της *Θ. Αντωνίου*, Η ισότητα εντός και δια του

Γίνεται, έτσι, δεκτό[41] ότι η νομική ισότητα δεσμεύει και τον ίδιο τον νομοθέτη *ως προς το περιεχόμενο του νόμου*. Μία τέτοια εννοιολόγηση του περιεχομένου της ισότητας αποκτά αυτονόητα μεγάλη σημασία για την *ουσιαστικοποίηση* της τελευταίας, αφού λειτουργεί στην πράξη ως *δίαυλος επικοινωνίας της νομικής ισότητας με το (εκάστοτε) ηθικό περιεχόμενο της δικαιοσύνης*, καθιστώντας, κατά τον τρόπο αυτό, τη νομική ισότητα *αυτόνομη αξία* αλλά και *πολιτικό διακύβευμα*[42]. Ο σχετικός δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας του νόμου παραμένει, πάντως, *έλεγχος νομιμότητας* κι όχι σκοπιμότητας, παραμένει, δηλαδή, *έλεγχος ορίων*[43]. Η *ισότητα δια του νόμου*, εξάλλου, αναδεικνύει τη *θετική δέσμευση* του νομοθέτη, ο οποίος είναι υποχρεωμένος στα πλαίσια της *αναλογικής ισότητας* (όμοια ρύθμιση των ομοίων και ανόμοια ρύθμιση των ανομοίων) να επέμβει *διορθωτικά* επί πραγματικών ανισοτήτων[44].

Η σταδιακή "*ουσιαστικοποίηση*" της νομικής ισότητας ακολουθεί την πορεία ιδεολογικοπολιτικής μετάλλαξης που εμφανίζει από τις αρχές του 20ου αιώνα ο φιλελευθερισμός. Στην ουσία, βέβαια, η μεταβολή στο εννοιολογικό περιεχόμενο της ισότητας αντικατροπτίζει έναν κατ' αρχήν εξωδικαιικό πολιτικό και ιδεολογικό αναπροσδιορισμό του αξιακού νοήματος της δικαιοσύνης. Η έννοια της ισότητας βασίσθηκε, την περίοδο του ατομικιστικού φιλελευθερισμού του 18ου-19ου αιώνα, σε μία καθαρά *διαδικαστική αντίληψη* για τον δικαιικό ορθολογισμό, από τον οποίο απουσιάζει, βέβαια, κάθε εξωδιαδικαστικό αξιολογικό στοιχείο που απειλεί να νοθεύσει την "*ουδετερότητα*" της καθαρής διαδικαστικής υπαγωγής[45].

νόμου. Μία συμβολή στην ερμηνεία του άρθρου 4 παρ. 1 του Συντάγματος του 1975, 1998, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, ιδίως σελ. 5 επ., 25 επ.

[41] Βλ. ενδεικτικά *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 187 επ.

[42] Όπως, όμως, σημειώνει ορθά ο *Π. Δαγτόγλου*, Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά Δικαιώματα, τ. Β΄, ό.π., σελ. 1043, "*η αρχή της ισότητας δεν σημαίνει την ολοκληρωτική 'νομικοποίηση' και 'δικαστικοποίηση' της πολιτικής, αλλά περιορίζεται στην απαγόρευση της αυθαιρεσίας. Έχει δηλαδή αποθετικό μάλλον, παρά θετικό περιεχόμενο*".

[43] Πρβλ. Σ.τ.Ε. 2912/1980, 2925/1983, 4846/1984, 2153/89. Όπως σημειώνεται στην Σ.τ.Ε. 2153/1989 "*κατά τον έλεγχο αυτόν, που είναι έλεγχος ορίων και όχι των κατ' αρχήν επιλογών ή του ουσιαστικού περιεχομένου των νομικών κανόνων, γίνεται αποδεκτό ότι ο κοινός νομοθέτης, ή κατ' εξουσιοδότηση θεσμοθετούσα Διοίκηση, μπορεί βέβαια να ρυθμίσει με ενιαίο ή με διαφορετικό τρόπο τις ποικίλες πραγματικές ή προσωπικές καταστάσεις και σχέσεις, παίρνοντας υπ' όψη του τις υφιστάμενες κοινωνικές, οικονομικές, επαγγελματικές ή άλλες συνθήκες, που συνδέονται με κάθε μία από τις καταστάσεις ή σχέσεις αυτές και στηριζόμενος πάνω σε γενικά και αντικειμενικά κριτήρια, που βρίσκονται σε συνάφεια προς το αντικείμενο της ρυθμίσεως για την οποία εκάστοτε πρόκειται. Πρέπει όμως, κατά την επιλογή των διαφόρων τρόπων ρυθμίσεως να κινείται μέσα στα όρια που διαγράφονται από την αρχή της ισότητας και τα οποία αποκλείουν τόσο την έκδηλη άνιση μεταχείριση είτε με τη μορφή της εισαγωγής ενός καθαρά χαριστικού μέτρου ή ενός προνομίου μη συνδεομένου προς αξιολογικά κριτήρια, είτε με τη μορφή της επιβολής μιας αδικαιολόγητης επιβαρύνσεως ή της αφαιρέσεως δικαιωμάτων που αναγνωρίζονται ή παρέχονται από προϋφιστάμενο ή συγχρόνως τιθέμενο γενικότερο κανόνα, όσο και την αυθαίρετη εξομοίωση διαφορετικών καταστάσεων ή την ενιαία μεταχείριση προσώπων που βρίσκονται κάτω από διαφορετικές συνθήκες με βάση όλως τυπικά ή συμπτωματικά ή άσχετα μεταξύ τους κριτήρια*".

[44] Βλ. ιδίως *Θ. Αντωνίου*, Η ισότητα εντός και δια του νόμου, ό.π., σελ. 2. Πρβλ. ήδη τη νέα διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., η οποία θεμελιώνει την υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη. Για το νόημα και τη σημασία της διάταξης αυτής βλ. κατωτέρω.

[45] Κατά τον *W. Schluchter*, The rise of western rationalism. Max Weber's developmental history, Berkeley 1985, University of California Press, σελ. 89, "*με όσο μεγαλύτερη συνέπεια εκφράζεται ο νομικός φορμαλισμός που ελέγχεται από την "καθαρή" σκέψη, τόσο περισσότερο ο τυπικός διαδικαστικός ορθολογισμός θα απορρίπτει τον ουσιαστικό ορθολογισμό. Και τούτο ακριβώς επειδή ο δεύτερος επηρεάζεται από αξιολογικούς κανόνες διαφορετικούς από εκείνους που προκύπτουν από μία λογική γενίκευση αφηρημένων ερμηνευτικών νοημάτων. Οι αξίες, στις οποίες ο ουσιαστικός ορθολογισμός προσδίδει πρωτεύουσα σημασία, περιλαμβάνουν ηθικά κελεύσματα, ωφελιμιστικούς*

6. Η φιλελεύθερη δικαιολόγηση της ανισότητας

Το φιλελεύθερο αυτό δικαιικό σύστημα εμφανίζεται ως *ουδέτερο* στις κοινωνικές σχέσεις, αποστασιοποιούμενο από τον κοινωνικό ανταγωνισμό. Παράλληλα, το φιλελεύθερο κράτος αναζητεί τη νομιμοποιήσή του και την πραγματική κοινωνική συγκατάθεση για την παραγωγή και αναπαραγωγή των κοινωνικών ανισοτήτων μέσα από τη δικαιολόγηση της κοινωνικής ανισότητας και την αντιμετώπισή της ως περίπου φυσικής και αυτονόητης *προκοινωνικής* κατάστασης. *Το κύριο ζητούμενο είναι εν προκειμένω η οποιαδήποτε κοινωνική ανισότητα να μην είναι δυνατόν να νοηματισθεί ως κοινωνική αδικία*[46].

Η ανισότητα εμφανίζεται, κατά τον τρόπο αυτό, ως κατάσταση "*φυσική*", η οποία βρίσκεται *πριν και πέραν του δικαίου*. Ανάγεται σε μία προκοινωνική (άρα, "*προδικαιική*") κατάσταση του ανθρώπου, η *νομιμοποίηση* της οποίας θεωρείται ως απλώς *διαδικαστική*[47]. Η καθολική νομιμοποίηση της άνισης κοινωνίας βασίζεται στην ιδέα ότι "*δίκαιη*" είναι η κοινωνική και δικαιική επιβεβαίωση και "*κανονικοποίηση*" των φυσικών διαφορών ανάμεσα στα άτομα, τα οποία καλούνται να αναπτύξουν τις φυσικές και διανοητικές ιδιότητες, ικανότητες και κλίσεις τους, σε έναν κοινωνικό στίβο όπου η καθολική ανταγωνιστικότητα αντιμετωπίζεται και αυτή ως αναγκαίος και "*φυσικός*" όρος της ανθρώπινης ύπαρξης. Έτσι, "*η ανταγωνιστική αγορά αντιγράφει και προσεπικυρώνει την ανταγωνιστική και άνιση φύση, και οι κανονιστικοί δικαιικοί θεσμοί διαιτητεύουν απλώς στον επιβιωτικό αγώνα των ανίσων. Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο, η 'φυσική' ανισότητα και η 'φυσική' ανταγωνιστικότητα διαθλώνται μέσα από την κοινωνική ουδετερότητα, που δεν ευθύνεται και δεν επεμβαίνει, αλλά απλώς αναγνωρίζει, διακανονίζει και επικυρώνει*"[48].

Η ελεύθερη αγορά, ο βασικός, δηλαδή, χώρος όπου διεξάγεται ο κοινωνικο-οικονομικός ανταγωνισμός, και, συνακόλουθα, παράγεται και αναπαράγεται η πραγματική ανισότητα, δεν βρίσκεται, επομένως, "*εκτός ηθικής*", έξω, με άλλα λόγια, από τον αξιακό κώδικα που εγγράφεται στο συλλογικό φαντασιακό και νομιμοποιεί - ή απλά δικαιολογεί- το λειτουργικό *status* του κοινωνικού συστήματος. Ο αξιακός αυτός κώδικας συγκροτείται, όμως, μεταξύ άλλων, από μία συγκεκριμένη εννοιολόγηση της δικαιοσύνης, που εκκινεί από κάποια υποτιθέμενη "φυσική", άρα "δίκαιη" ανθρώπινη κατάσταση. Το μέτρο, συνεπώς, της δικαιοσύνης στη φιλελεύθερη και ανταγωνιστική αυτή κοινωνία συναρτάται με το επίπεδο της "φυσικής" ανισότητας που γίνεται σε κάθε περίπτωση αποδεκτό[49].

κανόνες και πολιτικές αρχές". Σε τελική, βέβαια, ανάλυση, η παραδοχή αυτής της δικαιικής ορθολογικότητας (- "*ουδετερότητας*") ως αφετηρίας για μία τυπική - διαδικαστική εννοιολόγηση της ισότητας, δεν μπορεί να θεωρηθεί a priori αξιολογικά "*αντικειμενικοποιημένη*". Αντίθετα, μάλιστα, εντάσσεται στον αξιακό κώδικα του αρχαϊκού αυτού φιλελευθερισμού, που αναπαράγεται σε δικαιικό επίπεδο. Δεν υπάρχει, έτσι, περισσότερο αξιολογικά και ιδεολογικά φορτισμένη (άρα, μεροληπτική) αντίληψη από αυτήν ακριβώς την "*ουδετερότητα*" του δικαίου, που προβλήθηκε από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό.

[46] Βλ. *Κ. Τσουκαλά*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 296. Όπως εύστοχα σημειώνει ο συγγραφέας "*στόχος είναι να μπορεί η κοινωνική ανισότητα να εσωτερικοποιείται ως εξω-δικαιικό κοινωνικό χαρακτηριστικό, να ανάγεται δηλαδή σε αναπότρεπτους εκμηχανισμένους παράγοντες, οι οποίοι να εμφανίζονται ως μη υποκείμενοι σε ενδοκοινωνική ή δικαιική ρύθμιση*".

[47] Βλ. *Κ. Τσουκαλά*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 295 επ.

[48] *Κ. Τσουκαλάς*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 298.

[49] Contra ο *Κ. Τσουκαλάς*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 299, κατά τον οποίο η αγορά αποτελεί κοινωνικό χώρο "εκτός ηθικής". "*Με την έννοια αυτή -συνεχίζει ο συγγραφέας- οι αγοραίες συναλλαγές διεξάγονται και έξω από κάθε έννοια κοινωνικής δικαιοσύνης, ή, πράγμα που καταλήγει στο ίδιο, συμπυκνώνουν και επικυρώνουν μία υποτιθέμενη 'φυσική δικαιοσύνη', που είναι ακριβώς η δικαιοσύνη*

7. Ο κλονισμός της φιλελεύθερης αντίληψης

Η αντίληψη αυτή για το άνισα προικισμένα και ταυτόχρονα ανταγωνιστικό κοινωνικό άτομο οδηγεί, αναπότρεπτα, σε μία μορφή *κοινωνικού δαρβινισμού*, που αποτελεί ακόμη και σήμερα τη ρητή ή άρρητη αφετηριακή λογική βάση των οπαδών του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. Σύμφωνα, έτσι, με την αντίληψη αυτή, η κοινωνική ανισότητα δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο από το "υλικό" - "κοινωνικό" αντικατρόπτισμα της "φυσικής" διαδικασίας επιλογής των ικανοτέρων. Επιλογή, η οποία, επειδή ακριβώς είναι "*φυσικά αναπόφευκτη*" (νομοτελειακή), πρέπει να θεωρείται και *δίκαιη*. Στο ανταγωνιστικό, λοιπόν, κοινωνικό τους περιβάλλον, τα άτομα υπόκεινται στη δαρβίνεια εξελικτική διαδικασία, κατά την οποία οι κοινωνικο-οικονομικές διαβαθμίσεις της ανισότητας αρθρώνονται με βάση τις φυσικές ικανότητες και ιδιότητες των ατομικών υποκειμένων. Μία τέτοια αντίληψη, ωστόσο, "*δεν είναι δυνατόν να σταθεί λογικά παρά μόνο εάν και οι συγκεκριμένοι μηχανισμοί της φυσικής επιλογής είναι και αυτοί φυσικοί, αν δηλαδή το συνολικό επινεμητικό σύστημα ήταν δυνατόν να αναφέρεται και να απορρέει από τη φύση των πραγμάτων*"[50].

Τίθενται, έτσι, εκ των πραγμάτων τα προβλήματα της *ισότητας ευκαιριών και δυνατοτήτων* στην άνιση κοινωνία του φιλελεύθερου κράτους. Η αντίληψη του κοινωνικού δαρβινισμού φαίνεται να κλονίζεται όχι μόνο λόγω της μεταβολής στο αξιακό περιεχόμενο των κριτηρίων δικαιοσύνης αλλά ακόμη και από την ανάδειξη της λογικής ανεπάρκειας των αρχαϊκών κριτηρίων δικαιοσύνης της φιλελεύθερης κοινωνίας. Διότι, και αν ακόμη οι άνθρωποι είναι άνισα προικισμένοι από τη φύση, οι μηχανισμοί διαμόρφωσης και επικύρωσης των ανισοτήτων, δεν μπορούν παρά να αποτελούν το αποτέλεσμα μίας εσκεμμένης αξιολόγησης, επιλογής και θέσπισης[51].

Αποτέλεσμα του κλονισμού της φιλελεύθερης θεωρίας για τη δικαιολόγηση της ανισότητας ήταν η οριστική αποσύνδεση της τελευταίας από τη σφαίρα του προκοινωνικού (άρα, προδικαιικού και προπολιτικού) αυτονοήτου και η μεταφορά της ως κοινωνικού προβλήματος στον ενδοσυστημικό και λειτουργικό χώρο της *κοινωνίας*: Η κοινωνικο-οικονομική ανισότητα καθίσταται, έτσι, "*κοινωνικό πρόβλημα*" και, μάλιστα, το συγκριτικά σημαντικότερο ίσως για τη λειτουργία και τη συνοχή του σύγχρονου αστικού κράτους. Ο προπολιτικός και προκοινωνικός χαρακτήρας της "φυσικής" ανισότητας χάνει τη λογική του βάση. Παράλληλα, η

της τήρησης των διαδικαστικών κανόνων, και μόνο". Η έννοια και τα κριτήρια δικαιοσύνης, ωστόσο, δεν φαίνεται να εξαντλούνται στην απλή τήρηση των "διαδικαστικών" αυτών κανόνων. Κι αυτό συμβαίνει γιατί η δικαιολόγηση και νομιμοποίηση των κανόνων αυτών, όπως άλλωστε και ολόκληρης της ατομικιστικής φιλελεύθερης κοινωνίας, περνά μέσα από ένα προστάδιο ηθικής "αποκατάστασης" της ανισότητας, η οποία αποκαθάρεται από την απαξιωτική της φόρτιση και μεταγράφεται στο συλλογικό φαντασιακό ως "δίκαιη" και "άμεμπτη" κοινωνική κατάσταση. Εξάλλου, ακόμη κι αν δεχθούμε ότι είναι εκ των πραγμάτων αλήθεια ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι ή άνισοι, δεν μπορούμε να συμπεράνουμε λογικά ότι όλοι οι άνθρωποι πρέπει να τυγχάνουν ίσης ή άνισης, αντίστοιχα, μεταχείρισης, διότι, όπως ορθά παρατηρεί ο *N. Bobbio* (ό.π., σελ. 78), "*μία κανονιστική πρόταση δεν μπορεί να συναχθεί από μία περιγραφική πρόταση*". Σε κάθε πάντως περίπτωση, πρέπει να σημειωθεί ότι η δικαιολόγηση αυτή της κοινωνικής ανισότητας μέσα από μία διαστρεβλωμένη νοηματοδότηση της έννοιας της δικαιοσύνης, συναντούσε τα όριά της ήδη από τις αρχές του 18ου αιώνα. Ο Χριστιανισμός, που εκκινούσε από την αντίληψη ότι όλοι οι άνθρωποι είναι "*καθ' εικόνα και καθ' ομοίωση*" του Θεού, άρα ίσοι, καθώς και η ανάδειξη της *επιείκειας* ως συνιστώσας της δικαιοσύνης, δημιουργούν ισχυρά ηθικά αντίβαρα στην απόλυτη αντίληψη για τη "φυσικότητα" και τον αυτονόητο χαρακτήρα της ανισότητας.

[50] *Κ. Τσουκαλάς*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 303.

[51] Πρβλ. *Κ. Τσουκαλά*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 303 επ.

ενίσχυση των πολιτικών δικαιωμάτων και, συνακόλουθα, η επέκταση των νομιμοποιητικών βάσεων του αστικού κράτους μετατρέπουν ουσιαστικά την κοινωνικο-οικονομική ανισότητα σε κεντρικής σημασίας *πολιτικό διακύβευμα*[52].

Από την άποψη αυτή, η βαθμιαία θέσπιση σε όλες τις καπιταλιστικές χώρες του κράτους πρόνοιας, αρχικά, και, μετέπειτα, του κοινωνικού κράτους (ως συνταγματικού πλέον κανόνα οργάνωσης του *κοινωνικού*) στις περισσότερες από τις χώρες αυτές, εκφράζει, δίχως αμφιβολία, "*μία βαθύτατη τομή στην ιστορία του φιλελεύθερου συστήματος*"[53]. *Το κοινωνικό κράτος δεν αποτελεί, σε τελική ανάλυση, τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο, από μία νέα εννοιολόγηση της έννοιας της δικαιοσύνης και ριζική αναπροσαρμογή του αξιακού περιεχομένου των κριτηρίων δικαιοσύνης*. Μία τέτοια μεταβολή, βέβαια, ιδίως όταν αυτή συντελείται στο ανώτερο δυνατό νομικό επίπεδο οργάνωσης και διαρρύθμισης της Πολιτείας, συνεπάγεται μία *αλυσιδωτή σειρά θεσμικών μεταλλάξεων* στη δομή του κρατικού συστήματος. *Τα θεσμικά, πολιτικά και ιδεολογικά συνακόλουθα του κοινωνικού κράτους αναδιαμορφώνουν το σύνολο σχεδόν των χώρων όπου αναπτύσσονται οι σχέσεις κράτους - κοινωνίας και όπου διαμορφώνονται οι δικαιικοί συσχετισμοί στις σχέσεις μεταξύ των θεμελιωδών αρχών του πολιτεύματος*. Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο, και αυτό έχει σημασία για το στάδιο αυτό της ανάλυσης, ότι *ο ριζικός αναπροσδιορισμός του περιεχομένου της δικαιοσύνης και η εμφάνιση και λειτουργία νέων κριτηρίων δικαιοσύνης, που προκαλεί η αρχή του κοινωνικού κράτους*[54], *συνιστούν την ιστορική, ιδεολογική και πολιτική απαρχή για την ουσιαστική μεταμόρφωση των θεσμικών, πολιτικών και κοινωνικών όρων λειτουργίας του σύγχρονου αστικού –«κοινωνικού»- κράτους. Η αναφορά, λοιπόν, του άρθρου 25 § 2 Συντ. στην έννοια της δικαιοσύνης φαίνεται να "εγκλείει" μία τεράστια ιστορική και κανονιστική δυναμική, στον βαθμό ιδίως που παραπέμπει σε αυτές ακριβώς τις, εν πολλοίς δομικές, μεταλλάξεις του αστικού κράτους*[55].

---

[52] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *A. Beteille*, The decline of social inequality?, σε: *του ιδίου* (ed.), Social inequality, Harmondsworth 1969, σελ. 366-367, «*η ανάδειξη του κοινωνικού προβλήματος της οικονομικής ανισότητας ως πολιτικού διακυβεύματος συνιστά το σημαντικότερο ίσως στοιχείο στην ιστορία των κοινωνικών ιδεών στους τελευταίους δύο αιώνες*». Δεν είναι, συνεπώς, δίχως εξήγηση το γεγονός ότι «*το μέλλον του κοινωνικού κράτους είναι ένα από τα ελάχιστα θέματα που παραμένουν ικανά να αναμοχλεύουν πολιτικά πάθη σε αυτό το τέλος του αιώνα*». Βλ. την εισαγωγή του *Μ. Ματσαγγάνη*, στο συλλογικό έργο: *του ιδίου* (επιμ.), Προοπτικές του κοινωνικού κράτους στη Νότια Ευρώπη, 1999, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, σ. 9.

[53] *Κ. Τσουκαλάς*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 313. Πρβλ. *Α. Γιωτοπούλου- Μαραγκοπούλου*, Η εξέλιξη της έννοιας της ισότητας στη σύγχρονη Δημοκρατία,

[54] Η αρχή του κοινωνικού κράτους καθιστά την ισότητα συνταγματικά επίμαχο ζήτημα, όπως ακριβώς η αρχή του κράτους δικαίου καθιστά συνταγματικά επίμαχο ζήτημα την ελευθερία. Πρβλ. *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 138 επ., όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*το κοινωνικό κράτος δεν προσανατολίζεται τόσο πολύ, όπως το κράτος δικαίου, στην ελευθερία, αλλά περισσότερο στην ισότητα*».

[55] Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι η έννοια της "*δικαιοσύνης*", όπως αυτή χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. εμπεριέχει πολλά σημαινόμενα για την ιδεολογική δόμηση του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αλλά υπονοεί ακόμη περισσότερα για τη συνολικότερη οργάνωση του αστικού κράτους και την άρθρωση των θεσμικών και πολιτικών του (υπο)συστημάτων. Όπως γλαφυρά παρατηρεί, εξάλλου, ο *Κ. Τσουκαλάς*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 314, "*η διαφαινόμενη 'επανακοινωνικοποίηση' και 'επαναπολιτικοποίηση' των ανισοτήτων συνεπάγεται μίαν ευρύτερη μεταβολή στις ακόμα θεμελιακότερες αντιλήψεις για τη βασική κοινωνική δομή, για την άρθρωση ανάμεσα στην κοινωνία και την πολιτική εξουσία και το Κράτος, καθώς και για τις σχέσεις των ατόμων με το κοινωνικό Όλο*".

8. Κοινωνική δικαιοσύνη

Το κοινωνικό κράτος, χωρίς να χάνει τον καπιταλιστικό και φιλελεύθερο χαρακτήρα του[56], αναδιατυπώνει και εκσυγχρονίζει τους τυπικούς καταστατικούς όρους λειτουργίας του αστικού κράτους, διαμορφώνοντας, παράλληλα, ένα νέο, πολύ πιο πολύπλοκο, σε σχέση με το παρελθόν, *νομιμοποιητικό εποικοδόμημα*. Η ουσιαστική μεταβολή στην αντίληψη για τον κοινωνικό ρόλο του κράτους, καθώς και ο παρεμβατικός του χαρακτήρας συνοψίζουν κατά κάποιον τρόπο τη θεμελιακή μετάλλαξη της *κοινωνικής του ratio*: "*Ως ρητά και υπεύθυνα παρεμβαίνουσα στις κοινωνικές σχέσεις, η συγκροτημένη Πολιτεία αναδεικνύεται ως νέα όχι απλώς πολιτική αλλά και κοινωνική μορφή*"[57].

Στα πλαίσια, λοιπόν, του κοινωνικού κράτους, ο ρόλος και η τελολογία της κρατικής εξουσίας μεταβάλλονται[58]: Η έννοια της δικαιοσύνης συγκεκριμενοποιείται ως *κοινωνική δικαιοσύνη* και τα κριτήριά της με βάση τα οποία νοηματοδοτείται η αρχή της ισότητας *ουσιαστικοποιούνται*. Κατά τον τρόπο αυτό, το κοινωνικό κράτος δομείται γύρω από την έννοια της *κοινωνικής δικαιοσύνης*[59] και σημασιοδοτείται από τη λειτουργία της. Από την άποψη αυτή, εξάλλου, *το κοινωνικό κράτος μπορεί να νοηθεί μόνον ως παρεμβατικό κράτος*, εφόσον η κοινωνική δικαιοσύνη, αντίθετα από την τυπική δικαιοσύνη του αρχαϊκού φιλελευθερισμού[60], αποτελεί μία *θετική αρχή δράσης του κράτους* στην οργάνωση και διαρρύθμιση του κοινωνικού χώρου· πραγματικά, το κοινωνικό κράτος στοχεύει ρητά στο να δρα διαμορφώνοντας και μεταβάλλοντας τις συνθήκες υλικής επιβίωσης ενός σημαντικού μέρους του πληθυσμού, δηλαδή "*στο να παίζει διαμορφωτικό ρόλο στους όρους και στις συνέπειες του κοινωνικού ανταγωνισμού και στους όρους της κοινωνικής διανομής, και συνεπώς στη διαμόρφωση των κοινωνικών ανισοτήτων*"[61].

Το κεντρικό αυτό τελολογικό και σημασιολογικό πρόταγμα του κοινωνικού κράτους δεν εξαντλείται, ωστόσο, στη θεμελίωση μίας *πολιτικής αξίωσης* προς την κρατική εξουσία να εξασφαλίζει και να υλοποιεί μία ουσιαστική κοινωνική επιμεριστική δικαιοσύνη, οργανώνοντας, ελέγχοντας και αξιολογώντας τις τρέχουσες μορφές κοινωνικής αδικίας. Επιπλέον, αποκτά έναν λίγο πολύ συγκεκριμένο *κανονιστικό*

---

[56] Κατά τον *Κ. Τσουκαλά*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 315-316, "*παρά τους σοβαρότατους μετασχηματισμούς του λόγου και του υποκειμένου κοινωνικού συστήματος, η κυριαρχία του καπιταλιστικού συστήματος όχι μόνο δεν εμφανίζεται κλονισμένη, αλλά αντίθετα ίσως και να έχει εμπεδωθεί*". Πρβλ. ibidem, σελ. 492 επ.

[57] *Κ. Τσουκαλάς*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 319.

[58] Όπως ορθά σημειώνει ο *Γ. Μαύρος*, Από το κράτος δικαίου στο κοινωνικό κράτος. Μια ερμη της «κρίσεως του δικαίου», σε: *Π. Παραρά*, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σ. 95, «*στο μέτρο που το δίκαιο παρίσταται ως πρόσφορο μέσο για την πραγμάτωση των πολιτειακών σκοπών, με άλλες λέξεις, του είδους της δικαιοσύνης που επιδιώκει να πραγματώσει η Πολιτεία, οι μεταβολές, που υφίστανται κατά την εξέλιξη του Κράτους από Φιλελεύθερο σε Κοινωνικό, πρέπει να αναζητηθούν, βεβαίως, στους σκοπούς του Κράτους*».

[59] Για την ιστορική εξέλιξη της έννοιας αυτής βλ. ιδίως *P. De Laubier*, Notes sur la justice sociale, Revue Francaise des Affaires Sociales 1980, σ. 113 επ.

[60] Όπως, όμως, ορθά παρατηρεί η βλ. *Α. Γιωτοπούλου- Μαραγκοπούλου*, Η εξέλιξη της έννοιας της ισότητας στη σύγχρονη Δημοκρατία, ό.π., σ. 62, «*όταν λέμε ότι οι ελευθερίες, σε αντίθεση με τα κοινωνικά και οικονομικά δικαιώματα, επιβάλλουν τη μη επέμβαση της Πολιτείας, εννοούμε με σκοπό τη συρρίκνωση, την καταπάτησή τους. Ωστόσο, η Πολιτεία ευθύνεται για την πραγμάτωσή τους και το σεβασμό τους και από τους τρίτους*». Στο σύγχρονο, λοιπόν, κοινωνικό κράτος δικαίου, το κράτος *επεμβαίνει* και στην περίπτωση των ατομικών δικαιωμάτων, προκειμένου να «*διασφαλίζει την ανεμπόδιστη και αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων*», σύμφωνα με τη σχετική συνταγματική υποχρέωση που θεσπίζεται στη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ.

[61] *Κ. Τσουκαλάς*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π. σελ. 320.

χαρακτήρα, γεννά, δηλαδή, *νομική δέσμευση* του κράτους σε ορισμένες μορφές *ουσιαστικής ισότητας*, που απορρέουν ευθέως από την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης[62]. Το πρόταγμα, λοιπόν, της κοινωνικής δικαιοσύνης, ως αρχής που νοηματοδοτεί το περιεχόμενο και τη λειτουργία της ισότητας, δεν αποτελεί απλά πολιτική διεκδίκηση αλλά, ταυτόχρονα, συνιστά, σε κάποιο βαθμό και σε ορισμένη έκταση και μορφή, που απορρέουν από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο, *κανονιστικό στοιχείο του νομικού συστήματος*, και μάλιστα, με την ανώτερη δυνατή τυπική ισχύ, ως *δομικό εννοιολογικό στοιχείο της αρχής του κοινωνικού κράτους*[63]. Από την άποψη αυτή, η λειτουργία της έννοιας της (κοινωνικής) δικαιοσύνης σε σχέση με την *αρχή του κοινωνικού κράτους* μπορεί ευχερώς να παραλληλιστεί με τη λειτουργία της έννοιας της ελευθερίας σε σχέση με την αρχή του κράτους δικαίου. Έτσι, όπως συμβαίνει με την ελευθερία, *η δικαιοσύνη συνιστά κεντρικό τελολογικό*[64] *και εννοιολογικό χαρακτηριστικό της αντίστοιχης συνταγματικής αρχής*, νοηματοδοτώντας, κατά τον τρόπο αυτό, το λειτουργικό της περιεχόμενο. Στο λειτουργικό αυτό πλαίσιο, τόσο η ελευθερία όσο και η δικαιοσύνη αναπτύσσουν μία διαρκή *διαλεκτική σχέση* με όλες τις συνταγματικές όψεις και εκφάνσεις των αντίστοιχων συνταγματικών αρχών τους. Ειδικότερα, όσον αφορά την (κοινωνική) δικαιοσύνη, αυτή νοηματοδοτεί ως κεντρική τελολογική και σημασιολογική κατηγορία της αρχής του κοινωνικού κράτους, τη λειτουργία και το περιεχόμενο των κοινωνικών δικαιωμάτων, τα όρια και τους περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων, τον παρεμβατικό ρόλο του κράτους κ.ο.κ.

9. Η έννοια της «δικαιοσύνης» στο άρθρο 25 παρ. 2

Γεννάται, ωστόσο, στο σημείο αυτό το ερώτημα με ποιο, ακριβέστερα, περιεχόμενο νοείται η έννοια της «*δικαιοσύνης*» στο άρθρο 25 § 2 Συντ. και ποια λειτουργία επιτελεί. Η απάντηση στα εν λόγω ζητήματα δεν είναι ασφαλώς εύκολη. Τα προβλήματα, εξάλλου, που ούτως ή άλλως γεννώνται από το σχετικά αόριστο περιεχόμενο της έννοιας της "δικαιοσύνης", φαίνεται να πολλαπλασιάζονται από το γεγονός ότι στο άρθρο 25 § 2 Συντ. γίνεται λόγος απλά για "*δικαιοσύνη*" και όχι για "*κοινωνική δικαιοσύνη*", κάτι το οποίο θα ήταν συνεπέστερο με το περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, *η συνολική ανάγνωση της εν λόγω συνταγματικής διάταξης οδηγεί αναμφίβολα στη διαπίστωση ότι η έννοια της "δικαιοσύνης" αναφέρεται στο τελολογικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους,*

---

[62] Όπως έχει ήδη αναφερθεί (βλ. ανωτέρω), το ειδοποιό χαρακτηριστικό που διακρίνει το κοινωνικό κράτος από το κράτος πρόνοιας είναι η συμπερίληψη, στην περίπτωση του πρώτου, της ομώνυμης αρχής του κοινωνικού κράτους στο Σύνταγμα, γεγονός που συνεπάγεται κανονιστικές συνέπειες στη συνολική διαμόρφωση των σχέσεων κράτους - κοινωνίας.

[63] Πρβλ. λ.χ. *άρθρο 3 του Κροατικού Συντάγματος του 1990*, κατά το οποίο η «*κοινωνική δικαιοσύνη*» αναγορεύεται σε «*ύψιστη αξία της συνταγματικής τάξεως της Δημοκρατίας της Κροατίας*». Σημειώνεται ότι κατά το *άρθρο 1 παρ. 1* του ίδιου Συντάγματος «*Η Δημοκρατία της Κροατίας είναι... δημοκρατικό και κοινωνικό κράτος*». Χαρακτηριστική είναι, ακόμη, η περίπτωση του *Συντάγματος της FYROM του 1991* στο *άρθρο 8* του οποίου ορίζεται ότι «*η κοινωνική δικαιοσύνη και η αλληλεγγύη*» αποτελούν «*θεμελιώδεις αξίες της συνταγματικής τάξεως*». Κατά τον ίδιο, εξάλλου, τρόπο με το Κροατικό Σύνταγμα, το άρθρο 1 παρ. 1 του ανωτέρω Συντάγματος ορίζει ότι «*Η Δημοκρατία της Μακεδονίας είναι...δημοκρατικό και κοινωνικό κράτος*». Επίσης, σύμφωνα με το άρθρο 35 παρ. 1 του Συντάγματος της FYROM «*Η Δημοκρατία μεριμνά για την κοινωνική προστασία και κοινωνική ασφάλεια των πολιτών σύμφωνα με την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης*».

[64] Όπως σημειώνει ο *B. De Jouvenel*, Les déebuts de l'Etat moderne. Une histoire des idées politiques au XIX siècle, Paris 1976, σ. 295 επ., ενώ το κράτος δικαίου αποτελεί *νομοκρατία* (nomocratie), το κοινωνικό κράτος συνιστά *τελοκρατία* (télocratie).

παραπέμποντας, έτσι, ευθέως στο ουσιαστικό νόημα της κοινωνικής δικαιοσύνης[65]. Εξάλλου, η παρατακτική της αναφορά με την έννοια της "*ελευθερίας*" υποδηλώνει αυτόν ακριβώς τον *συνθετικό και συνδυαστικό χαρακτήρα του πολιτεύματος* που διαμορφώνει το Σύνταγμα του 1975/1986/2001, και που εκφράζεται στο επίπεδο των θεμελιωδών αρχών υπό τον τύπο και τη μορφή της αρχής του *κοινωνικού κράτους δικαίου*. Κατά τον τρόπο αυτό, *η παρατακτική αναφορά στην "ελευθερία" και τη "δικαιοσύνη", ως (συμ)προσδιοριστικών παραγόντων της έννοιας της "κοινωνικής προόδου", παραπέμπει ευθέως στο σύνθετο περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου*, με την ίδια καθαρότητα και στον ίδιο βαθμό που πραγματοποιείται μία ανάλογη παραπομπή στην § 1 του ίδιου άρθρου, όπου ως υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων αναγνωρίζεται ο άνθρωπος στη "διττή" του υπόσταση, ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται, εξάλλου, και η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., που θεσπίζει την υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την «*ανεμπόδιστη*» και την «*αποτελεσματική*» άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Δεν πρέπει, επιπλέον, να παραγνωρίζεται ότι οι βασικές πηγές έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη για τη διαμόρφωση του συνολικού συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, ιδίως, τη διατύπωση των γενικών αρχών που το διέπουν στο άρθρο 25 Συντ., αποτέλεσαν, όπως είδαμε, συνταγματικά κείμενα που εντάσσονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στο κύμα συνταγματισμού που κυριαρχεί την περίοδο του 20ου αιώνα, δηλαδή τον *κοινωνικό συνταγματισμό*[66]. Η αναφορά, λοιπόν, του άρθρου 25 § 2 Συντ. στην έννοια της δικαιοσύνης δεν μπορεί παρά να επιβεβαιώνει το συμπέρασμα ότι *το ισχύον Σύνταγμα κατατάσσεται στη χωρεία εκείνη των συνταγματικών κειμένων που εντυπώνουν στο σώμα τους την ιδέα του κοινωνικού συνταγματισμού*.

Κάτι τέτοιο προκύπτει, άλλωστε, και από την ιστορική βούληση του συντακτικού νομοθέτη του 1975, όπως αυτή αναφύεται από τις προπαρασκευαστικές εργασίες του συνταγματικού κειμένου[67]. Είναι από την άποψη αυτή αποκαλυπτική η γενική εισήγηση της πλειοψηφίας που πραγματοποίησε ο *Δ. Παπασπύρου*[68]. Σύμφωνα, έτσι, με τον εισηγητή "*τα βασικά προβλήματα τα οποία έχει να αντιμετωπίση η σύνταξις ενός συγχρόνου καταστατικού χάρτου εις την Χώραν μας, είναι τρία: Η διασφάλισις των θεμελιωδών ελευθεριών του ατόμου, η πραγμάτωσις της κοινωνικής δικαιοσύνης και η αρμονική συνεργασία και αποδοτική εις τον ανώτατον δυνατόν βαθμόν λειτουργία των συντεταγμένων κρατικών εξουσιών*"[69]. Η ανάγκη, μάλιστα, επίτευξης των στόχων αυτών νοείται από τον εισηγητή *συνδυαστικά*, ως *ταυτόχρονη επιδίωξη*: "*Τα*

---

[65] Για μία σφαιρική και περιεκτική αναφορά στην ιστορική εξέλιξη της έννοιας της "*κοινωνικής δικαιοσύνης*" βλ. αντί άλλων *P. de Laubier*, Notes sur la justice sociale, Revue Francaise des Affaires Sociales, τ. 1/1980, σελ. 113 επ.

[66] Πρβλ. *Δ. Παπασπύρου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 359, όπου ο εισηγητής αναγνωρίζει ευθέως ως πηγές της ανωτέρω διάταξης τα άρθρα 1 §§ 1, 2 του Γερμανικού Θ.Ν. του 1949 και 2 του Ιταλικού Συντάγματος του 1948. Στα ίδια συμπεράσματα καταλήγει και ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων ό.π., σελ. 119, ο οποίος, σχολιάζοντας τη συνταγματική αναφορά στην *ελευθερία και τη δικαιοσύνη*, επισημαίνει ότι "*οι δύο αυτές αξίες, ή, πιο σωστά, η σχέση ανάμεσα στις δύο αυτές αξίες : η δικαιοσύνη ως προϋπόθεση της ελευθερίας, εκφράζουν τους ιδανικούς σκοπούς του κοινωνικού συνταγματισμού και άλλωστε γι' αυτό διακηρύσσονται πανηγυρικά σε δύο Συντάγματα (σ.σ. εν. το Σύντ. της Βαϊμάρης κι αυτό της Ισπανίας του 1978) που είναι ίσως, το καθένα για την εποχή του, τα πρότυπα του 'κοινωνικού συνταγματισμού'*".

[67] Για μία αναλυτική παράθεση των συναφών ζητημάτων βλ. κατωτέρω τρίτο Μέρος, το κεφάλαιο για την "*ιδεολογία*" του Συντάγματος του 1975.

[68] Βλ. Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 358, *του ιδίου*, Πρακτικά Συνεδριάσεων της Βουλής, Αύγ. 1975, σελ. 29 επ., καθώς και σχετική αναδημοσίευση σε: ΤοΣ 1975, σελ. 202 επ.

[69] *Δ. Παπασπύρου*, ΤοΣ 1975, σελ. 203.

προβλήματα ταύτα είναι αδύνατον να παραμερισθούν, παρακαμφθούν ή συγχωνευθούν, είναι δε και αλληλένδετα. Δεν δυνάμεθα να παραβλέψωμεν το εν χάριν του άλλου, ουδέ να αρκεσθώμεν εις την ικανοποιητικήν ρύθμισιν ή επίλυσιν ενός ή δύο μόνον εξ αυτών"[70]. Και παρακάτω: "*Αν το αίτημα της ατομικής ελευθερίας παραμένει ακέραιον εις τας ψυχάς των ανθρώπων, εκεί όπου έχει και την πηγήν του το θετικόν δίκαιον, εξ ίσου έντονον και επιτακτικόν προβάλλει, κυρίως εις την εποχήν μας, το αίτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης... Άνευ της συνυπάρξεως μετά της ατομικής ελευθερίας και της κοινωνικής δικαιοσύνης οδηγούμεθα εις τον άκρατον κεφαλαιοκρατικόν σύστημα του 19ου αιώνος, ότε αι λέξεις ελευθερία και ισότης δεν είχον το αυτό ειδικόν βάρος δι' όλους, απετέλουν προνόμιον των οικονομικώς ισχυρών*"[71].

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η έννοια της "*δικαιοσύνης*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. γίνεται εν προκειμένω αντιληπτή ως "*κοινωνική δικαιοσύνη*"[72], παραπέμποντας, έτσι, ευθέως, στο ιστορικό, ιδεολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο της *αρχής του κοινωνικού κράτους*. Υπό την έννοια αυτή, η "*δικαιοσύνη*" νοηματοδοτεί όλα τα επιμέρους χαρακτηριστικά της αρχής του κοινωνικού κράτους, συνιστώντας ουσιαστικά τη βαθύτερη *ratio* της λειτουργίας τους. Πάνω απ' όλα, όμως, *η (κοινωνική) δικαιοσύνη κατευθύνει και σημασιοδοτεί το λειτουργικό περιεχόμενο της αρχής της ισότητας που κατοχυρώνεται στο συνταγματικό κείμενο*. Στο πλαίσιο, έτσι, της *συστηματικής ερμηνευτικής προσέγγισης* των συνταγματικών διατάξεων, γίνεται δεκτό ότι η αρχή της ισότητας εγκαταλείπει την αποκλειστική της σύνδεση με την ιστορική μήτρα της, τον ατομιστικό φιλελευθερισμό του 18ου-19ου αιώνα, και αποκτά ένα περισσότερο *ουσιαστικό περιεχόμενο*.

Κατά τον τρόπο αυτό, η ισχύς της αρχής της ισότητας διευρύνεται και στις οριζόντιες σχέσεις των μελών της κοινωνίας είτε ως *αρχή ίσων ευκαιριών* και δυνατοτήτων είτε ως *αρχή "(ανα)διανεμητικής δικαιοσύνης" (justitia (re)distributiva)*[73]. Στην περίπτωση, λοιπόν, αυτή, *η κοινωνική δικαιοσύνη αποτελεί το*

---

[70] Ibidem. Πρβλ. σχετικά *Π. Παραρά*, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη. Εισαγωγικές σκέψεις, σε: *του ιδίου* (επ.), Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, 1994, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 20.

[71] *Δ. Παπασπύρου,* ibid, σελ. 205-206.

[72] Κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο και με το ίδιο εν πολλοίς περιεχόμενο χρησιμοποιείται, εξάλλου, η έννοια της «*κοινωνικής δικαιοσύνης*» στο άρθρο 2 του Πολωνικού Συντάγματος του 1997. Σύμφωνα, έτσι, με την εν λόγω διάταξη «*Η Δημοκρατία της Πολωνίας είναι κράτος δικαίου δημοκρατικό, το οποίο* ***πραγματώνει τις αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης***» (η υπογράμμιση είναι δική μας). Με την ανωτέρω διάταξη θεσπίζονται οι θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος που διαμορφώνει το πολωνικό Σύνταγμα. Σύμφωνα, λοιπόν, με τη διάταξη αυτή, το πολίτευμα της Πολωνίας είναι δημοκρατικό κράτος δικαίου, ενώ, παράλληλα, είναι και κοινωνικό κράτος, εφόσον πραγματώνει τις αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης. Είναι προφανές, έτσι, ότι με την τελευταία αυτή αναφορά στις «αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης», το Σύνταγμα υπαινίσσεται την αρχή του κοινωνικού κράτους ως θεμελιώδους αρχής του πολιτεύματος. Αξίζει να σημειωθεί ότι το Πολωνικό Σύνταγμα του 1997 περιλαμβάνει κάποιους ορισμούς, οι οποίοι εμφανίζουν σημαντικοί ομοιότητα με αντίστοιχους ορισμούς που περιλαμβάνονται στο άρθρο 25 παρ. 2 και 4 του ελληνικού Συντάγματος του 1975. Είναι πολύ πιθανόν, οι διατάξεις αυτές του ελληνικού Συντάγματος να ενέπνευσαν τον πολωνό συντακτικό νομοθέτη. Αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι στο Προοίμιο του Συντάγματος αυτού ορίζεται ότι το εν λόγω Σύνταγμα είναι «*εδραιωμένο στο* ***σεβασμό της ελευθερίας και της δικαιοσύνης***», ενώ, συγχρόνως, απευθύνεται έκκληση για εφαρμογή του Συντάγματος αυτού «*με σεβασμό... στο* ***καθήκον αλληλεγγύης*** *προς τους άλλους*» (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας). Ομοιότητες, εξάλλου, υπάρχουν και μεταξύ άλλων διατάξεων των δύο Συνταγμάτων : Βλ. λ.χ. άρθρο 30 εδ. β΄, κατά το οποίο «*Η αξία του ανθρώπου είναι απαραβίαστη και ο σεβασμός και η προστασία της αποτελούν υποχρέωση των δημοσίων αρχών*» (πρβλ. άρθρο 2 παρ. 1 Συντάγματος 1975). Χαρακτηριστική είναι, ακόμη, η περίπτωση του Συντάγματος της FYROM του 1991 στο άρθρο 8 του οποίου ορίζεται ότι «*η κοινωνική δικαιοσύνη και η αλληλεγγύη*» αποτελούν «*θεμελιώδεις αξίες της συνταγματικής τάξεως*».

[73] *Γ. Κασιμάτης*, Μελέτες Ι, ό.π., σελ. 266. Πρβλ. *του ιδίου*, Συνταγματικό Δίκαιο ΙΙ, ό.π., σελ. 51, όπου σημειώνεται ότι η αρχή του κοινωνικού κράτους, "*σαν αρχή επέμβασης του κράτους για άμβλυνση των*

κριτήριο[74] *για τη λειτουργία της αρχής της ισότητας*. Προσδιορίζεται, έτσι, σε ένα πρώτο στάδιο τι θεωρείται ως "*δίκαιο*" (κοινωνικά δίκαιο) και τι ως "*άδικο*" (κοινωνικά άδικο), ενώ, σε ένα δεύτερο στάδιο, προσδιορίζεται *τι είναι ίσο και τι άνισο*[75]. Γίνεται, επομένως, φανερό ότι *η αρχή της ισότητας, όπως αυτή τυποποιείται στο Σύνταγμα, διαμεσολαβείται κανονιστικά από την αρχή του κοινωνικού κράτους*[76], η οποία, δια μέσω της τελολογικής της αναφοράς στην έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης[77], *νοηματοδοτεί και (συμ)προσδιορίζει το περιεχόμενο της ισότητας*[78].

ανισοτήτων με υποστήριξη των ασθενέστερων και περιορισμό των ισχυρότερων κοινωνικών ομάδων αποτελεί ειδική συγκεκριμενοποίηση και ουσιαστικοποίηση της αρχής της ισότητας. Απ' αυτή την άποψη θα πρέπει να θεωρηθεί ουσιαστικό στοιχείο της σύγχρονης δημοκρατίας, γιατί συντελεί, με την επιδίωξη της κοινωνικής ισότητας, στην πολιτική ισότητα των πολιτών". Βλ. επίσης ibidem, σελ. 28, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι "*η διεύρυνση της αρχής της ισότητας από αρχής ισότητας απέναντι στο νόμο (ή ισότητας δικαιωμάτων) σε αρχή ισότητας κοινωνικών προϋποθέσεων και δυνατοτήτων εκφράζεται σήμερα με την 'αρχή του κοινωνικού κράτους'* ".

[74] Το περιεχόμενο, επομένως, της *αναλογικής ισότητας* που κατοχυρώνεται με τη διάταξη του άρθρου 4 παρ. 1 Συντ., εξειδικεύεται, επεκτείνεται και νοηματοδοτείται από μια σειρά «*κριτηρίων κοινωνικής δικαιοσύνης*» που εισφέρει η αρχή του κοινωνικού κράτους. Επομένως, το *κριτήριο ισότητας* που διαμορφώνει το Σύνταγμα προσδιορίζεται από την ανωτέρω *δέσμη κριτηρίων δικαιοσύνης* που απορρέουν από την *αρχή του κοινωνικού κράτους*. Είναι προφανές ότι η ανωτέρω διαπίστωση είναι ιδιαίτερα σημαντική για την εφαρμογή της αρχής της ισότητας που θεσπίζει το Σύνταγμα. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει, εξάλλου, σχετικά ο *Κ. Σταμάτης*, Η ισότητα στον Amartya Sen και στην κριτική της πολιτικής οικονομίας, ό.π., σ. 262, «*η πρόκριση ενός κριτηρίου ισότητας κατά κανόνα συνεπάγεται διαφοροποιημένη μεταχείριση των ανθρώπων σε σύγκριση προς κάποια άλλα, πιθανά κριτήρια ισότητας. Η πρόκριση μιας μεταβλητής για τον προσδιορισμό της ισότητας, από καθεμία θεωρία, κατά κανόνα, εκλαμβάνεται ως θεμελιακή αξιακή δέσμευση της θεωρίας*».

[75] Η αναφορά, βέβαια, σε δύο "*στάδια*" ελέγχου δεν έχει τον χαρακτήρα της αυστηρής χρονικής ή αξιακής οριοθέτησής τους. Αντίθετα, μάλιστα, πολύ συχνά τα δύο αυτά στάδια συμπίπτουν στον θεωρητικό και, πολύ περισσότερο, στον δικανικό συλλογισμό.

[76] Βλ. ιδίως *E. Benda*, Der soziale Rechtsstaat, σε: *E. Benda/W. Maihofer/H. S. Vogel* (ed.), Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, ό.π., σελ. 719-797, ιδίως παρ. 169-174, ήδη και σε ελληνική μετάφραση του *Π. Τσούκα*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, 1998, *H. Kreussler*, Der allgemeine Gleichheitssatz als Schranke für den Subventionsgesetzgeber unter besonderer Berücksichtigung von wirtschaftspolitischen Differenzierungszielen, Berlin 1972, σελ. 91 επ., *P. Badura*, Das prinzip der sozialen Grundrecht und seine verwirklichung im recht der Bundesrepublik Deutschland, Der Staat 14 (1975), σελ. 371 επ., *Chr. Starck*, Gesetzgeber und richter im sozialstaat, Deutsches Verwaltungsblatt 1978, σελ. 937 επ.

[77] Είναι προφανές ότι σε κάθε θεωρία κοινωνικής δικαιοσύνης ενυπάρχει μια αντίληψη περί ισότητας. Ακόμη, έτσι, και σε νεοφιλελεύθερες θεωρίες, όπως λ.χ. αυτή του *Nozick*, δέχονται ότι όλοι οι πολίτες εξίσου δεν θα πρέπει να εμποδίζονται στην προσπάθειά τους να αποκτήσουν ατομική ιδιοκτησία ή στο να διαθέσουν τα εισοδήματά τους. Βλ. σχετικά *A. Sen*, Inequality reexamined, ό.π., σ. 21. Όπως σημειώνεται σχετικά, μάλιστα, υπάρχουν *δυο μορφές ισότητας οι οποίες εμφανίζονται σε κάθε σχεδόν ηθική προσέγγιση* : Η ισότητα αντιμετώπισης ομοειδών περιπτώσεων και η ισότητα ως προς τις υποχρεώσεις. Βλ. *Φ. Παιονίδη*, Η πρόταση του Sen για την ισότητα. Η επανεξέταση υπό εξέταση, Ισοπολιτεία, τ. 2/1999, σ. 253. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι οι δυο αυτές μορφές ισότητας φαίνεται να αποτελούν σήμερα την *ελάχιστη βάση* πάνω στην οποία δομούνται οι σύγχρονες ηθικές θεωρίες. Συνιστούν, επομένως, το *ελάχιστο αξιακό περιεχόμενο της ισότητας και της δικαιοσύνης*.

[78] Το άρθρο 4 § 1 Συντ., αναφέρεται, βέβαια, στην ισότητα "*ενώπιον του νόμου*". Η κανονιστική όσμωση, ωστόσο, μεταξύ της ισότητας που κατοχυρώνεται στο άρθρο 4 Συντ. και της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου *διευρύνει* το κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής της ισότητας και αναδεικνύει την *ουσιαστική* της λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα. Από μία άποψη, μάλιστα, η *ουσιαστική ισότητα*, ως αρχή διαρρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων, δεν εντοπίζεται τόσο στην έννοια της ισότητας που περιέχεται στο άρθρο 4 § 1 Συντ. όσο στο ίδιο το λειτουργικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους. Στην τελευταία αυτή περίπτωση, η έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης αποκτά ένα περισσότερο *αυτόνομο* κανονιστικό περιεχόμενο, στο οποίο εμπεριέχεται νοηματικά η αρχή της ουσιαστικής (κοινωνικής) ισότητας.

Το εννοιολογικό περιεχόμενο της κοινωνικής δικαιοσύνης συγκεκριμενοποιείται πρωτίστως με τα *κοινωνικά δικαιώματα*[79] που κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα[80]. Η λειτουργία των δικαιωμάτων αυτών στοχεύει πρωτίστως στην *απάβλυνση των κοινωνικών ανισοτήτων*[81], με γνώμονα την κοινωνική δικαιοσύνη[82]. Τα κοινωνικά δικαιώματα συνιστούν, κατά τον τρόπο αυτό, συγκεκριμένους *λόγους δικαιολόγησης διαφοροποιημένης μεταχείρισης*. Μεταχείρισης, που συνιστά απόκλιση από την τυπική ισότητα[83]. Στις περιπτώσεις αυτές, το Σύνταγμα παραπέμπει ουσιαστικά σε ήδη διαμορφωμένες από τον συντακτικό νομοθέτη (άρα, δεδομένες) *σταθμίσεις*, οι οποίες δικαιολογούν σε συγκεκριμένες περιπτώσεις *διαφοροποιημένη μεταχείριση*[84].

---

[79] Κατά τον *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σ. 83, «*από την κριτική που άσκησαν οι θεωρίες εξισωτισμού στη φιλελεύθερη σύλληψη και πρακτική του κράτους γεννήθηκαν ως αίτημα τα κοινωνικά δικαιώματα που μετέβαλαν βαθιά το σύστημα των σχέσεων ανάμεσα στο άτομο και το κράτος καθώς και την ίδια την οργάνωση του κράτους*».

[80] Καθίσταται, ωστόσο, προφανές ότι η έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης δεν εξαντλείται στο περιεχόμενο των κοινωνικών δικαιωμάτων, αλλά είναι ευρύτερη από αυτό. Πρβλ. *Π. Παραρά*, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη. Εισαγωγικές σκέψεις, σε: *του ιδίου* (επιμ.), Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαισούνη, ό.π., σ. 17, υποσ. 6, όπου ο συγγραφέας αναφέρει, προκειμένου να αποδείξει το ανωτέρω συμπέρασμα, το παράδειγμα της προοδευτικής φορολογίας, η οποία «*υπηρετεί τον σκοπό της κοινωνικής δικαιοσύνης, είναι όμως ρύθμιση που άμεσα δεν συνδέεται με τη φύση των κοινωνικών δικαιωμάτων*».

[81] Βλ. *Α. Γιωτοπούλου- Μαραγκοπούλου*, Η εξέλιξη της έννοιας της ισότητας στη σύγχρονη Δημοκρατία, ό.π., σ. 61, όπου η συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά ότι τα κοινωνικά δικαιώματα «*στηρίζονται στην αρχή ότι ούτε ισότητα πραγματική αλλά ούτε και ελευθερία πραγματική υπάρχει για τις αδύνατες και εξαρτημένες κοινωνικά και οικονομικά τάξεις και κοινωνικές ομάδες, αν δεν ληφθούν ειδικά μέτρα που να εξουδετερώνουν, τουλάχιστο μερικά, τη μειονεκτική θέση τους*». Και πιο κάτω, η ίδια αναφέρει ότι «*τα κοινωνικά δικαιώματα ουσιαστικοποιούν την ισότητα στην απόλαυση των δικαιωμάτων του ανθρώπου σε γενικό κοινωνικό επίπεδο*» (σ. 67).

[82] Με αυτό ακριβώς το περιεχόμενο αναγνωρίζονται και προστατεύονται από την Πολιτεία τα *κοινωνικά δικαιώματα*, αποβλέποντας, έτσι, σύμφωνα με την ορολογία του άρθρου 25 § 2 Συντ., "*στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου*".

[83] Πρβλ. *Θ. Αντωνίου*, Η ισότητα εντός και δια του νόμου, ό.π., σελ. 73-74, υποσ. 233-234, όπου και σχετική νομολογία του Σ.τ.Ε. Η απόκλιση από την τυπική ισότητα δικαιολογείται εν προκειμένω πρωτίστως από το γεγονός ότι η αρχή της ισότητας νοείται όχι ως *αριθμητική* (όπως συμβαίνει με την πολιτική ισότητα), αλλά ως *αναλογική ισότητα*, δηλαδή *όμοια μεταχείριση των ομοίων και ανόμοια των ανομοίων*. Πρβλ. σχετικά *Α. Μάνεση*, Η συνταγματική αρχή της ισότητος και η εφαρμογή της υπό των δικαστηρίων, σε: *του ιδίου*, Συνταγματική θεωρία και πράξη, ό.π., σελ. 320, *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 110. Το πρόβλημα, ωστόσο, αρχίζει από τη στιγμή που καλούμαστε να προσδιορίσουμε τι θεωρείται όμοιο και τι ανόμοιο σε μία κοινωνική σχέση ή κατάσταση, καθώς επίσης ποιος είναι ο βαθμός εκείνος ομοιότητας ή ανομοιότητας που δικαιολογεί ίση ή άνιση μεταχείριση. Η αφηρημένη, λοιπόν, υιοθέτηση της αναλογικής ισότητας, αν και αποτελεί καθ' αυτήν τη βάση για την ουσιαστική ισότητα, δεν επιλύει αφ' εαυτής το πρόβλημα. Η λύση του τελευταίου περνά, όπως είδαμε, μέσα από την επιλογή ενός συγκεκριμένου *κριτηρίου δικαιοσύνης*. Η αρχή του κοινωνικού κράτους, που εισφέρει στο συνταγματικό σύστημα την έννοια της *κοινωνικής δικαιοσύνης*, καθώς και τα επιμέρους *κοινωνικά δικαιώματα*, χωρίς να επιλύουν απόλυτα το ζήτημα, παρέχουν εντούτοις συγκεκριμένα, συνταγματικά τυποποιημένα (άρα, υποχρεωτικά), κριτήρια δικαιοσύνης.

[84] Από την αχανή συναφή νομολογία του Σ.τ.Ε., βλ., τελείως ενδεικτικά, 41/1993, 2860/1993, 1260/1995. Πρβλ. ιδίως κατωτέρω το κεφάλαιο για τη συναφή νομολογία των δικαστηρίων. Καθίσταται, επομένως, σαφές ότι το στοιχείο εκείνο που διαφοροποιεί το κοινωνικό κράτος από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό είναι το γεγονός ότι στην πρώτη περίπτωση αναγνωρίζονται από το Σύνταγμα συγκεκριμένοι λόγοι που δικαιολογούν αποκλίσεις από την αρχή της ισότητας, με σκοπό την προαγωγή της κοινωνικής δικαιοσύνης. Τέτοιοι λόγοι προκύπτουν από τα κοινωνικά δικαιώματα, καθώς και από την ευρύτερη κρατική τελολογία, όπως αυτή νοείται υπό το πρίσμα της αρχής του κοινωνικού κράτους. Οι λόγοι αυτοί που δικαιολογούν παρεκκλίσεις ή και αποκλίσεις από την αρχή της ισότητας θεωρούνται, από συνταγματική σκοπιά, ως λόγοι δημοσίου ή κοινωνικού συμφέροντος. Αντίθετα, στον φιλελεύθερο συνταγματισμό, ο συναφής έλεγχος της συνταγματικότητας με βάση την αρχή της (τυπικής) ισότητας (ισότητα ενώπιον του νόμου), μπορεί να αποβαίνει σε βάρος των στόχων

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι οι διατάξεις που θεσπίζουν κοινωνικά δικαιώματα μετατοπίζουν, κατά κάποιο τρόπο, a priori, τα κανονιστικά όρια της αρχής της ισότητας, προκειμένου να ρυθμισθούν ορισμένες περιπτώσεις, που ο συντακτικός νομοθέτης έκρινε, για λόγους κοινωνικής δικαιοσύνης, απαραίτητο να υπάρχει *διαφοροποιημένη μεταχείριση* από το κράτος.

9.1. «Πραγματική» ισότητα

Η ουσιαστική ισότητα που εισφέρει στο συνταγματικό σύστημα η αρχή του κοινωνικού κράτους, ως ειδικότερη μορφοποίηση και εξειδίκευση της κοινωνικής δικαιοσύνης[85], δεν είναι, ωστόσο, χωρίς όρια. Σε κάθε περίπτωση *δεν συνεπάγεται την πλήρη εξίσωση των υποκειμένων και των καταστάσεων*, εφόσον κάτι τέτοιο όχι μόνο δεν είναι πρακτικά εφαρμόσιμο[86] αλλά, επιπλέον, θα μπορούσε να επιφέρει την ουσιαστική αναίρεση της ελευθερίας. Η πλήρης, λοιπόν, πραγματική ισότητα[87], ισότητα, δηλαδή, βιοτικών όρων και προϋποθέσεων, αλλά και η απόλυτη εξίσωση της κατανομής όλων των καταξιωμένων απολαύσεων και ιδιοτήτων, δεν περιλαμβάνεται στο κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους. Μία τέτοια *ισοπεδωτική ισότητα*[88], άλλωστε, θα σήμαινε τη μετάβαση σε μία *άλλη μορφή*

της ουσιαστικής ισότητας και της κοινωνικής δικαιοσύνης. Πρβλ. σχετικά *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 200-201, όπου σημειώνεται χαρακτηριστικά, αναφορικά με το Σύνταγμα του 1952, ότι «*η σοβαρωτέρα των επιφυλάξεων είναι ότι ο δικαστικός έλεγχος της ίσης μεταχειρίσεως δεν ευνοεί πάντοτε τους κοινωνικώς και οικονομικώς ασθενεστέρους. Τουναντίον, κινδυνεύουν πολλάκις να πληγούν τα συμφέροντα αυτών δια της εφαρμογής της αρχής της ισότητος, -ως άλλωστε και της αρχής της ελευθερίας- εις ας περιπτώσεις η άνισος ή η "μη φιλελευθέρα" μεταχείρισης εισήχθη υπό του νόμου υπό την επίδρασιν ελατηρίων πολιτικής φύσεως, ακριβώς προς προστασίαν των ασθενεστέρων έναντι των ισχυροτέρων (λ.χ. των εργατών εν σχέσει προς τους εργοδότας, των μισθωτών εν σχέσει προς τους ιδιοκτήτας κλπ.), οι οποίοι επικαλούνται την ισότητα εν τη προσπαθεία να διαφύγουν περιορισμούς ή βάρη επιβληθέντα εις αυτούς*». Καθίσταται φανερό ότι το μέγεθος των μεταβολών που επέφερε στο πεδίο αυτό το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 είναι τεράστιο. Υπό την ισχύ του Συντάγματος αυτού είναι, όπως αναφέρθηκε συνταγματικά θεμιτές παρεκκλίσεις ή, ακόμη, αποκλίσεις από την τυπική ισότητα για λόγους δημόσιου ή κοινωνικού συμφέροντος, καθώς και στο πλαίσιο της εκπλήρωσης του «*χρέους της εθνικής και κοινωνικής αλληλεγγύης*», που τυποποιεί η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 4 Συντ. Παρόμοιες αποκλίσεις μπορούν να θεωρηθούν, εξάλλου, συνταγματικά ανεκτές στο πλαίσιο λήψης θετικών μέτρων εκ μέρους του κράτους με σκοπό την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη. Συνταγματικό έρεισμα για μια τέτοια απόκλιση από την αρχή της ισότητας προσφέρει, όπως θα δούμε, η νέα διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ.

[85] Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι στο πεδίο αυτό η θεωρία του *Amartya Sen*, Inequality reexamined, ό.π., για το περιεχόμενο της ισότητας και την αναζήτηση ενός «*κριτηρίου ισότητας*». Η κεντρική επιλογή του *Sen* είναι η προαγωγή ισότητας ως *σφαιρικής ικανότητας* καθενός ανθρώπου να επιτυγχάνει άξιες λόγου λειτουργίες του βίου. Η ελευθερία νοείται, έτσι, ως «*ελευθερία για επίτευξη βασικών και έλλογων στόχων ζωής (freedom to achive)*» (ibid, σ. 148 επ.). Εκείνο που έχει σημασία είναι εδώ η ύπαρξη *ουσιωδών ευκαιριών ζωής* και λιγότερο μια τελική ισότητα όλων ως προς κάποια ελάχιστα αποτελέσματα.

[86] Βλ. *Κ. Τσουκαλά*, ό.π., σελ. 26-27.

[87] Κατά τον *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σ. 70 «*πραγματική νοείται η ισότητα σε σχέση με τα υλικά αγαθά, η οικονομική ισότητα, η οποία διακρίνεται έτσι από την τυπική ή νομική ισότητα και από την ισότητα ευκαιριών ή κοινωνική ισότητα*». Είναι προφανές ότι, κατά μείζονα λόγο αυτή η «πραγματική» ισότητα δεν περιλαμβάνεται στην «τυπική» ισότητα ενώπιον του νόμου. Βλ. *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 201, όπου σημειώνεται ότι «*η ενώπιον του νόμου ισότης δεν σημαίνει κατ' αρχήν επιβολήν και της οικονομικής ισότητος*».

[88] Πρβλ. *T.H. Marshall*, in : *T.H. Marshall/T. Bottomore*, Ιδιότητα του πολίτη και κοινωνική τάξη, όπου ο συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά: «*Δεν στοχεύουμε στην πλήρη ισότητα. Υπάρχουν εγγενή όρια στην κίνηση προς την επίτευξη ισότητας. Αλλά η κίνηση είναι διττή. Λειτουργεί εν μέρει μέσω της ιδιότητας του πολίτη και εν μέρει μέσω του οικονομικού συστήματος. Και στις δυο περιπτώσεις ο στόχος είναι να απαλειφθούν οι ανισότητες που δεν μπορούν να θεωρηθούν νόμιμες, αλλά το κριτήριο*

κράτους, τελείως διαφορετική από αυτή του *αστικού κράτους*[89], και, άρα, εξ ορισμού, αντίθετη με την αρχή του κοινωνικού κράτους[90]. Τα όρια, λοιπόν, της κοινωνικής ισότητας δεν τίθενται μόνον, ή ίσως δεν τίθενται τόσο, από την αρχή του κράτους δικαίου και το σύστημα εγγυήσεων του φιλελευθερισμού, αλλά τίθενται, προηγουμένως, *από την ίδια την αρχή του κοινωνικού κράτους, το οποίο δεν αναγνωρίζει μόνον "εξωτερικά" αλλά και "εσωτερικά" όρια*. Τα τελευταία προκύπτουν από το ιδιαίτερο κανονιστικό και νοηματικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους[91], όπως αυτό κατοχυρώνεται στο *Σύνταγμα*.

Η ισότητα, επομένως, στο πλαίσιο της αρχής του κοινωνικού κράτους αποκτά ορισμένο *ουσιαστικό περιεχόμενο*, που προκύπτει από την τελολογική της συσχέτιση με την έννοια της *κοινωνικής δικαιοσύνης*[92]. Το κανονιστικό αυτό περιεχόμενο της ισότητας προσδιορίζεται με αρκετή σαφήνεια από το *συνολικό συνταγματικό σύστημα*, ιδιαίτερα δε από τις διατάξεις εκείνες που κατοχυρώνουν, εξειδικεύουν και συγκεκριμενοποιούν την *αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*. Από τον συσχετισμό του κανονιστικού περιεχομένου των διατάξεων αυτών προκύπτουν, άλλωστε, όπως ήδη σημειώθηκε ανωτέρω, και τα *όρια* της ουσιαστικής (πραγματικής) ισότητας. Η κατοχύρωση ορισμένων εκφάνσεων της τελευταίας *δεν εξικνείται, βέβαια, μέχρι του σημείου της ουσιαστικής αλλοίωσης των δομών του καπιταλιστικού κράτους*. Καπιταλιστικό κράτος σημαίνει, πρωτίστως, *ελεύθερη αγορά, προστασία της ιδιοκτησίας και της οικονομικής ελευθερίας*. Το κοινωνικό κράτος, λοιπόν, ως μορφή του αστικού κράτους, δεν εγγυάται σε καμία περίπτωση την αναίρεση των βάσεων

νομιμότητας διαφέρει. Στην πρώτη είναι το κριτήριο της κοινωνικής δικαιοσύνης, στη δεύτερη είναι η κοινωνική δικαιοσύνη, σε συνδυασμό με την οικονομική αναγκαιότητα. Ενδέχεται, επομένως, οι ανισότητες που επιτρέπονται από τις δυο κατευθύνσεις αυτής της κίνησης να μη συμπέσουν. Μπορεί να επιζήσουν ταξικές διακρίσεις που δεν έχουν σωστή οικονομική λειτουργία, και οικονομικές διαφορές που δεν αντιστοιχούν στις αποδεκτές ταξικές διακρίσεις».

[89] Η νομολογία των δικαστηρίων, άλλωστε, από ενωρίς απέρριψε κάθε περίπτωση «*ισοπεδωτικής*» ισότητας. Έτσι, κρίθηκε ότι η ισότητα δεν σημαίνει ισοπέδωση (Σ.τ.Ε. 2080/1950), αλλά είναι θεμελιώδης κανόνας που αποκλείει τη δημιουργία ανισοτήτων μη δικαιολογημένων και αντικειμένων στο κοινό περί Δικαίου αίσθημα (Σ.τ.Ε. 125/1948, 667/1950, 1654/1952) και που επιβάλλει την ομοιόμορφη μεταχείριση τόσο από τον νομοθέτη όσο και από τη Διοίκηση όλων των υπό αυτές ή όμοιες συνθήκες τελούντων (Σ.τ.Ε. 1535/1948, 1584/1950). Βλ. *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 194-196, υποσ. 41.

[90] Όπως ορθά σημειώνει ο *Κ. Τσουκαλάς*, ό.π., σελ. 325, "*το Κοινωνικό Κράτος δεν προέκυψε από επαναστατική ανατροπή. Είναι προϊόν μίας μακρόχρονης και βαθμιαίας μεταρρυθμιστικής διαδικασίας και αποτελεί συνέχεια του φιλελευθερισμού, από τα θεμελιακά ιδεολογικά πλαίσια του οποίου ούτε φιλοδόξησε ούτε ετέθη ποτέ θέμα να ξεφύγει. Έτσι, οι μεταρρυθμιστικές πολιτικές θέσεις οι οποίες δεν επαγγέλονται την πλήρη ανατροπή του συστήματος αλλά απλώς ζητούν την επανόρθωση των ανεπιεικειών και αδικιών, είναι υποχρεωμένες να εκλογικεύσουν, να συγκεκριμενοποιήσουν και να νομιμοποιήσουν πραγματολογικά τις κοινωνικές αξιώσεις που θα προσπαθήσουν να υλοποιήσουν*".

[91] Βλ. *E. Benda*, Der soziale Rechtsstaat, ό.π., § 169, όπου αναφέρεται ότι "*το κοινωνικό κράτος δεν προσανατολίζεται τόσο πολύ, όπως το κράτος δικαίου, στην ελευθερία αλλά περισσότερο στην ισότητα. Στο κοινωνικό κράτος δικαίου, όμως, η ελευθερία και η ισότητα συνδέονται μεταξύ τους. Το κοινωνικό κράτος δεν διάκειται αδιάφορα έναντι της διαφυλάξεως της ελευθερίας, αλλά τη λαμβάνει υπόψη κατά την εξισορρόπηση των συμφερόντων. Ελευθερία για όλους σημαίνει ότι οι μειονεκτούντες μπορούν να βοηθηθούν βάσει προγράμματος ώστε να πραγματοποιηθεί η ισότητα ευκαιριών. Η δημιουργία, ωστόσο, ίσων προϋποθέσεων εκκίνησης δεν πρέπει να οδηγεί σε ισοπέδωση*".

[92] Σε ορισμένα Συντάγματα, ιδιαίτερα εκείνα των χωρών της Νοτιοανατολικής και Κεντρικής Ευρώπης γίνεται ρητή αναφορά στην έννοια της «*κοινωνικής δικαιοσύνης*». Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί εν προκειμένω το άρθρο 1 του Σερβικού Συντάγματος του 1990, σύμφωνα με το οποίο «*Η Δημοκρατία της Σερβίας είναι δημοκρατικό Κράτος όλων των πολιτών που διαβιούν σε αυτή, θεμελιωμένη στις ελευθερίες και στα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη, στην κατίσχυση του δικαίου και στην κοινωνική δικαιοσύνη*». Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι η ανωτέρω διάταξη του Σερβικού Συντάγματος παραπέμπει συνειρμικά στη σύνθετη αρχή του *κοινωνικού κράτους δικαίου*.

πάνω στις οποίες θεμελιώνεται το -πραγματολογικά- άνισο κοινωνικο-οικονομικό σύστημα[93] του κράτους αυτού. *Η πραγματική ισότητα βρίσκεται, άρα, εκτός του κανονιστικού πεδίου της αρχής του κοινωνικού κράτους και πέραν των κριτηρίων (κοινωνικής) δικαιοσύνης που η τελευταία εμπεριέχει*[94].

---

[93] Η εξάλειψη, έτσι, της ανισότητας που παράγει και αναπαράγει το καπιταλιστικό σύστημα δεν αποτελεί χαρακτηριστικό της αρχής του κοινωνικού κράτους. Η εισδοχή, ωστόσο, νέων, περισσότερο ουσιαστικών, κριτηρίων δικαιοσύνης μετατοπίζει τα όρια της νομιμότητας και της αυθαιρεσίας, σε σχέση με την εφαρμογή της αρχής της ισότητας. Οι κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες, βέβαια, δεν εξαλείφονται· πρέπει, όμως, να είναι αιτιολογημένες με βάση τα κριτήρια της κοινωνικής δικαιοσύνης που εισφέρει το κοινωνικό κράτος. Πρβλ. σχετικά τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του *A. Podlech*, Gehalt und funktionen des allgemeinen Verfassungsrechtlichen gleichheitssatzes, Berlin 1971, σελ. 200 επ., 206 επ.

[94] Πολύ περισσότερο, το κοινωνικό κράτος δεν υιοθετεί μια γενική θεωρία ισοπεδωτικής ισότητας, όλων ως προς όλα. Είναι από την άποψη αυτή εύλογη η μεθοδολογική επιλογή του *A. Sen*, Inequality reexamined, ό.π., κεφ. 1, κατά την οποία δεν έχει νόημα να αναφερόμαστε γενικά στην ισότητα, αλλά για ισότητα ως προς κάτι το συγκεκριμένο, όπως τον πλούτο, τα εισοδήματα, τους πόρους, τα βασικά αγαθά, τις ευκαιρίες, την ικανοποίηση των αναγκών, τα δικαιώματα και τις ελευθερίες, την ευτυχία, τις ικανότητες για την επίτευξη της ευζωίας κ.ο.κ. Καθίσταται, επομένως, φανερό ότι η ισότητα μπορεί να είναι αποδεκτή σε έναν τομέα του ανθρώπινου βίου, ενώ να μην είναι σε άλλον. Ούτε από πρακτικής ούτε από ηθικής απόψεως είναι εφικτό ή αποδεκτό να εξισώνουμε τους πάντες ως προς τα πάντα. Είναι βέβαιο ότι η ισότητα ως προς κάτι θα συνυπάρχει αναγκαία με την ανισότητα ως προς κάτι άλλο. Τα κριτήρια δικαιοσύνης φαίνεται, έτσι, να απαντούν σε ερωτήματα τα οποία προκύπτουν από τη συνάρτηση : Ο Α πρέπει να είναι ίσος με τον Β ως προς τη διάσταση χ για χρονικό διάστημα ψ για τους ηθικούς λόγους ω. Βλ. *Φ. Παιονίδη*, Η πρόταση του Sen για την ισότητα, ό.π., σ. 256. Τα κριτήρια, επομένως, δικαιοσύνης τα οποία εισφέρει η *ηθική προσέγγιση* του κοινωνικού κράτους, όπως συμβαίνει με την αντίστοιχη ηθική προσέγγιση κάθε άλλου πολιτικού τύπου οργάνωσης και λειτουργίας των σχέσεων κράτους – κοινωνίας, οφείλουν να απαντούν σε ζητήματα όπως, ποιος είναι ο ηθικός λόγος (ω), ποιο είναι το χρονικό διάστημα (ψ), ποια είναι η διάσταση (χ). Ανάλογα πρέπει να δίνει απαντήσεις, προφανώς, και στη συνάρτηση ανισότητας: Ο Α΄ πρέπει να μην είναι ίσος με τον Β΄ ως προς τη διάσταση χ΄ για χρονικό διάστημα ψ΄ για τους ηθικούς λόγους ω΄. Από εκεί και πέρα συγκροτείται μια θεωρία κριτηρίων δικαιοσύνης, τα οποία είναι ή όχι αποδεκτά από την πρωταρχική ηθική επιλογή που υιοθετείται (λ.χ. *κοινωνικό κράτος*). Για παράδειγμα, ο *Sen*, ό.π., υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι, λόγω των σημαντικών ατομικών και κοινωνικών διαφορών που τους χαρακτηρίζουν, διαφοροποιούνται τα μέγιστα ως προς την ικανότητά τους να αξιοποιούν τα αγαθά που διαθέτουν, προκειμένου να επιτύχουν το επίπεδο ευζωίας (well-being) που επιθυμούν. Εάν, έτσι, υιοθετήσουμε μια θεωρία ισότητας που θα απαιτούσε μόνο την εξίσωση των εισοδημάτων, αδιαφορώντας για το τι μπορούν πράγματι να κάνουν οι άνθρωποι με αυτά, θα αποδεχόμασταν τη διαιώνιση σημαντικών αδικιών. Εκείνο που έχει σημασία δεν είναι η ισότητα ως προς τα αγαθά για την επίτευξη της ευζωίας, ούτε η ωφελιμιστική σύλληψη της ισότητας ως προς την ευζωία, αλλά *η ισότητα ως προς την ουσιαστική ελευθερία επίτευξης της ευζωίας*. Βλ. *Φ. Παιονίδη*, Η πρόταση του Sen για την ισότητα, ό.π., σ. 259-260. Πρβλ. *G. Cohen*, Equality of what ? On welfare, goods and capabilities, in : *M. Nussbaum/A. Sen* (eds.), The Quality of life, 1993, Clarendon Press, σ. 24 επ. Οι διαπιστώσεις αυτές του *Sen* μπορούν να αποκτήσουν σημαντική αξία κατά την προσέγγιση της ηθικής αντίληψης του κοινωνικού κράτους αναφορικά με τα κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης. Το να λαμβάνουμε υπόψη όχι απλώς το τι διαθέτουν οι άνθρωποι αλλά το τι μπορούν να επιτύχουν με αυτά που διαθέτουν αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την τεκμηρίωση μιας ουσιαστικής *αναδιανεμητικής πρότασης*. Ιδιαίτερη σημασία μπορεί, για παράδειγμα, να έχει η ανωτέρω πρόσληψη της ισότητας κατά την ερμηνευτική προσέγγιση του *κοινωνικού δικαιώματος* που θεσπίζει η διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., το οποίο αντιστοιχεί σε υποχρέωση της κρατικής εξουσίας να λαμβάνει τα κατάλληλα και αναγκαία μέτρα για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη. Υπό το πρίσμα της θεωρίας του *Sen*, εξάλλου, η φτώχεια θεωρείται ως *ελλειμματική ικανότητα του δραν αυτονόμως*. Δεν είναι απλώς θέμα εισοδημάτων όσων πλήττονται από αυτήν. Είναι κυρίως θέμα ελλείψεως βασικών δυνατοτήτων ζωής, πρόκειται δηλαδή πρωτίστως για περιορισμένη ουσιαστική (substantive) ελευθερία. Υπό το φως αυτής της αντίληψης τίθενται εκάστοτε αιτήματα για μια δικαιότερη διευθέτηση των κοινωνικών πραγμάτων και των θεσμίσεων. Τέτοια αιτήματα συνδέονται, προφανώς, με ένα ελάχιστο εγγυημένο εισόδημα, παραλλήλως φυσικά με ένα επαρκές ανάπτυγμα βασικών ελευθεριών, δηλαδή ατομικών, πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Βλ. *Κ. Σταμάτη*, Η ισότητα στον Amartya Sen, ό.π., σ. 266. Η θεώρηση αυτή της φτώχειας ως ελλείμματος ελευθερίας αντανακλά ουσιαστικά τις ηθικές μεταλλαγές της

9.2. Το περιεχόμενο της ισότητας

Στο κοινωνικό κράτος, όπως τουλάχιστον διαμορφώνεται αυτό στο πλαίσιο του Συντάγματος του 1975/1986/2001, η αρχή της ισότητας αποκτά, λοιπόν, ένα περισσότερο *ουσιαστικό περιεχόμενο*, το οποίο μπορεί να συνοψισθεί ιδίως στα εξής: α) *Ισότητα ευκαιριών*[95]. Πραγματικά, σύμφωνα με τα κριτήρια δικαιοσύνης που συνάδουν με το κοινωνικό κράτος, η ανταγωνιστική καπιταλιστική κοινωνία οδηγεί στην ανάγκη εξασφάλισης από το κράτος ενός ικανού επιπέδου *ισότητας ως προς τις ευκαιρίες*[96] *ή την "αφετηρία"*[97]. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, εξίσωση των ευκαιριών[98], αλλά βελτίωση του επιπέδου "κατανομής" των ευκαιριών. Η διεύρυνση αυτή του περιεχομένου της "νομικής" ισότητας προκύπτει ιδίως από την ανάγκη για μία περισσότερο δίκαιη ρύθμιση των κανόνων που διέπουν τον κοινωνικό ανταγωνισμό στο αστικό κράτος. Πραγματικά, κυριαρχεί η αντίληψη ότι η σύγχρονη αστική κοινωνία συνιστά πεδίο συνεχούς σύγκρουσης και ότι η κοινωνική ζωή θεωρείται ένας αδιάκοπος αγώνας για την απόκτηση των αγαθών που δεν επαρκούν για όλους. Η εν λόγω διεύρυνση πραγματοποιείται προς την κατεύθυνση της εξασφάλισης της *ισότητας αφετηρίας* για όλους χωρίς διακρίσεις (λ.χ. φυλετικές, φύλου, θρησκευτικές, ταξικές κ.ο.κ.), καθώς και στη δημιουργία των κατάλληλων εκείνων κοινωνικο-οικονομικών όρων ώστε να είναι δυνατή η συμμετοχή όλων των μελών της κοινωνίας στον αγώνα της ζωής ή στον ανταγωνισμό για την απόκτηση

ισότητας στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος. Στο κανονιστικό δυναμικό της αρχής του κοινωνικού κράτους περιλαμβάνονται κριτήρια δικαιοσύνης, τα οποία επεκτείνουν σημαντικά το περιεχόμενο της αναλογικής ισότητας και οδηγούν σε διεύρυνση της ουσιαστικής ελευθερίας. Οι σημαντικότερες, ίσως, αποτυπώσεις αυτής της *ηθικής αντίληψης περί δικαιοσύνης* είναι εκείνες που περιλαμβάνονται στις νέες διατάξεις του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., που θεμελιώνει την υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, καθώς και του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., που θεσπίζουν την υποχρέωση του κράτους να λαμβάνει τα αναγκαία θετικά μέτρα για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη. Οι δυο αυτές συνταγματικές ρυθμίσεις, σε συνδυασμό με την αρχή του κοινωνικού κράτους, που επίσης κατοχυρώνεται ρητά στο συνταγματικό κείμενο (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄), *μπορούν από μόνες τους να μεταβάλλουν τον συνολικό τρόπο πρόσληψης της έννοιας της ισότητας, της δικαιοσύνης, και της ελευθερίας* και να οδηγήσουν, με την κατάλληλη εφαρμογή των υπόλοιπων δομικών στοιχείων της αρχής του κοινωνικού κράτους στην προαγωγή της *κοινωνικής δημοκρατίας*.

[95] Για τη διάκριση των εννοιών «*ουσιαστική ισότητα*» και «*ισότητα ευκαιριών*», βλ. *P. Hunt*, Reclaiming Social Rights, International and Comparative Perspectives, 1996, σ. 88 επ. Πρβλ. επίσης *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σ. 67 επ., 70 επ.

[96] Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 139, «*στο κοινωνικό κράτος δικαίου η ελευθερία και η ισότητα συνδέονται μεταξύ τους. Το κοινωνικό κράτος δεν διάκειται αδιάφορα έναντι της διαφυλάξεως της ελευθερίας, αλλά τη λαμβάνει υπ' όψιν του κατά την εξισορρόπηση των συμφερόντων. Ελευθερία για όλους σημαίνει, ότι οι μειονεκτούντες μπορούν να βοηθηθούν επί τη βάσει προγράμματος, ώστε να πραγματοποιηθεί η ισότητα των ευκαιριών*».

[97] Κατά τον *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σ. 67, η ισότητα ευκαιριών «*θεωρείται ένα από τα θεμέλια του κοινωνικού δημοκρατικού κράτους, όπως η αρχή της ισότητας ενώπιον του νόμου θεωρείται ένα από τα θεμέλια του φιλελεύθερου κράτους*». Ως δομικό χαρακτηριστικό της αρχής του κοινωνικού κράτους, η ισότητα των ευκαιριών αποτελεί **κανονιστικό στοιχείο** του συνταγματικού συστήματος, το οποίο : α) Νοηματοδοτεί και διευρύνει το περιεχόμενο της αναλογικής ισότητας, β) προσανατολίζει τη δράση των κρατικών οργάνων και ιδιαίτερα του νομοθέτη, γ) επιτρέπει τη λήψη θετικών μέτρων με σκοπό την διασφάλιση ίσων ευκαιριών για όλους, δ) συνιστά όριο της δράσης του κοινού νομοθέτη, καθιστώντας μη νόμιμες (μη συνταγματικές) τις επιλογές του εκείνες που αντιστρατεύονται το περιεχόμενό της.

[98] Κάτι τέτοιο θα δικαιολογούσε λ.χ. την κατάργηση του κληρονομικού δικαιώματος ή τον περιορισμό των γονέων στην ελευθερία επιλογής της εκπαίδευσης των παιδιών τους κ.ο.κ. Πρβλ. επίσης *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 139, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*η δημιουργία ίσων προϋποθέσεων εκκινήσεως δεν πρέπει να οδηγεί σε ισοπέδωση*».

των ζωτικών αγαθών εκκινώντας από *ίσες αφετηρίες*[99]. Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι τα δύο βασικά πεδία όπου κρίνεται η ισότητα ευκαιριών είναι ιδίως αυτά της *παιδείας*[100] και της *κοινωνικής πολιτικής*[101]. Στα πεδία αυτά κυρίως αναπτύσσεται και συγκεκριμενοποιείται η *αρχή της ισότητας ευκαιριών*[102]. Ο νομοθέτης δεν είναι, επομένως, ως προς τα ανωτέρω απόλυτα ελεύθερος στη διαρρύθμιση και οργάνωση της λειτουργίας τους. Αντίθετα, η ρυθμιστική του αρμοδιότητα *οριοθετείται* από την αρχή της ισότητας των ευκαιριών, όπως αυτή απορρέει από την αρχή του κοινωνικού κράτους.

β) *Η "διορθωτική" ισότητα.* Η τυπική ισότητα[103] του φιλελεύθερου κράτους οδηγεί, εκ των πραγμάτων, στην παραγωγή και αναπαραγωγή των κοινωνικών ανισοτήτων. Το κανονιστικό περιεχόμενο της ισότητας στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος βρίσκεται, έτσι, συχνά αντιμέτωπο με μακροχρόνιες και εν πολλοίς παγιωμένες καταστάσεις ανισότητας, οι οποίες δεν συνάδουν με τα κριτήρια δικαιοσύνης που απορρέουν από την αρχή του κοινωνικού κράτους. Τίθεται στις περιπτώσεις αυτές ζήτημα "*θετικής δράσης*" (affirmative action) του κράτους ή "*αντίστροφης διακριτικής μεταχείρισης*" (reverse discrimination) για εκείνες τις κατηγορίες πολιτών που υφίστανται άδικη -με

---

[99] Πρβλ. *N. Bobbio*, ό.π., σελ. 67 επ., *Θ. Αντωνίου*, ό.π., σελ. 77-80.

[100] Για την αποφασιστική σημασία του ρόλου της παιδείας στη διαμόρφωση της «*καλής κοινωνίας*» βλ. *J.K. Galbraith*, Η καλή κοινωνία, 1997, εκδ. Λιβάνη, σ. !17 επ.

[101] Πρβλ. *Π. Παραρά*, Η επιστροφή της γαλλικής πολιτικής θεωρίας στον ατομικισμό. Η απόρριψη του εξισωτισμού, ΤοΣ 1989, σελ. 1 επ.

[102] Η *ισότητα ευκαιριών* διασφαλίζεται με την *αναλογικώς ισότιμη πρόσβαση όλων στα δημόσια αξιώματα και με την πρόσβαση όλων στα αγαθά και τις υπηρεσίες που θα χρησίμευαν για την ελεύθερη ανάπτυξη καθενός*. Βλ. *A. Cohen*, Equality of What ?, ό.π., σ. 28, ο οποίος αποκαλεί το αίτημα αυτό «*access to advantage*». Στο σημείο αυτό, άλλωστε, *συναντώνται η αρχή του κοινωνικού κράτους και η ισότητα των ευκαιριών, από τη μια πλευρά, και η αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, από την άλλη.*

[103] Ο *J. Rawls*, Θεωρία της Δικαιοσύνης, ό.π., σ. 89-90, αναφερόμενος στην «*τυπική ισότητα*» σημειώνει χαρακτηριστικά τα εξής : «*Ας υποθέσουμε ότι υπάρχει ορισμένη βασική (θεσμική) διάρθρωση. Οι κανόνες της ικανοποιούν ορισμένη αντίληψη δικαιοσύνης. Μπορεί, εμείς οι ίδιοι, να μην αποδεχόμαστε τις αρχές της. Μπορεί ακόμη να τις θεωρούμε απεχθείς και άδικες. Είναι όμως αρχές της δικαιοσύνης, με την έννοια ότι εκπληρώνουν εντός του συστήματος τον ρόλο της δικαιοσύνης : αποτελούν δηλαδή τη προϋπόθεση για μια απονομή θεμελιωδών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και καθορίζουν των καταμερισμό των πλεονεκτημάτων που απορρέουν από την κοινωνική συνεργασία. Ας φανταστούμε επίσης ότι αυτή η αντίληψη δικαιοσύνης είναι ευρέως αποδεκτή στην κοινωνία και ότι οι θεσμοί διευθύνονται με αμεροληψία και συνέπεια από δικαστές και άλλους αξιωματούχους : παρόμοιες περιπτώσεις αντιμετωπίζονται με παρόμοιο τρόπο, ενώ οι κρίσιμες σχετικές ομοιότητες προσδιορίζονται από τους υφιστάμενους κανόνες. Ο σωστός κανόνας, όπως αυτός ορίζεται από τους θεσμούς, όχι μόνο τηρείται σε κανονική βάση αλλά και ερμηνεύεται προσηκόντως από τους φορείς της εξουσίας. Αυτή την αμερόληπτη και συνεπή διαχείριση νόμων και θεσμών, ανεξαρτήτως του περιεχομένου των ουσιαστικών αρχών της, μπορούμε να την ονομάσουμε τυπική δικαιοσύνη. Αν αντιλαμβανόμαστε τη δικαιοσύνη ως μια πάγια έκφραση ενός είδους ισότητας, τότε η τυπική δικαιοσύνη απαιτεί οι νόμοι και οι θεσμοί, κατά τη διαχείρισή τους, να εφαρμόζονται εξίσου (δηλαδή με τον ίδιο τρόπο) σε όλα τα πρόσωπα που ανήκουν σε τάξεις οι οποίες ορίζονται από αυτούς... Η τυπική δικαιοσύνη, στην περίπτωση των δικαιικών θεσμών, είναι απλώς μια έκφανση του κράτους δικαίου*». Καθίσταται, επομένως, σαφές ότι η τυπική δικαιοσύνη που διασφαλίζει η αρχή του κράτους δικαίου δεν σχετίζεται τόσο με το περιεχόμενο ή με τα κριτήρια δικαιοσύνης αλλά με θεσμοθετημένες διαδικασίες, οι οποίες να λειτουργούν με βάση τις σχετικές νομοθετικές προβλέψεις και να εφαρμόζονται κατά ίσο τρόπο σε όλους. Η αρχή του κοινωνικού κράτους που κατοχυρώνει το Σύνταγμα του 1975/1986/2001, ωστόσο, υπερβαίνει το τυπικό αυτό περιεχόμενο της ισότητας, ουσιαστικοποιώντας και επεκτείνοντάς το με βάση συγκεκριμένα κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης. Στο ίδιο πλαίσιο, εξάλλου, λειτουργεί και η πρόβλεψη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., η οποία θεσπίζει την υποχρέωση του κράτους να λαμβάνει τα αναγκαία και πρόσφορα *θετικά μέτρα* για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη. Η αναλογική ισότητα που τυποποιεί το Σύνταγμα και, συνακόλουθα, η έννοια της «*δικαιοσύνης*» που αναφέρεται στο άρθρο 25 παρ. 2 Συντ., δεν νοούνται με το τυπικό (δικαιοκρατικό) περιεχόμενό τους, αλλά το υπερβαίνουν σημαντικά.

βάση τα ισχύοντα κριτήρια δικαιοσύνης- μεταχείριση[104]. Καθίσταται πρόδηλο ότι η τυχόν εφαρμογή της τυπικής ισότητας θα οδηγούσε εν προκειμένω στη διαιώνηση της *πραγματικής ανισότητας*. Η ουσιαστικοποίηση της αρχής της ισότητας απορρέει και στην περίπτωση αυτή από τη μεσολάβηση της αρχής του κοινωνικού κράτους. Πραγματικά, η τελευταία αυτή αρχή προσανατολίζει την εφαρμογή της αρχής της ισότητας και κατευθύνει την κρατική δράση κατά τρόπο ώστε να *επιτυγχάνεται η ευρύτερη πραγμάτωση του περιεχομένου της κοινωνικής δικαιοσύνης*. Την εκδοχή αυτή της ουσιαστικής ισότητας, η οποία εκδηλώνεται ως "*αντίστροφη διακριτική μεταχείριση*", υιοθετεί και η νομολογία του Σ.τ.Ε. Στην υπ' αριθμ. 1933/1998 απόφαση της Ολομέλειας[105], έτσι, συμπυκνώνεται η αντίληψη του Δικαστηρίου αυτού για τη "*διορθωτική*" ισότητα[106], που, όπως είδαμε επιβάλλεται πρωτίστως από την αρχή του κοινωνικού κράτους. Ειδικότερα, σύμφωνα με την απόφαση, η οποία αφορά την ισότητα των δύο φύλων, από τις διατάξεις των άρθρων 4 § § 1, 2, συνάγεται ότι "*σε περίπτωση που διαπιστώνεται ότι σε βάρος μίας κατηγορίας προσώπων έχουν αναμφισβήτητα δημιουργηθεί στην πράξη λόγω κοινωνικών προκαταλήψεων τέτοιες διακρίσεις ώστε η απαρέγκλιτη εφαρμογή της αρχής της ισότητας να καταλήγει σε μία κατ' επίφαση μόνο ισότητα ενώ ουσιαστικά παγιώνει και διαιωνίζει μίαν υφιστάμενη άνιση κατάσταση, είναι εντός του πνεύματος της συνταγματικής αρχής της ισότητας η λήψη από μέρους του νομοθέτη, κοινού ή κανονιστικού, των αντίστοιχων θετικών υπέρ της κατηγορίας αυτής μέτρων, όπου είναι πρόσφορα και αναγκαία, για ορισμένο χρονικό διάστημα, ώστε να μειωθούν οι υπάρχουσες ανισότητες μέχρις ότου εγκαθιδρυθεί μία πραγματική ισότητα. Δεν αντιβαίνει συνεπώς στο Σύνταγμα, αν συντρέχουν οι προϋποθέσεις αυτές, η λήψη θετικών υπέρ των γυναικών μέτρων στο βαθμό που τα μέτρα αυτά αποβλέπουν στην επίσπευση της αποκατάστασης μίας πραγματικής ισότητας μεταξύ ανδρών και γυναικών*"[107].

---

[104] Η θεωρία της *affirmative action* έχει αναπτυχθεί ιδίως στην αμερικανική επιστήμη του Συνταγματικού Δικαίου, έχει, ωστόσο, καταστεί ήδη κτήμα και της ευρωπαϊκής συνταγματικής θεωρίας. Πρβλ. ιδίως *L. Tribe*, American Constitutional Law, Mineola - New York 1988, σελ. 1521 επ., 1532 επ., *του ιδίου*, Perspectives on Bakke. Equal protection, procedural fairness or structural justice, Harvand Law Review 1979, σελ. 864 επ., *M. Rosenfeld*, Affirmative action and justice. A Philosophical and constitutional inquiry, New Haven - London 1991, Yale Universtity Press, ιδίως σελ. 44 επ., 52 επ., 165 επ., 200 επ., *C. Vroom*, Principe d'égalité et "affirmative action" aux Etats-Unis. A propos de l'arrét de la Cour Supréme, RFDC 1995, σελ. 805 επ., *D. Sabbagh*, L'affirmative action : effets symboliques et stratégies de présentation, σε: *G. Koubi/G. Guglielmi* (ed.), L' égalité des chances, 2000, σ. 157 επ.

[105] Δημοσιευμένη σε ΤοΣ 1998, σ. 792-794. Τη συνταγματικότητα της λήψης θετικών μέτρων υπέρ των γυναικών κρίνει, εξάλλου, κατά τον ίδιο τρόπο, η Σ.τ.Ε. Ολ. 1917/1998, δημοσιευμένη σε: ΤοΣ 1998, σ. 794 επ., η οποία αφορά ποσοτικούς περιορισμούς με τη μορφή ποσοστώσεων στην είσοδο γυναικών στις Σχολές Αστυφυλάκων και Αξιωματικών της Ελληνικής Αστυνομίας. Όμοια κρίνουν, ακόμη, οι Σ.τ.Ε. Ολ.1918-1929/1998.

[106] Η εν λόγω έννοια δεν ταυτίζεται, ασφαλώς, με την έννοια της «*διορθωτικής δικαιοσύνης*» (justitia distributiva), η οποία απαντάται στο φιλελεύθερο κράτος και αποβλέπει στην πρόληψη και την άρση των συγκρούσεων, που ανακύπτουν μεταξύ των ατόμων, συλλαμβάνοντας τα τελευταία κατά τρόπο αφηρημένο, σαν να ήταν ίσα και ανεξάρτητα το ένα από το άλλο. Πρβλ. *M. Villey*, Philosophie du droit, Paris 1975, τ. I, σ. 76 επ.

[107] Προς την κατεύθυνση μίας τέτοιας "*διορθωτικής*" ισότητας κινούνται, άλλωστε, και οι ρυθμίσεις της οδηγίας 76/207 του Συμβουλίου της Ε.Ε. "*περί εφαρμογής της ίσης μεταχειρίσεως ανδρών και γυναικών, όσον αφορά την πρόσβαση στην απασχόληση, την επαγγελματική εκπαίδευση και προώθηση και τις συνθήκες εργασίας*" (βλ. απόφαση ΔΕΚ υπ. αριθμ. 248/83, Επιτροπή κατά Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας), καθώς και οι συναφείς διατάξεις της Σύμβασης των Ηνωμένων Εθνών για την εξάλειψη όλων των μορφών διακρίσεων κατά των γυναικών, που κυρώθηκε με τον ν. 1342/1983. Σύμφωνα, ωστόσο, με τη μειοψηφία της εν λόγω απόφασης του Σ.τ.Ε., "*το άρθρο 4 του Συντάγματος, επιβάλλοντας την απαρέγκλιτη και χωρίς εξαιρέσεις αρχή της ισότητας, δεν ανέχεται τη*

Η ανωτέρω νομολογία της Ολομέλειας του Σ.τ.Ε. συνιστά *μια από τις σημαντικότερες εξελίξεις για την ενίσχυση του κανονιστικού περιεχομένου της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Κάτι τέτοιο δικαιολογείται για τρεις κατά βάση λόγους : α) Η αναγνώριση της συνταγματικότητας λήψης θετικών μέτρων αποτελεί ένα μεγάλο βήμα για την *ουσιαστικοποίηση* της ισότητας. Τα θετικά μέτρα, ιδιαίτερα εκείνα που έχουν *άμεσο αποτέλεσμα*, οδηγούν κατά τον καλύτερο ίσως τρόπο στην πραγμάτωση της «*διορθωτικής ισότητας*». Η φιλοσοφική βάση τους εκκινεί από την αντίληψη ότι η σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία θεμελιώνεται πάνω σε *κοινωνικοοικονομικές ανισότητες*, οι οποίες δεν δικαιολογούνται υπό τα *σύγχρονα ηθικοπολιτικά κριτήρια δικαιοσύνης*. Επιπλέον, καθίσταται περισσότερο από ποτέ άλλοτε φανερό ότι *οι εν λόγω ανισότητες πλήττουν την κοινωνική συνοχή και υποθηκεύουν την ουσιαστική νομιμοποίηση του σύγχρονου κράτους*. Η αρχή του κοινωνικού κράτους έχει, κατά βάση, «*επανορθωτικό*» χαρακτήρα. Θεμελιώνεται, έτσι, στην *κοινωνική δικαιοσύνη* και έχει ως αναγκαίο μέσο την *κοινωνική αλληλεγγύη* και στόχο τη *δικαιότερη αναδιανομή του πλούτου*, δηλαδή μια περισσότερο «*πολιτισμένη κατανομή του εισοδήματος*»[108]. Όλα, έτσι, τα δομικά χαρακτηριστικά της αρχής του κοινωνικού κράτους έχουν κατεύθυνση την *ουσιαστική ισότητα* με βάση τα *σύγχρονα κριτήρια (κοινωνικής) δικαιοσύνης*.

λήψη θετικών μέτρων που εισάγουν ευθέως ευνοϊκή μεταχείριση υπέρ ορισμένης κατηγορίας προσώπων, έστω και αν σε βάρος τους είχαν δημιουργηθεί στην πράξη διακρίσεις". Για την ανάγκη λήψης θετικών μέτρων προκειμένου να ενδυναμωθεί η θέση των γυναικών στη δημόσια ζωή, βλ. ιδίως *Ν. Καλτσόγια - Τουρναβίτη*, Υποαντιπροσώπευση γυναικών και δημοκρατία, ό.π., σελ. 95 επ. Πρβλ. επίσης *M. Rosenfeld*, ό.π., σελ. 198 επ., όπου και σχολιασμός συναφών αποφάσεων του αμερικανικού Supreme Court. Σε κάθε πάντως περίπτωση, η Σ.τ.Ε. (Ολ.) 1933/1998, αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο ζήτημα της "*διορθωτικής*" ισότητας, αυτό που αφορά την *ισότητα των δύο φύλων*. Ωστόσο, από τη γενική διατύπωση των συναφών συλλογισμών, προκύπτει ότι η ανωτέρω "*διορθωτική*" ισότητα μπορεί να δικαιολογήσει σημαντικές *αποκλίσεις* από την τυπική ισότητα, έτσι ώστε να επιτυγχάνεται ευρύτερη *πραγματική ισότητα*, στο μέτρο τουλάχιστον που κάτι τέτοιο επιτρέπεται ή επιβάλλεται από την αρχή του κοινωνικού κράτους. Για τη λειτουργία των θετικών μέτρων που αφορούν την ισότητα των δυο φύλων βλ. *Α. Γιωτοπούλου- Μαραγκοπούλου*, Η εξέλιξη της έννοιας της ισότητας στη σύγχρονη Δημοκρατία, ό.π., σ. 71 επ., *της ιδίας*, Η ιστορική στροφή του Συμβουλίου της Επικρατείας προς πραγματική ισότητα. Σχόλια στις αποφάσεις ΟλΣΕ 1933/1998 και 1917-1929/1998, ΤοΣ 1998, σ. 773 επ., όπου η συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «*τα κοινωνικά δικαιώματα ουσιαστικοποιούν την ισότητα στην απόλαυση των δικαιωμάτων του ανθρώπου σε γενικό κοινωνικό επίπεδο και τα ειδικά θετικά μέτρα συμπληρώνουν –πραγματοποιούν την ουσιαστικοποίηση της ισότητας για ειδικές κοινωνικές κατηγορίες- ομάδες, εξουδετερώνοντας τα ειδικά εμπόδια που υπάρχουν για την κάθε μια από αυτές*» (σ. 779). Βλ. ακόμη *Κ. Καφτάνη*, Οι θετικές δράσεις. Ορισμένες σκέψεις με αφορμή τις αποφάσεις 6275/1995, 1933/1998 Ολ., 1917/1998 Ολ., του Συμβουλίου της Επικρατείας, Κριτική Επιθεώρηση, τ. 2 (1999), σ. 247 επ., *Χ. Τσιλιώτη*, Η συνταγματική προβληματική της λήψης θετικών μέτρων για την αποκατάσταση της πραγματικής ισότητας μεταξύ ανδρών και γυναικών. Με αφορμή την ΟλΣΕ 1933/1998, ΤοΣ 1999, σ. 269 επ. Για μια γενικότερη συνταγματική προσέγγιση της ισότητας των φύλων πρβλ. *Θ. Αντωνίου*, Η ισότητα εντός και δια του νόμου, ό.π., σ. 47 επ., *Ε. Βενιζέλου*, Μελέτες Συνταγματικού Δικαίου, 335 επ., *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά Δικαιώματα, τ. Β΄, ό.π., σ. 1061 επ., *Γ. Κασιμάτη*, Σκέψεις για την αρχή της ισότητας των φύλων, ΔτΑ, τ. 1 (1999), σ. 20 επ. (= *του ιδίου*, Μελέτες ΙΙΙ, 1974-1999. Θεμελιώδη δικαιώματα και κοινωνικό κράτος, 2000, σ. 341 επ., *Α. Μάνεση*, Η συνταγματική καθιέρωση της ισονομίας ανδρών και γυναικών, Δίκαιο και Πολιτική, τ. 4 (1983), σ. 9 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 123 επ.

[108] Βλ. J.K. Galbraith, Η καλή κοινωνία, ό.π., σ. 112. Κατά τον συγγραφέα, «*μια πιο δίκαιη κατανομή εισοδήματος μπορεί να αποτελέσει θεμελιακή αρχή της σύγχρονης πολιτικής της καλής κοινωνίας*» (ibid, σ. 113). Πρβλ. επίσης *Π. Παραρά*, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σ. 21, όπου σημειώνεται ότι «*αποτελεί σήμερα αναμφισβήτητο τεκμήριο πολιτισμένου κράτους, η υπ' αυτού λήψη των κατάλληλων μέτρων προνοίας για τις οικονομικά ασθενέστερες τάξεις*». Αντίθετος ο R. Nozick, Anarchy, State and Utopia, ό.π., σ. 149 επ., 167 επ., ο οποίος απορρίπτει κάθε έννοια αναδιανομής αγαθών με κρατική πρωτοβουλία και παρέμβαση.

Τα θετικά (διορθωτικά) μέτρα είναι, επομένως, σύμφυτα με την αρχή του κοινωνικού κράτους και υπακούουν στη φιλοσοφία του. Από την άποψη αυτή, αποτελούν *δομικά χαρακτηριστικά* αυτής της συνταγματικής αρχής. Από μια ορισμένη σκοπιά, άλλωστε, τα *κοινωνικά δικαιώματα* δεν αποτελούν τίποτε διαφορετικό, σε τελική ανάλυση[109], από «*θετικά μέτρα*» που λαμβάνει το κοινωνικό κράτος προκειμένου να πραγματωθεί η *ουσιαστικοποίηση* της τυπικής – φιλελεύθερης ισότητας, με βάση κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης.

β) Ιδιαίτερα σημαντικό είναι, επίσης, το στοιχείο ότι το ανώτατο διοικητικό δικαστήριο της Χώρας *δεν θεμελιώνει, όπως στο παρελθόν*[110], *την ουσιαστική αυτή ισότητα στην έννοια της αναλογικότητας.* Η «*αναλογική ισότητα*», η οποία κατοχυρώνεται στη διάταξη του άρθρου 4 παρ. 1 Συντ. δεν παύει να είναι μια κατά βάση «*τυπική*» ισότητα, που καταλήγει να οδηγεί σε διαιώνιση και μεγέθυνση των κοινωνικοοικονομικών ανισοτήτων, στο βαθμό που εννοείται ως «*ισότητα ενώπιον του νόμου*».

γ) Το Δικαστήριο ασχολήθηκε, βέβαια, στις εξεταζόμενες αποφάσεις με θετικά μέτρα υπέρ των γυναικών. Η διατύπωση, ωστόσο, του σχετικού σκεπτικού της αποφάσεως φαίνεται να επιτρέπει τη συναγωγή γενικότερων πορισμάτων για τη *συνταγματικότητα θετικών μέτρων υπέρ και άλλων κατηγοριών πολιτών.* Η μείζονα πρόταση του ανωτέρω δικανικού συλλογισμού περιλαμβάνει, άλλωστε, όχι μόνον την παρ. 2 του άρθρου 4 Συντ. αλλά και την παρ. 1 αυτού, που κατοχυρώνει τη γενική αρχή της ισότητας. Με έρεισμα τις διατάξεις αυτές, το Δικαστήριο εξάγει ορισμένες

---

[109] Η διαφορά τους έγκειται ουσιαστικά μόνον στη γενικότητα του περιεχομένου τους. Πρβλ. *Αλ. Γιωτοπούλου – Μαραγκοπούλου*, Η εξέλιξη της έννοιας της ισότητας στη σύγχρονη Δημοκρατία, ό.π., σ. 67, όπου σημειώνει ότι : «***τα κοινωνικά δικαιώματα ουσιαστικοποιούν την ισότητα στην απόλαυση των δικαιωμάτων του ανθρώπου σε γενικό κοινωνικό επίπεδο και τα ειδικά θετικά μέτρα συμπληρώνουν – πραγματοποιούν την ουσιαστικοποίηση της ισότητας για ειδικές κοινωνικές κατηγορίες – ομάδες, εξουδετερώνοντας τα ειδικά εμπόδια που υπάρχουν για την κάθε μια από αυτές***» (η υπογράμμιση είναι της συγγραφέως). Η ίδια φέρνει, μάλιστα, το εξής παράδειγμα για την κατανόηση της διαφοράς μεταξύ κοινωνικών δικαιωμάτων και θετικών μέτρων: Το γενικό κοινωνικό δικαίωμα στη δωρεάν εκπαίδευση διευκόλυνε τα παιδιά των οικονομικά αδύναμων οικογενειών να συμμετέχουν στην εκπαιδευτική διαδικασία. Στην πράξη, όμως, αυτό αποδείχθηκε ανεπαρκές, αφού σε πολλά σχολεία των ΗΠΑ οι κοινωνικές προκαταλήψεις απέκλειαν ειδικά τα παιδιά των μαύρων να φοιτήσουν στα ίδια σχολεία με τα λευκά. Έτσι, ειδική θετική δράση της πολιτείας για την υποχρεωτική αποδοχή μαύρων μαθητών στα σχολεία κατέστη αναγκαία και έλαβε τη μορφή καθορισμού ενός ποσοστού μαύρων παιδιών που το κάθε σχολείο θα έπρεπε, τουλάχιστον να δεχθεί (ποσόστωση). Κάτι ανάλογο πραγματοποιήθηκε για τα παιδιά των παριών ("*untouchables*") στην Ινδία (ibidem).

[110] Ειδικά ως προς το ζήτημα της ισότητας των δυο φύλων, η προγενέστερη νομολογία του Σ.τ.Ε. θεμελίωνε τη συνταγματικότητα των σχετικών διακρίσεων υπέρ των γυναικών στην αναλογική ισότητα. Σύμφωνα με την εν λόγω νομολογία, έτσι, οι σχετικές «*αποκλίσεις από την αρχή της ισότητας*» «*είναι όμως θεμιταί μόνον εφ' όσον τίθενται ευθέως, ή προβλέπονται συγκεκριμένως υπό ειδικής διατάξεως τυπικού νόμου και δικαιολογούνται εξ αποχρώντων λόγων, αναφερομένων είτε εις την ανάγκην μείζονος προστασίας της γυναικός, και δη εις τα θέματα της μητρότητας, του γάμου και της οικογενείας (άρθρο 21 παρ. 1 Συντάγματος), είτε εις καθαρώς βιολογικάς διαφοράς, επιβαλλούσας την λήψιν ιδιαιτέρων μέτρων, ή την διάφορον μεταχείρισιν, ενόψει του αντικειμένου της υπό ρύθμισιν συγκεκριμένης εκάστοτε σχέσεως*» : ΠΕ 418/1983, δημοσιευμένο σε ΤοΣ 1983, σ. 729. Βλ. επίσης, ενδεικτικά, Σ.τ.Ε. 3217/1977 (δημοσιευμένη σε ΤοΣ 1977, σ. 459 επ.), 3217/1982, 3879/1982, 3562/1986 (δημοσιευμένη σε ΤοΣ 1987, σ. 124 επ.), 1261/1994, 5068/1995, 6275/1995, 2978/1997 κ.ά. Πρβλ. ΑΠ 564/1992, ΕΣ Ολ. 1273/1996, BVerfGE 3, 242, BverfGE 74, 179-180. Βλ. σχετικά *Αλ. Γιωτοπούλου – Μαραγκοπούλου*, Η ιστορική στροφή του Συμβουλίου της Επικρατείας προς πραγματική ισότητα, ό.π., σ. 783 επ., *Χ. Τσιλιώτη*, Η συνταγματική προβληματική της λήψης θετικών μέτρων για την αποκατάσταση της πραγματικής ισότητας μεταξύ ανδρών και γυναικών, ό.π., σ. 266 επ.

κανονιστικές συνέπειες, τις οποίες δεν περιορίζει, κατ' αρχήν, στη σχέση ανδρών – γυναικών: «*Κατά την έννοια των διατάξεων αυτών, σε περίπτωση που διαπιστώνεται ότι σε βάρος μίας κατηγορίας προσώπων έχουν αναμφισβήτητα δημιουργηθεί στην πράξη λόγω κοινωνικών προκαταλήψεων τέτοιες διακρίσεις ώστε η απαρέγκλιτη εφαρμογή της αρχής της ισότητας να καταλήγει σε μία κατ' επίφαση μόνο ισότητα ενώ ουσιαστικά παγιώνει και διαιωνίζει μίαν υφιστάμενη άνιση κατάσταση, είναι εντός του πνεύματος της συνταγματικής αρχής της ισότητας η λήψη από μέρους του νομοθέτη, κοινού ή κανονιστικού, των αντίστοιχων θετικών υπέρ της κατηγορίας αυτής μέτρων, όπου είναι πρόσφορα και αναγκαία, για ορισμένο χρονικό διάστημα, ώστε να μειωθούν οι υπάρχουσες ανισότητες μέχρις ότου εγκαθιδρυθεί μία πραγματική ισότητα*».

Το ανωτέρω σκεπτικό της δικαστικής αποφάσεως επιτρέπει, ασφαλώς, την αναγνώριση της δυνατότητας λήψης θετικών μέτρων και υπέρ άλλων κατηγοριών προσώπων, σε περίπτωση που έχουν αναμφισβήτητα δημιουργηθεί στην πράξη τέτοιες διακρίσεις ώστε η απαρέγκλιτη εφαρμογή της αρχής της ισότητας να καταλήγει σε μια κατ' επίφαση μόνο ισότητα, ενώ ουσιαστικά διαιωνίζει μιαν υφιστάμενη άνιση κατάσταση.

Η ορολογία που χρησιμοποιεί εν προκειμένω το Δικαστήριο είναι χαρακτηριστική για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται αυτό σήμερα την έννοια και το περιεχόμενο της ισότητας και, κατ᾽ επέκταση, της «*δικαιοσύνης*». Γίνεται, έτσι, αναφορά σε «***κατ' επίφαση μόνο ισότητα***», «***υφιστάμενη άνιση κατάσταση***», «***υπάρχουσες ανισότητες***», «***πραγματική ισότητα***». Όλοι αυτοί οι όροι είναι απολύτως ενδεικτικοί για τη *σύγχρονη νομολογιακή θεώρηση της ισότητας*. Ειδικότερα, η έννοια της ισότητας δεν προσλαμβάνεται πλέον στην τυπική – διαδικαστική της διάσταση, όπως συμβαίνει στον παραδοσιακό ατομικιστικό φιλελευθερισμό, αλλά *στην ουσιαστική της υπόσταση, δηλαδή ως ισότητα ευκαιριών αλλά και διορθωτική ισότητα.*

Η καθοριστικότερη, ίσως, εξέλιξη που οδήγησε στη νομολογιακή αυτή στροφή είναι η σταδιακή εγκαθίδρυση και λειτουργία της αρχής του κοινωνικού κράτους. Όσο περισσότερο επεκτείνεται και αναπτύσσεται η λειτουργία της συνταγματικής αυτής αρχής τόσο περισσότερο καθίσταται συνταγματικά επιβεβλημένη η διεύρυνση και ουσιαστικοποίηση της ισότητας. Η σχετική νομολογία, ωστόσο, δεν δρα εν προκειμένω «*δικαιοπλαστικά*» ή, πολύ περισσότερο, αυθαίρετα.

Η εν λόγω νομολογία θεμελιώνεται κατά τρόπο στέρεο στη νέα κανονιστική αντίληψη για την έννοια και το περιεχόμενο της ισότητας που υιοθετεί το Σύνταγμα του 1975. Η ισότητα, άλλωστε, αποτελεί *δυναμική* έννοια, το περιεχόμενο της οποίας παρακολουθεί όχι μόνο τη νοηματοδότηση των υπόλοιπων συνταγματικών κανόνων αλλά και την ίδια την εξέλιξη της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας. Η *ουσιαστικοποίηση*, λοιπόν, της ισότητας δεν μπορεί να αφήνει ανεπηρέαστο τον ερμηνευτή του Συντάγματος. Στο ερμηνευτικό του έργο κατευθύνεται, εξάλλου, από τις διατάξεις εκείνες που παρουσιάζουν τη μέγιστη *ιδεολογική και κανονιστική συμπύκνωση*: τις διατάξεις, δηλαδή, του άρθρου 25 Συντ., οι οποίες παρέχουν τις αναγκαίες *ερμηνευτικές αρχές* με βάση τις οποίες προσεγγίζεται ολόκληρο το πλέγμα των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων.

Ιδιαίτερη βαρύτητα παρουσιάζουν στο σχετικό ερμηνευτικό έργο οι διατάξεις των *παρ. 1, 2 και 4 του άρθρου 25*. Η συνταγματική πρόσληψη, κατ' αρχήν, του υποκειμένου των ατομικών δικαιωμάτων τόσο στην ατομική όσο και στην κοινωνική

του υπόσταση προσανατολίζει το ερμηνευτικό εγχείρημα στην αναζήτηση στοιχείων «*κοινωνικοποίησης*» της έννοιας της ισότητας. Η διαδικασία αυτή για τη διακρίβωση των ανωτέρω στοιχείων «κοινωνικοποίησης» της ισότητας διέρχεται λογικά από περισσότερα στάδια: Καθίσταται εν πρώτοις αντιληπτό ότι η ισότητα δεν νοείται γενικά και αφηρημένα ως «*φυσική*» ισότητα, μεταξύ «*εκ φύσεως*» ίσων ατόμων, τα οποία, ως εκ του λόγου τούτου, είναι προικισμένα με το *φυσικό δικαίωμα* της ισότητας. Το πρότυπο αυτό καταρρέει κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα συμπαρασυρόμενο από την κατάρρευση του φιλελεύθερου ατομικισμού.

Η πρόσληψη, έπειτα, της ισότητας πραγματοποιείται *υπό το πρίσμα του κοινωνικού υποκειμένου*: Νοείται, δηλαδή, αυτή ως *στοιχείο διαμόρφωσης των σχέσεων κράτους – κοινωνίας*, το οποίο, ως νοηματική κατηγορία, καλείται να λειτουργήσει στους κόλπους μιας *κοινωνικής ολότητας*. Καθίσταται, επομένως, η ισότητα «*κοινωνικός κανόνας*» ρύθμισης. Η αναγωγή στη συγκεκριμένη «*κοινωνική πραγματικότητα*» είναι, έτσι, περίπου αναπόφευκτη : Ως ρυθμιστικός κανόνας, η ισότητα καλείται να λειτουργήσει σε ένα πολύ συγκεκριμένο, αν και διαρκώς μεταβαλλόμενο, κοινωνικοπολιτικό σύστημα, βασικό χαρακτηριστικό του οποίου είναι οι πραγματικές *κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες*.

Το επόμενο στάδιο περιλαμβάνει ουσιαστικά την «*εμβάπτιση*» της έννοιας της ισότητας στο ευρύτερο νομικοπολιτικό πλαίσιο, όπου και η ίδια εντάσσεται. Το θεμελιώδες στοιχείο που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη εξέλιξη του νομικοπολιτικού αυτού πλαισίου είναι, δίχως αμφιβολία, *η συνταγματική ανάδειξη της αρχής του κοινωνικού κράτους και η σύμπλευσή της με την αρχή του κράτους δικαίου*. Ιδεολογικός στόχος του κοινωνικού κράτους είναι η προώθηση της *κοινωνικής δικαιοσύνης*, ενώ κεντρικός πολιτικός στόχος είναι η *ανανέωση των ουσιαστικών νομιμοποιητικών βάσεων του σύγχρονου αστικού κράτους*. Βασικό και αναγκαίο *μέσο* για την επίτευξη των στόχων του κοινωνικού κράτους είναι, εξάλλου, η *κοινωνική αλληλεγγύη*.

Το νομικοπολιτικό, λοιπόν, πλαίσιο όπου νοηματοδοτείται το περιεχόμενο της ισότητας συγκροτείται, κατά βάση, από την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου και τη δημοκρατική αρχή, η οποία, εκτός από το παραδοσιακό ιστορικό και ιδεολογικό της φορτίο, δεν μένει ανεπηρέαστη από την καινοτόμο και ρηξικέλευθη συνταγματική έλευση της αρχής του κοινωνικού κράτους. Μέσα σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, το οποίο πολύ σχηματικά διαγράφεται ανωτέρω, η ισότητα αναζητεί τα *θεμελιακά της κριτήρια*. Είναι προφανές ότι *τα κριτήρια αυτά δεν μπορεί επουδενί να συμπίπτουν με τα αντίστοιχα κριτήρια του ατομικιστικού φιλελευθερισμού*, από τα οποία το Σύνταγμα και η κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα την έχουν αποκόψει οριστικά.

Τα κριτήρια ισότητας συμπίπτουν, σχηματικά, με τα εκάστοτε κριτήρια δικαιοσύνης που ισχύουν σε ένα νομικοπολιτικό σύστημα. Η συνταγματική έννοια της ισότητας τέμνεται, έτσι, εκ των πραγμάτων με τα *κριτήρια δικαιοσύνης που υφίστανται στο κοινωνικό κράτος*[111]. *Προσεγγίζει, κυρίως, η νομική ισότητα τα κριτήρια της κοινωνικής δικαιοσύνης, όπως αυτά διαμορφώνονται στο πλαίσιο της αρχής του κοινωνικού κράτους*.

---

[111] Πρβλ. *E. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 140, όπου ο συγγραφέας σημειώνει χαρακτηριστικά τα εξής : «*Το τι είναι ίσο και τι άνισο, το τι είναι και τι δεν είναι σκόπιμο πρέπει... να κριθεί σύμφωνα με την αρχή του κοινωνικού κράτους. Εκείνο που προέχει είναι η "κοινωνική ισότητα"*». Βλ. και BVerfGE 36, 237 (250).

Στο σημείο ακριβώς αυτό, της *σύνδεσης*, δηλαδή, της ισότητας με την κοινωνική δικαιοσύνη, ο ερμηνευτής διέρχεται, αναγκαστικά, από το κανονιστικό περιεχόμενο της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ. Καθίσταται τότε αντιληπτό ότι το δικαίωμα της ισότητας αναγνωρίζεται και προστατεύεται από την Πολιτεία προκειμένου να πραγματωθεί η «*κοινωνική πρόοδος μέσα σε ελευθερία και ισότητα*». Κατά τον τρόπο αυτό, όλο το εννοιολογικό περιεχόμενο που προκύπτει από την κανονιστική όσμωση της ισότητας με την αρχή του κοινωνικού κράτους, ανακυκλώνεται ουσιαστικά μέσα στο κανονιστικό πλαίσιο που διαμορφώνει τα νοήματα της διάταξης αυτής : Η «*κοινωνική πρόοδος*», η «*ελευθερία*» και η «*δικαιοσύνη*», διαπλάθουν, έτσι, ένα «*τριγωνικό νοηματικό σύστημα*», εντός του οποίου αναζητούνται τα «*κριτήρια δικαιοσύνης*». Η παραπομπή του σχετικού ερμηνευτικού έργου στα ιστορικά, φιλοσοφικά και νομικά συμφραζόμενα της κοινωνικής δικαιοσύνης είναι εν προκειμένω αναπόφευκτη αλλά και ζωογόνα.

Η *ουσιαστικοποίηση*, έτσι, της ισότητας, που συντελείται με τον εμπλουτισμό της με κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης, εμφανίζεται ως λογική απόρροια της ανωτέρω πορείας του ερμηνευτικού συλλογισμού. Η εν λόγω πορεία ολοκληρώνεται, εξάλλου, με την «επαλήθευση» των κριτηρίων κοινωνικής δικαιοσύνης στο αξιακό πεδίο του άρθρου 25 παρ. 4 Συντ. Η έννοια της «*κοινωνικής αλληλεγγύης*» επιβεβαιώνει αλλά και ενισχύει τα κριτήρια δικαιοσύνης, τα οποία προκύπτουν από τη συνταγματική εκδοχή της αρχής του κοινωνικού κράτους. Η κοινωνική αλληλεγγύη, έρχεται ουσιαστικά να «νομιμοποιήσει» το ανωτέρω ερμηνευτικό έργο, στο βαθμό που αποτελεί τη *θεμελιακή βάση για τη συνταγματική δικαιολόγηση των κριτηρίων κοινωνικής δικαιοσύνης και, συνακόλουθα, την προώθηση της ουσιαστικής ισότητας*.

Η διακρίβωση των ανωτέρω κριτηρίων δικαιοσύνης δεν αποτελεί, ασφαλώς, μια εφ' άπαξ διαδικασία. Αντίθετα, αποτελεί *καθημερινό νομικοπολιτικό διακύβευμα*[112]. Το βέβαιο, πάντως, είναι ότι η έννοια της ισότητας αποκτά περισσότερο ουσιαστικό περιεχόμενο στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος, γεγονός το οποίο δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αγνοήσει ο ερμηνευτής του Συντάγματος[113].

Χαρακτηριστικό και, μάλιστα, απτό δείγμα της νέας αυτής *ουσιαστικοποιημένης αντίληψης της ισότητας* προσφέρει η ανωτέρω νομολογία του Σ.τ.Ε. για τη συνταγματικότητα των θετικών μέτρων που λαμβάνονται υπέρ των γυναικών, η οποία αναφέρεται ρητά στην έννοια της «*πραγματικής ισότητας*». Η τελευταία ταυτίζεται εν πολλοίς με την έννοια της «*ουσιαστικής ισότητας*»[114]. Η «*απαρέγκλιτη εφαρμογή της ισότητας*», δηλαδή της τυπικής ισότητας, μπορεί, κατά τις προαναφερόμενες αποφάσεις της Ολομέλειας του Σ.τ.Ε. να «*καταλήγει σε μια κατ' επίφαση μόνο ισότητα, ενώ ουσιαστικά παγιώνει και διαιωνίζει μιαν υφιστάμενη άνιση κατάσταση*». Για τον λόγο αυτόν, το Δικαστήριο αποφαίνεται ότι τα *θετικά μέτρα* που αποβλέπουν στη «*διόρθωση*» της ανισότητας αυτής «*είναι εντός του πνεύματος της ισότητας*». Η

---

[112] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Ε. Βενιζέλος*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο, ό.π., σ. 170, «*η ισότητα δεν είναι μία "κατάσταση", αλλά μία διαρκής αναζήτηση ισορροπιών*».

[113] Πρβλ. *Α. Yotopoulos/Marangopoulos*, Gender equality in contemporary democracy, σε Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, Women's rights – human rights, 1994, σ. 112 επ.

[114] Πρβλ. *Ε. Βενιζέλου*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο. Το συνταγματικό φαινόμενο στον 21° αιώνα και η εισφορά της αναθεώρησης του 2001, 2002, σ. 171, όπου και αναφορά στην ανωτέρω υπ' αριθμ. 1933/1998 απόφαση της Ολομέλειας του Σ.τ.Ε.

στροφή της νομολογίας προς την «*πραγματική*» ή «*ουσιαστική*» ισότητα είναι εν προκειμένω εμφανής.

Στο νοηματικό και κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής της ισότητας εγγράφεται, λοιπόν, με τη διαμεσολάβηση της αρχής του κοινωνικού κράτους και των κριτηρίων κοινωνικής δικαιοσύνης, που τη συνοδεύουν, η έννοια της «*διορθωτικής ισότητας*», η οποία προωθείται με θετικά *μέτρα*, που έχουν, μάλιστα, *άμεσο αποτέλεσμα*. Η νομολογιακή αυτή υπέρβαση της τυπικής ισότητας και το πέρασμα στη διορθωτική ισότητα[115] μπορεί να χαρακτηριστεί, στην κυριολεξία, *ιστορική για την πορεία εξέλιξης της αρχής του κοινωνικού κράτους*.

10. Η σημασία της αναθεωρημένης διάταξης του άρθρου 116 παρ. 2

Είναι, δίχως αμφιβολία, αξιοσημείωτο, εξάλλου, το γεγονός ότι ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001 *επιβεβαίωσε*, με τον πλέον πανηγυρικό τρόπο, την ανωτέρω νομολογία του ανώτατου διοικητικού δικαστηρίου, ορίζοντας στη διάταξη του *άρθρου 116 παρ. 2 Συντ.* ότι «*Δεν αποτελεί διάκριση λόγω φύλου η λήψη θετικών μέτρων για την προώθηση της ισότητας μεταξύ ανδρών και γυναικών. Το Κράτος μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη, ιδίως σε βάρος των γυναικών*»[116].

Η ανωτέρω προσθήκη στο άρθρο 116 παρ. 2 *επαληθεύει και ενδυναμώνει το κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Η αναγνώριση των θετικών μέτρων[117] για την προώθηση της ισότητας των φύλων[118], συνιστά, ασφαλώς,

---

[115] Κατά την *Αλ. Γιωτοπούλου – Μαραγκοπούλου*, Η εξέλιξη της έννοιας της ισότητας στη σύγχρονη Δημοκρατία, ό.π., σ. 71, «*ο δυισμός "τυπική ισότητα"- "ουσιαστική ισότητα" και η δήθεν αντίθεση μεταξύ τους δεν έχει πια θέση **σήμερα**. Σημαίνει απλώς άγνοια της εξέλιξης της έννοιας της ισότητας και αδυναμία αφομοίωσης της σύγχρονης σημασίας της. Η αφηρημένη και γενικευμένη ισότητα, η τυπική ισότητα, που δεν λαμβάνει υπ' όψη τις συγκεκριμένες διαφορές κοινωνικο-οικονομικών καταστάσεων ορισμένων κατηγοριών ατόμων, καθιστά την ισότητα νομική υποκρισία*» (η υπογράμμιση είναι της ιδίας).

[116] Βλ. σχετικά *Θ. Αντωνίου*, Η αναθεώρηση του άρθρου 116 παρ. 2 του Συντάγματος του 1975, Δ.τ.Α., τ. 10 (2001), σ. 473 επ., *Σ. Κουκούλη – Σπηλιωτοπούλου*, Η τροποποίηση του άρθρου 116 παρ. 2 του Συντάγματος. Από την τυπική στην ουσιαστική ισότητα των φύλων, ΔτΑ, τ. 10 (2001), σ. 509 επ., *Χ. Τσιλιώτη*, Η αναθεώρηση τουυ άρθρου 116 παρ. 2 Σ. Η «συνταγματοποίηση» μιας νομολογιακής εξέλιξης, ΔτΑ, τα 10 (2001), σ. 479 επ.

[117] Κατά τον *Ε. Βενιζέλο*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο, ό.π., σ. 170, τα θετικά μέτρα είναι μεν «*έννοια συνταγματική, αλλά με έντονο τεχνικό περιεχόμενο*». Κατά τον συγγραφέα, «*είναι μία έννοια η οποία έχει ένα πολύ συγκεκριμένο τεχνικό περιεχόμενο, γιατί είναι μία έννοια που έχει προκύψει νομολογιακά και έχει γίνει αντικείμενο θεωρητικής επεξεργασίας*».

[118] Είναι χαρακτηριστικό ότι η νέα διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 αποσυνδέεται πλέον από την αναφορά στους *Έλληνες και Ελληνίδες*, που πραγματοποιεί η διάταξη του άρθρου 4 παρ. 2 Συντ. προκειμένου να προσδιορίσει τα *υποκείμενα* της ισότητας. Υποκείμενο συνεπώς της νέας αυτής διάταξης είναι οι *άνδρες και οι γυναίκες*. Η εν λόγω αναθεωρημένη διάταξη εναρμονίζεται, έτσι, με τις σχετικές διατάξεις του άρθρου 234 (πρώην 173) ΣυνθΕΚ και την αντίστοιχη κοινοτική νομοθεσία, καθώς και με την ανωτέρω Σύμβαση του ΟΗΕ, αλλά και με το άρθρο 22 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., που επιβάλλει ίση αμοιβή για ίσης αξίας παρεχόμενη εργασία, χωρίς διάκριση φύλου. Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο, ό.π., σ. 170. Σημειώνεται ότι το ζήτημα της ισότητας των φύλων δεν είναι καινούργιο για τη συνταγματική θεωρία. Βλ. τις πρωτοποριακές για την εποχή τους παρατηρήσεις του *Α. Σβώλου*, Το νέον Σύνταγμα, 1928, σ. 230 επ. Πρβλ. επίσης *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 207, όπου σημειώνεται ότι «*εναντίον μακραίωνος προλήψεως, της οποίας η διατήρησις δημιουργεί παγίαν ζημίαν εις βάρος της γυναικός, η ισοτιμία αυτής εις το Δίκαιον επιβάλλεται αφ' ενός μεν εκ κοινωνικής ανάγκης, διότι δι' αυτής θα προστατευθούν κοινωνικά και οικονομικά συμφέροντα του ετέρου των φύλων, ιδίως της εργαζομένης γυναικός, αφ' ετέρου δε εξ αυτής ταύτης της*

σημαντικό βήμα για την ενίσχυση της *ουσιαστικής ισότητας*[119], ιδιαίτερα όταν τα θετικά αυτά μέτρα[120] επιφέρουν *άμεσο αποτέλεσμα* («*θετικά μέτρα αμέσου αποτελέσματος*»)[121].

Η αναθεωρημένη διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 Συντ. κάνει λόγο για «*προώθηση της ισότητας μεταξύ ανδρών και γυναικών*». Είναι, ωστόσο, πρόδηλο ότι η έννοια της «*ισότητας*» αναφέρεται εν προκειμένω στην «*πραγματική*» ή «*ουσιαστική*» ισότητα, όπως ακριβώς την προσλαμβάνει η προαναφερόμενη νομολογία του Σ.τ.Ε.[122] Άλλωστε, στην ουσία, ο αναθεωρητικός νομοθέτης δεν κάνει τίποτε άλλο με την εν λόγω διάταξη από το να «*μεταγράφει*» το ουσιαστικό περιεχόμενο αυτής της νομολογίας στο συνταγματικό κείμενο.

Η αναφορά, ωστόσο, στην έννοια των *θετικών μέτρων* που πραγματοποιείται στη διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. α΄ σε σχέση με την ισότητα των φύλων, δεν συνεπάγεται, εξ αντιδιαστολής, ότι η λήψη αντίστοιχων θετικών μέτρων δεν επιτρέπεται και σε *άλλες περιπτώσεις πραγματικής κοινωνικής ή οικονομικής ανισότητας*, με την ίδια ή και μεγαλύτερη *ηθική απαξία*[123] σε σχέση με τις ανισότητες

εννοίας της Δημοκρατίας, ως πολιτεύματος ανθρωποκρατικού». Η τελευταία αυτή *σύνδεση* μεταξύ της ισότητας, του «*ανθρωποκρατικού*» χαρακτήρα του πολιτεύματος και της Δημοκρατίας, αποτελεί, όπως θα δούμε κατωτέρω, βασικό χαρακτηριστικό της *κοινωνικής δημοκρατίας*.

[119] Πρβλ. *Θ. Αντωνίου*, Η αναθεώρηση του άρθρου 116 παρ. 2 του συντάγματος του 1975, ό.π., σ. 477, όπου η συγγραφέας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «*η προβληματική των ποσοστώσεων υπέρ των γυναικών είναι δίχως άλλο ένα από τα μέσα για την επίτευξη της κοινωνικής ισότητας*».

[120] Πρβλ. άρθρο 23 παρ. 2 του Χάρτη θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ε.Ε., όπου ορίζεται ότι «*η αρχή της ισότητας δεν αποκλείει τη διατήρηση ή τη θέσπιση μέτρων που προβλέπουν ειδικά πλεονεκτήματα υπέρ του υποεκπροσωπούμενου φύλου*». Όπως σημειώνεται σχετικά στην «επεξήγηση» που συνοδεύει το ανωτέρω άρθρο του Χάρτη, η εν λόγω διάταξη «*επαναδιατυπώνει με πιο σύντομο τρόπο το άρθρο 141 παρ. 4 της Συνθήκης Ε.Κ., σύμφωνα με το οποίο η αρχή της ίσης μεταχείρισης δεν αποκλείει τη διατήρηση ή τη θέσπιση μέτρων σχετικά με ειδικά πλεονεκτήματα προς διευκόλυνση της άσκησης επαγγελματικής δραστηριότητας από το υποεκπροσωπούμενο φύλο ή προς πρόληψη ή αντιστάθμιση μειονεκτημάτωνστην επαγγελματική σταδιοδρομία*».

