

Ετερολογίες

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και
Έρευνας για το Δίκαιο

Τρόπος Παραπομπής:

C. Lefort, «Τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό διερώτηση», μτφρ. Γ. Φλυτζάνης, *Ετερολογίες. Περιοδική έκδοση κοινωνικής θεωρίας και έρευνας για το δίκαιο*, τεύχος 5, Ιούλιος 2026, 1-32.

Προσβάσιμο σε: <https://eterologies.com/2026/07/01/claudelefort/>

[Πρώτη δημοσίευση :

C. Lefort, « Les droits de l' homme en question », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13, 1984, 11-47

<https://droit.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-1984-2-page-11>]

Τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό διερώτηση

Του Claude Lefort

Μετάφραση: Γιάννης Φλυτζάνης*

Ευχαριστώ τη *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, στην οποία πρωτοδημοσιεύθηκε το άρθρο, για την άδεια της ελληνικής του μετάφρασης.

Το άρθρο του Γάλλου πολιτικού φιλοσόφου Claude Lefort (1924–2010) παρουσιάστηκε αρχικά ως εισήγηση το 1984 στη Νομική Σχολή Saint-Louis των Βρυξελλών, σε ημερίδα η οποία διοργανώθηκε από τον θεωρητικό του δικαίου Francois Ost με θέμα «Actualité des droits de l'homme dans l'État-providence». Πρωτοδημοσιεύθηκε στη *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13, 1984, 11-47 και δημοσιεύθηκε εν συνεχεία επανεπεξεργασμένο με τίτλο «Les droits de l'homme et l'État-providence» στη συλλογή *Essais sur le politique. XIXe–XXe siècles* (Παρίσι: Seuil, 1986, 33–63). Το κείμενο έχει κομβική σημασία, καθώς αποτελεί την πληρέστερη επεξεργασία της σκέψης του Lefort για τα δικαιώματα του ανθρώπου. Είχε προηγηθεί το «Droits de l'homme et politique», *Libre*, 7, 1980, 3–42, το οποίο αναδημοσιεύθηκε στο *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (Παρίσι: Fayard, 1981, 45–83). Τα συγκεκριμένα άρθρα συνέβαλαν καθοριστικά στη διαμόρφωση μιας σχολής σκέψης στη γαλλική φιλοσοφία με επίκεντρο την πολιτική εννοιολόγηση των δικαιωμάτων.

Γ.Φ.

* Εκλεγείς επίκουρος καθηγητής πολιτικής φιλοσοφίας, τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Μόλις αρχίσουμε να αναρωτιόμαστε για τα ανθρώπινα δικαιώματα, παρασυρόμαστε σ' έναν λαβύρινθο ερωτημάτων. Πρώτα απ' όλα, αναρωτιόμαστε: είναι άραγε δυνατόν να αποδεχτούμε τον όρο αυτό χωρίς αναφορά σε μια ανθρώπινη φύση; Ή, αν αρνηθούμε αυτή την αναφορά, μπορούμε να το κάνουμε χωρίς να υποπέσουμε σε μια τελεολογική θεώρηση της ιστορίας; Διότι μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο άνθρωπος ανακαλύπτει τον εαυτό του, ότι δημιουργείται μέσα από την πορεία αυτής της ανακάλυψης και της καθιέρωσης των δικαιωμάτων του, χωρίς να βασιζόμαστε σε κάποια αρχή που θα μας επιτρέπει να κρίνουμε την αληθινή ουσία του ανθρώπου και τη συμμόρφωση της εξέλιξής του προς την ουσία του; Δεν μπορούμε πλέον να αγνοήσουμε ένα τέτοιο ερώτημα. Αλλά αν θέλουμε να το αγνοήσουμε, για να εξετάσουμε μόνο τη σημασία του γεγονότος που ήταν, στα τέλη του 18ου αιώνα, η διακήρυξη αυτών των δικαιωμάτων που ονομάζονται δικαιώματα του ανθρώπου, μας περιμένουν άλλες δυσκολίες. Αυτή τη φορά, το ερώτημα μοιάζει να καθοδηγείται, αν όχι από την παρατήρηση,

τουλάχιστον από την ανάγνωση και την ερμηνεία των γεγονότων. Αναρωτιόμαστε καταρχάς ποιο είναι το νόημα της μεταβολής που επήλθε στην αναπαράσταση του ατόμου και της κοινωνίας. Αυτό το ερώτημα γεννά ένα άλλο: έχει μια τέτοια μεταβολή επιδράσεις που φωτίζουν την πορεία της ιστορίας μέχρι και τη δική μας εποχή; Για να είμαστε πιο ακριβείς: τα ανθρώπινα δικαιώματα χρησίμευσαν μόνο ως προκάλυμμα των κοινωνικών σχέσεων που είχαν καθιερωθεί μέσα στην αστική κοινωνία ή αποτέλεσαν τη βάση, ίσως και την έμπνευση, για διεκδικήσεις και αγώνες που συνέβαλαν στην πρόοδο της δημοκρατίας; Ακόμη και αυτή η εναλλακτική είναι υπερβολικά απόλυτη. Έστω ότι - όπως πιστεύω συμφωνούν και οι διοργανωτές αυτής της συζήτησης - δεχόμαστε πως μια δυναμική των δικαιωμάτων θεμελιώθηκε στην καθιέρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων· δεν πρέπει τότε να εξετάσουμε τις συνέπειες αυτής της προόδου; Είναι ένα πράγμα να λέμε ότι τα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτιστικά δικαιώματα (που αναφέρονται ιδίως στον Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών) προκύπτουν ως συνέχεια των πρώτων δικαιωμάτων, είναι άλλο να κρίνουμε ότι προέρχονται από την ίδια πηγή έμπνευσης και είναι ακόμη άλλο να κρίνουμε ότι ωφελούν την ελευθερία. Το ερώτημα προχωρά ακόμα πιο πέρα, όταν αναρωτιόμαστε αν η άνθηση των νέων δικαιωμάτων όχι μόνο σηματοδοτεί μια

διαστροφή των αρχών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά και ενδέχεται να υπονομεύσει ολόκληρο το δημοκρατικό οικοδόμημα. Και δεν πρέπει να σταματήσουμε εδώ. Όλα αυτά τα ερωτήματα αφορούν μόνο τη διαμόρφωση και τις μεταμορφώσεις των δυτικών κοινωνιών. Είναι όμως πασίγνωστο ότι, σε μεγάλο μέρος του πλανήτη, η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παραμένει άγνωστη - είτε διότι είναι ασύμβατη με τις αρχέγονες παραδόσεις των κοινοτήτων, είτε διότι γίνεται αντικείμενο σφοδρής άρνησης. Πώς θα μπορούσαμε να το αγνοήσουμε αυτό; Κατά τη γνώμη μου, είναι αδύνατο να αναρωτηθεί κανείς για το νόημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, παρακάμπτοντας το θέμα που παρουσιάζουν ορισμένα δικτατορικά καθεστώτα, εγκατεστημένα σε μεγάλες σύγχρονες χώρες, όπως στη Λατινική Αμερική, ή τα ολοκληρωτικά καθεστώτα που αποκαλούνται σοσιαλιστικά.

Λαβύρινθος ερωτημάτων, λοιπόν. Παραδέχομαι ότι υπάρχει κίνδυνος να χαθεί κανείς σε αυτόν, αν θελήσει να δώσει σε κάθε ερώτημα τον χρόνο που απαιτεί, αλλά τουλάχιστον ας μην περιοριστούμε στα όρια ενός μόνο, γιατί, όσο και αν είναι διακριτό, παραμένει αδιαχώριστο από όλα τα άλλα.

Ο κ. Φρανσουά Οστ (François Ost) και οι συνεργάτες του μας προσκαλούν, σε ένα προπαρασκευαστικό έγγραφο, να

εξετάσουμε «τα όρια της ερμηνευτικής και παρακινητικής ισχύος αυτής της κατηγορίας (των ανθρωπίνων δικαιωμάτων) στο πλαίσιο των παρόντων μετασχηματισμών» ή ακόμη να διερευνήσουμε «μέχρι ποιου σημείου μπορεί αυτή η έννοια να επεκταθεί χωρίς να αλλοιωθεί, ή ακόμη και να αναιρεθεί». Το ερώτημα αυτό μου φαίνεται πλήρως εύστοχο και επίκαιρο. Είναι ένα από αυτά στα οποία μόλις αναφέρθηκα. Δεν υπάρχει αμφιβολία όμως ότι δεν μπορεί να αποσπαστεί πλήρως από ένα γενικότερο ερώτημα, φιλοσοφικό και πολιτικό ταυτόχρονα. Το έγγραφο, εξάλλου, δεν μας αφήνει να το ξεχάσουμε. Σε ένα σημείο, αναφέρει τον κίνδυνο της ολοκληρωτικής καταπίεσης που θα μπορούσε να απορρέει από ένα μοντέλο αυτοδιαχείρισης. Και στο τελευταίο του μέρος, προειδοποιεί ότι «οι μεταβολές που επηρεάζουν την έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων οδηγούν τελικά στο να τεθεί εκ νέου το φιλοσοφικό ερώτημα της ανθρωπολογικής τους θεμελίωσης» φτάνει μάλιστα να διερωτηθεί «σε ποιο βαθμό μπορεί η νέα ιστορικιστική βάση να αντικαταστήσει το αρχικό φυσικοδικαϊκό (naturaliste) θεμέλιο χωρίς να διαλύσει την ίδια την κατηγορία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων». Αισθάνομαι λοιπόν ενθαρρυσμένος να επανατοποθετήσω το κύριο θέμα της συζήτησης σε ένα ευρύτερο πλαίσιο.

«Η επικαιρότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο κράτος πρόνοιας»: αυτό είναι το θέμα που προτείνεται για τις σκέψεις μας. Ωστόσο, η εκτίμηση αυτής της επικαιρότητας προϋποθέτει ότι συμφωνούμε ως προς το τι σήμαινε στο παρελθόν η καθιέρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ως προς τη φύση των μετασχηματισμών του κράτους. Η συμφωνία δεν είναι αυτονόητη. «Φαίνεται να θεωρείται δεδομένο», μας λένε, «ότι οι ανεπτυγμένες δυτικές κοινωνίες μας, οι οποίες αναπτύχθηκαν από το πρότυπο του φιλελεύθερου κράτους δικαίου, ανταποκρίνονται σήμερα στο πρότυπο του κράτους πρόνοιας». Χωρίς να απορρίπτω αυτήν την υπόθεση, αναρωτιέμαι μέχρι ποιου σημείου μπορούμε να βασιζόμαστε στην αντίθεση δύο μοντέλων κράτους και, ταυτόχρονα, αν δεν περιορίζουμε τη σκέψη μας όταν αποφασίζουμε να προσεγγίσουμε τα ανθρώπινα δικαιώματα από μια οπτική που περιορίζει στο παρόν τη μοναδική κοινωνική και οικονομική λειτουργία του κράτους. «Το κράτος αυτό θα έχει πλέον ως κύριο καθήκον την εξασφάλιση της ευημερίας των πολιτών» θα έχει γίνει ένα «κράτος παροχών», επιφορτισμένο με το να «εξασφαλίζει την ελεύθερη πρόσβαση στις διάφορες αγορές υλικών και συμβολικών αγαθών». Μπορούμε άραγε να το δεχθούμε αυτό ανεπιφύλακτα, σαν να ήταν η απάντηση προφανής; Είναι αυτονόητο ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν θα είχαν πλέον

σημασία ή θα ήταν απλώς μια επιβίωση ενός παρωχημένου προτύπου, αν η εξουσία του κράτους μετριόταν μόνο από την ικανότητά του να παρέχει βοήθεια (η ίδια η έννοια της εξουσίας [autorité] θα γινόταν ακατάλληλη) και αν η επιθυμία του πολίτη περιοριζόταν σε μια αξίωση ευημερίας. Μπορούμε όμως να αμφισβητήσουμε τη νομιμότητα αυτής της υπόθεσης, διότι παραβλέπει τη φύση του πολιτικού συστήματος, το οποίο δεν μπορεί να περιοριστεί στη διαχείριση των αναγκών – ή των υποτιθέμενων αναγκών – του πληθυσμού. Και μπορούμε εξίσου να αμφισβητήσουμε τη νομιμότητα της εικόνας του παλαιού κρατικού προτύπου, το οποίο ορίζεται ως φιλελεύθερο κράτος δικαίου.

Ας ξεκινήσουμε αναπτύσσοντας αυτή την τελευταία παρατήρηση. Το φιλελεύθερο κράτος παρουσιάστηκε, κατ' αρχήν, ως ο φύλακας των ελευθεριών των πολιτών· αλλά στην πράξη έχει εξασφαλίσει την προστασία των κυρίαρχων συμφερόντων, με μια συνέπεια που μόνο ο μακροχρόνιος αγώνας μαζών για την κατάκτηση των δικαιωμάτων τους μπόρεσε τελικά να κλονίσει. Ούτε η αντίσταση στην καταπίεση, ούτε η ιδιοκτησία, ούτε η ελευθερία της γνώμης, της έκφρασης ή της μετακίνησης, όπως αναφέρονται στις μεγάλες Διακηρύξεις, θεωρήθηκαν στο παρελθόν ιερές από τους περισσότερους που αυτοαποκαλούνταν φιλελεύθεροι, όταν

αφορούσαν τους φτωχούς και εμπόδιζαν τις δραστηριότητες των πλουσίων ή τη σταθερότητα μιας πολιτικής τάξης βασισμένης στην εξουσία των ελίτ – αυτών που, όπως λεγόταν στη Γαλλία μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα, κατείχαν «τιμές, πλούτη και μόρφωση» («honneurs, richesses et lumière»).

Αν και ο Μαρξ παρερμήνευσε το νόημα της μεταβολής που έφερε η έλευση του δημοκρατικο-φιλελεύθερου συστήματος και, όπως έχω προσπαθήσει να δείξω, παγιδεύτηκε από την κυρίαρχη ιδεολογία θεωρώντας τα ανθρώπινα δικαιώματα μεταμφίεση του αστικού εγωισμού, είχε ασφαλώς δίκιο όταν κατήγγειλε τις σχέσεις καταπίεσης και εκμετάλλευσης που έκρυβαν οι αρχές της ισότητας, της ελευθερίας και της δικαιοσύνης. Και αν, τέλος, όταν μιλάμε για το φιλελεύθερο κράτος, σκεφτόμαστε την εποχή κατά την οποία καθιερώνεται πράγματι το δικαίωμα του καθενός να συμμετέχει στα κοινά μέσω της καθολικής ψήφου και, ταυτόχρονα, η ελευθερία της γνώμης συνδυάζεται με την ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι για τους εργαζομένους και με το δικαίωμα στην απεργία – φαινόμενα που μας φαίνονται πλέον αδιαχώριστα από το δημοκρατικό σύστημα – τότε ας συμφωνήσουμε ότι ένα τέτοιο πρότυπο επιβλήθηκε μόνο χάρη στη σύμπραξη της δύναμης του αριθμού και της αρχής του δικαίου. Με άλλα λόγια, το φιλελεύθερο κράτος δεν μπορεί να θεωρηθεί απλώς ως εκείνο

το κράτος του οποίου η λειτουργία ήταν να εγγυάται τα δικαιώματα των ατόμων και των πολιτών και να αφήνει την κοινωνία να αυτορρυθμίζεται. Είναι ταυτόχρονα διακριτό από αυτήν, διαμορφώνεται από αυτήν και τη διαμορφώνει.