[121] Τα θετικά μέτρα αμέσου αποτελέσματος, όπως είναι λ.χ. η θέσπιση ποσοστώσεων υπέρ των γυναικών για τη συμμετοχή τους σε συλλογικά όργανα ή για την εισαγωγή τους σε Σχολές εκπαίδευσης κ.ο.κ. θεωρούνται τα *καταλληλότερα* για την προώθηση της *ουσιαστικής ισότητας*. Βλ. *M. Rosenfeld*, Affirmative action and justice, ό.π., σ. 294, 335 επ., *P. Hunt*, Reclaiming Social Rights, ό.π., σ. 89.

[122] Κατά τον *Ε. Βενιζέλο*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο, ό.π., σ. 171, η χρήση στο συνταγματικό κείμενο του όρου «*πραγματική ή ουσιαστική ισότητα*», τον οποίο, πάντως, σύμφωνα με τον συγγραφέα, «*ορθά και θεμιτά χρησιμοποιεί η νομολογία*», θα οδηγούσε σε «*ερμηνευτικές αντιδιαστολές*» σε σχέση με το άρθρο 4, καθώς και σε σχέση με το άρθρο 25 παρ. 1 Συντ. Ειδικά σε σχέση με το τελευταίο, σημειώνει ο *Ε. Βενιζέλος* τα εξής : «*Εφόσον λοιπόν το στοιχείο της ανεμπόδιστης και αποτελεσματικής άσκησης εισάγεται γενικά στο άρθρο 25 παρ. 1, η χρήση του όρου "πραγματική ή ουσιαστική" ισότητα στο άρθρο 116 θα μπορούσε να προκαλέσει εξ αντιδιαστολής μία κανονιστική απομείωση του άρθρου 25, το οποίο είναι εξαιρετικά κρίσιμο για το σύνολο των συνταγματικών δικαιωμάτων*». Οι κανονιστικές συνεπαγωγές που υπαινίσσεται εδώ ο συγγραφέας για το άρθρο 25 παρ. 1 Συντ. είναι προφανείς.

[123] Η ηθική απαξία της ανισότητας, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την κατανομή των μέσων επιβίωσης, αποτελεί περίπου κοινό τόπο στη σύγχρονη ηθική θεωρία. Η θεωρία αυτή συνυφαίνεται, μάλιστα, με τις συναφείς αντιλήψεις του Χριστιανισμού και κυρίως της Καθολικής Εκκλησίας. Χαρακτηριστικό είναι εν προκειμένω το κατωτέρω απόσπασμα από το έργο του Πάπα Ιωάννη-Παύλου Β΄, Η κοινωνική μέριμνα. Διδαχή 3, 1988, εκδ. Γραφείον Καλού Τύπου, σ. 17 : «*Βρισκόμαστε, λοιπόν, μπροστά σε σοβαρότατο πρόβλημα άνισης κατανομής των μέσων επιβιώσεως, τα οποία στην αρχή προορίζονταν για όλους τους ανθρώπους. Το ίδιο πρέπει να λεχθεί και για τα πλεονεκτήματα που απορρέουν από αυτά. Για το γεγονός αυτό δεν ευθύνονται οι μη προνομιούχοι πληθυσμοί, ούτε πάλι είναι αποτέλεσμα κάποιου αναπόφευκτου πεπρωμένου, εξαρτώμενου από τη φυσική τάξη πραγμάτων ή από το σύνολο συγκεκριμένων συγκυριών*».

σε βάρος των γυναικών. Το συμπέρασμα αυτό δεν προκύπτει μόνον από τη *γραμματική διατύπωση* της διάταξης του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. α΄, αλλά και από τη *συστηματική ερμηνεία* επιμέρους συνταγματικών διατάξεων και αρχών, με επίκεντρο, βέβαια, την αρχή του κοινωνικού κράτους[124] και τις διατάξεις του άρθρου 25 Συντ.

Το συμπέρασμα αυτό προκύπτει, πρωτίστως, από τη διατύπωση της διάταξης του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., η οποία ορίζει ότι «*Το Κράτος μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη, ιδίως σε βάρος των γυναικών*». Είναι προφανές ότι ο όρος «*ιδίως*» παραπέμπει εν προκειμένω σε *ενδεικτική* αναφορά[125]. Αυτό σημαίνει ότι η ανωτέρω συνταγματική διάταξη μπορεί να *δικαιολογήσει τη λήψη θετικών μέτρων, καθώς και μια σειρά άλλων κρατικών ενεργειών*, που αποβλέπουν στην «*άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη*».

Καθίσταται, επομένως, σαφές ότι με την ανωτέρω αναθεωρημένη διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ ανοίγει ουσιαστικά ο δρόμος για περαιτέρω *ουσιαστικοποίηση* της αρχής της ισότητας. Κατ' αρχήν, σε σημειολογικό επίπεδο, η αρχή της ισότητας χάνει την αποκλειστική της «έδρα» στο άρθρο 4 παρ. 1 Συντ., όπου κατοχυρώνεται η ισότητα ενώπιον του νόμου. Για την πληρέστερη και ολοκληρωμένη εφαρμογή της, η ισότητα προκύπτει πλέον από τις διατάξεις των άρθρων 4, 25 παρ. 2 (όπου αναφέρεται η έννοια της «*δικαιοσύνης*») και 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., με το οποίο θεσπίζεται υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την άρση των πραγματικών ανισοτήτων. Η ανωτέρω ερμηνευτική προσέγγιση της νέας διάταξης του άρθρου 116 παρ. 1 εδ. β΄ επιβεβαιώνεται, άλλωστε, από τις *προπαρασκευαστικές εργασίες* της αναθεώρησης του 2001[126].

Μια πρώτη, αλλά ασφαλώς όχι η μόνη, κανονιστική συνέπεια της ανωτέρω διαπίστωσης είναι ότι *η αρχή της αναλογικής ισότητας αναδιαμορφώνεται ριζικά*. Το περιεχόμενο της «*αναλογικότητας*» αποκτά, έτσι, νέα, περισσότερο *κοινωνική*, διάσταση. Ως ρύθμιση «*ανομοίων πραγμάτων και καταστάσεων*» νοείται, άρα, και η «*ανισότητα που υφίσταται στην πράξη*», οποιαδήποτε μορφή και αν έχει αυτή (κοινωνική, οικονομική, πολιτισμική, γλωσσική, θρησκευτική κ.ο.κ.). Αυτό σημαίνει ότι η πραγματική αυτή ανισότητα, μπορεί να δικαιολογήσει *αποκλίσεις από την τυπική ισότητα ενώπιον του νόμου*, κατά τα πρότυπα των θετικών μέτρων υπέρ των

---

[124] Όπως σημειώνει σχετικά ο *Ε. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 134, «*αποστολή του κοινωνικού κράτους είναι να αποτρέπει ή να εξισορροπεί της διασπαστικές επιδράσεις, που εκπορεύονται από την κοινωνική ανισότητα... Όπου η εξισορρόπηση αυτή αποκτά επείγοντα χαρακτήρα, εκεί υφίσταται για το κράτος ένα καθήκον με ιδιαίτερη βαρύτητα και μεγάλη ανάγκη να αναλάβει δράση. Ένα καθήκον που πάντα μπορεί να αξιώσει το προβάδισμα έναντι άλλων επιδιώξεων, με τις οποίες απλώς και μόνο θα βελτιώνοντο κάποιες ήδη ικανοποιητικές συνθήκες. Όπου διαπιστώνονται σημαντικά κενά που χρειάζονται κάλυψη, έστω και εκ των υστέρων, εκεί υπάρχει ιδιαίτερη υποχρέωση του κράτους να παρεμβαίνει εξισορροπιστικά*».

[125] Το επιχείρημα της συστηματικής ένταξης του ανωτέρω εδαφίου στο άρθρο 116 παρ. 2, το οποίο αναφέρεται στις σχέσεις των φύλων, αντιμετωπίζεται κυρίως με τη γραμματική, την τελολογική και την ευρύτερη συστηματική ερμηνεία της ανωτέρω διατάξεως.

[126] Κατά τον *Ε. Βενιζέλο*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο, ό.π., σ. 172, «*στο πεδίο εφαρμογής της νέας αυτής διάταξης εμπίπτουν συνεπώς όλοι και όλες οι πιθανές ανισότητες στην πράξη. Πρόκειται λοιπόν για μία διάταξη που ενισχύει την αναλογική ισότητα και μπορεί να αποτελέσει συνταγματικό εφαλτήριο για τη λήψη σειράς "θετικών μέτρων" σε διάφορους τομείς. Η διάταξη περικλείει έτσι μία προφανή δυναμική, που θα της προσδώσει σταδιακά το ευρύτερο δυνατό κανονιστικό περιεχόμενο. Πρόκειται άρα για μία από τις σημαντικότερες καινοτομίες της αναθεώρησης του 2001 και για μία διάταξη που προορίζεται να έχει ιδιαίτερα εκτεταμένη εφαρμογή στη νομολογία*».

γυναικών, αρκεί, βέβαια, τα σχετικά μέτρα υπέρ της κατηγορίας που πλήττεται από την ανισότητα, να είναι «*πρόσφορα και αναγκαία*»[127].

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, η ανωτέρω διαπίστωση δεν μας επιλύει ουσιαστικά το πρόβλημα του *περιεχομένου της ισότητας*. Το ζήτημα που εξακολουθεί να υπάρχει είναι κυρίως ποια άνιση κατάσταση θεωρείται, κατά την έννοια του Συντάγματος, ως δικαιολογημένη και ποια όχι. Με άλλα λόγια, τίθεται το ερώτημα : *Πότε επιβάλλεται ή απλά επιτρέπεται η επέμβαση του κράτους για «άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη»*; Και αυτό γιατί, όπως είναι προφανές, ούτε η διάταξη του άρθρου 4 παρ. 2 ούτε αυτές των άρθρων 25 παρ. 2 και 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. επιτρέπουν ή, ακόμη περισσότερο, επιβάλλουν την *ισοπεδωτική εξίσωση* των πάντων. Κάτι τέτοιο θα αντέβαινε, άλλωστε, όπως είδαμε, στον ίδιο τον δημοκρατικό, φιλελεύθερο αλλά και κοινωνικό χαρακτήρα του Συντάγματος.

Το ερώτημα παραπέμπει εκ νέου στο πρόβλημα της ανεύρεσης των *κριτηρίων ισότητας*, άρα των *κριτηρίων δικαιοσύνης*, με βάση τα οποία καθίσταται αντιληπτό και εφαρμόζεται το λειτουργικό περιεχόμενο της ισότητας. Το ζήτημα οδηγεί σε αυτό που ανωτέρω ονομάσαμε ως «*διαρκή αναζήτηση ισορροπιών*». Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η αναζήτηση αυτή των κριτηρίων δικαιοσύνης πρέπει να είναι *προσανατολισμένη, μεταξύ άλλων, στην αρχή του κοινωνικού κράτους*, να κατευθύνεται, δηλαδή, προς την έννοια της *κοινωνικής δικαιοσύνης*, το περιεχόμενο της οποίας πρέπει να προωθούν τα σχετικά κριτήρια δικαιοσύνης, χωρίς, ωστόσο, από την άλλη πλευρά να παραβιάζεται η αρχή του κράτους δικαίου. Η στενή νοηματική και ερμηνευτική σύνδεση μεταξύ της διάταξης του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. και της αρχής του κοινωνικού κράτους απορρέει, εξάλλου, από την «*προνομιακή*» *διαλεκτική σχέση* που αναπτύσσεται ανάμεσα στους συνταγματικούς αυτούς κανόνες, στο μέτρο που η ανωτέρω νέα συνταγματική διάταξη αποτελεί *συστατικό στοιχείο της αρχής του κοινωνικού κράτους*.

11. Θεμελίωση κρατικής υποχρέωσης

Ζήτημα, όμως, υπάρχει, επιπλέον, σε σχέση με το αν και κατά πόσο αναγνωρίζεται όχι απλά δυνατότητα αλλά *υποχρέωση* του κράτους να λαμβάνει *θετικά μέτρα* για άρση ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη. Εννοείται, ασφαλώς, ότι αναφερόμαστε σε *πρόσφορα και αναγκαία θετικά μέτρα*, που λαμβάνει το κράτος *σε περιπτώσεις που η ανισότητα δεν συνάδει με τα κριτήρια δικαιοσύνης*, με βάση τα οποία νοηματοδοτείται, στο πλαίσιο της *αρχής του κοινωνικού κράτους*, ο συνταγματικός κανόνας της ισότητας. Το πρόβλημα δεν φαίνεται, κατ' αρχήν, να επιλύει ούτε η αναθεωρημένη διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. Δεν τίθεται, εξάλλου, από την ανωτέρω νομολογία του Σ.τ.Ε., που αφορά τα θετικά μέτρα υπέρ των γυναικών, εφόσον με αυτήν επιλύεται το ζήτημα της συνταγματικότητας των μέτρων αυτών και όχι η *υποχρέωση* της κρατικής εξουσίας να προάγει τη (*διορθωτική*) ισότητα.

Η απάντηση στο ανωτέρω ζήτημα, το οποίο είναι ιδιαίτερα σημαντικό για τη λειτουργία της αρχής του κοινωνικού κράτους, συναρτάται από το ευρύτερο ζήτημα της *κρατικής υποχρέωσης να προστατεύει τα θεμελιώδη δικαιώματα,*

---

[127] Επιχείρημα από τη διατύπωση των υπ' αριθμ. 1933/1998 και 1917-1929/1998 αποφάσεων της Ολομέλειας του Σ.τ.Ε. (ό.π.).

συμπεριλαμβανομένου και του δικαιώματος της ισότητας. Ως προς αυτό, πρέπει να γίνει δεκτό, όπως είδαμε, ότι τόσο τα ατομικά όσο και τα κοινωνικά δικαιώματα περικλείουν, γενικά, μια *διπλή αξίωση*: Τόσο *αποχής* του κράτους από οποιαδήποτε ενέργεια που θα μπορούσε να βλάψει το περιεχόμενό τους, όσο και μια αντίστροφη αξίωση *θετικής δράσης* του κράτους, προκειμένου να καταστεί εφικτή η άσκηση του δικαιώματος.

11.1. Η θεωρία του «καθήκοντος προστασίας» εκ μέρους του κράτους

Όπως θα αναλυθεί και κατωτέρω, στη γερμανική θεωρία και νομολογία έχει αναπτυχθεί σειρά θεωριών γύρω από το «*καθήκον ή εντολή προστασίας*» ("*Schutzpflicht*" ή "*Schutzauftrag*") των θεμελιωδών δικαιωμάτων, με την οποία επιφορτίζεται το κράτος. Στο πλαίσιο της υποχρέωσης αυτής, το κράτος αναλαμβάνει, δηλαδή, *θετική δράση* προκειμένου να αποφευχθεί η βλάβη ή διακινδύνευση των δικαιωμάτων από διάφορες πηγές κινδύνου[128]. Επιπλέον, το καθήκον αυτό περιλαμβάνει, επίσης, τη *θέσπιση των αναγκαίων διαδικαστικών κανόνων* για την πραγμάτωση του περιεχομένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων[129], καθώς και τη διασφάλιση των αναγκαίων για την άσκησή τους προϋποθέσεων. Λογική, μάλιστα, προέκταση αυτής της κρατικής υποχρέωσης είναι η *άρση των κοινωνικοοικονομικών ανισοτήτων και η πραγμάτωση των υλικών προϋποθέσεων προκειμένου να καταστεί δυνατή η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τους φορείς τους*[130]. Το «*καθήκον προστασίας*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων περιλαμβάνει, ασφαλώς, την ισότητα[131], όπου η κρατική εξουσία έχει την υποχρέωση να θεσπίζει ρυθμίσεις προστασίας του περιεχομένου της.

Για τη συναγωγή, εξάλλου, του ανωτέρω καθήκοντος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, η σχετική γερμανική θεωρία θεμελιώνεται πάνω στην «*αντικειμενικοποίηση*» των δικαιωμάτων αυτών. Τα θεμελιώδη δικαιώματα, δηλαδή, εκτός από την υποκειμενική λειτουργία τους προς όφελος του φορέα τους, ενσωματώνουν, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω, *αντικειμενικές αξίες*, οι οποίες καταλαμβάνουν στο ρυθμιστικό τους πεδίο το σύνολο του νομικοπολιτικού συστήματος[132].

Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι παρόμοιο «*καθήκον προστασίας*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων θα μπορούσε να συναχθεί και στο πλαίσιο του ελληνικού συνταγματικού συστήματος, με τη διαμεσολάβηση, ιδίως, της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Στην περίπτωση του ελληνικού Συντάγματος, ωστόσο, υπάρχουν

---

[128] Βλ. ιδίως *R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, 410, *K. Hesse*, Grundzuge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, 1991, σ. 139 επ., *J. Isensee*, Das Grundrecht auf Sicherheit, 1983, σ. 38, *E. Klein*, Grundrechtliche Shutzpflicht des Staates, NJW 27 (1989), σ. 1633 επ.. BVerfGE 89, 276, 286, BVerfGE 49, 89, BVerfGE 35, 79, BVerfGE 39, 20, BVerfGE 76, 1, BVerfGE 46, 160, BVerfGE 56, 54 κ.ά.

[129] Πρβλ. *P. Wietholter*, Proceduralization of the category of law, in: *G. Teubner* (ed.), Dilemmas of law in the welfare state, 1986, σ. 508 επ. Βλ. επίσης BVerfGE 53, 30.

[130] Από την υποχρέωση αυτή απορρέει, εξάλλου, η «*αρχή της συμμετοχής στις κρατικές παροχές*»: Βλ. BVerfGE 33, 303. Πρβλ. Γενικότερα, *J. Isensee*, Das Grundrecht auf Sicherheit, ό.π., σ. 41 επ., *H. Sendler*, Teilhaberechte in der Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts, DoV 1978, σ. 581 επ.

[131] Βλ. *U. Aussem*, Die ausstrahlungswirkung der Grundrechte auf das arbeitrecht, 1994, σ. 104 επ. Βλ. επίσης, BVerfGE 88, 203, 260.

[132] Πρβλ. BVerfGE 7, 198, BVerfGE 56, 54.

ειδικότερες και σαφέστερες διατάξεις, όπου η σχετική κρατική υποχρέωση βρίσκει επαρκές έρεισμα. Αναφέρονται ιδίως οι εξής:

i) *Η διάταξη του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ.* θεσπίζει την υποχρέωση της πολιτείας όχι μόνον να σέβεται αλλά και να «***προστατεύει***» την αξία του ανθρώπου. Αυτή η υποχρέωση της πολιτείας, μάλιστα, αναγορεύεται από το Σύνταγμα σε «*πρωταρχική*». Η πρωτότυπη αυτή πρόβλεψη του Συντάγματος του 1975 φέρνει το ελληνικό παράδειγμα σε πλεονεκτική θέση, αφού από τη διάταξη αυτή μπορεί να συναχθεί με πειστικό τρόπο μια γενικότερη υποχρέωση του κράτους να προστατεύει το περιεχόμενο αλλά και την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, συμπεριλαμβανομένης, ασφαλώς, και της ισότητας. Αυτό δεν απορρέει μόνον από την ανωτέρω διάταξη του συνταγματικού κειμένου, αλλά και από την ίδια την ιδιαίτερη νομικο-πολιτική φύση της αρχής της αξίας του ανθρώπου που αυτή θεσπίζει, ως, κυριολεκτικά, «καταστατικής» αρχής για ολόκληρο το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και όχι μόνον. Όλα τα επιμέρους δικαιώματα συνιστούν ουσιαστικά εξειδικεύσεις της γενικής αυτής αρχής. Η προβλεπόμενη από τη διάταξη του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ. για την υποχρέωση της πολιτείας να προστατεύει την αξία του ανθρώπου, μπορεί να αναλυθεί, κατά λογική ακολουθία, σε περισσότερες και ειδικότερες «υποχρεώσεις» της πολιτείας να προστατεύει τα επιμέρους θεμελιώδη δικαιώματα. Η συσχέτιση, εξάλλου, της αρχής της προστασίας της αξίας του ανθρώπου με τα επιμέρους θεμελιώδη δικαιώματα, παρέχει ακόμη μια σημαντική *ερμηνευτική αρχή*: Η έκταση της σχετικής υποχρέωσης της πολιτείας να προστατεύει το θεμελιώδες δικαίωμα συναρτάται άμεσα από την «εσωτερική» νοηματική και λειτουργική σχέση που αναπτύσσει κάθε θεμελιώδες δικαίωμα με την αρχή της αξίας του ανθρώπου. Με άλλα λόγια, ο βαθμός και η έκταση της κρατικής υποχρέωσης έχουν άμεση συνάρτηση με την απάντηση στο ερώτημα κατά πόσον η άσκηση του θεμελιώδους δικαιώματος επηρεάζει την αρχή της αξίας του ανθρώπου και, συνακόλουθα, πόσο σημαντικό είναι το θετικό μέτρο προστασίας εκ μέρους του κράτους για τη διασφάλιση της αξίας του ανθρώπου. *Το επίπεδο, λοιπόν, της κρατικής υποχρέωσης προστασίας ενός θεμελιώδους δικαιώματος συναρτάται με το αντίστοιχο επίπεδο προστασίας της αξίας του ανθρώπου*[133].

ii) *Η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 Συντ.* περιλαμβάνει εξίσου σαφείς ρυθμίσεις για το εξεταζόμενο θέμα. Σύμφωνα, έτσι, με το εδ. α΄ της ανωτέρω διάταξης, τα θεμελιώδη δικαιώματα «*τελούν υπό την εγγύηση του Κράτους*». Είναι προφανές ότι η εν λόγω κρατική «***εγγύηση***» περιέχει ένα, κατ' αρχήν τουλάχιστον, *θετικό*

---

[133] Κατά τον *Γ. Κασιμάτη*, Ιστορική καταγωγή και εξέλιξη του κοινωνικού κράτους, ό.π., σ. 243-244, «*το φαινόμενο της προϊούσας "κοινωνικοποίησης" της έννοιας της αξιοπρέπειας του ανθρώπου και των θεμελιωδών δικαιωμάτων που παρατηρείται σήμερα έχει την έννοια : ότι το ουσιαστικό τους περιεχόμενο προσδιορίζεται και η λειτουργία τους προσανατολίζεται και από την αρχή του κοινωνικού κράτους. Αλλά και αντιστρόφως : η αρχή του κοινωνικού κράτους και τα κοινωνικά δικαιώματα προσδιορίζονται σήμερα από την αρχή της αξίας του ανθρώπου. Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια της "αξιοπρέπειας του ανθρώπου" άρχισε να απομακρύνεται προοδευτικά από τις καταβολές της στο φυσικό δίκαιο και να διευρύνεται σε κοινωνική "αξία του ανθρώπου". Για τη διευρυμένη αυτή έννοια ιδιαίτερη σημασία αποκτά η προώθηση του κοινωνικού κράτους, που, κάτω από ορισμένες συνθήκες ένδειας του ατόμου, υπηρετεί την προστασία της αξίας του ανθρώπου. Ανάλογη είναι και η μεταβολή και στις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας : δεν αποτελούν πια δυο αλληλοπεριοριζόμενες και αντίπαλες, αλλά αλληλοπροσδιοριζόμενες αρχές. Ο αλληλοπροσδιορισμός αυτός θέτει εκποδών το δίλλημα εφαρμογής τους στη συγκεκριμένη περίπτωση : in dubio pro libertate ή in dubio pro societate. Οι εν λόγω μεταβολές δεν αποτελούν απλές θεωρητικές κατασκευές. Έχουν τεράστια πρακτική σημασία τόσο για τη θέσπιση κανόνων δικαίου, όσο και για την ερμηνεία και εφαρμογή τους*».

περιεχόμενο. Η εγγύηση μπορεί, έτσι, να προϋποθέτει τόσο αποχή (nec facere), όπως συμβαίνει στον παραδοσιακό ατομικιστικό φιλελευθερισμό, όσο και θετική δράση (facere) του κράτους, όπως συμβαίνει στο κοινωνικό κράτος. *Η κρατική «εγγύηση» των θεμελιωδών δικαιωμάτων στο πλαίσιο της αρχής του κοινωνικού κράτους περιλαμβάνει, εξάλλου, εξ ορισμού, τη θετική παρέμβαση του κράτους στο κοινωνικό πεδίο, γενικότερα, και στο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ειδικότερα*. Το κράτος δεν νοείται, έτσι, πλέον αποκλειστικά ως εν δυνάμει πηγή διακινδύνευσης της ελευθερίας, αλλά, συγχρόνως, ως «*εγγυητής*» της.

Πέραν τούτου, η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 Συντ. περιλαμβάνει ειδική πρόβλεψη στο εδ. β΄ της ίδιας παραγράφου, σύμφωνα με την οποία «*Όλα τα κρατικά όργανα υποχρεούνται να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη και αποτελεσματική άσκηση*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η έννοια της «*διασφάλισης*» είναι εν προκειμένω γενικότερη εκείνης της «*προστασίας*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων, την οποία και περιλαμβάνει. Όπως ήδη αναλύθηκε ανωτέρω, ο όρος «*διασφάλιση*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων εγκλείει στο νοηματικό του περιεχόμενο σημαντική δυναμική. Παραπέμπει, εξάλλου, *τόσο σε υποχρέωση παράλειψης ενέργειας όσο και θετική δράση*, ανάλογα με τις ιδιαιτερότητες κάθε ατομικού ή κοινωνικού δικαιώματος και τις ειδικότερες συνθήκες κάτω από τις οποίες δημιουργείται η ανάγκη «διασφάλισης» των δικαιωμάτων αυτών. Σε περίπτωση, έτσι, που το θεμελιώδες δικαίωμα τίθεται σε κίνδυνο, απειλείται ή και παρενοχλείται από τρίτους, ιδίως ιδιώτες, τα κρατικά όργανα έχουν υποχρέωση να «διασφαλίζουν» την άσκησή του, άρα να «προστατεύουν» το κανονιστικό του περιεχόμενο από τις απειλές αυτές, ή, ακόμη, να προβαίνουν στις ενέργειες εκείνες που είναι αναγκαίες για την άσκηση του δικαιώματος από τους φορείς τους.

Η αναθεωρημένη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄, μάλιστα, δεν περιορίζεται μόνον στη θέσπιση σχετικής υποχρέωσης των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την «*ανεμπόδιστη*» αλλά, επιπλέον, την «*αποτελεσματική*» άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων[134]. Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι η προσθήκη αυτή στο συνταγματικό κείμενο συνεπάγεται ιδιαίτερα σημαντικές *κανονιστικές επιπτώσεις για τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Η συμπερίληψη, έτσι, της έννοιας της «*αποτελεσματικής*» άσκησης παραπέμπει ευθέως στην υποχρέωση των κρατικών οργάνων όλων των λειτουργιών, να προβαίνουν στη λήψη **θετικών μέτρων**, τα οποία κρίνονται κατά περίπτωση αναγκαία[135] για την

---

[134] Είναι προφανές ότι η κρατική τελολογία που τυποποιείται στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ. συνιστά *ειδικότερη όψη της αρχής της κοινωνικής δικαιοσύνης*. Πράγματι, η υποχρέωση διασφάλισης της αποτελεσματικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν βασίζεται σε ορισμένη διάκριση των φορέων των δικαιωμάτων αυτών, αλλά αφορά, κατ' αρχήν, *όλα τα θεμελιώδη δικαιώματα, που ανήκουν στο σύνολο των φορέων τους*. Η αντίληψη αυτή της *ισότητας στη διασφάλιση της αποτελεσματικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων* εκκινεί, ασφαλώς, από την ηθική – αξιακή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία «*τα δικαιώματα είναι ανθρώπινα όχι με την κοινότυπη σημασία ότι αυτοί που τα έχουν είναι άνθρωποι αλλά με την "προκλητική" σημασία ότι για να τα έχουν δεν χρειάζεται τίποτε άλλο από το να είναι άνθρωποι*». Βλ. *G. Vlastos*, Justice and equality, σε: *J. Waldron* (ed.), Theories of rights, Oxford 1984, σ. 44.

[135] Είναι προφανές ότι στην έννοια των *θετικών μέτρων* περιλαμβάνονται τα κοινωνικά δικαιώματα, η πραγμάτωση του περιεχομένου των οποίων μπορεί να κρίνεται, στη συγκεκριμένη περίπτωση, αναγκαίος όρος για την αποτελεσματική άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος, ιδιαίτερα ατομικού δικαιώματος. Στην περίπτωση αυτή, η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ επιτείνει περαιτέρω τη σχετική κρατική υποχρέωση για λήψη των αναγκαίων μέτρων, δηλαδή για την υλοποίηση του συγκεκριμένου κοινωνικού δικαιώματος (ή των συγκεκριμένων κοινωνικών δικαιωμάτων), που κρίνεται απαραίτητη για την αποτελεσματική άσκηση του ατομικού δικαιώματος. Επιβεβαιώνεται,

ουσιαστική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων[136]. Στις περιπτώσεις, μάλιστα, εκείνες που η παράλειψη του κράτους να διαμορφώσει τους αναγκαίους όρους άσκησης ενός θεμελιώδους δικαιώματος συνεπάγεται την ουσιαστική αδυναμία ή την υπέρμετρη παρεμπόδιση της άσκησης αυτής από τους φορείς του, πρέπει να γίνει δεκτό ότι δημιουργείται *υποκειμενικό δικαίωμα του φορέα του δικαιώματος να αξιώσει την ακύρωση της ανωτέρω παράλειψης και τη λήψη μέτρων από το κράτος*, χωρίς, μάλιστα, να αποκλείεται η *αποζημίωση* με βάση τις διατάξεις των *άρθρων 105 και 106 ΕισΝΑΚ*. Για να συντρέξει, βέβαια, παρόμοια «*παράλειψη οφειλόμενης νόμιμης ενέργειας*» πρέπει να συντρέχουν, *σωρευτικά*, ορισμένες προϋποθέσεις: α) Η παράλειψη λήψης των θετικών μέτρων ή η ανεπαρκής λήψη παρόμοιων μέτρων να οδηγεί σε *πρακτική αδυναμία άσκησης του δικαιώματος ή σε υπέρμετρη δυσχέρεια στην άσκησή του*. β) Η εν λόγω παράλειψη ή η ελλιπής λήψη των ανωτέρω μέτρων *θίγουν τον προστατευόμενο πυρήνα του δικαιώματος*. γ) Η παράλειψη ή η ελλιπής λήψη των θετικών μέτρων *εμφανίζεται αυθαίρετη*, δηλαδή δεν δικαιολογείται από λόγους δημοσίου συμφέροντος[137], οι οποίοι, σταθμιζόμενοι με το συγκρουόμενο ατομικό συμφέρον του αιτούντα, δεν θεωρούνται συνταγματικά θεμιτοί ή επαρκείς. δ) Τα εν λόγω θετικά μέτρα να κρίνονται *πρόσφορα και αναγκαία* για την άσκηση του δικαιώματος κατά τα ανωτέρω. ε) Να υπάρχει υπαρκτό *έννομο συμφέρον* του φορέα του δικαιώματος για την άσκησή του, να μην εμφανίζεται, με άλλα λόγια, η σχετική επίκληση της κρατικής παράλειψης ως προδήλως «*καταχρηστική*»[138]. Σε κάθε περίπτωση, παράλειψη οφειλόμενης ενέργειας εκ μέρους του κράτους

έτσι, στο πεδίο αυτό η «παραπληρωματικότητα» των θεμελιωδών δικαιωμάτων και αναδεικνύεται η αλληλεξάρτηση του περιεχομένου τους. Πρβλ. σχετικά *Π. Παραρά*, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σ. 17, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*τα κοινωνικά δικαιώματα, δηλαδή οι πάσης φύσεως παροχές του κράτους προς αυτούς που έχουν ανάγκη βοήθειας, είναι το αναγκαίο συμπλήρωμα των ατομικών δικαιωμάτων, και τα τελευταία αυτά δικαιώματα κάθε άλλο παρά αποκρούουν τη συστέγασή τους στο Σύνταγμα με κοινωνικά δικαιώματα*». Η πραγμάτωση, εξάλλου, των κοινωνικών δικαιωμάτων συνιστά συχνά αναγκαία προϋπόθεση για την άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων και, συνακόλουθα, για την πληρέστερη νοηματοδότηση της αυτονομίας του προσώπου. Στις περιπτώσεις αυτές, η πραγμάτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων αποτελεί όχι μόνο κοινωνικοκρατικό αλλά, επιπλέον, δικαιοκρατικό αίτημα. Βλ. *Δ. Δημητράκου*, Τα «αρνητικά δικαιώματα του πολίτη κι το κράτος. Μια αναλυτική προσέγγιση, Ισοπολιτεία, τ. 2/2000, σ. 273, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*για να μπορέσει να λειτουργήσει το κράτος ως κράτος δικαίου, πρέπει να μπορεί να εξασφαλίσει αυτά τα δικαιώματα: τα αρνητικά και εκείνο το ελάχιστο των θετικών που είναι απαραίτητο για να έχουν νόημα τα αρνητικά*».

[136] Όπως σημειώνεται χαρακτηριστικά από τους *F. Châtelet/E. Pisier-Kouchner*, ό.π., «*μόνο ένα καλό Κράτος εξασφαλίζει τα δικαιώματα του ανθρώπου, ενώ η απουσία Κράτους εξασφαλίζει "ρομαντικά" την άρνησή τους*». Η θέση αυτή αποδίδεται κατά τους συγγραφείς στον *B.H. Levy*, Le testament de Dieu, 1979.

[137] Στους λόγους αυτούς δημοσίου συμφέροντος περιλαμβάνονται, όπως είδαμε, τα «δικαιώματα των άλλων», καθώς και η δημόσια τάξη και ασφάλεια.

[138] Η οριοθέτηση στην περίπτωση αυτή προκύπτει και από τις διατάξεις του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ., το οποίο απαγορεύει την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος. Η καταχρηστικότητα της σχετικής επίκλησης από τον αιτούντα πρέπει, πάντως, να είναι πρόδηλη. Τέτοια περίπτωση λ.χ. θα είχαμε εάν κάποιος με αποδεδειγμένα υψηλά προσωπικά εισοδήματα αιτούνταν την παροχή εκ μέρους του κράτους ενός ελάχιστου εισοδήματος διαβίωσης. Ή, ακόμη, εάν ο ίδιος αιτούνταν τη χορήγηση κατοικίας κατά τις επιταγές του άρθρου 21 παρ. 4 Συντ. Η καταχρηστικότητα κρίνεται *in concreto*, μετά από στάθμιση τόσο της κρατικής παράλειψης και των λόγων που την προκαλούν (*βαθμός αυθαιρεσίας*), όσο και το έννομο συμφέρον του φορέα του δικαιώματος σε σχέση, ιδίως, με την αναγκαιότητα που υπάρχει για την άσκηση εκ μέρους του, του επίμαχου θεμελιώδους δικαιώματος. Η αναγκαιότητα αυτή κρίνεται πρωτίστως σε σχέση με το επίπεδο διασφάλισης της αξίας του ανθρώπου. Δεν μπορεί να θεωρηθεί, έτσι, καταχρηστική η επίκληση της σχετικής κρατικής παράλειψης, εάν από αυτή την παράλειψη και τη μη άσκηση του δικαιώματος θίγεται η αξία ή αξιοπρέπεια του φορέα του ως ανθρώπου (άρθρο 2 παρ. 1 Συντ.).

στοιχειοθετείται πρωτίστως στις περιπτώσεις όπου από την εν λόγω παράλειψη θίγεται η αξία του φορέα του δικαιώματος ως ανθρώπου (άρθρο 2 παρ. 1 Συντ.)[139].

Είναι, ασφαλώς, προφανές ότι πολύ περισσότερο γεννάται σχετική υποκειμενική αξίωση του φορέα ενός δικαιώματος σε περίπτωση που ο νομοθέτης *ανακαλεί ή περιορίζει δραστικά την ήδη παρεχόμενη προστασία του δικαιώματος αυτού*, σε τέτοιο βαθμό ώστε να καθίσταται αδύνατη ή υπέρμετρα δυσχερής η αποτελεσματική άσκηση του ανωτέρω δικαιώματος, σύμφωνα με τα προαναφερόμενα. Στην περίπτωση αυτή, εφόσον η κατάργηση ή η ουσιώδης αποδυνάμωση της προστασίας *εμφανίζεται αυθαίρετη και δεν αντικαθίσταται συγχρόνως από ανάλογη με την προηγούμενη προστασία του δικαιώματος, ο δικαστής είναι υποχρεωμένος να αναγνωρίσει την αντισυνταγματικότητα αυτής της κατάργησης ή ουσιώδους αποδυνάμωσης της παρεχόμενης προστασίας*, να *την παρακάμψει και να εφαρμόσει την καταργούμενη από αυτήν προγενέστερη ρύθμιση.*

Εφόσον συντρέχουν, λοιπόν, οι ανωτέρω προϋποθέσεις, ο φορέας του δικαιώματος έχει *αυτοτελές υποκειμενικό δικαίωμα* να ζητήσει την ακύρωση της παράλειψης και την πρακτική άρση της από τα αρμόδια κατά περίπτωση δικαστήρια, χωρίς να αποκλείεται η αξίωση αποζημίωσης. Νομικό έρεισμα των σχετικών *ενδίκων βοηθημάτων* είναι στην περίπτωση αυτή οι συνταγματικές διατάξεις που κατοχυρώνουν το επίμαχο θεμελιώδες δικαίωμα, σε συνδυασμό με τις διατάξεις του άρθρου 25 παρ. 1 και 2 Συντ., όπου θεμελιώνεται η σχετική κρατική υποχρέωση, τη διάταξη του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ., η οποία κατοχυρώνει την αρχή του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου, καθώς και με την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, όπως αυτή θεμελιώνεται ρητά στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ. Είναι, εξάλλου, προφανές ότι οι ανωτέρω διατάξεις συντρέχουν, κατά το στάδιο της επίκλησής τους ενώπιον του αρμοδίου δικαστηρίου, με τη διάταξη του άρθρου 93 παρ. 4 Συντ., που θεσπίζει υποχρέωση των δικαστηρίων να μην εφαρμόζουν νόμο που το περιεχόμενό του είναι αντίθετο προς το Σύνταγμα, τη διάταξη του άρθρου 87 παρ. 2 Συντ., που ορίζει ότι οι δικαστές κατά την άσκηση των καθηκόντων τους υπόκεινται μόνο στο Σύνταγμα και στους νόμους, καθώς και με τις οικείες δικονομικές διατάξεις του Συντάγματος που αφορούν την αρμοδιότητα του δικαστηρίου (άρθρα 93-100 Συντ.). Οι τελευταίες αυτές διατάξεις συνδυάζονται, εξάλλου, με το άρθρο 20 παρ. 1 Συντ., το οποίο κατοχυρώνει το δικαίωμα παροχής δικαστικής προστασίας.

Εάν θέλουμε να μιλήσουμε με τους όρους της παραδοσιακής διάκρισης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, το δικαίωμα[140] που θεσπίζει στις περιπτώσεις αυτές η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1· εδ. β΄ Συντ. αποτελεί ένα *sui generis κοινωνικό*

---

[139] Είναι πρόδηλο ότι σε όλα τα ανωτέρω κριτήρια υπεισέρχεται, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, η *αρχή της αναλογικότητας*, η οποία κατευθύνει τις σχετικές σταθμίσεις του δικαστή.

[140] Τα τελευταία χρόνια το Γερμανικό Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο έχει την τάση να επεκτείνει το καθήκον προστασίας των δικαιωμάτων, περιλαμβάνοντας ένα υποκειμενικό δικαίωμα προστασίας του δικαιώματος, στις περιπτώσεις εκείνες που η κρατική εξουσία δεν λαμβάνει τα απαραίτητα μέτρα για την προστασία του δικαιώματος ή τα μέτρα που λαμβάνει κρίνονται ανεπαρκή. Βλ. σχετικά BVerfGE 77, 170 (214), BVerfGE 79, 174, BVerfGE 81, 242 (260-273), κ.ά. Κατά μείζονα λόγο, η αναγνώριση ενός παρόμοιου υποκειμενικού δικαιώματος πρέπει να γίνει δεκτό στην Ελλάδα, όπου το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 περιλαμβάνει συγκεκριμένες διατάξεις, οι οποίες παρέχουν επαρκή σχετικά ερείσματα για μια τέτοια αναγνώριση.

δικαίωμα, το οποίο περιλαμβάνει αξίωση θετικής δράσης του κράτους[141] με σκοπό τη διασφάλιση της αποτελεσματικής άσκησης[142] των θεμελιωδών δικαιωμάτων[143].

---

[141] Καθίσταται, επομένως, σαφές ότι η σχετική υποχρέωση των κρατικών οργάνων για τη διασφάλιση της αποτελεσματικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, που θεσπίζει η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., μπορεί να συνεπάγεται οικονομικό κόστος για το κράτος. Καταρρίπτεται, έτσι, η παραδοσιακή φιλελεύθερη αντίληψη ότι ο σεβασμός των ατομικών δικαιμάτων, σε αντίθεση με τα κοινωνικά δικαιώματα, συνεπάγεται μηδενικό κόστος για το κράτος, εφόσον αρκεί απλώς η αποχή του τελευταίου από την προστατευόμενη ατομική σφαίρα ελευθερίας (βλ. λ.χ. *Ch. Field*, Right and Wrong, 1978, Harvard University Press, σ. 113 επ.). Αντίθετα, ο σεβασμός, η εγγύηση, η προστασία και η διασφάλιση της αποτελεσματικής άσκησης των ατομικών και των κοινωνικών δικαιωμάτων επάγονται συχνά κόστος για τον κρατικό προϋπολογισμό, στο βαθμό που η λήψη των συναφών αναγκαίων και πρόσφορων μέτρων προϋποθέτει τη δαπάνη συγκεκριμένων κάθε φορά κονδυλίων από τον κρατικό προϋπολογισμό. Στο πλαίσιο αυτό καθίσταται πρόδηλο ότι ο σεβασμός τόσο των κοινωνικών όσο και των ατομικών δικαιωμάτων συνεπάγεται δημοσιονομικό κόστος. Βλ. *R. Plant*, Modern political thought, Oxford 1991, σ. 270 επ., ο οποίος σημειώνει ότι η σχετική κρατική υποχρέωση για σεβασμό των αρνητικών (ατομικών) δικαιωμάτων συνεπάγεται κόστος. Δεν χωρεί, έτσι, αμφιβολία ότι *η εν λόγω κρατική υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων εντάσσεται στη λογική της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Τούτο συμβαίνει πρωτίστως γιατί η λήψη θετικών μέτρων εκ μέρους του κράτους θεμελιώνεται σε μια *διανεμητική δικαιοσύνη*, η οποία νοηματοδοτείται και προσανατολίζεται με βάση τα *κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης που ισχύουν στο κοινωνικό κράτος*.

[142] Μόνον υπό τους κοινωνικοκρατικούς αυτούς τελολογικούς όρους είναι δυνατόν να διαμορφωθούν σχέσεις ανάμεσα στο κράτος και στους πολίτες που να ανάγονται σε παίγνιο μη μηδενικού αθροίσματος. Εάν υποθέσουμε, έτσι, ότι σε ένα παίγνιο μηδενικού αθροίσματος μεταξύ δυο παικτών Α και Β, ο Α έχει να κερδίσει ακριβώς όσα χάνει ο Β και αντιστρόφως, αντίθετα, σε ένα παίγνιο μη μηδενικού αθροίσματος, το αποτέλεσμα μπορεί να έχει θετικό ή αρνητικό άθροισμα. Η σχέση που αναπτύσσεται εν προκειμένω μεταξύ του κράτους και των πολιτών είναι σχέση συναγωνιστική. Η σχέση αυτή θα μπορούσε να αναχθεί σε μια μορφή «*παιγνίου συνεργασίας*», εφόσον η κρατική εξουσία εμφανίζεται ως «*εγγυητής*» των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ενώ, παράλληλα, αναλαμβάνει την υποχρέωση να διασφαλίζει την αποτελεσματική άσκηση των δικαιωμάτων αυτών. Για τα σχετικά με τη θεωρία των παιγνίων (game theory) και την έννοια του μηδενικού – μη μηδενικού αθροίσματος βλ. *J. von Neumann/O. Morgenstern*, Theory of games and economic behavior, Princeton 1947, *M. Taylor*, The possibility of Cooperation, New York 1987, *R. Wright*, Zero sum, London 2000. Σημειώνεται, ωστόσο, ότι στο πεδίο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, η επιδίωξη ενός παιγνίου μη μηδενικού αθροίσματος μετατρέπεται σε φιλελεύθερο επιχείρημα όταν ως «παίκτες» του παιγνίου αυτού θεωρούνται τα άτομα στις μεταξύ τους σχέσεις. Υποστηρίζεται, έτσι, ότι ενώ τα αρνητικά δικαιώματα μπορούν να οδηγήσουν σε παίγνιο μη μηδενικού αθροίσματος, αντίθετα, τα θετικά δικαιώματα οδηγούν σε παίγνιο μηδενικού αθροίσματος, εφόσον η μεταφορά πόρων από κάποιους σε ορισμένους άλλους σημαίνει απώλεια για τους πρώτους, η οποία μετακυλίεται ως ωφέλεια για τους δεύτερους. Κατά τη σχετική φιλελεύθερη άποψη, «*οποιοδήποτε αίτημα κοινωνικού προστατευτισμού ξεκινά από μια αντίληψη της πολιτικής ως παιγνίου μηδενικού αθροίσματος και είναι ως εκ τούτου αυτό-υπονομεύόμενο: δεν μπορεί να δώσει πραγματικές λύσεις στα προβλήματα για τα οποία χρησιμοποιείται χωρίς να δημιουργήσει νέα ή να επαναφέρει στην επιφάνεια τα ίδια τα προβλήματα στα οποία δίνει μια πρόσκαιρη "λύση"*». Βλ. *Δ. Δημητράκου*, Τα «αρνητικά δικαιώματα» του πολίτη και το κράτος, Ισοπολιτεία, τ. 2/2000, σ. 280. Η τελευταία αυτή αντίληψη, ωστόσο, πέραν του γεγονότος ότι δεν ανταποκρίνεται πλήρως στην πραγματικότητα, καταδεικνύει πρωτίστως την τεράστια διαφοροποίηση που υφίσταται ανάμεσα στη φιλελεύθερη και την κοινωνικοκρατική λογική. Είναι, έτσι, προφανές ότι η απόρριψη του μηδενικού αθροίσματος συνεπάγεται ουσιαστικά την ολοσχερή άρνηση των κοινωνικών δικαιωμάτων. Κατά τον τρόπο αυτό, απορρίπτεται από τη φιλελεύθερη αντίληψη η *αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης*, η οποία θεμελιώνει την υποχρέωση του κράτους για αναδιανομή του πλούτου, με βάση κριτήρια κοινωνικής ισότητας. Με αυτή την έννοια, η φιλελεύθερη αντίληψη επιδιώκει, αναμφίβολα, τη διατήρηση του κοινωνικοοικονομικού status quo, αποδεχόμενη ουσιαστικά την κοινωνική ανισότητα, που οδηγεί στη συνολικότερη φαλκίδευση της ελευθερίας και της ισότητας. Αντίθετα, η αρχή του κοινωνικού κράτους, η οποία κατοχυρώνεται στο Σύνταγμα του 1975/1986/2001, όχι απλά επιτρέπει, αλλά επιβάλλει τη μετατροπή του παιγνίου στο πεδίο των θεμελιωδών δικαιωμάτων σε παίγνιο μηδενικού αθροίσματος, με την έννοα που αναπτύχθηκε ανωτέρω. Αυτό είναι, άλλωστε, το ουσιώδες νόημα της κοινωνικής δικαιοσύνης, στην οποία παραπέμπει η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ.

iii) *Η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ.*, εξάλλου, αναφέρεται ρητά στην «*προστασία των θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου από την Πολιτεία*». Με τη ρητή αυτή αναφορά εισάγεται στο ελληνικό συνταγματικό σύστημα η (γερμανική) *θεωρία του κρατικού καθήκοντος για προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Από τη διάταξη, έτσι, αυτή, σε συνδυασμό με τη διάταξη της παραγράφου 1 εδ. α΄ και β΄ του ίδιου άρθρου προκύπτει ένα *υποκειμενικό (sui generis κοινωνικό) δικαίωμα* για θετική δράση του κράτους με σκοπό την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η διάταξη αυτή έρχεται, κατά τον τρόπο αυτό, να *προστεθεί* στο νοηματικό και κανονιστικό περιεχόμενο της υποχρέωσης των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων (άρθρο 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ.), ολοκληρώνοντας αλλά και επιβεβαιώνοντας την ύπαρξη του ανωτέρω υποκειμενικού δικαιώματος. Είναι εν πολλοίς αυτονόητο ότι η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ., όπως, άλλωστε, και αυτή του εδ. β΄ της παρ. 1 του ίδιου άρθρου, *πρέπει να ερμηνεύεται υπό το πρίσμα της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου*, η οποία κατοχυρώνεται στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ. Στο πλαίσιο αυτό, η σχετική κρατική υποχρέωση για την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων προσλαμβάνει, επιπλέον, τον χαρακτήρα μιας *γενικής αρχής* που προσανατολίζει τη δράση όλων των κρατικών οργάνων στη διαμόρφωση των θεσμικών και υλικών εκείνων προϋποθέσεων που κρίνονται αναγκαίες για τη *μέγιστη δυνατή απόλαυση των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τον μέγιστο δυνατό αριθμό προσώπων*. Η εν λόγω αρχή συνιστά απόρροια της ερμηνευτικής συνάντησης και όσμωσης της ανωτέρω κρατικής υποχρέωσης προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και διασφάλισης της αποτελεσματικής άσκησής τους με την αρχή του κοινωνικού κράτους και την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνη, που επιβάλλουν, όπως είδαμε, τη *διάχυση και επέκταση στο κοινωνικό σύνολο της δυνατότητας απόλαυσης των δικαιωμάτων αυτών*[144].

Το κοινωνικό δικαίωμα για την προστασία εκ μέρους του κράτους των θεμελιωδών δικαιωμάτων και τη λήψη των αναγκαίων κατάλληλων θετικών μέτρων για την αποτελεσματική άσκησή τους περιλαμβάνει, ασφαλώς, και το δικαίωμα *ισότητας*. Το

---

[143] Είναι προφανές ότι η εν λόγω υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων θεμελιώνεται ουσιαστικά στην έννοια της δικαιοσύνης. Ειδικότερα, η ανωτέρω κρατική υποχρέωση περιλαμβάνει την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων στην καθολικότητά τους. Αναφέρεται, δηλαδή, σε όλα τα υποκείμενα των θεμελιωδών δικαιωμάτων, καθώς και σε όλα τα δικαιώματα αυτά, κατά τρόπο *καθολικό*. Στην περίπτωση αυτή, έτσι, τα υποκείμενα των συνταγματικών δικαιωμάτων προσλαμβάνονται ως *ισότιμα* απέναντι στην κρατική εξουσία. Η θεώρηση αυτή συνιστά, πρακτικά, *ειδικότερη όψη της γενικής αρχής της (αναλογικής) ισότητας απέναντι στον νόμο, που θεσπίζεται στο άρθρο 4 παρ. 1 Συντ.* Η τελευταία αυτή αρχή της ισότητας εννοείται ότι *συμπεριλαμβάνει, κατά μείζονα λόγο, την ισότητα ενώπιον του Συντάγματος και, εν προκειμένω, ενώπιον της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ.* Η αναλογική αυτή ισότητα αποβαίνει εδώ προς όφελος των ασθενέστερων οικονομικά πολιτών, εφόσον αυτοί κυρίως ωφελούνται από την πραγμάτωση της σχετικής υποχρέωσης των κρατικών οργάνων να προβαίνουν στη λήψη θετικών μέτρων που κρίνονται αναγκαία για την αποτελεσματική άσκηση των δικαιωμάτων. Το συμπέρασμα αυτό συνιστά ειδικότερη (αν και παραφρασμένη) έκφανση της *καντιανής ιδέας*, η οποία συνδέει τη δικαιοσύνη με τη δυνατότητα καθολικής εφαρμογής της αρχής που διέπει μια πράξη. Αυτό σημαίνει, μεταξύ άλλων, καθολική εφαρμοσιμότητα της αρχής στα άτομα. Για την καντιανή αυτή ιδέα πρβλ. *Δ. Δημητράκου*, Η μαρξιστική έννοια της δικαιοσύνης. Μια κριτική θεώρηση, σε: *Π. Παραρά* (επιμ.), Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σ. 59-60.

[144] Όπως σημειώνει σχετικά ο *Π. Παραράς*, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σ. 17, «*η απόλαυση των ατομικών δικαιωμάτων από τους κατά το δυνατόν περισσότερους γίνεται πληρέστερη, μόνον με την παράλληλη κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων, με συνέπεια την εντεύθεν διαρκή αναβάθμιση των εισοδηματικά κατωτέρων τάξεων*».

κράτος, είναι, έτσι, υποχρεωμένο από το Σύνταγμα να λαμβάνει τα αναγκαία εκείνα μέτρα προκειμένου να καταστεί εφικτή η *κανονιστική λειτουργία της αρχής της ισότητας*. Στην περίπτωση, επομένως, αυτή ισχύουν mutatis mutandis όσα αναφέρθηκαν ανωτέρω για τα λοιπά θεμελιώδη δικαιώματα.

11.2. «Καθήκον προστασίας» και υποχρέωση άρσης των ανισοτήτων

Σε σχέση, όμως, με την ισότητα, ο αναθεωρητικός νομοθέτης περιέλαβε, όπως ήδη αναφέρθηκε, ειδική διάταξη (άρθρο 116 παρ. 2 εδ. β΄), με την οποία ορίζεται ότι : «*Το Κράτος μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη, ιδίως σε βάρος των γυναικών*».

Όπως σημειώθηκε, εξάλλου, ανωτέρω, η εν λόγω κρατική μέριμνα δεν περιορίζεται στις σχέσεις μεταξύ των φύλων[145] αλλά καταλαμβάνει όλες τις περιπτώσεις ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη[146] και οι οποίες δεν δικαιολογούνται με βάση τα κριτήρια δικαιοσύνης που ισχύουν στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος. Αφορά, πρωτίστως, κοινωνικές ομάδες, οι οποίες για διάφορους λόγους, όπως είναι η υγεία ή η φυσική διάπλαση (λ.χ. άτομα με ειδικές ανάγκες[147 148]), η οικονομική ανέχεια (λ.χ. πένητες, κοινωνικά αποκλεισμένοι), η θρησκεία (λ.χ. ετερόδοξοι πέραν του Ορθόδοξου Χριστιανικού δόγματος), η φυλετική προέλευση (λ.χ. αθίγγανοι), η προσωπική συμπεριφορά ή «παρέκκλιση» (λ.χ. ναρκομανείς, ομοφυλόφιλοι), ή άλλες πραγματικές συνθήκες (λ.χ. οικονομικοί μετανάστες και πολιτικοί πρόσφυγες), βρίσκονται στο *περιθώριο της κοινωνίας*, με αποτέλεσμα *να διασπάται η κοινωνική συνοχή και να σχετικοποιείται η αξία της κοινωνικής δικαιοσύνης*. Οι ανωτέρω

---

[145] Η ιδιαίτερη βαρύτητα που δίδεται στην περίπτωση αυτή στην ισότητα των φύλων δεν είναι, ασφαλώς, συμπτωματική. Όπως παρατηρεί, εξάλλου, σχετικά ο *N. Bobbio*, Δεξιά και Αριστερά, 1995, εκδ. Πόλις, σ. 199, «*η βαθμιαία εξίσωση των γυναικών και των ανδρών, πρώτα στη μικρή οικογενειακή κοινωνία και κατόπιν στη μεγαλύτερη αστική και πολιτική κοινωνία, είναι ένα από τα πιο ασφαλή σημάδια της ανεπίστρεπτης πορείας του ανθρώπινου γένους προς την ισότητας*». Όπως και ο Τοκβίλ, ο *Bobbio* υποστηρίζει ότι «*η ώθηση προς ολοένα μεγαλύτερη ισότητα μεταξύ των ανθρώπων είναι τέτοια, που δεν μπορεί να της αντισταθεί κανείς*».

[146] Contra ο *Χ. Τσιλιώτης*, Η αναθεώρηση του άρθρου 116 παρ. 2 Συντ., ό.π., σ. 503, ο οποίος εκφράζοντας τον σχετικό σκεπτικισμό του για την ανωτέρω διαπίστωση σημειώνει : «*Είναι αμφίβολο όμως εάν ο αναθεωρητικός νομοθέτης εννοεί αυτό το πράγμα, Πάντως είτε με τη μια εκδοχή είτε με την άλλη η διατύπωση "... ιδίως σε βάρος των γυναικών" είναι μάλλον ανεπιτυχής και δημιουργεί ερωτηματικά*» (ibidem). Αντίθετα, ο *Ε. Βενιζέλος*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο, ό.π., σ. 116-117, είναι απόλυτα κατηγορηματικός όταν σημειώνει ότι «*η νέα διατύπωση της παραγράφου 2 του άρθρου 116 αναφέρεται ρητά σε κάθε μορφή χρόνιας ανισότητας σε βάρος κατηγοριών προσώπων(και άρα όχι μόνο των γυναικών)*». Πρβλ. ibid, σ. 104-105, όπου ο συγγραφέας αναφέρεται σε «*ρητή και πανηγυρική πρόβλεψη για τη δυνατότητα λήψης θετικών μέτρων υπέρ των γυναικών ή άλλων κατηγοριών προσώπων που υφίστανται τις δυσμενείς συνέπειες μιας μακροχρόνιας άνισης μεταχείρισης στην πράξη (άρθρο 116 παρ. 2)*».

[147] Πρβλ. την αγόρευση του γενικού εισηγητή της πλειοψηφίας *Ε. Βενιζέλου* στην Ολομέλεια της Αναθεωρητικής Βουλής (Πρακτικά Βουλής, Συνεδρίαση Ζ΄, Τετάρτη 24 Ιανουαρίου 2001, σ. 4126), ο οποίος, αναφερόμενος στη νέα διάταξη του άρθρου 21 παρ. 6 Συντ., για την προστασία των ατόμων με αναπηρίες σημείωσε σχετικά τα εξής : «*Διευκρινίζω εδώ ότι αυτό είναι πέραν της αναλογικής ισότητας. Αυτό είναι δικαίωμα που κινείται θετικότερα από την αρχή της ισότητας καθώς και η διάταξη του άρθρου 116 παράγραφος 2 που επιτρέπει θετικά μέτρα υπέρ των ατόμων με αναπηρίες. Άρα, η μνεία στην αρχή της ισότητας δεν προσφέρει κάτι καινούργιο στα άτομα αυτά. Αυτό υπάρχει. Θέλουμε να τους προσφέρουμε την ειδική μέριμνα του κράτους*».

[148] Πρβλ. και το άρθρο 26 του Χάρτη Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ε.Ε., σύμφωνα με το οποίο «*η Ένωση αναγνωρίζει και σέβεται το δικαίωμα των ατόμων με ειδικές ανάγκες να επωφελούνται μέτρων που θα τους εξασφαλίζουν την αυτονομία, την κοινωνική και επαγγελματική ένταξη και τη συμμετοχή στον κοινοτικό βίο*».

πραγματικές προσωπικές και κοινωνικοοικονομικές καταστάσεις και κοινωνικές προκαταλήψεις οδηγούν σε ποικίλες *ανισότητες*, οι οποίες δεν συμβιβάζονται με το *αξιακό συνταγματικό πλαίσιο* και αντιβαίνουν στην *αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης*, καταλήγοντας στην ουσία να οδηγούν σε έμμεσες, πλην υπαρκτές, *κοινωνικές διακρίσεις*. Εξάλλου, κάθε εμμονή στην αντιμετώπιση των κατηγοριών αυτών με βάση την αρχή της *τυπικής ισότητας* ενώπιον του νόμου, «*καταλήγει σε μια κατ' επίφαση μόνο ισότητα, ενώ ουσιαστικά παγιώνει και διαιωνίζει μιαν υφιστάμενη άνιση κατάσταση*»[149]. Επιπλέον, θα συμπληρώναμε, η απόλυτη και αποκλειστική εφαρμογή της τυπικής ισότητας καταλήγει στις περιπτώσεις αυτές σε πράξεις *έμμεσης διάκρισης* σε βάρος των ανωτέρω κατηγοριών προσώπων.

Ο αναθεωρητικός νομοθέτης του 2001, θεσπίζοντας την ανωτέρω διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. απέβλεψε στην *ενίσχυση και τον κανονιστικό εμπλουτισμό της αρχής της αναλογικής ισότητας*, η οποία δεν μπορούσε στο εν πολλοίς ασφυκτικό πλαίσιο της διάταξης του άρθρου 4 παρ. 1 να συμπεριλάβει τα ανωτέρω κριτήρια ουσιαστικής ισότητας. Είναι, έτσι, προφανές ότι ο αναθεωρητικός νομοθέτης στοχεύει στην περίπτωση αυτή στην *ουσιαστικοποίηση* της ισότητας[150] με τη *διεύρυνση των κριτηρίων δικαιοσύνης*, συμπεριλαμβάνοντας σημαντικά στοιχεία «*διορθωτικής*» ισότητας.

Πρέπει να γίνει δεκτό ότι με τη διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. κατοχυρώνεται ένα αρκετά *ευρύ* ως προς το περιεχόμενό του *κοινωνικό δικαίωμα* με σκοπό τη λήψη εκ μέρους του κράτους των αναγκαίων κατά περίπτωση θετικών μέτρων «*διορθωτικής*» δικαιοσύνης, προκειμένου να αρθούν οι ανισότητες που υφίστανται στην πράξη και οι οποίες δεν δικαιολογούνται με βάση τα *σύγχρονα κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης*.

Από αυτό το κοινωνικό δικαίωμα[151] δεν μπορεί, ασφαλώς, να συναχθεί μια γενική υποκειμενική αξίωση για άρση όλων των κοινωνικοοικονομικών ανισοτήτων που υπάρχουν. Κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε, άλλωστε, με πλήρη και σχεδόν ολοκληρωτική μεταβολή του κοινωνικού συστήματος, τον οποίο δεν μπορεί να καλύψει συνταγματικά η εξεταζόμενη διάταξη.

Από το εν λόγω *κοινωνικό δικαίωμα*, ωστόσο, προκύπτουν ορισμένες, κατ' αρχήν, κανονιστικές συνέπειες: i) Είναι συνταγματικά επιτρεπτή και «*εντός του πνεύματος*

---

[149] Η διατύπωση αποτελεί δάνειο από την προαναφερόμενη υπ' αριθμ. 1933/1998 απόφαση της Ολομέλειας του Σ.τ.Ε., η οποία αναφέρεται στις κοινωνικές ανισότητες σε βάρος των γυναικών.

[150] Ο Θ. Τσάτσος, Το πρόβλημα της ερμηνείας εν τω Συνταγματικώ Δικαίω, ό.π., σ. 345, ήδη το έτος 1970 αναφερόταν στη δυνατότητα του κοινού νομοθέτη «*να εισαγάγη διακρίσεις αλλά μόνον εφ' όσον αύται ανταποκρίνονται εις υφισταμένας αντικειμενικώς και ουσιώδεις διαφοράς και τούτο προς διατήρησιν της **αληθούς ισότητος***» (η υπογράμμιση είναι δική μας).

[151] Το γεγονός ότι το εν λόγω κοινωνικό δικαίωμα δεν εντάσσεται νομοτεχνικά στο Δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου που αφορά τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, δεν πρέπει να ξενίζει ή να οδηγεί σε εσφαλμένα συμπεράσματα για τη νομική του φύση. Όπως ήδη αναφέρθηκε, άλλωστε, το Σύνταγμα του 1975 τυποποιεί ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα και σε άλλα κεφάλαια της συνταγματικής ύλης (βλ. λ.χ. άρθρο 108 παρ. 1 Συντ., για την προστασία των αποδήμων). Όπως σημειώνει, εξάλλου, ο *Ε. Βενιζέλος*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο, ό.π., σ. 168, «*Στο κεφάλαιο περί συνταγματικών δικαιωμάτων ανήκει και μία διάταξη που για λόγους ιστορικούς και νομοτεχνικούς στεγάζεται στο άρθρο 116 ως παράγραφος 2. Η διάταξη αυτή στην αρχική διατύπωσή της στο Σύνταγμα του 1975 είχε ίσως νόημα να τοποθετηθεί στο τμήμα των μεταβατικών διατάξεων, καθώς συνόδευε την πάγια και ριζοσπαστική διάταξη του άρθρου 4 παρ. 2*».

της συνταγματικής αρχής της ισότητας»[152] η θέσπιση από μέρους του νομοθέτη, κοινού ή κανονιστικού, θετικών μέτρων υπέρ της κατηγορίας των προσώπων που υφίσταται την ανισότητα, «*όπου τα μέτρα αυτά είναι πρόσφορα και αναγκαία, για ορισμένο χρονικό διάστημα, ώστε να μειωθούν οι υπάρχουσες ανισότητες μέχρις ότου εγκαθιδρυθεί μια πραγματική ισότητα*»[153].

ii) Η «*άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη*» αναγορεύεται, έτσι, σε έναν συγκεκριμένο και ρηξικέλευθο *λόγο δημοσίου ή κοινωνικού συμφέροντος, ο οποίος δικαιολογεί παρεκκλίσεις ή και αποκλίσεις από τη γενική αρχή της τυπικής ισότητας ενώπιον του νόμου*, που θεσπίζεται στο άρθρο 4 παρ. 1 Συντ. Αυτό σημαίνει λ.χ. ότι νομοθετικές διατάξεις, οι οποίες θα επιτρέπουν την κατ' εξαίρεση πρόσληψη στο Δημόσιο στους αθίγγανους που συμπληρώνουν τα απαραίτητα τυπικά προσόντα, με τη θέσπιση ορισμένων ποσοστώσεων, ή, ακόμη, η κατά παρέκκλιση των γενικών διατάξεων θέσπιση αυξημένου επιδόματος ενοικίου ή της παραγωγής γεωργικών προϊόντων σε μουσουλμάνους, ή η θέσπιση ειδικής ρύθμισης για κατά παρέκκλιση πρόσληψης σε ορισμένο ποσοστό αποθεραπευμένων τοξικομανών από ιδιωτικές επιχειρήσεις, θα αποτελούσαν *θετικά μέτρα αμέσου αποτελέσματος*, τα οποία θα ήταν σύμφωνα με τις επιταγές του Συντάγματος και την αρχή της (αναλογικής) ισότητας. Ανάλογα θα ήταν τα συμπεράσματα και στις περιπτώσεις λήψης άλλων *θετικών μέτρων* υπέρ παρόμοιων κατηγοριών, όπως είναι για παράδειγμα οι πένητες, οι άστεγοι ή οι μετανάστες (ιδιαίτερα της μαύρης φυλής), προκειμένου να περιορισθούν οι εν λόγω συνταγματικά ανεπίτρεπτες ανισότητες.

iii) Ο κοινός νομοθέτης δεν μπορεί να αναιρέσει ή να αποδυναμώσει ουσιωδώς τα ήδη ληφθέντα θετικά μέτρα υπέρ των ανωτέρω κατηγοριών, παρά μόνον όταν αυτό δικαιολογείται από συγκεκριμένους λόγους δημοσίου συμφέροντος ή οι εν λόγω κατηγορίες προσώπων δεν χρήζουν πλέον ειδικής προστασίας, εφόσον έχει αρθεί ή περιορισθεί σημαντικά η εις βάρος τους ανισότητα (*κοινωνικό κεκτημένο*).

iv) Ο νομοθέτης και η Διοίκηση είναι υποχρεωμένοι, κατά την άσκηση της διακριτικής ευχέρειας που διαθέτουν στο πλαίσιο των αρμοδιοτήτων τους να συνυπολογίζουν το *δημόσιο συμφέρον* της άρσης των (ανεπίτρεπτων) ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη. Για το λόγο αυτό, η Διοίκηση ελέγχεται ως προς την *υπέρβαση των άκρων ορίων της διακριτικής της ευχέρειας*.

v) Από το κοινωνικό δικαίωμα του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. απορρέει ορισμένο *κοινωνικό ή δημόσιο συμφέρον για άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη*. Το ανωτέρω δημόσιο συμφέρον *οριοθετεί την ατομική ελευθερία* και μπορεί, υπό όρους, να αποτελέσει λόγο για τον *περιορισμό ατομικών δικαιωμάτων*, όταν συγκρούεται με αυτά. Ο λόγος αυτός δημοσίου συμφέροντος υπόκειται, ασφαλώς, σε όλες τις *αναγκαίες δικαιικές σταθμίσεις* όταν έρχεται σε αντιπαράθεση με άλλα συνταγματικά αγαθά ή συμφέροντα, όπως είναι λ.χ. η ατομική ελευθερία στις διάφορες εκφάνσεις της που κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα. Όπως θα δούμε παρακάτω, οι εν λόγω δικαιικές σταθμίσεις πραγματοποιούνται στο πλαίσιο και υπό τους όρους που θέτει *η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*.

---

[152] Δάνειο από τη διατύπωση της Σ.τ.Ε. Ολ. 1933/1998.
[153] Βλ. την αμέσως προηγούμενη υποσημείωση.

vi) Σε ορισμένες περιπτώσεις, εξάλλου, το κοινωνικό δικαίωμα που τυποποιείται στη διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. *συνδυάζεται με το κοινωνικό δικαίωμα για την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων και τη διασφάλιση της αποτελεσματικής άσκησής τους*, που κατοχυρώνεται, όπως είδαμε ανωτέρω, πρωτίστως στις διατάξεις του άρθρου 25 παρ. 1 και 2 Συντ. Στην περίπτωση αυτή, πρέπει να γίνει δεκτό ότι από το κοινωνικό δικαίωμα για άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη, απορρέει *αγώγιμη αξίωση*[154], στις περιπτώσεις κυρίως εκείνες που *θίγεται ο πυρήνας του δικαιώματος αυτού*. Χαρακτηριστικό παράδειγμα θα μπορούσε να αποτελέσει εδώ το δικαίωμα για *διασφάλιση ενός ελάχιστου ορίου διαβίωσης* σε κάποιον πένητα, ο οποίος δεν είναι σε θέση λόγω της οικονομικής αδυναμίας του να εξασφαλίσει τα απαραίτητα για τη διαβίωσή του. Η πλήρης και μακροχρόνια αδράνεια, εξάλλου, του κράτους να λάβει τα αναγκαία θετικά μέτρα για την άρση των πρόδηλων και νομικοπολιτικά ανεπίτρεπτων ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη, μπορεί να θεμελιώσει *αγώγιμη αξίωση* σε βάρος του Δημοσίου, ιδίως με τη στοιχειοθέτηση σχετικού *λόγου αποζημιώσεως*, με βάση τις διατάξεις των άρθρων 105 και 106 ΕισΝΑΚ.

vii) Το εν λόγω κοινωνικό δικαίωμα, εξάλλου, *συνδυάζεται στην πράξη με ορισμένα κοινωνικά δικαιώματα*, όπως είναι ιδίως αυτά που αφορούν την προστασία της μητρότητας, του γήρατος, της αναπηρίας, των απόρων, των αστέγων, των ατόμων με ειδικές αναπηρίες κ.ά. (άρθρο 21 παρ. 1, 3, 4, 6 Συντ.). Τα κοινωνικά αυτά δικαιώματα αποβλέπουν κυρίως στην προστασία κατηγοριών προσώπων, τα οποία υφίστανται στην πράξη ανισότητες. Κατά τον τρόπο αυτό, δημιουργείται *διπλή νομική βάση για τη θεμελίωση της υποχρέωσης του κράτους για την προστασία τους και για την άρση της πραγματικής ανισότητας που υφίστανται*. Είναι προφανές ότι αυτή η *κανονιστική σύμπλευση* των ανωτέρω συνταγματικών διατάξεων *ενισχύει το κανονιστικό περιεχόμενο των κοινωνικών αυτών δικαιωμάτων και αυξάνει ποιοτικά και ποσοτικά την αντίστοιχη κρατική υποχρέωση*.

viii) Ιδιαίτερα σημαντική είναι, όμως, ακόμη μια λειτουργία του κοινωνικού δικαιώματος που κατοχυρώνεται στο άρθρο 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., η οποία δεν είναι πάντα οφθαλμοφανής: *Η διάταξη αυτή ενισχύει ερμηνευτικά την αρχή του κοινωνικού κράτους συνολικά, ενώ παράλληλα συμβάλλει στην αποσαφήνιση του κανονιστικού περιεχομένου των επιμέρους «κοινωνικών» διατάξεων του Συντάγματος*. Αναπτύσσει δε μια ιδιαίτερη *προνομιακή διαλεκτική σχέση με τις διατάξεις του άρθρου 25 Συντ.*, όπου συμπυκνώνονται όλα τα επιμέρους κανονιστικά νοήματα της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Από την άποψη αυτή, καθίσταται σαφές ότι η αρχή της ισότητας που κατοχυρώνεται στο άρθρο 4 παρ. 1 Συντ., αποκτά ένα περισσότερο *ουσιαστικό* περιεχόμενο, συνδυαζόμενη με την αρχή του κοινωνικού κράτους και τη διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ. Ο συνδυασμός της, ειδικότερα, με την τελευταία αυτή συνταγματική διάταξη, *εμπλουτίζει την αρχή της ισότητας με κριτήρια και αρχές «διορθωτικής» δικαιοσύνης*. Στο επίκεντρο της κανονιστικής αυτής όσμωσης ανάμεσα στις διατάξεις των άρθρων 4 παρ. 1, 25 και 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., βρίσκεται η *κρατική υποχρέωση λήψης κατάλληλων, πρόσφορων και αναγκαίων θετικών μέτρων για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη*. Το ποια

---

[154] Contra ο *Χ. Τσιλιώτης*, Η αναθεώρηση του άρθρου 116 παρ. 2 Συντ., ό.π., σ. 502, ο οποίος σημειώνει : «*Η διάταξη αυτή δεν πρέπει να ερμηνευθεί όμως ως διάταξη που εισάγει υποκειμενικό δικαίωμα με αντίστοιχη αγώγιμη αξίωση, αλλά ως διάταξη αντικειμενικού δικαίου που κατοχυρώνει μια κατευθυντήρια αρχή, αντίστοιχη με τις διατάξεις των άρθρων 21 και 22 Σ που κατοχυρώνουν τα "κοινωνικά δικαιώματα"*.

μέτρα θεωρούνται «*κατάλληλα*», «*πρόσφορα*» και «*αναγκαία*», καθώς και το ποιες ανισότητες θεωρούνται μη επιτρεπτές συνταγματικά, κρίνονται, ασφαλώς, *με βάση κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης*, όπως αυτά προκύπτουν από την αναγωγή στην αρχή του κοινωνικού κράτους. Οι σχέσεις που αναπτύσσονται σχετικά δεν είναι, βέβαια, στατικές, αλλά εξαιρετικά *δυναμικές*. Το Σύνταγμα και μαζί με αυτό ο ερμηνευτής του βρίσκονται σε ανοιχτή επικοινωνία με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, ευαίσθητος δέκτης αλλά και δίαυλος εισδοχής της οποίας στο συνταγματικό σύστημα είναι, αναμφίβολα η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου και, σε νομοτεχνικό επίπεδο, οι διατάξεις του άρθρου 25 Συντ., που την καθιερώνουν και την προσδιορίζουν.

12. Η διασφάλιση της ελάχιστης θέσης του ατόμου

Στενά συνυφασμένο με το ζήτημα του περιεχομένου της έννοιας της «δικαιοσύνης», που χρησιμοποιείται στη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ. είναι το ζήτημα της *συνταγματικής κατοχύρωσης ενός ελάχιστου επιπέδου διαβίωσης*[155]. Είναι προφανές ότι *η αναγνώριση ενός παρόμοιου δικαιώματος σηματοδοτεί μια νέα συνταγματική αντίληψη για την έννοια και το περιεχόμενο της ισότητας και της δικαιοσύνης*[156].

Το πρόβλημα ξεκινά από το γεγονός ότι *το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 δεν κατοχυρώνει ρητά το δικαίωμα διασφάλισης ελάχιστων ορίων διαβίωσης*[157], ούτε προβλέπει, στο επίπεδο της κοινωνικής προστασίας, την κάλυψη όλου του πληθυσμού, μέσω ενός γενικού μοντέλου κοινωνικής ασφάλειας του πληθυσμού, αλλά επιλέγεται η κάλυψη των εργαζομένων και η προστασία ορισμένων κατηγοριών προσώπων και θεσμών[158]. Όπως, όμως, ήδη αναφέρθηκε, *το Σύνταγμα δεν κατοχυρώνει μόνον τα κοινωνικά δικαιώματα που περιλαμβάνονται κατά τρόπο ρητό στις διατάξεις του. Επιπλέον, ορισμένα κοινωνικά δικαιώματα προκύπτουν ερμηνευτικά είτε ως λογικά και νομικά παρακολουθήματα άλλων κοινωνικών δικαιωμάτων είτε από τη συνδυασμένη ερμηνεία των τελευταίων με συνταγματικές αρχές, είτε, τέλος, μόνον από τις τελευταίες*. Το συνταγματικό κείμενο, άλλωστε, αποτελεί ένα κατεξοχήν

---

[155] Βλ. ιδίως *Γ. Αμίτση*, Η θεσμική κατοχύρωση των ελάχιστων ορίων διαβίωσης στην ελληνική και διεθνή έννομη τάξη, 2001, ιδίως σ. 101 επ., *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 693 επ., 708 επ., *Γ. Σωτηρέλη*, Σύνταγμα και Δημοκρατία στην εποχή της «παγκοσμιοποίησης», 2000, σ. 355 επ., *Γ. Κασιμάτη*, Η απόφαση 40/1998 της Ολομέλειας του Αρείου Πάγου, σε: *του ιδίου*, Μελέτες ΙΙΙ, ό.π., σ. 47.

[156] Πρβλ. *J. Rawls*, Θεωρία της δικαιοσύνης, ό.π., σ. 14, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*σε ένα κοινωνικό κράτος πρόνοιας, στόχος είναι να μην πέσει κανένας κάτω από ένα ελάχιστο όριο αξιοπρεπούς διαβίωσης. Γι' αυτό και όλοι θα πρέπει να λαμβάνουν ορισμένες εγγυήσεις προστασίας από δυσμενείς συγκυρίες ή ατυχίες, όπως, για παράδειγμα, επιδόματα ανεργίας ή ιατρική μέριμνα. Τον σκοπό αυτό εξυπηρετεί η αναδιανομή εισοδήματος, εφόσον είναι δυνατόν, στο τέλος κάθε περιόδου, να εντοπισθούν όσοι χρήζουν συνδρομής*».

[157] Αντίθετα με το ελληνικό Σύνταγμα, δικαίωμα σε ένα ελάχιστο εγγυημένο επίπεδο αξιοπρεπούς διαβίωσης κατοχυρώνεται ρητά στο Σύνταγμα της Κύπρου, της Φιλανδίας, στο προοίμιο του Ισπανικού Συντάγματος και σε Συντάγματα επιμέρους ομόσπονδων κρατών της Γερμανίας. Βλ. *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 496, 288, 253, 234, αντίστοιχα. Πρβλ. επίσης *Γ. Αμίτση*, Η θεσμική κατοχύρωση των ελάχιστων ορίων διαβίωσης στην ελληνική και διεθνή έννομη τάξη, ό.π., σ. 101, *Γ. Σωτηρέλη*, Σύνταγμα και δημοκρατία στην εποχή της παγκοσμιοποίησης, ό.π., σ. 356.

[158] *Γ. Αμίτση*, Η θεσμική κατοχύρωση των ελάχιστων ορίων διαβίωσης στην ελληνική και διεθνή έννομη τάξη, ό.π., σ. 84, 100, *Η. Γλυκοφρύδη*, Τα κοινωνικά δικαιώματα εις τα ελληνικά Συντάγματα, ΕΔΚΑ 1979, σ. 4, *Α. Πετρόγλου*, Η συνταγματική προστασία των κοινωνικών δικαιωμάτων, ΕΔΚΑ 1975, σ. 67, *του ιδίου*, Αι περί κοινωνικών δικαιωμάτων διατάξεις του νέου Συντάγματος, ΕΔΚΑ 1975, σ. 387.

παναγυρικό και *ελλειπτικό* κείμενο. Για το λόγο αυτό πρέπει να αξιοποιούνται ερμηνευτικά οι συνταγματικές αρχές, καθώς και οι συνταγματικές διατάξεις που εμφανίζουν αυξημένο βαθμό αφαίρεσης και γενικότητας.

Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστικό ότι στη γερμανική θεωρία και νομολογία αναγνωρίζεται παγίως ένα συνταγματικό, αν και όχι πλήρως *αγώγιμο δικαίωμα*, σε ένα *ελάχιστο επίπεδο διαβίωσης (Existenzminimum)*, το οποίο θεμελιώνεται στη συνδυασμένη εφαρμογή των αρχών του κοινωνικού κράτους και της προστασίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας[159], ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις, μάλιστα, δίνεται το προβάδισμα στην αρχή του κοινωνικού κράτους ως θεμελίου του ανωτέρω δικαιώματος[160].

Το κοινωνικό δικαίωμα στην εξασφάλιση ενός ελάχιστου ορίου διαβίωσης συνδέεται, συνήθως, με το *δικαίωμα κοινωνικής ασφάλισης*[161], καθώς και με ένα *γενικό κοινωνικό δικαίωμα πρόνοιας*[162], το οποίο κατοχυρώνει το Σύνταγμα. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση, το κοινωνικό δικαίωμα διασφάλισης ενός ελάχιστου ορίου διαβίωσης[163] εμφανίζεται ως *μερικότερη έκφανση του ενός ή του άλλου δικαιώματος*[164]. Το εξεταζόμενο, ωστόσο, κοινωνικό δικαίωμα φαίνεται να διαπερνά μεν αλλά να μην ταυτίζεται με τα ανωτέρω δικαιώματα. Είναι, έτσι, προφανές ότι *στον κανονιστικό πυρήνα των ανωτέρω δικαιωμάτων εντάσσεται η διασφάλιση ενός ελάχιστου επιπέδου κοινωνικής ασφάλισης και κοινωνικής πρόνοιας, σε επίπεδο που να επιτυγχάνεται η αξιοπρεπής συντήρηση του δικαιούχου*[165].

---

[159] Βλ. ιδίως BVerfGE 1, 97, BVerfGE 40, 121 (133), BVerfGE 44, 353 (357), BVerfGE, 45, 187 (228). Πρβλ. *E. Benda*, Bundessozialgericht und Sozialstaasklausel, NJW 1979, σ. 104 επ., *του ιδίου*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 93-94, *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 227, *Γ. Αμίτση*, Η θεσμική κατοχύρωση των ελάχιστων ορίων διαβίωσης, ό.π., σ. 113.

[160] Βλ. BVerfGE 59, 231 (262).

[161] Βλ. *Γ. Αμίτση*, Η θεσμική κατοχύρωση των ελάχιστων ορίων διαβίωσης στην ελληνική και διεθνή έννομη τάξη, ό.π., σ. 101, *του ιδίου*, Νομικά προβλήματα ρύθμισης και εφαρμογής ενός κατώτατου εισοδήματος στο Ελληνικό σύστημα κοινωνικής ασφάλισης, ΕλλΔικ 1992, σ. 504 επ., *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 693-695, *Κ. Κρεμαλή*, Δίκαιο Κοινωνικών Ασφαλίσεων, 1985, σ. 288-290, *Α. Ματθαίου*, Αλληλεπίδραση κανόνων δικαίου κοινωνικής ασφάλισης και πρόνοιας στους κλάδους αναπηρίας, γήρατος και οικογενειακών βαρών, 1996, σ. 45 επ.

[162] Βλ. *Κ. Κρεμαλή*, Το δικαίωμα του ατόμου για κοινωνική πρόνοια, 1991, σ. 61 επ.

[163] Όπως σημειώνεται σχετικά «*τελικά οι ανθρώπινες ανάγκες για υγεία και αυτονομία πρέπει να καθορισθούν σε τέτοια επίπεδα ώστε να είναι εφικτές για όλους τους ανθρώπους σε όλες τις κοινωνίες, με δεδομένο το σημερινό ή το δυνατό επίπεδο πόρων στο προσεχές μέλλον*». Βλ. *L. Doyal/I. Gough*, A theory of human needs, Critical Social Policy, τ. 10 (1984), σ. 6-39. Ο καθορισμός αυτός των αναγκών που αποτελούν το συνταγματικό *minimum* προστασίας, το οποίο το κράτος έχει την υποχρέωση να διασφαλίζει, προκύπτει από το συνδυασμό της αρχής της προστασίας της αξίας του ανθρώπου με την αρχή του κοινωνικού κράτους. Η διασφάλιση ενός ελάχιστου ορίου διαβίωσης αποτελεί, εξάλλου, όχι μόνον κοινωνικοκρατικό αλλά, επιπλέον, δικαιοκρατικό αίτημα. Πρβλ. *Δ. Δημητράκου*, Τα «αρνητικά δικαιώματα» του πολίτη και το κράτος, Ισοπολιτεία, τ. 2/2000, σ. 273, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι για να μπορέσει να λειτουργήσει το κράτος ως κράτος δικαίου, πρέπει να μπορεί να εξασφαλίσει τα αρνητικά δικαιώματα, καθώς και «*εκείνο το ελάχιστο των θετικών που είναι απαραίτητο για να έχουν νόημα τα αρνητικά*».

[164] Βλ. *J.P. Frangiere/J.H. Sommer/A. Wagner* (eds.), Sozialhilfe –Aide social, 1994, σ. 2.

[165] Βλ. *Γ. Αμίτση*, Νομικά προβλήματα ρύθμισης και εφαρμογής ενός κατώτατου εισοδήματος στο Ελληνικό σύστημα κοινωνικής ασφάλισης, σ. 504 επ., *Γ. Κατρούγκαλου*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 693, *Κ. Κρεμαλή*, σ. 288 επ., *Α. Στεργίου*, Κοινωνική ασφάλιση χωρίς εγγυήσεις, 1992, σ. 22, 124.

Από εκεί και πέρα, όμως, το εν λόγω δικαίωμα αποκτά *αυτοτέλεια* και ευρύτερο - *καθολικό* περιεχόμενο. Το ισχύον Σύνταγμα παρέχει, δίχως αμφιβολία, επαρκή ερείσματα, για τη θεμελίωση ενός τέτοιου κοινωνικού δικαιώματος. Το περιεχόμενο και η λειτουργία, μάλιστα, του ανωτέρω δικαιώματος προκύπτουν από το συνδυασμό των συνταγματικών διατάξεων και αρχών όπου αυτό βρίσκει έρεισμα.

Στο επίκεντρο του σχετικού κανονιστικού πλέγματος βρίσκεται, ασφαλώς, *η αρχή του κοινωνικού κράτους*[166]. Κεντρικής σημασίας *κανονιστικό στοιχείο* της αρχής του κοινωνικού κράτους είναι, έτσι, *η διασφάλιση ενός minimum επιβιώσεως για όλους τους πολίτες*[167]. Πραγματικά, από τη συνδυασμένη ερμηνεία της αρχής του κοινωνικού κράτους με τις διατάξεις των άρθρων 2 § 1 Συντ., που ανάγει σε υποχρέωση της Πολιτείας τον σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου[168]

---

[166] Όπως παρατηρεί σχετικά ο *Γ. Αμίτσης* (Η θεσμική κατοχύρωση των ελάχιστων ορίων διαβίωσης στην ελληνική και διεθνή έννομη τάξη, ό.π., σ. 113, υποσ. 139), με κάποια ίσως δόση υπερβολής, «*η πληρέστερη αξιοποίηση της αρχή του Κοινωνικού Κράτους συνδέεται με την αναγνώριση της λειτουργίας της ως κανόνα που καθιερώνει τη γενική υποχρέωση του κράτους να εγγυηθεί ένα ελάχιστο όριο αξιοπρεπούς διαβίωσης για κάθε άτομο*».

[167] Ο *Ε. Βενιζέλος*, Το αναθεωρητικό κεκτημένο, ό.π., σ. 123, αιτιλογώντας τους λόγους για τους οποίους δεν υιοθετήθηκε τελικά από την αναθεωρητική Βουλή του 2001 η πρόταση για το ελάχιστο εγγυημένο (συνταγματικά) εισόδημα, σημειώνει χαρακτηριστικά ότι η εν λόγω πρόταση «*δεν θα προσέθετε –έτσι γενικά διατυπωμένη- τίποτε περισσότερο από αυτό που ήδη προστέθηκε με τη ρητή εισαγωγή της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου στην παράγραφο 1 του άρθρου 25. Η συνταγματική εγγύηση του ελάχιστου εισοδήματος δεν είναι τίποτε άλλο παρά ρητή ερμηνεία εξειδίκευσης όλης της δέσμης των δικαιωμάτων που συγκροτούν το κοινωνικό κράτος, βασική αποστολή του οποίου είναι να διασφαλίζει τις υλικές πρτοϋποθέσεις της ανθρώπινης αξιοπρέπειας (άρθρο 2 παρ. 1)*».

[168] Ο *Γ. Κασιμάτης*, Η απόφαση 40/1998 της Ολομέλειας του Αρείου Πάγου. Οι βάσεις εφαρμογής της αρχής σεβασμού και προστασίας της αξίας του ανθρώπου, σε: *του ιδίου*, Μελέτες ΙΙΙ, ό.π., σ. 46-47, κάνει λόγο για «*τέσσερις βασικές διαστάσεις εφαρμογής*» της αρχής του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου (εκτός από την ερμηνευτική λειτουργία της): «*α) ως αμυντικό θεμελιώδες δικαίωμα..., β) ως θεμελιώδες δικαίωμ για παροχή θετικής προστασίας από το κράτος..., γ) ως θεμελιώδες δικαίωμα παροχής έννομης προστασίας και συμμετοχής σε διαδικασίες παροχής της... και δ) ως θεμελιώδης κανόνας αντικειμενικού δικαίου, που επιβάλλει στο κράτος την υποχρέωση λήψης των κατάλληλων μέτρων για την προστασία της αξίας του ανθρώπου σε διάφορα επίπεδα του κοινωνικού βίου*». Όπως σημειώνει, μάλιστα, ο συγγραφέας «*εδώ πρέπει να εντάξει κανείς την αντικειμενική υποχρέωση του κράτους και το αντίστοιχο ατομικό δικαίωμα διασφάλισης : του ελάχιστου ορίου αναγκών αξιοπρεπούς διαβίωσης...Συνεπώς, στη συγκεκριμένη περίπτωση, όταν υπάρχει προσβολή της αξίας του ανθρώπου συγκεκριμένου προσώπου ή συγκεκριμένης ομάδας προσώπων, θεμελιώνεται στη διάταξη του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ. δικαίωμα συνταγματικού επιπέδου και αντίστοιχη αξίωση δικαστικής και κάθε άλλης νόμιμης κρατικής προστασίας του υποκειμένου του*». Καθίσταται, επομένως, σαφές ότι ο *Κασιμάτης* καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα, τη θεμελίωση, δηλαδή, αγώγιμης αξίωσης σε βάρος του κράτους όταν παραβιάζεται η αρχή της προστασίας της αξίας του ανθρώπου. Η εν λόγω αγώγιμη αξίωση, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, αποκτά περιεχόμενο σε συνδυασμό κυρίως είτε με τη διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., είτε με ορισμένο κοινωνικό δικαίωμα. Σε κάθε περίπτωση πάντως, συντρέχει περίπτωση εφαρμογής της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., με το οποίο κατοχυρώνεται η αρχή (και το αντίστοιχο sui generis κοινωνικό δικαίωμα) για λήψη εκ μέρους της κρατικής εξουσίας των αναγκαίων και πρόσφορων θετικών μέτρων ώστε να καθίσταται κάθε φορά *αποτελεσματική* η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Από τον ανωτέρω ερμηνευτικό συνδυασμό, εξάλλου, στον οποίο προστίθεται, ασφαλώς, η αρχή του κοινωνικού κράτους, απορρέει το κοινωνικό δικαίωμα στη διασφάλιση ενός ελαχίστου ορίου αξιοπρεπούς διαβίωσης. Σημειώνεται ότι ο ανωτέρω ερμηνευτικός συνδυασμός επιφέρει σημαντικές κανονιστικές συνέπειες όχι μόνο σε ό,τι αφορά την κανονιστική ισχύ των κοινωνικών δικαιωμάτων, αλλά στο σύνολο σχεδόν της συνταγματικής ύλης των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Παράγει, επιπλέον, ένα νέο κανονιστικό πρότυπο, στην κυριολεξία έναν νέο «*ιδεότυπο*» των σχέσεων κράτους - κοινωνίας. Η κανονιστική δυναμική που εγκλείεται είναι, ασφαλώς, τεράστια. Είναι, πάντως, εν πολλοίς άγνωστοι ακόμη ο τρόπος αλλά και οι ρυθμοί αξιοποίησης του ερμηνευτικού αυτού συνδυασμού από τον εφαρμοστή του Συντάγματος, ιδιαίτερα από τον δικαστή. Η νομολογιακή υιοθέτηση, ωστόσο, μιας παρόμοιας ερμηνευτικής επιλογής είναι,

και 5 § 1 Συντ., που κατοχυρώνει την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας και τη συμμετοχή στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της Χώρας, προκύπτει ότι *το κράτος είναι συνταγματικά υποχρεωμένο, στα πλαίσια των οικονομικών δυνατοτήτων του, να διασφαλίζει ένα ελάχιστο επίπεδο διαβίωσης σε όλους*. Στην ουσία των πραγμάτων, η τελευταία αυτή συνταγματική υποχρέωση αποτελεί ειδικότερη *συγκεκριμενοποίηση της αρχής της ισότητας*, όπως αυτή νοείται στα πλαίσια της αρχής του κοινωνικού κράτους και σημασιοδοτείται από τα κριτήρια της κοινωνικής δικαιοσύνης[169]. Ιδιαίτερη λειτουργία στην ερμηνευτική συναγωγή του δικαιώματος αυτού μπορεί, έτσι, να έχει η νέα διάταξη του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., με την οποία θεσπίζεται υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την άρση των ανισοτήτων που υφίστανται στην πράξη και, συνακόλουθα, ένα κοινωνικό δικαίωμα για λήψη εκ μέρους του κράτους των αναγκαίων και πρόσφορων κατά περίπτωση μέτρων για την άρση των ανισοτήτων αυτών. Όπως ήδη αναλύθηκε ανωτέρω, με την κανονιστική διαμεσολάβηση της αρχής του κοινωνικού κράτους και της ανωτέρω διάταξης του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., η αρχή της ισότητας αποκτά ένα περισσότερο ουσιαστικό περιεχόμενο, περιλαμβάνοντας στοιχεία κοινωνικής, ιδιαίτερα «διορθωτικής» δικαιοσύνης. Είναι πρόδηλο ότι *το κοινωνικό δικαίωμα σε ένα ελάχιστο επίπεδο διαβίωσης συνυφαίνεται στην πράξη με το αντίστοιχο δικαίωμα για άρση των ανισοτήτων, στο βαθμό κυρίως που το πρώτο δικαίωμα αποτελεί ουσιαστικά «θετικό μέτρο» για την πραγμάτωση του περιεχομένου του δεύτερου και την προώθηση της ουσιαστικής ισότητας*. Η κατηγορία των προσώπων που δεν έχουν οικονομικούς πόρους και δεν είναι σε θέση να εξασφαλίσουν τα προς το ζην, με αποτέλεσμα να οδηγούνται σε κοινωνική περιθωριοποίηση, προσλαμβάνεται εν προκειμένω ως ιδιαίτερη *κατηγορία που υφίσταται πραγματική ανισότητα*.

Επιπλέον, σημαντικό ερμηνευτικό ρόλο επιτελεί και στην περίπτωση αυτή η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄ Συντ., με την οποία θεσπίζεται κρατική υποχρέωση για τη διασφάλιση της αποτελεσματικής άσκησης των δικαιωμάτων. Κατά τον τρόπο αυτό, η εν λόγω διάταξη του άρθρου 25 Συντ., συνδυάζεται τόσο με το άρθρο 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ., όσο και με τις ειδικότερες διατάξεις των άρθρων 21 παρ. 3[170], που θεμελιώνει την υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την περίθαλψη των απόρων,

---

από μόνη της, σε θέση να ανατρέψει ριζικά τον σημερινό, συγκρατημένο εν πολλοίς τρόπο, νομολογιακής εφαρμογής της αρχής του κοινωνικού κράτους και να οδηγήσει σε πραγμάτωση του περιεχομένου της κοινωνικής δημοκρατίας. Προς την κατεύθυνση αυτή προσανατολίζει, εξάλλου, το ερμηνευτικό έργο η ρητά πλέον κατοχυρωμένη αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Τα πάντα, όμως, φαίνεται ότι θα κριθούν στο επίπεδο του συσχετισμού των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων. Τούτο συμβαίνει γιατί ο συσχετισμός των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων δεν είναι μόνο κρίσιμος κατά τη διαμόρφωση ενός νέου Συντάγματος ή την τροποποίηση ενός υφιστάμενου, αλλά και κατά την ερμηνεία και εφαρμογή του.

[169] Βλ., αντί άλλων, τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του *R. Alexy*, Theorie der Grundrecht, Baden - Baden 1985, σελ. 387 επ., ο οποίος συνάγει την εν λόγω συνταγματική υποχρέωση για τη διασφάλιση της ελάχιστης θέσης του ατόμου (*Mindestposition*) από την *πραγματική ισότητα (faktische Gleichheit)*, όπως αυτή απορρέει από την αρχή του κοινωνικού κράτους. Πρβλ. επίσης *R. West*, Progressive constitutionalism, Durham - London 1994, σελ. 30 επ.

[170] Ο *Γ. Αμίτσης*, Η θεσμική κατοχύρωση των ελάχιστων ορίων διαβίωσης στην ελληνική και διεθνή έννομη τάξη, ό.π., σ. 103 επ., μάλιστα, θεωρεί ότι η διάταξη του άρθρου 21 παρ. 3 Συντ. προσφέρει από μόνη της επαρκές έρεισμα για τη θεμελίωση δικαιώματος διασφάλισης των ελαχίστων ορίων διαβίωσης, ενώ οι λοιπές διατάξεις και αρχές επιτελούν μια κατά βάση «επικουρική» λειτουργία. Κατά τον συγγραφέα «*από την ανάλυση του άρθρου 21 παρ. 3 συνάγεται επομένως υποχρέωση του κοινού νομοθέτη για τη διατήρηση των υφισταμένων προγραμμάτων κοινωνικής προστασίας που απευθύνονται σε απόρους και την εισαγωγή νέων μέτρων που θα καλύπτουν ακριβώς τα κενά του ελληνικού συστήματος κοινωνικής πρόνοιας σε σχέση με την εξασφάλιση ενός αξιοπρεπούς επιπέδου διαβίωσης για κάθε άτομο που θεωρείται άπορο*» (ibid, σ. 105).

και 22 παρ. 4, όπου κατοχυρώνεται το δικαίωμα στην κοινωνική ασφάλιση. Δεν μπορεί, έτσι, όπως είναι προφανές, να θεωρηθεί ότι διασφαλίζεται η αποτελεσματική άσκηση των ανωτέρω δικαιωμάτων, δίχως την κατοχύρωση ενός κοινωνικού δικαιώματος στη διασφάλιση των ελαχίστων ορίων διαβιώσεως. Στην ουσία, στην περίπτωση αυτή, όπως ακριβώς συμβαίνει με την ερμηνευτική διαμεσολάβηση της διάταξης του άρθρου 2 παρ. 1 Συντ., *το εν λόγω κοινωνικό δικαίωμα εμφανίζεται εν πολλοίς ως νοηματικός και κανονιστικός πυρήνας των προαναφερόμενων κοινωνικών δικαιωμάτων.*

Η συνταγματική υποχρέωση διασφάλισης της ελάχιστης θέσης του ατόμου, μπορεί να γίνει *διττά αντιληπτή*: Από τη μία πλευρά, νοείται ως *θετική υποχρέωση* της Πολιτείας να εγγυάται ένα *minimum* επίπεδο επιβίωσης, που να επιτρέπει τη συμμετοχή του ανθρώπου (θεωρούμενο ως "*κοινωνικού ατόμου*") στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή. Από την άλλη, μπορεί να ιδωθεί ως *αρνητική υποχρέωση της κρατικής εξουσίας* να απέχει από επεμβάσεις που μπορούν να θίξουν την ελάχιστη θέση του ατόμου, που του επιτρέπει τη συμμετοχή του στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Στην τελευταία αυτή περίπτωση η συνταγματική υποχρέωση συνυφαίνεται με την προστασία του *πυρήνα του δικαιώματος*, τον οποίο δεν επιτρέπεται να θίξει η κρατική εξουσία[171].

Ο *συνταγματικός έλεγχος της αρχής της ισότητας σε σχέση με τη διασφάλιση της ελάχιστης θέσης του ατόμου προσλαμβάνει, εξάλλου, μία διπλή μορφή* : Από τη μία πλευρά, ο εν λόγω έλεγχος αφορά *τη συνταγματικότητα των αποκλίσεων από την αρχή της ισότητας*, που πραγματοποιούνται χάριν της διασφάλισης της ελάχιστης θέσης του ατόμου. Είναι προφανές ότι η ισότητα νοείται εν προκειμένω ως *αναλογική ισότητα*, όπως αυτή λειτουργεί στα πλαίσια των κριτηρίων της κοινωνικής δικαιοσύνης[172], καθώς και των επιταγών της νέας διάταξης του άρθρου 116 παρ. 2 εδ. β΄, που αναγνωρίζει τα σχετικά θετικά μέτρα για την άρση πραγματικών ανισοτήτων. Από

---

[171] Η προστασία του πυρήνα του δικαιώματος δεν απορρέει μόνο από την αρχή του κράτους δικαίου αλλά και από την αρχή του κοινωνικού κράτους, ιδίως υπό την εκδοχή της κοινωνικής ισότητας. Πρβλ. *C. MacKinnon*, Auf dem Weg zu einer Neunen theorie der gleichheit, Kritische Vierteljahreszeitschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 1994, σελ. 363 επ., ιδίως σελ. 375.

[172] Μία τέτοια *αναλογική ισότητα* απαντάται για παράδειγμα στην περίπτωση της φορολογικής υποχρέωσης. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 4 § 5 Συντ. "*Οι Έλληνες πολίτες συνεισφέρουν χωρίς διακρίσεις στα δημόσια βάρη, ανάλογα με τις δυνάμεις τους*". Για την ανάλυση της εν λόγω διάταξης βλ ιδίως τη μονογραφία του *Κ. Φινοκαλιώτη*, Η αρχή της φορολογικής δικαιοσύνης και το Σύνταγμα 1985, εκδ. Αντ. Σάκκουλα. Πρβλ. επίσης *Λ. Θεοχαρόπουλου*, Η ισότης των πολιτών στα δημόσια βάρη και η αστική ευθύνη του Κράτους ως δημόσιας εξουσίας από σύννομες πολιτειακές πράξεις, σε Σύμμεικτα Φ. Βεγλερή, τ. ΙΙ, 1988, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 191 επ., καθώς και *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 129 επ., όπου ο συγγραφέας σημειώνει σχετικά ότι η § 5 του άρθρου 4 Συντ. "*προσδιορίζει τι μπορεί αλλά και πρέπει να αποτελέσει κριτήριο της διαφορετικής μεταχείρισης : Οι 'δυνάμεις', δηλαδή οι οικονομικές δυνατότητες του πολίτη. Σ' αυτό θα μπορούσαν να προστεθούν ορισμένα άλλα κριτήρια, που ρητά και με σαφήνεια προβλέπει το ίδιο το Σύνταγμα, όπως η προστασία της οικογένειας, των αναπήρων, πασχόντων, απόρων, η φροντίδα για την απόκτηση κατοικίας από όσους τη στερούνται κ.λπ. (άρθρο 21 Συντ.) ή η προαγωγή της οικονομίας ορεινών, νησιωτικών και παραμεθόριων περιοχών (άρθρο 106 παρ. 1 Συντ.). Ειδικότερα μάλιστα από την υποχρέωση του κράτους για 'περίλθαψη των απόρων' μπορεί να συναχθεί έμμεσα επιχείρημα υπέρ της φοροαπαλλαγής ενός ελάχιστου ορίου συντήρησης*" (ibid, σελ. 129-130). Από την ίδια, εξάλλου, συνταγματική διάταξη, η οποία ερμηνεύεται υπό το πρίσμα πρωτίστως της αρχής του κοινωνικού κράτους και νοηματοδοτείται από την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης που αυτή κομίζει στο συνταγματικό σύστημα, γίνεται δεκτό ότι ο φορολογικός νομοθέτης δεν μπορεί να παρεκκλίνει υπέρμετρα από το σύστημα της προοδευτικής φορολογίας, βάσει του οποίου ο φορολογικός συντελεστής κλιμακώνεται ευθέως ανάλογα προς το διαθέσιμο εισόδημα ή την περιουσία. Πρβλ. *Κ. Φινοκαλιώτη*, ό.π., σελ. 131-132.

την άλλη, εξάλλου, ο έλεγχος της συνταγματικότητας προσλαμβάνει τον χαρακτήρα *της αναζήτησης μίας συγκεκριμένης ιεράρχησης αναγκών*: Πρέπει, με άλλα λόγια, να διακριβωθεί η σχέση που υπάρχει μεταξύ των αναγκών περισσότερων κατηγοριών πολιτών, έτσι ώστε η θετική δράση της Πολιτείας και η διαφοροποιημένη μεταχείριση να εξαρτάται από τα κρίσιμα εκείνα στοιχεία που θεωρούνται, με βάση τα ισχύοντα κριτήρια δικαιοσύνης[173], ότι δικαιολογούν τις αποκλίσεις από την τυπική αρχή της ισότητας[174]. Στην τελευταία αυτή περίπτωση, ο συνταγματικός έλεγχος διεξάγεται, κατά κάποιο τρόπο, *εντός της αρχής του κοινωνικού κράτους*[175].

Το κοινωνικό δικαίωμα σε ελάχιστο όριο διαβίωσης διατηρεί όλα τα βασικά χαρακτηριστικά και τις *ιδιαιτερότητες* που παρουσιάζει η κανονιστική λειτουργία των δικαιωμάτων αυτών, για την οποία θα γίνει αναλυτικά λόγος κατωτέρω. Διευκρινίζεται, ωστόσο, στο σημείο αυτό ότι δεν αποκλείεται το εν λόγω δικαίωμα να θεμελιώνει συγκεκριμένες *αγώγιμες αξιώσεις*[176]. Αυτό συμβαίνει, κυρίως, όταν η σχετική παράλειψη του κράτους οδηγεί στην παραβίαση του *πυρήνα* του δικαιώματος αυτού και, συνακόλουθα, στην παραβίαση της *αρχής της προστασίας της αξίας του ανθρώπου*. Στην περίπτωση αυτή, η νομική βάση των σχετικών αξιώσεων αποτελείται από τις διατάξεις των άρθρων 21 ή 22 παρ. 4 Συντ. (ανάλογα με τη συγκεκριμένη βιοτική σχέση), 2 παρ. 1, 25 παρ. 1 και 2 και 116 παρ. 2 εδ. β΄ Συντ.

---

[173] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Κ. Τσουκαλάς*, Είδωλα πολιτισμού, ό.π., σελ. 325, "*η πολιτική προώθηση των αιτημάτων για κοινωνική δικαιοσύνη προϋποθέτει την προηγούμενη δυνατότητα νοηματικής διάγνωσης και κρυστάλλωσης των αδικιών και των ανισοτήτων που πρόκειται να αρθούν*".

[174] Αυτό περίπου εννοεί ο *Ε. Benda*, ό.π., § 169, όταν σημειώνει ότι «*η δημιουργία ίσων προϋποθέσεων εκκινήσεως δεν πρέπει να οδηγεί σε ισοπέδωση. Αντίθετα, αποτελεί θεμελιώδη επιταγή του κοινωνικού κράτους, οι περιορισμένοι πόροι του κοινωνικού συνόλου να μη διαμοιράζονται με βάση ένα προκαθορισμένο σχήμα αλλά να κατευθύνονται στους πραγματικά ενδεείς, ενώ το να διεκδικούν αρωγή εκείνοι που δεν τη χρειάζονται αντίκειται στην αρχή του κοινωνικού κράτους. Η πολιτική πρακτική που χαρακτηρίζεται ως 'πολιτική του ποτιστηριού' (giesskannenprinzip) -δηλαδή ως αρχή σύμφωνα με την οποία όλοι παίρνουν από λίγα και η οποία λόγω της δυνατότητας που έχει να εντυπωσιάζει ευρεία τμήματα του εκλογικού σώματος, αποτελεί ένα μόνιμο πειρασμό για τους πολιτικούς- αντιβαίνει στις επιταγές του κοινωνικού κράτους. Επειδή οι πόροι που διαθέτει το Κράτος είναι περιορισμένοι, κάθε ποσό που δίνεται σ' έναν που δεν το χρειάζεται, το στερείται εκείνος που το έχει ανάγκη, αυτός, δηλαδή, που "κρέμεται" από την κρατική αρωγή. Εκείνο, λοιπόν, που πρέπει να επιδιώκεται δεν είναι μία σχηματική ισοπέδωση αλλά, αντίθετα, μία διαφοροποιούσα δικαιοσύνη υπό την έννοια της ρεαλιστικής και κοινωνικά προσφυούς διακρίσεως : όχι στον καθένα το ίδιο αλλά 'suum cuique'* ». Πρβλ. επίσης *Θ. Αντωνίου*, ό.π., σελ. 76.

[175] Στην ουσία, βέβαια, αυτός ο "*εσωτερικός*" (σε σχέση με την αρχή του κοινωνικού κράτους) συνταγματικός έλεγχος αποβλέπει στην αναζήτηση των συνταγματικών κριτηρίων κοινωνικής δικαιοσύνης, που μπορούν να διαλευκάνουν εάν μία μεταχείριση ή κατάσταση είναι περισσότερο ή λιγότερη "δίκαιη". Καθίσταται, εξάλλου, αντιληπτό ότι η διάγνωση του "δίκαιου" ή "άδικου" χαρακτήρα μίας διαφοροποιημένης μεταχείρισης με βάση τα κριτήρια της κοινωνικής δικαιοσύνης προϋποθέτει την *ποσοτικοποίηση* των κοινωνικών ανισοτήτων. Η «*ποσοτικοποίηση*» αυτή αποτελεί *εγγενές χαρακτηριστικό του κοινωνικού κράτους*. Βλ. ιδίως *Κ. Τσουκαλά*, ό.π., σελ. 324 επ. Η αυστηρά, έτσι, οικονομοκεντρική πρόσληψη των κοινωνικών ανισοτήτων και αδικιών οδηγεί αναπόδραστα στην *απο-ατομικοποίηση* των κριτηρίων της "*δίκαιης*" κατανομής. Με τη μορφή αυτή, "*οι κοινωνικές ανισότητες και τα αιτήματα για κοινωνική δικαιοσύνη δημοσιοποιούνται και εκφράζονται με όρους αντικειμενικών μεγεθών, που αναφέρονται όχι πιά σε συγκεκριμένα άτομα αλλά σε συγκροτημένες λογιστικές ομάδες, οι οποίες αρθρώνονται νοητικά μεταξύ τους για να συγκροτήσουν το φαινόμενο φάσμα της κοινωνικής αδικίας και ανεπιείκειας*". Βλ. *Κ. Τσουκαλά*, ό.π., σελ. 335.

[176] Contra οι *Γ. Αμίτσης*, Η θεσμική κατοχύρωση των ελάχιστων ορίων διαβίωσης στην ελληνική και διεθνή έννομη τάξη, ό.π., σ. 115-116 και *Γ. Κατρούγκαλος*, Το κοινωνικό κράτος της μεταβιομηχανικής εποχής, ό.π., σ. 709-710, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*λόγω της γενικότητας της διατύπωσης του άρθρου 21 δεν είναι εύκολο να στηριχθούν συγκεκριμένες αγώγιμες αξιώσεις σε τούτο, χωρίς προηγούμενη επέμβαση του νομοθέτη*».

13. Κοινωνική δικαιοσύνη και δημοκρατία

Όλες αυτές οι *μορφές ισότητας* (*ισότητα του νόμου, ισότητα ευκαιριών και δυνατοτήτων, διορθωτική ισότητα*), που εμπεριέχει και κατοχυρώνει η αρχή του κοινωνικού κράτους συνυφαίνονται, όπως θα δούμε, στενά με τη *δημοκρατική αρχή*. Επικαθορίζουν, μάλιστα, σε σημαντικό βαθμό, τον ιδιαίτερο χαρακτήρα και τη λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος. Από μία άποψη, εξάλλου, *η κοινωνική αυτή ισότητα συνιστά το σημαντικότερο κανονιστικό, ιδεολογικό και πολιτικό στοιχείο σύνδεσης και επικοινωνίας της δημοκρατικής αρχής με την αρχή του κοινωνικού κράτους*[177]. Η εν λόγω *κανονιστική συσχέτιση* των δύο θεμελιωδών αρχών του πολιτεύματος που τυποποιεί το Σύνταγμα πραγματώνεται σε ένα *διπλό* ταυτόχρονα επίπεδο: Πρώτα απ' όλα, στο επίπεδο της *τελολογίας* που διέπει τις δύο αυτές αρχές. Κοινό, έτσι, χαρακτηριστικό τους είναι η *επιδίωξη του κοινωνικού συμφέροντος*. Πραγματικά, *τόσο η αρχή του κοινωνικού κράτους όσο και η δημοκρατική αρχή προσλαμβάνουν ένα συγκεκριμένο ουσιαστικό περιεχόμενο, στον νοηματικό πυρήνα του οποίου εντοπίζεται η στόχευση του κοινωνικού συμφέροντος*. Στην πορεία εξέλιξής της, έτσι, η δημοκρατική αρχή παύει να διατηρεί ένα αποκλειστικά *τυπικό* περιεχόμενο, ως αρχή ρύθμισης των νομιμοποιητικών διαδικασιών της κρατικής εξουσίας και *εμπλουτίζεται με ουσιαστικά στοιχεία που αφορούν την ίδια την τελολογία του κράτους, όπως είναι πρωτίστως η επιδίωξη του κοινωνικού συμφέροντος*. Αυτή η εξέλιξη της *ουσιαστικοποίησης* του περιεχομένου της δημοκρατικής αρχής δεν πραγματοποιείται, βέβαια, σε ιστορικό ή ιδεολογικό κενό: *Το ουσιαστικό τελολογικό περιεχόμενο της αρχής αυτής συνιστά απόρροια των ίδιων πολιτικών, οικονομικών και κοινωνικών συνθηκών που γέννησαν και αποκρυστάλλωσαν την αρχή του κοινωνικού κράτους*. Από μία άποψη, μάλιστα, *η σύγχρονη ουσιαστική λειτουργία της δημοκρατικής αρχής, ως αρχής διαρρύθμισης των νομιμοποιητικών βάσεων της κρατικής εξουσίας, προκύπτει ιδεολογικά και ιστορικά από τον συγχρωτισμό της με την αρχή του κοινωνικού κράτους*, η οποία αποτελεί την *κατ' εξοχήν αρχή σκοπών του κράτους*. Κατά τον τρόπο αυτό, "*η δημοκρατική αρχή, εκτός από ύπατη αρχή νομιμοποίησης της κρατικής εξουσίας, καθίσταται και ύπατη αρχή νομιμότητας των σκοπών (ή της αποστολής) του κράτους. Εδώ ακριβώς συναντάται η δημοκρατική αρχή με την αρχή του κοινωνικού κράτους, η οποία αποτελεί την κατ' εξοχήν αρχή σκοπών του κράτους. Το κοινωνικό συμφέρον, ως ενσωμάτωση των επιλογών και αξιολογήσεων ορισμένης πολιτικής κοινότητας, αποτελεί δικαιικό σκοπό και των δύο αρχών: της αρχής του κοινωνικού κράτους και της δημοκρατικής αρχής*"[178].

Η *κοινωνική ισότητα*, όπως αυτή νοηματοδοτείται από τα κριτήρια δικαιοσύνης που εισάγει η αρχή του κοινωνικού κράτους, δεν αποτελεί, σε τελική ανάλυση, τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο από μία *ειδικότερη έκφανση των τελολογικών καθορισμών τόσο της αρχής του κοινωνικού κράτους όσο και της δημοκρατικής αρχής*. Κεντρικό σημείο αναφοράς είναι στην περίπτωση αυτή *η επιδίωξη του κοινωνικού συμφέροντος*[179]. Το τελευταίο συνυφαίνεται στενά με την *αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης*, που συνιστά τον πυρήνα της τελολογίας του κοινωνικού κράτους. Η κοινωνική δικαιοσύνη προσλαμβάνει, έτσι, τη δικαιική μορφή του δημόσιου ή κοινωνικού συμφέροντος, το οποίο δεσμεύει τις κρατικές λειτουργίες και προσανατολίζει τη δράση τους. *Η επίτευξη, άρα, της ισότητας που πρεσβεύει το*

---

[177] Για τη σύνδεση αυτή που γεννά ουσιαστικά την αρχή της *κοινωνικής δημοκρατίας* βλ. αναλυτικότερα κατωτέρω τρίτο Μέρος.

[178] *Γ. Κασιμάτης*, Η ουσιαστική σχέση της δημοκρατικής αρχής και της αρχής του κοινωνικού κράτους, σε: *του ιδίου*, Μελέτες Ι, ό.π., σελ. 282.

[179] Για την έννοια και το περιεχόμενο του *κοινωνικού συμφέροντος* βλ. ανωτέρω.

κοινωνικό κράτος, είτε αυτή νοείται ως ισότητα ευκαιριών είτε ως "διορθωτική" ισότητα είτε, τέλος, ως διασφάλιση της ελάχιστης θέσης του ατόμου στην κοινωνία, δεν μπορεί παρά να συνιστά ιδιαίτερη όψη της επιδίωξης του κοινωνικού συμφέροντος. Κατά τον τρόπο αυτό, *κοινωνικό συμφέρον, κοινωνική δικαιοσύνη και κοινωνική ισότητα αποτελούν αναπόσπαστα στοιχεία της τελολογίας του κοινωνικού κράτους.* Η εσωτερική τους συνάφεια εμφανίζεται εξαιρετικά *δυναμική* και *σύνθετη*: Το ουσιαστικό τους περιεχόμενο αποτελεί στην πραγματικότητα το απαύγασμα της διαρκούς *διαλεκτικής* τους σχέσης και επικοινωνίας. Η "τριπλή" αυτή τελολογική αναφορά της αρχής του κοινωνικού κράτους, εξάλλου, *συμπίπτει με την τελολογία της δημοκρατικής αρχής*, όπως αυτή νοείται και λειτουργεί στο πλαίσιο του σύγχρονου κοινωνικού κράτους, ως αρχή, δηλαδή, με *ουσιαστικό περιεχόμενο και στοχοθεσία.* Αυτό σημαίνει, άλλωστε, ότι *οι νομιμοποιητικές βάσεις της κρατικής εξουσίας δεν εξαντλούνται πλέον στις τυπικές διαδικασίες της πολιτικής αντιπροσώπευσης, αλλά επεκτείνονται στο ουσιαστικό περιεχόμενο των κρατικών δράσεων και της τελολογίας που τις διέπει.* Ο αναπροσδιορισμός αυτός του τυπικού περιεχομένου της δημοκρατικής αρχής οδηγεί, όπως θα δούμε, σε μία ιδιαίτερη μορφή δημοκρατίας, την *κοινωνική δημοκρατία*[180].

Πέραν, όμως, τούτου, η κοινωνική ισότητα συνδέεται με τη δημοκρατική αρχή και σε ένα άλλο, στενά συνυφασμένο με το πρώτο, νομικο-πολιτικό επίπεδο: *η ουσιαστική πραγμάτωση της λαϊκής κυριαρχίας και, συνακόλουθα, η ουσιαστική νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας δεν μπορούν να νοηθούν στο σύγχρονο αστικό (άρα, διαφοροποιημένο και ανταγωνιστικό) κράτος χωρίς την ύπαρξη ενός ελάχιστου επιπέδου κοινωνικής δικαιοσύνης και ισότητας, που θα διασφαλίζει τη δυνατότητα συμμετοχής όλων των πολιτών στην κοινωνική και πολιτική διαδικασία*[181]. Πραγματικά, η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας δεν μπορεί να νοηθεί διαφορετικά παρά μόνο στην *καθολικότητα* του χαρακτήρα της: η «*κυριαρχία*» ανήκει σε *όλο το λαό* και οι εξουσίες πηγάζουν από *όλο το λαό* και όχι από ορισμένες μόνον κοινωνικές τάξεις που διαθέτουν τα μέσα και τους πόρους για να αξιοποιούν τη δυνατότητα πολιτικής συμμετοχής που τους παρέχει η δημοκρατική αρχή. Σε τελευταία ανάλυση, άλλωστε, η θεσμική και πολιτική ποιότητα μίας Δημοκρατίας δεν κρίνεται μόνο -ίσως, μάλιστα, να μην κρίνεται τόσο- από την ύπαρξη των τυπικών διαδικασιών πολιτικής αντιπροσώπευσης (λ.χ. εκλογές, δημοψηφίσματα, κόμματα), αλλά και από το επίπεδο *πολιτικής συμμετοχής του λαού στη διαμόρφωση της κρατικής βούλησης.* Αυτό σημαίνει ότι η δημοκρατία ως μορφή τυπικής νομιμοποίησης της κρατικής εξουσίας και ως σύνολο κανόνων ανάδειξης των αντιπροσώπων του λαού καταλήγει ουσιαστικά σε *φενάκη*, εάν δεν διασφαλίζεται, συγχρόνως, η *πραγματική* δυνατότητα του λαού να συμμετέχει στην κοινωνική και πολιτική διαδικασία. Και πραγματική δυνατότητα συμμετοχής σημαίνει, πρωτίστως, τη *διασφάλιση ενός ελάχιστου οικονομικού επιπέδου διαβίωσης καθώς και ενός ελάχιστου μορφωτικού επιπέδου.* Τούτο συμβαίνει γιατί η πολιτική συμμετοχή, που εγγυάται την ουσιαστική πραγμάτωση της λαϊκής κυριαρχίας, προϋποθέτει πριν και πάνω απ' όλα τη δυνατότητα πληροφόρησης, αξιολόγησης και απόφασης, που συμβαδίζει αναπόδραστα με ένα ελάχιστο επίπεδο διαβίωσης και μόρφωσης.

Η δημοκρατία, επομένως, δεν μπορεί παρά να έχει, και στην πραγματικότητα έχει, "*καθολικό*" και "*επεκτατικό*" χαρακτήρα: εγγυάται την κυριαρχία του Λαού, με την έννοια ότι διασφαλίζει την κυριαρχία κάθε πολίτη και όχι μόνον ορισμένων τάξεων ή

---

[180] Βλ. κατωτέρω, τρίτο Μέρος.

[181] Ειδικά για την ισότητα ευκαιριών ως συγκεκριμενοποίησης της δημοκρατικής αρχής, βλ., αντί άλλων, *A. Podlech*, Gehalt und funktionen des allgemeinen Verfassungsrechtlichen gleichheitssatzes, ό.π., σελ. 209 επ.

πολιτών. Η κυριαρχία αυτή του Λαού σημαίνει τη δυνατότητα συμμετοχής όλων ανεξαιρέτως των πολιτών στην πολιτική διαδικασία και, ιδίως, στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων με βάση την αρχή της πλειοψηφίας. Μόνο, έτσι, άλλωστε, μπορεί να γίνει λόγος για *πραγματικό πολιτικό αυτοκαθορισμό και αυτονομία*. Υπό την έννοια αυτή, η δημοκρατική αρχή (ως κανόνας λήψης αποφάσεων με βάση την αρχή της πλειοψηφίας), εγγυάται τον πολιτικό αυτοκαθορισμό κάθε πολίτη, γεγονός που συνεπάγεται την πολιτική του ελευθερία.

Η δημοκρατική αρχή, εξάλλου, συνδέεται αναπόσπαστα τόσο με την αρχή του κράτους δικαίου όσο και με την αρχή του κοινωνικού κράτους, οι οποίες συνιστούν, από τη δική της όψη η κάθε μία, αναγκαίο, αν και όχι επαρκή, παράγοντα για την πραγμάτωση της αρχής της λαϊκής κυριαρχίας. Κατά τον τρόπο αυτό, η ατομική ελευθερία, από τη μία πλευρά, και η κοινωνική ισότητα και δικαιοσύνη, από την άλλη, ως αναγκαίοι παράγοντες για την ουσιαστική πραγμάτωση της δημοκρατικής αρχής, συγχρωτίζονται με, αλλά και νοηματοδοτούνται από, την τελευταία.

Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι *η κοινωνική ισότητα που απορρέει από την αρχή του κοινωνικού κράτους συνυφαίνεται στενά με τη δημοκρατική αρχή*. Το επίπεδο, επομένως, της λειτουργίας της προσδιορίζει σε σημαντικό βαθμό την ίδια την ποιότητα της δημοκρατίας, ή, ορθότερα στην περίπτωση του κοινωνικού κράτους, της *κοινωνικής δημοκρατίας*. Πραγματικά, το περιεχόμενο της τελευταίας "*συνδέεται με την επιδίωξη δημιουργίας κοινωνικής δικαιοσύνης και ισότητος. Δεν περιορίζεται μόνον εις τις κοινωνικής φύσεως παροχές του Κράτους (π.χ. κοινωνική προστασία, κοινωνική ασφάλισις), αλλά και εις την εκδημοκρατικοποίηση της κοινωνικής ζωής (π.χ. η αυτή συμπεριφορά και 'αυτοσεβασμός' προς όλους*"[182].

---

[182] *Γ. Δασκαλάκης*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, τ. Α΄, ό.π., σελ. 88. Η κοινωνική δημοκρατία, άλλωστε, συνδυάζεται, ιδίως, με την "*οικονομική δημοκρατία*", η οποία "*τείνει εις την εξίσωση των οικονομικών ευκαιριών και δυνατοτήτων, εις την μείωση των οικονομικών διαφορών, εις την αναδιάρθρωση (ανακατανομή) του πλούτου και εις την ενεργό συμμετοχή των φορέων της οικονομίας εις την λήψη των πολιτικών αποφάσεων που τους αφορούν*" (ibid, σελ. 88-89). Ο *M. Duverger*, Les régimes politiques, ό.π., εξάλλου, κάνει τη σύγκριση μεταξύ "*Πολιτικής Δημοκρατίας και Κοινωνικής Δημοκρατίας*" (βλ. πρώτο κεφάλαιο, § 2), σημειώνοντας σχετικά ότι "*η κοινωνική δημοκρατία τοποθετείται επί τελείως διαφορετικού σχήματος. Αποβλέπει περισσότερο στην πραγματοποίηση της ισότητας παρά της ελευθερίας. Εκείνο που την απασχολεί πρωτίστως είναι να περατώσει την οικονομική εξάρτηση που ασκείται από ορισμένους σε βάρος άλλων, την 'εκμετάλλευση, δηλαδή, του ανθρώπου από τον άνθρωπο', να καταργήσει*". Κατά τον συγγραφέα, ωστόσο, "*η πολιτική και η κοινωνική δημοκρατία όχι μόνο δεν αντιφάσκουν μεταξύ τους αλλά, αντίθετα, αλληλοσυπληρώνονται : είναι δυνατόν να υποστηρίξει κανείς ότι η αληθινή δημοκρατία δεν θα πραγματοποιηθεί παρά μόνο με τη συνένωσή τους*" (ibidem). Σύμφωνα, λοιπόν, με τον *Duverger* η κοινωνική δημοκρατία έρχεται να *συμπληρώσει* και όχι να καταλύσει το περιεχόμενο της πολιτικής δημοκρατίας. Ιδίως, περιορίζει το βασικό μειονέκτημα της τελευταίας που είναι το ότι "*παραβλέπει τις υλικές προϋποθέσεις τις οποίες απαιτεί η άσκηση της ελευθερίας*" (ibidem). Ωστόσο, αυτή η παρουσίαση της κοινωνικής δημοκρατίας ως περίπου αυτονόητης προέκτασης ή συμπλήρωσης της πολιτικής δημοκρατίας, "*χωρίς να είναι απόλυτα εσφαλμένη δεν αποδίδει όμως με ακρίβεια την εικόνα των θεσμικών και ιδεολογικών εξελίξεων που οδήγησαν από το φιλελεύθερο ατομικιστικό καθεστώς του περασμένου αιώνα στο σημερινό 'κοινωνικό κράτος'* ". Βλ. *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 20 επ. Όπως, ορθά, εξάλλου, σημειώνει ο συγγραφέας (ibid, σελ. 29), "*η ιδέα της 'κοινωνικής' δημοκρατίας αποτελούσε ασφαλώς καθαρά αντινομικό, ιστορικά απραγματοποίητο αίτημα, όσον καιρό η δομή της οικονομίας, της κοινωνίας και του κράτους εξακολουθούσε να είναι ατομοκεντρική και μάλιστα ολιγαρχική υπό την έννοια του ελέγχου της νομοθεσίας, της διοικήσεως και της οικονομίας από μία μειοψηφία. Κοινωνική δημοκρατία δεν μπορεί να νοηθή, παρά μόνο από τη στιγμή που η κοινωνία προσφέρει η ίδια τις αντικειμενικές οικονομικο-τεχνικές προϋποθέσεις ενός ουσιαστικού εκδημοκρατισμού των θεσμών*". Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι ο ατομικιστικός καπιταλισμός, στον βαθμό που αντιμάχεται την κοινωνική ισότητα και δικαιοσύνη, έρχεται σε σύγκρουση με την ίδια τη δημοκρατική αρχή. Σύγκρουση, η οποία δεν είναι συχνά οφθαλμοφανής και άμεσα αντιληπτή, στον βαθμό κυρίως που συσκοτίζεται από αλλεπάλληλες ιδεολογικο-πολιτικές επικαλύψεις που

14. Τελικά συμπεράσματα για την έννοια της «δικαιοσύνης»

Υπό το πρίσμα των παραπάνω διαπιστώσεων αναφορικά με την έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης και ισότητας, μπορούμε πλέον να διαπιστώσουμε με σχετική ευχέρεια ότι το σύγχρονο κοινωνικό κράτος χαρακτηρίζεται από μία εμβάθυνση και ενδυνάμωση τόσο της αρχής της κοινωνικής δικαιοσύνης ως κριτηρίου προσδιορισμού της ισότητας, γεγονός που οδηγεί στην ισχυροποίηση της κοινωνικής συνοχής, όσο και της δημοκρατικής αρχής ως κανόνα ρύθμισης των σχέσεων πολιτικής αντιπροσώπευσης με βάση την πολιτική ελευθερία και ισότητα, γεγονός που συνεπάγεται την *ενίσχυση και ουσιαστικοποίηση των νομιμοποιητικών βάσεων της κρατικής εξουσίας αλλά και του ίδιου του αστικού κράτους*.

14.1. Δικαιοσύνη και κοινωνικό κράτος

Κεντρικό χαρακτηριστικό στις εξελίξεις αυτές που λαμβάνουν χώρα στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος είναι, όπως είδαμε, η *ουσιαστικοποίηση της αρχής της ισότητας, η οποία εμπλουτίζεται με τα κριτήρια της κοινωνικής δικαιοσύνης*. Το φαινόμενο αυτό, που θα μπορούσαμε να περιγράψουμε με σχετική ευκολία ως *"φαινόμενο οριζόντιας επέκτασης και διάχυσης της ισότητας στον κοινωνικό χώρο"*, αποτελεί, ίσως, το σημαντικότερο χαρακτηριστικό στη λειτουργία του μεταπολεμικού αστικού κράτους[183]. Το εν λόγω συνταγματικό, πολιτικό και κοινωνικό φαινόμενο[184], το οποίο συνιστά, μάλιστα, τη βαθύτερη ουσία της αρχής του κοινωνικού κράτους,

---

χρησιμοποιεί ο φιλελεύθερος λόγος, στον οποίο προβάλλονται περισσότερο τα ζητήματα που αφορούν τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ της δημοκρατίας και της ελευθερίας και, συνακόλουθα, μεταξύ της δημοκρατικής αρχής και της αρχής του κράτους δικαίου (λ.χ. προστασία ατομικής ελευθερίας των μειοψηφιών, διαμόρφωση των σχέσεων ανάμεσα στις κρατικές λειτουργίες κ.ο.κ.). Διαφεύγει, έτσι, συνήθως της προσοχής το κομβικό για τη δημοκρατία πρόβλημα της *κοινωνικής δικαιοσύνης και ισότητας*. Όπως εύστοχα, αν και με κάποια δόση υπερβολής, σημειώνει ο *J. Strachey* στο βιβλίο του με τον εύγλωττο τίτλο: Kapitalismus heute und morgen (Καπιταλισμός σήμερα και αύριο), Düsseldorf 1957, σελ. 252, *"η δημοκρατία και ο καπιταλισμός στο τελευταίο του στάδιο τείνουν χωρίς αμφιβολία προς αντίθετες κατευθύνσεις... Μία από τις δύο αυτές δυνάμεις πρέπει να πάρει αποφασιστικά το πάνω χέρι. Είτε θα εισχωρήσει η δημοκρατία στον καπιταλισμό, μέχρι να ολοκληρωθεί και η τελευταία του φάση είτε ο καπιταλισμός θα περιορίσει τη δημοκρατία, ώσπου αυτή η νέα, ευαίσθητη και πειραματική μορφή διακυβέρνησης, να εκλείψει. Ο αγώνας για τη διατήρηση και ανάπτυξη της δημοκρατίας θα είναι γι' αυτό... το καθοριστικό χαρακτηριστικό της πολιτικής του δεύτερου μισού του εικοστού αιώνα"*.

[183] Το *"φαινόμενο της οριζόντιας επέκτασης και διάχυσης της ισότητας στον κοινωνικό χώρο"* είναι αντίστοιχο με το *"φαινόμενο της επέκτασης και διάχυσης του πολιτικού στοιχείου στον κοινωνικό χώρο"*, στο οποίο ήδη αναφερθήκαμε. Το τελευταίο αυτό φαινόμενο, το οποίο εντοπίζεται την περίοδο του 20ου αιώνα αφορά ιδίως την ενίσχυση των πολιτικών δικαιωμάτων των πολιτών, με κυριότερο, βέβαια, την επέκταση της καθολικότητας της ψήφου. Τα δύο αυτά νομικοπολιτικά φαινόμενα δεν είναι ασύνδετα μεταξύ τους. Αντίθετα, φαίνεται ότι συγχρωτίζονται και υπακούουν στις ίδιες περίπου κοινωνικο-πολιτικές αναγκαιότητες. Σε κάθε περίπτωση, εντάσσονται στην ίδια ιστορική - εξελικτική διαδικασία θεσμικής και κοινωνικοπολιτικής προόδου που παρατηρείται τους τελευταίους αιώνες. Έχει ήδη αναφερθεί, εξάλλου, ότι η ενίσχυση της κοινωνικής ισότητας, από τη μία πλευρά, και των πολιτικών δικαιωμάτων, από την άλλη, ακολουθούν μία εξελικτική και εν πολλοίς "κυκλική" πορεία, στην οποία η ενδυνάμωση του ενός ακολουθείται από την ενίσχυση του άλλου. Τα δύο αυτά νομικο-πολιτικά φαινόμενα είναι, λοιπόν, ιστορικά και θεσμικά *αλληλένδετα*.

[184] Η ταυτόχρονα τριπλή (συνταγματική, πολιτική και κοινωνική) φύση του φαινομένου αυτού αναδεικνύει ουσιαστικά και την ιδιαίτερη σημασία του για τη λειτουργία της σύγχρονης αστικής κοινωνίας. Παράλληλα, αποκαλύπτει και τις εγγενείς δυσκολίες που αντιμετωπίζει, εκ των πραγμάτων, κάθε απόπειρα μελέτης του. Επιβεβαιώνεται, έτσι, η διαπίστωση ότι το αίτημα της διεπιστημονικής προσέγγισης δεν μπορεί παρά να αποτελεί εν προκειμένω τον ελάχιστο αναγκαίο, αν και όχι, βέβαια, επαρκή, παράγοντα μίας στοιχειωδώς αξιόπιστης ανάλυσης.

νοηματοδοτεί το σύνολο σχεδόν των θεσμικών λειτουργιών του κράτους και προσδιορίζει σε σημαντικό βαθμό τη φύση, τον χαρακτήρα και τη λειτουργία του πολιτεύματος[185].

Υπό το πρίσμα των ανωτέρω διαπιστώσεων καθίσταται ίσως σαφές ότι *η έννοια της "δικαιοσύνης" στο άρθρο 25 § 2 Συντ. προσλαμβάνει ένα ευρύτερο περιεχόμενο όταν συνδυάζεται με την αρχή του κοινωνικού κράτους*. Γίνεται τότε αντιληπτή ως "*κοινωνική δικαιοσύνη*", παραπέμποντας, κατά τον τρόπο αυτό, σε όλα εκείνα τα στοιχεία του κοινωνικού κράτους που προσδιορίζουν τη λειτουργία και το περιεχόμενο της (κοινωνικής) ισότητας. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, εξάλλου, η κοινωνική δικαιοσύνη συγχρωτίζεται με τη δημοκρατική αρχή, σημασιοδοτώντας και εμπλουτίζοντας το κανονιστικό της περιεχόμενο. *Η κοινωνική δικαιοσύνη, υπό τη μορφή της ουσιαστικής ισότητας, συνιστά αναγκαίο χαρακτηριστικό της κοινωνικής δημοκρατίας*.

Όλα δε αυτά φαίνεται να επαληθεύονται και από τις *προπαρασκευαστικές εργασίες* του Συντάγματος του 1975, από τις οποίες προκύπτει, δίχως σοβαρούς ενδοιασμούς, η *ιστορική βούληση του συντακτικού νομοθέτη να διαρρυθμίσει το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και να οργανώσει τη θεσμική λειτουργία του πολιτεύματος πάνω στις νομικο-πολιτικές βάσεις που διαμορφώνουν οι αρχές του κοινωνικού κράτους δικαίου και της κοινωνικής δημοκρατίας*. Είναι από την άποψη αυτή χρήσιμο να παρακολουθήσουμε τους συναφείς συλλογισμούς του γενικού εισηγητή της πλειοψηφίας στη συντακτική Βουλή του 1975, η αγόρευση του οποίου αποκτά αυτονόητα πρόσθετη σημασία, αφού αποκαλύπτει εν πολλοίς τις βασικές προθέσεις της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας που επικαθόρισε, σε μεγάλο βαθμό, το περιεχόμενο του συνταγματικού κειμένου[186]. Κατά τον *Δ. Παπασπύρου*, λοιπόν, "*Η πολιτεία συγκροτείται από άτομα, ομάδας, επαγγελματικάς τάξεις, ενώσεις συμφερόντων και επιδιώξεων διαφόρων. Η απόλυτος ισότης τούτων, η νομική ισότης, είναι ανεπαρκής διά να καλύψη την απαίτησιν παροχής ίσων δυνατοτήτων εις όλους και της ικανοποιήσεως κατά τον καλύτερον δυνατόν τρόπον των καθ' έκαστον αναγκών. Κατ' ακολουθίαν είναι επάναγκες, όπως πέραν των ατομικών δικαιωμάτων το Σύνταγμα κατοχυρώνη και προβάλλη ως κίνητρα διά την δράσιν του κράτους τα κοινωνικά και οικονομικά δικαιώματα. Πέραν τούτου το κράτος οφείλει να διαδραματίζη ενεργόν ρόλον εις την δημιουργίαν των όρων και προϋποθέσεων διά την αποτελεσματικήν ανάπτυξιν της οικονομικής δραστηριότητος*"[187].

Είναι, λοιπόν, πρόδηλο ότι η έννοια της «*κοινωνικής δικαιοσύνης*» συνδέεται από τον εισηγητή της πλειοψηφίας με την *ισότητα, τα κοινωνικά δικαιώματα και τον παρεμβατικό ρόλο του κράτους*. Η ισότητα, έτσι, νοηματοδοτημένη από τα κριτήρια της κοινωνικής δικαιοσύνης γίνεται αντιληπτή ως "*παροχή ίσων δυνατοτήτων σε όλους και ικανοποίηση κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο των αναγκών καθενός*". Η πραγμάτωση ενός τέτοιου στόχου *συναρτάται με την κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων και την εν γένει θετική δράση του κράτους στον κοινωνικο-οικονομικό χώρο*. Κατά τον τρόπο αυτό, *η κοινωνική δικαιοσύνη παραπέμπει ευθέως στο βασικό*

---

[185] Καθίσταται, λοιπόν, φανερό ότι το εν λόγω φαινόμενο συνιστά κομβικό στοιχείο για την ανάλυση των ορισμών του άρθρου 25 Συντ., στον βαθμό κυρίως που το εν λόγω άρθρο συμπυκνώνει, όπως ήδη αναφέρθηκε, την ιδιαίτερη λογική που διέπει το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, τη θεσμική, με άλλα λόγια, λογική που εμπεριέχεται στην αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Κατά τον τρόπο αυτό, όλες σχεδόν οι προσεγγίσεις, που επιχειρούνται κατωτέρω, δεν μπορούν παρά να έχουν, έστω και υπαινικτικά, ως σημείο αναφοράς το "*φαινόμενο της οριζόντιας επέκτασης και διάχυσης της ισότητας στον κοινωνικό χώρο*".

[186] Ανωτέρω, εξάλλου (παρ. 9 για την έννοια της «δικαιοσύνης» στο άρθρο 25 παρ. 2), αναφέρθηκαν και άλλα αποσπάσματα από την ίδια αγόρευση του εισηγητή για την κοινωνική δικαιοσύνη.

[187] *Δ. Παπασπύρου*, ό.π., σελ. 206.

κανονιστικό, ιδεολογικό και πολιτικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους, που ταυτίζεται εν πολλοίς με την *κοινωνική ισότητα, την κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων και τον παρεμβατικό ρόλο της κρατικής εξουσίας*.

Η αρχή του κοινωνικού κράτους εισρέει στη θεσμική δομή του πολιτικού συστήματος εισφέροντας μία νέα νομικο-πολιτική λογική στο πεδίο των σχέσεων εξουσίας - κοινωνίας. Η ισότητα και η δικαιοσύνη, ως νέα προτάγματα οργάνωσης του κοινωνικού, εισχωρούν στο συνταγματικό σύστημα οργάνωσης των σχέσεων κράτους - πολιτών και αναδιαμορφώνουν τους βασικούς όρους λειτουργίας του αστικού κράτους. Από την άποψη αυτή, η πολιτική δημοκρατία εμπλουτίζεται με περισσότερο ουσιαστικά στοιχεία και σκοπούς, αποκτά, δηλαδή, τα θεσμικά, πολιτικά και νομικά χαρακτηριστικά της *κοινωνικής δημοκρατίας*. Κατά τον εισηγητή της πλειοψηφίας, ακόμη, "*διπλούν είναι από αυτής της απόψεως το περιεχόμενον της κοινωνικής δημοκρατίας : α) Η παροχή ίσων δυνατοτήτων εις άπαντας προς ανάπτυξιν της προσωπικότητος και προς επαγγελματικήν δράσιν αναλόγως της αξίας εκάστου και β) Η λήψις μέτρων προς κατοχύρωσιν κοινωνικών θεσμών και οικονομικών μηχανισμών επιτρεπόντων την μεγίστην δυνατήν συμμετοχήν πάντων, κατ' αναλογίαν και της συμβολής των αλλά και των αναγκών των, εις τα υλικά και πνευματικά αγαθά τα παραγόμενα εκ της κοινής προσπαθείας... Η δημοκρατία της σήμερον είναι κοινωνική δημοκρατία, είναι δημοκρατία δι' όλους, τόσον από απόψεως συμμετοχής εις την παραγωγικήν προσπάθειαν και την εν γένει οικονομικήν ζωήν, όσον και από της απόψεως της δικαιωματικής απολαύσεως παροχών τας οποίας το κράτος εξαφαλίζει κατά λόγον των επί μέρους αναγκών*"[188].

Η αγόρευση, λοιπόν, του εισηγητή της πλειοψηφίας επιβεβαιώνει κατά τον πλέον απτό τρόπο τη διαπίστωση ότι η έννοια της "*δικαιοσύνης*" στο άρθρο 25 § 2 Συντ., νοούμενη ως "*κοινωνική δικαιοσύνη*", *παραπέμπει ευθέως στα κοινωνικά δικαιώματα που κατοχυρώνονται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου και, συνακόλουθα, στην "κοινωνική ισότητα" και στη θετική παρέμβαση του κράτους, ως μέσου επίτευξης της ισότητας αυτής*. Παραπέμπει, με άλλα λόγια, στον ίδιο τον *νοηματικό, ιδεολογικό και κανονιστικό πυρήνα της αρχής του κοινωνικού κράτους και της κοινωνικής δημοκρατίας*.

Υπό την ερμηνευτική αυτή εκδοχή, η οποία εντάσσει την έννοια της "*δικαιοσύνης*" στο κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους, πρέπει να γίνει δεκτό ότι *η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. συσχετίζεται, κατά τρόπο προνομιακό, με τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25 Συντ., που παραπέμπουν στην αρχή του κοινωνικού κράτους*. Πρωτίστως, έτσι, η "*δικαιοσύνη*" συγχρωτίζεται με την έννοια της "*κοινωνικής αλληλεγγύης*", η οποία χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 4 Συντ. ("*Το Κράτος δικαιούται να αξιώνει από όλους τους πολίτες την εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*"). Η *κοινωνική αλληλεγγύη* συνιστά ουσιαστικά τη *θεμελιακή προϋπόθεση της κοινωνικής δικαιοσύνης*. Η τελευταία δεν μπορεί να νοηθεί αποκομμένα από την κοινωνική αλληλεγγύη, η οποία αναδεικνύεται σε *αναγκαίο κοινωνικό όρο του περιεχομένου της*. Με τον ερμηνευτικό συνδυασμό τους οι δύο αυτές έννοιες *συγκεκριμενοποιούνται* και *σημασιοδοτούνται* με σαφήνεια. Κατά τον τρόπο αυτό, η κρατική "*αξίωση*" για την "*εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής αλληλεγγύης*" από "*όλους τους πολίτες*" δεν μπορεί παρά να προσανατολίζεται στον στόχο της *κοινωνικής δικαιοσύνης*. Επιπλέον, ο προσδιορισμός του "*χρέους*" κάθε πολίτη ως προς την εκπλήρωση της κοινωνικής αλληλεγγύης πραγματοποιείται με βάση τα *κριτήρια ισότητας που απορρέουν από την κοινωνική δικαιοσύνη, ιδίως στις*

---

[188] *Δ. Παπασπύρου*, ό.π., σελ. 206.

περιπτώσεις που η εκπλήρωση του "χρέους" αυτού συνίσταται σε οικονομική παροχή του πολίτη προς το κράτος[189].

14.2 Δικαιοσύνη και κοινωνικό κράτος δικαίου

Η "*δικαιοσύνη*", ωστόσο, δεν συνδυάζεται μόνο με την αρχή του κοινωνικού κράτους και τα δομικά χαρακτηριστικά της που τυποποιούνται στο συνταγματικό κείμενο. Όπως ήδη σημειώθηκε, η αναφορά του άρθρου 25 § 2 Συντ. στην έννοια της "*δικαιοσύνης*" συνοδεύεται από την έννοια της "*ελευθερίας*", η οποία παραπέμπει στον φιλελεύθερο χαρακτήρα του πολιτεύματος και στην αρχή του κράτους δικαίου. Τίθεται, έτσι, εκ των πραγμάτων το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ των δύο αυτών εννοιών, το νοηματικό περιεχόμενο των οποίων φαίνεται ιστορικά να είναι, σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις, *αντιθετικό*[190]. Πραγματικά, *η σχέση ελευθερίας και κοινωνικής ισότητας είναι σχέση εντάσεως, που μπορεί να φθάσει μέχρι και τη σύγκρουση*. Ειδικότερα, *η αρχή της ισότητας οριοθετεί το κανονιστικό περιεχόμενο των ατομικών δικαιωμάτων, θέτοντας φραγμούς στην άσκησή τους*. Εξάλλου, ως όριο της ελευθερίας του ατόμου τίθενται η ελευθερία και τα δικαιώματα των άλλων[191]. Επιπλέον, η κοινωνική ισότητα, όπως αυτή νοηματοδοτείται από τα κριτήρια της κοινωνικής δικαιοσύνης λειτουργεί συχνά *συσταλτικά* για το περιεχόμενο των ατομικών δικαιωμάτων, ιδίως στο πεδίο της οικονομικής ελευθερίας.

Το ζήτημα των σχέσεων ελευθερίας και δικαιοσύνης εντάσσεται, αναμφίβολα, στο γενικότερο πρόβλημα της σχέσης που αναπτύσσεται μεταξύ της αρχής του κράτους δικαίου, από τη μία πλευρά, και της αρχής του κοινωνικού κράτους, από την άλλη[192]. Το Σύνταγμα του 1975 υιοθετεί, όπως είδαμε, μία *σύνθεση των δύο αυτών αρχών*. Σύνθεση, η οποία εκφράζεται με τη φράση «*αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*». Η επιλογή αυτή του συντακτικού νομοθέτη επιβεβαιώθηκε πανηγυρικά με την αναθεώρηση του 2001, η οποία συμπεριέλαβε ρητά την εν λόγω σύνθετη συνταγματική αρχή στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ.

Δίπλα, έτσι, στις παραδοσιακές ατομικές ελευθερίες κατοχυρώνονται κοινωνικά δικαιώματα και αναγνωρίζεται η δυνατότητα αλλά και η υποχρέωση του κράτους να παρεμβαίνει στον κοινωνικο-οικονομικό χώρο. Το άρθρο 25 Συντ., το οποίο συμπυκνώνει την ιδιαίτερη ιδεολογική και κανονιστική λογική που διέπει το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, επιβεβαιώνει του λόγου το ασφαλές: Η αναγνώριση της διπλής υπόστασης του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων ("*άτομο*" και "*μέλος του κοινωνικού συνόλου*"), από τη μία πλευρά, και η παρατακτική αναφορά στην "*ελευθερία*" και τη "*δικαιοσύνη*", από την άλλη, επαληθεύουν, αναμφίβολα, τη διαπίστωση ότι *το Σύνταγμα του 1975 κατοχυρώνει την*

---

[189] Πρβλ. λ.χ. άρθρο 4 παρ. 5 Συντ., σύμφωνα με το οποίο «*Οι έλληνες πολίτες συνεισφέρουν χωρίς διακρίσεις στα δημόσια βάρη, ανάλογα με τις δυνάμεις τους*». Βλ. επίσης *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 182, όπου τονίζεται το νόημα της αρχής της ισότητας «*ως ισότητα των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων των πολιτών έναντι του Κράτους*».

[190] Βλ. ενδεικτικά, *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 180 επ.

[191] Πρβλ. άρθρο 5 § 1 Συντ., κατά το οποίο "*Καθένας έχει δικαίωμα να αναπτύσσει ελεύθερα την προσωπικότητά του και να συμμετέχει στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της Χώρας, εφόσον δεν προσβάλλει τα δικαιώματα των άλλων...*". Βλ. τον σχετικό συλλογισμό του *P. Lerche* για την αντίστοιχη πρόβλεψη του άρθρου 2 § 1 του γερμανικού Θ.Ν., στο έργο του Übermaß und Verfassungsrecht. Zur bindung des Gesetzgebers an die Grundsütze der Verhaltnismüßigkeit und der erforderlichkeit, Köln 1961, σελ. 126 επ.

[192] Για την τελευταία αυτή σχέση βλ. κατωτέρω.

αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, ως μορφή σύνθεσης, συναίρεσης και εναρμόνισης των στοιχείων της ελευθερίας και της ισότητας [193].

Η παρατακτική αναφορά, έτσι, του συνταγματικού κειμένου στην *ελευθερία* και στη *δικαιοσύνη* λειτουργεί, σε τελική ανάλυση, ως *μηχανισμός κανονιστικής εναρμόνισης του περιεχομένου τους*. Πραγματικά, με δεδομένη αφενός την ισχύ της ερμηνευτικής αρχής της *ενότητας του Συντάγματος* και, αφετέρου, την *τυπική ισοδυναμία των συνταγματικών διατάξεων*, είναι αναγκαία η κανονιστική εναρμόνιση και αλληλοσυμπλήρωση του περιεχομένου της ελευθερίας και της ισότητας. Ενώ, όμως, η κανονιστική συνύπαρξή τους είναι (a priori) δεδομένη από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο, το λειτουργικό περιεχόμενο της αλληλοσυσχέτισης και διαπλοκής τους εξακολουθεί να αποτελεί *ζητούμενο* της συνταγματικής ερμηνείας. Ερμηνεία, που στοχεύει, κατ' αρχήν, στην αναζήτηση των *ορίων* της ελευθερίας και της δικαιοσύνης. Και αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί η συνθετική τους τυποποίηση στο Σύνταγμα λειτουργεί κατά βάση "*οριοθετικά*"[194]: *ελευθερία και δικαιοσύνη συναντούν τα κανονιστικά τους όρια η μία στην άλλη*. Το πρόβλημα, λοιπόν, τίθεται κυρίως ως προς την έκταση του νοηματικού και κανονιστικού περιεχομένου τους που κατοχυρώνεται στο Σύνταγμα. Τα στοιχεία που συγκροτούν την *ελευθερία* και εκείνα που συνθέτουν τη *δικαιοσύνη* δεν κατοχυρώνονται, ασφαλώς, στο συνταγματικό κείμενο ούτε στον ίδιο βαθμό ούτε με την ίδια ένταση.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η συμπερίληψή τους στο Σύνταγμα λειτουργεί *«εναρμονιστικά» και «συνθετικά»*: Το νόημα αυτό ακριβώς έχει η *σύνθετη αρχή της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου*, αλλά και το σύνολο των λοιπών διατάξεων του άρθρου 25 Συντ., οι οποίες αναπαράγουν και εδραιώνουν την *υπέρβαση*, σε κανονιστικό επίπεδο, της αντίθεσης ανάμεσα στην *ισότητα και την ελευθερία*. Μια από τις σημαντικότερες, άλλωστε, λειτουργίες του άρθρου αυτού, τόσο σε συμβολικό και ερμηνευτικό όσο και σε κανονιστικό επίπεδο είναι ακριβώς αυτή της *υπέρβασης της φιλελεύθερης αντίληψης περί αντιθέσεως και ασυμβίβαστου ανάμεσα στην ισότητα ή δικαιοσύνη και την ελευθερία*[195]. Η υπέρβαση αυτής της αντιλήψεως συνιστά, άλλωστε, κανονιστική προϋπόθεση για την *κοινωνική δημοκρατία*.

---

[193] Αυτό προκύπτει, άλλωστε, και από τις προπαρασκευαστικές εργασίες του Συντάγματος του 1975. Κατά τον εισηγητή της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου* (ό.π., σελ. 206), έτσι, "*άνευ της συνυπάρξεως μετά της ατομικής ελευθερίας και της κοινωνικής δικαιοσύνης οδηγούμεθα εις το άκρατον κεφαλαιοκρατικόν σύστημα του 19ου αιώνος, ότε αι λέξεις ελευθερία και ισότης δεν είχον το αυτό ειδικόν βάρος δι' όλους, απετέλουν προνόμιον των οικονομικώς ισχυρών*". Πρβλ. *Α. Σβώλου/Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, τ. Α΄, ό.π., σ. 181, που σημειώνεται προφητικά ότι «*η ελευθερία και η ισότης αποτελούν εξ ίσου ζωντανά ιδανικά, τα οποία θα εξακολουθούν να συγκινούν και εις το μέλλον τας συνειδήσεις, μέχρις ότου νέα οργάνωσις της κοινωνίας καταστήση δυνατήν αμφοτέρων την, εις όσον ένεστι μείζονα έκτασιν, πραγματοποίησιν*». Το βασικό, λοιπόν, ερμηνευτικό διακύβευμα είναι σήμερα η εναρμόνιση των δυο ανωτέρω «ιδανικών», κατά τρόπο ώστε να καθίσταται δυνατή η μέγιστη δυνατή πραγμάτωση του περιεχομένου τους. Ο ερμηνευτικός αυτός προσανατολισμός δεν θεωρείται απλά «προερμηνευτικός», αλλά απορρέει από το ίδιο το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 ως πρωταρχική επιλογή και κατεύθυνση.

[194] Όπως παρατηρεί εύστοχα ο *N. Bobbio*, Ισότητα και ελευθερία, ό.π., σ. 37, «*παρότι είναι γενικά επιθυμητές, η ελευθερία και η ισότητα δεν είναι απόλυτες αξίες. Δεν υπάρχει αφηρημένη αρχή η οποία να μην επιδέχεται εξαιρέσεις κατά την εφαρμογή της. Η διαφορά ανάμεσα στον κανόνα και την εξαίρεση έγκειται στο ότι η εξαίρεση πρέπει να αιτιολογείται*».

[195] Βλ. σχετικά *Π. Παραρά*, Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη. Εισαγωγικές σκέψεις, ό.π., σ. 15 επ., *Χ. Χάρακα*, Η συμμετοχή του πολίτη στο πεδίο συγκλίσεως φιλελευθερισμού και κοινωνικής δικαιοσύνης, σε: *Π. Παραρά* (επιμ.), Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σ. 123 επ.

Το πρόβλημα της σχέσης που αναπτύσσεται στο σύγχρονο αστικό κράτος ανάμεσα στην ελευθερία, από τη μία πλευρά, και τη δικαιοσύνη και την ισότητα[196], από την άλλη, συνιστά το *σημαντικότερο ίσως συνταγματικό και πολιτικό διακύβευμα του αιώνα που διανύουμε*[197]. Η σχέση αυτή, μάλιστα, διαμορφώνει σε μεγάλο βαθμό τη σύγχρονη πολιτική αντιπαράθεση[198] και νοηματοδοτεί την παραδοσιακή πολιτική τυπολογία μεταξύ "δεξιάς" και "αριστεράς"[199].

---

[196] Ο *R. Dworkin* συμπυκνώνει, κατά κάποιο τρόπο, τη σχετική θεωρία του για τον «*εξισωτικό φιλελευθερισμό*» σε δυο φράσεις του που διατυπώνονται στον Πρόλογο του ιδίου στην ελληνική έκδοση του έργου του: Liberalism [in : *S. Hampshire* (ed.), Public and Private Morality, Cambridge University Press, 1978], Φιλελευθερισμός, μετάφραση Φ. Παιονίδη, 1992, εκδ. Σάκκουλα/Θεσσαλονίκη, σ. 9-10, όπου ο συγγραφέας, αναφερόμενος στην ελευθερία και την ισότητα, σημειώνει χαρακτηριστικά τα εξής : «*Αμφιβάλλω αν μπορούν να υπάρξουν πραγματικά ουσιώδη κέρδη για κάποια από τις δυο αρετές, αν δεν γίνει κατανοητό ότι δεν αποτελούν διαφορετικά ιδανικά, αλλά όψεις του ίδιου ιδανικού, δηλαδή ότι η ελευθερία και η ισότητα μπορούν να πραγματωθούν στην ολότητά τους μόνο σαν να είναι η μια όψη της άλλης*». Και παρακάτω : «*Συστατικό στοιχείο της φιλελεύθερης παράδοσης είναι και ο ακόλουθος ισχυρισμός : Ο φιλελευθερισμός είναι χαρακτηριστικά εκείνη η πολιτική θεωρία που βλέπει την ελευθερία και την ισότητα ως συμπληρωματικές όψεις του ίδιου συνολικού οράματος*».

[197] Η υποτιθέμενη αντίθεση και το ασυμβίβαστο ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα συνιστούν ουσιαστικά ένα από τα τελευταία επιχειρήματα που απέμειναν στον νεοφιλελευθερισμό, προκειμένου να αντιπαλέψει, σε ιδεολογικό, κατ' αρχήν, και σε συνταγματικό (ερμηνευτικό), έπειτα, επίπεδο, τη συνταγματοποίηση της αρχής του κοινωνικού κράτους και, συνακόλουθα, την προοδευτική εξέλιξη της κοινωνικής δημοκρατίας. Το επιχείρημα αυτό, ωστόσο, εμφανίζεται, ολοένα και περισσότερο, κατά τρόπο χοντροκομμένο, στο βαθμό που καθίσταται σήμερα αντιληπτό ότι το επιχείρημα αυτό, ακόμη και αν ίσχυε, προϋποθέτει μια *«ελευθερία» τυπική και όχι ουσιαστική*. Μια «*ελευθερία*», δηλαδή, με περιορισμένο εύρος εφαρμογής. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο *L. Dohn*, Φιλελευθερισμός, σε: *L. Dohn/C. Fritzsche*, Φιλελευθερισμός και Συντηρητισμός, 1992, εκδ. Παρατηρητής, σ. 20, αναφερόμενος στο αίτημα για «*κοινωνική ισότητα*» και «*πραγματική ελευθερία*» ότι «*ο συντηρητισμός και σχεδόν όλος ο φιλελευθερισμός αντέδρασαν σ' αυτό με το εξίσου επίκαιρο και σήμερα σύνθημα : Όσο περισσότερη ισότητα, τόσο λιγότερη ελευθερία. Εδώ το θέμα είναι να εξισορροπηθούν η ελευθερία και η ισότητα και να αποτελέσουν μια ισοζυγισμένη αμφίδρομη σχέση*». Προς αυτή την ερμηνευτική κατεύθυνση, δηλαδή την «*ισοζυγισμένη*» εφαρμογή της ελευθερίας και της ισότητας, οδηγεί, άλλωστε, και, μάλιστα, κατά τρόπο, δεσμευτικό, η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Σε κάθε πάντως περίπτωση, το ανωτέρω φιλελεύθερο επιχείρημα διαθέτει, συνήθως, βαθύτατα ταξικό χαρακτήρα. Όπως σημειώνει σχετικά ο *Dohn*, ό.π., σ. 50, «*η σταθερή έκφραση "όσο πιο πολλή ισότητα, τόσο λιγότερη ελευθερία" έγκειται πάντα στα συμφέροντα της κυρίαρχης πολιτικοκοινωνικά και οικονομικά ελίτ της καπιταλιστικής κοινωνίας*». Σημειώνεται ότι η σύγχρονη σχετική συζήτηση γύρω από τη συνθετική εναρμόνιση ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα αποτελεί ουσιαστικά συνέχεια της αντιπαράθεσης που ξεκινά ήδη τη δεκαετία του 1950 στη γερμανική θεωρία ανάμεσα στον *E. Forsthoff* και στον *W. Abendroth* με θέμα το κράτος δικαίου και το κοινωνικό κράτος. Για τη συζήτηση αυτή βλ. *J. Habermas*, Το πραγματικό και το ισχύον, ό.π., σ. 601 επ.

[198] Ο *N. Bobbio*, Ισότητα και Ελευθερία, ό.π., σ. 84, εξετάζοντας τον «*εξισωτισμό*», σημειώνει ότι «*ο φιλελευθερισμός και ο εξισωτισμός έχουν τις ρίζες τους σε βαθιά διαφορετικές αντιλήψεις της κοινωνίας: η φιλελεύθερη είναι ατομικιστική, συγκρουσιακή και πλουραλιστική, η εξισωτική είναι ολιστική, αρμονική και μονιστική. Για τον φιλελεύθερο, ο κύριος στόχος είναι η ανάπτυξη της ατομικής προσωπικότητας, θεωρούμενης αφηρημένα ως αυταξίας. Για τον οπαδό του εξισωτισμού, η αρμονική ανάπτυξη της κοινότητας. Διαφορετικοί είναι και οι τρόποι με τους οποίους αντιλαμβάνονται τη φύση και τα καθήκοντα του κράτους: περιορισμένο και εγγυητικό το κράτος των πρώτων, διαμεσολαβητικό και παρεμβατικό το κράτος των δεύτερων. Αυτή η διαφορά δεν αποκλείει πάντως την πρόταση θεωρητικών συνθέσεων και πρακτικών συμβιβαστικών λύσεων ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα, στο μέτρο που οι δυο αυτές θεμελιώδεις αξίες (μαζί με εκείνη της τάξης) κάθε πολιτικής κοινωνίας θεωρούνται όχι μόνο αντιθετικές αλλά εν μέρει και συμπληρωματικές*». Προς επίρρωση, εξάλλου, του συμπεράσματος αυτού, ο *Bobbio* επικαλείται τη σχετική αναφορά του άρθρου 3 παρ. 2 του Ιταλικού Συντάγματος, το οποίο ορίζει ότι «*αποτελεί καθήκον της Δημοκρατίας να απομακρύνει τα εμπόδια οικονομικής και κοινωνικής φύσεως, τα οποία περιορίζοντας στην πράξη την ελευθερία και την ισότητα των πολιτών παρακωλύουν την πλήρη ανάπτυξη της ανθρώπινης προσωπικότητας και την πραγματική συμμετοχή όλων των εργαζομένων στην πολιτική, οικονομική και κοινωνική οργάνωση της Χώρας*», για να προσθέσει ο κορυφαίος αυτός Ιταλός φιλόσοφος ότι «*είναι σημαντικό ότι στο ίδιο κείμενο η ελευθερία*

και η ισότητα αναφέρονται ως συνδεόμενα αγαθά, αδιαίρετα και αλληλέγγυα μεταξύ τους» (ibid, σ. 85). Είναι προφανές ότι ανάλογο επιχείρημα περί «*περιεχομενικής συμβατότητας*» της ελευθερίας και της ισότητας μπορούμε να συνάγουμε στην Ελλάδα από τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 2 Συντ. Στην περίπτωση, μάλιστα, αυτή δεν γίνεται απλά αναφορά στην έννοια της «*ισότητας*» - η οποία θα μπορούσε, ίσως, να εκληφθεί με το τυπικό της περιεχόμενο, ως «*ισότητα ενώπιον του νόμου*» - αλλά στην έννοια της «*δικαιοσύνης*», η οποία παραπέμπει απευθείας στην *αρχή του κοινωνικού κράτους* και, συνακόλουθα, στα «*κριτήρια κοινωνικής δικαιοσύνης*», τα οποία συνοδεύουν τη συνταγματική αυτή αρχή.

[199] Η "*δεξιά*", έτσι, δίνει το προβάδισμα στην ελευθερία και η "*αριστερά*" στην ισότητα. Για μία πρόσφατη θεώρηση των συναφών ζητημάτων βλ., αντί άλλων, *N. Bobbio*, Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica, Roma 1994, Donzelli, ήδη σε ελληνική μετάφραση, Δεξιά και Αριστερά, 1995, εκδ. Πόλις, σελ. 47 επ. Την ίδια κατά βάση σύνθεση ανάμεσα στη δικαιοσύνη και την ελευθερία επαγγέλεται και η θεωρία του λεγόμενου «*Τρίτου δρόμου*». Βλ. *A. Giddens*, Ο Τρίτος Δρόμος. Η ανανέωση της σοσιαλδημοκρατίας, 1998, εκδ. Πόλις, ιδίως σ. 59 επ., 93 επ. Πρβλ. επίσης *A. Ackerman*, Social Justice in the liberal state, 1980, Yale University Press, ιδίως σ. 19 επ., 44 επ., *R. Dahrendorf*, Réeflexions sur la réevoluion en Europe, 1991, Seuil, σ. 75 επ. Είναι χαρακτηριστικό, εξάλλου, ότι σημερα γίνεται λόγος για «*κοινωνικό φιλελευθερισμό*», ως προϊόν της σύνθεσης της ελευθερίας και της κοινωνικής δικαιοσύνης. Πρβλ. *Σ. Αγαπητίδη*, Ο κοινωνικός φιλελευθερισμός σε εθνικά και διεθνή πλαίσια, σε: *Π. Παραρά* (επιμ.), Φιλελευθερισμός και κοινωνική δικαιοσύνη, ό.π., σ. 257 επ., *Π. Κορλίρα*, Φιλοσοφία της Πολιτικής Οικονομίας, ό.π., σ. 140-142, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*το κοινωνικό κράτος αντανακλά τα αιτήματα για απτελεσματικότητα και δικαιοσύνη μιας ελεύθερης κοινωνίας, ο συνδυασμός των οποίων καταλήγει σε μια μικτή "οικονομία" που καλύπτεται από τη φιλοσοφία του "κοινωνικού φιλελευθερισμού"..., το ευρύ πεδίο του κοινωνικού φιλελευθερισμού παρέχει τη δυνατότητα συνύπαρξης κράτους και αγοράς σε διάφορες αναλογίες, αναγνωρίζοντας ότι η μεν αγορά έχει τον πρώτο ρόλο στον τομέα της αποτελεσματικότητας, το δε κράτος δικαιολογημένα παρεμβαίνει είτε για να ενισχύσει την αποτελεσματικότητα είτε για λόγους κοινωνικής και οικονομικής δικαιοσύνης*».

βγ) Η λειτουργική δέσμευση των θεμελιωδών δικαιωμάτων ως πρόβλημα αναζήτησης των κανονιστικών ορίων της αρχής του κοινωνικού κράτους

Όπως σημειώθηκε ανωτέρω, το Σύνταγμα του 1975 κατοχυρώνει, για πρώτη φορά στην ελληνική συνταγματική ιστορία, την *αρχή του κοινωνικού κράτους*. Τυποποιεί, έτσι, δίπλα στα ατομικά δικαιώματα και τις εγγυήσεις της ατομικής ελευθερίας, τα βασικά δομικά χαρακτηριστικά του κοινωνικού κράτους. Τη θεμελιακή αυτή επιλογή αντανακλά, συνοψίζει και επιβεβαιώνει το άρθρο 25 Συντ. Οι διατάξεις του συγκροτούν ένα σχετικά ευρύ και λεπτομερειακό κανονιστικό πλαίσιο, εντός του οποίου διυλίζεται η ερμηνεία όλων των συνταγματικών διατάξεων που διαμορφώνουν το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Ενώ, όμως, η τυποποίηση της αρχής του κοινωνικού κράτους στο άρθρο 25 εμφανίζεται ως βέβαιη και αναμφίβολη, γεννάται το ζήτημα των *κανονιστικών ορίων* της εν λόγω αρχής. Διότι *η αρχή του κοινωνικού κράτους, όπως, άλλωστε, κάθε θεμελιώδης αρχή του Συντάγματος δεν μπορεί να νοηθεί ούτε απεριόριστη ούτε χωρίς φραγμούς*. Τα όριά της προκύπτουν από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο και ιδιαίτερα από την αρχή του κράτους δικαίου, με την οποία είναι "καταδικασμένη" να συμβιώνει αρμονικά[1].

Εάν δεν γίνει αντιληπτό ότι η αρχή του κοινωνικού κράτους συναντά συνταγματικούς φραγμούς και οριοθετήσεις, τότε είναι πιθανόν η ερμηνευτική προσέγγιση του άρθρου 25 Συντ., να δώσει λαβή για ποικίλες παρανοήσεις και παρεξηγήσεις που εξικνούνται μέχρι την πλήρη αναίρεση της λειτουργίας των ατομικών δικαιωμάτων. Μέχρι την αναίρεση, δηλαδή, του φιλελεύθερου και δικαιοκρατικού χαρακτήρα του πολιτεύματος. Οι παρανοήσεις και παρεξηγήσεις αυτές βρίσκουν συχνά πρόσφορο έδαφος ανάπτυξης στους ορισμούς της παρ. 2 του άρθρου 25, η σχετικά αόριστη[2] και ιδεολογικά φορτισμένη διατύπωση του οποίου ενθαρρύνει τέτοιου είδους αμφισβητήσεις. Η εν λόγω διάταξη διακρίνεται πρωτίστως για τον υψηλό βαθμό *πυκνότητας* των νοημάτων της. Και αυτό συμβαίνει γιατί μέσα σε μία μόλις πρόταση επιχειρείται να αποδοθεί ολόκληρο το φιλοσοφικό, ιδεολογικό και κανονιστικό πλαίσιο που διέπει τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο δικαιολογείται ασφαλώς από τον πανηγυρικό και ελλειπτικό χαρακτήρα του συνταγματικού κειμένου, αλλά και από την ιδιαίτερη λειτουργία της διάταξης αυτής, ως *συμπύκνωσης των θεμελιακών επιλογών του συντακτικού νομοθέτη στο πεδίο των σχέσεων κράτους - κοινωνίας*. Επειδή, όμως, η νοηματική πυκνότητα (που, πάντως, δεν μεταφράζεται κατ' ανάγκη σε κανονιστική πυκνότητα) μίας συνταγματικής

---

[1] Τα όρια της αρχής του κοινωνικού κράτους μπορούν να εντοπιστούν ουσιαστικά σε *δύο επίπεδα*: Πρώτον, στο ίδιο το ιστορικό, νοηματικό και ιδεολογικό περιεχόμενο της ανωτέρω αρχής, όπως, δηλαδή, αυτό προέκυψε και αποκρυσταλλώθηκε κατά τη διάρκεια της ιστορικής περιοδολόγησης του κοινωνικού κράτους. Πραγματικά, η αρχή του κοινωνικού κράτους, παρόλη την εγγενή της αμφισημία και ασάφεια, και παρά το διαφορετικό εν πολλοίς περιεχόμενο που προσλαμβάνει στα συνταγματικά συστήματα διαφόρων χωρών, εντούτοις φαίνεται να διατηρεί έναν σχετικά συγκεκριμένο *νοηματικό πυρήνα*, ο οποίος συγκροτείται από τα εν πολλοίς σταθερά και αναλλοίωτα θεσμικά, ιδεολογικά και κανονιστικά χαρακτηριστικά της μορφής αυτής του αστικού κράτους. Στο επίπεδο αυτό, σημαντικό ρόλο κατέχει η κατανόηση του κοινωνικού κράτους ως ιστορικής μορφής του καπιταλιστικού κράτους, του συνταγματικού, δηλαδή, δημοκρατικού και φιλελεύθερου αστικού κράτους. Εφόσον κάτι τέτοιο γίνει αντιληπτό, τότε είναι περισσότερο ευχερές να εντοπισθούν το περιεχόμενο και τα όρια της ομόλογης συνταγματικής αρχής. Δεύτερον, το κανονιστικό περίγραμμα της αρχής του κοινωνικού κράτους προκύπτει από τη συστηματική ερμηνεία των συναφών με τα θεμελιώδη δικαιώματα συνταγματικών διατάξεων, από τα οποία μπορεί να συναχθεί η βασική νομικο-πολιτική επιλογή του συνταγματικού κειμένου στο πεδίο της λειτουργίας της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Πραγματικά, όπως θα δούμε, κάθε συνταγματικό σύστημα διαμορφώνει τους θεσμικούς και πολιτικούς όρους για την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων κατά τρόπο ιδιαίτερο και ιστορικά μοναδικό.Τα όρια, επομένως της αρχής του κοινωνικού κράτους πρέπει να αναζητηθούν πρωτίστως στο ίδιο το συνταγματικό κείμενο.

[2] Πρβλ. *Α. Ράϊκου*, Τα θεμελιώδη δικαιώματα, ό.π., σελ. 74, όπου ο συγγραφέας χαρακτηρίζει τη διατύπωση της εν λόγω διατάξεως "*γενική και ασαφή*".

διάταξης συμβαδίζει συχνά με ποικίλες παρανοήσεις και παρεξηγήσεις, είναι αναγκαίο να επιχειρηθεί η αποσαφήνιση ορισμένων στοιχείων της εν λόγω συνταγματικής διάταξης, που μπορούν να οδηγήσουν -και συχνά οδηγούν- σε νοηματικές διαστρεβλώσεις.

Τίθεται εν πρώτοις το ζήτημα του «αποδέκτη» της "*τελολογίας*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. Τελολογία, η οποία συνίσταται "*στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι κρίσιμη για τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Και αυτό συμβαίνει γιατί εάν γίνει αποδεκτό ότι αποδέκτης της τελολογικής αυτής αναφοράς είναι το άτομο, τότε ανοίγει ο δρόμος για τη "*λειτουργική δέσμευση*" των δικαιωμάτων. Στην περίπτωση αυτή, η άσκηση των δικαιωμάτων θεωρείται ως "*κοινωνικά δεσμευμένη*", οφείλει, με άλλα λόγια να υπηρετεί πρωτίστως το κρατικό ή κοινωνικό συμφέρον, το συμφέρον, δηλαδή της "*ολότητας*", παρά το ατομικό συμφέρον[3].

Υπό την εκδοχή αυτή, η διάταξη του άρθρου 25 § 2, συνδυάζεται με τα δομικά χαρακτηριστικά της αρχής του κοινωνικού κράτους, αποκτώντας, κατά τον τρόπο αυτό, ένα πολύ συγκεκριμένο περιοριστικό για τα ατομικά δικαιώματα περιεχόμενο. Ο σχετικός συλλογισμός είναι σχετικά απλός: Η αρχή του κοινωνικού κράτους στοχεύει πρωτίστως στη σχετικοποίηση του ατομικισμού και, ιδίως, στον περιορισμό της ατομικιστικής άσκησης των δικαιωμάτων. Τα κοινωνικά δικαιώματα, ο κρατικός παρεμβατισμός και οι κοινωνικοί περιορισμοί των ατομικών δικαιωμάτων, καθώς και η τελολογία της κοινωνικής ισότητας και δικαιοσύνης που διέπει την αρχή του κοινωνικού κράτους, αναδεικνύονται σε μέσα επαλήθευσης της "*λειτουργικής δέσμευσης*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, που δήθεν επιβάλλει το Σύνταγμα. Η συναφής επιχειρηματολογία εμπλουτίζεται, επιπρόσθετα, με αναγωγές στις θεμελιώδεις φιλοσοφικές, ιδεολογικές και ηθικές καταβολές του κοινωνικού κράτους, οι οποίες, μάλιστα, συχνά μεγεθύνονται νοηματικά. Τα παραδείγματα της υιοθέτησης *ακραίων οργανισμικών και κολλεκτιβιστικών αντιλήψεων*, προκειμένου να στηριχθούν οι παραδοχές για τη "*λειτουργικοποίηση*" των δικαιωμάτων, βεβαιώνουν του λόγου το ασφαλές. Κατά τον τρόπο αυτό, φτάνουμε σχετικά εύκολα στην πλήρη αντικατάσταση του ατόμου από το κοινωνικό σύνολο και την ολοκληρωτική καθαίρεση της ελευθερίας από το ιδεολογικό της βάθρο, την ατομική αυταξία και αυτονομία.

Στην ουσία πάντως των πραγμάτων, το ερώτημα εάν η αρχή του κοινωνικού κράτους συνεπάγεται τη λειτουργικοποίηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, οδηγεί σε *ψευτοδίλημμα*: Η αρχή του κοινωνικού κράτους, εξ ορισμού, νοείται στο πλαίσιο του *αστικού κράτους* ως συνταγματική αρχή που καθορίζει πολιτειακές στοχοθεσίες και διαμορφώνει τη σχέση εξουσίας - κοινωνίας, χωρίς, όμως, να αναιρεί την *ατομικότητα της ανθρώπινης υπόστασης* ή να καταλύει την αρχή του κράτους δικαίου. Στο ίδιο δε ψευτοδίλημμα, και υπό ταυτόσημους κατά βάση όρους, καταλήγει, συνακόλουθα, το ερώτημα εάν το άρθρο 25 § 2 Συντ. τυποποιεί τη "*λειτουργική δέσμευση*" των δικαιωμάτων. Στην τελευταία αυτή περίπτωση, μάλιστα, η απάντηση που δίδεται στο ερώτημα εκκινεί από μία μεθοδολογική αφετηρία που θυμίζει το *«μανιχαϊστικό» δίλημμα* του "*μαύρου*" ή του "*άσπρου*", αγνοώντας τις λεπτές *ενδιάμεσες αποχρώσεις* που συχνά υιοθετεί το συνταγματικό κείμενο. Συγχέονται, έτσι, ιδεολογικές κατηγοριοποιήσεις, θεσμικές τυπολογίες και φιλοσοφικές καταβολές, οι οποίες συστοιχίζονται στη μία ή την άλλη πλευρά των δύο αυτών εκδοχών, με την ίδια ευκολία που αξιολογούνται ως νομικο-πολιτικά "θεμιτές" ή "αθέμιτες". Για παράδειγμα, η αναφορά του άρθρου 25 § 1 Συντ. στον άνθρωπο "*ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*", ή ακόμη η τυποποίηση της έννοιας της "*κοινωνικής προόδου*" και της "*κοινωνικής αλληλεγγύης*" στις

---

[3] Για τη "*λειτουργική δέσμευση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων πρβλ. από τη σχετικά πρόσφατη βιβλιογραφία, *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., ιδίως σελ. 43 επ. Βλ. επίσης *Γ. Κασιμάτη*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σελ. 115 επ., *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, Περί της εννοίας των λειτουργικών δικαιωμάτων και της καταχρήσεως αυτών, σε: *του ιδίου*, Δίκαιον και κοινωνική συνείδησις, Αθήναι 1972, σελ. 233 επ.

παρ. 2 και 4 του άρθρου 25, είναι δυνατόν να παρουσιαστούν είτε ως θεμελιούσες τη λειτουργικοποίηση των συνταγματικών δικαιωμάτων και, συνακόλουθα, την ουσιαστική αναίρεση της ατομικής ελευθερίας είτε, αντίθετα, ως απλές πολιτικές διακηρύξεις, οι οποίες όχι μόνον δεν επαρκούν για να στηρίξουν την κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους, αλλά, επιπλέον, δεν διαθέτουν καμία κανονιστική ή ερμηνευτική λειτουργία. Το (ψευδο)δίλημμα παίρνει, έτσι, την εξής μορφή: Ή δεχόμαστε την αρχή του κοινωνικού κράτους και, επομένως, τη "λειτουργικοποίηση" των θεμελιωδών δικαιωμάτων ή τα απορρίπτουμε ταυτόχρονα και τα δύο. Στην καλύτερη δε των περιπτώσεων, η άρνηση της "*λειτουργικής δέσμευσης*" των δικαιωμάτων χρησιμοποιείται ως επιχείρημα για την αποδυνάμωση του κανονιστικού περιεχομένου της αρχής του κοινωνικού κράτους[4].

Η αοριστία και ασάφεια που διακρίνουν τη διατύπωση της § 2 του άρθρου 25, καθιστούν το εννοιολογικό της περιεχόμενο εξαιρετικά *ευάλωτο* σε κάθε είδους ερμηνευτικές παρεξηγήσεις. Κατά τον τρόπο αυτό, *είναι δυνατόν μία διάταξη που θεσπίστηκε με σκοπό να προσδιορίσει τις γενικές αρχές που διέπουν το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, ιδίως, να κατοχυρώσει τις βασικές συντεταγμένες της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου, να μεταβληθεί σε εν δυνάμει κίνδυνο για τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπως αυτά τυποποιούνται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου*. Το πρόβλημα εντοπίστηκε κατά τις *προπαρασκευαστικές εργασίες* του Συντάγματος. Οι εισηγητές τόσο της πλειοψηφίας όσο και της μειοψηφίας επισήμαναν τους σχετικούς κινδύνους που εγκυμονεί η διατύπωση της διάταξης αυτής για τα θεμελιώδη δικαιώματα. Από τις σχετικές αγορεύσεις. πάντως, προκύπτει με ιδιαίτερη ενάργεια η βούληση όλων των πλευρών να μην εξαρτηθεί σε καμία περίπτωση η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων από την πραγμάτωση οιουδήποτε "*συλλογικού*" ή "*κοινωνικού*" σκοπού, γεγονός που θα οδηγούσε σε αναίρεση της νομικής και πολιτικής τους ratio.

Ο εισηγητής της πλειοψηφίας *Θ. Σ. Στεφανόπουλος*, έτσι, τόνισε την αντίφαση μεταξύ του γράμματος και του πνεύματος της διάταξης : "*Όσον αφορά εις την δευτέραν παράγραφον του άρθρου, νομίζομεν ότι το γράμμα της διατάξεως, δεν ανταποκρίνεται προς το πνεύμα αυτής. Η κρατική εξουσία αναγνωρίζει και προστατεύει τα απαράγραπτα δικαιώματα του ανθρώπου,*

---

[4] Η μέθοδος αυτή στηρίζεται, στην πραγματικότητα, στις συναισθηματικές επιδράσεις που ασκούν οι φιλοσοφικο-πολιτικοί συνειρμοί των επιχειρημάτων που χρησιμοποιούνται. Η επιχειρηματολογία λ.χ. που στοχεύει στην απόρριψη της "*λειτουργικής δέσμευσης*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, παραπέμπει -υπαινικτικά ή μη, πάντως παραπέμπει- στις θεωρητικές εκείνες καταβολές που αποθεώνουν το άτομο και την ελευθερία του, αναδεικνύοντάς το, έτσι, ως το τελολογικό επίκεντρο του συνταγματικού συστήματος. Το αντίστροφο ακριβώς συμβαίνει με την επιχειρηματολογία υπέρ της "*λειτουργικοποίησης*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, η οποία, εκ των πραγμάτων παραπέμπει στις θεωρίες που δίνουν το προβάδισμα στην κοινωνία και προκρίνουν την υπηρέτηση του συλλογικού σε βάρος του ατομικού συμφέροντος. Και στις δύο περιπτώσεις, οι συνειρμικές συσχετίσεις δοκιμάζουν τα *συναισθηματικά ανακλαστικά* πρώτα εκείνου που επιχειρεί την ερμηνευτική προσέγγιση και, έπειτα, των αποδεκτών της επιστημονικής του προτάσεως. Και υπό τις δύο αυτές εκδοχές εξάλλου, η αρχή του κοινωνικού κράτους, ως συνταγματική κατηγορία που επιδιώκει το *συγκερασμό* του "ατομικού" με το "κοινωνικό" στοιχείο βρίσκεται σε μειονεκτική θέση. Η δυσχέρεια αυτή που παρουσιάζεται ορισμένες φορές στην κατανόηση του συνδυασμού διαφορετικών και εν πολλοίς αντιθετικών αρχών και κατηγοριών αποτελεί εγγενές πρόβλημα της ανθρώπινης σκέψης. Η δυσχέρεια αυτή μπορεί να αποδοθεί στο φαινόμενο, που είναι γνωστό επιστημονικά ως "*αντιληπτικό συνεχές*" (*perpetual set*), το οποίο οφείλεται στην *προσδιοριστική ικανότητα παρελθουσών εμπειριών, βιωμάτων ή εθισμών*. Κάτι τέτοιο οδηγεί στη *συντήρηση των στερεοτύπων* (*persistence stereotypes*), κατά την οποία εισερχόμενα σήματα ή ερεθίσματα εξετάζονται ή διερευνώνται από τη σκοπιά του μέτρου της συμβατότητάς τους με τα υφιστάμενα αντιληπτικά δεδομένα ή πλαίσια αναφοράς. Η συνέπεια είναι ότι τα αποκλίνοντα στοιχεία ή όψεις ασυμβατότητας υπόκεινται σε επεξεργασία, προσαρμογή, μετατροπή, τελική αφομοίωση ή ολοσχερή απόρριψή τους. Η παραγωγική, έτσι, σκέψη συνιστά μηχανισμό αμυντικής αποφυγής (defensive avoidance), που αποτρέπει από τη διερεύνηση άλλων εναλλακτικών λύσεων εκτός από αυτές που συνάδουν με τα συγκεκριμένα αντιληπτικά δεδομένα (λ.χ. θεωρία ατομικισμού ή κολλεκτιβισμού). Για τα εγγενή αυτά προβλήματα της ανθρώπινης σκέψης βλ. ιδίως *I. L. Jannis/L. Mann*, Decision making, New York 1977, Free Press, σελ. 82 επ., *M.L.J. Abercrobie*, The anatomy of judgement, 1978, Penguin Books, σελ. 31 επ., *D. Katz/R.L. Kahn*, The Social Psychology of organizations, New York 1978, Willey, σελ. 471 επ.

αυτοτελώς και λόγω της φύσεώς των ως τοιούτων. Δεν θέτει υπό προϋποθέσεις την προστασίαν την οποίαν παρέχει. Τοιούτον τι θα εσήμαινεν αναίρεσιν του χαρακτηρισμού των ως θεμελιωδών και απαραγράπτων... Ακριβώς προς την τοιαύτην φύσιν έρχεται εις αντίθεσιν το γράμμα της διατάξεως. Διότι το πνεύμα αυτής, ως επίσης και των αντιστοίχων διατάξεων του Ιταλικού Συντάγματος, εξ ου ελήφθη είναι διάφορον, είναι απλώς χαρακτηριστικόν των νέων αντιλήψεων, τας οποίας επέφερεν η κοινωνική εξέλιξις"[5].

Τα συναφή προβλήματα που γεννά η διατύπωση της συνταγματικής αυτής διάταξης εντόπισε, εξάλλου, και ο εισηγητής της μειοψηφίας *Γ. Α. Μαγκάκης*, ο οποίος επισήμανε τη λογική ασυνέπεια της διάταξης σε σχέση με το περιεχόμενο του άρθρου 2 § 1, που κατοχυρώνει τον σεβασμό της αξίας του ανθρώπου. Κατά τον εισηγητή, "*η διάταξη της παραγράφου 1 συλλαμβάνει την ανθρώπινη αξία, σαν απόλυτη και γι' αυτό ο σεβασμός προς αυτήν νοείται, θα λέγαμε, σαν αυτοσκοπός. Η παρ. 2 εμφανίζεται να θέτη και αυτήν την αξίαν και γενικώς όλα τα ανθρώπινα δικαιώματα, κάτω από μία κοινωνική τελολογία, κάτω από μία σκοπιμότητα. Η διάταξη αυτή, από τη μία μεριά δεν βρίσκεται σε εσωτερική και λογική συνέπεια με τη θεμελιώδη διάταξη της παρ. 1 και από την άλλη, μπορεί να στηρίξη παρερμηνείες περιοριστικές των ατομικών δικαιωμάτων και συνεπώς είναι επικίνδυνη*"[6].

Ο κίνδυνος για μία ερμηνεία των ορισμών του άρθρου 25 § 2 Συντ. (άρθρο 2 § 2 ΚυβΣχ.), που θα "*λειτουργικοποιεί*" τα θεμελιώδη δικαιώματα επισημάνθηκε και στην Ολομέλεια της Επιτροπής από τον γενικό εισηγητή της μειοψηφίας *Δ. Τσάτσο*, ο οποίος πρότεινε την απάλειψη της διατάξεως αυτής : "*Το πρόβλημα εάν η ελευθερία έχει σκοπό, είναι ένα τεράστιο φιλοσοφικό πρόβλημα, κύριοι συνάδελφοι, και βεβαίως δεν πρόκειται να σας το αναπτύξω, αλλά προκύπτει αυτό το πρόβλημα από το άρθρο 2 παρ. 2 γιατί εκεί το σχέδιο, κύριοι συνάδελφοι μας λέγει : Σου θεσπίζω ελευθερίες και να ξέρεις ότι στις θεσπίζω για να τις χρησιμοποιήσεις προς πραγματοποίηση ενός συγκεκριμένου σκοπού, τον οποίον εγώ σου καθορίζω. Όταν διαβάζω την παρ. 2 του άρθρου 2, βεβαίως με ικανοποιεί διότι εκεί διατυπώνονται κοινωνικά αξιώματα, όπως η κοινωνική δικαιοσύνη, η διεθνής ειρήνη. Είναι θαυμάσιες έννοιες αυτές. Και στο κάτω - κάτω, το ότι περιελήφθησαν στο σχέδιο, ας διαφωνώ τελικά, είναι δηλωτικό πως πολιτικοποιούμε τα ατομικά δικαιώματα στη σύγχρονη κοινωνία. Αλλά, παρά το γεγονός ότι η παρ. 2 εκφράζει μία πολιτικοποίηση, θεωρούμε κύριε Υπουργέ, κάθε διάταξη που μας εξειδικεύει τον σκοπό της ελευθερίας, διάταξη επικίνδυνη. Ο σκοπός της ελευθερίας, κύριοι συνάδελφοι, προκύπτει ιστορικά από την ενάσκηση αυτής της ελευθερίας και δεν είναι ακίνδυνο να παρέχεται ένα συγκεκριμένο κριτήριο ελευθερίας στους εφαρμοστές του δικαίου. Διότι θα μπορεί ο στενόκαρδος και κακός εφαρμοστής να περιορίσει τις ελευθερίες, επικαλούμενος μία αυθαίρετη ερμηνεία των κριτηρίων, που βάζουμε στην παρ. 2 Θα ευχόμουνα γι' αυτό να εσκέπτετο η Βουλή το ενδεχόμενο της απαλείψεως της παρ. 2 του άρθρου 2*" [7].

---

[5] *Θ. Σ. Στεφανόπουλος*, Πρακτικά των Συνεδριάσεων των Υποεπιτροπών της επί του Συντάγματος 1975 Κοινοβουλευτικής Επιτροπής (συνεδρίαση της Β΄ Υποεπιτροπής της 28/1/1975), σελ. 395. Πρβλ. *Α. Ράϊκου*, Τα θεμελιώδη δικαιώματα, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 76, *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 94.

[6] *Γ. Α. Μαγκάκης*, Πρακτικά των Συνεδριάσεων των Υποεπιτροπών, ό.π., σελ. 416.

[7] *Δ. Τσάτσος*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 361-362. Και πιο κάτω ο εισηγητής, απευθυνόμενος στα μέλη της Επιτροπής επί του Συντάγματος, αναφέρει με έμφαση: «*Αποδεσμεύσατε τον Λαόν από ενδεχόμενα εμπόδια που ακόμη εμπεριέχονται εις το σχέδιον, δείξτε του εμπιστοσύνη, και θα βρήτε στο Λαό αυτόν, που θα ενασκή τα ατομικά του δικαιώματα, τον πρώτο εγγυητή της Ελληνικής Δημοκρατίας*» (ibid, σελ. 363). Σημειώνεται, εξάλλου, ότι στο ίδιο κλίμα κινήθηκε και ο *Α. Παπανδρέου*, ο οποίος δήλωσε σύμφωνος με τα συναφή σχόλια του *Δ. Τσάτσου* και ανέπτυξε τις επιφυλάξεις του για τη διατύπωση της διάταξης : "*Συμφωνώ απόλυτα με τα σχόλια του κ. Δ. Τσάτσου καθ' όσον αφορά το γεγονός, ότι η ελευθερία εδώ στην παράγραφο 2, όπου λέγει 'τα ατομικά δικαιώματα είναι μέσον προς σκοπόν'. Ποίον σκοπόν; Ειλικρινά δεν είμαι εις θέσιν να εννοήσω αυτή την διεθνή ειρήνη η οποία υπεισέρχεται συνεχώς σ' αυτό το Σύνταγμα. Ασφαλώς είμαι ειρηνόφιλος όπως και σείς, αλλά τι θέση έχει η διεθνής ειρήνη; Δεν είμαι βέβαιος, διατί; Η κοινωνική πρόοδος δεσμεύεται από μία φράση, η οποία είναι αυτονόητη. 'Ελευθερία και δικαιοσύνη'. Προς τι όλη η φιλολογία σ' αυτό το σημείο;*"

Τον προβληματισμό του, εξάλλου, για τους κινδύνους που επάγεται η διάταξη αυτή μετέφερε ο εισηγητής της μειοψηφίας *Γ.Α. Μαγκάκης* και στην Ολομέλεια της Επιτροπής. Κατά τον εισηγητή, η διατύπωση της διάταξης δεν συνάδει με τη "*δημοκρατική ιδεολογία*", στον βαθμό που συνδέει την άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων με ορισμένη κοινωνική σκοπιμότητα, ενώ παράλληλα, επιτρέπει την επιχειρηματολογία υπέρ της κατάλυσης των ατομικών ελευθεριών[8]. Στο ίδιο πνεύμα κινήθηκε, ακόμη, και ο *Γ.Β. Μαγκάκης*, ο οποίος επισήμανε με τη σειρά του τους κινδύνους που δημιουργεί η εν λόγω διάταξη για την απρόσκοπτη λειτουργία των ατομικών δικαιωμάτων [9]. Η κριτική αυτή που ασκήθηκε στη συνεδρίαση της Ολομέλειας της Επιτροπής οδήγησε τον Υπουργό Δικαιοσύνης *Κ. Στεφανάκη* να αποσύρει, προσωρινά όπως φάνηκε, την επίμαχη διάταξη[10]. Η επίμαχη

(Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 364).

[8] "*Πρώτον, δεν είναι, ας είπωμε, δημοκρατικά, ιδεολογικά σωστή. Και δεύτερον, είναι επικίνδυνη διάταξη. Γιατί, δημοκρατικά δεν είναι σωστή; Γιατί εμφανίζει ότι τα ατομικά δικαιώματα και ο σεβασμός προς τα ατομικά δικαιώματα και η προστασία, επιβάλλονται χάριν μίας δημοκρατικής σκοπιμότητος, ενώ δημοκρατικά αυτό είναι ασυνεπές. Τα ατομικά δικαιώματα, ως ο πυρήν της ελευθερίας, δεν τα σεβόμαστε επειδή εξυπηρετούν την κοινωνική πρόοδο. Όχι δεν θα μεταχειριστώ τη λέξη του αυτοσκοπού, αλλά είναι τα δικαιώματα αυτά κάτι που αποτελεί την ουσία της ζωής. Και ως προς αυτό δεν υπάρχουν αιτιολογίες ούτε σκοπιμότητες. Γιατί πρέπει να είμαστε ελεύθεροι και μάλιστα στη σφαίρα των ατομικών δικαιωμάτων; Μα γιατί χωρίς αυτό μας είναι αδιανόητο να λέμε ότι είμαστε άνθρωποι. Δεν χρειαζόμαστε σκοπιμότητες και αιτιολογίες για να πούμε γιατί πρέπει να σεβόμαστε τις ελευθερίες μας στην πιο ιερή τους, ας πούμε, μορφή, στα ατομικά δικαιώματα. Δι' αυτό τον λόγο είναι ιδεολογικά, από πλευράς δηλαδή δημοκρατικής ιδεολογίας, κοινής σε όλες τις πτέρυγες, είναι ασυνεπής η διάταξη αυτή. Δεύτερον, είναι επικίνδυνη διότι λέγει ότι 'η αναγνώρισις κλπ. αποβλέπει', αποβλέπει είναι η λέξη της σκοπιμότητος 'εις την κατοχύρωσιν της εσωτερικής και της διεθνούς ειρήνης...'. Δηλαδή, εάν κάποιος έρχεται κακοπίστως και μας λέγει, ότι δεν εξυπηρετεί υπό τη δεδομένη ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα, η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων, την εσωτερική ειρήνη..., τότε δικαιούμεθα βάσει της διατάξεως αυτής να τα καταλύσωμε. Δίνουμε λοιπόν εδώ ένα επιχείρημα στους εχθρούς των ελευθεριών μας. Βεβαίως η δημοκρατία δεν πρόκειται ποτέ να καταλυθή με νομικές διατάξεις, αλλά ας μη ξεχνάμε ότι των καταλύσεων προηγούνται μεθοδεύσεις και γι' αυτό δεν πρέπει να έχωμε στο Σύνταγμά μας μία διάταξη, η οποία να επιτρέπη επιχειρηματολογία υπέρ της καταλύσεως των ατομικών ελευθεριών*" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 366). Στο σημείο αυτό, μάλιστα, ο αγορητής αναφέρεται στη διδασκαλία του *Κ. Τσάτσου*, προκειμένου να ενδυναμώσει τη σχετική του επιχειρηματολογία : "*Θυμάμαι*" -συνεχίζει ο *Γ. Α. Μαγκάκης* - "*ένα ιστορικό μάθημα του 1942. Ο διδάσκων, ο τωρινός Πρόεδρος της Επιτροπής του Συντάγματος, κ. Κ. Τσάτσος, έλεγε στους τότε φοιτητάς -και ήταν συγκλονιστική εκείνη η στιγμή, πράγματι συγκλονιστική-. 'Το δίκαιον υπάρχει χάριν της κοινωνικής προόδου, χάριν τη αρμονικής συμβιώσεως κλπ.'. Αλλά τελικώς 'υπάρχει χάριν μιας αρχής που την ορθότητά της δεν μπορεί να την στηρίξω σε σκοπιμότητες : Και η αρχή αυτή είναι η αρχή της ελευθερίας'*". (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 367).

[9] "*Φοβούμαι ότι πράγματι η διάταξις αυτή κύριε Πρόεδρε και κύριοι συνάδελφοι, έχει μεν λαμπράν διατύπωσιν υπό την έννοιαν των φράσεων, των σκέψεων και των ιδεών αλλά ημπορεί να είναι επικίνδυνος... αύριο δεν ημπορεί να έλθη ένας οιοσδήποτε δυνάστης ο οποίος ισχυρίζεται ότι θέλει να εφαρμόση το Σύνταγμα -διότι βέβαια κύριοι συνάδελφοι εάν θελήση να καταργήσει το Σύνταγμα με την δύναμιν των όπλων ας μη συζητούμε διότι θα πρόκειται περί αστειότητος- εάν λοιπόν έλθη και υπό κάποιαν σκιάν νομιμότητος επιχειρήση να στραγγαλίση τα δικαιώματά μας, ερωτώ δεν νομίζετε ότι αυτή η διατύπωσις εγκυμονεί ωρισμένους κινδύνους;.. Λέγω λοιπόν δεν νομίζετε ότι εις την περίπτωσιν αυτήν θα έπρεπε να διαγραφή η φράσις 'αποβλέπει';*" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 367).

[10] "*Δεν την μεταφέρομεν εις το άρθρον 22. Διαγράφεται. Αυτή είναι η άποψίς μας*" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 368). Αξίζει, εξάλλου, να αναφερθεί ότι μετά την απόσυρση της διάταξης του άρθρου 2 § 2 του Κυβ.Σχ. προτάθηκαν από αγορητές δύο τροποποιήσεις της διατύπωσής της. Έτσι, ο Χ. Πρωτόπαπας πρότεινε την τροποίηση της διάταξης ως εξής : "Η Ελληνική Δημοκρατία αναγνωρίζει και προστατεύει τα θεμελιώδη και απαράγραπτα δικαιώματα του ανθρώπου, με τον σκοπόν να κατοχυρώση την εσωτερικήν και διεθνή ειρήνην και να πραγματοποιήση την κοινωνικήν πρόοδον, με βάσιν την ελευθερίαν και το δίκαιον" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 370). Είναι, βέβαια, πρόδηλο ότι η διατύπωση αυτή επιχειρεί να απαλύνει τους κινδύνους που δημιουργεί η χρησιμοποίηση του ρήματος "αποβλέπει", χωρίς, ωστόσο, να μεταβάλλει την ουσία της διάταξης. Αντίθετα, περισσότερο "ουδέτερη" φαίνεται η προτεινόμενη από την Α. Κανελλόπουλο τροποποίηση : "Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν το θεμέλιον της κοινωνίας, της ειρήνης και της δικαιοσύνης" (η τελευταία αυτή πρόταση αποτελεί στην ουσία μεταφορά, με μικρές παραλλαγές, του άρθρου 1 § 2 του γερμανικού Θ.Ν., κατά το οποίο "ο Γερμανικός Λαός αναγνωρίζει τα απαραβίαστα και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα του ανθρώπου ως το θεμέλιο κάθε ανθρώπινης κοινότητας, της ειρήνης και της δικαιοσύνης στον κόσμο"). Κατά τον ίδιο αγορητή, "τότε ολοκληρώνομεν την φιλοσοφίαν και την ενότητα του άρθρου 2 και

διάταξη επανεμφανίζεται, με την τελική της διατύπωση, στη συζήτηση για το άρθρο 22 Σχ.Συντ., το οποίο απετέλεσε αυτούσιο το άρθρο 25 του Συντάγματος[11].

Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι *βούληση των συντακτών του Συντάγματος ήταν η διασφάλιση της ελευθερίας από κάθε έννοια "λειτουργικοποίησης" των ατομικών δικαιωμάτων*. Από την άποψη αυτή, το Σύνταγμα του 1975 κινείται στον ίδιο με τα άλλα ευρωπαϊκά δημοκρατικά Συντάγματα *φιλελεύθερο και δικαιοκρατικό ορίζοντα*. Η ιστορική *ratio* των ατομικών δικαιωμάτων εξακολουθεί, έτσι, να συνδέεται με το άτομο και τα υποκειμενικά του συμφέροντα. Εμπλουτίζεται, ωστόσο, με τις αρχές, κατευθύνσεις και στόχους που εισφέρει η αρχή του κοινωνικού κράτους. Επιδιώκεται κατά τον τρόπο αυτό η *εξισορρόπηση της ατομικής ελευθερίας (άρα του ατομικού συμφέροντος) με την κοινωνική δικαιοσύνη (άρα με το κοινωνικό συμφέρον)*. Ελευθερία και δικαιοσύνη καθίστανται, υπό την έννοια αυτή, αναγκαίοι και καθοριστικοί παράγοντες της κοινωνικής προόδου, όπως αυτή εξαγγέλλεται και τυποποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. Η τελευταία αυτή διαπίστωση, η οποία διασώζει την ταυτότητα του υποκείμενου των θεμελιωδών δικαιωμάτων, επιβεβαιώνεται, κατά τον πλέον απτό τρόπο, ως ιστορική βούληση του συντακτικού νομοθέτη, από την αγόρευση του γενικού εισηγητή της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου* στην Ολομέλεια της Επιτροπής για την κατάρτιση του Συντάγματος του 1975. Σύμφωνα, έτσι, με τον αγορητή "*Την εξασφάλιση της κοινωνικής δικαιοσύνης και την ικανοποίησιν των συλλογικών αναγκών του κοινωνικού συνόλου ούτε διά της εξαφανίσεως της ατομικής ή της πολιτικής ελευθερίας δικαιούμεθα να επιδιώξωμεν ούτε να επιβάλωμεν επί τη βάσει προκαθορισμένων σχημάτων κοινωνικής συμβιώσεως και κρατικής δράσεως, ξένων και προς τας αξίας του πολιτισμού μας και προς την ψυχοσύνθεσιν του Έλληνος. Ο κοινωνικός προσανατολισμός της κρατικής δράσεως και των συνταγματικών διατάξεων δέον να έχη όχι βεβαίως απλώς επικουρικόν χαρακτήρα, αλλά εξισορροπητικόν των δύο αγαθών της ελευθερίας και της δικαιοσύνης*"[12].

Από τις επισημάνσεις αυτές του γενικού εισηγητή της πλειοψηφίας προκύπτει ιδίως ότι: α) *Η συνταγματική τελολογία που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. δεν στοχεύει στη μετατροπή των ατομικών δικαιωμάτων από ελευθερία επιδίωξης ατομικού συμφέροντος σε λειτούργημα*. Η πραγμάτωση, άρα, της "*κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*" δεν μπορεί να επιτευχθεί με την αναίρεση του φιλελεύθερου και δικαιοκρατικού χαρακτήρα του πολιτεύματος. β) *Η κρατική δράση πρέπει να αποβλέπει στην εξισορρόπηση μεταξύ της ελευθερίας και της κοινωνικής δικαιοσύνης*. Η εξισορρόπηση αυτή, η οποία έχει συγχρόνως δικαιικό, θεσμικό και κοινωνικό χαρακτήρα, αποτυπώνεται, σε συνταγματικό επίπεδο, στην *αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*. Όπως, άλλωστε, σημειώνει ο ίδιος αγορητής "*Όταν λέγομεν δε ότι αναγνωρίζομεν τον άνθρωπον ως υπερτάτην αξίαν δεν πρόκειται περί ενός απομεμονωμένου αδιαφόρου εγωϊστικού ατόμου το οποίον καθίσταται προνομιούχον ον εις μίαν ουδετέραν κοινωνικήν οργάνωσιν. Το άρθρον θέτει συγχρόνως και τα πλαίσια μέσα εις τα οποία κινείται η υπεύθυνος προσωπικότης εκάστου εν συνεργασία μετά*

ταυτόχρονα δεν θέτομεν απλώς τις προϋποθέσεις διά τα ανθρώπινα δικαιώματα, θέτομεν τις προϋποθέσεις πάνω στις οποίες στηρίζεται η ίδια η μορφή και η βάσις του Πολιτεύματος" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 371).

[11] Αξίζει να αναφερθεί ότι στη σχετική συζήτηση της Ολομέλειας της Επιτροπής δεν επαναδιατυπώθηκαν οι επιφυλάξεις που υπήρχαν για το περιεχόμενο της διάταξης και τους κινδύνους που αυτή δημιουργούσε για τα ατομικά δικαιώματα. Η συζήτηση γύρω από το άρθρο 22 Σχ.Συντ. επικεντρώθηκε ιδίως στη διάταξη που αφορούσε την *καταχρηστική άσκηση δικαιώματος*. Ο μόνος που επανέφερε τον προβληματισμό του για τη δεύτερη παράγραφο του άρθρου 22 ήταν ο *Α. Παπανδρέου*: "*Προσωπικά εγώ δεν βλέπω γιατί στην παράγραφο 2 θα πρέπει η αναγνώριση και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων του ανθρώπου υπό της Πολιτείας να αποβλέπη στην πραγματοποίηση της κοινωνικής προόδου εν ελευθερία και δικαιοσύνη. Δεν είναι θεμελιώδης αρχή προστασίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου; Πρέπει να αιτιολογηθεί; Δεν είναι πρώτη αρχή; Και μήπως αυτή η αιτιολόγηση καταστή πηγή νομοθεσίας περιοριστικής; Οφείλω να ομολογήσω ότι με ανησυχεί αυτή η έκφραση*" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 735).

[12] *Δ. Παπασπύρου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 360-361, αναδ. ΤοΣ 1975, σελ. 206-207.

των λοιπών προς επίτευξιν των κοινωνικών αγαθών της ειρήνης και της προόδου"[13]. Από την τελευταία αυτή αναφορά προκύπτει ότι τα ατομικά δικαιώματα, κατά τον γενικό εισηγητή της πλειοψηφίας, προσδιορίζονται, άρα *οριοθετούνται*, από την αναγνώριση της "*κοινωνικής*" *υπόστασης* του ατόμου, η οποία έρχεται, για πρώτη φορά -με τέτοια καθαρότητα- στη συνταγματική μας ιστορία, να *συμπληρώσει* την *ατομική υπόσταση* του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Ο εσωτερικός νοηματικός σύνδεσμος ανάμεσα στην παρ. 1 και την παρ. 2 του άρθρου 25 είναι εν προκειμένω έκδηλος: Το πεδίο αναφοράς, προστασίας και περιορισμού των ατομικών δικαιωμάτων δεν μπορεί να ερμηνεύεται, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του φιλελεύθερου συνταγματισμού, αποκομμένο από την ιδιότητα του υποκειμένου ως *κοινωνικού όντος*. Όντος, δηλαδή, που διαβιώνει σε ένα συγκεκριμένο *κοινωνικό σύστημα*, αναπτύσσει κοινωνικο-οικονομικές σχέσεις με άλλα υποκείμενα, διατηρεί συμφέροντα και επιδιώξεις. Η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων δεν μπορεί να παραβλέπει τη συνολική λειτουργία του κοινωνικού συστήματος και τους συλλογικούς στόχους που θέτει το τελευταίο. *Το όριο, ωστόσο, οποιασδήποτε κρατικής επεμβάσεως στο πεδίο της ατομικής ελευθερίας δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να εξικνείται μέχρι του βαθμού μετατροπής της ελευθερίας σε λειτούργημα*[14]. γ) Ο ρόλος του κράτους δεν θεωρείται ως επικουρικός, κατά τα παραδοσιακά πρότυπα της φιλελεύθερης αρχής. Αντίθετα, η κρατική εξουσία *παρεμβαίνει ενεργά* στον κοινωνικο-οικονομικό χώρο, επιδιώκοντας την *εξισορρόπηση* της ελευθερίας και της κοινωνικής δικαιοσύνης. "*Και τούτο είναι δυνατόν να επιτευχθή*", σημειώνει ο *Δ. Παπασπύρου*, "*όχι δια της a priori υιοθετήσεως γραφειοκρατικών σχημάτων κρατικής οργανώσεως, αλλά δια της θέσεως συγκεκριμένων προγραμματικών στόχων εις την εντός των πλαισίων του κράτους δικαίου καθοδηγητικήν ή επεμβατικήν ενέργειαν των κρατικών οργάνων και της αναγνωρίσεως συγκεκριμένων*

---

[13] *Δ. Παπασπύρου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 359.

[14] Στον "*πυρήνα*", λοιπόν, κάθε ατομικού δικαιώματος εγγράφεται και η άρνηση οποιασδήποτε μορφής "*λειτουργικοποίησής*" του. Το ίδιο ισχύει ακόμη και για ατομικά δικαιώματα, όπως λ.χ. το δικαίωμα της ιδιοκτησίας, το πεδίο προστασίας των οποίων περιορίζεται από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο χάριν του γενικού συμφέροντος (άρθρο 17 § 1 Συντ.: "*Η ιδιοκτησία τελεί υπό την προστασία του Κράτους, τα δικαιώματα όμως που απορρέουν από αυτή δεν μπορούν να ασκούνται σε βάρος του γενικού συμφέροντος*"). Ο κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων δεν συνεπάγεται, σε καμία περίπτωση, τη "*λειτουργικοποίησή*" τους. Η διαφορά μεταξύ κοινωνικού περιορισμού και λειτουργικής δέσμευσης των ατομικών δικαιωμάτων είναι εν προκειμένω σαφής: Ο περιορισμός αποβλέπει στην οριοθέτηση του πεδίου προστασίας των δικαιωμάτων. Είναι άρα, από την άποψη αυτή, "*εξωτερικός*" σε σχέση με το δικαίωμα. Αντίθετα, η λειτουργικοποίηση του δικαιώματος αφορά το ίδιο το πεδίο αναφοράς του και, μάλιστα, βαίνει πέρα από αυτό: Το δικαίωμα δεν θεωρείται *ως εξουσία βουλήσεως* που αναγνωρίζεται από το δίκαιο σε κάποιο πρόσωπο προς ικανοποίηση εννόμως προστατευόμενου συμφέροντός του (βλ. ανωτέρω. Πρβλ., επιπλέον, *A. Vonlanthen*, Zum rechtsphilosophichen Streit über das Wesen des subjektiven Rechts, Zürich 1964, σελ. 10 επ., 34 επ., 58 επ., 89 επ., όπου και σχετική κριτική του εν λόγω -κλασικού- ορισμού, που επικρατεί στην επιστήμη ήδη από τον *Windscheid* και τον *Jhering*), αλλά λειτουργήματα, που ασκούνται χάριν αλλότριου και όχι του ατομικού (υποκειμενικού) συμφέροντος. Από την άποψη αυτή, η λειτουργική δέσμευση των δικαιωμάτων συνιστά "*εσωτερική*" μορφή περιορισμού τους. Κατά τον εισηγητή, εξάλλου, της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου* οι ελευθερίες "*αποτελούν τη λογική προϋπόθεση, τον ακρογωνιαίον λίθον της δημιουργίας μίας δημοκρατικής πολιτείας, τον βασικόν σκοπόν, χάριν του οποίου συντάσσεται αύτη... Αποβλέπομεν εις πολιτείαν δικαίου, εκκινούντες από την βαθυτάτην πεποίθησιν που έχει τας ρίζας της εις την μακραίωνα ιστορίαν του ελληνικού έθνους, ότι η πολιτεία αύτη δεν αποτελεί εχθρόν του ατόμου, δεν σκοπεί την καταδυνάστευσιν αυτού, αλλά έχει ως προϋπόθεσιν ελευθέρας βουλήσεις, ελεύθερον φρόνημα, στηρίζεται εις αξίας και σκοπεί να εξασφαλίση όχι απλώς το ζην αλλά το ευ ζην. Και ευ ζην, κύριοι βουλευταί, άνευ ελευθερίας δεν υφίσταται. Ελευθερία δε σημαίνει ελευθερία εν δικαίω. Ελευθερίαν προς το να δύναμαι να πράξω κάτι κατ' ανέλεγκτον επιλογήν μεταξύ πλειόνων δυνατοτήτων και ελευθερίαν από την αυθαίρετον επέμβασιν άλλων δυνάμεων, ιδιωτικών ή δημοσίων, εις την σφαίραν της υπάρξεως και ενεργείας μου. Είναι πρόδηλον ότι η αξίωσις αύτη ενυπάρχει εις κάθε άνθρωπον όπως και ότι η σφαίρα ανενοχλήτου υπάρξεως και δράσεως και η σφαίρα αυτοδυνάμου προσδιορισμού των πράξεων εκάστου δεν δύνανται να εκτείνωνται επ' άπειρον. Αναγκαίως, αι επί μέρους ατομικαί ελευθερίαι, ενώ πηγάζουν από μίαν αρχικήν απόλυτον αξίαν, την αξίαν του ανθρώπου, ως πνευματικής και ηθικής προσωπικότητος, είναι αξίαι σχετικαί, υπόκεινται εις έννομον ρύθμισιν και περιορισμούς*" (Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 358.

δικαιωμάτων κοινωνικού χαρακτήρος"[15]. Μία τέτοια θεμελιακή -"*συντακτικού*", κυριολεκτικά, χαρακτήρα- επιλογή συνάδει με τις αρχές που υιοθετεί ο *ευρωπαϊκός κοινωνικός συνταγματισμός*: "*Το φαινόμενον τούτο*", συνεχίζει ο αγορητής, "*είναι γενικόν, ιδία μετά τον Β΄ Παγκόσμιον Πόλεμον, εις τα κράτη της δυτικής Ευρώπης, τα Συντάγματα των οποίων περιέλαβαν συγκεκριμένα κοινωνικά και οικονομικά δικαιώματα, όπως η εργασία, ο συνδικαλισμός, η προστασία της οικογενείας κλπ. Αλλά δεν είναι μόνον η προσθήκη των κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων εις τα Συντάγματα των εν λόγω χωρών, ήτις εξυπηρετεί την πραγμάτωσιν της κοινωνικής δικαιοσύνης. Είναι και ο ενεργός ρόλος του κράτους εις την καλυτέραν οργάνωσιν της διοικητικής μηχανής, της οικονομικής ζωής, της κοινωνικής αναδιαρθρώσεως και αναμορφώσεως, της πολιτιστικής εν γένει πορείας μίας συγκεκριμένης κοινωνίας... Υπό τα δεδομένα ταύτα, ο ρόλος του Κράτους δεν περιορίζεται ούτε εις το άχαρι έργον του Κράτους -χωροφύλακος ή του κράτους- νυκτοφύλακος, ως ελέγετο κατά το παρελθόν, αλλά ούτε και εις την επικουρικήν επέμβασιν προς πραγμάτωσιν κοινωνικών σκοπών. Αντιθέτως ο ρόλος του γίνεται κεφαλαιώδης και πρωταρχικός, υπό την έννοιαν ότι το κράτος προγραμματίζει και θέτει τας βάσεις διά την διάπλασιν της οικονομίας της αύριον, καθορίζει τα πλαίσια της ειδικής και συνταγματικής δραστηριότητος, γίνεται ο οδηγός, ο σκαπανεύς της κοινωνικής εξελίξεως και προόδου*"[16]. Όλα δε αυτά, παραπέμπουν στην *αρχή του κοινωνικού κράτους*. Αρχή, η οποία συνδυάζεται, όπως ήδη αναλύθηκε, με τα φιλελεύθερα και δικαιοκρατικά χαρακτηριστικά του σύγχρονου αστικού κράτους. Η "*λειτουργικοποίηση*", επομένως, των ατομικών δικαιωμάτων *όχι μόνον δεν αποτελεί κανονιστικό στοιχείο της αρχής του κοινωνικού κράτους, αλλά, αντίθετα, αντιφάσκει με τις ίδιες τις γενετικές, ιστορικές και ιδεολογικές της καταβολές*[17].

Κατ' αρχήν, όταν μιλούμε για τη "*λειτουργική δέσμευση*" των ατομικών δικαιωμάτων αναφερόμαστε πρωτίστως σε μία συγκεκριμένη αντίληψη για την *τελολογία* τους. Σύμφωνα με αυτή, *σκοπός των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν είναι η εξυπηρέτηση του προσωπικού συμφέροντος του δικαιούχου τους αλλά η θεραπεία υπέρτερων και γενικότερης σημασίας συλλογικών συμφερόντων*[18]. Στην περίπτωση αυτή, τα δικαιώματα θεωρούνται ως *μέσα για την επίτευξη στόχων που θέτει η συλλογική οντότητα στην οποία διαβιώνει το άτομο*. Είναι φανερό ότι στη βάση μίας τέτοιας θεώρησης βρίσκεται μία ευρύτερη φιλοσοφική, ηθική και ιδεολογική αντίληψη, κατά την οποία η κοινωνία υπερέχει, στο αξιακό επίπεδο, από το άτομο. Τα συμφέροντα, έτσι, της κοινωνίας υπερτερούν εξ ορισμού από το προσωπικό συμφέρον του φορέα των δικαιωμάτων[19].

Η αντίληψη της "*λειτουργικοποίησης*" των ατομικών δικαιωμάτων, τουλάχιστον στην απόλυτη εκδοχή της, απορρίπτει τη φιλελεύθερη αρχή της ατομικής ελευθερίας και υποτάσσει το άτομο στη συλλογικότητα. Από την άποψη αυτή, έρχεται σε αντίθεση με το

---

[15] *Δ. Παπασπύρου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 360, αναδ. ΤοΣ 1975, σελ. 207.

[16] *Δ. Παπασπύρου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 360-361, αναδ. ΤοΣ 1975, σελ. 207.

[17] Επομένως, η απόδοση της θεωρητικής αντίληψης για τη "*λειτουργική δέσμευση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων στη θεωρία για το "*κοινωνικό και δημοκρατικό κράτος δικαίου*" είναι εξ ορισμού και εκ των πραγμάτων εσφαλμένη και ανιστορική. Contra ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 46, ιδίως υποσ. 53.

[18] Πρβλ. *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 43.

[19] Η τελευταία αυτή παραδοχή δεν είναι, ωστόσο, στη γενική της τουλάχιστον διατύπωση, κατ' ανάγκη αντίθετη με τη φιλελεύθερη αντίληψη. Και αυτό γιατί το περιεχόμενο της έννοιας "*κοινωνικό συμφέρον*" είναι αμφίσημο, μπορεί, δηλαδή, να νοηθεί υπό διαφορετικές εκδοχές. Ως "*κοινωνικό συμφέρον*", έτσι, είναι δυνατόν να θεωρηθεί, inter alia, η προστασία της ατομικής ελευθερίας. Άλλωστε, η έννοια της "*κοινωνικής προόδου*", που θεωρείται ότι εντάσσεται στο "*κοινωνικό συμφέρον*", έχει ταυτιστεί, όπως ήδη αναφέρθηκε, ιστορικά και πολιτικά με την έννοια της *ελευθερίας*. Πραγματικά, στο πρότυπο της νεωτερικότητας, η σύνδεση ελευθερίας και κοινωνικής προόδου είναι άρρηκτη. Η αντίληψη, όμως, της λειτουργικοποίησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων διαβλέπει μία μόνιμη και σταθερή αντίθεση μεταξύ του ατομικού και του κοινωνικού συμφέροντος. Αντίθεση, από την οποία, άλλωστε, εκκινεί. Το προβάδισμα δίνεται στην περίπτωση αυτή πάντοτε στο κοινωνικό (ως αξιακά υπέρτερο) και όχι το ατομικό (ως αξιακά υποδεέστερο) συμφέρον.

νεωτερικό πρότυπο, που χαρακτήρισε το πέρασμα του ανθρώπου από τη μεσαιωνική φεουδαλική κοινωνία στο σύγχρονο αστικό κράτος. Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι η εν λόγω αντίληψη οπισθοδρομεί σε μία προ-αναγεννησιακή και προ-αστική θεώρηση του ανθρώπου και της κοινωνίας. Υπό την έννοια αυτή, συνιστά μία προ-νεωτερική (κι όχι, βέβαια, μετα-νεωτερική ή μεταμοντέρνα) θεώρηση του κοινωνικού και του πολιτικού φαινομένου.

Οι *κοινωνιολογικές συνεπαγωγές* της "λειτουργικής" αντίληψης των ατομικών δικαιωμάτων είναι περίπου πρόδηλες: Οργανισμική θεώρηση της κοινωνίας, προτεραιότητα του συνόλου σε σχέση με τα μέρη, υψηλό επίπεδο κοινωνικής ενσωμάτωσης, φαντασιακή ταύτιση (των συμφερόντων) του ατόμου με το κοινωνικό σύνολο, αυτοτέλεια και αυτονομία του κοινωνικού συνόλου (το κοινωνικό σύνολο δεν μπορεί να αναχθεί στο άθροισμα των στοιχείων και τα στοιχεία εξηγούνται με βάση το όλο), ολοκληρωτική σχεδόν κάλυψη των ατομικών συνειδήσεων από τη συλλογική συνείδηση. Με λίγα λόγια: Το αρχαϊκό πρότυπο της *μηχανικής αλληλεγγύης* του *Durkheim*. Πρότυπο, που στηρίζεται, όπως είδαμε, στην *ομοιομορφία και την πλήρη υποταγή του ατόμου στο σύνολο*.

Υπό την απόλυτη και ακραία αυτή εκδοχή το δικαίωμα παύει να θεωρείται ως ελευθερία του ατόμου σε ορισμένη πτυχή του κοινωνικού του βίου και γίνεται αντιληπτή περισσότερο ως "*λειτούργημα*"[20] ως *μέσο, δηλαδή, για την επίτευξη των στόχων της κοινωνικής συλλογικότητας*. Η τελολογία, έτσι, της τελευταίας καθίσταται τελολογία του ίδιου του ατόμου και της "ελευθερίας" του. Ένα τέτοιο "δικαίωμα" είναι, βέβαια, μόνον κατ' όνομα δικαίωμα· στην ουσία συνιστά υποχρέωση ή καθήκον του ατόμου έναντι του κοινωνικού συνόλου. Κατά τον τρόπο αυτό, το άτομο υποβαθμίζεται σε απλό μέσο της κοινωνικής τελολογίας. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι η αξία του ανθρώπου δεν νοείται αυτοτελώς αλλά σε συνδυασμό με την κοινωνική του τελολογία, στην οποία είναι ταγμένος. Ακόμη, η ανάπτυξη της προσωπικότητάς του συνδυάζεται με την ίδια αυτή κοινωνική τελολογία : Η προσωπικότητα του ανθρώπου δεν μπορεί να νοηθεί έξω και πέρα από τους στόχους, τις επιδιώξεις και τη συλλογική συνείδηση της κοινωνίας. Το πρόσωπο υποτάσσεται στο κοινωνικό σύνολο και χάνει την *αυταξία* της ατομικής του υπόστασης.

Η λειτουργική αντίληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν εμφανίζεται, βέβαια, πάντοτε με αυτό το απόλυτο περιεχόμενο. Όπως, άλλωστε, συμβαίνει με τις περισσότερες θεωρίες, η εν λόγω αντίληψη παρουσιάζει ποικιλία επιμέρους παραδοχών, ανάλογα με τις ειδικότερες επιστημολογικές, φιλοσοφικές και ιδεολογικές απόψεις των στοχαστών που την ενστερνίζονται. Η θεωρία των "*λειτουργικών δικαιωμάτων*" (droits - fonctions) αναπτύσσεται ιδίως στο πεδίο του *ιδιωτικού δικαίου*, όπου οι νομικές συνθήκες είναι περισσότερο πρόσφορες για την καρποφόρησή της. Αναφορικά με την έκταση και το περιεχόμενο της άσκησής τους, τα δικαιώματα του ιδιωτικού δικαίου διακρίνονται[21], έτσι, σε "*ανέλεγκτα*" (droits incontrolès), των οποίων η άσκηση αφήνεται από το νόμο στην απόλυτη διακριτική ευχέρεια του δικαιούχου[22], β) δικαιώματα που υπηρετούν το προσωπικό

---

[20] Βλ. για την έννοια *Al. Levi*, Teoria generale del diritto, 1950, cap. XXII, σελ. 323 επ. Πρβλ., ακόμη, *J. Dabin*, Le droit subjectif, Paris 1952, σελ. 240 επ., κατά τον οποίο "*Rien n'empèche d'ajouter que tous les droits ont une fonction sociale, en ce sens qu'ils sont appelés à jouer leur rôle dans la société et que ce rôle même, sous les limites prévues par le droit objectif, est socialement bienfaisant (la société étant d'ailleurs prise ici au sens vague du 'milieu social')*" (ibid, σελ. 290).

[21] Βλ. ιδίως *J. Dabin*, Le droit subjectif, ό.π., σελ. 240 επ., 304 επ., 309 επ., *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, Περί της εννοίας των λειτουργικών δικαιωμάτων και της καταχρήσεως αυτών, σε: *του ιδίου*, Δίκαιον και κοινωνική συνείδησις, ό.π., σελ. 217 επ.

[22] Κατά τον *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, ό.π., σελ. 220, στη σύγχρονη εποχή παρατηρείται μία τάσης μείωσης των δικαιωμάτων αυτών, η οποία εξηγείται "*εκ του καθημερινώς αυξανομένου κρατικού παρεμβατισμού και της τάσεως προς διεύρυνσιν του ελέγχου της όλης νομικής ζωής διά διατάξεων δημοσίας τάξεως*". Ο συγγραφέας, πάντως, θεωρεί ότι η κατηγορία των ανέλεγκτων δικαιωμάτων είναι στην ελληνική έννομη τάξη ανύπαρκτη, ενόψει του άρθρου 281 ΑΚ, το οποίο ισχύει για όλα τα δικαιώματα, αλλά και των εγγενών περιορισμών που απορρέουν από το άρθρο 919 ΑΚ (ibid, σελ. 221-222).

συμφέρον του φορέα τους[23], και γ) "*αλτρουιστικά ή λειτουργικά*" δικαιώματα, τα οποία αναγνωρίζονται από το δίκαιο για την ικανοποίηση αλλότριων συμφερόντων[24]. Κατά την κρατούσα άποψη[25], τα τελευταία αυτά δικαιώματα έχουν *διττή* φύση: διατηρούν τον χαρακτήρα του *δικαιώματος*, δηλαδή της εξουσίας που απονέμεται από το δίκαιο για την ικανοποίηση νομίμως προστατευόμενου συμφέροντος, ενώ παράλληλα έχουν και *λειτουργικό* περιεχόμενο, επειδή η άσκησή τους ενδιαφέρει σημαντικά το *κοινωνικό σύνολο*.

Η *λειτουργική αντίληψη* των δικαιωμάτων εμφανίζεται υπό ποικίλες εκδοχές στη θεωρία, από τα τέλη ήδη του 19ου αιώνα. Ο *Jhering*, έτσι, στο γνωστό έργο του Der zweck im recht (1877), κάνει λόγο για την "*κοινωνική λειτουργία*" των νομικών θεσμών και επισημαίνει την "*κοινωνική τελολογία*" των διατάξεων που κατοχυρώνουν δικαιώματα[26]. Τις ίδιες περίπου αντιλήψεις για τον "λειτουργικό" χαρακτήρα των ατομικών δικαιωμάτων συναντούμε αργότερα και στη θεωρία του *L. Duguit*. Το θεωρητικό οικοδόμημά του έχει εν προκειμένω μεγάλη σημασία, διότι η προσέγγιση των συναφών αντιλήψεων του Γάλλου διανοητή μπορεί να αναδείξει με ενάργεια τα όρια που υπάρχουν μεταξύ της κοινωνιολογικής και της νομικής έποψης του κρατικού, δικαιικού και κοινωνικού φαινομένου. Η παραδοχή του *Duguit* ότι τα ατομικά δικαιώματα δεν έχουν τόσο τον χαρακτήρα υποκειμενικών δικαιωμάτων με αμυντικό περιεχόμενο έναντι της κρατικής εξουσίας, όσο χαρακτήρα "*κοινωνικής λειτουργίας*"[27], εκκινεί από μία ευρύτερη θεώρηση του δικαίου ως *κοινωνικού φαινομένου*. Κατά τον συγγραφέα, ως δίκαιο γίνεται αντιληπτό αποκλειστικά το σύνολο των κανόνων, που *διαμορφώνονται από την κοινωνία* για να προστατεύσει τη συνοχή της και που ισχύουν επειδή η ίδια η κοινωνία θεωρεί ότι οφείλει να αντιδράσει στην τυχόν παραβίασή τους[28]. Το δίκαιο πρέπει να εναρμονίζεται με την *πρωταρχική αρχή* που διέπει την κοινωνία, την *αρχή της κοινωνικής αλληλεγγύης και αλληλεξάρτησης*. Στην τελευταία αυτή αρχή, συντίθενται οι δύο "*υποστάσεις*" του ανθρώπου, δηλαδή η *ατομικότητα* και η *κοινωνικότητά* του. Η κοινωνία, άρα, ως δημιουργός του δικαίου δεν μπορεί παρά να αποβλέπει στη διατήρηση και

---

[23] Τέτοια δικαιώματα θεωρούνται ιδίως αυτά της προσωπικότητας, καθώς και τα περισσότερα από τα περιουσιακά (ενοχικά - εμπράγματα) δικαιώματα. Πρβλ. *J. Dabin*, Le droit subjectif, ό.π., σελ. 218

[24] Ως *λειτουργικά δικαιώματα* θεωρούνται, στο πεδίο του ιδιωτικού δικαίου, η πατρική εξουσία, η εξουσία του επιτρόπου, το δικαίωμα των διοικούντων σωματεία κλπ., και στο πεδίο του δημοσίου δικαίου το εκλογικό δικαίωμα. Βλ. *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, ό.π., σελ. 224-225

[25] Βλ. *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, ό.π, σελ. 226.

[26] Για τη θεωρία του *Jhering* για τον "*κοινωνικό ωφελιμισμό*" (gesellschafttliche Utilitarismus) που διέπει το δικαιικό φαινόμενο, πρβλ. *K. Larenz*, Methodenlehre der Rechtswissenscaft, 1960, σελ. 43 επ. Ο ίδιος ο *K. Larenz* υπερβαίνει ακόμη περισσότερο τον *Jhering*, υποστηρίζοντας ότι οι δυνατότητες δράσης του ατόμου στον κοινωνικό χώρο πρέπει να θεωρούνται "*κατ' ανάθεση*" από το κοινωνικό σύνολο, προς εξυπηρέτηση των συμφερόντων του οποίου αναγνωρίζονται αυτές. Πρβλ. *K. Larenz*, Rechtsperson und subjektives Recht. Zur Wandlung der Rechtsgrundbegriffe, Berlin 1934, σελ. 24 επ., 32 επ. Η θεωρία για τη λειτουργική δέσμευση των ατομικών δικαιωμάτων δεν πρέπει, ωστόσο, να συγχέεται με την αντίληψη εκείνη που διαλαμβάνει τις συνταγματικές διατάξεις περί των δικαιωμάτων αυτών ως *κανόνες του αντικειμενικού δικαίου* που περιορίζουν την πολιτική εξουσία, χωρίς, όμως, να ιδρύουν καθόλου δημόσια εξ υποκειμένου δικαιώματα (subjektive öffentliche Rechte). Τέτοιου είδους θεωρίες, οι οποίες αρνούνται στην ουσία την ύπαρξη των ατομικών δικαιωμάτων, έχουν διατυπωθεί, κατά καιρούς, ιδίως από τους *C. F. Gerber, P. Laband, Otto Mayer, E. Walz, G. Jellinek*, κ.ά. Αντίκρουση των απόψεων αυτών βλ. *Ν. Ν. Σαριπόλου*, Σύστημα του Συνταγματικού Δικαίου της Ελλάδος, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 37 επ. Ενώ, όμως, η τελευταία αυτή θεωρία περί "*αντικειμενικού δικαίου*" αφορά τη νομική φύση των διατάξεων που τυποποιούν ατομικά δικαιώματα, η αντίληψη για της "*λειτουργικοποίηση*" των εν λόγω δικαιωμάτων αναφέρεται πρωτίστως στο περιεχόμενό τους. Παρόλο που και οι δύο αυτές θεωρητικές εκδοχές έχουν ως κοινό γνώρισμα την άρνηση ουσιαστικά της ύπαρξης των ατομικών δικαιωμάτων, εντούτοις δεν πρέπει να συγχέονται μεταξύ τους. Contra ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 52.

[27] Βλ. ιδίως *L. Duguit*, Les transformations du droit public, Paris 1913, σελ. X-XIX.

[28] *Ι. Αραβαντινός*, Εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου, ό.π., σελ. 27. Ο ορισμός αυτός του δικαίου συνιστά τη βασική θέση του *κοινωνικού θετικισμού*. Πρβλ. ακόμη *R. Bonnard*, Η πολιτεία και το δίκαιον κατά τας θεωρίας του Duguit, 1933, ιδίως σ. 14 επ., *Αγγ. Τσιτσεκλή*, Αι θεωρίαι του Duguit, Αρχείον Οικονομικών και Κοινωνικών Επιστημών, τ. Β΄/1925.

διασφάλιση της *αρχής της αλληλεγγύης*. Κατά τον τρόπο αυτό, κύρια αποστολή της νομικής επιστήμης πρέπει να είναι "*η έρευνα και η ανάδειξη των συστατικών στοιχείων της κοινωνίας, η διατύπωση κανόνων που επιβάλλονται στα άτομα, στις συλλογικότητες και στο κράτος για να υλοποιήσουν την κοινωνική αλληλεγγύη και να προσεγγίσουν, έτσι, με συνεχή προσπάθεια το ανθρώπινο ιδεώδες*"[29]. Στηριγμένος σε αυτό το μίγμα οντολογικών και δεοντολογικών παραδοχών, ο συλλογισμός του *Duguit* δεν ήταν ίσως δύσκολο να διολισθήσει στην ουσιαστική άρνηση των ατομικών δικαιωμάτων[30], τα οποία γίνονται αντιληπτά περισσότερο ως "*λειτουργήματα*" (άρα, *καθήκοντα*) που ασκούνται χάριν του κοινωνικού συνόλου. Αναμφίβολα, ωστόσο, η συμβολή του *Duguit* είναι σημαντική, στο μέτρο, ιδίως, που αναδεικνύει τη *στενή σχέση μεταξύ του κοινωνικού και του δικαιικού φαινομένου*. Αποκρούει, κατά τον τρόπο αυτό, τις προηγούμενες φυσιοκρατικές και ατομικιστικές αντιλήψεις, οι οποίες, πέραν του μεταφυσικού τους χαρακτήρα, επρόκειτο να αποδειχθούν πηγή κοινωνικο-οικονομικών ανισοτήτων και διακύβευσης της κοινωνικής συνοχής. Στηριγμένος στον μόλις ανερχόμενο κοινωνικό θετικισμό, ο *Duguit* εισάγει μία ιδιότυπη μορφή νομικού θετικισμού (*κοινωνικός θετικισμός*), που όσο απομακρύνεται από τις υπερβατικές δοξασίες του αρχαϊκού φιλελευθερισμού τόσο προσεγγίζει το κοινωνικό φαινόμενο ως *απαρχή και τέλος* του δικαίου. Οι επιστημολογικές αφετηρίες του είναι κατά βάση ορθές. Στην πορεία, ωστόσο, των κανονιστικών συνεπαγωγών του συλλογισμού του καταλήγει σε ένα διπλό σφάλμα: Από τη μία πλευρά, παραγνωρίζει τη -"*δομική*"- σημασία της ατομικής ελευθερίας στη συγκρότηση και λειτουργία της κοινωνίας. Πραγματικά, η ατομική ελευθερία δεν συνεπάγεται a priori την αναίρεση της κοινωνικής αλληλεγγύης και αλληλεξάρτησης. Αντίθετα, φαίνεται να συνιστά την απαρχή της: Η κοινωνία της "*οργανικής αλληλεγγύης*", η οποία κατά τον *Durkheim* είναι η σύγχρονη κοινωνία, βασίζεται στην ανομοιομορφία των μελών της και τη σχετικά ελαστική τους ενσωμάτωση στο σύνολο. Στις κοινωνίες αυτές της οργανικής αλληλεγγύης, όπου εμφανίζεται η διαφοροποίηση των ατόμων, ως αποτέλεσμα ιδίως της αυξημένης ηθικής και υλικής πυκνότητας των κοινωνιών αυτών, η ατομική ελευθερία συνιστά τη θεμελιακή βάση για τη λειτουργία, την επιβίωση και την ολοκλήρωση του κοινωνικού συστήματος[31]. Η διαλεκτικότητα, λοιπόν, μεταξύ της κοινωνίας και της συλλογικής της συνείδησης, από τη μία πλευρά, και του κράτους και του δικαίου, από την

---

[29] *L. Duguit*, Leçons de droit public général, Paris 1926, σελ. 37.

[30] Άρνηση, η οποία συνδυάζεται, μάλιστα, με την αντίληψη για τον "*αντικειμενικό χαρακτήρα*" των διατάξεων που κατοχυρώνουν ατομικά δικαιώματα. Βλ. *L. Duguit*, Manuel de droit constitutionnel, 1918, σελ. 215-216 : "*vis-á-vis de l'état la liberté et la propriété ne constituent pas des droits subjectifs*".

[31] Ο *R. Aron*, τ. Β΄, ό.π., σελ. 101-102, αναφερόμενος στη θεωρία του *Durkheim* (η οποία αποτελεί, εν πολλοίς, τη θεωρητική βάση του *Duguit*), σημειώνει ότι κατά τον κορυφαίο κοινωνιολόγο η κοινωνία της διαφοροποίησης και της οργανικής αλληλεγγύης, "*όπου ο καθένας ασκεί μία δική του λειτουργία μέσα σε μία κοινωνία που απορρέει από την αναγκαία συνδρομή διαφορετικών ατόμων, είναι τελικά η εμπράγματη και επιστημονικά αποδεδειγμένη λύση του προβλήματος των σχέσεων ατομικισμού και σοσιαλισμού*". "*Κατά τον Durkheim*" -συνεχίζει ο *R. Aron*- "*η ίδια η επιστήμη μας εξηγεί γιατί ένας ορισμένος κοινωνικός τύπος καθιστά αναγκαίο τον ατομικισμό. Η αυτονομία της θέλησης και το περιθώριο ατομικής απόφασης είναι χαρακτηριστικά γνωρίσματα της οργανικής αλληλεγγύης... Η κοινωνία, όπου επικρατεί η κοινωνική αλληλεγγύη, επιτρέπει στον ατομικισμό να ανθήσει εξαιτίας μίας συλλογικής αναγκαιότητας και μίας ηθικής επιταγής. Η ίδια η ηθική επιτάσσει στον καθένα να πραγματωθεί μόνος του... Αυτό δεν σημαίνει, όμως, ότι δεν χρειάζονται κοινές πίστεις, έστω αυτή του απόλυτου σεβασμού της ανθρώπινης προσωπικότητας, για να διατηρηθεί η ειρηνική συνύπαρξη των διαφοροποιημένων αυτών ατόμων. Έχει, λοιπόν, σημασία να δώσουμε αρκετά ευρύ περιεχόμενο και επαρκές κύρος στη συλλογική συνείδηση μέσα σε μία κοινωνία όπου ο ατομικισμός έχει γίνει ο υπέρτατος νόμος*". Η συλλογική συνείδηση δεν επαρκεί, ωστόσο, για να αντιμετωπισθεί ο κίνδυνος αποδιοργάνωσης και ανομίας που γεννά ο ατομικισμός και η οργανική αλληλεγγύη. Όμως, "*όσο μεγάλος και αν είναι ο ρόλος που δίδεται στον ατομικισμό μέσα στη σύγχρονη κοινωνία, ωστόσο, δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς πειθαρχία, χωρίς περιορισμό των πόθων, χωρίς δυσαναλογίες ανάμεσα στις προσδοκίες του καθενός και στις προσιτές ικανοποιήσεις*" (ibidem, σελ. 102).

άλλη[32], προσδιορίζει, σε τελική ανάλυση, τα *όρια* τόσο της ατομικής ελευθερίας όσο και των περιορισμών της ελευθερίας.

Πέραν τούτου, ο *Duguit*, υποπίπτει, εξάλλου, σε μία ακόμη εσφαλμένη εκτίμηση: Αναγνωρίζοντας την προτεραιότητα του κοινωνικού συνόλου έναντι του ατόμου, *παραβλέπει την ύπαρξη ορίων και φραγμών στον περιορισμό της ατομικής ελευθερίας*. Κατά τον τρόπο αυτό, αποκλείεται ουσιαστικά a priori κάθε στάθμιση μεταξύ του ατομικού και του συλλογικού συμφέροντος. Μία τέτοια παραδοχή οδηγεί, τελικά, τον *Duguit* στην υιοθέτηση της θεωρίας της "*λειτουργικοποίησης*"[33] των ατομικών δικαιωμάτων[34]. Η τελευταία αυτή θεωρία, ωστόσο, παραγνωρίζει, inter alia, τη σημασία του *αυτοπεριορισμού* της κρατικής εξουσίας και, συνακόλουθα, της *οριοθέτησης της κρατικής κυριαρχίας στο εσωτερικό*[35]. Αυτοπεριορισμός και οριοθέτηση, που συνιστούν τα μέγιστα ιστορικά επιτεύγματα του *φιλελευθερισμού*.

Την αντίληψη της λειτουργικής δέσμευσης των ατομικών δικαιωμάτων τη συναντούμε, υπό διάφορες εκδοχές και αποχρώσεις, και σε άλλους θεωρητικούς, όπως ο *R. Smend*[36], ο *M. Hauriou*[37], αλλά και σε περισσότερο σύγχρονους διανοητές, όπως ο *N. Luhmann* και *P. Häberle*[38]. Όλες αυτές οι θεωρίες συνάπτουν, σε τελική ανάλυση, τη λειτουργία και την άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων με ορισμένη *τελολογία*, η οποία είναι συνήθως τελολογία του κράτους (λ.χ. *Smend*) ή της κοινωνίας (λ.χ. *Duguit*). Πρέπει, βέβαια, να διευκρινιστεί εν προκειμένω, ότι ο συντακτικός νομοθέτης μπορεί να συνδέσει την άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων με ορισμένους σκοπούς, *λειτουργικοποιώντας*, έτσι, τα δικαιώματα αυτά. Χαρακτηριστικό παράδειγμα συνιστά το άρθρο 153 § 3 του Συντάγματος της Βαϊμάρης, κατά το οποίο: "*Η ιδιοκτησία υποχρεώνει. Η χρήση της πρέπει συγχρόνως να εξυπηρετεί το κοινό συμφέρον*". Κατά τον ίδιο τρόπο είναι δυνατόν ο συντακτικός νομοθέτης να "*λειτουργικοποιήσει*" και άλλα ή, ακόμη, το σύνολο των ατομικών δικαιωμάτων. Στην περίπτωση αυτή, όμως, δεν μπορούμε να ομιλούμε για *ατομική ελευθερία*, αλλά, στην ουσία των πραγμάτων, μόνον για *καθήκοντα και υποχρεώσεις*. Μία τέτοια *λειτουργική δέσμευση*

---

[32] Πρβλ. *E. Durkheim*, Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit, 1950, σελ. 70 επ.

[33] Ειδικά για την περίπτωση της λειτουργικής δέσμευσης του δικαιώματος της ιδιοκτησίας, βλ. *L. Duguit*, Droit Constitutionnel, τ. I, 1911, σελ. 20 επ.

[34] Σημειώνεται, πάντως, ότι η θεωρία του *Duguit*, όπως, άλλωστε, κι αυτή του κοινωνικού θετικισμού, συγχέει συχνά τα όρια μεταξύ της *de lege lata* και της *de lege ferenda* προσέγγισης. Είναι, έτσι, πολύ δύσκολο να διαγνώσουμε σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση εάν και κατά πόσο οι συναφείς θεωρητικές του παραδοχές συνιστούν συνταγματική ερμηνεία ή όχι.

[35] Βλ. μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 108 επ.

[36] Βλ. *R. Smend*, Verfassung und Verfassungsrecht, München - Leipzig 1928, σελ. 18 επ., 75 επ. Κατά τον συγγραφέα, η έννομη τάξη αποβλέπει με τη λειτουργία της στην ολοκλήρωση του κράτους και της κοινωνίας. Κατά τον τρόπο αυτό, το Σύνταγμα λειτουργεί "*ενοποιητικά*", για τον πολιτικό και κοινωνικό σχηματισμό. Τα ατομικά δε δικαιώματα, ως ειδικές όψεις του συνταγματικού συστήματος πρέπει να αποβλέπουν στην ίδια αυτή στοχοθεσία, την *ολοκλήρωση*, δηλαδή, του κράτους. Κατά τον *Γ. Δασκαλάκη*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 45-46, "*όταν μιλούμε για ολοκλήρωση εννοούμε τη διαδικασία με την οποία δημιουργείται ή αποκαθίσταται μία ενότης από χωριστά ή διαφορετικά στοιχεία, που με αυτή αφομοιώνονται και συντίθενται σε μία νέα ενότητα*". Το Σύνταγμα, σύμφωνα με τον συγγραφέα είναι το στοιχείο εκείνο "*που εξασφαλίζει την κρατική και εθνική ενότητα και την εξισορρόπηση των εκάστοτε μεταβαλλομένων και αλληλοσυγκρουομένων κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών δυνάμεων*" (ibid, σελ. 46). Παρόμοια είναι, εξάλλου, και η κατά τον *L. von Stein* έννοια του Συντάγματος ως "*στοιχείου του δυναμικού γίγνεσθαι της πολιτικής ενότητας*", η οποία "*πρέπει καθημερινά να σχηματίζεται από τα διάφορα αλληλοσυγκρουόμενα συμφέροντα, αντιλήψεις και επιδιώξεις*". Βλ. *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. I, ό.π., σελ. 63-64.

[37] Πρέπει, βέβαια, να σημειωθεί ότι ο *Hauriou* παίρνει αποστάσεις από την απόλυτη και ακραία εκδοχή της *λειτουργικοποίησης* των ατομικών δικαιωμάτων.Βλ. *M. Hauriou*, Principes de droit public, 1916, σελ. 492 επ., όπου ο συγγραφέας διατυπώνει τη "*θεωρία της ισορροπίας*" (*théorie de l'équilibre*) ανάμεσα στο ατομικό δικαίωμα (droit individuel) και στο δικαίωμα της κοινωνίας (droit social).

[38] Βλ. *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 53-54, υποσ. 74.

των ατομικών δικαιωμάτων, πρέπει, πάντως, να προκύπτει άμεσα και ρητά από το συνταγματικό κείμενο.

Στο σημείο αυτό, όμως, είναι αναγκαία η διευκρίνηση του όρου "*κοινωνική λειτουργία*" (fonction sociale), η οποία είναι κεντρική στη θεωρία της "*λειτουργικής δέσμευσης*" των ατομικών δικαιωμάτων. Κατ' αρχήν, η έννοια της "*λειτουργίας*" προέρχεται από την κοινωνιολογική θεωρία. Ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, η εν λόγω έννοια αναλύθηκε από τους *A. Comte*[39] και *E. Durkheim*[40], και προσέλαβε ένα συγκεκριμένο κοινωνιολογικό περιεχόμενο. Την έννοια της "*λειτουργίας*" τη συναντήσαμε στην παρουσίαση των βασικών αρχών της συστημικής ανάλυσης και, ιδιαίτερα, στη θεωρία του *δομολειτουργισμού*[41]. Πολύ γενικά, ο όρος "*λειτουργία*" "*εκφράζει πάνω από όλα τη σχέση εξαρτήσεως (ή μη εξαρτήσεως) ανάμεσα σε δύο ή περισσότερους μεταβαλλόμενους παράγοντες (μεταβλητές) ανεξάρτητα από τα αν οι παράγοντες αυτοί μπορούν ή όχι να μετρηθούν*"[42]. Από άλλη σκοπιά, η λειτουργία "*είναι το αποτέλεσμα ή το επακόλουθο της ενέργειας ενός στοιχείου, μιάς μονάδος επάνω στις άλλες μονάδες ή επάνω στο όλο σύστημα, στο οποίο ανήκει*"[43]. Με άλλα λόγια, ως *λειτουργία* μπορεί να θεωρηθεί "*η συνεισφορά ενός στοιχείου στην οργάνωση ή στη δραστηριότητα του συνόλου του οποίου αποτελεί μέρος*"[44]. Αυτή η κοινωνιολογική έποψη της "*λειτουργικής*" αντίληψης των δικαιωμάτων, αναφέρεται πρωτίστως στον τρόπο λειτουργίας ενός δικαιώματος και στα αποτελέσματα της λειτουργίας αυτής για το κοινωνικό σύστημα.

Η εν λόγω κοινωνιολογική έποψη πρέπει, ωστόσο, να διακρίνεται με σαφήνεια από τη νομική - δεοντολογική έποψη της "*λειτουργικής*" αντίληψης των ατομικών δικαιωμάτων. Στην τελευταία αυτή περίπτωση, αναφερόμαστε στον τρόπο με τον οποίο *πρέπει* να ασκείται ένα δικαίωμα, στα πλαίσια ενός συγκεκριμένου συνταγματικού συστήματος, ορισμένης κοινωνίας[45], καθώς και στην περιεχόμενη στο δικαίωμα "*δυναμική ικανότητα*" ή προδιάθεση (disposition) να παραγάγει αποτελέσματα κοινωνικώς ωφέλιμα[46].

Το ατομικό δικαίωμα, υπό τη "*λειτουργική*" του εκδοχή παύει να διαθέτει τον χαρακτήρα της διασφάλισης ενός χώρου ελευθερίας για το άτομο και καθίσταται, ουσιαστικά, *λειτούργημα*. Κύριο γνώρισμα κάθε λειτουργήματος είναι ότι ο σκοπός του είναι προκαθορισμένος από το δίκαιο κατά τρόπο ανεξάρτητο από τη βούληση του φορέα του[47]. Κατά τον τρόπο αυτό, το άτομο δεν θεωρείται ως φορέας δικαιώματος αλλά λειτουργήματος. Ο συντακτικός νομοθέτης, κατά την άποψη αυτή, αποβλέποντας στην ορθολογική οργάνωση

---

[39] Πρβλ. *J. Carbonnier*, Droit civil, τ. II, 1957, σελ. 85 επ.

[40] Κατά τον *Durkheim*, Les règles de la méthode sociologique, ό.π., σελ. 109, "*la fonction d'un fait social ne peut être que sociale, c'est -à- dire qu'elle consiste dans la production d'effets socialement utiles... la fonction d'un fait social doit toujours être recherchée dans le rapport qu'il soutient avec quelque fin sociale*".

[41] Βλ. ανωτέρω, όπου και σχετική προσέγγιση των όρων "*λανθάνουσες*" και "*έκδηλες*" λειτουργίες, "*λειτουργικότητα*" και "*δυσλειτουργικότητα*", κ.ο.κ. Πρβλ. πρόχειρα *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Το φαινόμενο γραφειοκρατίας στην κοινοβουλευτική δημοκρατία: Έκδηλες λειτουργίες και λανθάνουσες δυσλειτουργίες, Αρμενόπουλος, Επετηρίδα 1997.

[42] *Π. Τερλεξής*, Το πολιτικό σύστημα, ό.π., σελ. 52-53.

[43] *Π. Τερλεξής*, Το πολιτικό σύστημα, ό.π., σελ. 56.

[44] *G. Rocher*, Introduction à la sociologie générale, τ. II, 1968, σελ. 165. Ακόμη, σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο *Α. - Ι. Δ. Μεταξάς*, Πολιτική Επιστήμη Ι. Πολιτική Μεθοδολογία, ό.π., σελ. 282, "*λειτουργία αποκαλούμε εκείνο που εισφέρει ένα μέρος του οργανισμού για τη διατήρηση του συνόλου, του συστήματος στο οποίο συνανήκει μαζί με άλλα μέρη. πρόκειται για θετική συμβολή στην επιβίωση μίας οργανικής ενότητας*".

[45] Πρβλ. *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, Περί της εννοίας των λειτουργικών δικαιωμάτων και της καταχρήσεως αυτών, ό.π., σελ. 230. Κατά τον συγγραφέα, "*διά της εκφράσεως 'κοινωνική λειτουργία δικαιώματος' νοείται ο τρόπος καθ' ον δέον να ασκήται δικαίωμά τι, ίνα η άσκησις αυτού είναι σύμφωνος προς τον προορισμόν του, προς τον σκοπόν δι' ον τούτο έχει αναγνωρισθή υπό του νομοθέτου. Από της απόψεως ταύτης, η 'κοινωνική λειτουργία δικαιώματος' δηλοί τον κοινωνικώς ωφέλιμον τρόπον της ασκήσεως αυτού, ον δέον εκάστοτε να τηρή ο δικαιούχος*".

[46] Βλ. *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, ό.π., σελ. 231.

[47] Πρβλ. *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, ό.π., σελ. 235, όπου ο συγγραφέας παραπέμπει στον *A. Levi*. Βλ. ακόμη, *P. Dagtoglou*, Wesen und grenzen der pressefreiheit, Stuttgart 1963, σελ. 23 επ., όπου ο συγγραφέας αποκρούει την εκδοχή της "*λειτουργικοποίησης*" της ελευθερίας του τύπου.

του νομικού και κοινωνικού βίου, αξιολογεί και προσδιορίζει ορισμένους σκοπούς ως νομικά σημαντικούς ή γενικά ωφέλιμους, καθορίζει αρμοδιότητες[48] για την επιδίωξη των σκοπών αυτών, ρυθμίζοντας τις σχετικές εξουσίες και υποχρεώσεις, και, τέλος, αναθέτει στους πολίτες την άσκηση των αρμοδιοτήτων αυτών. Το άτομο θεωρείται ως φορέας εξουσίας και υποχρεώσεων για την εκπλήρωση συγκεκριμένων συλλογικών σκοπών, όπως είναι το γενικό ή κοινωνικό συμφέρον. Το Σύνταγμα, θεσπίζοντας δικαιώματα δεν τον καθιστά, άρα, φορέα ελευθερίας αλλά λειτουργήματος[49].

Στην περίπτωση, όμως, αυτή δεν μπορεί να γίνεται λόγος για "*δικαιώματα*", τουλάχιστον με τη στενή - τεχνική έννοια του όρου, δηλαδή ως εξουσία βουλήσεως που αναγνωρίζεται από το δίκαιο σε κάποιο πρόσωπο για την ικανοποίηση εννόμως προστατευόμενου συμφέροντος, αλλά για υποχρεώσεις ή καθήκοντα. Και αυτό γιατί στα "*λειτουργικά δικαιώματα*" ελλείπουν, όπως είναι πρόδηλο, τα συστατικά στοιχεία του δικαιώματος: Ελλείπει, κατ' αρχήν το στοιχείο του *προσωπικού συμφέροντος* του δικαιούχου, εφόσον τα λειτουργικά δικαιώματα έχουν ταχθεί προς εξυπηρέτηση *αλλότριου συμφέροντος*. Επιπλέον, ελλείπει η *εξουσία βουλήσεως*, αφού ο φορέας του λειτουργικού δικαιώματος δεν έχει ελευθερία άσκησης ή μη αυτού, αλλά υποχρεούται σε "*προσήκουσα*" -σύμφωνη με τον αλλότριο σκοπό- άσκησή του.

Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι μία τέτοια αντίληψη που διαλαμβάνει τα ατομικά δικαιώματα που κατοχυρώνει το συνταγματικό κείμενο ως "*λειτουργήματα*" ταγμένα στο συμφέρον της κοινωνικής ολότητας, βρίσκεται μακριά από το γράμμα και το πνεύμα του Συντάγματος του 1975. Κάτι τέτοιο προκύπτει, άλλωστε, όπως ήδη αναφέρθηκε, και από τη μελέτη των προπαρασκευαστικών του Συντάγματος εργασιών, η οποία καταδεικνύει την *ιστορική βούληση του συντακτικού νομοθέτη να προασπίσει την ατομική ελευθερία και να κατοχυρώσει με πληρότητα την αρχή του κράτους δικαίου*.

Η διάταξη του άρθρου 25 § 2, όπως και οι υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25, πρέπει να ερμηνεύονται σε συνδυασμό με τις θεμελιώδεις αρχές και τους κανόνες που θεσπίζει το συνταγματικό κείμενο, ιδίως στο πεδίο του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Οποιαδήποτε, έτσι, απόπειρα ερμηνείας του άρθρου 25 που θα οδηγούσε στη "λειτουργικοποίηση" των ατομικών δικαιωμάτων *θα συναντούσε φραγμούς πρωτίστως στην αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, στην αρχή του σεβασμού της αξίας του ανθρώπου και στο δικαίωμα της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας*. Φραγμούς, δηλαδή, που ταυτίζονται, σε τελική ανάλυση, με τον φιλελεύθερο χαρακτήρα του πολιτεύματος.

Η αντίληψη για τη λειτουργική δέσμευση των ατομικών δικαιωμάτων έρχεται σε σύγκρουση πρωτίστως με την αρχή του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου, που καθιερώνει το άρθρο 2 § 1 Συντ. Πραγματικά, το άρθρο αυτό θεμελιώνει, για πρώτη φορά στην ελληνική συνταγματική ιστορία, κατά τρόπο ρητό την αρχή του σεβασμού

---

[48] Όπως ορθά παρατηρεί ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 50, "*η έννοια αυτή του θεμελιώδους δικαιώματος βρίσκεται πιο κοντά στην έννοια της αρμοδιότητας παρά στην έννοια του δικαιώματος*". Κατά τον *Π. Δαγτόγλου*, Γενικό Διοικητικό Δίκαιο, 1992, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 434, "*αρμοδιότητες*" είναι οι τελολογικά καθορισμένες ικανότητες και εξουσίες προς ένα ορισμένο σκοπό. Πρβλ. επίσης *Ε. Σπηλιωτόπουλου*, Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου, τ. Ι, 1996, σελ. 139 επ.

[49] Κατά τον *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρο*, Περί της εννοίας των λειτουργικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 237, το λειτούργημα μπορεί να ορισθεί "*ως η προς πραγματοποίησιν νομικώς σπουδαίου ή γενικώτερον ωφελίμου σκοπού ταχθείσα αρμοδιότης, ήτις, αφ' ενός μεν, περιλαμβάνει σύμπλεγμα εξουσιών και υποχρεώσεων τεινουσών εις εκπλήρωσιν του σκοπού τούτου, αφ' ετέρου δε περιέρχεται εις πρόσωπα ενδεικνυόμενα υπό των περιστάσεων και προσδιοριζόμενα δι' αναγκαστικής φύσεως διατάξεων του νόμου*". Σύμφωνα με τον συγγραφέα, εξάλλου, το λειτούργημα "*αποτελεί ευρυτέραν έννοιαν, εκ της οποίας (ως γένους) απορρέουν πλείονα ειδικώτερα δικαιώματα και υποχρεώσεις (ως είδους)*". *Έτσι, ως λειτουργικά δικαιώματα χαρακτηρίζονται "πάντα τα δικαιώματα, άτινα πηγάζουν εκ τινός λειτουργήματος και αποβλέπουν εις την εκπλήρωσιν των σκοπών αυτού*" (ibidem, σελ. 239). Εάν, λοιπόν, γίνει δεκτό ότι τα ατομικά δικαιώματα που κατοχυρώνει το Σύνταγμα συνιστούν "*κοινωνικές λειτουργίες*", τότε καθίσταται σαφές ότι κάθε πρόσωπο ασκεί στο πλαίσιο της έννομης τάξης ένα λειτούργημα. Είναι, δηλαδή, φορέας εξουσιών και υποχρεώσεων προς επίτευξη των συλλογικών στόχων.

της ανθρώπινης αξίας. Η συνταγματική θεμελίωση της αρχής πραγματοποιείται, μάλιστα, στο πρώτο Τμήμα του πρώτου Μέρους του συνταγματικού κειμένου, όπου περιλαμβάνονται οι διατάξεις που τυποποιούν τη μορφή του πολιτεύματος. Επιπλέον, το άρθρο 2 § 1 Συντ. περιλαμβάνεται σε εκείνες τις διατάξεις που δεν υπόκεινται, σύμφωνα με το άρθρο 110 § 1 Συντ., σε αναθεώρηση. Αναδεικνύεται, κατά τον τρόπο αυτό, η *θεμελιακή, κυριολεκτικά "καταστατική"*, σημασία της εν λόγω αρχής για την οργάνωση του όλου πολιτειακού και κοινωνικού βίου της Πολιτείας. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 2 § 1 Συντ., "*Ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου αποτελούν την πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας*".

Ο "*καταστατικός*" χαρακτήρας της αρχής προκύπτει όχι μόνο από τη δικαιοτεχνική θέση που καταλαμβάνει η διάταξη του άρθρου 2 § 1, αλλά κυρίως *ιστορικά*, από τη σημασία που απέκτησε κατά τον 20ο αιώνα, μετά τις φρικαλεότητες των δύο Παγκόσμιων Πολέμων και τις απάνθρωπες πρακτικές που ακολούθησαν και εξακολουθούν να εφαρμόζουν ορισμένα καθεστώτα. Η εν λόγω αρχή κατέστη σταδιακά ο *θεμελιακός ηθικο-πολιτικός πυρήνας στον αξιακό κώδικα της κοινωνίας σε παγκόσμιο επίπεδο*. Απέκτησε, έτσι, *οικουμενική* και *καθολική* διάσταση, εφόσον συνιστά τη θεμελιακή ηθική βάση πάνω στην οποία δομείται το κρατικό, το δικαιικό και το κοινωνικό φαινόμενο. Η αξία του ανθρώπου, ως καθολικό ηθικο-πολιτικό αίτημα και ως συνταγματική αρχή, αποτελεί στη σύγχρονη εποχή τον πρωταρχικό γνώμονα για την οριοθέτηση νέων μορφών πολιτειακής και κοινωνικής δράσης, που διακυβεύουν το ηθικό περιεχόμενο της ανθρώπινης υπόστασης.

Το Σύνταγμα του 1975 αναγνωρίζει την κομβική για τη σύγχρονη οργάνωση του κοινωνικού βίου σημασία της αξίας του ανθρώπου και θεμελιώνει τον "*καταστατικό*" και "*καθολικό*" της χαρακτήρα. Αυτό σημαίνει ότι το περιεχόμενο της αρχής της αξίας του ανθρώπου δεν περιορίζεται σε ορισμένη συνταγματική ύλη, αλλά καταλαμβάνει *συνολικά* το συνταγματικό σύστημα[50]. Όλοι, έτσι, οι συνταγματικοί κανόνες, της δημοκρατικής αρχής συμπεριλαμβανομένης, *διυλίζονται ερμηνευτικά στο πλούσιο κανονιστικό περιεχόμενο της εν λόγω αρχής και νοηματοδοτούνται από αυτή*[51]. Από την άποψη αυτή, *η αρχή της αξίας του ανθρώπου συνιστά το ύπατο ερμηνευτικό κριτήριο όλων των συνταγματικών διατάξεων*[52]. Είναι δε ύπατο το ερμηνευτικό αυτό κριτήριο εφόσον η αξία του ανθρώπου έχει το *λογικό προβάδισμα*[53] σε σχέση με όλες τις υπόλοιπες συνταγματικές αρχές: Η αρχή της αξίας του ανθρώπου συνιστά το *ανθρωπολογικό θεμέλιο* του Συντάγματος, πάνω στο οποίο δομείται το οργανωτικό, διαδικαστικό και λειτουργικό πλαίσιο για τη ρύθμιση του κοινωνικού φαινομένου[54]. Κατά τον τρόπο αυτό, όλες οι θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος νοηματοδοτούνται από την αρχή της αξίας του ανθρώπου. Ακόμη δε κι αυτή η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας εδράζεται και σημασιοδοτείται από την ίδια αρχή.

---

[50] Από αυτήν ακριβώς τη διπλή (ηθική - νομική) φύση της αρχής και τη γενικότερη θέση της στο συνταγματικό σύστημα, προκύπτει ότι η αξία του ανθρώπου συνιστά τον σημαντικότερο δίαυλο επικοινωνίας του δικαίου με την ηθική.

[51] Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι η διάταξη του άρθρου 2 § 1 Συντ. έχει υπέρτερη σε σχέση με τις άλλες συνταγματικές διατάξεις τυπική ισχύ. Κάτι τέτοιο θα αντέβαινε στη θεμελιακή νομική φύση του Συντάγματος ως συστήματος κανόνων δικαίου με ίση τυπική ισχύ. Οι συνταγματικές διατάξεις, έτσι, που παρεκκλίνουν από την αρχή της αξίας του ανθρώπου (λ.χ. η έμμεση αναγνώριση της θανατικής ποινής για μη πολιτικά εγκλήματα, κατά το άρθρο 7 § 3 εδ. β΄ Συντ.), ισχύουν και εφαρμόζονται ως ειδικότερες σε σχέση με το άρθρο 2 § 1 Συντ. διατάξεις. Τα κανονιστικά τους όρια, ωστόσο, εφόσον δεν προκύπτουν αυτά κατά τρόπο ρητό από την ίδια τη ειδικότερη συνταγματική διάταξη, ανευρίσκονται ερμηνευτικά με τη διαμεσολάβηση της αρχής της αξίας του ανθρώπου.

[52] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σελ. 410 επ.

[53] Κατά τη συζήτηση του άρθρου στην Ολομέλεια της Επιτροπής για την κατάρτιση του Συντάγματος του 1975, ο τότε Υπουργός Δικαιοσύνης *Κ. Στεφανάκης* χαρακτήρισε τη διακήρυξη για την αξία του ανθρώπου "*ως τη μόνη, ως υπερτάτη αξία*". Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 368.

[54] Η τελευταία αυτή παραδοχή υπαινίσσεται μία συγκεκριμένη ηθικο-φιλοσοφική αντίληψη, κατά την οποία ο άνθρωπος υπερτερεί αξιολογικά του κράτους. Με βάση την αντίληψη αυτή, πρέπει να γίνει δεκτό ότι το άτομο είναι ηθικά και λογικά πρότερον της κοινωνικο-πολιτικής ολότητας και υπερέχει αξιακά αυτής.

Η σημαντικότερη, ωστόσο, στιγμή της αρχής της αξίας του ανθρώπου είναι, ασφαλώς, εκείνη που την καθιστά *ερμηνευτικό κριτήριο για την ανεύρεση του περιεχομένου των επιμέρους ατομικών δικαιωμάτων*. Στο πεδίο αυτό, η αρχή της αξίας του ανθρώπου αναπτύσσει, κατά τον πλέον απτό τρόπο, την κανονιστική της εμβέλεια: Αποτελεί την πρωταρχική *συνταγματική ratio* όλων των θεμελιωδών δικαιωμάτων[55], νοηματοδοτεί το περιεχόμενό τους αλλά και περιορίζει την άσκησή τους. Συνιστά, επομένως, το βασικό κανονιστικό περιβάλλον των ατομικών δικαιωμάτων, εντός του οποίου διυλίζεται η ερμηνεία των συνταγματικών διατάξεων που τα κατοχυρώνουν. Αυτό σημαίνει, πρωτίστως, ότι το σύστημα των περιορισμών των ατομικών δικαιωμάτων, καθώς και το σύστημα των περιορισμών των περιορισμών τους, δεν μπορεί να παραβιάζουν σε καμία περίπτωση την αρχή της αξίας του ανθρώπου. Ακόμη, η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων δεν είναι δυνατόν να υπερβαίνει τα κανονιστικά όρια της αρχής που θεσπίζει το άρθρο 2 § 1 Συντ.

Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι η αρχή της αξίας του ανθρώπου αποτελεί μία αρχή *ανεύρεσης κανονιστικών ορίων*. Κανονιστικών ορίων που αφορούν είτε την άσκηση και τους περιορισμούς ενός ατομικού δικαιώματος είτε τους περιορισμούς των περιορισμών του. Από την άποψη αυτή, η εν λόγω αρχή προσδιορίζει τον *πυρήνα* των ατομικών δικαιωμάτων, η παραβίαση του οποίου θα αναιρούσε την ουσία του δικαιώματος. Αυτό συμβαίνει γιατί κάθε ατομικό δικαίωμα συνιστά μία ειδικότερη έκφανση της αξίας του ανθρώπου, την οποία το Σύνταγμα εγγυάται ως χώρο ελευθερίας για το άτομο.

Είναι, βέβαια, γεγονός αναμφίβολο ότι το περιεχόμενο της αξίας του ανθρώπου δεν είναι ούτε αυστηρά ορισμένο ούτε εύκολα προσδιορίσιμο. Όπως κάθε *αόριστη νομική έννοια* επιδέχεται περισσότερες νοηματικές εκδοχές. Επιπλέον, συνιστά μία *δυναμική* έννοια, η οποία εξελίσσεται διαρκώς, σε αντιστοιχία με τη γενικότερη κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη. Ο δίαυλος αυτός επικοινωνίας του Συντάγματος με την πραγματικότητα και την ηθική, δεν αναιρεί, ασφαλώς, τον *κανονιστικό* χαρακτήρα των συνταγματικών διατάξεων. Ακόμη, η εγγενής αοριστία και αμφισημία του περιεχομένου της αξίας του ανθρώπου δεν συνεπάγεται την έλλειψη κανονιστικότητας για τη συνταγματική αυτή αρχή. Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι όλες οι συνταγματικές αρχές διαθέτουν, εξ ορισμού, *γενικό περιεχόμενο*, χωρίς, ωστόσο, να χάνουν τον νομικό τους χαρακτήρα. Η αξία του ανθρώπου, εξάλλου, αν και έννοια αόριστη και εύπλαστη, δεν στερείται περιεχομένου. Αντίθετα, διαθέτει έναν σχετικά ορισμένο *νοηματικό πυρήνα*, ο οποίος προκύπτει γενικά από το ίδιο το ιστορικό, θεωρητικό και ιδεολογικό πλαίσιο του συνταγματικού και πολιτικού πολιτισμού της Χώρας.

Στον κανονιστικό πυρήνα της αρχής της αξίας του ανθρώπου εγγράφεται πρωτίστως *η αναγνώριση της φυσικής, βιολογικής και κοινωνικής υπόστασης του ατόμου*. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος νοείται ως *αυθύπαρκτη οντότητα*[56], προικισμένη με αξιοπρέπεια. Ο άνθρωπος συνιστά, κατά τον τρόπο αυτό *αυταξία*, και, συνακόλουθα, *αυτοσκοπό* για το δίκαιο. Από τα δομικά αυτά χαρακτηριστικά της αξίας του ανθρώπου *συνάγεται η απαγόρευση, σε κάθε περίπτωση, του υποβιβασμού του ανθρώπου σε αντικείμενο ή μέσο για την πραγματοποίηση αλλότριων σκοπών*[57].

---

[55] Κατά τον *Αθ. Κανελλόπουλο*, στο άρθρο 2 § 1 "*τίθεται σαν βάσις η ανθρωπίνη αξία εξαιτίας της οποίας αναγνωρίζονται τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η αναγνώριση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων οφείλεται στη σύνδεση με την ανθρωπίνη αξίαν*". Επίσημα Πρακτικά Βουλής, όπ., σελ. 371.

[56] Πρβλ. ΕφΠειρ 1031/2000, με την οποία κρίνεται ότι από τις διατάξεις των άρθρων 2 παρ. 1 Συντ., 57 και 59 ΑΚ «*συνάγεται ότι το δίκαιον ανάγει τον άνθρωπον καθ' εαυτόν εις αυτοτελές αντικείμενον προστασίας και επιβάλλει τον σεβασμόν της προσωπικότητας αυτού από τρίτους. Η προσωπικότητα παρίσταται εξωτερικώς υπό διάφορες εκφάνσεις και με την γενικήν ρήτραν περί παρανόμου προσβολής της επιτυγχάνεται ο εντοπισμός αλλά και η διεύρυνση των εκφάνσεων της προσωπικότητος, εκείνων που κατά την επιστήμην και τις κοινωνικές αντιλήψεις θεωρούνται προστατεύσιμες*».

[57] Βλ. αντί άλλων, *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, τ. Ι, ό.π., σελ. 411.

Η προσωπικότητα του ατόμου δεν μπορεί να απορροφάται από το κοινωνικό σύνολο ούτε η ελευθερία της βούλησής του να αναιρείται για χάρη της συλλογικότητας. Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι η "λειτουργικοποίηση" των ατομικών δικαιωμάτων, που εξαρτά την ατομική ελευθερία από την εξυπηρέτηση των σκοπών της κοινωνικής ολότητας και υποβιβάζει το άτομο χάριν του συνόλου, έρχεται σε ευθεία σύγκρουση με την καταστατική αρχή της έννομης τάξης, την αρχή της αξίας του ανθρώπου. Τα ατομικά δικαιώματα διασφαλίζουν, όπως προκύπτει από τον ερμηνευτικό συνδυασμό τους με την αρχή της αξίας του ανθρώπου, έναν συγκεκριμένο χώρο ελευθερίας και αυτοπραγμάτωσης. Δεν μπορούν να νοηθούν, έτσι, ως "λειτουργήματα" ή καθήκοντα του ατόμου μέσα στην κοινωνία. Αυτό επιβάλλει η σύγχρονη, πολιτισμικά και ηθικά προσδιορισμένη, αρχή της αξίας του ανθρώπου. Η τελευταία νοηματοδοτεί την αρχή του κράτους δικαίου[58], προσδίδοντάς της ένα ανθρωπιστικά προσανατολισμένο κανονιστικό περιεχόμενο, το οποίο αποκλείει, εξ ορισμού, κάθε εκδοχή της "*λειτουργικής δέσμευσης*" των ατομικών δικαιωμάτων. Εάν, αντίθετα, γινόταν αποδεκτή η "*λειτουργικοποίηση*" των ατομικών δικαιωμάτων, θα αναιρούνταν η κανονιστική και ηθικο-φιλοσοφική τους ratio, που δεν είναι άλλη από την αξία του ανθρώπου[59].

Οι διατάξεις, επομένως, του άρθρου 25 Συντ., ιδιαίτερα δε του άρθρου 25 § 2, πρέπει να ερμηνεύονται κατά τρόπο *που να συνάδει με αυτό το ελάχιστο και αναγκαίο περιεχόμενο της αρχής της αξίας του ανθρώπου*. Από τον συνδυασμό των άρθρων 2 § 1 και 25 Συντ. τίθενται *συνταγματικοί φραγμοί στην αντίληψη της "λειτουργικής δέσμευσης" των ατομικών δικαιωμάτων*, καθώς και σε κάθε άλλη νομικο-πολιτική εκδοχή που θα καθιστούσε το άτομο απλό *μέσο για την προαγωγή συλλογικών στόχων* και θα μετέτρεπε την ελευθερία βούλησης και δράσης του σε *καθήκοντα για την εξυπηρέτηση αλλότριων προς το άτομο συμφερόντων*. Κατά τον τρόπο αυτό, κάθε ανάγνωση του άρθρου 25 § 2 Συντ. που θα διελάμβανε τα θεμελιώδη δικαιώματα ως "*λειτουργίες*" που αποβλέπουν στην "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*", θα ερχόταν σε ευθεία αντίθεση με την αρχή του σεβασμού και της αξίας του ανθρώπου, όπως αυτή κατοχυρώνεται στο άρθρο 2 § 1 Συντ., ως *καταστατική αρχή* του πολιτεύματος και του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Σε αντίθετη περίπτωση, θα οδηγούμασταν, εκ των πραγμάτων, σε διάσπαση της λογικής και κανονιστικής ενότητας του Συντάγματος[60].