Ο Μπενζαμέν Κονσταν (Benjamin Constant) αναφέρεται συχνά όταν γίνεται λόγος για τη γέννηση του πολιτικού φιλελευθερισμού. Και είναι αλήθεια ότι κανένας στοχαστής δεν καθόρισε, θεωρητικά τουλάχιστον, με τόση σαφήνεια τα προνόμια της κεντρικής εξουσίας, δεν διακήρυξε τόσο σθεναρά την υπεροχή του δικαίου απέναντι στην κυριαρχία ενός ανθρώπου, μιας ομάδας ή ακόμη και του ίδιου του λαού, και δεν υπερασπίστηκε τόσο ένθερμα την ελευθερία του ατόμου. Αν όμως λάβουμε υπόψη τη Γαλλία, η πρακτική του φιλελευθερισμού διατυπώνεται καλύτερα από τον Γκιζώ (Guizot) παρά από τον Κονσταν. Ο Γκιζώ δεν διακηρύσσει λιγότερο έντονα την κυριαρχία του δικαίου, αλλά ταυτόχρονα επιδιώκει να διαμορφώσει μια ισχυρή εξουσία, η οποία θα αποτελεί έκφραση της αστικής ελίτ και όργανο του μετασχηματισμού της από εν δυνάμει αριστοκρατία σε πραγματική αριστοκρατία – ασφαλώς νέου τύπου, αφού οι άνθρωποι δεν θα κατατάσσονται πλέον με βάση την καταγωγή τους, αλλά με βάση τη λειτουργία και την αξία τους. Και δεν νομίζω ότι σφάλω αν κρίνω ότι ο φιλελευθερισμός του Γκιζώ

ήδη εμπεριέχει την έννοια ενός κράτους που στηρίζεται στη δύναμη του κανόνα και του ελέγχου. Πόσο διαφορετικό είναι αυτό το κράτος από το δικό μας... δεν χρειάζεται να το πούμε. Αλλά η τάση της οποίας σήμερα μετράμε τις συνέπειες ήταν ήδη ορατή και αξίζει να παρατηρήσουμε ότι εκδηλώνεται σε καθαρά πολιτικό επίπεδο, υπό την επίδραση της επιτάχυνσης αυτού που ο Τοκβίλ (Tocqueville) θα αποκαλέσει η δημοκρατική επανάσταση. Αυτό που μου φαίνεται να έχει διαφύγει της σκέψης του Κονσταν είναι ότι η αύξηση της εξουσίας δεν είναι αποτέλεσμα ενός ιστορικού ατυχήματος, δηλαδή μιας σφετεριστικής ενέργειας από την οποία γεννιέται μια αυθαίρετη κυβέρνηση, αλλά ότι συνοδεύει την αμετάκλητη κίνηση η οποία, από τα ερείπια των παλιών ιεραρχιών, φέρνει στο φως μια ενοποιημένη κοινωνία ή, για να το πούμε καλύτερα, την κοινωνία ως τέτοια – μια κίνηση η οποία συνοδεύεται από την ανάδυση των ατόμων, τα οποία ορίζονται ως ανεξάρτητα και όμοια. Αυτό που, από την άλλη, μας φαίνεται ότι διέφυγε από τη σκέψη του Γκιζώ, είναι ότι τα εμφανή οχυρά — ιδίως μέσω των περιορισμών που ήθελε να επιβάλει στην άσκηση των πολιτικών δικαιωμάτων, για να τα υψώσει γύρω από την ηγεμονική τάξη —, η διάκρισή του ανάμεσα στους πολίτες, τους ανθρώπους που είναι άξιοι να φέρουν αυτό το όνομα, και εκείνους που κυμαίνονταν από την απόλυτη ένδεια έως τη

μετριότητα, αυτό το οικοδόμημα δεν θα μπορούσε να αντέξει τις προοδευτικές επιθέσεις των αποκλεισμένων – ξεκινώντας από εκείνες των παραγκωνισμένων αστών. Ο άνθρωπος που συνέβαλε τόσο πολύ στη «γέννηση» της αστικής κοινωνίας δεν καταλάβαινε ότι αυτή χρειαζόταν πολύ λιγότερο ορατές, πολύ λιγότερο άκαμπτες διαχωριστικές γραμμές, γιατί, αν και ήταν κοινωνία τάξεων, έφερε παρ' όλα αυτά το αποτύπωμα της δημοκρατίας.

Ο Γκιζώ, όπως και ο Κονσταν, είναι φιλελεύθεροι που δεν αντιλαμβάνονται τη δημοκρατία παρά μόνο ως μια μορφή διακυβέρνησης. Η δημοκρατία είναι γι' αυτούς αυτό που ήταν και για τον Αριστοτέλη, αυτό που ήταν ακόμη για τον Μοντεσκιέ (Montesquieu): το πολίτευμα στο οποίο διακηρύσσεται η κυριαρχία του λαού και στο οποίο κυβερνά κανείς εξ ονόματός του. Κανένας από τους δύο δεν έχει την ιδέα μιας ιστορικής περιπέτειας χωρίς προηγούμενο, της οποίας οι αιτίες και τα αποτελέσματα δεν μπορούν να εντοπιστούν στη σφαίρα που συμβατικά ορίζεται ως αυτή της κυβέρνησης.

Ας μην υποκύψουμε κι εμείς στις ψευδαισθήσεις του φιλελευθερισμού, δημιουργώντας ένα μοντέλο κράτους που θα αρκούσε για να μας δείξει τη διαφορά μεταξύ του παλιού και του σύγχρονου από τότε που θεσπίστηκαν τα δικαιώματα του

ανθρώπου. Το φιλελεύθερο κράτος κινδυνεύει να καταστεί μια αφαίρεση, αν προσπαθήσουμε, απομονώνοντας ορισμένα σχετικά χαρακτηριστικά, να το αποσπάσουμε από τη συνολική διαμόρφωση της νέας δημοκρατικής κοινωνίας. Ας στραφούμε καλύτερα στον Τοκβίλ, του οποίου το έργο μας διδάσκει ότι τα ίδια τα ερωτήματα που μας απασχολούν σήμερα προβάλλουν ήδη από το πρώτο μισό του 19ου αιώνα. Και, πράγματι, αν περιοριζόμασταν στην καθιερωμένη εικόνα του φιλελεύθερου κράτους, δεν θα καταλαβαίναμε πώς είναι δυνατόν [ο Τοκβίλ] να εκφράζει ήδη τους φόβους που σήμερα εκφράζουμε· ότι ανιχνεύει τον κίνδυνο ανατροπής ενός φιλελεύθερου καθεστώτος σε δεσποτισμό ή, μάλλον, δεδομένου ότι τελικά απορρίπτει αυτόν τον όρο, σε ένα σύστημα καταπίεσης νέου είδους, του οποίου ο ορισμός διαφεύγει.

«Πιστεύω», γράφει, «ότι το είδος της καταπίεσης που απειλεί τους δημοκρατικούς λαούς δεν θα μοιάζει με τίποτε απ' ό,τι έχει προηγηθεί στον κόσμο· οι σύγχρονοί μας δεν θα μπορούσαν να βρουν την εικόνα της στις αναμνήσεις τους. Εγώ ο ίδιος ψάχνω μάταια για μια έκφραση που να αποδίδει ακριβώς την ιδέα που σχηματίζω γι' αυτήν και να την περικλείει: οι παλιοί όροι δεσποτισμός και τυραννία δεν ταιριάζουν». Αναμφισβήτητα, το έργο του Τοκβίλ μάς προειδοποιεί, διότι μας παρακινεί να κατανοήσουμε γιατί, χωρίς να έχει γνωρίσει τις οικονομικές και

κοινωνικές αναταράξεις που συνδέουμε με τη γέννηση του κράτους πρόνοιας, ήταν σε θέση να συλλάβει την υποδούλωση των ατόμων στην παντοδυναμία του κράτους και την απώλεια των ελευθεριών με το προσωπείο της ελευθερίας.

Ας θυμηθούμε ιδίως τη σκηνή που περιγράφει στο τελευταίο μέρος της Δημοκρατίας στην Αμερική, όταν μας καλεί να φανταστούμε «με ποια νέα χαρακτηριστικά θα μπορούσε να εμφανιστεί ο δεσποτισμός στον κόσμο». Αφού έχει μιλήσει για την απομόνωση των πολιτών («ο καθένας αποτραβηγμένος, σαν ξένος προς όλους τους άλλους»), συνεχίζει: «Πάνω απ' αυτούς υψώνεται μια απέραντη και προστατευτική εξουσία, η οποία μόνη αναλαμβάνει να εξασφαλίσει την ευημερία τους και να μεριμνήσει για τη μοίρα τους.

Είναι απόλυτη, σχολαστική, συστηματική, προνοητική και ήπια.

Θα έμοιαζε με πατρική εξουσία, αν –όπως εκείνη– αποσκοπούσε στην προετοιμασία των ανθρώπων για την ενηλικίωσή τους· αντίθετα, το μόνο που επιδιώκει είναι να τους καθηλώσει αμετάκλητα στην παιδική ηλικία· χαίρεται όταν οι πολίτες ευφραίνονται, αρκεί να μην σκέφτονται τίποτε άλλο παρά τη διασκέδαση. Εργάζεται πρόθυμα για την ευημερία τους· αλλά θέλει να είναι ο μόνος φορέας της και ο αποκλειστικός της κριτής· μεριμνά για την ασφάλειά τους, προβλέπει και

εξασφαλίζει τις ανάγκες τους, διευκολύνει τις απολαύσεις τους, κατευθύνει τις βασικές τους υποθέσεις, καθοδηγεί τη βιομηχανία τους, ρυθμίζει τις τάξεις διαδοχής τους, διαιρεί τις κληρονομίες τους· και τι δεν θα μπορούσε να κάνει για να τους απαλλάξει εντελώς από την ταλαιπωρία του να σκέφτονται και την αγωνία του να ζουν;» Στη συνέχεια, περιγράφοντας μια εξουσία που απλώνεται πάνω στην επιφάνεια ολόκληρης της κοινωνίας με ένα δίκτυο από μικρούς, περίπλοκους, λεπτομερείς και ομοιόμορφους κανόνες, διευκρινίζει ότι: «Δεν τυραννά· αλλά παρεμποδίζει, καταπνίγει, εξαφανίζει, αποβλακώνει». Και ο Τοκβίλ συνοψίζει την αίσθησή του: «Πάντα πίστευα ότι αυτό το είδος της υποτέλειας – ρυθμισμένης, ήπιας και ειρηνικής· που μόλις περιέγραψα, θα μπορούσε να συνδυαστεί, καλύτερα από ό,τι φαντάζεται κανείς, με ορισμένες από τις εξωτερικές μορφές της ελευθερίας· και ότι δεν θα ήταν αδύνατο να εδραιωθεί στη σκιά ακόμη και της λαϊκής κυριαρχίας».

Αυτές οι γραμμές είναι πολύ γνωστές, αλλά αν τις παραθέτω και εγώ, είναι γιατί μας προκαλούν έναν ιδιαίτερο προβληματισμό ακριβώς τη στιγμή που αναρωτιόμαστε για τη σημερινή επικαιρότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο κράτος πρόνοιας. Δεν μας διδάσκουν άραγε ότι το φιλελεύθερο στάδιο εμπεριέχει εν δυνάμει αυτό που εμείς αποκαλούμε κράτος

πρόνοιας και που ο Τοκβίλ ονομάζει «κηδεμονική εξουσία» («rouvoir tutélaire»); Μια τέτοια ικανότητα πρόβλεψης δεν πηγάζει άραγε από μια υποδειγματική ευαισθησία απέναντι στο αίτιγμα της δημοκρατίας; Και δεν είναι με αυτήν ακριβώς που συνεχίζουμε να ερχόμαστε αντιμέτωποι;

Ο Τοκβίλ, όπως όλοι γνωρίζουν, αφιερώθηκε στο να διερευνήσει τις αμφισημίες της δημοκρατίας και πιο συγκεκριμένα τις διαφορούμενες συνέπειες αυτού που θεωρούσε ως κινητήρια δύναμη της δημοκρατικής επανάστασης: την ισότητα των συνθηκών. Θα περιοριστώ στο να υπενθυμίσω ότι το φαινόμενο αυτό (ή το αντίστροφό του: η καταστροφή των τάξεων, των βαθμίδων και των αρχών με βάση τις οποίες οι άνθρωποι παλαιότερα κατατάσσονταν) του φαίνεται ότι έχει ένα διπλό αποτέλεσμα: αφενός, την πλήρη επιβεβαίωση του ατόμου, που συνδέεται με το «το πάθος να παραμείνει ελεύθερο» και από την άλλη, την υποταγή του καθενός μπροστά σε μια ανώνυμη ή κυρίαρχη δύναμη, που αποκαλεί κοινωνική εξουσία (rouvoir social), με την οποία συνδέεται η «ανάγκη να καθοδηγείται».