Αυτό το νοηματικό, λειτουργικό και κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής της αξίας του ανθρώπου, αποτέλεσε, όπως προκύπτει από τις προπαρασκευαστικές εργασίες, *κοινό τόπο στις συζητήσεις για την κατάρτιση και ψήφιση του Συντάγματος του 1975*. Είναι από την

---

[58] Αντίθετα από ό,τι πιστεύεται, η αρχή της αξίας του ανθρώπου είναι αυτή που σημασιοδοτεί σε κάθε στιγμή την αρχή του κράτους δικαίου και όχι η τελευταία την αρχή της αξίας του ανθρώπου (πρβλ. λ.χ. *Α. Μανιτάκη*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σελ. 405, όπου ο συγγραφέας κάνει λόγο για τη "*σύγχρονη δικαιοκρατική αντίληψη*" της αρχής της αξίας του ανθρώπου). Πραγματικά, η αρχή του κράτους δικαίου είναι, λογικά και κανονιστικά, "*παράγωγη*" σε σχέση με την αρχή της αξίας του ανθρώπου. Αυτό σημαίνει ότι η ιστορική εξέλιξη της τελευταίας αυτής αρχής επιδρά κατά τρόπο απτό και άμεσο στο περιεχόμενο της αρχής του κράτους δικαίου, και όχι, κατ' αρχήν, αντίστροφα. Η αρχή του κράτους δικαίου για να λειτουργήσει προϋποθέτει ένα ανθρωπολογικό, ηθικό και συνταγματικό πρότυπο. Το πρότυπο αυτό το προσφέρει στο συνταγματικό σύστημα η αρχή της αξίας του ανθρώπου, ή πιο ορθά, η κρατούσα περί της αξίας του ανθρώπου αντίληψη.

[59] Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Α. Μανιτάκης*, Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας, ό.π., σελ. 405, η κανονιστικότητα της αρχής της αξίας του ανθρώπου "*είναι αναγκαία, όχι μόνο για να διακριθεί η ανθρώπινη προσωπικότητα από την κρατική ενότητα και να αντιπαρατεθεί η ανθρώπινη υποκειμενικότητα στην κρατική κανονιστικότητα, αλλά και για να υπογραμμιστεί ότι 'αρχική και τελική αιτία του συνταγματικού κράτους' είναι η ανθρώπινη υποκειμενικότητα και αξιοπρέπεια και όχι η προαγωγή της ελευθερίας ή της δικαιοσύνης, γενικά και αφηρημένα*".

[60] Γίνεται, έτσι, αντιληπτό ότι η αρχή της αξίας του ανθρώπου αποτελεί *ερμηνευτικό κριτήριο* ακόμη και για διατάξεις που η βασική τους λειτουργία είναι η ερμηνευτική, όπως συμβαίνει με τη διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. Αυτό οφείλεται στον "*καταστατικό*", "*καθολικό*" και "*ολοκληρωτικό*" χαρακτήρα της αρχής της αξίας του ανθρώπου, κατά τα προαναφερθέντα.

άποψη αυτή χαρακτηριστική η αγόρευση του εισηγητή της μειοψηφίας *Γ. - Α. Μαγκάκη*, το περιεχόμενο της οποίας δεν αντέκρουσε ή αμφισβήτησε κανένας άλλος αγορητής. Κατά τον *Γ. - Α. Μαγκάκη*, λοιπόν, με βάση τη διάταξη για τον σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου, "*βρίσκομε το όριο που λέει, από δω και πέρα δεν σου επιτρέπω... να μου καταλύεις εις την ουσία την αξία του ανθρώπου, να προσβάλλης τόσο πολύ τη σφαίρα της ζωής μου, ώστε να μου αρνείσαι κατά κάποιον τρόπον την ανθρώπινή μου αξία και να με μεταβάλλης σε όργανο. Αυτή είναι η μία σημασία της διατάξεως αυτής. Υπάρχει και μία άλλη, που νομίζω ότι πρέπει να τονισθή διά να βοηθήση και τους ερμηνευτάς μεθαύριο, όταν θα αντιμετωπίζουν αυτήν την καινούργια διάταξη. Όπως γνωρίζετε, κύριοι συνάδελφοι, τα ατομικά δικαιώματα έχουν μίαν εξέλιξη επί δύο γραμμών. Πρώτον, εξελίσσονται προς την κατεύθυνση των κοινωνικών δικαιωμάτων, και επίσης ανακαλύπτομε με την ευαισθησία μας και άλλα ατομικά δικαιώματα... Όμως, όχι πάντοτε αδικαιολόγητα, υπάρχει και μία παράλληλη εξέλιξη περιορισμού των ατομικών δικαιωμάτων, βάσει κοινωνιστικών αντιλήψεων και δι' αυτό έχομε, όπως γνωρίζετε εις τα περισσότερα σχεδόν ατομικά δικαιώματα την ρήτρα ότι 'δύνανται διά νόμου να περιορισθούν'. Ναι αλλά γεννάται το θέμα μέχρι ποίου σημείου μπορούν να περιορισθούν και λέμε βέβαια, όπως γνωρίζετε, ότι δεν μπορεί ο νόμος να φθάση μέχρις εκείνου του σημείου του περιορισμού, που στην ουσία να τα ανατρέπη και να τα καταλύη. Αλλά αυτό είναι σχεδόν ένα σχήμα λόγου. Με την διάταξη αυτή που εισάγει η παράγραφος 1 βρίσκομε και εδώ ένα μέσον σημαντικόν βοήθειας. Δεν μπορεί ο περιορισμός διά νόμου να φθάση ποτέ σ' αυτό το βαθμό, ώστε ο πυρήνας που ενυπάρχει σε κάθε ατομικό δικαίωμα, και που είναι σε τελευταία ανάλυση ο σεβασμός της αξίας του ανθρώπου, δεν επιτρέπεται ο περιορισμός διά νόμου, να φθάση στο σημείο να καταλύση την αξία του ανθρώπου. Και επομένως, αγαπητοί συνάδελφοι, καταλήγουμε σ' ένα συμπέρασμα, θεσμοθετούντες τη διάταξη της παραγράφου 1. Με αυτήν θεσμοθετούμεν μίαν διάταξη, η οποία είναι κάτι παραπάνω από τις άλλες διατάξεις περί των ατομικών δικαιωμάτων. Είναι εκείνη που εκφράζει την ουσία των πυρήνων όλων των άλλων ατομικών δικαιωμάτων και αποτελεί ταυτόχρονα και το όριον πέρα του οποίου δεν μπορούν να προχωρήσουν οι διά νόμου περιορισμοί. Επομένως είναι φανερόν ότι η διάταξις της παραγράφου 1 του άρθρου 2 δεν είναι προγραμματική απλώς διακήρυξη, αλλά χρησιμώτατος θετικός κανών δικαίου*"[61].

Οι ανωτέρω αναφορές του αγορητή στην αρχή της αξίας του ανθρώπου έρχονται, απλώς, να επιβεβαιώσουν όσα γίνονται δεκτά στη θεωρία: Η εν λόγω αρχή αποκλείει τον υποβιβασμό του ανθρώπου σε απλό μέσο για την υπηρέτηση αλλότριων στόχων, ενώ παράλληλα, οριοθετεί το εύρος των κοινωνικών περιορισμών που μπορούν να τεθούν στην άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων. Η "λειτουργικοποίηση" των ατομικών δικαιωμάτων βρίσκεται, επομένως, έξω από τις διαθέσεις και τη βούληση του συντακτικού νομοθέτη, ο οποίος, επιλέγοντας την κατοχύρωση της αρχής της αξίας του ανθρώπου, τυποποίησε στο ανώτερο δυνατό νομικό επίπεδο τον χώρο ελευθερίας του ατόμου. Στο ίδιο συμπέρασμα, άλλωστε, καταλήγουμε και με τη συνδυασμένη ερμηνεία του άρθρου 25 § 2 Συντ. με τη διάταξη του άρθρου 5 § 1 Συντ.[62], το οποίο κατοχυρώνει την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας και τη συμμετοχή στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της Χώρας[63]. Η τελευταία αυτή διάταξη αποτελεί τη σημαντικότερη, μαζί με τη διάταξη του άρθρου 4 § 1 Συντ., *συγκεκριμενοποίηση της αρχής της αξίας του ανθρώπου*. Η προσωπική ελευθερία, ως δυνατότητα αυτοκαθορισμού και αυτοδιάθεσης, και η ελεύθερη ανάπτυξη της

---

[61] *Γ. - Α. Μαγκάκης*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 366.

[62] "*Καθένας έχει δικαίωμα να αναπτύσσει ελεύθερα την προσωπικότητά του και να συμμετέχει στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της Χώρας, εφόσον δεν προσβάλλει τα δικαιώματα των άλλων και δεν παραβιάζει το Σύνταγμα ή τα χρηστά ήθη*".

[63] Βλ. κατωτέρω το κεφάλαιο για τη σχέση ανάμεσα στις διατάξεις των άρθρων 25 και 5 § 1 Συντ. Πρβλ., εν προκειμένω, πρόχειρα, *Α. Μάνεση*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 114 επ., *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Β΄, ό.π., σελ. 75 επ., *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 153 επ.

προσωπικότητας[64] δεν συνάδουν, ασφαλώς, με την αντίληψη της "λειτουργικοποίησης" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, που αναιρεί, εκ των πραγμάτων, τη βαθύτερη ουσία της ατομικής ελευθερίας. Πραγματικά, η θεώρηση των ατομικών δικαιωμάτων ως "λειτουργιών" προς εξυπηρέτηση αλλότριων προς το άτομο σκοπών, δεν συμβιβάζεται πρωτίστως με την αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας. Και αυτό συμβαίνει γιατί η τελευταία αυτή αρχή προϋποθέτει (ήδη εξ ορισμού) τη δυνατότητα ελεύθερης επιλογής και δράσης του ατόμου, άρα, προϋποθέτει την ελευθερία αυτοπραγμάτωσης και αυτοκαθορισμού του. Η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, όμως, είναι αδιανόητη χωρίς την ελευθερία επιλογής και δράσης, την οποία αποκλείει ουσιαστικά η "*λειτουργικοποίηση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων[65].

---

[64] Προσωπικότητα, κατά την έννοια του άρθρου 5 § 1 Συντ., είναι "*το σύνολο των ιδιοτήτων, ικανοτήτων και καταστάσεων, που αφενός μεν προκύπτουν από την υπόσταση του ανθρώπου ως έλλογου και συνειδητού όντος, αφετέρου δε εξατομικεύουν ένα συγκεκριμένο πρόσωπο*". Βλ. *Α. Μάνεση*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 116.

[65] Είναι, εξάλλου, χαρακτηριστικό ότι στην ίδια αντίληψη που αποκρούει τη λειτουργική δέσμευση των θεμελιωδών δικαιωμάτων καταλήγουν δύο θεωρίες που αφορούν άμεσα το σύστημα προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων. Σύμφωνα, έτσι, με την πρώτη θεωρία, την "*προσωποκρατική*", όπως αυτή εκφράζεται από τον *Γ. Βλάχο* (Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 161-163), "*αν τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν είναι 'λειτουργικά', τούτο οφείλεται στο ότι αποτελούν εκφάνσεις της ανθρώπινης προσωπικότητας, που εμπλέκεται αναγκαστικά σήμερα σε έναν απεριόριστο αριθμό δι-ατομικών σχέσεων και διαφοροποιημένων συλλογικών εξισορροπήσεων, ενώ η ειδική αποστολή των θεμελιωδών δικαιωμάτων είναι, ακριβώς, να προστατεύση την προσωπικότητα εναντίον των δυνατών αλλοτριώσεων, στις οποίες υπόκειται λόγω της πολλαπλότητας και της ποικιλίας των δεσμών που η ίδια διαπλάσσει. Η ιδέα της λειτουργίας υποδεικνύει, αντίθετα, μία μονομερή προσκόλληση κατ' αναφορά προς ένα αδιαίρετο, κρατικό ή συντεχνιακό δημόσιο συμφέρον, και παραπέμπει στην ιδέα της εξουσιαστικής υποταγής σε αξίες, γήινες ή υπερβατικές, που οπωσδήποτε τοποθετούνται επάνω ή πέραν από την προσωπικότητα του ανθρώπου... Ένα 'υποκειμενικό' δικαίωμα (κομμένο στις διαστάσεις της προσωπικότητας) μπορεί να γίνη 'λειτουργικό' δικαίωμα από τη στιγμή που έπαψε να είναι ουσιώδες για τη διαφύλαξη της ανθρωπίνης προσωπικότητας*". Κατά τον *Π. Δαγτόγλου* (Ο κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 723), ακόμη, "*τα ανθρώπινα δικαιώματα πρέπει χωρίς να αγνοούν ούτε την ατομικότητα ούτε την κοινωνικότητα του ανθρώπου, να είναι προσανατολισμένα προς μία σύνθεση και των δύο: την προσωπικότητα*". Την προσωποκεντρική (ή προσωποκρατική) θεωρία φαίνεται να αποδέχεται, επίσης, ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., ιδίως σελ. 47-48, και την εκεί υποσ. 54, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι "*η προσωποκεντρική θεωρία των θεμελιωδών δικαιωμάτων ανήκει στο ίδιο γένος με τη φιλελεύθερη - ατομοκεντρική θεωρία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Το κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα αυτών των θεωρια είναι ότι αντιλαμβάνονται την ελευθερία ως ευχέρεια ατομικών επιλογών και όχι ως δραστηριότητα προσανατολισμένη προς την εξυπηρέτηση συλογικών σκοπών. Ανάμεσα στην προσωποκεντρική και τη φιλελεύθερη - ατομοκεντρική θεωρία υπάρχουν όμως σημαντικές διαφορές. Η προσωποκεντρική θεωρία, π.χ., προσπαθεί να εναρμονίσει την ατομική ελευθερία με τα κοινωνικά δικαιώματα, ενώ η φιλελεύθερη - ατομοκεντρική θεωρία δίνει σαφώς το προβάδισμα στην ατομική ελευθερία*". Σύμφωνα, εξάλλου, με τη δεύτερη θεωρία που αποκρούει τη λειτουργική δέσμευση των δικαιωμάτων, αυτή του "*κοινωνικού ανθρωπισμού*", πρέπει να επιχειρείται σε κάθε περίπτωση μια *εξισορρόπηση* μεταξύ των συμφερόντων του ατόμου και των συμφερόντων της ολότητας, έτσι ώστε ούτε το άτομο να θυσιάζεται προς όφελος του κοινωνικού συνόλου ούτε το κοινωνικό σύνολο προς όφελος του ατόμου. Πρβλ. ιδίως *H. Battifol*, La philosophie du droit, Que sais-je?, 1960, σελ. 113 επ., *U. Scheuner*, Die function der Grundrechte im Sozialstaat. Die Grundrechte als richtlinie und rahmen der Staatstätigkeit, DöV 1971, σελ. 511 επ. Από την ελληνική βιβλιογραφία βλ. τη μονογραφία του *Α. Δημητρόπουλου*, Κοινωνικός ανθρωπισμός και ανθρώπινα δικαιώματα, Αθήνα 1980, ιδίως σελ.44 επ., *του ιδίου*, Η ανθρώπινη αξία, Νομική Επιθεώρηση ΙΑ΄, τ. 22, σελ. 5 επ., *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, Περί του κοινωνικού ανθρωπισμού, σε: *του ιδίου*, Δίκαιο και κοινωνική συνείδησις, ό.π., σελ. 133 επ. Κατά τον *Α. Δημητρόπουλο*, Η ανθρώπινη αξία, ό.π, σελ. 9, "*η ανθρώπινη αξία είναι το ύψιστο αγαθό και η κατευθυντήρια αρχή του κοινωνικού ανθρωπισμού*". Στο πλαίσιο, εξάλλου, του κοινωνικού ανθρωπισμού, "*η ελευθερία προϋποθέτει την ισότητα και η ισότητα την ελευθερία. Ελευθερία και ισότητα βρίσκουν τη νομικοπολιτική τους θεμελίωση, αλλά και τα φιλοσοφικονομικά τους όρια, στην αρχή της ανθρώπινης αξίας*" (ibid, σελ. 12). Η θεωρία του κοινωνικού ανθρωπισμού, επιχειρεί να εισφέρει μία *ενδιάμεση λύση* ανάμεσα στον φιλελεύθερο ατομικισμό και τον ολοκληρωτισμό, που θυσιάζει τα συμφέροντα του ατόμου προς όφελος της κοινωνικής ολότητας και του κρατικού συμφέροντος. Όπως σημειώνει σχετικά ο *Γ. Μιχαηλίδης - Νουάρος* (Περί του κοινωνικού ανθρωπισμού, ό.π., σελ. 141), "*η λύσις αύτη, εκκινούσα εκ του σεβασμού της προσωπικότητος του ανθρώπου, προσπαθεί να συμφιλιώση τα συμφέροντα του ατόμου προς τα συμφέροντα της κοινωνίας, αποφεύγουσα να επιβάλη εις τα άτομα υπερμέτρους θυσίας, αι οποίαι είναι ηθικώς αδικαιολόγητοι και μη ανεκταί*". Και οι δύο

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η αντίληψη για τη "λειτουργική δέσμευση" των ατομικών δικαιωμάτων, η οποία διαλαμβάνει τα ατομικά δικαιώματα ως "καθήκοντα" του ατόμου προς εξυπηρέτηση συλλογικών (κοινωνικών) σκοπών, δεν πρέπει να συγχέεται με τους κοινωνικούς περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων και την οριοθέτηση της άσκησής τους στα πλαίσια της αρχής του κοινωνικού κράτους. Οι περιορισμοί και οι οριοθετήσεις αυτές απομακρύνουν το συνταγματικό σύστημα προτασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό και την ατομοκεντρική πρόσληψη του δικαιώματος. *Δεν εξικνούνται, ωστόσο, μέχρι του σημείου εκείνου που να μετατρέπουν τα ατομικά δικαιώματα σε "λειτουργήματα" προς όφελος της κοινωνίας*[66]. Υπό την αντίθετη εκδοχή, άλλωστε, θα αναιρούνταν η νομικο-πολιτική *ισορροπία* που τυποποιεί το Σύνταγμα του 1975 στο πεδίο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ανάμεσα στο ατομικό και το κοινωνικό στοιχείο, δηλαδή, ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό συμφέρον, όπως αυτή η ισορροπία αποτυπώνεται στο κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Ιστορικά, όμως, το κοινωνικό κράτος και ο κοινωνικός συνταγματισμός δεν επέφεραν την κατάλυση της ατομικής ελευθερίας και τη μετατροπή των ατομικών δικαιωμάτων σε κοινωνικά καθήκοντα. *Το κοινωνικό κράτος, ως ειδικότερη μορφή του αστικού κράτους, δεν μπορεί να νοηθεί αποκομμένο από την ατομική ελευθερία*[67].

αυτές θεωρίες, αν και κινούνται, λόγω της αοριστίας του περιεχομένου τους, περισσότερο στη σφαίρα της ηθικής και του ιδεαλισμού πάρα στη νομική - συνταγματική σφαίρα, είναι δυνατόν να λειτουργήσουν επιβοηθητικά για την επίλυση των θεμελιωδών προβλημάτων που αφορούν το σύστημα προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Από την άποψη αυτή, μπορούν να θεωρηθούν μάλλον ως *προερμηνευτικές* παρά ως συνταγματικές αρχές. Και οι δύο φαίνεται να εκκινούν από την ιδέα της διασφάλισης της προσωπικότητας και της αξίας του ανθρώπου. Μόνον που ενώ η προσωποκρατική θεωρία βρίσκεται πλησιέστερα στον δικαιοκρατικό και φιλελεύθερο χαρακτήρα του πολιτεύματος, η θεωρία του κοινωνικού ανθρωπισμού συνάδει περισσότερο με τον κοινωνικό χαρακτήρα του πολιτεύματος. Τις δύο αυτές αντιλήψεις θα τις συναντήσουμε κατωτέρω όταν θα γίνει λόγος για τη σχέση της αρχής του κράτους δικαίου με την αρχή της αξίας του ανθρώπου και την αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας. Σημειώνεται, πάντως, ευθύς εξαρχής, ότι η θεωρία του κοινωνικού ανθρωπισμού ανταποκρίνεται πληρέστερα, σε σχέση με την προσωποκρατική θεωρία, στις βασικές επιλογές του Συντάγματος του 1975 στο πεδίο των σχέσεων κράτους - κοινωνίας.

[66] Πρβλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 44.

[67] Contra ο *Γ. Κασιμάτης*, Περί της αρχής της επικουρικότητος του κράτους, ό.π., σελ. 141, κατά τον οποίο "*Η αρχή του κοινωνικού κράτους καθορίζει και προσδιορίζει τους πολιτειακούς σκοπούς. Όχι όμως μόνον τούτους, αλλ' ολόκληρον την εν κράτει πολιτειακήν και κοινωνικήν δραστηριότητα. Ούτως η αρχή αύτη μεταβάλλει τας κρατικάς εξουσίας και τα δικαιώματα των ατόμων εις κοινωνικά λειτουργήματα και την κρατικήν δραστηριότητα και την μέχρι τούδε 'ιδιωτικήν' δραστηριότητα ατόμων και ομάδων εις κοινωνικάς λειτουργίας*". Και αλλού ο ίδιος συγγραφέας σημειώνει ότι "*η κοινωνική λειτουργία της συνταγματικώς ηγγυημένης ατομικής ελευθερίας, θεωρουμένη εκ της επόψεως του φορέως αυτής ως έκτασις υποκειμενικής εξουσίας, προσδιορίζεται ανεξαρτήτως της βουλήσεως αυτού. Ούτω μεταβάλλεται το δικαίωμα εις λειτούργημα. Η φύσις όμως του λειτουργήματος είναι αντι-ατομιστική και αντι-"ιδιωτική" και το ατομικόν δικαίωμα αποκτά ούτως υπερατομικόν και μάλιστα κολλεκτιβιστικόν ή κοινωνιστικόν περιεχόμενον. Ο κοινωνικός δε χαρακτήρ της ατομικής ελευθερίας έγκειται εις το ότι αύτη υπηρετεί σκοπόν μη ίδιον του φορέως, αλλά συλλογικώς κοινωνικόν*" (ibid, σελ. 122-123). Έτσι, στην περίπτωση του λειτουργικού δικαιώματος, "*η βούλησις του φορέως, διά της οποίας πραγματούται εκάστοτε το δικαίωμα, δεν είναι πλέον λειτουργικώς αυτόνομος έναντι του κοινωνικού συνόλου, δεν είναι 'ιδιωτική', αλλά εντεταλμένη*" (ibid, σελ. 125). Πρβλ., ακόμη, *Α. Κατράνη*, Η θεωρία της τριτενέργειας των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ΤοΣ 1978, σελ. 251, όπου ο συγγραφέας συγκαταλέγει μεταξύ των "*χαρακτηριστικών του κοινωνικού κράτους*" το γεγονός ότι "*τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν προσδιορίζουν τη θέση του μεμονωμένου ατόμου αλλά του κοινωνικού όντος, μετουσιώνονται δηλαδή σε κοινωνικά λειτουργήματα*". Η τελευταία αυτή αντίληψη, που συνδέει το κοινωνικό κράτος με τη "*λειτουργικοποίηση*" των δικαιωμάτων εκκινεί από μία τεράστιας σημασίας ιστορική, δικαιική και πολιτική παρεξήγηση: Προσδίδει η εν λόγω αντίληψη νομικο-πολιτικό περιεχόμενο στην αρχή του κοινωνικού κράτους, το οποίο ουδέποτε αυτό ιστορικά και συνταγματικά διέθετε. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι ο ίδιος συγγραφέας αναφερόμενος στην κοινωνικο-οικονομική ανισότητα που δημιουργεί "*το αστικό κράτος δικαίου*", σημειώνει ότι "*το κοινωνικό κράτος δικαίου αίρει αυτήν την κοινωνική ανισότητα*" (ibid, σελ. 250). Την άποψη, εξάλλου, ότι "*τα θεμελιώδη δικαιώματα έχουν - οπωσδήποτε κατ' αρχήν κατά δεύτερο λόγο- και κοινωνικό χαρακτήρα (το χαρακτήρα κοινωνικού λειτουργήματος)*", έχει εκφράσει και ο *Α. Ράϊκος*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π.,

Εάν όμως η "λειτουργικοποίηση" των ατομικών δικαιωμάτων αποκλείεται από την αρχή της αξίας του ανθρώπου και την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, τίθεται επί τάπητος το ζήτημα του *αποδέκτη* της συνταγματικής τελολογίας που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. Από τη διατύπωση της διάταξης αυτής προκύπτει κατ' αρχήν ότι *αποδέκτης της τελολογίας είναι η Πολιτεία*[68], η οποία διαθέτοντας το στοιχείο της κυριαρχίας *αυτοδεσμεύεται* στο εσωτερικό της με *κανόνες δικαίου, που διασφαλίζουν ορισμένο χώρο ελευθερίας στα πρόσωπα*. Η (αυτο)δεσμευτική αυτή λειτουργία της Πολιτείας[69], η οποία εκδηλώνεται με την αναγνώριση και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, στοχεύει, κατά συνταγματική επιταγή, "*στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Κατά τον τρόπο αυτό, *η αναγνώριση και προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων γίνεται αντιληπτή ως μέσο για την επίτευξη της κρατικής αυτής τελολογίας*. Μία τέτοια ερμηνεία, η οποία αποσυνδέει τον φορέα των δικαιωμάτων από την επιδίωξη αλλότριων προς αυτόν σκοπών, συνάδει απόλυτα όχι μόνο με την αρχή της αξίας του ανθρώπου αλλά, επιπλέον, και με τη διάταξη της § 1 του άρθρου 25 Συντ., το οποίο θέτει "*υπό την εγγύηση του Κράτους*" τα θεμελιώδη δικαιώματα, ενώ παράλληλα θεσπίζεται η υποχρέωση όλων των κρατικών οργάνων "*να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους*". Με την τελευταία αυτή αναφορά, το συνταγματικό κείμενο κατοχυρώνει, όπως ήδη αναλύθηκε, στον μέγιστο δυνατό βαθμό την ελεύθερη και ανεμπόδιστη άσκηση των δικαιωμάτων. Ελεύθερη και ανεμπόδιστη άσκηση, η οποία δεν θα είχε νόημα εάν τα θεμελιώδη δικαιώματα θεωρούνταν ως λειτουργίες (=καθήκοντα) του ατόμου προς τη συλλογική οντότητα.

Η συστηματική, λοιπόν, ερμηνεία του άρθρου 25 § 2 Συντ. με την § 1 του ίδιου άρθρου αλλά και την αρχή της αξίας του ανθρώπου που κατοχυρώνεται στο άρθρο 2 § 1 Συντ., αποκλείει την εκδοχή της "λειτουργικοποίησης" των θεμελιωδών δικαιωμάτων[70]. Από την άποψη αυτή, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. δεν διαφέρει ουσιωδώς, ως προς το νοηματικό της περιεχόμενο, από την αντίστοιχη διάταξη του άρθρου 1 § § 1, 2 του γερμανικού Θ.Ν., το οποίο ορίζει ότι : "*1. Η αξιοπρέπεια του ανθρώπου είναι απρόσβλητη. Κάθε κρατική εξουσία είναι υποχρεωμένη να τη σέβεται και να την προστατεύει. 2. Προς τούτο, ο Γερμανικός Λαός αναγνωρίζει τα απαραβίαστα και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα του ανθρώπου ως το θεμέλιο κάθε ανθρώπινης κοινότητας, της ειρήνης και της δικαιοσύνης στον κόσμο*"[71]. Η τελολογία δεν είναι ασφαλώς η ίδια στις δύο περιπτώσεις. Ο αποδέκτης της,

---

σελ. 232. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, πάντως, "*το γεγονός αυτό δεν μπορεί να θεμελιώσει την εκδοχή περί της υποχρεωτικότητας της ασκήσεως των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Γιατί αυτά και κατά το ισχύον Σύνταγμά μας έχουν διατηρήσει κατ' αρχήν τον ατομικιστικό χαρακτήρα τους*" (ibidem). Με βάση αυτήν την (περιορισμένη) εκδοχή της "λειτουργικοποίησης" των ατομικών δικαιωμάτων, την οποία ο συγγραφέας θεμελιώνει πρωτίστως στο άρθρο 25 § 2 Συντ., επιχειρείται η συνταγματική στήριξη του ανεπίτρεπτου της παραίτησης από τα δικαιώματα αυτά. Το ανίσχυρο της παραίτησης μπορεί, ασφαλώς, να θεμελιωθεί όχι στον "λειτουργικό χαρακτήρα" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αλλά στην ίδια τη ratio της λειτουργίας τους (πρβλ. ιδίως *Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, σελ. 287-288). Πρωτίστως, όμως, η παραίτηση από τα θεμελιώδη δικαιώματα θα συναντούσε φραγμούς στην ίδια την αρχή της αξίας του ανθρώπου, η οποία, όπως αναφέρθηκε, συνιστά την ανθρωπολογική βάση του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

[68] Έτσι κι ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων , ό.π., σελ. 108 επ.

[69] Αυτό είναι, άλλωστε, τι πρωτόλειο περιεχόμενο του Συντάγματος, καθώς και το βασικό αίτημα του φιλελεύθερου συνταγματισμού. Βλ. πρόχειρα *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματική οργάνωση του κράτους, 2001, σ. 33 επ.

[70] Πρβλ. *Α. Μάνεση*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 85, ο οποίος σημειώνει ότι "*οι συνδυασμένες διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. δεν αρκούν για να προσδώσουν νέο περιεχόμενο στις ατομικές ελευθερίες και να τις μεταβάλουν από ανταγωνιστικές ελευθερίες, δηλαδή ελευθερίες από την πολιτική κοινωνία, ασκούμενες για επιδίωξη ιδιωτικών συμφερόντων, σε ελευθερίες εξυπηρετικές του 'κοινού συμφέροντος', πραγματοποιούμενες μέσα στην πολιτική κοινωνία και μέσω αυτής*".

[71] Για την ερμηνεία του άρθρου 1 Θ.Ν., βλ. αντί άλλων, *G. Dürig*, σε: *Maunz/Dürig/Herzog*, Grundgesetz, τ. I, ό.π., σελ. 26 επ. Το άρθρο αυτό του Θ.Ν. αποτέλεσε, όπως είδαμε, τη βασική πηγή έμπνευσης του συντακτικού

ωστόσο, και η λειτουργία των δύο διατάξεων παρουσιάζουν ομοιότητες. Έτσι, οι δύο αυτές διατάξεις δεν συμβιβάζονται ευχερώς με την αντίληψη για τη "λειτουργικοποίηση" των δικαιωμάτων, παρόλο που, στην περίπτωση του άρθρου 25 § 2 Συντ., η διατύπωση θα μπορούσε να οδηγήσει σε τέτοιου είδους συγχύσεις.

Από την ίδια, ωστόσο, τη διατύπωση του άρθρου 25 § 2 Συντ. καθίσταται σαφές ότι η "λειτουργική δέσμευση" των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν μπορεί να γίνει δεκτή. Πραγματικά, η "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου*", ως τελολογική αναφορά των δικαιωμάτων, γίνεται αντιληπτή μόνον "*μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Η έννοια της "*ελευθερίας*", όμως, παρεπέμπει, όπως αναφέρθηκε, στην αρχή του κράτους δικαίου και τον φιλελεύθερο χαρακτήρα του πολιτεύματος. Έτσι, κάθε απόπειρα θεμελίωσης της "λειτουργικοποίησης" των δικαιωμάτων στο άρθρο 25 § 2 Συντ. συναντά φραγμούς στην (προσδιοριστική της "*κοινωνικής προόδου*") έννοια της "*ελευθερίας*". Και αυτό συμβαίνει γιατί η τελευταία δεν μπορεί να νοηθεί, στο πλαίσιο, μάλιστα, ενός δημοκρατικού και δικαιοκρατικού πολιτεύματος, ως "δεσμευμένη" ή "εντεταλμένη". Κάθε ελευθερία, άλλωστε, που νοείται πρωτίστως ως καθήκον ή υποχρέωση, παύει, εξ ορισμού, να είναι ελευθερία.

Ενώ, όμως, η αντίληψη για τη λειτουργική δέσμευση των ατομικών δικαιωμάτων φαίνεται να αποκρούεται ευθέως από το συνταγματικό κείμενο, θολή εξακολουθεί να εμφανίζονται η *νομική σημασία* της διάταξης του άρθρου 25 § 2 Συντ. και η λειτουργία της στο συνταγματικό σύστημα. Τα πράγματα περιπλέκονται ακόμη περισσότερο γιατί ένα σημαντικό μέρος της συνταγματικής θεωρίας φαίνεται να απορρίπτει, σχεδόν a priori, οποιαδήποτε κανονιστική ή ερμηνευτική σημασία στην εν λόγω διάταξη. Περιορίζεται, έτσι, συχνά η μερίδα αυτή των θεωρητικών να εντοπίζει τον "*ιδεολογικό*", "*αόριστο*", ή "*επικίνδυνο*" χαρακτήρα του άρθρου 25 § 2 Συντ. Το βασικό επιχείρημα είναι, εν προκειμένω, λίγο πολύ το ίδιο: Η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., δεν συνάδει με τις υπόλοιπες συνταγματικές διατάξεις, οι οποίες διαμορφώνουν το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και προσδιορίζουν τον δικαιοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος. Επιπλέον, η διάταξη αυτή εμπεριέχει αόριστες (άρα, μη αναγνωρίσιμες) έννοιες, οι οποίες, μάλιστα, διακρίνονται για την ιδεολογική τους φόρτιση. Κατά συνέπεια, εφόσον αποκρούεται, με βάση τη συστηματική ερμηνεία, η εκδοχή της "λειτουργικοποίησης" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., στερείται νοηματικού περιεχομένου και νομικής αξίας. Με τον τρόπο αυτό, διατηρείται, σύμφωνα με την εν λόγω άποψη, η "ενότητα" του Συντάγματος και τα ατομικά δικαιώματα δεν διακυβεύονται από "επικίνδυνες" ερμηνευτικές προσεγγίσεις[72].

νομοθέτη του 1975 για τη διατύπωση των άρθρων 2 § 1 και 25 § 2 Συντ. Είναι χαρακτηριστικό ότι η § 2 του άρθρου 1 του Θ.Ν. θέτει ως υποκείμενο της αναγνώρισης των "*απαραβίαστων και αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων του ανθρώπου*" όχι το κράτος αλλά τον "*Γερμανικό Λαό*". Η επιλογή αυτή αντιστοιχεί με αυτήν του άρθρου 25 § 2 του ελληνικού Συντάγματος, το οποίο χρησιμοποιεί όχι τον όρο "*κράτος*" αλλά τον όρο "*Πολιτεία*", για τους λόγους τους οποίους ήδη αναφερθήκαμε. Επισημαίνεται επιπρόσθετα ότι η επιλογή του όρου "*Πολιτεία*" αντί του "*κράτους*", επιβεβαιώνει, αν και έμμεσα και υπαινικτικά, τον δημοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος. Πραγματικά, η αναγνώριση των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν πραγματοποιείται από την αφηρημένη οντότητα του Κράτους, αλλά από την Πολιτεία, ως *διαλεκτική ενότητα κράτους - κοινωνίας.*

[72] Η τελευταία αυτή εκδοχή μπορεί να ονομαστεί ως αντίληψη του "*ή όλα*" (λειτουργικοποίηση) "*ή τίποτα*" (νομικός ευνουχισμός της διάταξης). Τη νομική σημασία του άρθρου 25 § 2 Συντ. φαίνεται να αμφισβητεί ο *Α. Μάνεσης*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π, σελ. 85, κατά τον οποίο "*οι σχετικές διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. έχουν έκδηλο ιδεολογικό χαρακτήρα: φαίνεται να αγνοούν ότι η κοινωνικοποίηση των ατομικών ελευθερίων είναι αδύνατη χωρίς την προηγούμενη κοινωνικοποίηση των συμφερόντων, η οποία είναι, με τη σειρά της, αδύνατη μέσα στα πλαίσια της σημερινής ταξικά δομημένης κοινωνίας*". Πολύ πιο κατηγορηματικός σε σχέση με την έλλειψη νομικής σημασίας του άρθρου 25 § 2 Συντ. είναι, εξάλλου, ο *Φ. Βεγλέρης*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 70-71, ο οποίος θεωρεί την εν λόγω διάταξη ως μία "*από τις πιο άσκοπες διατάξεις του νέου Συντάγματος*", αδικαιολόγητη ακόμη "*και από την άποψη της συνταγματικής ρητορείας*", η οποία "*δεν φαίνεται ότι μπορεί να εισφέρει πολλά (ούτε καν) στην ερμηνεία άλλων*

Μία τέτοια ερμηνευτική προσέγγιση του Συντάγματος που αρνείται οποιαδήποτε νομική σημασία στη διάταξη του άρθρου 25 § 2, εκκινεί από τρεις βασικές μεθοδολογικές αφετηρίες: α) Το συνταγματικό κείμενο περιέχει διατάξεις "επικίνδυνες" για τη δικαιοκρατική ή τη δημοκρατική λειτουργία του πολιτεύματος. Διακρίνουν, έτσι, οι υποστηρικτές της άποψης αυτής τις συνταγματικές διατάξεις σε διατάξεις "*ακίνδυνες*" και "*επικίνδυνες*", ανάλογα, βέβαια, με την ιδιαίτερη αντίληψη του ερμηνευτή για το ιδεολογικό, πολιτικό και κανονιστικό περιεχόμενο της δημοκρατίας ή του κράτους δικαίου. Είναι, βέβαια, γεγονός ότι ορισμένες συνταγματικές διατάξεις μπορεί, λόγω κυρίως της διατυπώσεώς τους, να παρεκκλίνουν, φαινομενικά συνήθως, από άλλους συνταγματικούς κανόνες και αρχές. Κάτι τέτοιο μπορεί να οφείλεται είτε σε αντίφαση του περιεχομένου του Συντάγματος, ενόψει και του συσχετισμού δυνάμεων που αυτό αντανακλά, είτε σε αμφίσημη νομικοτεχνική διατύπωση. Είναι έργο του ερμηνευτή να ανεύρει εάν και κατά πόσο κάποια *αντινομία* που εμφανίζει το συνταγματικό κείμενο ανήκει στη μία ή την άλλη κατηγορία. Στην πρώτη περίπτωση (ηθελημένη από τον συντακτικό νομοθέτη «αντίφαση»), ο ερμηνευτής είναι υποχρεωμένος να σεβαστεί την επιλογή του Συντάγματος και να προβεί στις αναγκαίες ισορροπιστικές σταθμίσεις, διατυπώνοντας, έστω, τις de constitutione ferenda αντιρρήσεις του. Στη δεύτερη περίπτωση (φαινομενική αντίφαση), ο ερμηνευτής οφείλει να αποκαταστήσει την αντινομία που παρουσιάζει η διατύπωση της διάταξης, μέσα στα πλαίσια των αρχών της ενότητας του Συντάγματος και της πρακτικής αρμονίας του περιεχομένου τους. Σε καμία, ωστόσο, από τις δύο αυτές περιπτώσεις δεν επιτρέπεται ο κανονιστικός ευνουχισμός της διάταξης ή, πολύ περισσότερο, η αλλοίωση του περιεχομένου της. Κάτι τέτοιο θα συνεπαγόταν αναπόδραστα την *υποκατάσταση του συντακτικού νομοθέτη από τον ερμηνευτή*. Κατά τον τρόπο αυτό, ανάλογα με τον χαρακτηρισμό μίας διάταξης ως "επικίνδυνης", είναι δυνατόν ο ερμηνευτής του συνταγματικού κειμένου να διαμορφώνει, ιδία βουλήσει, και περίπου κατά το δοκούν, το περιεχόμενο του Συντάγματος. Το μέγεθος ενός τέτοιου σφάλματος καταδεικνύεται ιδιαίτερα στις περιπτώσεις εκείνες που ο συντακτικός νομοθέτης διαθέτει άμεση *λαϊκή νομιμοποίηση*, όπως αυτός που διαμόρφωσε το Σύνταγμα του 1975. Πολύ γενικά, λοιπόν, μπορεί να ειπωθεί ότι δεν υπάρχουν συνταγματικές διατάξεις "ακίνδυνες" και "επικίνδυνες". Υπάρχουν μόνον ερμηνευτικές προσεγγίσεις "ακίνδυνες" και ερμηνευτικές προσεγγίσεις "επικίνδυνες".

β) Δεύτερη μεθοδολογική επιλογή που υπαινίσσεται η εν λόγω (προερμηνευτική) αντίληψη είναι εκείνη κατά την οποία μία συνταγματική διάταξη μπορεί να στερηθεί νοηματικού και κανονιστικού περιεχομένου λόγω της αοριστίας ή της ιδεολογικής υφής των εννοιών της. Μία τέτοια παραδοχή, ωστόσο, προϋποθέτει κατ' αρχήν ορισμένη *διαβάθμιση* της αοριστίας ή του ιδεολογικού χαρακτήρα μίας έννοιας: Πόσο "*αόριστη*" ή "*ιδεολογική*" πρέπει να είναι μία έννοια για να θεωρηθεί μη αναγνωρίσιμη; Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι στο

διατάξεων του Συντάγματος". Ακόμη, σύμφωνα με τον *Γ. Βλάχο*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 72, "*εκφράσεις αυτού του είδους, όπως εκείνες της § 2 του άρθρου 25, όπου καθορίζονται αόριστες σκοπιμότητες και στόχοι, αποτελούν εκδηλώσεις κακώς εννοουμένης συνταγματικής ρητορικής και δεν βαρύνουν κατ' ουδέν στην ερμηνεία των περί ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων διατάξεων του Συντάγματος*". Από την πιο πρόσφατη θεωρία, ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 102-103, θέτει το ερώτημα "*πως άραγε μπορεί η επιστήμη του συνταγματικού δικαίου να υποκαταστήσει την ασφάλεια δικαίου, την οποία φαίνεται ότι υπονομεύει η λεκτική διατύπωση του άρθρου 25 § 2;*". Η απάντηση, κατά τον ίδιο, "*θα ήταν ίσως: με μία συσταλτική ερμηνεία του*". Κατά τον συγγραφέα, όμως, κάτι τέτοιο θα μπορούσε να γίνει δεκτό υπό "*μία προϋπόθεση : ότι η έννοια της κοινωνικής προόδου διαθέτει έναν ελάχιστο πυρήνα αντικειμενικά αντιληπτό και αναγνωρίσιμο. Μία τέτοια προϋπόθεση, όμως, δεν υπάρχει, διότι η έννοια της κοινωνικής προόδου επιδέχεται παραλλάσσουσες και διαφορετικές ερμηνείες, αφού δεν έχει αντικειμενικό εμπειρικό αντίκρυσμα και δεν γίνεται κατά τον ίδιο τρόπο αντιληπτή απ' όλα τα μέλη της κοινωνίας*". Με λίγα λόγια : Η ασφάλεια δικαίου, που "διακυβεύεται" από το άρθρο 25 § 2 Συντ., θα μπορούσε να αποκατασταθεί, κατά την τελευταία αυτή άποψη, από την "*επιστήμη του συνταγματικού δικαίου*", είτε με συσταλτική ερμηνεία είτε (ακόμη καλύτερα) με την οριστική εκτόπιση της συνταγματικής αυτής διάταξης στη σφαίρα του "αόριστου", άρα, στη σφαίρα του "μη νομικού".

συνταγματικό κείμενο υπάρχουν διατάξεις με περισσότερο ή λιγότερο αόριστο περιεχόμενο. Ωστόσο, η αφαιρετικότητα και γενικότητα των εννοιών είναι *σύμφυτο χαρακτηριστικό* του συνταγματικού κειμένου ως πανηγυρικού και ελλειπτικού κειμένου. Κάθε, όμως, συνταγματικό *σημαίνον* παραπέμπει πάντοτε, δεν μπορεί να μην παραπέμπει, σε κάποιο κανονιστικό *σημαινόμενο*. Είναι έργο του ερμηνευτή να κάνει τις αναγκαίες λογικές συστοιχήσεις και να εντοπίσει τις νοηματικές τους συνεπαγωγές. *Καμία, έτσι, συνταγματική διάταξη δεν μπορεί να θεωρηθεί άνευ περιεχομένου*. Στην αντίθετη περίπτωση, άλλωστε, θα φτάναμε στο φαινόμενο της "*διάτρησης*" του συνταγματικού κειμένου, γεγονός που θα αναιρούσε τη νομική του σημασία. Παρατηρείται, εξάλλου, το φαινόμενο, συχνά αόριστες έννοιες, όπως λ.χ. *η αξία του ανθρώπου, η προσωπικότητα, η ισότητα* κ.ο.κ. ή ακόμη θεμελιώδεις αρχές, να ερμηνεύονται κατά τρόπο που αναδεικνύει το εύρος του νοηματικού και κανονιστικού τους περιεχομένου, ενώ άλλες, όπως π.χ. *η κοινωνική πρόοδος, η ελευθερία, η δικαιοσύνη* κ.ο.κ. να θεωρούνται "*μη αξιοποιήσιμες*". Χαρακτηριστικό παράδειγμα της δεύτερης περίπτωσης αποτελεί η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. Η επίκληση εν προκειμένω της αοριστίας των εννοιών της είναι, όμως, εσφαλμένη, για τον πρόσθετο λόγο ότι οι αόριστες έννοιες που χρησιμοποιούνται σ' αυτήν μπορούν να αποκτήσουν νοηματική υπόσταση εάν ιδωθούν όχι αποκομμένα αλλά σε συνδυασμό μεταξύ τους καθώς και σε σχέση με συναφείς συνταγματικές διατάξεις. *Κάθε έννοια, άλλωστε, ανεξάρτητα από τον βαθμό αοριστίας που εμφανίζει διαθέτει έναν σχετικά ορισμένο νοηματικό πυρήνα, ερμηνευτικά αναγνωρίσιμο και αξιοποιήσιμο*. Κάθε έννοια, άλλωστε, έχει την *ιστορικότητά* της και πρέπει να προσεγγίζεται στο πλαίσιο της ιστορικής της διαδρομής, όπου αποκτά το ουσιαστικό της νόημα. Σε κάθε περίπτωση, το "*τεκμήριο*" συντρέχει πάντοτε υπέρ του "*κανονιστικού χαρακτήρα*" των συνταγματικών διατάξεων. Αυτό απορρέει από τη νομική φύση του συνταγματικού κειμένου, τη λογική και νοηματική του ενότητα και την ισοδυναμία των διατάξεών του[73]. Δεν πρέπει, επιπλέον, να παραβλέπεται ότι ορισμένες συνταγματικές διατάξεις, όπως αυτές του άρθρου 25, διαθέτουν *ηθελημένα* ένα σχετικά αόριστο περιεχόμενο και διακρίνονται για το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης. Στην περίπτωση αυτή, οι εν λόγω διατάξεις έχουν τεθεί με σκοπό να ασκούν *ερμηνευτική λειτουργία* στο συνταγματικό σύστημα, ως *ενοποιητικός παράγοντας* για την ερμηνεία των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων. Πολύ συχνά, εξάλλου, στις διατάξεις αυτές θεμελιώνονται συνταγματικές αρχές με αόριστο και γενικό περιεχόμενο. Για παράδειγμα, έτσι, στο άρθρο 25 Συντ. θεμελιώνονται ερμηνευτικά οι αρχές του κράτους δικαίου και του κοινωνικού κράτους, στη *συνθετική*, μάλιστα, *ενότητα* μεταξύ τους, εισφέροντας, κατά τον τρόπο αυτό, θεμελιώδεις *ερμηνευτικές αρχές* που συνέχουν το συνταγματικό σύστημα προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Από την άποψη αυτή, το άρθρο 25 Συντ. επιτελεί την ίδια κατά βάση ερμηνευτική λειτουργία με το άρθρο 1 του Γερμανικού Θ.Ν. και τα άρθρα 2, 3 του Ιταλικού Συντάγματος του 1948, τα οποία, όπως είδαμε, αποτέλεσαν τα πρότυπα για τη διαμόρφωση του άρθρου 25 Συντ.

γ) Τρίτη μεθοδολογική προϋπόθεση της αντίληψης που αρνείται την κανονιστική λειτουργία του άρθρου 25 § 2 Συντ. είναι η διάκριση των συνταγματικών διατάξεων σε

---

[73] Το ίδιο ισχύει και για το επιχείρημα της "ιδεολογικής" υφής ορισμένων συνταγματικών διατάξεων, όπως είναι αυτή του άρθρου 25 § 2 Συντ. Κατ' αρχήν, το Σύνταγμα, εξ αντικειμένου, αποτελεί *νόμο πολιτικό*, και, μάλιστα, τον κατεξοχήν πολιτικό νόμο. Βλ. αντί άλλων, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Ι, ό.π., σελ. 164 επ., *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματική οργάνωση του κράτους, 2001, σ. 9-10. Η απόδοση της "μομφής" σε μία διάταξη ότι έχει πολιτικό - ιδεολογικό περιεχόμενο αποτελεί, σε τελική ανάλυση, *ταυτολογία*: Η συνταγματική διάταξη έχει πολιτικό - ιδεολογικό περιεχόμενο γιατί ακριβώς είναι συνταγματική. Το Σύνταγμα, ωστόσο, δεν αποτελεί μία ιδεολογική ή πολιτική διακήρυξη, αλλά σύστημα κανόνων δικαίου με όλα τα νομικά χαρακτηριστικά της αναγκαστικότητας και αμεσότητας των κανόνων αυτών. Κατά συνέπεια, ο ιδεολογικός και πολιτικός χαρακτήρας των συνταγματικών διατάξεων δεν αναιρεί τη νομική, άρα κανονιστική, σημασία τους. Δεν μπορούν, επομένως, να υπάρχουν (ήδη εξ ορισμού δεν μπορούν να υπάρχουν) συνταγματικές διατάξεις που να είναι αποκλειστικά "ιδεολογικοπολιτικές", να στερούνται, δηλαδή, νομικής σημασίας.

διατάξεις με κανονιστικό περιεχόμενο και σε εκείνες που έχουν απλώς "*προγραμματικό*" ή "*κατευθυντήριο*" χαρακτήρα. Η εν λόγω γερμανικής κυρίως έμπνευσης διάκριση συνδυάζεται συνήθως με την προηγούμενη μεθοδολογική εκδοχή περί αορίστων ή πολιτικών διατάξεων, καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι, ανάλογα ιδίως με την ευρύτητα της διατυπώσεως των συνταγματικών διατάξεων αυτές αξιολογούνται ως "δεσμευτικές" και άμεσα εφαρμόσιμες και σε "μη δεσμευτικές". Στην τελευταία αυτή περίπτωση, το συνταγματικό κείμενο περιορίζεται, κατά την εν λόγω άποψη, στη διατύπωση *κατευθύνσεων* για τον κοινό νομοθέτη, ουσιαστικά δε σε ευχολόγιο, χωρίς άμεση νομική δεσμευτικότητα. Πρέπει, βέβαια, να γίνει δεκτό ότι οι συνταγματικές διατάξεις δεν έχουν όλες τον ίδιο "βαθμό" κανονιστικότητας. Υπάρχουν, έτσι, διατάξεις που δεσμεύουν κατά τρόπο άμεσο και ευθύ τα κρατικά όργανα και άλλες που διατηρούν μία ερμηνευτική λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα. Η απόδοση, όμως, στις εν λόγω συνταγματικές διατάξεις διαφορετικού "βαθμού" κανονιστικότητας είναι μάλλον πλασματική ή απλά φαινομενική. Και αυτό γιατί, το κανονιστικό νόημα μίας συνταγματικής διάταξης απορρέει συνήθως από το συνδυασμό του περιεχομένου της με άλλους συνταγματικούς κανόνες και αρχές. Το Σύνταγμα, ανά πάσα στιγμή, συγκροτεί ένα ολοκληρωμένο κανονιστικό πλαίσιο για τη ρύθμιση του κοινωνικού (lato sensu) φαινομένου. Το κανονιστικό αυτό πλαίσιο δομείται από ένα σύνολο κανόνων και αρχών, που διυλίζονται ερμηνευτικά μέσα στο ίδιο το συνολικό συνταγματικό σύστημα. Η εφαρμογή, λοιπόν, ενός συνταγματικού κανόνα δικαίου σε μία συγκεκριμένη βιοτική σχέση συνιστά απόρροια μίας ερμηνευτικής σύνθεσης και ανασύνθεσης του νοήματος του κανόνα αυτού μέσα στο συνταγματικό του περιβάλλον. Και αυτό συμβαίνει γιατί κάθε κανόνας του Συντάγματος δεν βρίσκεται αποκομμένος από το κανονιστικό του περιβάλλον, αλλά, αντίθετα, γίνεται αντιληπτός και ενεργοποιείται ως μέρος του περιβάλλοντος αυτού. Κάτι τέτοιο απορρέει από τον χαρακτήρα του Συντάγματος ως συστήματος και όχι απλά ως συνόλου κανόνων δικαίου[74]. Η διάκριση, επομένως, σε διατάξεις με "*κανονιστικό περιεχόμενο*" και σε διατάξεις απλά "*ερμηνευτικές*" είναι εν πολλοίς πλασματική, ίσως, μάλιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις και επικίνδυνη[75]. Γενικά, λοιπόν, μπορεί να ειπωθεί ότι *μία διάταξη που επιτελεί στο συνταγματικό σύστημα ορισμένη ερμηνευτική λειτουργία, ταυτόχρονα, διαθέτει κανονιστική σημασία*[76].

Οι τελευταίες αυτές διαπιστώσεις ισχύουν, βέβαια, στην καλύτερη εκείνη περίπτωση που γίνεται δεκτό ότι οι "κατευθυντήριες" συνταγματικές διατάξεις διαθέτουν μία γενικότερη ερμηνευτική λειτουργία. Και αυτό γιατί σε πολλές περιπτώσεις η επίκληση του "προγραμματικού" ή "κατευθυντήριου" χαρακτήρα μίας συνταγματικής διάταξης ισοδυναμεί ουσιαστικά με τον νομικό ευνουχισμό της. Εάν, όμως, με τον χαρακτηρισμό μίας συνταγματικής διάταξης ως "προγραμματικής" ή "κατευθυντήριας" νοούμε την έλλειψη από αυτήν οποιασδήποτε νομικής λειτουργίας, τότε είναι προφανές ότι το Σύνταγμα δεν περιλαμβάνει τέτοιου είδους διατάξεις. Στην αντίθετη περίπτωση, θα έπρεπε να γίνει δεκτό ότι το Σύνταγμα περιέχει διατάξεις μη νομικές, ή έστω, διατάξεις που δεν έχουν την ίδια νομική ισχύ και σημασία στο συνταγματικό σύστημα. Μία τέτοια παραδοχή, όμως, έρχεται σε αντίθεση με τον νομικό χαρακτήρα του Συντάγματος, τη λογική και κανονιστική ενότητα του περιεχομένου του και την τυπική ισοδυναμία των διατάξεών του. Πολύ γενικά, λοιπόν, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι *κάθε συνταγματική διάταξη δεν μπορεί παρά να επιτελεί (και εξ ορισμού επιτελεί) ορισμένη κανονιστική (lato sensu) λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα.*

---

[74] Για τις μεθοδολογικές, επιστημολογικές και κανονιστικές επιπτώσεις που έχει η θεώρηση του Συντάγματος ως συστήματος βλ. ανωτέρω.

[75] Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί εν προκειμένω η διάταξη του άρθρου 25 Συντ. Σημειώνεται, πάντως, ότι η διάκριση των συνταγματικών διατάξεων σε "κανονιστικές" και "ερμηνευτικές" διατηρεί, ενδεχόμενα, μία αναλυτική - παιδαγωγική αξία. Από αυτήν την αναλυτική - παιδαγωγική αξία της, ωστόσο, μέχρι την επίκλησή της προκειμένου να σχετικοποιηθεί ή, πολύ περισσότερο, να αναιρεθεί η νομική σημασία μίας συνταγματικής διάταξης, η απόσταση είναι πολύ μεγάλη.

[76] Η εκδοχή αυτή υπακούει στο σχήμα : ερμηνευτική λειτουργία = κανονιστική λειτουργία.

Κατά την επιτυχή, άλλωστε, φράση του *Sieyés*, "*une constitution est un corps de lois obligatoires, ou ce n'est rien*".

Μετά, όμως, από τις αναγκαίες αυτές διευκρινήσεις μπορεί πλέον να επιχειρηθεί μία απόπειρα αποσαφήνισης της λειτουργίας του άρθρου 25 § 2 Συντ. στο συνταγματικό σύστημα. Έχει, έτσι, ήδη αναφερθεί ότι η συνταγματική αυτή διάταξη παραπέμπει, μέσα από τις αξιακές έννοιες που χρησιμοποιεί και τη συνταγματική τελολογία που τυποποιεί, στο *κοινωνικό κράτος*, θεμελιώνοντας, κατά τον τρόπο αυτό, την ένταξη του Συντάγματος του 1975 στο ιστορικό εκείνο κύμα του συνταγματισμού, που έκανε την εμφάνισή του στον 20ο αιώνα, τον *κοινωνικό συνταγματισμό*. Η διαπίστωση αυτή ενισχύεται όχι μόνο από τις προπαρασκευαστικές εργασίες του Συντάγματος αλλά και από το γεγονός ότι ο συντακτικός νομοθέτης τυποποιεί για πρώτη φορά κατά τρόπο ολοκληρωμένο και σχετικά σαφή τον *κοινωνικό χαρακτήρα του πολιτεύματος*, όπως αυτός συνάγεται από τις επιμέρους διατάξεις για τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ιδίως δε από τους ορισμούς του άρθρου 25. Τα συνταγματικά πρότυπα στα οποία παραπέμπει το άρθρο 25 § 2, εξάλλου, δεν αφήνουν περιθώρια αμφιβολίας για τη βούληση του συντακτικού νομοθέτη να μεταβάλει κατά τρόπο ουσιαστικό τη λειτουργία και τη μορφή του κράτους.

Όπως ορθά αναφέρεται, οι διατάξεις των δύο πρώτων παραγράφων του άρθρου 25 συμπληρώνουν τη γενική και θεμελιώδη διάταξη του άρθρου 2 § 1 και, ειδικότερα, συγκεκριμενοποιούν την "*πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας*" για το σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου[77]. Πραγματικά, το άρθρο 25 Συντ. προσανατολίζει το νοηματικό περιεχόμενο της γενικής αρχής της αξίας του ανθρώπου, καθιστώντας το περισσότερο συγκεκριμένο[78]. Κατευθύνει και εξειδικεύει, έτσι, την αξία του ανθρώπου σε περισσότερο *κοινωνική κατεύθυνση*, στα ιδεολογικά και φιλοσοφικά πρότυπα του "*κοινωνικού ανθρωπισμού*". Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι το νομικο-πολιτικό αυτό περιεχόμενο που προσλαμβάνει η αρχή της αξίας του ανθρώπου στο Σύνταγμα του 1975 θα μπορούσε ούτως ή άλλως, και χωρίς, δηλαδή, την ύπαρξη του άρθρου 25 Συντ. να συναχθεί από άλλες συνταγματικές διατάξεις, οι οποίες την εξειδικεύουν, όπως λ.χ. αυτές των άρθρων 5 § 1, 17 § 1, 21, 22, 23, 24 και 106 Συντ. *Η ρητή, ωστόσο, επιβεβαίωση του κοινωνικού χαρακτήρα του πολιτεύματος στο άρθρο 25 Συντ., καθιστά περισσότερο συγκεκριμένο, απτό και σαφές το λειτουργικό περιεχόμενο της αξίας του ανθρώπου.* Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι το κοινωνικό και ανθρωπιστικό πρότυπο που κομίζει η αρχή του κοινωνικού κράτους στο συνταγματικό μας σύστημα συνάδει απόλυτα με τις σύγχρονες αντιλήψεις για την αξία του ανθρώπου.

Συγκροτείται, έτσι, στα πλαίσια του Συντάγματος του 1975 ένα σχετικά ευρύ *ερμηνευτικό πεδίο*, εντός του οποίου διυλίζεται διαρκώς το νοηματικό και κανονιστικό περιεχόμενο των επιμέρους θεμελιωδών δικαιωμάτων. Το ερμηνευτικό αυτό πεδίο αποτελείται κατά βάση από τις διατάξεις των άρθρων 2 § 1, 5 § 1 και 25 Συντ. Αναπτύσσεται, κατά τον τρόπο αυτό, μεταξύ τους μία "*τριγωνική*" (διαλεκτική) ερμηνευτική σχέση, η οποία έχει ιστορικό και κανονιστικό χαρακτήρα: Οι αόριστες και δυναμικές έννοιες που χρησιμοποιούνται στις εν λόγω διατάξεις καθιστούν το σχετικό ερμηνευτικό πεδίο ευαίσθητο στην εξέλιξη της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας και, ιδίως, του αξιακού πλαισίου που συγκροτεί η συλλογική συνείδηση, χωρίς, ωστόσο, να απεμπολείται το δικαιοκρατικό αγαθό της ασφάλειας του δικαίου.

Το άρθρο 25 Συντ., και, ειδικότερα, η δεύτερη παράγραφος του άρθρου αυτού, συνεισφέρει στο εν λόγω "τριγωνικό" ερμηνευτικό πεδίο τα πρωταρχικά και αναγκαία εκείνα χαρακτηριστικά που δομούν τόσο την αρχή του κράτους δικαίου όσο και την αρχή του κοινωνικού κράτους, και, μάλιστα, στη συνθετική τους ενότητα (*αρχή του κοινωνικού*

---

[77] Βλ. *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 73.

[78] Η σχέση ανάμεσα στο άρθρο 2 § 1 και 25 Συντ. είναι αναμφίβολα *διαλεκτική*, σχέση συνεχούς αλληλεπίδρασης και ανάδρασης.

κράτους δικαίου). Η *συνταγματική τελολογία* που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ., δηλαδή η "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*", συνιστά τον κεντρικό *ερμηνευτικό πυρήνα* τόσο αυτής της "τριγωνικής" ερμηνευτικής σχέσης όσο και, κατ' επέκταση, ολόκληρου του συστήματος προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων.

Στο πλαίσιο αυτό, *η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου βρίσκει την πληρέστερη, ίσως, θεμελίωση και επιβεβαίωση του περιεχομένου της στο άρθρο 25 § 2 Συντ.*, το οποίο συμπυκνώνει και τυποποιεί, μέσα σε λίγες λέξεις, *τον ιστορικό, νοηματικό και κανονιστικό πυρήνα της*: Η πραγμάτωση της "*κοινωνικής προόδου*" μέσα σε "*ελευθερία*" και "*δικαιοσύνη*", ταυτίζεται εν πολλοίς με το θεμελιακό περιεχόμενο και την ιστορική ratio της αρχής του κοινωνικού κράτους. Από την άποψη αυτή, η μη ρητή αναφορά της αρχής του κοινωνικού κράτους, όπως άλλωστε και αυτής του κράτους δικαίου, στο συνταγματικό κείμενο, δεν τις στερεούσε και πριν την αναθεώρηση του 2001, συνταγματικής υπόστασης και λειτουργίας. Αντίθετα, η τυποποίηση των δομικών τους χαρακτηριστικών (κοινωνική πρόοδος μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη, για τη μία, και εγγύηση της ανεμπόδιστης άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, για την άλλη), καθιστά τις δύο αυτές νομικο-πολιτικές αρχές περισσότερο συγκεκριμένες και απτές: Η συνταγματική τυποποίηση των βασικών συστατικών στοιχείων μίας συνταγματικής αρχής συνιστά, τουλάχιστον, το *δικαιοτεχνικό λειτουργικό ισοδύναμο της ρητής κατοχύρωσής της στο συνταγματικό κείμενο*[79].

Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. επιτελεί μία *διπλή λειτουργία*: Από τη μία πλευρά, θεμελιώνει, σε συνδυασμό με τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25 καθώς και με εκείνες που διαθέτουν συναφές περιεχόμενο, την *αρχή του κοινωνικού κράτους*. Από την άποψη αυτή, συνιστά το "*δικαιοτεχνικό ισοδύναμο*" της ρητής συνταγματικής κατοχύρωσης της αρχής του κοινωνικού κράτους. Από την άλλη, και σε συσχετισμό με την πρώτη λειτουργία της, αποτελεί *κεντρικό ερμηνευτικό παράγοντα* για την αποσαφήνιση του νοηματικού και κανονιστικού περιεχομένου όλων των επιμέρους συνταγματικών διατάξεων που κατοχυρώνουν ατομικά ή/και κοινωνικά δικαιώματα. Εάν, μάλιστα, υποτεθεί ότι οι υπόλοιπες διατάξεις που κομίζουν στο συνταγματικό σύστημα ένα "*κοινωνικό*" περιεχόμενο επαρκούν για την ασφαλή θεμελίωση της αρχής του κοινωνικού κράτους, τότε γίνεται φανερό ότι ο χαρακτήρας της διάταξης του άρθρου 25 § 2 Συντ. είναι περισσότερο επιβεβαιωτικός παρά δημιουργικός[80]. Κατά τον ίδιο τρόπο, επιβεβαιωτική,

---

[79] Πραγματικά, είναι από πολλές απόψεις προτιμότερο να τυποποιούνται συνταγματικά τα θεμελιακά χαρακτηριστικά μίας συνταγματικής αρχής από τη ρητή, αλλά χωρίς περαιτέρω εξειδίκευση, συνταγματική της θεμελίωση. Για παράδειγμα, η λειτουργία της αρχής του κοινωνικού κράτους θα ήταν πολύ πιο αποδυναμωμένη στην περίπτωση που κατοχυρωνόταν μεν αυτή ρητά στο συνταγματικό κείμενο, χωρίς, όμως, να θεμελιώνονται παράλληλα τα βασικά της χαρακτηριστικά (λ.χ. κοινωνικά δικαιώματα, κοινωνικοί περιορισμοί ατομικών δικαιωμάτων, κρατική παρέμβαση, κοινωνικές ρήτρες κ.ο.κ.). Η ρητή, άλλωστε, τυποποίηση στο άρθρο 25 Συντ. ορισμένων βασικών χαρακτηριστικών του περιεχομένου της αρχής του κοινωνικού κράτους βοηθά ερμηνευτικά στην ανεύρεση του λειτουργικού και κανονιστικού περιεχομένου της. Βλ. το αμέσως επόμενο κεφάλαιο για την "ιστορικότητα" της διαμόρφωσης των χαρακτηριστικών του πολιτεύματος.

[80] Πρβλ. *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, σελ. 74, ο οποίος επεκτείνει τον "αναγνωριστικό" αυτόν χαρακτήρα στο σύνολο των ορισμών του άρθρου 25 § § 1-3. Κατά τον συγγραφέα, οι μεν διατάξεις του άρθρου 25 § § 1-2, συγκεκριμενοποιούν την αρχή της αξίας του ανθρώπου, ενώ αυτή της § 3 του ίδιου άρθρου θα μπορούσε να συναχθεί ούτως ή άλλως από ειδικότερες διατάξεις (λ.χ. 5 § 1 και 17 § 1). Σημειώνεται, ωστόσο, ότι όλες οι συνταγματικές διατάξεις έχουν νομική σημασία και, άρα, επιτελούν ορισμένη λειτουργία στο συνταγματικό σύστημα. Όπως εύστοχα σημειώνει ο *Π. Δαγτόγλου*, Ο κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 723, "*Το Σύνταγμα, πράγματι, δεν είναι ούτε συλλογή φιλοσοφικών αφορισμών ούτε πολιτικό μανιφέστο, αλλά ο υπέρτατος νόμος του κράτους. Οι διατάξεις του έχουν πάντοτε (έστω και ποικίλο σε ένταση) νομικό περιεχόμενο και είναι έργο της ερμηνείας να το εντοπίσει και να συναγάγει τις πρακτικές του συνέπειες*". Αυτό σημαίνει ότι ακόμη και ο "αναγνωριστικός" χαρακτήρας μίας διάταξης δεν την καθιστά περιττή, στον βαθμό κυρίως που ενδυναμώνει το περιεχόμενο των συναφών της διατάξεων και προσανατολίζει την ερμηνευτική λειτουργία. Δεύτερον, το γεγονός ότι το άρθρο 25 § § 1-2 "συμπληρώνει" και

κατά βάση, πρέπει να θεωρείται η ρητή καταγραφή της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου στο άρθρο 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ., που συντελέστηκε με την πρόσφατη αναθεώρηση.

Η *ερμηνευτική* αυτή λειτουργία του άρθρου 25 § 2 Συντ. προκύπτει ανάγλυφα και από τις προπαρασκευαστικές εργασίες του Συντάγματος. Για παράδειγμα, έτσι, ο γενικός εισηγητής της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου*, αναφερόμενος στο άρθρο 2 ΣχΣυντ., το οποίο περιλάμβανε αρχικά τόσο το ισχύον άρθρο 2 § 1 όσο και το άρθρο 25 § 2, σημείωσε σχετικά: "*Το άρθρον τούτο αποτελεί νέαν διάταξιν διά το ημέτερον συνταγματικόν δίκαιον εκφράζον την κοσμοθεωρητικήν βάσιν, τον ιδεολογικόν πυρήνα της ουσιαστικής θεμελιώσεως της εννόμου τάξεως και της διαμορφώσεως του όλου συστήματος των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων... Το άρθρον αποτελεί συνεπώς συνταγματικήν αρχήν δεσμευτικήν της κρατικής εξουσίας και απαραίτητον όρον διά την ερμηνείαν των λοιπών διατάξεων και όχι απλήν πολιτικήν διακήρυξιν*"[81]. Το ίδιο προφανώς υπαινίσσεται και ο εισηγητής επί του άρθρου 22 Σχ.Συντ. (μετέπειτα άρθρο 25 Συντ.) *Α. Καλαντζάκος*, κατά τον οποίο, "*το άρθρον 22 αποτελεί την κατακλείδα των περί των ατομικών δικαιωμάτων διατάξεων και αναγορεύει εις θεσμόν αρχάς αι οποίαι διακινούνται παλαιόθεν εις την σφαίραν του δικαίου*"[82], αλλά και ο *Α. Παπανδρέου*, όταν αναφερόμενος στο ίδιο άρθρο τόνιζε ότι "*εδώ πραγματικά έχουμε την πεμπτουσία του Συντάγματος*"[83].

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., όπως άλλωστε και οι αντίστοιχες διατάξεις των ξένων Συνταγμάτων, τέθηκε με σκοπό να επιτελέσει μία πολύ συγκεκριμένη *ερμηνευτική λειτουργία* στο συνταγματικό σύστημα, συνιστώντας, κατά τον τρόπο αυτό, *ενοποιητικό παράγοντα του κανονιστικού περιεχομένου του Συντάγματος*. Ειδικότερα, η εν λόγω συνταγματική διάταξη *θεμελιώνει ερμηνευτικά την αρχή του κοινωνικού κράτους*[84]. Αρχή, που νοηματοδοτεί, σε συνδυασμό με την αρχή του κράτους δικαίου, το περιεχόμενο και τη λειτουργία των επιμέρους ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων.

Η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, όπως αυτή εμφανίζεται και θεμελιώνεται στις διατάξεις του άρθρου 25 Συντ., επιβάλλει, όπως ήδη αναφέρθηκε, *συνταγματικές σταθμίσεις συμφερόντων*, με βασικό γνώμονα των σταθμίσεων αυτών την *ισορροπία* ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό συμφέρον. Αυτή δε η *εξισορρόπηση συμφερόντων* διακρίνει, ως νομικοπολιτικό χαρακτηριστικό του Συντάγματος, το κοινωνικό κράτος δικαίου τόσο από το αστικό κράτος του ατομικιστικού φιλελευθερισμού όσο και από τον κολλεκτιβισμό. Δεν υπάρχει, έτσι, αμφιβολία ότι το Σύνταγμα του 1975 απομακρύνεται από το αρχαϊκό φιλελεύθερο πρότυπο, υιοθετώντας μία περισσότερο "*κοινωνιστική*" αντίληψη για τη θέση του ατόμου στην Πολιτεία. Η αναγνώριση της –ταυτόχρονα- διπλής υπόστασης του προσώπου (ατομική - κοινωνική) και ο συνταγματικός προσδιορισμός της κρατικής

"συγκεκριμενοποιεί" το άρθρο 2 § 1 Συντ. συνεπάγεται, εκ των πραγμάτων, ότι οι διατάξεις του πρώτου δεν έχουν απλά "αναγνωριστικό" αλλά, στην ουσία, "δημιουργικό" χαρακτήρα. Πραγματικά, η "συμπλήρωση" και "συγκεκριμενοποίηση" μίας διάταξης από μία άλλη βαίνει πέραν του περιεχομένου της πρώτης, δημιουργεί, άρα, "νέους" κανόνες δικαίου.

[81] Βλ. Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 359.

[82] Βλ. Επίσημα Πρακτικά Βουλής, Συνεδρίαση 12ης Μαΐου 1975, σελ. 729.

[83] Βλ. Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 733.

[84] Πρβλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Η αρχή του κοινωνικού κράτους στη μεταπολιτευτική Ελλάδα (1974-1991), σε Διαστάσεις της κοινωνικής πολιτικής σήμερα, ό.π., σελ. 133, *Κ. Μαυριά*, Τα κοινωνικά δικαιώματα στο Σύνταγμα του 1975, σε: Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη, ό.π., σελ. 189 επ., *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 105-108, *Α. Γέροντα*, Επίκαιρα προβλήματα του κοινωνικού κράτους, ΤοΣ 1987, σελ. 61, υποσ. 68, *Γ. Λεβέντη*, Τα κοινωνικά δικαιώματα του πολίτη, ΤοΣ 1976, σελ. 137, υποσ. 45, *Κ. Ζώρα*, Η συνταγματική αρχή του σεβασμού και της προστασίας της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας κατά το γερμανικόν ομοσπονδιακόν Σύνταγμα, ΤοΣ 1978, σελ. 22, *Δ. Τραυλού - Τζανετάτου*, Το δικαίωμα εργασίας στο πεδίο έντασης μεταξύ Συντάγματος και κοινωνικής πραγματικότητας, ΤοΣ 1975, σελ. 760, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η συνταγματική κατοχύρωση της αρχής του κοινωνικού κράτους, ό.π., σελ. 67-68.

τελολογίας, υπό τη μορφή της πραγμάτωσης της κοινωνικής προόδου συνάμα μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη, προσανατολίζουν τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων σε ένα νομικο-πολιτικό πρότυπο, το οποίο διαλαμβάνει τον φορέα των ατομικών δικαιωμάτων τόσο ως υποκείμενο ελευθερίας όσο και ως κοινωνικό υποκείμενο, ενταγμένο σε ορισμένο κοινωνικό πλαίσιο σχέσεων, διαδράσεων και καθορισμών: Στο πλαίσιο αυτό, το πρόσωπο δεν χάνει την ατομικότητά του, αλλά την προσαρμόζει στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον.

Κατά τον τρόπο αυτό, το πρόσωπο γίνεται αντιληπτό κατ' αρχήν στην ατομική του υπόσταση, ως φορέας ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων. Από την άποψη αυτή, το Σύνταγμα του 1975 *διατηρεί τον βασικό φιλελεύθερο χαρακτήρα του*, θεσμοποιώντας, μάλιστα, το σύνολο των δικαιοκρατικών εγγυήσεων που συνοδεύουν και διασφαλίζουν την ατομική ελευθερία. Η απόκλιση από το αρχαϊκό φιλελεύθερο πρότυπο συνίσταται στην ταυτόχρονη αναγνώριση της *κοινωνικής υπόστασης του ατόμου*. Αναγνώριση, η οποία συνεπάγεται μία σειρά θεσμικών, πολιτικών και νομικών μεταβολών σε ολόκληρο το κοινωνικο-πολιτικό σύστημα. Το πρόσωπο, έτσι, γίνεται φορέας όχι μόνο ατομικών (αρνητικών) ελευθεριών αλλά και κοινωνικών (θετικών) δικαιωμάτων. Παράλληλα, τίθενται συγκεκριμένα όρια στην ατομική ελευθερία, κατά τρόπο ώστε να μην παραβλάπτεται υπέρμετρα το κοινωνικό σύνολο από την άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων. Η φιλελεύθερη αποθέωση του ατόμου, απόρροια των ιστορικών εξελίξεων του 17ου-19ου αιώνα, υποχωρεί τόσο στο ιδεολογικό - συμβολικό όσο και στο συνταγματικό επίπεδο, δίνοντας τη θέση της σε μία νέα, περισσότερο κοινωνική και αλληλέγγυα, θεώρηση των σχέσεων ατόμου - κοινωνίας και κράτους - κοινωνίας.

Το άρθρο 25 Συντ. διαλαμβάνει, όπως είδαμε, το κοινωνικό σύνολο ως σύστημα στοιχείων (ατόμων, ομάδων, λειτουργιών, σχέσεων), που βρίσκονται σε αλληλεπίδραση μεταξύ τους. Το σύστημα αυτό προσανατολίζει τη λειτουργία του με βάση ορισμένες βασικές τελολογικές αναφορές, όπως είναι ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου (άρθρο 2 § 1 Συντ.), η πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη (άρθρο 25 § 2 Συντ.), η εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης και η προστασία του γενικού συμφέροντος (άρθρο 106 § 1) κ.ο.κ. Όπως κάθε σύστημα, έτσι και αυτό το κοινωνικο-πολιτικό σύστημα επιτελεί ορισμένες βασικές λειτουργίες που αποβλέπουν πρωτίστως στην επιβίωσή του. Προκειμένου να επιτευχθεί η ισορροπία του συστήματος, αναγνωρίζονται συγκεκριμένοι "κοινωνικοί περιορισμοί" των ατομικών δικαιωμάτων, κατά τρόπο ώστε να αποτρέπεται η υπέρμετρα βλαπτική άσκησή τους για το κοινωνικό σύνολο.

Όλα δε αυτά, τα υπαινίσσεται το συνταγματικό κείμενο στο άρθρο 25 Συντ., το οποίο, όπως αναφέρθηκε, συνιστά τον *κεντρικό ενοποιητικό παράγοντα της ερμηνείας των επιμέρους διατάξεων που κατοχυρώνουν θεμελιώδη δικαιώματα*. Έτσι, στην § 1 αναγνωρίζεται η διττή υπόσταση του προσώπου, "*ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου*", στην § 2 τυποποιείται η κρατική τελολογία που συνοδεύει την κατοχύρωση των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, στην § 3 επιβεβαιώνεται η κανονιστική οριοθέτηση της άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ενώ, τέλος, στην § 4 αποτυπώνεται η θεμελιακή βάση της σύγχρονης κοινωνικής συμβίωσης, που δεν είναι άλλη από την κοινωνική (και μάλιστα "οργανική") αλληλεγγύη, την οποία το Κράτος "*δικαιούται να αξιώνει από όλους τους πολίτες*". Τα ανωτέρω χαρακτηριστικά συγκροτούν, κατά τον πλέον απτό τρόπο, τις βασικές συντεταγμένες του σύγχρονου κοινωνικο-πολιτικού συστήματος, τη λειτουργία του οποίου επιχειρεί το συνταγματικό κείμενο να οργανώσει και να διαρρυθμίσει.

Υπό το πρίσμα των διαπιστώσεων αυτών καθίσταται ίσως ευχερέστερα αντιληπτή η ερμηνευτική λειτουργία του άρθρου 25 § 2 Συντ.: Η εν λόγω διάταξη συνιστά το *βασικό πεδίο αναφοράς και την κοινή συνισταμένη όλων των επιμέρους συνταγματικών στοιχείων που θεμελιώνουν την αρχή του κοινωνικού κράτους*. Από την άποψη αυτή, αποτελεί τον *κεντρικό νοηματικό, ιδεολογικό και κανονιστικό πυρήνα της αρχής του κοινωνικού κράτους*, όπως αυτή κατοχυρώνεται και συστηματοποιείται στο Σύνταγμα του 1975. Ως συνταγματική βάση της

αρχής του κοινωνικού κράτους, το περιεχόμενο του άρθρου 25 § 2 Συντ. διαχέεται σε ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα, καταλαμβάνει δε κατά τρόπο προνομιακό τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Κατά τον τρόπο αυτό, το ιστορικό, ιδεολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους διοχετεύεται πρωτίστως μέσα από την εν λόγω συνταγματική διάταξη.

Βασικό χαρακτηριστικό της ερμηνευτικής λειτουργίας του άρθρου 25 § 2 Συντ. είναι ο "διαμεσολαβητικός" ρόλος του περιεχομένου του στην ανεύρεση του συστήματος των περιορισμών των ατομικών δικαιωμάτων. Το συνταγματικό κείμενο, βέβαια, τυποποιεί στις επιμέρους διατάξεις του που κατοχυρώνουν ατομικά δικαιώματα, κοινωνικούς περιορισμούς, που αναφέρονται ιδίως στο συμφέρον του κοινωνικού συνόλου[85]. Οι κοινωνικοί αυτοί περιορισμοί είναι, ασφαλώς, διαφορετικοί από δικαίωμα σε δικαίωμα, έτσι ώστε να προσαρμόζονται στις ιδιοτυπίες του συγκεκριμένου δικαιώματος. Είναι, λοιπόν, διαβαθμισμένοι σε έκταση και ένταση κατά διάφορο τρόπο σε κάθε δικαίωμα. Όλοι, όμως, οι επιμέρους αυτοί κοινωνικοί περιορισμοί υπακούουν, σε τελική ανάλυση, σε μία *κοινή ιδεολογική, πολιτική και κανονιστική λογική*: τη λογική κατά βάση εκείνη που εισφέρει στο συνταγματικό σύστημα η *αρχή του κοινωνικού κράτους*. Κατά τον τρόπο αυτό, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., επιστηρίζει το ερμηνευτικό εγχείρημα της αποσαφήνισης του κανονιστικού περιεχομένου και, ιδίως, των κοινωνικών περιορισμών των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Από την άποψη αυτή, το άρθρο 25 § 2 Συντ. δεν τυποποιεί έναν "*γενικό κοινωνικό περιορισμό*" των ατομικών δικαιωμάτων[86], αλλά ένα *ερμηνευτικό πλαίσιο* εντός του οποίου διυλίζεται η σχετική συνταγματική ερμηνεία. Δεν συνιστά, έτσι, παράγοντα "*πολλαπλασιασμού*" των περιορισμών των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά *πεδίο ερμηνευτικής διύλισης και κανονιστικού συσχετισμού των δικαιωμάτων αυτών με το συνταγματικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Ολόκληρη, επομένως, η νοηματική και κανονιστική δομή των ατομικών δικαιωμάτων (πεδίο αναφοράς, πεδίο προστασίας, σύστημα περιορισμών, περιορισμοί των περιορισμών), διαμεσολαβείται ερμηνευτικά από το άρθρο 25 § 2 Συντ. (όπως, άλλωστε, και τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25 Συντ.) και, συνακόλουθα, από την αρχή του κοινωνικού κράτους[87].

---

[85] Βλ. ανωτέρω.

[86] Contra ο *Π. Δαγτόγλου*, Ο κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 725, κατά τον οποίο, "*από το άρθρο 25 πρέπει να συναχθεί ένας γενικός κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, κατά τον οποίο δεν επιτρέπεται η άσκησή τους κατά τρόπο που να προκαλεί άμεση και σπουδαία βλάβη στο κοινωνικό συμφέρον. όπου η βλάβη αυτή δεν είναι άμεση, ή, αν και έμμεση, δεν είναι σπουδαία, ο κοινωνικός περιορισμός δεν εφαρμόζεται*".

[87] Είναι, συνεπώς, ορθό να δεχθούμε ότι η ερμηνευτική αυτή λειτουργία του άρθρου 25 § 2 Συντ. καταλαμβάνει το σύνολο των ατομικών δικαιωμάτων, ακόμη, δηλαδή, κι εκείνων που δεν συνοδεύονται στο συνταγματικό κείμενο από κοινωνικούς περιορισμούς (πρβλ., ωστόσο, *Π. Δαγτόγλου*, Ο κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 725, κατά τον οποίο "*ο περιορισμός αυτός έχει γενική ισχύ, αφορά δηλαδή όλα τα ατομικά δικαιώματα, για τα οποία το Σύνταγμα δεν προβλέπει ειδικούς κοινωνικούς περιορισμούς, οι οποίοι βέβαια, όπου υπάρχουν, εφαρμόζονται κατ' αποκλεισμό του γενικού κοινωνικού περιορισμού του άρθρου 25*"). Η "*κοινωνική οριοθέτηση*" των ατομικών δικαιωμάτων που επιτελείται με τον τρόπο αυτό, δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από το αποτέλεσμα μίας συστηματικότερης ερμηνευτικής διάγνωσης του περιεχομένου των ατομικών δικαιωμάτων. Αυτό σημαίνει ότι κάθε ατομικό δικαίωμα εμπεριέχει ορισμένα ακραία όρια στην άσκησή του, τα οποία δεν μπορεί να παραβιάζει ο φορέας του. Τα όρια αυτά εξυπονοούνται από την ίδια τη συνταγματική διάταξη που το κατοχυρώνει, ανευρίσκονται δε σε ερμηνευτικό συνδυασμό της διάταξης αυτής με την αρχή του κοινωνικού κράτους, από τη μία πλευρά, και την αρχή του κράτους δικαίου, από την άλλη. Και αυτό συμβαίνει γιατί κανένα ατομικό δικαίωμα δεν μπορεί να θεωρηθεί τελείως "αυτόνομο" σε σχέση με το υπόλοιπο συνταγματικό σύστημα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί εν προκειμένω ο περιορισμός της άσκησης ενός ατομικού δικαιώματος για λόγους "γενικότερου" ή "κοινωνικού" συμφέροντος (βλ. ανωτέρω). Πρέπει, βέβαια, να διευκρινιστεί ότι όλα αυτά που αφορούν τους περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων υπόκεινται, σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, σε συνταγματικές σταθμίσεις, σταθμίσεις, δηλαδή, αξιών και συμφερόντων, όπως ακριβώς επιβάλλει η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου που κατοχυρώνεται στο Σύνταγμα του 1975.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, *η ερμηνευτική συνεύρεση των ατομικών δικαιωμάτων με την αρχή του κοινωνικού κράτους δεν οδηγεί, όπως ήδη αναλύθηκε, στη "λειτουργικοποίηση" των δικαιωμάτων αυτών*. Κάτι τέτοιο δεν θα συμβιβάζονταν όχι μόνο με την αρχή της αξίας του ανθρώπου, την αρχή του κράτους δικαίου και την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας αλλά και με την ίδια την ιστορική, ιδεολογική και κανονιστική ratio της αρχής του κοινωνικού κράτους. Σε απώτερη δε αναγωγή, η "λειτουργική δέσμευση" των ατομικών δικαιωμάτων δεν θα μπορούσε να συνάδει, επιπλέον, με την ίδια τη δημοκρατική αρχή, στο κανονιστικό περιεχόμενο της οποίας εγγράφεται ήδη τόσο η αρχή του κράτους δικαίου (με όλο το σύγχρονο φιλελεύθερο και εγγυητικό της περιεχόμενο) όσο και η αρχή του κοινωνικού κράτους.

Ενώ, όμως, η ερμηνευτική λειτουργία της διάταξης του άρθρου 25 § 2 Συντ. δεν εξικνείται μέχρι του σημείου της "λειτουργικοποίησης" των ατομικών δικαιωμάτων, ωστόσο μέσω αυτής ενισχύεται το κανονιστικό εύρος των κοινωνικών περιορισμών που εμπεριέχουν τα ατομικά δικαιώματα. Πραγματικά, ως συνταγματική βάση της αρχής του κοινωνικού κράτους, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. νοηματοδοτεί το κανονιστικό περιεχόμενο του συστήματος περιορισμών των ατομικών δικαιωμάτων, διευκολύνοντας, συγχρόνως, την αποσαφήνιση της λειτουργίας του. Εκτός όμως από αυτό, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., θεμελιώνει σε συνδυασμό με την § 1 του ίδιου άρθρου, όπως ήδη αναφέρθηκε, τη -συνθετική- αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Η παρατακτική αναφορά, άλλωστε, στην "ελευθερία" και τη "δικαιοσύνη" παραπέμπει ευθέως στην τελευταία αυτή αρχή. Αρχή, η οποία προϋποθέτει την εναρμόνιση και την εξισορρόπηση των φιλελεύθερων και κοινωνικών στοιχείων του Συντάγματος[88].

βδ) Από τη θεωρητική τυπολογία στην ιστορικότητα της διαμόρφωσης του πολιτεύματος

Με την ανάλυση που προηγήθηκε επιχειρήθηκε να εντοπιστούν τα βασικά ιστορικά και ιδεολογικά χαρακτηριστικά που προσέλαβε μέχρι σήμερα η αρχή του κοινωνικού κράτους. Με την προσέγγιση, εξάλλου, των δυο πρώτων παραγράφων του άρθρου 25 Συντ. προέκυψε ότι το ισχύον συνταγματικό κείμενο κατοχυρώνει την αρχή του κοινωνικού κράτους. Η επιλογή αυτή, μάλιστα, του Συντάγματος επιβεβαιώνεται και καθίσταται περισσότερο ορατή με την αναθεώρηση του 2001, η οποία προσέθεσε στην παράγραφο 1 του άρθρου 25 συγκεκριμένες αναφορές που σχετίζονται άμεσα με την αρχή του κοινωνικού κράτους, η οποία, κατά τον τρόπο αυτό, αποκτά ευρύτερο και εντονότερο περιεχόμενο. Η στερέωση αυτή του κοινωνικού συνταγματισμού προλειαίνει, μάλιστα, όπως θα δούμε, το έδαφος για τη θεμελίωση και πραγμάτωση της κοινωνικής δημοκρατίας. Υπό τους όρους αυτούς, το πολίτευμα που διαμορφώνει το Σύνταγμα του 1975/1986/2001 είναι ταυτόχρονα δημοκρατικό, φιλελεύθερο (δικαιοκρατικό) και κοινωνικό.

Η ιστορική – θεσμική αυτή προσέγγιση του πολιτεύματος, με έμφαση στον κοινωνικό του χαρακτήρα, μπορεί, ωστόσο, να οδηγήσει στην εντύπωση ότι το Σύνταγμα υιοθετεί έναν συγκεκριμένο «*ιδεότυπο*» κοινωνικού κράτους, ο οποίος εμφανίζεται με λίγο πολύ σταθερό και καθολικό περιεχόμενο. Παρά το γεγονός, ωστόσο, ότι ορισμένα από τα θεσμικά και ιδεολογικά χαρακτηριστικά της αρχής του κοινωνικού κράτους είναι εν πολλοίς *κοινά* σε όλα

---

[88] Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι τα ατομικά δικαιώματα εμβαπτίζονται ερμηνευτικά σε ένα διπλό ταυτόχρονα κανονιστικό περιβάλλον : Αυτό που συγκροτείται αφενός από την αρχή του κράτους δικαίου και, αφετέρου, από την αρχή του κοινωνικού κράτους. Οι δύο αυτές αρχές θέτουν, στην ουσία των πραγμάτων, τα όρια εντός του οποίου ασκούνται τα ατομικά δικαιώματα. Η συνθετική μορφή των δύο αυτών αρχών, δηλαδή η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, προσδιορίζει, σε τελική ανάλυση, το αποτέλεσμα των αξιακών και δικαιικών σταθμίσεων μεταξύ του ατομικού και του κοινωνικού συμφέροντος.

τα σύγχρονα δημοκρατικά και κοινωνικά αστικά κράτη, παρόμοιος «ιδεότυπος» του κοινωνικού κράτους, υπό την ανωτέρω έννοια, δεν υφίσταται.

Έχει σημασία, έτσι, να τονιστεί ότι κάθε πολίτευμα διαμορφώνει τα ιδιαίτερα θεσμικά χαρακτηριστικά του με βάση τις ειδικότερες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, τον συγκεκριμένο συσχετισμό δυνάμεων, τις επικρατούσες αξιακές αντιλήψεις κ.ο.κ. Οι θεσμοί έχουν, λοιπόν, την *ιστορικότητά* τους[89], συγκροτούνται δηλαδή όχι σε θεωρητικό κενό αλλά στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου και δυναμικού κοινωνικοπολιτικού περιβάλλοντος. Σημαντικό ρόλο επιτελούν, ακόμη, οι ιστορικές παρακαταθήκες και οι πολιτικές παραδόσεις της χώρας, οι γενικότερες επιδράσεις από το εξωτερικό περιβάλλον που περικλείει το πολιτικό της σύστημα, καθώς και μια σειρά άλλων παραγόντων που σχετίζονται με την οικονομική και κοινωνική συγκυρία, τα πρόσωπα που αναλαμβάνουν την ευθύνη λειτουργίας των θεσμών, κλπ.

Καθίσταται, επομένως, σαφές ότι δεν μπορούμε να μιλούμε για ένα δεδομένο και καθολικό μοντέλο κοινωνικού κράτους, το οποίο ισχύει πάντοτε και παντού κατά τον ίδιο τρόπο και με όμοιο περιεχόμενο. Το Σύνταγμα, κατ' αρχήν, που διαμορφώνει τους βασικούς κανονιστικούς όρους για τη λειτουργία του κοινωνικού κράτους δεν παραπέμπει γενικά και αόριστα σε ένα υποτιθέμενο καθολικό μοντέλο κοινωνικού κράτους. Αντίθετα, κατοχυρώνει ένα ιδιαίτερο -ανεπανάληπτο εν πολλοίς- κανονιστικό πλαίσιο, στο οποίο καλείται να αυτοπροσδιοριστεί και να λειτουργήσει το κοινωνικό κράτος. Η σύνθεση και η εναρμόνιση του περιεχομένου της αρχής του κοινωνικού κράτους και της αρχής του κράτους δικαίου δεν νοούνται κατά τρόπο γενικό αλλά προσλαμβάνονται στη συγκεκριμένη τους διάσταση, όπως αυτή καθορίζεται στο συνταγματικό κείμενο. Από τις σχετικές επίμαχες συνταγματικές επιταγές αποκτούν, έτσι, νόημα οι συναφείς δικαιικές και αξιακές σταθμίσεις των διακυβευόμενων συμφερόντων και αγαθών, που είναι εγγενείς στο κοινωνικό κράτος δικαίου. Οι «προδιαγραφές», άρα, του δημοκρατικού, φιλελεύθερου και κοινωνικού κράτους που διαμορφώνει το Σύνταγμα δεν πρέπει να αναζητούνται σε έναν υποτιθέμενο «ιδεότυπο», ο οποίος αποτελεί μέτρο σύγκρισης και, συνακόλουθα, καθοδηγητικό άξονα για την ερμηνευτική προσέγγιση του πολιτεύματος. Πολύ περισσότερο, το Σύνταγμα δεν παραπέμπει σε έναν υποτιθέμενο «μέσο όρο» των θεσμικών και κανονιστικών αναφορών των δημοκρατικών, δικαιοκρατικών και κοινωνικών Συνταγμάτων. Αντίθετα, όπως κάθε πολίτευμα, *το πολίτευμα που τυποποιεί και διαμορφώνει δικαιικά το ισχύον Σύνταγμα διαθέτει τα δικά του χαρακτηριστικά, τις δικές του συντεταγμένες και αναφορές*. Τα στοιχεία αυτά μπορεί, σε ορισμένες περιπτώσεις, να προσεγγίζουν ή, ακόμη, να ταυτίζονται με αντίστοιχα θεσμικά χαρακτηριστικά παρόμοιων πολιτευμάτων. Δεν πρέπει, όμως, να ταυτίζονται ή να συγχέονται με αυτά.

Η ερμηνευτική προσέγγιση, επομένως, του ιδιαίτερου τύπου πολιτεύματος που διαμορφώνει το Σύνταγμα πρέπει να έχει ως αφετηρία και ως κατάληξη, το ίδιο το συνταγματικό κείμενο και τη λογική που το διέπει. Η συγκριτική ανάλυση πρέπει να πραγματοποιείται, έτσι, με προσοχή και να ανάγεται πάντοτε στις ειδικότερες ιστορικές, ιδεολογικές και κοινωνικοπολιτικές αναφορές του συστήματος όπου το εν λόγω πολίτευμα καλείται να εφαρμοστεί. Η ερμηνευτική σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στο Σύνταγμα και στα «κοινά θεσμικά και πολιτευματικά χαρακτηριστικά» άλλων δικαιικών παραδειγμάτων, πρέπει να είναι σχέση έμπνευσης και συγχρωτισμού, όχι, όμως, σχέση κανονιστικής ή ερμηνευτικής υπαγωγής.

---

[89] Πρβλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Η «κρίση» του κοινοβουλευτικού συστήματος, ό.π., σ. 38 επ.

Κεφάλαιο IV
Κανονιστικό περιεχόμενο του άρθρου 25 § 3 Συντ.

Η τρίτη παράγραφος του άρθρου 25 Συντ. ορίζει, κατά τρόπο γενικό, ότι: "*Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος δεν επιτρέπεται*". Η ολιγόλογη αυτή διάταξη (που αποτελεί, μάλιστα, τη βραχύτερη συνταγματική παράγραφο στο συνταγματικό κείμενο)[1], προκάλεσε συζητήσεις και έριδες στη συνταγματική επιστήμη[2], σε βαθμό και έκταση αντιστρόφως ανάλογο της εκτάσεώς της. Κάτι τέτοιο δικαιολογείται, ασφαλώς, από το εν πολλοίς εριζόμενο περιεχόμενό της, το οποίο, ανάλογα με την ερμηνευτική προσέγγιση, μπορεί να επιτελέσει ποικίλη έως και εκ διαμέτρου αντίθετη λειτουργία στο σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ή, ακόμη, και συνολικά στη δικαιική τάξη: Είναι δυνατόν, έτσι, να θεωρηθεί είτε ως περιορίζουσα ή οριοθετούσα την άσκηση θεμελιωδών δικαιωμάτων είτε, αντίθετα, ως κενή κανονιστικού περιεχομένου διάταξη, που δεν εισφέρει τίποτε στο συνταγματικό σύστημα.

Η διάταξη, λοιπόν, του άρθρου 25 § 3 Συντ. συνιστά χαρακτηριστικό δείγμα των ερμηνευτικών προβλημάτων που μπορούν να προκύψουν λόγω του ιδιαίτερα ελλειπτικού, ολιγόλογου και πανηγυρικού χαρακτήρα του συνταγματικού κειμένου. Αποδεικνύεται, έτσι, ότι σε έξι μόλις λέξεις είναι δυνατή η συμπύκνωση ενός νοήματος που μπορεί να αντιστρέψει, διαστρέψει ή, αντίθετα, να επιβεβαιώσει, ολόκληρο το νόημα και την κανονιστική λειτουργία των διατάξεων που κατοχυρώνουν θεμελιώδη δικαιώματα. Κατά τον τρόπο αυτό, η εν λόγω διάταξη, εξαιτίας της ελλειπτικότητάς της, της γενικότητας και της αοριστίας της (χαρακτηριστικά που αφορούν ιδίως την έννοια της "*καταχρηστικής άσκησης*"), αλλά και του ρυθμιστικού της αντικειμένου (το σύνολο των θεμελιωδών δικαιωμάτων), είναι δυνατόν να χαρακτηρισθεί, όχι αδικαιολόγητα, ως η πλέον "*επικίνδυνη*" για τη λειτουργία της αρχής του κράτους δικαίου διάταξη του Συντάγματος του 1975/86/2001.

Αυτή η -εν δυνάμει- "επικινδυνότητα" του άρθρου 25 § 3 Συντ., μπορεί, όμως, να δημιουργήσει και άλλα, τελείως διαφορετικά, προβλήματα: Είναι, έτσι, πιθανόν, και στην πράξη έχει παρατηρηθεί, ο ιδιαίτερος αυτός χαρακτήρας της, να οδηγήσει σε πλήρη *κανονιστικό ευνουχισμό* της συνταγματικής διάταξης, στο όνομα ακριβώς, και με την επίκληση της "επικινδυνότητά" της για τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Όσο, όμως, εσφαλμένη είναι η ερμηνεία που προσδίδει ευρύτερο περιεχόμενο από ό,τι πράγματι έχει η εν λόγω διάταξη, άλλο τόσο (ίσως και περισσότερο) εσφαλμένη είναι η ερμηνεία που, με την πρόφαση μίας de constitutione ferenda προσέγγισης, οδηγείται σε ολοκληρωτικό κανονιστικό παροπλισμό της ίδιας συνταγματικής διάταξης. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις, ο ερμηνευτής *υπερβαίνει τα λειτουργικά όρια του αντικειμένου του, υποκαθιστώντας ουσιαστικά τον συντακτικό νομοθέτη*.

Όλα δε αυτά τα προβλήματα έκαναν αισθητή την εμφάνισή τους στον επιστημονικό διάλογο γύρω από το περιεχόμενο και τη λειτουργία του άρθρου 25 § 3 Συντ. Επιστημολογικά, μεθοδολογικά και ερμηνευτικά προβλήματα που, τελικά, έρχονται να διαποτίσουν τη νομολογία των δικαστηρίων και να θέσουν υπό αμφισβήτηση την ασφάλεια δικαίου. Η σχετική, μάλιστα, φιλολογία, που αποβλέπει στην αποδυνάμωση ή, ακόμη, και στον πλήρη νομικό ευνουχισμό της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ., συνυφαίνεται συχνά με τις αντίστοιχες θεωρητικές αντιλήψεις, οι οποίες επιδιώκουν τη σχετικοποίηση ή την αναίρεση της νομικής σημασίας του άρθρου 25 συνολικά.

---

[1] Βλ. *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 226.

[2] Η *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 122, για παράδειγμα, χαρακτηρίζει το άρθρο 25 παρ. 3 Συντ. ως «*μια από τις πιο αμφιλεγόμενες διατάξεις του Συντάγματος*».

Κάτι τέτοιο έχει, βέβαια, την εξήγησή του. Το άρθρο 25 Συντ., τυποποιεί, για πρώτη φορά στην ελληνική συνταγματική ιστορία, θεμελιώδεις αρχές για τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, οι οποίες διαφοροποιούνται από την παραδοσιακή αντίληψη του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, εγκολπώντας πρότυπα και αξίες που εγγράφονται στον ιδεολογικό πυρήνα του *κοινωνικού συνταγματισμού*. Μία τέτοια εξέλιξη, είναι, ως ένα σημείο φυσικό και αναμενόμενο, να βρίσκει αντιστάσεις, θεωρητικές και νομολογιακές. Κάθε, άλλωστε, συνταγματική τομή σε μία Πολιτεία, συναντά παρόμοιες αντιστάσεις, οι οποίες οφείλονται είτε σε συγκεκριμένες, εν πολλοίς αποκρυσταλλωμένες, ιδεολογικές επιλογές είτε σε (ασυνείδητες συχνά) προσκολλήσεις και αγκυλώσεις στα προϋφιστάμενα συνταγματικά πρότυπα είτε, τέλος, σε μία κακώς νοούμενη έννοια "*συνταγματικού πατριωτισμού*", που εκδηλώνεται εν προκειμένω με τη μορφή του *φιλελεύθερου "συνταγματικού πατριωτισμού"*.

Η αντίληψη, ωστόσο, αυτή για τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ., που αποκρούει οποιαδήποτε κανονιστική λειτουργία της φαίνεται να συναντά εμπόδια στο ίδιο το συνταγματικό κείμενο. Τούτο συμβαίνει επειδή η εν λόγω διάταξη: Πρώτον, αποτελεί μέρος του άρθρου 25 Συντ., το οποίο θεμελιώνει την αρχή του *κοινωνικού κράτους δικαίου* και θέτει ένα νέο πολιτειολογικό, φιλοσοφικό και ιδεολογικό πλαίσιο για τη λειτουργία των σχέσεων κράτους – κοινωνίας. Δεύτερον, *αποβλέπει στην κανονιστική οριοθέτηση της άσκησης των ατομικών δικαιωμάτων*, κατά τρόπο ώστε να διασφαλίζεται η γενικότερη *ισορροπία* μεταξύ του ατομικού και του κοινωνικού συμφέροντος, καθώς και να διατηρείται η εσωτερική *λειτουργική αρμονία* της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου. Η *οριοθέτηση*, όμως, ή, ακόμη περισσότερο, ο περιορισμός στην άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων φαίνεται ότι ανακαλεί όλες εκείνες τις φιλελεύθερες συναισθηματικές και ιδεολογικές ευαισθησίες, οι οποίες λειτουργούν εν πολλοίς αυτόματα και ανακλαστικά σε κάθε παρόμοια περίσταση. Οι ευαισθησίες αυτές, υποκινούνται ασφαλώς από ιστορικές εμπειρίες του πρόσφατου (λ.χ. δικτατορίες), του απώτερου (λ.χ. φαινόμενα αυταρχισμού κατά την περίοδο των πρώτων δεκαετιών του αιώνα, ιδιαίτερα η εμφάνιση του φασισμού) ή του απώτατου (λ.χ. φεουδαρχική κοινωνία) παρελθόντος. Φιλελεύθερα συνταγματικά κείμενα του 18ου αιώνα (λ.χ. Γαλλική Διακήρυξη) προστρέχουν τότε προς ενίσχυση της σχετικής επιχειρηματολογίας, η οποία συντηρεί, αναπαράγει και ανατροφοδοτεί την παραδοσιακή *καχυποψία* έναντι της κρατικής εξουσίας, με την ίδια ή και περισσότερη ένταση που αυτή υπήρχε τις περιόδους όπου η νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας ταυτιζόταν, στην καλύτερη περίπτωση, στη βούληση της αστικής τάξης. Περιόδους, δηλαδή, στις οποίες η δημοκρατική αρχή περιοριζόταν στο 2 ή 3% των πολιτών, ενώ, συγχρόνως, η επίμαχη θεσμικο-πολιτική ένταση εντοπιζόταν στη σχέση Μονάρχη - Κοινοβουλίου. Η παραδοσιακή αυτή φιλελεύθερη καχυποψία έναντι της κρατικής εξουσίας προσλαμβάνει σήμερα την ειδικότερη όψη της *καχυποψίας* έναντι συνταγματικών διατάξεων που θεμελιώνουν την κρατική παρέμβαση και οριοθετούν την άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων, συμπεριλαμβανομένης, πρωτίστως, της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ.[3], η οποία καθιστά συνταγματικά *ανεπίτρεπτη* την καταχρηστική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Η κρατική εξουσία εξακολουθεί, αναμφίβολα, να αποτελεί την *κυριότερη πηγή διακινδύνευσης της ελευθερίας*. Σήμερα, όμως, πλέον, δεν είναι ούτε στον ίδιο βαθμό με το παρελθόν[4] ούτε, ασφαλώς, η μόνη πηγή διακινδύνευσης της ατομικής ελευθερίας. Η εξέλιξη

---

[3] Πρβλ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 122, όπου η συγγραφέας σημειώνει ότι «*η χαλαρή διατύπωση της διάταξης δεν περιόρισε την καχυποψία της θεωρίας απέναντι στη σχετική ρήτρα*».

[4] Είναι, βέβαια, γεγονός ότι στη σύγχρονη εποχή, η ανάπτυξη της τεχνολογίας καθιστά από ορισμένη άποψη την κρατική εξουσία περισσότερο επικίνδυνη για την ατομική ελευθερία. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, ο σύγχρονος πολιτικός και συνταγματικός πολιτισμός επιβάλλει την υποχώρηση της παλαιότερης καχυποψίας έναντι της κρατικής εξουσίας. Η τελευταία, άλλωστε, στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος δικαίου έχει την υποχρέωση όχι μόνον να απέχει από ενέργειες που θίγουν την προστατευόμενη ατομική ελευθερία, αλλά επιπλέον, να λαμβάνει θετικά μέτρα για την προστασία της, κατά τρόπο ώστε αυτή να καθίσταται

αυτή αναδιαμορφώνει, όπως είδαμε, τη σχέση κράτους - κοινωνίας, σχετικοποιώντας, σε κάποιο βαθμό, την παραδοσιακή καχυποψία έναντι της κρατικής εξουσίας. Η εν λόγω εξέλιξη εκφράζεται, με τον πλέον απτό τρόπο, στη συνταγματική αρχή του κοινωνικού κράτους. Υπό το πρίσμα των διαπιστώσεων αυτών, και ιδιαίτερα εκείνων που αφορούν τις βασικές αξιακές επιλογές του Συντάγματος του 1975, είναι ευχερέστερα δυνατή η ερμηνευτική προσέγγιση της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ.

i) Το συγκριτικό και ιστορικό πλαίσιο της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος: Μία αυτονόητη νομική αρχή με έκδηλες ιδεολογικο-πολιτικές συνεπαγωγές

Η αναγωγή στο ιστορικο-πολιτικό πλαίσιο που περιβάλλει την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος πραγματοποιείται, συνήθως, στη θεωρία με σκοπό όχι τόσο τη διασαφήνιση του νοήματός της στο συνταγματικό κείμενο όσο την *κανονιστική αποδυνάμωση* της διάταξης που την τυποποιεί. Ενεργοποιούνται, έτσι, όλα τα συναφή ηθικο-πολιτικά ανακλαστικά του αναγνώστη και δημιουργείται το πρόσφορο (ψυχολογικό κατά βάση) έδαφος για μία de constitutione ferenda προσέγγιση, από την οποία προκύπτει, περίπου ως αυτονόητη, η "επικινδυνότητα" της προκείμενης συνταγματικής διάταξης. Από εκεί και έπειτα, η ερμηνευτική της αποδυνάμωση ή, ακόμη, η ένταξή της στο χώρο του μη νομικού είναι σχετικά εύκολη υπόθεση.

Πρέπει, κατ' αρχήν να σημειωθεί ότι η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, τουλάχιστον με το περιεχόμενο που γίνεται αυτή αντιληπτή σήμερα [5], είναι το αποτέλεσμα δύο βασικά παραγόντων: Αφενός των *νέων αντιλήψεων για τη σχέση κράτους - κοινωνίας*, που απομακρύνονται από το παραδοσιακό φιλελεύθερο πρότυπο του ατομικισμού, και, αφετέρου, των *πικρών εμπειριών του εθνικοσοσιαλισμού και του φασισμού*. Χαρακτηριστικά παραδείγματα για την πρώτη περίπτωση αποτελούν οι κοινωνικοί περιορισμοί των ατομικών δικαιωμάτων στα περισσότερα δυτικοευρωπαϊκά κράτη της μεταπολεμικής περιόδου, και, για τη δεύτερη περίπτωση, το άρθρο 18 του Γερμανικού Θ.Ν. που τυποποιεί κατά τρόπο συγκεκριμένο την έννοια, τις προϋποθέσεις και τις κυρώσεις της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος.

α) Τα ξένα πρότυπα

Η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, αν και υπονοείται σε όλα τα ευρωπαϊκά μεταπολεμικά Συντάγματα, τα οποία περιλαμβάνουν διατάξεις που αποβλέπουν στην αποτροπή μίας τέτοιας "*κατάχρησης*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, εντούτοις, με εξαίρεση το Θ.Ν. της Βόννης, δεν τυποποιούν *γενικές* ρήτρες που να απαγορεύουν την καταχρηστική άσκηση[6] των θεμελιωδών δικαιωμάτων[7]. Αντίθετα, τα *διεθνή κείμενα* της

ουσιαστικότερη.

[5] Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος δεν αποτελούσε, ευθύς εξ αρχής, έννοια άγνωστη στα φιλελεύθερα συνταγματικά κείμενα. Λ.χ., έτσι, στο άρθρο 4 της Γαλλικής Διακήρυξης του 1789 ορίζεται ότι "*Η ελευθερία συνίσταται στο να μπορεί κανείς να κάνει ο,τιδήποτε δεν βλάπτει τον άλλο: έτσι, η άσκηση των φυσικών δικαιωμάτων κάθε ανθρώπου δεν έχει άλλα όρια παρά μόνον εκείνα που εξασφαλίζουν στα άλλα μέλη της κοινωνίας την απόλαυση των ίδιων δικαιωμάτων. Αυτά τα όρια δεν δύνανται να καθορισθούν παρά μόνον από το Νόμο*".

[6] Εξαίρεση αποτελεί το Σύνταγμα της Βουλγαρίας του 1991, το οποίο ορίζει στο άρθρο 57 παρ. 2 «*Δεν είναι επιτρεπτή κατάχρηση των δικαιωμάτων*», καθώς και το Σύνταγμα της Γιουγκοσλαβίας του 1992, το οποίο θεσπίζει, μάλιστα, κυρώσεις για την περίπτωση παραβίασης της σχετικής απαγόρευσης. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 67 παρ. 3 του γιουγκοσλαβικού Συντάγματος «*Η κατάχρηση των δικαιωμάτων και των ελευθεριών του ανθρώπου και του πολίτη είναι αντισυνταγματική και τιμωρείται*».

[7] Πρβλ. *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, Κατάχρηση θεμελιωδών δικαιωμάτων και Δημοκρατία, Μία συγκριτική επισκόπηση, ΕΕΝ 1989, σελ. 87 (= *της ιδίας* (επιμ.), Der Missbrauch von Grundrechten in der Demokratie,

μεταπολεμικής περιόδου που προστατεύουν ανθρώπινα δικαιώματα περιέχουν, συχνά, διατάξεις για την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων που τυποποιούν[8]. Για παράδειγμα, έτσι, σύμφωνα με το άρθρο 30 της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων "*Καμία διάταξη της παρούσας Διακήρυξης δεν μπορεί να ερμηνευθεί ότι παρέχει σε ένα κράτος, σε μία ομάδα ή σε ένα άτομο οποιοδήποτε δικαίωμα να επιδίδεται σε ενέργειες ή να εκτελεί πράξεις που αποβλέπουν στην άρνηση των δικαιωμάτων και των ελευθεριών που εξαγγέλλονται σ' αυτήν*". Καθίσταται σαφές από τη διατύπωση της διάταξης αυτής ότι ο εν δυνάμει "*καταχρών*" είναι στην περίπτωση αυτή όχι μόνο το άτομο αλλά και το ίδιο το κράτος. Η λειτουργία, άρα, της σχετικής απαγόρευσης είναι διττή: Περιορίζει όχι μόνο το άτομο αλλά και την κρατική εξουσία. Παρόμοια διατύπωση υιοθετούν, εξάλλου, τα δύο Διεθνή Σύμφωνα του 1966 (για τα "*Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα*" και για τα "*Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα*"), τα οποία στο -ταυτάριθμο- άρθρο 5 § 1 ορίζουν ότι "*Καμία διάταξη του Συμφώνου δεν μπορεί να ερμηνευθεί ότι συνεπάγεται για ένα κράτος, ομάδα ή άτομο, οποιοδήποτε δικαίωμα να αναλάβει δραστηριότητα ή να προβεί σε πράξεις που να αποσκοπούν στην εξουδετέρωση οποιουδήποτε από τα δικαιώματα και τις ελευθερίες που αναγνωρίζονται στο Σύμφωνο ή στον περιορισμό τους σε βαθμό μεγαλύτερο απ' ό,τι προβλέπεται σ' αυτό*"[9]. Ακόμη, το άρθρο 17 της Ευρωπαϊκής Συμβάσεως Δικαιωμάτων του Ανθρώπου ορίζει, κατά τα πρότυπα της Οικουμενικής Διακήρυξης τα εξής: "*Ουδεμία διάταξις της παρούσης Συμβάσεως δύναται να ερμηνευθή ως επαγομένη δι' εν Κράτος, μίαν ομάδα ή εν άτομον οιονδήποτε δικαίωμα όπως επιδοθή εις δραστηριότητα ή εκτελέση πράξεις σκοπούσας εις την καταστροφήν των δικαιωμάτων ή ελευθεριών, των αναγνωρισθέντων εν τη παρούση Συμβάσει, ή εις περιορισμούς των δικαιωμάτων και ελευθεριών τούτων μεγαλυτέρων των προβλεπομένων εν τη ρηθείση Συμβάσει*"[10].

Πιο πρόσφατα, εξάλλου, η ανωτέρω διάταξη του άρθρου 17 της ΕΣΔΑ υιοθετείται από τον Χάρτη Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ε.Ε., ο οποίος εγκρίθηκε τον Δεκέμβριο του 2000 στη Σύνοδο Κορυφής της Νίκαιας. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 54 του ανωτέρω Χάρτη «*καμία από τις διατάξεις του παρόντος Χάρτη δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως συνεπαγόμενη δικαίωμα επίδοσης σε δραστηριότητα ή εκτέλεσης πράξης που αποσκοπούν στην κατάλυση των δικαιωμάτων ή ελευθεριών που αναγνωρίζονται στον παρόντα Χάρτη ή σε περιορισμούς των δικαιωμάτων και ελευθεριών ευρύτερους από τους προβλεπόμνεους σε αυτόν*».

Οι διατάξεις αυτές των διεθνών κειμένων, οι οποίες τυποποιούν γενικές ρήτρες απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων που προστατεύονται στα εν λόγω διεθνή κείμενα, εντάσσονται, από επόψεως ιδεολογικο-πολιτικού προσανατολισμού σε εκείνες τις αντιλήψεις που διαλαμβάνουν το άτομο στην *κοινωνική* του υπόσταση, απομακρυνόμενες, έτσι, από τον παραδοσιακό ατομιστικό φιλελευθερισμό. Απτό δείγμα της

Baden - Baden 1989, σελ. 77 επ.), *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 183.

[8] Βλ. *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 132-133, *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, Κατάχρηση θεμελιωδών δικαιωμάτων και Δημοκρατία, ό.π., σελ. 87 επ., *Α. Μάνεση*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 83 επ., *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 170-171.

[9] Σημειώνεται, επιπρόσθετα, ότι στο προαιρετικό πρωτόκολλο του Διεθνούς Συμφώνου για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα του 1966, το οποίο θεσπίζει τη διαδικασία υποβολής και ελέγχου από την Επιτροπή του Συμφώνου ατομικών αναφορών για την παραβίαση των δικαιωμάτων που προστατεύονται από το Σύμφωνο αυτό, περιέχεται διάταξη που απαγορεύει μία μορφή κατάχρησης ενός (οιονεί) "δικονομικού" δικαιώματος. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 3 του Πρωτοκόλλου, "*Η Επιτροπή θα θεωρήσει απαράδεκτη οποιαδήποτε αναφορά κατά τις διατάξεις του παρόντος Πρωτοκόλλου, η οποία είναι ανυπόγραφη ή η οποία κρίνεται ότι ασκείται κατά κατάχρηση του δικαιώματος υποβολής τέτοιου είδους αναφορών ή ότι είναι ασυμβίβαστη με τις διατάξεις του Συμφώνου*".

[10] Σημειώνεται, εξάλλου, ότι την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος απαγορεύει και το άρθρο 28 της Διακήρυξης για τα θεμελιώδη δικαιώματα και τις ελευθερίες που ψήφισε το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο στις 12 Απριλίου 1989.

"*κοινωνιστικής*" αυτής λογικής που διέπει τα περισσότερα σύγχρονα διεθνή κείμενα για την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί, αναμφίβολα, το άρθρο 29 της Οικουμενικής Διακήρυξης, η § 1 του οποίου ορίζει εμφατικά ότι: "*Το άτομο έχει καθήκοντα απέναντι στην κοινότητα, μέσα στα πλαίσια της οποίας και μόνο είναι δυνατή η ελεύθερη και ολοκληρωμένη ανάπτυξη της προσωπικότητάς του*". Κατά την § 2 του ίδιου άρθρου, εξάλλου, "*Στην άσκηση των δικαιωμάτων του και στην απόλαυση των ελευθεριών του κανείς δεν υπόκειται παρά μόνο στους περιορισμούς που ορίζονται από τους νόμους, με αποκλειστικό σκοπό να εξασφαλίζεται η αναγνώριση και ο σεβασμός των δικαιωμάτων και των ελευθεριών των άλλων, και να ικανοποιούνται οι δίκαιες απαιτήσεις της ηθικής, της δημόσιας τάξης και του γενικού καλού, σε μία δημοκρατική κοινωνία*"[11]. Προδιαγράφεται, έτσι, το γενικό πλαίσιο εντός του οποίου είναι δυνατόν να αναζητηθούν τα όρια του προστατευόμενου πεδίου της ατομικής ελευθερίας. Τα δικαιώματα των άλλων, καθώς και οι "*δίκαιες απαιτήσεις της ηθικής, της δημόσιας τάξης και του γενικού καλού, σε μία δημοκρατική κοινωνία*", αποτελούν, σύμφωνα με τη διάταξη αυτή λόγους για τον περιορισμό των δικαιωμάτων του ατόμου. Οι αναλογίες με τις βασικές επιλογές των εθνικών Συνταγμάτων που ανήκουν στο ιστορικό κύμα του κοινωνικού συνταγματισμού, όπως λ.χ. το ελληνικό Σύνταγμα του 1975, είναι εν προκειμένω έκδηλες.

Στο σημείο αυτό είναι, ωστόσο, σκόπιμο να γίνει μία διάκριση ως προς την *τελολογία* που διέπει κάθε φορά μία απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Διάκριση, που όχι σπάνια παραβλέπεται ή, ηθελημένα, διαστρεβλώνεται. Πρέπει, έτσι, να γίνει δεκτό ότι μία διάταξη που απαγορεύει την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος είναι δυνατόν να στοχεύει σε δύο κατευθύνσεις: Είτε στην προστασία του Κράτους και της ασφάλειάς του[12] είτε στη διασφάλιση του κοινωνικού συνόλου είτε, βέβαια, και στα δύο. Για παράδειγμα, το άρθρο 18 Θ.Ν., το οποίο, όπως θα δούμε, προβλέπει την "αποδυνάμωση" ορισμένων δικαιωμάτων (όπως η ελευθερία εκφράσεως, η ελευθερία του τύπου, η ελευθερία της διδασκαλίας, του συνέρχεσθαι και του συνδικαλίζεσθαι) όταν αυτά ασκούνται "*καταχρηστικά*", ενάντια, δηλαδή, στη "*φιλελεύθερη δημοκρατική θεμελιώδη τάξη*". Ακόμη, σύμφωνα με το άρθρο 21 § 2 του ίδιου συνταγματικού κειμένου θεωρούνται "*αντισυνταγματικά*" εκείνα τα πολιτικά κόμματα, "*που, λόγω των σκοπών τους ή της συμπεριφοράς των οπαδών τους, τείνουν να βλάψουν ή να ανατρέψουν τη φιλελεύθερη δημοκρατική θεμελιώδη τάξη ή να εκθέσουν σε κίνδυνο την υπόσταση της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας*". Καθίσταται σαφές ότι στις τελευταίες αυτές περιπτώσεις το "*έννομο αγαθό*" που προστατεύεται από την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων είναι, κατά βάση, το *Κράτος*. Σε άλλες συνταγματικές διατάξεις, αντίθετα, η οριοθέτηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποβλέπει ιδίως στη διασφάλιση της *κοινωνικής ολότητας*. Στο πνεύμα αυτό κινούνται για παράδειγμα οι διατάξεις των άρθρων 41 του Ιταλικού Συντάγματος του 1948, κατά το οποίο η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία "*δεν μπορεί να αναπτύσσεται αντίθετα προς το κοινωνικό συμφέρον ή με τρόπο που προσβάλλει την ασφάλεια, την ελευθερία και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια*", 17 § 1 του Ελληνικού Συντάγματος του 1975, σύμφωνα με το οποίο τα δικαιώματα που απορρέουν από την ιδιοκτησία "*δεν μπορούν να ασκούνται σε βάρος του γενικού συμφέροντος*", καθώς και το άρθρο 106 § 2 του ίδιου Συντάγματος, το οποίο ορίζει ότι "*η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία δεν επιτρέπεται να αναπτύσσεται σε βάρος της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή προς βλάβη της εθνικής οικονομίας*". Δεν υπάρχει, πάντως, αμφιβολία ότι στις περισσότερες από τις περιπτώσεις που τυποποιούνται ορισμένες όψεις της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης θεμελιωδών δικαιωμάτων, το προστατευόμενο "έννομο αγαθό"

---

[11] Βλ. ιδίως τις παρατηρήσεις του *R. Cassin*, De la place faite aux devoirs dans la DUDH, in Mélanges P. Modinos, 1958, σελ. 484 επ.

[12] Βλ. υπό το Σύνταγμα του 1952, *Α. Μάνεση*, Το πρόβλημα της ασφάλειας του κράτους και η ελευθερία, ΕΔΔΔ 1962, σελ. 5 επ.

είναι ταυτόχρονα *τόσο το κράτος όσο και η κοινωνική ολότητα*, τα συμφέροντα των οποίων, άλλωστε, αν δεν ταυτίζονται, ωστόσο συχνά συγκλίνουν[13].

Οι προαναφερθείσες διατάξεις των διεθνών κειμένων που τυποποιούν γενικές ρήτρες απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων δεν αποσκοπούν, εξάλλου, αποκλειστικά στη διασφάλιση της κοινωνικής ολότητας έναντι μίας ενδεχόμενης έντονα "ατομικιστικής" άσκησής τους. Πολύ περισσότερο φαίνεται να προστατεύουν το *κράτος* από πιθανές "ακραίες" εκδηλώσεις της ατομικής ή ομαδικής συμπεριφοράς, που είναι δυνατόν να πραγματοποιούνται με την επίκληση των διεθνών αυτών κειμένων. Στην περίπτωση αυτή, οι διεθνείς συμφωνίες θα αποτελούσαν τον βασικό νομιμοποιητικό παράγοντα ενεργειών που θα μπορούσαν να διακυβεύσουν την κρατική ασφάλεια. Ένα τέτοιο, όμως, ενδεχόμενο είναι, σε κάθε περίπτωση, το πρώτο και κυριότερο που προσπαθούν να αποφύγουν οι εκπρόσωποι των κρατών, οι οποίοι συμμετέχουν στην κατάρτιση και την έγκριση των διεθνών αυτών κειμένων, ή καλούνται με τις πράξεις τους να δεσμεύσουν τη Χώρα τους από αυτά. Είναι, έτσι, σύνηθες στη διεθνή πρακτική, να περιέχονται σε διεθνείς, περιφερειακές ή, ακόμη, διμερείς συμφωνίες ρήτρες που αποβλέπουν στη διασφάλιση της κρατικής υπόστασης, διασκεδάζοντας, με τον τρόπο αυτό τις τυχόν επιφυλάξεις των κρατών να συμμετέχουν στις συμφωνίες αυτές[14]. Σε κάθε πάντως περίπτωση, η τελευταία αυτή διαπίστωση δεν αναιρεί

---

[13] Στον πυρήνα μίας τέτοιας αντίληψης φαίνεται να βρίσκεται η γενικότερη λογική που διέπει τη διάταξη του άρθρου 25 § 4 Συντ., κατά το οποίο "*Το Κράτος δικαιούται να αξιώνει από όλους τους πολίτες την εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*". Στην περίπτωση αυτή, μπορεί να υποστηριχθεί βάσιμα ότι το χρέος της κοινωνικής αλληλεγγύης έχει ως πεδίο αναφοράς την κοινωνική ολότητα ενώ η εθνική αλληλεγγύη το Κράτος, ως ειδικότερη μορφή έκφρασης της εθνικής υπόστασης. Η αξίωση αυτή του κράτους που τυποποιείται στην εν λόγω συνταγματική διάταξη συνιστά, σε τελική ανάλυση, μία ιδιαίτερη περίπτωση επίκλησης της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος. Εφόσον, λοιπόν, συντρέχουν οι όροι του άρθρου 25 § 4 Συντ., η άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος κατά τρόπο που έρχεται σε αντίθεση με την προβαλλόμενη συναφή αξίωση του κράτους, δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως "καταχρηστική". Η ratio, επομένως, των δύο εξεταζόμενων διατάξεων, είναι, σε απώτερη αλλά απτή αναγωγή, *κοινή*. Για τη σχέση Κράτους - έθνους πρβλ. μεταξύ άλλων, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 136 επ., υποσ. 95. Για την αναλυτική ερμηνεία του άρθρου 25 § 4 Συντ. βλ. το αμέσως κατωτέρω κεφάλαιο.

[14] Πραγματικά, στις διεθνείς συμφωνίες, και ιδιαίτερα αυτές που αφορούν τα ανθρώπινα δικαιώματα, στις οποίες τα κράτη υποχρεώνονται συχνά για λόγους πολιτικούς να συμμετέχουν, ισχύει ο γενικός κανόνας της "*μέγιστης δυνατής αποφυγής του κόστους*" (ως προς τις δεσμεύσεις που αναλαμβάνει το κράτος), σε σχέση με το όφελος που προκύπτει από τη συμφωνία. Τα κράτη φαίνονται πολύ πιο πρόθυμα να δεσμευθούν από παρόμοιες συμφωνίες όταν περιέχονται τέτοιες γενικές ρήτρες περί απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιωμάτων, που αποτελούν δικλείδες ασφαλείας γι' αυτά. Οι γενικές αυτές ρήτρες, λοιπόν, αποβλέπουν πρωτίστως στη διασφάλιση του κράτους και της ασφάλειάς του. Η ΕΣΔΑ συνιστά εν προκειμένω το χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα: Όλα σχεδόν τα δικαιώματα που κατοχυρώνονται σ' αυτήν συνοδεύονται από *περιοριστικές ρήτρες* που στοχεύουν στην προάσπιση της κρατικής ασφάλειας. Ενδεικτικά αναφέρονται οι περιπτώσεις των άρθρων 2 § 2 περ. γ΄, κατά το οποίο ο θάνατος δεν θεωρείται ως επιβαλλόμενος κατά παράβαση του άρθρου 2 § 1, εφόσον επήλθε συνεπεία χρήσεως βίας "*διά την καταστολήν, συμφώνως των νόμων, στάσεως ή ανταρσίας*", 8 § 2 και 9 § 2, σύμφωνα με τα οποία, τα δικαιώματα της ιδιωτικής και οικογενειακής ζωής, της ελευθερίας της σκέψεως, συνειδήσεως και θρησκείας, μπορούν να περιορισθούν εφόσον κάτι τέτοιο θεωρηθεί ως "*αναγκαίο μέτρο, εν δημοκρατική κοινωνία δια την δημοσίαν ασφάλειαν, την προάσπισιν της δημοσίας τάξεως, υγείας και ηθικής, ή την προάσπισιν των δικαιωμάτων και ελευθεριών των άλλων*". Ακόμη, κατά το άρθρο 10 § 2, η ελευθερία εκφράσεως "*συνεπάγεται καθήκοντα και ευθύνες*", και, ως εκ τούτου, "*δύναται να υπαχθή εις ωρισμένας διατυπώσεις, όρους, περιορισμούς ή κυρώσεις, προβλεπομένους υπό του νόμου και αποτελούντας αναγκαία μέτρα εν δημοκρατική κοινωνία δια την εθνικήν ασφάλειαν, την εδαφικήν ακεραιότητα ή δημοσίαν ασφάλειαν, την προάσπισιν της τάξεως και πρόληψιν του εγκλήματος*" κ.ο.κ. (για τους σχετικούς περιορισμούς στην ΕΣΔΑ πρβλ. μεταξύ άλλων, *Ph. Vegléris*, La fonction de la notion de 'démocratie' dans le texte de la CEDH, in: Der Missbrauch von Grundrechten in der Demokratie, ό.π., σελ. 61 επ., *R. J. St. Macdonald*, The Margin of appreciation in the jurisprudence of the European Court of Human Rights, Academy of European Law, Collected Courses, Vol. I, σελ. 95 επ., 103 επ., *Φ. Βεγλερή*, Οι περιορισμοί των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 33 επ., 53 επ., 78 επ. Απόφαση - σταθμός για τα συναφή ζητήματα θεωρείται η απόφαση Handyside v. UK του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων της 7/2/1976, Serie A 24, 1976, ιδίως παραγρ. 46 -49). Στο ίδιο πνεύμα κινούνται, εξάλλου, και οι ορισμοί του άρθρου 15 ΕΣΔΑ, το οποίο δίνει τη δυνατότητα στο κράτος να παραβιάσει τις υποχρεώσεις του που απορρέουν από τη

τον "*κοινωνικό*" χαρακτήρα της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος που τυποποιείται στα διεθνή αυτά κείμενα. Όπως, άλλωστε, αναφέρθηκε, οι εν λόγω διεθνείς συμφωνίες εντάσσονται, από επόψεως περιεχομένου, στη γενικότερη λογική που διέπει τον (μεταπολεμικό) *κοινωνικό συνταγματισμό*. Οι διατάξεις των κειμένων αυτών που αναφέρονται στην απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων δεν φαίνεται να άφησαν, εξάλλου, ανεπηρέαστο τον συντακτικό νομοθέτη του 1975, ο οποίος, εκτός των επιμέρους κοινωνικών περιορισμών των ατομικών δικαιωμάτων, περιέλαβε στο άρθρο 25 §

Σύμβαση "*εν περιπτώσει πολέμου ή ετέρου δημοσίου κινδύνου απειλούντος την ζωήν του έθνους*". Πρβλ. *Π. Νάσκου - Περράκη*, Το άρθρο 15 ΕΣΔΑ. Θεωρητική και νομολογιακή προσέγγιση, 1987, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, *Ι. Μάνου*, Οι έκτακτες περιστάσεις στην ΕΣΔΑ. Η ρήτρα παρεκκλίσεως, Αθήνα 1977, Φ. Βεγλερή, Οι περιορισμοί των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ.45-47, 70-73. Αξίζει, επιπλέον, να αναφερθεί ότι τα διεθνή όργανα που προβλέπονται συχνά από τις διεθνείς συμβάσεις περί των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ερμηνεύουν συνήθως τις γενικές ρήτρες περί καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος κατά τρόπο που να διασφαλίζει την κρατική ασφάλεια. Είναι, έτσι, χαρακτηριστική η απόφαση της Επιτροπής του Διεθνούς Συμφώνου για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα στην υπόθεση M. A. v. Italy (117/1981, Επιτροπή ΔΣΑΠΔ 1984), με την οποία απορρίφθηκε προσφυγή Ιταλού πολίτη, ο οποίος ισχυριζόταν ότι η Χώρα του παραβίασε το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι που προστατεύεται από το εν λόγω Διεθνές Σύμφωνο (άρθρο 22), επειδή αυτός καταδικάστηκε από τα ιταλικά δικαστήρια διότι ίδρυσε στη Χώρα αυτή φασιστικό κόμμα (πρβλ. άρθρο XII των τελικών διατάξεων του Ιταλικού Συντάγματος, σύμφωνα με το οποίο "*Η υπό οποιονδήποτε τρόπο ανασύσταση του διαλυθέντος φασιστικού κόμματος απαγορεύεται*"). Κατά το σκεπτικό της απόφασης, η άσκηση του δικαιώματος από τον προσφεύγον ήταν, κατά τους ορισμούς του άρθρου 5 του Διεθνούς Συμφώνου, *καταχρηστική*, με αποτέλεσμα να χάσει την προστασία που του παρέχει το άρθρο 22 του Συμφώνου αυτού. Στην ίδια κατεύθυνση, εξάλλου, κινείται συχνά και η Ευρωπαϊκή Επιτροπή Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, καθώς και το Δικαστήριο του Στρασβούργου. Στην υπόθεση Klass v. Germany (1978), για παράδειγμα, η ΕΕΔΑ κλήθηκε (μετά από προσφυγή που κατέθεσαν πέντε γερμανοί νομικοί, μεταξύ των οποίων και δύο δικαστικοί λειτουργοί, οι οποίοι ασχολούνταν με υποθέσεις τρομοκρατίας και υποστήριζαν ότι οι κρατικές αρχές παρακολουθούσαν τις τηλεφωνικές συνομιλίες τους) να κρίνει αν και κατά πόσο ο γερμανικός νόμος του 1968 για τον έλεγχο των τηλεφωνικών συνδιαλέξεων ήταν σύμφωνος με το άρθρο 8 ΕΣΔΑ (δικαίωμα σεβασμού της ιδιωτικής ζωής και της αλληλογραφίας). Η Επιτροπή δέχθηκε μεν ότι η παρακολούθηση τηλεφωνικών συνδιαλέξεων είναι, κατ' αρχήν, αντίθετη προς το άρθρο 8 ΕΣΔΑ, αλλά η επέμβαση αυτή στον ιδιωτικό βίο μπορεί να θεωρηθεί δικαιολογημένη όταν "*προβλέπεται από το νόμο και είναι αναγκαία σε μία δημοκρατική κοινωνία για την προστασία της δημοσίας ασφάλειας*". Στη μείζονα πρόταση του δικανικού συλλογισμού περιλαμβάνεται το άρθρο 8 ΕΣΔΑ, όπως αυτό ερμηνεύτηκε σε συνδυασμό με το Προοίμιο της Συμβάσεως αλλά και το άρθρο 17 ΕΣΔΑ, περί "καταχρηστικής" ασκήσεως δικαιώματος. Σύμφωνα με την απόφαση της Επιτροπής, από τον ερμηνευτικό αυτό συνδυασμό προκύπτει η ανάγκη *εξισορρόπησης* αφενός του σεβασμού των ατομικών δικαιωμάτων, και, αφετέρου, της προστασίας της δημοκρατικής κοινωνίας και της δημοσίας ασφάλειας. Το ΕΔΔΑ επιβεβαίωσε την κρίση αυτή της Επιτροπής, κρίνοντας, επί της ιδίας υποθέσεως, ότι η σχετική γερμανική νομοθεσία δεν αντίκειται στο άρθρο 8 ΕΣΔΑ. Κι αυτό, διότι "*οι δημοκρατικές κοινωνίες απειλούνται σήμερα από πολύπλοκες μορφές κατασκοπείας και τρομοκρατίας και συνεπώς το κράτος πρέπει να είναι ικανό να καταπολεμήσει αποτελεσματικά αυτές τις απειλές και να παρακολουθεί με μυστικότητα τα ανατρεπτικά στοιχεία που δρουν στο έδαφός του*". Πρβλ. επίσης τις αποφάσεις του ΕΔΔΑ επί των υποθέσεων Gaskin v. U.K. (1989), V. v. Netherlands (1990) και Lüdi v. Switzerland (1992). Αρκετά ελαστική εμφανίζεται η νομολογία του Δικαστηρίου του Στρασβούργου και ως προς τα "*περιθώρια εκτίμησης*" που έχουν τα κρατικά όργανα στο πεδίο του περιορισμού της ελευθερίας έκφρασης (άρθρο 10 ΕΣΔΑ), ιδιαίτερα όταν προσβάλλεται η "*δημόσια ηθική*". Αντιπροσωπευτική θεωρείται η απόφαση Handyside v. U.K. (ό.π.), γνωστή ως "The little red schoolbook". Βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις επί της υποθέσεως του *C. Feingold*, The little red schoolbook and the European Convention on Human Rights, Human Rights Review 1978, σελ. 21 επ.

3 Συντ. μία *γενική ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης*[15] *των θεμελιωδών δικαιωμάτων*[16].

Πολύ περισσότερο, όμως, από τα διεθνή κείμενα, ο συντακτικός νομοθέτης δέχτηκε, και στο ζήτημα αυτό, σημαντικές επιδράσεις από τον Γερμανικό Θ.Ν. του 1949, στο άρθρο 18 του οποίου [17] ορίζεται ότι : "*Σε όποιον καταχράται την ελευθερία εκφράσεως, ιδίως δε την ελευθερία του τύπου (άρθρο 5 παρ. 1), την ελευθερία διδασκαλίας (άρθρο 5 παρ. 3), την ελευθερία του συνέρχεθαι (άρθρο 8), την ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι (άρθρο 9), το απόρρητο των επιστολών και της ταχυδρομικής και τηλεπικοινωνιακής ανταποκρίσεως (άρθρο 10), την ιδιοκτησία (άρθρο 14) ή το δικαίωμα ασύλου (άρθρου 16 παρ. 2), για να αγωνισθεί εναντίον της φιλελεύθερης δημοκρατικής θεμελιώδους τάξης, αποδυναμώνονται αυτά τα θεμελιώδη δικαιώματά του. Η αποδυνάμωση και η έκτασή της απαγγέλλονται από το Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο*"[18].

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η διάταξη αυτή του Θ.Ν. είναι αποτέλεσμα της πικρής εμπειρίας του γερμανικού λαού από τον χιτλερισμό και τον φασισμό, που βρήκαν πρόσφορο έδαφος ανάπτυξης στο νομικό καθεστώς του Συντάγματος της Βαϊμάρης[19]. Σύνταγμα, το οποίο

---

[15] Ακριβώς αντίστροφα προβλήματα με αυτά που δημιουργεί μια παρόμοια ρήτρα με αυτή του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. είναι δυνατόν να προκύψουν από διατάξεις όπως αυτή του άρθρου 3 παρ. 3 του τσέχικου Χάρτη θεμελιωδών δικιαωμάτων του 1992, κατά την οποία «*Κανένας δεν πρέπει να υφίσταται ζημία στα δικαιώματά του εξαιτίας της ασκήσεως των θεμελιωδών δικαιωμάτων και ελευθεριών του*». Εάν, έτσι, στην έννοια της «*ζημίας*» των δικαιωμάτων περιλαμβάνεται και ο περιορισμός τους σε περίπτωση λ.χ. σύγκρουσης μεταξύ περισσότερων δικαιωμάτων, τότε τα ερμηνευτικά ζητήματα που μπορούν να ανακύψουν είναι πολλά. Είναι προφανές ότι η διάταξη αυτή, όπως, άλλωστε, και εκείνη του άρθρου 25 παρ. 3 του ελληνικού Συντάγματος χρήζουν, για αντίθετους η κάθε μια λόγους, *συσταλτικής* ερμηνείας.

[16] Η επίδραση αυτή του συντακτικού νομοθέτη αναγνωρίζεται, εξάλλου, από τον τότε Υπουργό Δικαιοσύνης *Κ. Στεφανάκη*, ο οποίος απαντώντας στις αιτιάσεις της αντιπολίτευσης για τους κινδύνους που εγκυμονεί μία γενική ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων σημείωνε σχετικά : "*Αλλά θα πρέπει να μην την περιλάβωμεν ως γενικήν αρχήν, όταν αυτά τούτα τα κείμενα, τα οποία έχομεν υπογράψει -και επιτρέψατέ μου να αναφερθώ και πάλιν εις την σύμβασιν της Ρώμης- έχουν ειδικήν διάταξιν δια την απαγόρευσιν καταχρήσεως των δικαιωμάτων ;*" (*Κ. Στεφανάκης*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 739.

[17] Το γεγονός ότι το άρθρο 18 Θ.Ν. αποτέλεσε τη βασική πηγή έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη στην περίπτωση του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν αμφισβητείται σοβαρά στη θεωρία. Κάτι τέτοιο προκύπτει, άλλωστε, και από τις προπαρασκευαστικές εργασίες του Συντάγματος. Βλ. ιδίως την αγόρευση του εισηγητή της πλειοψηφίας *Α. Καλαντζάκου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 730 (Συνεδρίαση της 12ης Μαΐου 1975). Πρβλ. και ΕφΔωδ. 30/1981 (NoB 1982, σελ. 481 επ., με παρατηρήσεις *Ν. Αλιβιζάτου*), η οποία -γεγονός μάλλον σπάνιο, ιδίως για τα μη ανώτατα δικαστήρια- αναφέρει την πηγή έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη ("*... ελήφθη δε η νέα αύτη διάταξις εκ του άρθρου 18 του Γερμανικού Συντάγματος...*"). Βλ. επίσης *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 122, η οποία, μάλιστα, θεωρεί ότι το άρθρο 18 του Θ.Ν. της Βόννης συνιστά το «*μοναδικό πρότυπο*» της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ.

[18] Η μετάφραση του όρου *Verwirkung* που χρησιμοποιείται στο άρθρο 18 Θ.Ν. ως "*αποδυνάμωση*" ακολουθείται από τους *Κ. Μαυριά/Α. Παντελή*, Συνταγματικά κείμενα. Ελληνικά και ξένα, 1990, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 647. Έτσι και οι *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 185, *Α. Παντελής*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 213, *Δ. Τσάτσος*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 278. Αντίθετα, άλλοι συγγραφείς αποδίδουν τον γερμανικό αυτό όρο ως "*έκπτωση*". Βλ. *Γ. Βλάχου*, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 166, *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, κατάχρηση θεμελιωδών δικαιωμάτων και δημοκρατία, ό.π., σελ. 90, *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 168. Ο *Α. Μάνεσης* (Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 87), εξάλλου, χρησιμοποιεί και τους δύο αυτούς ελληνικούς όρους ("*αποδυνάμωση*" - "*έκπτωση*") προκειμένου να αποδώσει τον γερμανικό όρο "Verwirkung". Περισσότερο "αυστηρή" μπορεί να θεωρηθεί η απόδοση του γερμανικού αυτού όρου από τον *Φ. Βεγλερή*, Η Σύμβαση των δικαιωμάτων του ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 75, ο οποίος κάνει λόγο για "*απώλεια*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

[19] Βλ. ιδίως *G. Dürig*, σε *Maunz/Dürig/Herzog*, ό.π., άρθρ. 18, σελ. 2 επ., *D. - D. Hartmann*, Verwirkung von Grundrechten, AöR 95 (1970), σελ. 567 επ., *G. Leibholz*, Zu den problemen des faschistischen Verfassungsrechts, Berlin-Leipzig 1928, σελ. 12 επ., 19 επ., *K. Sontheimer*, Antidemokratisches denken in der Weimarer Republik. Die politischen ideen des deutschen Nationalismus zwiwchen 1918 und 1933, München 1962, σελ. 79 επ., 108 επ.

αποδείχθηκε ανεπαρκές[20] για να αντιμετωπίσει παρρόμοια φαινόμενα[21]. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο το γεγονός ότι εκτός από τη ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης ορισμένων, περιοριστικά αναφερόμενων θεμελιωδών δικαιωμάτων, ο Γερμανικός Θ.Ν. περιλαμβάνει μία σειρά διατάξεων με καθαρά "*αμυντικό*" περιεχόμενο έναντι ενδεχόμενων ενεργειών που θα έθεταν εν αμφιβόλω τη δημοκρατική θεμελιώδη τάξη. Για παράδειγμα, έτσι, σύμφωνα με το άρθρο 9 § 2 Θ.Ν., απαγορεύονται οι ενώσεις των οποίων οι σκοποί ή η δράση "*στρέφονται εναντίον της συνταγματικής τάξης*". Ακόμη, κατά το άρθρο 21 § 2 Θ.Ν., είναι δυνατόν να κηρυχθούν "*αντισυνταγματικά*" πολιτικά κόμματα, τα οποία, "*λόγω των σκοπών τους ή της συμπεριφοράς των οπαδών τους, τείνουν να βλάψουν ή να ανατρέψουν τη φιλελεύθερη δημοκρατική θεμελιώδη τάξη*". Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω και η περίπτωση του άρθρου 17α § 1, το οποίο αναγνωρίζει τη δυνατότητα περιορισμών της ελευθερίας έκφρασης και διάδοσης της γνώμης, του δικαιώματος του συνέρχεσθαι και του δικαιώματος του αναφέρεσθαι στις δημόσιες αρχές για όσους "*ανήκουν στις ένοπλες δυνάμεις ή σε υποκατάστατη υπηρεσία*", καθώς και του άρθρου 33 § 4, όπου παρέχεται ουσιαστικά το δικαίωμα στην κρατική εξουσία για τον έλεγχο της ιδεολογικο-πολιτικής "*πίστης*" των δημοσίων υπαλλήλων στο Σύνταγμα. Κατά τον τρόπο αυτό, ο Θ.Ν. συγκροτεί ένα αρκετά αποτελεσματικό σύστημα αποτροπής φαινομένων που θέτουν σε αμφισβήτηση τη "*φιλελεύθερη δημοκρατική θεμελιώδη τάξη*", η οποία αναγορεύεται ρητά στα άρθρα 18 και 21 § 2 Θ.Ν. σε προστατευόμενο "*έννομο αγαθό*" του συνταγματικού συστήματος[22]. Η

---

[20] Τη διαπίστωση της ιστορικής σύνδεσης ανάμεσα στην απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων και της γερμανικής εμπειρίας του φασισμού, κάνει και ο εισηγητής της πλειοψηφίας επί του άρθρου 22 ΚυβΣχΣυντ. Α. Καλαντζάκος : "*... η επιδιωκόμενη συνταγματική κατοχύρωσις της αρχής αυτής, η οποία έχει τας ρίζας της εις την πικράν εμπειρίαν της χιτλερικής δικτατορίας, καθώς επίσης και εις την αντίδρασιν του συνταγματικού νομοθέτου κατά των ατελειών της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης...*" (*Α. Καλαντζάκος*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π, σελ. 730).

[21] Για τις νομικές, πολιτικές και κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες μέσα στις οποίες εκκολάφθηκε ο εθνικοσοσιαλισμός, βλ., από την εκτεταμένη σχετική βιβλιογραφία, τελείως ενδεικτικά, *R. Kühnl*, Μορφές αστικής κυριαρχίας. Φιλελευθερισμός - Φασισμός, ό.π., σελ. 128 επ., 163 επ., *H. M. Bock*, Το φασιστικό πρότυπο δημόσιας εξουσίας, σε: *W. Abendroth/K. Lenk*, Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη, τ. Α΄, ό.π., σελ. 153 επ. Είναι γεγονός ότι ο γερμανικός φασισμός εκμεταλλεύτηκε το σχετικά ελαστικό απέναντι σε τέτοια φαινόμενα συνταγματικό σύστημα της Βαϊμάρης. Το κίνημα αυτό στηρίχθηκε πάνω στους φιλελεύθερους και δημοκρατικούς θεσμούς του Συντάγματος του 1919, τους οποίους και διάβρωσε εκ των ένδον. Είχε προηγηθεί ασφαλώς η θεωρητική προλείανση του θεσμικού εδάφους από σημαντικούς, μάλιστα, στοχαστές, όπως ο *C. Schmitt* (Βλ. *K. Sontheimer*, Antidemokratisches denken in der Weimarer Republik. Die politischen ideen des deutschen Nationalismus zwiwchen, 1933, ό.π., σελ. 79 επ., 108 επ.). Στα έργα των στοχαστών αυτών διαστρέφονταν ουσιαστικά το νόημα και η λειτουργία των δικαιοκρατικών και των δημοκρατικών θεσμών, ενώ, παράλληλα, παρουσιάζονταν ο εθνικοσοσιαλισμός ως ιδιαίτερη φάση της εξελικτικής διαδικασίας των πολιτικών ιδεών (χαρακτηριστικό είναι εν προκειμένω το έργο του *G. Lukacs*, Die zerstürung der verkuft. Der weg des irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin 1955). Η κατάλυση του δημοκρατικού - κοινοβουλευτικού κράτους στη Γερμανία συντελέστηκε με αρχή μία σειρά προεδρικών υπουργικών συμβουλίων (Präsidialkabinette), που ακολούθησαν εκείνο του Μπρύνινγκ τον Μάρτιο του 1930. Ο αυταρχικός μετασχηματισμός της Χώρας αυτής πραγματοποιείται μέσα από τη σταδιακή παράλυση της λειτουργίας του κοινοβουλίου. Παράλυση που ήταν το αποτέλεσμα της ισχυροποίησης του εθνικοσοσιαλιστικού κόμματος, η οποία οδήγησε τελικά στη διάλυση του εκλεγμένου (τον Μάϊο του 1928) Ράϊχσταγκ, με την περιγραφή και καταστρατήγηση των άρθρων 25 και 48 § 2 του Συντάγματος της Βαϊμάρης. Αδρανοποιήθηκε, έτσι, το δικαίωμα αρνησικυρίας της Βουλής (άρθρο 48 § 3 Συντ.), καθώς και η αρχή της εμπιστοσύνης του Κοινοβουλίου κατά το άρθρο 54 Συντ. Παράλληλα, με βάση την επίκληση του αποκλειστικού δικαιώματος διορισμού του Καγγελάριου από τον Πρόεδρο του Ράϊχ (άρθρο 53 Συντ.), εξαρτώνταν πλέον η Κυβέρνηση από την εμπιστοσύνη του Προέδρου. Η σχετικοποίηση αυτή των κοινοβουλευτικών θεσμών, με κύριο χαρακτηριστικό την αποδυνάμωση του Κοινοβουλίου, είχε ως αποτέλεσμα τη σταδιακή επικράτηση του εθνικοσοσιαλισμού και, τελικά, την κατάλυση των δημοκρατικών δομών. Η διαδικασία αυτονόμησης της εκτελεστικής εξουσίας ολοκληρώθηκε με τον διορισμό του Χίτλερ ως Καγγελάριου από τον Πρόεδρο Χίντεμπουργκ (30/1/1933), που σηματοδότησε, inter alia, την αναίρεση της αρχής της διάκρισης των εξουσιών. Για την ανάλογη εξέλιξη του φασισμού στην Ιταλία βλ. *G. Leibholz*, Zu den problemen des faschistischen Verfassungsrechts, ό.π., σελ. 13 επ.

[22] Παρόμοιες συνταγματικές *ανασχέσεις* προβλέπονται και σε άλλα ευρωπαϊκά συνταγματικά κείμενα, ιδίως

συνταγματική τυποποίηση, λοιπόν, της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων συναρτάται, τουλάχιστον στην περίπτωση της Γερμανίας, με τη βασική επιλογή του συντακτικού νομοθέτη να δημιουργήσει ένα ικανό σύστημα εγγυήσεων για την αποτροπή ενεργειών που θα έθεταν σε δοκιμασία τους δημοκρατικούς και τους φιλελεύθερους θεσμούς[23].

Το άρθρο 18 Θ.Ν. ορίζει κατά τρόπο εξαντλητικό τα δικαιώματα εκείνα τα οποία υπόκεινται σε *αποδυνάμωση* στην περίπτωση που ο φορέας τους τα ασκήσει "*καταχρηστικά*". Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο ότι τα δικαιώματα αυτά (όπως λ.χ. η ελευθερία εκφράσεως, ελευθερία του τύπου, της διδασκαλίας, του συνέρχεσθαι, του συνεταιρίζεσθαι, το απόρρητο των επιστολών και της ταχυδρομικής ή τηλεπικοινωνιακής ανταποκρίσεως, το δικαίωμα ασύλου) έχουν, τουλάχιστον τα περισσότερα, έντονο *πολιτικό* περιεχόμενο, αναφέρονται, δηλαδή, στη δυνατότητα συμμετοχής του ατόμου στην πολιτική ζωή της Χώρας. Επιδιώκεται, έτσι, η διασφάλιση του πολιτεύματος και, κατ' επέκταση, η προστασία της

των Χωρών εκείνων που γνώρισαν την κατάλυση των δημοκρατικών θεσμών τους από δικτατορικά καθεστώτα. Ενδεικτικά αναφέρονται οι διατάξεις των άρθρων 18 § 2 (απαγόρευση "*μυστικών ενώσεων καθώς και εκείνων που επιδιώκουν, έστω και έμμεσα, πολιτικούς σκοπούς μέσω οργανώσεων στρατιωτικού χαρακτήρα*") και XII των τελικών διατάξεων (απαγόρευση ανασύστασης του διαλυθέντος φασιστικού κόμματος) του Ιταλικού Συντάγματος του 1948, 55 § 2 ("*αναστολή*" των εγγυήσεων για την προσωρινή κράτηση, καθώς και των δικαιωμάτων του απαραβίαστου της κατοικίας και της ελεύθερης επικοινωνίας και ανταπόκρισης) του Ισπανικού Συντάγματος του 1978, και 46 § 4 (απαγόρευση ένοπλων οργανώσεων, οργανώσεων στρατιωτικού ή παραστρατιωτικού χαρακτήρα ή οργανώσεις που αντιπροσωπεύουν την ιδεολογία του φασισμού) του Πορτογαλικού Συντάγματος του 1976.

[23] Η "άμυνα" του νομικο-πολιτικού συστήματος απέναντι στον φασισμό φαίνεται ότι δομείται στο συνταγματικό κείμενο σε ένα διπλό επίπεδο: Από τη μία πλευρά με την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων (άρθρο 18 Θ.Ν. και ειδικότερες όψεις της απαγόρευσης αυτής), και, από την άλλη, με τη θέσπιση και κατοχύρωση των στοιχείων της αρχής του κοινωνικού κράτους (άρθρο 20 § 1 Θ.Ν. και λοιπές διατάξεις κοινωνικού χαρακτήρα). Με τη συνταγματοποίηση των βασικών χαρακτηριστικών του κοινωνικού κράτους επιδιώκεται, έτσι, η απάμβλυνση των κοινωνικών ανισοτήτων και αντιθέσεων, οι οποίες προκάλεσαν, άλλωστε, και την εμφάνιση και επικράτηση του φασισμού. Πραγματικά, όπως εύστοχα σημειώνεται (*R. Kühnl*, ό.π., σελ. 163), "*σαν μια ουσιαστική αιτία του φασιστικού κινήματος πρέπει να θεωρηθεί μία κοινωνικοοικονομική κατάσταση κρίσης, που δημιουργεί το αίσθημα κοινωνικής ανασφάλειας και έντονου κινδύνου στα πλατιά στρώματα και κλονίζει σοβαρά την εμπιστοσύνη προς την αστική δημοκρατία και τα κόμματά της*". Γενικά για την επίδραση της κοινωνικο-οικονομικής κρίσης πάνω στο φαινόμενο της ενδυνάμωσης του φασισμού βλ. αντί άλλων, ibidem, σελ. 128 επ., 163 επ., *H. M. Bock*, σε: *Abendroth/Lenk*, ό.π., σελ. 153 επ. Η σύγχρονη *παρεμβατική* πολιτική του κράτους στην οικονομία αποβλέπει στη μείωση των κρίσεων και την ενίσχυση της κοινωνικής συνοχής, όροι πρόσφοροι και αναγκαίοι, όπως αποδείχθηκε ιστορικά, για την αποτροπή φαινομένων όπως αυτό του φασισμού. Κατά τον R. Kühnl, ό.π., σελ. 262, "*ο σύγχρονος καπιταλισμός ανέπτυξε μεθόδους για την υπερνίκηση των κρίσεων και την εξουσίαση των μαζών, που ξεπερνούν κατά πολύ τις μεθόδους της δεκαετίας του 1920. Εξοπλισμένος ο καπιταλισμός με πολιτικοοικονομικά εργαλεία διαχείρισης της κρίσης, όπως αυτά αναπτύχθηκαν θεωρητικά κατ' αρχήν από τον Keyns, δεν μπορεί βέβαια να αποσοβήσει ολοκληρωτικά τις κρίσεις, αλλά μπορεί να μειώσει αισθητά τις επιδράσεις τους : το κράτος εφαρμόζει μία συνεπή αντικυκλική πολιτική, δηλαδή δαπανά σε περιόδους ύφεσης για κρατικές παραγγελίες, ενθαρρύνοντας έτσι μέσω χαμηλότοκων πιστώσεων την επενδυτική διάθεση των επιχειρηματιών και αυξάνει -στο μέτρο που η κυβέρνηση έχει κοινωνικό προσανατολισμό- με φορολογικές ελαφρύνσεις την αγοραστική δύναμη των μαζών*". Οι θεσμοί του κοινωνικού κράτους λειτουργούν, έτσι, *εγγυητικά* για το φιλελεύθερο και δημοκρατικό κράτος, ενισχύοντας σημαντικά τις *νομιμοποιητικές* του βάσεις. Οι δύο αυτοί θεσμοί αποτροπής κινδύνων για τη δημοκρατία, δηλαδή η απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων και το κοινωνικό κράτος, έχουν ως *κοινό βασικό γνώρισμα την απομάκρυνση από τον παραδοσιακό ατομικιστικό φιλελευθερισμό*. Στο μέτρο, μάλιστα, που η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποβλέπει στην προστασία του κοινωνικού συνόλου από μία στενά "ατομικιστική" και "αντικοινωνική" άσκηση των δικαιωμάτων αυτών, μπορεί, κατά λογική επαγωγή, να θεωρηθεί ως *νομικοπολιτικό στοιχείο της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων και αρχή του κοινωνικού κράτους έχουν, έτσι, συνήθως *κοινή τελολογία*. Ιστορικά, άλλωστε, αποτέλεσαν καρπό των πικρών εμπειριών του γερμανικού λαού, αλλά και ευρύτερα των περισσότερων ευρωπαϊκών λαών, από τον φασισμό και τους Παγκόσμιους Πολέμους. Τα δύο αυτά χαρακτηριστικά του *κοινωνικού συνταγματισμού* αποτέλεσαν στην ουσία *κανονιστικά αναχώματα* απέναντι στον φασισμό αλλά και τον κομμουνισμό, που πολιορκούσαν σε ολόκληρη σχεδόν τη διάρκεια του 20ου αιώνα τις φιλελεύθερες και δημοκρατικές δομές του σύγχρονου αστικού κράτους.

ασφάλειας του κράτους και της λειτουργίας του πολιτικού συστήματος. Όπως προκύπτει, άλλωστε, από την ίδια τη διάταξη του άρθρου 18 Θ.Ν., το έννομο αγαθό που προστατεύεται από την καταχρηστική άσκηση των εν λόγω δικαιωμάτων είναι η "*φιλελεύθερη δημοκρατική θεμελιώδης τάξη*". Εννοείται, ασφαλώς, ότι ο τελευταίος αυτός όρος παραπέμπει στις συνταγματικές εκείνες διατάξεις οι οποίες τυποποιούν και κατοχυρώνουν τον φιλελεύθερο και δημοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος (ιδίως άρθρα 1, 2, 3, 20, 79 § 3 Θ.Ν.). Κατά τον τρόπο αυτό, η "*φιλελεύθερη δημοκρατική θεμελιώδης τάξη*" καθίσταται το *αποφασιστικό κριτήριο* για τον δικαστικό έλεγχο της καταχρηστικής ή μη άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων που αναφέρονται στο άρθρο 18 Θ.Ν.[24]. Στη γερμανική επιστήμη έχει επικρατήσει γενικά ο ορισμός που έχει δώσει το Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο για την έννοια της "*φιλελεύθερης δημοκρατικής θεμελιώδους τάξης*". Υπό την τελευταία αυτή έννοια, έτσι, νοείται η τάξη εκείνη, "*η οποία, χωρίς οιαδήποτε επιβολή βίας και αυθαιρεσίας, παριστά μία τάξη κράτους δικαίου, βασισμένη στην αυτοδιάθεση του Λαού σύμφωνα με τη θέληση της εκάστοτε πλειοψηφίας και στην ελευθερία και την ισότητα. Στις θεμελιώδεις αρχές αυτής της τάξης πρέπει να συγκαταλεγούν τουλάχιστον οι εξής: ο σεβασμός των συγκεκριμενοποιημένων στον Θ.Ν. δικαιωμάτων του ανθρώπου, και προπαντός του δικαιώματος να ζει κανείς και να αναπτύσσεται ελεύθερα, η λαϊκή κυριαρχία, η διάκριση των εξουσιών, η ευθύνη της κυβέρνησης, η νομιμότητα της διοίκησης, η ανεξαρτησία των δικαστηρίων, η αρχή του πολυκομματισμού και η ισότητα ευκαιριών για όλα τα πολιτικά κόμματα, που έχουν το δικαίωμα να σχηματίζουν και να ασκούν αντιπολίτευση σύμφωνα με το Σύνταγμα*"[25].

Η τυποποίηση μίας τέτοιας απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης ορισμένων θεμελιωδών δικαιωμάτων διευρύνει, όπως είναι πρόδηλο, τα κανονιστικά *όρια* του πεδίου προστασίας των δικαιωμάτων αυτών (*συστολή του πεδίου προστασίας*). Αυτό σημαίνει ότι τα τελευταία, ακόμη και όταν η άσκησή τους κινείται εντός του κανονιστικού πλαισίου που φαίνεται να διαγράφει η οικεία συνταγματική διάταξη που τα κατοχυρώνει, είναι δυνατόν να θεωρηθούν ότι ασκούνται *καταχρηστικά* εάν ο φορέας τους τα χρησιμοποιεί "*για να αγωνισθεί εναντίον της φιλελεύθερης δημοκρατικής θεμελιώδους τάξης*". Είναι αυτό μία πρόσθετη *δικλείδα ασφαλείας* που τυποποιεί το συνταγματικό κείμενο για να προστατέψει τον φιλελεύθερο και δημοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος, όπως αυτός γίνεται αντιληπτός και κατοχυρώνεται στον Θ.Ν.

Αντίθετα, τα υπόλοιπα θεμελιώδη δικαιώματα που δεν περιλαμβάνονται στην (περιοριστική) απαρίθμηση του άρθρου 18 Θ.Ν. δεν υπόκεινται στον ίδιο έλεγχο "καταχρηστικότητας". Έλεγχος, ο οποίος πραγματοποιείται από το Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο, το οποίο έχει την αποκλειστική αρμοδιότητα να αποφαίνεται για την ύπαρξη ή μη καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος και, συνακόλουθα, για την "αποδυνάμωση" του δικαιώματος και την έκτασή της[26].

---

[24] Κατά την κρατούσα άποψη, το άρθρο 18 Θ.Ν. δεν απαιτεί υπαιτιότητα αλλά αρκεί η διακινδύνευση της φιλελεύθερης δημοκρατικής θεμελιώδους τάξης: Βλ. *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 218. Μία τέτοια ερμηνεία φαίνεται, ωστόσο, να δημιουργεί κάποια προβλήματα, στον βαθμό κυρίως που από τη διατύπωση του άρθρου αυτού προκύπτει, ως αναγκαίος όρος του πραγματικού, η υπαιτιότητα του φορέα των δικαιωμάτων, η οποία καλύπτει τουλάχιστον τον *σκοπό* που προσδίδει τον "*καταχρηστικό*" χαρακτήρα στην άσκησή τους: "*Όποιος καταχράται την ελευθερία... για να αγωνισθεί εναντίον της φιλελεύθερης δημοκρατικής θεμελιώδους τάξης...*".

[25] BVerfGE, 2, 1, 12, όπως παρατίθεται τόσο από τον *K. Hesse*, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, ό.π., σελ. 53. Πρβλ. επίσης *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 219.

[26] Η ανάθεση της σχετικής αρμοδιότητας στο Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο αποτελεί αναμφίβολα εγγύηση για την αποτροπή κάθε απόπειρας κατάχρησης του άρθρου 18 Θ.Ν. από την εξουσία. Πρβλ. σχετικά *G. Dürig*, σε: *Maunz/Dürig/Herzog*, ό.π., άρθρ. 18, § 64. Η κήρυξη από το Δικαστήριο της "*αποδυναμώσεως*" ενός δικαιώματος έχει χαρακτήρα πρόσκαιρο και συγκεκριμένο: Περιορίζεται χρονικά από την ίδια την απόφαση και αφορά όχι το σύνολο των δικαιωμάτων αλλά μόνον αυτών που ασκήθηκαν κατά τρόπο

Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι τα υπόλοιπα δικαιώματα που κατοχυρώνονται στο συνταγματικό κείμενο (εκτός, δηλαδή, από αυτά τα οποία αναφέρει το άρθρο 18 Θ.Ν.), είναι απεριόριστα και χωρίς φραγμούς. Αντίθετα, το πεδίο προστασίας και το σύστημα περιορισμών κάθε δικαιώματος προκύπτουν από τη διάταξη που τα κατοχυρώνει και ιδιαίτερα από τη ratio της συνταγματικής τυποποίησης, σε συνδυασμό με τις γενικές ερμηνευτικές αρχές που περιλαμβάνονται στον ίδιο τον Θ.Ν. (λ.χ. άρθρο 19), καθώς και τις θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος, κυρίως δε την αρχή της αξιοπρέπειας του ανθρώπου (άρθρο 1 § 1 Θ.Ν.) και την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου (άρθρο 20 § 1 Θ.Ν.). Η άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος μπορεί, έτσι, να κινείται εκτός του κανονιστικού αυτού πλαισίου, επομένως πέραν του πεδίου προστασίας του. Στην περίπτωση αυτή, η άσκηση του δικαιώματος μπορεί να θεωρηθεί ότι υπερβαίνει τα συνταγματικώς ανεκτά (κατά συνέπεια, θεμιτά) όρια, άρα ότι είναι "*καταχρηστική*"[27]. Σύμφωνα με έναν μάλλον διαδεδομένο ορισμό, *ως καταχρηστική άσκηση ενός δικαιώματος νοείται η ενέργεια εκείνη, η οποία εμφανίζεται μεν ως άσκηση του δικαιώματος, αλλά συγχρόνως είναι αντίθετη προς το πραγματικό του πνεύμα*[28]. Ένας τέτοιος ορισμός, όμως, αν και δογματικά ορθός, δεν είναι δυνατόν, λόγω κυρίως της γενικότητάς του (ποιό είναι το "*πραγματικό πνεύμα*" του δικαιώματος ;), να αποτελέσει ασφαλές και βέβαιο κριτήριο για τον χαρακτηρισμό μίας άσκησης ενός θεμελιώδους δικαιώματος ως *καταχρηστικής*[29].

καταχρηστικό, σύμφωνα με την έννοια και το πνεύμα του άρθρου 18 Θ.Ν. "*Αποδυνάμωση*" ενός θεμελιώδους δικαιώματος σημαίνει ότι ο φορέας του δεν μπορεί να επικαλεστεί ενώπιον των κρατικών αρχών τη συνταγματική κατοχύρωσή του, αξιώνοντας, έτσι, την αποχή της κρατικής εξουσίας από ενέργειες που περιορίζουν ή απαγορεύουν την άσκησή του απ' αυτόν. Κατά τον Dürig, ό.π., αρθρ. 18, § 78, ο οποίος κάνει λόγο για "*μαχόμενη δημοκρατία*", πρόκειται για μία μορφή "*αποπολιτικοποίησης*" (Entpolitisierung) και όχι για "*αστικό θάνατο*" (Entbürgerlichung). Απλουστεύοντας, μπορούμε σχηματικά να πούμε ότι μετά την κήρυξη της "αποδυναμώσεως" ενός δικαιώματος, θεωρείται κατά νομικό πλάσμα ότι το συγκεκριμένο ("αποδυναμωμένο") δικαίωμα δεν κατοχυρώνεται προς όφελος του φορέα του που το "καταχράστηκε". Μία τέτοια "αποδυνάμωση" του δικαιώματος που αφορά ένα συγκεκριμένο πρόσωπο δεν αντίκειται, εξάλλου, στη γενική αρχή της ισότητας (άρθρο 3 § 1 Θ.Ν.) γιατί η διάταξη του άρθρου 18, ως *ειδικότερη* διάταξη εφαρμόζεται αντί της γενικής (3 § 1 Θ.Ν.). Πρέπει, πάντως, να σημειωθεί ότι η διάταξη του άρθρου 18 Θ.Ν. έχει εξαιρετικά σπάνια εφαρμογή. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι έχει εφαρμοσθεί μόνον δύο φορές, στις οποίες, μάλιστα, το Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο έκρινε ότι η άσκηση των δικαιωμάτων και στις δύο αυτές περιπτώσεις δεν μπορούσε να θεωρηθεί, κατά την έννοια του άρθρου 18 Θ.Ν., ως "καταχρηστική", γιατί δεν διακυβεύθηκε η "*φιλελεύθερη δημοκρατική θεμελιώδης τάξη*" (βλ. BVerfGE 11, 282 επ., BVerfGE 38, 23 επ.). Το γεγονός αυτό μπορεί να σημαίνει δύο κατά βάση πράγματα: είτε ότι η διάταξη του άρθρου 18 Θ.Ν. λειτούργησε αποτρεπτικά για κάθε είδους "*καταχρηστικής άσκησης*" των δικαιωμάτων που προβλέπονται σ' αυτό είτε ότι οι προϋποθέσεις για τον χαρακτηρισμό μίας άσκησης δικαιώματος ως "καταχρηστικής" ερμηνεύονται κατά τρόπο *ελαστικό*, υπέρ του φορέα των δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο ευνοείται, άλλωστε, και από τη νομικο-πολιτική συγκυρία στη μεταπολεμική Γερμανία, που δεν δημιουργεί μείζονες εντάσεις θεσμικού και πολιτικού χαρακτήρα.

[27] Το γεγονός αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα που απαριθμούνται κατά τρόπο εξαντλητικό στο άρθρο 18 Θ.Ν. εξομοιώνονται ως προς το ζήτημα της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης με τα υπόλοιπα θεμελιώδη δικαιώματα. Στην πρώτη κατηγορία, έτσι, δικαιωμάτων, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης προσδιορίζεται με σαφήνεια από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο (άρθρο 18), με αποτέλεσμα, ο έλεγχος της καταχρηστικής άσκησης να καθίσταται αυστηρότερος και διεισδυτικότερος. Αντίθετα, στην περίπτωση των θεμελιωδών δικαιωμάτων που δεν περιλαμβάνονται στο άρθρο 18 Θ.Ν. η έννοια της «καταχρηστικής άσκησης» ταυτίζεται με την αναζήτηση των ορίων του πεδίου προστασίας τους και της σχέσης τους με τα υπόλοιπα δικαιώματα και τις θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος.

[28] *Th. Maunz*, Deutsches Staatsrecht, Münhen 1979, C. H. Beck, σελ. 155.

[29] Πολύ δυσκολότερα, εξάλλου, θα μπορούσε να γίνει αποδεκτός ένας ορισμός που θα συνέδεε την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος με "*προσυνταγματικές θεμελιώδεις ιδέες*" και "*υπερθετικές σκέψεις δικαίου*", όπως πράττει ο *H. U. Gallwas*, Der Missbrauch von Grundrechten, Berlin 1967, Duncker und Humblot, σελ. 35 : "*Κατάχρηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος είναι η πραγμάτωση του περιεχομένου ελευθερίας κάποιου κατοχυρωμένου στο Σύνταγμα θεμελιώδους δικαιώματος σε βάρος άλλων φορέων θεμελιωδών δικαιωμάτων, της ολότητας ή του κράτους, εφόσον το εκάστοτε προσβληθέν συμφέρον προστατεύεται πρόδηλα από μία συνταγματική διάταξη, από μία προσυνταγματική θεμελιώδη ιδέα ή από μία υπερθετική σκέψη δικαίου*". Μία τέτοια άποψη είναι προφανώς εσφαλμένη, στον βαθμό κυρίως που ένα συνταγματικό δικαίωμα μπορεί να οριοθετείται μόνον από συνταγματικούς κανόνες, οι οποίοι αναγνωρίζουν ή επιτρέπουν παρόμοιους

Ανεξάρτητα, πάντως, από τις εγγενείς δυσχέρειες που εμφανίζει ο προσδιορισμός της έννοιας "*καταχρηστική άσκηση δικαιώματος*", η νομολογία του Γερμανικού Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου θεωρεί ως αυτονόητη την απαγόρευση μίας τέτοιας άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ανεξάρτητα από το αν αυτά περιλαμβάνονται στην ειδική περίπτωση της ρήτρας του άρθρου 18 Θ.Ν. Για παράδειγμα, έτσι, το Δικαστήριο έκρινε με απόφασή του της 8ης Νοεμβρίου 1960 ότι είναι συνταγματικά ανεπίτρεπτη (και γι' αυτό στερείται συνταγματικής προστασίας) η καταχρηστική άσκηση της θρησκευτικής ελευθερίας (άρθρο 4 § § 1, 2). Κατά το ιστορικό, κάποιος φυλακισμένος υπόσχονταν τη δωρεά καπνού σε όσους συγκρατούμενούς του δεν πήγαιναν στην εκκλησία. Σύμφωνα με τη δικαστική απόφαση "*δεν μπορεί, σε κάθε περίπτωση, να επικαλείται τη θρησκευτική ελευθερία εκείνος, ο οποίος υπερβαίνει τα όρια, που καθιέρωσε η αξιολογική τάξη του Θ.Ν.... Το κοσμοθεωρητικά ουδέτερο Κράτος δεν μπορεί και δεν επιτρέπεται βέβαια να καθορίζει εγγύτερα το περιεχόμενο της ελευθερίας αυτής, γιατί δεν επιτρέπεται να αξιολογήσει την πίστη ή την απιστία των πολιτών του, ωστόσο πρέπει σε κάθε περίπτωση να εμποδίζεται η κατάχρηση της ελευθερίας αυτής. Από τη δομή της συνταγματικής αξιολογικής τάξης, ιδίως από την αξιοπρέπεια του προσώπου, προκύπτει, ότι η κατάχρηση συντρέχει ιδίως, όταν προσβάλλεται η αξιοπρέπεια του προσώπου άλλων. Η επιτρεπόμενη καθευατήν προπαγάνδα υπέρ ή κατά μίας θρησκείας, γίνεται κατάχρηση του θεμελιώδους δικαιώματος, όταν κάποιος προσπαθεί με αθέμιτες μεθόδους ή ανήθικα μέσα να παρακινήσει άλλα πρόσωπα να εγκαταλείψουν την πίστη τους ή ν' αποχωριστούν από την εκκλησία. Εκείνος, ο οποίος, με την εκμετάλλευση των ιδιαίτερων συνθηκών της έκτισης ποινής στις φυλακές, με τον σκοπό ν' απομακρύνει κάποιον από την πίστη του υπόσχεται ή δίδει σ' αυτόν μέσα απολαύσεως, δεν απολαμβάνει την προστασία του άρθρου 4 § 1 Θ.Ν.*"[30].

Από την απόφαση αυτή του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου συνάγεται ότι: α) Οποιοδήποτε θεμελιώδες δικαίωμα υπόκειται στην απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος. Πέραν, δηλαδή, από την περίπτωση του άρθρου 18 Θ.Ν., η άσκηση και των λοιπών θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν επιτρέπεται να γίνεται "*καταχρηστικά*". β) Καταχρηστική θεωρείται η άσκηση εκείνη του δικαιώματος που "*υπερβαίνει τα όρια τα οποία καθιέρωσε η αξιολογική τάξη του Θ.Ν.*". Η "*αξιολογική τάξη του Θ.Ν.*" ανάγεται, έτσι, σε κριτήριο για τον χαρακτηρισμό μίας άσκησης δικαιώματος ως "*καταχρηστικής*". γ) Το κράτος είναι "*κοσμοθεωρητικά ουδέτερο*", με την έννοια ότι επιτρέπει τον *κοσμοθεωρητικό πλουραλισμό* (άρθρο 4 § 1 Θ.Ν. : "*Η ελευθερία ... των κοσμοθεωρητικών πεποιθήσεων είναι απαραβίαστη*"). δ) Η κατοχυρωμένη από το Σύνταγμα ελευθερία δεν μπορεί να ασκείται καταχρηστικά. ε) "*Από τη δομή της συνταγματικής αξιολογικής τάξης, κυρίως από την αξιοπρέπεια του προσώπου, προκύπτει ότι κατάχρηση συντρέχει ιδίως, όταν προσβάλλεται η αξιοπρέπεια του προσώπου άλλων*". Η αρχή, λοιπόν, της *αξιοπρέπειας του ανθρώπου*, ως κεντρικού στοιχείου της συνταγματικής αξιολογικής τάξης, αποτελεί βασικό *κριτήριο* για την κρίση περί καταχρηστικής άσκησης ενός θεμελιώδους δικαιώματος. Πιο συγκεκριμένα, καταχρηστική είναι η άσκηση δικαιώματος όταν προσβάλλεται η αξιοπρέπεια άλλου(-ων) προσώπου(-ων). στ) Η διάγνωση της καταχρηστικότητας στην άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος κρίνεται *in concreto*, με βάση τα ιδιαίτερα πραγματικά περιστατικά και τις ειδικότερες συνθήκες που τα συνοδεύουν[31].

περιορισμούς.

[30] BVerfGE 12, 1, 4 επ., όπως, σχεδόν, αυτή παρατίθεται από τον *Α. Ράϊκο*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 170.

[31] Στο σημείο αυτό ανακύπτει το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος που προβλέπεται στο άρθρο 18 Θ.Ν. και της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος που αφορά όλα τα θεμελιώδη δικαιώματα. Θα μπορούσε, έτσι, να υποστηριχθεί ότι η σχετική απαγόρευση περιορίζεται μόνον στην περίπτωση των δικαιωμάτων που αναφέρονται στο άρθρο 18 Θ.Ν., από το οποίο συνάγεται, a contrario, ότι όλα τα υπόλοιπα δικαιώματα δεν υπόκεινται στην απαγόρευση αυτή (βλ. ιδίως τις κριτικές παρατηρήσεις του *A. Bleckmann*, Allgemeine Grundrechtslehren, Köln 1979, Heyman, σελ. 245-247).

β) Οι ιστορικές καταβολές της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ.

Η συνταγματική ιστορία της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος και, ιδίως, η αναδρομή στις προπαρασκευαστικές εργασίες του Συντάγματος του 1975 έχει μία πρόδηλη χρησιμότητα: Μπορεί να συμβάλει στην αποσαφήνιση της *ιστορικής ratio* της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. και, συνακόλουθα, να διευκολύνει την ερμηνεία του περιεχομένου της. Πραγματικά, η *ελλειπτικότητα* που χαρακτηρίζει τη διατύπωση της διάταξης αυτής οδηγεί, περίπου αναπόδραστα, στην ανάγκη αναζήτησης των ιστορικών της καταβολών, που μπορούν να φωτίσουν κάπως το εννοιολογικό της περιεχόμενο. Από την άποψη αυτή, η § 3 του άρθρου 25 αποτελεί, ίσως, μία από τις λίγες συνταγματικές διατάξεις που η αναγωγή στις συναφείς ιστορικές καταβολές και στις προπαρασκευαστικές εργασίες έχουν τόσο μεγάλη σημασία για τη συνταγματική ερμηνεία της. Όπως, όμως, ήδη αναφέρθηκε, η νοηματική αυτή "εξάρτηση" της διάταξης του άρθρου 25 § 3 από το ιστορικό πλαίσιο της διαμόρφωσής της συνιστά συγχρόνως και τον βασικότερο παράγοντα κινδύνων για τη διαστρέβλωση του περιεχομένου και της λειτουργίας της. Και αυτό γιατί η αναγωγή στις ιστορικές της καταβολές μπορεί να αποδειχθεί πρόσφορη για μία de constitutione ferenda ερμηνευτική προσέγγιση, η οποία, στην ουσία των πραγμάτων, καταλήγει να διεκδικεί κανονιστική υπόσταση και λειτουργία.

Αυτό που έχει, λοιπόν, σημασία να τονισθεί είναι ότι κάθε ιστορική στιγμή έχει τις δικές της ιδιομορφίες και υπακούει σε διαφορετικές εν πολλοίς νομικο-πολιτικές λογικές. Για παράδειγμα, έτσι, ένας συνταγματικός θεσμός, όπως λ.χ. η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, μπορεί να επιτελεί, ανάλογα ιδίως με τις ιδεολογικο-πολιτικές προδιαγραφές της ιστορικής περιόδου, τελείως διαφορετικές νομικο-πολιτικές λειτουργίες, ακριβώς γιατί υπακούει σε άλλη θεσμική, ιδεολογική και πολιτική λογική. Η συγκριτική, επομένως, προσέγγιση των συνταγματικών θεσμών πρέπει πάντοτε να λαμβάνει υπόψη της την *ιστορική συγκυρία*. Να διαβλέπει τους συσχετισμούς και τις σκοπιμότητες που υπηρετούν κάθε φορά, να αντιλαμβάνεται τα κρίσιμα στοιχεία της ιστορικής εξέλιξης και να κατανοεί τις διαφοροποιήσεις της λειτουργίας των θεσμών σε σχέση με το ιστορικό τους πλαίσιο. Δεν υπάρχει, ίσως, μεγαλύτερο σφάλμα για την ιστορική επισκόπηση ενός συνταγματικού θεσμού από την αγνόηση των ιστορικών συγκυριών που συνοδεύουν τη λειτουργία του, γεγονός που οδηγεί σε ισοπέδωση των πραγματικών, ιδεολογικών και πολιτικών καταστάσεων. Παράδειγμα: η συνταγματική απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος δεν μπορεί να καθίσταται αντιληπτή ως προς τη σύγχρονη νομικο-πολιτική της λειτουργία με βάση τις ιστορικο-πολιτικές προσλαμβάνουσες

Αυτή η αντίληψη, ωστόσο, φαίνεται να παραγνωρίζει το γεγονός ότι η διάταξη του άρθρου 18 Θ.Ν. αφορά συγκεκριμένες περιπτώσεις καταχρηστικής άσκησης, τις οποίες ο συντακτικός νομοθέτης έκρινε, ενόψει των ιστορικών εμπειριών, αναγκαίο να τυποποιήσει λεπτομερειακά. Αυτό σημαίνει ότι οι περιπτώσεις του άρθρου 18 Θ.Ν. θα ενέπιπταν πιθανόν, και χωρίς τη διάταξη του άρθρου αυτού, στη γενική αρχή της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης. Φαίνεται, πάντως, ότι η ρητή τυποποίηση των περιπτώσεων αυτών στο άρθρο 18 καθιστά αυστηρότερο το σχετικό έλεγχο και, συνακόλουθα, το ενδεχόμενο χαρακτηρισμού μίας άσκησης ενός δικαιώματος (από αυτά που προβλέπονται στην εν λόγω διάταξη) ως καταχρηστικής, εφόσον, βέβαια, η άσκησή του αποβλέπει στην υπονόμευση της *φιλελεύθερης δημοκρατικής θεμελιώδους τάξης*. Αποτελεί αυτό, όπως είδαμε, μία *δικλείδα ασφαλείας* του Συντάγματος, με σκοπό την προστασία του φιλεύθερου και δημοκρατικού πολιτεύματος που κατοχυρώνει ο Θ.Ν. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν συνεπάγεται αναγκαία ότι όλα τα υπόλοιπα δικαιώματα μπορούν να ασκούνται *καταχρηστικά*, υπό την έννοια τη φορά αυτή, της αντίθεσης στη θεμελιώδη αξιολογική τάξη του Θ.Ν. και, άρα, της υπέρβασης της ιστορικο-πολιτικής ratio της κατοχύρωσής τους. Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι, εφόσον δεχόμαστε ότι όλα τα θεμελιώδη δικαιώματα *οριοθετούνται* από συγκεκριμένους φραγμούς που θέτει το συνταγματικό κείμενο (ερμηνευτικά συναγόμενους από την ίδια τη συνταγματική διάταξη που τα κατοχυρώνει, σε συνδυασμό και με τις θεμελιώδεις αρχές και τους ερμηνευτικούς κανόνες που τυποποιούνται στο Σύνταγμα), τότε δεν μπορούμε παρά να αποδεχθούμε το ενδεχόμενο καταχρηστικής άσκησής τους. Κατά συνέπεια, το άρθρο 18 Θ.Ν. δεν συνεπάγεται την εξαίρεση των υπόλοιπων θεμελιωδών δικαιωμάτων από την αρχή της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησής τους.

των δεκαετιών του '50 ή του '60. Οι ιστορικές καταβολές έχουν, ασφαλώς, τη σημασία τους και είναι αναγκαίο να ερευνηθούν. Η αξιολόγησή τους, όμως, και το τελικό προϊόν της ιστορικής αναδίφησης πρέπει να θεμελιώνεται σε μία προσέγγιση που, αν μη τι άλλο, θα διακρίνεται για την *αίσθηση του ιστορικού μέτρου*.

1. Η πρόταση συνταγματικής αναθεώρησης του 1963

Για πρώτη φορά στην ελληνική συνταγματική ιστορία διατυπώνεται η πρόθεση για τη συνταγματική τυποποίηση μίας γενικής ρήτρας απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των ατομικών δικαιωμάτων με την πρόταση αναθεώρησης του Συντάγματος του 1952, την οποία κατέθεσαν στη Βουλή την 21η Φεβρουαρίου 1963 οι 25 Υπουργοί - Βουλευτές της τότε Κυβέρνησης, καθώς και ο Πρωθυπουργός Κ. Καραμανλής[32]. Η πρόταση αυτή των "26"[33], η οποία έμεινε γνωστή ως "*πρόταση βαθειάς τομής στο Σύνταγμα*"[34], παρότι τελικά δεν καρποφόρησε, επρόκειτο να επηρεάσει σημαντικά τη συνταγματική πορεία της Χώρας. Πραγματικά, η πρόταση αναθεώρησης του 1963 αποτέλεσε μία σημαντική *πηγή έμπνευσης* για τον συντακτικό νομοθέτη του 1975. Κάτι τέτοιο ήταν, άλλωστε, αναμενόμενο, στον βαθμό που η πλειοψηφία της συντακτικής Βουλής του 1975, πλειοψηφία η οποία επικαθόρισε σε μεγάλη έκταση τη διαμόρφωση του περιεχομένου του συνταγματικού κειμένου, αποτελούσε ουσιαστικά την κομματική, πολιτική και ιδεολογική συνέχεια της Κυβέρνησης της ΕΡΕ, που διατύπωσε την πρόταση αναθεώρησης του 1963[35].

Με την τελευταία αυτή πρόταση επιχειρούνταν, inter alia, δύο βασικές "*τομές*" στο Σύνταγμα του 1975: Πρώτον, η κατοχύρωση *κοινωνικών δικαιωμάτων και θεσμών κρατικής παρέμβασης στην οικονομία*, κατά τρόπο ώστε να διαμορφωθεί ένα στοιχειώδες συνταγματικό πλαίσιο λειτουργίας ενός *κοινωνικού κράτους*. Οι σειρήνες του *κοινωνικού συνταγματισμού*, ο οποίος ήδη απλώνονταν σταδιακά στη γηραιά Ήπειρο, προσέλκυαν, για πρώτη φορά με τρόπο απτό και έντονο, τον έλληνα νομοθέτη. Δεύτερον, επιδιωκόταν η

---

[32] Την πρόταση υπέγραφαν οι κάτωθι: *Κ. Καραμανλής, Π. Κανελλόπουλος, Π. Παπαληγούρας, Α. Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Αβέρωφ - Τοσίτσας, Κ. Παπακωνσταντίνου, Γ. Ράλλης, Γρ. Κασιμάτης, Σ. Θεοτόκης, Δ. Μακρής, Λ. Μπουρνιάς, Σ. Γκίκας, Δ. Βρανόπουλος, Δ. Βουρδουμπάς, Κ. Τσάτσος, Σ. Κωτιάδης, Κ. Χρυσανθόπουλος, Ι. Μπούτος, Σ. Κούνδουρος, Δ. Δαβάκης, Δ. Αλιπραντής, Α. Γεροκωστόπουλος, Α. Ταλιαδούρος, Α. Θεοδοσιάδης, Π. Σταυρόπουλος, Ι. Ψαρρέας.*

[33] Η πρόταση του 1963 για την αναθεώρηση του Συντάγματος του 1952 έχει ήδη εκδοθεί από το Ινστιτούτο Ελληνικής Συνταγματικής Ιστορίας και Συνταγματικής Επιστήμης, με πρόλογο του τότε Καθηγητή του Πανεπιστημίου Αθηνών *Κ. Γεωργόπουλου*, ο οποίος, μάλιστα, ήταν την περίοδο εκείνη ειδικός σύμβουλος του Κ. Καραμανλή, και από τη θέση αυτή είχε καθοριστικό ρόλο στη διατύπωση της εν λόγω πρότασης αναθεώρησης: Βλ. *Ι.Ε.Σ.Ι.*, Σχέδιον αναθεωρήσεως του Συντάγματος (1963), 1997, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σ. 50 επ. Σημειώνεται επιπρόσθετα ότι στον ανωτέρω τόμο συμπεριλαμβάνεται και προσχέδιο με τα κείμενα τ. νέων διατάξεων που θα προτείνονταν να περιληφθούν στο Σύνταγμα. Το προσχέδιο αυτό, το οποίο βγαίνει για πρώτη φορά στη δημοσιότητα (ibid, σελ. 11 επ.), είχε καταρτισθεί παράλληλα με την πρόταση αναθεώρησης των "26".

[34] Βλ. *Φ. Βεγλερή*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 72.

[35] Η απλή και μόνο ανάγνωση των ονομάτων όσων υπογράφουν την πρόταση αναθεώρησης του 1963 αποδεικνύει του λόγου το ασφαλές: Οι περισσότεροι απ' αυτούς έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του Συντάγματος του 1975, ως μέλη της συντακτικής Βουλής. Το γεγονός, άλλωστε, ότι η πολιτική βούληση που επικαθόρισε σε σημαντικό βαθμό το περιεχόμενο του Συντάγματος του 1975 αποτελούσε ιδεολογικο-πολιτική συνέχεια του πολιτικού καθεστώτος τους 1963 καταφαίνεται επιπρόσθετα από την αγόρευση του *Κ. Καραμανλή* στη Βουλή (7 Ιουνίου 1975) κατά την ψήφιση του νέου Συντάγματος. Σημείωνε τότε σχετικά ο Καραμανλής τα εξής : *"Όπως γνωρίζετε, από το 1961 είχα θέσει ενώπιον του λαού την ανάγκην της αναθεωρήσεως και του εκσυγχρονισμού του Συντάγματος. Κατέθεσα μάλιστα εις την Βουλήν και σχετικήν πρότασιν. Λόγω όμως ποικίλων αντιδράσεων -υποτροπιασμός των οποίων σημειώνεται και σήμερα ατυχώς- η προσπάθειά μου εκείνη απέτυχε, με αποτέλεμα να οδηγηθεί η χώρα εις την τραγικών περιπέτειαν που επηκολούθησε. Τούτων δοθέντων, ήτο φυσικόν μετά την επιστροφήν μου να θέσω ως κυρίαν επιδίωξίν μου την αναθεώρησιν και τον εκσυγχρονισμόν του Συντάγματος. Εξουσιοδοτηθείς δε από τον λαόν, εχάραξα με ρεαλισμόν, αλλά και με σύνεσιν τας βασικάς γραμμάς της συνταγματικής μεταρρυθμίσεως"*. Βλ. Κ. Καραμανλής. Ο τελευταίος μεγάλος, 1991, εκδ. Ροές, σελ. 263.

ενίσχυση των μηχανισμών άμυνας του Συντάγματος απέναντι σε φαινόμενα που μπορούσαν να θέσουν εν αμφιβόλω τον φιλελεύθερο και δημοκρατικό χαρακτήρα του πολιτεύματος. Για να επιτευχθεί ένας τέτοιος στόχος, προτάθηκε η τυποποίηση γενικών ρητρών απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η τυποποίηση, άρα, της σχετικής αυτής απαγόρευσης δεν απέβλεπε τόσο στον περιορισμό της στενά ατομικιστικής θεώρησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων όσο στη διασφάλιση του πολιτεύματος, την προστασία της ασφάλειας του κράτους, αλλά και, κατ' ουσίαν, στην ευχερέστερη χειραγώγηση των ατομικών και πολιτικών ελευθεριών. Η επίκληση, άλλωστε, του "*κομμουνιστικού κινδύνου*", ως επιχείρημα για τη δικαιολόγηση συγκεκριμένων κρατικών πολιτικών, κυριαρχούσε ήδη από το τέλος του εμφυλίου πολέμου και μέχρι την πτώση της δικτατορίας[36].

Οι δύο αυτές βασικές επιδιώξεις αποτυπώνονται, με αρκετή ευκρίνεια, στην ίδια την πρόταση αναθεώρησης του 1963. Όπως, έτσι, σημειώνεται χαρακτηριστικά σ' αυτήν "*η τεραστία κοινωνική πρόοδος αφ' ενός και αι μεταπολεμικώς δημιουργηθείσαι νέαι οικονομικαί συνθήκαι αφ' ετέρου, και πέραν αυτών η προϊούσα διεθνοποίησις της οικονομικής ζωής, επέβαλον την ανάπτυξιν της κρατικής δραστηριότητος εις τον κοινωνικόν και οικονομικόν τομέαν και προσέθεσαν νέας περιπτώσεις επεμβάσεως της Πολιτείας προς επωφελή ρύθμισιν των βιοτικών σχέσεων ή προς προστασίαν των αδυνάτων. Κατέστη, ως εκ τούτου, αναγκαία η διεύρυνσις και επέκτασις των κρατικών αρμοδιοτήτων, ως και η ταχεία λειτουργία της κρατικής μηχανής, εις τρόπον ώστε, να δύναται να ανταποκρίνεται εις την γοργώς επεκτεινομένην δραστηριότητα αυτής*"[37]. Είναι, έτσι, η πρώτη ουσιαστικά φορά που διατυπώνεται τόσο καθαρά η ανάγκη συνταγματοποίησης των βασικών θεσμικών στοιχείων του κοινωνικού κράτους. Ο κρατικός παρεμβατισμός και η ενίσχυση των οικονομικά αδύναμων, ως σύγχρονα συνταγματικά χαρακτηριστικά, έχουν, λοιπόν, τις ρίζες τους και στην πρόταση αναθεώρησης του 1963.

Πέραν, όμως, της "κοινωνιστικής" κατεύθυνσης που διέπει την εν λόγω πρόταση, μπορεί να εντοπισθεί ευχερώς σ' αυτήν μία τάση για ενίσχυση των μηχανισμών προστασίας του πολιτεύματος και του κράτους συνολικά από τον "*κομμουνιστικό κίνδυνο*". Όπως χαρακτηριστικά, έτσι, σημειώνεται στην πρόταση των "26" οι εγγενείς δυσχέρειες που αντιμετωπίζει η Χώρα στη διαδικασία της εξέλιξης και της προόδου της, "*επιτείνονται ειδικώς διά την Ελλάδα και εκ της συνδρομής άλλων περιστατικών, τα οποία παρακωλύουν την οικονομικήν και κοινωνικήν ανάπτυξιν της Χώρας και γενικώτερον την πρόοδον του Ελληνικού Λαού. Η πίεσις των κομμουνιστών, με τριπλήν εντός εικοσαετίας απόπειραν, όπως βία καταλάβουν την εξουσίαν κατέστησε το πρόβλημα του κομμουνισμού ιδιαιτέρως οξύ και επομένως διάφορον από εκείνο, το οποίο αντιμετωπίζουν αι χώραι, αι οποίαι δεν εγνώρισαν παντάπασιν ή δεν εδοκίμασαν, εις ο μέτρον και ημείς, την ένοπλον δράσιν του. Και μόνον το γεγονός ότι η Ελλάς ευρίσκεται εις τα σύνορα του ανατολικού συνασπισμού, οπόθεν και εξεπορεύθησαν αι ένοπλοι εναντίον της ανεξαρτησίας και της γαλήνης της επιδρομαί, θα ήρκει να προσδώση ιδιάζουσαν μορφήν εις το παρ' ημίν πρόβλημα του κομμουνισμού*"[38]. Επιπλέον, σύμφωνα με τους συντάκτες της εν λόγω προτάσεως το πολίτευμα δεν κινδύνευε μόνον από τον κομμουνισμό αλλά και από τον φασισμό του τύπου του χιτλερισμού: "*Εκ παραλλήλου όμως δεν πρέπει να παραβλέπεται, ότι η ανάπτυξις της κομμουνιστικής απειλής συντελεί συγχρόνως εις την δημιουργίαν και την ανάπτυξιν αντιρρόπων δυνάμεων, αντιγραφουσών τας ολοκληρωτικάς μεθόδους του κομμουνισμού, δυνάμεων αι οποίαι αποτελούν εξ ίσου κίνδυνον διά την Δημοκρατίαν και τους ελευθέρους θεσμούς της*"[39].

---

[36] Βλ. αντί άλλων, τις σχετικές αναλύσεις του *Ν. Αλιβιζάτου*, Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση (1922-1974). Όψεις της ελληνικής εμπειρίας, 1983, εκδ. Θεμέλιο, σελ. 566 επ.

[37] Βλ. στον ανωτέρω τόμο του Ινστιτούτου Ελληνικής Συνταγματικής Ιστορίας και Συνταγματικής Επιστήμης, ό.π., σελ. 50 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας).

[38] Ό.π., σελ. 51-52.

[39] Ό.π., σελ. 52. Για μία αριστερή κριτική του φασισμού βλ. ιδίως *A. Glucksman*, Fascismes: L'Ancien et le Nouveau, Les Temps Modernes, 1972 (29), No 310, σελ. 266-334. Κατά τον συγγραφέα "*Ο φασισμός είναι η*

Οι δύο αυτοί «κίνδυνοι» (κομμουνισμός - φασισμός) δημιουργούν ένα έντονο κλίμα *καχυποψίας* της κρατικής εξουσίας έναντι των πολιτών. Καχυποψία, που αποτυπώνεται, όπως και στην περίπτωση του Γερμανικού Συντάγματος του 1949, στην τυποποίηση *γενικής ρήτρας απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος*. Όπως, μάλιστα, προκύπτει από την πρόταση αναθεώρησης του 1963 η καχυποψία αυτή απέναντι στους πολίτες απορρέει ακόμη και από την αμισβήτηση της πολιτικής τους ωριμότητας : "*Εξ άλλου*", σημειώνεται στην πρόταση αναθεώρησης, "*παλαιαί κακαί έξεις, αι οποίαι έχουν την ρίζα αυτών εις την ψυχολογίαν του Λαού μας και εις την έλλειψιν της απαιτουμένης πολιτικής αγωγής, προκαλούν προσθέτως δυσχερείας εις την ευτυχή εξέλιξιν των πολιτικών μας πραγμάτων. Οι δημοκρατικοί θεσμοί γίνονται αδιαλλείπτως αντικείμενον καταχρήσεων. Η δημοκρατία, η οποία είναι κατ' εξοχήν το πολίτευμα του μέτρου, της διαλλαγής και του αμοιβαίου σεβασμού των διεστώτων, ταλαιπωρείται άνευ διακοπής από την αχαλιναγώγητον έκρηξιν των πολιτικών παθών και την ασυγκράτητον ροπήν προς διαβολήν*"[40].

Στο πλαίσιο αυτό, και για την επίτευξη των ανωτέρω "*κοινωνιστικού*" και "*αμυντικού*" χαρακτήρα αναγκαιοτήτων, προτάθηκε η συμπερίληψη στο κεφάλαιο "*περί δημοσίου δικαίου των Ελλήνων*" νέων διατάξεων με τις οποίες: " *α) να τίθενται υπό την προστασίαν του Κράτους ο γάμος, η οικογένεια, η εργασία και η οικονομική δραστηριότης, προβλεπομένου άμα ότι η τελευταία αύτη δέον να αναπτύσσεται κατά τρόπον συμβάλλοντα εις την καθόλου ανάπτυξιν της χώρας και β) να απαγορεύεται η κατάχρησις των ατομικών δικαιωμάτων εις βάρος του δημοκρατικού πολιτεύματος και των λαϊκών ελευθεριών*"[41]. Παράλληλα, σύμφωνα με την πρόταση αυτή, θεωρούνταν αναγκαία η πρόβλεψη, κατά τα πρότυπα του Γερμανικού Συντάγματος, "*της εκτός νόμου θέσεως, κατόπιν αποφάσεως του ούτινος προτείνεται η σύστασις Ανωτάτου Συνταγματικού Δικαστηρίου, πολιτικών κομμάτων, η οργάνωσις των οποίων, οι σκοποί των ή τα υπ' αυτών χρησιμοποιούμενα μέσα κατατείνουν εις την ανατροπήν των θεμελιωδών αρχών του πολιτεύματος*"[42].

Τις γενικές αυτές κατευθύνσεις, εξάλλου, συγκεκριμενοποιούσε και εξειδίκευε το, «*απόρρητο*»[43] και μέχρι πρότινος αδημοσίευτο, προσχέδιο αναθεώρησης που περιείχε τα κείμενα των νέων διατάξεων που θα προτείνονταν να περιληφθούν στο Σύνταγμα από τη μελλοντική Αναθεωρητική Βουλή, αν βέβαια ευοδωνόταν η πρόταση και η υφιστάμενη τότε Βουλή την αποδεχόταν και ψήφιζε την πράξη περί αναθεωρήσεως[44]. Ειδικότερα, ως προς την τυποποίηση του *κοινωνικού κράτους*, προτεινόταν η συμπερίληψη στο συνταγματικό κείμενο τριών νέων διατάξεων: Στο άρθρο 20γ, έτσι, αναφερόταν ότι "*1. Ο γάμος, ως θεμέλιον της οικογενείας και της συντηρήσεως και προαγωγής του Έθνους, τελεί υπό την προστασίαν του Κράτους. 2. Το κράτος λαμβάνει ειδικά μέτρα προς προστασίαν της μητρότητος και της νεότητος*"[45]. Σύμφωνα δε με τις σχετικές παρατηρήσεις ("*υποτυπώδης μορφή εισηγητικών εκθέσεων*"[46], οι οποίες συνόδευαν κάθε προτεινόμενη νέα διάταξη), το άρθρο αυτό αποτελεί "*κατευθυντήρια διάταξη*" και είναι "*ως προς μεν την πρώτην παράγραφον αυτού ειλημμένον από το άρθρον 24 του Συντάγματος του 1927, ως προς δε την δευτέραν από το άρθρον 31 του Ιταλικού Συντάγματος*". Ακόμη, στο άρθρο 20δ, η διατύπωση της οποίας είναι σχεδόν όμοια με τη σημερινή διάταξη του άρθρου 22 § 1 Συντ., προβλεπόταν η προστασία της εργασίας, ενώ το άρθρο 20ε όριζε ότι : "*1. Η ιδιωτική*

αντίδραση αλλά όχι στα συνηθισμένα της όρια. Δεν πρόκειται για την αντίδραση της 'δεξιάς' ενάντια στην 'αριστερά' αλλά για τον αστικό πόλεμο ενάντια στην προλεταριακή επανάσταση".

[40] Ό.π., σελ. 52.

[41] Ό.π., σελ. 54.

[42] Ό.π., σελ. 55.

[43] Βλ. *Κ. Γεωργόπουλου*, Πρόλογος στον ανωτέρω τόμο του Ινστιτούτου Ελλ. Συντ. Ιστ. και Συντ. Επιστ., Σχέδιον αναθεωρήσεως του Συντάγματος (1963), ό.π., σελ. 8.

[44] Βλ. ibidem.

[45] Ό.π., σελ. 21-22

[46] Έτσι τις χαρακτηρίζει ο *Κ. Γεωργόπουλος*, ό.π., σελ. 8.

πρωτοβουλία δεν δύναται να αναπτυχθή επί βλάβη της δημοσίας ωφελείας, ή εις βάρος της ελευθερίας, της εθνικής ασφαλείας, ή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. 2. Όλοι οι πολίται οφείλουν να αναπτύσσουν την δραστηριότητα αυτών, αποβλέποντας συγχρόνως και εις την υλικήν και πνευματικήν προαγωγήν της Χώρας". Πηγή έμπνευσης της τελευταίας αυτής διάταξης αναγνωριζόταν στις "*παρατηρήσεις*" που τη συνόδευαν, τα άρθρα 41 και 4 § 2 του Ιταλικού Συντάγματος[47].

Ως προς τη διασφάλιση, εξάλλου, το πολιτεύματος από ενδεχόμενες "καταχρήσεις" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, το προσχέδιο περιλάμβανε δύο διατάξεις: Σύμφωνα με την πρώτη (άρθρο 20α § 2), "*Πολιτικά κόμματα, των οποίων οι σκοποί ή τα προς πραγματοποίησιν τούτων χρησιμοποιούμενα μέσα υπ' αυτών ή των στελεχών των, αποβλέπουσιν ευθέως ή συγκεκαλυμμένως εις την ανατροπήν των θεμελιωδών αρχών και διατάξεων του παρόντος Συντάγματος, τίθενται εκτός νόμου και διαλύονται δι' αποφάσεως του κατά το άρθρον 98α Ανωτάτου Συνταγματικού Δικαστηρίου, κατά τα ειδικώτερον διά νόμου καθορισθησόμενα*". Οι παρατηρήσεις που συνοδεύουν τη διάταξη αυτή είναι χαρακτηριστικές για το πως προσλαμβάνεται η έννοια της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος από τους συντάκτες της πρότασης αναθεώρησης : "*Διά της προτεινομένης προσθήκης του άρθρου τούτου - εμπνευσμένου από το άρθρον 49 του Ιταλικού Συντάγματος και το άρθρον 21 του Γερμανικού- επιδιώκεται εις και μοναδικός σκοπός : η παροχή εις την δημοκρατίαν νομίμου μέσου αμύνης κατ' εκείνων οι οποίοι υποσκάπτουν τους ελευθέρους θεσμούς της... Την τοιαύτην άμυναν της δημοκρατίας αποβλέπει να εξασφαλίση η νέα διάταξις, η οποία δημιουργεί τη δυνατότητα όπως τίθενται εκτός νόμου και διαλύωνται κόμματα, των οποίων οι σκοποί έγκεινται εις την ανατροπήν της δημοκρατικής μορφής του πολιτεύματος και των θεμελιωδών διατάξεων του Συντάγματος, δηλ. των διατάξεων εκείνων των οποίων το άρθρον 108 απαγορεύει την αναθεώρησιν*"[48]. Ακόμη, στο άρθρο 20β οριζόταν ότι "*Η κατάχρησις της ελευθερίας του συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι, ή της εκδηλώσεως της γνώμης, όταν ιδία γίνεται διά του τύπου, ή του απορρήτου της ανταποκρίσεως απαγορεύεται εις βάρος του ελευθέρου πολιτεύματος ή των λαϊκών ελευθεριών, συνεπάγεται δε την στέρησιν των αντιστοίχων δικαιωμάτων δι' αποφάσεως του κατά το άρθρον 98α Ανωτάτου Συνταγματικού Δικαστηρίου, ως ειδικός νόμος θέλει ορίσει*". Στις "*παρατηρήσεις*", εξάλλου, που τη συνοδεύουν, αναφέρεται ότι η εν λόγω διάταξη, εμπνευσμένη από το άρθρο 18 Θ.Ν., "*αποτελεί συμπλήρωμα του προηγούμενου άρθρου 20α και αποβλέπει εις την περιστολήν των καταχρήσεων περί την άσκησιν των διά του Συντάγματος προστατευομένων ελευθεριών. Ως κύρωσις επιβάλλεται η στέρησις των αντιστοίχων ατομικών δικαιωμάτων, διότι ο καταχρώμενος του δικαιώματος καθίσταται ανάξιος της προστασίας*"[49].

Η πρόταση αναθεώρησης του 1963 τελικά δεν ευοδώθηκε. Παρόλο, έτσι, που οι σχετικές διαδικασίες για την αναθεώρηση προχώρησαν με το σχηματισμό (5/3/1963) τριακονταμελούς κοινοβουλευτικής Επιτροπής για την επεξεργασία της (Επιτροπής στην οποία μετείχαν τελικά μόνον οι βουλευτές του κυβερνώντος κόμματος της ΕΡΕ και του κόμματος των Προοδευτικών, ενώ αρνήθηκαν τη συμμετοχή τους οι βουλευτές της Ένωσης Κέντρου και της ΕΔΑ που είχαν ορισθεί σαν μέλη της), εντούτοις η παραίτηση της Κυβέρνησης του Κ. Καραμανλή (11/6/1963) οδήγησε σε, οριστική όπως φάνηκε, ματαίωση του εγχειρήματος. Εγχείρημα, που καρποφόρησε, τελικά, μόλις το 1975, υπό τελείως διαφορετικές ασφαλώς συνθήκες, αλλά από την ίδια κατά βάση πολιτική και κοινοβουλευτική πλειοψηφία και τα ίδια εν πολλοίς πρόσωπα.

---

[47] Ό.π., σελ. 22-23. Δεν χρειάζεται ασφαλώς να επισημάνουμε τις -πρόδηλες- ομοιότητες που παρουσιάζουν οι διατάξεις αυτές με τα αντίστοιχα άρθρα 21 § 1, 22 § 1 και 106 § 2 του Συντάγματος του 1975/86/2001.

[48] Ό.π., σελ. 20-21.

[49] Ό.π., σελ. 21.

2. Οι συναφείς συνταγματικές εξελίξεις κατά την περίοδο του δικτατορικού καθεστώτος του 1967

Εάν ένα δημοκρατικά νομιμοποιημένο πολιτικό καθεστώς αντιμετωπίζει με καχυποψία τους πολίτες του και επιζητεί συνταγματικούς μηχανισμούς άμυνας μέσα από ρήτρες απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, είναι προφανές ότι ένα δικτατορικό καθεστώς, όπως ήταν αυτό του 1967 - 1974, έχει πολύ περισσότερους λόγους να επιδιώκει μέσα από τους δικαιικούς θεσμούς την (αυτο)προστασία του απέναντι στους κινδύνους ανατροπής του. Ένα πολιτικό καθεστώς, άλλωστε, όσο αυταρχικό και αν είναι, δεν μπορεί να διατηρηθεί για μεγάλο χρονικό διάστημα στην εξουσία εάν στηρίζεται αποκλειστικά στη βία και την καταναγκαστική επιβολή. Έχει, αντίθετα, ανάγκη μίας στοιχειώδους *πολιτικής υποστήριξης και συναίνεσης*, τις οποίες επιδιώκει ιδίως μέσα από τη δημιουργία μίας "*νομιμοποιητικής επίφασης*", που επιτυγχάνεται με τη διάχυση ορισμένης "*φιλολαϊκής*" και "*εθνικιστικής*" ιδεολογίας[50], καθώς και με κατάλληλη συγκρότηση των δικαιικών και θεσμικών δομών[51].

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί εν προκειμένω η δικαιική τυποποίηση αλλά και η ιδεολογική δικαιολόγηση της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων, στην περίπτωση των δικτατορικών καθεστώτων. Η επίκληση της ανάγκης προστασίας του κράτους, του έθνους και του κοινωνικού συνόλου προκειμένου να διασφαλίζεται το καθεστώς από ενέργειες που στοχεύουν στην ανατροπή του, λειτουργεί *συγκαλυπτικά* των αληθινών προθέσεων του καθεστώτος αυτού: Η απαγόρευση της κατάχρησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων συνεπικουρεί, στην περίπτωση αυτή, στη "μεταμφίεση" του δικτατορικού καθεστώτος. Η μεταμφίεση "*συνίσταται στην απόκρυψη των πραγματικών μέσων και σκοπών πολιτικής δράσεως πίσω από ψευδοσκοπούς και ψευδομέσα, που είναι δημοφιλέστερα. Επωφελούνται, έτσι, αυτοί που την εφαρμόζουν, μίας ευρύτερης υποστηρίξεως της κοινής γνώμης*"[52].

---

[50] Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται κυρίως μέσω του μονοπωλίου της προπαγάνδας που συνήθως διατηρούν τα καθεστώτα αυτά. Όπως εύστοχα σημειώνει ο *R. Kühnl*, Μορφές αστικής κυριαρχίας, ό.π., σελ. 245, "*η τρομοκρατία μόνο δεν φτάνει για να σταθεροποιήσει ένα σύστημα κυριαρχίας. Στην ολοκληρωτική τρομοκρατία του φασιστικού συστήματος αντιστοιχεί -σαν θετικό της ταίρι κατά κάποιο τρόπο- μία προπαγάνδα η οποία θα μπορούσε να ονομαστεί επίσης σαν ολοκληρωτική*".

[51] Τα καθεστώτα αυτά αναπτύσσουν συνήθως μία "*ιδεολογία κοινότητας*", όπου προβάλλεται το συλλογικό συμφέρον και τονίζεται το στοιχείο της κοινής (κατά κύριο λόγο εθνικής) ταυτότητας. Οι αμυντικοί μηχανισμοί του καθεστώτος περιβάλλονται, έτσι, μία επίφαση "*εθνικής αναγκαιότητας*" και εισχωρούν στο δίκαιο ως γενικές ρήτρες που αποβλέπουν στην "*προστασία του κοινωνικού συνόλου*" από τους "*εχθρούς*" του έθνους και της κοινωνικο-πολιτικής κατάστασης. Κατά τον *R. Kühnl*, Μορφές αστικής κυριαρχίας, ό.π., σελ. 140, "*η ιδεολογία της κοινότητας έχει σε μία ταξική κοινωνία πάντα τη λειτουργία να συγκαλύπτει τις κοινωνικές αντιθέσεις, να παρουσιάζει τα συμφέροντα των κυρίαρχων για συμφέροντα της ολότητας και να διασφαλίζει έτσι το κοινωνικό status quo*". Επιδιώκεται, με τον τρόπο αυτό, η συγκρότηση ενός συστήματος κοινωνικών (συλλογικών) αναπαραστάσεων, μέσα από τις οποίες προσλαμβάνεται και διυλίζεται η πραγματικότητα. Όπως σημειώνεται σχετικά (*G. Mugny/F. Carugati*, L'intelligence au pluriel: les représentations sociales de l'intelligence et de son développement, Cousset, DelVal, 1985, σελ. 183), οι κοινωνικές αναπαραστάσεις, εκτός από τη γνωστική λειτουργία της κατανόησης και της εξήγησης "*έχουν επίσης τη λειτουργία της τοποθέτησης των ατόμων και των ομάδων στο κοινωνικό πεδίο... επιτρέπουν την επεξεργασία μίας κοινωνικής και προσωπικής ταυτότητας που ανταποδίδει τα μέγιστα, δηλαδή είναι συμβατή με τα συστήματα κανόνων και αξιών τα οποία είναι κοινωνικά και ιστορικά καθορισμένα*". Γενικότερα για τη σχέση ατόμου - κοινότητας βλ. πρόχειρα, *Α. Χέλερ*, Επανάσταση και καθημερινή ζωή, 1983, εκδ. Οδυσσέας, σελ. 51 επ.

[52] *M. Duverger*, Εισαγωγή στην Πολιτική, ό.π., σελ. 139. Κατά τον συγγραφέα (ibidem), "*η μεταμφίεση έχει πολυάριθμες μορφές. Η συχνότερη είναι η απόκρυψη ενός αντικειμενικού σκοπού ανομολόγητου πίσω από κάποιον άλλο, που μπορεί να ομολογηθεί, σε σχέση με το σύστημα αξιών της εξεταζόμενης κοινωνίας, με μεγαλύτερη ευκολία*". Η επίκληση των αξιών που υιοθετεί η κοινωνία, η ιδεολογική χειραγώγηση της μάζας του λαού ώστε να πιστέψει αυτή ότι τα συμφέροντά της κινδυνεύουν, η ανακάλυψη "σκιάχτρων", όπως, λ.χ. ο κομμουνισμός, αποτελούν ορισμένα από τα πιο συνηθισμένα μέσα μεταμφίεσης (βλ. ibid, σελ. 140-142).

Το δικτατορικό καθεστώς της 21ης Απριλίου 1967 ενδιαφέρθηκε ευθύς εξαρχής να δημιουργήσει ένα συνταγματικό σύστημα ικανό να εξασφαλίσει την αμυντική θωράκιση της κρατικής εξουσίας απέναντι στους κινδύνους που προέρχονταν "εκ των κάτω". Η καχυποψία αυτή έναντι των πολιτών αποτυπωνόταν στα σχέδια Συνταγμάτων της δικτατορίας και ιδιαίτερα στις προτεινόμενες εκείνες διατάξεις που αφορούσαν την απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων. Η εικοσαμελής *Επιτροπή Μητρέλια* ήταν η πρώτη που επεξεργάσθηκε ένα νέο συνταγματικό κείμενο[53]. Στο άρθρο 23 του σχετικού σχεδίου προβλεπόταν ως όριο στην άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων η απόλαυση των ίδιων δικαιωμάτων από τους άλλους, ενώ παράλληλα απαγορευόταν η καταχρηστική άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων όταν αυτή απέβλεπε στην "*ανατροπή των αρχών του πολιτεύματος και του κοινωνικού καθεστώτος*" ή εξέθετε σε κίνδυνο "*την εθνικήν ακεραιότητα ή την ασφάλειαν του Κράτους*"[54]. Στο ίδιο μήκος κύματος κινούνταν, εξάλλου, και το *σχέδιο Μανιάτη* για τη αναθεώρηση του Συντάγματος [55], το οποίο αποτέλεσε, μάλιστα, μία από τις κυριότερες πηγές έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη του 1975[56]. Στο άρθρο 26 του σχεδίου αυτού περιλαμβανόταν γενική ρήτρα απαγόρευσης της κατάχρησης των ατομικών δικαιωμάτων όταν γινόταν "*εις βάρος της κοινής ησυχίας, των λαϊκών ελευθεριών ή του ελεύθερου πολιτεύματος*"[57].

Τα "Συντάγματα" του 1968 και 1973 υιοθέτησαν τελικά, με την ίδια διατύπωση και τα δύο, μία *γενική ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων*, η απαρίθμηση των οποίων είναι, ωστόσο, *περιοριστική*, κατά τα πρότυπα του γερμανικού Θ.Ν. Συγκεκριμένα, το -ταυτάριθμο στα δύο "Συντάγματα"- άρθρο 24 όριζε τα εξής : «*1. Η άσκησις των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθριών παρ' οιουδήποτε επιτρέπεται εντός των ορίων, τα οποία διασφαλίζουν εις τους άλλους πολίτας την απόλαυσιν των αυτών δικαιωμάτων και ελευθεριών και προστατεύουν τα συμφέροντα του κοινωνικού συνόλου. 2. Όστις καταχράται του ασύλου της κατοικίας, της ελευθερίας εκφράσεως των στοχασμών ιδία διά του τύπου, του απορρήτου της ανταποκρίσεως, της ελευθερίας της συναθροίσεως, της ελευθερίας ιδρύσεως συνεταιρισμών ή ενώσεων προσώπων και του δικαιώματος της ιδιοκτησίας διά να αγωνισθή εναντίον του κρατούντος πολιτεύματος ή των ατομικών ελευθεριών ή ν' απειλήση την εθνικήν ανεξαρτησίαν και εδαφικήν ακεραιότητα του Κράτους, στερείται των δικαιωμάτων τούτων ή πάντων των διά του Συντάγματος κατοχυρουμένων. Η διαπίστωσις της καταχρήσεως,*

---

[53] Βλ. Σχέδιον Συντάγματος της Ελλάδος (Συνταχθέν υπό της εικοσαμελούς Επιτροπής και παραδοθέν εις την Εθνικήν Επαναστατικήν Κυβέρνησιν την 23ην Δεκεμβρίου 1967), Αθήναι 1968, εκδ. Χρηματιστήριον του Βιβλίου.

[54] Το άρθρο 23 του εν λόγω σχεδίου είχε ως εξής: "*Η άσκησις των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών παρ' οιουδήποτε επιτρέπεται εντός των ορίων, τα οποία διασφαλίζουσιν εις τους άλλους πολίτας την απόλαυσιν των αυτών δικαιωμάτων και ελευθεριών.- Απαγορεύεται η καταχρηστική άσκησις ατομικών δικαιωμάτων επί σκοπώ ανατροπής των αρχών του πολιτεύματος και του κοινωνικού καθεστώτος ή κατά τρόπον εκθέντοντα εις κίνδυνον την εθνικήν ακεραιότητα ή την ασφάλειαν του Κράτους.- Το Συνταγματικόν Δικαστήριον, εν περιπτώσει καταχρηστικής ασκήσεως ατομικών δικαιωμάτων, διατάσσει πλην άλλων υπό του νόμου οριζομένων κυρώσεων, την διαρκή ή επί ωρισμένον χρονικόν διάστημα στέρησιν των αντιστοίχων ατομικών δικαιωμάτων*".

[55] Βλ. *Ι. Μανιάτη*, Σχέδιον αναθεωρητέων διατάξεων του ισχύοντος Συντάγματος, Αθήναι 1967. Το σχέδιο αυτό αποτελεί την προσωπική συμβολή του συντάκτη του στις εργασίες της εικοσαμελούς Επιτροπής Μητρέλια που συστάθηκε για την επεξεργασία ενός νέου συνταγματικού κειμένου.

[56] Βλ. *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 205.

[57] Η πρόβλεψη αυτή του Σχεδίου Μανιάτη ήταν σαφώς επηρεασμένη από το άρθρο 18 Θ.Ν. της Γερμανίας αλλά και από το Σχέδιο αναθεώρησης του 1963. Το άρθρο 26 του σχεδίου Μανιάτη είχε ως εξής: "*Δεν επιτρέπεται η κατάχρησις των ατομικών δικαιωμάτων, ιδία δε της ελευθερίας του συνέρχεσθαι και του συνεταιρίζεσθαι, ή της εκδηλώσεως γνώμης, κυρίως όταν γίνεται διά του τύπου, ή του απορρήτου της ανταποκρίσεως εις βάρος της κοινής ησυχίας, των λαϊκών ελευθεριών ή του ελευθέρου πολιτεύματος. Ο έλεγχος και η εφαρμογή των ορισμών του παρόντος άρθρου ανήκει εις το Ανώτατον Συνταγματικόν Δικαστήριον, το οποίον αποφαίνεται εκάστοτε δυνάμενον να διατάξει και στέρησιν ή περιορισμόν εις την άσκησιν των δικαιωμάτων των υποπεσόντων εις την κατάχρησιν*".

η εκ ταύτης στέρησις ατομικών δικαιωμάτων και η έκτασις της τοιαύτης στερήσεως απαγγέλονται δι' αποφάσεως του Συνταγματικού Δικαστηρίου, ως νόμος ορίζει».

Από τη διάταξη αυτή προκύπτει ιδίως ότι η οριοθέτηση των ατομικών δικαιωμάτων και η απαγόρευση της κατάχρησής τους αποσκοπούσε τόσο στην προστασία της *κοινωνικής ολότητας* όσο και στη διασφάλιση του *πολιτεύματος (καθεστώτος)* και του *κράτους*. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι στην § 1 του άρθρου αυτού, ως όριο στην άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων δεν τίθενται μόνο τα δικαιώματα των άλλων, αλλά, επιπλέον, *τα συμφέροντα του κοινωνικού συνόλου*[58]. Τα δύο αυτά "Συντάγματα" της δικτατορίας περιέχουν, άλλωστε, διατάξεις, όπως λ.χ. αυτές των άρθρων 26-29, που κατοχυρώνουν συγκεκριμένα *κοινωνικά δικαιώματα* και τυποποιούν *κοινωνικά καθήκοντα*, οι οποίες εντάσσονται συστηματικά στο ιστορικό κύμα του *κοινωνικού συνταγματισμού*. Οι τελευταίες αυτές διατάξεις, όπως άλλωστε και οι υπόλοιπες για την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας και την αρχή του κράτους δικαίου, συνιστούσαν, όπως αποδείχθηκε ιστορικά, τις "μεταμφιέσεις" του δικτατορικού καθεστώτος, οι οποίες, πάντως, δεν επαρκούσαν για να αποκρύψουν από την "κοινή θέα" την υπολανθάνουσα -αλλά κραυγαλέα υπαρκτή- *δυσπιστία έναντι του ατόμου* που απέπνεαν τα "συνταγματικά" αυτά κείμενα. Είναι από την άποψη αυτή χαρακτηριστική η πρόβλεψη του άρθρου 24 § 2 των εν λόγω κειμένων, σύμφωνα με την οποία καταχρηστική θεωρείται η άσκηση των δικαιωμάτων όταν η άσκησή τους εναντιώνεται στο "*κρατούν πολίτευμα*" ή απειλεί την "*εθνική ανεξαρτησία*" και την "*εδαφική ακεραιότητα του Κράτους*"[59].

3. Η ιστορία της διατάξεως του άρθρου 25 § 3 Συντ. : Από τη Συντακτική Πράξη της 5ης/7ης Αυγούστου 1974 στην τελική διατύπωση του άρθρου 25 Συντ.

Προκειμένου να καλυφθεί το "συνταγματικό κενό" που δημιουργήθηκε αμέσως μετά την πτώση της δικτατορίας, η Κυβέρνηση εθνικής ενότητας επανέφερε με τη Συντακτική Πράξη της 1ης Αυγούστου 1974 ("*Περί αποκαταστάσεως της δημοκρατικής νομιμότητος και ρυθμίσεως θεμάτων του δημοσίου βίου μέχρι του οριστικού καθορισμού του πολιτεύματος και της καταρτίσεως νέου Συντάγματος της Χώρας*", σε ισχύ το Σύνταγμα του 1952, "*εξαιρέσει*

---

[58] Από την παρατακτική αυτή αναφορά στα δικαιώματα των άλλων και στα συμφέροντα του κοινωνικού συνόλου, συνάγεται, λαμβανομένου υπόψη της αναμφισβήτητης επίδρασης που άσκησαν τα "συνταγματικά" κείμενα του 1968 και 1973 στη διαμόρφωση του περιεχομένου του Συντάγματος του 1975, ένα επιπλέον επιχείρημα υπέρ της άποψης ότι η αναφορά του άρθρου 5 § 1 Συντ. στα "*δικαιώματα των άλλων*" δεν συμπεριλαμβάνει το κοινωνικό σύνολο. Πρβλ. *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Β΄, ό.π., σελ. 160-161, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*ως 'άλλοι' δεν μπορεί πρόδηλα να θεωρηθεί η κοινωνία (το κοινωνικό σύνολο). Με άλλα λόγια, το γενικό ή κοινωνικό συμφέρον δεν αποτελεί "δικαίωμα του άλλου" υπό την έννοια της ερμηνευόμενης διάταξης*». Για τα ισχύοντα στη Γερμανία, ενόψει του αντίστοιχου άρθρου 2 § 1 Θ.Ν., βλ. αντί άλλων, *G. Dürig*, σε: *Maunz/Dürig/Herzog*, ό.π., άρθρ. 2, σελ. 16 επ. (§15), *H. C. Nipperdey*, σε: *Bettermann/Nipperdey*, ό.π., σελ. 786. Μία τέτοια, ωστόσο, "έλλειψη", φαίνεται να καλύπτεται, σε κάποιον τουλάχιστο βαθμό, από το κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής του κοινωνικού κράτους, όπως αυτή κατοχυρώνεται στο Σύνταγμα του 1975 και στον Γερμανικό Θ.Ν. Οι γενικές αρχές, άλλωστε, που τυποποιούνται στο άρθρο 25 Συντ. δεν καταλείπουν σημαντικά περιθώρια αμφισβήτησης μίας τέτοιας διαπίστωσης.

[59] Ανάλυση του άρθρου 24 του "Συντάγματος" του 1968 επιχειρεί ο *Β. Γεωργούλας* στη μονογραφία του: Ο θεσμός της αντισυνταγματικότητας των πολιτικών κομμάτων και της στερήσεως των καταχρηστικώς ασκουμένων ατομικών ελευθεριών κατά το Σύνταγμα της Βόννης και το ισχύον Ελληνικόν Σύνταγμα του 1968, Αθήναι 1970. Σημειώνεται, επιπλέον, ότι απτό δείγμα της επιμελειμμένα κεκρυμένης αυταρχικότητας των "συνταγματικών" κειμένων της δικτατορίας συνιστούν οι διατάξεις του άρθρου 123, στην § 1 του οποίου αναφέρεται ότι "*Οι δημόσιοι υπάλληλοι, οι υπάλληλοι της Βουλής, των νομικών προσώπων δημοσίου δικαίου και των οργανισμών τοπικής αυτοδιοικήσεως οφείλουν πίστιν και αφοσίωσιν... εις τα εθνικά ιδεώδη*", και, μάλιστα, "*έργω εκδηλουμένην*". Ακόμη, η § 2 του ίδιου άρθρου όριζε ότι "*Η ιδιότης των κατά την παρ. 1 του άρθρου τούτου υπαλλήλων αντίκειται απολύτως προς ιδεολογίας σκοπούσας την ανατροπήν ή την υπονόμευσιν του υφισταμένου πολιτειακού ή κοινωνικού καθεστώτος ή συνδεομένας προς τας αρχάς και τα προγράμματα κομμάτων διαλυθέντων και τεθέντων εκτός νόμου*".

των διατάξεων αυτού των καθοριζουσών την μορφήν του Πολιτεύματος"[60]. Στις διατάξεις, εξάλλου, του Συντάγματος αυτού, που επαναφέρθηκαν σε ισχύ, προστέθηκε με τη νεώτερη Συντακτική Πράξη της 5ης/7ης Αυγούστου 1974 ("*Περί συμπληρώσεως της από 1ης Αυγούστου 1974 Συντακτικής Πράξεως και προσαρμογής συνταγματικών τινων διατάξεων αναφερομένων εις την λειτουργίαν της Δικαιοσύνης*"), νέο άρθρο 20Α, το οποίο αναφερόταν γενικά στην προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων (§ 1), την κατοχύρωση του δικαιώματος δικαστικής προστασίας (§ 2) και την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των ατομικών δικαιωμάτων (§ 3). Κατά την § 1 του άρθρου αυτού, έτσι, οριζόταν τα εξής: "*Τα απαράγραπτα δικαιώματα του ανθρώπου ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου, ως και η ελευθέρα και ανόθευτος εκδήλωσις της λαϊκής θελήσεως τελούσιν υπό την εγγύησιν του Κράτους, πάντων των οργάνων αυτού υποχρεουμένων να διασφαλίζουν, εντός των ορίων της αρμοδιότητός των, την ακώλυτον άσκησιν των ως άνω δικαιωμάτων και ελευθεριών. Το κράτος δικαιούται να αξιώση παρ' όλων των πολιτών την εκπλήρωσιν του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*". Η διάταξη αυτή αποτέλεσε, όπως είναι προφανές, τη βάση για τη διατύπωση των § § 1, 4 του άρθρου 25 Συντ. Το ίδιο, εξάλλου, ισχύει και για την § 3 του άρθρου 20Α, η οποία ήταν η βάση για τη διαμόρφωση της § 3 του άρθρου 25. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 20Α § 3 "*Η κατάχρησις των ατομικών δικαιωμάτων, η αποβλέπουσα εις βλάβην ή εξυπηρετούσα επιδιώξεις εναντίον των ελευθέρων θεσμών ή των ατομικών ελευθεριών, ή δυναμένη να απειλήση την εθνικήν ανεξαρτησίαν και εδαφικήν ακεραιότητα του Κράτους, τιμωρείται ως νόμος ορίζει*". Ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της τελευταίας αυτής διάταξης αποτελεί η πρόβλεψη για την έκδοση "*εκτελεστικού*" νόμου[61], ο

---

[60] Για το ζήτημα της νομιμότητας της συντακτικής εξουσίας που ασκήθηκε από την 23/7/1974 μέχρι τις εκλογές της 17/11/1974, βλ. αντί άλλων, *Γ. Κασιμάτη*, Αυταρχική και δημοκρατική συντακτική εξουσία. Επίκαιροι προβληματισμοί, σε: *του ιδίου*, Μελέτες Ι, ό.π., σελ. 51 επ., ιδίως σελ. 77-78, *του ιδίου*, Το ζήτημα της δημοκρατικής νομιμότητος εις αυταρχικόν καθεστώς και η ποινική ευθύνη των "πρωταιτίων" της δικτατορίας 1967-1974 (παρατηρήσεις εις το Βούλευμα 118/1975 του Συμβουλίου Εφετών Αθηνών), σε: *του ιδίου*, Μελέτες Ι, ό.π., σελ. 81 επ., *του ιδίου*, Τα βουλεύματα 683/75 και 684/75 του Αρείου Πάγου υπό το πρίσμα του Συνταγματικού Δικαίου, σε: του ιδίου, Μελέτες Ι, ό.π., σελ. 105 επ., *του ιδίου*, Ζητήματα δημοκρατικής νομιμοποίησης (στο παράδειγμα της μεταπολίτευσης 1974 στην Ελλάδα), όπου και εξαντλητική ανάλυση των συναφών ζητημάτων. Πρβλ. ακόμη Σ.τ.Ε. 3700/1974, η οποία, αναφερόμενη στην εν λόγω Κυβέρνηση της 24/7/1974, έκρινε ότι: "*Υπό τας εξαιρετικάς ταύτας συνθήκας αναλαβούσα την Αρχήν, η Κυβέρνηση αύτη είχε εκ καταγωγής την εξουσίαν όπως μέχρι της συγκλήσεως της Εθνικής Αντιπροσωπείας θεσπίζη κανόνας δικαίου απλής ή έτι και επηυξημένης τυπικής ισχύος, περιβληθείσα ούτω πρωτογενή συντακτική εξουσία, κατ' άσκησιν της οποίας ηδύνατο να εκδίδη άνευ ουδενός νομικού περιορισμού συντακτικάς πράξεις, ισοτίμους προς αλλήλας και ως εκ τούτου ρυθμιζούσας κυριαρχικώς το υπ' αυτών αντιμετωπιζόμενον θέμα, της εκδόσεώς των αναγομένης εις την ιδίαν της κυβερνήσεως ταύτης πολιτικήν ευθύνην και επομένως μη υποκειμένης εις τον δικαστικόν έλεγχον*".

[61] Για την έννοια των "*εκτελεστικών*" νόμων, βλ. πρόχειρα, *Ε. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 109-111, *Α. Μάνεση*, Συνταγματικόν Δίκαιον. Πανεπιστημιακαί Παραδόσεις, 1967, σελ. 286, *Χ. Σγουρίτσα*, Συνταγματικόν Δίκαιον, τ. Α΄, 1962, εκδ. "Το Νομικόν" - Αντ. Σάκκουλα, σελ. 79-80, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Α΄, ό.π., σελ. 228-229. Κατά τον *Α. Μάνεση* (ibid, σελ. 286), "*Η έλλειψης τοιούτων εκτελεστικών νόμων δεν επηρεάζει κατ' αρχήν την εφαρμογήν των αντιστοίχων διατάξεων του Συντάγματος... διότι αυταί είναι δυνατόν να εφαρμοσθούν, και μάλιστα χωρίς περιορισμούς, βάσει της γενικής των διατυπώσεως*". Σύμφωνα, εξάλλου, με τον *Ε. Βενιζέλο* (ibid, σελ. 109-110), "*Βασικό αντικείμενο των εκτελεστικών νόμων είναι η ρύθμιση της άσκησης και των περιορισμών των συνταγματικών δικαιωμάτων. Η καθοριστική διαφορά είναι πως και χωρίς την έκδοση του προβλεπόμενου εκτελεστικού νόμου το συνταγματικό δικαίωμα ισχύει, προστατεύεται και αναπτύσσεται πλήρως το κανονιστικό του περιεχόμενο· αντίθετα, όταν ο εκτελεστικός νόμος προβλέπεται για τη ρύθμιση των περιορισμών στην άσκηση του δικαιώματος και αυτός δεν εκδίδεται, τότε το συνταγματικό δικαίωμα ισχύει, και μάλιστα απεριόριστα*". Στη συγκεκριμένη περίπτωση που εξετάζουμε, η έκδοση του (ποινικού) εκτελεστικού νόμου συνιστά, όπως είναι προφανές, απαραίτητη προϋπόθεση για τη λειτουργία της διάταξης. Αυτό σημαίνει ότι χωρίς την έκδοση του σχετικού νόμου δεν θα ήταν δυνατή η "*τιμώρηση*" της καταχρηστικής άσκησης των ατομικών δικαιωμάτων. Στην πράξη, ο προβλεπόμενος στο άρθρο 20Α εκτελεστικός νόμος ουδέποτε εκδόθηκε, με αποτέλεσμα η διάταξη αυτή να παραμείνει "ανενεργής": Πρβλ. *Α. Μάνεση*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 87, *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 211-212. Σημειώνεται, ωστόσο, ότι η μη ενεργοποίηση του

οποίος να "ποινικοποιεί" την κατάχρηση των ατομικών δικαιωμάτων. Η τελευταία, μετατρέπεται, στην περίπτωση αυτή, σε "*ιδιώνυμο*" ποινικό αδίκημα, που αφορά, μάλιστα, το σύνολο των ατομικών δικαιωμάτων.

Η διάταξη αυτή της Συντακτικής Πράξεως περιλήφθηκε αμετάβλητη στο άρθρο 22 § 2 του Κυβερνητικού Σχεδίου Συντάγματος. Οι σχετικά πρόσφατες εμπειρίες, όμως, του κρατικού αυταρχισμού και τα μετεμφυλιακά σύνδρομα που εξακολουθούσαν να κυριαρχούν στην πολιτική ζωή δημιουργούσαν ισχυρές τριβές και αντιστάσεις απέναντι σε κάθε προτεινόμενη διάταξη που εμπεριείχε κινδύνους για τις ατομικές ελευθερίες. Μία τέτοια διάταξη, λοιπόν, που ποινικοποιούσε την κατάχρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν μπορούσε παρά να συναντήσει τις αντιδράσεις της αντιπολίτευσης, η οποία, όχι ασφαλώς άδικα, έβλεπε σε μία παρόμοια συνταγματική πρόβλεψη τον κίνδυνο της ολοκληρωτικής ανατροπής του συστήματος προστασίας των συνταγματικών δικαιωμάτων και την ουσιαστική αντιστροφή των θεσμικών εγγυήσεων του κράτους δικαίου[62].

Όλες αυτές οι ανασφάλειες που δημιουργούσε το άρθρο 22 § 2 ΚυβΣχΣυντ., ανατροφοδοτούνταν από ένα, σχεδόν μόνιμο μεταπολεμικά, *κλίμα αμοιβαίας καχυποψίας* μεταξύ των δύο πλευρών του πολιτικού συνεχούς: της Δεξιάς και της Αριστεράς. Το κλίμα αυτό της καχυποψίας επικαθόρισε, όπως προκύπτει από τις προπαρασκευαστικές εργασίες, το τελικό περιεχόμενο του συνταγματικού κειμένου. Σε κάποιο βαθμό, η ενεργοποίηση των πολιτικών ανακλαστικών που συνεπαγόταν ένα τέτοιο ψυχολογικό κλίμα, λειτούργησε, ίσως, ευεργετικά για το σύγχρονο *δικαιοκρατικό* περιεχόμενο του Συντάγματος του 1975, το οποίο αποτελεί σήμερα ένα από τα πλέον φιλελεύθερα Συντάγματα παγκοσμίως, κινείται δε αισθητά υψηλότερα από το μέσο όρο των υπόλοιπων ευρωπαϊκών συνταγματικών κειμένων σε σχέση με την πληρότητα που εμφανίζει.

Το σχετικό κλίμα που επικρατούσε κατά την προπαρασκευή του Συντάγματος αποτυπώνεται, κατά τον πλέον απτό τρόπο, στην αγόρευση του *Α. Παπανδρέου* στη Συνεδρίαση της 12ης Μαΐου 1974. Σημείωνε τότε ο αγορητής: "*Κάποτε -και δεν ήμουν παρών- ο Πρόεδρος της Συνταγματικής Επιτροπής κ. Τσάτσος, είπε ότι το πρόβλημά μας σε αυτή τη Βουλή είναι μία αμοιβαία δυσπιστία. Η δυσπιστία ημών της Αντιπολίτευσης προς την Πολιτεία, ύστερα από τις πικρές εμπειρίες εις τις οποίες συμμετείχε σαφώς και η Συμπολίτευση και όχι μόνον της 7ετίας, αλλά των 10ετιών, τις οποίες πολλοί στην αίθουσα αυτή ενθυμούνται, καταχρήσεως δηλαδή της εξουσίας από την Πολιτεία. Και υπάρχει η δυσπιστία της Συμπολίτευσης, της Κυβέρνησης αν θέλετε, προς τον Λαό ως πηγής δύναμης και ως πηγής άσκησης εξουσίας κατά τρόπο σώφρονα και δημοκρατικό. Πιστεύω και εγώ πραγματικά -διότι ανήκω σε μία από τις δύο αυτές παρατάξεις, στην Αντιπολίτευση- ότι πολλές από τις διατάξεις*

"κυρωτικού" περιεχομένου του άρθρου 20Α, λόγω της απουσίας του σχετικού εκτελεστικού νόμου, δεν συνεπάγεται τον νομικό ευνουχισμό της εν λόγω διάταξης. Αντίθετα, διατηρεί αυτή μία σημαντική ερμηνευτική λειτουργία ως προς την ανεύρεση, ιδίως, των κανονιστικών ορίων στην άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων. Και αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί, εφόσον το συνταγματικό κείμενο παραπέμπει στον νόμο προκειμένου να τιμωρηθεί η κατάχρηση των ατομικών δικαιωμάτων, αυτό σημαίνει ότι το Σύνταγμα δεν ανέχεται. άρα, απαγορεύει την κατάχρηση αυτή, δηλαδή την "*αποβλέπουσα εις βλάβην ή εξυπηρετούσα επιδιώξεις εναντίον των ελευθέρων θεσμών ή των ατομικών ελευθεριών, ή δυναμένη να απειλήσει την εθνικήν ανεξαρτησίαν και εδαφικήν ακεραιότητα του Κράτους*". Κατά τον τρόπο αυτό, ήταν δυνατό, κατά τη διάρκεια ισχύος του άρθρου 20Α, να εκδοθούν νόμοι ή διοικητικές πράξεις που να περιορίζουν ή να απαγορεύουν την άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων, όταν αυτή ενεργούνταν "*καταχρηστικά*", κατά την έννοια και το πνεύμα της συνταγματικής αυτής διατάξεως.

[62] Κατά τον *Φ. Βεγλερή* (Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 73), ο οποίος δίκαια θα διεκδικούσε τον χαρακτηρισμό του δριμύτερου πολέμιου της συνταγματικής πρόβλεψης για την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ο σκοπός ενός τέτοιου άρθρου "*ήταν η υπαγωγή όλων των ατομικών δικαιωμάτων σ' ένα κοινό ρυθμιστή - μετριαστή: την έννοια της ασκήσεώς τους σε βαθμό καταχρήσεως που τιμωρείται με ποινή ή πράγμα που είναι το ίδιο, με αφαίρεση των δικαιωμάτων*".

και από τη φρασεολογία την οποία έχει προτείνει η Συμπολίτευση, ξεκινούν από τη φοβία του λαϊκού στοιχείου"[63].

Αντίθετα, ο επί του άρθρου 22 ΚυβΣχ. εισηγητής της πλειοψηφίας *Α. Καλαντζάκος*, προασπίζοντας στην αγόρευσή του μία διάταξη που εκκινεί, εξ ορισμού, από τη δυσπιστία απέναντι στο άτομο, ήταν φυσικό να επιχειρήσει τη συγκάλυψη ενός τέτοιου κλίματος καχυποψίας μεταξύ της Δεξιάς και της Αριστεράς, συσκοτίζοντάς το πίσω από μία αρκετά "ουδετεροποιημένη" αντίληψη για τη σχέση Πολιτείας - ατόμου. Σημείωνε σχετικά ο εισηγητής: "*Όπως είναι γνωστόν, το άτομον διωκόμενον κατά τον 19ον αιώνα από το κράτος, θέτει τα συνταγματικά πλαίσια των ελευθεριών του εις όλους τους τομείς εις τους οποίους εκδηλώνεται η δραστηριότης του. Και πάντα ταύτα ήσαν τότε σωστά όπως έλεγεν ο αξιότιμος κ. Κωνσταντίνος Τσάτσος ενώπιον της Επιτροπής Αναθεωρήσεως του Συντάγματος εν έτει 1947. Διότι την εποχήν εκείνην δεν εκινδύνευεν η Πολιτεία από το άτομον, αλλά αντιθέτως εκινδύνευε το άτομον από την Πολιτείαν. Ο 20ός αιών εμφανίζει διάφορον μορφήν των πραγμάτων. Σήμερον το άτομον ή ομάδες ατόμων αντιτίθενται κατά της Πολιτείας και επιδιώκουν την διάσπασιν και διάλυσίν της. Απώτερος σκοπός των είναι η κατάκτησις της εξουσίας, ουχί, όμως, εντός του ισχύοντος κοινωνικού συμβολαίου, αλλά δια της άρσεως αυτού τούτου του συμβολαίου*"[64].

Εάν κάποιος προσεγγίσει, με κάποια χρονική απόσταση, όσα υποστηρίζει ο ανωτέρω εισηγητής το 1975, δεν μπορεί να έχει αρκετές διαφωνίες. Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι ολόκληρη η λογική δομή του σύγχρονου κοινωνικού κράτους επιστηρίζεται στη σχετικοποίηση που έχει υποστεί η παραδοσιακή φιλελεύθερη αντίληψη για τη σχέση κράτους - κοινωνίας, η οποία εκκινεί από μία καχυποψία έναντι της κρατικής εξουσίας. Πραγματικά, μετά την πάροδο σχεδόν μίας εικοσιπενταετίας από την έναρξη της μεταπολίτευσης, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί πλέον ότι *η παραδοσιακή αυτή δυσπιστία απέναντι στο κράτος έχει αισθητά υποχωρήσει*. Η στερέωση των δημοκρατικών θεσμών, η σχετικά ομαλή λειτουργία του κράτους δικαίου και η ολοένα αυξανόμενη (βιωτική) εξάρτηση της κοινωνίας από το κράτος, δημιούργησαν, σταδιακά, μία τελείως διαφορετική αίσθηση για τη σχέση κράτους - κοινωνίας, η οποία από σχέση *ανταγωνιστική* μετατρέπεται σε σχέση *συναγωνιστική*. Οι κίνδυνοι από την κρατική εξουσία ασφαλώς δεν εξέλειπαν, ούτε, άλλωστε, είναι δυνατόν να εκλείψουν εντελώς, όσο τουλάχιστον η κρατική εξουσία έχει την τάση να επεκτείνει την επιβολή της και την ισχύ της στην κοινωνική δομή. Ωστόσο, η (φιλελεύθερη) καχυποψία έναντι του κράτους έχει χαλιναγωγηθεί και μετριαστεί. Σε τέτοιο βαθμό, μάλιστα, ώστε οι κριτικές του παρελθόντος για την απαγόρευση της κατάχρησης των δικαιωμάτων ή την ανάγκη παρέμβασης του κράτους στον κοινωνικό - βιωτικό χώρο με γνώμονα τη διασφάλιση ενός επιπέδου *κοινωνικής δικαιοσύνης*, να ακούγονται εν πολλοίς παράταιρες και αναχρονιστικές. Δεν υπάρχει, ωστόσο, αμφιβολία ότι την εποχή που γινόταν η επεξεργασία του Συντάγματος, και για αρκετά χρόνια μετέπειτα, η δυσπιστία έναντι της κρατικής εξουσίας ήταν, σε σημαντικό βαθμό, δικαιολογημένη. Τα εμφυλιακά και μετεμφυλιακά σύνδρομα, οι ξένες επεμβάσεις και χειραγωγήσεις, η δικτατορία, καθώς και τα ιδεολογικά, πολιτικά και κοινωνικά τους συνακόλουθα, ήταν ακόμη επίκαιρα και αρκετά έντονα. Το γενικότερο ψυχολογικό κλίμα της εποχής, λοιπόν, δικαιολογούσε παρόμοιες κριτικές αντιπαραθέσεις. Η πιστή, ωστόσο, μεταφορά του κλίματος αυτού στη σύγχρονη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα κινδυνεύει να θεωρηθεί ως ανεπίτρεπτη προσκόλληση σε απόψεις, οι οποίες ασφαλώς μεν είναι σεβαστές για την εποχή τους, είναι όμως δυνατόν με τη σύγχρονη αναπαραγωγή τους να θεωρηθούν "του συρμού" και να απωλέσουν την ιστορική τους ουσία. Οι ιστορικές στιγμές, και τα κοινωνικο-πολιτικά τους συνακόλουθα, δεν μπορούν να μεταφέρονται άκριτα σε άλλες εποχές και να παραγάγουν τα ίδια αποτελέσματα. Η ιστορία αποτελεί *εξελικτική διαδικασία*, η οποία δεν υπακούει στον

---

[63] *Α. Παπανδρέου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 733.
[64] *Α. Καλαντζάκος*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 729.

βολονταρισμό κανενός αλλά διέπεται από τη δική της λογική και διατηρεί τη δική της δυναμική [65].

Μία τέτοια άποψη ενεργοποίησε, όπως ήταν φυσικό, τα ιστορικά και ιδεολογικά ανακλαστικά της αντιπολίτευσης. Ο *Γ. Μαύρος*, έτσι, αφού επικαλέστηκε τις "*τεράστιες ηθικές δυνάμεις*" που διαθέτει η Δημοκρατία για να αντιμετωπίσει κινδύνους καταχρήσεων, σημείωνε σχετικά: "*Η δευτέρα παρατήρησίς μου αφορά την χρησιμοποίησιν της εμπειρίας, την οποία διαθέτουμε από όσα συνέβησαν εις τον Ελληνικόν χώρον, τα τελευταία χρόνια. Δεν εννοώ μόνον της δικτατορίας, αλλά και τα προηγηθέντα. Να σκεπτώμεθα πάντοτε, ότι κάθε διάταξις, την οποίαν εδώ θεσπίζομεν, είναι δυνατόν εις χείρας μίας άλλης Κυβερνήσεως, να χρησιμοποιηθή ως πρόσχημα, είτε διά την κατάλυσιν, είτε διά την φαλκίδευσιν των ατομικών δικαιωμάτων των πολιτών*"[66]. Και πιο κάτω ο ίδιος αγορητής υποστήριζε ότι "*το θέμα της χρήσεως ή της καταχρήσεως των δικαιωμάτων από τους πολίτας έχει δύο όψεις. Η εμπειρία, η πρόσφατος, αλλά και παλαιοτέρα απέδειξεν, ότι έχουν περισσοτέραν ανάγκην προστασίας οι πολίται από την κατάχρησιν των δικαιωμάτων, την οποία κάμνει το Κράτος. Και αυτός είναι ο σκοπός του Συντάγματος. Είναι λάθος αυτό που λέγεται, ότι το Σύνταγμα πρέπει να προστατεύση το Κράτος από τους πολίτας. Δι' αυτό υπάρχουν δρακόντιαι διατάξεις εις τον ποινικόν νόμον. Σκοπός του Συντάγματος είναι να προστατεύση τους πολίτας από την αυθαίρετον άσκησιν της πολιτικής εξουσίας*"[67]. Στο ίδιο μήκος κύματος, εξάλλου, ο *Α. Παπανδρέου* αναρωτιώταν: "*... από που κινδυνεύει η δημοκρατία στην Ελλάδα σήμερα; Από που εκινδύνευσε τις τελευταίες τουλάχιστο 10ετίες που οι περισσότεροι από ημάς ενθυμούμεθα; Από στεγανά, από αυθαίρετη εξουσία, από ξένες επιρροές... Επομένως ημείς πολεμούμε με σκιές, φοβούμεθα τον πολίτη, ο οποίος δεν έχει πραγματικά απολαύσει δημοκρατικά δικαιώματα επί τόσο χρόνο. Ασχολούμεθα με κατάχρηση των δικαιωμάτων του πολίτου όταν το δικό μας σπίτι, ο κρατικός μας μηχανισμός υφίσταται τέτοιες πολύπλοκες και επικίνδυνες επιρροές και υπονομεύσεις... Ποία εγγύηση υπάρχει εις το μέλλον ότι ακόμη και ο νομοθέτης και η Κυβέρνηση δε θα καταχρασθούν τα δικαιώματα αυτά; Και η μεγάλη πηγή κινδύνου στην Ελλάδα από τη δική μας εμπειρία, είναι η αυθαίρετη χρήση εξουσίας, όχι η κατάχρηση δικαιωμάτων από τον πολίτη*"[68].

Μέσα στο γενικότερο κλίμα "*αμοιβαίας καχυποψίας*" που υπήρχε, η διάταξη του άρθρου 2 ΚυβΣχ., που ποινικοποιούσε την κατάχρηση των ατομικών δικαιωμάτων, δεν μπορούσε να καρποφορήσει, όχι τουλάχιστον τόσο εύκολα όσο ίσως φανταζόντουσαν οι εισηγητές της. Πολύ γρήγορα, η εν λόγω διάταξη μετατράπηκε σε *πεδίο αντιπαράθεσης και τριβών* ανάμεσα στην πλειοψηφία και τη μειοψηφία της συντακτικής Βουλής, δίνοντας, έτσι, μία εικόνα σύγκρουσης, κάτι το οποίο σε καμία περίπτωση δεν επιδίωκε η πλειοψηφία[69]. Από την άλλη, ωστόσο, η τελευταία ήταν αποφασισμένη να περιληφθεί στο νέο Σύνταγμα διάταξη που θα απαγόρευε την κατάχρηση των δικαιωμάτων, έστω και αν χρειαζόταν να έλθει σε

---

[65] Είναι χαρακτηριστική η χρήση από τον αγορητή του όρου "*Πολιτεία*" αντί του όρου "*κράτος*" ή "*κρατική εξουσία*". Αποδεικνύεται εν προκειμένω ότι ο όρος "*Πολιτεία*" έχει μία "*κατευναστική*" λειτουργία. Η "Πολιτεία" εν προκειμένω είναι η "αμυνόμενη" έναντι του ατόμου που είναι ο "επιτιθέμενος". Άρα η Πολιτεία, χρήζει, κατά τον εισηγητή, προστασίας από τα άτομα. Είναι πρόδηλο ότι η έννοια της "Πολιτείας" δεν παραπέμπει στην περίπτωση αυτή στο κράτος ή την κρατική εξουσία αλλά στη *σύνθεση κοινωνίας - κράτους*. Οι λογικές συνεπαγωγές και οι συνακόλουθοι συνειρμοί είναι έκδηλοι: Από την καταχρηστική άσκηση των δικαιωμάτων *δεν κινδυνεύει μόνον το κράτος αλλά και η κοινωνική ολότητα*. Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η χρήση του όρου "Πολιτεία" είναι εν προκειμένω βαθύτατα ιδεολογική. Όπως, άλλωστε, ιδεολογική είναι η συμπερίληψή της στη διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ. Για το ζήτημα αυτό βλ. αναλυτικά ανωτέρω.

[66] *Γ. Μαύρος*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 731.

[67] *Γ. Μαύρος*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 732.

[68] *Α. Παπανδρέου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 734.

[69] Γενικότερα για την πολιτική στρατηγική της Νέας Δημοκρατίας κατά την πρώτη περίοδο της μεταπολίτευσης βλ. ιδίως τις αναλύσεις του *Ν. Αλιβιζάτου*, Ο εκδημοκρατισμός σήμερα: Σύγχρονες διαστάσεις ενός παλιού αιτήματος, Σύγχρονα Θέματα, τ. 8 (1980), σελ. 71 επ.

αντιπαράθεση με την αντιπολίτευση. Η τελική κατάληξη ήταν ένα είδος "*συμβιβασμού*" [70]: Από την αρχική διατύπωση του άρθρου 22 § 2 ΚυβΣχ. παραλείφθηκε η πρόβλεψη έκδοσης ποινικού νόμου, ενώ παράλληλα, απαλείφθηκαν οι ορισμοί που προσδιόριζαν το εννοιολογικό περιεχόμενο της κατάχρησης των δικαιωμάτων. Σύμφωνα, έτσι, με την οριστική διατύπωση της διάταξης, όπως αυτή περιλαμβάνεται σήμερα στο άρθρο 25 § 3 Συντ., "*Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος δεν επιτρέπεται*".

Στην ουσία των πραγμάτων, βέβαια, το κανονιστικό περιεχόμενο της διάταξης *δεν φαίνεται να αποδυναμώνεται*. Αντίθετα, μάλιστα, από μία άποψη, η γενικότητα της τελικής διατύπωσης λειτουργεί πιθανόν διευρυντικά, μετά την απάλειψη των προσδιοριστικών της κατάχρησης στοιχείων που περιλαμβάνονταν στο άρθρο 22 § 2 ΚυβΣχ. Πραγματικά, τα

---

[70] Έτσι και οι *Α. Παντελής*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 212 και *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 167. Δεν πρέπει, άλλωστε, να παραβλέπεται ότι το Σύνταγμα εκφράζει έναν συγκεκριμένο συσχετισμό κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων. Κάτι τέτοιο συντελείται, όμως, διαμέσου της κυρίαρχης θέλησης που το θεσπίζει και που εξασφαλίζει την εφαρμογή του. Με άλλα λόγια, το Σύνταγμα δεν είναι κατά κυριολεξία προϊόν "*πολιτικής συμφωνίας*", αλλά "*πολιτικής απόφασης*" της κυρίαρχης βούλησης. Βλ. *Α. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος, τ. Ι, ό.π., σελ. 27, 76-77, *του ιδίου*, Συνταγματική θεωρία και πράξη, ό.π., σελ. 17-18, 20, *του ιδίου*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 63, 72-73, 97 επ., 99, 103, 166 επ. Από εκεί και πέρα, το τελικό προϊόν της συντακτικής εξουσίας μπορεί να είναι είτε έκφραση της μονομερούς κυρίαρχης βούλησης και επικύρωση της επικράτησής της πάνω στις άλλες βουλήσεις είτε αποτέλεσμα πολιτικού συμβιβασμού ανάμεσα στην κυρίαρχη δύναμη και την άλλη ή τις άλλες πολιτικές δυνάμεις. Είναι, βέβαια, σαφές ότι μεταξύ των δύο αυτών πολιτικών ενδεχόμενων υπάρχουν ποικίλες αποχρώσεις προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση. Μπορεί λ.χ. ορισμένη ή ορισμένες συνταγματικές διατάξεις να αποτελέσουν προϊόν συμβιβασμού ενώ κατά τα άλλα το συνταγματικό κείμενο να εκφράζει τη μονομερή βούληση της κυρίαρχης (ή των κυρίαρχων) πολιτικής(-ων) δύναμης(-εων). Όλες αυτές οι εκδοχές εξαρτώνται από μία σειρά κοινωνικο-πολιτικών παραγόντων, όπως, για παράδειγμα, η πολιτική ισχύς (ή "ηγεμονία") της κυρίαρχης δύναμης, η κοινωνικο-πολιτική συγκυρία, η νομιμοποίηση των πολιτικών δυνάμεων, οι ιδεολογικές καταβολές τους κ.ο.κ. Ιστορικά, έχουν εμφανιστεί περιπτώσεις στις οποίες το συνταγματικό κείμενο ήταν αποτέλεσμα μονομερούς βούλησης (λ.χ. το μοναρχικό "*παραχωρημένο Σύνταγμα*" - Constitution octroyée) ή, αντίθετα, ήταν προϊόν "*συμβιβασμού*" (λ.χ. το ελληνικό Σύνταγμα του 1844). Στις τελευταίες, βέβαια, περιπτώσεις δεν πρέπει να συγχέεται το λεγόμενο "*Σύνταγμα - συμβόλαιο*" ή "*συνθήκη*" (pacte) ή "*Σύνταγμα - συνάλλαγμα*", που συνιστούσε το αποτέλεσμα πολιτικού συμβιβασμού ανάμεσα στην ανερχόμενη πολιτικά αστική τάξη και την απερχόμενη ιστορικά αριστοκρατία (βλ. σχετικά *Α. Μανιτάκη*, Συνταγματικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 93-94), με τα συνταγματικά κείμενα που προέρχονται από αμιγώς δημοκρατικά νομιμοποιημένη συντακτική εξουσία. Οι ποιοτικές, ιστορικές και πολιτικές διαφοροποιήσεις μεταξύ των περιπτώσεων αυτών είναι ασφαλώς έκδηλες. Στη δημοκρατικά νομιμοποιημένη εξουσία, όπως ήταν αυτή του 1975, το πρόβλημα είναι ουσιαστικά η εξισορρόπηση αντίπαλων πολιτικών δυνάμεων, όπως αυτές εκφράζονται από την πλειοψηφία και τη μειοψηφία του συντακτικού αντιπροσωπευτικού σώματος. Στο επίπεδο αυτό, το Σύνταγμα του 1975, μπορεί να χαρακτηριστεί γενικά ως προϊόν της βούλησης του κόμματος της πλειοψηφίας (βλ. *Γ. Κασιμάτη*, Η πρόταση του ΠΑΣΟΚ για την αναθεώρηση του Συντάγματος, Σοσιαλιστική θεωρία και πράξη, τ. 2/1985, σελ. 25-26). Δεν μπορεί, ωστόσο, να παραγνωριστεί η συμβιβαστική, σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις, διάθεση της πλειοψηφίας, η οποία, άλλωστε, για λόγους πολιτικής σκοπιμότητας και συγκυριών, επιζητούσε τη μέγιστη δυνατή συναίνεση. Κάτι τέτοιο αποτυπώνεται, εξάλλου, στην παρέμβαση του τότε Υπουργού Δικαιοσύνης *Κ. Στεφανάκη*, ο οποίος εκφράζοντας τη λύπη του για την απόφαση της αντιπολίτευσης να μη συμμετέχει στη συζήτηση ορισμένων υπό ψήφιση άρθρων του Συντάγματος (μεταξύ των οποίων και το άρθρο 22 § 2 ΚυβΣχ.) σε ένδειξη διαμαρτυρίας για το περιεχόμενό τους, σημείωνε χαρακτηριστικά: "*Ευθύς εξ αρχής, από της καταθέσεως του Σχεδίου, εδηλώσαμε ότι με εξαιρετικήν προσοχήν θα εξετάσωμεν τας απόψεις της Αντιπολιτεύσεως. Την δήλωσιν αυτήν επανελάβομεν πολλάκις. Και μπορώ να βεβαιώσω, ότι πολλαί τροπολογίαι βασικαί της Αντιπολιτεύσεως εγένοντο δεκταί. Έχω κατάλογον τον οποίον και θα καταθέσω. Αι τροπολογίαι επί βασικών θεμάτων, ανέρχονται εις είκοσιν και πλέον. Το θέμα όμως δεν είναι αυτό. Είχα την εντύπωση ότι ύστερα από τα συζητήσεις τας οποίας είχομεν και εκτός του Κοινοβουλίου, το πνεύμα της συνεργασίας δεν θα διεταράσσετο και θα συνεχίζαμε την κοινήν προσπάθειαν, ώστε να καταρτίσωμεν το καλλίτερον δυνατόν Σύνταγμα εις την διαμόρφωσιν, του οποίου συνέβαλε μέχρι τούδε -οφείλω να το είπω- και η Αντιπολίτευσις με παρατηρήσεις αξιολόγους*" (*Κ. Στεφανάκης*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 799). Ειδικότερα ως προς το άρθρο 25 § 3 Συντ. δεν νομίζουμε ότι η τελική διατύπωση ήταν προϊόν κοινής συμφωνίας (έστω και "σιωπηρής"). Κάτι τέτοιο αποδεικνύεται, όπως είδαμε, από την κριτική της αντιπολίτευσης για την τελική μορφή της διάταξης αυτής. Το μόνο "κέρδος" της μειοψηφίας ήταν η απάλειψη της παραπομπής στον κοινό (ποινικό) νομοθέτη. Κατά τα άλλα, ωστόσο, το ουσιαστικό περιεχόμενο της διάταξης παρέμεινε το ίδιο, εάν, μάλιστα, δεν ενισχύθηκε.

περιθώρια "διακριτικής ευχέρειας" του ερμηνευτή αυξάνονται λόγω ακριβώς του γενικού, ελλειπτικού και αόριστου χαρακτήρα της εν λόγω συνταγματικής διάταξης. Ο ερμηνευτής του άρθρου 25 § 3 Συντ. είναι, έτσι, υποχρεωμένος να αναζητήσει το εννοιολογικό περιεχόμενο της "*καταχρηστικής άσκησης*" των δικαιωμάτων και να συναγάγει από τη λακωνική αυτή διάταξη τις κανονιστικές της συνέπειες. Επιπλέον, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης καταλαμβάνει, ενόψει της γενικής διατύπωσης του άρθρου 25 § 3 Συντ., όχι μόνο τα ατομικά δικαιώματα, όπως συνέβαινε με το άρθρο 22 § 2 ΚυβΣχ., αλλά *το σύνολο των θεμελιωδών δικαιωμάτων*[71]. Από την άλλη, ωστόσο, η απάλειψη της παραπομπής στον νόμο που θα πρόβλεπε την ποινική τιμωρία της κατάχρησης των δικαιωμάτων, απάλλαξε τον κοινό νομοθέτη από τη συνταγματική υποχρέωση έκδοσης ενός τέτοιου νόμου.

ii) Οι θεωρητικές δυσχέρειες για την αποδοχή ενός ανανεωμένου κανονιστικού περιεχομένου του Συντάγματος υπό το πρίσμα της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου

Το άρθρο 25 § 3 Συντ. ανακινεί ολόκληρη τη νομική φιλολογία γύρω από τη νομική φύση του Συντάγματος, την κανονιστική του λειτουργία και την εν γένει πολιτική σημασία του. Το συνολικό περιεχόμενο των έξι μόλις λέξεων από τις οποίες αποτελείται η διάταξη αυτή αναδεικνύεται, έτσι, σε ιδιαίτερης σημασίας *επιστημολογικό παράδειγμα*. Η θεωρητική ενασχόληση με το περιεχόμενο και τη λειτουργία του άρθρου 25 § 3 συνιστά, λοιπόν, μία πρώτης τάξεως ευκαιρία για να επανατεθούν επί τάπητος επιστημολογικά και μεθοδολογικά ζητήματα όπως τι είναι τελικά *Σύνταγμα* και πως αυτό μπορεί να νοηθεί στη σύγχρονη εποχή. Και αυτό συμβαίνει γιατί ενώ ορισμένα πράγματα θεωρούνται κατ' αρχήν ως δεδομένα και αναμφισβήτητα, στην πράξη αποδεικνύονται πολύ λιγότερο αυτονόητα. Οι *θεμελιώδεις* τότε *επιστημολογικές συναινέσεις* που επιστηρίζουν και συνέχουν το Συνταγματικό Δίκαιο κλονίζονται και δημιουργείται το έδαφος για εκ νέου αναζητήσεις και προσπάθειες εύρεσης *κοινών πεδίων συμφωνιών και συγκλίσεων*. Ένα ελάχιστο τουλάχιστον επίπεδο συμφωνίας γύρω από τις βασικές έννοιες είναι, άλλωστε, στοιχειώδης προϋπόθεση επιστημολογικής συνεννόησης.

α) Η νομική αποδυνάμωση της διάταξης ως επιστημολογικό παράδειγμα του φιλελεύθερου πατριωτισμού

Η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων συγκεντρώνει, λόγω της "*αντιατομικιστικής*" φύσης του περιεχομένου της, έντονες επικρίσεις στη θεωρία. Σχηματικά και μάλλον απλουστεύοντας, θα λέγαμε ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. έχει περισσότερους "εχθρούς" παρά "φίλους". Αυτό, άλλωστε, είναι, ούτως ή άλλως, εύλογο, στον βαθμό κυρίως που ολόκληρη η συνταγματική θεωρία είναι, και, μέχρι ενός σημείου, ασφαλώς, ορθά, διαποτισμένη, από τη *φιλελεύθερη αντίληψη*. Δεν πρέπει, εξάλλου, να παραβλέπεται ότι το Σύνταγμα είναι, ήδη εξ ορισμού, *δικαιικό όριο της κρατικής εξουσίας*, η

---

[71] Κατά τον *Φ. Βεγλερή*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 75, "*δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, ακριβώς γιατί συμπυκνώθηκε σ' ένα άρθρο και πέντε λέξεις, η απαγόρευση με τη μιά κύψη της χτυπά κάθε 'ατομικό' ή 'κοινωνικό δικαίωμα', ενώ με την άλλη θέλει να παράσχει βάση για οποιαδήποτε διασφαλιστική της απαγορεύσεως επέμβαση του νόμου. Και από τις δύο πλευρές η συνοπτική απόδοση της ίδιας επιταγής είναι πιό επικίνδυνη από ό,τι ήταν στο άρθρο 22 του κυβερνητικού σχεδίου ή στην αμεσότερη πηγή του, το άρθρο 24 παρ. 2 του Συντάγματος 1968*". Αντίθετος ο *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 167 επ., ο οποίος θεωρεί την αλλαγή της τελικής διατύπωσης της εν λόγω διάταξης ως το "κλειδί" για την ερμηνεία της, δηλαδή ως εξέλιξη που αποδυναμώνει το κανονιστικό της περιεχόμενο και την εντάσσει στον χώρο της "*συνταγματικής κατήχησης*", ως απλή "*ηθικο-πολιτική υπόδειξη*" (ibid, σελ. 171).

οποία αυτοδεσμεύεται μέσω αυτού να κινείται η δράση της εντός συγκεκριμένου πλαισίου, πέραν του οποίου χαρακτηρίζεται ως *παράνομη*. Ο ερμηνευτής του Συντάγματος, καλούμενος να εντοπίσει τα όρια αυτά μεταξύ του χώρου όπου η κρατική δράση είναι επιτρεπτή και του χώρου ελευθερίας του ατόμου και της κοινωνίας όπου η κρατική δράση είναι ανεπίτρεπτη, αναπτύσσει συνήθως μία "ιδεολογία" για την προάσπιση της ελευθερίας, η οποία διαχέεται συνολικά στο μεθοδολογικό και ερμηνευτικό οικοδόμημά του. Η «ιδεολογία» αυτή δεν αποτελεί, ωστόσο, μια γενική και αόριστη «προερμηνευτική αντίληψη» του ερμηνευτή, αλλά απόρροια των επιλογών του Συντάγματος. Με τον τρόπο αυτό, άλλωστε, το ερμηνευτικό του εγχείρημα έχει αυξημένες πιθανότητες να συγκεντρώσει ευρύτερη επιστημολογική (και όχι μόνο) νομιμοποίηση.

Και ενώ όλα αυτά φαίνονται εν πολλοίς αυτονόητα, τα προβλήματα αρχίζουν να δημιουργούνται όταν ο ερμηνευτής έρχεται αντιμέτωπος με κάποια συνταγματική διάταξη η οποία δεν φαίνεται να συμβιβάζεται εύκολα με τις παραδοσιακές φιλελεύθερες θεωρήσεις, αλλά έχει ως σκοπό, φαινομενικά τουλάχιστον, να οριοθετήσει την ατομική ελευθερία. Γεννάται τότε το δίλημμα στον ερμηνευτή, αν και κατά πόσο πρέπει να προκρίνει την περιοριστική ερμηνευτική κατεύθυνση που εξυπονοεί το συνταγματικό κείμενο ή να εμμείνει στο κυρίαρχο(;) φιλελεύθερο "παράδειγμα", θυσιάζοντας, κατά τον τρόπο αυτό, ολοκληρωτικά ή τουλάχιστον εν μέρει, τη συνταγματική επιλογή στο βωμό της ελευθερίας. Το δίλημμα αυτό, που μόνο απλό δεν είναι, μεταφράζεται στο σχήμα: *Συνταγματικός ή φιλελεύθερος πατριωτισμός*[72]; Στην πραγματικότητα, βέβαια, το πολυσήμαντο και πολύπλοκο αυτό δίλημμα, είναι στην ουσία του, όπως θα δούμε, *ψευτοδίλημμα*, διότι ο ερμηνευτής είναι δεσμευμένος από το συνταγματικό κείμενο (de constitutione lata ερμηνευτική προσέγγιση) και όχι βέβαια από τις αντιλήψεις του περί της διάταξης (de constitutione ferenda ερμηνευτική προσέγγιση). Είναι, πάντως, γεγονός ότι, ορισμένες φορές, ο σκόπελος αυτός επιχειρείται να αποφευχθεί με μία σύγχυση των δύο διακριτών, κατ' αρχήν, πεδίων. Στην περίπτωση αυτή, η de constitutione ferenda προσέγγιση εμφανίζεται ως de constitutione lata ερμηνεία και, κατά τον τρόπο αυτό, "*μεταγράφεται*" στον δικαιικό χώρο του *κανονιστικού*. Μετά, όμως, από τη σύντομη αυτή (και αναγκαία, όπως πιθανόν θα αποδειχθεί στη συνέχεια) παρένθεση, επιστρέφουμε στο ζήτημα της ερμηνείας του άρθρου 25 § 3 Συντ.

Τις θεωρητικές βάσεις για μία φιλελεύθερη κριτική της συνταγματικής αυτής διάταξης έθεσε ο *Φ. Βεγλερής*[73]. Ο συγγραφέας θεωρεί ότι η τελική διατύπωση του άρθρου 25 § 3 Συντ. είναι περισσότερο *επικίνδυνη* για τα θεμελιώδη δικαιώματα από την αρχική διατύπωση που υιοθετούσε το άρθρο 22 § 2 ΚυβΣχ. Και αυτό, πρωτίστως, γιατί ένας ορισμός της κατάχρησης δικαιώματος "*δεν μπορεί να στοιχειοθετηθεί παρά με λέξεις πολιτικού περιεχομένου*", τις οποίες θα όφειλαν να εξειδικεύσουν τα όργανα του Κράτους. "*Οπότε*", συνεχίζει ο συγγραφέας, "*το λιγότερο που μπορεί να λεχθεί είναι ότι η διακριτική εκτίμησή τους για το όριο που χωρίζει τη χρήση από την κατάχρηση σε κάθε περίπτωση θα είναι το προϊόν ενός κυμαινόμενου υποκειμενισμού που παρακολουθείται από επάνω και από τα πλάγια. Η ελευθερία που θ' αναγνωρίζονταν στο νόμο να ορίσει και να οργανώσει την κύρωση ή τις κυρώσεις τέτοιου καθολικού interdictum προκαλεί ανησυχίες για την ασφάλεια ολόκληρου του συστήματος 'απαραγράπτων δικαιωμάτων'*"[74]. Είναι, βέβαια, σαφές ότι ο

---

[72] Το δίλημμα αυτό κάνει περισσότερο έντονη και συχνή την εμφάνισή του υπό το Σύνταγμα του 1975. Σύνταγμα, το οποίο, όπως είδαμε, κατοχυρώνει, εκτός από την αρχή του κράτους δικαίου, την αρχή του κοινωνικού κράτους. Η τελευταία αυτή αρχή συνεπάγεται μεγαλύτερα περιθώρια κρατικής παρέμβασης και ευρύτερο περιορισμό των ατομικών δικαιωμάτων χάριν του κοινωνικού συμφέροντος. Στοιχεία, δηλαδή, πρόσφορα για την ανάδειξη παρόμοιων διλημμάτων.

[73] Βλ. *Φ. Βεγλερή*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 71 επ., *του ιδίου*, Οι περιορισμοί των δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ό.π., σελ. 26-27. Ακόμη, κριτική του συγγραφέα στο άρθρο 22 § 2 ΚυβΣχΣυντ. περιέχεται στο έργο *του ιδίου*, Υπόμνημα για ένα Σύνταγμα του Ελληνικού Λαού. Το Συνταγματικό χρονικό της δικτατορίας, 1975, εκδ. Θεμέλιο, σελ. 176.

[74] *Φ. Βεγλερής*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 75.

Βεγλερής εκκινεί από μία συγκεκριμένη αντίληψη για τη σχέση κράτους - κοινωνίας. Αντίληψη, στο επίκεντρο της οποίας εντοπίζει η εγγενής καχυποψία έναντι της κρατικής εξουσίας. Αντίληψη, εξάλλου, την οποία ο συγγραφέας αναδεικνύει στο έργο του· όπως σημειώνει χαρακτηριστικά: "*Στη χώρα μας, όπως και σε άλλες βέβαια, δεν υπάρχει παράδοση σεβασμού του ατόμου ικανή να διορθώνει και ν' αχρηστεύει θεσμούς και διατάξεις όπου επιβιώνουν ή εμφωλεύουν αυταρχικές αντιλήψεις και κατάλοιπα της raison d'Etat ή να κάνει τη χρήση τους πραγματικά εξαιρετική και στιγμιαία. Στη δική μας ιδιαίτερα, καθημερινή πείρα μας διδάσκει, ότι κάθε τι που η εκάστοτε κυβέρνηση μπορεί να παρουσιάσει σαν τυπικά νόμιμο, το προβάλλει και σαν τυπικά και ηθικά κανονικό και ανεπίληπτο. Και η κατάσταση εθνικών κινδύνων ή απειλής της δημοσίας τάξεως και ασφαλείας είναι τόσο μόνιμη όσο και ανεξέλεγκτη*"[75].