Σε αντίθεση με ό,τι υποστηρίζουν ορισμένοι, ο Τοκβίλ δεν θεωρεί την ατομική ανεξαρτησία αυταπάτη. Πουθενά δεν την περιγελά. Αντιθέτως, σε ένα απόσπασμα από το έργο του «Η κοινωνική και πολιτική κατάσταση της Γαλλίας», αντιθέτως,

εκφράζει με σαφήνεια την προσήλωσή του στη δημοκρατική αντίληψη της ελευθερίας: «Σύμφωνα με τη σύγχρονη έννοια, τη δημοκρατική έννοια — και τολμώ να πω τη σωστή έννοια — της ελευθερίας, κάθε άνθρωπος, εφόσον θεωρείται ότι έχει λάβει από τη φύση τη φώτιση (la lumière) που του είναι απαραίτητη για να καθοδηγείται μόνος του, έχει εκ γενετής ένα ίσο και अपαράγραπτο δικαίωμα να ζει ανεξάρτητα από τους ομοίους του σε ό,τι αφορά αποκλειστικά τον ίδιο και να ρυθμίζει όπως επιθυμεί το δικό του πεπρωμένο». Ωστόσο, ο συγγραφέας μας διαπιστώνει ότι η ίδια διαδικασία οδηγεί ταυτόχρονα τόσο στην ανεξαρτησία όσο και σε μια νέα μορφή υποταγής του ατόμου — και αυτή, ας μην φοβηθούμε να το πούμε, είναι πιο απειλητική από ποτέ. Ο άνθρωπος που έχει απελευθερωθεί από τα παλαιά δίκτυα προσωπικής εξάρτησης, τα οποία τον έκαναν να βρίσκει πάντοτε την εξουσία σε κάποιον άλλον — τοποθετημένο πάνω από αυτόν — ή να την ενσαρκώνει ο ίδιος μπροστά σε κάποιον άλλον — τοποθετημένο κάτω από αυτόν—, αυτός ο άνθρωπος του φαίνεται πλέον ως ένα στοιχείο που απειλείται με ασήμαντο ρόλο μέσα σε μια ομοιόμορφη κοινωνία, η οποία συγκεντρώνει μέσα της όλες τις δυνάμεις που άλλοτε ήταν πολλαπλές και διαχωρισμένες. Μέσα σε αυτήν επενδύεται μια τεράστια εξουσία — μια εξουσία που πραγματώνεται ταυτόχρονα στην κοινή γνώμη (επιβεβαιούμενη φαντασιακά με το πρόσχημο της

ομοφωνίας), στον νόμο (επιβεβαιούμενη φαντασιακά με το πρόσημο της ομοιομορφίας) και στην κρατική εξουσία (επιβεβαιούμενη φαντασιακά με το πρόσημο της ρύθμισης). Δεν χρειάζεται να μπούμε σε λεπτομέρειες ως προς την ερμηνεία του Τοκβίλ — δεν είναι αυτός ο στόχος μας. Αρκεί να πούμε πως έχει μια οξεία συνείδηση της κοινωνικής φύσης του ανθρώπου: ο άνθρωπος, ως άτομο, μπορεί να επιθυμεί να είναι κύριος των σκέψεών του, να διαμορφώνει τη ζωή του, ακόμη να αποφασίζει ποιοι είναι οι ορθοί νόμοι και η χρηστή διακυβέρνηση, —ωστόσο παραμένει αναπόφευκτα εξαρτημένος από ιδέες και αρχές συμπεριφοράς που ξεφεύγουν από την άσκηση της βούλησής του και της γνώσης του. Κατά συνέπεια, το πάθος με το οποίο προσπαθεί να απαλλαγεί από τους δεσμούς που τον υπέτασαν σε πρόσωπα που ενσάρκωναν κοινωνική εξουσία —το πάθος του για ισότητα που τον οδηγεί να απορρίψει τη μορφή ενός κυρίου— δεν αρκεί για να τον καταστήσει κύριο του εαυτού του. Παραδόξως, τα πάθη του, που στρέφονται ενάντια στον ορατό κύριο, τον ωθούν να υποταχθεί σε μια κυριαρχία χωρίς πρόσωπο. Όπως λέει κάποια στιγμή ο Τοκβίλ: «Κάθε άτομο υπομένει να είναι προσδεμένο, επειδή βλέπει ότι δεν είναι ένας άνθρωπος ή μια τάξη που κρατά το άλλο άκρο της αλυσίδας, αλλά ο ίδιος ο λαός.»

Αυτή η φράση μου φάνηκε από καιρό ως μία από εκείνες που συνοψίζουν με τον καλύτερο τρόπο τη σκέψη του Τοκβίλ και ρίχνουν το πιο έντονο φως στα παράδοξα της δημοκρατίας. Ας σημειώσουμε παρεμπιπτόντως ότι έχει αποκτήσει ακόμη μεγαλύτερη επικαιρότητα. Διότι όταν γράφτηκε, και για μεγάλο διάστημα αργότερα, μέχρι πρόσφατα θα λέγαμε, η ταξική διαίρεση ήταν αρκετά έντονη ώστε να καθιστά ευδιάκριτα, τουλάχιστον εν μέρει, τα χαρακτηριστικά της κυριαρχίας, ενώ όσο η πρώτη [δηλ. η ταξική διαίρεση] εξασθενεί, η δεύτερη [δηλ. η κυριαρχία] τείνει όλο και περισσότερο να αποσυνδέεται από κάθε ορατό εκπρόσωπο. Αυτό που με ενδιαφέρει περισσότερο είναι να υπογραμμίσω τη διάκριση που διατυπώνεται ανάμεσα σε μια προσωπική και μια απρόσωπη εξουσία, και την αναπαράσταση της δεύτερης ως μιας πανταχού παρούσας εξουσίας, η οποία — λόγω της αορατότητάς της — είναι καταδικασμένη να ενισχύει συνεχώς την επιρροή της πάνω στους ανθρώπους. Θα προσέθετα ωστόσο ότι η δημοκρατική εξουσία δεν ανάγεται στην απρόσωπη εξουσία ή, για να το θέσω καλύτερα, καλύπτει δύο φαινόμενα που είναι ίσως αδιαχώριστα, αλλά διακριτά. Δεν πρέπει να ξεχνάμε, πράγματι, ότι η καταστροφή της προσωπικής, μοναρχικής εξουσίας έχει ως αποτέλεσμα να δημιουργεί ένα κενό ακριβώς στο σημείο όπου παλαιότερα ενσαρκωνόταν η ουσία της κοινότητας —

δηλαδή στον βασιλιά, στο σώμα του. Αν εξετάσουμε αυτό το φαινόμενο, τότε η δράση της αρνητικότητας (δηλαδή η αποκαθήλωση της μοναρχικής εξουσίας) ταυτίζεται με την ίδρυση της πολιτικής ελευθερίας. Και το γεγονός είναι πως αυτή (δηλαδή η πολιτική ελευθερία) διατηρείται όσο απαγορεύεται η ιδιοποίηση της εξουσίας από τους δημόσιους φορείς της, όσο ο τόπος της κρίνεται μη ιδιοποιήσιμος (inoccupable). Η εξουσία καθίσταται δημοκρατική και παραμένει δημοκρατική όταν αποδεικνύεται ότι δεν ανήκει σε κανένα. Αυτό, πιστεύουμε, είναι που οδήγησε τον Τοκβίλ να απορρίψει τις παλιές λέξεις «δεσποτισμός» ή «τυραννία» για να περιγράψει το νέο είδος καταπίεσης που απειλούσε να εγκαθιδρυθεί. Και αυτό είναι επίσης που μας ωθεί να επανέλθουμε κριτικά σε μια από τις κρίσεις του: ότι είναι καταχρηστικό να μιλάμε για μια υποτέλεια που συνδυάζεται με εξωτερικές μορφές ελευθερίας. Όσο οι θεσμοί είναι διαμορφωμένοι έτσι ώστε να καθιστούν αδύνατη την ιδιοποίηση της εξουσίας από τον ή τους κυβερνώντες, δεν μπορούμε να πούμε ότι είναι αμιγώς τυπικοί. Αυτό που αποκαλούσα δράση της αρνητικότητας είναι εξίσου θεμελιώδης για τον δημοκρατικό χώρο όσο και η διαδικασία που εγκαθιδρύει τον κυρίαρχο ως «κηδεμονική εξουσία» (rounoir tutelaire). Το σύστημα ζει μέσα από αυτή την αντίφαση, χωρίς κανένα από τους δύο όρους, όσο συνεχίζει να υφίσταται, να

χάνει την ισχύ του. Δεν υπάρχει αμφιβολία, εξάλλου, ότι ο ίδιος ο Τοκβίλ ένιωθε την αδυναμία να επιλύσει την αντίφαση, δηλαδή να την καταργήσει, παρά την τάση του να φαντάζεται ένα είδος δημοκρατικού δεσποτισμού ενός ακόμη πρωτόγνωρου τύπου. Οι σχολιαστές που σταματούν σε αυτήν την εικόνα συχνά ξεχνούν το συμπέρασμά του: «Ένα σύνταγμα που θα ήταν δημοκρατικό στην κορυφή του και απολύτως μοναρχικό σε όλα τα υπόλοιπα μέρη, μου φαινόταν πάντοτε ως ένα εφήμερο τέρας. Η φαυλότητα των κυβερνώντων και η ηλιθιότητα των κυβερνωμένων δεν θα αργούσαν να το οδηγήσουν στην κατάρρευση· και ο λαός, κουρασμένος από τους αντιπροσώπους του και από τον ίδιο του τον εαυτό, θα δημιουργούσε θεσμούς πιο ελεύθερους ή θα επέστρεφε σύντομα για να ξαπλώσει στα πόδια ενός κυρίου». Αυτή η ιδέα τον απασχολεί σε βάθος, αφού την επαναδιατυπώνει χρόνια αργότερα, σε ένα απόσπασμα που προοριζόταν για την τελευταία ενότητα του έργου «Το Παλαιό Καθεστώς και η Επανάσταση». Αποκαθιστώντας πλήρως την απόσταση που χωρίζει τη δημοκρατία από μια απολυταρχική κυβέρνηση που «κυβερνά μέσα από νόμους στο πλαίσιο θεσμών ευνοϊκών τις συνθήκες ζωής του λαού (la condition du peuple)», δηλώνει: «το νόημά της (δηλαδή της δημοκρατίας) είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την έννοια της πολιτικής ελευθερίας. Να

αποκαλείται δημοκρατική μια κυβέρνηση στην οποία δεν υπάρχει πολιτική ελευθερία είναι μια προφανής παραδοξότητα». Δεν χρειάζεται σχεδόν να το επισημάνουμε: η ελευθερία για την οποία μιλάει δεν περιορίζεται στις εξωτερικές μορφές της ελευθερίας.

Γιατί δίνουμε τόση σημασία σε αυτό το τελευταίο σημείο; Υποθέτω ότι οι ακροατές μου το έχουν ήδη καταλάβει. Στις μέρες μας ακούμε συχνά να λέγεται πως η διαφορά μεταξύ δημοκρατίας και ολοκληρωτισμού είναι ζήτημα βαθμού καταπίεσης. Ακόμη περισσότερο: κάποιοι αρέσκονται να μιλούν για «ολοκληρωτική δημοκρατία». Ας επανέλθουμε στη λέξη: είναι ένας προφανής παραλογισμός. Αναμφίβολα έχουμε βάσιμους λόγους να πιστεύουμε ότι η εξέλιξη των δημοκρατικών κοινωνιών κατέστησε δυνατή την εμφάνιση ενός νέου συστήματος κυριαρχίας — είτε πρόκειται για φασισμό, ναζισμό ή τον αποκαλούμενο σοσιαλισμό— τα χαρακτηριστικά του οποίου δεν μπορούσαν προηγουμένως να συλληφθούν. Ωστόσο, πρέπει τουλάχιστον να αναγνωρίσουμε ότι η εμφάνιση αυτού του συστήματος σηματοδοτεί την κατάρρευση της δημοκρατίας· δεν αποτελεί συνέχιση της ιστορικής της πορείας, αλλά ανατροπή του νοήματός της. Οι αμφισημίες της δημοκρατίας δεν αίρονται με την «πραγμάτωση» μιας από τις εσωτερικές της τάσεις, αυτής που

δίνει όλο και μεγαλύτερη δύναμη στον κρατικό μηχανισμό, καθώς η ίδια η κρατική εξουσία διαλύεται προς όφελος του κομματικού μηχανισμού, του οποίου ο στόχος δεν είναι η ευημερία των πολιτών. Δεν πρέπει να κουραστούμε να μελετάμε αυτό το γεγονός: Ο ολοκληρωτισμός δεν καταστρέφει μόνο την πολιτική ελευθερία, αλλά σπάει και τη δυναμική της κηδεμονευτικής εξουσίας ή του κράτους πρόνοιας. Όποια κι αν είναι τα χαρακτηριστικά του νέου καθεστώτος — είτε φασιστικό, ναζιστικό ή σταλινικό· είτε εδραιώνεται στο πλαίσιο του σοβιετικού σοσιαλισμού ή υπό την επίδραση αυτού του μοντέλου στην Ευρώπη, την Κίνα, την Κορέα, το Βιετνάμ ή την Κούβα, δεν είναι η αρχή της ευημερίας που καθοδηγεί την ανάπτυξη του κράτους.

«Το κράτος πρόνοιας, αναρωτιούνται ορισμένοι, δεν παρουσιάζει άραγε, όπως ο Ιανός, μια κρυφή όψη: εκείνη του κράτους-χωροφύλακα;». Το ερώτημα είναι απολύτως θεμιτό. Υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να θεωρήσουμε ότι όχι μόνο κινδυνεύει να ενταθεί η καταστολή απέναντι στα στρώματα που έχουν συνθλιβεί από την οικονομική κρίση, αλλά και ότι είναι στη φύση του κράτους πρόνοιας να εξουδετερώνει την έκφραση των κοινωνικών συγκρούσεων. Ας μην ξεχνάμε, ωστόσο, ότι το κράτος πρόνοιας διατηρεί διττό πρόσωπο, ακόμη κι αν το ένα

φωτίζεται όλο και περισσότερο, ενώ το άλλο σκοτεινιάζει. Και ως μην σταματήσουμε να παρατηρούμε τι εμποδίζει την επέκταση του κατασταλτικού κράτους· εννοώ τον δημοκρατικό μηχανισμό που εμποδίζει να συγχωνευτούν σε ένα κυβερνητικό όργανο: την αρχή της εξουσίας, του νόμου και της γνώσης. Διαφορετικά, θα παραγνωρίζαμε τη βαθύτερη διάσταση του πολιτικού στις κοινωνίες μας. Εστιάζοντας την προσοχή μας αποκλειστικά στην ενίσχυση των προνομίων της διοίκησης, γενικά, και στην ενίσχυση της δημόσιας εξουσίας, δεν μπορούμε πια να διακρίνουμε τη συγκεκριμένη φύση μιας εξουσίας, της οποίας η άσκηση εξαρτάται πάντοτε από τον ανταγωνισμό των κομμάτων — και, εξαιτίας όλων όσων προϋποθέτει αυτός ο ανταγωνισμός, από τη δημόσια συζήτηση, που τρέφεται από τις δημόσιες ελευθερίες και τις διατηρεί ζωντανές. Αν το κράτος πρόνοιας δεν μετατρέπεται σε κράτος-χωροφύλακα, αυτό οφείλεται πρωτίστως στο ότι δεν έχει κύριο. Αν εμφανιστεί ένας κύριος, τότε το κράτος θα χάσει την ανησυχητική του αμφισημία, που το χαρακτηρίζει μέσα στη δημοκρατία. Και το να μην έχει κύριο σημαίνει ότι διατηρείται μια απόσταση — θεωρούμενη ως απαραβίαστη — ανάμεσα στη διοικητική ισχύ και την πολιτική εξουσία. Χάρη σε αυτήν την απόσταση παραμένει ενεργή η επιταγή της αντιπροσώπευσης, η οποία είναι ασυμβίβαστη, τελικά, με την πλήρη επιβολή του κανόνα·

διότι η αντιπροσώπευση καθιστά νόμιμη και αναγκαία την πολλαπλή έκφραση των κοινωνικών δρώντων — ατομικών και συλλογικών — και είναι αδιάσπαστα δεμένη με την ελευθερία της γνώμης, της συνάθροισης, της μετακίνησης και με την εκδήλωση της σύγκρουσης σε όλο το εύρος της κοινωνίας. Μπορούμε βεβαίως να αναρωτηθούμε για την ικανότητα που έχουν σήμερα τα πολιτικά κόμματα να εξασφαλίσουν τη δίκαιη άσκηση της εκπροσώπησης. Μπορούμε ακόμη και να αναζητήσουμε σημάδια νέων θεσμικών μηχανισμών που θα μπορούσαν να την ανανεώσουν. Ωστόσο, δεν μπορούμε να παρακάμψουμε τη σύγκριση ανάμεσα σε ολοκληρωτικό καθεστώς και δημοκρατικό καθεστώς, ούτε να σκεφτούμε τις μεταμορφώσεις του κράτους χωρίς να λάβουμε υπόψη τη διάσταση του πολιτικού.