Υπό το πρίσμα των παραπάνω διαπιστώσεων, ο συγγραφέας καταλήγει στο (κανονιστικό) συμπέρασμα ότι "*η § 3 του άρθρου 25 είναι μια ιδιόρρυθμη lex imperfecta, που δεν μπορεί να έχει νομοθετική ή άλλη απόδοση χωρίς κίνδυνο να γίνει δυνητική κάθε συνταγματική εγγύηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου και να αχρηστευθεί, ευκαιρίας διδομένης, η πολυτέλεια της συνταγματικής ή και της νομοθετικής ασχολίας με την αναγνώριση τέτοιων δικαιωμάτων*"[76]. Κατά τον τρόπο αυτό, ο νομοθέτης δεν μπορεί να εξειδικεύσει τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ., περιορίζοντας ή απαγορεύοντας όψεις καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο θα προσέκρουε κατά τον *Βεγλερή* σε δύο εμπόδια: "*Το ένα είναι το ίδιο το Σύνταγμα. Η οργάνωση τρόπου αφαιρέσεως δικαιώματος ή δικαιωμάτων... αντίκειται στην αρχή της ισότητος (άρθρο 4 παρ. 1) και στην αμεσότερη συνταγματική εφαρμογή των. Αυτή είναι η καθολική αναγνώριση 'ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων' είτε σε όλους όσοι βρίσκονται ή βρέθηκαν στο ελληνικό έδαφος... είτε σε όλους τους Έλληνες*"[77].

Η τελευταία αυτή άποψη, ωστόσο, δεν θα μπορούσε να εφαρμοστεί χωρίς την προηγούμενη αποδοχή της λεγόμενης –μη ορθής, όμως, όπως είδαμε- θεωρίας περί *αντισυνταγματικών συνταγματικών διατάξεων*. Και τούτο διότι το άρθρο 25 § 3 Συντ., αποτελεί συνταγματική διάταξη, άρα διαθέτει τις ίδιες *νομικές προδιαγραφές*, ως προς την τυπική ισχύ και την άμεση εφαρμογή, με εκείνες της διάταξης του άρθρου 4 § 1 Συντ. Πέραν τούτου, είναι σαφές ότι, ακόμη κι αν υπήρχε παραβίαση της αρχής της ισότητας, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 (και, συνακόλουθα, η νομοθετική διάταξη της οποίας συνταγματικό έρεισμα αποτελεί) θα εφαρμοζόταν ως *ειδικότερη* σε σχέση με τη γενική διάταξη του άρθρου 4 § 1 Συντ. Εξάλλου, ανεξάρτητα από τα δύο προηγούμενα (αντ)επιχειρήματα, ούτως ή άλλως, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος δεν μπορεί να παραβιάζει την αρχή της ισότητας, εφόσον, βέβαια, η νομοθετική διάταξη που την τυποποιεί έχει χαρακτήρα *γενικό και αφηρημένο*, αφορά, δηλαδή, αόριστο αριθμό προσώπων και δεν είναι εξατομικευμένη[78].

---

[75] *Φ. Βεγλερής*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 76. Λίγο παρακάτω (ibidem, υποσ. 122), μάλιστα, ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι αυτό είναι φαινόμενο "*της ενδημικής αστάθειας, ανασφάλειας και αταξίας του δημοσίου βίου και της μόνιμης και αμοιβαίας δυσπιστίας μεταξύ Κράτους και πολίτη. Το Σύνταγμα του 1975 είναι από όλα τα Συντάγματά μας εκείνο που αποπνέει την περισσότερη κρατική δυσπιστία. Γι' αυτό υπάρχει φόβος ότι δε θα συντελέσει στην ελάττωση της άλλης*". Οι επιδράσεις από τα μετεμφυλιακά σύνδρομα και την περίοδο της δικτατορίας είναι εν προκειμένω εμφανείς.

[76] *Φ. Βεγλερής*, Οι περιορισμοί των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 27.

[77] *Φ. Βεγλερής*, Η σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 79

[78] Σύμφωνα, έτσι, με πάγια νομολογία του Σ.τ.Ε. "*ο νομοθέτης, τυπικός ή κανονιστικός, δύναται να ρυθμίζει, κατά κανόνα, κατά τρόπον ενιαίον ή διάφορον τις ποικίλες πραγματικές ή προσωπικές καταστάσεις ή σχέσεις, λαμβάνοντας υπ' όψιν τις εκάστοτε υφιστάμενες κοινωνικές, οικονομικές, επαγγελματικές, τοπικές κλπ. συνθήκες, πάντοτε όμως επί τη βάσει γενικών και αντικειμενικών κριτηρίων· αποκλείεται δε τόσον η έκδηλη και ανεπίδεκτη δικαιολογήσεως άνιση μεταχείριση, είτε με την μορφή εισαγωγής καθαρώς χαριστικού μέτρου ή προνομίου μη δικαιολογουμένου είτε με την μορφή της θεσπίσεως αδικαιολογήτου επιβαρύνσεως ή περιορισμού δικαιωμάτων κατ' εξαίρεσιν από υφισταμένου γενικωτέρου κανόνος, όσον και η αυθαίρετη εξομοίωση και η επί τη βάσει όλως τυπικού ή συμπτωματικού κριτηρίου ενιαία ρύθμιση ανομοίων καταστάσεων ή αντιμετώπιση προσώπων τελούντων υπό διαφορετικές συνθήκες*" (ενδεικτικά Σ.τ.Ε. 3160/1976, 3217/1977, 3027/1980, 2860/1993, Α.Π (Ολ.) 6/1992, 11/1994, 12/1997, 21/1997. Σχολιασμό της τελευταίας αυτής αποφάσεως *Απ. Παπακωνσταντίνου*,

Το "*δεύτερο εμπόδιο*", εξάλλου, είναι, κατά τον *Βεγλερή*, "*η Σύμβαση δικαιωμάτων του ανθρώπου, τώρα που το άρθρο 28 παρ. 3 απένειμε στις διεθνείς συμβάσεις τις επικυρωμένες με νόμο δύναμη υπερισχύουσα 'πάσης αντιθέτου διατάξεως νόμου'*"[79]. "*Τέτοιος τρόπος*" - συνεχίζει ο συγγραφέας- "*για να αίρεται ή να ποινικοποιείται δικαίωμα από αυτά που η Σύμβαση εκήρυξε minimum της ευρωπαϊκής δημοκρατικής ελευθερίας, υπερβαίνει την έννοια του περιορισμού ή της επεμβάσεως (restriction ή ingérence/interference) της ανεκτής όταν εισάγεται με νόμο για τα δικαιώματα που δεν είναι άκαμπτα*"[80].

Και αυτήν η άποψη, ωστόσο, δεν στερείται προβλημάτων. Κατ' αρχήν δεν φαίνεται το επιχείρημα αυτό να καλύπτει και τις περιπτώσεις εκείνες των δικαιωμάτων που αν και κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα δεν προστατεύονται από τη Σύμβαση. Επιπλεόν, πρέπει να σημειωθεί ότι η ΕΣΔΑ περιλαμβάνει συνήθως πολύ *ευρύτερους περιορισμούς* των ατομικών δικαιωμάτων σε σχέση με το Σύνταγμα, δίνοντας, μάλιστα, συχνά τη δυνατότητα στην κρατική εξουσία να προβεί σε απαγορεύσεις ή περιορισμούς των δικαιωμάτων αυτών εφόσον οι εν λόγω απαγορεύσεις ή περιορισμοί "*αποτελούν αναγκαία μέτρα εν δημοκρατική κοινωνία διά την εθνικήν ασφάλειαν, την εδαφικήν ακεραιότητα ή δημοσίαν ασφάλειαν, την προάσπισιν της τάξεως και πρόληψιν του εγκλήματος, την προστασίαν της υγείας ή της ηθικής, την προστασίαν της υπολήψεως ή των δικαιωμάτων των τρίτων*"[81]. Οι περιορισμοί αυτοί υπερκαλύπτουν συνήθως την έννοια της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 3 Συντ.

Πάνω απ' όλα, όμως, δεν πρέπει να παραβλέπεται ότι η ΕΣΔΑ έχει υπερνομοθετική αλλά όχι *υπερσυνταγματική* τυπική ισχύ, κατά τους σχετικούς ορισμούς του άρθρου 28 § 1 Συντ. [82]. Κατά τον τρόπο αυτό, είναι αυτονόητο ότι το κύρος της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν θίγεται σε καμία περίπτωση από ενδεχόμενη (αλλά πάντως υποθετική) αντίθεσή της προς την ΕΣΔΑ[83].

Στο ίδιο περίπου μήκος κύματος με τον *Φ. Βεγλερή* [84] κινείται, εξάλλου, σε σχέση με το θέμα που εξετάζουμε, ο *Α. Μάνεσης*[85]. Κατά τον συγγραφέα, έτσι, το Σύνταγμα στο άρθρο

Η επεκτατική εφαρμογή ευνοϊκών διατάξεων νόμου με βάση την αρχή της ισότητας. Παρατηρήσεις στις Α.Π 13/1996 (Ολ.), 21/1997 (Ολ.), 1341/1996 και 431/1997, ΤοΣ 1998, σελ. 545 επ. Ο γενικός χαρακτήρας του νόμου είναι απαραίτητος προκειμένου να μην προσβάλλεται η αρχή της ισότητας, και στην περίπτωση των αναδρομικών νομοθετικών διατάξεων. Βλ. ενδεικτικά ΑΠ 363/1995, ΤοΣ 1996, σελ. 1050 επ., με παρατηρήσεις *Απ. Παπακωνσταντίνου*. Πρβλ. ακόμη, *του ιδίου*, Όροι εγκύρου εκδόσεως γνήσιου ερμηνευτικού νόμου. Παρατηρήσεις στην ΑΠ 1087/96, ΤοΣ 1997, σελ. 117 επ.

[79] *Φ. Βεγλερής*, Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και Σύνταγμα, ό.π., σελ. 81.

[80] *Φ. Βεγλερής*, Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και Σύνταγμα, ο.π., σελ. 82.

[81] Βλ. λ.χ. άρθρα 8, 9, 10, 11, καθώς και τη γενική προστατευτική του κράτους ρήτρα που περιλαμβάνεται στη διάταξη του άρθρου 15 ΕΣΔΑ, και, βέβαια, τη γενική ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος στο άρθρο 17 ΕΣΔΑ. Πρβλ. και ανωτέρω.

[82] Και όχι, βέβαια, του άρθρου 28 § 3 Συντ., όπως πιθανώς εκ παραδρομής αναφέρει ο *Φ. Βεγλερής*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ο.π., σελ. 81, 83.

[83] Έτσι και ο *Α. Ράϊκος*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 176.

[84] Αξίζει να αναφερθεί ότι ο *Βεγλερής* παρουσιάζεται μερικά χρόνια αργότερα, στο Α΄ Συνέδριο της Ένωσης Ελλήνων Συνταγματολόγων, αρκετά πιο συγκρατημένος και σκεπτικός ως προς το περιεχόμενο και τη λειτουργία της επίμαχης συνταγματικής διάταξης. Στην εισήγησή του στο Συνέδριο αυτό, η οποία είχε τον - χαρακτηριστικό και αρκούντως "νεωτερικό"- τίτλο "*Οι αποκλίσεις των ελληνικών Συνταγμάτων από τη φιλελεύθερη δυτική παράδοση*", ο συγγραφέας σημειώνει αναφερόμενος στο άρθρο 25 § 3 Συντ. : "*Κατά πόσο η λακωνική -σε έξι λέξεις- διατύπωση της απαγόρευσης την έκανε ηπιότερη ή πιο επικίνδυνη, θα δείξει η ερμηνεία, ιδιαίτερα η δικαστική, στην πορεία του χρόνου... Η απαγόρευση μένει σήμερα χωρίς ποινική ή άλλη ειδική νομοθετημένη κύρωση. Κατά πόσο μπορεί να επισύρει πειθαρχική ή αστική ευθύνη κατά προσαρμογή και συσχέτιση με άλλους κανόνες του διοικητικού ή του αστικού δικαίου, είναι ζήτημα ανοιχτό στην έρευνα*" (*Φ. Βεγλερής*, Οι αποκλίσεις των ελληνικών Συνταγμάτων από τη φιλελεύθερη δυτική παράδοση, σε: Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη, ό.π., σελ. 56). Και πιο κάτω, απαντώντας στην κριτική που του άσκησε ο *Α. Ράϊκος* σχετικά με τον "*επιτακτικό χαρακτήρα*" της εν λόγω διάταξης, *ο Βεγλερής* αναφέρει τα εξής : "*Το ζήτημα δεν είναι τόσο αν η απαγόρευση του άρθρου 25 § 3 έχει τον "επιτακτικό χαρακτήρα" του νομικού κανόνα... Είναι το ποιό κριτήριο μπορεί ο δικαστής να ακολουθήσει ή ο νομοθέτης να βρει για δικαιώματα που το*

25 § 3 "*εμφανίζεται να αντιτάσσει στην παλαιά φιλελεύθερη αντίληψη της προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων απέναντι του κράτους, τη 'λειτουργική' εκδοχή ότι αυτά, επειδή ακριβώς επιτελούν λειτούργημα στο πλαίσιο του κρατούντος πολιτικού συστήματος, χρειάζονται προστασία απέναντι ιδίων των φορέων τους, που ενδέχεται να μη τα ασκήσουν σωστά, δηλαδή να τα ασκήσουν καταχρηστικά σε βάρος του 'κοινωνικού συνόλου'. Με άλλες λέξεις παρέχεται η εντύπωση ότι με το άρθρο 25 καθιερώνεται, αντί για την ατομικιστική, η κοινωνικά δεσμευμένη - από το χρέος της 'κοινωνικής αλληλεγγύης'- άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων. Χαρακτηριστική είναι και η συναφής διάταξη της παρ. 4 του ίδιου άρθρου... καθώς και η διάταξη της παρ. 2 του ίδιου άρθρου*"[86]. Οι συνδυασμένες αυτές διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. δεν αρκούν, ωστόσο, σύμφωνα με τον ίδιο συγγραφέα, "*για να προσδώσουν νέο περιεχόμενο στις ατομικές ελευθερίες και να τις μεταβάλουν από ανταγωνιστικές ελευθερίες, δηλαδή ελευθερίες από την πολιτική κοινωνία, ασκούμενες για επιδίωξη ιδιωτικών συμφερόντων, σε ελευθερίες εξυπηρετικές του 'κοινού συμφέροντος', πραγματοποιούμενες μέσα στην πολιτική κοινωνία και μέσω αυτής*"[87]. Οι απόψεις αυτές του *Μάνεση* είναι ασφαλώς ορθές, στον βαθμό που αποκρούουν την εκδοχή της λεγόμενης "*λειτουργικής δέσμευσης*" των ατομικών δικαιωμάτων. Πραγματικά, το άρθρο 25 Συντ. δεν λειτουργικοποιεί τα ατομικά δικαιώματα, όχι όμως γιατί οι διατάξεις του έχουν "*έκδηλο ιδεολογικό χαρακτήρα*" και, άρα, στερούνται κανονιστικού περιεχομένου[88], αλλά γιατί κάτι τέτοιο συναντά, όπως ήδη αναλύθηκε, φραγμούς στην ίδια τη διατύπωση του άρθρου 25 Συντ., καθώς και στη συνδυασμένη ερμηνευτική του προσέγγιση με τις διατάξεις των άρθρων 2 § 1 και 5 § 1 Συντ., που θεμελιώνουν τις "*καταστατικές*" αρχές της αξίας του ανθρώπου και της ελευθερίας. Στο ίδιο συμπέρασμα, εξάλλου, θα καταλήγαμε με τη συστηματική αντιπαραβολή του άρθρου 25 Συντ. με τη θεμελιώδη *αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου* και, σε απώτερη, βέβαια, αλλά απτή αναγωγή, τη *δημοκρατική αρχή*.

Η "προϊστορία" του άρθρου 25 § 3 Συντ. μαρτυρεί, κατά τον κορυφαίο έλληνα συνταγματολόγο, "*τη ratio της θέσπισής της: πρόκειται ουσιαστικά για αμυντική ρήτρα, που εκφράζει τη δυσπιστία του κράτους απέναντι στους πολίτες και αποσκοπεί να κηδεμονεύσει την εκ μέρους τους άσκηση των ατομικών ελευθεριών*"[89]. Η εν λόγω λειτουργία, όμως, της ανωτέρω διάταξης φαίνεται να σχετικοποιείται, στο βαθμό που, με τη μεταβολή που έχει υποστεί στην τελική της διατύπωση, η διάταξη αυτή "*αποδυναμώθηκε*": "*μετά την απάλειψη της φράσης 'τιμωρείται ως νόμος ορίζει', δεν είναι πια δυνατό να εκδοθεί νόμος που να καθιστά ποινικά κολάσιμη την άσκηση ενός ατομικού δικαιώματος... Άρα, οποιαδήποτε άμεση ή έμμεση -νομοθετική, διοικητική ή δικαστική- 'πλήρωση' και συγκεκριμενοποίηση του όρου ('δεν επιτρέπεται'), η οποία θα απέληγε σε οποιασδήποτε μορφής αναστολή ή στέρηση της άσκησης ενός ατομικού δικαιώματος, θα ήταν σαφώς αντισυνταγματική*"[90]. Κάτι τέτοιο θα αντέβαινε στην ίδια την ("*κολοβωμένη*") διατύπωση του άρθρου 25 § 3 Συντ., αλλά και στο νόημα του συνταγματικού κειμένου, το οποίο "*δεν προβλέπει άλλη περίπτωση αναστολής της συνταγματικής προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων εκτός από εκείνη του άρθρου 48*"[91]. Επιπρόσθετα, μία τέτοια θέσπιση εξαιρέσεων ή παρεκκλίσεων από τη συνταγματικά κατοχυρωμένη προστασία των δικαιωμάτων θα αντέβαινε, κατά τον συγγραφέα, στην

Σύνταγμα κατοχυρώνει και που αποτελούν, το καθένα, μία ελευθερία ή απαίτηση κυρίως απέναντι του Κράτους" (ibid, σελ. 56-57, υποσ. 9). Η αυτοσυγκράτηση του συγγραφέα σε σχέση με τις προηγούμενες απόψεις του για το άρθρο 25 § 3 Συντ. είναι εν προκειμένω προφανής.

[85] Βλ. *Α. Μάνεση*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 83 επ.

[86] *Α. Μάνεσης*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 84-85.

[87] Ibidem, σελ. 85.

[88] Αυτό φαίνεται να υπονοεί ο *Α. Μάνεσης*, ibid, σελ. 85-86.

[89] Ibidem, σελ. 86.

[90] Ibidem, σελ. 88.

[91] Ibidem, σελ. 88.

ΕΣΔΑ[92]. Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι "*η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. είναι διάταξη 'ατελής' (lex imperfecta), που δεν συνεπάγεται κυρώσεις· απλώς είναι 'κατευθυντήρια' για τη συμπλήρωση του νοήματος και την ερμηνεία του άρθρου 5 παρ. 1 Συντ.*"[93].

Σύμφωνος κατά βάση με τους *Βεγλερή* και *Μάνεση* είναι και ο *Γ. Βλάχος*[94]. Ο συγγραφέας επικρίνει τους συντάκτες του άρθρου 25 § 3 Συντ. καθώς και "*εκείνους που το αποδέχτηκαν και το εψήφισαν*", αφού, όπως επισημαίνει, "*παραγνωρίζουν ασφαλώς το γεγονός ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα του ανθρώπου δεν έχουν τίποτε το κοινό με τα συνήθη υποκειμενικά δικαιώματα του ιδιωτικού ή του δημοσίου δικαίου*"[95]. Πέραν τούτου, ο *Βλάχος* υποστηρίζει, με κάποια ίσως δόση -λανθάνοντος- φυσικοδικαιισμού, ότι "*εκεί όπου υπάρχει Σύνταγμα και συνταγματικώς κατοχυρωμένα δικαιώματα, δεν είναι το δικαίωμα του ανθρώπου που εντάσσεται απλώς στην έννομη τάξη, αλλ' αντιθέτως είναι η δικαιική τάξη στο σύνολό της που οφείλει να υποτάσσεται στις συνταγματικές επιταγές και εγγυήσεις προστασίας των δικαιωμάτων και ελευθεριών*"[96]. Μπροστά, επομένως, σ' αυτή την "*ιερότητα*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, η απαγόρευση της καταχρηστικής τους άσκησης μοιάζει μάλλον παράταιρη, μπορεί, λοιπόν, να θεωρηθεί συνταγματικά "*ανέστια*": "*Χωρίς αυτή την 'ιερότητα' δεν νοούνται καν θεμελιώδη δικαιώματα και ελευθερίες. Η θεωρία της καταχρήσεως είναι η άρνηση αυτής της ιερότητας, μίας χειροπιαστή contradictio in terminis*"[97].

Οι σχετικά νεώτεροι συγγραφείς, πάντως, φαίνονται συνήθως αρκετά "διαλλακτικότεροι" σε σχέση με την ερμηνεία του άρθρου 25 § 3 Συντ. Ο *Δ. Τσάτσος*, για παράδειγμα, υιοθετεί μία περισσότερο "συμβιβαστική" προσέγγιση[98]. Ενώ έτσι συμφωνεί με τον *Μάνεση* ότι "*δεν είναι πια δυνατό να εκδοθεί νόμος που να καθιστά ποινικά κολάσιμη την καταχρηστική άσκηση ενός δικαιώματος*", εντούτοις διαφωνεί με την άποψη ότι "*η διάταξη του άρθρου 25 § 3 δεν έχει κανένα νομικό περιεχόμενο, εκτός από μία κατευθυντήρια λειτουργία στον προσδιορισμό του νοήματος του άρθρου 5 § 1*" [99], όπως, αντίθετα, φαίνεται να δέχεται ο *Μάνεσης*. Είναι δυνατόν, έτσι, σύμφωνα με τον *Τσάτσο*, ο διοικητικός δικαστής λ.χ. να κρίνει σε μία συγκεκριμένη περίπτωση ότι "*η επίκληση του θεμελιώδους δικαιώματος είναι κατά την έννοια του άρθρου 25 § 3 καταχρηστική*"[100]. Ορθά, εξάλλου, ο συγγραφέας επισημαίνει ότι ο κίνδυνος που γεννά η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. για μία "*καταχρηστική εφαρμογή της εκ μέρους του κράτους... δύσκολα στηρίζει τη νομική αποδυνάμωση μιας ατυχούς αλλά πάντως ρητής συνταγματικής διάταξης (dura lex sed lex)*"[101]. Ο κίνδυνος αυτός, άλλωστε, αμβλύνεται, κατά τον *Τσάτσο*, "*υπό δύο προϋποθέσεις : α) Εφόσον επιστημονικά και νομολογιακά γίνει επεξεργασία της έννοιας της κατάχρησης κατά το άρθρο 25 § 3, ώστε η σχετική δικαστική κρίση να μην είναι αυθαίρετη ή 'διαισθητική'. β) Εφόσον την ερμηνευτική στάση έναντι του άρθρου 25 § 3 καθορίζει η αρχή in dubio pro libertate*"[102]. Το τελικό

---

[92] Ibidem, σελ. 89.

[93] Ibidem, σελ. 89.

[94] Βλ. *Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 73 επ., του ιδίου, Κοινωνιολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ό.π., σελ. 123-124, υποσ. 1.

[95] *Γ. Βλάχος*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 74.

[96] Ibidem.

[97] Ibid, σελ. 75. Λίγο παραπάνω, πάντως, ο συγγραφέας σημειώνει, ορθά κατά τα άλλα, ότι "*η εννοιολογική πληρότητα του Συντάγματος ως συστήματος αξιών ενέχει, ειδικότερα, τη σημασία, ότι, αν τεθή ζήτημα αναζητήσεως μιάς ratio, η αναζήτηση αυτή οφείλει να ενεργήται μέσα σ' αυτό το σύστημα και με τα κριτήρια που το ίδιο προσφέρει*". Είναι προφανές, βέβαια, ότι εννοείται πως το "*σύστημα αξιών του Συντάγματος*" γίνεται αντιληπτό με το περιεχόμενο που ο ίδιος ο συγγραφέας προκρίνει.

[98] Βλ. *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 278 επ.

[99] Ibid, σελ. 279.

[100] Ibidem. Ο συγγραφέας προφανώς εννοεί ότι η άσκηση και όχι η "επίκληση" του δικαιώματος μπορεί να θεωρηθεί καταχρηστική.

[101] Ibid, σελ. 279-280.

[102] Ibid, σελ. 280. Άρα, "*εν αμφιβολία οφείλουμε να αποφανθούμε ότι δεν συντρέχουν οι προϋποθέσεις της κατάχρησης*" (ibid, σελ. 281). Σε άλλο έργο του (Το πρόβλημα της ερμηνείας του Συντάγματος, σε: *του ιδίου*

συμπέρασμα του συγγραφέα για το άρθρο 25 § 3 Συντ. είναι ότι πρόκειται για διάταξη όχι μόνο "*επικίνδυνη*" αλλά και "*άχρηστη*", αφού *η κατάχρηση του δικαιώματος δεν εμπίπτει καν στο πεδίο προστασίας του θεμελιώδους δικαιώματος*, οπότε έτσι και αλλιώς, η εξουσία δεν εμποδίζεται να παρέμβει κατασταλτικά. Τέλος, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης του δικαιώματος εμπεριέχει *ταυτολογία* και σημαίνει ότι το Σύνταγμα "*απαγορεύει... τη συνταγματικά ανεπίτρεπτη πραγμάτωση της ελευθερίας*"[103].

Ο *Ν. Αλιβιζάτος*, εξάλλου, αναφέρεται στους εγγενείς "*κινδύνους*" που συνεπάγεται η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. για τα θεμελιώδη δικαιώματα. Σχολιάζοντας, έτσι, την ΕφΔωδ 30/1981 [104] (η οποία έκρινε ότι με την εν λόγω συνταγματική διάταξη "*εισάγεται νέος θεσμός, σκοπείται δε δι' αυτού η κατοχύρωσις του δημοκρατικού πολιτεύματος από τον κίνδυνον της καταχρηστικής ασκήσεως των ατομικών δικαιωμάτων*"), ο συγγραφέας, αφού επισημαίνει την ασάφεια της τελικής διατύπωσης του άρθρου 25 § 3 Συντ. και τους "*κινδύνους που περικλείει η άνευ όρων παραδοχή του*", σημειώνει χαρακτηριστικά τα εξής : "*Τυχόν εφαρμογή του ως 'αμυντικής' ρήτρας, με πρόβλεψη κάποιων κυρώσεων κατά των παραβατών, κατά το πρότυπο του άρθρου 18 του Θεμελιώδους Νόμου της Βόννης, θα μπορούσε να οδηγήσει πολύ μακρυά και να ξαναζωντανέψει εποχές και διακρίσεις -με γνώμονα κατ' αρχήν το φρόνημα- που σήμερα φαίνονται οριστικά ξεπερασμένες στον τόπο μας. Από την άποψη αυτή, το σκεπτικό της σχολιαζόμενης απόφασης και η ευκολία με την οποία θέλησε να δεί στο άρθρο 25 § 3 ένα είδος ασφαλιστικής δικλείδας για την προστασία του 'δημοκρατικού πολιτεύματος', 'των ατομικών ελευθεριών', 'της εθνικής ανεξαρτησίας' και της 'εδαφικής ακεραιότητας' της χώρας από κάποια καταχρηστική άσκηση των θεμελιωδών ελευθεριών, μόνο σκεπτικισμό προκαλεί, στο μέτρο που δεν βρίσκει σοβαρό έρεισμα στο ίδιο το συνταγματικό κείμενο*"[105].

Ο *Α. Μανιτάκης* [106], ακόμη, θεωρεί ότι η "*εσκεμμένη*" νομική "*ατέλεια*" της διάταξης δεν είναι άμοιρη νομικών συνεπειών: Η "*κενή*" περιεχομένου περιοριστική αυτή ρήτρα δεν μπορεί να εκληφθεί "*ως εν λευκώ εξουσιοδότηση του συντακτικού προς τον κοινό νομοθέτη για ελεύθερη νομοθετική πλήρωσή της -τοσούτω μέλλον καθ' όσον λείπει ακόμη και η απλή επιφύλαξη υπέρ του νόμου- ή προς τον δικαστή για νομολογιακή εξειδίκευσή της*"[107]. Ωστόσο, σύμφωνα με τον συγγραφέα, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. "*καθιερώνει μία γενική ρήτρα αρνητικού ή αποθετικού προσδιορισμού των ορίων άσκησης των δικαιωμάτων εκείνων που επιδέχονται από την φύση και τον σκοπό τους τέτοιο περιορισμό και πάντως των συνταγματικών δικαιωμάτων, που η κατοχύρωσή τους συναρτάται ρητά με την μη επιδίωξη ανεπίτρεπτων συνταγματικά σκοπών, όπως είναι το δικαίωμα της απεργίας 923 παρ. 2 Σ), της ιδιοκτησίας (17 παρ. 1) και της οικονομικής ελευθερίας (106 παρ. 2 Σ) ή της ίδρυσης σωματείου*"[108]. Σε κάθε πάντως περίπτωση, η ρήτρα του άρθρου 25 § 3 συνιστά, κατά τον *Μανιτάκη*, "*επιτακτικό συνταγματικό κανόνα*", με "*αναμφισβήτητη ερμηνευτική αξία και διαδικαστική 'σταθμιστική' σημασία*"[109].

Ο *Π. Δαγτόγλου*, εξάλλου, φαίνεται να επηρεάζεται ακόμη λιγότερο, σε σχέση με τους προαναφερόμενους συγγραφείς από την "*επικινδυνότητα*" της διάταξης του άρθρου 25 § 3

(επιμ. . Η ερμηνεία του Συντάγματος, ό.π., σελ. 48), ωστόσο, ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι "*ειδικά για την ερμηνεία των θεμελιωδών δικαιωμάτων η προερμηνευτική επιλογή που, κατά τη γνώμη μας, ενδείκνυται, είναι η σχετικοποίηση της αρχής in dubio pro libertate, με τον εμπλουτισμό της με την αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης*".

[103] Ibid, σελ. 282.

[104] Δημοσιευμένη μαζί με τις παρατηρήσεις του συγγραφέα στο ΝοΒ 1982, σελ. 481 επ.

[105] Ibid, σελ. 486.

[106] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, σε Χαριστήρια Δεληγιάννη, τ. ΙΙ, ό.π., σελ. 267 επ.

[107] Ibid, σελ. 269.

[108] Ibid, σελ. 270.

[109] Ibidem.

Συντ.[110]. Κατά τον συγγραφέα "*κατάχρηση συντρέχει, όταν δεν παραβιάζεται μεν καμμιά ρητή διάταξη, αλλά η χρήση του δικαιώματος αντιστρατεύεται την συνταγματική τάξη και ειδικά τον σκοπό του συγκεκριμένου δικαιώματος - όταν δηλαδή δεν παραβιάζεται μεν το γράμμα, αλλά προφανώς το πνεύμα του Συντάγματος*"[111]. Κατά τον τρόπο αυτό, "*η γενική απαγόρευση καταχρηστικής ασκήσεως δικαιώματος αφορά κάθε περίπτωση ασκήσεως δικαιώματος προς σκοπό που αντίκειται προφανώς στον σκοπό της συνταγματικής του κατοχυρώσεως*"[112]. Ο συγγραφέας, αντίθετα με την μάλλον κρατούσα στη θεωρία άποψη, υποστηρίζει ότι το γεγονός της απάλειψης από τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. της ρητής παραπομπής στον νόμο, *δεν καθιστά τη διάταξη αυτή lex imperfecta*. Αντίθετα, "*η κύρωση της καταχρήσεως είναι ότι η συγκεκριμένη συμπεριφορά δεν απολαμβάνει την συνταγματική προστασία του ατομικού δικαιώματος, το οποίο πια δεν μπορεί να επικαλείται ο καταχρώμενος*"[113]. Υπό το πρίσμα της τελευταίας αυτής παρατήρησης, ο ίδιος συγγραφέας καταλήγει στο, ορθό όπως θα δούμε, συμπέρασμα ότι ο κοινός νομοθέτης δεν εμποδίζεται από το Σύνταγμα στην πρόβλεψη αστικών ή ποινικών κυρώσεων. Το γεγονός, εξάλλου, ότι στην τελική διατύπωση του άρθρου 25 § 3 Συντ. της ρήτρας "*τιμωρείται ως νόμος ορίζει*" σημαίνει απλά ότι "*ο νομοθέτης δεν υποχρεούται (και όχι ότι δεν δικαιούται) να προβλέψει την σχετική αξιόποινη πράξη. Μια πράξη την οποία ρητώς απαγορεύει το Σύνταγμα, μπορεί ασφαλώς να χαρακτηρίσει ως αξιόποινη ο κοινός νομοθέτης, χωρίς να χρειάζεται ειδική γι' αυτό συνταγματική εξουσιοδότηση*".

Στο ίδιο περίπου μήκος κύματος με τον *Δαγτόγλου* κινείται και ο *Α. Ράϊκος*[114]. Σύμφωνα με τον συγγραφέα αυτόν, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. καθιερώνει τη γενική αρχή της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης όλων των θεμελιωδών δικαιωμάτων[115]. Η διάταξη αυτή, σύμφωνα με τον ίδιο, δεν είναι "*ατελής*", αλλά, αντίθετα, καταλείπει στον νομοθέτη τον καθορισμό των κυρώσεων της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων. Η τελική διατύπωση του άρθρου 25 § 3 Συντ., όντας ευρύτερη από την αρχική (άρθρο 22 § 2 ΚυβΣχ), "*επιτρέπει τη νομοθετική καθιέρωση όχι μόνο ποινικών αλλά και άλλων κυρώσεων και προστατεύει όχι μόνο την κρατική εξουσία αλλά και τα ατομικά δικαιώματα κάθε προσώπου*"[116].

Αντίθετα, ο *Α. Παντελής*[117] θεωρεί ορθή την άποψη ότι "*το άρθρο 25 § 3 Συντ. δεν είναι παρά ατελής διάταξη (lex imperfecta), δηλαδή, κατά την τυπολογία ήδη του ρωμαϊκού δικαίου, κανόνας απαγορευτικός, αλλά που σε περίπτωση παραβάσεώς του δεν επισύρει κύρωση, ούτε ποινική ούτε ακυρότητα νομικής πράξεως*"[118]. Άλλωστε, σύμφωνα με τον ίδιο συγγραφέα, οποιαδήποτε άλλη αφαίρεση δικαιωμάτων, εκτός από τις εξαιρέσεις ή παρεκκλίσεις που εισάγει το Σύνταγμα, "*αντίκειται στην αρχή της ισότητας (άρθρο 4)*"[119]. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει κατά τον *Παντελή* ότι η συνταγματική αυτή διάταξη είναι κενή νομικού περιεχομένου. Το ρυθμιστικό της, όμως, περιεχόμενο έχει για τον εν λόγω συγγραφέα ένα αρκετά στενό -και πάντως, αρκούντως φιλελεύθερο- περιεχόμενο: "*Αυτό δε το ρυθμιστικό περιεχόμενο, ότι δηλαδή το πραγματικό της καταχρήσεως ατομικού δικαιώματος πληρούται μόνο στην περίπτωση που κανένας κάνει κάτι που βλάπτει κάποιον άλλο, πρέπει να αναγνωρίσουμε στον κανόνα δικαίου που περικλείεται στο άρθρο 25 § 3 του Συντάγματός*

---

[110] Βλ. *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά Δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 131 επ., *του ιδίου*, Η κατάχρηση δικαιώματος στην ελληνική θεωρία και πράξη, ΝοΒ 1990, σελ. 225 επ.

[111] *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 134.

[112] Ibid, σελ. 135.

[113] Ibid, σελ. 138-139.

[114] Βλ. *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 171 επ.

[115] Ibid, σελ. 173.

[116] Ibid, σελ. 175.

[117] βλ. *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 226 επ.

[118] Ibid, σελ. 228.

[119] Ibid, σελ. 230.

μας"[120]. Κατά τον συγγραφέα, τέλος, η συνταγματική αυτή διάταξη θέτει έναν ερμηνευτικό κανόνα, "*ο ποίος χρησιμεύει για να διαπιστώνεται που ακριβώς έχουν χαραχθεί από τον συντακτικό νομοθέτη στο σώμα του Συντάγματος τα εγγενή όρια των διαφόρων ατομικών δικαιωμάτων, και κατ' εξοχήν του δικαιώματος της ελεύθερης αναπτύξεως της προσωπικότητας (άρθρο 5 § 1)*"[121].

Προς την ίδια περίπου κατεύθυνση με την κρατούσα άποψη κινείται και η προσέγγιση του *Ε. Βενιζέλου* [122], ο οποίος συνομολογεί ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. "*είναι ατελής και δεν επιδέχεται 'πλήρωση' με την επιβολή οποιουδήποτε είδους και οποιασδήποτε μορφής κυρώσεων*"[123]. Η *προερμηνευτική* αφετηρία του συγγραφέα είναι ασφαλώς έκδηλη, επιβεβαιώνεται, ωστόσο, και από τον ίδιο όταν σημειώνει : "*Υπάρχει η ανάγκη να μη μας διαφεύγει σ' όλη αυτή την ερμηνευτική διαδικασία η ιστορική προέλευση και το κλασικό νομικοπολιτικό νόημα του Συντάγματος ως εγγύησης υπέρ του ατόμου έναντι της κρατικής εξουσίας*"[124]. Το θεωρητικό συμπέρασμα του συγγραφέα συνοψίζεται τελικά ως εξής: "*το άρθρο 25 § 3 Συντ. αποτυπώνει μεν μία γενική αρχή του νομικού μας συστήματος και ειδικότερα του συστήματος κατοχύρωσης και προστασίας των συνταγματικών δικαιωμάτων, η οποία όμως βρίσκει την έκφραση και την εξειδίκευσή της στις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις. Άρα, η επίκληση του άρθρου 25 § 3 δεν μπορεί σε καμμιά περίπτωση να διπλασιάζει τους νομικούς φραγμούς που τίθενται στην άσκηση των συνταγματικών δικαιωμάτων, να διασπά την ενότητα του Συντάγματος και να αντιστρέφει τον εγγυητικό του ρόλο εισάγοντας εκ του πλαγίου γενικό προληπτικό έλεγχο για την άσκηση όλων των συνταγματικών δικαιωμάτων*"[125].

---

[120] Ibid, σελ. 232.

[121] Ibid, σελ. 233. Πρέπει, βέβαια, να σημειωθεί ότι εάν δεχόμασταν, όπως κάνει ο συγγραφέας, πως το ρυθμιστικό περιεχόμενο της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος ταυτίζεται ουσιαστικά με την οριοθέτηση της άσκησης των δικαιωμάτων έτσι ώστε να διασφαλίζονται τα δικαιώματα των άλλων, τότε ο ερμηνευτικός κανόνας που συνάγεται από τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ., δεν θα είχε να προσφέρει τίποτε στην ερμηνεία του άρθρου 5 § 1 Συντ., στο οποίο η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας περιορίζεται, ούτως ή άλλως, ρητά από τα δικαιώματα των άλλων ("*εφόσον δεν προσβάλλει τα δικαιώματα των άλλων*"). Επισημαίνεται, εξάλλου, ότι αυτό το τόσο στενό περιεχόμενο της απαγόρευσης κατάχρησης των δικαιωμάτων (δικαιώματα των άλλων) αποτελεί *παραδοσιακό χαρακτηριστικό του φιλελεύθερου ατομικισμού*. Σε αυτό ακριβώς το περιεχόμενο (- όριο) φαίνεται να οχυρώνεται η σύγχρονη θεωρητική τάση του φιλελεύθερου πατριωτισμού. Πρέπει, τέλος, να αναφερθεί ότι ο ίδιος συγγραφέας υποστηρίζει πως με τη βοήθεια του ερμηνευτικού κανόνα του άρθρου 25 § 3 Συντ. "*η σφαίρα της συνταγματικά κατοχυρωμένης ελευθερίας του ατόμου δεν εκτείνεται έως τη διάπραξη ποινικώς κολάσιμων πράξεων, κάτι που άλλοτε θεμελιωνόταν αποκλειστικά και μόνο στην αρχή 'nullum crimen, nulla poena sine lege' (άρθρο 7 § 1)*" (ibid, σελ. 236-237). Θα μπορούσαμε, όμως, να αναρωτηθούμε μήπως με την τελευταία αυτή παραδοχή εισάγεται (ή, καλύτερα, αναγνωρίζεται), "εκ του πλαγίου", η δυνατότητα "*ποινικοποίησης*" της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, κάτι, ωστόσο, που αποκρούει ο συγγραφέας όταν χαρακτηρίζει την εν λόγω διάταξη ως *lex imperfecta*.

[122] Βλ. *Ε. Βενιζέλου*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, ό.π., σελ. 46 επ.

[123] Ibid, σελ. 46.

[124] Ibid, σελ. 57. Ο ίδιος συγγραφέας, πάντως, σε άλλο του έργο (Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου), υποστηρίζει ότι μία τέτοια αντίληψη ανήκει στο ιστορικό κύμα του φιλελεύθερου συνταγματισμού: "*Το κλασικό και ελάχιστο αυτό περιεχόμενο του Συντάγματος ανταποκρίνεται σε μία ιστορικά προσδιορισμένη φάση του αστικού κράτους -σε μία μορφή κράτους : το φιλελεύθερο αστικό κράτος" (Μαθήματα, ό.π., σελ. 35). Ωστόσο, "το αντικείμενο του Συντάγματος είναι αναγκασμένο να παρακολουθεί το κρατικό φαινόμενο : Η επέκταση της κρατικής δραστηριότητας, η διαμόρφωση άλλου τύπου σχέσεων μεταξύ κράτους και κοινωνίας, η παραδοχή πως κάθε κράτος ανταποκρίνεται σε έναν συγκεκριμένο κοινωνικό σχηματισμό και συνιστά τη συμπύκνωση ενός συσχετισμού κοινωνικών και πολιτικών δυνάμεων έχει ως άμεση και αναγκαία επίπτωση την επέκταση του κανονιστικού περιεχομένου του Συντάγματος*" (Μαθήματα, ό.π., σελ. 37). Μαζί με τη μεταβολή του περιεχομένου του "*παλίμψηστου*" αυτού (Σύνταγμα), δεν μπορεί παρά να μεταβάλλεται και το περιεχόμενο της λειτουργίας του. Όχι δήθεν εγκαταλείποντας το φιλελεύθερο και εγγυητικό του περιεχόμενο, αλλά προσλαμβάνοντας νέες λειτουργικές όψεις, ιδιαίτερα στο ιστορικό κύμα του κοινωνικού συνταγματισμού. Αυτό το νόημα έχει εν προκειμένω η "*επεκτατικότητα*" του Συντάγματος.

[125] *Ε. Βενιζέλος*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, σελ. 58-59.

Πολύ κοντά στην κρατούσα άποψη βρίσκεται, εξάλλου, και αυτή του *Χ. Ανθόπουλου*[126]. Δέχεται, έτσι, και αυτός την -όπως φαίνεται- κοινή συνισταμένη της κρατούσας αντίληψης, ότι, δηλαδή, *η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. αποτελεί μία lex imperfecta*[127]. Στο ίδιο αυτό αποτέλεσμα, υποστηρίζει ο συγγραφέας, θα καταλήγαμε, άλλωστε, λόγω της "*υπερβολικής αοριστίας του περιεχομένου της διάταξης αυτής, η οποία δεν επιτρέπει την ερμηνευτική διάγνωσή της ή συνδέοντας το πραγματικό της γενικής αυτής διάταξης με τα πραγματικά της παράνομης (αντισυνταγματικής) άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπως αυτά περιγράφονται στις ειδικότερες συνταγματικές διατάξεις*"[128]. Κατά τον ίδιο συγγραφέα, ακόμη, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν είναι μόνο μία *lex imperfecta*, αλλά "*αποτελεί απλώς ευχή, χωρίς καμία νομική δέσμευση. Η κατάχρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων αποτελεί πράξη ηθικώς καταδικαστέα, δεν συνοδεύεται όμως από κυρώσεις εφ' όσον δεν υπάρχει ταυτόχρονα και παράβαση του Συντάγματος*"[129]. Η νομικοπολιτική δικαιολόγηση μίας τέτοιας άποψης είναι σχετικά απλή: "*η έννοια της κατάχρησης δικαιώματος στο άρθρο 25 § 3 θα πρέπει να ταυτισθεί με την έννοια της αντιλειτουργικής χρήσης των θεμελιωδών ελευθεριών*"[130]. Επομένως, προκειμένου να αποφευχθεί ο κίνδυνος της λειτουργικοποίησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. ως "*κενή νομικού περιεχομένου*".

Αρκετά διαφοροποιημένη σε σχέση με την αμέσως προηγούμενη είναι η άποψη της *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*[131]. Η συγγραφέας προσπαθεί, όπως, άλλωστε, και άλλοι εκπρόσωποι της συνταγματικής θεωρίας, να εξισορροπήσει τον νομικό (κανονιστικό) χαρακτήρα της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. με την ανάγκη αποτροπής των κινδύνων για τα θεμελιώδη δικαιώματα που φαίνεται να εγκλείει η συνταγματική αυτή διάταξη. Η τελευταία, έτσι, δεν θα πρέπει, κατά την συγγραφέα, "*να θεωρηθεί ότι δεν έχει κανένα νομικό περιεχόμενο ή ότι είναι μιά lex imperfecta, αλλά ο καταχρώμενος κάποιο συνταγματικό του δικαίωμα -ατομικό, κοινωνικό, πολιτικό- ενεργεί αντισυνταγματικά και δεν θα μπορεί, στο μέτρο βέβαια που συντρέχει κατάχρηση, να επικαλείται στη συγκεκριμένη περίπτωση τη συνταγματική προστασία*

---

[126] Βλ. *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 203 επ.

[127] Ibid, σελ. 204.

[128] Ibidem.

[129] Ibid, σελ. 207. Όπως είναι φανερό, στην περίπτωση αυτή η *φιλελεύθερη προερμηνευτική αντίληψη* έρχεται, παραγκωνίζοντας την επίμαχη διάταξη, να πάρει τη θέση της στο συνταγματικό κείμενο. Από εκεί και πέρα, μία συνταγματική διάταξη μπορεί σχετικά εύκολα να εξοβελισθεί από τον χώρο του κανονιστικού (νομικού) στον χώρο της κοινωνικής ηθικής και της αβροφροσύνης, όταν, βέβαια, δεν προσλαμβάνει, όπως στην περίπτωση αυτή, τον χαρακτήρα *ευχολογίου*. Ο *φιλελεύθερος πατριωτισμός* υπερισχύει, έτσι, πλήρως, του *συνταγματικού πατριωτισμού*.

[130] Ibid, σελ. 208, όπου ο συγγραφέας σημειώνει επιπλέον ότι "*η επιταγή της απαγόρευσης της κατάχρησης δικαιώματος, δεν έχει με την έννοια αυτή, άλλο νόημα, παρά εκείνο της αποθάρρυνσης των πολιτών να ασκούν τα δικαιώματά τους κατά έναν τρόπο που δεν είναι λειτουργικός για την αναπαραγωγή του πολιτικού και κοινωνικού συστήματος*" (ibidem). Μία τέτοια αποθάρρυνση έχει, βέβαια, για τον συγγραφέα χαρακτήρα "*ηθικής επιταγής*" ή "*ευχής*". Κατά τον τρόπο αυτό, όπως συνάγεται από την εν λόγω άποψη, η συνταγματική επιταγή απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, προσλαμβάνει τη μορφή της "*ευχής*" (προφανώς του συντακτικού νομοθέτη), να ασκούνται τα θεμελιώδη δικαιώματα ως "*λειτουργήματα*". Προς επικουρίαν ασφαλώς της άποψης αυτής προστρέχει και το επιχείρημα της "*αοριστίας*" της διάταξης, η οποία την καθιστά "*κενή νομικού περιεχομένου*". Κάθε απόπειρα δε προβολής αντεπιχειρήματος για τον ούτως ή άλλως αόριστο χαρακτήρα πολλών συνταγματικών εννοιών (λ.χ. αξία του ανθρώπου, ανάπτυξη της προσωπικότητας, χρηστά ήθη, λαϊκή κυριαρχία, ηθική αγωγή των Ελλήνων, εθνική συνείδηση, γενικό συμφέρον, ανθρώπινη προσωπικότητα κ.ο.κ.), αποκρούεται από τον συγγραφέα ως εξής: "*Η 'κατάχρηση δικαιώματος' είναι μία αόριστη έννοια 'αλλοιώτικη' από τις άλλες αόριστες έννοιες που απαντώνται στο σύστημα των περιορισμών των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η ιδιορρυθμία της έγκειται στο ότι αυτή είναι μία αόριστη έννοια χωρίς ένα ελάχιστο 'ουσιαστικό' περιεχόμενο, κάτι που δεν ισχύει για τις άλλες αόριστες περιοριστικές έννοιες, ή πάντως, για τις περισσότερες από αυτές*". (ibid, σελ. 212).

[131] Βλ. *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, Κατάχρηση θεμελιωδών δικαιωμάτων και Δημοκρατία. Μία συγκριτική επισκόπηση, ό.π., σελ. 85 επ.

του δικαιώματος"[132]. Η γενική ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων δεν αλλάζει ουσιαστικά τίποτε στο συνταγματικό σύστημα, εφόσον "*η 'κατάχρηση' δικαιώματος βρίσκεται ούτως ή άλλως εκτός της σφαίρας συνταγματικής προστασίας*"[133]. Επομένως, η εν λόγω συνταγματική διάταξη δεν μπορεί παρά να έχει μόνο "*παιδευτικό*" χαρακτήρα, "*ιδιαίτερα μάλιστα σε περιπτώσεις όπως αυτή του άρθρου 25 παρ. 3 του ελληνικού Συντάγματος, που δεν προβλέπεται ρητά καμμιά κύρωση*"[134].

Συγχρωτισμένη με την κρατούσα άποψη εμφανίζεται, εξάλλου, η θέση του *Π. Παυλόπουλου* για τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. [135]. Ο συγγραφέας, όμως, αν και φαίνεται να αποδέχεται τη θέση του *Μάνεση* ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 "*είναι διάταξη 'ατελής' (lex imperfecta), που δεν συνεπάγεται κυρώσεις*"[136], εντούτοις μετριάζει -αν δεν ανατρέπει- προς στιγμήν την τελευταία αυτή αντίληψη όταν σημειώνει ότι το άρθρο 25 § 3 Συντ. παρ' ότι δεν προβλέπει κύρωση, "*παράγει όμως έννομες συνέπειες που γίνονται ιδιαίτερα αισθητές στο χώρο οριοθετήσεως της ασκήσεως των θεμελιωδών δικαιωμάτων*"[137]. Ειδικότερα, η διάταξη αυτή θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι παρέχει -σύμφωνα με τον συγγραφέα- στον νομοθέτη "*επαρκές και σταθερό έρεισμα προσδιορισμού των προϋποθέσεων εκείνων, υπό τις οποίες είναι δυνατή η άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος, εφόσον βέβαια το Σύνταγμα εξουσιοδοτεί γενικά το νομοθέτη να προβεί σ' έναν τέτοιο προσδιορισμό*". Επιπλέον, συνεχίζει ο *Παυλόπουλος*, επιτρέπει "*στις διοικητικές αρχές να προβαίνουν, έστω και χωρίς νομοθετική πρόβλεψη, στην απαγόρευση της καταχρηστικής ασκήσεως ενός θεμελιώδους δικαιώματος, όταν δεν υπάρχει ειδικότερη νομοθετική οριοθέτηση του τρόπου προσφυγής στο δικαίωμα αυτό*". Ωστόσο, μετά από τον ανωτέρω σκεπτικισμό, ο συγγραφέας "επιστρέφει" στην κρατούσα άποψη, σημειώνοντας, με επίκληση στις συναφείς θέσεις του *Μάνεση*, ότι "*οποιαδήποτε άμεση ή έμμεση -νομοθετική, διοικητική ή δικαστική- 'πλήρωση' και συγκεκριμενοπίηση του όρου ('δεν επιτρέπεται'), η οποία θα απέληγε σε οποιασδήποτε μορφής αναστολή ή στέρηση της άσκησης ενός ατομικού δικαιώματος, θα ήταν σαφώς αντισυνταγματική*"[138].

Χαρακτηριστική της προσπάθειας που καταβάλλει η σύγχρονη θεωρία για τον *μετριασμό* των περιοριστικών της ελευθερίας κανονιστικών επιπτώσεων του άρθρου 25 παρ. 3 είναι, εξάλλου, η άποψη που διατυπώνει ο *Κ. Χρυσόγονος*. Σύμφωνα, έτσι, με τον συγγραφέα «*η έννοια της κατάχρησης κατά το άρθρο 25 παρ. 3 Συντ. πρέπει να θεωρηθεί ότι περιορίζεται στις περιπτώσεις όπου το δικαίωμα ασκείται για σκοπό πρόδηλα διαφορετικό από εκείνον για τον οποίο έχει θεσπισθεί. Το πρόδηλο της κατάχρησης σημαίνει ότι ο αλλότριος σκοπός πρέπει να καθίσταται εμφανής από γεγονότα εξωτερικά υπαρκτά και αδιαμφησβήτητα και όχι να τεκμηριώνεται με βάση ψυχολογικές κρίσεις και διαγνώσεις*»[139]. Η απαγόρευση, ωστόσο, της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος δεν αφορά, σύμφωνα με τον ίδιο συγγραφέα, όλα τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, τα οποία έχουν θεσπισθεί ως «*αυτοσκοποί*», αλλά μόνον εκείνα που συνδέονται ρητά στο συνταγματικό κείμενο με συγκεκριμένους σκοπούς (άρθρο 23 παρ. 2), ή έστω αποκλείουν άλλους (άρθρα 17 παρ. 1 και 106 παρ. 2 Συντ.)[140]. Με την έννοια αυτή, η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 «*δεν αποτελεί lex imperfecta, όπως υποστηρίζεται στη θεωρία, ούτε όμως και επιτρέπεται να μεταβληθεί σε πολλαπλασιαστή των περιορισμών άλλων συνταγματικών διακιωμάτων, αφού αυτά αποτελούν αυτοσκοπούς και άρα*

---

[132] Ibid, σελ. 89.
[133] Ibid, σελ. 90.
[134] Ibidem.
[135] Βλ. *Π. Παυλόπουλου*, Η συνταγματική κατοχύρωση της αιτήσεως ακυρώσεως, ό.π., σελ. 154-156.
[136] Ibid, σελ. 155.
[137] Ibidem, υποσ. 160.
[138] Ibid, σελ. 155-156, υποσ. 160.
[139] Βλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 68.
[140] Ibidem.

δεν τίθεται καν θέμα κατάχρησής τους»[141]. Σημειώνεται, τέλος, ότι, κατά την πλέον πρόσφατη άποψη, την οποία διατυπώνει η *Ι. Καμτσίδου*, «*το Σύνταγμα δεν απαγορεύει την καταχρηστική άσκηση των δικαιωμάτων. Απλώς, υπενθυμίζει ότι αυτή δεν επιτρέπεται*»[142].

β) Η επικράτηση του συνταγματικού πατριωτισμού και η αποκατάσταση του νομικού περιεχομένου του Συντάγματος

1. Η συστημική προσέγγιση της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, με το άρθρο 25 Συντ. ολοκληρώνεται το δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου, το οποίο αφορά τα "*ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*". Στην ακροτελεύτια αυτή διάταξη το Σύνταγμα τυποποιεί τις βασικές αρχές που διέπουν τη λειτουργία και την άσκηση όλων των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Οι επιμέρους διατάξεις του άρθρου 25 διέπονται, όπως είναι, άλλωστε, φυσικό, από *ενιαία λογική* και επιτελούν *κοινή, εν πολλοίς, λειτουργία*. Συγκροτούν, κατά τον τρόπο αυτό, μία ιδιαίτερη *συστημική υποενότητα*, ενταγμένη στο συνολικό συνταγματικό σύστημα. Συνιστούν, εξάλλου, οι διατάξεις αυτές το *κοινό πεδίο αναφοράς και την κοινή συνισταμένη όλων των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, τα οποία, άλλωστε, σημασιοδοτούν ερμηνευτικά*.

Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι οι επιμέρους διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. δεν μπορεί παρά να προσεγγίζονται *ενιαία*. Κάτι τέτοιο είναι αναγκαίο όχι μόνο γιατί αυτές διέπονται από κοινή λογική και επιτελούν την ίδια κατά βάση λειτουργία, αλλά, επιπλέον, επειδή *το νοηματικό τους περιεχόμενο αλληλοσυμπληρώνεται και αλληλοπροσδιορίζεται*, κατά τρόπο ώστε, η αποκομμένη ερμηνευτική τους προσέγγιση να οδηγεί, περίπου αναπόφευκτα, σε παρανοήσεις. Κατά συνέπεια, το εννοιολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο της § 3 του άρθρου 25 πρέπει να αναζητείται σε συνδυασμό με τα επιμέρους νοήματα των υπόλοιπων παραγράφων του άρθρου αυτού. Μόνον, έτσι, άλλωστε, μπορεί να αναδειχθεί *η λογική και νοηματική ενότητα του άρθρου 25 Συντ.*

Θα συμφωνήσουμε, έτσι, με τον *Δ. Κόρσο*, ο οποίος σημειώνει σχετικά ότι "*το άρθρο 25 (στο σύνολό του) έχει αναμφισβήτητη εσωτερική συνοχή και λογική ακολουθία. Όλες οι διατάξεις του συνδέονται μεταξύ των και συγκροτούν ένα αδιαίρετο (λογικό και νομικό) σύνολο*". "*Κατά συνέπεια*" -συνεχίζει ο *Κόρσος*- "*ουδεμία εκ των διατάξεων του άρθρου αυτού δύναται να ερμηνεύεται ασχέτως της άλλης. Και (προσθέτως) άνευ αναφοράς στο καθολικό νόημα του περί ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων κεφαλαίου του Συντάγματος. Ούτε (όπως φρονώ) η § 3 του αυτού άρθρου 25, η μη επιτρέπουσα την καταχρηστική άσκηση του δικαιώματος*"[143].

Από το εννοιολογικό, λειτουργικό και κανονιστικό αυτό (υπο)σύστημα που συγκροτούν οι επιμέρους διατάξεις του άρθρου 25, μπορούν να συναχθούν αρχές και αξίες που συνοψίζουν, επαληθεύουν και αναδεικνύουν τις κεντρικές επιλογές του Συντάγματος του 1975. Αρχές και αξίες, που διατρέχουν όλο το συνταγματικό σύστημα, ιδιαίτερα δε το κεφάλαιο εκείνο της συνταγματικής ύλης που αφορά τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα. Δομείται, έτσι, ένα αρκετά συγκεκριμένο και σαφές *αξιολογικό πλαίσιο*, το οποίο, λόγω ακριβώς της συνταγματικής του υφής, συνιστά βασικό ερμηνευτικό παράγοντα, ο οποίος συντείνει στην αποσαφήνιση του νοήματος συγκεκριμένων συνταγματικών διατάξεων και στην κάλυψη

---

[141] Ibid, σ. 69.

[142] Βλ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 122, υποσ. 252.

[143] *Δ. Κόρσος*, Το άρθρο 25 § 3 του Συντάγματος περί απαγορεύσως καταχρήσεως δικαιώματος και τα ιδιωτικά δίκαια, ό.π., σελ. 307. Πρβλ. και *Α. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 16-18, υποσ. 4, όπου ο συγγραφέας φαίνεται να συμμερίζεται την άποψη για τη λογική και νομική ενότητα του άρθρου 25 Συντ. Ωστόσο, ο συγγραφέας προτιμά να πραγματευθεί μόνον την § 1 του άρθρου αυτού, υποτιμώντας, ίσως, τις μεθοδολογικές δυσχέρειες που μπορούν να ανακύψουν από μία τέτοια επιλογή.

Δημοκρατίας", καθώς και άρθρο 120 § § 2 - 4, όπου ορίζεται ότι ο σεβασμός στο Σύνταγμα και η αφοσίωση στη Δημοκρατία "*αποτελούν θεμελιώδη υποχρέωση όλων των Ελλήνων*", "*ο σφετερισμός, με οποιονδήποτε τρόπο, της λαϊκής κυριαρχίας... διώκεται μόλις αποκατασταθεί η νόμιμη εξουσία*", και ότι "*η τήρηση του Συντάγματος επαφίεται στον πατριωτισμό των Ελλήνων, που δικαιούνται και υποχρεούνται να αντιστέκονται με κάθε μέσο εναντίον οποιουδήποτε επιχειρεί να το καταλύσει με τη βία*") καθώς και του κράτους και της ασφάλειάς του (λ.χ. άρθρο 4 § 6, που τυποποιεί την υποχρέωση κάθε Έλληνα να "*συντελεί στην άμυνα της Πατρίδας*", άρθρο 5 § 4, το οποίο επιτρέπει "*σε εξαιρετικές περιπτώσεις ανάγκης*" την επιβολή "*ατομικών διοικητικών μέτρων*"[147], άρθρο 11 § 2, κατά το οποίο είναι δυνατή η απαγόρευση υπαίθριων συναθροίσεων "*αν εξαιτίας τους επίκειται σοβαρός κίνδυνος για τη δημόσια ασφάλεια*", άρθρο 13 § 4, σύμφωνα με το οποίο "*κανένας δεν μπορεί, εξαιτίας των θρησκευτικών του πεποιθήσεων, να απαλλαγεί από την εκπλήρωση των υποχρεώσεών του προς το Κράτος*", άρθρο 14 § 3 περ. γ΄, το οποίο επιτρέπει την κατάσχεση εφημερίδων και άλλων εντύπων "*για δημοσίευμα που αποκαλύπτει πληροφορίες για τη σύνθεση, τον εξοπλισμό και τη διάταξη των ενόπλων δυνάμεων ή την οχύρωση της Χώρας... ή στρέφεται κατά της εδαφικής ακεραιότητας του Κράτους*", άρθρο 19, όπου δίνεται η δυνατότητα στη δικαστική αρχή να μην δεσμεύεται από το απόρρητο των επιστολών και της ελεύθερης ανταπόκρισης και επικοινωνίας, "*για λόγους εθνικής ασφάλειας*", άρθρο 23 § 2, το οποίο περιορίζει το δικαίωμα της απεργίας όταν δεν αποβλέπει στη "*διαφύλαξη και προαγωγή των οικονομικών και εργασιακών συμφερόντων των εργαζομένων, άρθρο 25 § 4, το οποίο αναγνωρίζει το δικαίωμα του κράτους να αξιώνει από όλους τους πολίτες την εκπλήρωση του χρέους της "εθνικής αλληλεγγύης*", άρθρο 33 § 2, σύμφωνα με το οποίο ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας ορκίζεται να υπερασπίζει "*την εθνική ανεξαρτησία και την ακεραιότητα της Χώρας*", άρθρο 44 § 1, το οποίο δίνει τη δυνατότητα για έκδοση πράξεων νομοθετικού περιεχομένου "*σε έκτακτες περιπτώσεις εξαιρετικά επείγουσας και απρόβλεπτης ανάγκης*", άρθρο 48, το οποίο δίνει τη δυνατότητα για ενεργοποίηση του νόμου για την κατάσταση πολιορκίας "*σε περίπτωση πολέμου, επιστράτευσης εξαιτίας εξωτερικών κινδύνων ή άμεσης απειλής της εθνικής ασφάλειας*", άρθρο 49 § 1, το οποίο τυποποιεί την ευθύνη του Προέδρου της Δημοκρατίας για "*εσχάτη προδοσία*", άρθρο 103 § 1, σύμφωνα με το οποίο οι δημόσιοι υπάλληλοι οφείλουν "*αφοσίωση στην Πατρίδα*", καθώς και άρθρο 120 § 2, που θεμελιώνει την υποχρέωση των Ελλήνων για "*αφοσίωση στην Πατρίδα*"). Στην πραγματικότητα, το Σύνταγμα θεσπίζοντας την απαγόρευση κατάχρησης των δικαιωμάτων αποβλέπει στην *αυτοπροστασία* του, δημιουργώντας έναν *μηχανισμό άμυνας* απέναντι σε πράξεις, οι οποίες αν και μπορούν κατ' αρχήν να υπαχθούν στο πεδίο ελευθερίας του ατόμου που κατοχυρώνουν τα ατομικά δικαιώματα, εντούτοις θεωρούνται *συνταγματικά ανεπίτρεπτες* λόγω ακριβώς του γεγονότος ότι διακυβεύουν την υπόσταση του πολιτεύματος, την ασφάλεια του κράτους ή τα δικαιώματα των άλλων. Ιστορικά, άλλωστε, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων στοχεύει, πρωτίστως, στην προστασία αυτών ακριβώς των "*αγαθών*"[148].

---

[147] Η διάταξη του άρθρου 5 παρ. 4 Συντ. τροποποιήθηκε με την αναθεώρηση του 2001. Κατά τη νέα διάταξη, έτσι, τα εν λόγω ατομικά διοικητικά μέτρεα επιβάλλονται μόνο ως παρεπόμενη ποινή με απόφαση ποινικού δικαστηρίου και μόνο για την πρόληψη αξιόποινων πράξεων.

[148] Βλ. *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 229, ο οποίος θεωρεί ότι το άρθρο 25 § 3 Συντ. "*τείνει να προστατεύσει κατά πρώτο λόγο το κράτος και δευτερευόντως τα ατομικά δικαιώματα των άλλων από άτομα που καταχρώνται των ατομικών δικαιωμάτων*". Πρβλ. επίσης, *Τζ. Ηλιοπούλου- Στράγγα*, Κατάχρηση θεμελιωδών δικαιωμάτων και δημοκρατία, ό.π., σελ. 88, όπου η συγγραφέας σημειώνει ότι "*θα πρέπει να θεωρηθεί αναμφίβολα ως καταχρηστική η χρησιμοποίηση θεμελιωδών δικαιωμάτων και ελευθεριών με σκοπό την κατάλυση του Συντάγματος και ειδικότερα με σκοπό τον κλονισμό ή την κατάλυση του δημοκρατικού πολιτεύματος, αγαθού που προστατεύεται από το Σύνταγμα*". Βλ. επίσης. *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 178-179, όπου επισημαίνεται ότι "*καταχρηστική πρέπει να θεωρείται η άσκηση ενός ατομικού δικαιώματος κυρίως, όταν αυτή αποβλέπει προφανώς στη βίαιη ανατροπή του φιλελεύθερου δημοκρατικού πολιτεύματος ή στην υπονόμευση της εθνικής ανεξαρτησίας και της εδαφικής*

Πέραν όμως τούτων, *η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων που θεσπίζεται στο άρθρο 25 § 3 Συντ. αποβλέπει και στην προστασία του κοινωνικού συνόλου, ιδίως μέσα από την προάσπιση του συμφέροντος της κοινωνικής ολότητας*[149]. Αυτό συνάγεται ιδίως από τον ερμηνευτικό συνδυασμό της διάταξης του άρθρου 25 § 3 με τις υπόλοιπες διατάξεις του ίδιου άρθρου, οι οποίες, όπως ήδη αναλύθηκε, θεμελιώνουν την *αρχή του κοινωνικού κράτους*. Το υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, έτσι, δεν θεωρείται μόνον "*ως άτομο*" αλλά, ταυτόχρονα, και "*ως μέλος του κοινωνικού συνόλου*". Υπό την τελευταία αυτή διαπίστωση, καθίσταται αντιληπτό ότι η άσκηση των δικαιωμάτων από τον φορέα τους δεν μπορεί να ασκείται κατά τέτοιο τρόπο που να απάδει της "*κοινωνικής υπόστασης*" του υποκειμένου, βλάπτοντας υπερβολικά το συμφέρον της κοινωνικής ολότητας. Το υποκείμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων είναι, έτσι, συνταγματικά υποχρεωμένο όχι, βέβαια, να επιδιώκει "υπέρτερους" σκοπούς της κοινωνικής ολότητας, αλλά να μην παραβιάζει, και μάλιστα, υπέρμετρα, τα αναγκαία όρια που τίθενται από την έννοια του κοινωνικού συμφέροντος. Αυτό ακριβώς το νόημα έχει η αναφορά του άρθρου 25 § 1 Συντ. στη διττή υπόσταση του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Επιπλέον, από τη διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., το οποίο τυποποιεί ως σκοπό της Πολιτείας (σκοπός, που αποτελεί ταυτόχρονα εξειδίκευση της "πρωταρχικής" της υποχρέωσης να σέβεται και να προστατεύει την αξία του ανθρώπου, σύμφωνα με τους ορισμούς του άρθρου 2 § 1 Συντ.) την "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*", συνάγεται ότι *η άσκηση του δικαιώματος κατά τρόπο που αντιστρατεύεται τη συνταγματική αυτή τελολογία, πρέπει να θεωρείται "καταχρηστική", υπό την έννοια που χρησιμοποιείται στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ.*[150].

Εάν, λοιπόν, δεχθούμε ότι η ουσία ενός αντικειμένου εκφράζεται και με τον σκοπό του[151] και ότι η ύπαρξη ενός συγκεκριμένου σκοπού υπάγεται στα ελάχιστα και αναγκαία γνωρίσματα της Πολιτείας, τότε πρέπει να γίνει δεκτό ότι ο σκοπός της πραγμάτωσης της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη αποτελεί εννοιολογικό στοιχείο αυτής. Ο σκοπός αυτός της Πολιτείας που διαμορφώνει και συγκροτεί το Σύνταγμα του 1975, επιδιώκεται, όπως προκύπτει από το άρθρο 25 § 2 Συντ., μέσα από την αναγνώριση και την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Τα τελευταία αποτελούν, έτσι, *σκοπό*

ακεραιότητας της Χώρας ή στην προσβολή της αξιοπρέπειας και ιδίως των ατομικών δικαιωμάτων άλλου ή άλλων προσώπων". Έτσι και ο *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 135. Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η ΕφΔωδ 30/1981 (ΝοΒ 1980, σελ. 481 επ., με παρατηρήσεις *Ν. Αλιβιζάτου*), κατά την οποία, με το άρθρο 25 § 3 Συντ. "*εισάγεται νέος θεσμός, σκοπείται δε δι' αυτού η κατοχύρωσις του δημοκρατικού πολιτεύματος από τον κίνδυνον της καταχρηστικής ασκήσεως δικαιωμάτων... Ελήφθη δε η νέα αυτή διάταξις εκ του άρθρου 18 του Γερμανικού Συντάγματος... και έχει την έννοιαν ότι απαγορεύεται η κατάχρησις των ατομικών δικαιωμάτων η αποβλέπουσα εις βλάβην ή εξυπηρετούσα επιδιώξεις εναντίον των ελευθέρων θεσμών και των ατομικών ελευθεριών ή δυναμένη να απειλήση την εθνικήν ανεξαρτησίαν και εδαφικήν ακεραιότητα του Κράτους. Ούτω η καταχρηστική άσκησις του δικαιώματος της ιδιοκτησίας νοείται, όταν το πρόσωπον παρέχει την ιδιοκτησίαν του διά να βοηθήση την πραγμάτωσιν τινός των ανωτέρω σκοπών*".

[149] Κατά τον *Δ. Τσάτσο*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 280, κατάχρηση του δικαιώματος κάνει εκείνος που κινείται εκτός των συνταγματικών ορίων προστασίας του δικαιώματος αυτού. Τα όρια αυτά είναι, κατά τον συγγραφέα, "*τα δικαιώματα των τρίτων, το συμφέρον του κοινωνικού συνόλου και η διασφάλιση της έννομης τάξης, που εγκαθιδρύει* (σ.σ. εν. το Σύνταγμα)".

[150] Σύμφωνα με τη διατύπωση που χρησιμοποιεί ο *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 133-134, "*η χρήση του δικαιώματος κατά τρόπο* ***ασυμβίβαστο*** *με την πραγματοποίηση της κοινωνικής δικαιοσύνης εν ελευθερία και δικαιοσύνη αποτελεί κατάχρηση και απαγορεύεται*" (η υπογράμμιση είναι του συγγραφέα). Θεωρούμε, ωστόσο, ότι η διατύπωση αυτή είναι αρκετά προβληματική, στον βαθμό κυρίως που θα μπορούσε να δημιουργήσει την ψευδή εντύπωση ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. οδηγεί, ή, καλύτερα, προϋποθέτει τη "*λειτουργικοποίηση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, κάτι, όμως, που ο ίδιος συγγραφέας -ορθά- δεν αποδέχεται. Η άσκηση, λοιπόν, των δικαιωμάτων δεν πρέπει, προκειμένου να μην θεωρηθεί "*καταχρηστική*", να αποβλέπει σε ορισμένους συλλογικούς σκοπούς ή στο γενικό συμφέρον. Απλώς, πρέπει να μην παραβιάζει, και μάλιστα, όπως θα δούμε, "*υπέρμετρα*" το κοινωνικό συμφέρον.

[151] Βλ. ιδίως *Δ. Κυριαζή - Γουβέλη*, Σύστημα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 235.

αλλά και *μέσο* για την πραγμάτωση της τελολογίας της Πολιτείας[152]. Μέσο και σκοπός, όμως, δεν μπορεί παρά να αλληλοδιαπλέκονται και να ευθυγραμμίζονται. Η καταχρηστική άσκηση του δικαιώματος, εκείνη, δηλαδή, που αντιφάσκει και πλήττει τη συνταγματική αυτή τελολογία βρίσκεται εκτός των ορίων της ελευθερίας που κατοχυρώνει το Σύνταγμα και προστατεύει η Πολιτεία, και, για το λόγο αυτό, δεν επιτρέπεται.

Στο σημείο αυτό, εξάλλου, γίνεται ευχερέστερα αντιληπτή η σχέση της διάταξης του άρθρου 25 § 3 με την αρχή του κοινωνικού κράτους που κατοχυρώνει το Σύνταγμα: Η πραγμάτωση της "*κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*" παραπέμπει, όπως είδαμε, στην ίδια την κανονιστική λογική που διέπει την αρχή του κοινωνικού κράτους. Πραγματικά, η τελολογία της Πολιτείας που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 2 Συντ. ταυτίζεται ουσιαστικά με την τελολογία της αρχής του κοινωνικού κράτους, συνιστώντας, έτσι, ένα ερμηνευτικά κρίσιμο συνταγματικό έρεισμα της αρχής αυτής. *Η καταχρηστική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων, λοιπόν, φαίνεται, σε τελική ανάλυση, να νοηματοδοτείται από τα κριτήρια που θέτει, μεταξύ άλλων, η αρχή του κοινωνικού κράτους.*

Η έννοια και το περιεχόμενο, άρα, της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 3 Συντ. δεν μπορεί παρά να αναζητείται στο πεδίο των σχέσεων που αναπτύσσονται ανάμεσα στην αρχή του κράτους δικαίου και την αρχή του κοινωνικού κράτους. Απλουστεύοντας, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ενώ *η αρχή του κοινωνικού κράτους προβάλλει ως όριο στην άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων, αντίθετα, η αρχή του κράτους δικαίου συνιστά όριο των "κοινωνικών" αυτών ορίων*[153]. Ορίων, που τίθενται, δηλαδή, με σκοπό την προστασία της ολότητας και του κοινωνικού συμφέροντος. Διανοίγεται, έτσι, μία οδός για την ανεύρεση των κριτηρίων και των όρων λειτουργίας της έννοιας "*καταχρηστική άσκηση δικαιώματος*", που χρησιμοποιεί η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. Η έννοια αυτή δεν μπορεί παρά να αναζητείται, και στην πράξη αναζητείται, στο πεδίο της *αλληλοριοθέτησης και του αλληλοπροσδιορισμού των δύο αυτών συνταγματικών αρχών*. Αρχών, οι οποίες, στην αμοιβαία τους συσχέτιση, επιβάλλουν την εναρμόνιση του ατομικού συμφέροντος (που αντανακλά ο "ατομικός" - "ιδιωτικός" χαρακτήρας των ατομικών δικαιωμάτων) με το συλλογικό συμφέρον (που αντικατροπτίζει η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος). Οδηγούμαστε, κατά τον τρόπο αυτό, και πάλι στο πεδίο των *αξιακών - συνταγματικών σταθμίσεων* που προκύπτουν από τη –σύνθετη- αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Δικαιικών σταθμίσεων, που είναι εγγενείς στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος.

Οι τελευταίες αυτές διαπιστώσεις για τη σχέση της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος και της αρχής του κοινωνικού κράτους δεν κομίζουν ασφαλώς κάτι καινούργιο στο συνταγματικό σύστημα. Δομικό χαρακτηριστικό της εν λόγω συνταγματικής αρχής

---

[152] Κατά τον *Δ. Κυριαζή - Γουβέλη*, Σύστημα Συνταγματικού Δικαίου, ό.π., σελ. 235, "*η σχετική διατύπωση του συντάγματος, που προβάλλει τον σκοπό της Ελληνικής Πολιτείας. είναι σημαντική, αλλ' όχι εύστοχη· η πολιτεία αναγνωρίζει και προστατεύει 'τα απαράγραπτα δικαιώματα του ανθρώπου'· και η παροχή προστασίας 'αποβλέπει' στην πραγμάτωση 'της κοινωνικής προόδου' (άρθρ. 25 παρ. 2)· έτσι, δεν διατυπώνεται ως άμεσος σκοπός της πολιτείας τα δικαιώματα, αλλ' η 'κοινωνική πρόοδος'*". Ο συγγραφέα έχει ασφαλώς δίκαιο. Ωστόσο, η επιλογή του Συντάγματος είναι σαφής και οφείλουμε να τη σεβασθούμε. Απώτερος στόχος του συνταγματικού κειμένου είναι, βέβαια, η απομάκρυνση από τον παραδοσιακό ατομικιστικό φιλελευθερισμό, όπου τα ατομικά δικαιώματα αποτελούν *αυτοσκοπό* της Πολιτείας. Μία τέτοια εκδοχή δεν φαίνεται να την υιοθετεί το Σύνταγμα του 1975. Αυτό το νόημα έχει η διατύπωση του άρθρου 25 § 2, όπου ως σκοπός της αναγνώρισης και προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων από την Πολιτεία τίθεται η "*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Η Πολιτεία, λοιπόν, αποβλέπει σ' αυτόν τον σκοπό με μέσο ακριβώς την αναγνώριση και την προστασία των δικαιωμάτων.

[153] Από τη λειτουργία αυτή του κράτους δικαίου πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί μία εξαίρεση: Η περίπτωση, δηλαδή, εκείνη που ως καταχρηστική θεωρείται η άσκηση ενός δικαιώματος, η οποία προσβάλλει τα δικαιώματα των άλλων. Η "φιλελεύθερη" αυτή απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος πρέπει να γίνει δεκτό ότι απορρέει από την ίδια την αρχή του κράτους δικαίου, διότι μόνον έτσι διασφαλίζεται το λειτουργικό περιεχόμενο της ατομικής ελευθερίας.

είναι, inter alia, ο κοινωνικός περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, ο οποίος προσλαμβάνει τη μορφή είτε ρητών κοινωνικών οριοθετήσεων στην ίδια τη διάταξη που κατοχυρώνει το ατομικό δικαίωμα (λ.χ. 17 § 1, 106 § 2 Συντ.) είτε ερμηνευτικά συναγόμενων οριοθετήσεων, που προκύπτουν από τη ratio της συνταγματικής διάταξης σε συνδυασμό με τις θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος, ιδιαίτερα δε εκείνες τις γενικές συνταγματικές αρχές που απορρέουν από το άρθρο 25. Η γενική ρήτρα του άρθρου 25 § 3 Συντ. περί απαγορεύσεως της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, δεν κάνει, στο επιπεδο αυτό, τίποτε περισσότερο *παρά να συνοψίζει τους επιμέρους -ρητούς ή ερμηνευτικά συναγόμενους- κοινωνικούς περιορισμούς των δικαιωμάτων, στην ερμηνευτική αποσαφήνιση των οποίων συμβάλλει.*

Η επιλογή του Συντάγματος είναι εν προκειμένω σαφής και δεν μπορεί να παραγνωρίζεται ή να υποτιμάται: *δεν επιτρέπεται η άσκηση των δικαιωμάτων εφόσον αυτή υπερβαίνει τα όρια που το ίδιο το συνταγματικό κείμενο τυποποιεί, κατά τρόπο που να πλήττεται το σχετικό προστατευόμενο αγαθό, δηλαδή η κοινωνική ολότητα ή να προσβάλλεται η αξία ορισμένου προσώπου*[154]. Κατά τον τρόπο αυτό, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος εντάσσεται λογικά και ιστορικά, στις ιδεολογικές, πολιτικές και κανονιστικές προδιαγραφές του κύματος εκείνου του συνταγματισμού που, λόγω του περιεχομένου του, είναι γνωστό ως "*κοινωνικός συνταγματισμός*".

Προς επικουρίαν και ενίσχυση της διαπίστωσης αυτής προστρέχει και η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., το οποίο αναγνωρίζει στο Κράτος το "*δικαίωμα*" να "*αξιώνει από όλους τους πολίτες την εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης*". Η διάταξη αυτή, αντανακλά, όπως, άλλωστε, και εκείνη του άρθρου 25 § 3 Συντ. τη γενικότερη συνταγματική επιλογή για μία *σχετικοποίηση του στενά ατομικιστικού τρόπου θεώρησης και λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Η κανονιστική οριοθέτηση του παραδοσιακού ατομικιστικού φιλελευθερισμού αποτυπώνεται, έτσι, στο σώμα των συνταγματικών διατάξεων, ιδιαίτερα δε σε εκείνες που συνιστούν τους "*κανονιστικούς φορείς*" της νέας αντίληψης του *κοινωνικού συνταγματισμού*, όπως είναι οι διατάξεις του άρθρου 25 § § 3, 4 Συντ. Η συνταγματική ανάδειξη, έτσι, της "*κοινωνικής αλληλεγγύης*" ως βάσης λειτουργίας του κοινωνικού συστήματος και η αναγνώριση της δυνατότητας του Κράτους να αξιώνει από τους πολίτες την εκπλήρωσή της αποβλέπουν ουσιαστικά στην *ενίσχυση του "κοινωνικού στοιχείου" του Συντάγματος*. Είναι, βέβαια, πρόδηλο ότι η άσκηση ενός δικαιώματος κατά τρόπο που να αντιστρατεύεται συγκεκριμένη αξίωση του Κράτους για "*εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής αλληλεγγύης*", βρίσκεται έξω από τα συνταγματικά όρια προστασίας του δικαιώματος αυτού, ως ειδικότερη, σε τελική ανάλυση, εκδήλωση καταχρηστικής άσκησης. Η επίκληση, επομένως, ενός θεμελιώδους δικαιώματος με σκοπό την απόκρουση της αξίωσης του κράτους για εκπλήρωση του χρέους της κοινωνικής ή εθνικής αλληλεγγύης δεν μπορεί να θεωρηθεί σύμφωνη με τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ., εφόσον, βέβαια, η σχετική αξίωση του κράτους συνάδει με τους σκοπούς της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 4 Συντ. και δεν έρχεται σε αντίθεση με θεμελιώδεις αρχές του Συντάγματος. Η καταχρηστική άσκηση του δικαιώματος συνεπάγεται την αποδυνάμωση του δικαιώματος αυτού και καθιστά, από συνταγματική άποψη, *απορριπτέα* τη σχετική επίκλησή του από τον φορέα του.

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές από την ανωτέρω ανάλυση ότι η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 3 συνιστά μία σαφή επιλογή του Συντάγματος, η οποία αποβλέπει στην προστασία ορισμένων έννομων αγαθών, όπως είναι το πολίτευμα, η ασφάλεια του κράτους, τα δικαιώματα των άλλων, καθώς και η κοινωνική ολότητα. Κάτι τέτοιο απορρέει από την ίδια τη -γενική- διατύπωση του άρθρου 25

---

[154] Πρβλ. την επεξήγηση που συνοδεύει, όπως όλα τα άρθρα του Χάρτη Θεμελιωδών Δικιαωμάτων της Ε.Ε., το άρθρο 1 του Χάρτη αυτού. Σύμφωνα, έτσι, με την εν λόγω επεξήγηση, «*κανένα από τα δικαιώματα που ορίζει ο παρών Χάρτης δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την προσβολή της αξιοπρέπειας άλλου προσώπου*».

§ 3, σε συνδυασμό με τις άλλες διατάξεις του ίδιου άρθρου αλλά και όλων εκείνων των συνταγματικών διατάξεων που κατοχυρώνουν το πολίτευμα, την κρατική ασφάλεια και τα θεμελιώδη δικαιώματα. Επιβεβαιώνεται, επιπλέον, από τη συγκριτική και ιστορική προσέγγιση της επίμαχης αυτής συνταγματικής διάταξης.

Η αναγωγή στις προπαρασκευαστικές εργασίες του Συντάγματος, αν και μη δεσμευτικές καθεαυτές για τη συνταγματική ερμηνεία, μπορούν να συνεισφέρουν σημαντικά στο εγχείρημα της ανάλυσης του περιεχομένου μίας τόσο λιτής, ελλειπτικής και πανηγυρικής διάταξης, όπως είναι αυτή του άρθρου 25 § 3. Είναι, άλλωστε, προτιμότερο να γίνεται -επικουρικά ασφαλώς- επίκληση της βούλησης του συντακτικού νομοθέτη (ιστορική υποκειμενική ερμηνεία), με σκοπό την ανεύρεση του περιεχομένου μίας διάταξης (ιστορική αντικειμενική ερμηνεία), παρά να καταφεύγουμε σε υποκειμενικές αξιολογήσεις και τα ενδιάθετα φρονήματα του ερμηνευτή, ο οποίος, ως ανθρώπινη οντότητα, δεν μπορεί παρά να είναι -συνειδητά ή μη- μεροληπτικός.

Μεγαλύτερη δε αξία αποκτά η προσέγγιση των προπαρασκευαστικών εργασιών του συνταγματικού κειμένου όταν ιδίως έρχεται να επιβεβαιώσει τα ερμηνευτικά συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο ερμηνευτής με την εφαρμογή των άλλων μεθόδων προσέγγισης του Συντάγματος. Χαρακτηριστικό δείγμα αποτελεί εν προκειμένω η περίπτωση του άρθρου 25 § 3 Συντ. Ξεχωριστό ενδιαφέρον έχουν ασφαλώς και εδώ οι αγορεύσεις των εισηγητών της πλειοψηφίας και ιδιαίτερα του *ειδικού εισηγητή* για τη συγκεκριμένη διάταξη που ερευνάται καθώς και του *γενικού εισηγητή* επί των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Οι εισηγήσεις αυτές αναδεικνύουν συχνά τη βαθύτερη λογική της συνταγματικής διάταξης, τη ratio της τυποποίησής της και το γενικότερο ιστορικό της νόημα.

Είναι, έτσι, χρήσιμο να παρακολουθήσουμε τη σχετική αγόρευση του εισηγητή της πλειοψηφίας επί του άρθρου 22 ΚυβΣχ, ο οποίος αφιέρωσε το σύνολο σχεδόν της αγόρευσής του στην προσπάθεια να πείσει τη μειοψηφία του Σώματος για την ορθότητα της επιλογής να τυποποιηθεί μία *γενική ρήτρα απαγόρευσης* της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην εισήγηση αυτή παρουσιάζει η αναφορά στα αγαθά που προστατεύει η σχετική διάταξη. Σημείωνε, λοιπόν, ο *Α. Καλαντζάκος* τα εξής: "*διά του άρθρου 22 παράγραφος 2 του σχεδίου σκοπείται η κατοχύρωσις του δημοκρατικού πολιτεύματος από τον κίνδυνον της καταχρηστικής ασκήσεως των ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία δια των αμέσως προηγουμένων άρθρων το Σύνταγμα προστατεύει... Ούτω το άρθρον 22 αποτελεί την κατακλείδα των περί των ατομικών δικαιωμάτων διατάξεων και αναγορεύει εις θεσμόν αρχάς αι οποίαι διακινούνται παλαιόθεν εις την σφαίραν του δικαίου... Εύστοχος, εν προκειμένω, τυγχάνει η παρατήρησις υπό του Αντωνίου Φλώρου, τέως Αρεοπαγίτου, όστις διατυπώνων τας απόψεις του επί του υπό κρίσιν σχεδίου Συντάγματος, υποστηρίζει ότι η δημοκρατία έχει το δικαίωμα να αρνήται τας ελευθερίας, εις εκείνους, οι οποίοι δια της ασκήσεως των δημοκρατικών ελευθεριών επιδιώκουν την κατάργησίν των. Εις εκείνους οι οποίοι διακηρύσσουν ότι, ζητούμεν τας ελευθερίας εν ονόματι των αρχών σας, αλλά τας αρνούμεθα εν ονόματι των ιδικών μας αρχών... Κεντρική ιδέα του συγχρόνου κράτους είναι η προστασία της κοινωνικής ολότητος από το άτομον εκείνον, το οποίον αρνείται να ασκήση τα δικαιώματά του εντός των τεθειμένων συνταγματικών ορίων..., η δια του κοινού νομοθέτου ρύθμισις των ατομικών δικαιωμάτων όχι μόνον δεν είναι επαρκής δια την επίτευξιν του εν στενή εννοία αντικειμενικού σκοπού, ήτοι της προστασίας του κράτους και του κοινωνικού συνόλου αλλά και δεν αποτελεί ρύθμισιν, δια διατάξεως ηυξημένης τυπικής ισχύος, όπως ακριβώς είναι το Σύνταγμα... το πρόβλημα κύριοι βουλευταί, είναι ο καθορισμός των ορίων... Αλλά εάν δεν κατορθώσωμεν να ανεύρωμεν τα όρια αυτά τότε εχάσαμεν την δημοκρατίαν. Νομίζω ότι το κρίσιμο αυτό θέμα επιτυχώς αντιμετωπίζεται από το παρόν σχέδιον, το οποίον αντικειμενικώς οριοθετεί την άσκησιν των ατομικών δικαιωμάτων, καθορίζων περιοριστικώς τους σκοπούς τους οποίους δεν πρέπει αύτη να επιδιώκη. Και οι σκοποί αυτοί είναι οι εξής : Πρώτον, βλάβη ή εξυπηρέτησις επιδιώξεων εναντίον των φιλελευθέρων θεσμών και δεύτερον, δυνατότης απειλής της εθνικής ανεξαρτησίας και της εδαφικής μας ακεραιότητος. Η ύπαρξις*

κατ' ακολουθίαν ενός εκ των ως άνω σκοπών αποτελεί απαράβατον, αποτελεί αναγκαίαν προϋπόθεσιν παραβάσεως του άρθρου 22... εν τη εννοία της βλάβης ή της απειλής των φιλελευθέρων θεσμών του δημοκρατικού πολιτεύματος δεν περιλαμβάνεται η δράσις η τείνουσα εις την μεταβολήν ωρισμένων διατάξεων ή ακόμη και θεσμών του Πολιτεύματος, αλλά μόνον η τείνουσα εις την κατάλυσιν των αξιών της δημοκρατίας, ήτοι της λαϊκής κυριαρχίας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της διακρίσεως των εξουσιών, της ανεξαρτησίας των δικαστηρίων, της αρχής περί υπάρξεως πλειόνων κομμάτων εν ισότητι ανταγωνισμού, της ευθύνης της Κυβερνήσεως, της νομιμότητος της διοικήσεως κλπ.... Η διάταξις αυτή διά της παραγράφου 2 του άρθρου 22 εισάγει νέον θεσμόν διά του οποίου οριοθετούνται και αξιολογούνται τα ατομικά δικαιώματα και τίθενται τα θεμέλια προστασίας του φιλελεύθερου δημοκρατικού πολιτεύματος"[155].

Στο ίδιο περίπου πνεύμα ήταν, εξάλλου, και η αγόρευση του γενικού εισηγητή της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου*, ο οποίος, αναφερόμενος στο ζήτημα της προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων σημείωνε σχετικά: "*Το ειδικώτερον πρόβλημα όπερ τίθεται δεν είναι αν εις μίαν σύγχρονον δημοκρατίαν θα έχωμεν ατομικά δικαιώματα, αλλά ποίαν έκτασιν πρέπει να λάβουν ταύτα, κατά τον συνταγματικόν καθορισμόν των και εις ποίους περιορισμούς πρέπει να υποβληθούν, ώστε να εξασφαλίζηται η παράλληλος απόλαυσις των αυτών δικαιωμάτων και υπό των λοιπών ατόμων, έτι δε και η διασφάλισις και εξυπηρέτησις των εξ ίσου συνταγματικώς προστατευομένων κοινωνικών δικαιωμάτων και ταύτα πάντα χωρίς να επέρχηται κίνδυνος εις την αποδοτικήν και απρόσκοπτον λειτουργίαν του κρατικού μηχανισμού και της κοινωνικής ζωής εν γένει. Η ατομική ελευθερία και το δημοκρατικόν κράτος δεν αποτελούν αντιτιθεμένας, ανταγωνιστικάς εννοίας. Διά να έχωμεν ατομικάς ελευυερίας δεν σημαίνει ότι πρέπει να μη έχωμεν κράτος. Αντιθέτως, μόνον το εριδόμενον εις την ενεργόν και υπεύθυνον συμμετοχήν πάντων των πολιτών δημοκρατικόν κράτος, ισχυρώς οργανωμένον και αποδοτικώς λειτουργού, είναι ικανόν να διασφαλίση την νομικήν ύπαρξιν και εν τοις πράγμασιν την απόλαυσιν των ατομικών ελευθεριών*"[156].

Καθίσταται φανερό από την αγόρευση αυτή του γενικού εισηγητή του πλειοψηφίας ότι το κεντρικό πρόβλημα που απασχολούσε τους συντάκτες του Συντάγματος του 1975 δεν ήταν το αν θα έπρεπε να κατοχυρωθούν ατομικά δικαιώματα, αφού κάτι τέτοιο ήταν αυτονόητο για "*μία σύγχρονη δημοκρατία*", όπως αυτή που συντασσόταν και οργανώνονταν από το υπό κατάρτιση συνταγματικό κείμενο, αλλά η "*έκταση*" της προστασίας τους, όπως αυτή θα προέκυπτε από τον "*συνταγματικό καθορισμό*" τους και την τυποποίηση των περιορισμών τους. Η οριοθέτηση αυτή των ατομικών δικαιωμάτων στόχευε, σύμφωνα με τον αγορητή, όχι μόνο στη διασφάλιση της "*παράλληλης απόλαυσης των ίδιων δικαιωμάτων και από τα άλλα άτομα*" ("*φιλελεύθερη οριοθέτηση*", η οποία τυποποιήθηκε τελικά ρητά στο άρθρο 5 § 1 Συντ. και υπονοείται στο άρθρο 25 § 3 Συντ.), αλλά, επιπλέον, στην "*εξυπηρέτηση και εξασφάλιση*" των "*κοινωνικών δικαιωμάτων*" (τα οποία, μάλιστα, κατά τον εισηγητή "*είναι εξίσου συνταγματικώς προστατευόμενα*" με τα ατομικά δικαιώματα) και στην αποτροπή κινδύνων για "*την αποδοτική και αρπόσκοπτη λειτουργία του κρατικού μηχανισμού και της κοινωνικής ζωής εν γένει*". Κατά τον τρόπο αυτό, η οριοθέτηση των ατομικών δικαιωμάτων αποσκοπεί, σύμφωνα πάντα με τον *Δ. Παπασπύρου* στη διασφάλιση: α) των δικαιωμάτων των άλλων, β) των κοινωνικών δικαιωμάτων, γ) της λειτουργίας του κρατικού μηχανισμού, και δ) της κοινωνικής ζωής εν γένει.

Ακόμη πιο συγκεκριμένος και αναλυτικός γίνεται, εξάλλου, ο εισηγητής της πλειοψηφίας όταν, στην ίδια αγόρευση, σημειώνει σχετικά τα εξής : "*Είναι απολύτως ανακριβές ότι αι ατομικαί ελευθερίαι πρέπει να παραμερισθούν χάριν της υπερασπίσεως άλλων αγαθών ως η ησυχία, η τάξις, η ασφάλεια, η οιαδήποτε άλλη αξία στρουθουκαμηλικού τύπου... αι ατομικαί ελευθερίαι πρέπει να κατοχυρωθούν και ρυθμισθούν κατά την έκτασιν και τα όρια αυτών υπό*

---

[155] *Α. Καλαντζάκος*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής (Συνεδρίασις 12ης Μαΐου 1975), σελ. 729-730.
[156] *Δ. Παπασπύρου*, Πρακτικά συνεδριάσεων Ολομελείας, αναδημοσιευμένα σε ΤοΣ 1975, σελ. 204-205.

του Συντάγματος κατά τοιούτον τρόπον, ώστε να διασφαλίζωνται πλήρως η ενεργός άσκησις αυτών έναντι επεμβάσεων, προσκομμάτων ή αντιδράσεων των οργάνων της κρατικής εξουσίας, κυρίως δε της διοικήσεως, αλλά και έναντι των αντιδράσεων άλλων κοινωνικών δυνάμεων ως οργανωμένων συμφερόντων, ομάδων πιέσεως κλπ. Τούτο δε υπό την εξ ίσου βασικήν προϋπόθεσιν ότι η περί ο λόγος άσκησις των ατομικών δικαιωμάτων δεν θα είναι καταχρηστική, δεν θα εξικνήται μέχρις αποδιοργανώσεως της κοινωνικής ζωής, αχρηστεύσεως των ατομικών ελευθεριών άλλων πολιτών ή άλλων ομάδων, εν ενί λόγω δεν θα θέτη εις κίνδυνον αυτήν ταύτην την ύπαρξιν του δημοκρατικού κράτους. Το πρόβλημα επομένως του συνταγματικού νομοθέτου είναι να διακηρύξη σαφέστερον, να κατοχυρώση πληρέστερον, καθορίζων τρόπους ασκήσεως και κυρώσεις διά τας προσβολάς, και να ολοκληρώση τον πίνακα των ατομικών ελευθεριών, συγχρόνως όμως και να θέση όρια εις την άσκησίν των, προς αποτροπήν πάσης καταχρήσεως και προς προάσπισιν της ολότητος"[157]. Συνοψίζοντας, έτσι, τις αντιλήψεις του, οι οποίες, σε σημαντικό βαθμό αντανακλούσαν τις προθέσεις του συντακτικού νομοθέτη, ο γενικός εισηγητής της πλειοψηφίας σημειώνει χαρακτηριστικά, παραπέμποντας στον *Κ. Τσάτσο*: "*Όπως έχει γράψει κάποτε επιγραμματικά ο σεβαστός πρόεδρος της επί του Συντάγματος κοινοβουλευτικής επιτροπής κ. Κ. Τσάτσος : 'Μέσα στα όρια αυτά οι ατομικές ελευθερίες είναι βάθρα της δημοκρατίας. Έξω από τα όρια αυτά δεν αποτελούν ούτε ιερά, ούτε, όπως άλλοτε λέγανε φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτου. Δεν είναι τίποτε άλλο παρά προσχηματισμένη αυθαιρεσία*"[158]. Ο αγορητής, μάλιστα, προχωρά ακόμη περισσότερο: "*Και πέραν από την κατάχρησιν υπάρχει ο κίνδυνος της χρησιμοποιήσεως αυτών ακριβώς των ελευθεριών προς δημιουργίαν καταστάσεως καταλυτικής των ελευθέρων θεσμών του δημοκρατικού πολιτεύματος και ενίοτε αυτής ταύτης της εθνικής υποστάσεως. Ως παράδειγμα θα αναφέρω την χρησιμοποίησιν των οικονομικών ελευθεριών υπό των πολυεθνικών εταιριών, ο κοσμοπολιτικός και απρόσωπος χαρακτήρ των οποίων δημιουργεί κινδύνους δια την ελευθερίαν των εργαζομένων και την αποτελεσματικότητα της κρατικής προστασίας*"[159].

Εκτός, όμως, από την αποσαφήνιση των αγαθών που προστατεύει η ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος στο άρθρο 25 § 3 Συντ., η συστηματική ερμηνεία των διατάξεων του άρθρου 25 μπορεί να συνεισφέρει, επιπρόσθετα, στο εγχείρημα της ανάλυσης συναφών ζητημάτων, όπως είναι η σχέση της ρήτρας του άρθρου 25 § 3 Συντ. με την αντίστοιχη του άρθρου 281 Α.Κ., η οποία έχει ως πεδίο εφαρμογής το ιδιωτικό δίκαιο.

2. Η σχέση των διατάξεων των άρθρων 25 § 3 Συντ. και 281 Α.Κ.

Η ρητή τυποποίηση στο άρθρο 25 § 3 Συντ. της γενικής ρήτρας απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος δημιούργησε αμφιβολίες τόσο στη θεωρία όσο και στη νομολογία για το εύρος και το περιεχόμενο της σχέσης της με την αντίστοιχη απαγόρευση

---

[157] Ibid, σελ. 205.

[158] Ibidem. Δεν υπάρχει ασφαλώς αμφιβολία ότι η "ιερότητα" των ατομικών δικαιωμάτων, την οποία επικαλείται ο *Κ. Τσάτσος* και την αναπαράγει ο αγορητής, είναι αισθητά διαφορετική από την "*ιερότητα*" των ίδιων δικαιωμάτων που διαλαμβάνει ο *Γ. Βλάχος* (ό.π.), κατά το ότι, κυρίως, η πρώτη ως άνω "ιερότητα" νοείται για τα οριοθετημένα και μη καταχρηστικά ασκούμενα δικαιώματα, ενώ, αντίθετα, στη δεύτερη περίπτωση, η "ιερότητα" των θεμελιωδών δικαιωμάτων χρησιμοποιείται ως επιχείρημα για την απόκρουση οποιασδήποτε κανονιστικής οριοθέτησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ιδιαίτερα δε της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησής τους. Πρβλ. *Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π., σελ. 75, όπου χαρακτηριστικά σημειώνεται ότι: "*Η θεωρία της καταχρήσεως είναι η άρνηση αυτής της ιερότητας, μία χειροπιαστή contradictio in terminis*". Ο συντακτικός νομοθέτης, όμως, όσο και στο βαθμό τουλάχιστον που "εκπροσωπείται" από τον γενικό εισηγητή της πλειοψηφίας, έστερξε, κατά τα φαινόμενα υπέρ της πρώτης εκδοχής περί "ιερότητας" των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

[159] Ibidem. Με το τελευταίο αυτό παράδειγμα ο αγορητής πρέπει να είχε προφανώς κατά νού τη διάταξη του άρθρου 106 § 2 Συντ., κατά το οποίο "*Η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία δεν επιτρέπεται να ανπτύσσεται σε βάρος της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή προς βλάβη της εθνικής οικονομίας*".

κατάχρησης δικαιώματος που προβλέπεται για το ιδιωτικό δίκαιο από το άρθρο 281 Α.Κ.[160] Σύμφωνα με την τελευταία αυτή διάταξη "*Η άσκηση του δικαιώματος απαγορεύεται αν υπερβαίνει προφανώς τα όρια που επιβάλλουν η καλή πίστη ή τα χρηστά ήθη ή ο κοινωνικός ή οικονομικός σκοπός του δικαιώματος*".

Το πρόβλημα φαίνεται να είναι *διττό*: Πρώτον, η σχέση των δύο αυτών διατάξεων συνδέεται, κατ' αρχήν, με το ζήτημα των ορίων ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό δίκαιο[161]. Είναι, λοιπόν, φυσικό η σχετική συζήτηση να επηρεάζεται άμεσα από την αμοιβαία αλληλοδιαπλοκή των δύο αυτών δικαιικών πεδίων. Αλληλοδιαπλοκή, στην οποία οδηγεί η σύγχρονη κοινωνικο-οικονομική εξέλιξη, συσκοτίζοντας σε ορισμένες περιπτώσεις τα όρια μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού δικαίου. Δεύτερον, η έλλειψη σαφών κριτηρίων και προσδιορισμών για την έννοια και το περιεχόμενο της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος που θεσπίζεται στο άρθρο 25 § 3 Συντ., οδηγεί, συνειρμικά μερικές φορές, στην αναζήτηση τέτοιων κριτηρίων εφαρμογής στη διάταξη του άρθρου 281 Α.Κ., η οποία λόγω του λεπτομερειακού και σχετικά αναλυτικού της χαρακτήρα προσφέρεται περισσότερο για τη συναγωγή παρόμοιων κριτηρίων. Επιπρόσθετα, το ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα στις δύο -"ετερογενείς"- αυτές διατάξεις φαίνεται να συσκοτίζεται, ακόμη περισσότερο, στις περιπτώσεις εκείνες που έχουμε επίκληση της "*τριτενέργειας*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το "κλειδί" για την επίλυση του -πολύπλοκου- αυτού προβλήματος βρίσκεται ακριβώς στην αποσαφήνιση του *πεδίου εφαρμογής* του άρθρου 25 § 3 Συντ., κατά πρώτο λόγο, και του άρθρου 281 Α.Κ., κατά δεύτερο. Η απάντηση στο τελευταίο αυτό ζήτημα προκύπτει, σε σημαντικό βαθμό, από την ίδια τη συστηματική - δικαιική ένταξη των δύο αυτών διατάξεων. Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι το πεδίο εφαρμογής τους είναι τελείως διαφορετικό, λόγω κυρίως του γεγονότος ότι το *ρυθμιστικό τους αντικείμενο δεν είναι κοινό*. Το άρθρο 25 Συντ. αναφέρεται, όπως ήδη αναλύθηκε, στα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα που κατοχυρώνονται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου. Αντίθετα, το άρθρο 281 Α.Κ. είναι ενταγμένο συστηματικά στο πεδίο του Αστικού Δικαίου. Αφορά, ως εκ του λόγου τούτου, τα δικαιώματα του ιδιωτικού δικαίου[162].

Μεταξύ των δύο αυτών κατηγοριών δικαιωμάτων, όπως, άλλωστε, και μεταξύ των δύο κατηγοριών απαγόρευσης κατάχρησης δικαιώματος, το μόνο κοινό τους χαρακτηριστικό

---

[160] Για την απαγόρευση της κατάχρησης άσκησης του δικαιώματος στο ιδιωτικό δίκαιο, σύμφωνα με τους ορισμούς του άρθρου 281 ΑΚ και κυρίως για τη σχετική νομολογιακή εφαρμογή του άρθρου αυτού βλ. ιδίως το συλλογικό τόμο της Εταιρίας Νομικών Βορείου Ελλάδος, Η μέχρι σήμερα νομολογιακή εφαρμογή της αρχής της απαγόρευσης της κατάχρησης άσκησης του δικαιώματος, 1998, εκδ. Σάκκουλα, όπου οι συμβολές των *Ι. Δεληγιάννη*, Προϊστορία και Ιστορία της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων στο Ελληνικό Δίκαιο, σ. 17 επ., *Απ. Γεωργιάδη*, Η νομολογιακή εφαρμογή του άρθρου 281 ΑΚ στο ενοχικό δίκαιο, σ. 31 επ., *Ι. Καράκωστα*, Κατάχρησις διαιώματος στο εμπράγματο δίκαιο, σ. 53 επ., *Ε. Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη*, Η νομολογιακή εφαρμογή του άρθρου 281 ΑΚ στο οικογενειακό δίκαιο, σ. 79 επ., *Ε. Κρουσταλάκη*, Η κατάχρηση δικαιώματος στην εργασιακή σχέση, σ. 101 επ., *Π. Γέσιου-Φαλτσή*, Κατάχρηση δικαιώματος στην αναγκαστική εκτέλεση, σ. 121 επ., *Μ. Καράση*, Η κατάχρηση θεσμού στο ιδιωτικό δίκαιο, σ. 153 επ., καθώς και η σχετική παρέμβαση του *Π.Κ. Μάζη*, σ. 259 επ.

[161] Το ζήτημα αυτό εντάσσεται ασφαλώς στην ευρύτερη προβληματική για τη σχέση και τα όρια μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας. Το τελευταίο αυτό θέμα απασχόλησε το Συνέδριο που διοργάνωσε το Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα τον Νοέμβριο του 1994. Ήδη, τα πρακτικά του Συνεδρίου έχουν κυκλοφορήσει σε ενιαίο τόμο, υπό τον τίτλο : Όρια και σχέσεις δημόσιου και ιδιωτικού, 1996, εκδ. Ιδρ. Σ. Καράγιωργα. Για την ειδικότερη όψη των σχέσεων δημόσιου και ιδιωτικού δικαίου πρβλ. πρόχειρα, Απ. Παπακωνσταντίνου, Η σύμφωνη με το Σύνταγμα ερμηνεία του ν. 1406/1983, ΔιοικΔικ 1997, σελ. 839 επ.

[162] Βλ. *Δ. Κόρσου*, Το άρθρο 25 § 3 του Συντάγματος περί απαγορεύσεως καταχρήσεως δικαιώματος και τα ιδιωτικά δίκαια, ό.π., σελ. 308, όπου σημειώνεται ότι "*η § 3 του άρθρου 25 του Συντάγματος αναφέρεται αποκλειστικώς στα δικαιώματα του ανθρώπου ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου. Και δεν εκτείνεται πέραν αυτών. Και δη και στα δικαιώματα του ΙδιωΔ. Τούτο δε παρά την γενικότητα της διατυπώσεως της εν λόγω § 3*".

είναι η *ορολογική ταύτιση* ("*δικαίωμα*" - "*κατάχρηση*"). Κατά τα άλλα, οι εν λόγω κατηγορίες είναι ολότελα διαφορετικές : Το πεδίο εφαρμογής τους, τα ρυθμιστικά τους αντικείμενα, η ratio της θέσπισής τους, η τυπική τους ισχύς, το ιστορικό τους νόημα, η συστημική τους ένταξη, οι τελολογικές τους αναφορές, η ερμηνευτική τους προσέγγιση και η μεθοδολογία τους, αποκλίνουν σχεδόν πλήρως. Συνακόλουθα, τόσο η ίδια η έννοια "*δικαίωμα*" όσο και η έννοια "*κατάχρηση*" δεν μπορεί παρά να υπακούουν σε διαφορετική λογική και να διαθέτουν, ως εκ τούτου, διαφορετικό περιεχόμενο σε κάθε μια από αυτές.

Πραγματικά, η έννοια του "*δικαιώματος*" στον Α.Κ. αναφέρεται στις *ιδιωτικές βιοτικές σχέσεις* και καταστάσεις, που συνδέουν δύο ή περισσότερα υποκείμενα, τα οποία, σε δικαιικό επίπεδο, γίνονται κατ' αρχήν αντιληπτά ως "*ισοδύναμα*"[163]. Αντίθετα, τα συνταγματικά δικαιώματα έχουν ως αποδέκτη τους το Κράτος και αποβλέπουν (ήδη, εξ ορισμού αποβλέπουν), στην προστασία των ατόμων και των ομάδων από την κρατική εξουσία. Το Σύνταγμα, άλλωστε, ρυθμίζει κατ' αρχήν τις σχέσεις ανάμεσα στην κρατική εξουσία και τα άτομα. Η κρατική εξουσία στην περίπτωση αυτή (αυτο)δεσμεύεται απέναντί τους να μην υπερβαίνει τα προβλεπόμενα από το συνταγματικό κείμενο όρια δράσης της. Το ιδιωτικό δίκαιο, από την άλλη, ρυθμίζει τις βιοτικές σχέσεις ανάμεσα σε ιδιώτες. Στην περίπτωση αυτή δεν είναι το Κράτος που περιορίζει τη δράση του αλλά τα ίδια τα υποκείμενα στις μεταξύ τους σχέσεις. Το ιδιωτικό, λοιπόν, δικαίωμα έχει ως φορέα και αποδέκτη ιδιώτες, ενώ η κρατική εξουσία, ως εγγυητής των δικαιωμάτων αυτών, επεμβαίνει μόνον όταν ζητηθεί από κάποιο υποκείμενο προκειμένου να εξαναγκάσει άλλο υποκείμενο στον σεβασμό συγκεκριμένου ιδιωτικού του δικαιώματος.

Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι η έννοια του "*δικαιώματος*" και, συνακόλουθα, η έννοια της "*κατάχρησης*" γίνονται αντιληπτά κατά τελείως διαφορετικό τρόπο στο Σύνταγμα και στον Α.Κ. Η συναγωγή, έτσι, από το άρθρο 281 Α.Κ. κριτηρίων εφαρμογής της συνταγματικής απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος είναι κατ' αρχήν εσφαλμένη[164]. Πλήττει δε την ίδια την κανονιστική υπόσταση του Συντάγματος, την

---

[163] Είναι, βέβαια, πρόδηλο ότι τα υποκείμενα αυτά μπορεί να μην είναι -και στην πραγματικότητα συνήθως δεν είναι- "ισοδύναμα". Αντίθετα, μπορεί να διαφοροποιούνται από επόψεως κοινωνικής, οικονομικής κ.ά. ισχύος. Στο επίπεδο, όμως, των αφηρημένων δικαιικών ρυθμίσεων του ιδιωτικού δικαίου τα υποκείμενα αυτά γίνονται κατ' αρχήν αντιληπτά ως "ισοδύναμα". Κατά τον *Φ. Βεγλερή*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, ό.π., σελ. 77, εξάλλου, "*η ιδέα της καταχρήσεως 'δικαιώματος', παρεμβαίνοντας σε μια τέτοια διαπάλη, θέλει να περισώσει το αδύνατο εκάστοτε μέρος -αδύνατο κατά κοινή πείρα ή αδύνατο στη συγκεκριμένη περίπτωση- από την καταπίεση ή εκμετάλλευση του ισχυρότερου*". Σε ορισμένες περιπτώσεις, ωστόσο, η απαγόρευση της κατάχρησης δικαιώματος στο ιδιωτικό δίκαιο δεν στοχεύει στην προστασία του πιο αδύνατου υποκειμένου σε μία βιοτική σχέση. Αντίθετα, συχνά, η επίκληση της κατάχρησης δικαιώματος γίνεται από το "ισχυρότερο" υποκείμενο της σχέσης, λ.χ. από τον εργοδότη εναντίον του εργαζόμενου, του ιδιοκτήτη εναντίον του μισθωτή κ.ο.κ. Η απαγόρευση της κατάχρησης δικαιώματος έχει στο δικαιικό αυτό πεδίο την έννοια της *εξισορρόπησης* των κοινωνικών σχέσεων, κατά τρόπο ώστε να μην μετατρέπονται τα ιδιωτικά δικαιώματα σε όχημα ανατροπής της κοινωνικής τάξης και να διατηρούνται τα ούτω πως νοούμενα στο ιδιωτικό δίκαιο όρια της καλής πίστης, των χρηστών ηθών κλπ.

[164] Βλ. σχετικά *Α. Μανιτάκη*, Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό.π., σελ. 271, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι η διαπλοκή των άρθρων 25 § 3 Συντ. και 281 Α.Κ. "*δεν είναι a priori αθέμιτη, γίνεται αθέμιτη όταν τα κριτήρια καταχρηστικότητας του δεύτερου μεταφέρονται αυτούσια στο πρώτο και ερμηνεύεται το άρθρο 25 παρ. 3 Σ σύμφωνα με τη λογική του αστικού δικαίου, ενέργεια που δεν καταργεί την ιεραρχική σχέση μεταξύ των δύο, αλλά αναμειγνύει δύο διατάξεις διαφορετικού γένους*". Πρβλ. ακόμη, *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 257, *Φ. Βεγλερή*, Η Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και το Σύνταγμα, σελ. 77-78, *Ε. Βενιζέλου*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, ό.π., σελ. 48 επ., *Γ. Βλάχου*, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, ό.π, σελ. 73-74, *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 136, *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, Η "τριτενέργεια" των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων του Συντάγματος 1975, ό.π., σελ. 147, *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 125, *Δ. Κόρσου*, Το άρθρο 25 § 3 του Συντάγματος περί απαγορεύσεως της καταχρήσεως δικαιώματος και τα ιδιωτικά δίκαια, ό.π., σελ. 305 επ., *Α. Μάνεση*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 88, *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 229, *Π. Παυλόπουλου*, Η συνταγματική κατοχύρωση της αιτήσεως ακυρώσεως, ό.π., σελ. 152, Δ. Τσάτσου, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 279.

ιεραρχική του υπεροχή έναντι κάθε άλλου κανόνα δικαίου, καθώς και τη νομική σημασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων, την ιστορική και πολιτική ratio των οποίων παραβλέπει. Κατά τον τρόπο αυτό, η εν λόγω άποψη συγχέει τα πεδία εφαρμογής των δύο διατάξεων, επιχειρώντας, παράλληλα, μία σύμφωνη με τον κοινό νόμο (άρθρο 281 Α.Κ.) ερμηνεία του Συντάγματος (άρθρο 25 § 3 Συντ.)[165].

Παρά το γεγονός, ωστόσο, ότι οι δύο αυτές διατάξεις που προβλέπουν την απαγόρευση κατάχρησης δικαιώματος έχουν *διαφορετικό πεδίο εφαρμογής*[166] και διέπονται από διαφορετική εν πολλοίς λογική, εντούτοις η νομολογία των -πολιτικών κατά βάση- δικαστηρίων χρησιμοποιεί συχνά την *παρατακτική αναφορά* τους. Επιχειρείται, με τον τρόπο αυτό, η ενδυνάμωση του συναφούς δικανικού συλλογισμού, παραγνωρίζοντας, όμως, τις εγγενείς δυσχέρειες μίας τέτοιας επιλογής. Στην κατηγορία αυτή ανήκει, για παράδειγμα, σειρά αποφάσεων του Αρείου Πάγου, σύμφωνα με τις οποίες από το συνδυασμό των διατάξεων των άρθρων 281 ΑΚ και 25 παρ. 3 Συντ. «*προκύπτει ότι μπορεί κατά τις περιστάσεις να κριθεί ως καταχρηστική η κατάσχεση από το δανειστή περισσότερων ακινήτων του οφειλέτη, όταν είναι περισσότερο από προφανές ότι οι αξιώσεις του θα ικανοποιηθούν στο σύνολό τους από την κατάσχεση ενός μόνο ακινήτου*»[167].

Χαρακτηριστική είναι, επίσης, η *υπ' αριθμ. 408/2000 απόφαση του Αρείου Πάγου*, σύμφωνα με την οποία «*υπό την εκδοχή ότι για τη θεμελίωση της καταχρήσεως δικαιώματος στο πεδίο της διαδικασίας της αναγκαστικής εκτελέσεως θα πρέπει απαραιτήτως να υφίστανται και στο πρόσωπο του υπερθεματιστή στοιχεία που να εμφανίζουν τον πλειστηριασμό ως κατά κατάχρηση δικαιώματος ενεργηθέντα, τότε καθίσταται άκρως προβληματική αν όχι αδύνατη στις πλείστες των περιπτώσεων η εφαρμογή τόσο του άρθρου 281 ΑΚ όσο και της διατάξεως της παρ. 3 του άρθρου 25 του Συντάγματος, κατά την οποία "η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος δεν επιτρέπεται", πράγμα που δεν προκύπτει ούτε από τη γραμματική, αλλά ούτε και από τη λογική ερμηνεία των εν λόγω διατάξεων, οι οποίες αποσκοπούν στην*

Contra οι *Α. Ράϊκος*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 177-178, ο οποίος υποστηρίζει την "*αναλογική εφαρμογή του άρθρου 281 Α.Κ. στο δημόσιο δίκαιο*", *Α. Λιτζερόπουλος*, Κατάχρησις της γενικής ελευθερίας του ατόμου εις τας σχέσεις ιδιωτικού δικαίου (άρθρ. 281 Α.Κ. και 25 § 3 Συντ. 1975), σε: Αφιέρωμα εις Α. Τσιριντάνην, 1980, σελ 438 επ., *Α. Λίποβατς*, Δίκαιο και ανθρωπισμός, 1990, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 65 επ., και *Κ. Χιώλος*, Η κατάχρηση εξουσίας, 1985, σελ. 28-29 Πρβλ., υπό το προϊσχύσαν του Συντ. 1975 καθεστώς, *Ε. Βουζίκα*, Η περί καταχρήσεως δικαιώματος διάταξη του άρθρου 281 Α.Κ. και το δημόσιον δίκαιον, ΝοΒ 1968, σελ. 2 επ., *Α. Ράϊκου*, Το πρόβλημα της εφαρμογής των κανόνων του ιδιωτικού δικαίου εις το δημόσιον δίκαιον, ΕΔΔΔ 1968, σελ. 9 επ. Κατά τον *Α. Λίποβατς* (Δίκαιο και ανθρωπισμός, ό.π., σελ. 69, εξάλλου, "*τα όρια που βάζει στην άσκηση των δικαιωμάτων (σ.σ. η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ.), δεν μπορεί να είναι αυτομάτως ή κατ' αναλογία τα ίδια με εκείνα του άρθρου 281 Α.Κ.*", αλλά αυτά "*πρέπει να προσδιορισθούν κατ' αναλογία από το σύνολο των διατάξεων του Συντάγματος και τις γενικές αρχές που προκύπτουν απ' αυτές*". Κατά τον τρόπο αυτό, ο συγγραφέας συνάγει ως κριτήρια καταχρηστικής άσκησης τα εξής: " *Α) Την τήρηση των διεθνώς αναγνωρισμένων δημοκρατικών αρχών οργανώσεως και λειτουργίας της πολιτείας και κοινωνίας... Β) Το σεβασμό των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ατομικών, κοινωνικών και πολιτικών... Γ) Το σεβασμό των χρηστών ηθών... Δ) Το γενικότερο σκοπό του Συντάγματος για κοινή σωτηρία και ευημερία όλων των μελών της κοινωνίας με την ελεύθερη και ισότιμη ανάπτυξη της προσωπικότητας κάθε μέλους της μέσα σ' αυτή*" (ibid, σελ. 70).

[165] Στην αναγνώριση του γεγονότος αυτού καταλήγει και ο εισηγητής της πλειοψηφίας επί του άρθρου 22 ΣχΚυβ. *Α. Καλαντζάκος*, ο οποίος σημείωνε σχετικά ότι το άρθρο 281 Α.Κ. "*δεν είναι εις θέσιν να αποτρέψη τον κίνδυνον βλάβης του κράτους και του κοινωνικού συνόλου από την καταχρηστικήν άσκησιν των ατομικών δικαιωμάτων υπό των πολιτών. Άλλωστε το Συμβούλιον της Επικρατείας δεν δέχεται εφαρμογήν του άρθρου 281 του Αστικού Κώδικος επί της ασκήσεως των δημοσίων δικαιωμάτων. Εντεύθεν ανέκυψεν η ανάγκη διευρύνσεως της εννοίας της καταχρήσεως δικαιώματος και επεκτάσεως ταύτης εις το δημόσιον δίκαιον διά της συνταγματικής θεσμοποιήσεώς της*" (*Α. Καλαντζάκος*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής Συνεδρίαση της 12ης Μαΐου 1975, ό.π., σελ. 729-730).

[166] Πρβλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 67.

[167] Βλ. ενδεικτικά ΑΠ 73/1999. δημοσιευμένη σε: ΤοΣ 2000, σ. 1267, με παρατηρήσεις του *Απ. Παπακωνσταντίνου*, σ. 1247 επ.

καταπολέμηση της κακοπιστίας και της ανηθικότητας κατά την ενάσκηση κάθε δικαιώματος...»[168].

Προνομιακό δε πεδίο εφαρμογής μίας τέτοιας ερμηνευτικής προσέγγισης αποτελεί κατά βάση το δικαίωμα της απεργίας[169], καθώς και το δικαίωμα του συναιτερίζεσθαι, με αφορμή ιδίως την ίδρυση επαγγελματικού σωματείου σε χώρο όπου λειτουργεί προϋφιστάμενο ομοειδές σωματείο[170].

Αντίθετα, σε άλλες περιπτώσεις, η νομολογία διακρίνει τα πεδία εφαρμογής των δύο εν λόγω διατάξεων και προβαίνει στις ανάλογες διαφοροποιήσεις. Χαρακτηριστική από την άποψη αυτή είναι εν προκειμένω η Α.Π. (Ολ.) 33/1987[171], η οποία αναφέρεται στο δικαίωμα της συμβατικής ελευθερίας. Σύμφωνα, έτσι, με το σκεπτικό της απόφασης "*η φυσική ευχέρεια κάθε προσώπου, που έχει ικανότητα δικαίου και δικαιοπραξίας, να καταρτίζει με τρίτους σύμβαση ή να αποκρούει την κατάρτιση αυτών... αποτελούσα έκφανση του κατά το άρθρο 5 παρ. 1 του Συντάγματος ατομικού δικαιώματος για ανάπτυξη της προσωπικότητας και ελεύθερη επαγγελματική και οικονομική δράση, ως εκ της φύσεώς της, δεν υπόκειται στους περιορισμούς του άρθρου 281 Α.Κ., το οποίο προϋποθέτει άσκηση συγκεκριμένου δικαιώματος παρεχομένου στο δικαιούχο από θετική διάταξη του δικαίου και αποσκοπεί στην προστασία ιδιωτικού συμφέροντος*"[172]. Αντίθετα, το άρθρο 25 § 3 Συντ. "*αφορά όλα τα τελούνται υπό την*

---

[168] Πρβλ., ακόμη την ΑΠ 1324/2000, η οποία ελέγχοντας αναιρετικά απόφαση Εφετείου που απέρριψε ένταση καταχρηστικότητας της καταγγελίας συμβάσεως εργασίας, κρίνει ότι η εν λόγω δικαστική απόφαση «*δεν παραβίασε με εσφαλμένη ερμηνεία ή εφαρμογή τις διατάξεις των άρθρων 2 παρ. 1, 25 του Συντάγματος, 281 και 288 ΑΚ*». Είναι προφανές ότι η παρατακτική αναφορά των ανωτέρω διατάξεων παραπέμπει, ειδικότερα, στις διατάξεις των άρθρων 25 παρ. 3 Συντ. και 281 ΑΚ.

[169] Βλ. ενδεικτικά, ΕφΑθ 4875/79, ΤοΣ 1980, σελ. 410 επ., ΕφΠειρ 1140/81, ΤοΣ 1982, σελ. 73 επ., ΕφΑθ 409/81, Αρμενόπουλος 1981, σελ. 232 επ. (με παρατηρήσεις *Α. Τάχου*), ΜονΠρωτΑθ 20/83, ΤοΣ 1983, σελ. 251 επ., ΜονΠρωταθ 920/83, ΤοΣ 1983, σελ. 689 επ., ΜονΠρωτΘεσ 4905/82, ΤοΣ 1983, σελ. 680 επ., ΜονΠρωτΑθ 215/88, ΕΕργδ 1988, σελ. 271 επ., ΕφΑθ 3541/88, ΕΕργΔ 1988, σελ. 648 επ., ΕφΛαρ 681/88, ΕΕργΔ 1989, σελ. 595 επ., ΜονΠρωτΘεσ 233/89, Αρμενόπουλος 1989, σελ. 778 επ., ΜονΠρωτΘεσ 257/89, Αρμενόπουλος 1989, σελ. 992 επ. Σχολιασμό της νομολογίας αυτής επιχειρούν, μεταξύ άλλων, οι *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, Η "τριτενέργεια" των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων του Συντάγματος 1975, ό.π., σελ. 141 επ., *Ε. Βενιζέλος*, Η καταχρηστική άσκηση της συνδικαλιστικής ελευθερίας (άρθρο 23 και 25 § 3 Σ). Ένα πρόβλημα που αφήνει ανοικτό ο ν. 1264/82, Δίκαιο και Πολιτική, τ. 3 (1982), σελ. 97 επ., *Γ. Λεβέντης*, Η καταχρηστική απεργία κατά το Σύνταγμα και το κοινό δίκαιο, Δίκαιο και Πολιτική, τ. 8 (1984), σελ. 133 επ., *Γ. Ληξουριώτης*, Ο σκοπός του δικαιώματος της απεργίας, 1987, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 225 επ., Α. Πασσάς, Έλεγχος της καταχρηστικότητας του δικαιώματος της απεργίας κατά την άσκησή του, ΕΕργΔ 1987, σελ. 282 επ., *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 243 επ., *Ι. Ψωμάς*, Η καταχρηστική άσκηση του δικαιώματος της απεργίας, ΕΕργΔ 1979, σελ. 617 επ., *Β. Παπαγρηγορίου*, Το δικαίωμα της απεργίας και η κατάχρηση δικαιώματος, ΕΕργΔ 1980, σελ. 617 επ.

[170] Βλ. ενδεικτικά, Α.Π. 289/81, ΤοΣ 1982, σελ. 63 επ. (= ΕΕργΔ 1982, σελ. 42 επ., όπου η απόφαση φέρει τον αριθμό 829/81), ΕφΑθ 2626/81, ΤοΣ 1982, σελ. 434 επ., ΕφΑθ 1039/80, ΤοΣ 1981, σελ. 324 επ., ΕφΑθ 8882/82, ΕΕργΔ 1983, σελ. 153 επ., Α.Π. 1839/84, ΝοΒ 1985, σελ. 1140 επ., Α.Π. 1842/84, ΕλλΔνη 1985, σελ. 433, ΕφΛαρ 457/88, Αρμενόπουλος 1989, σελ. 847 επ. ΑΠ 1269, ΝοΒ 2002, σ. 164 επ. Πρβλ. επίσης *Σ. Ορφανουδάκη*, ό.π., σ. 287 επ.

[171] ΝοΒ 1988, σελ. 324 επ. με παρατηρήσεις *Φ. Δωρή*. Πρβλ. επίσης Α.Π. 717/1985, ΝοΒ 1986, σελ. 560 επ., 788/1986, ΝοΒ 1988, σελ. 329 επ., 895/1986, ΝοΒ 1988, σελ. 334 επ., 404/1987, ΕΕργΔ 1988, σελ. 30 επ., 1087/1987, ΝοΒ 1988, σελ. 1437 επ.

[172] Με την υπ' αριθμ. 5/2001 απόφαση του Αρείου Πάγου κρίθηκε, εξάλλου, ότι «*η φυσική ευχέρεια του προσώπου να συνάπτει συμβάσεις και γενικότερα να προβαίνει σε πράξεις ή παραλείψεις ως έκφανση του κατά το άρθρο 5 παρ. 1 Συντ. ατομικού δικαιώματος για ανάπτυξη της προσωπικότητας και ελεύθερη επαγγελματική και οικονομική δράση, δεν υπόκειται στους περιορισμούς του άρθρου 281 ΑΚ, το οποίο προϋποθέτει άσκηση συγκεκριμένου δικαιώματος, παρεχόμενου στο δικαιούχο από θετική διάταξη του δικαίου, και αποσκοπεί στην προστασία του ιδιωτικού συμφέροντος (πρβλ. και άρθρο 25 παρ. 3 Συντάγματος)*. Πρβλ. και ΑΠ Ολ. 33/1987. Με ακόμη πιο καθαρό τρόπο, εξάλλου, η ΑΠ 167/1998 κρίνει ότι η εξουσία συνάψεως συμβάσεων «*αποτελεί έκφανση του, κατ' άρθρο 5 παρ. 1 του Συντάγματος, ατομικού δικαιώματος ανάπτυξης της προσωπικότητας με ελεύθερη επαγγελματική και κοινωνική δράση και από τη φύση της δεν υπόκειται στους περιορισμούς του άρθρου 281 ΑΚ, που ορίζει ότι η άσκηση του δικαιώματος απαγορεύεται αν υπερβαίνει προφανώς τα όρια που*

εγγύηση και προστασία του κράτους ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, τα οποία όμως περιορίζει όχι χάριν του ιδιωτικού συμφέροντος, αλλά μόνον εφ' όσον από την καταχρηστική τους άσκηση βλάπτουν το γενικότερο κοινωνικό ή δημόσιο συμφέρον". Η εν λόγω απόφαση συνοδεύεται, όμως, από ισχυρή μειοψηφία, η οποία εμμένει στην άποψη ότι ο έλεγχος της καταχρηστικότητας στο δημόσιο δίκαιο πρέπει να γίνεται με βάση τα κριτήρια που εισφέρει η διάταξη του άρθρου 281 Α.Κ. Αυτός δε ο έλεγχος, σύμφωνα με τη μειοψηφούσα άποψη, "*ενισχύεται ήδη και από το άρθρο 25 παρ. 3 Σ, που αναφέρεται γενικά και χωρίς διάκριση στην άσκηση κάθε είδους δικαιώματος ιδιωτικού ή δημοσίου δικαίου (Ολ. Α.Π. 17/78, 448/84) υπό την ως άνω έννοια, περιλαμβάνουσα δηλαδή και την γενική ελευθερία του ατόμου στον ιδιωτικό βίο, που πηγάζει από το προβλεπόμενο από τη διάταξη του άρθρου 5 παρ. 1 Σ ατομικό και κοινωνικό 'δικαίωμα' της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, διάταξη η οποία ισχύει όχι μόνον στις σχέσεις των πολιτών με το κράτος, αλλά και στις σχέσεις των ιδιωτών μεταξύ τους*"[173].

Η τελευταία αυτή άποψη της μειοψηφίας παραπέμπει ουσιαστικά στην αντίληψη εκείνη που διαλαμβάνει τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. ως συνταγματικό έρεισμα μίας γενικής αρχής απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, η οποία διαχέεται, υποτίθεται, σε ολόκληρο το δικαιικό χώρο, καταλαμβάνοντας τόσο το δημόσιο όσο και το ιδιωτικό δίκαιο[174].

Οι συνεπαγωγές μίας τέτοιας αντίληψης είναι, βέβαια, προφανείς: Ως γενική αρχή, με συνταγματική, μάλιστα, υπόσταση και ισχύ, η απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος αποκτά μία *ενιαία ταυτότητα και λειτουργία* στο δικαιικό σύστημα, με αποτέλεσμα τα κριτήρια για τον έλεγχο της καταχρηστικότητας να είναι κοινά[175].

Η άποψη αυτή, η οποία στηρίζεται ιδίως στη γραμματική ερμηνεία του άρθρου 25 § 3 Συντ., συναντά εμπόδια, που προκύπτουν από τη συστηματική και τελολογική ερμηνεία της ανωτέρω διάταξης[176]. Όπως ήδη αναφέρθηκε, έτσι, το άρθρο 25 § 3 Συντ. εντάσσεται συστηματικά στο κεφάλαιο του συνταγματικού κειμένου για τα "*ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*", συγχρωτίζεται δε ερμηνευτικά πρωτίστως με τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25 Συντ., με τις οποίες συγκροτεί μία αδιάσπαστη λογική και νομική ενότητα. Από το συνολικό αυτό νόημα του άρθρου 25 Συντ. συνάγονται ερμηνευτικές αρχές για το περιεχόμενο και τη λειτουργία όλων των επιμέρους ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Το πεδίο εφαρμογής της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. είναι, λοιπόν, εκ των προτέρων καθορισμένο και αναμφισβήτητο. Σε κάθε περίπτωση, λοιπόν, η γενική αρχή απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος αφορά μόνο τα θεμελιώδη και όχι τα ιδιωτικά δικαιώματα[177], των οποίων η ratio της τυποποίησής τους αλλά και η νομικοπολιτική τους λογική είναι διαφορετικές. Για τον ίδιο δε λόγο δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. κατοχυρώνει συνταγματικά το περιεχόμενο και, κυρίως, τα κριτήρια, του άρθρου 281 Α.Κ.[178].

επιβάλλουν η καλή πίστη ή τα χρηστά ήθη ή ο κοινωνικός ή οικονομικός σκοπός του δικαιώματος, και το οποίο άρθρο προϋποθέτει άσκηση συγκεκριμένου δικαιώματος που παρέχεται στο δικαιούχο από θετική διάταξη του δικαίου και αποσκοπεί στην προστασία του ιδιωτικού συμφέροντος».

[173] Βλ. σχετικά τις παρατηρήσεις του *Φ. Δωρή* (ο οποίος τάσσεται υπέρ της άποψης της μειοψηφίας), ΝοΒ 1988, σελ. 326 επ., όπου και περαιτέρω παραπομπές σε θεωρία και νομολογία.

[174] Σύμφωνα με την άποψη αυτή, από τη γενική διατύπωση της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. συνάγεται η γενική αρχή της απαγόρευσης κατάχρησης δικαιώματος, η οποία ισχύει τόσο για τα συνταγματικά όσο και για τα ιδιωτικά δικαιώματα, κατ' εφαρμογή προφανώς της αρχής του ρωμαϊκού δικαίου "*ubi lex non distinguit nec nostrum est distinguere*".

[175] Βλ. ενδεικτικά, *Ν. Κλαμαρή*, Η καταχρηστική άσκησις δικαιώματος εν τω Αστικώ Δικονομικώ Δικαίω, τ. Β΄, 1980, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 304.

[176] "*Το γράμμα του κανόνος δικαίου είναι το έδαφος αλλ' είναι και ο φλοιός αυτού*" : Βλ. *Δ. Κόρσου*, Το άρθρο 25 § 3 του Συντάγματος, ό.π., σελ. 314, όπου παραπέμπει στους Regelsberger - Μαριδάκη.

[177] Έτσι και ο *Δ. Κόρσος*, Το άρθρο 25 § 3 του Συντάγματος, ό.π., σελ. 315.

[178] Όπως, αντίθετα, φαίνεται να αποδέχεται ο *Λιτζερόπουλος* (ό.π., σελ. 474, σημ. 92).

Κάπως καλύτερη είναι η -σχετικά διαδεδομένη στη θεωρία- άποψη, σύμφωνα με την οποία η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. κατοχυρώνει μόνον το γενικό περιεχόμενο της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος που τυποποιείται στο άρθρο 281 Α.Κ., όχι, όμως, και τα κριτήρια που εμπεριέχονται σ' αυτό. Κατά την εν λόγω αντίληψη, η συνταγματική έννοια της μη κατάχρησης δικαιώματος δεν ταυτίζεται, βέβαια, "*με την αντίστοιχη έννοια του αστικού κώδικα, ούτε είναι δυνατόν τα κριτήρια του άρθρου 281 Α.Κ. να χρησιμοποιηθούν στην άσκηση των συνταγματικών δικαιωμάτων. Απλώς, η αστικοδκαιική ρήτρα της μη κατάχρησης του δικαιώματος έχει με την θέσπιση του άρθρου 25 παρ. 3 Σ αποκτήσει πλέον συνταγματική ισχύ, αυτό όμως αφορά μόνον το γενικό περιεχόμενό της και όχι και τα όρια που θέτει ή τα κριτήρια που χρησιμοποιεί*"[179].

Ούτε και αυτή η άποψη, όμως, μπορεί να γίνει δεκτή, στον βαθμό κυρίως που η έννοια της κατάχρησης δικαιώματος, τόσο ως προς το νοηματικό περιεχόμενο της "κατάχρησης" όσο και ως προς το νοηματικό περιεχόμενο του "δικαιώματος", δεν ταυτίζεται στις περιπτώσεις των άρθρων 25 § 3 και 281 Α.Κ. Επομένως δεν είναι, λογικά και νομικά, δυνατόν να θεωρηθεί ότι η συνταγματική διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. κατοχυρώνει μία γενική αρχή του ιδιωτικού δικαίου, αυτήν του άρθρου 281 Α.Κ., στην οποία, άλλωστε, ούτε αναφέρεται ούτε το πεδίο εφαρμογής της καλύπτει. Στην αντίθετη περίπτωση, εξάλλου, θα έπρεπε, για την ταυτότητα του νομικού λόγου, να γίνει δεκτό ότι η γενική αρχή απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης θεμελιώδους δικαιώματος που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 3 Συντ. συγκροτεί με τη γενική αρχή απαγόρευσης της κατάχρησης ιδιωτικού δικαιώματος μία δικαιική και λειτουργική ενότητα. Κάτι τέτοιο, όμως, θα οδηγούσε, όπως ήδη αναφέρθηκε, σε ανεπίτρεπτη σύγχυση[180] των πεδίων εφαρμογής των δύο αυτών διατάξεων[181].

Κάπως διαφορετικά εμφανίζονται, κατ' αρχήν, τα πράγματα στην περίπτωση της "*τριτενέργειας*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων[182]. Γεννάται τότε, εύλογα, το ερώτημα εάν και κατά πόσο η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, όπως αυτή τυποποιείται στο άρθρο 25 § 3 Συντ. μπορεί να εφαρμοσθεί στα πλαίσια των ιδιωτικών διαφορών.

Πρέπει κατ' αρχήν να διευκρινιστεί ότι η συνταγματική αυτή διάταξη δεν έχει -δεν μπορεί να έχει- "*αυτόνομη*" ενέργεια σε διαφορές που ανακύπτουν μεταξύ ιδιωτών. Αυτό συνάγεται, κατά λογική και νομική ακολουθία, από τη γενική διαπίστωση ότι το πεδίο εφαρμογής της εν λόγω διάταξης είναι διαφορετικό από αυτό του ιδιωτικού δικαίου. Αναφέρεται σε άλλου "είδους" "κατάχρηση", παραπέμπει σε διαφορετικά κριτήρια ελέγχου, εμπεριέχει, άρα, διαφορετικό περιεχόμενο, τελολογία και εκλύει διαφορετική νομικο-πολιτική λογική. Η λειτουργία της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης στο Σύνταγμα έχει το νόημα της *οριοθέτησης* του ατομικού και κοινωνικού χώρου ελευθερίας που συνεπάγονται τα

---

[179] *Α. Μανιτάκης*, Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό.π., σελ. 275-276. Πρβλ., στο ίδιο μήκος κύματος, *Α. Λίποβατς*, Δίκαιο και ανθρωπισμός, ό.π., σελ. 68-69, όπου ο συγγραφέας σημειώνει σχετικά τα εξής : "*Η έννοια όμως του άρθρου 25 παρ. 3 του Συντάγματος δεν μπορεί να ταυτιστεί με την έννοια του άρθρου 281 Α.Κ., ώστε τούτο να θεωρηθεί και κατά τους ορισμούς του περιεχομένου του συνταγματικά κατοχυρωμένο. Μόνο η γενική αρχή της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος αποκτά με τη διάταξη της παρ. 3 του άρθρου 25 Συντ. επαυξημένη και τυπικά, συνταγματική ισχύ, ώστε να μη μπορεί να καταργηθεί ή να αλλοιωθεί με κοινό νόμο*".

[180] Πρβλ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 125.

[181] Δεν υπάρχει ασφαλώς αμφιβολία ότι η απαγόρευση της καταχρηστικής ασκήσεως δικαιώματος αποτελεί γενική αρχή του δικαίου (βλ. *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 174), τουλάχιστον στις περισσότερες έννομες τάξεις και στους περισσότερους δικαιικούς κλάδους. Η νομική ισχύς της, βέβαια, δεν αρρύεται από κάποια υποτιθέμενη "*υπερθετική και αυτονόητη νομική ιδέα*" (βλ. *Δ. Κόρσου*, Το άρθρο 25 § 3 του Συντάγματος, ό.π., σελ. 315-316), αλλά από το *θετικό δίκαιο* που διαρρυθμίζει το περιεχόμενο και την έκταση της απαγόρευσης. Το εννοιολογικό περιεχόμενο της απαγόρευσης της κατάχρησης δικαιώματος παρουσιάζει αναμφίβολα ομοιότητες ανάμεσα στους διάφορους δικαιικούς κλάδους. Οι ιδιομορφίες και ιδιοτυπίες, όμως, που εμφανίζει το δημόσιο σε σχέση με το ιδιωτικό δίκαιο δεν καταλείπει ευρύτερα περιθώρια για τη συναγωγή μίας (λογικά και νομικά) ενιαίας αρχής απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος.

[182] Για τη θεωρία της τριτενέργειας των θεμελιωδών δικαιωμάτων βλ. ανωτέρω το οικείο κεφάλαιο.

θεμελιώδη δικαιώματα. Η οριοθέτηση αυτή έχει συγκεκριμένη ιστορικο-πολιτική *ratio*, αποβλέπει δε στην προστασία και τη διασφάλιση ορισμένων εννόμων αγαθών, τα περισσότερα τουλάχιστον από τα οποία γίνονται αντιληπτά, στην περίπτωση του άρθρου 25 § 3, με ένα καθορισμένο νομικο-πολιτικό περιεχόμενο, που έχει νόημα, πρωτίστως, στο δημόσιο δίκαιο. Και τούτο γιατί τα θεμελιώδη δικαιώματα έχουν ως αποδέκτη τους την κρατική εξουσία, η οποία περιορίζεται στη δράση της από αυτά. Αντίθετα, τα ιδιωτικά δικαιώματα στοχεύουν στην προστασία του φορέα τους όχι έναντι του κράτους αλλά έναντι άλλων ιδιωτών. Τα κριτήρια, λοιπόν, ελέγχου της κατάχρησης των δικαιωμάτων είναι διαφορετικά μεταξύ των δύο περιπτώσεων, σε ευθεία αναλογία με τη διαφοροποίηση των αγαθών που προστατεύουν.

Κατά τον τρόπο αυτό, δεν είναι δυνατόν να μιλάμε για "*τριτενέργεια*" (άμεση ή έμμεση) της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ., στον βαθμό κυρίως που η απαγόρευση της κατάχρησης δικαιώματος δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή παρά μόνον στο πλαίσιο των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπου αποκτά το νόημα και τη λειτουργία της. Άλλωστε, κάτι τέτοιο θα ήταν, εκτός των άλλων, περιττό, εφόσον η ανάλογη απαγόρευση δικαιώματος (με άλλα, βέβαια, κριτήρια, τελολογία και λογική) τυποποιείται, ως γενική αρχή, στον Α.Κ. (άρθρο 281).

Τα δεδομένα, αλλάζουν, ωστόσο, στην περίπτωση που έχουμε *τριτενέργεια* ενός θεμελιώδους δικαιώματος, εφαρμογή του, δηλαδή, σε βιοτικές σχέσεις μεταξύ ιδιωτών[183]. Τα πράγματα τότε περιπλέκονται, γιατί απλά *το δημόσιο δίκαιο εισχωρεί στο ρυθμιστικό πεδίο του ιδιωτικού δικαίου και διαπλέκεται με αυτό*. Γεννώνται τότε κρίσιμα επιστημολογικά ζητήματα, τα οποία έχουν να κάνουν πρωτίστως με ιεραρχήσεις κανόνων δικαίου σε σχέση με την τυπική τους ισχύ, κανονιστικές αλληλοεπικαλύψεις και ερμηνευτικές οσμώσεις μεταξύ διατάξεων που κινούνται σε διαφορετικό κατ' αρχήν δικαιικό χώρο. Τα πεδία εφαρμογής των κανόνων δικαίου, έτσι, συγχέονται και η συγκρότηση του νομικού συλλογισμού δοκιμάζεται. Ιδιαίτερα δε, όταν ο θεωρητικός ή ο δικαστής του ιδιωτικού δικαίου καλείται να εφαρμόσει κανόνες του δημοσίου δικαίου, οι οποίοι διέπονται, συνήθως, από διαφορετική λογική σε σχέση με τις προσλαμβάνουσες του ιδιωτικού δικαίου, με τις οποίες είναι εφοδιασμένος και στις οποίες έχει εθιστεί αυτός[184].

Στην περίπτωση αυτή, το πρόβλημα που δημιουργείται αφορά κυρίως τα κριτήρια που θα χρησιμοποιηθούν για τον έλεγχο της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος. Διευκρινίζεται, κατ' αρχήν, ότι εφόσον το θεμελιώδες δικαίωμα "τριτενεργεί", τότε *δεν μπορεί παρά να αναγνωριστεί και η "τριτενέργεια" της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ.* Αυτό δεν σημαίνει, όμως, ότι η τελευταία αυτή διάταξη "τριτενεργεί" κατά τρόπο "αυτόνομο", αλλά μόνον *διά*

---

[183] Βλ. λ.χ. για την περίπτωση της καταχρηστικής άσκησης της συμβατικής ελευθερίας, *Α. Γεωργιάδη*, Η νομολογιακή εφαρμογή του άρθρου 281 ΑΚ στο ενοχικό δίκαιο, ό.π., σ. 32 επ. Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο συγγραφέας (σ. 33), «*ο λόγος καθιέρωσης του ελέγχου της καταχρηστικότητας στα δικαιώματα με στενή έννοια, δηλαδή η ανάγκη περιορισμού του άκρατου ατομικιστικού χαρακτήρα του δικαιώματος, συντρέχει, σε ακόμη μεγαλύτερο βαθμό, στην περίπτωση των γενικών ελευθεριών. Πράγματι, επειδή το περιεχόμενο των τελευταίων είναι ασαφές και ευρύ, ο κίνδυνος μιας νομιμοφανούς αλλά παραταύτα αντικοινωνικής άσκησης είναι υπαρκτός. Από τη στιγμή επομένως που τίθεται ζήτημα καταχρηστικής άσκησης οποιασδήποτε νομικής ευχέρειας, ικανής να βλάψει άμεσα ή έμμεσα είτε έναν πολίτη είτε το κοινωνικό σύνολο, είναι απαράδεκτο να μην αποδοκιμάζεται αλλά να γίνεται ανεκτή με μια τυπολατρική εμμονή στη στενή ερμηνεία του όρου "δικαίωμα". Κάτι τέτοιο είναι τελολογικά ανεπίτρεπτο ενόψει και της συνταγματικής απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης των δικαιωμάτων στο άρθρο 25 παρ. 3 του Συντάγματος*». Βλ. επίσης *Δ. Παπανικολάου*, Περί των ορίων της προστατευτικής παρεμβάσεως του δικαστή στη σύμβαση, 1991, σ. 94 επ., 117 επ., όπου προσεγγίζεται η εξέλιξη της συμβατικής ελευθερίας από αυστηρά ατομοκρατική αρχή σε θεσμό με κοινωνικό περιεχόμενο και λειτουργία. Πρβλ. ακόμη για το δικαίωμα παροχής δικαστικής προστασίας σε σχέση με τον θεσμό της αναγκαστικής εκτέλεσης στο πεδίο του ιδιωτικού δικονομικού δικαίου, *Π. Γέσιου-Φαλτσή*, Κατάχρηση δικαιώματος στην αναγκαστική εκτέλεση, ό.π., σ. 128 επ.

[184] Ισχύει φυσικά και το αντίστροφο: Ο θεωρητικός του δημοσίου δικαίου είναι στην περίπτωση αυτή υποχρεωμένος να κινηθεί σε δικαιικούς χώρους που διέπονται από διαφορετική εν πολλοίς λογική. Δοκιμάζονται, έτσι, οι εικόνες και οι παραστάσεις με τις οποίες αυτός είναι εξοικειωμένος, με ό,τι αυτό μπορεί να συνεπάγεται για τη δογματική στερεότητα των επιστημονικών του αποφάνσεων.

μέσου του θεμελιώδους δικαιώματος που χρήζει εφαρμογής στη συγκεκριμένη περίπτωση[185]. Κάτι τέτοιο είναι φυσικό επακόλουθο της "τριτενέργειας" του θεμελιώδους δικαιώματος: Το δικαίωμα αυτό δεν εφαρμόζεται, ασφαλώς, απαλλαγμένο από τους συνταγματικούς προσδιορισμούς του, αλλά, αντίθετα, συνοδεύεται από τις συνταγματικές του οριοθετήσεις, συμπεριλαμβανομένης και της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος του άρθρου 25 § 3 Συντ. Και αυτό συμβαίνει γιατί η χρησιμοποίηση του θεμελιώδους δικαιώματος στο πεδίο των ιδιωτικών διαφορών πραγματοποιείται με το συγκεκριμένο κανονιστικό του περιεχόμενο, όπως αυτό προκύπτει από το συνταγματικό κείμενο. Ο εφαρμοστής, λοιπόν, του δικαίου καλείται στη συγκεκριμένη περίπτωση να ανατρέξει στο Σύνταγμα και να εντοπίσει το ακριβές εννοιολογικό και κανονιστικό περιεχόμενο του θεμελιώδους δικαιώματος, εφαρμόζοντας, μάλιστα, τα κριτήρια εκείνα ερμηνείας που αρμόζουν στο συνταγματικό κείμενο. Η εφαρμογή, άρα, του θεμελιώδους δικαιώματος στο πεδίο των ιδιωτικών διαφορών "συνοδεύεται" από την εφαρμογή, inter alia, της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ., στον ίδιο δικαιικό χώρο.

Το πρόβλημα, ωστόσο, παραμένει ως προς την παράλληλη εφαρμογή του άρθρου 281 Α.Κ. Διότι, η "τριτενέργεια" του θεμελιώδους δικαιώματος και της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, πραγματοποιείται στο ρυθμιστικό πεδίο του ιδιωτικού δικαίου, το οποίο, όμως, είναι ήδη εφοδιασμένο με γενική ρήτρα απαγόρευσης της κατάχρησης (ιδιωτικού) δικαιώματος. Θα μπορούσε, έτσι, εύλογα να ισχυριστεί κανείς, ότι παρόλο που δεν επιτρέπεται η αναλογική εφαρμογή του άρθρου 281 Α.Κ. σε θεμελιώδη δικαιώματα, εφόσον αυτά ασκούνται απέναντι στο κράτος, εντούτοις, "*στις περιπτώσεις εκείνες, κατά τις οποίες ένα δικαίωμα -έστω και συνταγματικά κατοχυρωμένο- ασκείται απέναντι σε άλλο ιδιώτη και η άσκηση αυτή κρίνεται σε σχέση με τα προσβαλλόμενα συμφέροντα του άλλου ιδιώτη με βάση το άρθρο 281 Α.Κ. δεν πρόκειται για περίπτωση ανάλογης, αλλά για ευθεία εφαρμογή της διάταξης αυτής του Αστικού Κώδικα. Η παρατήρηση αυτή ισχύει και για το δικαίωμα απεργίας, το οποίο μάλιστα από τη φύση του άπτεται κυρίως σχέσεων μεταξύ ιδιωτών. Άλλωστε -σύμφωνα με την ίδια άποψη-, και αν γίνει αποδεκτή η "τριτενέργεια" των εγγυήσεων των συνταγματικών δικαιωμάτων, η αποδοχή της ισχύος του συνταγματικά κατοχυρωμένου δικαιώματος απεργίας στις σχέσεις μεταξύ ιδιωτών δεν συνεπάγεται τον αποκλεισμό της εφαρμογής του άρθρου 281 Α.Κ., αλλά δεσμεύει μόνο τον ερμηνευτή κατά τη συγκεκριμενοποίηση των κριτηρίων του άρθρου αυτού στην περίπτωση της απεργίας. Οι σχέσεις μεταξύ ιδιωτών εξακολουθούν και σε περίπτωση που γίνει δεκτή η 'τριτενέργεια', να διέπονται από το άρθρο 281 Α.Κ., το δε άρθρο 25 παρ. 3 Συντ. εξακολουθεί να διέπει μόνο τις σχέσεις Κράτους - ιδιώτη και από τη φύση του δεν είναι δεκτικό 'τριτενέργειας'*"[186].

Με την άποψη αυτή, ωστόσο, παρά τη δογματική "εύλογοφάνειά" της, δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε απόλυτα. Και αυτό γιατί μία τέτοια λύση στηρίζεται σε ένα είδος *επιλεκτικής θεώρησης* της "τριτενέργειας" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Σύμφωνα, έτσι, με την αντίληψη αυτή, η "τριτενέργεια" ισχύει ουσιαστικά μόνο για ορισμένα στοιχεία του περιεχομένου του θεμελιώδους δικαιώματος. Ενώ, λοιπόν, ισχύει το προστατευτικό και εγγυητικό πεδίο του θεμελιώδους δικαιώματος, αντίθετα, δεν ισχύει η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησής του, η οποία, όμως, συνιστά αναπόσπαστο μέρος του κανονιστικού

---

[185] Αυτό προφανώς εννοεί και ο *Α. Μανιτάκης* (Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό.π., σελ. 275), όταν σημειώνει ότι η συνταγματική απαγόρευση της κατάχρησης δικαιώματος "*αναφέρεται καταρχήν στα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, επιδρά όμως δι' αυτών, ως διάταξη θεμελιώδης και γενική ρήτρα, στο σύνολο της έννομης τάξης*". Δεν θα συμφωνήσουμε, ωστόσο, με την άποψη του συγγραφέα, στην απόλυτη τουλάχιστον διατύπωσή της, ότι "*η συνταγματική ρήτρα περί μη καταχρήσεως των συνταγματικών δικαιωμάτων έχει γενική ισχύ, αφορά κάθε δικαίωμα και καταλαμβάνει όλες τις έννομες σχέσεις... Καταλαμβάνει, άρα, κάθε δικαίωμα, ιδιωτικό ή δημόσιο, κάθε δυνατότητα, ευχέρεια ή εξουσία του προσώπου που αναγνωρίζεται από το Δίκαιο*" (ibidem).

[186] *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, Η "τριτενέργεια" των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων του Συντάγματος 1975, ό.π., σελ. 147-148.

του περιεχομένου. Στην περίπτωση αυτή, επομένως, η "τριτενέργεια" ισχύει μεν για το θεμελιώδες δικαίωμα, ωστόσο, η ιδιωτική σχέση εξακολουθεί να διέπεται από το άρθρο 281 Α.Κ., "*το δε άρθρο 25 παρ. 3 Συντ. εξακολουθεί να διέπει μόνο τις σχέσεις Κράτους - ιδιώτη*". Η "επιλεκτική" αυτή αποδοχή της "τριτενέργειας" δεν μπορεί, όμως, να συμβιβαστεί -όχι τουλάχιστον εύκολα- με τη λογική των διατάξεων αυτών.

Μία παρόμοια, εξίσου αμφίβολης ορθότητας, άποψη είναι εκείνη που υποστηρίζει μία παράλληλη και σωρευτική εφαρμογή των διατάξεων των άρθρων 25 § 3 Συντ. και 281 Α.Κ. Στην περίπτωση αυτή, ο έλεγχος της "καταχρηστικότητας" θα διυλιζόταν όχι μόνον μέσα από τα κριτήρια του άρθρου 25 § 3 Συντ. αλλά, επιπλέον, και αυτά του άρθρου 281 Α.Κ. Με τον τρόπο αυτό, όμως, η κανονιστική οριοθέτηση του δικαιώματος θα πολλαπλασιάζονταν, γεγονός που θα αναιρούσε τον εγγυητικό χαρακτήρα των θεμελιωδών διαιωμάτων. Μία τέτοια σώρευση, εξάλλου, θα προϋπέθετε ότι οι δύο αυτές απαγορεύσεις κατάχρησης δικαιώματος συνιστούν λογική και νομική ενότητα, κάτι, όμως, που, όπως είδαμε, δεν ισχύει.

Και οι δύο προηγούμενες αντιλήψεις δεν φαίνεται ωστόσο, να είναι ορθές. Και τούτο γιατί παραγνωρίζουν πρωτίστως δύο πράγματα: α) την ιεραρχική υπεροχή του Συντάγματος, και β) τον εγγυητικό χαρακτήρα των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Οι εν λόγω αντιλήψεις οδηγούν τελικά σε μία προβληματική θεώρηση της έννοιας και της λειτουργίας της "τριτενέργειας" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η τελευταία έχει το νόημα ότι ο εγγυημένος από το Σύνταγμα και προστατευόμενος από την ίδια την κρατική εξουσία (άρθρο 25 § 1 Συντ.) χώρος ελευθερίας του ατόμου, που αντιστοιχεί σε ορισμένο θεμελιώδες δικαίωμα, ισχύει και στην περίπτωση μίας ιδιωτικής σχέσης. Το εγγυητικό, άρα, περιεχόμενο ("ολόκληρο" το εγγυητικό περιεχόμενο) του θεμελιώδους δικαιώματος "μεταφέρεται" στο πεδίο μίας ιδιωτικής σχέσης, με σκοπό να προστατεύσει τον χώρο ελευθερίας ("ολόκληρο" τον χώρο ελευθερίας) του ατόμου έναντι άλλου(ων) ιδιώτη(ών). Αυτό ακριβώς είναι το ελάχιστο και αναγκαίο περιεχόμενο της "τριτενέργειας" ενός θεμελιώδους δικαιώματος.

Ο εγγυητικός αυτός χαρακτήρας της "τριτενέργειας" (γιατί περί αυτού ο λόγος), επιστηρίζεται και αποκτά νόημα χάριν στην *τυπική υπεροχή των συνταγματικών διατάξεων έναντι των κανόνων του ιδιωτικού δικαίου*. Συντίθεται, έτσι, στο Σύνταγμα *ο μέγιστος δυνατός περιορισμός του θεμελιώδους δικαιώματος*, το οποίο, εφόσον δικαιολογείται από τη φύση του περιεχομένου του και τις περιστάσεις, καλείται να λειτουργήσει στο ρυθμιστικό πεδίο του ιδιωτικού δικαίου. Οι περιορισμοί, οι οριοθετήσεις και οι προσδιορισμοί του τελευταίου δεν μπορούν, άρα, (ήδη εξ ορισμού δεν μπορούν), να λειτουργήσουν συστέλλοντας το πεδίο προστασίας του θεμελιώδους δικαιώματος ή διαστέλλοντας το πεδίο των περιορισμών του. Κατά συνέπεια, τα κριτήρια του ελέγχου της κατάχρησης δικαιώματος δεν μπορούν να επιδράσουν περιοριστικά για το συνταγματικά προστατευόμενο πεδίο εφαρμογής του θεμελιώδους δικαιώματος, το οποίο καλείται να λειτουργήσει σε σχέσεις μεταξύ "*τρίτων*" (ιδιωτών).

Καθίσταται, λοιπόν, πρόδηλο ότι τα κριτήρια ελέγχου της καταχρηστικής άσκησης του -"*τριτενεργούντος*"- θεμελιώδους δικαιώματος δεν μπορεί παρά να αναζητούνται αποκλειστικά στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ., δηλαδή, σε απώτερη αναγωγή, στις ίδιες τις συνταγματικές διατάξεις που το κατοχυρώνουν και το προσδιορίζουν. Στην πράξη, βέβαια, μία άσκηση του θεμελιώδους δικαιώματος, η οποία θεωρείται καταχρηστική με βάση τα κριτήρια του άρθρου 281 Α.Κ. είναι, συνήθως, καταχρηστική και με βάση το άρθρο 25 § 3 Συντ.[187]. Σε κάθε πάντως περίπτωση, εάν ο περιορισμός του δικαιώματος που

---

[187] Μία τέτοια "συμβιβαστική" θεώρηση επιχειρεί, προφανώς, η ΜονΠρωτΧαλκ 128/1985 (ΕΕργΔ 1985, σελ. 734 επ.), η οποία δίνει τον "ορισμό" της συνταγματικά απαγορευμένης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος ως εξής: "*το άρθρο 25 παρ. 3 του Συντάγματος απαγορεύει σαν καταχρηστική την άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων, όταν προσβάλλονται τα δικαιώματα των άλλων, τα χρηστά ήθη, η συνταγματική τάξη που προσδιορίζει το κοινωικό, οικονομικό και πολιτικό σύστημα της χώρας και όταν οπωσδήποτε δεν συμβάλλουν στην κοινωνική πρόοδο με γνώμονα το γενικό συμφέρον*". Τα τελευταία αυτά κριτήρια προκύπτουν κατά την απόφαση αυτή, από τη "*διάταξη του άρθρου 5 παρ. 1 του Συντάγματος και τυγχάνουν εφαρμογής αναφορικά με*

προκύπτει από τη διάταξη του άρθρου 281 Α.Κ. είναι ευρύτερος από εκείνον που διαγράφει το συνταγματικό κείμενο (περιλαμβανόμενου, βέβαια, του άρθρου 25 § 3 Συντ.), τότε ο περιορισμός αυτός είναι ευθέως αντισυνταγματικός και δεν μπορεί, ούτως ή άλλως, να έχει εφαρμογή στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Πριν ολοκληρώσουμε, εξάλλου, τα πορίσματα από τη συστηματική ερμηνεία της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. με βάση τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου αυτού, είναι αναγκαίο να επισημάνουμε τα εξής: Η απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος έχει, παρά τον γενικό και αφηρημένο χαρακτήρα της διατυπώσεώς της, ένα πολύ *συγκεκριμένο πεδίο εφαρμογής*: Το σύνολο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, τα οποία κατοχυρώνονται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου. Αυτό προκύπτει, όπως είδαμε, από τη συστηματική ερμηνεία της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. με τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25, οι οποίες διαρρυθμίζουν, επίσης, τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Το Σύνταγμα (κάθε Σύνταγμα), αποτελεί όχι μόνο πολιτικό αλλά και νομικό κείμενο. Πρωτίστως, μάλιστα, συνιστά *νομικό* κείμενο, το κατ' εξοχήν νομικό κείμενο. Ως νομικό κείμενο, το Σύνταγμα εμπεριέχει όρους και νοήματα, που χρησιμοποιούνται με ένα πολύ συγκεκριμένο *τεχνικό - νομικό περιεχόμενο*, το οποίο συχνά δεν καταλείπει ευρύτερα περιθώρια ερμηνευτικών αμφισβητήσεων. Το συνταγματικό κείμενο είναι, έτσι, διάσπαρτο από νομικές έννοιες, όπως λ.χ. *"νόμος", "πολίτευμα", "κανόνες του διεθνούς δικαίου", "δικαίωμα", "ιθαγένεια", "έγκλημα", "δικαστικό ένταλμα", "αυτόφωρο έγκλημα", "σύλληψη", "προφυλάκιση", "πολιτικό έγκλημα", "δικαστήρια", "άσυλο", "πλήρη αποζημίωση", "σωματείο", "κατάσχεση", "απαλλοτρίωση", "αποζημίωση", "έννομη προστασία", "προηγούμενη ακρόαση", "διεθνής σύμβαση", "αμοιβαιότητα", "νομοσχέδιο", "πρόταση νόμου", "απόσπαση", "μετάταξη", "διοικητική διαφορά ουσίας", "ιδιωτική διαφορά"* κ.ο.κ. Δημιουργείται, έτσι, ένα ολόκληρο *σημειολογικό σύστημα*, το οποίο αποτελείται από *σημαίνοντα που παραπέμπουν σε τεχνικού χαρακτήρα σημαινόμενα*, εκ των προτέρων γνωστά και καθορισμένα. Με ένα τέτοιο (τεχνικό - νομικό) περιεχόμενο χρησιμοποιείται η έννοια του "*δικαιώματος*" στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ., όπως, άλλωστε, συμβαίνει και με τις δύο πρώτες παραγράφους του άρθρου αυτού.

Περισσότερο συγκεκριμένα, ο όρος "*δικαίωμα*" αναφέρεται, αποκλειστικά, στο σύνολο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, που κατοχυρώνονται στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου. Κατά τον τρόπο αυτό, η έννοια "*καταχρηστική άσκηση δικαιώματος*" πρέπει να "διαβάζεται" ως "*καταχρηστική άσκηση ατομικού ή κοινωνικού δικαιώματος*", όπου ως "*ατομικό*" ή "*κοινωνικό*" "*δικαίωμα*" νοείται η εξουσία εκείνη που αναγνωρίζεται από το Σύνταγμα στο άτομο να αξιώσει μία ορισμένη πράξη ή παράλειψη από

το σύνολο των ατομικών δικαιωμάτων". Παρόμοια προσπάθεια κάνει και η ΜονΠρωτΔραμ 20/1983 (ΕΕργΔ 1983, σελ. 213 επ.), η οποία έκρινε ότι "*κατά τας διατάξεις των άρθρων 25 παρ. 3 του ισχύοντος Συντάγματος, 14 παρ. 10 περ. 4 του Ν. 1264/1982 και 281 Α.Κ., παράνομος θεωρείται η παεργία η οποία ασκείται κατά παράβασιν των όρων του εκτεθέντος άρθρου του Α.Κ. περί καταχρήσεως δικαιώματος, με την διαφοράν όμως ότι, εν όψει του ότι το δικαίωμα της απεργίας είναι απόλυτον, συνταγματικώς κατοχυρωμένον και αποτελεί διά τον εργαζόμενον μίαν αγωνιστικήν κατάστασιν και ως εκ τούτου τα αντικειμενικά κριτήρια της καλής πίστεως, των χρηστών ηθών, καθώς και του οικονομικού και κοινωνικού σκοπού του δικαιώματος, θα εξετασθούν εις εκάστην συγκεκριμένη περίπτωσιν υπό τελείως διάφορον οπτικήν γωνίαν και θα αναλυθούν υπό ειδικόν πρίσμα και με την ενδεδειγμένην ελαστικότητα, δεδομένου μάλιστα ότι δεν είναι νοητόν να γίνεται δεκτόν και μάλιστα ως ιερόν το δικαίωμα της απεργίας των εργαζομένων, πλην όμως διά της στενής ερμηνείας και εφαρμογής των εκτεθεισών αρχών του άρθρου 281 Α.Κ. να απαγορεύεται η άσκησις αυτού... Προκειμένου συνεπώς περί εφαρμογής του άρθρου τούτου (281 Α.Κ.), η οποία εν προκειμένω, ως εκ του απολύτου του δικαιώματος της απεργίας, μόνον εις εξαιρετικάς περιπτώσεις δύναται να συμβιβασθεί*". Τα προβλήματα στη συγκρότηση του σχετικού δικανικού συλλογισμού είναι, βέβαια, εμφανή. Δεν μπορεί, ωστόσο, να μην επισημάνει κανείς τη -φιλότιμη- προσπάθεια της νομολογίας αυτής να διασφαλίσει το συνταγματικά προστατευόμενο περιεχόμενο του θεμελιώδους δικαιώματος, προσφεύγοντας κατ' ουσίαν σε μία μορφή *σύμφωνης με το Σύνταγμα ερμηνείας του κοινού νόμου* (ν. 1264/1982 και 281 Α.Κ.).

το κράτος ή, στην περίπτωση της "τριτενέργειας", από κάποιο άλλο υποκείμενο. Κατά τον τρόπο αυτό, η έννοια του "*δικαιώματος*" στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. έχει ένα πολύ συγκεκριμένο περιεχόμενο, γεγονός που δεν καταλείπει περιθώρια για επέκταση της έννοιας αυτής σε άλλα πεδία, όπως, λ.χ. στις αρμοδιότητες των διοικητικών οργάνων[188]. Η διαφορά που υπάρχει μεταξύ της έννοιας του "*δικαιώματος*" που χρησιμοποιείται στο άρθρο 25 § 3 Συντ. και της έννοιας της "*αρμοδιότητας*" των διοικητικών οργάνων είναι, ασφαλώς, πρόδηλη [189], ώστε να παρέλκει κάθε σχετική ανάλυση του θέματος[190]. Περιοριζόμαστε, ωστόσο, στην επισήμανση ότι δεν είναι δυνατόν, από λογικής και νομικής επόψεως, να γίνει δεκτό πως η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. αναφέρεται, έστω μέσα από μία "διασταλτική" ερμηνεία του περιεχομένου της, στην αρμοδιότητα των διοικητικών οργάνων, τη στιγμή,

---

[188] Πρβλ. ιδίως *Α. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 237 επ. Αντίθετα, ο *Ε. Σπηλιωτόπουλος*, Η επίδραση του νέου Συντάγματο στο διοικητικό δίκαιο, σε: Η επίδρασις του Συντάγματος του 1975 επί του ιδιωτικού και επί του δημοσίου δικαίου, ό.π., σελ. 84, ο οποίος δεν φαίνεται να αποκλείει την εφαρμογή του άρθρου 25 § 3 Συντ. στις περιπτώσεις της απαγόρευσης κακής χρήσεως της διακριτικής ευχέρειας και την απαγόρευση κατάχρησης εξουσίας. Από τη σχετική νομολογία βλ. τελείως ενδεικτικά τη Σ.τ.Ε. 4640/1997, με την οποία κρίνεται ότι «*το πεδίο εφαρμογής του άρθρου 25 παρ. 3 του Συντάγματος, που απαγορεύει την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος καταλαμβάνει τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα και δεν εκτείνεται σε πράξεις της Διοικήσεως, που εκδίδονται σε εφαρμογή ενός διοικητικού νόμου και μάλιστα όταν ο νόμος αυτός διαγράφει δέσμια διοικητική αρμοδιότητα... καταχρηστική άσκηση δικαιώματος, την οποία απαγορεύει η διάταξη της παρ. 3 του άρθρου 25 του Συντάγματος, αναφέρεται στα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα και όχι στην έκδοση διοικητικών πράξεων*». Από την παλαιότερη νομολογία πρβλ. την Σ.τ.Ε. 5057/1987. Με την προαναφερόμενη υπ' αριθμ. 4640/1997 απόφαση του ανώτατου διοικητικού δικαστηρίου κρίνεται, εξάλλου, ότι «*το άρθρο 281 Α.Κ. δεν εφαρμόζεται όταν η Διοίκηση ενεργεί βάσει διοικητικού νόμου*». Βλ. και Σ.τ.Ε. 3896/1998. Από την πιο πρόσφατη συναφή νομολογία βλ. ιδίως τη Σ.τ.Ε. 3/2000, με την οποία κρίθηκε ότι «*η απαγόρευσις καταχρηστικής ασκήσεως δικαιώματος, την οποία προβλέπει η διάταξις του άρθρου 25 παρ. 3 του Συντάγματος, αφορά εις τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα του πολίτου και όχι εις τας σχέσεις δημοσίου δικαίου, ως εν προκειμένω και ως εκ τούτου είναι απορριπτέος ως αβάσιμος ο λόγος αναιρέσεως, με τον οποίο προβάλλεται ότι οι ως άνω διατάξεις αι καθιερούσαι την προαναφερθείσα πρόσθετον υποχρέωσιν των μνημονευομένων εις αυτάς προσώπων, τα οποία διοικούν και εκπροσωπούν, νομίμως, το νομικόν πρόσωπον της ανωνύμου εταιρείας, δια την πληρωμήν των βαρυνόντων αυτό φόρων, συνιστούν καταχρηστικήν άσκησιν δικαιώματος εκ μέρους του Δημοσίου και είναι ανίσχυροι ως προσκρούουσας εις την προαναφερθείσαν συνταγματικήν διάταξιν.*

[189] Βλ. ιδίως, *Π. Δαγτόγλου*, Γενικό Διοικητικό Δίκαιο, 1992, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 432 επ., όπου τονίζεται αυτή ακριβώς η διαφορά. Βλ. επίσης, *Ε. Σπηλιωτόπουλου*, Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου, τ. Ι, 1996, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, σελ. 139 επ. Κατά τον συγγραφέα, "*αρμοδιότητα του διοικητικού οργάνου είναι η ικανότητά του, που προβλέπουν οι κανόνες της έννομης τάξης, είτε να θεσπίζει με πράξεις του κανόνες δικαίου μονομερώς (ατομικούς ή απρόσωπους) ή με συμβάσεις, είτε να συμβάλλει στη θέσπιση τέτοιων κανόνων είτε να προβαίνει σε υλικές ενέργειες*" (ibid, σελ. 139). Σύμφωνα με τον *Ν. Ν. Σαρίπολο* (Σύστημα του Συνταγματικού Δικαίου της Ελλάδος, τ. Β΄, ό.π., σελ. 317), εξάλλου, "*η αρμοδιότης δεν είνε ίδιον δικαίωμα του ασκούντος αυτή οργάνου, αλλά κανών αντικειμενικού δικαίου ρυθμίζων την ενάσκησιν ωρισμένης λειτουργίας*".

[190] Δεν είναι, εξάλλου, δυνατό -εκτός από ορισμένες περιπτώσεις που προκύπτουν από το ίδιο το Σύνταγμα- να θεωρήσουμε ότι η Διοίκηση είναι φορέας όχι μόνο εξουσίας και αρμοδιοτήτων αλλά και δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο θα αντέφασκε πρωτίστως με τη ratio της συνταγματικής κατοχύρωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Βλ. αναλυτικά, *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Τα Νομικά Πρόσωπα Δημοσίου Δικαίου ως φορείς συνταγματικών δικαιωμάτων και η επίκληση της αρχής του κοινωνικού κράτους στα πλαίσια του ελέγχου της συνταγματικότητας των νόμων (Σχόλιο στην Σ.τ.Ε. 283/95), ό.π., σελ. 150 επ. Σύμφωνα με την εκεί σχολιαζόμενη απόφαση, κατά την αναδιοργάνωση ή την αναρρύθμιση των πόρων των νομικών προσώπων δημοσίου δικαίου "*ο νομοθέτης καθόλου δεν εμποδίζεται να ρυθμίσει και τα της τύχης της περιουσίας που έχει διατεθεί στα νομικά αυτά πρόσωπα ή την οποία τα πρόσωπα αυτά έχουν, εν τω μεταξύ, αποκτήσει. Και τούτο γιατί η περιουσία αυτή έχει αναγνωρισθεί στα πιό πάνω νομικά πρόσωπα όχι με την έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας αλλά με το σκοπό να εξυπηρετούνται με αυτή ή με τους πόρους από αυτή οι κρατικοί σκοποί για την εξυπηρέτηση των οποίων έχουν συσταθεί τα νομικά αυτά πρόσωπα. Συνεπώς δεν συντρέχει για τα νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου η προστασία του άρθρου 17 του Συντάγματος ούτε εμποδίζεται η ρύθμιση της τύχης της περιουσίας τους από άλλες συνταγματικές διατάξεις*". Για τους ίδιους λόγους δεν είναι νοητό να αντιταχθούν οι περιορισμοί του άρθρου 25 § 3 Συντ. έναντι της ασκήσεως των διοικητικών αρμοδιοτήτων. Κάτι τέτοιο θα αντέφασκε, άλλωστε, στη φύση της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. ως "*αμυντικής*" ρήτρας : Βλ. *Ν. Αλιβιζάτου*, Παρατηρήσεις στην ΕφΔωδ 30/1981, ΝοΒ 1982, σελ. 485.

μάλιστα, που οι δύο πρώτες παράγραφοι του άρθρου 25 θέτουν τα "δικαιώματα" αυτά "*υπό την εγγύηση του Κράτους*", και τυποποιούν την υποχρέωση των κρατικών οργάνων "*να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη άσκησή τους*". Παράλληλα, σύμφωνα με την § 2 του ίδιου άρθρου, η Πολιτεία αναγνωρίζει και προστατεύει τα θεμελιώδη δικαιώματα. Δεν είναι, βέβαια, νοητό να ανατίθεται η εγγύηση και η προστασία των δικαιωμάτων στα κρατικά όργανα και, συγχρόνως, στην έννοια των δικαιωμάτων να περιλαμβάνεται η αρμοδιότητα αυτών των οργάνων. Κάτι τέτοιο θα οδηγούσε, αναμφίβολα, όχι μόνο σε -ανεπίτρεπτη- διεύρυνση του περιεχομένου της έννοιας του "*δικαιώματος*", αλλά, επιπλέον, σε λογικό και νομικό absurdum.

Ούτε, άλλωστε, μπορεί να γίνει δεκτό ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. κατοχυρώνει μία γενική αρχή του δικαίου, η οποία, ενόψει της αοριστίας και της καθολικότητας του περιεχομένου της, καταλαμβάνει το σύνολο των δικαιικών πεδίων. Σύμφωνα με την τελευταία αυτή αντίληψη, η γενική αρχή της απαγόρευσης κατάχρησης δικαιώματος διαχέεται σε ολόκληρο το δικαιικό οικοδόμημα της έννομης τάξης, αποτελώντας μία αρχή του δικαίου, εύπλαστη και ευπροσάρμοστη, έτσι ώστε να είναι σε θέση να καλύψει διαφορετικής υφής έννομες σχέσεις. Η διαστολή, ωστόσο, του νοηματικού και του ρυθμιστικού πεδίου εφαρμογής της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν είναι δυνατόν να συμβιβαστεί ούτε με το γράμμα ούτε με το "πνεύμα" της διάταξης αυτής[191]. Μία τέτοια

---

[191] Η νομολογία των δικαστηρίων, εξάλλου, κρίνει παγίως ότι η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος "*αφορά μόνον εις την άσκησιν των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων*": Βλ. ενδεικτικά Σ.τ.Ε. 4529/1977, 863/1979, 542/1990, 4077/1985. Για παράδειγμα, η Σ.τ.Ε. 3678/1996 έκρινε ότι το άρθρο 25 § 3 Συντ. "*αφορά την περίπτωση της καταχρήσεως εκ μέρους του φορέως του ατομικού δικαιώματος και όχι την καταχρηστική συμπεριφορά της Διοικήσεως*" (πρβλ. και Σ.τ.Ε. 771/1988, 3754/1994). Ακόμη, κατά τις Σ.τ.Ε. 5057/1987 και 1035/1991 η απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος "*αναφέρεται στα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα και δεν αφορά την έκδοση διοικητικών πράξεων*" (πρβλ. και Σ.τ.Ε. 911/1984, 5057/1987). Σημειώνεται, εξάλλου, ότι στο πεδίο του διοικητικού δικαίου υπάρχουν συγκεκριμένες γενικές αρχές, όπως είναι αυτές της χρηστής διοικήσεως και της αναλογικότητας, οι οποίες είναι σε θέση να καλύψουν δικαιικά περιπτώσεις "*καταχρηστικής άσκησης*" των διοικητικών αρμοδιοτήτων, ιδιαίτερα δε σχετικά με την έκδοση των διοικητικών πράξεων. Χαρακτηριστική όσο και εύστοχη είναι εν προκειμένω η ΜονΔιοικΠρωτΠειραιά 19/1992 (ΕΔΚΑ 1993, σελ. 133 επ.). Το Δικαστήριο έκρινε ειδικότερα ότι "*ναι μεν τα περί καταχρηστικής ασκήσεως του δικαιώματος του Δημοσίου κατά την λήψη των από το άρθρο 9 του ΚΕΔΕ προβλεπόμενων μέτρων δεν μπορούν να θεμελιώσουν λόγο της ανακοπής αυτής είτε αν ερμηνευθούν ως επικαλούμενα την απαγορευτική ρήτρα του άρθρου 25 παρ. 3 του Συντάγματος, εφόσον η διάταξη αυτή αφορά την άσκηση ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων και δεν αναφέρεται στην έκδοση διοικητικών πράξεων και στις σχέσεις δημοσίου δικαίου γενικότερα, είτε αν ερμηνευθούν ως επικαλούμενα τη διάταξη του άρθρου 281 Α.Κ. εφόσον η τελευταία αυτή διάταξη αφορώσα την άσκηση ιδιωτικών δικαιωμάτων δεν σχετίζεται με τον έλεγχο της νομιμότητας των διοικητικών πράξεων (Σ.τ.Ε. 1188/1983), πλην όμως μπορούν να θεμελιώσουν λόγο της ίδιας ανακοπής, αν ερμηνευθούν ως επικαλούμενα την προκύπτουσα από τα στοιχεία του φακέλου και στοιχειοθετούμενη κατά τον προαναφερθέντα τρόπο παραβίαση των παραπάνω γενικών αρχών του διοικητικού δικαίου*" (σ.σ. εν. της αρχής της χρηστής διοικήσεως και της αναλογικότητας). Στην εν λόγω απόφαση κρίθηκε, μάλιστα, ότι "*η για το ίδιο χρέος επιβολή της ένδικης κατασχέσεως παραβίασε τις αρχές της χρηστής διοίκησης και της αναλογικότητας. Και τούτο διότι ο με αυτήν επιδιωκόμενος σκοπός μετά βεβαιότητος αναμένεται ότι θα επιτευχθεί κατά την είσπραξη από τον καθ' ου του ποσού της κατατάξεώς του στον παραπάνω πίνακα, συνεπεία της παράλληλης και λυσιτελούς εν τέλει συμμετοχής του Δημοσίου στη διανομή της πτωχευτικής περιουσίας της αλληλεγγύως συνυπεύθυνης εταιρίας*". Ζήτημα, τέλος, γεννάται για το αν είναι δυνατόν η άσκηση του ενδίκου βοηθήματος της αιτήσεως ακυρώσεως να θεωρηθεί "*καταχρηστική*". Σύμφωνα με τον *Π. Παυλόπουλο*, Η συνταγματική κατοχύρωση της αιτήσεως ακυρώσεως, ό.π., σελ. 156, η εφαρμογή του άρθρου 25 § 3 Συντ. "*είναι δυνατή μόνο προκειμένου περί θεμελιωδών δικαιωμάτων, για τα οποία δεν υπάρχει σύμφωνη με το Σύνταγμα νομοθετική οριοθέτηση του τρόπου ασκήσεώς τους. Όταν, αντίθετα, υπάρχει τέτοια ρύθμιση η καταφυγή στην έννοια της καταχρήσεως δικαιώματος είναι μάλλον περιττή. Η διαπίστωση αυτή στηρίζεται στο ότι η καταχρηστική άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος που έχει αποτελέσει αντικείμενο συστηματικής νομοθετικής αντιμετωπίσεως μπορεί να νοηθεί μόνο ως άσκηση, η οποία υπερβαίνει τα όρια που θέτει ο νόμος και οι σύμφωνες με αυτόν λοιπές εξειδικευτικές και εκτελεστικές διατάξεις*". Με βάση την παραδοχή αυτή, ο συγγραφέας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι "*οποιαδήποτε μορφή καταχρηστικής προσφυγής στο δικαίωμα ασκήσεως αιτήσεως ακυρώσεως δεν μπορεί παρά να νοηθεί ως παραβίαση των διατάξεων (σ.σ. εν. των νομοθετικών διατάξεων που αναφέρονται στο Σ.τ.Ε.) που προαναφέρθηκαν*" (ibid, σελ. 157). Η άποψη αυτή,

"επεκτατική" προσέγγιση της εν λόγω διάταξης δεν προκύπτει, εξάλλου, ως βούληση του συντακτικού νομοθέτη, ούτε από τις προπαρασκευαστικές εργασίες του συνταγματικού κειμένου. Αντίθετα μάλιστα, το εύρος του πεδίου εφαρμογής της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος φαίνεται να γίνεται αντιληπτό από τους μετέχοντες στις σχετικές συζητήσεις βουλευτές μόνον στο περιορισμένο πλαίσιο που διαγράφει το δεύτερο μέρος του συνταγματικού κειμένου για τα "*ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*"[192].

3. Απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος και "λειτουργικοποίηση" των θεμελιωδών δικαιωμάτων

Η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος που τυποποιείται στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. οδηγεί, σχεδόν συνειρμικά, στο πρόβλημα της "*λειτουργικής δέσμευσης*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Και τούτο γιατί η κατάχρηση δικαιώματος έχει συνδεθεί, εύλογα, με την υπέρβαση ή καταστρατήγηση των "σκοπών" για την εξυπηρέτηση των οποίων έχουν κατοχυρωθεί αυτά. Η τελευταία αυτή σύνδεση είναι, δίχως αμφιβολία, εμποτισμένη με τη λογική και το πνεύμα του ιδιωτικού δικαίου, όπου τα περισσότερα δικαιώματα εντάσσονται σε γενικότερες, υπερατομικού χαρακτήρα, στοχοθεσίες. Είναι, ως εκ του λόγου τούτου, σχετικά εύκολο να μεταπηδήσει η ίδια αυτή λογική και στον χώρο των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Στην περίπτωση αυτή, παίρνει, πολύ γενικά, την εξής μορφή: "*Ως καταχρηστική θεωρείται οπωσδήποτε η επίκληση ή χρήση συνταγματικού δικαιώματος που*

ωστόσο, φαίνεται να οδηγεί ουσιαστικά σε μία σύμφωνη με τον κοινό νόμο ερμηνεία του άρθρου 25 § 3 Συντ., εξομοιώνοντας, παράλληλα, την έννοια της "*καταχρηστικής άσκησης*" με την έννοια της παράβασης νόμου. Η αντίληψη αυτή συγχέει, όπως είναι προφανές τα πεδία εφαρμογής της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. και του κοινού νόμου. Αναγνωρίζεται, έτσι, η εξουσία του κοινού νομοθέτη να ερμηνεύει, μόνος αυτός, "αυθεντικά" την έννοια της "*καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος*". Ό,τι, επομένως, διαρρυθμίζει ο κοινός νομοθέτης θεωρείται, ταυτόχρονα, ως όριο πέραν του οποίου η άσκηση του θεμελιώδους δικαιώματος είναι "καταχρηστική". Η λύση του προβλήματος φαίνεται, όμως, να είναι αλλού. Πρέπει, έτσι, να γίνει δεκτό ότι, εφόσον θεωρήσουμε ότι ατομικά δικαιώματα δεν κατοχυρώνονται μόνον στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου αλλά και σε άλλες, εκτός αυτού, συνταγματικές διατάξεις, καθώς και ότι η διάταξη του άρθρου 95 § 1 Συντ. κατοχυρώνει (σε συνδυασμό με τα άρθρα 20 § 1 και 8 Συντ.) ένα ατομικό (αλλά και κοινωνικό) δικαίωμα άσκησης αιτήσεως ακυρώσεως (βλ. αντί άλλων, *Π. Παυλόπουλου*, Η συνταγματική κατοχύρωση της αιτήσεως ακυρώσεως, ό.π., σελ. 132 επ.), τότε είμαστε υποχρωμένοι να αποδεχθούμε ότι *το δικαίωμα άσκησης αίτησης ακύρωσης υπόκειται στην απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 3 Συντ.* Εντούτοις, ορισμένα θεμελιώδη δικαιώματα, από την ίδια τη φύση του περιεχομένου τους, δεν είναι δυνατόν -ή συμβαίνει σε εξαιρετικά οριακές περιπτώσεις- να υπαχθούν στην απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης. Η άσκηση λ.χ. αιτήσεως ακυρώσεως δεν μπορεί, ως τέτοια, να θεωρηθεί καταχρηστική διότι ακριβώς η εισαγωγή μίας διαφοράς ανάμεσα σε ιδιώτη και το κράτος, στη δικαιοσύνη δεν μπορεί αφεαυτής (ήδη εξ ορισμού δεν μπορεί) να πληροί τα κριτήρια κατάχρησης που εξυπονούνται στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. Για τον ίδιο λόγο, εξάλλου, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως καταχρηστική η άσκηση του δικαιώματος ίδρυσης πολιτικού κόμματος (άρθρο 29 § 1 Συντ.). Βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ίδρυση πολιτικού κόμματος και πολίτευμα, ό.π., σελ. 11 επ., 44 επ. Καταλήγουμε, επομένως στο συμπέρασμα ότι η αναγωγή του δικαιώματος άσκησης αιτήσεως ακυρώσεως στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν είναι δογματικά εσφαλμένη. Μπορεί να θεωρηθεί, ωστόσο, περιττή. Για τον λόγο αυτό, η συναφής νομολογία του Σ.τ.Ε., η οποία, κατά πάγιο τρόπο, κρίνει ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. "*δεν αφορά πάντως την κατά το άρθρο 95 του Συντάγματος άσκηση του ενδίκου μέσου της αιτήσεως ακυρώσεως*" (Σ.τ.Ε. 3381/1995. Πρβλ. ενδεικτικά και τις Σ.τ.Ε. 2942/1980, 2945/1980, 1873/1993, 2435/1993), μπορεί να θεωρηθεί, κατ' αποτέλεσμα, ορθή.

[192] Βλ. ιδίως την αγόρευση του εισηγητή της πλειοψηφίας *Α. Καλαντζάκου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 729-730, στην οποία, μεταξύ άλλων, σημειώνεται ότι "*διά του άρθρου 22 παράγραφος 2 του σχεδίου σκοπείται η κατοχύρωσις του δημοκρατικού πολιτεύματος από τον κίνδυνον της καταχρηστικής ασκήσεως των ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία δια των αμέσως προηγουμένων άρθρων το Σύνταγμα προστατεύει... Ούτω το άρθρον 22 αποτελεί την κατακλείδα των περί των ατομικών δικαιωμάτων διατάξεων". Μάλιστα, όπως προκύπτει από την ίδια αγόρευση, η εν λόγω διάταξη αφορά το σύνολο των δικαιωμάτων*". "*Κατ' αντίθεσιν*" -συνεχίζει ο εισηγητής- "*προς το άρθρον 18 του Γερμανικού Συντάγματος το οποίον απαριθμεί συγκεκριμένα ατομικά δικαιώματα, το υπό κρίσιν σχέδιον δεν αποκλείει οιονδήποτε δικαίωμα του οποίου η κατάχρησις εν τη ασκήσει να μην εμπίπτει εις το άρθρον 22 ως τελευταίου εις την σειράν των περί ατομικών δικαιωμάτων διατάξεων*".

γίνεται... για σκοπούς άλλους από αυτούς για τους οποίους έχει καθιερωθεί η συνταγματική προστασία"[193]. Κατά τον τρόπο αυτό, "*κύριο κριτήριο καθορισμού της έννοιας της καταχρηστικής ασκήσεως ενός ατομικού δικαιώματος θα πρέπει να είναι η άσκηση αυτού προφανώς για σκοπό άλλο παρά για εκείνο, για τον οποίο κατοχυρώνεται*"[194].

Ανακινείται, στην περίπτωση αυτή, εκ των πραγμάτων, όλη εκείνη η νομική φιλολογία γύρω από το "*πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων*"[195]. Η επιστημολογική σύνδεση της ρήτρας απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος με τη "*λειτουργικοποίηση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων, υποκρύπτει, ωστόσο, συχνά, υποσυνείδητες ή, ακόμη, ενσυνείδητες *προθέσεις κανονιστικού ευνουχισμού της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ.* Η λογική είναι εδώ σχετικά απλή: Το άρθρο 25 § 3 Συντ. μπορεί να θεωρηθεί ότι οδηγεί στη λειτουργική δέσμευση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο αντιφάσκει, όμως, με το φιλελεύθερο χαρακτήρα του Συντάγματος (ή, ακόμη περισσότερο, τη φιλελεύθερη "προερμηνευτική" θεώρηση του ερμηνευτή). Επομένως, συνάγουν οι υποστηρικτές της άποψης αυτής, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. είναι άνευ νομικού περιεχομένου.

Η επίκληση, έτσι, του κινδύνου "λειτουργικοποίησης" των θεμελιωδών δικαιωμάτων στοχεύει, εν προκειμένω, άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο, στην ενίσχυση της επιχειρηματολογίας για τη νομική "ανυπαρξία" ή "ένδεια" του άρθρου 25 § 3 Συντ. Στην πρώτη κατηγορία ανήκει η άποψη εκείνη σύμφωνα με την οποία "*η έννοια της κατάχρησης δικαιώματος στο άρθρο 25 § 3 θα πρέπει να ταυτισθεί με την έννοια της αντιλειτουργικής χρήσης των θεμελιωδών ελευθεριών. Η επιταγή της απαγόρευσης της κατάχρησης δικαιώματος, δεν έχει με την έννοια αυτή, άλλο νόημα, παρά εκείνο της αποθάρρυνσης των πολιτών να ασκούν τα δικαιώματά τους κατά έναν τρόπο που δεν είναι λειτουργικός για την αναπαραγωγή του πολιτικού και κοινωνικού συστήματος. Η έλλειψη κύρωσης για τη μη τήρηση αυτής της επιταγής δεν αφήνει στο άρθρο 25 § 3 πολλά περιθώρια για την εκπλήρωση μίας τέτοιου είδους 'παιδαγωγικής' λειτουργίας*"[196]. Κατά τον τρόπο αυτό, καταλήγει ο συγγραφέας στο συμπέρασμα ότι "*η αντιλειτουργική για τις ανάγκες του πολιτικού και κοινωνικού συστήματος χρήση των θεμελιωδών ελευθεριών, όσο παραμένει στον χώρο του συνταγματικά επιτρεπτού, δεν είναι, σύμφωνα πάντοτε με την ερμηνεία του άρθρου 25 § 2 ως lex imperfecta, μία συμπεριφορά απέναντι στην οποία το Σύνταγμα έκρινε ότι χρειάζεται να προστατευθεί με νομικά μέσα*"[197].

Στη δεύτερη κατηγορία, εξάλλου, εκείνη της "μετριοπαθέστερης" -και σχετικά ορθότερης- άποψης, μπορεί να ενταχθεί η αντίληψη, η οποία διαλαμβάνει ότι, "*σχετικά με τα συνταγματικά δικαιώματα, η έκταση της εφαρμογής της (σ.σ. εν της διάταξης του άρθρου 25 §*

---

[193] *Τζ. Ηλιοπούλου - Στράγγα*, Κατάχρηση θεμελιωδών δικαιωμάτων και Δημοκρατία, ό.π., σελ. 88.

[194] *Α. Ράϊκος*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 178. Παρόμοια συμπεράσματα μπορούν να συναχθούν από την άποψη του *Δ. Τσάτσου* (Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 281), κατά την οποία "*η διαπίστωση της κατάχρησης προϋποθέτει την κρίση, ότι η επίμαχη επίκληση ή χρήση του δικαιώματος είναι ασυμβίβαστη με τους συνταγματικούς σκοπούς που καθορίζουν το νόημα του προστατευόμενου δικαιώματος*", αλλά και από τη διαπίστωση του *Π. Δαγτόγλου* (Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 133), ότι "*τα όρια ανάμεσα στη θεμιτή χρήση και την αθέμιτη κατάχρηση προκύπτουν από τη σύνολη συνταγματική τάξη και ειδικότερα από τον σκοπό του εκάστοτε δικαιώματος, τον οποίο υπερακοντίζει ή και αντιστρατεύεται ο καταχρώμενος, ανεξάρτητα από τυχόν πταίσμα του*". Η παρατήρηση, εξάλλου, του συγγραφέα ότι "*η χρήση του δικαιώματος κατά τρόπο ασυμβίβαστο με την πραγματοποίηση της κοινωνικής δικαιοσύνης εν ελευθερία και δικαιοσύνη αποτελεί κατάχρηση και απαγορεύεται*" (ibid, σελ. 133-134), και, πιο κάτω, ότι "*η γενική απαγόρευση καταχρηστικής ασκήσεως δικαιώματος αφορά κάθε περίπτωση ασκήσεως δικαιώματος προς σκοπό που αντίκειται προφανώς στον σκοπό της συνταγματικής του κατοχυρώσεως*" (ibid, σελ. 135), θα μπορούσε, ίσως, να δημιουργήσει την εντύπωση ότι οι διατάξεις των § § 2, 3 του άρθρου 25 Συντ. "*λειτουργικοποιούν*" τα θεμελιώδη δικαιώματα, εξαρτώντας την άσκησή τους από τους υπερατομικούς σκοπούς που τυποποιούνται στο άρθρο 25 § 2 Συντ.

[195] Για τα συναφή ζητήματα βλ. ανωτέρω.

[196] *Λ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 208.

[197] Ibidem.

3 Συντ.) είναι εξαιρετικά περιορισμένη, επειδή ο περιορισμός της μη κατάχρησης συναρτάται με τον σκοπό κάθε δικαιώματος, με την αξίωση δηλαδή της μη υπέρβασης ή της μη καταστρατήγησής του και τα ατομικά δικαιώματα ασκούνται, ιδίως όσα συνδέονται με την προσωπική ελευθερία, χωρίς προκαθορισμένο σκοπό. Η έλλειψη 'σύμφυτου' σκοπού στην άσκηση των ατομικών ελευθεριών καθιστά την εφαρμογή της περιοριστικής αυτής ρήτρας σ' αυτές εξαιρετικά δυσχερή"[198].

Ορισμένες φορές, εξάλλου, προς ενίσχυση της άποψης που διαλαμβάνει ως νομικά ανύπαρκτο το περιεχόμενο της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. πραγματοποιείται επίκληση του "*κινδύνου*" που δημιουργεί η συστηματική ερμηνεία της εν λόγω συνταγματικής διάταξης με τις άλλες παραγράφους του άρθρου 25, ιδιαίτερα δε αυτή της § 2[199]. Είναι προφανές ότι σύμφωνα με την αντίληψη αυτή θεωρείται εν πολλοίς δεδομένη η "*λειτουργικοποίηση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τη διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., η εξάρτηση, δηλαδή, της άσκησής τους από τον σκοπό της "*πραγμάτωσης της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*".

Όλα αυτά δε περιπλέκονται και συσκοτίζονται ακόμη περισσότερο από τις νομικά ατυχείς και προφανώς μη κυριολεκτικές αναφορές του εισηγητή της πλειοψηφίας επί του άρθρου 22 ΚυβΣχ, ο οποίος φαίνεται να συνδέει -μάλλον ακούσια- την απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος με τη "*λειτουργική δέσμευση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Αναφερόμενος, έτσι, ο *Α. Καλαντζάκος* στην επίμαχη διάταξη κάνει λόγο για "*θεσπισθείσαι υπέρ του ατόμου ελευθερίαι, προκειμένου να εκπληρώση την κοινωνικήν του αποστολήν*", ενώ παράλληλα σημειώνει ότι: "*τα ατομικά δικαιώματα υπό το φως των συγχρόνων αντιλήψεων, δεν θεωρούνται πλέον ως ατομικά υπό την έννοιαν του φυσικού δικαίου, αλλά ως κοινωνικά λειτουργήματα, τα οποία δεν δύνανται να βάλουν κατά του κοινωνικού συνόλου. Ούτω διεμορφώθη εις τον χώρον του συνταγματικού δικαίου η θεωρία περί απαγορεύσεως της καταχρήσεως του δικαιώματος*"[200]. Ο αγορητής, ωστόσο, φαίνεται ότι με τον όρο "*κοινωνικά λειτουργήματα*" δεν αναφερόταν, προφανώς, στη νομική - τεχνική έννοια του "*λειτουργήματος*", αλλά στους κοινωνικούς προσδιορισμούς και περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία, κατά τον τρόπο αυτό εκφεύγουν από την παραδοσιακή τους προσκόλληση στη ατομικιστική αντίληψη του φιλελευθερισμού και της θεωρίας του φυσικού δικαίου. Το γεγονός ότι ο εισηγητής δεν κυριολεκτεί στην περίπτωση αυτή, συνάγεται από τα συμφραζόμενά του, όταν κυρίως ο ίδιος επισημαίνει ότι "*κεντρική ιδέα του συγχρόνου κράτους είναι η προστασία της κοινωνικής ολότητος από το άτομον εκείνον, το οποίον αρνείται να ασκήση τα δικαιώματά του εντός των τεθειμένων συνταγματικών ορίων*", ή όταν αναφέρει ότι "*το πρόβλημα είναι ο καθορισμός των ορίων*" και εντοπίζει τα κριτήρια ελέγχου της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος[201].

Το ζήτημα της "λειτουργικοποίησης" των θεμελιωδών δικαιωμάτων εκτέθηκε ήδη αναλυτικά ανωτέρω. Δεν θα ήταν, ως εκ τούτου, σκόπιμο να επανέλθουμε. Είναι, ωστόσο, αναγκαίο για την οικονομία της μελέτης να διατυπωθούν ορισμένες επισημάνσεις, οι οποίος μπορούν να φωτίσουν κάπως το εξεταζόμενο πρόβλημα της συνταγματικής απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος. Σημειώνεται, κατ' αρχήν, ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν μπορεί -όχι τουλάχιστον αφεαυτής- να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι το συνταγματικό κείμενο υιοθετεί τη λειτουργική δέσμευση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Και αυτό συμβαίνει πρωτίστως γιατί τα θεμελιώθη δικαιώματα τίθενται στο Σύνταγμα ως «*αυτοσκοποί*»[202]. Η απαγόρευση, έτσι, της καταχρηστικής άσκησης δεν αναφέρεται κατ' ανάγκην μόνον στα λειτουργικά δικαιώματα, δηλαδή στα δικαιώματα ππου συνδέονται με

---

[198] *Α. Μανιτάκης*, Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό.π., σελ. 275.
[199] Πρβλ. λ.χ. *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 123.
[200] *Α. Καλαντζάκος*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 729.
[201] Ibid, σελ. 729-730. Πολύ πιο συγκεκριμένος και σαφής ως προς το θέμα αυτό ήταν, εξάλλου, ο γενικός εισηγητής της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου*, για τις σχετικές αναφορές του οποίου βλ. ανωτέρω.
[202] Πρβλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 68.

«αλλότριους» σε σχέση με το υποκείμενο του δικαιώματος σκοπούς, αλλά και σε εκείνα, τα οποία έχουν θεσπισθεί αποκλειστικά για το συμφέρον του ατόμου - φορέα τους ("*επ' ιδίω συμφέροντι δικαιώματα*"), όπως είναι κατά βάση το σύνολο των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Τα τελευταία αυτά δικαιώματα δεν μετατρέπονται σε «λειτουργήματα» λόγω της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 3, στον βαθμό που μια παρόμοια εκδοχή θα αναιρούσε τη λειτουργία ολόκληρου του συστήματος προστασίας των συνταγματικών δικαιωμάτων.

Ούτε, άλλωστε, από τη συνδυασμένη ερμηνεία της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. με τις υπόλοιπες διατάξεις του ίδιου άρθρου μπορεί να συναχθεί η εκδοχή της "*λειτουργικής δέσμευσης*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο θα αντέφασκε κατ' αρχήν, όπως ήδη αναλύθηκε, με το γράμμα και το πνεύμα των συνταγματικών αυτών διατάξεων: Η αναγνώριση όχι μόνο της κοινωνικής αλλά και της ατομικής "υπόστασης" του υποκειμένου των θεμελιωδών δικαιωμάτων, που πραγματοποιείται στο άρθρο 25 § 1 Συντ., καθώς και η ρητή αναφορά στο άρθρο 25 § 2 Συντ. στην έννοια της "ελευθερίας" ως προσδιοριστικού στοιχείου της κοινωνικής προόδου, δεν καταλείπουν περιθώρια για αμφιβολίες.

Στο ίδιο συμπέρασμα θα καταλήγαμε και με βάση τη συστηματική ερμηνεία του άρθρου 25 Συντ. σε σχέση με τις διατάξεις των άρθρων 2 § 1 Συντ., το οποίο κατοχυρώνει την "καταστατική" αρχή του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου και 5 § 1 Συντ., όπου τυποποιείται η αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας. Στην απόρριψη της εκδοχής της "λειτουργικοποίησης" των θεμελιωδών δικαιωμάτων συντείνει, εξάλλου, και η ερμηνευτική συσχέτιση του άρθρου 25 § 3 με τη συνταγματική αρχή του κράτους δικαίου, καθώς και, σε απώτερη αλλά απτή αναγωγή, με τη δημοκρατική αρχή.

Δημιουργείται, έτσι, ένα αρκετά ευρύ συνταγματικό πλαίσιο, εντός του οποίου διυλίζεται η ερμηνεία του άρθρου 25 § 3 Συντ. και αποκτούν νόημα και περιεχόμενο οι ορισμοί του. Από την ερμηνευτική αυτή συνεύρεση, απορρέουν ιδίως τα λειτουργικά όρια της ρήτρας απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος: Η τελευταία δεν μπορεί, σε καμία περίπτωση, να θεωρηθεί ότι οδηγεί στην -άμεση ή έμμεση- "*λειτουργικοποίηση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο, άλλωστε, θα αναιρούσε ουσιαστικά τον φιλελεύθερο χαρακτήρα του Συντάγματος και θα κλόνιζε την εγγυητική του λειτουργία[203].

Πριν δούμε ποιο είναι τελικά το νόημα του άρθρου 25 § 3 Συντ., καθώς και ποια λειτουργία επιτελεί η αναφερόμενη σ' αυτό απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, είναι χρήσιμο να εξεταστούν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που διέπουν την απαγόρευση κατάχρησης των λειτουργικών δικαιωμάτων, και που τη διαφοροποιούν από την απαγόρευση κατάχρησης των "*επί ιδίω συμφέροντι*" δικαιωμάτων, όπως είναι κατά βάση τα θεμελιώδη δικαιώματα.

Πρέπει, κατ' αρχήν, να σημειωθεί ότι τα όρια της κατάχρησης των λειτουργικών δικαιωμάτων, η "*προσήκουσα*" άσκηση των οποίων ενδιαφέρει τη δημόσια τάξη και το κοινωνικό συμφέρον, είναι αυστηρότερα χαραγμένα. Η διακριτική ευχέρεια που το δίκαιο αναγνωρίζει στους δικαιούχους των εν λόγω δικαιωμάτων ως προς την άσκηση ή μη αυτών και ως προς τον τρόπο της άσκησής τους, τελεί υπό περιορισμούς πολύ αυστηρότερους και ευρύτερους σε σχέση με εκείνους που ισχύουν για τα "επί ιδίω συμφέροντι" δικαιώματα[204].

Στην περίπτωση των τελευταίων αυτών δικαιωμάτων, ως κατάχρηση νοείται συνήθως εκείνη που συντελείται με την άσκησή τους, δηλαδή με θετική ενέργεια του φορέα τους. Η

---

[203] Όπως -εύστοχα- παρατηρεί ο *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 137, "*έννοιες όπως η της καταχρήσεως του δικαιώματος ή επίσης του 'χρέους της κοινωνικής και εθνικής αλληλεγγύης' (άρθρο 25 παρ. 4) περιορίζουν και μετριάζουν την εξουσία αυτή (των δικαιωμάτων) και την εναρμονίζουν με άλλες εξουσίες άλλων ατόμων και του συνόλου, αλλά δεν μπορούν να την αρνηθούν πλήρως χωρίς ν' αρνηθούν τον φιλελεύθερο και ανθρωποκεντρικό πυρήνα του Συντάγματος*". Πρβλ. *του ιδίου*, Γενικό Διοικητικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 432 επ., όπου τονίζεται ότι "*η έννοια της 'καταχρήσεως' περιορίζει το δικαίωμα, δεν θεμελιώνει χωριστή υποχρέωση, ούτε δημιουργεί μια νέα έννοια 'δικαιώματος - υποχρεώσεως'*" (ibid, σελ. 432).

[204] Βλ. σχετικά *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, Περί της εννοίας των λειτουργικών δικαιωμάτων, σε Δίκαιον και κοινωνική συνείδησις, ό.π., σελ. 247 επ.

μη άσκηση κάποιου δικαιώματος, δεν λογίζεται, κατά κανόνα, ως κατάχρηση αυτού. Αντίθετα, στα λειτουργικά δικαιώματα η κατάχρηση είναι δυνατή όχι μόνο με θετική ενέργεια, αλλά και με παράλειψη της ασκήσεώς τους[205]. Κάτι τέτοιο απορρέει από τον ίδιο τον λειτουργικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων αυτών, τα οποία, όπως είδαμε, αναγνωρίζονται από το δίκαιο όχι προς το συμφέρον (ή όχι μόνο προς το συμφέρον) του δικαιούχου τους αλλά, πρωτίστως, προς εξυπηρέτηση αλλοτρίου συμφέροντος. Η ενεργός άσκηση, και, μάλιστα, η προσήκουσα, άσκηση των λειτουργικών δικαιωμάτων συνιστά, έτσι, *συστατικό στοιχείο* της δικαιικής τους αναγνώρισης και τυποποίησης. Κατά τον τρόπο αυτό, ο φορέας τους δεν έχει απλά ευχέρεια αλλά υποχρέωση άσκησής τους, έτσι ώστε να πραγματώνεται ο σκοπός του νόμου. Από αυτό έπεται ότι η παράλειψη της άσκησής τους αντίκειται στους σκοπούς του νόμου και μπορεί, ως εκ τούτου να θεωρηθεί ως κατάχρηση δικαιώματος ("*αρνητική κατάχρηση δικαιώματος*"). Χαρακτηριστικό παράδειγμα από τον χώρο του δημοσίου δικαίου [206] αποτελεί εν προκειμένω το *εκλογικό δικαίωμα*, η άσκηση του οποίου είναι, σύμφωνα με το άρθρο 51 § 5 Συντ. υποχρεωτική, η δε παράλειψη της ασκήσεώς του συνεπάγεται ποινικές κυρώσεις[207].

Καθίσταται, λοιπόν, φανερό ότι στην περίπτωση των λειτουργικών δικαιωμάτων, η παράλειψη άσκησής τους μπορεί, κατά τις περιστάσεις, να θεωρηθεί είτε ευθέως παράνομη (ρητά απαγορευμένη) είτε έμμεσα παράνομη ως καταχρηστική[208]. Καταχρηστική είναι δυνατόν να νοηθεί, επιπλέον, και *η μη προσήκουσα άσκηση* των δικαιωμάτων αυτών, δηλαδή η άσκησή τους κατά τρόπο που, ενόψει και των ειδικότερων συνθηκών, να μην εξυπηρετεί τους σκοπούς ή τα αλλότρια συμφέροντα για τα οποία έχουν τα εν λόγω δικαιώματα αναγνωρισθεί στους δικαιούχους τους[209].

Η δια παραλείψεως κατάχρηση του λειτουργικού δικαιώματος, όπως, άλλωστε, και αυτή που πραγματοποιείται δια θετικής ασκήσεως, δεν απαιτείται να είναι "υπαίτια", να οφείλεται, δηλαδή, σε δόλο ή αμέλεια του δικαιούχου. Για τον χαρακτηρισμό, λοιπόν, της ασκήσεως (θετικής ή αρνητικής) ενός λειτουργικού δικαιώματος ως (έμμεσα) παράνομης, αρκεί η "*αντικειμενική κατάχρησή*" του. Δεν εξετάζεται, επομένως, η υποκειμενική στάση του δικαιούχου αλλά μόνον το αντικειμενικό γεγονός της καταχρήσεως του δικαιώματος[210].

---

[205] Βλ. *J. Dabin*, Le droit subjectif, ό.π., σελ. 254 επ.

[206] Πολύ πιο συχνές είναι οι περιπτώσεις των "*λειτουργικών*" δικαιωμάτων στο πεδίο του ιδιωτικού δικαίου. Αναφέρουμε, ενδεικτικά, το δικαίωμα της γονικής μέριμνας και επιμέλειας, την εξουσία του επιτρόπου, του διαχειριστού εταιρείας κ.ο.κ.

[207] Όπως σημειώνει σχετικά ο *J. Dabin*, Le droit subjectif, ό.π., σελ. 255, αναφερόμενος στην παράλειψη (άσκησης) του δικαιώματος ψήφου (carence du droit de vote), "*Dans les groupements corporatifs où le vote est institué l'abstentionnisme sévit: trop de citoyens négligent de se rendre aux urnes, trop d'actionnaires de sociétés n'assistent pas aux assemblées, en quoi ils manquent les uns et les autres, à leur devoir de contribuer par leur suffrage à la marche des affaires communes*". Σημειώνεται, ωστόσο, ότι με την πρόσφατη αναθεώρηση του συνταγματικού κειμένου, αφαιρέθηκε από τη διάταξη του άρθρου 51 παρ. 5 Συντ. η σχετική πρόβλεψη περί «*ποινικών κυρώσεων*».

[208] Βλ. *Γ. Μιχαηλίδη - Νουάρου*, ό.π., σελ. 249.

[209] Κάτι τέτοιο συνάδει με τη "*σχετικότητα των δικαιωμάτων*" -relativité des droits- (*Josserand*), που θέτει την άσκησή τους υπό την εξάρτηση των περιστάσεων, την οποία οφείλει ο φορέας τους να σταθμίζει, κατά τρόπο ώστε να πληρούται ο σκοπός της υπό του δικαίου αναγνωρίσεώς τους. Είναι, έτσι, δυνατόν, μία και η αυτή πράξη ή παράλειψη του δικαιούχου ενός λειτουργικού δικαιώματος να θεωρηθεί, ανάλογα με τις ειδικότερες συνθήκες, άλλοτε ως καταχρηστική κι άλλοτε όχι. Το χαρακτηριστικό αυτό των λειτουργικών δικαιωμάτων αποδίδεται στη θεωρία με τον όρο "*λειτουργική ελαστικότητα του περιεχομένου του δικαιώματος*" -funktionelle Elastizität des Rechtsinhalts- (*Siebert*).

[210] Κάτι τέτοιο ισχύει, βέβαια, και στην περίπτωση των "*επί ιδίω συμφέροντι*" δικαιωμάτων. Είναι, όμως, πρόδηλο ότι στα λειτουργικά δικαιώματα τα όρια της "*αντικειμενικής κατάχρησης*" διαγράφονται περισσότερο αυστηρά και η αναγνώριση της καταχρηστικότητας είναι ευκολότερη ενόψει ακριβώς του σκοπού τον οποίο εξυπηρετεί το δικαίωμα. Είναι, ωστόσο, γεγονός ότι ο νόμος καταλείπει συνήθως σχετικά ευρύτερα περιθώρια για την άσκηση των λειτουργικών δικαιωμάτων από τον δικαιούχο τους. Ο ειδικότερος τρόπος και τα επιλεγόμενα μέσα άσκησης του δικαιώματος ανατίθενται κατά βάση στον δικαιούχο τους, ο οποίος, πάντως, δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να υπερβαίνει τους σκοπούς του δικαιώματος. Στην πράξη, μάλιστα, ο

Σε κάθε πάντως περίπτωση, στα λειτουργικά δικαιώματα, απαγορεύεται στον δικαιούχο η "*κατάχρηση εξουσίας*" (détournement de pouvoir), δηλαδή η χρήση του δικαιώματος για σκοπό διαφορετικό από εκείνον για τον οποίο αναγνωρίστηκε αυτό από τον νόμο. Από την άποψη αυτή, "*τα δικαστήρια δικαιούνται να ερευνούν όχι μόνον τη νομιμότητα, αλλά και τη σκοπιμότητα των πράξεων του δικαιούχου, προς διαπίστωσιν του αν αύται συνιστώσι εκτροπήν εκ του σκοπού του δικαιώματος*"[211]. Η ενδιάθετη, λοιπόν, στάση του φορέα των λειτουργικών δικαιωμάτων καθίσταται κριτήριο ελέγχου της κατάχρησής τους, δηλαδή της μη σύμφωνης ή μη προσήκουσας άσκησής τους σε σχέση με τους σκοπούς του νόμου[212].

Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι, λόγω του ιδιαίτερου περιεχομένου τους, η έννοια της κατάχρησης δικαιώματος έχει διαπλασθεί στην περίπτωση των *λειτουργικών δικαιωμάτων* "*επί το αυστηρότερον, εις τρόπον ώστε πάσα δι' ίδιον υλικόν συμφέρον χρήσις τοιούτων δικαιωμάτων να λογίζεται ως καταχρηστική*"[213]. Αντίθετα, τα "*επ' ιδίω συμφέροντι*" δικαιώματα επιδιώκουν εξ ορισμού την ικανοποίηση του ιδιωτικού συμφέροντος του δικαιούχου τους και, συνεπώς, η άσκησή τους προς εξυπηρέτηση του ιδιωτικού συμφέροντος αυτού θεωρείται κατά κανόνα *θεμιτή*. Ειδικότερα, ως προς τα ιδιωτικά δικαιώματα, από το άρθρο 281 Α.Κ. προκύπτει ότι ο δικαιούχος των εν λόγω δικαιωμάτων μπορεί να τα ασκεί προς ίδιον συμφέρον, υπό τον περιορισμό, όμως, η άσκησή τους αυτή να μην είναι αντίθετη "*προς τον κοινωνικό σκοπό τους και το γενικότερο κοινωνικό συμφέρον*"[214].

Και ενώ όλα αυτά ισχύουν για τα λεγόμενα "*λειτουργικά*" δικαιώματα, ζήτημα γεννάται γύρω από το τι συμβαίνει με τα θεμελιώδη δικαιώματα. Τα δικαιώματα, δηλαδή, εκείνα που κατοχυρώνει το Σύνταγμα. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, τα δικαιώματα αυτά αναγνωρίζονται, ιστορικά, από το κράτος για την προστασία της ελευθερίας του ατόμου απέναντι σε επεμβάσεις της κρατικής εξουσίας. Αυτήν ακριβώς είναι, κατ' αρχήν, η μόνη, η αποκλειστική θα λέγαμε, ratio της συνταγματικής τους κατοχύρωσης. Άρα, τα εν λόγω δικαιώματα στοχεύουν εξ ορισμού στην εξυπηρέτηση του ατομικού συμφέροντος του φορέα τους. Το ενδεχόμενο της "*λειτουργικοποίησής*" τους αποκρούεται από το ίδιο το συνταγματικό κείμενο, ιδιαίτερα δε από εκείνες τις διατάξεις του που θεμελιώνουν τον δικαιοκρατικό και φιλελεύθερο χαρακτήρα του πολιτεύματος.

Βασικό χαρακτηριστικό των ατομικών δικαιωμάτων είναι, εξάλλου, ο "*αρνητικός*" τους χαρακτήρας: Κάθε ατομικό δικαίωμα δεν παρέχει μόνο τη δυνατότητα άσκησης αλλά και *μη άσκησης* του δικαιώματος, χωρίς αυτό να εμπίπτει, κατ' αρχήν, στην έννοια της καταχρηστικής (δια παραλείψεως) άσκησης του δικαιώματος, όπως, αντίθετα, συμβαίνει στην περίπτωση των λειτουργικών δικαιωμάτων. Κατά τον τρόπο αυτό, ολοκληρώνεται η συνταγματική προστασία της ατομικής ελευθερίας και εμπραγματώνεται η ιστορική ratio της κατοχύρωσής τους. Σε αυτό ακριβώς συνίσταται, άλλωστε, το *ελάχιστο και αναγκαίο περιεχόμενο του ατομικού δικαιώματος*. Η κατοχύρωση της αρνητικής όψης του δικαιώματος αποτελεί έκφανση αλλά και απόρροια του μη λειτουργικού χαρακτήρα των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Η άσκηση, λοιπόν, των ατομικών δικαιωμάτων δεν εξαρτάται από οποιουσδήποτε προκαθορισμένους σκοπούς[215]. Και, πάντως, δεν εξαρτάται από υπερατομικούς, αλλότριους σε σχέση με το φορέα τους, συλλογικούς σκοπούς. *Τα ατομικά δικαιώματα δεν οφείλουν,*

δικαστικός έλεγχος της κατάχρησης ενός λειτουργικού δικαιώματος περιορίζεται συχνά μόνον σε περιπτώσεις βαρείας παράβασης των καθηκόντων του δικαιούχου (manquements trés graves aux devoirs de la fonction). Βλ. σχετικά *J. Dabin*, Le droit subjectif, ό.π., σελ. 264.

[211] *Γ. Μιχαηλίδης - Νουάρος*, ό.π., σελ. 254.

[212] Όπως, όμως, σημειώνει ο *Ε. Benda*, Το κοινωνικό κράτος δικαίου, ό.π., σ. 129, «*το κράτος επιτρέπεται μεν να προάγει την κοινωνική και να αντιτάσσεται στην αντικοινωνική συμπεριφορά των ατόμων, αλλά δεν πρέπει να τους επιβάλλει, μέσω του δικαίου, τη συναίσθηση ότι αποτελούν μέλος μιας ευρύτερης κοινότητας*».

[213] *Γ. Μιχαηλίδης - Νουάρος*, ό.π., σελ. 277.

[214] Ibidem.

[215] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό.π., σελ. 275.

επομένως να ασκούνται προς εξυπηρέτηση αλλότριων σκοπών. Κάτι τέτοιο θα τα καθιστούσε, στην ουσία των πραγμάτων, "*λειτουργήματα*" και θα αναιρούσε τον "*υποκειμενικό*" τους χαρακτήρα, κάτι το οποίο, όμως, δεν συνάδει με το γράμμα και το πνεύμα του Συντάγματος. Ο έλεγχος, άρα, της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, κατά τους ορισμούς του άρθρου 25 § 3 Συντ., δεν μπορεί να εξικνείται μέχρι του σημείου εκείνου που να μετατρέπει τα θεμελιώδη δικαιώματα σε "*θεμελιώδη λειτουργήματα*". Δεν είναι, έτσι, δυνατό ο συναφής έλεγχος να αφορά το αν και κατά πόσο η άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος εξυπηρετεί αλλότριους σε σχέση με το άτομο σκοπούς.

Ενώ, όμως, το Σύνταγμα δεν συνδέει την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων με την εξυπηρέτηση υπερατομικών σκοπών, εντούτοις θεσπίζει *όρια* στην άσκησή τους, τα οποία δεν μπορεί ο φορέας των δικαιωμάτων αυτών να υπερβαίνει. Η διαφορά εν προκειμένω σε σχέση με τα λειτουργικά δικαιώματα είναι εμφανής: Η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν οφείλει, προκειμένου να μην χαρακτηριστεί ως καταχρηστική, να αποβλέπει στην εξυπηρέτηση αλλότριων συμφερόντων· οφείλει, όμως, να μην υπερβαίνει τα όρια που τίθενται από το Σύνταγμα για τη διασφάλιση του κοινωνικού συμφέροντος, του πολιτεύματος, της ασφάλειας του κράτους κ.ο.κ.[216].

Καταχρηστική, άρα, είναι η άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος όχι όταν δεν εξυπηρετεί τους συνταγματικούς σκοπούς, αλλά όταν τους παραβλάπτει, κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να υπερβαίνει το πεδίο προστασίας του δικαιώματος, όπως ακριβώς αυτό τυποποιείται στο συνταγματικό κείμενο. Τα κριτήρια ελέγχου της καταχρηστικής άσκησης δεν τυποποιούνται, βέβαια, ρητά στο άρθρο 25 § 3 Συντ. Προκύπτουν, όμως, αυτά, όπως θα δούμε, πρωτίστως, από την ίδια τη συνταγματική διάταξη που κατοχυρώνει (αλλά και οριοθετεί) το θεμελιώδες δικαίωμα, σε συνδυασμό με το *αξιολογικό πλαίσιο* που προδιαγράφει το Σύνταγμα. Το "αξιολογικό" αυτό πλαίσιο αναλύεται σε δύο κατά βάση στοιχεία: α) Στα *συνταγματικά "αγαθά"* (λ.χ. κοινωνικό συμφέρον, όπως αυτό εξειδικεύεται κυρίως από τις συνταγματικές

---

[216] Είναι χαρακτηριστικό, εξάλλου, ότι το Σύνταγμα του 1975 δεν "λειτουργικοποιεί" κανένα ατομικό δικαίωμα, σε αντίθεση με άλλα Συντάγματα τα οποία θεσπίζουν ορισμένα "δικαιώματα" ως "κοινωνικά λειτουργήματα", προς εξυπηρέτηση όχι του ατομικού αλλά του κοινωνικού συμφέροντος. Χαρακτηριστικό ("σχολικό") παράδειγμα αποτελεί εν προκειμένω το άρθρο 153 § 3 του Συντάγματος της Βαϊμάρης, κατά το οποίο "*Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das Gemeine Beste*". Πρβλ. και άρθρο 155 § 3 του ίδιου Συντάγματος, σύμφωνα με το το οποίο "*Die Bearbeitung und Ausnutzung des Bodens ist eine Pflicht des Grundbesitzers gegenüber der Gemeinschaft*". Γενικότερα για τη θεώρηση της ιδιοκτησίας ως κοινωνικού λειτουργήματος (fonction sociale), βλ. ιδίως, *L. Duguit*, Droit Constitutionnel, τ. I, 1911, ό.π., σελ. 20, *Α. Σβώλου*, Η αναγκαστική απαλλοτρίωσις προς αποκατάστασιν ακτημόνων γεωργών, 1918, σελ. 116 επ. Αντίθετα, το Σύνταγμα του 1975 δεν "λειτουργικοποιεί" την ιδιοκτησία, εντούτοις θέτει την άσκησή της υπό αυστηρούς κοινωνικούς περιορισμούς. Σύμφωνα, έτσι, με το άρθρο 17 § 1 "*Η ιδιοκτησία τελεί υπό την προστασία του Κράτους, τα δικαιώματα όμως που απορρέουν από αυτή δεν μπορούν να ασκούνται σε βάρος του γενικού συμφέροντος*". Κατά τον τρόπο αυτό, η άσκηση της ιδιοκτησίας δεν αποβλέπει στην εξυπηρέτηση του γενικού συμφέροντος αλλά του ατομικού συμφέροντος του φορέα του δικαιώματος. Δεν μπορεί, όμως, αυτή να ασκείται σε βάρος του γενικού συμφέροντος. Η διαφορά είναι προφανής: Το δικαίωμα της ιδιοκτησίας δεν μετατρέπεται σε λειτούργημα αλλά οριοθετείται χάριν του κοινωνικού συμφέροντος. Τα ίδια ισχύουν, mutatis mutandis, και για την περίπτωση της οικονομικής ελευθερίας. Σύμφωνα, έτσι, με τη διάταξη του άρθρου 106 § 2 Συντ. "*Η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία δεν επιτρέπεται να αναπτύσσεται σε βάρος της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή προς βλάβη της εθνικής οικονομίας*". Τη μοναδική ίσως εξαίρεση από τον κανόνα αυτό, φαίνεται να εισάγει η διάταξη του άρθρου 23 § 2 Συντ., που συνδέει το δικαίωμα της απεργίας με συγκεκριμένους σκοπούς. Ωστόσο, ακόμη και στην περίπτωση αυτή το δικαίωμα δεν καθίσταται "λειτούργημα", τουλάχιστον όχι με τη στενή - τεχνική έννοια του όρου (βλ. ανωτέρω τις συναφείς αναλύσεις ενόψει της ερμηνείας του άρθρου 25 § 2 Συντ.). Και τούτο συμβαίνει πρωτίστως γιατί οι σκοποί με τους οποίους συνοδεύει το εν λόγω δικαίωμα το Σύνταγμα ("*διαφύλαξη και προαγωγή των οικονομικών και εργασιακών γενικά συμφερόντων των εργαζομένων*"), αφορούν την εξυπηρέτηση όχι της κοινωνικής ολότητας αλλά των συλλογικών υποκειμένων - φορέων του δικαιώματος. Κατά τον τρόπο αυτό, η μη άσκηση του δικαιώματος δεν μπορεί να θεωρηθεί "καταχρηστική", όπως, αντίθετα, είναι δυνατόν να γίνει στα "λειτουργικά" δικαιώματα. Η σχετική αναφορά, λοιπόν, του άρθρου 23 § 2 εδ. α΄ Συντ. σε συγκεκριμένους σκοπούς πρέπει να θεωρηθεί ως μορφή οριοθέτησης του πεδίου προστασίας του δικαιώματος και όχι ως έρεισμα για τη λειτουργική του δέσμευση.

διατάξεις που κατοχυρώνουν την αρχή του κοινωνικού κράτους, πολίτευμα, κρατική ασφάλεια και εδαφική ακεραιότητα της Χώρας κ.ο.κ.), και β) στους *συνταγματικούς "σκοπούς"*, στην τελολογία, δηλαδή, που διέπει το Σύνταγμα του 1975/1986/2001[217]. Εδώ εγγράφεται ιδίως η διάταξη του άρθρου 2 § 1 Συντ., το οποίο τυποποιεί ως "*πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας*" τον σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου, καθώς και οι διατάξεις των άρθρων 25 § 2 Συντ. ("*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*"), 106 § 1 Συντ. ("*εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης και την προστασία του γενικού συμφέροντος*"), και 2 § 2 Συντ. ("*εμπέδωση της ειρήνης, της δικαιοσύνης, καθώς και ανάπτυξη των φιλικών σχέσεων μεταξύ των λαών και των κρατών*")[218]. Σ' αυτό το συνταγματικό αξιολογικό πλαίσιο προστίθενται, εξάλλου, ως όριο της άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, "*τα δικαιώματα των άλλων*". Το τελευταίο αυτό στοιχείο προκύπτει από το ίδιο το φιλελεύθερο και εγγυητικό περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων[219], ως αυτονόητη εν πολλοίς απόρροια της ιστορικής τους ratio[220].

---

[217] Οι όροι "*αξιολογικό*", "*αγαθά*" και "*σκοπούς*" μπαίνουν σε εισαγωγικά ακριβώς για να υποδηλώσουν τον συμβατικό κατά βάση χαρακτήρα της χρησιμοποίησής τους. Και αυτό συμβαίνει γιατί οι εν λόγω όροι είναι *βεβαρυμένοι*, μέσα από την καθημερινή τους χρήση, από ποικίλα σημαινόμενα, τα οποία, όμως, δεν ανταποκρίνονται πάντοτε στο περιεχόμενο με το οποίο αξιοποιούνται εν προκειμένω, για να δηλώσουν κάτι πολύ συγκεκριμένο. Η χρήση τους αυτή με στόχο τη διασαφήνιση των κριτηρίων καταχρηστικής άσκησης ενός δικαιώματος, χρησιμοποιείται, απ' όσο γνωρίζουμε, για πρώτη φορά.

[218] Για την ανάλυση της τελευταίας αυτής διάταξης βλ. μεταξύ άλλων, Απ. Παπακωνσταντίνου, Κράτος και διεθνές δίκαιο, ό.π., σελ. 215 επ.

[219] Το όριο αυτό στην άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων μπορούμε, άρα, εύκολα να αποκαλέσουμε ως "*φιλελεύθερο περιορισμό των δικαιωμάτων*", προκειμένου να το διακρίνουμε από τους κοινωνικούς περιορισμούς των ατομικών δικαιωμάτων, αυτών δηλαδή, που τίθενται προς το συμφέρον της κοινωνικής ολότητας. Δεν είναι, έτσι, τυχαίο ότι ο περιορισμός των δικαιωμάτων προκειμένου να προστατευτούν τα δικαιώματα των άλλων αποτελεί κοινό εν πολλοίς χαρακτηριστικό των περισσότερων θεωριών του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και του φυσικού δικαίου. Βλ. λ.χ. *W. von Humboldt*, Ideen zu einem versuch die grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Neudruck Stuttgart 1962, σελ. 16, όπου αναφέρεται ότι "*το κράτος δεν μπορεί να αναμιγνύεται περισσότερο στις ιδιωτικές υποθέσεις των πολιτών παρά μόνον εφόσον πρόκειται για προσβολή των δικαιωμάτων κάποιου από άλλον*". Ακόμη, σύμφωνα με τον *J. Stuart Mill*, Περί ελευθερίας, ό.π., σελ. 32, "*ο μόνος λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι, ατομικά ή συλλογικά, έχουν το δικαίωμα να επεμβαίνουν στην ελευθερία δράσης οποιουδήποτε συνανθρώπου τους είναι η αυτοπροστασία τους. Ο μόνος λόγος, για τον οποίο μπορεί νόμιμα να ασκείται εξουσία σ' οποιοδήποτε μέλος μιας πολιτισμένης κοινότητας, παρά τη θέλησή του, είναι η αποτροπή της ζημίας των άλλων... Η μόνη συμπεριφορά, για την οποία ο άνθρωπος είναι υπόλογος στην κοινωνία, είναι αυτή που αφορά τους άλλους*" (για μία αναλυτική κριτική των δύο ανωτέρω ατομικιστικών θεωριών βλ. *R. von Jhering*, Ο σκοπός εν τω δικαίω, μετ. Γ. Σαραντάκου, Αθήναι 1955, σελ. 289 επ., 292 επ.). Πρβλ. επίσης άρθρο 4 της Γαλλικής Διακήρυξης του 1789, σύμφωνα με το οποίο : "*Η ελευθερία συνίσταται στο να μπορεί κανείς να κάνει ο,τιδήποτε δεν βλάπτει τον άλλο : έτσι, η άσκηση των φυσικών δικαιωμάτων κάθε ανθρώπου δεν έχει άλλα όρια παρά μόνον εκείνα που εξασφαλίζουν στα άλλα μάλη της κοινωνίας την απόλαυση των ίδιων δικαιωμάτων*".

[220] Τα ανωτέρω κριτήρια περιορισμών των θεμελιωδών δικαιωμάτων αναφέρονται σε ορισμένες περιπτώσεις ρητά. Για παράδειγμα, στο άρθρο 29 § 2 της Οικουμενικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου ορίζεται ότι : "*Στην άσκηση των δικαιωμάτων του και στην απόλαυση των ελευθεριών του κανείς δεν υπόκειται παρά μόνο στους περιορισμούς που ορίζονται από τους νόμους, με αποκλειστικό σκοπό α εξασφαλίζεται η αναγνώριση και ο σεβασμός των δικαιωμάτων και των ελευθεριών των άλλων, και να ικανοποιούνται οι δίκαιες απαιτήσεις της ηθικής, της δημόσιας τάξης και του γενικού καλού, σε μία δημοκρατική κοινωνία*". Ανάλογες αναφορές για τους περιορισμούς των δικαιωμάτων έχουμε και σε ορισμένα συνταγματικά κείμενα των "*Λαϊκών Δημοκρατιών*". Κατά το άρθρο 51 του Κινέζικου Συντάγματος του 1982, λ.χ., "*Οι πολίτες της Λαϊκής Δημοκρατίας της Κίνας οφείλουν, κατά την άσκηση των ελευθεριών και των δικαιωμάτων τους, να μην προσβάλλουν τα συμφέροντα του Κράτους, της κοινωνίας και της κοινότητας, όπως και τις ελευθερίες και τα δικαιώματα των άλλων πολιτών που προβλέπονται από τον νόμο*". Σύμφωνα, εξάλλου, με το Προοίμιο του Γιουγκοσλάβικου Συντάγματος του 1974 "*Οι ελευθερίες, τα δικαιώματα και τα καθήκοντα του ανθρώπου και του πολίτη περιορίζονται μόνον από τα ίσα δικαιώματα και ελευθερίες των άλλων και από τα συμφέροντα της σοσιαλιστικής κοινωνίας*". Ακόμη, στο άρθρο 39 § 2 του Σοβιετικού Συντάγματος του 1977/1988 αναφέρεται ότι "*Η άσκηση από τους πολίτες των δικαιωμάτων και ελευθεριών τους δεν πρέπει να θίγει τα συμφέροντα της κοινωνίας και του κράτους, τα δικαιώματα των άλλων πολιτών*". Πρβλ. επίσης και Σύνταγμα Ερυθραίας 1952, στο οποίο ορίζεται ότι "*Μόνον ο σεβασμός των δικαιωμάτων και ελευθεριών του άλλου και οι απαιτήσεις της*

Είναι, βέβαια, γεγονός ότι "*αυτοτελή*" κριτήρια "*καταχρηστικής άσκησης*" δικαιώματος δεν υπάρχουν. Προκύπτουν, όμως, αυτά από τον συνδυασμό της διάταξης που το κατοχυρώνει με το αξιολογικό συνταγματικό πλαίσιο [221] που μόλις περιγράφηκε[222]. Το τελευταίο αποκτά το πλήρες και ακριβές περιεχόμενό του σε συσχετισμό και σε αναφορά με την επίμαχη συνταγματική διάταξη που κατοχυρώνει το θεμελιώδες δικαίωμα. Αυτό σημαίνει ότι τα "κριτήρια" που απορρέουν από το αξιολογικό αυτό πλαίσιο, *υποστασιοποιούνται και εξειδικεύονται σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση και ανάλογα με την έκταση και το περιεχόμενο της προστασίας που προσφέρει η συνταγματική διάταξη στο θεμελιώδες δικαίωμα, καθώς και την ειδικότερη φύση και λειτουργία του.* Η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. έρχεται, όπως θα δούμε, να επαληθεύσει και, κατά κάποιο τρόπο, να "επικυρώσει" τη συνταγματική αυτή επιλογή.

4. Η απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος ως γενική αρχή του Συντάγματος

Η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. εισάγει στο συνταγματικό μας σύστημα μία *γενική αρχή*, η οποία λειτουργεί αποκλειστικά στο πεδίο των θεμελιωδών δικαιωμάτων[223]. Κατά τον τρόπο αυτό, δικαιώνεται και η δικαιοτεχνική ένταξη της διάταξης αυτής στο άρθρο 25 Συντ., όπου τυποποιούνται γενικές αρχές για τη λειτουργία των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Η διάταξη του άρθρου 25 § 3 εντάσσεται, λοιπόν, στο ερμηνευτικό εκείνο πλαίσιο που συγκροτούν οι επιμέρους ορισμοί του άρθρου 25 Συντ. Ορισμοί, που αποτελούν κανόνες αναφοράς για όλα τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα. Ορισμοί, επιπλέον, χωρίς την ερμηνευτική συνδρομή των οποίων η προσέγγιση του κανονιστικού περιεχομένου και της λειτουργίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων δεν μπορεί παρά να είναι λειψή και κολοβή. Και τούτο γιατί, σύμφωνα με τη ρητή και σαφή συνταγματική επιλογή, το πλήρες κανονιστικό περιεχόμενο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων προκύπτει από τη *συστηματική* τους ερμηνεία με τους κανόνες του άρθρου 25, και, ιδιαίτερα, την *αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*, που βρίσκει σταθερό και ασφαλές έρεισμα στους ορισμούς του άρθρου αυτού.

Η διάταξη του άρθρου 25 § 3, ειδικότερα, αποτυπώνει, κατά τον πλέον απτό τρόπο, την επιλογή του Συντάγματος να μην επιτρέψει την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος. Η κατηγορηματική διατύπωση, άλλωστε, της διάταξης δεν καταλείπει περιθώρια για σοβαρές αμφισβητήσεις: "*Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος δεν επιτρέπεται*"[224]. Ενώ, όμως, η

δημόσιας τάξης και του γενικού συμφέροντος δύνανται να δικαιολογήσουν την επιβολήν περιορισμών εις την άσκησιν των ανωτέρω δικαιωμάτων".

[221] Ο όρος "*αξιολογικό*" πλαίσιο παραπέμπει, ίσως, στους ανάλογους όρους που χρησιμοποιεί η γερμανική θεωρία και νομολογία. Πολύ πιο κοντά, ως προς αυτό, βρίσκεται, πάντως, ο *Α. Ράϊκος* (Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 177), ο οποίος σημειώνει ότι "*καταχρηστική άσκηση ενός θεμελιώδους δικαιώματος συντρέχει, όταν αυτή υπερβαίνει προφανώς, τα όρια, που διαγράφει η συνταγματική αξιολογική τάξη*"

[222] Το -κρίσιμο- αυτό στοιχείο φαίνεται να παραγνωρίζει ο *Α. Μανιτάκης* (Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές σχέσεις, ό.π., σελ. 275), όταν υπογραμμίζει ότι "*Η έλλειψη 'σύμφυτου' σκοπού στην άσκηση των ατομικών ελευθεριών καθιστά την εφαρμογή της περιοριστικής αυτής ρήτρας σ' αυτές εξαιρετικά δυσχερή*".

[223] Έτσι και οι *Ε. Βενιζέλος*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, ό.π., σελ. 58, *Α. Ράϊκος*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 173. Κατά τον *Α. Μανιτάκη* (Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό.π., σελ. 270), εξάλλου, "*το άρθρο 25 παρ. 3 Σ καθιερώνει μία γενική ρήτρα αρνητικού ή αποθετικού προσδιορισμού των ορίων άσκησης των δικαιωμάτων*".

[224] Αξίζει να σημειωθεί ότι η τελική διατύπωση του άρθρου 25 § 3 Συντ. χρησιμοποιεί αντί του όρου "*απαγορεύεται*" τον λιγότερο έντονο όρο "*δεν επιτρέπεται*". Στο σημείο αυτό ακολουθήθηκε η διατύπωση του αντίστοιχου άρθρου 26 του σχεδίου Μανιάτη, το οποίο όριζε ότι "*Δεν επιτρέπεται η κατάχρησις των ατομικών δικαιωμάτων*". Το τελευταίο αυτό σχέδιο ήταν, μάλιστα, η μοναδική από όλες τις πηγές έμπνευσης του συντακτικού νομοθέτη που χρησιμοποιούσε τον όρο "*δεν επιτρέπεται*". Αντίθετα η πρόταση αναθεώρησης του 1963 έκανε λόγο για "*απαγόρευση*" της κατάχρησης των ατομικών δικαιωμάτων, όπως, άλλωστε, και το σχέδιο

διατύπωση της διάταξης είναι σαφής, τα προβλήματα αρχίζουν από τη στιγμή που θα πρέπει να αναζητηθούν τα *κριτήρια εφαρμογής* της. Με άλλα λόγια, προκύπτει, εύλογα, το ερώτημα πότε μία άσκηση ενός δικαιώματος θεωρείται, κατά την έννοια του άρθρου 25 § 3 Συντ., "*καταχρηστική*";

Το γεγονός, βέβαια, ότι η εν λόγω διάταξη δεν περιέχει παρόμοια κριτήρια για τον έλεγχο της καταχρηστικής άσκησης ενός δικαιώματος, δεν την καθιστά *a priori* "*μη εφαρμόσιμη*" ή "*άνευ περιεχομένου*". Κάτι τέτοιο, άλλωστε, θα ερχόταν σε αντίθεση με την άποψη ότι όλες οι συνταγματικές διατάξεις έχουν, κατ' αρχήν, *νομικό περιεχόμενο και λειτουργία*. Τούτο προκύπτει, άλλωστε, όπως ήδη σημειώθηκε, από τον νομικό χαρακτήρα του Συντάγματος, την τυπική ισοδυναμία των διατάξεών του και την αυξημένη ιστορική, νομική και πολιτική βαρύτητα του συνταγματικού κειμένου. Βαρύτητα, που απορρέει από την ίδια την πηγή του Συντάγματος (συντακτική εξουσία) και τη νομική λειτουργία του ως θεμελίου ισχύος της έννομης τάξης και ως βάσης για την επαλήθευση της εθνικής κυριαρχίας. Οι συνταγματικές διατάξεις, έτσι, δεν αποτελούν πολιτικά μανιφέστα ή ευχολόγια, αλλά *νομικά* θεμέλια της έννομης τάξης. Επομένως, κάθε συνταγματική διάταξη συνιστά αφεαυτής "*θεμελιώδη κανόνα δικαίου*". Ο τελευταίος έχει στο ρυθμιστικό πεδίο της διάταξης αυτής την (αποκλειστικά) κυρίαρχη κανονιστική λειτουργία. Στην αντίθετη περίπτωση, δεν πρόκειται για Σύνταγμα, αλλά για άλλου είδους κείμενο[225].

Τα κριτήρια της (απαγορευμένης) καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος δεν μπορεί παρά να αναζητηθούν *στο ίδιο το συνταγματικό κείμενο*. Αντίθετα, δεν θα ήταν δυνατό να αναζητηθούν στον κοινό νόμο. Και αυτό γιατί στην περίπτωση αυτή θα *αντιστρεφόταν η τυπική υπεροχή του Συντάγματος* έναντι κάθε άλλου κανόνα δικαίου. Στην ουσία δε, θα είχαμε μία περίπτωση «*σύμφωνης με το νόμο ερμηνείας του Συντάγματος*», η οποία είναι ασφαλώς ανεπίτρεπτη, στον βαθμό που σύμφωνη ερμηνεία ενός κανόνα δικαίου με έναν άλλο μπορεί να έχουμε μόνον όταν ο τελευταίος είναι, από επόψεως τυπικής ισχύος, υπέρτερος σε σχέση με τον πρώτο. Πολύ δε περισσότερο δεν είναι νοητό να αναζητούνται, σε ένα θετικό σύστημα δικαίου, όπως είναι το Σύνταγμα και, γενικότερα, η έννομη τάξη όπου αυτό καλείται να λειτουργήσει, συναφή κριτήρια εκτός του χώρου του δικαίου («υπερνομοθετικές» ή «υπερθετικές αρχές»).

Το *μόνο*, επομένως, δυνατό πεδίο αναζήτησης παρόμοιων κριτηρίων είναι το ίδιο το Σύνταγμα. Και, μάλιστα, οι διατάξεις του εκείνες που σχετίζονται, ως προς το ρυθμιστικό τους αντικείμενο, με τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. Καθοριστικός παράγοντας είναι και στην προκειμένη περίπτωση η *συστηματική* προσέγγιση της διάταξης αυτής με τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. Κάτι τέτοιο δεν επιβάλλεται μόνον από τη

Μητρέλια ("*Απαγορεύεται η καταχρηστική άσκησις ατομικών δικαιωμάτων*"). Διαφορετική ορολογία χρησιμοποιούσαν, εξάλλου, και τα υπόλοιπα πρότυπα. Είναι, βέβαια, προφανές ότι η επιλογή του ρήματος "*δεν επιτρέπω*" αντί του ρήματος "*απαγορεύω*" γίνεται περισσότερο για λόγους ψυχολογικούς: Η "*απαγόρευση*" έχει αναμφίβολα περισσότερο έντονο, αυστηρό και εν πολλοίς "αυταρχικό" χαρακτήρα. Παραπέμπει δε σε συνειρμούς καθόλου κολακευτικούς για την κρατική εξουσία, και, ιδίως, για τη δημοκρατικά νομιμοποιημένη και λειτουργούσα κρατική εξουσία. Ήταν, λοιπόν, φυσικό, ενόψει και των πρόσφατων εμπειριών της δικτατορίας αλλά και της έντονης κριτικής της αντιπολίτευσης για τη διάταξη του άρθρου 22 § 2 ΣχΚυβ, να προτιμηθεί μία μετριοπαθέστερη διατύπωση. Η ουσία, βέβαια, δεν αλλάζει. Οι λεπτές αποχρώσεις των δύο αυτών όρων δεν μπορούν να θεωρηθούν ικανές για να μεταβάλλουν το περιεχόμενο της διάταξης.

[225] Στην παραδοχή αυτή φαίνεται να συγκλίνουν όχι μόνον οι οπαδοί του συνταγματικού πατριωτισμού αλλά και οι οπαδοί της σχολής του φιλελεύθερου "πατριωτισμού". Ειδικότερα σε σχέση με τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ., πρβλ. *Α. Μανιτάκη*, Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό.π., σελ. 270, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι "*όσο αποδυναμωμένη και αν εμφανίζεται η διάταξη αυτή, δεν παύει να παράγει έννομες συνέπειες. Όλες οι διατάξεις του Συντάγματος έχουν επιτακτικό χαρακτήρα και αντλούν την κανονιστική και δεσμευτική τους δύναμη από την οργανική ένταξή τους στο σύστημα των συνταγματικών κανόνων. Πρέπει δε να εφαρμόζονται και να ερμηνεύονται magis ut valeant, έτσι ώστε να αναπτύσσουν στο μέγιστο τη δεσμευτικότητα και την ισχύ τους. Απ' αυτή την άποψη, η ρήτρα του άρθρου 25 παρ. 3 Σ δεν παύει να αποτελεί επιτακτικό συνταγματικό κανόνα, που παράγει έννομα αποτελέσματα...*". Βλ. επίσης, *Α. Ράϊκου*, ό.π., σελ. 174-175.

δικαιοτεχνική τους θέση αλλά, πρωτίστως, από το περιεχόμενο και τη λειτουργία τους, ως *ερμηνευτικών κανόνων* για ολόκληρο το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Καθίσταται, εξάλλου, σαφές ότι από τη συστηματική ερμηνεία του άρθρου 25 § 3 Συντ. με τις υπόλοιπες -συναφείς- συνταγματικές διατάξεις και αρχές, μπορούν να εντοπιστούν τα βασικά χαρακτηριστικά του *αξιολογικού πλαισίου* που συγκροτεί το Σύνταγμα, και στα οποία η διάταξη του άρθρου 25 § 3 *παραπέμπει*. Πραγματικά, η έννοια και το περιεχόμενο της "*καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος*" μπορεί να γίνει αντιληπτό μόνον σε συσχέτιση με το αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος. Ίσως, μάλιστα, η σχέση της διάταξης αυτής με το αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος να είναι, λόγω της φύσης του περιεχομένου της διάταξης, η πιο έντονη από κάθε άλλη συνταγματική διάταξη. Η αναγωγή, έτσι, της διάταξης του άρθρου 25 § 3 στα συνταγματικά αγαθά και στους συνταγματικούς σκοπούς, που δομούν το αξιολογικό πλαίσιο, συνιστά conditio sine qua non για τη λειτουργία της αρχής της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος. Από το συνταγματικό αξιολογικό αυτό πλαίσιο αντλούνται, έτσι, τα *κριτήρια* του σχετικού ελέγχου.

Πρωτίστως, όμως, τα κριτήρια αυτά εντοπίζονται στην ίδια τη συνταγματική διάταξη που κατοχυρώνει το θεμελιώδες δικαίωμα[226]. Στο πεδίο της διάταξης αυτής πραγματοποιούνται οι σχετικές *σταθμίσεις* των αγαθών που προστατεύει το δικαίωμα, της ratio της κατοχύρωσής του και των περιορισμών του. Η κανονιστική οριοθέτηση και οι επιμέρους περιορισμοί στους οποίους υπόκειται το δικαίωμα συνιστούν τη βάση για τον έλεγχο της καταχρηστικής άσκησής του. Τα κριτήρια, πάντως, επιλέγονται σε συσχετισμό με το αξιολογικό πλαίσιο που συγκροτεί το Σύνταγμα[227].

Μία τέτοια ερμηνευτική συσχέτιση, από την οποία συνάγονται τα κριτήρια της συνταγματικής οριοθέτησης της άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, θα πραγματοποιούνταν ασφαλώς και χωρίς την ύπαρξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. Η τελευταία αυτή διάταξη, ωστόσο, επικουρεί το σχετικό ερμηνευτικό έργο, *συνοψίζοντας, επιβεβαιώνοντας και επαληθεύοντας τα όρια του συνταγματικά προστατευόμενου πεδίου προστασίας*[228]. Επιπλέον, η εν λόγω διάταξη επιτελεί μία σημαντική *ερμηνευτική λειτουργία*,

---

[226] Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό..π., σελ. 270, *Ε. Βενιζέλου*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, ό.π., σελ. 56-59, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 280-282, *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 135.

[227] Τα θεμελιώδη δικαιώματα αποτελούν, βέβαια, κατ' αρχήν, *αυτοσκοπούς*, με την έννοια ότι δεν κατοχυρώνονται προκειμένου να υπηρετήσουν αλλότριους σκοπούς, τα οποία θα τα καθιστούσαν «λειτουργήματα». Πρβλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 45. Ωστόσο, τα δικαιώματα αυτά δεν λειτουργούν στο «κενό», αλλά νοούνται στο πλαίσιο του κοινωνικού συστήματος. Τα θεμελιώδη δικαιώματα, επομένως, οριοθετούνται τόσο από τα δικαιώματα των άλλων όσο και από λόγους που ανάγονται στο γενικότερο κοινωνικό ή δημόσιο συμφέρον. Ο «(αυτό)σκοπός», επομένως, του δικαιώματος γίνεται αντιληπτός σε συσχετισμό με την κοινωνική υπόσταση του υποκειμένου του. Η διάρρηξη αυτής της σύνδεσης από ορισμένη άσκηση του δικαιώματος μπορεί, υπό προϋποθέσεις, να οδηγήσει στην αναγνώριση της καταχρηστικότητας της άσκησης αυτής. Σε αντίθετη περίπτωση, δεν θα μπορούσε να δικαιολογηθεί λογικά η ύπαρξη της διατάξεως του άρθρου 25 παρ. 3, στο βαθμό που όλα τα θεμελιώδη δικαιώματα συνιστούν αυτοσκοπούς. Ούτε, όμως, μπορεί να γίνει δεκτό ότι η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος αφορά μόνον τα δικαιώματα εκείνα που το Σύνταγμα τα συνδέει με ορισμένους σκοπούς, όπως είναι αυτά των άρθρων 17 παρ. 1, 106 παρ. 2 και 23 παρ. 2 Συντ., όπως υποστηρίζει ο *Κ. Χρυσόγονος*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 68-69. Και αυτό πρωτίστως γιατί η γενική διατύπωση της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η σχετική απαγόρευση καταλαμβάνει το σύνολο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων.

[228] Πρβλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ίδρυση πολιτικού κόμματος και πολίτευμα, ό.π., σελ. 45, όπου σημειώνεται ότι: "*Το Σύνταγμα κατοχυρώνει τα θεμελιώδη δικαιώματα, προσδιορίζοντας συγχρόνως στις επιμέρους διατάξεις του το πεδίο προστασίας τους και τους περιορισμούς στην άσκησή τους. Συντίθεται έτσι ο μέγιστος δυνατός περιορισμός του κάθε συνταγματικού δικαιώματος. Κατά τον τρόπο αυτό, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος δεν μπορεί να λειτουργήσει σε καμιά περίπτωση ως πρόσθετος περιορισμός των δικαιωμάτων : Το κανονιστικό περιεχόμενο του άρθρου 25 § 3 Συντ. ταυτίζεται ουσιαστικά με τα ίδια τα όρια του πεδίου προστασίας των δικαιωμάτων που κατοχυρώνει το Σύνταγμα : Δεν επαναπροσδιορίζει, δηλαδή, τα όρια αυτά (τα οποία τυποποιούνται στις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις), αλλά, αντίθετα, τα επαναβεβαιώνει, τα*

εισφέροντας την ιδιαίτερη λογική του περιεχομένου της στον συναφή νομικό συλλογισμό: Η σαφής επιλογή του Συντάγματος να μην επιτρέψει την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος εντάσσεται ουσιαστικά στη γενικότερη κατεύθυνση του συνταγματικού κειμένου για *σχετικοποίηση της ατομικιστικής λειτουργίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων*. Η συναγωγή, εξάλλου, κριτηρίων ελέγχου της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος από το πεδίο της αρχής του κοινωνικού κράτους επιβεβαιώνει με τον πλέον απτό τρόπο τον "κοινωνικό" χαρακτήρα του Συντάγματος του 1975 και επικυρώνει την απομάκρυνσή του από το παραδοσιακό πρότυπο του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. Ως προς αυτό, *η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. μπορεί να θεωρηθεί ως συστατικό στοιχείο της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Αρχή, η οποία θεμελιώνεται, άλλωστε, και στις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25 Συντ.

Όλα δε αυτά επιβεβαιώνονται, με σαφή τρόπο, από τις προπαρασκευαστικές εργασίες του Συντάγματος. Είναι, έτσι χαρακτηριστική η αναφορά του εισηγητή της πλειοψηφίας επί του άρθρου 22 ΚυβΣχ *Α. Καλαντζάκου*, ότι "*κεντρική ιδέα του συγχρόνου κράτους είναι η προστασία της κοινωνικής ολότητος από το άτομον εκείνον, το οποίον αρνείται να ασκήση τα δικαιώματά του εντός των τεθειμένων συνταγματικών ορίων*"[229]. Ο Υπουργός Δικαιοσύνης *Κ. Στεφανάκης*, εξάλλου, αναφερόμενος στην ίδια διάταξη, σημείωσε χαρακτηριστικά τα εξής: "*Εις το άρθρον 22 δεν λέγομεν τίποτε άλλο, παρά συπληρώνομεν το βασικόν άρθρον του Συντάγματος υπ' αριθμόν 2. Και απλώς διακηρύσσομεν, ως κατευθυντήριον γραμμήν, ότι απαγορεύεται η καταχρηστική άσκησις των δικαιωμάτων. Ίσως, ίσως θα ήτο περιττή η διακήρυξις αυτή, διότι επαναλαμβάνεται εις πολλά άρθρα*"[230]. Και πιο κάτω, ο ίδιος αγορητής παρατήρησε: "*Τι λέγομεν εις το άρθρον 22; Με δωρικήν λιτότητα διακηρύσσομεν : 'Απαγορεύεται η καταχρηστική άσκησις των δικαιωμάτων'. Μας φοβίζει η 'κατάχρησις' όταν κατοχυρώνωμεν την χρήσιν και όταν εις αυτό τούτο το άρθρον 5 όλοι συμφωνούμεν εις την απαγόρευσιν της καταχρήσεως. Ιδού η διάταξις : 'Χωρίς να παραβιάζη το Σύνταγμα και τα χρηστά ήθη'. Που σημαίνει με κριτήριον τον κοινωνικόν σεβασμόν των ελευθεριών όλων των κοινωνικών ομάδων... Το άρθρον 22; Μα τούτο επαναλαμβάνεται κατ' ουσίαν εις όλα τα άρθρα του κεφαλαίου που ελέγομεν άλλοτε 'περί δημοσίου δικαίου των ελλήνων'. Είναι η αρνητική πλευρά του δικαιώματος. Διατί ενοχλεί η αφηρημένη αυτή απαγόρευσις της καταχρήσεως χωρίς μάλιστα κυρώσεις ειδικώς θεσπιζομένας εν τη διατάξει ταύτη;*"[231]. Την *κοινωνική διάσταση* της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος επισήμανε ιδίως ο γενικός εισηγητής της πλειοψηφίας *Δ. Παπασπύρου*, ο οποίος παρατήρησε ότι ο συντακτικός νομοθέτης πρέπει, βέβαια, να κατοχυρώσει πλήρως τις ατομικές ελευθερίες, "*συγχρόνως όμως και να θέση όρια εις την άσκησίν των, προς αποτροπήν πάσης καταχρήσεως και προς προάσπισιν της ολότητος*"[232]. Ο *Κ. Καραμανλής*, εξάλλου, στην αγόρευσή του στις 7/6/1975 κατά την ψήφιση του νέου Συντάγματος, αναφερόμενος στις σχετικές επικρίσεις της αντιπολίτευσης σημείωσε ότι "*αν τας υιοθετούσαμεν (σ.σ. εν. τις απόψεις τις αντιπολίτευσης) θα εγκαθιστούσαμεν εις τον τόπον αυτόν μίαν Δημοκρατίαν ανάπηρον, η οποία θα υπέκυπτεν εις την πρώτην κρίσιν που θα αντιμετώπιζε*"[233]. Και λίγο πιο κάτω, στην ίδια αγόρευση ο *Κ. Καραμανλής* συνόψιζε ουσιαστικά τα προστατευόμενα από τη διάταξη

επαληθεύει και τα συνοψίζει, επαναλαμβάνοντας ουσιαστικά τους συνταγματικούς προσδιορισμούς (αλλά και περιορισμούς) των δικαιωμάτων· γι' αυτόν τον λόγο, άλλωστε, το κανονιστικό περιεχόμενο του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν αποκτά το πλήρες και -συνταγματικά- κρίσιμο νόημά του και την εν γένει νομική του σημασία όταν ερμηνεύεται 'αυτοτελώς' και 'αποκομμένα' από τις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις, αλλά, ακριβώς, όταν συνδυάζεται ερμηνευτικά με κάποια συγκεκριμένη συνταγματική διάταξη που κατοχυρώνει θεμελιώδες δικαίωμα, στην οριοθέτηση και αποσαφήνιση του οποίου μπορεί να συμβάλει σημαντικά".

[229] *Α. Καλαντζάκος*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 729.

[230] *Κ. Στεφανάκης*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 739.

[231] *Κ. Στεφανάκης*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 801. Αλλά και ο *Α. Παπανδρέου* σημείωσε για την εν λόγω διάταξη ότι "*αποτελεί ένα πλεονασμό*". Ibid, σελ. 735.

[232] *Δ. Παπασπύρου*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, αναδ. σε ΤοΣ 1975, σελ. 205.

[233] *Κ. Καραμανλής*. Ο τελευταίος μεγάλος, ό.π., σελ. 263.

του άρθρου 25 § 3 Συντ. αγαθά ως εξής : "*η λογική διδάσκει ότι δεν δύναται να ζήσει μία κοινωνία αν δεν έχει τα μέσα να αμύνεται εναντίον εκείνων, οι οποίοι θα ήθελαν να υπονομεύσουν την ελευθερίαν της, την πρόοδόν της, την γαλήνην της, την συνοχήν της και την ασφάλειά της*"[234].

Η προτεινόμενη εδώ άποψη για τη λειτουργία της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ., καθώς και τη σχέση της με την αρχή του κοινωνικού κράτους, φαίνεται να επιβεβαιώνεται, τουλάχιστον στις βασικές πτυχές της, και από τη νομολογία των δικαστηρίων. Ας δούμε, λοιπόν, ενδεικτικά μερικές αποφάσεις, οι οποίες μπορούν να θεωρηθούν γενικά ως αντιπροσωπευτικές του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζει η νομολογία των ανωτάτων ιδίως δικαστηρίων την εν λόγω συνταγματική διάταξη. Με την *Α.Π. (Ολ.) 33/1987* έγινε, έτσι, δεκτό ότι το άρθρο 25 § 3 Συντ. "*αφορά όλα τα τελούντα υπό την εγγύηση και προστασία του κράτους ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, τα οποία όμως περιορίζει όχι χάριν του ιδιωτικού συμφέροντος, αλλά μόνον εφ' όσον από την καταχρηστική τους άσκηση βλάπτουν το γενικότερο κοινωνικό ή δημόσιο συμφέρον*".

Από την τελευταία αυτή αναφορά της απόφασης μπορούν να συναχθούν, μεταξύ άλλων, δύο συμπεράσματα: α) Η απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος συνιστά *περιορισμό* του δικαιώματος αυτού και όχι προσδιορισμό του περιεχομένου του ή της έκτασης της προστασίας του[235]. Η άποψη αυτή είναι κατά βάση ορθή. Και τούτο γιατί η κατάχρηση δικαιώματος συνιστά το *κανονιστικό όριο* πέραν του οποίου η άσκηση του δικαιώματος θεωρείται απαγορευμένη. Η άσκηση ενός δικαιώματος εμπίπτει κατ' αρχήν στο πεδίο προστασίας που διαγράφει το Σύνταγμα. Η άσκησή του, όμως, αυτή παύει να προστατεύεται όταν ο συγκεκριμένος τρόπος άσκησης εμπίπτει στα ανωτέρω *κριτήρια κατάχρησης*. Μία τέτοια αντίληψη, εξάλλου, βρίσκεται σε αρμονία με την προηγούμενη διαπίστωση ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. συνοψίζει και επιβεβαιώνει τους επιμέρους περιορισμούς των θεμελιωδών δικαιωμάτων[236]. Επιπλέον, ο χαρακτηρισμός της απαγόρευσης αυτής ως "*περιορισμού*" συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση για την εφαρμογή σ' αυτήν της αρχής της αναλογικότητας, καθώς και, συνακόλουθα, της αρχής *in dubio pro libertate*. Η τελευταία αυτή αρχή, παρόλη τη σχετικοποίησή της και τη «νόθευσή» της από την εισαγωγή -που πραγματοποιείται στο συνταγματικό σύστημα με την αρχή του κοινωνικού κράτους- της αρχής *in dubio pro societate*, εξακολουθεί, αν και με αλλοιωμένο εν πολλοίς περιεχόμενο, να λειτουργεί, ως στοιχείο της αρχής του κράτους δικαίου. Από την αρχή in dubio pro libertate, συνάγεται, εξάλλου, ότι η απαγόρευση της άσκησης ενός δικαιώματος είναι δυνατή μόνον στην περίπτωση που η "*κατάχρηση*" είναι *σημαντική και πρόδηλη*. Στο ίδιο συμπέρασμα, άλλωστε, καταλήγουμε και με την εφαρμογή της αρχής της

---

[234] Ibid, σελ. 264. Συνέχισε δε ο *Κ. Καραμανλής* διατυπώνοντας την απορία "*πως υπάρχουν πολιτικοί με πείραν που δεν αντιλαμβάνονται αυτάς τας στοιχειώδεις αληθείας και προβαίνουν εις υποδείξεις αι οποίαι υιοθετούμεναι θα οδηγούσαν κατά τρόπον μαθηματικόν εις την πτώσιν της δημοκρατίας*" (ibidem).

[235] Έτσι και οι *Ν. Αλιβιζάτος*, Παρατηρήσεις στην ΕφΔωδ 30/1981, NoB 1982, σελ. 485, *Α. Μανιτάκης*, Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις. ό.π., σελ. 268, *Α. Μάνεσης*, Ατομικές ελευθερίες, ό.π., σελ. 83, Π. Παραράς, Σύνταγμα και ΕΣΔΑ, ό.π., σελ. 117, *Α. Ράϊκος*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου, τ. Β΄, τεύχος Α΄, ό.π., σελ. 177, *Χ. Ανθόπουλος*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 220 επ. Contra οι *Π. Δαγτόγλου* (Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 136, όπου αναφέρεται ότι "*η απαγόρευση της καταχρηστικής ασκήσεως των ατομικών δικαιωμάτων δεν αποτελεί περιορισμό τους, όπως συχνά χαρακτηρίζεται, αλλά απλώς προσδιορισμό του προστατευόμενου από το Σύνταγμα χώρου. Όποιος ασκεί καταχρηστικώς το δικαίωμα, κινείται εκτός του χώρου αυτού και δεν προστατεύεται από το Σύνταγμα*"), και *Δ. Τσάτσος* (Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 280-281). Σημειώνεται, ωστόσο, ότι ο *Π. Δαγτόγλου*, σε άλλο του έργο (Γενικό Διοικητικό Δίκαιο, ό.π., σελ. 432), αναφέρει ότι "*η έννοια της 'καταχρήσεως' περιορίζει το δικαίωμα*" (η υπογράμμιση είναι του συγγραφέα). Βλ. παρόμοια αναφορά ibid, σελ. 433.

[236] Κατά τον *Ε. Βενιζέλο*, Ζητήματα συνταγματικών ελευθεριών, ό.π., σελ. 56, "*με τις ρήτρες αυτές, άλλωστε, που υπάρχουν στις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις διασφαλίζεται και η απαγόρευση της καταχρηστικότητας σαν ένα είδος γενικής αρχής που διέπει όλο το νομικό μας σύστημα, εξειδικεύεται όμως και υποστασιοποιείται με τον πιο κατάλληλο κάθε φορά τρόπο*".

αναλογικότητας, η οποία απορρέει, επίσης, από την αρχή του κράτους δικαίου[237]. Τόσο η αρχή in dubio pro libertate όσο και αυτή της αναλογικότητας ισχύουν στην περίπτωση της απαγόρευσης της καταχρηστικης άσκησης δικαιώματος, μόνον εφόσον αυτή θεωρηθεί ως "περιορισμός" του δικαιώματος. Λειτουργούν δε, όπως είναι προφανές, προς την αντίθετη κατεύθυνση σε σχέση με την εν λόγω απαγόρευση.

β) Η απόφαση συνδέει την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος με την προσβολή του "*γενικότερου δημόσιου ή κοινωνικού συμφέροντος*". Κατά τον τρόπο αυτό, το ερμηνευτικό διάβημα προστρέχει στο αξιολογικό πλαίσιο που διαγράφει το Σύνταγμα του 1975 και, ειδικότερα, στο συνταγματικό αγαθό του "*κοινωνικού συμφέροντος*", το οποίο ανάγει σε *κριτήριο ελέγχου* της καταχρηστικότητας. Αναδεικνύεται, έτσι, στην περίπτωση αυτή, ο "*κοινωνικός*" χαρακτήρας της γενικής αρχής του άρθρου 25 § 3 Συντ. και επιβεβαιώνεται *η λειτουργική σχέση της ρήτρας απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος με την αρχή του κοινωνικού κράτους*. Αρχή, η οποία εντάσσεται ασφαλώς στο αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος, αποτελώντας, κατά τον τρόπο αυτό, κρίσιμο στοιχείο του ελέγχου της καταχρηστικότητας. Η σχέση του ελέγχου αυτού με την αρχή του κοινωνικού κράτους, πάντως, υποστασιοποιείται και εξειδικεύεται, ιδίως, σε αναφορά με τους συγκεκριμένους περιορισμούς που τυποποιούνται ρητά ή συνάγονται ερμηνευτικά από τη συνταγματική διάταξη που κατοχυρώνει το θεμελιώδες δικαίωμα. Από το πεδίο των περιορισμών αυτών, άλλωστε, προσλαμβάνονται κάθε φορά -ελλείψη ειδικότερων κριτηρίων από τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ.- τα κριτήρια του σχετικού ελέγχου.

Ο "κοινωνικός" αυτός χαρακτήρας[238] της γενικής αρχής απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης θεμελιώδους δικαιώματος δεν συνιστά, πάντως, καινοτομία για την ελληνική έννομη τάξη. Πολύ πριν από το Σύνταγμα του 1975, το οποίο για πρώτη φορά στην συνταγματική μας ιστορία καθιερώνει ρητά την εν λόγω (γενική) απαγόρευση, η νομολογία είχε ήδη εντοπίσει τα σχετικά όρια στην άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων. Χαρακτηριστική είναι ασφαλώς η *Σ.τ.Ε. 617/1933*, η οποία αναφέρθηκε, για πρώτη φορά, στην ιδέα της απαγόρευσης καταχρήσεως δικαιώματος. Η σχετική υπόθεση ήχθη ενώπιον του Δικαστηρίου μετά από αίτηση ακυρώσεως που άσκησε επιχείρηση Παγοποιίας - Βυνοποιίας - Ζυθοποιίας κατά αποφάσεως της Αγορανομίας Πειραιώς με την οποία απευθυνόταν, δυνάμει του ν.δ. 21/10/1925, "*πρόσκληση*" στην επιχείρηση «*όπως συνεχίση τις εργασίες της*», τις οποίες είχε απειλήσει ότι θα έπαυε. Ενώπιον του Δικαστηρίου προεβλήθη ο ισχυρισμός ότι η εφαρμοσθείσα διάταξη που αποτέλεσε το νομικό έρεισμα της προσβαλλόμενης πράξης προσέκρουε στη διάταξη του Συντάγματος περί προστασίας της προσωπικής ελευθερίας. Ο ισχυρισμός απερρίφθη με το εξής σκεπτικό: "*Αι εν τω ανωτέρω Ν.Δ. της 21ης Οκτωβρίου 1923 αναγραφόμεναι διατάξεις περί προσκλήσεως εργοστασιαρχών κλπ. προς συνέχισιν των εργασιών των ων ηπείλησαν την διακοπήν κλπ. θεσπισθείσαι υπό του Νομοθέτου προς περιφρούρησιν και προστασίαν ανωτέρων και γενικωτέρων κοινωνικών συμφερόντων και της εννόμου τάξεως ουδαμώς αντίκεινται προς τας περί ελευθερίας διατάξεις*

---

[237] Βλ. ενδεικτικά, Σ.τ.Ε. 2112/1984, 1424/1990, 3297/1990. Για την αρχή της αναλογικότητας και τη σύγχρονη λειτουργία της σε σχέση με την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου βλ. ανωτέρω.

[238] Ο *Μ. Καράσης*, Η κατάχρηση θεσμού στο ιδιωτικό δίκαιο, ό.π., σ. 153 επ., διακρίνει μεταξύ «*κατάχρησης δικαιώματος*» και «*κατάχρησης θεσμού*». Για παράδειγμα, έτσι, στο πεδίο του δικαιώματος της ιδιοκτησίας η έννοια του «*κοινωνικού σκοπού*» *που χρησιμοποιείται στο άρθρο 281 ΑΚ αναφέρεται στον θεσμό της ιδιοκτησίας και όχι στο δικαίωμα, διότι ο θεσμός είναι εκείνος που «έχει de jure κοινωνικό υπόβαθρο και κοινωνικό σκοπό. Όπου "κοινωνικός σκοπός" του δικαιώματος είναι νοητός, αυτός συμπίπτει με τον "κοινωνικό σκοπό" του θεσμού, εντός του οποίου λειτουργεί το δικαίωμα. Έτσι π.χ. ο "κοινωνικός σκοπός" του δικαιώματος κυριότητας συμπίπτει με τον "κοινωνικό σκοπό" του θεσμού της ιδιοκτησίας... Στις περιπτώσεις αυτές κατάχρηση δικαιώματος και κατάχρηση θεσμού συμπίπτουν*». Είναι προφανές ότι η έννοια του «*κοινωνικού σκοπού*» του θεσμού της ιδιοκτησίας νοηματοδοτείται στην περίπτωση αυτή από τις διατάξεις του άρθρου 17 Συντ., σε συνδυασμό με την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, η οποία προσανατολίζει το εν λόγω περιεχόμενο της ιδιοκτησίας. Η ερμηνεία αυτή του άρθρου 281 Α.Κ. αποτελεί απόρροια της τυπικής υπεροχής του Συντάγματος και της λειτουργίας του ως ενοποιητικού παράγοντα για την έννομη τάξη συνολικά.

του Συντάγματος, άρθρον 10, καθόσον διά της συνταγματικής ταύτης διατάξεως ηθέλησε μεν ο Συνταγματικός Νομοθέτης να αναγνωρίση κατ' αρχήν το ατομικόν δικαίωμα της ελευθερίας αλλ' ουδαμώς ηννόησε να απαγορεύση εις την Νομοθετικήν εξουσίαν περιορισμούς υπαγορευομένους υπό της ανάγκης της προστασίας του γενικού συμφέροντος και της εννόμου τάξεως έναντι υπερβασιών και καταχρήσεων της ατομικής ελευθερίας"[239].

Υπό την ισχύ του Συντάγματος του 1975, η συναφής νομολογία καθίσταται περισσότερο αναλυτική, συγκεκριμένη και σαφής. Ο δικαστής είναι πλέον "εφοδιασμένος" με δύο ερμηνευτικά κριτήρια, τα οποία διευκολύνουν το έργο του: α) Έχει, κατ' αρχήν, στη διάθεσή του τη *γενική ρήτρα* του άρθρου 25 § 3 Συντ. για την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος. Είναι, ωστόσο, γεγονός αναμφισβήτητο ότι σε πολλές περιπτώσεις ο δικαστής αποφεύγει τη ρητή αναφορά στη διάταξη αυτή και εξαντλεί το συλλογισμό του στις επιμέρους συνταγματικές διατάξεις και τους περιορισμούς που τυποποιούνται σ' αυτές[240]. Είναι, όμως, σαφές ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. *υπολανθάνει* στους συναφείς συλλογισμούς και *εξυπονοείται* συχνά στη συγκρότηση της μείζονας πρότασης. Πραγματικά, στις περιπτώσεις αυτές, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. λειτουργεί ως *ερμηνευτικός κανόνας*, ο οποίος επηρεάζει σημαντικά τις σχετικές κρίσεις του δικαστή: Συνειδητά ή ασυνείδητα αυτός ανάγεται στη γενική αρχή της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, προκειμένω να ανεύρει τα όρια της προστασίας ενός θεμελιώδους δικαιώματος, και να διαγνώσει εάν και κατά πόσο μία συγκεκριμένη άσκησή του εμπίπτει στο συνταγματικά προστατευόμενο πεδίο του δικαιώματος ή αν αντίθετα εκφεύγει από αυτό. Στον λεπτό χώρο των σταθμίσεων αγαθών και αξιολογήσεων συμπεριφορών, τέτοιου είδους γενικές ερμηνευτικές αρχές, όπως αυτή του άρθρου 25 § 3 Συντ. αποτελούν στην ουσία ικανό στήριγμα για τη θεωρητική στήριξη των σχετικών αποφάνσεων. Σ' αυτό βοηθά, άλλωστε, και ο κατηγορηματικός και απόλυτος χαρακτήρας της διατύπωσης της εν λόγω διάταξης : "*Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος δεν επιτρέπεται*". Μέσα από αυτήν, ο ερμηνευτής του Συντάγματος επικοινωνεί ενδιάθετα με την ιστορική βούληση που επικαθόρισε το συνταγματικό περιεχόμενο. Αισθάνεται, έτσι, να εισχωρεί βαθύτερα στις

---

[239] Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο ότι η νομολογία αυτή κάνει την εμφάνισή της υπό το καθεστώς του Συντάγματος του 1927. Και τούτο γιατι το τελευταίο αποτέλεσε ουσιαστικά το πρώτο συνταγματικό κείμενο στην ελληνική συνταγματική ιστορία που εμπεριείχε σημαντικό κοινωνικό περιεχόμενο, απομακρυνόμενο, έτσι, από την ατομικιστική παράδοση του -αρχαϊκού- φιλελευθερισμού. Αντίθετα, το Σύνταγμα του 1952 αποτέλεσε, ως προς το στοιχείο αυτό, οπισθοδρόμηση. Η σχετική απομάκρυνση από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό στη νομολογία του Σ.τ.Ε. αρχίζει ουσιαστικά το 1930. Η *Σ.τ.Ε. 138/1930* αποτέλεσε, από την άποψη αυτή, απόφαση - οδηγό. Σύμφωνα με αυτή, οι περιορισμοί της προσωπικής ελευθερίας τότε μόνον είναι ανεκτοί, όταν επιβάλλονται εντός ενός Κράτους Δικαίου με σκοπό την θεραπεία γενικών κοινωνικών συμφερόντων. Το κοινωνικό συμφέρον αποκτά, έτσι, προέχουσα θέση έναντι των ατομικών δικαιωμάτων, διαγράφοντας τα όρια της άσκησής τους και νομιμοποιώντας συναφείς με αυτό νομοθετικούς περιορισμούς. Η απόφαση είναι σαφής, υπεράνω πάσης αμφιβολίας: "*εν τω γενικώ κοινωνικώ συμφέροντι ευρίσκει κάθε ατομικόν δικαίωμα τα όριά του*". Στον σχετικό δικανικό συλλογισμό υπολανθάνει, έτσι, μία προϊούσα ερμηνευτική αναγωγή στο αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος. Αξιολογικό πλαίσιο που απομακρυνόταν εμφανώς από "*την απόλυτη ατομοκρατία*", όπως διελάμβανε χαρακτηριστικά η απόφαση. Η Σ.τ.Ε. 138/1930 αποτέλεσε, έτσι, την απαρχή για μία σταθερή και πάγια έκτοτε νομολογία του Δικαστηρίου: "*Ο Νομοθέτης ελέγχεται υπό δικαστού ως προς το έλλογο του περιρισμού των ατομικών δικαιωμάτων, όμως τα ατομικά δικαιώματα ελευθέρως περιορίζονται υπό του Νομοθέτου χάριν εξυπηρετήσεως γενικωτέρου κοινωνικού συμφέροντος*". Το Δικαστήριο δεν δυσκολεύτηκε να αναγνωρίσει ότι η προστασία της δημόσιας υγείας, του συμφέροντος της δημοσίας υπηρεσίας, της δημοσίας τάξεως και ασφαλείας, ή η θεραπεία των βασικών αναγκών του καταναλωτικού κοινού συνιστούσαν λόγους "*γενικωτέρου κοινωνικού συμφέροντος" προ των οποίων η προσωπική ελευθερία έπρεπε να υποχωρήσει. Κατά το νόημα της σχετικής νομολογίας, θα αποτελούσε κατάχρηση δικαιώματος από μέρους του φορέα του αν το ασκούσε στις περιπτώσεις εκείνες που ο νομοθέτης κρίνει ότι η άσκησή του αποβαίνει επιζημία για το κοινωνικό συμφέρον*". Βλ. *Ι. Σαρμά*, Η συνταγματική και διοικητική νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, ό.π., σελ. 96.