Μην πιστέψετε λοιπόν ότι απομακρύνθηκα από το θέμα της συζήτησής μας. Οι τελευταίες αυτές παρατηρήσεις αποσκοπούν ακριβώς στο να επαναφέρουν την προσοχή σε αυτό που αποκαλούσα, σε ένα δοκίμιο που δημοσίευσα πριν λίγα χρόνια,

τη «πολιτική σημασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων».¹ Είναι αλήθεια ότι το δοκίμιο αυτό προκάλεσε ενστάσεις που λαμβάνω σοβαρά υπόψη μου — ιδιαίτερα εκείνες του Πιερ Μανέν (Pierre Manent),² ο οποίος μου προσάπτει, αφενός, ότι δεν λαμβάνω υπόψη το χάσμα που έχει ανοίξει η σύγχρονη σύλληψη του δικαίου ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία των πολιτών — επιχείρημα που τον οδηγεί να επανεκτιμήσει την ανάλυση του Μαρξ στο έργο «Για το Εβραϊκό Ζήτημα»· και αφετέρου, ότι παραγνωρίζω το όφελος που αντλεί συνεχώς το κράτος από την επέκταση των κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων, για να ενισχύσει τη ρυθμιστική του εξουσία — επιχείρημα που τον οδηγεί, σε αντίθεση με τον Μαρξ, να εντοπίζει την αποτελεσματικότητα της αλλαγής όχι στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών, αλλά σε εκείνο του κράτους. Ίσως να έσφαλα που δεν έδωσα επαρκή έμφαση σε αυτό το δεύτερο φαινόμενο. Ωστόσο, αυτό που με ενδιέφερε πρωτίστως ήταν να αντικρούσω μια διαδεδομένη ερμηνεία, η οποία μειώνει τα ανθρώπινα δικαιώματα σε ατομικά δικαιώματα και, συνεπώς, περιορίζει τη δημοκρατία στη σχέση ανάμεσα στο κράτος και το άτομο. Κι όμως, η πεποίθησή μου παραμένει ότι μόνο αν

¹ Cl. Lefort, «Droits de l'homme et politique», *Libre 7*, Παρίσι: Payot, 1980, σ. 3–42· αναδημοσίευση στο Cl. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Παρίσι: Fayard, 1981, σ. 45–84.

αναγνωρίσουμε στα ανθρώπινα δικαιώματα τα σημάδια εμφάνισης ενός νέου τύπου νομιμότητας και ενός δημόσιου χώρου, στον οποίο τα άτομα είναι τόσο παράγωγα όσο και συντελεστές, θα έχουμε κάποια ελπίδα να εκτιμήσουμε την εξέλιξη της δημοκρατίας και τις προοπτικές της ελευθερίας· υπό την προϋπόθεση ότι θα αναγνωρίσουμε ταυτόχρονα ότι αυτός ο δημόσιος χώρος δεν μπορεί να απορροφηθεί από το κράτος, παρά μόνο με το τίμημα μιας βίαιης μετάλλαξης, που θα γεννήσει μια νέα μορφή κοινωνίας.

Επιτρέψτε μου λοιπόν να επανέλθω εν συντομία στην ερμηνεία της Διακήρυξης του 1791, διότι αυτή μου φαίνεται ότι διαψεύδει την αντίληψη που μόλις ανέφερα.

Αφού διακήρυξε το τέλος των κοινωνικών διακρίσεων (άρθρο 1), η Διακήρυξη αναφέρει, μεταξύ των αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων, την αντίσταση στην καταπίεση (άρθρο 2) και στη συνέχεια διευκρινίζει ότι η αρχή κάθε κυριαρχίας βρίσκεται στο έθνος. «Κανένα σώμα, κανένα άτομο», προσθέτει, «δεν μπορεί να ασκήσει εξουσία που δεν απορρέει ρητώς από αυτό» (άρθρο 3). Στη συνέχεια, ανακηρύσσοντας τον νόμο ως έκφραση της

² P. Manent, «Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort», *Commentaire* 4(16), χειμώνας 1981–1982, σ. 574–583.

γενικής βούλησης, διευκρινίζει: «Όλοι οι πολίτες έχουν το δικαίωμα να συμβάλλουν προσωπικά ή μέσω αντιπροσώπων στη διαμόρφωσή του». Αναμφίβολα, η Διακήρυξη καθοδηγείται από την ιδέα φυσικών δικαιωμάτων, δηλαδή των δικαιωμάτων που είναι εγγενή σε κάθε άτομο. Αναφέρεται στην πολιτική κοινωνία, όπως είναι γνωστό, ως «πολιτική ένωση» και της αποδίδει σκοπό τη διαφύλαξη αυτών των φυσικών δικαιωμάτων. Αλλά πώς να μη δει κανείς ότι, υπό το κάλυμμα αυτής της γλώσσας, η Διακήρυξη χρησιμοποιεί έννοιες, των οποίων το νόημα αποκαλύπτεται μόνο σε σχέση με εκείνες που αποτελούσαν τη βάση της παλαιάς πολιτικής τάξης, της τάξης της μοναρχίας; Η κυριαρχία, το έθνος, η εξουσία, η γενική βούληση, ο νόμος που θεωρείται έκφρασή της, παρουσιάζονται με τέτοιο τρόπο ώστε να καθίστανται ακατάλληλες για την παραμικρή ιδιοποίηση. Η κυριαρχία αποδίδεται στο έθνος, αλλά κανείς πλέον δεν μπορεί να την ενσαρκώσει. Ομοίως, η εξουσία μπορεί να ασκηθεί μόνο μέσα από κανόνες που διασφαλίζουν ότι εκχωρείται νομιμοποιημένα. Η γενική βούληση εκφράζεται μέσω του νόμου, του οποίου η διαμόρφωση προϋποθέτει τη συμμετοχή των πολιτών

Αυτό το σύνολο προτάσεων, αν το σημειώσουμε, διαθέτει τη δική του συνοχή, ανεξάρτητα από κάθε αναφορά σε μια φύση του ανθρώπου, ανεξάρτητα από την ιδέα ότι κάθε άτομο

κατέχει από τη γέννησή του απαράγραπτα δικαιώματα. Αυτή η συνοχή διασφαλίζεται από την αρχή της πολιτικής ελευθερίας. Αναμφίβολα, αυτό που ονομάζουμε με θετικούς όρους «πολιτική ελευθερία» μπορεί επίσης να ονομαστεί «αντίσταση στην καταπίεση». Και είναι αλήθεια ότι αυτή η τελευταία έννοια συγκαταλέγεται μαζί με την ελευθερία, την ιδιοκτησία και την ασφάλεια στην κατηγορία των φυσικών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του καθενός, των δικαιωμάτων που κάθε πολιτική ένωση έχει ως σκοπό να διατηρεί.

Όμως, για άλλη μια φορά, πρέπει να έχουμε κατά νου τι επιφέρει στην πράξη, η αρχή μιας τέτοιας αντίστασης. Οι Συντάκτες την θεμελιώνουν, πράγματι, στη φύση του ανθρώπου, όμως τη διατυπώνουν σε αντιπαράθεση με ένα καθεστώς, όπου η εξουσία αρνείται στους υπηκόους της τη δυνατότητα να αντιταχθούν σε ό,τι οι ίδιοι κρίνουν ως παράνομο και ισχυρίζεται ότι έχει το δικαίωμα να επιβάλλει την υπακοή. Εν ολίγοις, η διατύπωση των δικαιωμάτων του ανθρώπου στο τέλος του 18ου αιώνα είναι εμπνευσμένη από μια διεκδίκηση ελευθερίας, η οποία καταρρίπτει την αντίληψη μιας εξουσίας υπεράνω της κοινωνίας — μιας εξουσίας που θα κατείχε απόλυτη νομιμότητα (είτε επειδή προέρχεται από τον Θεό, είτε επειδή ενσαρκώνει την ύψιστη σοφία ή τη δικαιοσύνη), και η οποία ενσαρκώνεται στον μονάρχη ή στο μοναρχικό

θεσμό. Τα ανθρώπινα δικαιώματα δηλώνουν μια αποσύνδεση μεταξύ δικαίου και εξουσίας. Το δίκαιο και η εξουσία δεν συσσωρεύονται πλέον στον ίδιο πόλο. Για να είναι πλέον νομιμοποιημένη η εξουσία, πρέπει να συμμορφώνεται προς το δίκαιο, του οποίου η εξουσία δεν αποτελεί πλέον την πηγή.

Μας λένε ότι η ελευθερία, η ιδιοκτησία, η ασφάλεια, όντας δικαιώματα των ατόμων, καθιστούν το κράτος υπεύθυνο για την προστασία τους και ότι σε αυτή τη λειτουργία διαφαίνεται ήδη η εν δυνάμει ισχύς του — μια ισχύς που πολλαπλασιάστηκε αργότερα με την άνοδο νέων δικαιωμάτων — εφόσον η φαινομενική του ουδετερότητα, η θέση του ως εγγυητή ή διαιτητή, τού επιτρέπει να εξελίσσεται χωρίς να φαίνεται ότι κάνει κάτι άλλο πέρα από το να ανταποκρίνεται στις προσδοκίες των πολιτών· αυτό, όμως, σημαίνει ότι παραβλέπεται — όπως ήδη παρατήρησα — ένα άλλο φαινόμενο: η διακήρυξη του δικαίου έχει ως αποτέλεσμα την άρνηση της παντοδυναμίας της εξουσίας.

Όταν η Διακήρυξη κατοχυρώνει το δικαίωμα στην αντίσταση κατά της καταπίεσης, δεν θα πρέπει να νομίζουμε ότι αναθέτει στο κράτος την ευθύνη να το διασφαλίσει. Στο κράτος αναλογεί μεν η εγγύηση της ιδιοκτησίας, της ασφάλειας και της ελευθερίας των πολιτών· όμως η απειλή της καταπίεσης θέτει

ένα διαφορετικό ζήτημα. Ακόμη και αν προέρχεται από ένα μεμονωμένο άτομο και ασκείται σε ένα άλλο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι κορυφώνεται στην περίπτωση μιας βίαιης απόπειρας κατά της κυριαρχίας του έθνους. Επομένως, δεν είναι το κράτος που καλείται να εγγυηθεί αυτό το δικαίωμα αντίστασης, αλλά οι ίδιοι οι πολίτες που πρέπει να το αναλάβουν. Ας σημειώσουμε εν παρόδω ότι οι νομικοί είναι πολύ φορμαλιστές όταν ισχυρίζονται ότι το δικαίωμα υφίσταται μόνο υπό την προϋπόθεση ότι προσδιορίζεται ο φορέας του και μπορεί να αντιταχθεί κάπου. Στην περίπτωση αυτή, η ταυτότητα του δικαιούχου είναι αβέβαιη, ενώ η αρχή ενώπιον της οποίας ασκείται το δικαίωμα δεν είναι εμφανής.

Αν εξετάζαμε τώρα τα δικαιώματα που φαίνεται να αναφέρονται αποκλειστικά στο άτομο, θα διαπιστώναμε ότι έχουν παρόλα αυτά πολιτική εμβέλεια.

Αλλά είναι αλήθεια ότι, για να τη διακρίνουμε, δεν μπορούμε να σταθούμε στο γράμμα των διατυπώσεων των μεγάλων Διακηρύξεων, χωρίς να αναρωτηθούμε ποιες είναι οι συνέπειες της άσκησης των νέων δικαιωμάτων στην κοινωνική ζωή. Είναι αυτές οι διατυπώσεις τις οποίες στοχοποιούν πάντοτε οι επικριτές των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ιδίως ο πιο φλογερός εξ αυτών, ο Μαρξ, ο οποίος εντοπίζει στα δικαιώματα

όλες τις ενδείξεις του ατομικισμού και του νατουραλισμού για να τους αποδώσει μια ιδεολογική λειτουργία. Στην ελευθερία δράσης, στην ελευθερία γνώμης που αναγνωρίζεται σε κάθε άτομο, στις εγγυήσεις της ατομικής ασφάλειας, ο Μαρξ δεν βλέπει τίποτε άλλο παρά την εγκαθίδρυση ενός νέου μοντέλου που επικυρώνει «τον χωρισμό του ανθρώπου από τον άνθρωπο» και, στο βάθος, «τον αστικό εγωισμό».

Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύει ένα χαρακτηριστικό της σκέψης της εποχής, αλλά συνεχίζει να κινείται στο ίδιο το ιδεολογικό έδαφος που προσπαθεί να αποκαθλώσει, όταν αγνοεί τον μετασχηματισμό των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων που υποκρύπτει η αστική αναπαράσταση των δικαιωμάτων. Καθώς απορροφάται εξολοκλήρου από αυτή την αναπαράσταση, ο συγγραφέας του Εβραϊκού Ζητήματος είναι πεπεισμένος ότι αυτή αποκαλύπτει τη βασική πραγματικότητα της κοινωνίας των πολιτών – μιας κοινωνίας που έχει κατακερματιστεί σε μια καθαρή ποικιλομορφία ιδιωτικών συμφερόντων και ατόμων – της οποίας η συγκρότηση συμπίπτει με εκείνη ενός κράτους που έχει αναλάβει να ενσαρκώνει απέναντί της μια φανταστική πολιτική κοινότητα· αρκεί, κατά τη γνώμη του, να διαπεράσουμε το πέπλο του δικαίου για να «δούμε το κοινότοπο πρόσωπο» αυτής της κοινωνίας. Ωστόσο, τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν είναι πέπλο· μακριά από το να

αποσκοπούν στο να καλύψουν τη διάλυση των κοινωνικών δεσμών που θα έκανε τον καθένα μια μονάδα, μαρτυρούν και προκαλούν ταυτόχρονα ένα νέο πλέγμα σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων.

Χωρίς να επαναλάβω λεπτομερώς το επιχείρημα που ανέπτυξα στο προαναφερθέν δοκίμιο, θα διατυπώσω τρεις παρατηρήσεις που υποστηρίζουν αυτή την τελευταία πρόταση.

Πρώτη παρατήρηση: η δήλωση ότι η ελευθερία συνίσταται στο να μπορεί κανείς να πράττει ό,τι δεν βλάπτει τον άλλον, δεν συνεπάγεται την απόσυρση του ατόμου στη δική του σφαίρα δραστηριοτήτων. Η αρνητική διατύπωση: «ό,τι δεν βλάπτει...», στην οποία στέκεται ο Μαρξ, είναι αδιαχώριστη από τη θετική διατύπωση: «πράττει ό,τι...». Αυτό που αναγνωρίζεται πλήρως από αυτό το άρθρο είναι η ελευθερία της κίνησης· αυτό που καθιερώνει είναι η άρση των απαγορεύσεων που την εμπόδιζαν στο Παλιό Καθεστώς· αυτό που καθιστά εφικτό, την ίδια στιγμή, είναι ο πολλαπλασιασμός των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων, η διάρρηξη του κλειστού χαρακτήρα του κοινωνικού συστήματος— με τον καθένα να αποκτά πλέον το δικαίωμα να εγκαθίσταται όπου επιθυμεί, να μετακινείται όπως θέλει στο έδαφος του έθνους, να εισέρχεται σε χώρους που προηγουμένως προορίζονταν για προνομιούχες κατηγορίες, να

έχει πρόσβαση σε σταδιοδρομίες στις οποίες θεωρεί ότι μπορεί να διεκδικήσει θέση.

Δεύτερη παρατήρηση: η ελευθερία της γνώμης δεν καθιστά τη γνώμη ατομική ιδιοκτησία, νοούμενη κατά το πρότυπο της ιδιοκτησίας των υλικών αγαθών· είναι μια ελευθερία σχέσεων. Σύμφωνα με το ίδιο το κείμενο της Διακήρυξης του 1791:

«η ελεύθερη επικοινωνία σκέψεων και γνώμης είναι ένα από τα πολυτιμότερα δικαιώματα του ανθρώπου: κάθε πολίτης μπορεί, επομένως, να μιλά, να γράφει και να εκδίδει ελεύθερα, υπό την επιφύλαξη της κατάχρησης αυτής της ελευθερίας σε περιπτώσεις που ορίζονται από τον νόμο».

Έτσι, ενώ στον καθένα προσφέρεται η δυνατότητα να απευθύνεται στους άλλους και να τους ακούει, θεσπίζεται ένας συμβολικός χώρος, χωρίς καθορισμένα όρια, απαλλαγμένος από κάθε αρχή που θα αξίωνε να τον διευθύνει και να αποφασίζει τι είναι δυνατόν να σκεφτεί κανείς ή όχι, τι είναι δυνατόν να πει κανείς ή όχι. Ο λόγος ως τέτοιος, η σκέψη ως τέτοια, αποδεικνύονται, ανεξάρτητα από κάθε συγκεκριμένο άτομο, ότι δεν είναι ιδιοκτησία κανενός.

Τρίτη παρατήρηση: οι εγγυήσεις ασφάλειας — στις οποίες ο Μαρξ βλέπει απλώς την πιο χυδαία έκφραση της κοινωνίας των πολιτών, τη μεταγραφή μιας «έννοιας της αστυνομίας» στην υπηρεσία της προστασίας του αστού — δείχνουν ότι η δικαιοσύνη είναι αποσυνδεδεμένη από την εξουσία, ότι δεν έχει άλλο ελατήριο από τον ίδιο τον εαυτό της, ότι, προστατεύοντας το άτομο από την αυθαιρεσία, το καθιστά σύμβολο της ελευθερίας που θεμελιώνει την ύπαρξη του έθνους. Έτσι βλέπουμε, από τον Κονσταντ μέχρι τον Πεγκύ (Péguy), να επαναδιατυπώνεται η ιδέα ότι η αδικία εις βάρος ενός ατόμου υπερβαίνει την ατομική του περίπτωση, ότι υποβιβάζει το ίδιο το έθνος — και τούτο, όχι επειδή ο καθένας μπορεί να φοβάται ότι, μόλις παραβιαστούν τα δικαιώματα ενός γείτονα, θα είναι ο ίδιος το επόμενο θύμα της αυθαιρεσίας, αλλά επειδή ο ίδιος ο ιστός των κοινωνικών σχέσεων σε μια πολιτική κοινότητα βασίζεται στην εμπιστοσύνη σε μια δικαιοσύνη ανεξάρτητη από έναν κύριο, από τον καθένα και από όλους.

Ο Πιερ Μανέν μού προσάπτει ότι αγνωώ το παράδοξο που ο Μαρξ είχε πλήρως συλλάβει: «Οι άνθρωποι της Επανάστασης», παρατηρεί, «την ίδια στιγμή που αποδίδουν στη στιγμή του πολιτικού (l' instant politique), (δηλ.) στους εαυτούς τους ως κυβερνώντες, όλα τα δικαιώματα και τις εξουσίες, δικαιολογούν την ίδια την πολιτική ως μέσο του εγωιστή ανθρώπου της

αστικής κοινωνίας». Και αφού παραθέτει το *Εβραϊκό Ζήτημα*, διευκρινίζει ότι ο Μαρξ βλέπει πολύ καλά πως «αυτή η πολιτική ζωή, χωρίς δικό της περιεχόμενο, χωρίς δική της άποψη, όταν οι περιστάσεις την κάνουν να συνειδητοποιήσει τη σημασία της και την εξέχουσα αξία της, δεν μπορεί παρά να στραφεί υπό τη μορφή καθαρής άρνησης ενάντια στις συνθήκες της δυνατότητάς της, δηλαδή ενάντια στην αστική κοινωνία, της οποίας, στα δικά της μάτια, δεν είναι παρά ένα απλό όργανο». Αλλά, είναι άραγε η αντίφαση των ανθρώπων της Επανάστασης η ίδια με την αντίφαση των δικαιωμάτων του ανθρώπου; Ο Μαρξ, όπως γνωρίζουμε, διαπρέπει σε μια διαλεκτική όπου τα αντίθετα καθίστανται συμπληρωματικά: η ψευδαίσθηση της πολιτικής είναι, όπως σημειώνει ήδη στο *Εβραϊκό Ζήτημα*, δίδυμη της ψευδαίσθησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Η συνοχή του επιχειρήματός του βασίζεται επομένως σε μια θέση, η οποία βέβαια δεν είναι εκείνη του Μανέν: ότι ο κομμουνισμός θα σηματοδοτήσει, με την κατάργηση των ταξικών διακρίσεων και την κατάργηση της διάκρισης ανάμεσα στο οικονομικό, το νομικό και το πολιτικό μέσα στο καθαρό κοινωνικό. Ελλείψει αυτής της θέσης — η οποία, κατά τη γνώμη μου, αποδεικνύεται από την ιστορία ότι οδηγεί στην πραγματικότητα στο φαντασιακό του ολοκληρωτισμού — η κριτική χάνει κάθε θεμέλιο. Στα αποσπάσματα που παραθέτει ο

Μανέν, είναι η Τρομοκρατία που παρουσιάζεται ως το άλλο πρόσωπο των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Όμως απορρέει (η Τρομοκρατία) πράγματι από τη συνειδητοποίηση της ματαιότητας μιας κοινωνίας που αποκτάει υπόσταση μέσα από τη διάλυσή της υπό την επίδραση του διαχωρισμού του ανθρώπου από τον άνθρωπο; Ή μήπως αυτή η μαρξιστική εικόνα της κοινωνίας των πολιτών είναι απλώς μια φαντασίωση και η Τρομοκρατία, αντί να είναι το συμπληρωματικό της, σηματοδοτεί την καταστροφή της πολιτικής ελευθερίας ως τέτοιας, την υπόγεια αναβίωση της απολυταρχικής παράδοσης — όπως θα το διαγνώσουν ο Μισλέ (Michelet) και ο Κινέ (Quinet) — δηλαδή, την ανάδυση μιας παράφρονος εξουσίας μέσα σε μια κοινωνία όπου έχει καταρρεύσει η πίστη στον μονάρχη και στη θρησκεία, μιας εξουσίας που διεκδικεί να ενσαρκώσει επί γης τον νόμο και τη γνώση; Η αποδοχή του επιχειρήματος του Μανέν, ο οποίος υιοθετεί εκείνο του Μαρξ, μου φαίνεται ακόμη πιο δύσκολη, καθώς μας στερεί τη δυνατότητα να κατανοήσουμε γιατί η δημοκρατία κατόρθωσε να εδραιωθεί, απελευθερωμένη από την Τρομοκρατία και θεμελιωμένη στα ανθρώπινα δικαιώματα.

Κατανούω καλά ότι η κύρια θέση παραμένει:

η δημοκρατία θριάμβευσε θεσπίζοντας έναν διαχωρισμό μεταξύ της κοινωνίας των πολιτών, όπου αναπτύσσονται οι απόψεις δίχως καταναγκασμό, και του κοσμικού φιλελεύθερου κράτους, όπου εκδηλώνεται η εξουσία μακριά από απόψεις. Χάρη σε αυτό το σύστημα, το κράτος θα γινόταν όλο και πιο ισχυρό, υπό το πρόσχημα της ουδετερότητας, ενώ η κοινωνία των πολιτών θα εξασθενούσε συνεχώς, παραμένοντας ένα θορυβώδες θέατρο απόψεων που, καθώς δεν είναι παρά ατομικές, θα αλληλοεξουδετερώνονταν. Ωστόσο, αυτή η θέση φαίνεται τουλάχιστον μονομερής, διότι μας κάνει να αγνοούμε το μείζον συμβάν που καθορίζει ταυτόχρονα τη διαμόρφωση μιας ουδέτερης εξουσίας και την ανάδυση ελεύθερων απόψεων· εννοώ την εξαφάνιση μιας εξουσίας που υπέτασσε καθέναν και όλους, δηλαδή του υπερφυσικού ή φυσικού θεμελίου επάνω στο οποίο στηριζόταν αυτή η εξουσία και από το οποίο μπορούσε να αντλήσει το δικαίωμα να διεκδικεί μία αδιαμφισβήτητη νομιμότητα, μία γνώση των τελικών σκοπών της κοινωνίας και της ανθρώπινης συμπεριφοράς – στο πλαίσιο του οποίου στους ανθρώπους είχε αποδοθεί μια συγκεκριμένη θέση και λειτουργία.

Η πολιτική πρωτοτυπία της δημοκρατίας, η οποία μου φαίνεται παραγνωρισμένη, αποτυπώνεται πράγματι σε αυτό το διπλό φαινόμενο: μια εξουσία που είναι πλέον καταδικασμένη να

αναζητά συνεχώς τα θεμέλιά της, επειδή ο νόμος και η γνώση δεν ενσωματώνονται πλέον στο πρόσωπο εκείνου ή εκείνων που την ασκούν· μία κοινωνία που υποδέχεται τη σύγκρουση των απόψεων και τη συζήτηση περί δικαιωμάτων, επειδή έχουν διαλυθεί τα σημεία βεβαιότητας που επέτρεπαν στους ανθρώπους να τοποθετούνται με καθορισμένο τρόπο ο ένας σε σχέση με τον άλλον. Διττό φαινόμενο, το οποίο αποτελεί ταυτόχρονα το σημάδι μίας και μόνης μετάλλαξης: η εξουσία πρέπει πλέον να κερδίζει τη νομιμότητά της, αν όχι ριζώνοντας στις απόψεις, τουλάχιστον χωρίς να αποκόπτεται από τον ανταγωνισμό των Κομμάτων. Ωστόσο, αυτός ο ανταγωνισμός τόσο απορρέει από την άσκηση των πολιτικών ελευθεριών όσο και τις συντηρεί – αλλά και ακόμη περισσότερο, τις ενεργοποιεί. Το κράτος, πράγματι, φαίνεται ουδέτερο, χωρίς απόψεις ή υπεράνω αυτών. Ωστόσο, οι μετασχηματισμοί που έχει υποστεί τα τελευταία εκατόν πενήντα χρόνια προέκυψαν από την εξέλιξη της κοινής γνώμης ή συνέβησαν σε συνάρτηση με αυτήν, συμπεριλαμβανομένου του μετασχηματισμού που το αποσύνδεσε από την Εκκλησία και το συγκρότησε ως κοσμικό κράτος.

Οι πρώτοι φιλελεύθεροι ή οι Σαιν-Σιμονιστές έσφαλλαν όταν ανακάλυπταν σε αυτή τη δημόσια γνώμη μια απολύτως νέα δύναμη – «κυρίαρχη του κόσμου» συνήθιζαν να

επαναλαμβάνουν – μπροστά στην οποία τα παλιά προνόμια και η αυθαιρεσία θα έπρεπε σταδιακά να απογυμνωθούν.

Ο Τοκβίλ διέκρινε ορθότερα όταν εντόπισε μια διαδικασία ομογενοποίησης των απόψεων, που κινδύνευε να υποτάξει τους ανθρώπους σε νέες νόρμες σκέψης και συμπεριφοράς και να ευνοήσει την παθητικότητά τους απέναντι στο κράτος. Εντούτοις, ας το επαναλάβουμε, η δημοκρατική διαδικασία έχει περισσότερες από μία σημασίες: πρέπει να εντοπίσουμε ταυτόχρονα μία νέα τυραννία της κοινής γνώμης, κατά τον όρο του Τοκβίλ· μία νέα απελευθέρωση των απόψεων, οι οποίες τείνουν να εξουδετερώνουν η μία την άλλη, όπως λέει ο Μανέν· και μία νέα ελευθερία, της οποίας το αποτέλεσμα είναι να διαβρώνει τις προκαταλήψεις και να μεταβάλλει το κοινό αίσθημα για το τι είναι κοινωνικά αποδεκτό, απαιτητό ή νόμιμο.

Δεν συγχέω τα δικαιώματα με τις απόψεις.

Αντίθετα, αυτή η σύγχυση μου φαίνεται, όπως πρόκειται να πω, χαρακτηριστική μιας διαστροφής της έννοιας του δικαίου. Αλλά η πρώτη μου μέριμνα είναι να αναγνωριστεί ένας δημόσιος χώρος, που βρίσκεται σε διαρκή διαμόρφωση, η ύπαρξη του οποίου θολώνει τα καθιερωμένα όρια μεταξύ του πολιτικού και του μη πολιτικού. Από αυτή την άποψη, η διάκριση ανάμεσα στην κοινωνία των πολιτών και το κράτος, στην οποία και εγώ

ο ίδιος έχω αναφερθεί, δεν αποδίδει πλήρως αυτό που συντελείται με τη μορφοποίηση της δημοκρατίας. Ας πούμε ότι αυτή η διάκριση είναι σχετική μόνο υπό την προϋπόθεση ότι δεν μετατρέπεται σε διαίρεση μεταξύ δύο σφαιρών της πραγματικότητας. Ο Μαρξ, ο οποίος καθιέρωσε αυτή τη διαίρεση, αντιπαρέθετε, όπως θυμόμαστε, τη φεουδαρχική κοινωνία, στην οποία οι πολιτικές σχέσεις του φαίνονταν εμπλεκόμενες στις κοινωνικο-οικονομικές σχέσεις με την αστική κοινωνία, στην οποία ο χώρος της πολιτικής, πλέον συγγερόμενος με αυτόν του κράτους, διαχωριζόταν από έναν καθαρά αστικό χώρο, ο οποίος χαρακτηριζόταν από τον κατακερματισμό των συμφερόντων και τον διαχωρισμό των ατόμων. Λησμονούσε μόνο ένα πράγμα: ότι η μοναρχία του Παλαιού Καθεστώτος είχε ήδη καταστρέψει σε μεγάλο βαθμό το πολιτικό σύστημα της φεουδαρχίας και ότι το κράτος κατείχε ήδη όλα τα μέσα εξουσίας, ακόμη κι αν δεν ήταν σε θέση να την ασκήσει αποτελεσματικά. Αυτό που ονομάζει αστική κοινωνία διακρίνεται, βεβαίως, για την ενίσχυση της κρατικής ισχύος και για την υποχρέωση που τίθεται στην κυβερνητική αρχή να εκπορεύεται από το εσωτερικό του ίδιου του κοινωνικού συνόλου.

Αυτά τα δύο τελευταία χαρακτηριστικά δεν μου φαίνονται ότι δύνανται να αποσυνδεθούν. Αν και μπορεί κανείς να δώσει

μεγαλύτερη έμφαση στο ένα παρά στο άλλο, κανένα από τα δύο δεν μπορεί να αναλυθεί μεμονωμένα.

Κατά συνέπεια, συχνά παραβλέπεται η λογική μιας εξουσίας που εξαναγκάζεται να εγκαθιδρύεται, να ασκείται και να ανανεώνεται περιοδικά, υπό την επίδραση του πολιτικού ανταγωνισμού και, μέσω αυτού, των πολυάριθμων διενέξεων (différends) που εκφράζονται στην κοινωνία.

Αναμφίβολα, αυτή η λογική αντισταθμίζεται από τη μονιμότητα ενός κρατικού μηχανισμού, του οποίου η πολυπλοκότητα δεν σταματά να αυξάνεται, σε τέτοιο βαθμό ώστε κάποιος να μπαίνει στον πειρασμό να τη θεωρήσει απατηλή· ωστόσο, πρέπει να αντισταθούμε σε αυτόν τον πειρασμό. Ας το σημειώσουμε: η διαμόρφωση μιας εξουσίας ολοκληρωτικού τύπου, απαλλαγμένης από τον ανταγωνισμό, σημαίνει όχι μόνο το τέλος των πολιτικών ελευθεριών, αλλά και των αστικών ελευθεριών.

Δεν είναι λοιπόν δυνατόν να περιοριστούμε στους όρους ενός συλλογισμού που λαμβάνει υπόψη μόνο το κράτος και την κοινωνία των πολιτών· αυτή (αν θέλουμε να διατηρήσουμε τον όρο) εντάσσεται η ίδια σε ένα πολιτικό σύνταγμα· είναι άρρηκτα δεμένη με το δημοκρατικό σύστημα εξουσίας. Επιπλέον, ανεξαρτήτως του εύρους και της πολυπλοκότητας του κρατικού

μηχανισμού, βλέπει κανείς ότι [ο κρατικός μηχανισμός] είναι ανίκανος να ενοποιηθεί, όσο κάθε τομέας του παραμένει υποκείμενος στις πιέσεις συγκεκριμένων κατηγοριών διοικούμενων ή κοινωνικών δρώντων, οι οποίοι υπερασπίζονται την αυτονομία της σφαίρας αρμοδιότητάς τους και όσο η λογική της διαχείρισης που προσπαθούν να επιβάλουν οι λειτουργοί συγκρούεται με τη λογική της αντιπροσώπευσης, που επιβάλλεται στις εκλεγμένες αρχές. Εν ολίγοις, ο ίδιος λόγος είναι αυτός που δεν επιτρέπει στο κράτος να κλειστεί στον εαυτό του και να γίνει το μεγάλο όργανο που θα διέταζε όλες τις κινήσεις του κοινωνικού σώματος και που υποχρεώνει τους κατόχους της πολιτικής εξουσίας να επαναφέρουν σε συζήτηση την αρχή της διαχείρισης των δημόσιων υποθέσεων.

Σε αυτό το σημείο του συλλογισμού μου, συναντώ ξανά το ερώτημα που βρίσκεται στο επίκεντρο της συζήτησής μας. Δεν επιχείρησα να το απαξιώσω, αλλά να το αναδιατυπώσω, ώστε να το αποσπάσω από μια απάντηση που θα απέφευγε τις πολιτικές του συνέπειες. Πράγματι, αποδέχομαι ότι τα νέα δικαιώματα που αναδύονται με τη βοήθεια της άσκησης των πολιτικών ελευθεριών συμβάλλουν στην αύξηση της ρυθμιστικής εξουσίας του κράτους.

Ακόμη περισσότερο: μου φαίνεται ότι το ίδιο το πολιτικό σύστημα συμβάλλει σε αυτή την εξέλιξη. Στην πράξη, τα κόμματα και οι κυβερνήσεις υποδέχονται αιτήματα που τους φαίνονται δημοφιλή, ώστε να ενισχύσουν τη νομιμότητά τους· τροποποιούν αναλόγως τη νομοθεσία· αυτή παρέχει στη Διοίκηση νέες αρμοδιότητες, οι οποίες συνοδεύονται από νέα μέσα ελέγχου και νέες δυνατότητες εξαναγκασμού. Σύμφωνα. Ωστόσο, ας μην σταματήσουμε σε αυτή τη διαπίστωση. Για να καταγραφούν νομικά νέα δικαιώματα, δεν αρκεί το γεγονός ότι το ένα ή το άλλο αίτημα βρήκε ευήκοα ώτα στην κορυφή του κράτους· πρέπει προηγουμένως – ακόμη και όταν αφορούσε μόνο μια κατηγορία πολιτών – να έχει τύχει τουλάχιστον σιωπηρής αποδοχής από ένα σημαντικό τμήμα της κοινής γνώμης, εν ολίγοις να έχει εγγραφεί σε αυτό που ονομάζαμε δημόσιο χώρο. Σίγουρα, δεν πρέπει να υποτιμούμε τη σύνδεση της ισχύος και του δικαίου – είτε η ισχύς πηγάζει από συμφέροντα ικανά να κινητοποιήσουν αποτελεσματικά μέσα πίεσης είτε βασίζεται στον αριθμό. Ωστόσο, μία από τις προϋποθέσεις για την επιτυχία του αιτήματος είναι η κοινή πεποίθηση ότι το νέο δίκαιο είναι σύμφωνο με την απαίτηση ελευθερίας που εκφράζουν τα ήδη ισχύοντα δικαιώματα. Έτσι, τον 19ο αιώνα, τα δικαιώματα των εργαζομένων στο συνεταιρίζεσθαι και στην απεργία, αν και ήταν αποτέλεσμα μιας

αλλαγής στις σχέσεις ισχύος, έγιναν αποδεκτά ακόμη και από εκείνους που δεν ήταν οι εμπνευστές τους, ως θεμιτή προέκταση της ελευθερίας της έκφρασης ή της αντίστασης στην καταπίεση· έτσι επίσης, τον 20ό αιώνα, η ψήφος των γυναικών ή ένας αριθμός κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων εμφανίζονται με τη σειρά τους ως συνέχεια των αρχικών δικαιωμάτων, ή τα αναφορικά με τον πολιτισμό δικαιώματα ως συνέχεια του δικαιώματος στην εκπαίδευση. Όλα εξελίσσονται ως εάν τα νέα δικαιώματα αποδεικνύονταν εκ των υστέρων ότι αποτελούν αναπόσπαστο μέρος αυτού που είχε κριθεί ως συστατικό στοιχείο των δημόσιων ελευθεριών. Αλλά ας σημειώσουμε ότι ένα τέτοιο αίσθημα πρώτα ενεργοποιεί εκείνους που αναλαμβάνουν την πρωτοβουλία της διεκδίκησης.

Διατυπώνοντάς την, υπερασπίζονται ασφαλώς τα συμφέροντά τους, έχουν όμως και τη συνείδηση ότι είναι θύματα, όχι απλώς μίας βλάβης (dommage), αλλά μίας αδικίας (tort), για όσο διάστημα ο λόγος τους δεν εισακούγεται.

Η παρατήρηση αυτή αξίζει να σταθμιστεί προσεκτικά. Η δημοκρατική κατανόηση του δικαίου εμπεριέχει την επιβεβαίωση ενός λόγου (parole) – ατομικού ή συλλογικού – που, χωρίς να αντλεί την εγγύησή του από τους καθιερωμένους νόμους ή από την υπόσχεση κάποιου μονάρχη, προβάλλει την

εξουσία του αναμένοντας τη δημόσια επιβεβαίωση, εξαιτίας μιας επίκλησης στη δημόσια συνείδηση. Θα ήταν μάταιο να παραγνωρίσουμε το καινοφανές του φαινομένου. Ένας τέτοιος λόγος (parole), όσο στενά κι αν συνδέεται με ένα αίτημα προς το Κράτος, παραμένει διακριτός από αυτό.

Από αυτή την άποψη, η αναφορά στο ολοκληρωτικό καθεστώς μάς διδάσκει για άλλη μια φορά. Το καθεστώς αυτό, όπως παρατηρήσαμε, δεν αφήνει χώρο στο πρότυπο του κράτους-πρόνοιας· ωστόσο, δεν το εμποδίζει από το να λαμβάνει χιλιάδες μέτρα σχετικά με την εργασία, τη δημόσια υγεία, την εκπαίδευση, τη στέγαση, την αναψυχή, προκειμένου να λάβει υπόψη του ορισμένες ανάγκες του πληθυσμού. Αλλά δεν πρόκειται στην κυριολεξία για δικαιώματα των οποίων γίνεται εγγυητής.

Ο λόγος της εξουσίας αρκεί, αγνοεί κάθε φωνή που ξεφεύγει από την τροχιά του.

Αυτή η εξουσία αποφασίζει, παραχωρεί· πάντοτε αυθαίρετη, διαχωρίζει συνεχώς μεταξύ εκείνων στους οποίους παραχωρεί τα πλεονεκτήματα των νόμων της και εκείνων που αποκλείει. Υπό το πρόσχημα των δικαιωμάτων, τα άτομα δεν λαμβάνουν παρά παροχές, αντιμετωπίζονται ως εξαρτημένοι και όχι ως πολίτες.

Αν εξετάσουμε τι συνιστά τη βάση του δικαίου στη δημοκρατία, θα ήμασταν λοιπόν διατεθειμένοι να κρίνουμε πως είναι αδύνατο να διαχωρίσουμε εκείνα που θεωρούνται θεμελιώδη – αυτά που γεννήθηκαν με την ονομασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου – από εκείνα που προστέθηκαν με την πάροδο του χρόνου. Και, με μια έννοια που θα εξηγήσω αμέσως, πιστεύω πως έτσι είναι.

Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να αντικαταστήσουμε μια θέση φυσικοδικαϊκή με μια ιστορικιστική;

Μάλλον είναι σημαντικότερο να απορρίψουμε και τις δύο αυτές ονομασίες. Η ιδέα μιας φύσης του ανθρώπου, όσο έντονα κι αν διακηρύχθηκε στο τέλος του 18ου αιώνα, ποτέ δεν παρείχε το νόημα του εγχειρήματος που εγκαινίασαν οι δύο μεγάλες Διακηρύξεις, η αμερικανική και η γαλλική. Αυτές, επαναφέροντας την πηγή του δικαίου στη διατύπωση του δικαίου από τον ίδιο τον άνθρωπο, καθιστούσαν τον άνθρωπο και το δίκαιο ένα αίνιγμα. Πέρα από τις διατυπώσεις τους, μας καλούσαν να αναγνωρίσουμε το δικαίωμα να έχουμε δικαιώματα (σύμφωνα με μια έκφραση που δανείζομαι από τη Χάνα Άρεντ [Hannah Arendt], αν και εκείνη της δίνει διαφορετική χρήση), απελευθερώνοντας έτσι μια περιπέτεια της οποίας η πορεία είναι απρόβλεπτη.

Ή, με άλλα λόγια, η φυσικοδικαϊκή σύλληψη έκρυψε το εξαιρετικό συμβάν που συνιστούσε μια διακήρυξη η οποία ήταν μια αυτο-διακήρυξη, δηλαδή μια διακήρυξη στην οποία οι άνθρωποι, μέσω των εκπροσώπων τους, αποκαλύπτονταν ταυτόχρονα ως υποκείμενα και αντικείμενα της δήλωσης, στην οποία, την ίδια στιγμή, ονόμαζαν τον εαυτό τους «άνθρωπο», συνομιλούσαν μεταξύ τους, εμφανίζονταν ο ένας ενώπιον του άλλου και, με αυτόν τον τρόπο, ανέρχονταν στη θέση του μάρτυρα και του κριτή ο ένας για τον άλλον.

Από αυτό το συμβάν, δεν μπορεί να απομονωθεί η αναπαράσταση της φύσης του ανθρώπου· όποια μορφή και αν παίρνει, δεν μπορεί να αποσπαστεί από την απόδοση του «φυσικού» στον εαυτό, ο οποίος, τολμώ να πω, είναι ταυτόχρονα ατομικός, πολλαπλός και κοινός· ταυτόχρονα ενυπάρχων σε κάθε άτομο, στη σχέση του κάθε ατόμου με τους άλλους και στον λαό. Ο ίδιος λόγος λοιπόν απαγορεύει να παγιώσουμε την έννοια της ανθρώπινης φύσης, να αναχθεί σε φύση καθαυτή – παρά μόνο διακινδυνεύοντας να διολισθήσουμε στο φαντασιακό – και να αποδεχτούμε μια κριτική των δικαιωμάτων του ανθρώπου που θα προσπαθούσε, με το πρόσχημα να επιστρέψει από τη μυθοπλασία στην πραγματικότητα, να ακυρώσει την καθολική τους ισχύ. Η κριτική του φυσικού δικαίου, όπως διατυπώθηκε από

στοχαστές τόσο διαφορετικούς όσο ο Μπερκ (Burke) και ο Μαρξ, επικαλούμενη την ιστορική πραγματικότητα, παραβλέπει παραδόξως αυτό που αναδύεται ως απολύτως νέο: την φιλοσοφική αυταπάτη που, υπό το πρόσχημα της επίκλησης του Ανθρώπου, σβήνει τους «συγκεκριμένους» ανθρώπους προς όφελος ενός αφηρημένου όντος. Κανένας από τους δύο δεν αντιλαμβάνεται, στην πραγματικότητα, αυτό που απορρίπτει η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: τον ορισμό μιας εξουσίας κατόχου του δικαίου, την ιδέα μιας νομιμότητας της οποίας το θεμέλιο βρίσκεται έξω από τη σφαίρα του ανθρώπου, και, ταυτόχρονα, την εικόνα ενός κόσμου οργανωμένου με τέτοιο τρόπο ώστε τα άτομα να είναι «φυσικά» ταξινομημένα.

Και οι δύο, στοχεύοντας στην αφαίρεση του ανθρώπου χωρίς προσδιορισμό, καταγγέλλουν το φαντασιακό καθολικό της Γαλλικής Διακήρυξης, παραγνωρίζοντας όμως αυτό που μας κληροδοτεί: την καθολικότητα της αρχής που επαναφέρει το δίκαιο στη διαρκή διερώτηση του ίδιου του δικαίου.

Αυτή η τελευταία διατύπωση δεν μπορεί να ενσωματωθεί στον ιστορικισμό· δείχνει ότι η θέσπιση των δικαιωμάτων του ανθρώπου είναι περισσότερο αυτό που μόλις αποκαλέσαμε ένα συμβάν – κάτι που εμφανίζεται μέσα στη ροή του χρόνου και

είναι προορισμένο να χαθεί σε αυτήν: μια αρχή γεννιέται, στην οποία στο εξής δεν μπορούμε παρά να επιστρέφουμε για να αποκωδικοποιήσουμε το άτομο, την κοινωνία και την ιστορία.

Ωστόσο, το να κρίνουμε ότι το φυσικό δίκαιο και ο ιστορικισμός είναι δύο εξίσου αδιέξοδες εκδοχές για τη σκέψη γύρω από τα δικαιώματα του ανθρώπου, δεν απλοποιεί – αντίθετα, περιπλέκει τα δεδομένα του προβλήματος.

Δεν μπορούμε, απ' ό,τι φαίνεται, ούτε να πούμε ότι τα αρχικά δικαιώματα μας φέρνουν σε επαφή με το θεμέλιο, αφού έχουμε παραιτηθεί από την πίστη σε μια φύση του ανθρώπου· ούτε να πούμε ότι όλα τα δικαιώματα που κατακτήθηκαν στη συνέχεια συνθέτουν με τα πρώτα μια αλυσίδα, όπου κάθε κρίκος φέρει το σημάδι των περιστάσεων, αφού ανακαλύπτουμε στη θέσπιση των πρώτων δικαιωμάτων ένα θεμέλιο, την εμφάνιση μιας αρχής καθολικότητας.

Ούτε μπορούμε να τραβήξουμε μια διαχωριστική γραμμή μεταξύ των πρώτων δικαιωμάτων και των νέων δικαιωμάτων, αφού αναγνωρίζουμε ότι τα τελευταία στηρίζονται στα πρώτα.

Αλλά αυτή η περιπλοκή μου φαίνεται επιβεβλημένη, και έχει το πλεονέκτημα ότι δεν μας κάνει να χάσουμε από το οπτικό μας πεδίο τη διάκριση που οφείλουμε να επανεξετάζουμε διαρκώς:

τη διάκριση ανάμεσα στο δημοκρατικό και το ολοκληρωτικό καθεστώς. Αυτή η διάκριση δεν θα έπρεπε να αποδοθεί λανθασμένα, με όρους της κλασικής φιλοσοφίας, ως η διαφορά μεταξύ ενός καθεστώτος που ρυθμίζεται από νόμους και ενός χωρίς νόμους, ή μεταξύ μιας εξουσίας που είναι νόμιμη και μιας άλλης που είναι αυθαίρετη.

Όπως πολύ σωστά παρατήρησε η Χάνα Άρεντ, ο ολοκληρωτισμός χαρακτηρίζεται όντως από την περιφρόνηση προς τους θετικούς νόμους, αλλά διαρθρώνεται παρ' όλα αυτά υπό το σύμβολο του Νόμου, ο οποίος διακηρύσσεται φαντασιακά, σε συνάρτηση με την εξουσία, ως κάτι που υπερβαίνει τους ανθρώπους, την ίδια στιγμή που θεσπίζεται ως νόμος του ανθρώπινου κόσμου, κατεβασμένος από τον ουρανό στη γη.

Αυτό που διακρίνει τη δημοκρατία είναι ότι, αν και εγκαινίασε μια ιστορία μέσα στην οποία καταργείται η θέση του σημείου αναφοράς από όπου ο νόμος αντλούσε την υπερβατικότητά του, εντούτοις δεν καθιστά το νόμο έμφυτο στην τάξη του κόσμου ούτε συγχέει την κυριαρχία του με εκείνη της εξουσίας. [Η δημοκρατία] καθιστά τον νόμο κάτι που, παρότι παραμένει πάντα μη αναγώγιμο στην ανθρώπινη κατασκευή, δίνει νόημα στην ανθρώπινη πράξη μόνο υπό την προϋπόθεση ότι οι

άνθρωποι τον επιθυμούν, τον κατανοούν, ως τον λόγο της συνύπαρξής τους και ως όρο της δυνατότητας του καθενός να κρίνει και να κρίνεται. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στο νόμιμο και το παράνομο δεν υλοποιείται στον κοινωνικό χώρο· είναι απλώς η απόσπαση από κάθε βεβαιότητα, εφόσον κανείς δεν μπορεί να καταλάβει τη θέση του υπέρτατου δικαστή· και ακριβώς αυτό το κενό διατηρεί ζωντανή την απαίτηση για γνώση. Με άλλα λόγια, αντί για την ιδέα ενός καθεστώτος που ρυθμίζεται από νόμους και μιας νόμιμης εξουσίας, η σύγχρονη δημοκρατία μας καλεί να σκεφτούμε ένα καθεστώς θεμελιωμένο στη νομιμότητα μίας συζήτησης γύρω από το νόμιμο και το παράνομο — συζήτησης κατ' ανάγκη χωρίς εγγυητή και χωρίς τέλος.

Τόσο η έμπνευση των δικαιωμάτων του ανθρώπου όσο και η εξάπλωση των δικαιωμάτων στην εποχή μας μαρτυρούν αυτόν τον διάλογο.

Αλλά, αν αποδεχτούμε ότι αυτός ο διάλογος άπτεται της ουσίας της δημοκρατίας, ίσως είμαστε καλύτερα εξοπλισμένοι για να οριοθετήσουμε τη συμβολική σημασία των δικαιωμάτων που διατυπώνονται στις μεγάλες Διακηρύξεις — χωρίς να υποκύπτουμε στην αντίθεση ανάμεσα στο φυσικό δίκαιο και

τον ιστορικισμό, και χωρίς να αγνοούμε τη συνέχεια αυτού που διακηρύσσεται από την αρχή έως σήμερα.

Πράγματι, οι ελευθερίες που διακηρύχθηκαν στα τέλη του 18ου αιώνα έχουν αυτό το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό ότι είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τη γένεση του δημοκρατικού διαλόγου, και ακόμη περισσότερο: τον γεννούν. Πρέπει λοιπόν να παραδεχτούμε ότι όπου αυτές παραβιάζονται, ολόκληρο το δημοκρατικό οικοδόμημα κινδυνεύει να καταρρεύσει, και όπου δεν υπάρχουν, είναι μάταιο να αναζητήσουμε το θεμέλιο λίθο.

Αντιθέτως, αν και δεν είναι τυχαία, τα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα μπορεί να πάψουν να είναι εγγυημένα, ακόμη και να αναγνωρίζονται (δεν βλέπω, παρεμπιπτόντως, ούτε στην Αγγλία της Θάτσερ ούτε στην Αμερική του Ρέικαν, να έχουν εξαλειφθεί ως αρχή), η προσβολή τους δεν είναι θανατηφόρα, η διαδικασία παραμένει αναστρέψιμη, και ο δημοκρατικός ιστός μπορεί να ξαναφανθεί — όχι μόνο χάρη σε ευνοϊκές συνθήκες που βελτιώνουν τη μοίρα της πλειοψηφίας, αλλά και ακριβώς επειδή διατηρούνται οι όροι της διαμαρτυρίας.

Κατανοώ καλά την ένσταση που θα προβληθεί: ότι οι ελευθερίες παραμένουν τυπικές όταν συνδυάζονται με τη φτώχεια, την εργασιακή ανασφάλεια και την ένδεια μπροστά στην ασθένεια. Όμως, αυτό το επιχείρημα μου φαίνεται αβάσιμο.

Εφαρμοζόμενο στις δυτικές κοινωνίες, παραβλέπει το γεγονός ότι αυτές οι τυπικές ελευθερίες κατέστησαν δυνατές διεκδικήσεις που πέτυχαν τη βελτίωση της κατάστασης των ανθρώπων· αποσιωπά το καθεστώς αυτών των πρωταρχικών ελευθεριών, οι οποίες προέκυψαν από το δικαίωμα του συνέρχεσθαι των εργαζομένων και από το δικαίωμα στην απεργία — δικαιώματα που είναι άρρηκτα συνδεδεμένα τόσο με τα πρώτα δικαιώματα που αποκτήθηκαν, σε σημείο που η κατάργησή τους θα σήμαινε πλέον την καταστροφή της δημοκρατίας, όσο και με τα κοινωνικά και οικονομικά δικαιώματα.

Επιπλέον, όταν αυτό το επιχείρημα εφαρμόζεται σε κοινωνίες στις οποίες ένα εξαθλιωμένο τμήμα του πληθυσμού είναι σήμερα θύμα άγριας εκμετάλλευσης, είναι πολύ εύκολο να στραφεί εναντίον εκείνων που το επικαλούνται. «Τι νόημα έχει», λένε, «να μιλά κανείς για τα ανθρώπινα δικαιώματα σε αυτή ή εκείνη τη χώρα της Λατινικής Αμερικής; Πρόκειται για πολυτέλεια που δεν μπορούν καν να ονειρευτούν άνθρωποι που αντιμετωπίζουν τη στέρηση ή την πείνα, τις επιδημίες ή τη βρεφική θνησιμότητα». Μόνο που ξεχνούν ότι οι καταπιεσμένοι σε αυτές τις κοινωνίες στερούνται το δικαίωμα να μιλήσουν, το δικαίωμα να οργανωθούν και συχνά ακόμη και την ελευθερία κίνησης – δηλαδή όλα εκείνα που θα τους έδιναν τα νόμιμα και

αποτελεσματικά μέσα για να διαμαρτυρηθούν και να αντισταθούν στην καταπίεση. Και η εμπειρία δείχνει με οδυνηρή σαφήνεια πόσο η περιφρόνηση προς τα ανθρώπινα δικαιώματα οδηγεί τους αποκαλούμενους επαναστάτες είτε να οικοδομούν ολοκληρωτικά καθεστώτα, είτε να τα ονειρεύονται. Αυτή η περιφρόνηση κρύβει στο βάθος την άρνηση του δικαιώματος στο να έχουν δικαιώματα τα άτομα, οι αγρότες, οι εργάτες και οι λαοί γενικά.

Είναι αλήθεια ότι όταν υποστηρίζουμε πως η δημοκρατία θεμελιώνει τη νομιμότητα μίας συζήτησης πάνω στο νόμιμο και το μη νόμιμο, θίγουμε το επίκεντρο του προβλήματος. Η αρχή αυτή πράγματι προϋποθέτει ότι το τι είναι εφεξής νόμιμο καθορίζεται από αυτό που κρίνεται τέτοιο, εδώ και τώρα.

Αλλά ποιο είναι το κριτήριο αυτής της κρίσης; Μπορεί βέβαια κανείς να απαντήσει ότι αυτό έγκειται στη συμμόρφωση του νέου δικαίου με το πνεύμα των θεμελιωδών δικαιωμάτων· το υπαινισσόμασταν κι εμείς οι ίδιοι: το αίσθημα αυτού του δεσμού καθοδηγεί τόσο εκείνους που έχουν προωθήσει ή προωθούν νέες διεκδικήσεις, όσο και την κοινή γνώμη που τις εγκρίνει και τα θεσμικά όργανα που παρέχουν σε αυτές νομική διέξοδο. Παρ' όλα αυτά, η απάντηση αυτή δεν μας απαλλάσσει από την αμφιβολία. Τα θεμελιώδη δικαιώματα, αν αποτελούν το θεμέλιο

του δημόσιου διαλόγου, δεν μπορούν να συνοψιστούν σε έναν ορισμό, τέτοιο ώστε να υπάρχει καθολική συμφωνία για το τι είναι ή δεν είναι σύμφωνο με αυτά, είτε κατά γράμμα είτε κατά το πνεύμα.

Η απόδειξη εξακολουθεί να λείπει. Έτσι, θα μπορούσε κανείς να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι αυτό που θεωρείται εδώ και τώρα νόμιμο μπορεί να είναι τέτοιο μόνο βάσει του κριτηρίου της πλειοψηφίας. Όμως, για να αποδεχτούμε αυτή τη θέση, θα έπρεπε να έχουμε ξεχάσει ό,τι μόλις αναφέρθηκε: ότι το δίκαιο δεν μπορεί να εμφανίζεται ως εμμενές στην κοινωνική τάξη, χωρίς να καταρρέει η ίδια η ιδέα του δικαίου. Το παράδοξο ότι το δίκαιο εκφέρεται από τους ανθρώπους — και ότι αυτό σημαίνει την ικανότητά τους να μιλούν οι ίδιοι για τον εαυτό τους, να δηλώνουν την ανθρωπότητά τους, τόσο στην ατομική τους ύπαρξη όσο και στον τρόπο της συνύπαρξής τους στην πολιτεία — και ότι παρ' όλα αυτά το δίκαιο δεν περιορίζεται σε ανθρώπινο τεχνούργημα, αυτό το παράδοξο έγινε αντιληπτό από τις αρχές του 19ου αιώνα, όχι μόνο από φιλελεύθερους που αντιτίθεντο σθεναρά στην εγκαθίδρυση της δημοκρατίας, αλλά και από στοχαστές όπως ο Μισλέ και ο Κινέ, οι οποίοι ήταν αφοσιωμένοι τόσο στην κυριαρχία του λαού — την οποία συνέδεαν με την οικονομική και κοινωνική πρόοδο — όσο και στην κυριαρχία του δικαίου.

Η νομιμότητα της συζήτησης για το νόμιμο και το παράνομο προϋποθέτει, ας το επαναλάβουμε, ότι κανείς δεν καταλαμβάνει τη θέση του υπέρτατου δικαστή. Ας διευκρινίσουμε: κανείς, δηλαδή ούτε ένας άνθρωπος, επενδυμένος με υπέρτατη εξουσία, ούτε μια ομάδα, έστω και αν είναι η πλειοψηφία. Ωστόσο, η άρνηση αυτή είναι λειτουργική: καταργεί τον δικαστή, αλλά αποδίδει τη δικαιοσύνη στην ύπαρξη ενός δημόσιου χώρου – ενός χώρου τέτοιου, ώστε ο καθένας να καλείται να μιλήσει, να ακούσει χωρίς να υπόκειται στην εξουσία ενός άλλου· και όπου η εξουσία που του δίνεται τον ωθεί να την επιθυμεί. Είναι η αρετή αυτού του χώρου, πάντα ακαθόριστου, καθώς δεν ανήκει σε κανέναν, αλλά υπάρχει μόνο στον βαθμό που εκείνοι που τον αναγνωρίζουν συμμετέχουν σε αυτόν και του δίνουν νόημα, να αφήνει να διαχέεται το ερώτημα περί του δικαίου. Ότι, με βάση αυτό, σχηματίζεται μια πλειοψηφία, εδώ και τώρα, η οποία δίνει μια απάντηση που ισχύει ως αλήθεια, (ενώ) κανένα τέχνασμα δεν μπορεί να το αποτρέψει. Και το ότι ένας άνθρωπος, έστω και μόνος, έχει το δικαίωμα να καταγγείλει τη ματαιότητα ή την αδικία αυτής της απάντησης, αυτό και μόνο επιβεβαιώνει τον δεσμό μεταξύ ελευθερίας και δικαίου, την αδυνατότητα να αναχθεί η συνείδηση του δικαίου σε γνώμη: η πλειοψηφία, όχι ο δημόσιος χώρος, μπορεί τότε ενδεχομένως να κάνει λάθος. Η παρακμή

του δικαίου δεν έγκειται στα σφάλματα της πλειοψηφίας· θα προέκυπτε, αντιθέτως, από την αποσύνθεση του ίδιου του δημόσιου χώρου, εάν αποδεικνυόταν ότι — ελλείψει του διαλόγου που του είναι σύμφυτος — μια μαζική, συμπαγής, αμετάβλητη γνώμη αποφάσιζε μέσα στο σκοτάδι, αντί να σχηματίζονται και να αποσυντίθενται πλειοψηφίες και να διατηρείται η αγωνία και η ευεργετική διχόνοια των πεποιθήσεων από τις περιπέτειες της ανταλλαγής και της σύγκρουσης των γνώμων.

Ας θέσουμε λοιπόν το ερώτημα: αυτός ο χώρος συρρικνώνεται, ή μήπως ακόμη και φθίνει; Ή, όπως υποστηρίζουν κάποιοι, δεν είναι ήδη παρά ένα προσωπείο, που το Κράτος χρησιμοποιεί για να νομιμοποιήσει τους δημοκρατικούς του τίτλους; Μήπως δεν βλέπουμε πια παρά μόνο μια γνώμη που διογκώνεται, ενώ την ίδια στιγμή κλείνεται στον εαυτό της και λειαιίνεται, ώστε να προσαρμοστεί στην κυριαρχία μιας πανίσχυρης εξουσίας; Ας θέσουμε, λοιπόν, αυτό το ερώτημα — αλλά ας συμφωνήσουμε ότι πρόκειται για ένα πολιτικό ερώτημα, και θα ήταν υπερφίαλο να το απαντήσει κανείς μονομερώς προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση.

Το παράδοξο για το οποίο μίλησα, και που πιστεύω ότι συνδέεται με την ουσία της δημοκρατίας, εντείνεται τρομακτικά

στην εποχή μας από τη διείσδυση, σε αυτό που κάποτε θεσμοθετήθηκε ως δημόσιος χώρος, μιας μάζας που τότε αποκλειόταν από αυτόν. Πώς, λοιπόν, να εκτιμήσουμε με βεβαιότητα τις συνέπειες αυτής της αλλαγής;

Ασφαλώς, η όλο και ισχυρότερη θέση του Κράτους ως εγγυητή των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτιστικών δικαιωμάτων τείνει να μειώσει τη νομιμότητα του δικαιώματος (του) να κυρώνει γνώμες μέσα από ένα όργανο στο οποίο φαίνεται να συμπυκνώνεται η κοινωνική εξουσία· ενώ, αντιστρόφως, οι απόψεις, — που τείνουν όλο και περισσότερο να βρίσκουν έναν κοινό παρονομαστή, παρά το γεγονός ότι προέρχονται από διαφορετικές κατηγορίες —, εν αναμονή της κύρωσής τους, βλέπουν τον εαυτό τους να νομιμοποιείται σχεδόν αυτόματα, υπό την προϋπόθεση ότι διαθέτουν τη δύναμη του αριθμού.

Καμία αμφιβολία, κατά τη γνώμη μου, ως προς την εγκυρότητα αυτής της παρατήρησης. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να μας διαφύγει το γεγονός ότι η παρέμβαση των μαζών στον δημόσιο χώρο, αντί να τον εκμηδενίσει, έχει διευρύνει σε μεγάλο βαθμό τα όριά του και έχει πολλαπλασιάσει τα δίκτυά του. Ο σύγχρονος νεοφιλελευθερισμός (ο οποίος ανακτά αξιοσημείωτο κύρος στην εποχή μας) αρνείται να αναγνωρίσει το νόημα αυτής της πορείας, καθώς παραμένει αγκυρωμένος σε μια θεωρία των

ελίτ, που θεμελιωνόταν στον αποκλεισμό του δικαιώματος λόγου για τα πολυπληθέστερα και, κυρίως, φτωχότερα στρώματα της κοινωνίας.

Με αυτόν τον τρόπο (ο νεοφιλελευθερισμός) μάς καθιστά τυφλούς απέναντι στα προβλήματα που αντιμετωπίζουμε σήμερα, διότι καμία επιστροφή στο παρελθόν δεν αρμόζει στο πλαίσιο της δημοκρατίας· και μάς καθιστά επίσης ανόητους ως προς την υπεράσπιση της υπόθεσης του δικαίου, διότι δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε την καθολίκευση του δικαιώματος στον λόγο από τη διάδοση της έννοιας του δικαίου μέσα στην κοινωνία. Όσο σημαντικό είναι να αναρωτηθούμε για τις συνέπειες των νέων δικαιωμάτων, να εντοπίσουμε τις αμφισημίες τους, ή ακόμη να προσπαθήσουμε να διακρίνουμε σωστά το δίκαιο από τη γνώμη — πράγμα που πολλοί παραβλέπουν — άλλο τόσο μάταιο είναι να αρνείται κανείς ότι για εκατομμύρια ανθρώπους, η σιωπηλή υπακοή σε κανόνες που εξυπηρετούσαν μόνο τις απαιτήσεις μιας μειοψηφίας ή διαιώνιζαν μορφές κυριαρχίας, αντικαταστάθηκε από τη διερώτηση του τι είναι νόμιμο και τι όχι. Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, τις διεκδικήσεις που βρίσκονται στη ρίζα της νέας θέσης της γυναίκας στην κοινωνία.

Ποιος θα μπορούσε να υποστηρίξει με καλή πίστη ότι αυτές οι απαιτήσεις αντανakλούν απλώς μια αλλαγή στην κοινή γνώμη, ότι καθοδηγούνται απλώς από ένα απλό αίτημα ευημερίας; Η συζήτηση για την αντισύλληψη, ειδικότερα, ή για την άμβλωση, θέτει υπό διαπραγμάτευση μια έννοια της ελευθερίας, την οποία ορισμένοι μπορούν βεβαίως να αμφισβητήσουν, αλλά η οποία αγγίζει την ίδια την ουσία του ατόμου, των διαπροσωπικών σχέσεων και της κοινωνικής ζωής. Αυτό είναι το πιο εύγλωττο παράδειγμα.

Αλλά είτε πρόκειται για δικαιώματα τόσο διαφορετικά όσο εκείνα των εργαζομένων που στερούνται της εργασίας τους, ή εκείνα των επιχειρηματιών που αντιμετωπίζουν διαχειριστικές δυσκολίες, εκείνα των ασφαλισμένων, των μεταναστών, των κρατούμενων, των αντιρρησιών συνείδησης, των στρατιωτικών (που σήμερα στερούνται της ελευθερίας έκφρασης), ή ακόμη των ομοφυλοφίλων – τόσα δικαιώματα που εδώ και χρόνια αποτελούν, στη Γαλλία ειδικότερα, αντικείμενο αδιάκοπης συζήτησης – ας συμφωνήσουμε ότι αυτά δηλώνουν ένα αίσθημα του δικαίου ασύγκριτα οξύτερο από ό,τι στο παρελθόν. Πιστεύουμε ότι παρατηρούμε παντού την ενίσχυση της εξουσίας του κράτους ως συνέπεια των νέων αιτημάτων, αλλά παραβλέπουμε την αμφισβήτησή της.

Οι πρόσφατες συζητήσεις για την απασχόληση, για την κοινωνική ασφάλιση, για τη μεταρρύθμιση της δημόσιας υγείας και της ιατρικής περίθαλψης, για το καθεστώς της ιδιωτικής εκπαίδευσης, που όλες προκάλεσαν απεργίες, μαζικές συγκρούσεις, δείχνουν ωστόσο ότι δεν επικρατεί ούτε αδιαφορία ούτε παθητικότητα.

Θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς ότι πρόκειται απλώς για συμμαχίες συμφερόντων που συγκρούονται, για αλληλεγγύες συντεχνιακού τύπου που αντιστέκονται μπροστά σε έναν κίνδυνο, ή για προκαταλήψεις που επανεμφανίζονται. Αλλά, μήπως η υπεράσπιση των δικαιωμάτων ήταν ποτέ στο παρελθόν απαλλαγμένη από συμφέροντα και απόψεις; Μήπως στις διαμάχες για την οργάνωση της ιατρικής ή της εκπαίδευσης, για παράδειγμα, δεν ακούγεται κάτι περισσότερο από τον θόρυβο των συμφερόντων ή των προκαταλήψεων; Πολλοί εξακολουθούν να πιστεύουν ότι η οικονομική κρίση αποτελεί τον μοχλό μιας νέας επέκτασης της γραφειοκρατίας και της τεχνοκρατίας· αλλά μήπως, αντιθέτως, δεν είναι επίσης αλήθεια ότι φέρνει στο φως, με τρόπο απρόσμενο, τη σύγκρουση δικαιωμάτων; Ότι μας βοηθά να ανακαλύψουμε την αντίστροφη όψη ορισμένων κακών — που δεν παύουν να είναι κακά — και την αντίστροφη όψη ορισμένων καλών — που δεν παύουν να είναι καλά;

Πολιτικό ερώτημα, έλεγα, είναι αυτό της επιβίωσης και της διεύρυνσης του δημόσιου χώρου.

Εννοούσα: ερώτημα που βρίσκεται στην καρδιά της δημοκρατίας.

Δεν έχω την αξίωση να απαντήσω.

Η αναζήτηση, έστω και της οδού προς μια απάντηση, θα ήταν αντικείμενο άλλης συζήτησης. Για να παραμείνω στο πλαίσιο αυτής εδώ, θα περιοριστώ στο εξής συμπέρασμα: δεν υπάρχει θεσμός ο οποίος, από τη φύση του, να επαρκεί για να εγγυηθεί την ύπαρξη ενός δημόσιου χώρου εντός του οποίου να διαδίδεται η διερώτηση του δικαίου.

Αλλά, αντιστρόφως, αυτός ο (δημόσιος) χώρος προϋποθέτει να του επιστραφεί η εικόνα της ίδιας του της νομιμοποίησης από μια σκηνή την οποία διαμορφώνουν ξεχωριστοί θεσμοί και πάνω στην οποία κινούνται δρώντες επιφορτισμένοι με πολιτική ευθύνη.

Όταν, όμως, τα κόμματα και το κοινοβούλιο δεν ασκούν πλέον τη λειτουργία τους, πρέπει να φοβόμαστε ότι, ελλείψει μιας νέας μορφής εκπροσώπησης ικανής να ανταποκριθεί στις

προσδοκίες της κοινωνίας, το δημοκρατικό καθεστώς θα χάσει την αξιοπιστία του.

Όταν, αφενός, η άσκηση της δικαιοσύνης και, αφετέρου, η λειτουργία της ενημέρωσης — μέσω του Τύπου, του ραδιοφώνου και της τηλεόρασης — δεν εμφανίζονται ως ουσιωδώς ανεξάρτητες, τότε πρέπει επίσης να φοβηθούμε ότι αυτό που ονόμαζα διάκριση της εξουσίας, του νόμου και της γνώσης, που βρίσκεται στη ρίζα της σύγχρονης συνείδησης του δικαίου, θα χάσει τη συμβολική της αποτελεσματικότητα.

Ή, για να το πούμε αλλιώς: όταν οι πολιτικοί, δικαστικοί και διανοούμενοι παράγοντες δίνουν συχνά παραστάσεις υπακοής σε οδηγίες που υπαγορεύονται από το συμφέρον, από την έγνοια για την πειθαρχία της ομάδας ή από την επιθυμία να γοητεύσουν την κοινή γνώμη, πρέπει να ανησυχούμε για τη διαφθορά που διασπείρουν.

Για να δείξουμε τον ρόλο των ανθρώπων που τοποθετούνται στη δημόσια σκηνή, ας τελειώσουμε με την εξής απλή παρατήρηση, την οποία δανείζομαι από ένα άρθρο του Πιερ Πασέ (Pierre Pachet)³: ο πρώην υπουργός Δικαιοσύνης, Αλαίν

Περεφίτ (Alain Peyrefitte), έλεγε, κατ' ουσίαν, ότι προσωπικά δεν ήταν αντίθετος με την κατάργηση της θανατικής ποινής, αλλά ότι η κοινή γνώμη δεν ήταν ώριμη ακόμα.

Αυτό ισοδυναμούσε με το να αναχθούν σε «κοινή γνώμη» απλές διαθέσεις, φόβοι, μίσση και επιθυμίες εκδίκησης, και να τους προσδοθεί νομιμοποίηση. Υπάρχουν λίγα τόσο εντυπωσιακά παραδείγματα ταπείνωσης του δικαίου από την πλευρά μιας αρχής που υποτίθεται ότι είναι εγγυήτριά του.

Αρκούσε όμως να ξαναμιλήσει ο νέος υπουργός, Ρομπέρ Μπαντεντέρ (Robert Badinter), τη γλώσσα της δικαιοσύνης, για να εξαφανιστεί το φάντασμα της κοινής γνώμης.

³ P. Pachet, «La justice et le conflit des “opinions”», *Passé Présent* 2 («La Terreur»), Παρίσι: Ramsay, 1983.