[240] Για το φαινόμενο αυτό, της επιφυλακτικότητας, δηλαδή, των δικαστηρίων να εφαρμόσουν το άρθρο 25 § 3 Συντ., καθώς και για τους λόγους που οδηγούν σ' αυτό, βλ. ιδίως τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του *Ν. Αλιβιζάτου*, Παρατηρήσεις στην ΕφΔωδ 30/1981, ΝοΒ 1982, ό.π., σελ. 485-486.

θεμελιακές επιλογές του Συντάγματος, πρωτίστως δε τις αξίες και τις αρχές εκείνες που διαμορφώνουν τη συνολική του λειτουργία. Ευρισκόμενος ο ερμηνευτής μπροστά στο δίλημμα εάν μία συγκεκριμένη συμπεριφορά κάποιου ατόμου προστατεύεται ή όχι από το Σύνταγμα, συναντά ουσιαστικά ένα σταυροδρόμι σκέψεων και αποφάσεων: Από τη μία πλευρά έχει το συνταγματικό δικαίωμα, το οποίο διασφαλίζει έναν πολύ συγκεκριμένο - κοινωνικοπολιτικά "ιερό"- χώρο ελευθερίας για το άτομο. Από την άλλη πάλι, έχει μία πράξη εκ μέρους του φορέα του δικαιώματος, η οποία αν και συγκεντρώνει κατ' αρχήν όλα τα χαρακτηριστικά ενός θεμελιώδους δικαιώματος, εντούτοις, φαίνεται να υπερβαίνει το πλαίσιο προστασίας που διαγράφει το Σύνταγμα, γιατί παραβιάζει είτε ρητά αναφερόμενο συνταγματικό περιορισμό (άμεσα παράνομη) είτε τα κριτήρια καταχρηστικότητας, που υπονοούνται στο άρθρο 25 § 3 Συντ. (έμμεσα παράνομη πράξη). Το δίλημμά του μεταφράζεται γενικά ως επιλογή μεταξύ του δικαιώματος και των ορίων του. Στο πεδίο αυτό, ιδίως σε περιπτώσεις οριακές, ανακαλούνται και ενεργοποιούνται, συνήθως ασυναίσθητα, τα ιδεολογικο-πολιτικά ανακλαστικά του ερμηνευτή, τα οποία είναι δυνατόν ο ίδιος να καθαγιάζει στα θολά ύδατα των "*προερμηνευτικών επιλογών*". Αντίθετα, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. φαίνεται να περιορίζει αισθητά το εύρος των σχετικών διλημμάτων και να παρέχει άμεση νομιμοποίηση στο ερμηνευτικό έργο, στον βαθμό κυρίως που το περιεχόμενό της ανάγεται κατ' ευθείαν στο αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος, στις θεμελιακές, δηλαδή, εκείνες επιλογές του, οι οποίες συνέχουν και νοηματοδοτούν ολόκληρο το συνταγματικό σύστημα. β) Πέραν τούτου, ο δικαστής επιστηρίζει το ερμηνευτικό του διάβημα στην αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, η οποία συνιστά, όπως είδαμε, το βασικό πεδίο αναφοράς όλων των επιμέρους σταθμίσεων αγαθών και αξιών στο επίπεδο των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η εν λόγω θεμελιώδης αρχή, κατευθύνει, έτσι, το ερμηνευτικό έργο, παρέχοντας επαρκές στήριγμα για τη συναγωγή των σχετικών πορισμάτων.

Ας δούμε, όμως, πιο συγκεκριμένα πως αποτυπώνονται όλα αυτά στη σύγχρονη νομολογία των ανώτατων δικαστηρίων μέσα από ορισμένα -αντιπροσωπευτικά- νομολογιακά παραδείγματα. Στις *Σ.τ.Ε. 1443/1993* και *1444/1993* κρίθηκε, έτσι, το ζήτημα της νομιμότητας (συνταγματικότητας) της αποχής των δικηγόρων από το λειτούργημά τους και προσδιορίστηκαν τα εγγενή όρια του σχετικού δικαιώματος. Σύμφωνα, λοιπόν, με το σκεπτικό των εν λόγω αποφάσεων, η αποχή των δικηγόρων από τα καθήκοντά τους, "*ως εκδήλωση της συλλογικής αυτονομίας, διέπεται αναλόγως από τις αρχές του θεσμού της απεργίας. Συνεπώς θα πρέπει να ισχύσει και σ' αυτήν αντιστοίχως η διάκριση μεταξύ διεκδικητικής και πολιτικής αποχής ή αποχής διαμαρτυρίας. Η αποχή όμως αυτή, ως εκ του σκοπού στον οποίο αποβλέπει δεν μπορεί να παρατείνεται πέραν του ευλόγου χρόνου ώστε να εξαναγκάσει τη νομοθετική εξουσία να θεσπίσει ή να τροποποιήσει το κείμενο νομοθετικό πλαίσιο που συνιστά την κρατική οικονομική πολιτική, διότι τούτο θα συνεπήγετο παράβαση των διατάξεων των άρθρων 26 παρ. 1, 60 παρ. 1, 79 παρ. 8, 82 παρ. 1 και 106 παρ. 1 και 2 του ισχύοντος Συντάγματος. Επομένως η αποχή διαμαρτυρίας είναι περιορισμένη από πλευράς χρονικής διάρκειας και παρατεινομένη υπερβαίνει τον επιτρεπόμενο από το Σύνταγμα, κατά τα ανωτέρω, σκοπό της και γίνεται καταχρηστική (άρθρ. 5 παρ. 1 και 25 παρ. 3 του Συντάγματος)*".

Από το σκεπτικό των δύο αυτών αποφάσεων του Σ.τ.Ε. μπορεί να συναχθεί ότι: α) Η αποχή των δικηγόρων από τα καθήκοντά της, υπάγεται, ως προς τον έλεγχο της νομιμότητάς της, στα κριτήρια που τυποποιούνται στο άρθρο 23 § 2 Συντ., θα πρέπει, δηλαδή να είναι "*διεκδικητική*" και όχι "*πολιτική*", κατά την ορολογία των εν λόγω αποφάσεων. Τα κριτήρια αυτά, είναι στην ουσία κριτήρια ελέγχου "*καταχρηστικής άσκησης*" του δικαιώματος της απεργίας. Ο τρόπος της χρησιμοποιήσεώς τους στο σκεπτικό των εν λόγω αποφάσεων είναι προφανής : Εξυπονοείται στο σκεπτικό αυτό ότι μία απεργία χάνει, εκ των πραγμάτων, τον χαρακτήρα της ως "διεκδικητικής" και καθίσταται "πολιτική" (άρα, "καταχρηστική"), από τη στιγμή που ξεπεράσει τα περιορισμένα χρονικά πλαίσια της διάρκειάς της (τον "*εύλογο χρόνο*" κατά τη διατύπωση των αποφάσεων), οπότε και "υπερβαίνει τον επιτρεπόμενο από

το Σύνταγμα σκοπό της και γίνεται καταχρηστική". β) Τα κριτήρια του ελέγχου της καταχρηστικής άσκησης του δικαιώματος συνάγονται εν προκειμένω από ένα ευρύ πλέγμα συνταγματικών διατάξεων, οι οποίες, μάλιστα, βρίσκονται έξω από το κεφάλαιο της συνταγματικής ύλης που αφορά τα θεμελιώδη δικαιώματα. Το προστατευόμενο "αγαθό" είναι, όπως προκύπτει από τις διατάξεις αυτές το "*πολίτευμα*" που τυποποιεί το Σύνταγμα του 1975. Σ' αυτό παραπέμπουν ευθέως οι αναφερόμενες διατάξεις των άρθρων 26 § 1 (αρμοδιότητα νομοθετικής εξουσίας), 60 § 1 (ελευθερία γνώμης και ψήφου των βουλευτών), 79 § 8 (αρμοδιότητα της Ολομέλειας της Βουλής για την έγκριση των προγραμμάτων οικονομικής και κοινωνικής ανάπτυξης) και 82 § 1 (αρμοδιότητα της Κυβέρνησης να καθορίζει και να κατευθύνει τη γενική πολιτική της Χώρας). Είναι, βέβαια, πρόδηλο ότι η αναφορά στις συνταγματικές αυτές διατάξεις υπαινίσσεται, κατ' ουσίαν, τον τρόπο λειτουργίας του αντιπροσωπευτικού και κοινοβουλευτικού συστήματος της Χώρας, έτσι όπως αυτός οργανώνεται από το Σύνταγμα. Επιπλέον, στο πλέγμα των εν λόγω διατάξεων προστίθενται και αυτές του άρθρου 106 § § 1, 2, από τις οποίες αντλούνται προφανώς τα κριτήρια εκείνα που αναφέρονται σε συνταγματικούς σκοπούς ("*εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης και προστασία του γενικού συμφέροντος*", "*οικονομική ανάπτυξη όλων των τομέων της εθνικής οικονομίας*"), και αγαθά ("*ανθρώπινη αξιοπρέπεια*" - "*εθνική οικονομία*"). Κριτήρια, τα οποία συναπαρτίζουν το αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος του 1975/1986/2001[241]. γ) Η έννοια της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος θεμελιώνεται, σύμφωνα με το σκεπτικό των δύο αποφάσεων, στις διατάξεις των άρθρων 5 § 1 και 25 § 3 Συντ. Η σωρευτική αυτή παράθεση των δύο τελευταίων διατάξεων φαίνεται να ακολουθεί την άποψη εκείνη που έχει διατυπωθεί στη θεωρία, σύμφωνα με την οποία, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. θέτει έναν *ερμηνευτικό κανόνα*, ο οποίος χρησιμεύει για να διαπιστώνεται "*που ακριβώς έχουν χαραχθεί από τον συντακτικό νομοθέτη στο σώμα του Συντάγματος τα εγγενή όρια των διαφόρων ατομικών δικαιωμάτων, και κατ' εξοχήν του δικαιώματος της ελεύθερης αναπτύξεως της προσωπικότητας (άρθρο 5 § 1)*". Κατά τον τρόπο αυτό, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 "*χρησιμεύει και ως κατευθυντήριος κανόνας για τη συμπλήρωση του νοήματος των τριών περιορισμών του ατομικού δικαιώματος της ελεύθερης αναπτύξεως της προσωπικότητας, κυρίως δε στην πράξη για την οριοθέτηση των δικαιωμάτων των άλλων*"[242]. Ανεξάρτητα από τις αντιρρήσεις που θα μπορούσε να διατυπώσει κανείς σχετικά με την άποψη αυτή [243], εντούτοις πρέπει να γίνει δεκτό ότι οι περιορισμοί του δικαιώματος ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας που τυποποιούνται στο άρθρο 5 § 1 Συντ. συνιστούν τη βάση για την ερμηνευτική συναγωγή των κριτηρίων για τον έλεγχο της "καταχρηστικής άσκησης" του δικαιώματος αυτού. Οι περιορισμοί του άρθρου 5 § 1 Συντ. δεν "μεταφέρονται" ασφαλώς αυτούσιοι σε όλα τα υπόλοιπα θεμελιώδη δικαιώματα. Ο "καταστατικός", όμως, χαρακτήρας της γενικής αρχής που εισάγει το άρθρο 5 § 1 καθιστά τους εν λόγω περιορισμούς παράγοντες ερμηνείας των ορίων άσκησης (άρα, των ορίων μη "καταχρηστικής" άσκησης) των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Από την άποψη αυτή -και μόνο- είναι δυνατόν να θεωρηθεί ο ερμηνευτικός συσχετισμός του άρθρου 25 § 3 με το άρθρο 5 § 1 Συντ. ως γόνιμος και πρόσφορος να εισφέρει στέρεες λύσεις για την αποσαφήνιση των εγγενών, ιδίως, ορίων άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων[244]. Η γενική και αφηρημένη,

---

[241] Αξίζει να αναφερθεί εν προκειμένω η άποψη του *Π. Δαγτόγλου* ότι "*κατάχρηση συντρέχει, όταν δεν παραβιάζεται μεν καμμιά ρητή διάταξη, αλλά η χρήση του δικαιώματος αντιστρατεύεται τη συνταγματική τάξη και ειδικά τον σκοπό του συγκεκριμένου δικαιώματος -όταν δηλαδή δεν παραβιάζεται μεν το γράμμα, αλλά προφανώς το πνεύμα του Συντάγματος*". Θα ήταν δυνατόν να ισχυριστεί κανείς ότι στην ανωτέρω εξεταζόμενη νομολογιακή περίπτωση, το "*πνεύμα*" του Συντάγματος συνάγεται από το συνδυασμό όλων των ανωτέρω συνταγματικών διατάξεων με τη διάταξη του άρθρου 23 § 2 που κατοχυρώνει το δικαίωμα της απεργίας.

[242] *Α. Παντελής*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, ό.π., σελ. 233.

[243] Βλ. *Χ. Ανθόπουλου*, Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ό.π., σελ. 224-227, *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 283.

[244] Στη διαπίστωση αυτή φαίνεται να συγκλίνει και η συναφής αγόρευση του Υπουργού Δικαιοσύνης *Κ.*

όμως, θεμελίωση της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος ταυτόχρονα, και μάλιστα σωρευτικά, τόσο στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. όσο και σ' εκείνη του άρθρου 5 § 1 Συντ. είναι από δογματικής επόψεως προβληματική και μπορεί να οδηγήσει σε ποικίλες παρεξηγήσεις.

Αρκετά διαφορετική ως προς τη χρήση των κριτηρίων καταχρηστικής άσκηση δικαιώματος είναι, εξάλλου, η *Σ.τ.Ε. 5323/1995*. Κατά το σκεπτικό της απόφασης αυτής "*η διάταξη της παρ. 2 του άρθρου 20 του Συντάγματος, κατά την οποία κάθε ενδιαφερόμενος έχει δικαίωμα ακροάσεως πριν από κάθε διοικητική ενέργεια ή μέτρο που λαμβάνεται εις βάρος των δικαιωμάτων και συμφερόντων του, ερμηνευόμενη σε συνδυασμό με τις λοιπές συνταγματικές διατάξεις και ιδιαίτερα τις διατάξεις των άρθρων 5 § 1 και 25 § 3 που εντάσσονται στο ίδιο με αυτή δεύτερο μέρος του Συντάγματος (ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα), δεν αποκλείει, σε εξαιρετικές περιπτώσεις και υπό ορισμένες εγγυήσεις, να παραλείπεται η πρόσκληση των ενδιαφερομένων να εκθέσουν τις απόψεις τους πριν από τη διοικητική ενέργεια ή τη λήψη του μέτρου, όταν πρόκειται για μέτρο προσωρινού χαρακτήρα, λαμβανόμενο χάριν του δημοσίου συμφέροντος*"[245].

Στην περίπτωση αυτή, επιχειρείται η ανεύρεση των ορίων της συνταγματικής προστασίας του δικαιώματος προηγούμενης ακρόασης[246] μέσα από τη συνδυασμένη ερμηνεία των διατάξεων των άρθρων 20 § 2 (διάταξη - "βάση"), 5 § 1 και 25 § 3 Συντ. (διατάξεις "ερμηνευτικής συσχέτισης"). Αξίζει, μάλιστα, να σημειωθεί ότι στη διάταξη του άρθρου 20 § 2 Συντ. που κατοχυρώνει το δικαίωμα προηγούμενης ακρόασης δεν περιέχεται ούτε επιφύλαξη του νόμου ούτε αναφορά σε συγκεκριμένους περιορισμούς του δικαιώματος. Στην περίπτωση αυτή, όπως είναι προφανές, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. λειτουργεί ως *εγγενής περιορισμός του δικαιώματος*, ή, πιο ορθά, ως *κοινή συνισταμένη των εγγενών περιορισμών του*. Η γενική αρχή της απαγόρευσης κατάχρησης δικαιώματος, άλλωστε, *καταλαμβάνει όλα τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ανεξάρτητα από το εάν αυτά συνοδεύονται από επιφύλαξη νόμου ή από ρητά αναφερόμενους περιορισμούς*. Στην περίπτωση, εξάλλου, που ένα δικαίωμα δεν περιλαμβάνει ρητούς περιορισμούς ή δεν συνοδεύεται από επιφύλαξη υπέρ του νόμου, όπως συμβαίνει στην εξεταζόμενη περίπτωση του δικαιώματος προηγούμενης ακρόασης, η λειτουργία της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. καθίσταται περισσότερο απτή και εμφανής. Τα κριτήρια του ελέγχου της καταχρηστικότητας αναζητούνται τότε στους εγγενείς περιορισμούς που προκύπτουν από την ίδια τη ratio του δικαιώματος και το αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος, στο οποίο παραπέμπει η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. Στο τελευταίο αυτό πλαίσιο, περιλαμβάνεται πρωτίστως η έννοια του *κοινωνικού συμφέροντος*, όπως αυτό νοείται και λειτουργεί, ιδίως,

---

Στεφανάκη στην Ολομέλεια της Βουλής για την ψήφιση του Συντάγματος του 1975. Σημείωνε, έτσι, χαρακτηριστικά ο αγορητής τα εξής: "*Μας φοβίζει η 'κατάχρησις' όταν κατοχυρώνωμεν την χρήσιν και όταν εις αυτό τούτο το άρθρον 5 όλοι συμφωνούμεν εις την απαγόρευσιν της καταχρήσεως. Ιδού η διάταξις: 'Χωρίς να παραβιάζη το Σύνταγμα και τα χρηστά ήθη'. Που σημαίνει με κριτήριον τον κοινωνικόν σεβασμόν των ελευθεριών όλων των κοινωνικών ομάδων... Το άρθρον 22; Μα τούτο επαναλαμβάνεται κατ' ουσίαν εις όλα τα άρθρα του κεφαλαίου που ελέγομεν άλλοτε 'περί δημοσίου δικαίου των ελλήνων'. Είναι η αρνητική πλευρά του δικαιώματος*" (*Κ. Στεφανάκης*, Επίσημα Πρακτικά Βουλής, ό.π., σελ. 801).

[245] Τα ίδια κρίνουν και οι *Σ.τ.Ε. 1545/1995* και *4579/1995*.

[246] Για το δικαίωμα αυτό βλ. ιδίως την αναλυτική μονογραφία του *Π. Λαζαράτου*, Το δικαίωμα ακροάσεως στη διοικητική διαδικασία, 1992, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, όπου και πλούσια σχετική νομολογία του Σ.τ.Ε. Πρβλ. επίσης, τελείως ενδεικτικά, *P. Pavlopoulos*, La garantie constitutionnelle du principe "Audi alteram partem" dans l'ordre juridique grec, RHDI 1979 (ανάτυπο), *K. Halazonitis*, le droit de la défense devant l'administration en droit Héllenique, RHDI, 1984, σελ. 255 επ. Βλ. ακόμη την εξαιρετικά πλούσια νομολογία του Σ.τ.Ε. για τις περιπτώσεις που γίνεται δεκτή η εφαρμογή του εν λόγω δικαιώματος καθώς και για τις περιπτώσεις που δεν γίνεται αυτή δεκτή, σε: *Ι. Σαρμά*, Η συνταγματική και διοικητική νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, ό.π., σελ. 615-625, όπου, πάντως, η παράθεση της σχετικής νομολογίας φτάνει μέχρι το έτος 1987. Από την πλέον πρόσφατη συναφή νομολογία βλ. τη Σ.τ.Ε. 1710/2000, δημοσιευμένη σε: *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ζητήματα Δημοσίου Δικαίου, ό.π., σ. 180 επ.

σε σχέση με την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου[247]. Στο πλαίσιο αυτό, η εξεταζόμενη απόφαση εντοπίζει ως κριτήριο του ελέγχου της καταχρηστικότητας στην άσκηση του δικαιώματος της προηγούμενης ακρόασης το *δημόσιο συμφέρον*[248].

Ενδιαφέρουσα για το θέμα που εξετάζουμε είναι ακόμη η *Α.Π. (Ολ.) 2/1998*. Σύμφωνα με το σκεπτικό της απόφασης αυτής, "*με την ελευθερία των συμβάσεων, ως εκδήλωση του δικαιώματος της οικονομικής ελευθερίας, δεν συμβιβάζεται, κατ' αρχήν, μεταγενέστερη επέμβαση του νομοθέτη, περιοριστική της ελευθερίας αυτής, εκτός απο τις περιπτώσεις κατά τις οποίες η ελευθερία αυτή προσβάλλει τα δικαιώματα των άλλων ή ασκείται κατά παραβίαση του Συντάγματος ή ενέχει προσβολή των χρηστών ηθών, καθώς επίσης κατά τις περιπτώσεις που αυτή ασκείται προς βλάβη της Εθνικής Οικονομίας (άρθρα 5 παρ. 1, 25 παρ. 3 και 106 παρ. 2 του Συντάγματος). Επίσης η ελευθερία αυτή μπορεί να περιορισθεί όπου τούτο επβάλλεται από λόγους γενικότερου κινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος. Στις εξαιρετικές αυτές περιπτώσεις δεν αρκεί η δικαιολογημένη εμπιστοσύνη (αρχή της προστασίας της δικαιολογημένης εμπιστοσύνης) του ιδιώτη για να αποκλείσει την επέμβαση του νομοθέτη σε βάρος υφιστάμενων συμβάσεων και ειδικά με επιχείρηση, οργανισμό ή τράπεα που λειτουργεί για την εξυπηρέτηση του Δημόσιου τομέα*"[249].

Στην περίπτωση αυτή, όπως άλλωστε και στην προηγούμενη, επιχειρείται η συναγωγή των ορίων προστασίας του δικαιώματος από τον συνδυασμό των άρθρων 5 § 1 και 25 § 3 Συντ. Επιπλέον, και στην περίπτωση αυτή, εμφιλοχωρεί στη μείζονα πρόταση του συλλογισμού η διάταξη του άρθρου 106 § 2 Συντ., η οποία φαίνεται ότι αναδεικνύεται σε προνομιακό για τον δικαστή πεδίο εντοπισμού των συνταγματικών ορίων προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Είναι, εξάλλου, σαφές ότι και εδώ η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. χρησιμοποιείται ως *περιορισμός* του δικαιώματος: Διαγράφει, έτσι, η διάταξη αυτή τα *όρια προστασίας του δικαιώματος*, πέραν των οποίων η άσκηση του δικαιώματος είναι "*καταχρηστική*". Τα κριτήρια του σχετικού ελέγχου δεν ήταν δύσκολο να συναχθούν στην περίπτωση αυτή, εφόσον η ελευθερία των συμβάσεων, ως ειδικότερη έκφανση της οικονομικής ελευθερίας, κατοχυρώνεται στη διάταξη του άρθρου 5 § 1 Συντ. Διάταξη, η οποία εμπεριέχει ήδη ρητούς περιορισμούς (δικαιώματα των άλλων, Σύνταγμα, χρηστά ήθη).

---

[247] Στις περιπτώσεις, πάντως, των "ανεπιφύλακτων" δικαιωμάτων ο έλεγχος της κατάχρησής τους είναι, εκ των πραγμάτων, λιγότερο αυστηρός σε σχέση με τα δικαιώματα εκείνα που συνοδεύονται από επιφύλαξη του νόμου ή από ρητά αναφερόμενους στη συνταγματική διάταξη περιορισμούς. Και τούτο συμβαίνει όχι μόνο γιατί το συνταγματικό κείμενο επέλεξε, κυρίως για λόγους ιστορικο-πολιτικούς ή εξαιτίας της φύσης του δικαιώματος, να θεσπίσει διευρυμένη προστασία του, αλλά, επιπλέον, γιατί τα κριτήρια του σχετικού ελέγχου, ελλείψει ειδικά αναφερομένων περιορισμών, αναζητούνται αποκλειστικά στο γενικό αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος, στους σκοπούς και τα αγαθά, δηλαδή, εκείνα τα οποία το συνταγματικό κείμενο εξυπονοεί στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. ως όρια για τη νόμιμη άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο διαφαίνεται, άλλωστε, και στο σκεπτικό της εξεταζόμενης απόφασης. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι αναγνωρίζεται απόκλιση από το προστατευόμενο δικαίωμα μόνον "*σε εξαιρετικές περιπτώσεις και υπό ορισμένες εγγυήσεις*" *και εφόσον "πρόκειται για μέτρο προσωρινού χαρακτήρα*".

[248] Η εν λόγω απόφαση κρίνει, ακόμη, το ζήτημα της συνταγματικότητας του μέτρου της απαγόρευσης εξόδου από τη Χώρα των οφειλετών του δημοσίου, σύμφωνα με τους σχετικούς ορισμούς του άρθρου 1 ν. 395/76. Για τη στήριξη της επιχειρηματολογίας της γύρω από τη συνταγματικότητα του μέτρου αυτού, η απόφαση δεν χρησιμοποιεί τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. αλλά μόνο τις διατάξεις του άρθρου 5 § § 3, 4 Συντ., με απευθείας επίκληση του δημοσίου συμφέροντος ως -επαρκούς- λόγου για τον περιορισμό της ατομικής ελευθερίας στη συγκεκριμένη περίπτωση. Κατά την απόφαση, έτσι, το μέτρο απαγόρευσης εξόδου από τη Χώρα των οφειλετών του δημοσίου δεν αντίκειται στο άρθρο 5 § § 3, 4 Συντ. "*Και τούτο διότι ο επιβαλλόμενος περιορισμός της προσωπικής ελευθερίας, δικαιολογείται από τον επιδιωκόμενο πρόδηλο δημοσίου συμφέροντος σκοπό, συνιστάμενο στην παρεμπόδιση των αφερέγγυων οφειλετών του Δημοσίου να ματαιώνουν ή να αναστέλλουν την εκπλήρωση των υποχρεώσεών τους με τη διαφυγή τους στο εξωτερικό*" (όμοια κρίνουν και οι Σ.τ.Ε. 2858/1985 (Ολ.), 3809/1989, 1545/95).

[249] Σημειώνεται ότι σύμφωνα με το σκεπτικό της απόφασης, η ελευθερία των συμβάσεων περιλαμβάνεται στην οικονομική ελευθερία, "*ειδική πλευρά*" της οποίας είναι "*η ελευθερία εργασίας (ως ατομικό δικαίωμα), δηλαδή το δικαίωμα καθενός να εργάζεται και να επιλέγει ελεύθερα το είδος, τον τόπο και τον χρόνο της εργασίας του*". Η οικονομική ελευθερία, εξάλλου, κατοχυρώνεται στο άρθρου 5 § 1 Συντ.

Επιπρόσθετα, στο σχετικό πλέγμα των συνταγματικών περιορισμών ανακαλείται η διάταξη του άρθρου 106 § 2 Συντ., η οποία συνεισφέρει ερμηνευτικά τους δικούς της περιορισμούς της οικονομικής ελευθερίας (ελευθερία, ανθρώπινη αξιοπρέπεια, εθνική οικονομία)[250]. Η αναφορά, έτσι, στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. θα μπορούσε ίσως να θεωρηθεί εν προκειμένω ως περιττή, στον βαθμό κυρίως που για την επίλυση της συγκεκριμένης διαφοράς θα αρκούσε η επίκληση των περιορισμών των άρθρων 5 § 1 και 106 § 2 Συντ. Η λειτουργία, άρα, του άρθρου 25 § 3 είναι, στην περίπτωση αυτή, *επικουρική*: Ενισχύει τον σχετικό δικανικό συλλογισμό, παραπέμποντας ουσιαστικά, μέσω της συνταγματικής αυτής διάταξης, στο *αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος*. Η τελευταία αυτή επίκληση καθιστά, σε τελική ανάλυση, ευχερέστερη τη νοηματική και ερμηνευτική σύνδεση των συνταγματικών διατάξεων που τυποποιούν συγκεκριμένους περιορισμούς στην οικονομική ελευθερία και την ελευθερία των συμβάσεων, διευκολύνοντας, κατά τον τρόπο αυτό, τη συγκρότηση του νομικού συλλογισμού. Η αναγωγή, άλλωστε, στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. έχει, εκτός από ερμηνευτική, και συμβολική - ψυχολογική λειτουργία: Η διάταξη αυτή παραπέμπει ευθέως στην *ιστορική βούληση* που επικαθόρισε το συνταγματικό κείμενο και, ειδικότερα, σε μία πολύ συγκεκριμένη επιλογή του συντακτικού νομοθέτη, να εξαρτήσει τη συνταγματικότητα της άσκησης ενός δικαιώματος από τον σεβασμό ορισμένων ορίων, πέραν των οποίων η άσκηση δεν επιτρέπεται, είναι, άρα, "καταχρηστική" και δεν προστατεύεται συνταγματικά. Από την άποψη αυτή, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. διευκολύνει, ακόμη, τις σχετικές σταθμίσεις αγαθών και αξιών, τις οποίες είναι υποχρεωμένος ο δικαστής να πραγματοποιήσει. Πραγματικά, η συναγωγή των περιορισμών ενός δικαιώματος συνιστά μεν ένα αναγκαίο αλλά όχι ικανό για την επίλυση της διαφοράς στάδιο του δικανικού συλλογισμού. Στη συνέχεια, ο δικαστής οφείλει να υπαγάγει τα πραγματικά περιστατικά στους συνταγματικούς κανόνες και να κάνει όλες τις σχετικές *σταθμίσεις* μεταξύ των αγαθών και των αξιών που προστατεύει το δικαίωμα και εκείνων στα οποία αποβλέπουν οι περιορισμοί. Σ' αυτό ακριβώς το στάδιο των σταθμίσεων, που είναι μάλιστα συνήθως και το δυσχερέστερο, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. είναι δυνατόν να αποδειχθεί πολύτιμη[251].

Αξίζει ακόμη να αναφερθεί ότι η εξεταζόμενη απόφαση δεν αρκείται στους περιορισμούς που συνάγονται από τις διατάξεις των άρθρων 5 § 1, 25 § 3 και 106 § 2 Συντ., αλλά προσφεύγει, επιπλέον, στην επίκληση των λόγων "*γενικότερου κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος*", προκειμένου να δικαιολογηθεί ο περιορισμός της ελευθερίας των συμβάσεων. Η σχετική διατύπωση της απόφασης, ωστόσο, δεν μπορεί να θεωρηθεί επιτυχής: Η αποσύνδεση των ανωτέρω συνταγματικών διατάξεων από τους λόγους του κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος, στερεί τους τελευταίους το συνταγματικό τους έρεισμα. Πραγματικά, η αναφορά στους λόγους αυτούς ως "εγγενείς" περιορισμούς της ελευθερίας των συμβάσεων, χωρίς οποιαδήποτε συνταγματική τους στήριξη, δεν μπορεί παρά να δημιουργεί αμφιβολίες. Θα ήταν, λοιπόν, σκόπιμο, η επίκληση των λόγων κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος να επιστηρίζεται, όπως, άλλωστε, ορθά πραγματοποιείται στη

---

[250] Είναι αξιοσημείωτο ότι η εξεταζόμενη απόφαση της Ολομέλειας του Α.Π. αναφέρεται μόνο στον τελευταίο περιορισμό του άρθρου 106 § 2 Συντ. (εθνική οικονομία), παραλείποντας τους άλλους δύο (ελευθερία - ανθρώπινη αξιοπρέπεια). Κάτι τέτοιο δικαιολογείται, σε κάποιο τουλάχιστον βαθμό, από δύο λόγους: Πρώτον οι περιορισμοί αυτοί εμπεριέχονται ουσιαστικά στους ήδη αναφερόμενους από τη διάταξη του άρθρου 5 § 1 Συντ. περιορισμούς (δικαιώματα των άλλων - Σύνταγμα). Κατά τον τρόπο αυτό, το Δικαστήριο θεώρησε, πιθανόν, περιττή την επανάληψη της αναφοράς τους. Δεύτερον, για την επίλυση της συγκεκριμένης υπόθεσης που έκρινε το Δικαστήριο δεν ήταν, όπως φαίνεται, αναγκαία η επίκληση των εν λόγω περιορισμών του άρθρου 106 § 2 Συντ.

[251] Τη λειτουργία αυτή του άρθρου 25 § 3 Συντ. εντοπίζει προσφυώς ο *Α. Μανιτάκης* (Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό.π., σελ. 272-273), ο οποίος, αναφερόμενος στην "*τεράστια ερμηνευτική αξία*" της εν λόγω διάταξης σημειώνει σχετικά: "*Ο δικαστής προσφεύγει σ' αυτήν συχνά διότι ανακαλύπτει στην ίδια ιδιότητες χρήσιμες για το δικαιοδοτικό του έργο, οι οποίες του επιτρέπουν να επιλύει τις διαφορές αναγόμενος σ' έναν κανόνα - μέτρο, ευλύγιστο και ευπροσάρμοστο, πρόσφορο για στάθμιση συγκρουομένων συμφερόντων και αξιών*".

νομολογία του Σ.τ.Ε., στις συνταγματικές εκείνες διατάξεις, οι οποίες κατοχυρώνουν το θεμελιώδες δικαίωμα και τυποποιούν τα όρια και τους περιορισμούς τους.

Κατά την εξεταζόμενη απόφαση, τέλος, στις περιπτώσεις όπου το δικαίωμα της οικονομικής ελευθερίας περιορίζεται από τις διατάξεις των άρθρων 5 § 1, 25 § 3 και 106 § 2 Συντ., καθώς και από λόγους γενικότερου κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος, "*δεν αρκεί η δικαιολογημένη εμπιστοσύνη (αρχή της προστασίας της δικαιολογημένης εμπιστοσύνης) του ιδιώτη για να αποκλείσει την επέμβαση του νομοθέτη σε βάρος υφιστάμενων συμβάσεων*". Μία τέτοια απόλυτη διατύπωση, ωστόσο, ιδίως, μάλιστα, όταν δεν αιτιολογείται, δημιουργεί προβλήματα. Η απόφαση φαίνεται, έτσι, να εξυπονοεί μία εκ των προτέρων καθορισμένη στάθμιση ανάμεσα στους περιορισμούς του δικαιώματος, από τη μία πλευρά, και στην αρχή της προστασίας της δικαιολογημένης εμπιστοσύνης, από την άλλη. Προστασία, η οποία συνάγεται από την αρχή του κράτους δικαίου. Μία τέτοια, εκ των προτέρων προσδιορισμένη, στάθμιση, όμως, δεν υφίσταται. Αντίθετα, η στάθμιση αυτή πραγματοποιείται *in concreto*, ανάλογα με τις εκάστοτε κρινόμενες περιστάσεις και τις ειδικότερες συνθήκες της περίπτωσης που κρίνεται, με βάση, βέβαια, την αρχή της αναλογικότητας, της αναγκαιότητας και τη διασφάλιση του πυρήνα του δικαιώματος. Η "καταχρηστική" άσκηση δικαιώματος, λοιπόν, είναι δυνατόν, σε εξαιρετικές προφανώς περιπτώσεις, να μη θεωρηθεί ως (έμμεσα) παράνομη, εάν καλύπτεται από την -εξίσου με την αρχή της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος συνταγματικά κατοχυρωμένη- αρχή της προστασίας της δικαιολογημένης εμπιστοσύνης[252].

Με έρεισμα τις παραπάνω απόψεις, η πλειοψηφία της Ολομέλειας του Δικαστηρίου αποδέχθηκε τελικά ότι οι διατάξεις του άρθρου 28 του ν. 2190/1994 (με τις οποίες καταργήθηκαν αυτοδικαίως πράξεις ίδρυσης ή μετατροπής θέσεως, πρόσληψης και κάθε είδους υπηρεσιακής μεταβολής στα ΝΠΔΔ και ΝΠΙΔ που αναφέρονται στο άρθρο 25 παρ. 1 του ίδιου νόμου, ως και όλες οι τυχόν επελθούσες παρεπόμενες συνέπειες από την ίδρυση ή μετατροπή θέσεων, οποιουδήποτε οργάνου, που εκδόθηκαν κατά το χρονικό διάστημα από την προκήρυξη βουλευτικών εκλογών έως την ορκωμοσία της Κυβερνήσεως), "*θεσπίστηκαν για την προστασία του αδιαβλήτου των υπηρεσιακών αυτών μεταβολών, δηλ. για την προστασία των δικαιωμάτων των άλλων και του γενικότερου κοινωνικού και δημόσιου συμφέροντος, το οποίο επιβάλλει την απαγόρευση διορισμών ή προσλήψεων καθώς και μεταβολών της υπηρεσιακής κατάστασης των υπαλλήλων κατά τις προεκλογικές περιόδους, δεδομένου ότι κατά το διάστημα αυτό εγείρονται πράγματι υπόνοιες για μεροληπτικές κρίσεις, οι οποίες προσβάλλουν το παράλληλο δικαίωμα άλλων υπαλλήλων και τα χρηστά υπηρεσιακά ήθη*". Όπως είναι πρόδηλο, τα κριτήρια που λήφθηκαν εν προκειμένω από τον ερμηνευτικό συνδυασμό του άρθρου 5 § 1 Συντ. με την αρχή της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκηση δικαιώματος συνοψίζονται σε : α) Δικαιώματα των άλλων και β) χρηστά ήθη, όπως αυτά γίνονται ειδικότερα αντιληπτά ως "*χρηστά υπηρεσιακά ήθη*".

Αξιοσημείωτη είναι, όμως, εν προκειμένω και η ισχυρή μειοψηφία που παρουσιάστηκε στην εν λόγω απόφαση. Η μειοψηφούσα άποψη διασπάστηκε σε δύο γνώμες: Σύμφωνα με την πρώτη γνώμη (μόλις ενός μέλους του Δικαστηρίου), "*η κρίση περί της συμφωνίας της ως*

---

[252] Κάτι τέτοιο είναι, θεωρητικά τουλάχιστον, δυνατόν να συμβαίνει ενόψει και του γεγονότος ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν εξαρτά την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκηση δικαιώματος από την "υπαιτιότητα" ή το "πταίσμα" του φορέα του: Πρβλ. *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 133, 136, όπου σημειώνεται ότι "*η έννοια της καταχρήσεως δικαιώματος (στο άρθρο 25 παρ. 3 του Συντάγματος, όπως και στο άρθρο 281 Α.Κ.) είναι καθαρά αντικειμενική*". Είναι, έτσι, πιθανόν μία "ανυπαίτια" καταχρηστική άσκηση δικαιώματος να μη θεωρηθεί ως (έμμεσα) "παράνομη", εφόσον συντρέχουν οι προϋποθέσεις για να υπαχθεί στο κανονιστικό πεδίο της αρχής της δικαιολογημένης εμπιστοσύνης του φορέα του δικαιώματος. Η σχετική κρίση, βέβαια, προϋποθέτει συνήθως λεπτές σταθμίσεις και αξιολογήσεις μεταξύ των αγαθών και αξιών που προστατεύονται με την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος και εκείνων που προστατεύονται από την αρχή της δικαιολογημένης εμπιστοσύνης του ιδιώτη, ενόψει πάντοτε των αρχών της αναλογικότητας και της αναγκαιότητας. Για τα κριτήρια εφαρμογής της αρχής της προστασίας της δικαιολογημένης εμπιστοσύνης του διοικουμένου πρβλ. ενδεικτικά, Σ.τ.Ε. (Ολ.) 3523/1992.

άνω διατάξεως (άρθρο 28 παρ. 10 ν. 2190/1994) προς την αρχή του άρθρου 5 παρ. 1 του Συντάγματος δεν είναι επιτρεπτή η χρήση του επιχειρήματος ότι η νομοθετική αυτή διάταξη υπαγορεύθηκε από λόγο προστασίας 'γενικότερου δημόσιου ή κοινωνικού συμφέροντος'. Διότι η επίκληση του ως άνω συμφέροντος για τον αποκλεισμό ή τον περιορισμό της ασκήσεως ατομικού δικαιώματος δεν συγχωρείται, αφού τα ατομικά δικαιώματα, μέσω των οποίων διασφαλίζεται ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου (άρθρο 2 παρ. 1 του Συντάγματος), ως αρνητικές (επί παραλείψει) αξιώσεις κατά της Πολιτείας, ενεργούν κατ' αρχήν και εναντίον του δημόσιου ή κοινωνικού συμφέροντος, υπόκεινται δε σε περιορισμό με το κριτήριο του συμφέροντος αυτού μόνον όταν τούτο προβλέπεται ρητώς από το ίδιο το Σύνταγμα (όπως στο άρθρο 17 παρ. 1) και, αυτονοήτως, όταν η άσκησή τους συνιστά κατάχρηση δικαιώματος κατά την έννοια του άρθρου 25 παρ. 3 του Συντάγματος (πράγμα που μπορεί να συμβεί και όταν, υπό τις συγκεκριμένες περιστάσεις, η βλάβη ή ο παραμερισμός του κοινού συμφέροντος είναι καταδήλως αντίθετος προς την καλή πίστη ή το σκοπό του δικαιώματος". Η τελευταία αυτή άποψη, παρά το γεγονός ότι ορθά αναγνωρίζει πως η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. παραπέμπει στην έννοια του *κοινωνικού συμφέροντος* ως κριτηρίου ελέγχου της καταχρηστικής άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων, εντούτοις, εσφαλμένα ανάγεται σε κριτήρια όπως η "*καλή πίστη*" ή τον "*σκοπό του δικαιώματος*", τα οποία, τουλάχιστον στη γενική τους διατύπωση, φαίνεται να αρμόζουν περισσότερο στο πεδίο του ιδιωτικού παρά του συνταγματικού δικαίου, και παραπέμπουν σε διαφορετικές προσλαμβάνουσες σε σχέση με το τελευταίο.

Κατά τη δεύτερη άποψη της μειοψηφίας του Δικαστηρίου, την οποία υποστήριξαν οκτώ μέλη, η διάταξη του άρθρου 10 του ν. 2190/1994, "*αντίκειται στο άρθρο 5 παρ. 1 του Συντάγματος, διότι πρόκειται για νομοθετική ρύθμιση με γνήσια αναδρομική δύναμη, η οποία δεν δικαιολογείται ούτε κατ' εξαίρεση, αφού με την αναδρομική κατάργηση των προαγωγών που είχαν ήδη αποφασισθεί από τα αρμόδια υπηρεσιακά όργανα της ΑΤΕ προσβάλλεται η οικονομική και ειδικότερα η επαγγελματική ελευθερία των επιτρεπτώς και νομίμως προαχθέντων, δεν συνέτρεχε δε εν προκειμένω ούτε συνταγματικώς προβλεπόμενη εξαίρεση, εφόσον οι προαγωγές είχαν διενεργηθεί συννόμως, ούτε αντίθεση προς το γενικότερο δημόσιο ή κοινωνικό συμφέρον*". Είναι προφανές ότι η μειοψηφία αυτή δεν αμφισβητεί τους περιορισμούς της οικονομικής ελευθερίας που απορρέουν από τις διατάξεις των άρθρων 5 § 1, 25 § 3 και 106 § 2 Συντ., αλλά αξιολογεί διαφορετικά τη συνδρομή των λόγων κοινωνικού συμφέροντος. Η διαφοροποίηση, επομένως, έχει να κάνει μόνον με το στάδιο των αξιολογικών σταθμίσεων μεταξύ των αγαθών που διακυβεύονται στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Τα ίδια με την Α.Π. (Ολ.) 2/1998 δέχεται, εξάλου, αν και με κάποιες διαφοροποιήσεις στη διατύπωση, η *Α.Π. (Ολ.) 3/1998*. Σύμφωνα, έτσι, με το σχετικό σκεπτικό της εν λόγω απόφασης "*με την ελευθερία των συμβάσεων, ως εκδήλωση του δικαιώματος της οικονομικής ελευθερίας, δεν συμβιβάζεται κατ' αρχήν μεταγενέστερη επέμβαση του νομοθέτη, περιοριστική της ελευθερίας αυτής, εκτός από τις περιπτώσεις της άσκησης της συμβατικής ελευθερίας σε βάρος της ελευθερίας, της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και των δικαιωμάτων άλλων ή εναντίον των χρηστών ηθών ή καταχρηστικής άσκησής της ή προς βλάβη της Εθνικής οικονομίας, δηλαδή όπου συντρέχει περίπτωση κατά την οποία η ελευθερία αυτή υπερβαίνει τα όρια που το ίδιο το Σύνταγμα θέτει με τα άρθρα 5 παρ. 1, 25 παρ. 3 και 106 παρ. 2, ή όπου τούτο επιβάλλεται από λόγους γενικότερου κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος*". Η διατύπωση αυτή είναι αρκετά αναλυτικότερη και μάλλον πληρέστερη σε σχέση με εκείνη που υιοθετεί η Α.Π. (Ολ.) 2/1998. Όπως προκύπτει κατ' αρχήν από το σκεπτικό της πλειοψηφούσας άποψης του Δικαστηρίου, το Σύνταγμα θέτει με τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 "*όρια*" στην ατομική ελευθερία. Τα όρια αυτά στην περίπτωση της οικονομικής ελευθερίας και της ελευθερίας των συμβάσεων, είναι η "*ελευθερία*", η "*ανθρώπινη αξιοπρέπεια*" και τα "*δικαιώματα των άλλων*", τα "*χρηστά ήθη*" και η "*Εθνική οικονομία*". Σε αντίθεση με την προηγούμενη απόφαση του Δικαστηρίου, η 3/1998 δεν αναφέρεται στην άσκηση του

δικαιώματος "*κατά παραβίαση του Συντάγματος*" ως προϋπόθεση για την αναγνώριση της δυνατότητας του νομοθέτη να περιορίσει το δικαίωμα. Το "όριο" αυτό προκύπτει από τη διάταξη του άρθρου 5 § 1 Συντ. Από την άλλη, η εξεταζόμενη απόφαση αναφέρεται, αντίθετα από την 2/1998, στην "*ελευθερία*" και στην "*ανθρώπινη αξιοπρέπεια*" ως όρια για τη (συνταγματική) άσκηση του δικαιώματος της οικονομικής ελευθερίας. Τα δύο αυτά όρια, όπως, άλλωστε, κι αυτό της "εθνικής οικονομίας" προκύπτουν ευθέως από τη διάταξη του άρθρου 106 § 2 Συντ. Και στις δύο αυτές αποφάσεις, τέλος, αναγνωρίζεται η δυνατότητα του (κοινού) νομοθέτη να περιορίζει την οικονομική ελευθερία, "*όπου τούτο επιβάλλεται από λόγους γενικότερου κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος*".

Ιδιαίτερα χαρακτηριστική για τον τρόπο πρόσληψης της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος από τα δικαστήρια αποτελεί η *υπ' αριθμ. 4/1999 (30.3.1999) Γνωμοδότηση του Εισαγγελέα του Αρείου Πάγου*, η οποία αναφέρεται σε ζητήματα συνταγματικότητας των διατάξεων του ν.δ. 794/1971 και του β.δ. 168/1972, που αφορούν την πραγματοποίηση συναθροίσεων. Η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. χρησιμοποιείται εν προκειμένω ουσιαστικά ως ερμηνευτικός παράγοντας για τον εντοπισμό των ορίων του δικαιώματος που θεσπίζεται στο άρθρο 11 Συντ. Σύμφωνα, έτσι, με την εν λόγω Γνωμοδότηση, «*περιεχόμενο της ελευθερίας της συνάθροισης είναι η ελευθερία οργάνωσης, διεξαγωγής, διεύθυνσης και συμμετοχής στη συνάθροιση. Στην ελευθερία της συνάθροισης ανάηκει και η ελευθερία καθορισμού του τόπου και του χρόνου διεξαγωγής τους. Όμως, καθόλου δεν είναι αντίθετοι στο Σύνταγμα περιορισμοί που αποβλέπουν στην προστασία άλλων εννόμων αγαθών... Επίσης, συνταγματική είναι η απαγόρευση πορειών κλπ. κατά την ώρα κυκλοφοριακής αιχμής στις κεντρικές οδικές αρτηρίες των πόλεων, στις εθνικές οδούς κλπ. Θα ήταν παραλογισμός αν υποστηριζόταν ότι η ελευθερία των συναθροίσεων υπερέχει της οδικής ασφάλειας, που ανάγεται ή αναφέρεται σε ζωή, περιουσία κλπ...Οι συναθροίσεις πρέπει να διεξάγονται με τρόπο που να μη διαταράσσεται ή να διαταράσσεται μόνο στο μέτρο του απολύτως αναγκαίου, η οδική κυκλοφορία. Με την έννοια αυτή είναι δυνατή και η συνύπαρξη της πορείας, σε καθορισμένη λωρίδα ή επί πεζοδρομίου ταυτόχρονα με την παράλληλη κυκλοφορία των οχημάτων. Η διατάραξη θα ήταν μέσα στα μέτρα του απολύτως αναγκαίου, με τον τρόπο αυτό... Το άρθρο 11 παρ. 2 του Συντάγματος επιτρέπει την απαγόρευση της υπαίθριας συνάθροισης αν σε ορισμένη περιοχή απειλείται σοβαρά, διαταραχή της κοινωνικοοικονομικής ζωής. Η διατύπωση είναι αόριστη και μπορεί να συντρέχει και όταν δεν απειλείται καθόλου η δημόσια ασφάλεια. Έτσι, έχει γίνει δεκτό ότι συντρέχει τέτοια περίπτωση, όταν η συνάθροιση απειλεί την κοινή ειρήνη (άρθρο 189 ΠΚ) ή θέτει σε κίνδυνο την ασφάλεια των συγκοινωνιών και των κοινωφελών εγκαταστάσεων (άρθρα 290 επ. ΠΚ). Η απειλή διακοπής της συγκοινωνίας, αστικής ή εξ ίσου της υπεραστικής όπου διεξάγεται συνεχής διαμετακόμιση ζωτικών αγαθών, προσώπων και υπηρεσιών, συνιστά περίπτωση σοβαρής διατάραξης της οικονομικής και κοινωνικής ζωής της χώρας (Ολ. Σ.τ.Ε. 957/1978) και εμπίπτει στην έννοια της συνταγματικής διατάξεως του άρθρου 11 παρ. 2 περιπτ. β΄ του Συντάγματος και άρα είναι επιτρεπτή η προληπτική απαγόρευση της συνάθροισης αυτής. Φυσικά είναι επιτρεπτή κατά μείζονα λόγον η διάλυση μιας τέτοιας συνάθροισης και κατά τη διεξαγωγή της. Στα πλαίσια αυτής της τοποθέτησης είναι επιτρεπτή επίση η υπό όρους διεξαγωγή της (λ.χ. απαγόρευση της στάθμευσης των τρακτέρ στην οδική αρτηρία, η κατάληψη από τους συμμετέχοντες μέρους μόνον του οδοστρώματος κλπ.). Σε περίπτωση μη συμμόρφωσης των συμμετεχόντων, εφαρμόζονται ανάλογα οι ποινικές διατάξεις των άρθρων 167, 170, 171 ΠΚ*».

Η ανωτέρω ερμηνεία των διατάξεων του άρθρων 11 Συντ., καθώς και η διακρίβωση των ορίων του δικαιώματος της συνάθροισης πραγματοποιούνται ουσιαστικά υπό το πρίσμα και σε συνδυασμό με τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. Όπως αναφέρεται, έτσι, στην ίδια Εισαγγελική Γνωμοδότηση «*σύμφωνα με το άρθρο 25 παρ. 3 του Συντάγματος καταχρηστική*

άσκηση δικαιώματος δεν επιτρέπεται, δηλαδή η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος που κατοχυρώνεται στο Σύνταγμα, είναι αντισυνταγματική. Εκ του λόγου ότι δεν αναφέρει η διάταξη κυρώσεις σε περίπτωση παραβιάσεώς της, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν συνέπειες, η κυριότερη των οποίων είναι, ότι η συγκεκριμένη συμπεριφορά δεν απολαμβάνει πλέον τη συνταγματική προστασία του ατομικού δικαιώματος, το οποίο δεν μπορεί να επικαλείται ο καταχρώμενος. Εξυπακούεται βέβαια ότι η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος κρίνεται μόνο από το δικαστήριο, με αρκετή δυσκολία και περίσκεψη, αφού η έννοια της καταχρήσεως είναι αόριστη και η ευρύτητα των σκοπών των ατομικών δικαιωμάτων δεδομένη».

Ιδιαίτερα σημαντική για τον τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτή και εφαρμόζεται η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. από τη νομολογία των δικαστηρίων είναι, δίχως αμφιβολία, η *υπ' αριθμ. 526/1988 απόφαση του Αρείου Πάγου*. Ειδικότερα, με την εν λόγω δικαστική απόφαση κρίθηκε ότι ναι μεν η διάταξη του άρθρου 20 παρ. 2 Συντ. «*το δικαίωμα της προηγούμενης ακρόασης του ενδιαφερομένου ισχύει και για κάθε διοικητική ενέργεια ή μέτρο που λαμβάνεται σε βάρος των δικαιωμάτων ή συμφερόντων του*» και, συνεπώς, η Διοόκηση έχει συνταγματική υποχρέωση «*να καλεί σε ακρόαση και να ακούει κάθε ενδιαφερόμενο πριν από την έκδοση ατομικής διοικητικής πράξης*», η δε παράλειψη της υποχρέωσης αυτής καθιστά ακυρωτέα την πράξη για παράλειψη ουδιώδους τύπου, «*από το συνδυασμό, όμως, της δάταξης αυτής με εκείνη του άρθρου 25 παρ. 3 του ίδιου Συντάγματος που απαγορεύει την καταχρηστική άσκηση κάθε δικαιώματος συνάγεται ότι το δικαίωμα της προηγούμενης ακρόασης αργεί όταν συντρέχουν ειδικοί λόγοι δημόσιου συμφέροντος που επιβάλλουν την άμεση λήψη και εφαρμογή του διοικητικού μέτρου όπως και όταν το μέτρο έχει ελεγκτικό χαρακτήρα και αποβλέπει στη συλλογή αποδεικτικών στοιχείων για εξυπηρέτηση δημόσιου συμφέροντος, συλλογή, που θα δυσχεραίνονταν αν ο ενδιαφερόμενος γνώριζε τη διοικητική επέμβαση. Οι λόγοι αυτοί που επιτρέπουν την άμεση διοικητική επέμβαση, δεν απαιτείται μεν ν' αναφέρονται στη διοικητική πράξη πρέπει όμως να προκύπτουν από το φάκελλο*».

Σημειώνεται ότι η ανωτέρω δικαστική απόφαση αφορούσε τον διορισμό προσωρινού Επιτρόπου στην Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος και κατάργηση των καταστατικών οργάνων της, χωρίς προηγούμενη ακρόαση. Σύμφωνα, έτσι, με το ίδιο σκεπτικό «*η παράλειψη αυτή επιβάλλονταν για εξασφάλιση δημόσιου συμφέροντος και λόγω κατεπείγοντος αφού κάθε κοινοποίηση του αποτελέσματος του ελέγχου και του ίδιου του θέματος να τεθεί η Τράπεζα κάτω από διοίκηση προσωρινού Επιτρόπου θα είχε απροσδιόριστες σε έκταση για την εθνική οικονομία δυσμενείς επιπτώσεις και αναταραχή στο Χρηματιστήριο δεδομένου ότι η Τράπεζα αυτή ήληγχε σειρά επιχειρήσεων... επιπλέον δε δημιουργούνταν κίνδυνοι άμεσης ανάληψης από τους καταθέτες των καταθέσεών τους και αδυναμίας λειτουργίας της Τράπεζας αυτής*».

Από την ανωτέρω απόφαση του ανώτατου πολιτικού δικαστηρίου της Χώρας συνάγονται, μεταξύ άλλων, τα εξής : α) Η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. απαγορεύει την καταχρηστική άσκηση «***κάθε***» δικαιώματος. Αυτό σημαίνει ότι στο πεδίο εφαρμογής της διάταξης αυτής περιλαμβάνονται όλα τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα και όχι μόνον ορισμένα από αυτά (με κριτήριο λ.χ. αν συνοδεύονται ρητά με ορισμένο σκοπό ή όχι)[253], β) Από το συνδυασμό του επίμαχου κάθε φορά δικαιώματος με τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ., είναι δυνατόν, υπό ορισμένες –αυστηρές- προϋποθέσεις το εν λόγω δικαίωμα να «***αργεί***» στη συγκεκριμένη περίπτωση, γ) Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος μπορεί να συντρέχει όταν η επίκληση του δικαιώματος αυτού έρχεται σε πρόδηλη σύγκρουση με ορισμένο λόγο *δημοσίου συμφέροντος*, ο οποίος, ενόψει σχετικής σταθμίσεως και των πραγματικών δεδομένων που υπάρχουν, εμφανίζεται *σημαντικά υπέρτερος* σε σχέση με την

[253] Contra ο *Κ. Χρυσόγονος*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 45, 68-69.

«ωφέλεια» που θα έχει η ο φορέας του δικαιώματος από τη συγκεκριμένη άσκησή του. Παρόμοιος λόγος δημοσίου συμφέροντος θεωρείται, στην εξεταζόμενη υπόθεση η *διασφάλιση της εθνικής οικονομίας*. Σε κάθε περίπτωση, η αξιακή «υπεροχή» του συγκεκριμένου δημοσίου συμφέροντος πρέπει να είναι *καταφανής*, σε σημείο ώστε η άσκηση του ατομικού δικαιώματος να εμφανίζεται ως *απάδουσα της γενικότερης τελολογίας* που διέπει το σύστημα προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Η στάθμιση εν προκειμένω πραγματοποιείται, όπως γίνεται σαφές, ανάμεσα στην «*αξία*» που έχει για τον φορέα της η άσκηση του δικαιώματος και της «*αξίας*» που έχει για τους άλλους και το κοινωνικό σύνολο ο συγκεκριμένος λόγος δημοσίου συμφέροντος, που θίγεται κατάφωρα και υπέρμετρα από την άσκηση του δικαιώματος αυτού και, ιδιαίτερα, από τον *τρόπο* άσκησής του. *Στην περίπτωση αυτή, άρα, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος αποτελεί ερμηνευτικό κριτήριο για την ανεύρεση των ορίων όχι τόσο του περιεχομένου του δικαιώματος όσο της άσκησής του, ενόψει του συγκεκριμένου βιοτικού περιστατικού.*

Την ανωτέρω νομολογιακή κατεύθυνση ακολουθεί, εξάλλου, εκτός από τον Άρειο Πάγο και η νομολογία του *Σ.τ.Ε., στην υπ' αριθμ. 1958/1987 απόφαση* του οποίου κρίθηκε ότι η διάταξη του άρθρου 20 παρ. 2 Συντ., «*ερμηνευόμενη σε συνδυασμό με τις λοιπές συνταγματικές διατάξεις και ιδιαίτερα τις διατάξεις των άρθρων 5 παρ. 1 και 25 παρ. 3 που εντάσσονται στο ίδιο μ' αυτήν δεύερο μέρος του Συντάγματος (ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα), δεν αποκλείει, σε εξαιρετικές περιπτώσεις και υπό ορισμένες εγγυήσεις, να παραλείπεται η πρόσκληση των ενδιαφερομένων να εκθέσουν τις απόψεις τους πριν από τη διοικητική ενέργεια ή τη λήψη του μέτρου, όταν πρόκειται για μέτρο προσωρινού χαρακτήρα, λαμβανόμενου χάριν του δημοσίου συμφέροντος, η δε πρόκλησή τους αυτή θα καθιστούσε τη λήψη του αδύνατη ή περιττή ή θα μπορούσε να οδηγήσει σε ματαίωση του διασφαλιστικού του δημοσίου συμφέροντος σκοπού στον οποίο αποβλέπει. Ειδικότερα, συγχωρείται η παράλειψη προσκλήσεως των ενδιαφερομένων οφειλετών του Δημοσίου να ακουσθούν πριν από τη λήψη εις βάρος τους του μέτρου της απαγορεύσεως εξόδου από τη Χώρα... που αποβλέπει, όπως έχει γίνει δεκτό (Σ.τ.Ε. Ολ. 2858/1985), στην παρεμπόδιση των αφερέγγυων οφειλετών του Δημοσίου να ματαιώνουν ή να αναστέλλουν την εκπλήρωση της υποχρεώσεώς τους με τη διαφυγή τους στο εξωτερικό, είναι δε φανερό ότι ο διασφαλιστικός του δημοσίου συμφέροντος σκοπός αυτός θα διέτρεχε άμεσο κίνδυνο ματαιώσεως αν ο ενδιαφερόμενος εκαλείτο και ελάμβανε γνώση του σχεδιαζόμενου εις βάρος του μέτρου*».

Καθίσταται, έτσι, σαφές ότι το επίπεδο των *αξιακών σταθμίσεων* στις οποίες είναι υποχρεωμένος να προβαίνει ο δικαστής κατά τον έλεγχο της καταχρηστικής άσκησης ενός δικαιώματος προσομοιάζει, αν δεν ταυτίζεται, με το επίπεδο των αξιακών σταθμίσεων που πραγματοποιούνται μεταξύ των διακυβευομένων συμφερόντων, ιδιαίτερα στις περιπτώσεις εκείνες που συγκρούεται το ατομικό με το κοινωνικό συμφέρον[254]. Στην ουσία των πραγμάτων, το περιεχόμενο της πρώτης στάθμισης συνιστά ειδικότερη όψη της δεύτερης. Και στις δυο περιπτώσεις, πάντως, οι συναφείς δικαιικές σταθμίσεις πραγματοποιούνται *στο πλαίσιο της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου* και με τους όρους και τις προϋποθέσεις που συνάγονται από την αρχή αυτή. Τούτο σημαίνει, inter alia, ότι η αρχή του κοινωνικού κράτους προσδιορίζει το περιεχόμενο των σταθμίσεων τις οποίες πραγματοποιεί ο εφαρμοστής του Συντάγματος κατά τον έλεγχο της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος. Κατά συνέπεια, τα δικαιώματα των άλλων, καθώς και το περιεχόμενο του δημόσιου συμφέροντος που διακυβεύεται από τη συγκεκριμένη άσκηση του δικαιώματος, προσδιορίζονται (και) από την αρχή του κοινωνικού κράτους. Αν θέλαμε, μάλιστα, να

[254] Για το περιεχόμενο των σταθμίσεων αυτών, που είναι εγγενείς στο σύγχρονο κοινωνικό κράτος δικαίου, βλ. αναλυτικά κατωτέρω.

σχηματοποιήσουμε και να απλουστεύσουμε κατά κάποιον τρόπο την ανωτέρω παραδοχή, πρέπει να πούμε ότι η αρχή του κοινωνικού κράτους, γενικά, διευρύνει την έννοια του δημόσιου ή κοινωνικού συμφέροντος και καθιστά περισσότερο αυστηρό και διεισδυτικό τον έλεγχο της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, στο βαθμό κυρίως που η εν λόγω αρχή σχετικοποιεί την προτεραιότητα του ατομικού συμφέροντος, όπως αυτό προσλαμβάνεται στον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, προσανατολίζοντας το συνολικό συνταγματικό σύστημα σε «κοινωνικές» αρχές, όπως είναι η κοινωνική δικαιοσύνη, η διασφάλιση του κοινωνικού συμφέροντος, η στάθμιση των διακυβευόμενων συμφερόντων κ.ο.κ.

Σε κάθε πάντως περίπτωση, η εφαρμογή της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος (πρέπει να) είναι μάλλον *οριακή* και όλως *εξαιρετική*. Πράγματι, στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων, η επίλυση παρόμοιων συγκρούσεων ανάμεσα σε συνταγματικά δικαιώματα και το κοινωνικό συμφέρον ή τα δικαιώματα των άλλων επιλύονται με βάση την *αρχή της πρακτικής εναρμόνισης και τη στάθμιση των διακυβευόμενων συμφερόντων*, κατά τον τρόπο και με τους όρους που επιβάλλει *η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*. Στις περιπτώσεις αυτές, η επίκληση της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. είναι μάλλον *περιττή*. Η χρησιμότητα, επομένως, της διάταξης αυτής εξαντλείται κυρίως στον έλεγχο του συγκεκριμένου «*τρόπου*» (συμπεριλαμβανομένου του «*χρόνου*», του «*τόπου*», των «*συγκυριών*», των «*περιστάσεων*», των «*εναλλακτικών λύσεων*», της «*μεθόδευσης*», των «*συνθηκών*» κ.ο.κ.) άσκησης των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Επιπλέον, η εν λόγω διάταξη συνιστά *ερμηνευτικό κριτήριο* για την ανεύρεση των ορίων της ασκήσεως αυτής.

Δεν χωρεί, ασφαλώς, αμφιβολία ότι οι ανωτέρω επισημάνσεις δεν φαίνεται να εξαρκούν για να διασκεδαστούν πλήρως οι σχετικές φοβίες αλλά και να αναιρεθούν οι κίνδυνοι που υπάρχουν από την εφαρμογή της διατάξεως του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. Από την άλλη, ωστόσο, δεν πρέπει να παραγνωρίζεται ότι η εν λόγω διάταξη εισάγει κανόνα του συνταγματικού δικαίου, τον οποίο δεν μπορούμε, βέβαια, ούτε να τροποποιήσουμε ούτε να καταργήσουμε[255], δίχως να παραβιάσουμε το Σύνταγμα. *Το γεγονός, άλλωστε, ότι ο πρόσφατος αναθεωρητικός νομοθέτης δεν κατήργησε τη διάταξη αυτή επιβεβαιώνει την ερμηνευτική και κανονιστική της χρησιμότητα*. Ο κίνδυνος, εξάλλου, μήπως μια αυταρχική κρατική εξουσία εκμεταλλευθεί το περιεχόμενο του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. για να καταπνίξει την ελευθερία δεν απέχει πολύ από τον αντίστοιχο κίνδυνο που υπάρχει μια παρόμοια εξουσία να διαστρεβλώσει και διαστρέψει το κανονιστικό περιεχόμενο των λοιπών συνταγματικών διατάξεων καθιστώντας τες από κανόνες διασφάλισης της ατομικής και κοινωνικής ελευθερίας και αυτονομίας σε κανόνες ατομικής και κοινωνικής χειραγώγησης. Το κρίσιμο, λοιπόν, ζήτημα δεν είναι να οδηγήσουμε ερμηνευτικά τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. σε κανονιστικό μαρασμό της, δίκην φιλόδοξων αναθεωρητικών νομοθετών, αλλά να θέσουμε εκείνες τις *δικλείδες ασφαλείας* που απορρέουν από τον ίδιο τον φιλελεύθερο και κοινωνικό χαρακτήρα του Συντάγματος, κατά τρόπο ώστε να μην είναι εφικτή η χρησιμοποίηση της διατάξεως αυτής για «αλλότριους» σκοπούς.

Στο πλαίσιο αυτό, κύριο μέλημα του ερμηνευτή του Συντάγματος είναι η αποκατάσταση της διατάξεως του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. στο ερμηνευτικό πλαίσιο που συγκροτούν οι διατάξεις του άρθρου 25 Συντ.[256], όπου αυτή είναι νοηματικά, λειτουργικά και νομοτεχνικά

---

[255] Έχει, μάλιστα, ήδη προταθεί η κατάργηση της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. με την αναθεώρηση του Συντάγματος. Βλ. *Γ. Σωτηρέλη*, Σύνταγμα και παγκοσμιοποίηση, ό.π., σ. 276-277, *Ι. Καμτσίδου*, Η επιφύλαξη υπέρ του νόμου, ό.π., σ. 126.

[256] Υπό το πρίσμα αυτό καθίσταται σαφές ότι η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος δεν αποτελεί έναν πρόσθετο γενικό «περιορισμό» των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, αλλά ερμηνευτικό όριο της άσκησής τους. Σύμφωνα, εξάλλου, με τη νέα διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. δ΄, κατά την οποία «*Οι*

ενταγμένη, καθώς και στο ευρύτερο ερμηνευτικό πλαίσιο του Συντάγματος και, ιδιαίτερα, των αρχών που αυτό κατοχυρώνει, όπως είναι, πρωτίστως, η αρχή του σεβασμού και της προστασίας της αξίας του ανθρώπου, η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, η αρχή της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, η δημοκρατική αρχή και η αρχή της διάκρισης των λειτουργιών. Ιδιαίτερη σημασία έχει, εξάλλου, το γεγονός ότι *κατά τον έλεγχο της καταχρηστικής άσκησης ενός δικαιώματος, ο εφαρμοστής του Συντάγματος οφείλει να συνυπολογίζει την αρχή της αναλογικότητας*. Για να διακριβωθεί, έτσι, εάν και κατά πόσο μια άσκηση ενός δικαιώματος απολαμβάνει ή όχι της προστασίας που προβλέπει για το δικαίωμα αυτό το Σύνταγμα είναι αναγκαίο ο σχετικός έλεγχος να περιλαμβάνει τα κριτήρια της αναλογικότητας. Η εφαρμογή αυτή της αρχής της αναλογικότητας στην περίπτωση της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος προκύπτει από την αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Επιπλέον, συνάγεται από τη νέα διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. δ΄ Συντ., κατά την οποία «*Οι κάθε είδους περιορισμοί που μπορούν κατά το Σύνταγμα να επιβληθούν στα δικαιώματα... πρέπει... να σέβονται την αρχή της αναλογικότητας*». Η γενική αυτή διατύπωση της ανωτέρω διάταξης («*οι κάθε είδους περιορισμοί*») επιτρέπει να ερμηνευθεί ότι καταλαμβάνει και την περίπτωση της απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, παρόλο που η τελευταία δεν μπορεί να θεωρηθεί, όπως ήδη σημειώθηκε παραπάνω, ως stricto sensu «*περιορισμός*» των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Πράγματι, με τη γενική αυτή διατύπωση, ο αναθεωρητικός νομοθέτης θέλησε να περιλάβει κάθε περίπτωση περιορισμού ή οριοθέτησης του δικαιώματος, τόσο ως προς το περιεχόμενό του όσο και ως προς την άσκησή του.

Επιπλέον, πρέπει να γίνει δεκτό ότι ο έλεγχος της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος πραγματοποιείται από το αρμόδιο δικαστήριο[257] και ότι οι ειδικότεροι λόγοι που θεμελιώνουν την καταχρηστική άσκηση πρέπει να περιλαμβάνονται με σαφήνεια και επάρκεια στα στοιχεία του φακέλου της υποθέσεως[258]. Ο σχετικός έλεγχος, εξάλλου, πρέπει, εκ της φύσεως του περιεχομένου της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 3, να πραγματοποιείται με διάθεση αυτοσυγκράτησης και αυτοπεριορισμού και η κατάφασή της να γίνεται με φειδώ και περίσκεψη[259]. Από τις ερμηνευτικές – μεθολογικές αρχές in dubio pro libertate και in dubio pro societate, που προκύπτουν από την αρχή του κράτους δικαίου και την αρχή του κοινωνικού κράτους, αντίστοιχα, συνάγεται, σε περίπτωση αμφιβολία, η ύπαρξη ενός τεκμηρίου υπέρ της μη καταχρηστικής άσκησης των ατομικών και των κοινωνικών δικαιωμάτων. Η διάρρηξη του τεκμηρίου αυτού μπορεί να συντελεστεί μόνον εφόσον η «καταχρηστικότητα» είναι καταφανής και μόνον εφόσον αυτή αποδεικνύεται κατά τρόπο πλήρη από τα στοιχεία του φακέλου της υποθέσεως. Ο σχετικός έλεγχος, ακόμη, πραγματοποιείται πάντοτε in concreto, ενόψει, δηλαδή, των πραγματικών περιστατικών και συνθηκών κάθε περίπτωσης[260]. Αντίθετα, νομοθετικές διατάξεις που «κηρύσσουν» ή

κάθε είδους περιορισμοί που μπορούν κατά το Σύνταγμα να επιβληθούν στα δικαιώματα αυτά πρέπει να προβλέπονται είτε απευθείας από το Σύνταγμα είτε από το νόμο, εφόσον υπάρχει επιφύλαξη υπέρ αυτού». Παρόμοιο περιορισμό, ωστόσο, δεν εισάγει η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ., όπως, άλλωστε, προκύπτει από την ίδια τη διατύπωσή της. Το δικαίωμα, έτσι, δεν περιορίζεται αλλά απαγορεύεται η καταχρηστική άσκησή του.

[257] Πρβλ. την προαναφερόμενη υπ' αριθμ. 4/1999 ΓνμδΕισΑΠ, κατά την οποία «*η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος κρίνεται μόνο από το Δικαστήριο*».

[258] Πρβλ. την ανωτέρω υπ' αριθμ. 526/1988 απόφαση του Αρείου Πάγου, όπου κρίνεται ότι οι σχετικοί λόγοι «*δεν απαιτείται μεν να αναφέρονται στη διοικητική πράξη πρέπει όμως να προκύπτουν από το φάκελο*».

[259] Πρβλ. την ανωτέρω υπ' αριθμ. 4/1999 ΓνμδΕισΑΠ, όπου σημειώνεται ότι «*η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος κρίνεται μόνο από το δικαστήριο, με αρκετή δυσκολία και περίσκεψη, αφού η έννοια της καταχρήσεως είναι αόριστη και η ευρύτητα των σκοπών των ατομικών δικαιωμάτων δεδομένη*».

[260] Η επίκληση, βέβαια, από τον φορέα του δικαιώματος που το ασκεί καταχρηστικά του επιχειρήματος ότι παρόμομοια άσκηση πραγματοποιείται και από άλλους δεν μπορεί να ευσταθήσει, σύμφωνα με τη γενική αρχή ότι «δεν υπάρχει ισότητα στην παρανομία». Η αντιμετώπιση, ωστόσο, των περιπτώσεων καταχρηστικής

«χαρακτηρίζουν» μια κατηγορία πράξεων ως «καταχρηστική άσκηση δικαιώματος» είναι, κατ' αρχήν, αντισυνταγματικές.

Μερικά, ακόμη, νομολογιακά παραδείγματα ίσως να φωτίσουν περισσότερο τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνει η νομολογία των δικαστηρίων την απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, που τυποποιείται στο άρθρο 25 παρ. 3 Συντ. Χαρακτηριστική από την άποψη αυτή είναι η *υπ' αριθμ. 1790/1987 απόφαση του Αρείου Πάγου*, με την οποία κρίθηκε ότι από τις διατάξεις του άρθρου 168 παρ. 2 ΠΚ «*συνάγεται ότι για τη στοιχειοθέτηση του εγκλήματος αυτού* (σ.σ. ενν. προσβολή της τιμής του Προέδρου της Δημοκρατίας – δημόσια δυσφήμηση), *που περιλαμβάνεται μεταξύ των εγκλημάτων τα οποία στρέφονται κατά της πολιτειακής εξουσίας, απαιτείται προσβλητική εκδήλωση καταφρονήσεως, ονειδισμού ή διασυρμού του Προέδρου της Δημοκρατίας ή δυσφήμησή του ως ανώτατου ανεύθυνου άρχοντα και φορέα της πολιτειακής εξουσίας την οποία από το Σύνταγμα έχει. Η εξυβριστική ή δυσφημηστική εκδήλωση δε αυτή να γίνει με λόγο ή έργο ή με οποιοδήποτε άλλο τρόπο δημόσια ήτοι κατά τρόπο ώστε να είναι εφικτή η περιέλευσή της σε ευρύτερο κύκλο προσώπων, που δεν συνδέονται με κάποιο δεσμό* ***και να κείται έξω από τα όρια του ελέγχου ή και δριμείας έστω κριτικής, που από το άρθρο 14 παρ. 1 και 2 του Συντάγματος επιτρέπονται και υπόκεινται στον κατά το άρθρο 25 παρ. 3 αυτού περιορισμό της καταχρήσεως δικαιώματος***» (η υπογράμμιση είναι δική μας).

Καθίσταται σαφές ότι το ανώτατο δικαστήριο στην περίπτωση αυτή πραγματοποιεί μια σύμφωνη με το Σύνταγμα ερμηνεία του άρθρου 168 παρ. 2 ΠΚ, προκειμένου να ανεύρει τα όρια της νομοτυπικής μορφής της ποινικής αυτής διάταξης. Στο επίκεντρο της ερμηνευτικής αυτής προσέγγισης βρίσκονται οι διατάξεων των άρθρων 14 παρ. 1 και 2 και 25 παρ. 3 Συντ., δηλαδή η ελευθερία του τύπου, όπως αυτή οριοθετείται ως προς την άσκησή της από την απαγόρευση καταχρήσεώς της. Σημειώνεται ότι με την επιλογή του αυτή, το Δικαστήριο δεν ποινικοποιεί, άμεσα ή έμμεσα, την απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, αλλά προσπαθεί να διακριβώσει τα ακριβή όρια πέρα από τα οποία η άσκηση της ελευθεροτυπίας καθίσταται, κατά τρόπο συνταγματικά θεμιτό, μέρος της νομοτυπικής μορφής του εγκλήματος του άρθρου 168 παρ. 2 ΠΚ.

Με έρεισμα την ανωτέρω σύμφωνη με το Σύνταγμα ερμηνεία της ποινικής διατάξεως, ο Άρειος Πάγος κρίνει με την εν λόγω απόφασή του ότι οι φράσεις και οι χαρακτηρισμοί που χρησιμοποιούνται στο επίμαχο δημοσίευμα «*κείνται πέρα από το δημοσιογραφικό έλεγχο και την έντονη έστω και δριμεία κριτική κατά κατάχρηση του δικαιώματος της ελευθεροτυπίας και της μετάδοσης πληροφοριών, προσβάλουν δεν την τιμή και την υπόληψη του Προέδρου της Δημοκρατίας στο αναγνωστικό κοινό της εφημερίδας*»[261].

άσκησης δικαιώματος πρέπει να γίνεται με βάση γενικά και αντικειμενικά κριτήρια και όχι επιλεκτικά, γεγονός που θα αντέβαινε στη γενική αρχή της ισότητας ενώπιον του νόμου (άρθρο 4 παρ. 1 Συντ.).

[261] Χαρακτηριστική είναι, εξάλλου, η *υπ' αριθμ. 6277/1999 απόφαση του Εφετείου Αθηνών*, με την οποία κρίνεται ότι με τις διατάξεις του άρθρου 14 παρ. 1 και 2 Συντ. «*καθιερώνεται και προστατεύεται η ελευθεροτυπία και συνακόλουθα η ελεύθερη δημοσιογραφία, η οποία χωρίς να ανάγεται σε δημόσια λειτουργία πρέπει να λειτουργεί προς όφελος του κοινωνικού συνόλου. Η ελευθεροτυπία και η ελεύθερη δημοσιογραφία μέσα στα πλαίσια της συνταγματικά κατοχυρωμένης ελευθερίας του τύπου εμφανίζεται ως ελεύθερη έκφραση στοχασμών, ως αδέσμευτη ειδησεογραφία και ως έντυπη άσκηση κριτικής και ελέγχου των δημοσίων προσώπων και πραγμάτων. Σύμφωνα με το άρθρο 25 παρ. 3 του Συντάγματος και το άρθρο 281 ΑΚ, το δικαίωμα της ελευθεροτυπίας, όπως και της ελεύθερης δημοσιογραφίας υπόκεινται στους περιορισμούς των νόμων με τους οποίους επιδιώκεται όχι να παρεμποδισθεί η ελευθεροτυπία και η ελεύθερη δημοσιογραφία, αλλά να προστατευθούν τα άτομα, τα νομικά πρόσωπα και το κοινωνικό σύνολο από την καταχρηστική άσκηση του πιο πάνω συνταγματικού δικαιώματος. Όσο και αν τα όρια μεταξύ της ελεύθερης και της καταχρηστικής άσκησης του δικαιώματος της ελευθεροτυπίας είναι δυσδιάκριτα, όμως προσδιορίζονται ικανοποιητικά ως προς την προστασία της τιμής και της υπόληψης τρίτων και συνακόλουθα την προσβολή της προσωπικότητάς τους από τα άρθρα 361-*

Ενδιαφέρουσα, αν και μάλλον αμφισβητούμενη είναι, εξάλλου, η κρίση του Αρείου Πάγου στην υπ' αριθμ. 580/1999 απόφασή του. Σύμφωνα, έτσι, με το σχετικό σκεπτικό της αποφάσεως αυτής «*η διάταξη του άρθρου 4 παρ. 1 του Συντάγματος, η οποία ορίζει ότι "οι έλληνες είναι ίσιοι ενώπιον του νόμου", έχει την έννοια ότι ο νομοθέτης, κατά τη ρύθμιση ουσιωδώς ομοίων πραγμάτων, σχέσεων ή καταστάσεων και κατηγοριών προσώπων, δεν μπορεί να νομοθετεί κατά διάφορο τρόπο, εισάγοντας εξαιρέσεις και προβαίνοντας σε διακρίσεις, εκτός αν η διαφορετική ρύθμιση δεν είναι αυθαίρετη, αλλά επιβάλλεται από λόγους γενικότερου κοινωνικού ή δημοσίου συμφέροντος, η συνδρομή του οποίου, ελεγχόμενη πάντοτε από τα δικαστήρια, είτε διαφοροποιεί την κατηγορία των προσώπων ή των πραγμάτων στα οποία αφορά, είτε θα καθιστούσε καταχρηστική και, άρα, αντίθετη προς τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 του Συντάγματος την άσκηση του εκ της ισονομίας ατομικού δικαιώματος στη συγκεκριμένη περίπτωση*».

Ενδεικτική, εξάλλου, για τον τρόπο με τον οποίο η νομολογία των δικαστηρίων προσλαμβάνει και εφαρμόζει τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. είναι η *υπ' αριθμ. 167/1998 του Αρείου Πάγου*. Σύμφωνα, έτσι, με το σχετικό σκεπτικό της δικαστικής αυτής αποφάσεως η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. «*αφορά όλα τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, όπως αυτά προβλέπονται στο Σύνταγμα και τελούν υπό την εγγύηση και προστασία του Κράτους, περιορίζει όμως αυτά όχι χάριν του ιδιωτικού συμφέροντος, αλλά μόνο εφόσον από την καταχρηστική άσκησή τους βλάπτεται το γενικότερο κοινωνικό ή δημόσιο συμφέρον*»[262].

Με την ανωτέρω κρίση του Δικαστηρίου φαίνεται να επιβεβαιώνονται οι δυο βασικές υποθέσεις της μελέτης σε σχέση με τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. : α) Η απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος αφορά όλα τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα που κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα και β) Η εν λόγω συνταγματική διάταξη συνδέεται στενά με την αρχή του κοινωνικού κράτους, εντασσόμενη, έτσι, στο ευρύτερο δικαιικό και αξιακό πλαίσιο που διαμορφώνεται στο άρθρο 25 Συντ. Συνυφαίνεται, έτσι, με το «γενικότερο κοινωνικό ή δημόσιο συμφέρον», που αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της αρχής του κοινωνικού κράτους, οριοθετώντας, κατά τον τρόπο αυτό, την άσκηση των εν ανωτέρω δικαιωμάτων[263]. Καταχρηστική μπορεί να θεωρηθεί, επομένως, η άσκηση εκείνη

---

369 ΑΚ». Από το ενδιαφέρον αυτό σκεπτικό συνάγονται μεταξύ άλλων τα εξής : α) Η ελευθεροτυπία δεν αποτελεί «λειτούργημα», η άσκησή της, ωστόσο, συνυφαίνεται με το «όφελος του κοινωνικού συνόλου», β) η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ. αποβλέπει όχι στην παρεμπόδιση της ελευθεροτυπίας αλλά στην προστασία των ατόμων, των νομικών προσώπων και του κοινωνικού συνόλου, γ) τα όρια μεταξύ της ελεύθερης και της καταχρηστικής άσκησης του ανωτέρω δικαιώματος είναι δυσδιάκριτα, ο προσδιορισμός τους, όμως, μπορεί να είναι ικανοποιητικός με βάση κριτήρια που ανάγονται στην προστασία της τιμής και της υπόληψης τρίτων, και, συνακόλουθα, την προσβολή της προσωπικότητάς τους. Οι τελευταίες αυτές κρίσεις του Δικαστηρίου μπορούν να αποδειχθούν χρήσιμες στην περίπτωση της σύγχρονης λειτουργίας του τύπου αλλά και της ραδιοτηλεόρασης. Η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος μπορεί να αποτελέσει εν προκειμένω καθοροστικό ερμηνευτικό αλλά και (αυτοτελώς) κανονιστικό παράγοντα ρύθμισης των σχετικών διαφορών. Στην περίπτωση αυτή, για τη διακρίβωση του καταχρηστικού χαρακτήρα της άσκησης του σχετικού δικαιώματος πρέπει να λαμβάνονται υπόψη στοιχεία όπως ο βαθμός και η έκταση προσβολής προσώπων ή ομάδων προσώπων, η θέση τεχνικής υπεροχής του μέσου (λ.χ. θεαματικότητα, ακροαματικότητα, ψυχολογική επιβολή κ.ο.κ.), σε σχέση με το πρόσωπο ή τα πρόσωπα που προσβάλλονται. Η καταχρηστική άσκηση του εν λόγω δικαιώματος μπορεί, τέλος, να αφορά συλλογικά κοινωνικά αγαθά, οπότε η κατάγνωση της καταχρηστικής άσκησης συνδέεται με το γενικότερο κοινωνικό ή δημόσιο συμφέρον.

[262] Όμοια κρίνει και η *ΑΠ Ολ. 48/1987*.

[263] Ο περιορισμός, ωστόσο, της καταχρηστικής άσκησης μόνον στις περιπτώσεις εκείνες που βλάπτεται το γενικότερο κοινωνικό ή δημόσιο συμφέρον δεν φαίνεται ορθός, στο βαθμό που είναι δυνατόν να καταγνωσθεί απαγορευμένη καταχρηστική άσκηση δικαιώματος και σε περιπτώσεις όπου βλάπτονται τα συμφέροντα άλλων προσώπων ή ομάδων προσώπων. Στις τελευταίες αυτές περιπτώσεις, δηλαδή, η απαγόρευση της καταχρηστικής

ενός δικαιώματος[264] όταν από αυτή παραβλάπτεται ουσιωδώς το γενικότερο δημόσιο ή κοινωνικό συμφέρον, σε βαθμό και ένταση τέτοια ώστε να υπερβαίνει αυτή τα αξιακά και δικαιικά όρια που επιβάλλει η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου. Για τη διάγνωση μιας τέτοιας καταχρηστικής άσκησης, ο δικαστής προβαίνει σε έλεγχο συνταγματικότητάς της, με βάση μια *in concreto στάθμιση* που πραγματοποιεί, ανάμεσα στο ατομικό συμφέρον του φορέα του δικαιώματος και το γενικότερου κοινωνικού συμφέροντος. Κατά τη διαδικασία της σχετικής στάθμισης εξετάζονται στοιχεία που ανάγονται στον τρόπο και τις γενικότερες συνθήκες άσκηση του δικαιώματος, όχι, όμως, και στην «ενδιάθετη βούληση» του φορέα του, παρά το γεγονός ότι αυτή υπολανθάνει, συνήθως, στις γενικότερες συνθήκες άσκησης του δικαιώματος. Η εν λόγω δικαστικός έλεγχος είναι έλεγχος οριακός. Και καθίσταται ακόμη περισσότερο οριακός ενόψει της εφαρμογής της αρχής της αναλογικότητας και της αρχής in dubio prolibertatis. Ερμηνευτικός γνώμονας κατά την πραγματοποίηση αυτού του δικαστικού ελέγχου αποτελούν η αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου, καθώς και οι διατάξεις των άρθρων 25 παρ. 1 και 2 Συντ. Ιδιαίτερη σημασία προσλαμβάνει εδώ η νέα διατύπωση της διατάξεως του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. β΄, με την οποία προβλέπεται η υποχρέωση των κρατικών οργάνων να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη και αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Δημιουργείται, έτσι, μεταξύ των άλλων, ένα τεκμήριο υπέρ της μη καταχρηστικής άσκησης του δικαιώματος, το οποίο εφαρμόζεται ιδίως στις αμφίβολες και οριακές περιπτώσεις. Κατά τον τρόπο αυτό, ο δικαστής φαίνεται να είναι αντιμέτωπος με δυο κατ' αρχήν αντιθετικές συνταγματικές διατάξεις : Από τη μια πλευρά είναι η διάταξη εκείνη που υποχρεώνει τον

άσκησης δικαιώματος στοχεύει στη διασφάλιση ιδιωτικού συμφέροντος.

[264] Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει εδώ το ζήτημα του εάν και κατά πόσο στην έννοια του «δικαιώματος», η καταχρηστική άσκηση του οποίου απαγορεύεται, σύμφωνα με τη διάταξη του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ., περιλαμβάνονται, εκτός από τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα που κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα, και τα δικαιώματα που κατοχυρώνονται σε διεθνείς συμβάσεις (ή ακόμη και διεθνή έθιμα, αν μπορούσε πρακτικά να υπάρξει κάτι παρόμοιο), οι οποίες ισχύουν, σύμφωνα με τις διατάξεις του άρθρου 28 Συντ., στην εσωτερική έννομη τάξη, «*ως αναπόσπαστο μέρος του εσωτερικού ελληνικού δικαίου και υπερισχύουν από κάθε άλλη αντίθετη διάταξη νόμου*». Ξεχωριστό ενδιαφέρον, στο πλαίσιο αυτό, παρουσιάζει και το ζήτημα εάν και κατά πόσο στην ανωτέρω έννοια του δικαιώματος περιλαμβάνονται τα δικαιώματα που κατοχυρώνονται στο κοινοτικό δίκαιο. Η απάντηση πρέπει να είναι και στις δυο περιπτώσεις καταφατική. Πράγματι, η γενική διατύπωση που χρησιμοποιούν οι διατάξεις των άρθρων 25 παρ. 1 εδ. α΄ («*Τα δικαιώματα του ανθρώπου*») και 25 παρ. 2 Συντ. («... *των θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου*»), επιτρέπει τη συναγωγή του συμπεράσματος ότι το άρθρο 25 Συντ. αναφέρεται κατ' αρχήν και στα δικαιώματα αυτά. Πρβλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σ. 201, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι «*όταν το άρθρο 25 παρ. 1 του Συντάγματος αναφέρεται στα "δικαιώματα του ανθρώπου", υπονοεί όχι μόνο τις περί ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων διατάξεις του ίδιου, αλλά και τις διατάξεις των συναφών διεθνών συνθηκών, από τις οποίες δεσμεύεται η Ελλάδα, ή και άλλων διεθνών κειμένων παρόμοιας στόχευσης, όπως ιδίως η Οικουμενική Διακήρυξη του 1948*». Πέραν τούτου, πρέπει να γίνει δεκτό ότι εφόσον το Σύνταγμα απαγορεύει την καταχρηστική άσκηση των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων που κατοχυρώνονται στο ίδιο και διαθέτουν την ύψιστη στην εθνική έννομη τάξη τυπική ισχύ, κατά μείζονα λόγο απαγορεύεται η καταχρηστική άσκηση των δικαιωμάτων που κατοχυρώνονται με τις ανωτέρω διεθνείς συμβάσεις. Τα κριτήρια, ωστόσο, που χρησιμοποιεί εν προκειμένω ο εθνικός εφαρμοστής των δικαιωμάτων αυτών προκειμένου να καταγνώσει την καταχρηστική άσκηση ενός τέτοιου δικαιώματος, πρέπει να ανάγονται στην ίδια τη διεθνή σύμβαση, στο γράμμα και στο πνεύμα, δηλαδή, που τη διέπουν. Είναι προφανές ότι το ζήτημα αυτό εκφεύγει από τα πλαίσια της παρούσας μελέτης και χρήζει αυτοτελούς επεξεργασίας. Σημειώνεται, πάντως, ότι η νομολογία των δικαστηρίων ήδη έχει αντιμετωπίσει, έστω και έμμεσα, το ανωτέρω ζήτημα. Σύμφωνα, έτσι, με την *υπ' αριθμ. 6209/1999 απόφαση του Εφετείου Αθηνών* η διάταξη του άρθρου 1 του Διεθνούς Συμφώνου για τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα (κ.ν. 2462/1997), που ορίζει ότι «*κανείς δεν φυλακίζεται αποκλειστικά λόγω της αδυναμίας του να εκπληρώσει συμβατική υποχρέωση*», ερμηνεύεται ενόψει της διάταξης του άρθρου 25 παρ. 3 Συντ., οπότε και λειτουργεί υπό ορισμένες (τέσσερις) προϋποθέσεις : «*α) εμπορική ιδιότητα του οφειλέτη, β) εμπορικότητα της απαίτησης, γ) δυνατότητα του οφειλέτη να εκπληρώσει την υποχρέωσή του και δ) νομική ή πραγματική αδυναμία ή υπέρμετρη δυσχέρεια του δανειστή να προβεί σε αναγκαστική εκτέλεση, με κατάσχεση της περιουσίας του οφειλέτη ή αναγκαστική διαχείριση*».

ίδιο και τα λοιπά όργανα της Πολιτείας να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη και αποτελεσματική άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων και, από την άλλη, είναι η διάταξη που απαγορεύει την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος. Την ισορροπία που αναζητά ο εφαρμοστής του Συντάγματος στην περίπτωση αυτή, μεταξύ των δυο ανωτέρω συνταγματικών «προσταγών», τη βρίσκει πρωτίστως στην αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου και τα κριτήρια στάθμισης που απορρέουν από αυτή. Η εν λόγω ισορροπία αντανακλά, σε τελική ανάλυση, τη γενικότερη νομικοπολιτική σύνθεση που πραγματοποιεί το ισχύον Σύνταγμα: Το άτομο απολαμβάνει των δικαιωμάτων του και η ελευθερία του είναι απαραβίαστη. Συναντά, όμως, όρια από την άλλη του «ιδιότητα», που αναφέρει η διάταξη του άρθρου 25 παρ. 1 εδ. α΄ Συντ., δηλαδή την υπόστασή του ως μέλος του κοινωνικού συνόλου.

Συνοψίζοντας κατά κάποιο τρόπο τα πορίσματα από την πρόσφατη νομολογία των ανωτάτων δικαστηρίων, μπορούμε να πούμε γενικά ότι η ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος γίνεται αντιληπτή από αυτά ως μορφή οριοθέτησης της ασκήσεως αυτής, πέραν της οποίας το δικαίωμα δεν θεωρείται ότι προστατεύεται συνταγματικά. Επομένως, είναι δυνατόν να περιορίζεται ή και να αποκλείεται μία τέτοια άσκηση των δικαιωμάτων. Στη συντριπτική πλειονότητα των σχετικών δικαστικών αποφάσεων η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. χρησιμοποιείται για την ενίσχυση του δικανικού συλλογισμού και τη στερέωσή του πάνω στο αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος, στο οποίο παραπέμπουν τα κριτήρια ελέγχου της καταχρηστικής άσκησης που εξυπονοούνται στην εν λόγω διάταξη. Η βασική λειτουργία του άρθρου 25 § 3 Συντ. στη νομολογία είναι *ερμηνευτική*. Η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος συνδυάζεται, έτσι, ερμηνευτικά με άλλες ειδικότερες διατάξεις, οι οποίες κατοχυρώνουν το "επίδικο" δικαίωμα ή τυποποιούν περιορισμούς στην άσκησή του. Η επίκληση της διάταξης του άρθρου 25 § 3 πραγματοποιείται, έτσι, σωρευτικά με την επίκληση άλλων συνταγματικών διατάξεων που οριοθετούν την προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Χαρακτηριστικότερα παραδείγματα συνιστούν εν προκειμένω οι διατάξεις των άρθρων 5 § 1 και 106 § 2 Συντ. Πολύ συχνά, εξάλλου, η γενική ρήτρα απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος συνδυάζεται με την επίκληση λόγων γενικότερου κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος, προκειμένου να ελεγχθεί η συνταγματικότητα νομοθετικών περιορισμών των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Στην τελευταία αυτή περίπτωση, επιχειρείται, σε λανθάνουσα συνήθως μορφή και με υπαινικτικό τρόπο, η συνταγματική θεμελίωση των λόγων κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος. Διευκολύνεται, επίσης, με τον τρόπο αυτό, η "επέκταση" της περιοριστικής αυτής επίκλησης του κοινωνικού συμφέροντος σε "ανεπιφύλακτα" δικαιώματα. Πραγματικά, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος έχει την ικανότητα να διεισδύει στο πεδίο λειτουργίας όλων των θεμελιωδών δικαιωμάτων, ανεξάρτητα από το αν αυτά είναι ή όχι "ανεπιφύλακτα". Στην περίπτωση αυτή, μέσα από τη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. αναζητούνται τα "εγγενή" όρια των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Όρια, τα οποία προκύπτουν από τα κριτήρια καταχρηστικότητας στα οποία παραπέμπει η εν λόγω διάταξη.

Ειδικότερα, όσον αφορά τη νομολογία του Σ.τ.Ε., η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. αναφέρεται σε περισσότερες από 380 αποφάσεις μέχρι σήμερα. Τις περισσότερες φορές, βέβαια, η επίκλησή της είναι μάλλον "διαδικαστική" και "τυπική": Το Δικαστήριο, συνήθως χωρίς ιδιαίτερη αιτιολογία, απορρίπτει το προβαλλόμενο από τον διάδικο λόγο, που άπτεται της συνταγματικής αυτής διάταξης. Γενικά, άλλωστε, η νομολογία του Σ.τ.Ε., σε αντίθεση με αυτή του Α.Π., είναι φειδωλή ως προς τη χρήση της ρήτρας απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, προτιμά δε να ανάγεται στην ίδια τη συνταγματική διάταξη που καθιερώνει το δικαίωμα, από την οποία αντλεί τους περιορισμούς του. Πολύ συχνά,

εξάλλου, αναγνωρίζεται η δυνατότητα στον κοινό νομοθέτη να περιορίζει τα θεμελιώδη δικαιώματα όταν συντρέχουν λόγοι κοινωνικού ή δημόσιου συμφέροντος.

Υπάρχει, τέλος, μία αρκετά μεγάλη ομάδα αποφάσεων του Σ.τ.Ε. η οποία θεμελιώνει την απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος όχι αποκλειστικά στην § 3 του άρθρου 25, αλλά στο συνδυασμό της τελευταίας με την § 2 του ίδιου άρθρου (ενδεικτικά, Σ.τ.Ε. 1582/1980, 3304/1980, 522/1982). Με τη σωρευτική αυτή επίκληση των § § 2, 3 του άρθρου 25, προκειμένου να θεμελιωθεί συνταγματικά η απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, η σχετική νομολογία διαλαμβάνει προφανώς ότι το νόημα, το περιεχόμενο και η λειτουργία της σχετικής απαγόρευσης δεν εξαντλείται μόνον στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ., αλλά επεκτείνεται και σ' αυτή του άρθρου 25 § 2 Συντ. Ο υπαινιγμός είναι εν προκειμένω πρόδηλος : Η τελολογία των δικαιωμάτων που τυποποιείται στο άρθρο 25 § 2 ("*πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*") θεωρείται ως κριτήριο εφαρμογής του άρθρου 25 § 3. Επομένως, η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων κατά τρόπο που δεν υπηρετεί τον στόχο της "κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη" πρέπει να θεωρηθεί ως "καταχρηστική" κατά την έννοια της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. [265]

Μία τέτοια θεμελίωση της απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος, χωρίς να είναι κατ' αρχήν δογματικά εσφαλμένη, είναι δυνατόν να οδηγήσει σε ποικίλες παρανοήσεις και να δημιουργήσει κινδύνους για το σύστημα προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Και τούτο γιατί μπορεί η σωρευτική επίκληση των δύο διατάξεων να θεμελιώσει τη λεγόμενη "*λειτουργική δέσμευση*" των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Να τα εξαρτήσει, δηλαδή, από τους συλλογικούς στόχους του άρθρου 25 § 2 Συντ. Η "*λειτουργικοποίηση*", όμως, των δικαιωμάτων έρχεται, όπως ήδη αναλύθηκε, σε σύγκρουση με το γράμμα και το "πνεύμα" του Συντάγματος. Πραγματικά, η άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν συνδέεται ούτε από το άρθρο 25 Συντ. ούτε από οποιαδήποτε άλλη συνταγματική διάταξη με υπερατομικούς στόχους, στην εξυπηρέτηση των οποίων είναι ταγμένα τα δικαιώματα αυτά. Η άσκησή τους, ωστόσο, παρόλο τον "ατομικό - υποκειμενικό" χαρακτήρα τους, δεν μπορεί να υπερβαίνει κάποια όρια, τα οποία το ίδιο το Σύνταγμα θεσπίζει για κάθε δικαίωμα χωριστά. Ούτε, επίσης, είναι επιτρεπτό η άσκηση αυτή να υπερακοντίζει τα κριτήρια που υπονοούνται στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. Σε αντίθετη περίπτωση, η άσκηση των δικαιωμάτων είναι καταχρηστική και δεν επιτρέπεται[266]. Ο ερμηνευτικός, λοιπόν, συνδυασμός των § § 2, 3 του άρθρου 25 Συντ. μπορεί να αποβεί γόνιμος μόνον στην περίπτωση που μέσα από αυτόν επιχειρηθεί, υπό τους ανωτέρω όρους, η συναγωγή κριτηρίων εφαρμογής της ρήτρας απαγόρευσης που τυποποιείται στη διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. Πραγματικά, η διάταξη του άρθρου 25 § 2 Συντ., στον βαθμό που θεσπίζει μία γενική συνταγματική υποχρέωση της Πολιτείας, η οποία αναφέρεται πρωτίστως στα θεμελιώδη δικαιώματα, εισφέρει σημαντικά στοιχεία στο αξιολογικό σύστημα του Συντάγματος, χρήσιμα και πρόσφορα για την

---

[265] Πρβλ. *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 133-134, όπου ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι "*η χρήση του δικαιώματος κατά τρόπο ασυμβίβαστο με την πραγματοποίηση της κοινωνικής δικαιοσύνης εν ελευθερία και δικαιοσύνη αποτελεί κατάχρηση και απαγορεύεται*".

[266] Πρβλ. *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά Δικαιώματα, τ. Α΄, ό.π., σελ. 135, όπου ο συγγραφέας τονίζει, εύστοχα, τα εξής: "Ενώ όμως το Σύνταγμα μιάς ελεύθερης και δημοκρατικής πολιτείας δεν ορίζει συνήθως τους σκοπούς για τους οποίους και μόνο μπορεί να γίνει χρήση ενός ατομικού δικαιώματος, ορίζει ρητά ή σιωπηρά ορισμένους σκοπούς για τους οποίους δεν μπορεί να γίνει χρήση του δικαιώματος". Βλ. επίσης, *Α. Μανιτάκη*, Η επίδραση του Συντάγματος στις ιδιωτικές έννομες σχέσεις, ό.π., σελ. 270-271, 275. Κατά τον συγγραφέα (ibid, σελ. 270-271), "*νομιμοποιείται ο νομοθέτης, επικαλούμενος την ρήτρα του άρθρου 25 παρ. 3 να θεσπίσει περιορισμούς στην άσκηση ενός συνταγματικού δικαιώματος, όταν αυτή εξυπηρετεί σκοπούς συνταγματικά ανεπίτρεπτους, οι οποίοι είτε απαγορεύονται ρητά από τη διάταξη που κατοχυρώνει το συγκεκριμένο δικαίωμα (άρθρα 23 παρ. 2, 17 παρ. 1, 12 παρ. 1, 106 παρ. 2 Σ) είτε αποκλείονται σιωπηρά διότι η πραγμάτωσή τους θέτει σε κίνδυνο συνταγματικά αγαθά που ενδιαφέρουν το κοινωνικό σύνολο (π.χ. προστασία της ζωής, της ασφάλειας των πολιτών, του πολιτεύματος και των λειτουργιών του, της ασφάλειας του κράτους κ.ά.)*" (οι υπογραμμίσεις είναι του συγγραφέα).

αποσαφήνιση των ορίων προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Κυρίως, ο ερμηνευτικός αυτός συνδυασμός των § § 2, 3 του άρθρου 25 Συντ. διευκολύνει την "επικοινωνία" της ρήτρας απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος με τους τελολογικούς προσδιορισμούς της αρχής του κοινωνικού κράτους. Προσδιορισμοί, οι οποίοι επιβοηθούν στο ερμηνευτικό έργο της συγκεκριμενοποίησης των κοινωνικών οριοθετήσεων των ατομικών δικαιωμάτων (λ.χ. κοινωνικό συμφέρον), και προσανατολίζουν το εγχείρημα των σχετικών σταθμίσεων αγαθών, αξιών και συμφερόντων. Σταθμίσεων, που, όπως είδαμε, αποτελούν εγγενές χαρακτηριστικό στο κοινωνικό κράτος δικαίου.

Από όλες τις ανωτέρω θεωρητικές αναζητήσεις, την ανάλυση των προπαρασκευαστικών εργασιών και τη συνοπτική παράθεση των κυριότερων πορισμάτων της νομολογίας, μπορούμε να καταλήξουμε, με κάποια σχετική άνεση, στο συμπέρασμα ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. θεσπίζει μία γενική αρχή απαγόρευσης της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος. Το κανονιστικό εύρος της αρχής αυτής εντοπίζεται, αλλά και περιορίζεται, αποκλειστικά στο σύνολο των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων.

Το γεγονός, εξάλλου, ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν περιλαμβάνει "κύρωση"[267] για την περίπτωση της παραβίασής της, δεν την καθιστά, όπως υποστηρίζεται, lex imperfecta[268]. Αντίθετα, η διάταξη αυτή περιέχει και νομικό κανόνα, εφαρμοστέο άμεσα από τον δικαστή και εν γένει τον εφαρμοστή του Συντάγματος[269]. Είναι, έτσι, δυνατό ο κοινός νομοθέτης να περιορίσει, να αποκλείσει ή ακόμη και να ποινικοποιήσει την καταχρηστική άσκηση δικαιώματος. Κάτι τέτοιο αποτελεί, άλλωστε, λογική απόρροια του περιεχομένου της ρήτρας απαγόρευσης καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος: Η καταχρηστική άσκηση "δεν επιτρέπεται", κατά συνέπεια δεν προστατεύεται συνταγματικά. Η μη (συνταγματικά) προστατευόμενη, όμως, άσκηση ενός δικαιώματος μπορεί να υποβληθεί από τον κοινό νομοθέτη σε *περιορισμούς*[270]. Πολύ δε περισσότερο όταν αυτή "απαγορεύεται", όπως υπολαμβάνει η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος κινείται, εξ ορισμού, εκτός των ορίων προστασίας του δικαιώματος. Είναι, έτσι, "εκτεθειμένη" στη νομοθετική απαγόρευση, περιορισμό, ή ακόμη, κύρωση, η οποία, όμως,

---

[267] Αντίθετα, στη διάταξη του άρθρου 67 παρ. 3 του γιουγκοσλαβικού Συντάγματος του 1992 προβλέπεται ρητά ότι «*Η κατάχρηση των δικαιωμάτων και των ελευθεριών του ανθρώπου και του πολίτη είναι αντισυνταγματική και* ***τιμωρείται***» (η υπογράμμιση είναι δική μας).

[268] Έτσι ήδη και ο *Κ. Χρυσόγονος*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 69, ο οποίος, ωστόσο, αντιλαμβάνεται τη σχετική λειτουργία της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. ως "επιλεκτική": Η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος περιορίζεται, κατά τον συγγραφέα, μόνο στις περιπτώσεις των άρθρων 23 § 2, 17 § 1 και 106 § 2 Συντ., ενώ δεν ισχύει αυτή στα άλλα δικαιώματα "*αφού αυτά αποτελούν αυτοσκοπούς και άρα δεν τίθεται καν θέμα κατάχρησής τους*". Την αντίθετη άποψη, εξάλλου, ότι δηλαδή η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. είναι "ατελής" (lex imperfecta) είχαμε υποστηρίξει, ακολουθώντας την (εσφαλμένη) κρατούσα άποψη, σε προηγούμενη εργασία: Βλ. *Απ. Παπακωνσταντίνου*, Ίδρυση πολιτικού κόμματος και πολίτευμα, ό.π., σελ. 44-45.

[269] Πρβλ. επίσης, *Π. Παραρά*, Σύνταγμα και ΕΣΔΑ, ό.π., σελ. 117-118, όπου ο συγγραφέας χρησιμοποιεί το εξής χαρακτηριστικό παράδειγμα εφαρμογής του νομικού αυτού κανόνα: "*Ομάδα διαδηλωτών πραγματοποιεί καθημερινά, από 12-3 μ.μ., συγκέντρωση μπροστά στη Βουλή -χρήση του ατομικού δικαιώματος της συναθροίσεως στο ύπαιθρο, άρθρ. 11 Σ-, διεκδικώντας συγκεκριμένη νομοθετική ρύθμιση προβαλλομένου αιτήματος, παραλύοντας όμως επί τρίωρο την κίνηση στο κέντρο της Αθήνας κάθε μέρα. Η διοικ. πράξη που θα απαγορεύσει, ως καταχρηστική, την περαιτέρω άσκηση του ατομικού αυτού δικαιώματος (π.χ. μετά την τρίτη ημέρα -οπότε τεκμαίρεται ότι μέσα στο χρόνο αυτό το μήνυμα έχει γίνει οπωσδήποτε γνωστό και η πίεση έχει ασκηθεί-, ή αμέσως μετά την ψήφιση της μη αρεστής διατάξεως) δεν θα είναι παράνομη*".

[270] Όπως σημειώνει σχετικά ο *Π. Δαγτόγλου*, Ατομικά δικαιώματα, ό.π., σελ. 138-139, "*η κύρωση της καταχρήσεως είναι ότι η συγκεκριμένη συμπεριφορά δεν απολαμβάνει την συνταγματική προστασία του ατομικού δικαιώματος, το οποίο πιά δεν μπορεί να επικαλείται ο καταχρώμενος*". Κατά τον τρόπο αυτό, ο νομοθέτης είναι δυνατόν να επέμβει περιοριστικά. Δεν πρέπει, άλλωστε, να μας διαφεύγει αυτό που εύστοχα σημειώνει ο *Δ. Τσάτσος* (Συνταγματικό Δίκαιο, τ. Γ΄, ό.π., σελ. 229), ότι δηλαδή "*Το Σύνταγμα δεν θεσπίζει γενικό δικαίωμα απόλυτης ελευθερίας, αλλά προστατεύει συγκεκριμένες εκφάνειές της*". Από τη στιγμή, λοιπόν, που για οποιονδήποτε λόγο η άσκηση ενός δικαιώματος δεν προστατεύεται από το Σύνταγμα, είναι δυνατή η νομοθετική της απαγόρευση.

εφόσον πρόκειται για ποινική κύρωση οφείλει να συγκεντρώνει τις σχετικές προδιαγραφές που ορίζει το άρθρο 7 § 1 Συντ. Η δυνατότητα, εξάλλου, της νομοθετικής "πλήρωσης" της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. γίνεται αποδεκτή και από τη νομολογία των ανώτατων δικαστηρίων, όπως προκύπτει και από τα παραδείγματα τα οποία αναφέρθηκαν ανωτέρω[271].

5. Το άρθρο 25 § 3 και η "αρχή της συνολικής εποπτείας του Συντάγματος"

Έχει ήδη αναφερθεί ότι το συνταγματικό κείμενο δεν αποτελεί απλά ένα σύνολο διάσπαρτων κανόνων δικαίου που ρυθμίζουν επιμέρους όψεις των σχέσεων κράτους - κοινωνίας ή οργανώνουν την κρατική εξουσία. Αντίθετα, συνιστά ένα οργανωμένο και λογικά αρθρωμένο *σύστημα* κανόνων δικαίου. Μία τέτοιου είδους μεθοδολογική θεώρηση του Συντάγματος έχει, όπως είναι προφανές, σημαντικές ερμηνευτικές συνέπειες: Προσανατολίζει κατ' αρχήν τον ερμηνευτή του συνταγματικού κειμένου σε μία *συστηματική ερμηνεία* των επιμέρους διατάξεών του. Επιπλέον, του παρέχει τη δυνατότητα να αντιληφθεί το κανονιστικό περιεχόμενο του Συντάγματος ως *νοηματική και νομική ενότητα*, ως ενιαίο, δηλαδή, σύνολο.

Στην περίπτωση αυτή, ο ερμηνευτής αναζητά, σχεδόν διαισθητικά, τα συνολικά νοήματα του Συντάγματος, τις βασικές επιλογές που διατρέχουν το σώμα του και χρωματίζουν τους επιμέρους εννοιολογικούς συσχετισμούς. Εκκινεί, δηλαδή, από ένα ορισμένο "*γνωστικό σχήμα*" (schema) για το συνταγματικό κείμενο, μέσα από το οποίο αντιλαμβάνεται τα νοήματα και τις λειτουργίες του[272]. Ανοίγεται, έτσι, μπροστά του ένα πολύπλοκο και σύνθετο *σημειολογικό σύστημα*, που υπακούει σε κοινούς μεθοδολογικούς και επιστημολογικούς κανόνες. Στις περισσότερες δε περιπτώσεις, ο ερμηνευτής οφείλει να ανεύρει τα εκάστοτε *σημαινόμενα* στα οποία παραπέμπουν τα "επίμαχα" *σημαίνοντα*, σε συνδυασμό με μία σειρά άλλων "σημείων" του συνταγματικού κειμένου. "Σημεία", τα οποία συχνά παραπέμπουν με τη σειρά τους σε άλλα "σημεία" κ.ο.κ.

Ο ερμηνευτής του Συντάγματος είναι, έτσι, υποχρεωμένος να έχει μία *συνολική εικόνα* του συνταγματικού κειμένου. Αυτό δεν σημαίνει μόνο μία στοιχειώδη γνώση του γραμματικού - κατ' αρχήν- περιεχομένου των συνταγματικών διατάξεων, αλλά, κυρίως, μία εξοικείωση με τις θεμελιακές εκείνες επιλογές που διαπερνούν ολόκληρο το συνταγματικό κείμενο και του διασφαλίζουν τη λογική και νοηματική του ενότητα. Στο πλαίσιο της θεώρησης αυτής, ακόμη και στοιχεία που φαίνονται αντιφατικά μεταξύ τους γίνονται τελικά αντιληπτά ως *αρμονική ενότητα*. Κατά τον τρόπο αυτό, το ερμηνευτικό έργο είναι ανά πάσα στιγμή σε θέση να ανάγεται στο νοηματικό περιεχόμενο περισσότερων συνταγματικών κανόνων, καθώς και στις ευρύτερες επιλογές του Συντάγματος. Μία τέτοια μεθοδολογική αντίληψη μπορούμε να την περιγράψουμε ως *"αρχή της συνολικής εποπτείας (της ύλης) του Συντάγματος"*.

---

[271] Εκτός από τις προαναφερόμενες Α.Π. (Ολ.) 2/1998 και 3/1998, βλ. επίσης, ενδεικτικά, την Α.Π. (Ολ.) 794/1976, η οποία έκρινε ως συνταγματικό το άρθρο 39 § 3 του α.ν. 1092/1938 που επιτρέπει στον εισαγγελέα να απαγορεύσει οποιαδήποτε δημοσίευση σχετική με την ενεργούμενη ανάκριση για ποινική δίωξη που έχει ήδη ασκηθεί. Σύμφωνα με το σκεπτικό, ότι η σχετική απαγόρευση αφορά τη σύμφωνα με το άρθρο 25 § 3 Συντ. καταχρηστική άσκηση του δικαιώματος που κατοχυρώνεται στο άρθρο 14 Συντ., αποβλέποντας, έτσι, η απαγόρευση αυτή στην προστασία του "*υπέρτερου αγαθού της διασφάλισης εμπιστευτικών πληροφοριών*" και του "*κύρους και της αμεροληψίας της δικαστικής εξουσίας*". Από τη σχετική νομολογία των ανώτερων δικαστηρίων πρβλ. ενδεικτικά την ΕφΑθ 5280/1981 (ΤοΣ 1982, σελ. 260 επ.), με την οποία κρίθ[illegible] ως συνταγματική η διάταξη του άρθρου 121 Π.Κ., που ανάγει σε αξιόποινη πράξη τη διασπορά ψευδών ειδήσεων. Και στην περίπτωση αυτή, γίνεται επίκληση στο γενικό συμφέρον της μη διασποράς ψευδών ειδήσεων και θεμελιώνεται η συνταγματικότητα της εν λόγω διάταξης στο άρθρο 25 § 3 Συντ.

[272] Για τη θεωρία του J. Piaget σχετικά με τα "γνωστικά σχήματα" βλ. *R. Ornstein/L. Cartensen*, Ψυχολογία. Η μελέτη της ανθρώπινης συμπεριφοράς, τ. Ι, ό.π., σελ. 54. Για τον Piaget, η μονάδα της νοητικής ζωής είναι το γνωστικό σχήμα (schema). Τα γνωστικά σχήματα είναι η γνώση του πως οργανώνονται τα πράγματα και πως σχετίζονται μεταξύ τους.

Θα μπορούσε, βέβαια, να τεθεί εν προκειμένω το ερώτημα εάν μία τέτοια μεθοδολογική αρχή, όπως αυτή της "συνολικής εποπτείας του Συντάγματος", συνεπάγεται "κανονιστικές" επιπτώσεις. Μήπως, με άλλα λόγια, οδηγεί η αρχή αυτή σε μία "διαφορετική" ερμηνευτική προσέγγιση του Συντάγματος και, άρα, σε "διαφορετικά" ερμηνευτικά πορίσματα. Η θεώρηση λ.χ. του συνταγματικού κειμένου ως "συστήματος" επιβάλλει μία περισσότερο "συνολική" - "συστηματική" ερμηνευτική προσέγγιση των διατάξεών του, επομένως κατατείνει σε συγκεκριμένες ερμηνευτικές συνεπαγωγές. Για παράδειγμα, η αφηρημένη διατύπωση της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. ("*Η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος δεν επιτρέπεται*"), μπορεί από μόνη της να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι στην έννοια του "δικαιώματος" περιλαμβάνονται όλα τα δικαιώματα, ιδιωτικά, δημόσια, δικονομικά κ.ο.κ. Είναι, επίσης, δυνατόν να θεωρηθεί η έλλειψη ρητά αναφερόμενων σ' αυτήν κριτηρίων ελέγχου της καταχρηστικής άσκησης, ως ένδειξη "νομικής πενίας" της διάταξης. Η "*αρχή της συνολικής εποπτείας του Συντάγματος*", όμως, προσανατολίζει σε μία διαφορετική προσέγγιση και, συνακόλουθα, αντίληψη του περιεχομένου της διάταξης αυτής. Περισσότερο συγκεκριμένα, η εν λόγω αρχή επιβάλλει την αναζήτηση του εννοιολογικού περιεχομένου της διάταξης σε *ερμηνευτικό συσχετισμό* με: α) Το ευρύτερο κανονιστικό περιεχόμενο του Συντάγματος, τον φιλελεύθερο χαρακτήρα του και τη νομική του λειτουργία. Εδώ εντάσσονται, επίσης, οι διατάξεις του συνταγματικού κειμένου που αφορούν το πολίτευμα, καθώς και το γενικό "αξιολογικό πλαίσιο" του Συντάγματος. β) Το σύνολο των διατάξεων του δευτέρου Μέρους του συνταγματικού κειμένου, που αναφέρεται στα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα. γ) Τις υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25 Συντ., οι οποίες τυποποιούν τους βασικούς κανόνες της λειτουργίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Ιδιαίτερη σημασία έχουν εν προκειμένω οι αρχές του κράτους δικαίου και του κοινωνικού κράτους που θεμελιώνονται στο εν λόγω άρθρο, όπως, βέβαια, διαμορφώνονται αυτές σε σχέση με την "καταστατική" αρχή του άρθρου 2 § 1 Συντ. και τη γενική αρχή της ελευθερίας (άρθρο 5 § 1 Συντ.).

Από τον ερμηνευτικό αυτό συγχρωτισμό προκύπτει, όπως ήδη αναλύθηκε, ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. θεσπίζει μία *γενική αρχή*, το περιεχόμενο της οποίας αναφέρεται σε όλα τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, και μόνον σ' αυτά. Τα κριτήρια δε του ελέγχου της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος απορρέουν από την ίδια τη συνταγματική διάταξη που κατοχυρώνει το θεμελιώδες δικαίωμα, καθώς και από το γενικό αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος, υπό τους ειδικότερους όρους που αναφέρθηκαν ανωτέρω. Από τον ίδιο ερμηνευτικό συσχετισμό, εξάλλου, προκύπτει ότι η γενική αρχή του άρθρου 25 § 3 Συντ. δεν εξικνείται μέχρι του βαθμού της "λειτουργικοποίησης" των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι ο ερμηνευτικός εντοπισμός του κανονιστικού περιεχομένου της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ. προϋποθέτει την αναγωγή του σχετικού εγχειρήματος σε μία σειρά συνταγματικών κανόνων, αρχών και αξιών. Κατά συνέπεια, η μεθοδολογική "αρχή της συνολικής εποπτείας του Συντάγματος", συνιστά εν προκειμένω αναγκαίο όρο για την αποσαφήνιση του περιεχομένου και της λειτουργίας της διάταξης του άρθρου 25 § 3 Συντ.[273]

Από την άποψη, πάντως, του ζητήματος που ενδιαφέρει εδώ, αξίζει να υπογραμμισθεί ιδιαίτερα η "*ενδοσυστηματική*" ερμηνευτική προσέγγιση των διατάξεων του άρθρου 25 Συντ. Η ερμηνευτική επικοινωνία της διάταξης του άρθρου 25 § 3 με τις υπόλοιπες διατάξεις του ίδιου άρθρου είναι η σημαντικότερη σε σχέση με όλες τις άλλες ερμηνευτικές συσχετίσεις που αναπτύσσει το άρθρο 25 § 3 Συντ. Και τούτο συμβαίνει γιατί οι υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25 Συντ. συνιστούν για τη διάταξη της § 3 το "εγγύτερο" από δικαιοτεχνικής, εννοιολογικής και λειτουργικής επόψεως, ερμηνευτικό και κανονιστικό "περιβάλλον".

---

[273] Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα της προαναφερόμενης Σ.τ.Ε. 1144/1993, η οποία, προκειμένου να εντοπίσει τα κριτήρια για τον έλεγχο της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος ανάγεται, πέραν του άρθρου 25 § 3 Συντ., σε μία σειρά διατάξεων, οι οποίες καλύπτουν, μάλιστα, ευρύτερα ρυθμιστικά πεδία : 5 § 1, 26 § 1, 60 § 1, 79 § 8, 82 § 1 και 106 § § 1, 2 Συντ.

Ενταγμένη μέσα στο περιβάλλον αυτό, η εν λόγω διάταξη αποκτά το ιδιαίτερο νόημά της και γίνεται αντιληπτή η λειτουργία της. Πρωτίστως, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 συγχρωτίζεται ερμηνευτικά με την *αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*, που θεμελιώνεται στο άρθρο αυτό. Υπό το πρίσμα της ερμηνευτικής αυτής σχέσης, η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος εμπλουτίζεται με *κοινωνικό περιεχόμενο και λειτουργία*: Η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος και, συνακόλουθα, τα κριτήρια του σχετικού ελέγχου, δεν αποβλέπουν μόνον στη διασφάλιση του κράτους (ασφάλεια - εδαφική ακεραιότητα - πολίτευμα), αλλά και της *κοινωνικής ολότητας*. Από την άποψη αυτή, ο περιορισμός των θεμελιωδών δικαιωμάτων που εισάγει η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. μπορεί να θεωρηθεί ως "*κοινωνικός περιορισμός*"[274].

Καθίσταται, λοιπόν, προφανές ότι η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ. προσανατολίζεται σε μία ιδιαίτερη λειτουργία της αρχής του κοινωνικού κράτους, εκείνη του *κοινωνικού περιορισμού των ατομικών δικαιωμάτων*. Την *οριοθέτησή* τους, δηλαδή, κατά τρόπο ώστε να μην παραβλάπτεται υπέρμετρα το κοινωνικό σύνολο από μία στενά ατομικιστική άσκηση των δικαιωμάτων αυτών[275]. Από την άποψη αυτή, η απαγόρευση καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος αντανακλά μία συγκεκριμένη *όψη της αρχής του κοινωνικού κράτους*. Μπορεί, έτσι, να θεωρηθεί ως *δομικό χαρακτηριστικό* της αρχής αυτής.

Μία τέτοια εκδοχή ενισχύεται, άλλωστε, και από τη *δικαιοτεχνική θέση* της εν λόγω διάταξης στο άρθρο 25 Συντ., όπου συγκεντρώνονται οι βασικές αρχές για τη λειτουργία των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Όλες οι επιμέρους διατάξεις του άρθρου αυτού επιβεβαιώνουν, άλλοτε σε μεγαλύτερο και άλλοτε σε μικρότερο βαθμό, την ουσιαστική απομάκρυνση του Συντάγματος από την παραδοσιακή ατομικιστική θεώρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων και την πρόσδεσή του στο ιστορικό κύμα του *κοινωνικού συνταγματισμού*. Στις διατάξεις αυτές αποτυπώνεται η -κυριολεκτικά- "καταστατική" επιλογή του Συντάγματος να υπάρξει μία *εξισορρόπηση* ανάμεσα στο ατομικό και το κοινωνικό συμφέρον, έτσι ώστε ούτε το άτομο να θυσιάζεται για χάρη του κοινωνικού συνόλου ούτε, όμως, το κοινωνικό σύνολο να θυσιάζεται για χάρη του ατόμου. Η θεμελιακή αυτή ισορροπία εκφράζεται, στο επίπεδο των συνταγματικών αρχών, με την *αρχή του κοινωνικού κράτους δικαίου*. Πραγματώνεται δε δια μέσου των δικαιικών σταθμίσεων συμφερόντων και αξιών που προστατεύει το Σύνταγμα. Η τελευταία αυτή νομικο-πολιτική "λογική" διαχέεται και εντυπώνεται με τον πλέον απτό τρόπο στους επιμέρους ορισμούς του άρθρου 25 Συντ.: Το υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων γίνεται ατιληπτό υπό τη *διττή* του υπόσταση, ως άτομο και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου (άρθρο 25 § 1). Οι δύο αυτές όψεις της θεώρησης του υποκειμένου δεν αλληλοαναιρούνται αλλά *αλληλονοηματοδοτούνται* με βασικό προσανατολισμό την εναρμόνιση του περιεχομένου και των δικαιικών συνακόλουθών τους. Η αναγνώριση της διττής αυτής υπόστασης του υποκειμένου των δικαιωμάτων, αν και κοινωνιολογικά δεδομένη και αναμφισβήτητη πραγματικότητα, δεν μπορεί να θεωρηθεί, από ιστορικής επόψεως, ως αυτονόητη δικαιική πραγματικότητα. Το αντίθετο μάλιστα. Η περίοδος του ατομικιστικού φιλελευθερισμού διελάμβανε, ενόψει ιδίως των ιστορικο-πολιτικών

---

[274] Αξίζει να αναφερθεί ότι η ερμηνευτική αυτή προσέγγιση διευκολύνεται επιπρόσθετα από το γεγονός ότι η αρχή του κοινωνικού κράτους θεμελιώνεται κατά βάση στο άρθρο 25 Συντ., το οποίο εντάσσεται συστηματικά στο δεύτερο Μέρος του συνταγματικού κειμένου, που αφορά τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα. Αντίθετα, δυσχέρειες θα μπορούσε να δημιουργήσει η επιλογή του γερμανικού Θ.Ν. της Βόννης, που θεμελιώνει την αρχή του κοινωνικού κράτους στα άρθρα 20 και 28, τα οποία δεν περιλαμβάνονται στο κεφάλαιο περί των ατομικών δικαιωμάτων. Εντούτοις, κάτι τέτοιο δεν φαίνεται -και ορθά- να εμποδίζει τη νομολογία του ΓΟΣΔ να συνάγει πρόσφορα κριτήρια για τη λειτουργία του συστήματος προστασίας των δικαιωμάτων. Βλ. στον πρώτο ήδη τόμο την απόφαση BVerffGE 1, 97, 105, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι "*αν και η σχετική με το 'κοινωνικό ομοσπονδιακό κράτος' διατύπωση δεν διαλαμβάνεται στο κεφάλαιο για τα κοινωνικά δικαιώματα, αλλά στο άρθρο 20 του Θεμελιώδους Νόμου, εμπεριέχει μία ομολογία πίστεως στο κοινωνικό κράτος, η οποία μπορεί να είναι αποφασιστικής σημασίας κατά την ερμηνεία του Θεμελιώδους Νόμου*".

[275] Για τις διαφορετικές "*ερμηνευτικές δυνατότητες της αρχής του κοινωνικού κράτους*" πρβλ., αντί άλλων, *E. Benda*, Der soziale Rechtsstaat, im Handbuch des Verfassungsrechts der B.D., ό.π., § § 88 επ.

συγκυριών, το υποκείμενο των δικαιωμάτων αποκλειστικά σχεδόν στην ατομική του υπόσταση, ως φορέα, δηλαδή, εννόμων αξιώσεων έναντι του κράτους για αποχή από τον χώρο ελευθερίας του ατόμου. Χώρο, ο οποίος ισοδυναμούσε με την απεριόριστη προώθηση του ατομικού συμφέροντος. Κατά συνέπεια, ο σεβασμός των συμφερόντων και της λειτουργίας του κοινωνικού συνόλου καταλείπονταν στην ενδιάθετη ηθική αντίληψη των κοινωνών. Η προστασία δε του κοινωνικού συμφέροντος ήταν κατά βάση υπόθεση της συλλογικής συνείδησης και όχι του δικαίου.

Η δικαιική, και, μάλιστα, συνταγματική αναγνώριση της διττής (ατομικής - κοινωνικής) υπόστασης του υποκειμένου συνιστά, λοιπόν, μία σημαντική εξέλιξη στο επίπεδο της διαμόρφωσης των σχέσεων κράτους - κοινωνίας. Εξέλιξη, η οποία δεν μπορεί ασφαλώς να στερείται νομικών συνεπειών. Στο ίδιο μήκος κύματος, εξάλλου, κινούνται και οι υπόλοιπες διατάξεις του άρθρου 25. Στην § 2, έτσι, τυποποιούνται τα βασικά δομικά χαρακτηριστικά της αρχής του κοινωνικού κράτους δικαίου : Η Πολιτεία, αναγνωρίζοντας τα θεμελιώδη δικαιώματα, "*αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη*". Η απόκλιση από τον παραδοσιακό ατομικιστικό φιλελευθερισμό είναι εν προκειμένω πρόδηλη. Η § 3, εξάλλου, συνδέει ουσιαστικά τα θεμελιώδη δικαιώματα με το γενικό αξιολογικό πλαίσιο του Συντάγματος. Συνιστά, κατά τον τρόπο αυτό, βασικό δίαυλο επικοινωνίας του συνταγματικού τους περιεχομένου με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα. Η έννοια της "*καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος*", από την ίδια τη φύση του περιεχομένου της, παραπέμπει, όπως, άλλωστε, και οι περισσότερες έννοιες που περιέχονται στο άρθρο 25, στην ίδια την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα, από την οποία το Σύνταγμα οξυγονώνεται. Και αν ακόμη θεωρήσουμε ότι η έννοια "*καταχρηστική άσκηση*" έχει ένα λίγο - πολύ συγκεκριμένο και σταθερό περιεχόμενο, είναι, ωστόσο, αναμφίβολο ότι έννοιες όπως "*κοινωνικό συμφέρον*", "*κοινωνική πρόοδος*", "*ανθρώπινη αξία*", "*ελευθερία*", "*δικαιώματα των άλλων*" κ.ο.κ., στις οποίες παραπέμπει η διάταξη του άρθρου 25 § 3 Συντ., βρίσκονται σε μία διαρκή διαλεκτική σχέση με την κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα, συμμετέχουν, δηλαδή, σε ένα διαρκές, αν και συνήθως ανεπαίσθητο και "αφανές", δούναι και λαβείν με το ίδιο το ρυθμιστικό τους αντικείμενο. Πολύ συχνά, έτσι, η συλλογική συνείδηση αποδεικνύεται ισχυρός κανονιστικός παράγοντας της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ικανός να αναπροσαρμόζει τέτοιου είδους δικαιικές έννοιες, οι οποίες, σε τελική ανάλυση, δεν μπορεί παρά να παραπέμπουν, μέχρι ενός σημείου τουλάχιστον, στον *αξιακό κώδικα της κοινωνίας*.[276]

Η απαγόρευση της καταχρηστικής άσκησης δικαιώματος συνιστά, ενόψει και των κριτηρίων ελέγχου που υπονοούνται στη διάταξη αυτή, σημαντική ένδειξη για την απομάκρυνση του Συντάγματος από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό. Στην ουσία των πραγμάτων, η διάταξη του άρθρου 25 § 3 έρχεται να υπενθυμίσει, με τον πλέον απτό τρόπο, ότι το υποκείμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν είναι μόνον *άτομο* αλλά, συγχρόνως, και *μέλος του κοινωνικού συνόλου*. Αυτό σημαίνει ότι η άσκηση των δικαιωμάτων του δεν

---

[276] Ο ιστορικός ανακαθορισμός του αξιολογικού περιεχομένου της "*αξίας του ανθρώπου*" κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων αιώνων αποδεικνύει του λόγου το ασφαλές. Για να πιστοποιήσουμε, λοιπόν, την ακρίβεια των ανωτέρω διαπιστώσεων δεν έχουμε παρά να εντοπίσουμε την ιστορική εξέλιξη των δικαιικών αυτών εννοιών. Είναι πολύ πιθανόν, σε κάποιες τουλάχιστον περιπτώσεις, να διαπιστώσουμε με κάποια, μάλιστα, έκπληξη, τις σημαντικές μεταβολές που έχει υποστεί το περιεχόμενό τους. Η ένταση δε της εξέλιξης αυτής αυξάνεται ολοένα και περισσότερο στη σύγχρονη εποχή, στον βαθμό κυρίως που ακολουθεί τη γενικότερη κοινωνικο-πολιτική εξέλιξη. Όσο πιο πολύπλοκη γίνεται η κοινωνική πραγματικότητα τόσο περισσότερο φαίνεται να αυξάνει η ταχύτητα της εξέλιξης των εννοιών. Η διαδικασία αυτή επιταχύνθηκε σε πρωτόγνωρο ιστορικά βαθμό μετά το τέλος του Μεσαίωνα. Ακολουθεί δε, όπως φαίνεται, αύξουσα πορεία. Ο 20ος αιώνας, άλλωστε, συνιστά αδιάψευστη απόδειξη. Το φαινόμενο αυτό θα μπορούσε να αποκληθεί συμβατικά ως *"αρχή του εντεινόμενου γνωστικού αναπροσδιορισμού των κοινωνικών εννοιών"*. Η τελευταία αυτή αρχή δεν μπορεί, ασφαλώς, να γίνει αντικείμενο πραγμάτευσης εν προκειμένω. Αποτελεί, άλλωστε, καθαρά ανθρωπολογικό και κοινωνιολογικό φαινόμενο. Εντούτοις, είναι αναγκαίο την αρχή αυτή να έχει κατά νου ο ερμηνευτής του Συντάγματος, προκειμένου να αντιληφθεί με επάρκεια τη σύγχρονη λειτουργία του Συντάγματος.

είναι ανεξέλεγκτη αλλά οριοθετείται προς χάριν του κοινωνικού συνόλου. Η απαγόρευση, έτσι, της "καταχρηστικής άσκησης" του δικαιώματος δεν είναι τίποτε άλλο από την "κύρωση" του Συντάγματος απέναντι στο άτομο εκείνο που δεν αντιλαμβάνεται τη διττή του υπόσταση, παραγνωρίζοντας, κατά τον τρόπο αυτό, τα κοινωνικά όρια της ελευθερίας του.

Προς την ίδια κατεύθυνση, την ταυτόχρονη, δηλαδή, θεώρηση του υποκειμένου των δικαιωμάτων ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου, κινείται, εξάλλου, και η διάταξη του άρθρου 25 § 4 Συντ. Το κοινωνικά ενταγμένο άτομο (και για το Σύνταγμα το άτομο θεωρείται πάντα εντός της κοινωνίας), δεν είναι μόνο φορέας αξιώσεων αλλά και *καθηκόντων*. Το κοινωνικό σύστημα, άλλωστε, δεν θα μπορούσε να επιβιώσει εάν δεν αναγνωριζόταν, με επιτακτικό (και, μάλιστα, δικαιικό) χαρακτήρα, ότι κάθε μέλος του είναι υποχρεωμένο να πράττει ή να παραλείπει ορισμένες ενέργειες, οι οποίες απορρέουν -ηθικοπολιτικά- από την ίδια την "ιδιότητά" τους ως *κοινωνικού όντος*. Οι κοινωνικοί περιορισμοί των ατομικών δικαιωμάτων, άλλωστε, δεν είναι, σε τελική ανάλυση, τίποτε άλλο παρά μορφές κοινωνικού (διά παραλείψεως τελουμένου) "*καθήκοντος*" του ατόμου. Σε μία δικαιοκρατική και δημοκρατική κοινωνία, βέβαια, τα "καθήκοντα" του ατόμου έναντι του κοινωνικού συνόλου ή του "έθνους" περιορίζονται στον *ελάχιστο αναγκαίο βαθμό*. Ελάχιστο αναγκαίο βαθμό, με την έννοια ότι χωρίς την αναγνώριση των "καθηκόντων" αυτών δεν είναι ουσιαστικά εφικτή η (αυτο)πραγμάτωση του κοινωνικού φαινομένου. Μεταξύ της κοινωνίας και του ατόμου υπάρχει μία *αμοιβαία σχέση συμφερόντων και υποχωρήσεων*: Η κοινωνία προσφέρει στο άτομο τον αναγκαίο "χώρο" για την ανάπτυξη της ανθρώπινης προσωπικότητάς του. Από την άλλη, το άτομο "εκχωρεί", όπως είναι φυσικό, μέρος της "φυσικής" (ως εκ της ανθρώπινης υφής του) ελευθερίας του, έτσι ώστε να καθίσταται δυνατή η κοινωνική συμβίωση. Η εκπλήρωση, λοιπόν, του *χρέους της κοινωνικής αλληλεγγύης* του ατόμου συνιστά ειδικότερη έκφανση της αμοιβαίας αυτής σχέσης κοινωνίας - ατόμου. Όλα αυτά, όμως, αποτυπώνονται, ή, καλύτερα, εξυπονοούνται, στη διάταξη του άρθρου 25 § 4 Συντ.

ΠΑΝΤΕΙΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
002000066818

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
Β Ι Β Λ Ι Ο Θ Η Κ Η
Τηλ. 92 01 001

ΗΜΕΡΟΜΗΝΙΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗΣ