

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Διδακτορική Διατριβή

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΙΣΟΤΗΤΑ

Η οικονομική ισότητα ως προϋπόθεση της πολιτικής ελευθερίας στον Ζαν-Ζακ Ρουσσώ

ISMAIL ROJDA AZIZOĞLU
(Α.Μ. 1107Δ011)

ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ-ΜΑΤΟΡΙΚΟΣ, Καθηγητής, Επιβλέπων
ΜΑΝΟΛΗΣ ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, Καθηγητής, Μέλος Συμβουλευτικής Επιτροπής
ΑΡΗΣ ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, Αναπληρωτής Καθηγητής, Μέλος Συμβουλευτικής Επιτροπής

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΟΥΖΕΛΗΣ, Καθηγητής
ΓΗΓΟΡΗΣ ΑΝΑΝΙΑΔΗΣ, Αναπληρωτής Καθηγητής
ΣΠΥΡΟΣ ΤΕΓΟΣ, Επίκουρος Καθηγητής
ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ, Επίκουρος Καθηγητής

ΑΓΚΥΡΑ 2017

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES
FACULTY OF POLITICAL SCIENCES
DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND HISTORY

Doctoral Dissertation

POLITICS AND EQUALITY

Economic equality as presupposition of the political liberty in Jean-Jacques Rousseau

ISMAIL ROJDA AZIZOĞLU
(A.M. 1107Δ011)

EXAMINATION COMMITTEE

GEORGES FARAKLAS-MATORIKOS, Professor, Supervisor
EMMANUEL ANGELIDIS, Professor, Member of Advisory Committee
ARIS STYLIANOU, Associate Professor, Member of Advisory Committee

GERASIMOS KOUZELIS, Professor
GREGORY ANANIADIS, Associate Professor
SPYROS TEGOS, Assistant Professor
GEORGES FOURTOUNIS, Assistant Professor

ANKARA 2017

Copyright © 2017 by Ismail Rojda Azizoğlu

Ismail Rojda Azizoğlu asserts his moral right to be identified as the author of this doctoral dissertation.

Αριθμός λέξεων / Counted words: 66.220

«Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα» (Νόμος 5343/1932, άρθρο 202, § 2).

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΙΣΟΤΗΤΑ

Η οικονομική ισότητα ως προϋπόθεση της πολιτικής ελευθερίας στον Ζαν-Ζακ Ρουσσώ

Στην μνήμη του Bahri και του Nurettin

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ / 8

ABSTRACT / 9

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ / 10

ΠΡΟΛΟΓΟΣ / 12

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ ΓΙΑ ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΡΟΥΣΣΩ / 15

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΔΙΠΛΗ ΜΕΤΑΒΑΣΗ ΩΣ ΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΤΑΣΗ

I. Μετάβαση από την φυσική κατάσταση στην κοινωνική κατάσταση / 19

α) Σημασία των δύο Λόγων για την θεμελίωση της ρουσσωικής ανθρωπολογίας / 19

β) Σύγκριση της φυσικής κατάστασης με την κοινωνική / 27

γ) Ο πόλεμος ως κοινωνικό φαινόμενο / 41

δ) Η ιδιοκτησία ως θεμελίωση της άδικης συναίνεσης / 44

ε) Η απώλεια της αθωότητας ως συμπέρασμα πρώτης μετάβασης / 47

II. Μετάβαση από την κοινωνική κατάσταση στην πολιτική κατάσταση / 51

α) Εισαγωγή / 51

β) Στόχος του συμβολαίου / 52

γ) Η συγκρότηση του συμβολαίου ως εγκώμιο ελευθερίας και ισότητας / 56

δ) Η κυριαρχία ως δήλωση της γενικής βούλησης υπό το πρίσμα της σχέσης ελευθερίας και ισότητας / 62

ε) Η χειραφέτηση ως επιταγή έλλογης μετάβασης / 74

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΘΕΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ

III. Πολιτική οργάνωση ως τέχνη του πράττειν / 78

α) Εισαγωγή / 78

β) Νομοθεσία: Μια διαδικασία προς την αυτονομία / 79

γ) Κυβέρνηση / 86

δ) Διακυβέρνηση / 90

ε) Η αντιπροσώπευση ως εχθρός της γενικής βούλησης / 96

στ) Οι αρχαίοι θεσμοί ως μηχανισμοί διατήρησης της γενικής βούλησης / 100

ζ) Η πολιτική θρησκεία ή η άνοδος της εκκοσμίκευσης / 103

η) Συμπέρασμα κεφαλαίου / 110

IV. Οικονομική οργάνωση ή Πολιτική οικονομία / 112

α) Εισαγωγή / 112

β) Συγκρότηση έννοιας της οικονομίας / 113

γ) Κανόνες δημόσιας οικονομίας / 115

δ) Αρχές φορολόγησης: Ο Ρουσσώ ως πρόδρομος της δημοκρατικής φορολόγησης / 124

V. Συνταγματική οργάνωση ή μια απόπειρα εφαρμογής κανονιστικών αρχών; / 131

α) Εισαγωγή / 131

β) Περίπτωση της Κορσικής: Σύσταση της ισοπολιτείας / 133

γ) Περίπτωση της Πολωνίας: Ριζική μεταρρύθμιση / 143

δ) Περίπτωση της Γενεύης: Κριτική των θεσμών / 161

ΕΠΙΛΟΓΟΣ: Περί της υπόθεσης της διπλής μετάβασης / 181

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ / 191

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ / 209

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η διατριβή επικεντρώνεται στην πολιτική σκέψη του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ και βασίζεται κυρίως στα πολιτικά του έργα στο πλαίσιο συγκρότησης ιδεών όπως ελευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη και πολιτεία. Η εννοιολογική ανάλυση των σκέψεών του σε αντιδιαστολή με τις κλασικές θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου και αυτές της νεώτερης παράδοσης του φυσικού δικαίου, περιλαμβάνει την θεμελιώδη επιχειρηματολογία αυτής της διατριβής. Ο Ρουσσώ υποστηρίζει με επιχειρήματα ότι η κατάσταση της φύσης είναι ουδέτερη ωστόσο η άλογη μετάβαση έχει συμβάλει στην ανισότητα, συνεπώς οι άνθρωποι έχουν γίνει εγωιστές και διεφθαρμένοι. Σύμφωνα με την σκέψη του Ρουσσώ η επιστροφή στην ουδέτερη φύση δεν είναι εφικτή, επίσης η παραμονή στην αρνητική κοινωνία δεν είναι επιθυμητή, υπάρχει έτσι μόνο μια λύση για την θετική κατάσταση της πολιτείας: Μια δεύτερη μετάβαση από την αρνητικότητα (κοινωνία) προς την θετικότητα (πολιτεία). Αυτή πάντως είναι η πρότασή μου για την ερμηνεία του ρουσσωικού πολιτικού έργου. Φύση, κοινωνία και πολιτεία αποτελούν τις τρεις καταστάσεις που απαντούν στα έργα του. Η πρώτη δεν είναι ηθική αλλά ηθικά ουδέτερη. Η δεύτερη βασίζεται στην πολυτέλεια, την διαφθορά, τις εγωκεντρικές εννοιολογικές συλλήψεις και την ατομική ιδιοκτησία. Μόνο η τρίτη κατάσταση συμφωνεί με την ηθική και πολιτική ελευθερία που εγγυάται την κυριαρχία των ελεύθερων και ίσων πολιτών.

Αυτή η διατριβή έχει δύο μέρη, το ένα για τις θεωρητικές σκέψεις και το άλλο για τις πρακτικές προτάσεις. Το πρώτο μέρος της διατριβής εξετάζει την μεταβασιολογία στις θεωρητικές προϋποθέσεις της, και στα δύο κεφάλαια αντίστοιχα. Το δεύτερο μέρος περιλαμβάνει σκέψεις περί οργάνωσης σε τρία κεφάλαια. Στο κεφάλαιο για την πολιτική οργάνωση αναλύονται αρχές, δομές και θεσμοί. Ύστερα εξετάζεται η οικονομική οργάνωση. Στο τελευταίο κεφάλαιο, θα παρατηρούσε εύκολα κανείς την εφαρμογή της κανονιστικότητας ως συνταγματικής οργάνωσης στα ύστερα πολιτικά έργα. Στο τέλος της διατριβής, στον επίλογο, παρουσιάζεται η υπόθεση ως ερμηνευτικό σχήμα περί μεταβάσεων.

Λέξεις-κλειδιά: Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, πολιτική, φιλοσοφία, ελευθερία, ισότητα, μετάβαση.

ABSTRACT

The doctoral dissertation focuses on the political thoughts of Jean-Jacques Rousseau and mainly bases on his political works in the framework of constitution of ideas such as liberty, equality, justice and republic. The conceptual analysis of his thoughts in comparison of the classical theories of social contract and the modern tradition of natural law, contains the fundamental argument of this dissertation. Rousseau argues that the state of nature was neutral, however an irrational transition has contributed to unequal conditions, therefore human beings have become selfish and corrupted. According to Rousseau's thoughts the return to the neutral nature is not possible, also staying in the negative society is not desirable, there is only one solution for a positive state of republic: A second transition from the negativity (society) to the positivity (republic) which is my suggestion for interpretation of the Rousseauian political work. Nature, society and republic are three states in his work. The first one is not ethical but ethically neutral. The second state bases on luxury, corruption, egocentric conceptualization and private property. Only the third one agrees with a moral and political liberty which guarantees the sovereignty of free and equal citizens.

This dissertation has two parts, one on theoretical reflections and another on practical prepositions. The first part of the dissertation examines the transitionology within its theoretical presuppositions, both in first and second chapter respectively. The second part includes thoughts on organization in its three chapters. In the chapter on the political organization the principles, structures and institutions are analyzed. Then the economic organization has been examined. In the last chapter, one may observe easily the implementation of normativity as the constitutional organization in his late political works. At the end the dissertation has a conclusion presenting the hypothesis as an interpretation model on transitions.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, politics, philosophy, liberty, equality, transition.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Σε μια εργασία στην ουσία συμβάλλουν εκτός από τον γράφοντα και άλλοι είτε σχολιάζοντας και διορθώνοντας το κείμενο και είτε υποστηρίζοντας πνευματικά τον γράφοντα. Έτσι και εδώ υπάρχουν αρκετοί που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο συνέβαλαν στην εκπόνηση ή την βελτίωση όσων έχουν γραφεί. Παρ' όλο που πάντοτε η ευθύνη ανήκει στον γράφοντα ο οποίος οφείλει όμως να εκδηλώσει την ευγνωμοσύνη του προς αυτά τα πρόσωπα. Είναι, αν θέλετε, και το ηθικό καθήκον του γράφοντα να αναγνωρίσει την συμμετοχή τους. Οι συμβουλές τους, οι παροτρύνσεις τους, οι γόνιμες συζητήσεις μαζί τους όχι απλώς επηρεάζουν αλλά και διαμορφώνουν βαθύτατα όλη την πορεία της οποιασδήποτε εργασίας.

Στην δική μου περίπτωση, η πρώτη μου επιστημονική συνάντηση με τα έργα του Ρουσσώ οφείλεται, όταν ήμουν προπτυχιακός φοιτητής, στις συζητήσεις που έκανα με τον τότε καθηγητή μου, τον Νένο Γεωργόπουλο, υπό την επίβλεψη του οποίου εκπόνησα και μια πτυχιακή εργασία για την σκέψη του Ρουσσώ. Η ολοκλήρωση της υπόθεσης, την οποία αναπτύσσω κι εδώ, οφείλεται κατά κύριο λόγο στην συμβουλή του επιβλέποντα καθηγητή μου Γιώργου Φαράκλα, με τον οποίο, εκτός από την συνεργασία μου στο πλαίσιο της μεταπτυχιακής μου εργασίας, είχα την τύχη και την τιμή να συνεπιμεληθώ και έναν συλλογικό τόμο για τον Ρουσσώ το 2012. Χωρίς την καθοδήγηση, τις παρατηρήσεις και την βοήθειά του δεν θα τέλειωνε ποτέ αυτό το διδακτορικό. Από εδώ οφείλω να του εκφράσω τις ευχαριστίες μου για την υποστήριξη και την υπομονή που είχε σε όλη την διάρκεια του διδακτορικού μου. Οι πολύτιμες επίσης συζητήσεις που είχα με τον Μανόλη Αγγελίδη, τον Παντελή Μπασάκο και τον Άρη Στυλιανού με ενθάρρυναν να παρουσιάσω την θέση μου για δύο μεταβάσεις στην πολιτική σκέψη του Ρουσσώ. Επιθυμώ να αναφέρω επίσης τον Γιάννη Μπαλαμπανίδη για τις παρατηρήσεις του επί του τελικού κειμένου. Τους ευχαριστώ λοιπόν.

Ευχαριστώ επίσης την Διεύθυνση Μορφωτικών και Πολιτιστικών Υποθέσεων του Υπουργείου Εξωτερικών της Ελλάδος, το Υπουργείο Εξωτερικών της Γαλλίας και το Κουρδικό Ινστιτούτο των Παρισίων που μου χορήγησαν υποτροφίες για την διεκπεραίωση της ερευνητικής μου δουλειάς στην Αθήνα και το Παρίσι.

Κατά την διάρκεια των σπουδών μου ταξίδεψα αρκετές φορές μεταξύ Ελλάδας και

Γαλλίας. Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τους φίλους μου για την φιλοξενία: τον Satcha Ilitch, τον Θανάση Τσιμπονάκη και την Nurnur στο Παρίσι και την Έφη Συρβίτη, τον Γιάννη Μπαλαμπανίδη, την Εύα Κριθαρέλλη και τον Tahirhan Parlak στην Αθήνα.

Οφείλω ευχαριστίες επίσης στα μέλη της οικογένειάς μου: Η μητέρα μου η Mukaddes, τα αδέρφια μου η Evin, ο Rojhat, ο Ciwan, καθώς και οι θείες μου η Gülan και η Netice καθ' όλη την διάρκεια της εργασίας μου στάθηκαν δίπλα μου. Χωρίς όμως την συμπαράσταση της γυναίκας μου, Sinem, αυτή η μελέτη δεν θα είχε ολοκληρωθεί. Αφιερώνω λοιπόν την εργασία μου στην μνήμη του πατέρα μου, Bahri, και του πατέρα της, Nurettin.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Προς τα τέλη του 2006 όταν κατέθεσα την υποψηφιότητά μου για διδακτορικό στο Πάντειον είχα ήδη σχηματίσει τον τρόπο με τον οποίο επιθυμούσα να παρουσιάσω τον ισχυρισμό μου περί ερμηνείας του ρουσσωικού έργου. Καθ' όλη την διάρκεια της διδακτορικής μου διατριβής ομολογώ ότι λίγα πράγματα άλλαξαν σχετικά με τον αρχικό στόχο. Παρ' όλο που κράτησε για μια ολόκληρη δεκαετία, η πιο γόνιμη περίοδος ήταν η παραμονή μου στο Παρίσι από το 2009 ως το 2013. Μετά όμως εξ αιτίας άλλων ενασχολήσεων παραιτήθηκα από το να ολοκληρώσω αυτή την εργασία χωρίς να σταματήσω να μελετώ την θεματική μου. Μόλις φέτος κατόπιν συμβουλής του επιβλέποντα καθηγητή μου, Γιώργου Φαράκλα, άρχισα να ξαναγράφω εκ νέου και έτσι παρουσιάζω καθυστερημένα το αποτέλεσμα.

Η ιδέα για την συγκρότηση της ρουσσωικής πολιτικής σκέψης περί διπλής μετάβασης αποτελεί την θεμελιώδη ερμηνεία αυτής της διατριβής. Αυτή την ιδέα προσπάθησα να υποστηρίξω, το 2012, και στο άρθρο μου στον συλλογικό τόμο για την σκέψη του Ρουσσώ, του οποίου υπήρξα συνεπιμελητής. Θεωρώ ότι η ανάγνωση του ρουσσωικού πολιτικού έργου στο σύνολό του θεμελιώνει μια θεωρία περί μεταβάσεων. Δεν είναι μια χομπσιανού ή λοκιανού τύπου απλή μετάβαση, αλλά μια διαδοχή δύο μεταβάσεων.

Πάνω από διακόσια πενήντα χρόνια διαβάζεται και συνεπώς ερμηνεύεται ποικίλως η πολιτική σκέψη του Ρουσσώ. Στις γλώσσες όμως που γνωρίζω, αν δεν απατώμαι, δεν εντόπισα ολοκληρωμένα μια παρόμοια θέση. Ίσως εξαίρεση θα μπορούσε να αποτελέσει η περίπτωση του Τοντόροφ (T. Todorov) ο οποίος προσθέτει μια τρίτη κατάσταση στο παρελθόν και το παρόν, δηλαδή το μέλλον.¹ Εκείνο που έκανα είναι η συγκρότηση του ρουσσωικού προβληματισμού στο πλαίσιο μιας θεωρίας της μεταβασιολογίας από το ον προς το δέον.

Επομένως η διατριβή αυτή δεν είναι μια σύνοψη κειμένων του Ρουσσώ και ερμηνειών πάνω σε αυτά. Κάτι τέτοιο λόγω υπερβολικού όγκου των ερμηνειών δεν θα σταματούσε ποτέ. Απλώς επιχείρησα συνοπτικά, όσο αυτό γινόταν, να τεκμηριώσω τον

¹ T. Todorov, *Frêle bonheur: Essai sur Rousseau*, Hachette, Παρίσι 1985· *Frail Hapinnes: An Essay on Rousseau*, μτφ. J. T. Scott και R. D. Zaretsky, Pennsylvania State UP, Πενσυλβάνια 2001, σ. 9.

ισχυρισμό μου. Όλοι σχεδόν οι μελετητές του Ρουσσώ ερμηνεύουν ένα σχήμα απλής (μονής) μετάβασης και ανάλογα με την θέση που έχουν, επισυνάπτουν καλές ή κακές ιδιότητες στο αποτέλεσμα της εν λόγω μετάβασης. Υποστηρίζω την άποψη ότι η παρούσα κατάσταση είναι κατακριτέα αλλά δεν παραμένω στο πλαίσιο καλυτέρευσης συγκροτητικών όρων της, αντιθέτως προτείνω ως ερμηνευτική ανάγνωση μια ακόμη μετάβαση προς την ισοπολιτεία. Αυτή την άποψη παρουσίασα στις σελίδες που ακολουθούν, όσο ήταν δυνατόν, σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο.

Η ερμηνευτική υπόθεσή μου θεμελιώνεται στην υπόθεση περί πλήρους αρμονίας μεταξύ του δεύτερου *Λόγου* και του *Κοινωνικού συμβολαίου*. Διαβάζω τον δεύτερο *Λόγο* ως μια εισαγωγή στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Η μεθοδολογική συγκρότηση της παρούσας διατριβής έχει να κάνει κυρίως με τους σκοπούς αυτών των έργων: *Ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος και παντού βρίσκεται αλυσοδεμένος*. Γιατί; Επειδή η απώλεια της φυσικής ελευθερίας έχει επιφέρει την κοινωνική εξάρτηση και την διαφθορά. Η κριτική της κοινωνικότητας, ο σκοπός του πρώτου *Λόγου*, δίνει αφορμή για την αναζήτηση νέων όρων συνύπαρξης.

Έτσι λοιπόν το πρώτο μέρος της διατριβής θέτει την μεταβασιολογία ως σημείο έναρξης για την συγκρότηση κανονιστικών αρχών. Ακριβώς επειδή οι προϋποθέσεις της μεταβασιολογίας απαιτούν σκέψεις και προτάσεις πρακτικού ενδιαφέροντος, στο δεύτερο μέρος παρουσιάζω την πολιτική, οικονομική και συνταγματική οργάνωση αντιστοίχως.

Η ανάγνωση της ρουσσικής προβληματικής περί μιας πολιτικής για την ελευθερία και την ισότητα ως ένα αδιαχώριστο δίπολο αξιών αποδεικνύει, θαρρώ, το πόσο επίκαιρο είναι να σκεφτούμε το ζήτημα *φύσει* και *νόμω* ανισότητας. Υπάρχουν ακόμη πολιτικοί δρώντες που βάζουν στην θέση της φυσικής αυτοάμυνας την κοινωνική επιθετικότητα, δικαιολογούν την νόμω ανισότητα εξ αιτίας της φύσει ανισότητας, ή θεωρούν «αυταπάτες» τις κοινωνίες χωρίς ανισότητες. Με την παρούσα διατριβή επιδιώκω να συμβάλω στον διάλογο και τον επαναστοχασμό για την σημασία απόκτησης *νόμω ισότητας* με *ουσιαστικούς όρους* ώστε να εδραιωθεί γερά η πολιτική ελευθερία με όλη την θετική σημασία του όρου. Αυτό επιβάλλει άλλωστε η αναγκαιότητα για την χειραφέτηση.

Όσον αφορά την επιλογή μου για την γραφή, ο αναγνώστης θα παρατηρήσει ότι δεν προσφεύγω στην αποβολή του ληκτικού «ν» στα άρθρα, αντιθέτως το φυλάσσω· ακόμη και σε παραπομπές μου στα κείμενα γραμμένα ή μεταφρασμένα στα Ελληνικά, για την ενιαιοποίηση της γραφής μου, χωρίς να παραπέμπω, προσθέτω το ληκτικό «ν» όπου έχει αποβληθεί.

Μεταγλωττίζονται όλα τα ξένα ονόματα συγγραφέων με τους οποίους συζητώ την θεματική μου, εξαίρεση όμως αποτελεί προφανώς η βιβλιογραφική αναφορά είτε στο τέλος του κειμένου ως βιβλιογραφία, είτε στην υποσημείωση κάθε σελίδας. Γι' αυτό λοιπόν αναγράφονται την πρώτη φορά που εμφανίζονται στην πρωτότυπη μορφή τους, εντός παρενθέσεως, υπό τον όρο να μην είναι απολύτως πολιτογραφημένα τα ονόματα ιστορικών προσωπικοτήτων όπως ο Μωυσής, ο Νουμάς κ.λπ. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον αποτελεί η απόδοση του Jean-Jacques Rousseau στα Ελληνικά: Χρησιμοποιώ την απόδοση Ζαν-Ζακ Ρουσσώ που έχει επικρατήσει, και αλλάζω, πάλι χωρίς να το αναφέρω, τις αποδόσεις Ρουσό, Ρουσσό ή Ρουσώ. Για την περαιτέρω διευκόλυνση στην αναζήτηση συγγραφέων, ο αναγνώστης μπορεί να συμβουλευτεί το ευρετήριο κύριων ονομάτων που βρίσκεται στο τέλος της διατριβής.

Έχω επίσης προσθέσει ένα σημείωμα για την συντομογραφία έργων του Ρουσσώ προκειμένου να απλοποιήσω τις υποσημειώσεις. Κάθε φορά που παραπέμπω στα έργα του, εκτός από την ελληνική μετάφραση (αν υπάρχει), γράφω και τον αντίστοιχο τόμο και την σελίδα στην κύρια γαλλική έκδοση των *Œuvres complètes*.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ ΓΙΑ ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΡΟΥΣΣΩ

- OC III, 78 *Œuvres complètes*, Gallimard, σειρά Pléiade, 5 τόμοι, επιμέλεια Bernard Gagnebin και Marcel Raymond, Παρίσι 1959-1995, τρίτος τόμος, σελίδα 78.
- AI 2, 78 *Αιμίλιος ή Περί αγωγής*, 2 τόμοι, μετάφραση Πολυτίμη Γκέκα, επιμέλεια Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα 2001-2002, δεύτερος τόμος, σελίδα 78.
- ΑΙΣ, 78 *Αιμίλιος και Σοφία ή μοναχικοί*, μετάφραση Δέσποινα Σαραφείδου, πρόλογος Μαρία Σωτηράκου, Ροές, Αθήνα 2010, σελίδα 78.
- ΓΒ, 78 *Γράμματα από το βουνό*, μετάφραση Κατερίνα Κέη, εισαγωγή-επιμέλεια Αλέξανδρος Χρύσης, Στάχυ, Αθήνα 2002, σελίδα 78.
- ΔΑ, 78 *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μετάφραση Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, μετάφραση εισαγωγής και παραρτημάτων Κώστας Σκορδούλης, Σύγχρονη Εποχή, τρίτη έκδοση, Αθήνα 2006, σελίδα 78.
- ΚΓ, 78 *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών. Όπου γίνεται λόγος περί μελωδίας και μουσικής μιμήσεως*, μετάφραση Κωστής Παπαγεώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 1998, σελίδα 78.
- ΚΠ, 78 *Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική και Στοχασμοί για την διακυβέρνηση της Πολωνίας και την σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της*, μετάφραση Κατερίνα Κέη, επεισαγωγή-επιμέλεια Αλέξανδρος Χρύσης, Πολύτροπον, Αθήνα 2006, σελίδα 78.
- ΚΣ, 78 *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου*, μετάφραση Βασιλική Γρηγοροπούλου και Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, επιμέλεια-εισαγωγή-σημειώσεις-επίμετρο Βασιλική Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2004, σελίδα 78.
- ΠΘ, 78 *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ. Περί θεαμάτων*, μετάφραση Γιώργος Μητρόπουλος, επιμέλεια Γιώργος Μανιάτης, Στάχυ, Αθήνα 2001, σελίδα 78.
- ΠΛ, 78 *Λόγος περί των επιστημών και τεχνών*, μετάφραση Τάσος Μπέτζελος, εισαγωγή-επιμέλεια Άρης Στυλιανού, Νήσος, Αθήνα 2012, σελίδα 78.
- ΠΟ, 78 *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, μετάφραση Κατερίνα Γεωργοπούλου, εισαγωγή-επιμέλεια Θανάσης Γκιούρας και Διονύσης Γράβαρης, Σαββάλας, Αθήνα 2004, σελίδα 78.
- ΙΠΠ, 78 *Κατάσταση πολέμου και Αποσπάσματα περί πολέμου*, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας, εις *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, επιμέλεια Rojda Azizoğlu και Γιώργος Φαράκλας, Νήσος, Αθήνα 2012, σελίδα 78.

*Vitam impendere vero*²

² Αυτό το μότο είχε ζητήσει ο Ρουσσώ να γραφεί στον τάφο του και σημαίνει «να αφιερώσεις την ζωή σου στην αλήθεια (consacrer sa vie à la vérité)».

Je devins jeune homme et ne cessai point d'être heureux. Dans l'âge des passions je formois ma raison par mes sens ; ce qui sert à tromper les autres fut pour moi le chemin de la vérité. J'appris à juger sainement des choses qui m'environnoient et de l'intérêt que j'y devois prendre ; j'en jugeois sur des principes vrais et simples, l'autorité, l'opinion n'altéroient points mes jugements. Pour découvrir les rapports des choses entre elles, j'étudiois les rapports de chacune d'elles à moi. Pour connoître l'univers par tout ce qui pouvoit m'intéresser il me suffit de me connoître ; ma place assignée, tout fut trouvé.³

[...] La police est bonne, mais la liberté vaut mieux, et plus vous gênez la liberté par des formes, plus ces formes fourniront de moyens à l'usurpation. Tous ceux dont vous userez pour empêcher la licence dans l'ordre législatif, quoique bons en eux-mêmes, seront tot ou tard employés pour l'opprimer. C'est un grand mal que les longues et vaines harangues qui font perdre un temps si précieux, mais c'en est un bien plus grand qu'un bon Citoyen n'ose parler quand il a des choses utiles à dire [...].⁴

[...] La conduite de Conseil envers moi m'afflige, sans doute, en rompant des nœuds qui m'étoient si chers ; mais peut-elle m'avilir ? Non, elle m'élève, elle me met au rang de ceux qui on souffert pour la liberté. Mes Livres, quoi qu'on fasse, porteront toujours témoignage d'eux-mêmes, et le traitement qu'ils ont reçu ne fera que sauver de l'opprobre ceux qui auront l'honneur d'être brûlés après eux.⁵

Dequoi s'honore donc, continua Milord Edouard, cette noblesse dont vous êtes si fier ? Que fait-elle pour la gloire de la patrie ou le bonheur du genre-humaine ? Mortelle ennemie des loix et de la liberté qu'a-t-elle jamais produit dans la plupart des pays où elle brille, si ce n'est la force de la Tyrannie et l'oppression des peuples ? Osez-vous dans une République vous honorer d'un état destructeur des vertus et de l'humanité ? d'un état où l'on se vante de l'esclavage, et où l'on rougit d'être homme ? Lisez des annales de votre patrie ; en quoi votre ordre a-t-il bien mérité d'elle ? Les *Furst*, les *Tell*, les *Stouffacher* étoient-ils gentilshommes ? Quelle est donc cette gloire insensée dont vous faites tant de bruit ? Celle de servir un homme, et d'être à charge à l'État.⁶

³ *AtΣ*, 78· *OC* IV, 882-883.

⁴ *KΠ*, 193· *OC* III, 983.

⁵ *ΓΒ*, 299· *OC* III, 812.

⁶ Πρώτο μέρος, 62^η επιστολή στην *Ιουλία ή Νέα Ελοΐζα*, *OC* II, 170.

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΔΙΠΛΗ ΜΕΤΑΒΑΣΗ ΩΣ ΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΤΑΣΗ

I. Μετάβαση από την φυσική κατάσταση στην κοινωνική κατάσταση

α) Σημασία των δύο Λόγων για την θεμελίωση της ρουσσωικής ανθρωπολογίας

Το κύριο πνεύμα του δέκατου έβδομου και, κυρίως, του δέκατου όγδοου αιώνα εντοπίζεται στην απόλυτη υπεροχή της λογικής. Ενάντια στην αυθεντία ο ορθός λόγος φωτίζει τον ανθρώπινο νου και οφείλει να καθορίζει τις ανθρώπινες υποθέσεις. Πρόκειται για μια εποχή όπου η νίκη του διαφωτιστικού προγράμματος, δηλαδή η πρωτοκαθεδρία του λόγου, αποτελεί πηγή της προόδου και του πολιτικού αιτήματος για ελευθερία ενάντια στον πολιτικό απολυταρχισμό και την θρησκευτική προκατάληψη.⁷ Υπό αυτή την οπτική, είναι μια νέα εποχή όπου οι φιλόσοφοι προβληματίζονται ορθολογικά πάνω στα ερωτήματα που αφορούν την ανθρώπινη ύπαρξη. Το πιο χαρακτηριστικό ίσως γνώρισμα της περιόδου αυτής έγκειται στην «αμφισβήτηση» και στον «απόλυτο ορθολογισμό».

Μέσα σε αυτό το περιβάλλον το ρουσσωικό πολιτικό έργο στο σύνολό του αναπτύσσει μια κριτική της κοινωνίας, ή μια κριτική της κοινωνικότητας, και αντιμετωπίζει τον πολιτισμό ως επιζήμιο για τον άνθρωπο αφού δεν συμβάλλει στην ελευθερία και την ευτυχία του αλλά, αντιθέτως, στην διαφθορά, την οκνηρία και την ματαιοδοξία του. Ο πολιτισμός της νεωτερικής κοινωνίας ή η κοινωνία αυτή καθαυτή, όπως γράφει εύστοχα ο Αγγελίδης, «συλλαμβάνεται ως άρνηση του φυσικού».⁸ Συνεπώς η ρουσσωική κριτική έχει να κάνει με την απόκρουση εργαλειακών

⁷ Την σημασία αυτής της περιόδου την σχολιάζει ο Κασσίρερ με την εξής διατύπωση: «Ποτέ ίσως δεν υπήρξε πληρέστερη αρμονία μεταξύ θεωρίας και πράξης, μεταξύ σκέψης και ζωής, απ' όσο στο δέκατο όγδοο αιώνα. Κάθε σκέψη μετατρεπόταν αμέσως σε πράξη· κάθε πράξη υποτασσόταν σε γενικές αρχές και κρινόταν σύμφωνα με θεωρητικούς κανόνες». E. Cassirer, *The Myth of the State*, Yale UP, Νιού Χέιβεν 1946· *Ο μύθος του κράτους*, μτφ. Σ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1991, σ. 249. Σύμφωνα με την ερμηνεία του Κασσίρερ, το σχήμα «πράξη versus θεωρίας» αποδεικνύει την πρωτοτυπία του δεκάτου ογδόου αιώνα, καθώς «τους ενδιέφερε περισσότερο η πολιτική ζωή παρά η πολιτική διδασκαλία», ό.π., σ. 245-246.

⁸ Μ. Αγγελίδης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα 2008, σ. 105. Για την άρνηση του φυσικού βλ. επίσης τ. ιδ., «Κοινωνική ανισότητα – κοινωνικό συμβόλαιο: Μεταβάσεις», *Αξιολογικά* 28, 2013, σ. 103.

εγωκεντρικών λογικών των συγχρόνων του· αλλά σχηματίζει επίσης μια προβληματική που σύμφωνα με την διατύπωση του Ψυχοπαίδη, είναι η κριτική «στην λογική της βίας και της αναληψίας».⁹ Αυτό είναι το πλαίσιο εκείνο στο οποίο κινείται ο ρουσσωικός προβληματισμός στο δεύτερο ήμισυ του αιώνα του.

Έτσι προς τα τέλη του 1749 ο Ρουσσώ τελειώνει ένα κείμενο που προοριζόταν για την Ακαδημία της Ντιζόν η οποία είχε προκηρύξει έναν διαγωνισμό με θέμα «αν η αποκατάσταση των επιστημών και των τεχνών συνέβαλε στον εξαγνισμό των ηθών».¹⁰ Το κείμενο του Ρουσσώ με τίτλο *Λόγος περί επιστημών και τεχνών* (ή πρώτος *Λόγος*) κερδίζει το πρώτο βραβείο που του απονεμήθηκε το 1750. Αυτό το κείμενο θα αποτελέσει τις απαρχές μιας ευρύτερης κριτικής της εποχής του: Η αρνητική θέση που λαμβάνει απέναντι στο θέμα της προόδου, καθώς υποστηρίζει ότι οι επιστήμες και οι τέχνες κατέστρεψαν τα χρηστά ήθη και έτσι επέφεραν την διαφθορά και όχι τον εξαγνισμό τους, τον διαφοροποιεί από τον περίγυρό του και, στο τέλος, προκαλεί θυελλώδεις αντιδράσεις. Μάλιστα, ήδη στον «Πρόλογο» του πρώτου *Λόγου* δηλώνει ο Ρουσσώ πως έχει επίγνωση ότι τα επιχειρήματά του δεν θα βρίσκουν σύμφωνα τα *λαμπρά* πνεύματα της εποχής του αφού η ανάπτυξη των επιστημών και των τεχνών εγκώμιασε την πολυτέλεια και την οκνηρία, και διαιώνισε την ανισότητα θεσμοθετώντας και νομιμοποιώντας την διαφθορά που επικρατεί στην κοινωνία.

Έτσι λοιπόν, η σκέψη του Ρουσσώ συγκρούεται με έναν κοινό τόπο της εποχής του υποστηρίζοντας ότι η πρόοδος και η γνώση έχουν επιφέρει την ηθική παρακμή.¹¹ Υποστηρίζει με άλλα λόγια ότι δεν επιφέρουν εξαγνισμό αλλά εξαχρείωση των ηθών: «Οι ψυχές μας διεφθάρησαν στον ίδιο βαθμό που οι επιστήμες και οι τέχνες έκαναν

⁹ Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, ³2003, σ. 225. Πρόκειται για το «πρόγραμμα ανόρθωσης», γράφει ο Ψυχοπαίδης, που αποτελεί αφ' ενός «την αναγωγή των γνωστικών περιεχομένων στις υποκειμενικές γνωστικές δυνάμεις» και αφ' ετέρου την ανίχνευση «των ηθικοψυχικών συμπληρωμάτων των γνωστικών μας δυνάμεων», *ό.π.*, σ. 226-227.

¹⁰ «Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs».

¹¹ Για την διαφοροποίηση του Ρουσσώ από το επικρατούν πνεύμα της εποχής του ιδιαίτερα κατατοπιστική είναι, μεταξύ άλλων, η κλασική μελέτη του R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Παρίσι ¹1950, 1995 όπου γίνεται εκτενής λόγος για το νομικό υπόβαθρο της ρουσσωικής σκέψης, και η μελέτη του G. Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes*, SUNY Press, Νέα Υόρκη 2003.

βήματα προς την τελειότητα».¹² Και γι' αυτή την διαφθορά ευθύνεται η κοινωνικότητα αυτή καθ' εαυτή αφού «[ο]ι επιστήμες και οι τέχνες οφείλουν [...] την γέννησή τους στον νοσηρά μας ελαττώματα: θα είχαμε λιγότερες αμφιβολίες ως προς τα πλεονεκτήματά τους, εάν την όφειλαν στις αρετές μας».¹³

Αντιλαμβάνεται έτσι την απομάκρυνση του ανθρώπου από την αθωότητα ως την οριστική εξαφάνιση φυσικών αρετών. Η πολυτέλεια και ο πλούτος από κοινού συμβάλλουν σε αυτή την απομάκρυνση, συμβαδίζουν πάντα με τις επιστήμες και τις τέχνες, και γεννιούνται από «την οκνηρία και την ματαιοδοξία των ανθρώπων».¹⁴ Οι γνώσεις, οι επιστήμες και οι τέχνες συνέβαλαν, εν τέλει, σε έντονες κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες που έχουμε εντός της κοινωνίας.¹⁵ Πρόκειται για ένα σημείο το οποίο μας συνδέει με την *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους* (δηλαδή τον δεύτερο *Λόγο*) για την περαιτέρω κατανόηση της φύσης και του ανθρώπου ειδικά και του πολιτισμού γενικά.

Ενώ ο πρώτος *Λόγος* αποτελεί μια *εσωτερική* κριτική της προόδου, καθώς οικοδομείται πάνω στον ίδιο τον *λόγο* και *αμφισβητεί* τον ίδιο τον πολιτισμό, στην συνέχεια χρειάζεται μια ευρύτερη εικόνα συγκρότησης του ρουσσωικού στοχασμού ο οποίος θα επεξηγήσει τον άνθρωπο καθ' εαυτόν πριν και μετά την διείσδυση του πολιτισμού.¹⁶ Έτσι λοιπόν, ο δεύτερος *Λόγος* του Ρουσσώ αποσκοπεί στην σύλληψη

¹² ΠΑ, 41-42 · OC III, 9.

¹³ ΠΑ, 51· OC III, 17. Μάλιστα αλλού γράφει: «Η επιστήμη μάταια προσπαθεί να είναι αλάνθαστη· ο άνθρωπος που την καλλιεργεί συχνά πλανάται», (βλ. την υποσημείωση ΓΒ, 106· OC III, 691).

¹⁴ ΠΑ, 54· OC III, 19.

¹⁵ Για τον ρόλο που διαδραματίζουν οι τέχνες και επιστήμες στην δημόσια ζωή βλ. μεταξύ άλλων V. Gourevitch, «Rousseau on the Arts and Sciences», *Journal of Philosophy* 69.20, 1972, σ. 737-754.

¹⁶ Κατόπιν καθορισμού όλων των ανθρωπίνων πράξεων από ένα «πολιτισμένο» περιβάλλον, ο Σταρομπίνσκι (J. Starobinski) εντοπίζει εύστοχα την «παραδοσιακή αντίθεση του είναι και του φαίνεσθαι» στον δεύτερο *Λόγο*. Μάλιστα η διάκριση «αλήθειας-ψευδούς», «φύσης-τεχνητού», «σώματος-καλλωπισμού», «προσώπου-προσωπείου» και «ποιείν-λέγειν», σημειώνει ο Σταρομπίνσκι, αποτελεί ένα «υπαρξιακό καθήκον» για τον Ρουσσώ, *Rousseau répond à Voltaire. Le discours sur les sciences et les arts – Ο Ρουσσώ απαντά στον Βολταίρο. Ο λόγος περί επιστημών και τεχνών*, Ετήσια Διάλεξη Κ. Θ. Δημαρά, μτφ. Ρ. Πολυκανδριώτη (δίγλ. έκδ.), ΕΙΕ, Αθήνα 2001, σ. 26· και στο γαλλ. κείμενο σ. 105. Προς αυτή την κατεύθυνση διαφωτιστική είναι επίσης η μελέτη του Γ. Μανιάτη, *Το προσωπείο και το πρόσωπο. Ο Ρουσσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, Στοχαστής, Αθήνα 2000, 2011, σ. 20 κ.ε.

μιας κατάστασης προκειμένου να τεθούν τα προβλήματα οργάνωσης της κοινωνίας. Με τον διαγωνισμό της Ακαδημίας της Ντιζόν «περί της καταγωγής της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων και αν αυτή επιτρέπεται από τον φυσικό νόμο»,¹⁷ ο Ρουσσώ βρίσκει ευκαιρία να παρουσιάσει για μια ακόμη φορά τα επιχειρήματά του κατά της επικρατούσας αντίληψης στα σαλόνια της εποχής του. Ανήσυχος για τα υπάρχοντα πολιτικά και κοινωνικά πράγματα, ο Ρουσσώ ασκεί σφοδρή και συνεχή κριτική στην νεώτερη κοινωνία καθώς πιστεύει πως η τελευταία είναι διεφθαρμένη και επικρατεί μια έντονη ανισότητα σε αυτήν.¹⁸

Κατά τον Ρουσσώ, αυτή η διαφθορά και η ανισότητα βρίσκονται τόσο στην ίδια την θεμελίωση της κοινωνίας όσο και στην φιλοσοφική συγκρότηση της κοινωνικής κατάστασης της εποχής του.¹⁹ Εξ ου και συνεχίζει να καταπολεμά τους philosophes²⁰ προκειμένου να οριοθετήσει εκ νέου ορισμένα θεωρητικά προβλήματα περί της σύλληψης του ίδιου του ανθρώπου, ώστε να προχωρήσει στην επεξήγηση της επικρατούσας ανισότητας: «Πώς θα μπορέσει να γνωρίσει κανείς την πηγή της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, αν δεν αρχίσει με το να γνωρίσει τους ίδιους τους ανθρώπους;»²¹

Ιδού το ζήτημα του δεύτερου *Λόγου*. Είναι λοιπόν ένα κείμενο στο οποίο βασίζεται κατά πολύ η πολιτική ανθρωπολογία του Ρουσσώ.²² Πρόκειται για μια ερμηνεία του

¹⁷ «Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ?».

¹⁸ Η κοινωνική κριτική του Ρουσσώ, οι αρχές και επιχειρήματά της, αποτελούν μια «κανονιστική» κριτική, όπως λέει και ο Φαράκλας, «Η πολιτική απονομιμοποίηση της φύσης στον Ρουσσώ», εις R. Azizoğlu και Γ. Φαράκλας (επ.), *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, Νήσος, Αθήνα 2012, σ. 258. Για την κριτική του Διαφωτισμού βλ., λ.χ., Α. Στυλιανού, «Μαύρο φως. Η κριτική του Ρουσσώ στον Διαφωτισμό», *Κριτική: Επιστήμη και εκπαίδευση* 8, 2008, σ. 3-20· και τ. ιδ. «Εισαγωγή», εις *Λόγο περί επιστημών και τεχνών*, ό.π., σ. 9-30.

¹⁹ Για τον λόγο αυτό, ο Ρουσσώ, γράφει ο Μανιάτης, «ήταν η σημαντικότερη και η πιο δυναμική κριτική φωνή του δέκατου όγδοου αιώνα», Γ. Μανιάτης, ό.π., σ. 19.

²⁰ Σε όλα τα κείμενά του ασκεί κριτική στους φιλοσόφους. Συμφωνώ με την παρατήρηση του Πρελορέντζου ότι υπάρχει μια διάκριση στα έργα του Ρουσσώ, δηλαδή μια θετική χρήση της έννοιας του σοφού (sage) και μια αρνητική χρήση της έννοιας του φιλοσόφου, βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Ο Σωκράτης στο έργο του Ρουσσώ», εις R. Azizoğlu και Γ. Φαράκλας (επ.), ό.π., σ. 113 κ.ε.

²¹ *AA*, 65· OC III, 122.

²² Για την ανάλυση των *Λόγων* και την συγκρότηση του ανθρώπου και της κοινωνίας θεωρώ απαραίκαμπτη την κλασική πλέον μελέτη του Γκόλντσμιντ, βλ. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*.

ανθρώπου με όλη του την απλότητα και τις φυσικές του ιδιότητες: Ο Ρουσσώ ως θεωρητικός της συμβασιοκρατικής παράδοσης, συγκρούεται με τις απόψεις των προγενέστερών του ως προς την φύση του ανθρώπου καθώς γράφει ότι «λόγω της προσπάθειάς μας να μελετήσουμε τον άνθρωπο, έχουμε χάσει την ικανότητα να τον γνωρίσουμε».²³ Πράγμα το οποίο θα οδηγήσει τον Ελβετό στοχαστή να συλλάβει διαφορετικά από τους υπόλοιπους τον άνθρωπο στην φυσική του κατάσταση, στην οποία οι άνθρωποι ήταν «ίσοι μεταξύ τους όσο ήταν και τα ζώα του κάθε είδους».²⁴ Πρέπει ασφαλώς να τους εκλάβει κανείς πριν την θεσμοθέτηση των νόμων και σε ένα *προκοινωνικό* περιβάλλον. Πώς όμως θα κατορθώσουμε να τους κατανοήσουμε χωρίς τους κοινωνικούς προσδιορισμούς;

Σύμφωνα με τον Ρουσσώ χρειάζεται να προσφύγουμε σε μια φανταστική εικόνα, προγενέστερη της ιστορίας θα λέγαμε, όπως έκαναν όλοι οι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου, για να δώσουμε μια πρώτη απάντηση στο ερώτημα περί του πώς υπήρχαν οι άνθρωποι πριν από την σύσταση της κοινωνίας. Δεν είναι μια πραγματική ιστορία. Πρόκειται για μια υποθετική ερμηνεία.²⁵ Ακολουθεί, με άλλα λόγια, την μεθοδολογία κυρίως του Χομπς (T. Hobbes) και του Λοκ (J. Locke) ως προς την θεωρητική κατασκευή της φυσικής κατάστασης. Ο Ρουσσώ ομολογεί όμως ότι δεν μπορεί να γνωρίσει κανείς πώς συνέβησαν τα πράγματα, αλλά εφόσον η συζήτηση διεξάγεται γύρω από την φυσική κατάσταση όπου ο άνθρωπος ζούσε χωρίς τα κοινωνικά του επίκτητα προσόντα, άρα σε μια άγρια ζώωδη κατάσταση, ο άνθρωπος πρέπει να αντιμετωπίζεται σχετικά ως ένα ζώο. Ότι παρατηρούμε στον νεώτερο άνθρωπο όσον αφορά την συμπεριφορά και την σκέψη του δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα κοινωνικό φαινόμενο. Ο ίδιος θεωρεί ότι οι φιλόσοφοι παρατηρούν την κοινωνία και την ζωή του ανθρώπου και έπειτα ξεκινούν να ερμηνεύουν την αρχική τους κατάσταση στην φύση. Για τον Ρουσσώ είναι λάθος να παρατηρεί κανείς την κοινωνία για να συλλογιστεί την φυσική κατάσταση. Οι «Εγκυκλοπαιδιστές» αγνόησαν «την φύση του προβλήματος»

Les principes du système de Rousseau, Vrin, Παρίσι 1974, για την συγκεκριμένη θεματική βλ. κυρίως την εισαγωγή του για τον δεύτερο Λόγο, σ.105-228, και για τον φυσικό άνθρωπο, σ. 229-393.

²³ *ΔΑ*, 66· *OC* III, 123.

²⁴ *ΔΑ*, 66· *OC* III, 123.

²⁵ Για την υποθετική ιστορία στο πλαίσιο συγκρουσιακών σχέσεων φύσης προς την κοινωνία, δηλαδή την σύμβαση, π.χ., βλ. R. A. Nisbet, *Social Change and History*, OUP, Νέα Υόρκη 1969· *Κοινωνική αλλαγή και ιστορία*, μτφ. Σ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1995, σ. 183-207.

και έπεσαν στην παγίδα της «λανθασμένης χρήσης» του ορθού λόγου, όπως υποστηρίζει ο Κασσίρερ (E. Cassirer) βασιζόμενος στον ρουσσωικό ισχυρισμό.²⁶ Δεν συλλαμβάνει ο Ρουσσώ, εν αντιθέσει προς τους θεωρητικούς της νεωτερικότητας, την φύση του ανθρώπου με όρους ηθικούς, οι οποίοι είναι χαρακτηριστικοί της κοινωνίας. Σαφώς ο Ρουσσώ αντλεί επιχειρήματα από την νεωτερική κοινωνία και τις αφηγήσεις ταξιδιωτών και περιηγητών, αλλά προσπαθεί να απομονώσει την κοινωνικότητα από την φύση αναπτύσσοντας «μια θεωρητική και όχι εμπειρική περιγραφή της ανισότητας και των συνεπειών της στον ηθικό, κοινωνικό, πολιτισμικό, οικονομικό και πολιτικό βίο».²⁷ Έτσι διατυπώνει λοιπόν τις απόψεις του στους δύο πρώτους *Λόγους* για να παρουσιάσει το σήμερα και το υποθετικό χτες, παρ' όλο που δεν είναι κοινωνικός γεωγράφος, εθνολόγος ή ιστορικός.²⁸

Ο άνθρωπος που ζούσε στην φυσική κατάσταση δεν παρουσίαζε τίποτε το κοινωνικό αφού υπήρξε μεμονωμένος, ήταν μονήρης, δεν γνώριζε κανόνες συμβίωσης, δεν σκεφτόταν την επόμενη μέρα, δεν ήταν λοιπόν ένα έλλογο ον. Ζούσε ενστικτωδώς και επομένως όλη η μέριμνά του ήταν να ικανοποιήσει τις φυσικές και συνάμα τις βιολογικές του ανάγκες. Για αυτό και ως πράττων δεν μπορεί να χαρακτηριστεί με ηθικούς όρους ούτε και κοινωνικούς προσδιορισμούς: Σε αντίθεση με αυτό που υποστηρίζει ο Στράους (L. Strauss), δηλαδή ότι ο άνθρωπος στην ρουσσωική θεωρία της φυσικής κατάστασης ήταν εκ φύσεως καλός *επειδή δεν ήταν κακός*,²⁹ είναι ορθότερο να πούμε ότι πραγματικά, για τον Ρουσσώ, ο άνθρωπος δεν ήταν κακός *αλλά ούτε και καλός*: ο κατά τον Ρουσσώ φυσικός άνθρωπος, για τον οποίο ο Στράους σωστά επισημαίνει ότι «είναι φύσει ακοινωνικός», χαρακτηρίζεται από μια φυσική *ουδετερότητα* ως προς τις ηθικές και κοινωνικές αξίες.

²⁶ E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton UP, Πρίνστον 1945· *Καντ και Ρουσσώ*, μτφ. (του ενός δοκιμίου) Γ. Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα 1978, ³2001, σ. 67.

²⁷ R. Azizoglu, «Οι δύο μεταβάσεις στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ», εις R. Azizoglu και Γ. Φαράκλας (επ.), *ό.π.*, σ. 234.

²⁸ Ωστόσο ο Λεβί-Στρώς, βασιζόμενος στην ρουσσωική πολιτική ανθρωπολογία του δεύτερου *Λόγου*, υποστηρίζει ότι ο Ρουσσώ είναι «ο πατέρας των κοινωνικών επιστημών». Βλ. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Plon, Παρίσι 1973, 1996, σ. 45-56 με τίτλο «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme».

²⁹ L. Strauss, *Natural Right and History*, UCP, Σικάγο 1956· *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφ. Σ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1988, σ. 321 κ.ε.

Ήταν ένα ζώο, όπως όλα τα υπόλοιπα ζώα, που φρόντιζε να καλύψει τις ανάγκες του σε μια συγκεκριμένη στιγμή και δεν νοιαζόταν για τίποτε άλλο. Ο Γουάιτ (M. J. White) ισχυρίζεται ότι σε μια τέτοια κατάσταση μπορούμε *και οφείλουμε* να τον ορίσουμε ως «δυνάμει άνθρωπο».³⁰ Ο άνθρωπος σε ένα τέτοιο περιβάλλον και μόνο, σύμφωνα με την ρουσσική ερμηνεία, είναι στο επίκεντρο της φυσικής κατάστασης. Έχοντας αποκτήσει τις εμπειρίες της κοινωνίας, αποδίδουμε στον άνθρωπο νέα κοινωνικά στοιχεία και επομένως οδηγούμαστε σε λανθασμένα συμπεράσματα περί συγκρότησης της φυσικής κατάστασης. Ο Ρουσσώ αντικρούει αυτή την αντίληψη. Πώς;

Όταν ο φυσικός άνθρωπος έχει ανάγκη από ζευγάρωμα συνευρίσκεται με κάποιον άλλον, δεν έχει αισθητικές ανησυχίες για να κρίνει το ωραίο, δεν έχει σταθερή κατοικία για να αναπτύξει συνεχείς και σταθερές σχέσεις, δεν γνωρίζει γλώσσα για να επικοινωνεί, δεν έχει μια αναλυτική σκέψη βασιζόμενη στην χρήση του λόγου. Τα κοινά ενδιαφέροντα των ανθρώπων συνοψίζονται στις απειλές από άλλα ζώα, τον καιρό, το κλίμα, τις παρορμήσεις για να καλυφθούν οι ανάγκες τους, την συμπόνοια/συμπάθεια που νιώθουν για τον άλλον κ.τλ. Αλλά αυτά τα κοινά σημεία με την πάροδο του χρόνου έφεραν τους ανθρώπους πιο κοντά, ώστε σε τελική ανάλυση να συναντιούνται συχνότερα. Όταν πλέον συναντιούνται, η πιο χαρακτηριστική τους διαφορά, που έγκειται στην φυσική τους ανισότητα, γίνεται πιο αισθητή: Αρχίζουν να αλληλοκρίνονται. Αυτός είναι ο πιο δυνατός ή εκείνη είναι πιο όμορφη από την τάδε κ.τλ. Πρόκειται πλέον για μια συνεχή αλληλεπίδραση.

Στο σημείο αυτό, σύμφωνα με τον υποθετικό συλλογισμό του Ρουσσώ, οι άνθρωποι αρχίζουν να συμβιώνουν συλλογικά προκειμένου να αντιμετωπιστούν από κοινού οι απειλές και οι δύσκολες καιρικές συνθήκες. Η επίδειξη της φυσικής ισχύος και η ικανότητα προκαλούν την επιθυμία για ένα συγκεκριμένο πρόσωπο και επομένως την κατάκτηση της εκτίμησης και του θαυμασμού άλλων. Αυτή η πράξη, η συνύπαρξη, είναι η αρχή για απόκτηση νέων ιδιοτήτων. Χρησιμοποιούν οι άνθρωποι τέχνες αλλά και τεχνάσματα, και η συμπάθεια της φυσικής κατάστασης αντικαθίσταται πλέον από τους βασιζόμενους στην κοινωνικότητα ανταγωνισμούς. Αυτό που θα ονομαστεί αργότερα «πολιτισμός» αναδύεται έτσι ανάμεσα στους ανθρώπους, με κορυφαία στιγμή την απόκτηση της γλώσσας: Οι άνθρωποι αρχίζουν πλέον να ομιλούν όχι εξ αιτίας των υλικών αναγκών όπως «η πείνα ή η δίψα», αλλά εξ αιτίας των παθών, για να δηλώνουν

³⁰ M. J. White, *Political Philosophy: An Historical Introduction*, Oneworld, Οξφόρδη 2003, σ. 166.

επιθυμίες όπως είναι «ο έρωτας, το μίσος, ο οίκτος, ο θυμός».³¹ αναπτύσσουν σχηματικές εκφράσεις στην αρχή και κυριολεκτικές στην συνέχεια.³² Η συγκρότηση της γλώσσας όπως αυτή της φυσικής κατάστασης, ως μια υποθετική κατασκευή, επαναλαμβάνεται στο κείμενό του με τίτλο *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, που δημοσιεύτηκε το 1781, τρία χρόνια μετά τον θάνατό του. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι βρίσκεται σε πλήρη αρμονία με την θεμελιώδη επιχειρηματολογία του δεύτερου *Λόγου* όχι μόνο στο επίπεδο των γλωσσών, αλλά στην θεμελίωση της πολιτικής του ανθρωπολογίας εν γένει.

Η συγκρότηση της ρουσσωικής ανθρωπολογίας στο σύνολο των έργων του μας παρουσιάζει μάλλον μια «άγρια» παρά μια κακή κατάσταση. Μάλιστα σχετικά με αυτή την υπόθεση περί φυσικής κατάστασης γράφει ρητά ότι πρόκειται για «μια κατάσταση που δεν υπάρχει πια, που ίσως δεν υπήρξε ποτέ, που πιθανώς ποτέ δεν θα υπάρξει».³³ Είναι ένα *αποκύημα της φαντασίας* που αποτελεί κατά τον Ρουσσώ το απαραίτητο θεωρητικό εργαλείο «για να κρίνουμε σωστά το τωρινό μας είναι».³⁴ Δεν μπορούμε να ορίσουμε τον άνθρωπο της φύσης με έννοιες ηθικές αφού δεν μιλάμε για νοήμον και ελεύθερο ον, πράγμα το οποίο απαιτεί νόμους που υφίστανται στην κοινωνία. Επομένως έρχεται ο Ρουσσώ σε σύγκρουση με την παραδοσιακή θεωρία περί φυσικού δικαίου κατά το οποίο, υποστηρίζει ο Ρουσσώ, οι φιλόσοφοι θέτουν κανόνες, που είναι το αποτέλεσμα της λογικής, ως σημείο αφετηρίας της ανθρωπολογίας τους. Δεν ερμηνεύουν πλέον την φύση. Αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους της φύσης σαν να ήταν φιλόσοφοι,³⁵ ξεχνώντας ότι «στερούνται διανοητικών ικανοτήτων και ελευθερίας».³⁶

Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο πραγματεύεται ο Ρουσσώ την φυσική κατάσταση. Θα θεμελιώσει το επιχείρημά του στον δεύτερο *Λόγο* με βάση την υποθετική αρχή που περιγράφηκε πιο πάνω. Μια σε βάθος, αναλυτική ανάγνωση του εν λόγω κειμένου απαιτείται, κατά την γνώμη μου, προκειμένου να καταλάβουμε ποια είναι η ρουσσωική ερμηνεία του κοινωνικοπολιτικού γίγνεσθαι, ώστε να εντοπίσουμε την ακριβή διαφορά

³¹ ΚΓ, 18· ΟC V, 380.

³² Στην αρχή έχουμε «mot figuré» και όχι «mot propre» σύμφωνα με τον ισχυρισμό που αναπτύσσεται στο *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, βλ. ΚΓ, 22· ΟC V, 381.

³³ ΔΑ, 67· ΟC III, 123.

³⁴ ΔΑ, 67· ΟC III, 123.

³⁵ ΔΑ, 70· ΟC III, 126.

³⁶ ΔΑ, 71· ΟC III, 126.

που θεωρεί ο Ρουσσώ ότι υπάρχει ανάμεσα στην φυσική και την κοινωνική κατάσταση, διαφορά στην οποία βασίζεται, όπως πιστεύω, η πρόταση του ιδίου για μια νέα οργάνωση της ανθρώπινης συνύπαρξης, από την οποία θα απουσιάζουν τα αρνητικά στοιχεία που εντοπίζει στην υπάρχουσα συνύπαρξή μας.

β) Σύγκριση της φυσικής κατάστασης με την κοινωνική

Εφόσον το ζήτημα στον δεύτερο *Λόγο* είναι να διεξαχθεί η συζήτηση περί της καταγωγής της ανισότητας όπως τέθηκε ως ερώτημα από την Ακαδημία, θα ακολουθήσω τον συλλογισμό του για την ανισότητα σύμφωνα με την δομή που πραγματεύεται ο Ρουσσώ: Κατά την γνώμη του υπάρχουν δύο είδη ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, η μια είναι *φυσική* ενώ η άλλη είναι *ηθική* ή *πολιτική*. Δηλαδή έχουμε *φύσει* και *νόμω* ανισότητα. Η πρώτη ανισότητα, η *φύσει*, που έγκειται στην «διαφορά ηλικίας, υγείας, σωματικής ρώμης και πνευματικών ή ψυχικών προσόντων»³⁷ δεν απασχολεί ιδιαίτερα τον Ρουσσώ, καθώς η φυσική ανισότητα όπως ορίζεται σε καθαυτό *φυσικό* πλαίσιο δεν μπορεί να στηρίζει μια συγκριτική μελέτη των ανθρώπων: Αντιδρούν φυσικά τω τρόπω στις ίδιες περιστάσεις με τον ίδιο τρόπο. Για αυτό τον λόγο δεν δίνει ισχύ, πλούτο, προνόμια ικανά να καταστήσουν τον έναν άρχοντα του άλλου. Μια σχέση σαν την τελευταία μπορεί να συναφθεί μόνο μέσω συναίνεσης. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο το δεύτερο είδος ανισότητας, η ηθικοπολιτική ή *νόμω* ανισότητα είναι αυτή της οποίας η καταπολέμηση και, εν τέλει, η άρση ενδιαφέρει τον Ρουσσώ.

Ο Ρουσσώ προτίθεται έτσι να προσδιορίσει «την στιγμή που, κατά την εξέλιξη των πραγμάτων, όταν το δίκαιο διαδέχτηκε την βία, η φύση υποτάχθηκε στον νόμο».³⁸ Ασκεύει κριτική στον Γκρότιους (H. Grotius) που μιλά με όρους δικαίου αγνοώντας ότι στην φυσική κατάσταση δεν το γνώριζαν, στον Πούφεντορφ (S. Pufendorf) που μιλά για φυσικό δικαίωμα που ανήκει στον άνθρωπο χωρίς να λαμβάνει υπόψη ότι ο άνθρωπος δεν είχε ιδέα από κτήση, και στον Χομπς που δίνει την εξουσία στον δυνατό

³⁷ *AA*, 75· *OC* III, 131.

³⁸ *AA*, 76· *OC* III, 132.

σε μια προ-πολιτειακή κατάσταση όπου δεν υπήρχε η εξουσία.³⁹ Έτσι, «όλοι μιλώντας αδιάκοπα για ανάγκη, απληστία, καταπίεση, επιθυμίες και εγωισμό, μετέφεραν και απέδωσαν στην φυσική κατάσταση ιδέες που είχαν πάρει μέσα από την κοινωνία».⁴⁰ Για να το πούμε διαφορετικά, οι θεωρητικοί της φυσικοδικαιικής παράδοσης, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, πέφτουν στην παγίδα να ερμηνεύουν την φυσική κατάσταση, που προηγείται της κοινωνίας και της πολιτικής οργάνωσης, με όρους κοινωνικοπολιτικούς. Ο χωρισμός της φύσης από την σύμβαση είναι τόσο έντονος, στα μάτια του, γιατί η τελευταία υπάρχει *νόμω* και άρα *μέσω πολιτικής βούλησης*. Καθώς δεν μπορούν να εντοπιστούν εντός της φύσης οι βουλευτικοί όροι που είναι απαραίτητοι για να υπάρξει σύμβαση, θεωρεί ότι είναι λάθος να προβάλλονται κοινωνικοπολιτικοί όροι στην φύση.⁴¹

Κοινό σημείο των συμβασιοκρατικών ερμηνειών της φυσικής κατάστασης είναι η αναζήτηση της άρσης της σύγκρουσης με σκοπό να θεμελιωθεί η μόνιμη ειρηνική κατάσταση. Νομομαθείς και φιλόσοφοι θεωρούν ότι η ολοκλήρωση της κοινωνίας επιδιώκεται προκειμένου να αρθεί ή να περιοριστεί η καταστροφή. Ο Ρουσσώ διαφωνεί, όπως φαίνεται όταν περιγράφει την φυσική κατάσταση και έτσι όπως την συλλαμβάνει στα διάφορα κείμενά του. Την θεωρεί ως μια κατάσταση όπου απουσιάζει το θέμα της καταστροφής καθώς ο άνθρωπος παρουσιάζεται εδώ ως «εκ φύσεως ειρηνικός».⁴² Αυτή η διαφωνία και επομένως η κριτική στους φιλοσόφους δίνει αφορμή στον Ρουσσώ να εκφέρει την άποψή του με υποθετικούς συλλογισμούς, προκειμένου να προβεί σε μια λεπτομερή σύγκριση της φυσικής και της κοινωνικής κατάστασης που θα του επιτρέψει να διατυπώσει την θέση του περί της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους. Όπως είχε δηλώσει ότι δεν τον ενδιαφέρει η φυσική ανισότητα, δεν ασχολείται ούτε με την βιολογική διάσταση και σωματική διάπλαση του ανθρώπου, αλλά μόνο με το πώς ο άνθρωπος χρησιμοποιεί το σώμα του.

Ο άνθρωπος της φύσης είχε ένα μόνο εργαλείο, το σώμα του. Δεν είχε τίποτε το τεχνητό ως αντικείμενο. Και τα θεμελιώδη σωματικά του προβλήματα που μπορούν να

³⁹ *AA*, 76· *OC* III, 132.

⁴⁰ *AA*, 76· *OC* III, 132.

⁴¹ Λόγου χάρι βλ. Γ. Φαράκλας, «Η πολιτική απονομιμοποίηση της φύσης στον Ρουσσώ», εις R. Azizoğlu και Γ. Φαράκλας (επ.), *ό.π.*, σ. 258-261.

⁴² *III*, 415· *OC* III, 601.

παρουσιαστούν στην φυσική κατάσταση είναι μόνο η παιδική ηλικία και τα γηρατειά. Όντας δυνατός, θαρραλέος, μαθημένος στις κακοκαιρίες, προικισμένος με σωματικές επιδεξιότητες, ήταν ικανός να επιβιώσει. Επειδή αναγκάζεται να προσαρμοστεί στις εκάστοτε συγκυρίες και περιπτώσεις, μαθαίνει να επιζεί, χωρίς όμως να σκέφτεται ή να στοχάζεται. Με την σωματική ρώμη που αναπτύσσει στην άγρια κατάσταση είναι έτσι σε θέση να αντιμετωπίσει επαρκώς τις φυσικές δυσκολίες. Συγχέουμε συνέχεια τον άγριο άνθρωπο με τον εαυτό μας, λέει ο Ρουσσώ, όταν τον απομονώνουμε, στην φαντασία μας, από τον φυσικό του περίγυρο. Θέτουμε τον εαυτό μας, με τις ευαισθησίες, τα πάθη, τις αδυναμίες και τις ασθένειές μας στην θέση του άγριου, ενώ η δική του αντίληψη είναι πολύ απομακρυσμένη από την δική μας, και έτσι αδυνατούμε να προσεγγίσουμε την ουσιαστική πλευρά της άγριας φύσης που του χάρισε τα φυσικά χαρακτηριστικά του. Ο άνθρωπος, όμως, «με το να γίνεται κοινωνικός και σκλάβος, καταντάει αδύναμος, φοβιτσιάρης, σερνόμενος, και ο μαλθακός τρόπος διαβίωσης έχει σαν αποτέλεσμα να αποδυναμώσει μαζί με την ρώμη και το θάρρος του».⁴³

Η ουσιαστική προσέγγιση της ρουσσωικής ανθρωπολογίας δεν βρίσκεται στην φυσική πλευρά του ανθρώπου αλλά, όπως γράφει και ο ίδιος, στην «μεταφυσική και ηθική του πλευρά».⁴⁴ Η ρουσσωική ανθρωπολογία πορεύεται βάσει αρχών, και έτσι η προβληματική περί ανθρώπινης φύσης που θέτει και πραγματεύεται της προσδίδει τον χαρακτήρα κανονιστικής μάλλον ανθρωπολογίας.⁴⁵

Ο άνθρωπος, όπως το κάθε ζώο, είναι μια «έξυπνη μηχανή»⁴⁶ με την διαφορά ότι ο άνθρωπος δεν επιλέγει, αποδέχεται ή απορρίπτει από ένστικτο, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των ζώων, αλλά κατά προαίρεση, με μια ελεύθερη πράξη. Η φύση όμως είναι αυτή που «έχει τον λόγο σε κάθε έμβιο ον»,⁴⁷ ενώ ο άνθρωπος, όταν έχει την

⁴³ ΔΑ, 85· OC III, 139.

⁴⁴ ΔΑ, 86· OC III, 141.

⁴⁵ Για μια περαιτέρω ανάλυση δείτε το βιβλίο του Γουάιτ, Μ. J. White, *ό.π.* Ο συγγραφέας, στο κεφάλαιο «Rousseau and Marx: Reaction to Bourgeois-Liberalism», επιχειρεί να ανασυγκροτήσει την κανονιστική ανθρωπολογία του Ρουσσώ και του Μαρξ (K. Marx) με βάση την αντικειμενική λειτουργία (objective function), δηλαδή το *έργον*, το *τέλος*, και την ευπλαστότητα (malleability) της ανθρώπινης φύσης, αντιμετωπίζοντάς τες ως απαντήσεις στο ερώτημα «τι οφείλει να είναι η φύση», σ. 160-161 και 180.

⁴⁶ ΔΑ, 86· OC III, 141.

⁴⁷ ΔΑ, 87· OC III, 141.

«συναίσθηση ότι είναι ελεύθερος να συμφωνήσει ή να αντισταθεί», απομακρύνεται από τον φυσικό κανόνα και παραδίδεται στις επιζημίες επιθυμίες και θελήσεις. Όμως, απομακρυνόμενος από τον φυσικό κανόνα, ζημιώνει τον εαυτό του.⁴⁸ Σε τι έγκειται τούτη η απομάκρυνση; Πώς αναπτύσσει αυτός την ικανότητα, που δεν έχουν τα άλλα ζώα, να απομακρύνεται από την αθώα φυσική κατάσταση;

Στην φυσική κατάσταση η πιο χαρακτηριστική διαφορά του ανθρώπου από τα υπόλοιπα ζώα εντοπίζεται, για τον Ρουσσώ, στην ικανότητά του να τελειοποιεί ασταμάτητα τον εαυτό του, δηλαδή στην έννοια της τελειοποιησιμότητας (perfectibilité). Αυτή η ικανότητα, αντικαθιστώντας όλο και περισσότερο το ένστικτο, διεισδύοντας αστάματα στις πράξεις των ανθρώπων, στην ουσία βγάζει σταδιακά τον άνθρωπο από την φυσική κατάσταση, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να απομακρύνεται από την αθωότητα.

Οι λιγοστές του ανάγκες βρίσκονται τόσο κοντά στις δυνατότητές του, και είναι τόσο μακριά οι γνώσεις του από το επίπεδο που θα του επέτρεπε να επιθυμήσει να αποκτήσει μεγαλύτερες, ώστε να μην μπορεί να διαθέτει ούτε πρόβλεψη ούτε περιέργεια. Το θέαμα της φύσης με το να του είναι οικείο, καταντά γι' αυτόν να μην έχει ενδιαφέρον.⁴⁹

Όταν ο Ρουσσώ γράφει ότι η σκέψη είναι «μια αφύσικη κατάσταση και ο άνθρωπος που στοχάζεται είναι ένα ζώο διεφθαρμένο»,⁵⁰ θέση με την οποία διαφωνούν οι Εγκυκλοπαιδιστές λέγοντας ότι πρόκειται για μια ανορθολογική αρχή, ο Ρουσσώ δηλώνει ακριβώς αυτό που συνεπάγεται από την τελειοποιησιμότητα. Ότι δηλαδή ο άνθρωπος απομακρυνόμενος από την φυσική του κατάσταση, την αθωότητά του, αποκτά μια διαφορετική οντότητα από αυτή που του χάρισε η ίδια η φύση. Η αυθεντικότητα και η αμεσότητα που τον χαρακτήριζε περιέρχεται τελικά σε μια κατάσταση προσποίησης και διαμεσολάβησης. Όταν ο Ρουσσώ στην *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ* εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ο κόσμος της τέχνης και ειδικά του θεάτρου, εξετάζει την ηθοποιία και το ταλέντο του ηθοποιού που την εκθέτει σε μια παράσταση, και καταλήγει: Σκέφτομαι, πράττω ή λέω κάτι που δεν το εννοώ σημαίνει

⁴⁸ *AA*, 86-87· *OC III*, 141-142.

⁴⁹ *AA*, 90· *OC III*, 144.

⁵⁰ *AA*, 83· *OC III*, 138.

υποκρίνομαι, προσποιούμαι και στην τελική ανάλυση *εξαπατώ*.⁵¹ Αξίζει να σημειωθεί ότι στο πλαίσιο της κριτικής του πολιτισμού, η ρουσσωική θέση περί θεάτρου θεμελιώνει στην ουσία μια κριτική κατά της *πλαστοπροσωπίας* (*contrefaire*), της υποκριτικής τέχνης, επομένως της απάτης οι οποίες επέφεραν μια ηθική χαλαρότητα στο Παρίσι.⁵²

Εδώ έγκειται η άρνηση του Ρουσσώ, καθώς η ασταμάτητη πρόοδος που έχει επιφέρει η ικανότητα του ανθρώπου να τελειοποιεί συνεχώς τον εαυτό του απομακρύνει τον άνθρωπο από την ειλικρίνεια, την απλότητα και διαφθείρει την φυσικότητά του. Θα δούμε στην συνέχεια ποιες είναι οι αλλαγές εκείνες που αφαίρεσαν την φυσικότητα του ανθρώπου.

Κατά την ρουσσωική ερμηνεία οι άνθρωποι στην φυσική κατάσταση δεν επικοινωνούσαν, και δεν είχαν τέτοια ανάγκη. Δεν μιλούσαν. Δεν είχαν αφηρημένη σκέψη, ούτε και καμία περιέργεια για αυτήν: «Γιατί αν οι άνθρωποι είχαν ανάγκη από την λέξη για να μάθουν να σκέπτονται, είχαν ακόμα πιο πολύ ανάγκη να ξέρουν να σκέπτονται για να ανακαλύψουν την τέχνη του λόγου».⁵³ Αυτό που παρατηρούμε στην πρωτόγονη κατάσταση, γράφει ο Ρουσσώ, είναι η *κραυγή της φύσης* ως η πρώτη και η πιο παγκόσμια γλώσσα.⁵⁴ Οι φιλόσοφοι, υποστηρίζει, όταν θέτουν το ερμηνευτικό κατασκευαστικό πλαίσιο περί φυσικής κατάστασης, θεωρούν ότι οι άνθρωποι ήδη επικοινωνούσαν πλήρως, αγνοώντας ότι δεν είχαν ιδέα για μιαν ομιλία που βασίζεται στην σκέψη και άρα στην λογική. Πρόκειται για φαύλο κύκλο, όπως φαίνεται.

Σε αυτό το πλαίσιο πρέπει πρώτα να τεθούν οι ανάγκες που επέβαλαν την σύσταση του λόγου. Μέχρι ενός σημείου οι άνθρωποι μιμούνταν ίσως τις κραυγές της φύσης ώστε να έχουν ένα πρώτο είδος άμεσης επικοινωνίας όταν τυχαία συναντιόνταν μέσα στο απέραντο δάσος. Με την πάροδο του χρόνου, φαντάζεται ο Ρουσσώ, αυτός ο τρόπος επικοινωνίας μετεξελίχθηκε σε μια πιο ολοκληρωμένη διατύπωση φωνών. Η

⁵¹ *ΠΘ*, 154· *OC V*, 72-73. Βλ. επίσης Γ. Μανιάτης, *ό.π.*, σ. 21· Σ. Βανδώρος, «'Να είμαι ο εαυτός μου'». Η αυθεντικότητα του υποκειμένου στον J.-J. Rousseau ως πολιτικό αίτημα», *Επιστήμη και κοινωνία* 26, 2011, σ. 155-156. Για την υποκρισία βλ. επίσης τ. ιδ., *Σιωπηλό βλέμμα. Για την πολιτική θεωρία του Ρουσσώ*, Σαββάλας, Αθήνα 2012, σ. 105-136.

⁵² Βλ. επ' αυτού *ΠΘ* 154· *OC V*, 73.

⁵³ *ΔΔ*, 94· *OC III*, 147. Σχετικά με την πρώτη επινόηση της ομιλίας ο Ρουσσώ γράφει ότι η καταγωγή της οφείλεται στις «ηθικές ανάγκες» και στα «πάθη», βλ. το δεύτερο κεφάλαιο *ΚΓ*, 17-19· *OC V*, 380-381.

⁵⁴ *ΔΔ*, 95· *OC III*, 148. Βλ. επίσης *ΚΓ*, 7· *OC V*, 375.

φωνή που χρειαζόταν αρχικά ο άνθρωπος για να δηλώσει ένα φυσικό φαινόμενο σταδιακά υποχωρεί αφήνοντας την θέση της σε πιο αφηρημένες ιδέες, κάτι το οποίο δεν είναι διόλου *φυσικό* για την ρουσσική ανθρωπολογία. Τούτες οι ιδέες, για να διεισδύσουν στο πνεύμα, απαιτούν την ύπαρξη λέξεων, και αυτές με την σειρά τους την σύσταση του λόγου και, επομένως, της λογικής: Όταν σχηματίζω αφηρημένες ιδέες δεν είμαι πλέον ο ίδιος που ήμουν στην φυσική κατάσταση. Οι γενικές ιδέες που είχα, π.χ., για το επικίνδυνο, το επιζήμιο ή το ωφέλιμο χάνουν την πρωτοκαθεδρία τους, υποχωρούν από το προσκήνιο της φυσικής ζωής του ανθρώπου. Η υποκατάσταση γενικών ιδεών τέτοιου τύπου από τις κοινωνικά προσδιορισμένες αφηρημένες έννοιες και ιδέες μετατοπίζει τον πρωτόγονο άνθρωπο σε μια κατάσταση που θα ονομαστεί στην συνέχεια «κοινωνική». Προς το παρόν, ας στραφούμε στην ηθική διάσταση του αρχικού αυτού ανθρώπου όπως τον περιγράφει ο Ρουσσώ.

Οι άνθρωποι δεν είχαν σταθερή στέγαση αφού δεν είχαν έγνοια για το παραμικρό είδος ιδιοκτησίας. Επομένως, η κάθε είδους συνάντηση ή και σύμπραξη (είτε για τρόφιμα, είτε για την ικανοποίηση σεξουαλικών αναγκών, είτε για την καταπολέμηση μιας απειλής) διεξαγόταν στο απέραντο φυσικό περιβάλλον εντελώς τυχαία και συνάμα ήταν μια πράξη απαραίτητη για την επιβίωσή του. Η πράξη αυτών των ανθρώπων δεν μπορεί να χαρακτηριστεί με όρους ηθικούς, αφού δεν είχαν

μεταξύ τους κανενός είδους ηθική σχέση, ούτε και επίγνωση καθηκόντων, δεν μπορούσαν να είναι ούτε καλοί ούτε κακοί, και δεν είχαν διαστροφές ούτε αρετές, εκτός αν, παίρνοντας τις λέξεις αυτές με την φυσική τους έννοια, πούμε διαστροφές για το άτομο τις ιδιότητες που μπορούν να βλάψουν την αυτοσυντήρησή του και αρετές αυτές που συμβάλλουν σ' αυτήν, περίπτωση στην οποία θα πρέπει να θεωρείται πιο ενάρετος αυτός που αντιστέκεται λιγότερο στις απλές παρορμήσεις της φύσης.⁵⁵

Η πιο χαρακτηριστική περιγραφή της φυσικής κατάστασης του Ρουσσώ βρίσκεται στην παραπάνω παράγραφο. Δεν μπορούμε να ορίσουμε τον άνθρωπο στην φυσική του κατάσταση με έννοιες ηθικές που είναι το αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης. Δεν είναι κακός ο άνθρωπος, όπως πιστεύει ο Χομπς, αφού δεν γνωρίζει την καλοσύνη. Δεν είναι ούτε διεφθαρμένος, αφού δεν έχει αφηρημένες ιδέες ή συμφεροντολογικό

⁵⁵ *Α*, 100· *OC* III, 152.

προσανατολισμό για να του ταυτίσει κανείς την κακία. Σχολιάζοντας το επιχείρημα του Χομπς σύμφωνα με το οποίο η μέριμνα του ανθρώπου για αυτοσυντήρηση αποβαίνει εις βάρος των άλλων, και άρα οι άνθρωποι πρέπει να συγκρατηθούν με νόμους, αυτό αποτελεί μια αντίφαση για τον Ρουσσώ. Ο άνθρωπος δεν είναι αρκετά δυνατός για να επιτίθεται στους άλλους και ταυτόχρονα είναι εξαρτημένος από αυτούς: «Ο άνθρωπος, όταν είναι εξαρτημένος, είναι αδύναμος, και πριν γίνει δυνατός, χειραφετείται».⁵⁶ Επομένως για τον Ρουσσώ το θέμα της συγκράτησης του ανθρώπου δεν είναι κάποιο φαινόμενο που παρατηρούμε στην φύση, καθώς ο άνθρωπος στην φύση δεν ξέρει τι θα πει η καλοσύνη, ώστε να πρέπει να «περιοριστεί» η κακία που υποτίθεται πως υφίσταται στον άνθρωπο. Το ότι οι άνθρωποι δεν είναι κακοί εκ φύσεως σημαίνει ότι αγνοούν την ίδια την κακία. Σύμφωνα με την διατύπωση του Μανέν (P. Manent), «η κοινωνία είναι κακή και το κακό είναι κοινωνικό»: Δεν μπορούμε να εντοπίσουμε στην φύση μια γενεαλογία της κακίας, ούτε όμως και της καλοσύνης, και οι δύο εμπίπτουν στην κοινωνία.⁵⁷ Ο φυσικός άνθρωπος, έχοντας την μέριμνα μόνο για αυτοάμυνα και αυτοσυντήρηση, δεν επιτίθεται από κακία, ούτε δρα βλαπτικά. Υπάρχει μάλιστα κάτι που εμποδίζει τον άγριο άνθρωπο να δρα εναντίον των άλλων.

Η μοναδική φυσική του αρετή, που καθορίζει τις σχέσεις του με τους άλλους στην φυσική κατάσταση, είναι η *pitié*, που αποδίδεται *οίκτος*, *συμπόνοια* ή απλώς *συμπάθεια*. Μετριάζοντας τον εγωκεντρισμό του ανθρώπου, η *pitié* περιορίζει στην ουσία την συγκρουσιακή κατάσταση και επομένως τον εμποδίζει να πράττει κατά των άλλων. Όταν συμπάσχω ή συμπονώ ένα ον μπροστά σε ένα φρικτό θέαμα δεν χρειάζεται να χρησιμοποιήσω την λογική, αρκεί να αισθάνομαι. Δεν είναι τυχαίο ότι ακόμη και μπροστά σε ένα έργο τέχνης ή σχετικά με ένα έμβιο ον άλλο από τον άνθρωπο που έχει υποστεί πλήγματα αισθανόμαστε την ίδια συμπόνοια που νιώθουμε για έναν υπαρκτό συνάνθρωπό μας. Πρόκειται για μια τόσο δυνατή φυσική αρετή που εντοπίζεται ακόμη και σε κοινωνικοποιημένα, και επομένως διεφθαρμένα, άτομα. Εξ ου και

η ευμένεια και η φιλία, αν το πάρουμε σωστά, είναι παράγωγα μόνιμου οίκτου,

⁵⁶ *AA*, 101· OC III, 153.

⁵⁷ P. Manent, *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes et Rousseau*, 1977, Gallimard, Παρίσι 2007, σ. 195. Σε αυτό το βιβλίο του ο Μανέν παρουσιάζει μεταξύ άλλων και την γενεαλογία του κακού στο ευρύτερο ρουσσωικό έργο, βλ. κυρίως σ. 195-213 με τίτλο «La généalogie du mal ou la genèse de la société».

προσηλωμένου σε μια ιδιαίτερη κατεύθυνση: Γιατί όταν επιθυμούμε να μην υποφέρει κάποιος, τι άλλο σημαίνει από το ότι επιθυμούμε να είναι ευτυχής; Αν αληθεύει πως η συμπόνοια δεν είναι παρά ένα αίσθημα που μας βάζει στην θέση αυτού που υποφέρει, αίσθημα αζεδιάλυτο και έντονο στον πρωτόγονο, ανεπτυγμένο αλλά αδύναμο στον πολιτισμένο άνθρωπο, αν όχι για να της προσδώσει περισσότερη δύναμη;⁵⁸

Όταν ο άνθρωπος βάζει τον εαυτό του ενστικτωδώς στην θέση αυτού που υποφέρει, αισθάνεται τον πόνο του άλλου. Αν ήταν εγωιστής εκ φύσεως, θα έλεγε: «Εσύ μπορείς να χαθείς, εγώ είμαι ασφαλής».⁵⁹ Αλλά μόνον όταν αναπτύξει τον συλλογισμό θα έχει την δυνατότητα να καταλήξει σε ένα τέτοιο εγωιστικό συμπέρασμα. Αισθάνομαι τον πόνο σου σημαίνει ταυτίζω τον εαυτό μου με τον εαυτό σου. Δεν χαρακτηρίζομαι, στην φυσική μου κατάσταση, από συμφεροντολογικές και εγωκεντρικές σκέψεις. Υπάρχει λοιπόν λόγος που η συμπόνοια αποτελεί μια από τις βασικές αρχές της ρουσσωικής ανθρωπολογίας. Ποια είναι η αφετηρία που προσδιορίζει άμεσα την συμπεριφορά του ανθρώπου στην φυσική κατάσταση και πώς διαφοροποιείται από εκείνη του κοινωνικοποιημένου;

Για τον Ρουσσώ με την ανάπτυξη και την χρήση των νοητικών ικανοτήτων ο άνθρωπος «διαφθείρεται», με την έννοια ότι παύει να είναι ο άνθρωπος που ήταν εκ φύσεως. Με αυτό εννοεί πως κινούμαστε πλέον με βάση την έννοια του *amour propre*, της *φιλαυτίας*, που ορίζεται σε αντιδιαστολή με αυτό που χαρακτήριζε τις απλές και χωρίς σκοπιμότητες συμπεριφορές του πρωτόγονου. Ο Ρουσσώ καταλογίζει στις νοητικές ικανότητες την αντικατάσταση του *amour de soi-même*, της *αγάπης του εαυτού*, από το *amour propre*, την *φιλαυτία*: «Αυτή είναι που τον αναδιπλώνει στον εαυτό του, αυτή είναι που τον χωρίζει απ' ό,τι τον στενοχωρεί και τον θλίβει».⁶⁰ Έχουμε δηλαδή μια θετική έννοια αγάπης του εαυτού, που υπηρετεί την αυτοσυντήρησή μας και συμφωνεί με τις επιταγές της φύσης, στις οποίες θεμελιώνεται, και μια αρνητική έννοια φιλαυτίας η οποία είναι ιδιοτελής και ταυτίζεται με τον εγωκεντρισμό και εγωισμό του ανθρώπου· αυτή η αρνητική αγάπη καθορίζεται και προβάλλεται από την διεφθαρμένη

⁵⁸ *AA*, 103-104· *OC* III, 155.

⁵⁹ *AA*, 104· *OC* III, 156.

⁶⁰ *AA*, 104· *OC* III, 156. Για την διάκριση θετικής και αρνητικής αγάπης βλ. επίσης το *Rousseau juge de Jean-Jacques*, *OC* I, 669.

λογική.

Για τον Γκροτυσέν (B. Græthuisen) ο φυσικός άνθρωπος και ο κοινωνικός άνθρωπος έχουν μια ουσιαστική διαφορά ώστε ο ένας να αποκλείει την δυνατότητα του άλλου και εν τέλει αντιμετωπίζονται ως εναλλακτικές ιδέες. Σύμφωνα με τον Γκροτυσέν, για να είναι φυσικός ο άνθρωπος ζει στον εαυτό του ενώ, αντιθέτως, ο κοινωνικός καθοδηγείται από τις κρίσεις (jugement) και καταλήγει σε μια ατομική ζωή. Βασιζόμενος στην συγκρουσιακή εννοιολόγηση της αγάπης του εαυτού και της φιλαυτίας ερμηνεύει έτσι μια δυαδικότητα των ιδεατών (dualité d'idéals).⁶¹ Ο Τσάπμαν (J. W. Chapman) διαφωνεί εν μέρει με την ερμηνεία του Γκροτυσέν και υποστηρίζει ότι ο κοινωνικός άνθρωπος έχει και αυτός χαρακτηριστικά φυσικού ανθρώπου ούτως ώστε δεν μπορεί να ισχυριστεί κάποιος πως πρόκειται για δύο εκ διαμέτρου αντίθετα ιδεατά μοντέλα ερμηνείας. Σύμφωνα με τον Τσάπμαν, η ελευθερία «από την κοινή γνώμη και την αποδοχή της δημόσιας κρίσης» αποτελεί στον φυσικό και τον κοινωνικό άνθρωπο, τρόπον τινά, ένα κοινό που είναι «ηθική αυτονομία». Συνεπώς αρνείται την δυαδικότητα των ιδεατών.⁶² Το ότι τα πανίσχυρα φυσικά συναισθήματα εντοπίζονται ακόμη και στην ερμηνεία του κοινωνικού ανθρώπου αποτελούν όμως δύο διαφορετικά σχήματα για τα οποία επιχειρηματολογεί ο Ρουσσώ. Επομένως ο ισχυρισμός του Γκροτυσέν μου φαίνεται πιο πειστικός, καθώς είναι συγκρουσιακά τούτα τα σχήματα: Το ένα αποκλείει το άλλο.

Είπαμε ότι η *pitié* είναι ένα φυσικό αίσθημα. Είπαμε επίσης ότι προηγείται της σκέψης, της λογικής. Αυτό το αίσθημα «μετριάζοντας σε κάθε άτομο την δράση της αγάπης προς τον εαυτό του, συμβάλλει στην διασφάλιση της διατήρησης του είδους στο σύνολό του».⁶³ Εάν υπήρχε ένας νόμος που να μετρίαζε τις πράξεις των ανθρώπων, θα τον οναμάζαμε δικαίως *pitié*, γιατί η τελευταία «είναι αυτό που στον άνθρωπο της φύσης έχει την θέση των νόμων, των ηθών και της αρετής».⁶⁴ Δεν μπορεί κανείς παρά να συμφωνήσει με την σχετική θέση του Στράους, όταν λέει πως η αγάπη για τον εαυτό και η αυτοσυντήρηση ως μέριμνα είναι χαρακτηριστικό του φυσικού ανθρώπου και ότι, χάρη στον οίκτο, μετριάζεται η στραμμένη προς τον εαυτό μας συμπεριφορά και

⁶¹ B. Græthuisen, *J.-J. Rousseau*, Gallimard, Παρίσι 1949, σ. 141.

⁶² J. W. Chapman, *Rousseau: Totalitarian or Liberal?*, Columbia UP, Νέα Υόρκη 1956, σ. 27.

⁶³ *AA*, 105· OC III, 156.

⁶⁴ *AA*, 105· OC III, 156.

απαλλάσσεται από την κοινωνικά προσδιορισμένη ιδιοτελή φιλαυτία, πράγμα που δημιουργεί συνθήκες ελευθερίας στην φυσική κατάσταση.⁶⁵

Καθόσον οι άνθρωποι είναι άγριοι, δεν γνωρίζουν την ματαιοδοξία που «αποτελεί το έργο των προκαταλήψεων»,⁶⁶ δεν επιδιώκουν τίποτε παραπάνω από όσα χρειάζονται για την αυτοσυντήρησή τους, δεν έχουν έγνοια για το μέλλον, δεν έχουν το συναίσθημα της περιφόνησης ή της εκτίμησης, δεν αλληλοκρίνονται, δεν εκδικούνται, ζουν σε μια απόλυτη ουδετερότητα την οποία δεν μπορούμε να την ονομάσουμε με όρους που έχουν κοινωνική χροιά. Επομένως δεν «είχαν ιδέα για την έννοια ‘δικό μου και δικό σου’ και ούτε για δικαιοσύνη».⁶⁷ Όσο πιο πολύ η ιδιοτελής φιλαυτία καθορίζει την συμπεριφορά, και το συμφέρον αντικαθιστά την συμπόνοια, δηλαδή η αγριότητα της φύσης μετατρέπεται σε ένα εγωκεντρικό ζηλόφθονο περιβάλλον, τόσο περισσότερο, λοιπόν, εμφανίζεται αναγκαία η θέσπιση νόμων, οι οποίοι θα καθορίζουν τις σχέσεις και τις πράξεις των ανθρώπων. Ωστόσο τούτη η αναγκαιότητα, που σαφώς απουσιάζει από την φυσική κατάσταση, θα επιβάλει τον εαυτό της εντός της κοινωνίας και μόνο.

Αν και είναι τόσο ισχυρό το αίσθημα της συμπάθειας που καθορίζει ενστικτωδώς την συμπεριφορά του ανθρώπου, δεν προσδιορίζει τις ευκαιριακές και συνάμα σπάνιες σχέσεις που συνάπτουν για την ικανοποίηση βιολογικών αναγκών. Δεν καλύπτει, π.χ.,

⁶⁵ L. Strauss, *Natural Right and History*, UCP, Σικάγο 1956: «Natural man is swayed by self-love or the concern with self-preservation», σ. 270· *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, ό.π., σ. 321. Στην ελληνική μετάφραση ο αγγλικός όρος self-love αποδίδεται λανθασμένα ως «φιλαυτία» που δεν έχει καμία θετική χροιά στα Ελληνικά, αφού είναι συνώνυμη με τον εγωκεντρισμό και τον εγωισμό. Είναι προβληματική λοιπόν η ελληνική απόδοση όρου, αφού ο ίδιος ο Στράους επιλέγει συνειδητά την έννοια του self-love, για το ρουσσικό amour de soi-même. Υπάρχουν ορισμένοι που χρησιμοποιούν αυτή την απόδοση και για δύο περιπτώσεις, αλλά η αρνητική αγάπη για να μην δημιουργηθεί σύγχυση αποδίδεται από τον ίδιο και τους μαθητές του ως «vanity». L. Strauss, ό.π., σ. 270· βλ. π.χ., A. Bloom, «Jean-Jacques Rousseau», εις L. Strauss-J. Cropsey (επ.), *History of Political Philosophy*, UCP, Σικάγο-Λονδίνο 1963, ³1987, σ. 566. Στον Ρουσσώ η φιλαυτία ως προϊόν του λόγου (raison) υπάρχει στον σκεπτόμενο άνθρωπο και άρα δεν είναι ειδοποιό χαρακτηριστικό του φυσικού ανθρώπου: «C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie», OC III, 156. Επομένως δεν συγκρίνεται η μια έννοια με την άλλη αφού πρόκειται για μια εντελώς εκ διαμέτρου αντίθεση διαφορετικών καταστάσεων, καθώς ο άνθρωπος που έχει αναπτύξει τον λόγο ή στοχάζεται δεν είναι φυσικός άνθρωπος στον Ρουσσώ. Επομένως η χρήση του Στράους όσον αφορά το self-love έχει μια θετική σημασία και δηλώνει το amour de soi-même. Η «φιλαυτία» όπως αποδίδουν οι μεταφραστές αποδεικνύεται ως μια λανθασμένη επιλογή.

⁶⁶ ΚΠ, 127· OC III, 938.

⁶⁷ ΔΔ, 106· OC III, 157.

το ερωτικό συναίσθημα και επιθυμία. Η ανάγκη για σεξουαλική πράξη, για τον Ρουσσώ, είναι βέβαια φυσική. Δεν αποτελεί «ένα αίσθημα επίκτητο, γεννημένο από τις συνθήκες της κοινωνίας και δοξασμένο με άφθονη φροντίδα και επιδεξιότητα από τις γυναίκες, για να εδραιώσουν την επιρροή τους και να κάνουν εξουσιαστή το φύλο που θα έπρεπε να υπακούει».⁶⁸ Ο άνθρωπος στην φύση δεν είναι σε θέση να γνωρίζει της έννοιες της αξίας και της ομορφιάς, καθώς δεν διαθέτει τις έννοιες του θαυμασμού και του έρωτα. Δεν επιδιώκει καμμία κτήση του άλλου. Μόλις ολοκληρώνεται η σεξουαλική επιθυμία, δηλαδή μόλις ικανοποιείται η ανάγκη, παύει να υφίσταται (μέχρι να επανέλθει). Εν ολίγοις απουσιάζει, κατά την πολιτική ανθρωπολογία του Ρουσσώ, το ερωτικό πάθος από τον άνθρωπο στην φυσική του κατάσταση.

Ακόμη, πριν την λογική δεν υπήρχε πρόοδος. Όλοι συμπεριφέρονταν με τον ίδιο τρόπο καθ' όλη την διάρκεια της φυσικής ζωής τους. Όταν δεν διαθέτεις την ιδέα «μέλλον», δεν διδάσκεις τις επόμενες γενιές ώστε να συνεχίσουν το έργο σου εκεί που το άφησες εσύ. Δεν υπάρχει «παιδεία». Επομένως όλοι οι άνθρωποι ήταν λίγο έως πολύ ίσοι. Δεν καλλιεργούσαν το πνεύμα τους ώστε να σημειώνεται η ανισότητα που κάνει την εμφάνισή της αργότερα στην κοινωνία. Οι σωματικές τους διαφορές απλώς δεν υπερέβαιναν την φυσική ανισότητα που η φύση έδωσε σε διαφορετικό βαθμό σε όλα τα έμβια όντα. *Αποτελεί κοινωνικό χαρακτηριστικό η έμφαση που δίνουμε στις φυσικές διαφορές.* Όταν ο Ρουσσώ μιλά για την απλότητα του ανθρώπου έχει υπόψη του την γενική αυτή *ομοιομορφία* που χαρακτηρίζει τους ανθρώπους στα ίδια τους τα μάτια στην φυσική κατάσταση.

Κατά την φυσικοδικαιϊκή παράδοση οι νόμοι συγκροτούνται και θεσπίζονται προκειμένου να μην προσβάλλονται και να μην καταπιέζονται οι αδύναμοι από τους δυνατούς, τους πονηρούς που επιθυμούν να επιβληθούν. Ο Ρουσσώ διαφωνεί. Ο πρωτόγονος που δεν γνωρίζει την έννοια της καταπίεσης και δεν έχει κανένα ατομικό συμφέρον που να συγκρούεται με αυτό των άλλων, δεν έχει λόγο να θέλει οι άλλοι να εξουσιάζονται δια της βίας. Αυτό, στην πολιτική ανθρωπολογία του Ρουσσώ, είναι θέμα που προαπαιτεί την σύσταση της κοινωνίας. Όταν δεν με βολεύουν πλέον οι συνθήκες για την αυτοσυντήρησή μου σε ένα συγκεκριμένο μέρος –γιατί εμφανίστηκε κάποιος σωματικά πιο δυνατός από μένα–, αναζητώ ένα άλλο μέρος για να ζήσω, υποστηρίζει ο Ρουσσώ. Για καταπίεση θα μπορούσαμε να μιλήσουμε στον βαθμό που ο πιο δυνατός

⁶⁸ *ΑΑ*, 106· *OC III*, 158.

θα με «αναγκάζει να συνεισφέρω στην επιβίωσή του, ενώ εκείνος τεμπελιάζει»,⁶⁹ και ενώ δεν διαθέτω καμία δυνατότητα απόδρασης. Τέτοιου είδους σχέση υποτέλειας, δουλείας, υποταγής ή έστω εξάρτησης δεν υφίσταται όμως στον άνθρωπο που ζει στην φυσική κατάσταση, οπότε δεν απαιτείται η θέσπιση κανόνων για να αποφευχθεί αυτό το ενδεχόμενο, όπως πίστευαν οι νομομαθείς, πάντα σύμφωνα με τον Ρουσσώ.

Τελειοποιώντας τον εαυτό του ολοένα περισσότερο, ο άνθρωπος προσαρμόζεται στις εκάστοτε συνθήκες και συνάμα αναπτύσσει την λογική του ικανότητα, με αποτέλεσμα να κοινωνικοποιείται: Απομακρύνεται από ό,τι ήταν εκ φύσεως. Αποκτά αφηρημένες ιδέες, και έτσι ακριβώς διαφθείρεται, καθώς μετατρέπεται σε ένα κτητικό και συνάμα συμφεροντολογικό ον:

Ο πρώτος που έχοντας περιφράξει ένα κομμάτι γης, σκέφτηκε να πει: *Αυτό είναι δικό μου*, και βρήκε ανθρώπους αρκετά αφελείς ώστε να τον πιστέψουν, υπήρξε ο πραγματικός ιδρυτής της κοινωνίας των πολιτών (*société civile*).⁷⁰

Στην ρουσσωική ανθρωπολογία η φυσική κατάσταση υπέστη ανεπιστρεπτί μια αλλαγή με την εισαγωγή της ιδιοκτησίας, που υπήρξε αποτέλεσμα μιας πανούργας σκέψης. Ο αθώος που ζούσε σε μια ηθικά ουδέτερη κατάσταση μετατρέπεται υπό το μανδύα του κτητικού ατομικισμού σε κοινωνικό πλέον ον. Ότι η γη και οι καρποί της δεν ανήκουν σε κανέναν ξεχνιέται εντελώς. Τα πράγματα δεν είναι πλέον τόσο απλά και αθώα όπως πριν.

Η μόνη μέριμνα που είχε ο άνθρωπος στην φυσική του κατάσταση, η μέριμνα για την αυτοσυντήρηση, μεταπίπτει στην λογική του ανταγωνισμού και οδηγεί στην επινοήση τεχνασμάτων για την επίτευξη αυτού του στόχου. Έτσι επιβάλλεται μια «κακούργα» σκέψη. Ο άνθρωπος γίνεται ιδιοτελής.

Ο άνθρωπος όχι μόνο θεσμοθέτησε την υπεροχή του πάνω σε άλλα ζώα όσο άγρια κι αν ήταν αυτά, αλλά αποκτά τώρα και το πάθος για δόξα και εξουσία. Τώρα ο άνθρωπος δραστηριοποιείται με τον τρόπο που ο Χομπς θεωρούσε ότι προσιδιάζει στην φυσική του κατάσταση. Τέτοια πάθη για ισχύ και την επιβολή του εαυτού δεν εμφανίζονται κατά τον Ρουσσώ στην φυσική κατάσταση.

⁶⁹ *ΑΑ*, 110· *ΟC* III, 161.

⁷⁰ *ΑΑ*, 113· *ΟC* III, 164.

Συνάπτοντας σχέσεις και εγκαθιδρύοντας οικογένειες και ομάδες ανθρώπων, συγκεκριμενοποιεί ο άνθρωπος το περιβάλλον του· από την μια, αναπτύσσοντας τεχνικές συμβίωσης και συναναστροφής και, από την άλλη, δημιουργώντας ιδιοκτησίες, ο άνθρωπος *κοινωνικοποιείται*. Αυτή η κοινωνικοποίηση, που οφείλεται στον νέο τρόπο ζωής που έχει αντικαταστήσει αυτόν της φυσικής κατάστασης, αποτελεί, για τον Ρουσσώ, την «εποχή μιας πρώτης επανάστασης, η οποία δημιούργησε την σύσταση και την διάκριση των οικογενειών, και εισήγαγε ένα είδος ιδιοκτησίας».⁷¹

Καθώς «η ανθρώπινη τέχνη», όπως γράφει στην *Κατάσταση πολέμου*, «πήρε την θέση της φύσης»,⁷² ο άνθρωπος μετατράπηκε σε ιδιώτη, δηλαδή σε εγωιστή, ιδιοτελή και συμφεροντολόγο, σε ανταγωνιστικό ον. Για τον Ρουσσώ δεν ήταν όμως έτσι εκ φύσεως. Ο άνθρωπος διακατέχεται πλέον από ερωτικό πάθος, γνωρίζει την συζυγική αγάπη, τρέφει αισθήματα αγάπης προς τα παιδιά του, διαθέτει μια σταθερή κατοικία, κ.λπ. Διεισδύουν σταδιακά στην νέα κατάσταση διαφορετικοί τρόποι συμπεριφοράς. Η πρόοδος της γλώσσας επιταχύνεται και η χρήση του λόγου γίνεται αντιληπτή. Από εκεί που έκανε διακρίσεις ανάμεσα στα πράγματα ως προς τις διαστάσεις τους, αρχίζει να κρίνει το κάθε τι με αισθητικά κριτήρια. Τότε γίνεται ζηλόφθονος. Κι αυτό σημαίνει, παραδόξως, ότι εξημερώνεται. Δεν διέπεται πια από την συμπάθεια, συμπόνοια ή οίκτο, αυτό το πανίσχυρο φυσικό αίσθημα. Εξ αιτίας της ιδιοτελούς φιλαντίας του καταντά ένα αδιάφορο προς τους άλλους ον. Δεν νοιάζεται πλέον ο κοινωνικός άνθρωπος για τους άλλους, μόνον για την *ιδέα* που έχουν για τους άλλους, και τον ίδιο. Υποτάσσεται, με άλλα λόγια, στην γνώμη των άλλων. Έτσι η γνώμη αποκτά ολοένα και περισσότερη σημασία για τον καθορισμό των συμπεριφορών:

Ο άγριος ζούσε μέσα στον εαυτό του, ενώ ο κοινωνικός άνθρωπος, πάντα έξω από τον εαυτό του, δεν ζει παρά μέσα από την γνώμη των άλλων και είναι σαν να αντλεί το αίσθημα της ιδίας του της ύπαρξης από την κρίση των άλλων και μόνο.⁷³

⁷¹ *ΔΔ*, 117· *OC III*, 167.

⁷² *ΙΙΙΙ*, 418· *OC III*, 603.

⁷³ *ΔΔ*, 148· *OC III*, 193. «Τι με ενδιέφερε το τι σκεφτόταν οι άλλοι για μένα, εφόσον μέσα στην καρδιά μου δεν θα έπαυα να είμαι καλός, δίκαιος, έντιμος;», *ΑΙΣ*, 69· *OC IV*, 900. Ο Ρουσσώ στο κείμενό του με τίτλο *Αιμίλιος και Σοφία ή μοναχικοί* αναφέρεται άμεσα στην γνώμη των άλλων και στην «ηθική» τους που μέσω προκαταλήψεων διαφθείρει τον άνθρωπο: «Α, η ηθική του κοσμού! Παγίδες της διαστροφής και του κακού παραδείγματος, προδοσίες μιας ψευτίλας, αστάθεια και αδυναμία των

Όλες οι αλλαγές που σημειώνονται στην διάρκεια της διαδικασίας κοινωνικοποίησης εξασθενίζουν όμως το ανθρώπινο είδος. Αυτό που είναι επίκτητο, που διεισδύει δια της κοινωνικοποίησης του ανθρώπου, «αφαιρεί από τον άνθρωπο τον ίδιο του τον εαυτό».⁷⁴ Διαφοροποιείται ο άνθρωπος από ό,τι ήταν εκ φύσεως και έτσι παραδίδεται ολοσχερώς στην κρίση και την γνώμη των άλλων. Παύει να καταφάσκει άμεσα τον εαυτό του. Άρα *αλλοιώνεται και αλλοτριώνεται*.

Με την χρήση τεχνικών και εργαλείων για την εκμετάλλευση της γης ο άνθρωπος συνειδητοποιεί ότι δεν είναι πλέον ικανός να τα βγάλει πέρα μόνος του, κατανοεί την ανάγκη για τον άλλον, και τότε επινοεί τεχνάσματα για να εκμεταλλεύεται τους άλλους. Έτσι, μόλις εισχωρεί η ιδιοκτησία στην ανθρωπότητα, *χάνεται η ισότητα*.

Αναγκαστικά, συνέπεια της καλλιέργειας των γαιών υπήρξε η διανομή τους, και απόρροια της εγκαθιδρυμένης ήδη ιδιοκτησίας ήταν οι πρώτοι κανόνες δικαίου: Γιατί, για να μπορεί να δοθεί στον καθένα το δικό του, πρέπει ο καθένας να έχει την δυνατότητα να έχει κάτι.⁷⁵

Όταν ελέγχω κάποιο κομμάτι γης πάνω στο οποίο εργάζομαι, αποκτώ με την πάροδο του χρόνου έστω και εθιμικά τούτο το κομμάτι, το μετατρέπω σε ιδιοκτησία. Καίτοι η αρχή βασίζεται στην εργασία μου, μου δίδεται η δυνατότητα να μεταβιβάσω την έγγειο ιδιοκτησία μου σε άλλον ως *δικαίωμα*. Με αυτό τον τρόπο διογκώνεται η κοινωνική ανισότητα και η απόκτηση ιδιοκτησίας γίνεται ο σκοπός της νέας κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης, στην οποία οι όμοιοι άνθρωποι πια χωρίζονται σε πλούσιους και φτωχούς, αφεντάδες και δούλους. Πρόκειται για μια σχέση εξάρτησης. Εσύ ως πλούσιος και αφέντης με κάνεις να δουλεύω για σένα, αφού χρειάζεσαι τις υπηρεσίες μου για να συνεχίσεις να ζεις μέσα στην αφθονία, ενώ εγώ, που δεν διαθέτω ιδιοκτησία, δεν μπορώ να ζήσω αν δεν μπω στην δούλεψή σου. Με την εξαπάτηση αυτή διαμορφώνεται μια σχέση εξάρτησης:

Με λίγα λόγια, ανταγωνισμός και αντιζηλία, από την μια, σύγκρουση

ανθρώπων, ποιον από μας δοκιμάζετε τώρα;», ΑΙΣ, 36· OC IV, 886-887.

⁷⁴ R. Azizoğlu, «Οι δύο μεταβάσεις στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ», εις R. Azizoğlu και Γ. Φαράκλας (επ.), *ό.π.*, σ. 239.

⁷⁵ ΑΙ, 124· OC III, 173.

συμφερόντων, από την άλλη, και πάντοτε η κρυφή επιθυμία του κέρδους εις βάρος των άλλων, αυτά όλα τα δεινά είναι η πρώτη συνέπεια της ιδιοκτησίας, και της αναπόσπαστης συνοδείας της, της ανισότητας που γεννιέται.⁷⁶

Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, η μετάβαση από την αθωότητα στην ανισότητα είναι αποτέλεσμα μακροχρόνιων διαδικασιών που επιτελέστηκαν με και μετά την απομάκρυνση από την φυσική κατάσταση. Η κοινωνικοποίηση, βάσει της παραπάνω ανάλυσης, ισοδυναμεί με την απώλεια της φυσικότητας, ταυτίζεται δηλαδή με την *αποφυσικοποίηση*. Η αρνητική, η «κακή αποφυσικοποίηση», κατά την ερμηνεία του Φαράκλα, γίνεται κατανοητή όταν λάβουμε υπόψη την ρουσσωική διάκριση της φύσης από την σύμβαση ή ακόμα από τον ίδιο τον λόγο.

Για την ρουσσωική ανθρωπολογία, η πορεία από την φύση στον λόγο δεν χαρακτηρίζεται από ενότητα ή συνέχεια αλλά από ρήξη ή μάλλον από μια οριστική τομή. Η εμφάνιση του λόγου αλλοιώνει την φύση: Η φυσική ευαισθησία (*sensibilité*) μεταβάλλεται σε κάτι το *αφύσικο* λόγω της προσαρμογής των ανθρώπων στην κοινωνική κατάσταση. Αυτή η μεταβολή, προϊόν της συνεχούς τελειοποιησιμότητας των ανθρώπων, ερμηνεύεται ως αποφυσικοποίηση με αρνητική σημασία και από την ψυχαναλυτική σκοπιά που υιοθετεί η Ανσάρ-Ντουρλέν (M. Ansart-Dourlen).⁷⁷

Όταν ο Ρουσσώ αντιδιαστέλλει τον άνθρωπο στις δύο καταστάσεις, κατακρίνει την *ιδιοκτησία* που έφερε την ανισότητα και εισηγήθηκε την επίμαχη αποφυσικοποίηση, αλλά και την κοινωνική οργάνωση που δημιούργησε την πράξη αυτοκαταστροφής του *πολέμου*. Η ιδιοκτησία κι ο πόλεμος είναι κεντρικά κοινωνικά φαινόμενα στον Ρουσσώ.

γ) Ο πόλεμος ως κοινωνικό φαινόμενο

Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, με την έξοδο από την αθώα φυσική κατάσταση οι άνθρωποι έχουν υποστεί τόσο ριζικές αλλαγές στην συμπεριφορά, την αντίληψη και τον τρόπο

⁷⁶ *AA*, 126· OC III, 175.

⁷⁷ Για την διάκριση λοιπόν της φύσης από τον λόγο, βλ. την μελέτη της M. Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau*, Klincksieck, Παρίσι 1975, κυρίως το α' μέρος με τίτλο «Nature et dénaturation»· πρβλ. Γ. Φαράκλας, «Η πολιτική απονομιμοποίηση της φύσης στον Ρουσσώ», εις R. Azizoğlu και Γ. Φαράκλας (επ.), *ό.π.*, σ. 273 κ.ε.

επιβίωσης ώστε δεν είναι πλέον εφικτό να επιστρέψουν στην αρχική τους κατάσταση. Όχι ότι οι επωφελούμενοι από την μετάβαση θα επιθυμούσαν κάτι τέτοιο, κάθε άλλο. Αυτοί απλώς απαιτούν να μην υφίστανται μια επιζήμια γι' αυτούς κατάσταση. Για να μην χάσουν την υπεροχή και την ισχύ τους, για να διασφαλίσουν τα κεκτημένα τους, για να υπηρετούνται αδιάκοπα, επεξεργάστηκαν ένα πανέξυπνο σχέδιο: Θεσπίζουν νόμους μέσω μιας συμφωνίας στην οποία όλοι καλούνται να συμμορφωθούν, προκειμένου να ζήσουν «ειρηνικά».

Προς αυτή την κατεύθυνση, υποστηρίζει ο Ρουσσώ, κινείται η ερμηνεία των φιλοσόφων περί μετάβασης από την φυσική στην πολιτική κατάσταση. Αποδυναμώνοντας τον αδύναμο, αυτοί ενίσχυσαν έτσι τον πλούσιο:

κατέστρεψαν ανεπανόρθωτα την φυσική ελευθερία, στερώντας για πάντα τον νόμο της ιδιοκτησίας και της ανισότητας, κι έναν επιδέξιο σφετερισμό τον έκαναν ανέκκλητο δικαίωμα, και για το συμφέρον μερικών φιλόδοξων υποδούλωσαν για πάντα το ανθρώπινο γένος στην δουλεία, στην σκλαβιά και την δυστυχία.⁷⁸

Η επίτευξη μιας τέτοιου είδους συναίνεσης αφορά τους ανθρώπους εντός της νεοσύστατης κοινωνίας, δεν δεσμεύει όμως τις κοινωνίες στις μεταξύ τους σχέσεις. Η σύγκρουση, επομένως, δεν εξαφανίζεται εντελώς από την κοινωνική κατάσταση, αντιθέτως εγγράφεται στο πεδίο των κοινωνιών καθώς με την συγκρότηση των κοινωνικών ομάδων δημιουργούνται νέα πολιτικά συγκροτήματα που αλληλοσπαράσσονται. Κατά τον Ρουσσώ, «από εδώ προήλθαν οι εθνικοί πόλεμοι, οι μάχες, οι φόνοι, τα αντίποινα που προξενούν την φρίκη (*font fremir la nature*) και πληγώνουν την λογική, και όλες αυτές οι φρικτές προκαταλήψεις που τοποθετούν σε επίπεδο αρετής την τιμή του να χύνεις ανθρώπινο αίμα».⁷⁹

Για τον Ρουσσώ, ο πόλεμος ως συγκρουσιακή κατάσταση μεταξύ ανθρώπων δεν υφίσταται εκ φύσεως. Μάλιστα, ο πόλεμος, γράφει, «προϋποθέτει σταθερές σχέσεις»⁸⁰ οι οποίες, όπως είδαμε, απουσιάζουν στην φυσική κατάσταση. Δεν συμφωνεί δηλαδή με την χομπσιανού τύπου συγκρότηση της φυσικής κατάστασης, που δέχεται ότι εκ φύσεως αλληλοσπαράσσονται οι άνθρωποι και γι' αυτό πρέπει να περιοριστούν. Ο

⁷⁸ *AA*, 130· *OC III*, 178.

⁷⁹ *AA*, 131· *OC III*, 178-179.

⁸⁰ *III*, 416· *OC III*, 602.

άνθρωπος στην φυσική κατάσταση έχει την μέριμνα να αυτοσυντηρηθεί και όχι να διεξαγάγει συγκρούσεις με άλλους. Αυτή η μέριμνα, όπως είδαμε και παραπάνω, είναι αυθόρμητη και καλύπτει την περιοχή της ικανοποίησης των αναγκών χωρίς να δηλώνει καμία έγνοια για το μέλλον, ούτε να έχει κάποιον εμπράγματο προσανατολισμό. Ο Ρουσσώ σημειώνει ότι «τα πάντα ωθούν τον φυσικό άνθρωπο στην ησυχία· η τροφή κι ο ύπνος είναι οι μόνες ανάγκες που γνωρίζει· μόνον όταν πεινά δεν τεμπελιάζει. Τον παρουσίασαν σαν έναν μανιακό πάντα έτοιμο να βασανίσει τους ομοίους του λόγω των παθών που δεν γνωρίζει».⁸¹

Όταν λέμε ότι ο φυσικός άνθρωπος δεν διέπεται από ιδιοτελείς λογικές, εννοούμε ότι δεν επιζητεί να επιβληθεί σε άλλους. Επομένως, δεν υπάρχει ο χομπσιανός πόλεμος όλων εναντίον όλων στον Ρουσσώ. Εάν όμως δεν υφίσταται ο πόλεμος στην ρουσσωική φυσική κατάσταση, πώς –και μέχρι ποιου σημείου– εμφανίζεται και μετατρέπεται σε όλεθρο; Πώς ο ίδιος ο άνθρωπος στρέφεται, με τέτοιες καταστροφικές ενέργειες, κατά του εαυτού του;

Ο Ρουσσώ θεωρεί ότι η συγκρουσιακή κατάσταση εμφανίζεται μόνον κατόπιν συγκρότησης της κοινωνικής κατάστασης και μεταξύ κοινωνικών ομάδων. Ο πόλεμος, αφ' ενός, με την επιβολή του δικαίου του «πρώτου» κατακτητή και, αφ' ετέρου, με την επινόηση και την θεσμοθέτηση της ιδιοκτησίας ανήκει συνεπώς στα νέα κοινωνικοπολιτικά μορφώματα. Με άλλα λόγια, ο πόλεμος δεν υπάρχει μεταξύ των ανθρώπων, ούτε «μεταξύ ιδιωτών», αλλά μόνο μεταξύ κρατικών οντοτήτων.⁸² Γιατί;

Ο Ρουσσώ στην *Κάτασταση πολέμου* υποστηρίζει ότι μόνον ανάμεσα στα «δημόσια πρόσωπα» διεξάγονται οι πόλεμοι και αυτό απαιτεί την προγενέστερη σύσταση των κυρίαρχων σωμάτων που μπορούν να κηρύξουν με βούληση και νόμους έναν πόλεμο.⁸³ Τα δημόσια πρόσωπα είναι ηθικά όντα που κατόπιν συμφωνίας αποκτούν νομική ισχύ – κάτι που θα πραγματευτούμε στο επόμενο κεφάλαιο.

Βλέπουμε ότι στο ρουσσωικό έργο ο πόλεμος είναι το αποτέλεσμα του κοινωνικού ανθρώπου που ζει και συμπεριφέρεται μέσα στην διεφθαρμένη κοινωνία. Δεν διεξάγεται όμως από άνθρωπο προς άνθρωπο, αλλά μεταξύ στρατιωτών που είναι υπήκοοι ή πολίτες ενός δημοσίου προσώπου. Και η εχθρική πράξη λαμβάνει χώρα μόνον σε

⁸¹ *III*, 420· *OC III*, 605.

⁸² *III*, 417 και 419· *OC III*, 602 και 604.

⁸³ *III*, 423· *OC III*, 608.

επίπεδο νομικά θεσμοθετημένων οντοτήτων. Δεν είναι διόλου τυχαίο ότι το κείμενο του Ρουσσώ για την *Κατάσταση πολέμου* έφερε αρχικά τον τίτλο: *Ότι η κατάσταση πολέμου γεννιέται από την κοινωνική κατάσταση*.⁸⁴

Συνοψίζοντας την θέση του Ρουσσώ περί πολέμου, ο ίδιος ο πόλεμος αποτελεί κοινωνικό φαινόμενο και διεξάγεται μεταξύ κρατών που για τον έναν ή τον άλλον λόγο έχουν διαφορετικό συμφέρον. Μάλιστα, στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* ο ίδιος υποστηρίζει ότι είναι μια «εμπράγματη κι όχι η ανθρώπινη σχέση που προκαλεί τον πόλεμο», και ότι «η εμπόλεμη κατάσταση δεν μπορεί να προκύψει από απλές προσωπικές σχέσεις, αλλά μόνον από σχέσεις ιδιοκτησίας».⁸⁵ Πράγματι, όπως βλέπουμε, ο πόλεμος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος, μέσα στην κοινωνική κατάσταση, με την ιδέα της ιδιοκτησίας, η οποία είναι βέβαια προϊόν «ανθρώπινης θεσμοθέτησης».⁸⁶ Αυτή η παρατήρηση μάς οδηγεί να εστιάσουμε την προσοχή μας στην ιδέα της ιδιοκτησίας ως επίκτητου κοινωνικού φαινομένου, από το οποίο απορρέει ο πολεμικός όλεθρος που προσιδιάζει στις κοινωνίες για τον Ρουσσώ (ενώ για τον Χομπς αυτές μας γλιτώνουν από τον πόλεμο).

δ) Η ιδιοκτησία ως θεμελίωση της άδικης συναίνεσης

Οι σχέσεις μεταξύ κατακτητή-κατακτημένου, πλούσιου-φτωχού, δυνατού-αδύναμου αποτελούν μορφές εμπόλεμης κατάστασης. Δηλαδή ύστερα από την μετάβαση από την φυσική κατάσταση στην κοινωνική, η ανισότητα θεσμοποιείται με την «θεμελίωση του νόμου και του δικαιώματος της ιδιοκτησίας» όπου έχουμε πλούσιους και φτωχούς, αργότερα με την «εγκαθίδρυση της εξουσίας» έχουμε τους ισχυρούς και αδύνατους και, στο τέλος, με την «αλλαγή από νόμιμη εξουσία σε αυθαίρετη», έχουμε κυρίους και δούλους.⁸⁷

Για την θεωρία της ιδιοκτησίας στον Ρουσσώ, ο Ξιφαράς εντοπίζει τρεις όψεις σχετικά με την παραπάνω διατύπωση: Πρώτον, ο θεσμός της ιδιοκτησίας δεν έχει μια ηθική βάση, ούτε θεολογική, απλώς είναι μια απάτη· δεύτερον, η θεμελίωση της

⁸⁴ *Que l'état de guerre naît de l'état social*, OC III, 601.

⁸⁵ ΚΣ, 56· OC III, 357.

⁸⁶ ΔΑ, 137· OC III, 184.

⁸⁷ ΔΑ, 142· OC III, 187.

ιδιοκτησίας στους νόμους ως γενικής και απρόσωπης αρχής δημιουργεί εγωιστικά συμφέροντα, επομένως μια σύγκρουση θα λέγαμε, μεταξύ του δημοσίου και των ιδιωτών· και τρίτον, το δίκαιο της ιδιοκτησίας είναι πλέον απαραβίαστο (inviolable) και απόλυτο (absolu) στην αστική κατάσταση.⁸⁸

Προκειμένου να επιτευχθεί η «ειρήνη» εντός της διεφθαρμένης κατάστασης, υποστηρίζουν οι κλασικοί νομομαθείς, υποχωρούν οι άνθρωποι από τα κυριαρχικά τους δικαιώματα και τα εναποθέτουν σε άλλον. Δεδομένου, όμως, ότι το πιο απεχθές πράγμα για τον άνθρωπο είναι να βρεθεί στην διακριτική διάθεση άλλου, πώς είναι δυνατόν να είναι διατεθειμένος να παραδοθεί ολοκληρωτικά σε κάποιον, όποιος και αν είναι αυτός; Γιατί να υπογράψω μια συμφωνία που με καθιστά μόνιμο δούλο άλλου; Η ζωή του δούλου δεν είναι μια ειρηνική, ασφαλής ζωή. Δεν είναι λοιπόν άτοπο να πρέπει να απεκδυθώ την ελευθερία μου, να γίνω δούλος, προκειμένου να επιβιώσω; Πρόκειται για μια «παράλογη» σύμβαση· μια σύμβαση που λόγω της ανισομερούς συγκρότησής της είναι και *παράνομη*.

Ο σφετεριστής της εξουσίας, θεσπίζοντας το δίκαιο του ισχυροτέρου με σκοπό να επωφεληθεί ο ίδιος από την συνακόλουθη κατάσχεση ξένων δικαίων, επινοεί αυτήν εδώ την ψευδεπίγραφη σύμβαση. Όσο συναινούν με αυτό το φρικτό σχέδιο οι άνθρωποι, στην ουσία, οδηγούνται σε μια ολέθρια κατάσταση όπου κυριαρχεί η τυραννία. Για τον Ρουσσώ, η ζωή ενός ανθρώπου δεν αποτελεί αντικείμενο που πωλείται ή μεταβιβάζεται σε άλλον, δεν είναι ανθρώπινη θεσμοθέτηση ή προϊόν μιας κάποιας συμφωνίας. Του δίνεται από την φύση και είναι απαραβίαστο.

Έτσι, ο διεφθαρμένος πλέον άνθρωπος μέσα στην κοινωνία, την οποία χαρακτηρίζει η απόλυτη ανισότητα, ανταλλάσσει την ελευθερία του με επίκτητα ανθρώπινα προϊόντα και στο τέλος έρχεται σε σύγκρουση με τις επιταγές της φύσης. Αυτό διαιωνίζει την ανισότητα διογκώνοντας την επιρροή της σε κάθε είδους σχέσεις.

Οι εμπράγματα σχέσεις καθορίζουν πλέον τους ανθρώπους όταν υπακούν στις επιταγές της νέας κατάστασης. Εστιάζουν την προσοχή τους στην γνώμη των άλλων για λόγου τους· αντί για ελευθερία και αρετή μιλούν για εμπόριο και χρήμα.⁸⁹ απαιτούν ολοένα περισσότερα πράγματα, όχι όσα έχουν πραγματικά ανάγκη, αλλά όσα τους

⁸⁸ M. Xifaras, «La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau», *Les Études philosophiques* 3, 2003, σ. 366.

⁸⁹ *ΠΑ*, 54· *OC* III, 19.

υποβάλλει η *μη ουσιαστική* ικανοποίησή τους· έτσι αρχίζουν να συγχέουν τα πράγματα προς κατανάλωση με τα πράγματα προς κατανόηση και πραγμάτωση, παραβιάζοντας έτσι την φύση τους μεταμορφώνονται δε σε κάτι που δεν είναι οι ίδιοι.

Η μετάβαση από την φυσική κατάσταση στην κοινωνική διεξάγεται στο ρουσσωικό υπόδειγμα σε ένα τέτοιο, γενικώς, συγκεκριμένο. Η νέα οργάνωση, βασιζόμενη στις αρχές της ανταγωνιστικότητας και της ιδιοκτησίας, δημιουργεί ένα *ατελές* κράτος, που λογικά θα έπρεπε να εργάζεται ενάντια στην πολιτική και κοινωνική ανισότητα. Ούτε οι φιλόσοφοι ούτε οι νομοθέτες νοιάζονται όμως, κατά τον Ρουσσώ, για κάτι τέτοιο, παρ' όλο που η καταπολέμηση της ανισότητας είναι το κύριο θέμα της κοινωνικής σύμβασης.

Η συμφωνία για την θεσμοθέτηση του δικαιώματος ιδιοκτησίας και του καταμερισμού της εργασίας θεσμοποιεί την ηθική ανισότητα και δημιουργεί μια νέα έννομη τάξη πραγμάτων. Εάν η φυσική ανισότητα δεν μπορεί να θεωρηθεί *αυθαίρετη*, πάντως εύκολα μπορεί κανείς να χαρακτηρίσει την «ηθική» ανισότητα ως *παράνομη*. Γι' αυτό και η ανισότητα διακρίνεται ως εδώ σε *φύσει* και *νόμω*, όπως τονίζει ο Φαράκλας.

Η είσοδος της ανθρωπότητας στην νέα αυτή τάξη αλλάζει την δομή όλης της αθώας ουδετερότητας. Η ουδετερότητα που χαρακτήριζε την πρώτη κατάσταση μετατράπηκε σε ανταγωνιστικότητα μεταξύ *ηθικά, πολιτικά και οικονομικά* άνισων ανθρώπων που αυτοπραγματώνονται μόνο αυξάνοντας τον πλούτο τους. Με την απόλαυση της κυριαρχίας, οι πλούσιοι επιθυμούν μέσα στο νέο αυτό περιβάλλον να διαιωνίζουν την υπεροχή τους με ό,τι και αν αυτό συνεπάγεται. Από εδώ για να μην προκύψει μια νέα συγκρουσιακή κατάσταση την οποίαν υποτίθεται ότι αποφύγαμε, επινοήθηκε ένα σχέδιο παράλογης, παράνομης και απατηλής συναίνεσης:

αν βλέπουμε μια χούφτα ισχυρούς και πλούσιους στην κορυφή του μεγαλείου και του πλούτου, ενώ το πλήθος σέρνεται στο σκοτάδι και στην δυστυχία, είναι γιατί οι πρώτοι δεν εκτιμούν τα όσα χαίρονται παρά μόνο γιατί οι άλλοι τα στερούνται και πως δίχως καμία αλλαγή στην κατάστασή τους, θα έπαυαν να είναι ευτυχισμένοι, αν ο λαός έπαυε να είναι εξαθλιωμένος.⁹⁰

Αυτό το πλαίσιο σύγκρουσης μεταξύ πλουσίων και φτωχών εάν δεν ρυθμιστεί, το ατελές κράτος δεν θα μετατραπεί ποτέ σε μια ισοπολιτεία. Μια τέτοια ρύθμιση για την

⁹⁰ *ΔΔ*, 144· *OC* III, 189.

επιβολή της ισότητας, σύμφωνα με την ερμηνεία του Ξιφαρά, δηλώνει μια «κοινωνικο-ρεπουμπλικανική (sociale-républicaine)» άποψη.⁹¹ Για τον Ξιφαρά, η καταπολέμηση των ανισοτήτων, για να μην κινδυνεύει η ισχύς των νόμων και συνάμα η σταθερότητα της πολιτείας, εμπίπτει σε έναν *τόπο** ρεπουμπλικανικής παράδοσης.

Επιστρέφουμε στην αρχή: Θα υπογράψω μια συμφωνία που με δεσμεύει να υφίσταμαι την αθλιότητα που δεν αντλείται από την φύση; *Μεγάλη τρέλα*, για τον Ρουσσώ, να χάσω με την θέλησή μου την ελευθερία.⁹²

είναι φανερά αντίθετο προς τον φυσικό νόμο, όποιον ορισμό κι αν του δώσουμε, ένα παιδί να προστάζει ένα γέροντα, ένας ηλίθιος να οδηγεί έναν μυαλωμένο και μια χούφτα άνθρωποι να κολυμπούν σε περίσσια αγαθά, την στιγμή που το πλήθος των πεινασμένων στερείται τα απολύτως απαραίτητα.⁹³

Η σύσταση της πολιτικής κοινωνίας (société civile) είναι μια αρνητική συγκρότηση κατόπιν μιας ανορθολογικής συμφωνίας, αφού το μόνο της παράγωγο εγγράφεται στις σχέσεις αφέντη-δούλου. Το ρουσσωικό αίτημα τοποθετεί σε κεντρικό σημείο την άρση αυτής της αρνητικής σχέσης, δηλαδή της νόμω ανισότητας που αποτελεί την «κατεξοχήν αιτία της κοινωνικής παθολογίας» όπως γράφει ο Μανιάτης,⁹⁴ πράγμα το οποίο θα σχολιάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο όπου θα γίνει λόγος για μια ακόμη μετάβαση που βασίζεται στον λόγο, και συνάμα για το κοινό καλό, νοούμενο «ως μια ηθική, ποιοτική ιδέα».⁹⁵

ε) *Η απώλεια της αθωότητας ως συμπέρασμα πρώτης μετάβασης*

Για τον Ρουσσώ υπάρχει μια διαφορά άναμεσα στο υποθετικό παρελθόν και το αληθές

⁹¹ M. Xifaras, *ό.π.*, σ. 367.

* Ελληνικά στο κείμενο.

⁹² *ΔΔ*, 131· *OC III*, 179.

⁹³ *ΔΔ*, 149· *OC III*, 194.

⁹⁴ Γ. Μανιάτης, *ό.π.*, σ. 103.

⁹⁵ D. Thompson, «Rousseau and The General Will», εις D. Thompson (επ.), *Political Ideas*, Penguin, Λονδίνο 1966, σ. 97.

παρόν. Το υποθετικό παρελθόν το αντιλαμβάνεται ως μια χρυσή εποχή όπου επικρατούν οι φυσικές αρετές όπως ο οίκτος (*pitié*) και η χωρίς σκοπιμότητα αγάπη του εαυτού (*amour de soi-même*). Αυτό ονομάζει φυσική κατάσταση. Μια κατάσταση από την οποία απουσιάζουν η ανταγωνιστικότητα και η σύγκρουση, όπως απουσιάζουν οι ηθικά προσδιορισμένες έννοιες. Οι μόνες ανάγκες είναι υλικές και αφορούν την τροφή και την γενετήσια πράξη και ανακούφιση. Οι άνθρωποι εδώ δεν είναι έλλογα όντα, είναι όμως ελεύθερα όντα. Το απεχθές όμως είναι το κοινωνικό. Τα πάθη έχουν αλλάξει την φύση του ανθρώπου. Τον μετέτρεψαν σε έναν κακό πράττοντα. Δεν είναι πια ελεύθερος όταν χρησιμοποιεί την λογική και τελειοποιείται. Δεν ζει για την αυτοσυντήρησή του και για να καλύψει τις ανάγκες του, αλλά για ν' αποκτήσει εξουσία, δόξα και πλούτη.⁹⁶

Η πρωτοτυπία της ρουσσωικής ανθρωπολογίας συγκεφαλαιώνεται σε αυτή την υπόθεση. Εδώ δηλαδή εντοπίζεται η διαφορά του Ρουσσώ σε σχέση με τους προγενέστερους θεωρητικούς του φυσικού δικαίου και του κοινωνικού συμβολαίου. Στους πρώτους, την περιγραφή της φυσικής κατάστασης διαδέχεται η αιτιολογημένη μετάβαση στην κοινωνική κατάσταση: Προκειμένου να λύσουμε το πρόβλημα που θέτει η πρώτη, δηλαδή να αποφύγουμε την σύγκρουση ή να περιφρουρήσουμε την ειρηνική συνύπαρξη χάρη σε ένα θεσμικό πλαίσιο, με την συγκατάθεσή μας παραχωρούμε τα δικαιώματά μας σε μια ανώτερη αρχή. Στο ρουσσωικό έργο, αντίθετα, η μετάβαση από την φυσική στην κοινωνική κατάσταση δεν αιτιολογείται ορθολογικά από κάποιο πρόβλημα εγγενές στην πρώτη. Όπως γράφει σωστά ο Μανιάτης, «είναι μια ιστορικοκοινωνική διαδικασία συμπτώσεων, αλλαγών, συγκρούσεων, προόδου και οπισθοδρόμησης».⁹⁷ Αλλά δεν θα ήταν λάθος αν υποστηριζόταν ότι διεξήχθη κατά κύριο λόγο εξ αιτίας της ιδιοκτησίας. Αυτή δημιούργησε ένα πρόβλημα που έπρεπε να

⁹⁶ «Η λιτότητα και η αυστηρότητα των ηθών αντί της πολυτέλειας και της χαλαρότητας. Οι κοινοτικοί δεσμοί αντί των κοινωνικών απρόσωπων σχέσεων. Η φιλοπατρία αντί του επιφανειακού κοσμοπολιτισμού. Ο στρατιωτικός ηρωισμός αντί της τρυφηλότητας», έτσι αποτιμά το αποτέλεσμα της πρώτης μετάβασης ο Μανιάτης, *ό.π.*, σ. 37.

⁹⁷ Γ. Μανιάτης, *ό.π.*, σ. 97. Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται η εξέλιξη του πρωτόγονου ανθρώπου στον δεύτερο *Λόγο*, κατά τον Λάβτζοϊ, θυμίζει μια συγκρότηση του πρωτόγονου κάπως με «δαρβικούς όρους» έναν αιώνα πριν τον Δαρβίνο. Βλ. Α. Ε. Lovejoy, «The Supposed Primitivism of Rousseau's *Discourse on Inequality*», *Modern Philology* 21.2, 1923, σ. 165-186 · τώρα βρίσκεται στον α' τόμο σ. 29-47 εις J. T. Scott (επ.), *Jean-Jacques Rousseau. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, 4 τ., Routledge, Νέα Υόρκη 2006, σ. 35.

αντιμετωπιστεί, τις μεγάλες εκείνες ανισότητες, που με την σειρά τους προκάλεσαν την διαφθορά των ηθών. Στην κοινωνική κατάσταση, όπως την αντιλαμβάνεται ο Ρουσσώ, επικρατεί λοιπόν ό,τι χαρακτηρίζει την φυσική κατάσταση κατά τον Χομπς. Σε αυτό το σχήμα μεταβάσεων, «ανάμεσα στην φυσική κατάσταση και την πολιτική κοινωνία», σύμφωνα με την διατύπωση του Στυλιανού, «υπάρχει αγεφύρωτο χάσμα, ή μάλλον πραγματική άβυσσος».⁹⁸ Πρόκειται μάλλον για την μεσολάβηση του κακού παρόντος «είναι» που τοποθετείται ανάμεσα σε ένα ουδέτερο παρελθόν, το οποίο ορίζεται με υποθετικούς όρους, και ένα μέλλον, το οποίο ορίζεται με όρους δέοντος.⁹⁹

Ο Στράους σχολιάζει την ρουσσωική άρνηση ενός κόσμου «πλαστότητας και συμβατικότητας», δηλαδή του κακού κόσμου, ως μια επιθυμία επιστροφής στην φυσική κατάσταση.¹⁰⁰ Σύμφωνα με το ερμηνευτικό σχήμα του Στράους, η άρνηση της επιστημονικής και φιλοσοφικής συμβατικότητας ως αποτέλεσμα του πρώτου *Λόγου* υποδηλώνει αυτή την επιθυμία του Ρουσσώ για επιστροφή στην καταγωγή. Είναι εύκολο να παρατηρήσει κανείς ότι και στην μελέτη του Κόμπαν (A. Cobban) γίνεται λόγος επιστροφής στην φύση με οικονομικούς, αυτή την φορά, όρους για την άρση της άδικης κοινωνίας και της ανισότητας κάτι που θεμελιώνεται στην ρουσσωική κριτική της πολυτέλειας.¹⁰¹ Το ότι έχουμε μια ιστορία *απώλειας*¹⁰² της φυσικής αθωότητας και ουδετερότητας νομιμοποιεί την ρουσσωική άρνηση του «κακού είναι», ή καθιστά αυτή την άρνηση λογική συνάμα και κατανοητή αφού μιλάμε για διαφθορά, αλλά ο Ρουσσώ πουθενά δεν υποστηρίζει μια επιστροφή στην –ας την πούμε– βαρβαρότητα, στον πρωτογονισμό, στην αθωότητα, ή έστω στην άγρια κατάσταση. Στον τρίτο διάλογο του *Ρουσσώ κριτής του Ζαν-Ζακ* γράφει ότι «η ανθρώπινη φύση δεν κινείται προς τα πίσω».¹⁰³

Μια παρόμοια θέση υποστηρίζει και η Σκλαρ (J. Shklar) στην κλασική της μελέτη για την ρουσσωική πολιτική σκέψη: Σωστά ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να

⁹⁸ Α. Στυλιανού, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 165-166.

⁹⁹ Ένα παρόμοιο σχήμα διπλής μετάβασης μπορεί κανείς να εντοπίσει και στον Τοντόρωφ, ο οποίος – δεν είναι τυχαίο– αναζητεί στον Ρουσσώ μια θεραπεία για το παρόν «είναι». Βλ. T. Todorov, *ό.π.*, σ. 9.

¹⁰⁰ L. Strauss, *ό.π.*, σ. 303.

¹⁰¹ A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, Allen & Unwin, Λονδίνο 1934, σ. 129 κ.ε.

¹⁰² Για την απώλεια βλ. την ερμηνεία του D. Gauthier, *Rousseau: The Sentiment of Existence*, CUP, Καίμπριτζ-Νέα Υόρκη 2006, σ. 4-26.

¹⁰³ OC I, 935.

επιστρέφει στην φυσική κατάσταση μιας και δεν είναι πια «οικείος» σε αυτήν.¹⁰⁴ Σε αυτό ακριβώς το σημείο εντοπίζει ο Φαράκλας την έννοια του «αμετάκλητου» στην σκέψη του Ρουσσώ, αφού ό,τι κι αν έχει συμβεί αποτελεί πλέον ένα «ιστορικό γεγονός».¹⁰⁵ Ζητούμενο στον Ρουσσώ είναι η άρση αρνητικών και βασιζόμενων στην υλικότητα σχέσεων.¹⁰⁶ Πιστεύω ότι έδω υπάρχει μια τροπικότητα του ρουσσωικού λόγου που συνήθως παραβλέπεται η σημασία της.

Όταν ο Ρουσσώ ασκεί κριτική στον Χομπς, ουσιαστικά λέει ότι δεν έχουμε κατακτήσει *ακόμη* την καλύτερη μορφή κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης, ότι βρισκόμαστε *ακόμη* στην προ-πολιτική κατάσταση, αφού *ακόμη* ο λαός παραχωρεί την κυριαρχία του στον βασιλιά και συνεπώς προσυπογράφει μια σύμβαση υποταγής αντί να εδραιώνει το θεμιτό συμβόλαιο ελευθερίας και ισότητας. Σύμφωνα με το κοινωνιολογικό ερμηνευτικό σχήμα του Ναμέρ (G. Namer), η οικονομική ανισότητα, δημιουργώντας την πολιτική ανισότητα, δημιουργεί μian «ανομία», η άρση της οποίας, όπως την αντιλαμβάνομαι, προϋποθέτει την ορθολογική θεμελίωση του *Κοινωνικού συμβολαίου*.¹⁰⁷ Επομένως, το αντικείμενο του *Κοινωνικού συμβολαίου* είναι, πιστεύω, η νέα οργάνωση που *πρέπει* να συγκροτηθεί, η μετάβαση προς την τρίτη κατάσταση, η οποία γίνεται αντιληπτή ως μια υπόθεση εργασίας που ο Ρουσσώ προτίθεται να διερευνήσει.

¹⁰⁴ J. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Thought*, CUP, Καίμπριτζ 1969, σ. 10.

¹⁰⁵ Γ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2007, σ. 164-165.

¹⁰⁶ Ο Ψυχοπαίδης συγκροτεί μια μέθοδο τριών βημάτων σύμφωνα με τον συλλογισμό του Ρουσσώ: Ακινητοποίηση των παθών, επιλογή του συναισθήματος περί του καλού και του κακού, και τέλος διαδικασία απόρριψης λογικών ενστάσεων, με την προϋπόθεση ότι ο άνθρωπος θα έχει «την ικανότητα διάκρισης μεταξύ κρίσεως και συναισθήματος», *ό.π.*, σ. 229-231.

¹⁰⁷ G. Namer, *Le système social de Rousseau. De l'inégalité économique à l'inégalité politique*, Anthropos, Παρίσι 1979.

II. Μετάβαση από την κοινωνική κατάσταση στην πολιτική κατάσταση *

α) Εισαγωγή

Μπορούμε να πούμε ότι η κριτική του Διαφωτισμού και του πολιτισμού στο ρουσσωικό έργο έχει ως έρεισμα την καταπολέμηση και την άρση της ανισότητας, δεδομένου ότι, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, το *μη φυσικό* περιβάλλον που περιστοιχίζει τους ανθρώπους είναι μια κοινωνία ιδιωτών όπου κυριαρχεί ιστορικά η εξουσιαστική και υλική σχέση μεταξύ των ηθικά, πολιτικά και οικονομικά άνισων ανθρώπων.

Ο Ρουσσώ είναι, θα λέγαμε, η *εσωτερική* κριτική φωνή της εποχής του, η αυτοκριτική του ίδιου του Διαφωτισμού. Πράγματι, επανασυγκροτεί ορθολογικά τις έννοιες ελευθερίας, ισότητας και δικαιοσύνης, προτάσσοντας μια νέα έννοια κοινωνικού συμβολαίου που στα μάτια του οφείλει να προσφέρει μια *λογική* διέξοδο για να γλιτώσουμε από την δύσκολη κατάσταση στην οποία περιήλθαμε με την εμφάνιση της κοινωνίας. Ο Γουάιτ έχει δίκιο, «το κοινωνικό συμβόλαιο του δεύτερου *Λόγου* πρέπει να διαφέρει από το κοινωνικό συμβόλαιο του *Κοινωνικού συμβολαίου*».¹⁰⁸ Το σχέδιο του Ρουσσώ αποσκοπεί να εκμηδενίσει τα ελαττώματα και τις βλάβες που προέκυψαν από την λανθασμένη εννοιολόγηση των «πεφωτισμένων» φιλοσόφων. Σύμφωνα με τον πολιτικό συλλογισμό του, η παράλογη και παράνομη σύμβαση κατακυρώθηκε με το θετικό δίκαιο, το οποίο δεν αναγνωρίζει πλέον την ίση κατανομή και συμμετοχή, αλλά *επικυρώνει* την διαφθορά και την ανισότητα.

Αυτή την σκέψη του περί μιας λογικής εξόδου από την κοινωνική κατάσταση την επεξεργάστηκε στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*¹⁰⁹ που γράφηκε ανάμεσα στο τέλος της

* Ορισμένες θέσεις αυτού του κεφαλαίου περιέχονται στο κείμενο με τίτλο «Οι δύο μεταβάσεις στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ», εις R. Azizoglu και Γ. Φαράκλας (επ.), *ό.π.*, σ. 233-254. Για λόγους συντόμευσης και οικονομίας χρόνου δεν παραπέμπω στον εαυτό μου.

¹⁰⁸ M. J. White, *ό.π.*, σ. 170 («the social contract of the second *Discourse* must be a different social contract from that of the *Social Contract*»).

¹⁰⁹ Ο αρχικός τίτλος ήταν *Du contract social ou Essai sur la forme de la république* (OC III, 279-346) που αποτελεί την πρώτη εκδοχή του ΚΣ, μετά όμως, ο Ρουσσώ το επαναγράφει ως *Du contract social ou Principes du droit politique* (OC III, 347-470) καθώς επιδιώκει να γράψει ένα άλλο κείμενο για τους πολιτικούς θεσμούς.

δεκαετίας του 1750 και τις αρχές της δεκαετίας του 1760, και εκδόθηκε το 1762, είκοσι επτά χρόνια πριν την Γαλλική Επανάσταση. Οι ιδέες που αναπτύχθηκαν σε αυτό το κείμενο επηρέασαν την νοοτροπία της εποχής του και η επίδρασή τους μπορούμε να πούμε ότι κορυφώθηκε κατά την διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης.

Σε τι έγκειται η συμβολή αυτού του έργου; Πώς επέδρασε έτσι ώστε, και μετά την Γαλλική Επανάσταση, να μεταφέρουν τα λείψανα του συγγραφέα του στο Πάνθεον; Πώς η κριτική στην λογική, στον ορθό λόγο, που άσκησε ο Ρουσσώ, τον οδήγησε τελικά στο να βασιστεί στην λογική, στον ορθό λόγο, στα επιχειρήματά της για την συγκρότηση μιας κατάστασης όπου θα αρθούν όλες οι αρνητικές συνιστώσες της κοινωνίας; Είναι εφικτό να συγκροτηθούν τα μέλη μιας κοινωνίας σε ένα πολιτικό σώμα που αποσκοπεί στο γενικό συμφέρον; Με ποιον τρόπο οι άνθρωποι ακυρώνουν την υλική ανισότητα και θέτουν επί τάπητος τους μηχανισμούς εγγύησης της ελευθερίας, της ειρηνικής συνύπαρξης και της συνεργασίας για το κοινό καλό; Με άλλα λόγια, πώς θεμελιώνεται μια ευνομούμενη πολιτεία έτσι ώστε να αναγνωρίσουμε το μεγαλείο και την ανωτερότητα που σημάδεψαν τον Ρουσσώ κατά τους Γάλλους επαναστάτες;¹¹⁰

β) Στόχος του συμβολαίου

Ο Ρουσσώ, για να υπερβεί την κοινωνική κατάσταση την οποία μάς περιέγραψε στους *Λόγους* του, αναζητεί κάτι διαφορετικό σε σχέση με την δυτική πολιτική παράδοση, που πάσχει στα μάτια από μια μορφή αφαιρετικότητας:

Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης (association) που θα υπερασπίζεται και θα

¹¹⁰ Μεταξύ άλλων βλ. J.-J. Tatin-Gourier, *Le Contrat social en question. Échos et interprétations du Contrat social de 1762 à la Révolution*, PU Lille, Αίλλη 1989, όπου ο συγγραφέας θέτει το ζήτημα του Κοινωνικού συμβολαίου σε δύο περιόδους: Μια πριν την Γαλλική Επανάσταση και η άλλη από το 1789 ως τον Οκτώβριο του 1791. Κυρίως η πρώτη περίοδος παρουσιάζει τις συζητήσεις και τις διαμάχες για το έργο του Ρουσσώ. Βλ. σχετικά δύο κατατοπιστικές μελέτες: α) Σ. Βανδώρος, «Ζαν Ζακ ο συντηρητικός, Ρουσσώ ο επαναστάτης», *Αξιολογικά* 28, 2013, σ. 74-87, και β) H. R. Lauritsen, «The General Will between Conservation and Revolution», εις H. R. Lauritsen και M. Thorup (επ.), *Rousseau and Revolution*, Continuum, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2011, σ. 98-113.

προστατεύει με όλη της την δύναμη από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους, κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνον στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν.¹¹¹

Αυτό είναι το πρόβλημα που επιχειρεί να λύσει στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Για την ακρίβεια, μπορούμε να πούμε ότι ο Ρουσσώ στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* εστιάζεται στην αναζήτηση της *νομιμότητας* της προκείμενης μετάβασης. Μάλιστα στην πρώτη κιόλας πρόταση του Α΄ βιβλίου λέει:

Σκοπεύω να διερευνήσω αν στην οργάνωση των πολιτικών πραγμάτων μπορεί να υπάρξει ένας νόμιμος και ασφαλής κανόνας διακυβέρνησης, εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως είναι και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν.¹¹²

Έτσι λοιπόν προσπαθεί να συνδυάσει «όσα επιτρέπει το δίκαιο με ό,τι υπαγορεύει το συμφέρον, ώστε η δικαιοσύνη και η ωφελιμότητα να μην βρίσκονται καθόλου σε διάσταση».¹¹³ Τι στοχεύει ο Ρουσσώ με αυτό;

Αναζητεί μια διέξοδο για να εξέλθουμε από την οδυνηρή υπάρχουσα κοινωνική κατάσταση, μια διέξοδο λοιπόν που θα φέρει στην επιφάνεια το δίπολο αξιών της ελευθερίας και της ισότητας. Ο συλλογισμός του υπαγορεύεται από τον φυσικό νόμο: Ζητούμενό του είναι πώς να υπερασπιστεί καταλλήλως την νομιμότητα μιας κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης που θα έχει ως πρωταρχικό στόχο να επαναφέρει την ελευθερία και την αναπόσπαστή της *συν-αξία*, την ισότητα:

Ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος και παντού βρίσκεται αλυσοδεμένος. Κι όποιος πιστεύει ότι είναι κύριος των άλλων δεν είναι λιγότερο δούλος.¹¹⁴

¹¹¹ ΚΣ, 61· OC III, 360.

¹¹² ΚΣ, 47· OC III, 351.

¹¹³ ΚΣ, 47· OC III, 351. Στην παράδοση της πολιτικής σκέψης η ιδέα για το κοινό καλό μέχρι τον δέκατο ένατο αιώνα αποτελεί τον τελικό σκοπό του κράτους. Σύμφωνα με την ερμηνεία του Κόμπαν, η σύζευξη της δικαιοσύνης και της ωφελιμότητας είναι ένα νέο στοιχείο στην πολιτική σκέψη, καθώς ο Ρουσσώ εισάγει στην πολιτική κοινωνία ένα ωφελμιστικό σκοπό για το κράτος. Βλ. A. Cobban, *ό.π.*, σ. 70-71.

¹¹⁴ ΚΣ, 48· OC III, 351.

Ο ρηξικέλευθος Ρουσσώ αποτινάσσει με τούτη την πρόταση όλη την δομή επί της οποίας βασιζόταν η προ-πολιτειακή κοινωνία. Η «επαναστατική» του τοποθέτηση αναγνωρίζει την δυνατότητα απαλλαγής με οποιονδήποτε τρόπο χρειαστεί. Δηλαδή ο άδικος μπορεί νομίμως να ανατραπεί δια της βίας αφού δια της βίας κατέλαβε την εξουσία.¹¹⁵ Όσο δεν έχει επιτευχθεί η δίκαιη πολιτειακή κατάσταση, οι αδικούμενοι έχουν δικαίωμα να προσφεύγουν στα μέσα που χρησιμοποιεί ο σφετεριστής. Αρκεί όμως να έχουν συνείδηση ότι βρίσκονται αλυσοδεμένοι ενώ δεν ήταν αλυσοδεμένοι εκ φύσεως: «Αν λοιπόν υπάρχουν φύσει δούλοι, είναι γιατί υπήρξαν δούλοι παρά φύσιν (contre nature). Ο καταναγκασμός έφτιαξε τους πρώτους δούλους, η δειλία τούς διαιώνισε».¹¹⁶

Στον δεύτερο *Λόγο* κατακρίνει ο Ρουσσώ την θεσμοθέτηση του δικαίου του ισχυροτέρου, καθώς το τελευταίο δεν θεμελιώνεται στις επιταγές της φύσης. Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* καταλήγει στο συμπέρασμα ότι όλο αυτό είναι μια «ειρωνεία» που ανήχθη σε θεμελιώδη αρχή. Όταν υποτάσσομαι στην δύναμη κάποιου άλλου, ακολουθώ μάλλον την ανάγκη και όχι την βούλησή μου, την φρόνηση και όχι το καθήκον. Θεσπίζοντας νόμους, οι ψευδεπίγραφοι άρχοντες άλλαξαν την θέση της αιτίας και του αποτελέσματος, γιατί στην πραγματικότητα η άποψη ότι «η ισχύς δημιουργεί το δίκαιο» είναι το ακριβές αντίστροφο της αλήθειας.¹¹⁷ Δεν έχω λόγο να αναγνωρίζω το δίκαιο που ισχυρίζεσαι ότι με αναγκάζει να σε υπακούω και να υποτάσσομαι στην δύναμή σου. Εφόσον η υπακοή σε κάποιον δεν τελείται από καθήκον, μπορούμε όντως να υποστηρίξουμε, συμφωνώντας με τον Ρουσσώ, ότι η πράξη υπακοής δεν βασίζεται ούτε στο φυσικό δίκαιο ούτε στο πολιτικό.

Επομένως, το δίκαιο του ισχυροτέρου που επιβάλλει την δουλεία αντιφάσκει με τον εαυτό του αφού η ρήξη με τις επιταγές της φύσης δεν μπορεί να αποτελέσει μια νόμιμη αρχή. Ο Ρουσσώ κλείνοντας το τέταρτο κεφάλαιο του Α' βιβλίου του θεωρεί *άκυρο* το δικαίωμα της υποδούλωσης: «Οι λέξεις *δουλεία* και *δίκαιο* είναι αντιφατικές και αλληλοαποκλείονται».¹¹⁸ Οπότε το πανούργο σχέδιο που εκτελέστηκε κατά την προ-

¹¹⁵ ΔΑ, 146· OC III, 191.

¹¹⁶ ΚΣ, 51· OC III, 353.

¹¹⁷ ΚΣ, 52· OC III, 354.

¹¹⁸ ΚΣ, 59· OC III, 358. Το ίδιο δηλώνει και στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*: «Δεν αναφέρομαι

πολιτειακή κοινωνική κατάσταση είναι άτοπο αφού δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια θεσμοποίηση της σχέσης μεταξύ αφέντη και δούλου:

Κάνω μαζί σου μια σύμβαση εντελώς σε βάρος σου και εντελώς σε όφελός μου, που θα τηρήσω όσο καιρό μου αρέσει και θα τηρήσεις όσο αρέσει σε μένα.¹¹⁹

Ωστόσο, για τον Ρουσσώ ο άνθρωπος, όντας εκ φύσεως ελεύθερος, μπορεί και πρέπει να επανακτήσει την ελευθερία του, όχι όμως ως φυσικό, αλλά ως *έλλογο* πλέον ον. Όπως στον δεύτερο *Λόγο*, έτσι και στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, η εθελούσια υποχώρηση από το δικαίωμα άσκησης της ελευθερίας ταυτίζεται άμεσα με την επιθυμία για υποδούλωση. Μπορεί στο σημείο αυτό να αναρωτηθεί κανείς αν υπάρχει τέτοια επιθυμία. Ο Ρουσσώ θα απαντούσε θετικά. Η αλλοτρίωση (*aliéner*) του ανθρώπου που πουλά τον εαυτό του για να επιβιώσει στην προ-πολιτειακή κοινωνία, χωρίς να αναζητεί κάτι νόμιμο προς επίτευξη του στόχου του, δεν δηλώνει παρά μια *παρά φύσιν* επιθυμία:

Να απαρνηθείς την ελευθερία σου, σημαίνει να απαρνείσαι την ιδιότητά σου ως ανθρώπου, τα δικαιώματα και επίσης τα καθήκοντά της. Δεν μπορεί να υπάρχει κανένα αντιστάθμισμα για όποιον απαρνείται τα πάντα. Η απάρνηση αυτή είναι ασύμβατη με την ανθρώπινη φύση, καθώς αφαιρώντας κάθε ελευθερία από την θέλησή σου αφαιρείς κάθε ηθική από τις πράξεις σου. Τελικά, είναι μάταιη και αντιφατική μια σύμβαση που ορίζει απόλυτη εξουσία για το ένα μέρος, ενώ για το άλλο απεριόριστη υποταγή.¹²⁰

Αυτό το σημείο επαναπροσδιορίζει τις αρχές στις οποίες θα στηριχθεί μια νέα συμφωνία που θα εννοιολογήσει την ελευθερία εκ νέου —και *εν εγρηγόρσει*.¹²¹

επ' ουδενί στην δουλεία διότι αντίκειται στην φύση και κανένα δικαίωμα δεν μπορεί να την νομιμοποιήσει», *ΠΟ*, 65· *ΟC* III, 243.

¹¹⁹ *ΚΣ*, 59· *ΟC* III, 358.

¹²⁰ *ΚΣ*, 55· *ΟC* III, 356.

¹²¹ Ο Ντερατέ, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι ο Ρουσσώ στην αναζήτηση του συμφωνου προς το δέον πολιτικού συστήματος αντλεί αρχές από το «ιδεώδες του φυσικού δικαίου». Βλ. R. Derathé, *ό.π.*, σ. 171.

γ) *Η συγκρότηση του συμβολαίου ως εγκώμιο ελευθερίας και ισότητας*

Η ιδέα του συμβολαίου, όπως σε όλη την φυσικοδικαιϊκή παράδοση, συνδέεται άμεσα με τις έννοιες της κυριαρχίας και του τρόπου διακυβέρνησης, αλλά συνδέεται πρωτίστως είτε με την χομπσιανή θέση ότι η φυσική κατάσταση ισοδυναμεί με την πολεμική κατάσταση, είτε με την λοκιανή άποψη ότι η κοινωνία προϋπάρχει της πολιτείας. Έχουμε *χάος* στην μια και *ειρήνη* στην άλλη περίπτωση. Ότι κατοχυρώνεται η κρατική υπόσταση από μια σύμβαση μεταξύ των μελών της κοινωνίας είναι συνεπώς μια γενική θέση στις θεωρίες περί κοινωνικού συμβολαίου. Αυτή η κατοχύρωση είναι ο λόγος ύπαρξης του συμβολαίου. Το συμπέρασμα είναι αυτό που διαφέρει από θεωρητικό σε θεωρητικό ανάλογα με τον τελικό προορισμό που του δίνουν.

Ο Χομπς για παράδειγμα που εκκινεί από μια κατάσταση πολέμου προτείνει στον *Λεβιάθαν* ένα συμβόλαιο που θα πρέπει πρώτα πρώτα να προσφέρει ασφάλεια· ο Λοκ που αντιλαμβάνοταν στην *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως* τις οικονομικές συναλλαγές ως τις βασικότερες διανθρώπινες σχέσεις, θεωρεί ότι το συμβόλαιο πρέπει να διασφαλίζει πάνω από όλα την ιδιοκτησία. Ενώ ο Ρουσσώ, με την *διπλή μετάβαση* που υποστηρίζω ότι υιοθετεί, αφού εκφράσει την νοσταλγία του για την φυσική κατάσταση, στοχεύει πολλώ μάλλον να συνδυάσει την *φύση* με το ηθικοπολιτικό δίπολο ελευθερίας και ισότητας, δηλαδή με τον *λόγο* που καθορίζει την συγκρότηση συναινετικών όρων.

Στο υπόδειγμα του Χομπς, η εξουσία, για να είναι αποτελεσματική, πρέπει να μην περιορίζεται, με αποτέλεσμα να καταλήγουμε στον απολυταρχισμό· στο υπόδειγμα του Λοκ, η κοινωνία θεωρείται ειρηνική, η εξουσία της κυβέρνησης μπορεί λοιπόν κάλλιστα να είναι περιορισμένη, κι έτσι οδηγούμαστε στον φιλελεύθερο κοινοβουλευτισμό· στο υπόδειγμα του Ρουσσώ, η συγκρουσιακή φύση της κοινωνίας συμβάλλει στην *νομιμοποίηση* του κυρίαρχου πολιτικού σώματος, που δεν είναι όμως ο αποκομμένος από τους υπηκόους χομπσιανός άρχοντας, ούτε έστω η λοκιανή κυβέρνηση με τον διαμεσολαβητικό ρόλο της, αλλά *όλοι οι συμβαλλόμενοι ανεξαιρέτως*, και έτσι εμφανίζεται η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας.¹²²

¹²² Για την σύντομη ιστορία εννοιολογικής συγκρότησης της λαϊκής κυριαρχίας βλ. Α. Στυλιανού,

Με την αρχική σύσταση της κοινωνίας επιτεύχθηκε μια κοινωνία των ιδιωτών όπου κυριαρχούσε το πνεύμα επιβολής του ενός ή μιας ομάδας ανθρώπων επί όλων. Η δέουσα συγκρότηση της κοινωνίας, όπως την φαντάζεται ο Ρουσσώ, θα αποτελείται όμως από *ουσιαστικά* ίσους πολίτες και θα κυριαρχείται από το πνεύμα της ελευθερίας, και γι' αυτό τον λόγο απαιτεί οι όροι συγκρότησής της να την εμφανίζουν ως μια ορθολογική επιλογή. Καθώς διαπιστώνουμε ότι η υποτιθέμενη αρχική συμφωνία είναι άκυρη (nul), αφού τα συμβαλλόμενα μέρη δεν κατοχυρώνουν τα φυσικά δικαιώματά τους, εξυπακούεται ότι δεν αποτελεί προϊόν ορθολογικής επιλογής. Η πρόταση του Ρουσσώ εντοπίζεται σε αυτό ακριβώς. Δεν αποτελεί ορθολογική επιλογή οι όροι που ισχύουν για όλους να επιτρέπουν σε ένα μέρος του σώματος να καταπιέζει τα άλλα μέλη του:

όταν ο καθένας παραχωρεί τον εαυτό του σε όλους, δεν τον παραχωρεί σε κανέναν. Καθώς δεν υπάρχει ούτε ένας συμβαλλόμενος από τον οποίο να αποκτάμε τα ίδια δικαιώματα που εμείς του παραχωρούμε προσωπικά, όλοι κερδίζουμε το ισοδύναμο όσων χάνουμε και, επιπλέον, μεγαλύτερη ισχύ για να διατηρούμε ό,τι έχουμε.¹²³

Η συμμετοχή σε μια τέτοια σύμβαση απαιτεί, κατά την άποψη του Ρουσσώ, την ελευθερία και την βούληση. Επομένως νομιμοποιείται γιατί η επικύρωσή της αίρει κάθε είδος φόβου, εξουσιασμού και ανισότητας, δηλαδή γιατί θεμελιώνει την κυριαρχία σε συνθήκες που επιτρέπουν την ύπαρξη ορθολογικής επιλογής. Η αντικατάσταση του φυσικού ενστίκτου από την ιδέα της *δικαιοσύνης* κάνει τις πράξεις μας να αποκτούν *ηθικό χαρακτήρα*.¹²⁴ Αντικαθίσταται έτσι η απεριόριστη φυσική ελευθερία από την ελευθερία του πολίτη.¹²⁵ Είχαμε μια φυσική ελευθερία με σκοπό την αυτοσυντήρηση και μόνο. Ήταν μια *μη αναγνωρίσιμη* ελευθερία. Τώρα, με το συμβόλαιο, έχουμε μια *ηθική ελευθερία* που «καθιστά τον άνθρωπο πραγματικά κύριο του εαυτού του».¹²⁶

Η ελευθερία λοιπόν *αναγνωρίζεται* στον βαθμό που συμμετέχουμε σε μια

«Δημοκρατία και λαϊκή κυριαρχία. Μακιαβέλλι, Σπινόζα, Ρουσσώ», *Φιλοσοφείν* 14, 2016, σ. 237-254.

¹²³ ΚΣ, 62· OC III, 361.

¹²⁴ ΚΣ, 67· OC III, 364.

¹²⁵ ΚΣ, 67· OC III, 364.

¹²⁶ ΚΣ, 68· OC III, 365.

συλλογικότητα. Επομένως, ο έλλογος άνθρωπος θα αναπτύξει φυσιολογικά την επίγνωση ότι *μόνο* με ορθολογικές συναινετικές πράξεις κερδίζει κανείς την ελευθερία του σε ένα πολιτικό περιβάλλον, αφού τώρα, «από μωρό και περιορισμένο ζώο έγινε νοήμον ον και άνθρωπος».¹²⁷ Δημιουργείται λοιπόν, με αυτό τον τρόπο, «ένα ηθικό και συλλογικό σώμα»¹²⁸ που θεμελιώνεται στην εξής ουσιαστική αρχή:

*Καθένας από μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη του την δύναμη κάτω από την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης· και ως σώμα δεχόμαστε κάθε μέλος ως αδιαίρετο μέρος του συνόλου.*¹²⁹

Η συγκρότηση ενός συλλογικά ενιαίου και ηθικού σώματος, κατά τον Ρουσσώ, εμπεριέχει μια δέσμευση για τον *εκάστοτε* συμβαλλόμενο: Δεσμεύομαι ως μέλος του σώματος έναντι των επιμέρους ατόμων ως ιδιωτών· δεσμεύομαι επίσης ως μέλος του κράτους έναντι του κυρίαρχου σώματος.¹³⁰ Με άλλα λόγια, αναλαμβάνω την ηθική και νομική υποχρέωση να συμμορφώνομαι με τους συγκροτητικούς όρους. Γιατί; Επειδή «η υποταγή στον νόμο που υπαγορεύουμε στον εαυτό μας είναι ελευθερία».¹³¹

Επιβάλλοντας ορθολογικά τους συγκροτητικούς όρους και νόμους στον εαυτό μου, στην ουσία υπακούω με την βούλησή μου σ' αυτό που θέσπισα, δηλαδή σε αυτό που πραγματοποίησα *εγώ*. Όταν από κοινού ενώνουμε τις δυνάμεις μας και αποποιούμαστε όλοι στον ίδιο βαθμό τις φυσικές μας ελευθερίες, τότε θεμελιώνουμε μια *αλληλοαναγνωρίσιμη* ηθική ελευθερία στο πλαίσιο του νέου συμβολαίου. Η αναγνώριση είναι καρπός της ισότιμης συμμετοχής μας, η δε ηθική της πλευρά οφείλεται στην αυτο-νομία, στο ότι υπακούμε σε νόμους που θεσπίσαμε εμείς οι ίδιοι. Αυτό θα πει ότι αποποιούμαι ένα μέρος της ατομικής μου κυριαρχίας με τον όρο ότι θα το κάνεις κι εσύ, και ύστερα ενωνόμαστε για να επιβλέπουμε μαζί την τήρηση της εν λόγω δέσμευσης. Μέσα σε ένα τέτοιο πνεύμα κυμαίνεται το κοινωνικό συμβόλαιο.

Κατά την σύναψη μιας τέτοιας ιδρυτικής συμφωνίας το κυρίαρχο σώμα ούτε ως το υπέρτατο πολιτικό όργανο ούτε ως η γενική συνέλευση έχει εξουσιοδοτηθεί να την

¹²⁷ ΚΣ, 67· ΟC III, 364.

¹²⁸ ΚΣ, 62· ΟC III, 361.

¹²⁹ ΚΣ, 62· ΟC III, 361.

¹³⁰ ΚΣ, 64· ΟC III, 362.

¹³¹ ΚΣ, 68· ΟC III, 365.

παραβιάζει ή να την αρνείται μερικώς ή πλήρως, αφού ο λόγος ύπαρξης του κυρίαρχου πολιτικού σώματος είναι η ίδια η συμφωνία. Η παραβίαση, η άρση ή η εξαφάνιση όρων της ιδρυτικής συμφωνίας ισοδυναμεί με τον εκμηδενισμό ή την κατάρρευση του ίδιου του σώματος.¹³² Η τήρηση αυτών των όρων είναι προς όφελος των μελών. Έχουν το καθήκον να συμμορφώνονται με αυτούς καθώς δεσμεύτηκαν, αλλά έχουν και όφελος για την αλληλεγγύη και την ειρηνική συνύπαρξη. Έτσι η ταύτιση των συμβαλλόμενων μελών με το κυρίαρχο σώμα αποτελεί την εγγυήτρια δύναμη τήρησης της συμφωνίας.

Το θεμελιώδες συμβόλαιο, αντί να καταλύσει την πρωταρχική ισότητα, εγκαθιστά μια ηθική και νόμιμη ισότητα σε όσα η φύση έχει δημιουργήσει ως φυσική ανισότητα των ανθρώπων, και καθώς αυτοί είναι δυνατό να είναι άνισοι ως προς την φυσική ισχύ ή την ευφυΐα, γίνονται με την σύμβαση και το δίκαιο όλοι ισότιμοι (*égaux*).¹³³

Η ιδρυτική πράξη απαιτεί την συμφωνία μας κατά την σύναψή της προκειμένου να επιτευχθεί μια ισότητα που να μην είναι *τυπική* αλλά *ουσιαστική*. Πώς διαπιστώνουμε αν ισχύει αυτό;

Όταν μελετάμε τον Ρουσσώ, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το *οικονομικό περιεχόμενο της ισότητας*. Κατά την πρώτη μετάβαση, η ιδιοκτησία που θεμελίωσε την συγκρότηση της άνισης κοινωνικής κατάστασης έφερε στον ανθρώπινο πολιτισμό την αθλιότητα και όλο το φάσμα των εχθρικών πράξεων που γεννά ο ανταγωνισμός. Εάν ένα συμβόλαιο δεν στοχεύει στην άρση αυτής της αθλιότητας, δεν νομιμοποιείται από την άποψη του ορθού λόγου. Το πολύ πολύ να διαιωνίζει την ανισότητα. Το ρουσσωικό *Κοινωνικό συμβόλαιο*, όπως τα άλλα πολιτικά του κείμενα, τείνει να καταπολεμά την ανισότητα όποια μορφή και αν παίρνει σε κοινωνικοπολιτικό επίπεδο. Είναι άλλωστε σημαντικό ότι, στην υποσημείωση του Α' βιβλίου του *Κοινωνικού συμβολαίου*, γράφει:

Υπό συνθήκες κακής διακυβέρνησης η ισότητα αυτή δεν είναι παρά φαινομενική και απατηλή. Δεν χρησιμεύει παρά να διατηρεί τον φτωχό στην αθλιότητά του και τον πλούσιο στις καταχρήσεις. Στην πραγματικότητα, οι νόμοι είναι πάντα ωφέλιμοι για τους κατέχοντες και βλαβεροί για όσους δεν έχουν τίποτα. Από αυτό

¹³² ΚΣ, 65· ΟC III, 363.

¹³³ ΚΣ, 71-72· ΟC III, 367.

έπεται ότι το κοινωνικό συμβόλαιο χρησιμεύει στους ανθρώπους εφόσον όλοι κατέχουν κάτι και κανείς τους δεν πλεονεκτεί υπερβολικά.¹³⁴

Μια τυπική ισότητα ως ισότητα ενώπιον των νόμων δεν ευσταθεί αν δεν αποκτήσει και οικονομικό περιεχόμενο. Τυπικά εν όψει των νόμων είμαι ίσος με σένα, αν όμως συνάμα εξαρτώμαι οικονομικώς από σένα καθώς εσύ ευνοείσαι από την επικρατούσα κατάσταση, δεν είμαστε *ουσιαστικά* ίσοι. Η ισότητα αποκτά έτσι και οικονομικά χαρακτηριστικά στο μέτρο που οι ακραίες ανισότητες μετατρέπουν την ιδιοκτησία σε μέσο βίαιης άσκησης της δύναμης, οπότε η ελευθερία συρρικνώνεται στην θεωρητική ισότητα εμπρός στον νόμο, που κι αυτή εκ των πραγμάτων καταστρατηγείται σε αυτή την περίπτωση.

Οι πολίτες πρέπει συνεπώς να μην είναι ούτε άμφοτωχοι ούτε άμπλουτοι, πρέπει να διαβιούν σε μια περιουσιακή «μετριότητα», προκειμένου να μην ασκεί αθέμιτη επιρροή ο ένας στον άλλον:

κανένας πολίτης δεν πρέπει να είναι τόσο πλούσιος ώστε να μπορεί να εξαγοράζει κάποιον άλλο, και κανένας τόσο φτωχός ώστε να αναγκάζεται να πουλήσει τον εαυτό του.¹³⁵

Ο Ρουσσώ τονίζει επανειλημμένως κατά μήκος του ενδεκάτου κεφαλαίου του Β' βιβλίου του *Κοινωνικού συμβολαίου* ότι, προκειμένου ένα κρατικό μόρφωμα να έχει συνοχή, υποχρεούται να καταπολεμά την ανισότητα και να περιορίζει τις ακραίες περιουσιακές αποκλίσεις, γιατί μόνον έτσι θα διαφυλάσσει ενεργά την διατήρηση της ελευθερίας. Αν η πολιτεία ανέχεται την συσσώρευση δύναμης, αφ' ενός, και, αφ' ετέρου, πλούτου, καταστρέφεται. Ο Ρουσσώ υποστηρίζει χαρακτηριστικά ότι:

Οι δύο αυτές καταστάσεις, φυσικά αχώριστες, είναι το ίδιο ολέθριες για το γενικό καλό. Από την μια πλευρά βγαίνουν οι υπαίτιοι (*fauteurs*) της τυραννίας, από την άλλη οι τύραννοι· ανάμεσά τους διεξάγεται πάντα το εμπόριο (*trafic*) της δημόσιας ελευθερίας: Ο ένας την αγοράζει κι ο άλλος την πουλά.¹³⁶

¹³⁴ ΚΣ, 72· ΟC III, 367, υποσημείωση του Ρουσσώ.

¹³⁵ ΚΣ, 106-107 · ΟC III, 391-392.

¹³⁶ ΚΣ, 107· ΟC III, 392.

Ο περιορισμός της ιδιοκτησίας και του υπερβολικού πλούτου επιτρέπει την ομαλή λειτουργία, έτσι ώστε να μην δοθεί η ευκαιρία σε κανένα μέλος να βυθισθεί στην πολυτέλεια και την οκνηρία. Ο Ρουσσώ, όπως στον δεύτερο *Λόγο* και στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*, από τον οποίο θα ζητήσουμε παρακάτω να μάθουμε πώς ο ίδιος αντιλαμβάνεται την θεμιτή οικονομική οργάνωση, έτσι και στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* κατακρίνει την ιδιοκτησία αλλά δεν αποσκοπεί στην κατάργησή της. Όχι ότι θεωρεί την ιδιοκτησία φυσικό δικαίωμα ή κοινωνικό ή ηθικό θεμέλιο, όπως ο Λοκ. Εστιάζεται στο θέμα της ιδιοκτησίας στον βαθμό που επηρεάζει *αρνητικά* το κοινό καλό, δηλαδή την πραγμάτωση της γενικής βούλησης, προκαλώντας ζημιά στην ισότητα. Είναι λοιπόν ένα αμιγώς πολιτικό θέμα. Επιθυμεί τον περιορισμό της ιδιοκτησίας προς όφελος της ισότητας, δεν την καταργεί όμως, για να μην προσβληθεί ίσως η ελευθερία του να έχει κανείς μια ιδιοκτησία που απέκτησε από την εργασία του και την χρειάζεται για να ζήσει (εφόσον οι νόμοι είναι βλαβεροί για όσους δεν έχουν ιδιοκτησία, πάντα σύμφωνα με τον Ρουσσώ). Επομένως πρέπει να τεθεί το νομικό πλαίσιο του κράτους, δηλαδή ένας πολιτικός έλεγχος, με τέτοιο τρόπο έτσι ώστε να εμποδίζει από μόνο την συσσώρευση υλικής ισχύος, καθώς αυτό που καταστρέφει την ισότητα, για τον Ρουσσώ, είναι «η ισχύς των πραγμάτων» και για αυτό «η ισχύς της νομοθεσίας πρέπει πάντα να σκοπεύει την διατήρησή της».¹³⁷

Έτσι *όχι η κατάργηση αλλά η καταπολέμηση* του πλούτου, υπό την προϋπόθεση ότι το κράτος ελέγχει *πολιτικά* την συσσώρευσή του, σημαίνει στο υπόδειγμα του Ρουσσώ ότι το ίδιο το κράτος διατηρεί *νομικά* την ισότητα. Εάν με το δεύτερο σκέλος, δηλαδή την νομική διατήρηση, αποκτούμε την νομοκυπτική ισότητα εν όψει των νόμων, τότε με το πρώτο, δηλαδή τον πολιτικό στόχο για την οικονομική ισότητα, εδραιώνεται η ουσιαστική ισότητα. Με τον όρο «ισότητα» ο Ρουσσώ εννοεί κατ' αρχάς την *αδυνατότητα* άσκησης βίας: «Η δύναμη πρέπει να απέχει της βίας και να ασκείται μόνο βάσει της τάξης και των νόμων».¹³⁸ Για τον Ρουσσώ η ελευθερία, καθώς ορίζεται σε επίπεδο συλλογικής ύπαρξης, δεν νοείται χωρίς ισότητα, αφού ελευθερία και ισότητα αποτελούν μάλιστα τον τελικό σκοπό κάθε νομοθετικού συστήματος:

¹³⁷ ΚΣ, 107· ΟC III, 392.

¹³⁸ ΚΣ, 106· ΟC III, 391.

Ελευθερία, γιατί κάθε επιμέρους εξάρτηση ισοδυναμεί με την ισχύ που αφαιρείται από το σώμα του κράτους· ισότητα γιατί η ελευθερία δεν υπάρχει χωρίς αυτήν.¹³⁹

Η ισότητα είναι λοιπόν προϋπόθεση της ελευθερίας. Όπως γράφει και ο Γουόκλερ (R. Wokler), «εάν η ελευθερία είναι κεντρική στην σύλληψη του Ρουσσώ για το έννομο κράτος, η ισότητα είναι απαραίτητη για την επίτευξη της ελευθερίας».¹⁴⁰ Βλέπουμε λοιπόν ότι, στην σκέψη του Ρουσσώ, δεν νοείται η ελευθερία χωρίς την ισότητα. Και οι δύο έννοιες αυτές αποτελούν τον τελικό σκοπό του συμβολαίου, γιατί η ελευθερία δεν είναι έννοια ανταγωνιστική προς την ισότητα, όπως πιστεύουν ορισμένοι σημερινοί στοχαστές, αλλά μια έννοια που η πραγμάτωσή της απαιτεί την ισότητα. Είναι, για να το πούμε διαφορετικά, δύο αναπόσπαστα μέρη της πραγμάτωσης του κοινωνικού συμβολαίου. Επομένως, όλοι *οφείλουν* να συμφωνήσουν με αυτή την θεμελιώδη αρχή προκειμένου να συγκροτηθεί ορθολογικά το συμβόλαιο αποσκοπώντας στην συνεχή πραγμάτωση του γενικού καλού.

Η ελευθερία δηλώνει μια ουδετερότητα και έλλειψη περιορισμού του ατόμου στην φυσική κατάσταση, αλλά μεταλλάσσεται σε κάτι «ύπουλο» στην κοινωνική κατάσταση, καθώς βασίζεται στην διαφθορά και την ανισότητα. Τώρα, στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* του Ρουσσώ, αποκτά ηθική χροιά και σε αυτήν συνίσταται το υπέρτατο γνώρισμα του πολίτη. Θα στραφούμε εν συνεχεία στο δίπολο ελευθερίας και ισότητας, στο οποίο αποσκοπεί η ιδρυτική πράξη του συμβολαίου, καθώς ενδιαφέρεται να εδραιώσει το κοινό καλό, το οποίο μαθαίνουμε μόνον αν στραφούμε στην γενική βούληση (*volonté générale*), που με την σειρά της εκδηλώνεται μέσω της κυριαρχίας (*souveraineté*).¹⁴¹

δ) *Η κυριαρχία ως δήλωση της γενικής βούλησης υπό το πρίσμα της σχέσης ελευθερίας και ισότητας*

¹³⁹ ΚΣ, 106· ΟC III, 391.

¹⁴⁰ R. Wokler, *Rousseau*, OUP, Νέα Υόρκη 1995· Ρουσσώ, μτφ. Π. Ν. Πανταζάκος, Ελλ. Γράμματα, Αθήνα 2006, σ. 102.

¹⁴¹ Η ιδρυτική πράξη καθαυτή έχει άμεση σχέση με την έννοια της κυριαρχίας και με την προβληματική που διεξάγεται γύρω από αυτό το θέμα. Βλ. ενδεικτικά Ch. Bertram, *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the Social Contract*, Routledge, Λονδίνο 2004, σ. 72.

Σύμφωνα με τον Ρουσσώ η κυριαρχία όχι μόνον ανήκει ολοσχερώς στον λαό, αλλά ταυτόχρονα ο λαός αποτελεί την *πηγή* της. Με την συγκατάθεση που δηλώνει ένας πολίτης για τον εαυτό του εντός ενός σώματος και με την βούληση που διαθέτει, πραγματώνει την κυριαρχία. Αυτό είναι το έναυσμα του Β' βιβλίου του *Κοινωνικού συμβολαίου*. Στα πρώτα δύο κεφάλαια του έργου ο Ρουσσώ ορίζει την κυριαρχία ως *μη απαλλοτριώσιμη* (inaliénable) και *αδιαίρετη* (indivisible). Είναι *μη απαλλοτριώσιμη* γιατί «είναι η άσκηση της γενικής βούλησης»,¹⁴² και δεν εκπροσωπείται ούτε μεταβιβάζεται, όπως μεταβιβάζεται για παράδειγμα η πολιτική ισχύς. Είναι και *αδιαίρετη* γιατί είναι άσκηση της γενικής βούλησης. Εκδηλώνεται ως «μια πράξη κυριαρχίας και δημιουργεί νόμο»¹⁴³ γιατί ο νόμος ορίζεται ως πράξη της γενικής βούλησης.

Ο Τόμπσον (D. Thompson) υποστηρίζει πως οι ρουσσωικοί ισχυρισμοί του τύπου «η γενική βούληση εν ενεργεία *είναι* η κυριαρχία» είναι αυτοί που καθιστούν «τον Ρουσσώ μεγάλο δημοκράτη θεωρητικό».¹⁴⁴ Το ρουσσωικό κοινωνικό συμβόλαιο, θεμελιωμένο καθώς είναι στην άσκηση της γενικής βούλησης, προσανατολίζεται όντως έτσι στο δίπολο ελευθερίας και ισότητας, καθώς η γενική βούληση από την φύση της τείνει πάντα προς την ισότητα. Διαφορετικά, σύμφωνα με τις αρχές που τέθηκαν παραπάνω, η κυριαρχία δεν πραγματώνεται απόλυτα, με αποτέλεσμα να είναι μια έννοια καταδικασμένη σε ακύρωση. Ο Ρουσσώ καταλογίζει στην δυτική πολιτική παράδοση ότι,

μη μπορώντας να διαιρέσ[ει] την θεμελιώδη αρχή της κυριαρχίας, την διαιρ[εί] ως προς το αντικείμενό της, δηλαδή σε ισχύ και σε βούληση, σε νομοθετική και εκτελεστική εξουσία, σε δικαιώματα επιβολής φορολογίας, απονομής δικαιοσύνης και διεξαγωγής πολέμου, εσωτερικής διοίκησης, και σε δικαιώματα διαπραγματεύσεων με ξένες δυνάμεις. Άλλοτε αναμειγνύ[ει] όλα αυτά τα μέρη κι άλλοτε τα ξεχωρίζ[ει]· φτιάχν[ει] τον κυρίαρχο σαν ένα φανταστικό πλάσμα από κομμάτια και θρύψαλα.¹⁴⁵

¹⁴² ΚΣ, 73· OC III, 368.

¹⁴³ ΚΣ, 75· OC III, 369.

¹⁴⁴ D. Thompson, *ό.π.*, σ. 98.

¹⁴⁵ ΚΣ, 75· OC III, 369.

Για τον Ρουσσώ η παραμικρή απουσία της γενικής βούλησης από το πολιτικό πεδίο θέτει την κυριαρχία υπό αμφισβήτηση και σταδιακά διαμελίζει το κυρίαρχο σώμα, επαναφέροντάς το στην μορφή που είχε στην προ-πολιτειακή κατάσταση. Επειδή η γενική βούληση είναι «ουσία της κυριαρχίας»,¹⁴⁶ η κυριαρχία εκδηλώνεται με την άσκηση της γενικής βούλησης. Δεν διαφωνεί με την ιδέα ότι στο πλαίσιο μιας συνέλευσης ή κυβέρνησης μπορούν να διευθετηθούν ζητήματα τα οποία έχουν να κάνουν με την εφαρμογή των νόμων, δηλαδή τα ζητήματα που αφορούν την εκτελεστική εξουσία, απορρίπτει όμως την άποψη ότι η κυριαρχία μπορεί να διαιρείται μεταβιβάζοντας τον εαυτό της σε κάποιο ή κάποια μέλη του σώματος. Ακόμη και η αναγνώριση αυτής της θέσης περί διαίρεσης της κυριαρχίας έρχεται σε αντίθεση με την ιδρυτική πράξη του συμβολαίου, καθώς η γενική βούληση στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ είναι πρωτογενές στοιχείο και συνεπώς δεν μπορεί να αναλυθεί ως άθροισμα επιμέρους βουλήσεων ή συμφερόντων. Από το αξίωμα ότι η γενική βούληση δεν διαιρείται και δεν απαλλοτριώνεται καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι «η γενική βούληση είναι πάντοτε ορθή και αποβλέπει στο δημόσιο συμφέρον».¹⁴⁷ Πώς, μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο Ρουσσώ αντιλαμβάνεται την συγκρότηση της γενικής βούλησης; Σε τι έγκειται η καθολικότητά της;

Όταν ένας λαός διαβουλεύεται, αφού ενημερωθεί ικανοποιητικά για τα ζητήματά του και χωρίς οι πολίτες να έχουν προηγουμένως συνεννοηθεί μεταξύ τους, τότε από τον μεγάλο αριθμό των μικρών διαφορών θα προκύπτει πάντα η γενική βούληση και η απόφαση (*délibération*) θα είναι πάντα σωστή. Όταν όμως δημιουργούνται φατρίες, επιμέρους ενώσεις σε βάρος όλης της κοινωνίας, η βούληση καθεμιάς γίνεται γενική σε σχέση με τα μέλη της και επιμέρους σε σχέση με το κράτος. Τότε μπορεί να λεχθεί ότι δεν υπάρχουν πια τόσο ψηφοφόροι όσο και οι άνθρωποι, αλλά τόσοι ψηφοφόροι όσοι και οι ομάδες. Ο αριθμός των διαφορών μειώνεται και προκύπτει ένα λιγότερο γενικό αποτέλεσμα. Τέλος, όταν κάποια από αυτές τις ομάδες μεγαλώσει τόσο ώστε να υπερισχύσει όλων των άλλων, δεν θα προκύπτει πια ένα σύνολο μικρών διαφορών αλλά μια μοναδική διαφορά. Δεν υπάρχει πια η γενική βούληση και η γνώμη που επικρατεί δεν είναι

¹⁴⁶ P. Méthais, «Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau», εις J. d'Hondt (επ.), *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, Παρίσι 1974, σ. 136.

¹⁴⁷ ΚΣ, 77· OC III, 371.

παρά μια επιμέρους γνώμη.¹⁴⁸

Η ιδέα της γενικής βούλησης, που εντοπίζεται στον πυρήνα της πολιτικής σκέψης του Ρουσσώ, αποβλέπει στο *κοινό*, και επομένως στο γενικό συμφέρον· δεν διέπεται από το ατομικό που αποβλέπει στο ιδιωτικό συμφέρον.¹⁴⁹ Στην πολιτεία που θεμελιώνει το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, το άτομο ως *αστός*, που έχει ως κίνητρό του την ιδιωτική βούληση, παραχωρεί την θέση του στον *πολίτη*, ο οποίος πράττει σύμφωνα με την επικρατούσα σε ολόκληρο το πολιτικό σώμα του κυρίαρχου λαού γενική βούληση. Έτσι, η πολιτική που αντιλαμβάνεται ο Ρουσσώ είναι, αν όχι η επιβολή της γενικής επί της ιδιωτικής βούλησης, πάντως μια «διένεξη» μεταξύ των δύο.¹⁵⁰ Η σύσταση επιμέρους ομάδων συμφερόντων στο κράτος είναι επιβλαβής, γιατί αυτές οι ομάδες δεν επιτρέπουν την χωρίς περιορισμούς εκφορά της γενικής βούλησης. Η οποιαδήποτε ατομική ή επιμέρους επιρροή στην γενική βούληση νοθεύει την καθολική αρχή που εμπεριέχει η ίδια η γενική βούληση.

Ως επίκεντρο της πολιτικής, η εξουσία που υπαγορεύεται από την γενική βούληση βασίζεται στην κυριαρχία, η οποία είναι *απόλυτη*, γιατί δεν υπάρχει καμία ανθρώπινη δύναμη πάνω από αυτήν, αλλά είναι και *περιορισμένη*, με την έννοια ότι, καθώς διέπεται από το κοινό συμφέρον, δεν επιτρέπεται να ασχολείται με το ατομικό. Η άσκηση της γενικής βούλησης, η κυριαρχία, επιτελείται μέσω της ελευθερίας και της ισότητας και αποσκοπεί, μέσω αυτών, στην συγκρότηση της πολιτείας. Η γενική βούληση είναι συνεπώς το κατ' εξοχήν μέσον πραγμάτωσης της πολιτείας.

Όταν προκύπτει διένεξη επιμέρους συμφέροντος και γενικής βούλησης, ο Ρουσσώ θεωρεί ότι τα δικαιώματα του κυρίαρχου σώματος, του δημοσίου προσώπου, μπορεί να έλθουν σε σύγκρουση με τα συμφέροντα του αστού, όχι όμως με τα δικαιώματα του πολίτη. Δεν μπορεί το κυρίαρχο σώμα να απαιτήσει από κανέναν πολίτη κάτι αντίθετο προς την γενική βούληση, άρα προς τις επιταγές της πολιτείας, δεν δικαιούται να δεσμεύει τον πολίτη για κάτι ανώφελο προς το σώμα. Δικαιούται μόνο να τον ωθεί να

¹⁴⁸ ΚΣ, 78· OC III, 371-372.

¹⁴⁹ ΚΣ, 77-78· OC III, 371.

¹⁵⁰ A. Levine, *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*, CUP, Καίμπριτζ 1993· *Η γενική βούληση. Ρουσσώ, Μαρξ, κομμουνισμός*, μτφ. Γ. Ί. Μπαμπασάκης, Στάχυ, Αθήνα 2000 σ. 151. Η πρακτική πολιτική είναι ένας διαρκής αγώνας για την πρωτοκαθεδρία της γενικής επί της ιδιωτικής βούλησης που κατά τον Λεβίν είναι ένα «μεταβατικό επεισόδιο» στην ανθρώπινη ιστορία, *ό.π.*, σ. 59.

εκπληρώσει τα καθήκοντά του έτσι όπως αυτά προέκυψαν κατά την ιδρυτική πράξη του συμβολαίου. Για να το θέσω με την διατύπωση του Ρουσσώ: Τον ενθαρρύνει να συμμορφώνεται με την γενική βούληση που «πρέπει να προέρχεται από όλους και να εφαρμόζεται σε όλους».¹⁵¹ Η φυσική ορθότητα λοιπόν βασίζεται σε αυτή την αρχή της καθολικότητας που παρουσιάζει η γενική βούληση. Πράγμα το οποίο δηλώνει την γενικότητα της βούλησης, αφού αυτή επιδιώκει μόνο το κοινό συμφέρον:

το κοινωνικό σύμφωνο εγκαθιδρύει μεταξύ των πολιτών μια ισότητα σύμφωνα με την οποία όλοι δεσμεύονται με τους ίδιους όρους και απολαμβάνουν τα ίδια δικαιώματα.¹⁵²

Η *ισότητα* είναι η έννοια εκείνη που νομιμοποιεί την γενικότητα της βούλησης. Αλλιώς η εκδήλωση της τελευταίας, δηλαδή η πράξη κυριαρχίας, δεν θα διέθετε τα στοιχειώδη εκείνα χαρακτηριστικά που δίνουν στον καθένα την δυνατότητα, όταν υπακούει σε αυτήν, να μην υποτάσσεται, αλλά να *αυτοδεσμεύεται*:

Τι είναι, πραγματικά λοιπόν, μια πράξη κυριαρχίας; Δεν είναι μια σύμβαση ενός κατώτερου με κάποιον ανώτερό του, αλλά μια σύμβαση του σώματος με κάθε μέλος του. Είναι *νόμιμη* γιατί έχει για βάση το κοινωνικό συμβόλαιο· *δίκαιη*, γιατί είναι κοινή για όλους· *ωφέλιμη*, γιατί έχει σκοπό μόνο το γενικό καλό, και *σταθερή*, γιατί την εγγυώνται η δημόσια ισχύς και η υπέρτατη εξουσία.¹⁵³

Μεταβαίνοντας στην πολιτεία, οι πολίτες προσκτώνται τον λόγο συγκρότησης του κυρίαρχου σώματος. Το *Κοινωνικό συμβόλαιο* στο σύνολό του μας προτρέπει ως πολίτες να διαπιστώσουμε πόσο θα μας ωφελούσε μια τέτοια νέα τάξη. Αρκεί να αυτοπραγματουνόμαστε υπαγόμενοι ανελλιπώς στις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας, ώστε η γενική βούληση να μην βγει ζημιωμένη από την στραμμένη προς τον εαυτό μας πρακτική μας.

Παρά τις ίσες αποστάσεις προς τα μέλη του που λαμβάνει το κυρίαρχο σώμα, παρά την ίση μεταχείριση, παραμένει το πρόβλημα εκείνου που διαφωνεί με το γενικό καλό,

¹⁵¹ ΚΣ, 81· OC III, 373.

¹⁵² ΚΣ, 82· OC III, 374.

¹⁵³ ΚΣ, 82-83· OC III, 374-375. Υπογραμμίζω εγώ.

αυτού, με άλλα λόγια, που αρνείται την γενική βούληση. Τι προτείνει ο Ρουσσώ για μια τέτοια περίπτωση; Τον εξαναγκασμό στην ελευθερία:

όποιος αρνηθεί να υπακούσει στην γενική βούληση θα εξαναγκασθεί από ολόκληρο το σώμα, πράγμα που σημαίνει ότι θα εξαναγκασθεί να είναι ελεύθερος.¹⁵⁴

Ο «εξαναγκασμός» αυτός –on le forcera d'être libre, λέει το γαλλικό κείμενο, δηλαδή: «Θα τον αναγκάσουμε δια της βίας να είναι ελεύθερος»– δημιουργήσε την εντύπωση σε αναγνώστες της φιλελεύθερης παράδοσης ότι ο Ρουσσώ αντιφάσκει: Πώς μπορεί ο εξαναγκασμός να γίνει εν ονόματι της ελευθερίας; Έχει υποστηριχθεί ότι η θεωρία του οδηγεί στην τυραννία ή τον ολοκληρωτισμό, γιατί θυσιάζει τα ατομικά δικαιώματα στην συλλογικότητα ή στο κράτος. Σύμφωνα με την φιλελεύθερη αυτή κριτική, η γενική βούληση ενισχύει το συλλογικό μόρφωμα, το κράτος, εις βάρος των ατομικών δικαιωμάτων, εξαλείφοντας κατ' αυτό τον τρόπο κάθε διαφορετικότητα των πολιτών. Πράγματι, για τον φιλελευθερισμό, η ελευθερία δεν θεσπίζεται και δεν ρυθμίζεται με νόμους, είναι εξ ορισμού η περιοχή εκείνη όπου δεν επεμβαίνει ο κρατικός μηχανισμός.

Αυτή η κριτική εξειδικεύεται ακριβέστερα σε τέσσερα σημεία, που έχει συστηματικοποιήσει ο Γουόκλερ:¹⁵⁵

– Πρώτον, προσάπτεται στον Ρουσσώ ότι, τοποθετώντας την ελευθερία υπό την προστασία του κράτους, συγχέει την ιδιωτική σφαίρα με την δημόσια. Πράγματι μπορούμε να πούμε ότι, για τον Ρουσσώ, η ελευθερία είναι θέμα πολιτικής οργάνωσης, καθώς το ορθά θεμελιωμένο κράτος εγγυάται όλες τις μορφές της ελευθερίας, μέσω της συμμετοχής των πολιτών στα δημόσια πράγματα. Αλλά οι φιλελεύθεροι θεωρούν το ίδιο το κράτος απειλή για την ελευθερία, καθώς ο φιλελευθερισμός αντιλαμβάνεται την ελευθερία ως απεριόριστη δυνατότητα απόκτησης της ιδιοκτησίας.

– Ο Ρουσσώ συνεπώς επικρίνεται γιατί δεν αναφέρει τα ατομικά δικαιώματα, πράγμα που σημαίνει ότι αδυνατεί να διακρίνει τις ατομικές πράξεις από την δημόσια σφαίρα. Αυτό το δεύτερο είδος κριτικής επικεντρώνεται συχνά στο ότι το *Κοινωνικό*

¹⁵⁴ ΚΣ, 66· OC III, 364.

¹⁵⁵ R. Wokler «Rousseau and his critics on the fanciful liberties we have lost», εις τ. ιδ. (επ.), *Rousseau and Liberty*, Manchester UP, Μάντσεστερ-Νέα Υόρκη 1995, σ. 189-191.

συμβόλαιο δεν αναφέρει την ιδιοκτησία ως ατομικό δικαίωμα.

– Ένα τρίτο σημείο είναι ότι ο Ρουσσώ εξετάζει την ανθρώπινη φύση ως εργαλείο που το κράτος μορφοποιεί, με την απέραντη ισχύ του, όπως επιθυμεί.

– Ο εξαναγκασμός στην ελευθερία είναι το έσχατο σημείο αντιπαράθεσης. Οι φιλελεύθεροι αντιτείνουν ότι, από την μια, η γενική βούληση δεν είναι σε θέση να κάνει πάντα την σωστή επιλογή και, από την άλλη, οι νόμοι δεν μπορούν πάντα να πετύχουν ένα καλό αποτέλεσμα για όλη την κοινωνία.

Για τον Ρουσσώ, ωστόσο, η ελευθερία επικρατεί ως εκ του γεγονότος και μόνον ότι όλοι οι πολίτες ανεξαιρέτως συνθέτουν την γενική βούληση. Η γενική βούληση είναι προστάτιδα της ελευθερίας, γιατί είναι συγκροτητικός όρος της. Είναι συγκροτητικός όρος της, γιατί οι πολίτες συμμετέχουν όλοι στα δημόσια πράγματα και επομένως και στην θέσπιση των νόμων, οι οποίοι ισχύουν για όλους τους. Έτσι είναι προστάτιδα της ελευθερίας γιατί, σύμφωνα με την ρουσσωική έννοια της *αυτο-νομίας*, η ελευθερία προϋποθέτει ακριβώς την υπακοή σε νόμους, σε γενικές διατάξεις χωρίς εξαιρέσεις, τους οποίους θεσπίζουν οι ίδιοι που τώρα καλούνται να τους τηρήσουν, αφού η υπακοή καθαυτή δηλώνει «μια εσωτερική συγκατάθεση της βούλησής [μου]».¹⁵⁶ Υπακούοντας λοιπόν στον νόμο που θέσπισα εγώ ο ίδιος, προστατεύω τους νόμους όσο και την ελευθερία μου.¹⁵⁷ Αυτή η θέση μπορούμε να πούμε ότι στηρίζεται στην διαπίστωση ότι, όπως λέει ο Σίμπσον (M. Simpson), «μια πολιτική κατάσταση όπου οι άνθρωποι δεν θα υποχρεώνονταν να υπακούν στον νόμο, δεν θα ήταν καθόλου πολιτική κατάσταση».¹⁵⁸

Κατά τούτο, η ελευθερία είναι λοιπόν κάτι που θεσπίζεται, διευθετείται, ρυθμίζεται και προστατεύεται με νόμους.¹⁵⁹ Αρμόδιο όργανο γι' αυτή την θέσπιση και την

¹⁵⁶ *KII*, 158· *OC III*, 961.

¹⁵⁷ «L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté», *OC III*, 365. Αυτός που επιβάλλει την ελευθερία δεν είναι κάποιος πολίτης, είναι η αναγκαιότητα του ίδιου του συμβολαίου. Μάλιστα αλλού γράφει: «Αν η ελευθερία συνίσταται στο να κάνεις αυτό που θέλεις, κανένας άνθρωπος δεν είναι ελεύθερος· [...] όλοι είναι αδύναμοι, εξαρτημένοι από τα πράγματα, από την αδυσώπητη ανάγκη· [...] όποιος μπορεί καλύτερα να θέλει αυτό που επιτάσσει η ανάγκη είναι ο πιο ελεύθερος, γιατί δεν υποχρεώνεται ποτέ να κάνει αυτό που δεν θέλει», *ΑΙΣ*, 112· *OC IV*, 917.

¹⁵⁸ M. Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*, Continuum, Κόρνγουολ 2006, σ. 35.

¹⁵⁹ Ο Κρόκερ υποστηρίζει ότι, για την κατανόηση της ρουσσωικής ελευθερίας, πρέπει ο αναγνώστης να λάβει υπόψη τον «διαχωρισμό της αρνητικής και θετικής σύλληψης της ελευθερίας», L. G. Crocker, «Rousseau's *soi-disant* Liberty», εις R. Wokler (επ.), *Rousseau and Liberty*, ό.π., σ. 244 κ.ε. Μια θεσπιζόμενη πολιτική ελευθερία φαίνεται όντως να παραβιάζει εξ ορισμού την αρχή της «αρνητικής»

περιφρούρησή της είναι το κυρίαρχο σώμα, που ορίζεται από την *συμμετοχή* όλων των πολιτών στην λήψη των αποφάσεων που θα διασφαλίσουν το συνεχές της ελευθερίας. Αυτό άλλωστε αποτελεί και τον «δημοκρατικό όρο πολιτικής νομιμότητας» στο σχήμα του Γουάιτ.¹⁶⁰

Για τους φιλελεύθερους, ο Ρουσσώ τείνει στον ολοκληρωτισμό και στο πεδίο της νομοθεσίας, καθώς αντιλαμβάνεται τον *νομοθέτη* με πρότυπο τον δικτάτορα. Ο ρουσσωικός όμως νομοθέτης έχει το καθήκον να συγκροτήσει όλη την πολιτική οργάνωση σύμφωνα με την γενική βούληση και, για τον λόγο αυτόν, έχει την ευθύνη να συντάξει αλλά *δεν έχει καμία εξουσιοδότηση να κυβερνήσει*. Αυτή την διάκριση υπονοεί η εικόνα του «μηχανικού που εφευρίσκει την μηχανή».¹⁶¹

Ο Ρουσσώ υποστηρίζει στο έκτο και το έβδομο κεφάλαιο του Β' βιβλίου του *Κοινωνικού συμβολαίου* ότι η αναγκαιότητα της ενσωμάτωσης του λόγου στην βούληση επιτρέπει στον νομοθέτη να αντικαταστήσει έναν άνθρωπο που βασιζόταν στις ατομικές του δυνάμεις μόνο από έναν άνθρωπο-μέρος ενός συνόλου, ή από μια ηθική ύπαρξη. Επομένως έργο του ρουσσωικού νομοθέτη είναι η θεσμική συγκρότηση της πολιτείας. Άλλωστε ο Ρουσσώ θεωρεί ότι ο νομοθέτης δεν επιτρέπεται, όπως ο δικτάτορας, να αναλάβει τα καθήκοντά του σε καιρό πολέμου ή σε κατάσταση ανάγκης.¹⁶² Η κριτική στον χομπσιανό κυρίαρχο είναι, ακριβώς, ότι η βία δεν θεσπίζει το δίκαιο. «Εάν η βία μπορούσε να θεσπίσει το δίκαιο, τότε η άποψή μας για το τι είναι δίκαιο θα έπρεπε να αλλάζει τόσο συχνά όσο και οι συσχετισμοί της δύναμης· και η ανυπακοή θα γινόταν νόμιμη μόλις αποκτούσε την απαραίτητη δύναμη», όπως λέει εύστοχα ο Γουόκλερ.¹⁶³

Ο Ρουσσώ αποσκοπεί έτσι στην επανασυγκρότηση των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου μαζί με άλλα, επίκτητα, υπό μορφήν πολιτικών δικαιωμάτων που υπάρχουν στην πολιτική κατάσταση, πράγμα που θα αποβεί σημαντικό και για την καντιανή θεωρία του δικαίου: Για τον Καντ (I. Kant), ο Ρουσσώ υπήρξε «ο αναστηλωτής των

ελευθερίας (ελευθερία με την έννοια της μη υπαγωγής του υποκειμένου σε έλεγχο), που εντοπίζεται στην φυσική ελευθερία του ατόμου.

¹⁶⁰ M. J. White, *ό.π.*, σ. 171-172.

¹⁶¹ ΚΣ, 92· OC III, 381· Ο ρουσσωικός εφευρέτης είναι ο κατασκευαστής ή μια ποιητική αρχή του συντάγματος. Βλ. J. W. Chapman, *Rousseau: Totalitarian or Liberal?*, Columbia UP, Νέα Υόρκη 1956, σ. 76.

¹⁶² ΚΣ, 196-199· OC III, 455-458.

¹⁶³ R. Wokler, *Rousseau*, *ό.π.*, σ. 94.

δικαιωμάτων της ανθρωπότητας», και συνεπώς ο «φιλόσοφος απελευθερωτής».¹⁶⁴ Το ζητούμενο είναι σχετικά πώς η φυσική ελευθερία μπορεί να μετατραπεί σε πολιτική ελευθερία. Η πρώτη βασίζεται στις δυνάμεις του ατόμου, η δεύτερη στηρίζεται πλέον στην γενική βούληση και έτσι οριοθετείται από την ίδια. Ο Ρουσσώ, κατά τον Κόμπαν, καλώς θεμελιώσε έτσι την πολιτική ελευθερία ως προϋπόθεση όλων των άλλων ελευθεριών που απορρέουν από την έννομη τάξη.¹⁶⁵

Η ηθική ελευθερία, αυτό το κεκτημένο της πολιτικής κατάστασης, έχει μάλιστα ένα προσόν σε σχέση με την φυσική: Κάνει τον άνθρωπο πραγματικά κύριο του εαυτού του.¹⁶⁶ Οι άνθρωποι που ήταν άνισοι στο σώμα ή στην δύναμη, γίνονται τώρα ίσοι, και άρα ελεύθεροι και από τις επιπτώσεις της φυσικής ανισότητας.¹⁶⁷ Έτσι η ηθική ελευθερία είναι «η υπακοή στον νόμο που θεσπίζει κανείς για τον εαυτό του»,¹⁶⁸ είναι και η αυτονομία, αντί να ορίζεται απλώς με όρους αντίστασης και υποταγής σε μια οποιαδήποτε δύναμη, φυσική ή μη.

Όπως στην λοκιανή περίπτωση έτσι και στην ρουσσωική, η κοινωνία υπάρχει πριν την πολιτεία, αλλά το ζητούμενο είναι η συγκρότηση της τελευταίας, που διαφέρει από τον Λοκ στον Ρουσσώ. Η προτεραιότητα που θέτει ο Ρουσσώ ως κεντρική έννοια του προβληματισμού του είναι η επίτευξη της ελευθερίας και της ισότητας, που δεν εξασφαλίζονται από την κοινωνία, όπως την αντιλαμβάνεται ο ίδιος, αλλά απειλούνται από αυτήν. Ο εξαναγκασμός ως μέσον επίτευξης της ελευθερίας προκάλεσε θυελλώδεις αντιπαραθέσεις, κυρίως βέβαια από μέρους σχολιαστών που δέχονται μάλλον της αντίθετη, λοκιανή περί κοινωνίας άποψη, σύμφωνα με την οποία η ελευθερία υπάρχει ήδη στην προ-πολιτειακή κοινωνική κατάσταση.

Ο Τζένινγκς (J. Jennings), για παράδειγμα, προτιθέμενος να καταρτίσει μια τυπολογία θεωριών, διακρίνει τρία ρεύματα πολιτικής γνώμης: Το πρώτο ρεύμα σχετίζεται με την Καθολική Αντίδραση και την μετα-ναπελεόντεια Παλινόρθωση· το δεύτερο έχει να κάνει με τον φιλελευθερισμό του Κονσταντ (B. Constant) και του πολιτικού Γκιζό (F.

¹⁶⁴ E. Cassirer, *ό.π.*, σ. 23 και 28, και για την επιρροή του Ρουσσώ στον Κάντ βλ. κυρίως τις σ. 9-28 αυτού του βιβλίου. Βλ. επίσης το σχετικό άρθρο του Κ. Τσάμπουρα, «Ο Ρουσσώ ενώπιον του Καντ. Σχετικά με την καντιανή ερμηνεία του Ρουσσώ», εις R. Azizoglu και Γ. Φαράκλας (επ.), *ό.π.*, σ. 289-338.

¹⁶⁵ A. Cobban, *ό.π.*, σ. 66.

¹⁶⁶ ΚΣ, 68· OC III, 365.

¹⁶⁷ ΚΣ, 71-72· OC III, 367.

¹⁶⁸ ΚΣ, 68· OC III, 365.

Guizot)· και το τρίτο εντοπίζεται στον αναρχισμό του Προυντόν (P.-F. Proudhon) που αρνείται να συναφθεί ένα συμβόλαιο με κυβερνητικούς όρους.¹⁶⁹ Επικαλούμενος τα κείμενα αμέσως μετά την Γαλλική Επανάσταση, σχολιάζει το πώς ερμηνεύτηκαν οι σκέψεις του Ρουσσώ κυρίως υπό το πρίσμα των συντηρητικών αντεπαναστατών ήδη στα τέλη του δεκάτου ογδόου και στις αρχές του δεκάτου ενάτου αιώνα, με κορυφαίο αντιρουσσωιστή και απολογητή της Παλινόρθωσης τον ντε Μαιστρ (J. de Maistre). Οι τελευταίοι αντικρίζουν στην Επανάσταση την επίδραση των χειραφετητικών και εκκοσμικευμένων σκέψεων του Ρουσσώ και του αντιτίθενται επειδή αρνείται να θεμελιώσει την θεωρία του στην Θεία Πρόνοια. Τον κατηγορούν επίσης ότι εξιδανικεύει το κράτος και συνεπώς παραμελεί τις ατομικές ελευθερίες.¹⁷⁰ Κατά το σχήμα του Τζένινκς, ο φιλελεύθερος Κονστάν θεωρεί ότι η απεριόριστη άσκηση της κυριαρχίας αποτελεί την ισχυρότερη απειλή της ελευθερίας καθώς η φιλελεύθερη παράδοση λοκιανού τύπου αποσκοπεί σε μια πολιτική εξουσία με περιορισμούς, με ελέγχους και με διακρίσεις.

¹⁶⁹ Ο Προυντόν ισχυρίζεται ότι ο Ρουσσώ μαζί με τον Γκρότιους και τον Μοντεσκιέ (Montesquieu), νομιμοποιούν την ιδιοκτησία εντός του νέου αστικού πλαισίου όπου η καταγωγή της ιδιοκτησίας ως φυσικό δικαίωμα θεμελιώνεται σε μια δύναμη νομιμοποιημένη από το αστικό δίκαιο, βλ. P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840), Livre de Poche, Παρίσι 2009· *Περί ιδιοκτησίας*, μτφ. (ενός κεφαλαίου) Κ. Δεσποινιάδης, Κατσάνος, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 14 και 23-24. Ο Ρουσσώ ασκεί κριτική στην πρώτη μορφή της συναίνεσης (προϊόν της κτητικής λογικής) ότι είναι παράλογη και παράνομη. Από τους κλασικούς της συμβασιοκρατίας, κυρίως, στον Λοκ βλέπουμε ότι το συμβόλαιο στοχεύει στην εγγύηση της ιδιοκτησίας. Το ρουσσωικό *Κοινωνικό συμβόλαιο* δεν έχει σκοπό να δικαιολογήσει ή να νομιμοποιήσει την ιδιοκτησία, αλλά αντιθέτως να άρει οτιδήποτε εμποδίζει το δίπολο «ελευθερία-ισότητα», συμπεριλαμβανόμενης και της σχέσης οικονομικής εξάρτησης.

¹⁷⁰ Μάλιστα αναφέρει, μεταξύ άλλων, τον Λαντ (P. Landes), *Principes du droit, mis en opposition avec ceux de J.-J. Rousseau sur le Contrat social*, γραμμένο 1801· και τον Νταγκβίλ (G.-J. Dageville), *De la propriété politique et civile, ou du vrai contract social*, που κυκλοφόρησε το 1813, βλ. J. Jennings, «Rousseau, social contract and the modern Leviathan», εις D. Boucher και P. Kelly (επ.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, Λονδίνο 1994, σ. 123 κ.ε. Αρκετές δεκαετίες πριν από την ανάλυση του Τζένινκς σχετικά με την συγκρότηση αρνητικών ερμηνειών του Ρουσσώ, ο Κόμπαν παρουσίασε τις κριτικές στο σύνολό τους ως σύμπλεγμα στοιχείων ανάγνωσης του ρουσσωικού έργου. Κατά τον Κόμπαν, ανέφεραν τον Ρουσσώ οι αντεπαναστάτες πολύ περισσότερο από τους επαναστάτες με ισχυρισμό ότι ο Ρουσσώ θέτει σε τάξη την ίδια την αταξία, αφού συγκροτεί την κυριαρχία στις αμαρτωλές βουλήσεις των ανθρώπων αγνοώντας την Θεία Πρόνοια, A. Cobban, *ό.π.*, σ. 24-25. Βλ. επίσης το βιβλίο του Σ. Βανδώρου, *Σιωπηλό βλέμμα. Για την πολιτική θεωρία του Ρουσσώ*, *ό.π.*, σ. 23-25.

Έχουμε επίσης στον εικοστό αιώνα, σφοδρές κριτικές εναντίον του Ρουσσώ κυρίως μετά τον δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, όπου καταστράφηκε ο δυτικός κόσμος εξ αιτίας των ολοκληρωτικών και τυραννικών τάσεων των κυβερνήσεών του.¹⁷¹ Το παράδοξο όμως της φιλελεύθερης κριτικής, θαρρώ, έγκειται στην αντίφαση ότι, ναι μεν θεμελιώνεται ως προς τα ζητήματα θεσμών και άσκησης εξουσίας στον Λοκ, αλλά ως προς την απόκτηση της ηθικής ελευθερίας βασίζεται και στην καντιανή *Κριτική*, η οποία υιοθετεί, όμως, την ρουσσωική έννοια της αυτονομίας. Για τον Ρουσσώ, η ελευθερία με την πολιτική αλλά και την ηθική της διάσταση μπορεί να υπάρξει *μόνο* σε μια καλά συντεταγμένη κοινωνία.¹⁷² Δεν αναζητεί μηχανισμούς τυραννικούς ώστε να επιβληθεί αυθαίρετα μια κάποια εξουσία. Η ελευθερία, όπως την πραγματεύεται, αποτελεί την *ιερότερη* αρετή, και δεν είναι προφανώς διατεθειμένος, ερχόμενος σε πλήρη αντίφαση με τον εαυτό του, να την παραγκωνίσει.

Ο Σίμπσον εντοπίζει τέσσερα διαφορετικά είδη ελευθερίας στον Ρουσσώ: την φυσική, την πολιτική (civil), την δημοκρατική και, τέλος, την ηθική. Τα τρία τελευταία ενυπάρχουν στην οργανωμένη κατάσταση. Η φυσική ελευθερία δεν είναι, στην ουσία, είδος ελευθερίας, καθώς δεν υφίσταται εντός πολιτικής κοινωνίας (political society). Μπορούμε να πούμε ότι δεν *αναγνωρίζεται* ως ελευθερία.

Η πολιτική ελευθερία δίνει την δυνατότητα και την «ευκαιρία στους πολίτες να δημιουργήσουν ζωές, όπως τις επιθυμούν χωρίς κανέναν εξαναγκασμό του κράτους ή άλλων ατόμων».¹⁷³ Σε αυτή την κατηγορία εντάσσει ο Σίμπσον την φιλελεύθερη ερμηνεία της ρουσσωικής ελευθερίας.¹⁷⁴

Το τρίτο είδος, η δημοκρατική ελευθερία, είναι «η συλλογική εξουσία των

¹⁷¹ Τον Ρουσσώ θεωρούν ολοκληρωτικό και εχθρό της ελευθερίας ο Ράσσελ (B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Allen & Unwin, Λονδίνο 1945· ελλ. μτφ. *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, Αρσενίδης, Αθήνα χ.χ., τ.7, σ. 437, 457), ο Τάλμον (J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Norton, Νέα Υόρκη 1952, 1970, σ. 38-49), ο Μπερλίν (I. Berlin, *Freedom and Its Betrayal*, Princeton UP, Πρίνστον 1952, 2002, σ. 27-49) και ο Νίσμπετ (R. A. Nisbet, «Rousseau and Totalitarianism», *Journal of Politics* 5.2, 1943, σ. 93-114). Για μια αναλυτικότερη μελέτη του θέματος βλ. J. W. Chapman, *ό.π.*, και A. Cobban, *ό.π.*, σ. 29-30· και για μια σύντομη παρουσίαση βλ. D. Thompson, *ό.π.*, κυρίως σ. 98 κ.ε. Βλ. επίσης το λήμμα του Μπάτσκο: B. Bacsko, «Totalitarisme de Rousseau ?», εις R. Trousson και F. S. Eigeldinger (επ.), *Dictionnaire Jean-Jacques Rousseau*, Champion, Παρίσι 2006, σ. 887.

¹⁷² M. Simpson, *ό.π.*, σ. 28.

¹⁷³ M. Simpson, *ό.π.*, σ. 1.

¹⁷⁴ M. Simpson, *ό.π.*, ενδεικτικά βλ. το κεφάλαιο 3, σ. 48-70.

ανθρώπων να κυριαρχούν τον εαυτό τους». ¹⁷⁵ Ακριβώς επειδή η συλλογικότητα υπερτερεί έναντι της ατομικής επιλογής, ο Σίμπσον εντάσσει στην κατηγορία αυτή την ολοκληρωτική ανάγνωση, αν και εδώ εντοπίζεται η δημοκρατικότητα (λόγω της κυριαρχίας του εαυτού). ¹⁷⁶

Η τελευταία, η ηθική ελευθερία, επιτυγχάνεται με την υπακοή στους νόμους που θέσπισαν οι ίδιοι οι άνθρωποι. Από εδώ ξεκινά η αυτονομία ή αυτο-νομοθεσία. ¹⁷⁷

Ο Λεβίν (A. Levine) υπογραμμίζει ότι η αυτονομία, η ηθική δηλαδή ελευθερία, είναι η «αυτεξουσία», επομένως θέτει αυτή την έννοια της ελευθερίας παράλληλα με την ιδέα της *αυτοδιεύθυνσης*. Έτσι πλέκει την αυτονομία και την αυτοδιεύθυνση με την δημοκρατία. ¹⁷⁸ Η ρουσσωική ιδέα για την δημοκρατία κρύβεται σε τούτη την εξίσωση όχι μόνο σε συλλογικό επίπεδο, αλλά και ατομικά που ο καθείς αντλεί αυτές τις αρχές (της αυτονομίας, της αυτοδιεύθυνσης, της αυτεξουσίας) από τον εαυτό του και ενεργοποιείται χάρη στην συμμετοχή του στην κυριαρχία.

Αυτό είναι ακριβώς το σημείο όπου η θέση του Ρουσσώ διαφέρει από εκείνη της φιλελεύθερης παράδοσης. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι ο Ρουσσώ υποστηρίζει μια ελευθερία που υπάρχει υπό την αιγίδα και την προστασία του κράτους, αλλά μια ελευθερία που είναι σε συνεχή εγρήγορση χάρη στην εγγύηση της νομοθεσίας και αποτελεί έτσι, όπως αναφέραμε προηγουμένως, σκοπό της πολιτείας. Διότι πολιτεία είναι οι ίδιοι οι πολίτες που συμμετέχουν στην κυριαρχία και, έτσι μόνο, γίνονται ηθικά ελεύθεροι και κύριοι του εαυτού τους.

Εάν η ελευθερία ορίζεται ως υπακοή στους νόμους που θέσπισα εγώ για τον εαυτό μου, και οι ισχύοντες νόμοι εκφράζουν την γενική βούληση, τότε η κατάσταση που δημιουργείται από την γενική βούληση είναι μια «κατάσταση ελευθερίας». ¹⁷⁹ Είναι λοιπόν δύσκολο, κατά την γνώμη μου, να θεωρηθεί ολοκληρωτικός ο Ρουσσώ, ο οποίος αντιλαμβάνεται την υπάρχουσα κοινωνία ως μια «κοινωνία ανισότητας», όπως γράφει ο Ναμέρ, αλλά αποσκοπεί, με την συγκρότηση της πολιτείας, να δημιουργήσει μια

¹⁷⁵ M. Simpson, *ό.π.*, σ. 2.

¹⁷⁶ M. Simpson, *ό.π.*, κεφ. 4, σ. 71-91.

¹⁷⁷ M. Simpson, *ό.π.*, κεφ. 5, σ. 92-109.

¹⁷⁸ A. Levine, *ό.π.*, σ. 104.

¹⁷⁹ N. Γεωργόπουλος, *Πολιτική θεωρία I. Μακιαβέλι, Χομπς, Λοκ, Ρουσσώ, Μαρξ*, αδημοσίευτες παραδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 117.

«κοινωνία ισότητας».¹⁸⁰

ε) *Η χειραφέτηση ως επιταγή έλλογης μετάβασης*

Κεντρικό αξίωμα του *Κοινωνικού συμβολαίου*, το αδιαίρετο δίπολο ελευθερίας και ισότητας είναι ο θεμελιώδης όρος συγκρότησης της πολιτείας. Η ουσιαστική ισότητα που προϋποθέτει η ελευθερία πρέπει να απέχει από κάθε είδος εξάρτησης, πολιτικής ή οικονομικής, προκειμένου να πραγματωθεί ο στόχος για τον οποίο συνάπτεται το κοινωνικό συμβόλαιο. Η ελευθερία, όπως την εννοιολογεί ο Ρουσσώ, αποκτά ένα *νέο νόημα*. Όπως έχει ορθώς παρατηρηθεί, η ελευθερία αποκτά το νέο θετικό περιεχόμενο της *αυτοπραγμάτωσης*, μιας έννοιας που έμελλε να αλλάξει τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται πλέον την ελευθερία τους.

Σε αντίθεση με τους υπόλοιπους θεωρητικούς του κοινωνικού συμβολαίου, όπως διαπιστώνει ο ντέλλα Βόλπε (G. Della Volpe), στον Ρουσσώ υπάρχει η *ισότιμη* ελευθερία που διαφέρει κατά πολύ από την αστική ελευθερία της φιλελεύθερης παράδοσης. Η δεύτερη, η *αρνητική* ερμηνεία της ελευθερίας, είναι το δικαίωμα του πολίτη να μην εμποδίζεται από το κρατικό μόρφωμα. Μπορεί να ονομαστεί «ελευθερία από». Για τους θεωρητικούς του πολιτικού φιλελευθερισμού, η ελευθερία αυτή λειτουργεί ως φυσικό δικαίωμα στο πλαίσιο του κοινοβουλευτισμού, μιας περιορισμένης άσκησης της πολιτικής εξουσίας. Ωστόσο, η πρώτη εκδοχή της ελευθερίας είναι συνάμα η *οικουμενική*, διότι εισδύει σε όλες τις πτυχές των κοινωνικών σχέσεων. Αυτή η μορφή της ελευθερίας εγγυάται την *ισονομία*.

Αν στην αστική ερμηνεία το χαρακτηριστικό της ελευθερίας είναι η *άρση των εμποδίων*, στην ρουσσωική προσέγγιση είναι λοιπόν η *αυτοπραγμάτωση*. Πρόκειται για μια *θετική* έννοια ελευθερίας, την «ελευθερία για»: Για την «πραγμάτωση δυνατοτήτων, ικανοτήτων και ποιότητας στο πλαίσιο της κοινωνικής αναγνώρισης όλων».¹⁸¹

¹⁸⁰ G. Namer, *ό.π.*, σ. 61 κ.ε.

¹⁸¹ G. della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Ρώμη 1957· *Rousseau and Marx and other writings*, εισ.-μτφ. J. Fraser, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1978, σ. 66. Για την διάκριση θετικής και αρνητικής ελευθερίας στον Ρουσσώ βλ. επίσης Ch. Bertram, *ό.π.*, σ. 82-89. Για μια φιλελεύθερη ανάγνωση αρνητικής και θετικής ελευθερίας βλ. I. Berlin, «Two Concepts of Liberty», εις H. Hardy (επ.), *Liberty*, OUP, Οξφόρδη 2008, σ. 166-217. Για τον Μπερλίν η αρνητική

Πρόκειται για ελευθερία αυτοπραγμάτωσης υπό όρους κοινωνικής αναγνώρισης. Για τον ντέλλα Βόλπε, «η αστική ελευθερία» θεμελιώνεται από τους Λοκ, Μοντεσκιέ, Χούμπολτ (A. Humboldt), Καντ και Κονσταν, ενώ η ισότιμη ελευθερία από τους Ρουσσώ, Μαρξ, Ένγκελς (F. Engels) και Λένιν (В. Ленин).¹⁸² Αυτό το σημείο της μαρξιστικής ανάγνωσης του ρουσσωικού έργου εντοπίζεται επίσης στα σχετικά κείμενα του Αλτουσέρ (L. Althusser), του Κολλέτι (L. Colletti) και του Λεβίν, μεταξύ άλλων.¹⁸³

Η διάκριση των μεταβάσεων που επιχείρησα μέχρι εδώ να καταδείξω ότι είναι

ελευθερία δηλώνει την απουσία εμποδίων, ενώ η θετική ελευθερία έχει να κάνει με το ποιος και με ποια μέσα ελέγχει την πραγμάτωσή της. Η τελευταία ερμηνεία επιτρέπει, σύμφωνα με τον Μπερλίν, την πολιτική εξουσία να μετατραπεί σε ολοκληρωτική επιτηρώντας τους πολίτες ακόμη και σε επίπεδο των προσωπικών τους επιλογών.

¹⁸² G. della Volpe, *ό.π.*, σ. 80-81 κ.ε.

¹⁸³ L. Althusser, «Sur le Contrat social», *Cahiers pour l'Analyse* 8, 1966, σ. 5-42· βλ. επίσης *Cours sur Rousseau*, Y. Vargas (επ.), *Le temps des cerises*, Παρίσι 2012. Για το έργο του Κολλέτι βλ. L. Colletti, *Ideologia e Società*, Editori Laterza, Ρώμη 1969· *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*, μτφ. J. Merrington και J. White, Monthly Review Press, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 1972. Για την μαρξιστική συγκρότηση της γενικής βούλησης παραπέμπω στην προαναφερθείσα εργασία του Λεβίν: A. Levine, *ό.π.*, βλ. επίσης *The Politics of Autonomy: The Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, U. Massachusetts P., Amherst 1976. Ο Κέσσους για παράδειγμα θεωρεί τον Ρουσσώ και τον Φουριέ ως πρόδρομους του Μαρξ: Σύμφωνα με την ερμηνεία του Κέσσους, η κοινωνική κριτική της ιδιοκτησίας και της ανισότητας, η ανακατασκευή για το άτομο και την κοινωνία, η εκπαίδευση αποτελούν την πολιτική και κοινωνική άποψη τόσο του Ρουσσώ όσο του Φουριέ και τους καθιστούν πρόδρομους του μαρξισμού. Ο Κέσσους είναι της άποψης ότι ο Ρουσσώ παρ' όλο που δεν είναι υλιστής ούτε σοσιαλιστής καθώς δεν αντιλαμβάνεται τις κοινωνικές σχέσεις με όρους παραγωγικής διαδικασίας και δεν περιγράφει κοινωνικές τάξεις μαρξικού τύπου, θεωρεί πως ο Ρουσσώ προσεγγίζει κατά κάποιο τρόπο τον υλισμό όσον αφορά την καταγωγή της ατομικής ιδιοκτησίας, την σύλληψη και την συγκρότηση της θρησκείας, τον ορθολογισμό και την εμπειρία που περιγράφει στον δεύτερο *Λόγο*. N. Kessous, *Two French Precursors of Marxism: Rousseau and Fourier*, Avebury, Aldershot 1996, σ. 14-18. Για την εμπειρία αποδίδει την ρουσσωική έννοια *rêverie* όπως το λοκιανό *tabula rasa*· παρατηρεί τον ορθολογισμό χάρη στις ερμηνείες του Ντερατέ και του Κασσίρερ: Ο Ρουσσώ, για τον Κέσσους, ναι μεν διαφέρει από τους αυστηρούς ορθολογιστές όπως οι εγκυκλοπαιδιστές, αλλά στα συναισθήματα προσθέτει στοιχεία ορθολογισμού στον δεύτερο *Λόγο* και το *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Υποστηρίζει επίσης ότι και ο Καντ θεμελιώνει με ορθολογικά κριτήρια τον πρακτικό του λόγο στα εν λόγω γραπτά του Ρουσσώ, *ό.π.*, σ. 15. Μπορεί ο αναγνώστης Γαλλικών να συμβουλευτεί επίσης τον εξής κατατοπιστικό συλλογικό τόμο: L. Vincenti (επ.), *Rousseau et le marxisme*, Publications de la Sorbonne, Παρίσι 2011.

απαραίτητη για την κατανόηση του ρουσσωικού εγχειρήματος (αν δεχτούμε ότι οι δύο *Λόγοι* και το *Κοινωνικό συμβόλαιο* εμφορούνται από ένα ενιαίο ερμηνευτικό σχέδιο) είναι σημαντική για να καταλάβουμε τις πολιτικές προθέσεις του αλλά και για να εκτιμήσουμε την επίδραση που είχε η σκέψη του στα πολιτικά τεκταινόμενα της μετέπειτα ιστορίας. Ενώ *η ανισότητα χαρακτηρίζει την πρώτη μετάβαση*, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, *η ισότητα είναι ο μοχλός της δεύτερης*, της μελλοντικής.

Συνεπώς η άξια του ονόματός της «πολιτεία» αίρει ή πρέπει να αίρει ή θα πρέπει να άρει την κοινωνική ανισότητα, όπως και την κοινωνική σημασία της φυσικής. Στον Ρουσσώ, γράφει ο Φαράκλας, «η ισότητα των ανθρώπων δεν ανάγεται στην φύση αλλά στην κοινωνία: Οι άνθρωποι δεν είναι ίσοι από φυσικού τους, αλλά η πολιτική κοινωνία ως τέτοια τους καθιστά ίσους ‘νόμω ή θέσει’, καθώς η κοινωνία δεν μπορεί να συγκροτηθεί ως κοινωνία, δίχως να καταργήσει την ισχύ των άνισα μοιρασμένων φυσικών γνωρισμάτων τους. Έτσι τίθεται ένα υπαρκτό και συνάμα δεσμευτικό πλαίσιο, που το λέμε ‘πολιτεία’, και το οποίο είναι αναγκαίο για τον άνθρωπο ως ον ελεύθερο και ίσο προς τους ομοίους του, όχι επειδή είναι *φυσικό*, αλλά *αντιθέτως* επειδή είναι νόμω, επειδή *καταργεί ή αναιρεί την φύση*».¹⁸⁴

Στην νεωτερικότητα, το θέμα της μετάβασης στην ευνομούμενη πολιτεία αποκτά κεντρική σημασία, είτε θεματίζεται ως μετάβαση στην πολιτεία απλώς είτε ως αναμόρφωση της υπάρχουσας πολιτείας. Ο Ρουσσώ δεν υπήρξε τυχαία μια από τις κύριες αναφορές των Γάλλων επαναστατών, εφόσον διακρίνει, όπως πιστεύω, *δύο μεταβάσεις, μια από την φυσική προς την κοινωνική και μια από την κοινωνική προς την καθαυτό πολιτική κατάσταση*, δηλαδή εφόσον θέτει το ζήτημα της μετάβασης σε μια ευνομούμενη πολιτεία διακριτή από ό,τι αποκαλείται έτσι σήμερα.

Υπό την έννοια ότι οι δύο πρώτες καταστάσεις είναι *προ-πολιτικές*, μπορούμε να πούμε ότι ο Ρουσσώ, όπως ήδη ο Χομπς και ο Λοκ, ταυτίζει την μετάβαση στην ευνομούμενη πολιτεία με την μετάβαση στην πολιτεία ως τέτοια. Ωστόσο το σχήμα της διπλής μετάβασης, σε αντίθεση με το δικό τους σχήμα της απλής, *δεν υπονοεί ότι η σημερινή κατάσταση είναι μια, παρεφθαρμένη έστω, πολιτεία*, εφόσον η αυθεντική πολιτεία απαιτεί την έξοδό μας από αυτήν. Πρόκειται για μια έξοδο που μας υποχρεώνει να σκεφτούμε την πολιτική οργάνωση την οποία προτείνει το *Κοινωνικό συμβόλαιο*.

¹⁸⁴ Γ. Φαράκλας, *Θέση και αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα 1997, σ. 280-281.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΘΕΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ

III. Πολιτική οργάνωση ως τέχνη του πράττειν

α) Εισαγωγή

Ο Ρουσσώ έγραψε αρχικά το *Κοινωνικό συμβόλαιο* με τον υπότιτλο *Δοκίμιο περί μορφής της πολιτείας*, και είχε σκοπό να εξετάσει κυρίως την μορφή της πολιτείας. Πριν το δημοσιεύσει το 1762, επειδή προγραμματιζόταν ένα άλλο έργο με τίτλο *Πολιτικοί θεσμοί*, ξαναδούλεψε το *Κοινωνικό συμβόλαιο* και το δημοσίευσε αυτή την φορά με τον υπότιτλο *Αρχές πολιτικού δικαίου* που διαβάζουμε στην τελική του εκδοχή.¹⁸⁵ Ένας υπότιτλος που δεν επιλέγεται από τον συγγραφέα τυχαία, αφού μεριμνώντας για την δομή της πολιτικής οργάνωσης για την θεμελίωση της ορθά εδραιωμένης πολιτείας, εννοιολογεί με ορθολογική ακρίβεια τους όρους νομικής ισχύος.

Μια πολιτική οργάνωση βασιζόμενη στην γενική βούληση, με επίκεντρο την συνεχή πραγμάτωση ελευθερίας και ισότητας, το αίτημα της οποίας είδαμε να αναδύεται στην προηγούμενη ενότητα, δεν νοείται χωρίς συγκεκριμενοποίηση της νομοθεσίας, οριοθέτηση της κυβέρνησης, εξέταση μορφών διακυβέρνησης, και ειδικά την κριτική της αντιπροσώπευσης, την ενθάρρυνση μιας πολιτικής θρησκείας, κ.ο.κ.

Το ρουσσωικό *Κοινωνικό συμβόλαιο* διερευνά «αν στην οργάνωση των πολιτικών πραγμάτων μπορεί να υπάρξει ένας νόμιμος και ασφαλής κανόνας διακυβέρνησης (administration), εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως είναι και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν».¹⁸⁶ Έτσι έθεσε στο Α' βιβλίο και σε ένα μεγάλο μέρος του Β' βιβλίου του έργου αυτού τις βασικές έννοιες συγκρότησης ενός συμβολαίου, και στο υπόλοιπο μέρος του επιδιώκει να δει πώς μπορεί να οργανωθεί πολιτικά μια κατάσταση, προκειμένου να επιτύχει τον τελικό σκοπό της πολιτικής οργάνωσης, την εδραίωση μιας ευνομούμενης πολιτείας.

Αυτός ο στόχος μεσολαβείται από μια ορθή διευθέτηση των σχέσεων του *amour de soi-même* και του *amour propre*. Όσο επικρατεί η αγάπη του εαυτού μας επί της φιλαυτίας, ή όσο η πρώτη αίρει την εξάρτησή μας από τους άλλους, εξουδετερώνοντας έτσι τον εγωκεντρισμό που γεννάται από την αντιζηλία, τόσο πραγματώνεται

¹⁸⁵ Ο υπότιτλος *Essai sur la forme de la république* αντικαταστάθηκε με το *Principe du droit politique*.

¹⁸⁶ ΚΣ, 47· OC III, 351. Υπογραμμίζω εγώ.

αποτελεσματικά ο εν λόγω στόχος. Η υπεροχή του amour de soi-même ως πρόγραμμα είτε εκπαιδευτικό, όπως στην περίπτωση του *Αιμιλίου*, είτε πολιτικό, όπως στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, είναι μια διαδικασία κατάκτησης της αυτονομίας.

β) *Νομοθεσία: Μια διαδικασία προς την αυτονομία*

La seule étude qui convienne à
un bon Peuple est celle de ses
Loix.¹⁸⁷

Έχω ήδη αναφερθεί στο θέμα του νομοθέτη σχετικά με την κριτική της φιλελεύθερης παράδοσης στην σκέψη του Ρουσσώ. Τώρα όμως πρέπει να εξετάσουμε πώς εμφανίζεται η φυσιογνωμία αυτή μαζί με τις έννοιες του «νόμου» και της «νομοθεσίας», κυρίως στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, προκειμένου να κατανοήσουμε την σημασία των τριών αυτών εννοιών, όπως την αντιλαμβάνεται ο «πολίτης της Γενεύης».

Το έκτο κείμενο του Β' βιβλίου με τίτλο «Περί νόμου» φέρνει στην επιφάνεια την σημασία της νομοθεσίας με την οποία το πολιτικό σώμα, δηλαδή ο κυρίαρχος, αποκτά *κίνηση* και *βούληση*.¹⁸⁸ Εάν το πολιτικό σώμα πραγματώνεται με το κοινωνικό συμβόλαιο, ο σχηματισμός αυτός προϋποθέτει την νομοθεσία για την διατήρησή του. Χωρίς πολιτική βούληση και αποφασιστικότητα, οι νόμοι δεν μπορούν να συμβάλουν στην απονομή της δικαιοσύνης η οποία δεν υφίσταται αν δεν καθορίζεται από το κοινό καλό ή την γενική βούληση. Όταν όμως η ίδια καθορίζεται από την γενική βούληση, τότε θεμελιώνεται σε νόμους:

Όταν όλος ο λαός νομοθετεί για όλο τον λαό, δεν λαμβάνει υπόψη παρά μόνο τον εαυτό του· αν τότε διαμορφώνεται μια σχέση, αφορά όλο το αντικείμενο από μια οπτική γωνία σε σχέση με όλο το αντικείμενο από μια άλλη οπτική γωνία, χωρίς καμία διαίρεση του όλου. Τότε το ζήτημα σχετικά με το οποίο λαμβάνεται η απόφαση είναι γενικό, όπως και η βούληση που νομοθετεί. Αυτή την πράξη αποκαλώ νόμο.¹⁸⁹

¹⁸⁷ OC III, 492, § 6.

¹⁸⁸ ΚΣ, 87· OC III, 378.

¹⁸⁹ ΚΣ, 88· OC III, 379.

Μια νομοθετική πράξη, επομένως, έχει ισχύ όσο διευθετείται από την καθολική αρχή, που δεν είναι παρά εκδήλωση της γενικής βούλησης. Σε αντίθετη περίπτωση, δηλαδή σε περίπτωση που τούτη η πράξη δεν στοχεύει στην γενική βούληση, ο νόμος της, ως αποτέλεσμα της πράξης, αντιστρατεύεται το εγχείρημα εδραίωσης έννομου κράτους. Μπορεί να οργανωθεί ένα κράτος με αυτό τον τρόπο, αλλά θα έχει αυθαίρετους νόμους που δεν ισχύουν για όλους και σε όλες τις περιστάσεις, και συνεπώς δεν θα είναι έννομο κράτος. Για τον Ρουσσώ ένα κράτος (État) γίνεται πολιτεία (République) όσο κυβερνάται με νόμους καθολικής ισχύος, και όσο καθοδηγείται με γνώμονα το δημόσιο συμφέρον.¹⁹⁰

Όταν αποκτά την νομιμότητά της βάσει του δημόσιου συμφέροντος, η πολιτική οργάνωση χάριν της γενικής βούλησης και του κοινού καλού βρίσκεται σύμφωνη με τον λόγο ύπαρξης της πολιτείας. Επομένως συγκροτείται πολιτικά ο λαός έτσι ώστε να είναι ο κυρίαρχος:

Οι νόμοι είναι κυριολεκτικά οι προϋποθέσεις της πολιτικής συνένωσης (association civile). Ο λαός, ως *υπήκοος των νόμων*, πρέπει να είναι και ο δημιουργός τους.¹⁹¹

Από την αναγκαιότητα νομιμοποίησης της πολιτείας, δηλαδή προσδιορισμού του λαού ως του κυρίαρχου-δημιουργού των νόμων, προκύπτει, όπως πιστεύω, η ανάγκη για έναν *συντάκτη* των νόμων. Ο λαός στο σύνολό του ως κυρίαρχο σώμα, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, «θέλει πάντα το καλό, αλλά από μόνος του δεν μπορεί να το διακρίνει». ¹⁹² Γιατί; Ο Ρουσσώ συνεχίζει τον συλλογισμό του απαντώντας με την εξής διατύπωση: «Η γενική βούληση είναι πάντοτε σωστή, αλλά η κρίση που την καθοδηγεί δεν είναι πάντα φωτισμένη (éclairée)». ¹⁹³

Η διάκριση των ανθρώπων σε ιδιώτες από την μια και από την άλλη σε μέρη του συνόλου μάς υποχρεώνει να κατανοήσουμε ότι το αγαθό (bien) είναι θέμα της γενικής βούλησης και δεν μπορεί να αφήνεται στην ευχέρεια των ιδιωτών. Για τον Ρουσσώ τα επιμέρους άτομα ως

¹⁹⁰ ΚΣ, 89-90· OC III, 379-380.

¹⁹¹ ΚΣ, 90· OC III, 380. Υπογραμμίζω εγώ.

¹⁹² ΚΣ, 90· OC III, 380.

¹⁹³ ΚΣ, 90· OC III, 380.

ιδιώτες πρέπει να υποχρεωθούν να προσαρμόσουν τις θελήσεις τους στον λόγο τους· το κοινό πρέπει να μάθει να γνωρίζει ό,τι επιθυμεί. Τότε, από τον διαφωτισμό του κοινού προέρχεται η ενότητα του νου και της βούλησης στο κοινωνικό σώμα· ως εκ τούτου η πλήρης συνεργασία των μερών και τελικά η μεγαλύτερη ισχύς του συνόλου. Έτσι λοιπόν γεννιέται η αναγκαιότητα του νομοθέτη.¹⁹⁴

Ο ρουσσωικός «νομοθέτης είναι ένας εξαιρετικός άνθρωπος» στο πλαίσιο ενός κράτους.¹⁹⁵ Η λειτουργία που τού έχει ανατεθεί συνοψίζεται στην θεσμική συγκρότηση της πολιτείας. Δεν είναι όμως ο κυρίαρχος ώστε να παρεμβαίνει σε μια συνταγματική διαδικασία· ούτε είναι ο εκτελεστής των νόμων: «Διαφορετικά, οι νόμοι του, υπηρέτες των παθών του, θα διαιώνιζαν τις αδικίες του, και δεν θα απέφευγε οι αντιλήψεις καθενός να αλλοιώσουν το ιερό του έργο».¹⁹⁶ Συνεπώς δεν εξουσιοδοτείται με νομοθετική εξουσία με την αυστηρή έννοια του όρου, όπως αυτή ορίζεται στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, και για αυτό τον λόγο πρέπει μάλλον να αποκαλείται *συντάκτης*. Το νομοθετικό δικαίωμα είναι «αμεταβίβαστο (incommunicable)», και μόνο η γενική βούληση καθαυτή δικαιούται να υποχρεώνει του ιδιώτες.¹⁹⁷

Ο νομοθέτης απογυμνωμένος από την ισχύ και την λογική να επιβάλλει νόμους με βία, υιοθετεί μηχανισμούς και τρόπους πειθούς χωρίς να πειθαναγκάζει.¹⁹⁸ Μπορεί, για παράδειγμα, νομοθέτες να επινόησαν την θεϊκή αυθεντία ή να έπεισαν τους λαούς με φανταστικές διηγήσεις για να εγκαθιδρύσουν μια έννομη τάξη, αλλά μια πειθώ που δεν συνοδεύεται από την λογική ή την σοφία (sagesse), όπως λέει ο Ρουσσώ, δεν μπορεί να συμβάλλει στην βιωσιμότητα του έργου του νομοθέτη. Στο σημείο αυτό ο σοφός νομοθέτης του Ρουσσώ μοιάζει με τον προικισμένο με *virtù* ηγεμόνα του Μακιαβέλλι (N. Machiavelli) στον βαθμό που συντάσσει τους κατάλληλους νόμους με γνώμονα την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο λαός.¹⁹⁹

Ο Ρουσσώ, όταν απευθύνεται στους Πολωνούς, επαινεί το πνεύμα των αρχαίων

¹⁹⁴ ΚΣ, 91· OC III, 380.

¹⁹⁵ ΚΣ, 93· OC III, 382.

¹⁹⁶ ΚΣ, 93· OC III, 382.

¹⁹⁷ ΚΣ, 94· OC III, 383.

¹⁹⁸ ΚΣ, 95· OC III, 383.

¹⁹⁹ A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, 3 τ., Vrin, Παρίσι 1984, σ. 60-64 του γ' τόμου.

θεσμών που με κόπο και σοφία μπόρεσαν να θεσπίσουν κράτη βασιζόμενα σε ήθη και αρετές. Ο Μωυσής, ο Λυκούργος και ο Νουμάς αποτελούν παραδείγματα πραγματικών νομοθετών. Ο Μωυσής μετέτρεψε ένα υποδουλωμένο κοπάδι σε ελεύθερο λαό, θέσπισε δεσμούς αλληλεγγύης και αδελφосύνης, και γι' αυτό ο συγκεκριμένος λαός είναι ακόμη τώρα θύμα μίσους και διώξεων. Ο Λυκούργος, χάρη στην φιλοπατρία που καλλιέργησε, καταπολέμησε την οκνηρία και την απραξία των Σπαρτιατών και δημιούργησε έτσι την υπέρτατη αρετή για την υπεράσπιση του κράτους. Άλλο παράδειγμα σοφού νομοθέτη και θεμελιωτή κράτους αποτελεί η περίπτωση του Νουμά, ο οποίος έθεσε έτσι τόσο καλά τα θεμέλια της Ρώμης, ώστε όσοι προτίθενται να συμβάλουν στην συγκρότηση ενός κράτους με σταθερότητα, ισχυρή έννομη τάξη και παραγωγική ικανότητα πρέπει να αναλογίζονται το παράδειγμά του.²⁰⁰

Όταν ο Ρουσσώ, στα κεφάλαια «Περί του λαού», αναφέρεται στα παραδείγματα σύστασης κρατικών οντοτήτων, αναγνωρίζει ότι η διαδικασία νομοθέτησης είναι καίριας σημασίας για την ελευθερία: «Στον νόμο και μόνο οφείλουν οι άνθρωποι την δικαιοσύνη και την ελευθερία».²⁰¹ Γιατί οι νόμοι είναι αυτοί που θα τους κρατήσουν σε κατάσταση εγγήγοσης. Η ελευθερία με την ηθική της ιδιότητα είναι κάτι που υπάρχει όταν *αναγνωρίζεται* εντός ενός νομοθετικού πλαισίου: Όσο ελεύθερος και να είμαι ως φυσικός άνθρωπος στο απέραντο δάσος, δεν *αναγνωρίζομαι* ως ελεύθερος· ούτε ως κοινωνικός άνθρωπος είμαι ηθικά ελεύθερος, αφού διαβίω σε συνθήκη ανισότητας και αυτή εξαρτάται από άλλους. Συνεπώς η νομοθεσία καθαυτή είναι σηματοδιακή:

Ελεύθεροι λαοί, μην ξεχνάτε αυτή την πρακτική αρχή του λόγου (maxime): η ελευθερία αποκτάται, αλλά ποτέ δεν ανακτάται εάν χαθεί.²⁰²

Για να υπάρξει νομοθέτης και νομοθεσία, ένας λαός πρέπει να έχει κατανοήσει την σημασία της υπακοής στους νόμους ως στιγμή εδραίωσης της ευνομούμενης πολιτείας, να έχει ωριμάσει τόσο ώστε να πειθαρχεί στους νόμους. Με την φράση «ώριμος για νομοθεσία» εννοεί έναν λαό σε μια κατάσταση στην οποία δεν είναι έρμαιο προλήψεων, δεν ανακατεύεται στις υποθέσεις γειτονικών λαών και σαφώς δεν επιτρέπει σ' αυτούς

²⁰⁰ ΚΠ, 152-155· ΟC III, 956-959. Αυτό που εξηγεί και κατακρίνει ο Ρουσσώ αποτελεί μορφές αντισημιτισμού και παρουσιάζει την ζηλοφθονία των άλλων προς τον λαό του Μωυσή.

²⁰¹ ΠΟ, 77· ΟC III, 248. Υπογραμμίζω εγώ.

²⁰² ΚΣ, 98· ΟC III, 385.

να ασχολούνται με τον εαυτό του, δεν καθορίζεται από φόβους κατοχής, αλλά αντίθετα χαρακτηρίζεται από την αυτογνωσία ότι ανταποκρίνεται με επάρκεια στις δυνατότητές του και συνεπώς *γεμίζει τον εαυτό του*.²⁰³ Μάλιστα δίνει ως χαρακτηριστικό παράδειγμα την περίπτωση των Ρώσων, που υπό την ηγεσία του Πέτρου πείστηκαν ότι «ήταν κάτι που δεν ήταν».²⁰⁴

Ο νομοθέτης πρέπει να λαμβάνει τους ανθρώπους *όπως είναι*, δηλαδή με τα πάθη που έχουν, ώστε να μην πλανηθεί συντάσσοντας νόμους για αυτόν. Συνεπώς αυτό που επιθυμείται αρχικά από την πολιτική οργάνωση είναι «μια υγιής και ισχυρή νομοθετική συγκρότηση».²⁰⁵ Στην αναζήτηση αυτή –*une saine et forte constitution est la premiere chose qu'il faut rechercher*–,²⁰⁶ ο Ρουσσώ έχει υπόψη του ορισμένα σημεία που θα επηρέαζαν ίσως την αποτελεσματικότητα των νόμων κατά την εφαρμογή και συνάμα την επιβολή τους: Η αποτελεσματικότητα της νομοθεσίας εξαρτάται, αφ' ενός, από την γεωγραφική έκταση και, αφ' ετέρου, από το μέγεθος του πληθυσμού.

Ο Ρουσσώ είναι επίσης της άποψης, ότι μια κυβέρνηση πρέπει να συγκροτηθεί με τέτοιο τρόπο ώστε η επιβολή νόμων, οι οποίοι έχουν ως σκοπό την προστασία των πολιτών, να αποδεικνύει την εύρυθμη λειτουργία της. Όσο επεκτείνεται γεωγραφικά ένα κρατικό μόρφωμα ή όσο μεγαλύτερος είναι ο αριθμός των συμμετεχόντων σε αυτό, τόσο χάνει την ικανότητά του να επιτηρεί τους πάντες και να τους τιμωρεί με τον ίδιο τρόπο όταν παραβιάζουν τους νόμους. Το κρατικό μόρφωμα, όπως το αντιλαμβάνεται ο Ρουσσώ, δεν πρέπει να είναι ωστόσο τόσο μικρό ώστε να αδυνατεί να καλύψει τις υλικές ανάγκες των πολιτών και να εξαρτάται από κάποιο άλλο.

Το ζητούμενο όντας να ληφθούν μέτρα για όσα εμπόδια τυχόν αντιτάσσονται στην εύρυθμη λειτουργία της νομοθεσίας, μια νομοθεσία δεν μπορεί να συνταχθεί ενώ μαίνονται εχθροπραξίες ή, ακόμη χειρότερα, κατά την περίοδο ενός πολέμου:

Η επιλογή της στιγμής της νομοθεσίας (institution) είναι από τα πλέον ασφαλή κριτήρια για να διακρίνουμε το έργο του νομοθέτη από εκείνο του τυράννου.²⁰⁷

²⁰³ ΚΣ, 105· ΟC III, 390.

²⁰⁴ ΚΣ, 98-99· ΟC III, 386.

²⁰⁵ ΚΣ, 102· ΟC III, 388.

²⁰⁶ ΟC III, 388.

²⁰⁷ ΚΣ, 105· ΟC III, 390.

Το έργο του νομοθέτη είναι σπουδαίο στον βαθμό που μετατρέπει την αδυνατότητα ταύτισης των κοινωνικών αναγκών με την απλότητα της φύσης σε λόγο ύπαρξης της ίδιας της νομοθετικής διαδικασίας. Η καλά συντεταγμένη πολιτική οργάνωση είναι το αποτέλεσμα αυτής της πράξης. Μόνο με αυτήν την πράξη πετυχαίνει μια νομοθεσία τον τελικό της σκοπό, την ελευθερία και την ισότητα.

Πώς θα εκτελεί ο νομοθέτης αυτό το σπουδαίο έργο; Πρώτα πρώτα θα κινείται με γνώμονα τις αξίες της ελευθερίας, της ισότητας και της δικαιοσύνης. Δεύτερον, θα διευθετεί συνεχώς την νομοθετική διαδικασία έτσι ώστε να αποτελεί όντως εκδήλωση της γενικής βούλησης. Τρίτον, θα γνωρίζει ότι η διατήρηση της ισότητας επιτυγχάνεται με νόμους: Αφού «η ισχύς των πραγμάτων τείνει συνεχώς να καταστρέφει την ισότητα, η ισχύς της νομοθεσίας πρέπει πάντα να σκοπεύει στην διατήρησή της».²⁰⁸ Επομένως, θα συλλαμβάνει τις διάφορες σχέσεις που ενυπάρχουν σε μια οργανωμένη πολιτική κοινωνία, προκειμένου να προσδιορίσει τα διάφορα είδη νόμων, έτσι ώστε η θεσμική οργάνωση να συνάδει πάντα προς την επιθυμία που διείπε την ιδρυτική πράξη, ήτοι το κοινωνικό συμβόλαιο.

Συνεπώς, η φύση της νομοθεσίας καθοδηγείται από την ελευθερία των πολιτών σε πλαίσιο ευνομούμενης πολιτικής κατάστασης, όπως το στοχάζεται αυτό ο Ρουσσώ. Εάν η υπόσταση των νόμων έγκειται στον καθορισμό μιας δημόσιας τάξης πραγμάτων, δηλαδή του δημόσιου πράγματος (*chose publique*), τότε «για να δώσουμε την καλύτερη δυνατή μορφή στην πολιτεία, πρέπει να λάβουμε υπόψη διάφορες σχέσεις», μας λέει ο Ρουσσώ.²⁰⁹ Ο προσδιορισμός των σχέσεων αυτών δημιουργούν *είδη νόμων*, συντελούν, ούτως ειπείν, στην διαίρεση των νόμων όπως παρουσιάζεται ως τίτλος του τελευταίου κεφαλαίου του Β' βιβλίου.

Οι νόμοι που ρυθμίζουν «την σχέση του συνόλου με το σύνολο, ή του κυρίαρχου με το κράτος»,²¹⁰ είναι οι *πολιτικοί* νόμοι (*loix politiques*), που μάλιστα δίκαια καλούνται «θεμελιώδεις» αφού βάσει αυτών διευθετούνται όλες οι δημόσιες υποθέσεις.²¹¹

Αυτοί που διέπουν όλες τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών έτσι ώστε «κάθε πολίτης

²⁰⁸ ΚΣ, 107· ΟC III, 392. Μάλιστα κατηγορεί όσους πιστεύουν ότι «η ισότητα είναι μια θεωρητική χίμαιρα (*chimère de speculation*), που δεν μπορεί να υπάρξει στην πράξη», ΚΣ, 107· ΟC III, 392.

²⁰⁹ ΚΣ, 109· ΟC III, 393.

²¹⁰ ΚΣ, 109· ΟC III, 393.

²¹¹ ΚΣ, 109· ΟC III, 393.

μπορεί να είναι εντελώς ανεξάρτητος έναντι των άλλων και εντελώς εξαρτημένος από την πολιτεία (cité)», είναι οι *αστικοί νόμοι* (loix civiles).²¹²

Η εξάρτηση των πολιτών μόνο από την πολιτεία διασφαλίζει την ίδια την ελευθερία τους, και αυτή η *ανεξαρτησία τους από όλους τους άλλους ανθρώπους δημιουργεί την ισότητά τους*. Έτσι εξηγείται γιατί ο Ρουσσώ θεωρεί αλληλένδετες τις έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας ως «πρωταρχικούς σκοπούς (objets principaux)» της νομοθεσίας.²¹³

Οι νόμοι που ρυθμίζουν τις σχέσεις των πολιτών με τους νόμους είναι οι *ποινικοί* (loix criminelles) και έχουν καθοριστική σημασία για τον Ρουσσώ καθώς η ανυπακοή στους νόμους που θεσπίσαμε στον εαυτό μας πρέπει να τιμωρείται (désobéissance à la peine).²¹⁴

Στην τελευταία λοιπόν κατηγορία των νόμων εντάσσει ο Ρουσσώ τον σημαντικότερο όλων: τα *ήθη*, τα *έθιμα*, και κυρίως την *κοινή γνώμη* (mœurs, coutumes, opinion). Είναι ένας νόμος που εγγράφεται μόνο και μόνο «στις καρδιές των πολιτών», «συντηρεί το πνεύμα των θεσμών στον λαό και αντικαθιστά ανεπαισθήτως την δύναμη της συνήθειας με την δύναμη της αυθεντίας».²¹⁵

Εντός του πλαισίου του ρουσσωικού νομοθετικού συστήματος θα μπορούσε εύκολα, θαρρώ, να κατανοήσει κανείς την υπακοή ως αυτονομία, που εκ πρώτης όψεως μπορεί να εκλαμβάνεται ως αντίφαση, εάν σκεφτούμε ότι με «τον νόμο που θέτω στον εαυτό μου αποκτώ την ηθική μου ελευθερία», αποκτώντας συνάμα και την *αυτονομία* μου αφού αρνούμαι την κυριαρχία κάποιου άλλου πέραν εκείνου του οποίου αποτελώ μέρος: *Θέτω νόμο στον εαυτό μου* σημαίνει ότι η υπακοή αντλεί την νομιμότητά της από το πεδίο και στο επίπεδο που ορίζω εγώ. Έτσι με την αυτονομία, όπως την αντιλαμβάνομαι, *προστατεύω*, *ενισχύω* και *φροντίζω* συστηματικά τους νόμους και ταυτόχρονα την ελευθερία μου. Πρόκειται για μια θεωρητική αρχή που εκδηλώνεται με την εννοιολόγηση της νομοθεσίας που προσπαθήσαμε να αποτυπώσουμε παραπάνω.

²¹² ΚΣ, 109-110· ΟC III, 394.

²¹³ ΚΣ, 106· ΟC III, 391.

²¹⁴ ΚΣ, 110· ΟC III, 394.

²¹⁵ ΚΣ, 110· ΟC III, 394.

γ) Κυβέρνηση

Η πολιτική οργάνωση που ορίζεται με νόμους, συνοδεύεται για την εφαρμογή τους από κάποιες πράξεις. Εάν η διαδικασία θέσπισης των νόμων δημιουργεί την νομοθετική εξουσία, οι πράξεις εφαρμογής του απαιτούν να υπάρχει μια *εκτελεστική* εξουσία. Η διάκριση εξουσιών δεν είναι ένα πολιτικό φαινόμενο που απαντάται για πρώτη φορά στον Ρουσσώ. Είναι, θαρρώ, η ουσία ολόκληρης της δυτικής παράδοσης της πολιτικής σκέψης. Αυτό που έχει σημασία στον Ρουσσώ, και τον διακρίνει σαφώς εντός αυτής της παράδοσης, είναι ότι το *Κοινωνικό συμβόλαιο* δεν αποβλέπει στην θεμελίωση των αρχών και μόνον, στοιχειοθετεί επιπροσθέτως ένα πρακτικό σχέδιο που πιστοποιεί την πρόθεσή του να εφαρμοστούν αυτές οι αρχές. Έτσι όλο το Γ' βιβλίο του έργου είναι αφιερωμένο στον προσδιορισμό και την οριοθέτηση της έννοιας μιας εκτελεστικής αρχής, της *κυβέρνησης*, που συστήνεται για την διεκπεραίωση πολιτικών πράξεων.

Εάν ορίσουμε μια πολιτική πράξη ως εκτέλεση μιας απόφασης, πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη σχετικά με αυτήν ένα «ηθικό» και ένα «φυσικό» αίτιο, όπως το θέτει ο Ρουσσώ: την «βούληση που αποφασίζει» και την «δύναμη που την εκτελεί».²¹⁶ Η πρώτη είναι η νομοθετική δύναμη και εκδηλώνεται μέσω της βούλησης. Εξ ου και η «ηθικότητά» της. Η δεύτερη αποτελεί την εκτελεστική δύναμη, και εκδηλώνεται ως ισχύς. Εξ ου και η «φυσικότητά» της.

Η νομοθετική δύναμη, όπως είδαμε προηγουμένως, είναι εκδήλωση της γενικής βούλησης του κυρίαρχου σώματος και συνεπώς «ανήκει στον λαό».²¹⁷ Οι πράξεις του κυρίαρχου στο πλαίσιο της νομοθετικής διαδικασίας είναι οι ίδιοι οι νόμοι. Η εκτέλεση ή εφαρμογή τους είναι όμως ένα τεχνικό ζήτημα της πολιτικής οργάνωσης, και ο λαός δεν είναι ο κατάλληλος για να την φέρει εις πέρας.

Η συνέλευση ή το όργανο ή το άτομο που τις εκτελεί είναι η κυβέρνηση:

Αποκαλώ λοιπόν *κυβέρνηση* ή ανώτατη διοίκηση την νόμιμη άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, και ηγεμόνα ή άρχοντα το άτομο ή το σώμα που είναι επιφορτισμένο με την διοίκηση αυτή.²¹⁸

²¹⁶ ΚΣ, 111· ΟC III, 395.

²¹⁷ ΚΣ, 112· ΟC III, 395.

²¹⁸ ΚΣ, 113· ΟC III, 396.

Συνεπώς η κυβέρνηση λειτουργεί στο πλαίσιο του κυρίαρχου σώματος και η δημόσια ισχύς που της έχει παραχωρηθεί από το ίδιο το κυρίαρχο σώμα την καθιστά ικανή να αποτελεί ένα «δήμοσιο πρόσωπο (personne publique)» μεταξύ κράτους και κυρίαρχου. Ως εκ τούτου η κυβέρνηση, λειτουργώντας ανάμεσα στους υπηκόους και τον κυρίαρχο, επιφορτίζεται με το καθήκον να εκτελεί τους νόμους και να διατηρεί την αστική (civile) και την πολιτική (politique) ελευθερία.²¹⁹

Εκτός από «δήμοσιο» αποτελεί επίσης και «ηθικό πρόσωπο (personne morale)»: Είναι «ενεργητικό όπως ο κυρίαρχος, παθητικό όπως το κράτος»²²⁰ αφού εκτελεί ενεργητικά τους νόμους αλλά υπόκειται στον κυρίαρχο και επομένως ελέγχεται από αυτόν. Επιβάλλει στον λαό ως πολίτες τις συλλογικές αποφάσεις του ίδιου ως σώμα, και επιπλέον ελέγχεται από το τελευταίο.

Μάλιστα βλέπουμε ότι η κυβέρνηση δεν έχει την κυρίαρχη εξουσία να πράττει όπως επιθυμεί και να εκδίδει αυθαίρετα διατάγματα. Η σύσταση της κυβέρνησης στο ρουσσικό έργο δεν είναι το αποτέλεσμα μεταβίβασης όλων των εξουσιών, συμπεριλαμβανομένης και της νομοθετικής, σε μια ανώτατη αρχή χομπσιανού τύπου. Αν η υπακοή ή υποταγή σε έναν άρχοντα ή ηγεμονικό όργανο δεν προκύπτει από ένα συμβόλαιο βασιζόμενο στην ελευθερία και την ισότητα, είναι πράξη υποτέλειας ή εξάρτησης, κάτι που στην ρουσσική πολιτική αντίληψη έλαβε χώρα κατά την *πρώτη* μετάβαση.

Μάλιστα η ανορθολογικότητα και επομένως η αποτυχία του συμβολαίου της συμβασιοκρατικής παράδοσης, για τον Ρουσσώ οφείλεται στο γεγονός ότι προβλέπει την υποταγή ως προϋπόθεση σύναψης του συμβολαίου. Η ανάθεση της εκτελεστικής εξουσίας σε μια αρχή *νομιμοποιείται* στον βαθμό που όλα τα συμβαλλόμενα μέλη συμμετέχουν με τον ίδιο τρόπο στην συγκρότηση του κυρίαρχου σώματος όπως μέλλει να συμβεί κατά την έλλογη, δεύτερη μετάβαση που συλλαμβάνεται ως το σύμφωνο με το δέον σχέδιο του *Κοινωνικού συμβολαίου*.

Η συγκρότηση λοιπόν της κυβέρνησης είναι το αποτέλεσμα της κυρίαρχης εξουσίας, και επομένως οι πράξεις της κυβέρνησης πρέπει να καθοδηγούνται από την γενική βούληση του κυρίαρχου σώματος, καθώς ο κυρίαρχος, ο λαός, είναι η ανώτατη αρχή από την οποία αντλεί την υπόστασή του το κοινωνικό συμβόλαιο. Εν ολίγοις, το

²¹⁹ ΚΣ, 112· ΟC III, 396.

²²⁰ ΚΣ, 116· ΟC III, 398.

κοινωνικό συμβόλαιο προτείνει την σύσταση της κυβέρνησης «ως ένα νέο σώμα»²²¹ επιφορτισμένο με την εφαρμογή των νόμων, αλλά το ίδιο το συμβόλαιο παραμένει η εκδήλωση της κυριαρχικής πράξης που αντικατοπτρίζει την γενική βούληση. Η ουσιαστική διαφορά έγκειται στο ότι «το κράτος υφίσταται αφ' εαυτού, ενώ η κυβέρνηση υπάρχει μέσω του κυρίαρχου».²²² Η κυβέρνηση έτσι μεταδίδει στους υπηκόους τις εντολές που παίρνει από το κυρίαρχο σώμα. Επομένως, η κυβέρνηση πρέπει να συμμορφώνεται στις επιταγές του κυρίαρχου σώματος, αφού η εκτελεστική εξουσία δεν μπορεί να έχει κυριαρχικό χαρακτήρα, ούτε καν *de jure*.

Έτσι, η διάκριση των εξουσιών εκλαμβάνεται στο επίπεδο πλήρους ισορροπίας που απαιτείται για την ομαλή λειτουργία ενός κράτους, προκειμένου να μην προσβληθεί η κοινωνική ενότητα και να μην εξαφανιστεί το πολιτικό σώμα.

Εάν η ισχύς των νόμων εντοπίζεται στην γενική βούληση του κυρίαρχου, τότε, με το που του ταυτίζομαι με την γενική βούληση, γίνομαι ένα υπαγόμενο στους νόμους ον. Το ίδιο συμβαίνει με την ισχύ της κυβέρνησης. Όσο συγκρατείται από το κυρίαρχο σώμα και εκτελεί το έργο της εντός των ορίων της νομιμότητας, έχει σημασία λειτουργικού οργάνου στην υπηρεσία του κυρίαρχου λαού. Η κυριαρχία ως η αμεταβίβαστη αρχή προφανώς δεν παραχωρείται ούτε κατ' ελάχιστο σε άλλη αρχή από το κυρίαρχο σώμα. Όταν μια κυβέρνηση αρνείται να συμμορφωθεί στην γενική βούληση, χάνει τον λόγο ύπαρξής της. Αυτά ορίζουν στον Ρουσώ την διαφορά μεταξύ αρχών που νομοθετούν και αρχών που κυβερνούν.

Αν ο κυρίαρχος θέλει να κυβερνά, ή αν ο άρχοντας θέλει να εκδίδει νόμους ή αν οι υπήκοοι αρνούνται να υπακούσουν, η αταξία διαδέχεται την ευταξία, η ισχύς και η βούληση δεν ενεργούν πλέον σε συμφωνία, και το διαλυμένο κράτος βυθίζεται έτσι στον δεσποτισμό ή στην αναρχία.²²³

Μάλιστα, η αυθαιρεσία της κυβέρνησης ξεκινά από την στιγμή που αποκτά απόλυτη δύναμη· παύει να συγκρατείται από τον λαό και δεν φέρεται πλέον καθ' υπαγόρευση του κυρίαρχου σώματος. Σε αυτή την περίπτωση ο κυρίαρχος καλείται να περιορίσει ή να ανακαλέσει ή να καταρρίψει την κυβέρνηση: «Να είναι πάντα έτοιμος να θυσιάζει

²²¹ ΚΣ, 116· ΟC III, 399.

²²² ΚΣ, 116· ΟC III, 399.

²²³ ΚΣ, 113-114· ΟC III, 397.

την κυβέρνηση για τον λαό και όχι τον λαό για την κυβέρνηση».²²⁴

Είδαμε ότι η εκτελεστική εξουσία συγκροτείται κατόπιν της σύστασης της νομοθετικής. Η πρώτη συγκρότηση δεν είναι συμβόλαιο, είναι μια πράξη κυρίαρχης εξουσίας, νομική εγκαθίδρυση ή θεσμοποίηση. Στο πλαίσιο της πολιτικής οργάνωσης «ένα [μόνο] συμβόλαιο υπάρχει στο κράτος, της συνένωσης, που από μόνο του αποκλείει κάθε άλλο».²²⁵

Είδαμε επίσης ότι οι άνθρωποι που αρχικά ήταν *εκ φύσεως* ελεύθεροι έγιναν άτομα άνιστα *ως εκ της κοινωνικής οργάνωσης*, ενώ θα μεταβληθούν σε πολίτες ελεύθερους και ίσους *ως εκ του κοινωνικού συμβολαίου*.²²⁶ Έτσι, το κοινωνικό συμβόλαιο ενώνει τους ελεύθερους και ουσιαστικά ίσους μέσα στον κυρίαρχο. Είναι λοιπόν «ο κυρίαρχος που ορίζει την σύσταση ενός κυβερνώντος σώματος κατά την μια ή την άλλη μορφή».²²⁷ Μάλιστα, «οι θεματοφύλακες της εκτελεστικής εξουσίας δεν είναι καθόλου κύριοι του λαού, αλλά αξιωματούχοι του, τους οποίους ο λαός μπορεί να διορίζει και να απολύει όποτε θέλει».²²⁸ Επομένως, ο κυρίαρχος με την πράξη νομικής ισχύος εγκαθιδρύει την κυβέρνηση και, όποτε η τελευταία δεν ανταποκρίνεται στο δημόσιο συμφέρον, καθαιρείται από τον πρώτο. Το κυρίαρχο σώμα δεν ανέχεται (οφείλει να μην ανέχεται κατά το δέον) τον σφετερισμό της εξουσίας του.

Όπως στην περίπτωση της νομοθετικής εξουσίας έτσι και στην σύλληψη της εκτελεστικής, η αποτελεσματικότητα απορρέει από την πολιτική οργάνωση. Όσο επεκτείνεται ένα κράτος ή όσο αυξάνεται ο πληθυσμός, η αρμονία μεταξύ της κυβέρνησης ως εκτελεστικής αρχής και των υπηκόων ως μερών κυρίαρχου σώματος μειώνεται. Σε όλα του τα πολιτικά έργα ο Ρουσσώ υποστηρίζει απερίφραστα ένα ευέλικτο κρατικό μόρφωμα με το οποίο ο καθένας εύκολα μπορεί να ταυτίσει τον εαυτό του. Όσο η ταύτιση αυτή παραμένει αισθητή, η κυβέρνηση παραμένει αποτελεσματική. Η έκταση και ο πληθυσμός, καθορίζοντας την αποτελεσματική άσκηση της εξουσίας, δηλαδή του επιτελεστικού έργου της κυβέρνησης, προσδιορίζουν τις διάφορες μορφές συγκρότησής της.

²²⁴ ΚΣ, 117· ΟC III, 399.

²²⁵ ΚΣ, 164· ΟC III, 433.

²²⁶ ΚΣ, 163· ΟC III, 432.

²²⁷ ΚΣ, 165· ΟC III, 434.

²²⁸ ΚΣ, 166· ΟC III, 434.

δ) Διακυβέρνηση

Για τον Ρουσσώ μια μορφή κυβέρνησης που αρμόζει σε ένα συγκεκριμένο κράτος, μπορεί να μην είναι ωφέλιμη ή το ίδιο αποτελεσματική σε κάποιο άλλο, καθώς τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τον τρόπο οργάνωσης ενός κράτους μπορεί να μην ταιριάζουν με εκείνα κάποιου άλλου. Επιπλέον, «η καλύτερη κυβέρνηση γίνεται η χειρότερη, αν οι σχέσεις της δεν τροποποιηθούν σύμφωνα με τις ατέλειες του πολιτικού σώματος στο οποίο ανήκει».²²⁹ Πρέπει η μορφή διακυβέρνησης να ταιριάζει αλλά και να προσαρμόζεται στις εξελίξεις της πολιτικής οργάνωσης της οποίας καλείται να άρχει.

Σχετικά με την αναζήτηση της καλύτερης δυνατής και «νόμιμης» μορφής κυβέρνησης, ο Ρουσσώ είναι της άποψης ότι η σύνθεση, η διεισδυτικότητα ή η ενεργητικότητα αποτελούν την επουσιώδη σημασία της κυβέρνησης, ενώ η ουσιαστική σημασία της έγκειται στην συνάφειά της με την γενική και την επιμέρους βούληση. Επομένως, το άτομο ή τα άτομα που συνθέτουν μια κυβέρνηση πρέπει να διαθέτουν, *πρώτον*, μια ατομική βούληση, η οποία αποσκοπεί στο ατομικό συμφέρον, *δεύτερον*, μια συλλογική βούληση ή βούληση του σώματος, και, *τρίτον*, την βούληση όλου του λαού, που δεν είναι άλλη από την γενική βούληση. Αν η πρώτη βούληση είναι μηδενική και η δεύτερη δευτερεύουσα σε σχέση με την τρίτη, τότε θα επικρατήσει, για τον Ρουσσώ, η γενική βούληση εντός «ενός τέλειου νομοθετικού συστήματος».²³⁰

Ωστόσο, τα πράγματα δεν είναι έτσι απλά: Ως μέλος μιας κυβέρνησης, για παράδειγμα, θέτω την επιμέρους μου βούληση υπεράνω όλων και στοχεύω ύστερα να συγκροτήσω μια συλλογική βούληση με άλλους συγκυβερνήτες, για να καταλήξω στο τέλος στην γενική βούληση. Σε μια μοναρχία, η επιμέρους και η συλλογική βούληση ταυτίζονται, και η γενική βούληση αποκτά τον δευτερεύοντα ρόλο. Σε περίπτωση πάλι που η νομοθετική και η εκτελεστική εξουσία εκδηλώνονται από το ίδιο σώμα, οι επιμέρους βουλήσεις θα επικρατήσουν, αφού τα μέλη του νομοθετικού σώματος μετατρέπονται από απλούς πολίτες σε άρχοντες-μέλη εκτελεστικού σώματος· έτσι όμως δεν μειώνεται η απόλυτη δύναμη της κυβέρνησης, αντιθέτως «θα βρίσκεται στο ελάχιστο της σχετικής της ισχύος ή δραστηριότητας».²³¹ Επιπρόσθετα, οι πολίτες

²²⁹ ΚΣ, 118· ΟC III, 400.

²³⁰ ΚΣ, 119· ΟC III, 401. Τροποποίησα ελαφρώς.

²³¹ ΚΣ, 120· ΟC III, 401.

μεμονωμένα, δηλαδή όταν δεν ενώνονται σε κυρίαρχο σώμα, δεν απολαμβάνουν «καμία λειτουργία του κυρίαρχου», ενώ τα μέλη του εκτελεστικού σώματος, οι άρχοντες, τείνουν πάντα να προτάσσουν τις ατομικές τους υποθέσεις, τα ατομικά τους συμφέροντα ή τις επιμέρους τους βουλήσεις.²³² Αυτός είναι ο λόγος που η κυβέρνηση πρέπει να ελέγχεται από τον κυρίαρχο και με αυτή την έννοια να αποτελεί το παθητικό σώμα πολιτικής οργάνωσης.

Οι μορφές κυβέρνησης χαρακτηρίζονται τόσο από τα άτομα που την συνθέτουν όσο και από τον τρόπο άσκησης της πολιτικής εξουσίας. Ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί την παραδοσιακή διάκριση, προκειμένου να τις συνοψίσει σε τρεις: την μοναρχία, την αριστοκρατία και την δημοκρατία. Μπορεί βέβαια να προκύψουν και κάποιες μεικτές μορφές αυτών των διακρίσεων, ανάλογα με τις περιστάσεις που επικρατούν.

Η πιο δραστήρια κυβέρνηση, εκ πρώτης όψεως, είναι η μοναρχία, αφού ο μονάρχης αντλεί την ισχύ του από τον εαυτό του, η βούλησή του δεν μεταβάλλεται, η ενέργειά της στρέφεται πάντοτε στην αποτελεσματικότητα ενός και μόνο ανθρώπου.²³³ Είναι η κατ' εξοχήν μορφή της κυβέρνησης όπου η επιμέρους βούληση έχει την μεγαλύτερη εξουσία· εδώ, η εκτελεστική εξουσία, χάρη στον νομοθετικό χαρακτήρα που διαθέτει ταυτοχρόνως, είναι απόλυτη.²³⁴ Ωστόσο, από αυτή την μορφή, γράφει ο Ρουσσώ, προκύπτει «η έλλειψη συνέχειας στην διαδοχή»,²³⁵ που φέρνει αστάθεια, με αποτέλεσμα να μην «μπορεί για πολύ να διατηρεί έναν ορισμένο σκοπό ούτε μια συνεπή πολιτική συμπεριφορά».²³⁶

Στην περίπτωση της αριστοκρατίας έχουμε τρία είδη: την φυσική αριστοκρατία, που «συμφέρει τους απλούς λαούς», την αιρετή και την κληρονομική, που «είναι η χειρότερη».²³⁷ Η καλύτερη μορφή της αριστοκρατίας για τον Ρουσσώ είναι η αιρετή, καθώς συνοδεύεται από αρετή, σοφία και εμπειρία, με αποτέλεσμα να καταλήγει σε μια

²³² «Η αναλογία των αρχόντων (magistrats) προς την κυβέρνηση πρέπει να είναι αντίστροφη του λόγου των υπηκόων προς τον κυρίαρχο. Όσο δηλαδή το κράτος επεκτείνεται τόσο η κυβέρνηση πρέπει να συρρικνώνεται, έτσι ώστε ο αριθμός των αρχηγών (chefs) να μειώνεται ανάλογα με την αύξηση του λαού», ΚΣ, 121· ΟC III, 402.

²³³ ΚΣ, 120· ΟC III, 401.

²³⁴ ΚΣ, 130· ΟC III, 409.

²³⁵ ΚΣ, 133· ΟC III, 411.

²³⁶ ΚΣ, 135· ΟC III, 412.

²³⁷ ΚΣ, 127· ΟC III, 406.

«συνετή διακυβέρνηση».²³⁸ Η αποτελεσματικότητα αυτής της μορφής οφείλεται στον τρόπο οργάνωσής της, αφού οι συνελεύσεις διεξάγονται εύκολα, οι υποθέσεις συζητώνται επαρκώς και οι αποφάσεις λαμβάνονται τακτικά, οι οικονομικές ανισότητες μειώνονται όσο το δυνατόν (χωρίς να εξαφανίζονται: «μετριασμός για τους πλούσιους και αυτάρκεια για τους φτωχούς»).239

Η δημοκρατία, όπως την αντιλαμβάνεται ο Ρουσσώ, είναι η πιο αδύναμη μορφή πολιτεύματος, καθώς το επιμέρους συμφέρον μπορεί ανά πάσα στιγμή να αναμιγνύεται στις δημόσιες υποθέσεις, με αποτέλεσμα να δημιουργείται σύγχυση ανάμεσα στο εκτελεστικό και το νομοθετικό έργο. Η δημοκρατική κυβέρνηση, όπου ο νομοθέτης εύκολα διαφθείρεται σε περίπτωση που καθοδηγείται από το προσωπικό του συμφέρον, χάνει την αποτελεσματική συγκρότηση χάνοντας την λειτουργικότητά της. Ωστόσο είναι μια μορφή ανώτερη από την μοναρχία, αφού στην πρώτη περίπτωση η «δημόσια φωνή (voix publique)» επιλέγει το ποιος θα έχει υψηλές θέσεις, ενώ στην δεύτερη η κολακεία.

Η υπόθεση της δημοκρατικής κυβέρνησης δεν είναι όμως εύκολη καθώς είναι αδύνατον όλος ο λαός να συμμετέχει σε όλες τις δημόσιες συνελεύσεις· και όταν ως *δήμος* δεν βρίσκεται στην κυβέρνηση, δηλαδή στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας, δεν θα υπάρξει ποτέ μια πραγματική δημοκρατία: «Είναι αντίθετο στην φυσική τάξη να κυβερνά η πλειοψηφία και να κυβερνάται η μειοψηφία».²⁴⁰ Με αυτή την έννοια είναι κατά της δημοκρατίας ο Ρουσσώ; Οι βασικές προϋποθέσεις μιας άμεσης δημοκρατίας θα μπορούσαν να συνδυαστούν υπό ορισμένες συνθήκες· σε ένα πολύ μικρό κράτος, ή ίσως μια πόλη, για να συναθροίζονται εύκολα όλοι οι πολίτες που γνωρίζονται μεταξύ τους, που αλληλοπροστατεύονται και που, αφ' ενός, χαρακτηρίζονται από την απλότητα των ηθών και την ουσιαστική ισότητα περιουσιών και, αφ' ετέρου, δεν διαθέτουν πολυτέλεια, η οποία, δημιουργώντας μαλθακότητα και ματαιοδοξία, «στερεί το κράτος από όλους τους πολίτες, υποδουλώνοντας τους μεν στους δε, και όλους μαζί στην δοξασία (opinion)».²⁴¹ Η δημοκρατία λοιπόν είναι κάτι το τέλειο:

²³⁸ ΚΣ, 127· ΟC III, 407.

²³⁹ ΚΣ, 128· ΟC III, 408.

²⁴⁰ ΚΣ, 124· ΟC III, 404.

²⁴¹ ΚΣ, 125· ΟC III, 405.

Αν υπήρχε λαός θεών, θα κυβερνιόταν δημοκρατικά. Μια τόσο τέλεια διακυβέρνηση δεν ταιριάζει σε ανθρώπους.²⁴²

Εάν συγκρίνουμε τις παραπάνω μορφές κυβέρνησης, ποια θα μπορούσε να ήταν πιο εύκολα προσαρμόσιμη στην πραγματικότητα; Ο Ρουσσώ υποστηρίζει ότι στην δημοκρατική μορφή η κυβέρνηση, ταυτίζοντας τον εαυτό της με το κυρίαρχο σώμα, σχηματίζει «μία κυβέρνηση χωρίς κυβέρνηση», ενώ στην περίπτωση της αριστοκρατίας ο κυρίαρχος και η κυβέρνηση αποτελούν δύο ξεχωριστά σώματα, δύο διαφορετικά νομικά πρόσωπα. Αν και η άμεση δημοκρατία είναι η εκ φύσεως τέλεια μορφή κυβέρνησης, είναι ανεφάρμοστη, επομένως η αιρετή αριστοκρατία εκλαμβάνεται από τον Ρουσσώ ως η καλύτερη *δυνατή* μορφή κυβέρνησης.

Η σύλληψη αυτή δεν σημαίνει ότι δεν υποστηρίζει ένα πολίτευμα δημοκρατικών αξιών, αφού το πολιτικό σύστημα οργάνωσης που προτείνεται ως το δέον από το *Κοινωνικό συμβόλαιο* είναι μια πολιτεία που συγκροτείται με την κυρίαρχη εξουσία του λαού στοχεύοντας στην ανύψωση της ελευθερίας, στην επίτευξη της ισότητας, στην απονομή της δικαιοσύνης και στην επικράτηση της νομιμότητας. Η αιρετή αριστοκρατία είναι η καλύτερη δυνατή μορφή της κυβέρνησης (ορισμού μελών της), όχι όμως ο καλύτερος *τρόπος διακυβέρνησης* (πολιτικού καθεστώτος, πολιτεύματος). Όπως λέει ο Ρουσσώ επιγραμματικά στα *Γράμματα από το βουνό*: «Η καλύτερη κυβέρνηση είναι η αριστοκρατική· η χειρότερη κυριαρχία είναι η αριστοκρατική».²⁴³

Από τα παραπάνω συνεπάγεται ότι όλες οι μορφές κυβέρνησης παρουσιάζουν κάποια θετικά και αρνητικά στοιχεία και η ανασυγκρότησή τους πρέπει να απασχολήσει τους πολιτικούς στοχαστές: «Όλοι γνωρίζουμε πολύ καλά ότι πρέπει να υποφέρουμε μια κακή κυβέρνηση. Το ζήτημα είναι να βρούμε μια καλή κυβέρνηση».²⁴⁴

Ο Ρουσσώ έχει επίγνωση ότι «κυριολεκτικά δεν υπάρχει καμία απλή κυβέρνηση»,²⁴⁵ αφού η φύση των πολιτικών πραγμάτων είναι πολύ περίπλοκη. Π.χ., όποια μορφή κυβέρνησης και αν λάβουμε υπόψη με βάση τις παραπάνω διευκρινήσεις, βλέπουμε ότι

²⁴² ΚΣ, 126· ΟC III, 406. Καθώς μια δημοκρατική κυβέρνηση σε ένα μεγάλο σε έκταση και σε πληθυσμό κράτος απαιτεί, γράφει στους *Στοχασμούς για την διακυβέρνηση της Πολωνίας*, «υπεράνθρωπες ικανότητες». Βλ. ΚΠ, 173-174· ΟC III, 970-971.

²⁴³ ΓΒ, 293· ΟC III, 809.

²⁴⁴ ΚΣ, 136· ΟC III, 413.

²⁴⁵ ΚΣ, 137· ΟC III, 413.

δεν εξαφανίζεται η σχέση εξάρτησης είτε όλων από έναν, είτε των ολίγων από τους πολλούς, είτε των πολλών από τους ολίγους.

Για λόγους ιστορικής σημασίας ο Ρουσσώ αναφέρεται σε παράγοντες που επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο κυβερνάται μια χώρα: Είναι η γεωγραφία, το κλίμα, η πολιτική συμπεριφορά και ο τρόπος εργασίας αυτά που διαφέρουν από κράτος σε κράτος. Όταν συλλογίζεται ο Ρουσσώ όλους αυτούς τους παράγοντες, στο όγδοο κεφάλαιο του Γ' βιβλίου του *Κοινωνικού συμβολαίου*, υποστηρίζει ότι όλες οι μορφές κυβέρνησης δεν ταιριάζουν σε κάθε χώρα. Η απόσταση του λαού από την κυβέρνηση είναι ευθέως ανάλογη προς το βάρος της φορολόγησής του, «ως εκ τούτου, στην δημοκρατία ο λαός φέρει τα λιγότερα βάρη, στην αριστοκρατία περισσότερα, ενώ στην μοναρχία τα μέγιστα. Η μοναρχία λοιπόν ταιριάζει στα πλούσια έθνη, η αριστοκρατία στα μέτρια σε πλούτο και μέγεθος κράτη, ενώ η δημοκρατία στα μικρά και φτωχά κράτη».²⁴⁶

Πιστεύω ότι η αναζήτηση μιας νόμιμης κυβέρνησης στην ρουσσική πολιτική θεωρία θα μπορούσε να εκβάλει σε μια *αμοιβαία* εξάρτηση όλων των συμμετεχόντων στο κυρίαρχο σώμα και στον αποκλεισμό του ενδεχομένου επικράτησης μιας επιμέρους βούλησης επί της γενικής. Για τον Ρουσσώ, έστω και μια φορά να επιβληθεί το συμφέρον του ενός, η επιμέρους του βούληση, η κοινωνική συνθήκη (*traité social*) ανακαλείται.²⁴⁷ Αυτό είναι όμως αυτοκαταστροφικό για μια πολιτική οργάνωση, δεδομένου ότι μια τέτοια οργάνωση στοχεύει πρωτίστως στην αυτοσυντήρησή της: «Ποιος είναι ο σκοπός της πολιτικής κοινότητας (*association politique*); Είναι η αυτοσυντήρηση και η ευημερία των μελών της».²⁴⁸ Η αθέτηση, λοιπόν, αυτής της βασικής δέσμευσης του κοινωνικού συμβολαίου επιτρέπει να αρθούν και οι άλλες υποχρεώσεις που απορρέουν από αυτό.

Εάν η κυβέρνηση σφετεριστεί την κυρίαρχη εξουσία, με την οποία δεν έχει εξουσιοδοτηθεί, θα ασκήσει τα μέσα που διαθέτει για την αυτοσυντήρησή της, εξαναγκάζοντάς με να υπακούσω. Όποια μορφή και αν έχει τούτη η κυβέρνηση, όμως, *απονομιμοποιείται*, και το κράτος είναι καταδικασμένο να διαλυθεί. Το αποτέλεσμα του σφετερισμού της απόλυτης εξουσίας από την κυβέρνηση είναι η αναρχία: Έτσι «η μεν

²⁴⁶ ΚΣ, 139-140· ΟC III, 415.

²⁴⁷ ΚΣ, 149· ΟC III, 422.

²⁴⁸ ΚΣ, 146· ΟC III, 419-420.

δημοκρατία εκφυλίζεται σε *οχλοκρατία*, η δε αριστοκρατία σε *ολιγαρχία*: *θα προσέθετα ότι η μοναρχία εκφυλίζεται σε τυραννία*».²⁴⁹

Το κράτος ως πολιτικό σώμα γεννιέται και πεθαίνει, δημιουργείται και καταστρέφεται όπως ένα φυσικό σώμα. Εάν «η σύσταση του ανθρώπου είναι έργο της φύσης, [τότε] του [...] κράτους [είναι] τεχνούργημα (*ouvrage de l'art*)».²⁵⁰ Ο Ρουσσώ συγκρίνει έτσι το κράτος με έναν άνθρωπο. Με αυτή την έννοια, η διάκριση της νομοθετικής και της εκτελεστικής εξουσίας αντιστοιχείται στην διάκριση του εγκεφάλου και της καρδιάς: «Ο εγκεφάλος μπορεί να παραλύσει και το άτομο ζει ακόμα. Κάποιος άνθρωπος μένει ηλίθιος, κι όμως ζει· αλλά μόλις η καρδιά σταματήσει να λειτουργεί, το ζώο πεθαίνει».²⁵¹ Δεδομένου ότι το κράτος ως κυρίαρχο σώμα αντλεί την υπόστασή του από το κοινωνικό συμβόλαιο και ότι οι νόμοι που παράγει αποτελούν πράξεις της γενικής βούλησης, η παρομοίωση του κράτους με το ανθρώπινο σώμα οδηγεί στο συμπέρασμα ότι «η νομοθετική δύναμη είναι η καρδιά του κράτους»,²⁵² η εξουσία καθεαυτή που το συγκροτεί.

«Θα διαμοιράσουμε, άραγε, την κυρίαρχη εξουσία, ή πάλι πρέπει να την συγκεντρώσουμε σε μια μόνο πόλη, θέτοντας σε εξάρτηση όλες τις άλλες;» αν ένα κράτος έχει περισσότερες από μια πόλεις, διερωτάται ο Ρουσσώ.²⁵³ Δεν μπορούμε να την διαιρέσουμε, γιατί «η κυρίαρχη εξουσία είναι απλή και ενιαία, και δεν μπορεί να διαιρεθεί δίχως να καταστραφεί»· και δεν μπορούμε να την συγκεντρώσουμε αφού «καμία πόλη, πόσο μάλλον ένα έθνος, δεν μπορεί να υποταχθεί νόμιμα σε κάποια άλλη, καθώς η ουσία του πολιτικού σώματος βρίσκεται στην συμφωνία μεταξύ υπακοής και ελευθερίας· οι δε λέξεις *υπήκοος* (*sujet*) και *κυρίαρχος* (*souverain*) είναι ταυτόσημοι συσχετισμοί, των οποίων η ιδέα είναι συγκεντρωμένη σε μια μόνο λέξη *πολίτης*

²⁴⁹ ΚΣ, 150· ΟC III, 423 (υπογραμμίζω μερικώς). Ο Ρουσσώ στις επόμενες παραγράφους του ίδιου κεφαλαίου διευκρινίζει τις έννοιες του τυράννου (*tyran*), του σφετεριστή (*usurpateur*) και του δεσπότη (*despote*): Οι δύο πρώτες έννοιες δηλώνουν το ίδιο πράγμα αφού ο τύραννος είναι «όποιος αποκτά την εξουσία παράνομα» ενώ ο δεσπότης είναι «όποιος θέτει τον εαυτό του υπεράνω των ιδίων των νόμων», ΚΣ, 151· ΟC III, 423.

²⁵⁰ ΚΣ, 152· ΟC III, 424.

²⁵¹ ΚΣ, 152· ΟC III, 424.

²⁵² ΚΣ, 152· ΟC III, 424.

²⁵³ ΚΣ, 155· ΟC III, 427.

(citoyen)».²⁵⁴

Στο πλαίσιο σύστασης της κυβέρνησης, παρατηρήσαμε πως η κυρίαρχη εξουσία δεν απαλλοτριώνεται, ούτε μεταβιβάζεται, ούτε περιορίζεται, διότι θα ήταν

παράλογο και αντιφατικό ο κυρίαρχος να διορίσει (se donne) κάποιον ανώτερό του· αν αναγκαστεί αναλαμβάνοντας την υποχρέωση υπακοής σε έναν κύριο, η ανάληψη της υποχρέωσης αυτής ισοδυναμεί με την επιστροφή στην πρωτόγονη ελευθερία.²⁵⁵

Ίσως ένας από τους βασικούς λόγους κατάρρευσης μιας πολιτικής οργάνωσης έγκειται έτσι στην *διαμεσολάβηση* της κυρίαρχης εξουσίας από ένα άλλο σώμα ενδιάμεσο μεταξύ της κυρίαρχης αρχής και της κυβέρνησης. Αυτό δεν είναι τίποτε άλλο από το σώμα των βουλευτών ή των αντιπροσώπων.

ε) Η αντιπροσώπευση ως εχθρός της γενικής βούλησης

Σύμφωνα με τον Ρουσσώ σε κανένα επίπεδο και σε καμία περίπτωση η κυρίαρχη αρχή (autorité souveraine) δεν είναι δυνατόν να συγκροτηθεί ή να ασκηθεί από άλλους παρά μόνον από το σώμα του κυρίαρχου λαού. Υπάρχει δηλαδή μια αμεσότητα που χαρακτηρίζει τον κυρίαρχο στην εκδήλωση της γενικής του βούλησης. Όταν προκύπτει ένα τρίτο σώμα που επιτηρεί την πολιτική οργάνωση στο όνομα της κυρίαρχης εξουσίας στις γενικές συνελεύσεις, τότε όχι η κυβέρνηση ως η εκτελεστική εξουσία, αλλά το ίδιο το κρατικό μόρφωμα βαίνει προς κατάρρευση. Γιατί οι δημόσιες υποθέσεις που πρέπει να είναι το πρωταρχικό μέλημα των πολιτών αφήνονται στην ευχέρεια κάποιων εκλεγμένων βουλευτών (députés) ή αντιπροσώπων (représentants) τους οποίους κανένας μηχανισμός δεν υποχρεώνει να πράττουν *μόνο* ό,τι επιτάσσει η γενική βούληση και όχι οι επιμέρους τους βουλήσεις.

Οι υπηρεσίες που παρέχουν τα μέλη αυτού του τρίτου σώματος και για τις οποίες συγκροτήθηκε το κοινοβούλιο, είναι αμειβόμενες, και αυτό εξαφανίζει την ελευθερία, μια και η δικαιοσύνη, το καθήκον και, τελικά, το κράτος βγαίνουν έτσι στο σφυρί. Ο

²⁵⁴ ΚΣ, 156· ΟC III, 427.

²⁵⁵ ΚΣ, 164· ΟC III, 432.

Ρουσσώ δεν αντιλαμβάνεται κανένα δημόσιο καθήκον ως ικανό να γίνεται επί πληρωμή γιατί αυτό θα άρμοζε μόνο σε μια ιδιωτική υπόθεση. Όταν οι πολίτες πληρώνουν κάποιους για να κάνουν αυτό που είναι το δικό τους καθήκον προς το κυρίαρχο σώμα, βαθαίνουν την αντιμισθία (finance) και υποδουλώνονται εν επιγνώσει τους: «Όλα τα δεινά μου προέρχονται από αυτούς που πληρώνω για να με προστατεύσουν». ²⁵⁶ Επομένως η μεταβίβαση του «ιερού» πολιτικού καθήκοντος σε αντιπροσώπους θέτει την ελευθερία σε κίνδυνο. Για τον Ρουσσώ, πρόκειται κυριολεκτικά για καταστροφή:

Όσο καλύτερα έχει συσταθεί κάποιο κράτος τόσο οι δημόσιες υποθέσεις υπερισχύουν έναντι των ιδιωτικών στο πνεύμα των πολιτών. ²⁵⁷

Η συμμετοχή στα δημόσια πράγματα αποτελεί καθήκον στην ευνοούμενη πολιτεία, όπως η υπακοή στους νόμους, δηλαδή η απόκτηση της ηθικής ελευθερίας και συνάμα της *αυτονομίας*. Εάν κάποιος πει «Τι με ενδιαφέρει;», συμπεραίνουμε πως «το κράτος έχει χαθεί». ²⁵⁸ Δεν μπορώ να αναθέσω το υπέρτατο αξίωμα του *συμμετέχειν* στα δημόσια πράγματα σε κάποιον άλλον και να παραμείνω το ίδιο ελεύθερος. Γιατί, όπως προκύπτει από τα παραπάνω κεφάλαια, η συμμετοχή στην γενική βούληση, άρα και στον κυρίαρχο, είναι συγκροτητική της ελευθερίας μου ως πολίτη, αφού χάρη σε αυτήν νομοθετεί ο ίδιος που υπακούει στους νόμους. Γι' αυτό τον λόγο ο Ρουσσώ υποστηρίζει ότι η γενική βούληση είναι μια και «δεν αντιπροσωπεύεται με κανένα τρόπο: Υπάρχει είτε αυτή η ίδια ή κάτι άλλο· δεν υπάρχει μέσος όρος». ²⁵⁹

Οι βουλευτές δεν δικαιούνται να λαμβάνουν αποφάσεις εν ονόματι του λαού· δεν είναι αντιπρόσωποι του λαού, αλλά το πολύ πολύ επίτροποι του (commissaires). Το κύρος του νόμου υπάρχει μόνο στον βαθμό που τον επικυρώνει ο λαός:

Ο αγγλικός λαός νομίζει ότι είναι ελεύθερος· απατάται οικτρά· είναι ελεύθερος μόνο κατά την εκλογή των μελών του κοινοβουλίου· μόλις εκλεγούν, είναι δούλος, δεν είναι τίποτα. Ο τρόπος με τον οποίο διαχειρίζεται τις σύντομες στιγμές της

²⁵⁶ ΠΟ, 87· ΟC III, 253. Μάλιστα και στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας* μιλά γι' αυτό κυρίως στον δεύτερο ουσιαστικό κανόνα της δημόσιας οικονομίας.

²⁵⁷ ΚΣ, 159· ΟC III, 429.

²⁵⁸ ΚΣ, 159· ΟC III, 429.

²⁵⁹ ΚΣ, 159-160· ΟC III, 429.

ελευθερίας του αποδεικνύει ότι αξίζει να την χάσει.²⁶⁰

Κατά τον Ρουσσώ, η ιδέα της αντιπροσώπευσης είναι μια νεώτερη ιδέα της δυτικής πολιτικής σκέψης. Ούτε στην αθηναϊκή εκκλησία του δήμου ούτε στην Ρώμη υπήρχαν αντιπρόσωποι, με την έννοια ότι ασκούσαν την κυρίαρχη εξουσία προς ίδιον όφελος και επομένως σφετερίζονταν την κυρίαρχη εξουσία. Υπήρχαν στην υπηρεσία του δημόσιου πράγματος είτε ως επίτροποι είτε ως σύμβουλοι ή λειτουργοί, ποτέ όμως ως αρμόδιοι ή εξουσιοδοτημένοι για την εισήγηση νόμων προς ψήφιση. Για τον Ρουσσώ η ιδέα αυτή είναι κληροδότημα του φεουδαρχικού τρόπου πολιτικής οργάνωσης.²⁶¹ Με την αντιπροσώπευση, υποστηρίζει, έχουμε μια νέα εκδοχή της υποδούλωσης. Ως γνωστόν, ο ίδιος είναι κατά της δουλείας, και χαίρεται όταν αυτός ο θεσμός υποχωρεί, αλλά δεν παύει να θεωρεί ότι, με την μεταβίβαση του κυριαρχικού δικαιώματος, δηλαδή με την εισαγωγή της αντιπροσώπευσης, οι νεώτεροι πολίτες, που δεν έχουν πια δούλους, μεταμορφώνονται, έστω και οικειοθελώς, *οι ίδιοι* σε δούλους:

Εσείς, οι νεώτεροι λαοί, δεν έχετε καθόλου δούλους, αλλά είστε οι ίδιοι δούλοι και πληρώνετε την ελευθερία τους με την δική σας.²⁶²

Μάλιστα όταν πληρώνω κάτι με την ελευθερία μου, δεν είμαι πλέον εγώ, αφού είναι η μόνη αναγνωρίσιμη ιδιότητα που έχω αποκτήσει μέσα σε μια μη φυσική κατάσταση. Μέσα σε αυτήν, δεν είμαι πλέον ένα μεμονωμένο άτομο, αλλά μέλος ενός σώματος. Επομένως, σύμφωνα με τον συλλογισμό αυτό, «από την στιγμή που κάποιος λαός αποκτήσει αντιπρόσωπους δεν είναι πλέον ελεύθερος, ούτε υπάρχει».²⁶³ Ο λαός αυτοκαταργείται όταν αντικαθίσταται από ένα νομοθετικό σώμα άλλο από τον ίδιο.

Ο Ρουσσώ ολοκληρώνει το κεφάλαιο με τον ίδιο οξύ τόνο κριτικής που χρησιμοποιεί στο θέμα της αντιπροσώπευσης. Πώς θα μπορούσε να συγκροτηθεί η πολιτική οργάνωση εντός ενός μεγάλου σε έκταση κράτους; Αυτό το θέμα σκόπευε ο Ρουσσώ να το θέσει στους *Πολιτικούς θεσμούς*, που τελικά δεν γράφτηκαν. Θα σχολιάσω αυτό το θέμα στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, με την

²⁶⁰ ΚΣ, 160· ΟC III, 430.

²⁶¹ ΚΣ, 160· ΟC III, 430.

²⁶² ΚΣ, 162· ΟC III, 431.

²⁶³ ΚΣ, 162· ΟC III, 431.

βοήθεια άλλων πολιτικών του κειμένων για την Κορσική, την Πολωνία και την Γενεύη, ώστε να έχουμε μια όσο το δυνατόν πιο κατατοπιστική άποψη επ' αυτού.

Συνεπώς η αντιπροσώπευση πλήττει την γενική βούληση. Η γενική βούληση, κατόπιν ενσωμάτωσης όλων σε ένα και ενιαίο σώμα του κυρίαρχου, «αποβλέπει στην διατήρηση όλων μαζί και στο ευ ζην».²⁶⁴ Όταν αυτό το σώμα συγκροτείται έτσι, το κράτος ευημερεί. Γιατί μόνο σε αυτή την περίπτωση

όλοι οι μηχανισμοί του κράτους είναι ισχυροί και απλοί, οι αρχές του σαφείς και διαυγείς, δεν υπάρχουν καθόλου συγκεχυμένα και αντιφατικά συμφέροντα, το κοινό αγαθό είναι ολοφάνερο παντού και χρειάζεται μόνο η ορθοφροσύνη (*bon sens*) για να το αντιληφθεί. Ειρήνη, ενότητα και ισότητα είναι εχθροί της πολιτικής μηχανορραφίας (*subtilité*). Ανθρωποι απλοί και ευθείς είναι δύσκολο να εξαπατηθούν εξαιτίας της απλότητάς τους.²⁶⁵

Σύμφωνα με το τέταρτο και τελευταίο βιβλίο του *Κοινωνικού συμβολαίου*, αν η γενική βούληση, που είναι αδιαίρετη και βρίσκεται στο κυρίαρχο μόνο σώμα, ενώ μεταβιβάζεται σε άλλα σώματα σαν αυτά των βουλευτών ή αντιπροσώπων, δεν είναι πλέον ακαταμάχητη, άτρωτη (*indestructible*), οι επιμέρους βουλήσεις υπερισχύουν, με αποτέλεσμα να «κυρώνονται ψευδώς υπό το όνομα του νόμου άδικα ψηφίσματα που δεν στοχεύουν παρά στο επιμέρους συμφέρον».²⁶⁶ Η τελική έκβαση είναι τότε ότι το κράτος εξασθενίζει και καταρρέει, αφού η γενική βούληση έχει χάσει *την γενικότητά της*.

Δηλαδή η γενική βούληση υπάγεται σε επιμέρους βουλήσεις, αλλά δεν παύει εν τούτοις να υφίσταται. Για τον Ρουσσώ η γενική βούληση «είναι πάντα σταθερή, αναλλοίωτη και καθαρή».²⁶⁷ το ότι αφήνει την θέση της σε επιμέρους βουλήσεις, δεν σημαίνει ότι η ίδια παύει να υπάρχει.

Υγιές είναι επομένως ένα πολιτικό σώμα που συγκροτείται και διευθύνεται από την γενική βούληση. Αυτό που έχει σημασία όσον αφορά την διευθέτηση αυτή έγκειται στις συνελεύσεις των ίδιων των συμβαλλομένων και όχι των αντιπροσώπων, γι' αυτό μάλιστα κατακρίνει ο Ρουσσώ το ενδιάμεσο σώμα. Στις συνελεύσεις λοιπόν συζητώνται

²⁶⁴ ΚΣ, 170· ΟC III, 437.

²⁶⁵ ΚΣ, 170· ΟC III, 437.

²⁶⁶ ΚΣ, 172· ΟC III, 438.

²⁶⁷ ΚΣ, 172· ΟC III, 438.

οι δημόσιες υποθέσεις και «όσο περισσότερο επικρατεί αρμονία [...] δηλαδή όσο περισσότερο οι απόψεις προσεγγίζουν την ομοφωνία, τόσο περισσότερο η γενική βούληση επικρατεί».²⁶⁸ Ωστόσο, υπάρχει ένας μόνο νόμος που απαιτεί ομοφωνία εκ φύσεως: το κοινωνικό σύμφωνο. Είναι μια διαδικασία που προϋποθέτει την συγκατάθεση όλων.²⁶⁹ Τι θα γίνει αν διαφωνήσει κανείς σε κάποιο επιμέρους ζήτημα;

Κατ' αρχάς, μια πρόταση στις συνελεύσεις λαμβάνεται υπόψη αν κριθεί σύμφωνη με την γενική βούληση. Κατόπιν, συζητιέται ως θέμα προς ψήφιση. Εγώ μπορώ να διαφωνήσω, αλλά αν το σώμα την υπερψηφίσει, «επικρατεί η αντίθετη γνώμη από την δική μου, [οπότε] δεν αποδεικνύεται τίποτε άλλο παρά ότι έχω σφάλλει, και ότι δεν ίσχυε αυτό που πίστευα πως ήταν γενική βούληση».²⁷⁰ Οι πολίτες ως τέτοιοι, δηλαδή όσο έχουν την ελευθερία και την βούληση να υφίστανται ως πολίτες, καθοδηγούνται στις συνελεύσεις από το κοινό καλό και κανείς τους ούτε σκέφτεται ούτε έχει την δυνατότητα να επιβάλλει το ατομικό του συμφέρον. Η συμμετοχή καθεαυτή συμβάλλει έτσι στην διατήρηση της γενικής βούλησης. Η συγκατάθεση και η υπακοή στους νόμους ισοδυναμεί λοιπόν με την απόκτηση της ηθικής ελευθερίας από τον πολίτη μέσω της συμμετοχής του στις συνελεύσεις.

στ) Οι αρχαίοι θεσμοί ως μηχανισμοί διατήρησης της γενικής βούλησης

Μετά την Αναγέννηση γίνεται έντονα αισθητή η νοσταλγία στοχαστών, λογοτεχνών και καλλιτεχνών για την υπέρτατη πολιτική, στρατιωτική και ηθική αξία της Ρώμης, μια αξία που διεισδύει στα κείμενα ή τα έργα της νεωτερικότητας. Έτσι και ο Ρουσσώ στο Δ' βιβλίο του *Κοινωνικού συμβολαίου* αναφέρεται σε κάποιους αρχαίους θεσμούς όπως οι συνελεύσεις του ρωμαϊκού δήμου (*comices romains*), η δημαρχία (*tribunat*), η δικτατορία (*dictature*) και η τιμητεία (*censure*) ώστε να καταστήσει κατανοητά τα θεμέλια της έννομης πολιτείας του *Κοινωνικού συμβολαίου*.

Αναφέρεται σε αυτούς τους θεσμούς καθώς ο καθένας με την λειτουργικότητά του συμβάλλει στην διατήρηση της γενικής βούλησης, κρατώντας το κρατικό μόρφωμα σε

²⁶⁸ ΚΣ, 173· ΟC III, 439.

²⁶⁹ ΚΣ, 174· ΟC III, 440.

²⁷⁰ ΚΣ, 175· ΟC III, 441.

επαγρύπνηση και σε ετοιμότητα καταπολέμησης όχι μόνο εξωτερικών απειλών αλλά και αιτιών εσωτερικής κατάρρευσης.

Ενδείξεις εσωτερικής κατάρρευσης φαίνεται να είναι, για τον Ρουσσώ, αφ' ενός, η απομάκρυνση από τον τελικό σκοπό της πολιτείας, την πραγμάτωση της ελευθερίας και της ισότητας μέσω της γενικής βούλησης του κυρίαρχου σώματος, και, αφ' ετέρου, η μη τιμωρία πράξεων που στρέφονται κατά του δημόσιου πράγματος. Αυτά φέρνουν σταδιακά το τέλος ενός κράτους.

Στην Ρώμη οι συνελεύσεις ή εκκλησίες (comices) συγκαλούνταν με βάση τον νόμο· χαρακτηρίζονταν από άμεση συμμετοχή όλων των πολιτών· επίσης χάρη στους παλαιούς κανονισμούς πραγμάτων με άνεση όλες τις συζητήσεις τους και κατέληγαν σε τελικές αποφάσεις.²⁷¹ Μια τέτοια αμεσοδημοκρατική οργάνωση σαφώς έχει να κάνει με τις διαστάσεις που έχει η συνέλευση, αλλά θεμελιώνεται ως προς το περιεχόμενό της στην ιδέα της συμμετοχής και της ενασχόλησης με τα πολιτικά πράγματα.

Πρόκειται για έναν ισχυρισμό που επαναλαμβάνεται και στις προτάσεις του για την Κορσική και Πολωνία, όπως θα δούμε αργότερα. Αλλά αυτό που έχει σημασία για μας εν προκειμένω είναι ότι *η ίδια η συμμετοχή στην δημόσια ζωή* προσφέρει μια εγγύηση στην ελευθερία και την ισότητα γιατί διατηρεί ζωντανή την γενική βούληση.

Ένας άλλος μηχανισμός περιφρούρησης της ελευθερίας και της ισότητας είναι η δημαρχία, δηλαδή ο θεσμός του θεματοφύλακα των νόμων, που διατηρεί στην ζωή την νομοθετική εξουσία· η δημαρχία δεν είχε κάποια νομοθετική ή εκτελεστική δικαιοδοσία, αντιθέτως λειτουργούσε ανάμεσα στον κυρίαρχο που νομοθετεί και στην κυβέρνηση που εκτελεί νόμους, είχε ενδιαμέσο ρόλο, όχι όμως με την έννοια των βουλευτών ή των αντιπροσώπων, που υποκλέπτουν τον νομοθετικό ρόλο του κυρίαρχου.

Επειδή όμως από την φύση του αυτός ο θεσμός είναι ευάλωτος στις καταχρήσεις, τον οργάνωσαν οι Ρωμαίοι με τρόπο ώστε τα μέλη του να μην είναι μόνιμα αλλά να ορίζονται ανά διαστήματα. Έτσι, μπόρεσαν οι σοφοί νομοθέτες της Ρώμης να χρησιμοποιήσουν τον θεσμό της δημαρχίας για την διατήρηση των δύο σπουδαίων αυτών σωμάτων, του νομοθετικού και του εκτελεστικού.²⁷²

Σε περιόδους έκτακτης ανάγκης, όπου ανακύπτουν προβλήματα που δεν έχουν

²⁷¹ ΚΣ, 179-193· ΟC III, 444-454.

²⁷² ΚΣ, 193-195· ΟC III, 453-455. Ο δήμαρχος δεν εισηγείται νόμους προς ψήφιση, καθώς «η δημαρχία δεν είναι καταστατικό μέρος της πολιτείας», ΚΣ, 193· ΟC III, 454.

προβλεφθεί, η σωτηρία του κράτους επιβάλλει να ανασταλεί η λειτουργία είτε της κυβέρνησης, αν πρόκειται για μικρή απειλή, είτε της νομοθετικής εξουσίας του κυρίαρχου, αν απειλείται η ίδια η γενική βούληση. Η αναστολή δεν σημαίνει κατάργηση της μιας ή της άλλης εξουσίας, ούτε την εξαφάνιση της γενικής βούλησης· υιοθετείται με σκοπό την διατήρηση της έννομης τάξης, ώστε να μην πληγεί η γενική βούληση. Έτσι, η κυριαρχία βρίσκεται *απεριόριστα* αλλά για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα στα χέρια ενός δικτάτορα. Οι Ρωμαίοι δεν είχαν τον φόβο μήπως αυτός σφετεριστεί μια για πάντα την εξουσία, αντίθετα αποδέχονταν ως ένα βαρύ καθήκον την δικτατορία και μόλις εξαφανίζονταν οι ανάγκες που την είχαν καταστήσει αναγκαία, οι δικτάτορές τους, άχρηστοι πλέον, παραιτούνταν, για να μην γίνουν τύραννοι.²⁷³

Οι παραπάνω θεσμοί, έτσι όπως λειτουργούν, αφορούν ζητήματα τεχνικά. Η σύσταση, η αρμοδιότητα και ο ρόλος τους είναι δευτερεύουσας σημασίας. Ένας από τους πιο σπουδαίους θεσμούς της αρχαίας Ρώμης είναι η τιμητεία, μέσω της οποίας εκδηλώνεται η δημόσια κρίση (judgement). Ο κήνσορας ή ο τιμητής είναι ο πληρεξούσιος της κοινής γνώμης που αποτελεί ένα είδος νόμου. Η τιμητεία ή το δικαστήριο των τιμητών εκφράζει λοιπόν το λαϊκό φρόνημα. Δεν έχει ωστόσο νομικό κύρος. Είναι ένας θεσμός χρήσιμος «για την διατήρηση των ηθών, ποτέ όμως για την αποκατάστασή τους».²⁷⁴ Η κύρια αρμοδιότητα της τιμητείας είναι η καταπολέμηση της διαφθοράς των ηθών, από την μια, και, από την άλλη, η ενίσχυση της κοινής γνώμης.²⁷⁵

Έτσι, την προστασία της ελευθερίας εγγυώνται αυτοί οι θεσμοί: «Οι νόμοι είχαν τους κήνσορες, ο λαός τους δημάρχους και η γερουσία δεν ήταν εκείνη που εξέλεγε τους υπάτους».²⁷⁶ Συνεπώς οι αρχαίοι θεσμοί, από την μια, κατά την συγκρότηση μέσω της νομοθετικής διαδικασίας, και, από την άλλη, ως μηχανισμοί διατήρησης της γενικής βούλησης αποτελούν παράδειγμα που ο Ρουσσώ, σε όλα τα πολιτικά του έργα, προτείνει να ενσωματωθούν στην πολιτική οργάνωση.

Το παράδειγμα της Σπάρτης και της Ρώμης επανέρχεται στον ρουσσωικό στοχασμό πριν γίνει καν λόγος για οποιαδήποτε θεσμοθέτηση γιατί οι νόμοι έχουν σοφία όχι μόνο επειδή συντάσσονται σύμφωνα με την γενική βούληση και αποσκοπούν στο κοινό καλό,

²⁷³ ΚΣ, 196-199· ΟC III, 455-458.

²⁷⁴ ΚΣ, 200· ΟC III, 459.

²⁷⁵ ΚΣ, 200-202· ΟC III, 458-459.

²⁷⁶ ΚΠ, 184· ΟC III, 978.

αλλά και στο μέτρο που εφαρμόζονται και υπακούονται από τους πολίτες, όπως ίσχυε στην Σπάρτη και την προ-αυτοκρατορική Ρώμη: Στους *Στοχασμούς για την διακυβέρνηση της Πολωνίας* ο Ρουσώ γράφει χαρακτηριστικά: «Να είστε βέβαιοι ότι, όπου νομίζετε ότι κάνετε τους νόμους που κυβερνούν, θα είναι οι άνθρωποι που θα κυβερνούν».²⁷⁷ Οι νόμοι κυβερνούν όταν κυβερνούν οι ενάρετοι άνθρωποι.

Όλοι αυτοί οι θεσμοί επηρέασαν με τον έναν ή τον άλλον τρόπο τις σκέψεις του Ρουσώ, αλλά εκτός από την τιμητεία υπάρχει και ένας άλλος θεσμός που είναι πολύ σημαντικός. Πρόκειται για την *θρησκεία*. Είναι σημαντικός θεσμός επειδή έχει να κάνει άμεσα με τις αρετές ή δεισδιαιμονίες στο πλαίσιο της δημόσιας ζωής και επηρεάζει θετικά ή αρνητικά την πολιτική οργάνωση ανάλογα με την διδασκαλία και τον σκοπό του. Στην συνέχεια θα μιλήσω γι' αυτό το θέμα σε σχέση με την πολιτική οργάνωση.

ζ) Η πολιτική θρησκεία ή η άνοδος της εκκοσμίκευσης

Σε όλο το κεφάλαιο του Δ' βιβλίου του, ο Ρουσώ πραγματεύεται το θέμα της θρησκείας σε σχέση με τον πολιτικό ρόλο που διαδραματίζει σε μια κοινωνία: Εξ ου και ο τίτλος του εν λόγω κεφαλαίου: «Πολιτική θρησκεία (religion civile)». Η σύλληψη της ιδέας μιας θρησκείας είναι ένα πολιτικό θέμα. Η θρησκεία σχολιάζεται από την σκοπιά της πολιτικής οργάνωσης, καθώς η αδυναμία των ανθρώπων να κατανοούν και να ερμηνεύουν τα φυσικά γεγονότα τούς ώθησε στην υιοθέτηση της ιδέας ενός δημιουργού αφέντη ο οποίος, ορίζοντας όλες τις σχέσεις είτε ανθρώπων προς ανθρώπους, είτε των ανθρώπων προς την φύση, είτε και των ανθρώπων προς την κοινωνία όπου ζουν, διευθύνει όλα τα φυσικά, κοινωνικά και πολιτικά πράγματα.

Βέβαια, η διείσδυση μιας τέτοιας ιδέας είναι προϊόν μιας μακράς περιόδου διαμόρφωσης των συμπεριφορών και των νοοτροπιών. Έτσι η αδυναμία μετατράπηκε σε ελπίδα για κάτι το ιδανικό, απαραίτητο για την ευτυχία. Επομένως, κάθε πολιτική κοινωνία απέκτησε έναν θεό ως επικεφαλής της με αποτέλεσμα να «υπήρχαν τόσοι θεοί όσοι και λαοί».²⁷⁸ Λίγο ως πολύ έτσι εμφανίζεται η ιδέα ενός Θεού· και με την ιδέα αυτή εμφανίζεται η λατρεία ως αφοσίωση και απόλυτη υποταγή.

²⁷⁷ ΚΠ, 150· ΟC III, 955.

²⁷⁸ ΚΣ, 202· ΟC III, 460.

Το κεφάλαιο αυτό αντικατοπτρίζει την ιστορική πορεία της λατρείας όπως την αντιλαμβάνεται ο Ρουσσώ, με την εμφάνιση των πρώτων μορφών κοινωνικότητας και ύστερα με την θεολογική θεμελίωση των θρησκειών. Η ειδωλολατρεία βρίσκεται στις απαρχές των θρησκειών.

Σε περίπτωση σύγκρουσης δεν θα μπορούσαν πολλοί λαοί να έχουν τον ίδιο επικεφαλής, οπότε έπρεπε να διακριθούν τα έθνη και έτσι, κατά τον Ρουσσώ, «προέκυψε ο πολυθεϊσμός και από αυτόν η θεολογική και πολιτική αδιαλλαξία».²⁷⁹ Όπως κάθε λαός έχει την δική του κυβέρνηση, έχει και δικούς του θεούς, οπότε κάθε πόλεμος γίνεται και θρησκευτικός. Η κατοχή ενός λαού σήμαινε έτσι και την αποδοχή της θρησκείας του νικητή. Η αλλαξοπιστία των ηττημένων ήταν υποχρεωτική διότι «κάθε θρησκεία είναι συνδεδεμένη αποκλειστικά με τους νόμους του κράτους που την επέβαλλε, δεν υπήρχε άλλος τρόπος να προσηλυτισθεί ένας λαός εκτός αν υποδουλωνόταν, ούτε υπήρχαν άλλοι ιεραπόστολοι πλην των κατακτητών».²⁸⁰ Με την ανάδειξη αυτοκρατικών δυνάμεων, όπως η Ρώμη, εξαπλώθηκε «το νομικό καθεστώς της πόλης-κράτους»²⁸¹ και «ο πολυθεϊσμός έγινε στον γνωστό κόσμο σαν μια και μόνο θρησκεία».²⁸²

Οι εθνικοί (raïens) που, από την μια, προσπαθούσαν να συντηρήσουν την ειδωλολατρεία τους και, από την άλλη, να αντιδράσουν σε οποιαδήποτε αλλαγή της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων, δεν είχαν επιτυχές αποτέλεσμα. Αρχικά με τους Εβραίους και μετά με τους χριστιανούς η ταύτιση θεολογικής και πολιτικής εξουσίας τίθεται υπό αμφισβήτηση και μάλιστα ο διαχωρισμός του θεολογικού και του πολιτικού συστήματος που καθιερώθηκε από τον Ιησού, με την σύλληψη του πνευματικού βασιλείου επί της γης, «διέσπασε την μονάδα του κράτους και προκάλεσε εσωτερικές διαιρέσεις».²⁸³ Οι χριστιανοί θεωρούνται ύπουλοι από τον Ρουσσώ: Μόλις αποκτήσουν δύναμη, θα σφετεριστούν την εξουσία και τότε θα επιβληθεί η ιδέα τους για ένα υποτιθέμενο βασίλειο. Όπως στην περίπτωση των Εβραίων που αρνούσαν την αναγνώριση και επομένως την αποδοχή άλλου θεού, έτσι και στην περίπτωση των

²⁷⁹ ΚΣ, 202· OC III, 460.

²⁸⁰ ΚΣ, 204· OC III, 461.

²⁸¹ «Droit de cité», ΚΣ, 205· OC III, 462.

²⁸² ΚΣ, 205· OC III, 462.

²⁸³ ΚΣ, 205· OC III, 462.

χριστιανικών λαών οι διωγμοί τους είχαν πολιτικές αιτίες, αφού θεωρούνταν αντάρτες από πολιτική άποψη (*rebelles*).

Οι Άγγλοι και οι Ρώσοι επιχείρησαν, ισχυρίζεται ο Ρουσσώ, να επαναφέρουν τον παλαιό τρόπο οργάνωσης του κράτους και της θρησκείας δια της υπαγωγής τους σε μια μόνο αρχή (δημιουργώντας αυτοκέφαλες εκκλησίες), αλλά απέτυχαν. Η αποτυχία τους εντοπίζεται στο ότι τόσο οι Άγγλοι βασιλείς όσο και οι Ρώσοι τσάροι «έγιναν περισσότερο λειτουργοί της [εκκλησίας] παρά κύριοί της, κι απέκτησαν περισσότερο το δικαίωμα να την διαφυλάττουν παρά να την μεταβάλλουν· δεν είναι νομοθέτες της παρά μόνο ηγέτες».²⁸⁴ Έτσι δεν μπόρεσαν να εμποδίσουν την εκκλησία να έχει μια άλλη νομοθετική εξουσία από την πολιτική, με αποτέλεσμα να υφίστανται δύο διαφορετικά νομοθετικά σώματα εντός μιας πολιτικής οργάνωσης.

Ο Ρουσσώ αναγνωρίζει ότι «ανάμεσα από όλους τους χριστιανούς συγγραφείς» μόνον ο Χομπς «τόλμησε να προτείνει την ένωση των δύο κεφαλών του αετού και την αποκατάσταση της πολιτικής ενότητας, χωρίς την οποία κανένα κράτος ή κυβέρνηση δεν μπορούν να συγκροτηθούν σωστά». Βέβαια η πρόταση του Χομπς δεν συνάδει με το σύστημα του χριστιανισμού και το «δεσποτικό πνεύμα» του,²⁸⁵ που δεν επιτρέπει στον κληρικό να υποτάσσεται στο κράτος. Γι' αυτό «όλοι οι ριζοσπαστικοί στοχαστές θεωρούσαν την θρησκεία δόλο των ιερέων», όπως σημειώνει ο Φαράκλας για τον δέκατο όγδοο αιώνα.²⁸⁶

Ο Ρουσσώ βλέπει όλες τις μορφές της εξουσίας εντός της πολιτικής οργάνωσης να συσσωρεύονται στην κρατική οντότητα, καθώς ένας λαός δεν μπορεί να συγκροτηθεί πολιτικά και να έχει την ίδια στιγμή ένα θρησκευτικό σώμα που να μην υπάγεται στον κυρίαρχο. Δεν αρνείται την σημασία της θρησκείας, καθώς όπως γράφει ο ίδιος ότι «ποτέ δεν θεμελιώθηκε κάποιο κράτος χωρίς να χρησιμεύσει η θρησκεία σαν βάση».²⁸⁷ Όμως δεν θεωρεί τον χριστιανισμό κατάλληλο για την εδραίωση της θεσμικής λειτουργίας του κράτους: «Ο χριστιανικός νόμος είναι ουσιαστικά πιο επιβλαβής παρά χρήσιμος προκειμένου για την ισχυρή συγκρότηση ενός κράτους».²⁸⁸

²⁸⁴ ΚΣ, 206· ΟC III, 463.

²⁸⁵ ΚΣ, 207· ΟC III, 463.

²⁸⁶ Γ. Φαράκλας, *Θέση και αλήθεια*, ό.π., σ. 342.

²⁸⁷ ΚΣ, 208· ΟC III, 464.

²⁸⁸ ΚΣ, 208· ΟC III, 464.

Ερωτήματα σχετικά με το πώς πρέπει να σχετισθεί το θέμα της θρησκείας με την ιστορία και με την πολιτική οργάνωση απασχολούν το τελευταίο κεφάλαιο του *Κοινωνικού συμβολαίου* όπου ο Ρουσσώ ισχυρίζεται ότι υπάρχουν τρία είδη θρησκειών: *θρησκεία του ανθρώπου, θρησκεία του πολίτη και θρησκεία του ιερέα*. Η τελευταία, που δεν συγκροτεί μια κοινωνία αλλά αντιθέτα αποτελεί λόγο πολιτικής διάσπασής της, δεν χρήζει ιδιαίτερης επεξεργασίας, καθώς «θέτει τον άνθρωπο σε αντίθεση με τον εαυτό του».²⁸⁹ Ο Ρουσσώ εστιάζει λοιπόν την προσοχή του στα δύο πρώτα είδη θρησκειών.

Η θρησκεία του ανθρώπου «χωρίς ναούς, χωρίς βωμούς και χωρίς τελετουργίες, περιορίζεται στην καθαρά εσωτερική λατρεία του υπέρτατου θεού και στα αιώνια καθήκοντα της ηθικής».²⁹⁰ Είναι, για τον Ρουσσώ, ο αληθινός θεϊσμός, δηλαδή το φυσικό θείο δίκαιο (*droit divin naturel*)· όπως ο απλός χριστιανισμός ως θρησκεία του Ευαγγελίου και όχι αυτή που επικράτησε. Ωστόσο αυτό το είδος δεν έχει μια ιδιαίτερη σχέση με το πολιτικό σώμα, δεν δίνει στους νόμους μια κάποια ισχύ, δεν συνδέει τους πολίτες με το κράτος και επομένως δεν σύμβαλλει στην αποτελεσματικότητα της πολιτικής οργάνωσης.

Από την άλλη πλευρά, η θρησκεία του πολίτη περιλαμβάνει τελετουργίες και γενικότερα μια εξωτερική λατρεία που καθορίζεται από τους νόμους. Στα μάτια της, επειδή περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη χώρα, οι άλλοι είναι «άπιστοι, ξένοι και βάρβαροι».²⁹¹ Αποτελεί, για τον Ρουσσώ, ένα «πολιτικό ή θετικό θείο δίκαιο (*droit divin civil ou positif*)», όπως ήσαν οι θρησκείες των πρώτων λαών.²⁹² Η θρησκεία του πολίτη είναι καλή καθώς «συνδυάζει την θεϊκή λατρεία με την αγάπη των νόμων» και επίσης καθιστά «την πατρίδα αντικείμενο λατρείας των πολιτών».²⁹³ Είναι όμως ακατάλληλη για ελεύθερους ανθρώπους «καθώς βασίζεται στην πλάνη και στο ψέμα, αζαπατά τους ανθρώπους, και τους καθιστά μωρόπιστους, προληπτικούς και καταπνίγει την αληθινή λατρεία του θείου σε μάταιες τελετουργίες».²⁹⁴

Ο Ρουσσώ έχει επίγνωση των θετικών και των αρνητικών χαρακτηριστικών που έχουν οι θρησκείες του ανθρώπου και του πολίτη, και έτσι προτείνει μια νέα εκδοχή της

²⁸⁹ ΚΣ, 209· OC III, 464.

²⁹⁰ ΚΣ, 208· OC III, 464.

²⁹¹ ΚΣ, 208· OC III, 464.

²⁹² ΚΣ, 208· OC III, 464.

²⁹³ ΚΣ, 209· OC III, 464.

²⁹⁴ ΚΣ, 209· OC III, 465.

θρησκείας που, αφ' ενός, θα συμβάλλει στην συγκρότηση της πολιτικής οργάνωσης και, αφ' ετέρου, θα καθιστά τους ανθρώπους ικανούς να ζουν σε μια ειρηνική και αρμονική πολιτική κατάσταση και να αγαπούν τους νόμους της. Αυτό το νέο είδος είναι η *πολιτική θρησκεία*.

Η πολιτική θρησκεία δεν ενδιαφέρεται για την αφηρημένη πατρίδα, τον παράδεισο ή τα ουράνια, όπως ο χριστιανισμός, αλλά για την ίδια την πολιτεία. Για παράδειγμα ο χριστιανισμός κηρύττει υποταγή και εξάρτηση και δημιουργεί έτσι συνθήκες τυραννίας, καθώς όλοι ορίζονται ως δούλοι. Ο Ρουσσώ θεμελιώνει μια πολιτική θρησκεία όπου οι πολίτες δεν έχουν προκαταλήψεις, φανατισμό, μισαλλοδοξία, προτρέπονται να αγαπούν τα καθήκοντά τους και να δεσμεύονται από τους νόμους. Τα δόγματα αυτής της θρησκείας είναι απλά, λίγα, κατανοητά, δεν αντιφάσκουν με τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου ούτε συγκρούονται με τους νόμους· χαρακτηρίζονται από την ανεκτικότητα. Συνεπώς η πολιτική θρησκεία αποτυπώνει στον Ρουσσώ, θα λέγαμε, μια διαδικασία εκκοσμίκευσης καθώς παροτρύνει τον πιστό να ασχολείται με κοινωνικούς και πολιτικούς σκοπούς και να μεριμνά, όπως ο νομοθέτης, για την πολιτική συγκατάθεση των πολιτών στους θεσμούς.

Η πολιτική θρησκεία στην θεωρία του Ρουσσώ, δίνει την δυνατότητα στο κράτος να τιμωρήσει όσους δεν πιστεύουν, όχι επειδή είναι «άπιστοι», αλλά επειδή είναι «ακοινωνήτοι (insociable)» και συνεπώς ανίκανοι να αγαπούν τους νόμους και την δικαιοσύνη.²⁹⁵

Αν κάποιος, αφού αναγνωρίζει δημοσίως αυτά τα δόγματα, συμπεριφέρεται σαν άπιστος, ας τιμωρηθεί εις θάνατον· έχει διαπράξει το μεγαλύτερο έγκλημα, να πει ψέματα ενώπιον των νόμων.²⁹⁶

Είναι τάχα δυνατόν η κριτική του Ρουσσώ στην έλλειψη ανεκτικότητας (intolérance) που δημιουργεί την ανάγκη για νέα θρησκεία με πολιτικό αυτή την φορά περιεχόμενο, να τον παροτρύνει να υποστηρίζει ακόμα και την θανατική ποινή για θρησκευτικούς λόγους; Οι φιλελεύθεροι θα θεωρήσουν, αντίθετα, ότι το κράτος δεν μπορεί και δεν πρέπει να ανακατεύεται με την θρησκεία, που είναι υπόθεση πνευματική. Εκ πρώτης

²⁹⁵ ΚΣ, 213-214· ΟC III, 468.

²⁹⁶ ΚΣ, 214· ΟC III, 468.

όψεως φαίνεται ότι δικαιώνεται σήμερα αυτή η φιλελεύθερη κριτική. Αξίζει ωστόσο να σημειώσουμε ότι ο Λοκ, ο ιδρυτής του πολιτικού φιλελευθερισμού, αποδέχεται στην *Επιστολή για την ανεξιθρησκία* του ότι το κράτος δεν μπορεί να ανέχεται αυτούς που απειλούν το δημόσιο καλό. Τόσο στο *Δοκίμιο για την ανεκτικότητα* όσο και στην *Επιστολή για την ανεξιθρησκία*, η λογική του Λοκ δεν είναι διαφορετική, πιστεύω, από αυτήν του Ρουσσώ: Και ο Λοκ πιστεύει ότι η εξουσία πρέπει να έχει να κάνει με τα εγκόσμια πράγματα, με την ίδια την κοινωνία, την οικονομία της, την υγεία και την δικαιοσύνη κ.λπ. Η εξουσία, κατά τον Λοκ, δεν πρέπει να ανέχεται όποιον δεν συμμορφώνεται με τους κανόνες της πολιτικής κοινωνίας.²⁹⁷

Ο Ρουσσώ, όντως, δεν λέει να τιμωρηθεί ο άπιστος (impie), αλλά ο ακοινώνητος (insociable), όχι «ακοινώνητος» με την έννοια της Θείας Κοινωνίας αλλά με την έννοια της κοινωνικότητας. Προτείνει να τιμωρηθεί αυτός που δεν αγαπά τους νόμους και την δικαιοσύνη. Η θρησκεία νομιμοποιεί τους πολιτικούς θεσμούς, η επιτυχία της να το πράξει αυτό δικαιολογεί την ένταξή της στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, η αποτυχία της να πράξει αυτό σε ορισμένες ατομικές περιπτώσεις δικαιολογεί την δίωξη του απίστου.

Η θεότητα λοιπόν είναι, όπως την εννοιολογεί ο Φαράκλας, «ένα ηθικά αναγκαίο προϊόν της σκέψης· τίθεται ως αίτημα βάσει των πραξεολογικών αναγκών του δέοντος».²⁹⁸ Όντως, η πολιτική θρησκεία γίνεται κατανοητή αν λάβουμε υπόψη όσα έχει πει ο Ρουσσώ για την γενική βούληση, την νομοθεσία και γενικά για τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου. Οι αρχαίοι θεσμοί και η θρησκεία αποτελούν από κοινού το αντικείμενο του τελευταίου βιβλίου του *Κοινωνικού συμβολαίου*, όπου ο Ρουσσώ, προκειμένου να υπερασπιστεί την γενική βούληση και την ευημερία των πολιτών εντός της ευνομούμενης πολιτείας δεν διστάζει να συγκρουστεί με την θρησκεία και να θεμελιώσει με ορθολογικά κριτήρια μια νέα προσέγγιση, μια «θρησκεία ελευθερίας», όπως λέει ο Κασσίρερ.²⁹⁹ Από όσα διαβάσαμε προκύπτει ότι η θρησκεία τελεί τότε «στην υπηρεσία της πολιτικής αρετής», όπως λέει σωστά ο Κερβεγκάν (J.-F. Kervégan).³⁰⁰

²⁹⁷ J. Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689), επ. J. H. Tully, Hackett, Ιντιανάπολις 1983, σ. 26-29 και 49-51.

²⁹⁸ Γ. Φαράκλας, *Θέση και αλήθεια*, ό.π., σ. 93.

²⁹⁹ E. Cassirer, ό.π., σ. 62.

³⁰⁰ J.-F. Kervégan, «Πολιτική θρησκεία ή 'πολιτική θεολογία'; Ρουσσώ-Έγελος», εις R. Azizoglu και Γ. Φαράκλας (επ.), ό.π., σ. 342.

Η θέση του Ρουσσώ για την πολιτική θρησκεία έδωσε σε πολλούς αφορμή για δριμύεις κριτικές. Οι αρχές της Γενεύης τον κατηγορούν ότι βλασφημεί και διατάζουν την σύλληψή του. Στην πρώτη επιστολή των *Γραμμάτων από το βουνό*, ο Ρουσσώ στηρίζει την θέση του, που αποτελεί και άμεσα την υπεράσπιση της πολιτικής θρησκείας του *Κοινωνικού συμβολαίου*, ως εξής:

το Ευαγγέλιο είναι παράλογο κι ολέθριο; Οι κύριοι αυτοί με κατηγορούν ότι το έχω πει και πού; Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, στο κεφάλαιο για την πολιτική θρησκεία. Να κάτι περίεργο! Σ' αυτό το ίδιο βιβλίο, και σ' αυτό το ίδιο κεφάλαιο, νομίζω ότι έχω πει ακριβώς το αντίθετο.³⁰¹

Ο Ρουσσώ δεν κατακρίνει το Ευαγγέλιο και την απλή και καθαρή πίστη που έχει φέρει στο φως εγκαθιδρύοντας «τον ισχυρότερο κοινωνικό δεσμό»,³⁰² αλλά τον δογματικό χριστιανισμό και τα υποτιθέμενα θαύματα στα οποία στηρίζει την πειθώ του.³⁰³ Όπως και στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, επαναλαμβάνει στα *Γράμματα* ότι «ως πολιτικός νόμος, ο δογματικός χριστιανισμός συνιστά ένα κακό καθεστώς». ³⁰⁴ Δεν αρνείται την θρησκεία, αλλά σίγουρα την ενσωματώνει στην πολιτική οργάνωση θέτοντάς την στην υπηρεσία του ενάρετου πνεύματος του πατριωτισμού, πράγμα που δεν εκφράζει το πνεύμα του χριστιανισμού.

Στην ίδια επιστολή ο Ρουσσώ επιμένει ότι η θρησκεία είναι ωφέλιμη και απαραίτητη *εφόσον* συμβάλλει στην πολιτική συγκρότηση του κράτους. Επομένως οι θρησκευτικοί θεσμοί οφείλουν, σύμφωνα με τον συλλογισμό του, να εισάγονται στο κράτος, και όχι να αποτελούν ένα ξεχωριστό σώμα με νόμους αντίθετους προς την πολιτική οργάνωση. Γι' αυτό μάλιστα στα μάτια του πρέπει «να μην μένει το κράτος χωρίς θρησκεία»,³⁰⁵ κι ας μην σημαίνει αυτό ότι θα πρέπει να έχει μια θρησκεία που να εξασθενίζει τον πατριωτισμό. Δεν ενδιαφέρει τον Ρουσσώ η θρησκεία ως θεολογικό ζήτημα. Ο τρόπος με τον οποίο στοχάζεται το θέμα της θρησκείας είναι αμιγώς πολιτικός. Ο λόγος που επιδέχτηκε ο Ρουσσώ τόσες σφοδρές κριτικές οφείλεται στον πολιτικό τρόπο σύλληψης

³⁰¹ *GB*, 124· *OC III*, 703.

³⁰² *GB*, 124· *OC III*, 703.

³⁰³ Βλ. την δεύτερη και κυρίως την τρίτη επιστολή *GB*, 167 κ.ε· *OC III*, 730 κ.ε.

³⁰⁴ *GB*, 128· *OC III*, 706.

³⁰⁵ *GB*, 127· *OC III*, 705.

και ερμηνείας της θρησκείας, δηλαδή στον ρόλο που του δίνει ο Ρουσσώ για την ανάπτυξη του πατριωτικού ιδεώδους. Έτσι, ο Ρουσσώ με την θεσμοθέτηση της πολιτικής θρησκείας αντιλήφθηκε, γράφει ο Κόμπαν, ως «απόστολος της τυραννίας και εχθρός της ελευθερίας στο κράτος».³⁰⁶

η) Συμπέρασμα κεφαλαίου

Ο Ρουσσώ αναπτύσσει την θεμελίωση της σύμφωνης προς το δέον πολιτικής οργάνωσης εν πολλοίς στο *Κοινωνικό συμβόλαιό* του. Βέβαια, σε όλα του τα πολιτικά έργα μιλά γι' αυτό το θέμα, αλλά αυτό το συγκεκριμένο έργο δείχνει λεπτομερώς πώς θα μπορούσε οργανωθεί μια πολιτεία αξιών. Δεν είναι ένα απλό σχέδιο ή εγχειρίδιο για την πολιτική πράξη. Θέτει τις κλασικές έννοιες της δυτικής πολιτικής σκέψης υπό επανασυγκρότηση και τις προσδιορίζει δίνοντάς τους χειραφετητικά περιεχόμενα.

Η συγκρότηση του κυρίαρχου ως ανώτατης αρχής είναι ένα γνωστό ειδοποιό γνώρισμα της δυτικής παράδοσης. Ο Μποντέν (J. Bodin) στο δεύτερο ήμισυ του δεκάτου έκτου αιώνα στην Γαλλία εισάγει με νομικό και πολιτικό περιεχόμενο την έννοια της κυριαρχίας ως απόλυτης και αδιαίρετης ανώτατης αρχής. Αλλά η ταύτιση του όρου με τον λαό είναι κάτι νέο. Για να χρησιμοποιήσω το ερμηνευτικό σχήμα του Ντερατέ (R. Derathé), ο Ρουσσώ κατέδειξε *όχι απλώς την καταγωγή αλλά και τον τρόπο άσκησης της λαϊκής κυριαρχίας*.

Με την εννοιολόγηση της λαϊκής κυριαρχίας επιχειρεί να προσδιορίσει την νομοθεσία ως μια δύναμη που συγκροτείται από το κυρίαρχο σώμα του λαού και υπερτερεί της κυβέρνησης. Η κυριαρχία ως αμεταβίβαστη και αμετάκλητη αρχή ή υπάρχει στο κυρίαρχο σώμα του λαού, ή δεν είναι κυριαρχία. Είναι σαφές ο Ρουσσώ σε αυτό το θέμα όταν αναλύει εννοιολογικά την λαϊκή κυριαρχία ως την μοναδική δύναμη που ασκεί την γενική βούληση.

Σύμφωνα με την πολιτική αντίληψή του, η κυβέρνηση είναι ένα σώμα που εφαρμόζει του νόμους του ανώτατου νομοθετικού σώματος. Έτσι ο διαχωρισμός των εξουσιών σε νομοθετική και εκτελεστική εξουσία έχει σημασία στον βαθμό η κυβέρνηση, όποια μορφή κι αν έχει, δεν εξουσιοδοτείται να νομοθετεί αλλά λειτουργεί

³⁰⁶ A. Cobban, *ό.π.*, σ. 56.

στο πλαίσιο της πολιτικής οργάνωσης κάτω από την εποπτεία του κυρίαρχου σώματος.

Εν τέλει, η νομοθεσία αποτελεί εκδήλωση της γενικής βούλησης και πραγματώνει την αυτονομία στο μέτρο που υπάγει την πολιτική σφαίρα στις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας. Αφού οποιαδήποτε πράξη της νομοθεσίας είναι νόμος, εγώ ως μέλος του κυρίαρχου σώματος έχω την αυτονομία μου, και η κυβέρνηση που εφαρμόζει τους νόμους έχει το επιτελεστικό της έργο από την μεριά της. Όλη η προσπάθεια του Ρουσσώ εστιάζει συνακόλουθα στον τρόπο με τον οποίον συγκροτείται, οργανώνεται και ασκείται η εξουσία· το κύριο όμως μέλημα είναι η διατήρηση της γενικής βούλησης.

Επιχείρησα σε αυτό το μέρος να παρουσιάσω την κατά τον Ρουσσώ σύμφωνη προς το δέον πολιτική οργάνωση, με την διάκριση εξουσιών σε νομοθετική και εκτελεστική (η δικαστική εξουσία δεν αποτελεί ιδιαίτερο μέρος στην σκέψη του Ρουσσώ με την έννοια μιας ξεχωριστής εξουσίας, π.χ. στην περίπτωση της Πολωνίας λειτουργεί υπό την βασιλική εξουσία, ή στην Γενεύη υπό την εκτελεστική εξουσία του Συμβουλίου κ.λπ.),³⁰⁷ αλλά και με τους τρόπους διατήρησης γενικής βούλησης και την πολιτική θρησκεία. Σε αυτό το πλαίσιο, θα φανεί πόσο σημαντική προκύπτει η συγκρότηση της οικονομικής οργάνωσης σε μια συνετή πολιτεία, ιδίως αν στραφούμε σε άλλα συναφή γραπτά του «πολίτη της Γενεύης».

³⁰⁷ Σχετικά με την δικαστική εξουσία, ο Κόμπαν υποστηρίζει ότι και η εκτελεστική και η δικαστική εξουσία ασκούνται από ειδικούς λειτουργούς αλλά ερμηνεύει την δικαστική εξουσία ως αρχή που εποπτεύει τις «επιμέρους πράξεις» και ως εκ τούτου ξεχωρίζεται από την εκτελεστική. Βλ. A. Cobban, *ό.π.*, σ. 81.

IV. Οικονομική οργάνωση ή Πολιτική οικονομία

α) Εισαγωγή

Το 1755, όταν είχε ακόμη καλές σχέσεις με τους εγκυκλοπαιδιστές, ο Ρουσσώ έγραψε, κατόπιν παραγγελίας του Ντιντερό (D. Diderot), το λήμμα για την πολιτική οικονομία, κείμενο γνωστό υπό τον ακριβή τίτλο *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, που δημοσιεύεται στην *Εγκυκλοπαίδεια*. Ο Ρουσσώ έχει ήδη δημοσιεύσει τους δύο *Λόγους*, που αποτελούν μια κριτική του πολιτισμού και της κοινωνίας, όταν έρχεται εδώ να ορίσει με τον δικό του τρόπο έννοιες οικονομικής φύσεως, τις οποίες θα δανειστεί ή και θα αναπτύξει στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, προκειμένου να λύσει το πρόβλημα της πολιτικής οργάνωσης.

Εάν η κατά Ρουσσώ σύμφωνη με το δέον πολιτική οργάνωση αποτυπώνεται κατά κύριο λόγο στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, όλα τα πολιτικά του έργα αναφέρουν την οικονομική οργάνωση. Μεταξύ αυτών, το έργο που θέτει την οικονομία στο επίκεντρο ενός στοχασμού των πολιτικών αρχών είναι αναμφισβήτητα ο *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας* αλλά δεν μπορεί να νοηθεί αυτός ο *Λόγος* χωρίς την κριτική που άσκησε ο Ρουσσώ στην ιδιοκτησία και την οικονομική ανισότητα της διεφθαρμένης κοινωνίας στις σελίδες του δεύτερου *Λόγου*.³⁰⁸

Σύμφωνα με την θέση που υποστηρίζω εδώ, η ουσιαστική ισότητα, που έχει και πρέπει να έχει οικονομικό περιεχόμενο, δεν χωρίζεται από την ελευθερία. Στα προηγούμενα κεφάλαια προσπάθησα να υποβάλω την ιδέα ότι, για τον Ρουσσώ, η

³⁰⁸ Παρ' όλο που στο παρόν κεφάλαιο συζητώ κατά κύριο λόγο με τον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*, οφείλω να αναφέρω ότι δεν θα ήταν δύσκολο να αντλήσει κανείς παρόμοια συμπεράσματα και από τα άλλα κείμενα του Ρουσσώ. Μάλιστα την τελευταία δεκαετία διεξάγεται στην Γαλλία μια εκτενής συζήτηση σχετικά με την σχέση της φιλοσοφίας και της οικονομίας με επίκεντρο τον δέκατο όγδοο αιώνα. Για παράδειγμα ένας ειδικός τόμος υπό την επιμέλεια των Πινιόλ (C. Pignol) και Ουρταντό (J. Hurtado) δημοσιευμένος το 2007 με τίτλο «Rousseau, philosophie et économie», *Cahiers d'économie politique* 53, περιέχει ενδιαφέροντα άρθρα βασισμένα σε διάφορα έργα του Ρουσσώ σχετικά με την οικονομική θεωρία. Δημοσιευμένο πριν από τον εν λόγω συλλογικό τόμο θα μπορούσε κανείς να ανατρέξει στο εξής επίσης βιβλίο: B. Fidén, *Rousseau's Economic Philosophy. Beyond the Market of Innocent*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998.

ισότητα είναι προϋπόθεση της ελευθερίας και ότι η συσσώρευση πλούτου και το αποτέλεσμά της, η πολυτέλεια, αποτελούν εμπόδια για την συγκρότηση μιας συνετής τέτοιας οργάνωσης. Στους *Στοχασμούς για την διακυβέρνηση της Πολωνίας* λέει σχετικά: «Το να καταργηθεί ολοκληρωτικά η πολυτέλεια εκεί όπου βασιλεύει η *ανισότητα*, μου φαίνεται, το ομολογώ, ένα πολύ δύσκολο εγχείρημα».³⁰⁹

Πρέπει επομένως η πολιτική οργάνωση να διαχειρίζεται το ζήτημα της ουσιαστικής ισότητας με τρόπο ώστε να μην επιτρέψει την συσσώρευση πλούτου. Έτσι για την περαιτέρω συμπίκνωση εννοιών θα ακολουθήσω την μεθοδολογία του Ρουσσώ, θέλοντας να θέσω επί τάπητος την σύλληψη της οικονομικής οργάνωσης χωρίς την οποία, από ρουσσωική σκοπιά, η ευνομούμενη πολιτεία παραμένει ατελής.

β) Συγκρότηση έννοιας της οικονομίας

Τι είναι η οικονομία κατά τον Ρουσσώ; Πριν από όλα την αναλύει ετυμολογικά: Είναι λέξη, λέει, προερχόμενη από τον *οἶκο* και τον *νόμον*, που δηλώνει «την συνετή και νόμιμη διακυβέρνηση του οίκου, για το κοινό καλό όλης της οικογένειας».³¹⁰ Περνώντας από την πρώτη μορφή κοινωνίας, την οικογένεια, στην ευρύτερη μορφή κοινωνικότητας, την μεγάλη οικογένεια, η έννοια της οικονομίας απέκτησε ένα νέο περιβάλλον, αυτό της πόλης ή του κράτους. Το κράτος νοούμενο ως μεγάλη οικογένεια απαιτεί, σύμφωνα με τον παραπάνω ορισμό, κανόνες συνετής και νόμιμης διακυβέρνησης. Οι κανόνες όμως διαφέρουν, όπως διαφέρουν αυτές οι δύο μορφές κοινωνίας.

Γιατί και πώς διαφέρουν οι κανόνες του *οἴκου* και της *πόλεως*; Όπως παρατηρεί ο Φαράκλας, «ο ένας υπάρχει *φύσει*, η άλλη *νόμω*».³¹¹ Έχουμε από την μια την οικογένεια, με την πατρική της εξουσία, με διαφορετικό μέγεθος και καταγωγή, και από την άλλη το κράτος, με την κυριαρχική του εξουσία που νομιμοποιείται από την συγκατάθεση των συμμετεχόντων. Ο Ρουσσώ τις συγκρίνει, αλλά δεν τις συγχέει. Έχει

³⁰⁹ *ΚΠ*, 165· *ΟΚ* III, 965. Υπογράμμιση δική μου.

³¹⁰ *ΠΟ*, 61· *ΟΚ* III, 241.

³¹¹ Γ. Φαράκλας, «Η πολιτική απονομιμοποίηση της φύσης στον Ρουσσώ», εις R. Azizoğlu και Γ. Φαράκλας (επ.), *ό.π.*, σ. 260. Βλ. επίσης τον R. Derathé, *ό.π.*, σ. 183 κ.ε.

επίγνωση ότι άλλοι είναι οι όροι συγκρότησης της πρώτης και άλλοι της δεύτερης. Άλλοι επίσης είναι οι τρόποι διακυβέρνησης της πρώτης, και άλλοι της δεύτερης. Δεν συγγέει λοιπόν αυτές τις κοινότητες που υπάγονται σε διαφορετικής ισχύος και φύσεως εξουσία, ούτε αντιπαραθέτει την οικογένεια με το κράτος. Η μια έχει «οικιακή (domestique)» διακυβέρνηση, η άλλη «πολιτική (politique)» διακυβέρνηση.³¹²

Ενώ η οικογένεια «κυβερνάται» με την πατρική εξουσία που «εγκαθιδρύεται εκ φύσεως»,³¹³ το κράτος συγκροτείται από *ίσα* μέλη βάσει του κοινωνικού συμβολαίου, όχι της «φύσης». Η μια στεγάζει την *επιμέρους* οικονομία, η δεύτερη την *γενική*. Στην οικογένεια, η εξουσία εκ φύσεως ανήκει στον πατέρα, «όλα τα δικαιώματα ιδιοκτησίας ανήκουν σε αυτόν ή προέρχονται από αυτόν».³¹⁴ Το αντίθετο συμβαίνει στην περίπτωση του κράτους, «όπου η γενική διοίκηση θεσπίζεται για να διασφαλίσει την ατομική ιδιοκτησία που είναι προγενέστερη από αυτήν».³¹⁵ Στην οικογένεια σκοπός της εξουσίας είναι η αύξηση της περιουσίας ώστε όταν έρθει η ώρα να μοιραστεί αυτή ανάμεσα στα παιδιά δημιουργώντας νέες οικογένειες. Στο δε κράτος η περιουσία ως «πλούτος δημόσιου ταμείου (fisc) δεν είναι παρά ένα μέσο, συχνά παρεξηγημένο, για την διατήρηση των ατόμων σε καθεστώς ειρήνης και αφθονίας».³¹⁶

Μια οικογένεια περιλαμβάνει την πατρική εξουσία ως εξουσία του ανδρός προς την γυναίκα και τα τέκνα, και έτσι νομιμοποιείται από την φύση, καθώς ο πατέρας, φύσει αρχηγός, εκπληρώνει τα καθήκοντά του υπέρ της ευτυχίας των άλλων μελών *από αγάπη*. Αυτό όμως δεν ισχύει στην περίπτωση της πολιτικής κοινωνίας, δηλαδή του κράτους. Στην περίπτωση αυτή, δεν διστάζει ο άρχων να προκαλέσει ακόμα και την εξαθλίωση των αρχομένων για χάρη του προσωπικού του συμφέροντος. Βέβαια, αυτό εξαρτάται και από την ιδιαίτερη φύση της εκάστοτε οργάνωσης. Αν έχουμε κληρονομική ή αιρετή αριστοκρατία, ή μοναρχία,

οι καταχρήσεις είναι αναπόφευκτες και οι συνέπειές τους ολέθριες σε κάθε κοινωνία, όπου το δημόσιο συμφέρον και οι νόμοι δεν έχουν καμία φυσική ισχύ και δέχονται ασταμάτητα τις επιθέσεις του προσωπικού συμφέροντος και των

³¹² ΠΟ, 61· ΟC III, 241.

³¹³ ΠΟ, 63· ΟC III, 241.

³¹⁴ ΠΟ, 63· ΟC III, 242.

³¹⁵ ΠΟ, 63· ΟC III, 242.

³¹⁶ ΠΟ, 63· ΟC III, 242.

παθών του ηγέτη και των μελών.³¹⁷

Ο πατέρας υπακούοντας την φύση του πράγματος, συμβουλεύεται μόνον την καρδιά του για ν' ασκήσει την εξουσία του. Η αγάπη που τρέφει για την σύζυγο και τα τέκνα του καθορίζει τα καθήκοντά του και τον εμποδίζει συνάμα να διαφθαρεί.

Στην περίπτωση του κράτους, η κυβέρνηση δεν πρέπει να αφήνεται στην διακριτική ευχέρεια των ηγετών, δεν έχει σημασία αν είναι καλός ή κακός αυτός που εξουσιάζει. Πρέπει ο λαός να ελέγχει αν ο ηγέτης συγκρατείται από την υπέρτατη αρετή και αν συμμορφώνεται στους νόμους. Δεν είναι τόσο εύκολο να βρεθεί ένας καλός πολιτικός ηγέτης. Για τον Ρουσώ δεν είναι τυχαίο που

η φύση έχει δημιουργήσει πληθώρα καλών πατριαρχών, ενώ είναι αμφίβολο εάν, απαρχής του κόσμου, η ανθρώπινη σοφία δημιούργησε ποτέ δέκα ανθρώπους ικανούς να κυβερνήσουν τους ομοίους τους.³¹⁸

Στην οικογένεια όπως στο κράτος, σκοπός είναι η αύξηση της ευδαιμονίας αρχόντων και αρχμένων. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι οι δύο μορφές οργάνωσης είναι το ίδιο πράγμα. Η φύση της εξουσίας και ο τρόπος άσκησής της διαφέρουν κατά πολύ στην μια και την άλλη περίπτωση.

γ) Κανόνες δημόσιας οικονομίας

Όταν έγινε λόγος στο τρίτο μέρος της παρούσας εργασίας για την διακυβέρνηση, είδαμε ότι ο Ρουσώ παρομοιάζει το δημόσιο σώμα με το ανθρώπινο σώμα, παρομοιάζοντας την καρδιά με την νομοθετική δύναμη. Στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*, πριν από την δημοσίευση του *Κοινωνικού συμβολαίου*, παρομοιάζει αντίστοιχα την κυρίαρχη εξουσία με το κεφάλι, τους νόμους και τα έθιμα με τον εγκέφαλο, δηλαδή την «πηγή των νεύρων και [το] κέντρο της νόησης, της βούλησης και των αισθήσεων», τους δε κριτές των νόμων με τα όργανα.³¹⁹ Σύμφωνα με την

³¹⁷ ΠΟ, 65· ΟC III, 243.

³¹⁸ ΠΟ, 67· ΟC III, 244.

³¹⁹ ΠΟ, 67-69· ΟC III, 244.

αντίληψη αυτή:

το εμπόριο, η βιομηχανία και η γεωργία είναι το στόμα και το στομάχι που παρασκευάζουν την κοινή διατροφή. Τα δημόσια οικονομικά είναι το αίμα που μια συνετή *οικονομία*, επιτελώντας τις λειτουργίες της καρδιάς, διανέμει σε όλο το σώμα την τροφή και την ζωή. Οι πολίτες είναι το σώμα και τα μέλη που κάνουν την μηχανή να κινείται, να ζει και να εργάζεται, και που κανένα [τους] σημείο δεν μπορεί να τραυματιστεί, χωρίς να μεταφερθεί αμέσως το οδυνηρό αίσθημα στον εγκέφαλο, εφόσον το ον είναι υγιές.³²⁰

Ιδωμένο ως τέτοιο, το πολιτικό σώμα έχει μια βούληση που «τείνει πάντοτε προς την συντήρηση και την ευημερία του όλου και του κάθε μέρους».³²¹ Αυτή η βούληση είναι η γενική βούληση που συναντήσαμε όταν εξετάσαμε πώς αντιλαμβάνεται ο Ρουσσώ την ιδρυτική συμφωνία συγκρότησης του κυρίαρχου. Ωστόσο αυτή η βούληση ισχύει ως γενική στο πλαίσιο ενός κράτος και καθορίζει όλες τις σχέσεις εντός του, όχι όμως τις σχέσεις μεταξύ κρατών, που το καθένα έχει την δική του γενική βούληση ξεχωριστά ως συλλογικότητα. Όταν τα κράτη συνάπτουν μεταξύ τους σχέσεις, είτε διπλωματικές είτε οικονομικές είτε πολεμικές είτε νομικές, η βούληση του καθενός είναι μια επιμέρους βούληση έναντι άλλων.

Το ίδιο ισχύει σχετικά με επιμέρους συλλογικότητες εντός ενός κράτους. Η κάθε συλλογικότητα έχει ένα κοινό συμφέρον στο σύνολό της, κατά τούτο η βούλησή της είναι γενική. Όταν όμως αυτές οι συλλογικότητες συναντώνται στους κόλπους της πολιτείας, τότε η βούληση της καθεμιάς είναι απλώς επιμέρους σε σχέση προς την γενική βούληση του συνόλου. Ο Ρουσσώ υποστηρίζει και σ' αυτό το έργο του ότι η βούληση που *οφείλει* να υπερισχύσει είναι η γενική όλου του σώματος, και όχι αυτή της εκάστοτε συλλογικότητας, διότι «η γενική βούληση τείνει πάντα προς το γενικό καλό».³²² Όπως ξέρουμε ήδη (από τα παραπάνω δεύτερο και τρίτο μέρη), η γενική βούληση δεν εκδηλώνεται μέσω ατομικών ή επιμέρους σκοπιμοτήτων, άρα δεν μπορεί να ταυτιστεί με κάποια από τις επιμέρους βουλήσεις επιμέρους συνομαδώσεων.

³²⁰ ΠΟ, 69· ΟC III, 244.

³²¹ ΠΟ, 69· ΟC III, 245.

³²² ΠΟ, 73· ΟC III, 246.

Η γενική βούληση ως πραγμάτωση του γενικού καλού, του δημόσιου συμφέροντος, αποτελεί «την πρώτιστη αρχή της δημόσιας οικονομίας και τον θεμελιώδη κανόνα κυβέρνησης».³²³ Ως προς την θεμελίωση του σκοπού της μέσα σε μια κοινωνία, η δημόσια οικονομία διακρίνεται σε *λαϊκή* και *τυραννική*, ανάλογα αν υπάρχει ενότητα συμφερόντων και βούλησης μεταξύ λαού και ηγετών ή αν δεν επικρατεί η ενότητα αλλά η αντίθεση διαφορετικών συμφερόντων και βουλήσεων.³²⁴ Εφόσον η νομιμότητα της κυβέρνησης εξαρτάται από τον βαθμό κατά τον οποίο αυτή υπηρετεί το κοινό καλό, βλέπουμε ότι η τυραννική μορφή της δημόσιας οικονομίας, επειδή δεν αποσκοπεί στην διατήρηση των αγαθών και της δημόσιας ελευθερίας, ήτοι του υπέρτατου δημόσιου αγαθού, και άρα είναι αντίθετη προς την επιθυμία του λαού, είναι αντίθετη με τον πρώτο ουσιαστικό κανόνα της δημόσιας οικονομίας.

Αυτό το σημείο μάς συνδέει με την έννοια του νόμου, καθώς η διατήρηση των δημόσιων αγαθών, συμπεριλαμβανομένης και της ελευθερίας, απαιτεί οι πράξεις μας να χαλιναγωγούνται από ένα έννομο καθεστώς.

Η νομοθέτηση ως η απαραίτητη διαδικασία για την ελευθερία και την αυτονομία ταυτόχρονα, «είναι το σωτήριο όργανο της βούλησης όλων», μάς λέει ο Ρουσώ.³²⁵ Γι' αυτό ο ηγέτης ως η εκτελεστική εξουσία, οφείλει να συμμορφώνεται ο ίδιος με τους νόμους και επιβάλλοντας τους επιβλέπει την τήρησή τους. Δεν δεσμεύονται δηλαδή μόνο τα συμβαλλόμενα μέλη, αλλά πάνω απ' όλα η εκτελεστική δύναμη. Μόλις εμφανιστεί η ιδέα ότι δύναμαι να μην υπακούσω στους νόμους, αναιρώ την ελευθερία μου οδηγούμενος σε αυτοκαταστροφικά αποτελέσματα, δηλαδή σε διάλυση της πολιτείας. Επομένως, η εκτελεστική εξουσία είναι ο «εγγυητής» των νόμων και όχι ο «κύριός» τους.

Υπό αυτή την οπτική ο πρώτος ουσιαστικός κανόνας της δημόσιας οικονομίας, που μόλις είδαμε ότι αντιλαμβάνει ως αρχικό καθήκον του νομοθέτη «την παραγωγή νόμων σε συμφωνία με την γενική βούληση», «συνίσταται στο ότι η εφαρμογή της

³²³ ΠΟ, 73· ΟC III, 247. Τροποποίησα ελαφρώς.

³²⁴ ΠΟ, 73-75· ΟC III, 247.

³²⁵ ΠΟ, 77· ΟC III, 248.

δικαιοσύνης οφείλει να είναι σύμφωνη με τους νόμους».³²⁶ Αποτελεί τον θεμελιώδη κανόνα καθώς δίνει στους ανθρώπους μια ηθική ιδιότητα ή ένα μέσο αυτοπραγμάτωσης· τους καθιστά ικανούς να αγαπούν αυτό που θέσπισαν οι ίδιοι αντί να το φοβούνται· τους κάνει έτσι όπως θέλει η πολιτεία να είναι. Υπενθυμίζω ότι δεν μιλάμε για ένα αυταρχικό ή τυραννικό καθεστώς που επιθυμεί να άρχει πάνω σε πειθήνιους ανθρώπους. Αντιθέτως, η πολιτική σκέψη του Ρουσσώ συλλαμβάνει την ελευθερία, που αποτελεί στα μάτια του απόρροια του κοινωνικού συμβολαίου μαζί με την αναπόσπαστη από την ελευθερία, έτερη αξία της ισότητας, ούτε λίγο ούτε πολύ ως τον τελικό προορισμό της ανθρωπότητας.

*

Η αναγωγή των επιμέρους βουλήσεων στην γενική βούληση με σκοπό να εκπληρώνεται η τελευταία αποτελεί τον δεύτερο ουσιαστικό κανόνα της δημόσιας οικονομίας. Όσο οι επιμέρους βουλήσεις συμφωνούν με την γενική βούληση, όσο δηλαδή «το μεγαλύτερο έρεισμα της δημόσιας εξουσίας βρίσκεται στην καρδιά των πολιτών»,³²⁷ επικρατεί ένα πνεύμα αρετής: «Δεν υπάρχουν μόνο ενάρετοι άνθρωποι που ξέρουν να εφαρμόζουν τους νόμους, αλλά κατά βάθος υπάρχουν μόνο έντιμοι (*honnêtes*) άνθρωποι που ξέρουν να τους υπακούν».³²⁸

Ο Ρουσσώ υποστηρίζει ότι η πραγματική υπακοή υφίσταται στον βαθμό που ένας νόμος με εκφράζει, γιατί αυτό σημαίνει ότι με καθιστά ελεύθερο. Τότε δεν έχω λόγο να εκδηλώνω μια υποκριτική υπακοή ή, όπως το θέτει ο ίδιος, την «φαινομενική» υπακοή, που με την πρώτη ευκαιρία θα προσφύγει σε παραβίαση των νόμων.³²⁹ Όταν όμως εφαρμόζεται μια ψευδής σκοπιμότητα, επιφέρει την λεηλασία του δημόσιου πράγματος όχι μόνο από τους πολίτες αλλά από την ίδια την εκτελεστική αρχή «με όλα τα ποταπά και ευτελή τεχνάσματα που αποκαλούν *προστάγματα του κράτους και υπουργικά*

³²⁶ ΠΟ, 79-81· ΟC III, 250.

³²⁷ ΠΟ, 85· ΟC III, 252.

³²⁸ ΠΟ, 85· ΟC III, 252.

³²⁹ ΠΟ, 85· ΟC III, 253.

μυστικά». ³³⁰

Εμπόδιο στον σφετερισμό, στην αυθαιρεσία της εκτελεστικής εξουσίας εγείρουν μόνον οι πολίτες χάρη στην ηθικότητα που έχουν αποκτήσει. Η ηθικότητα αυτή είναι ταυτόσημη με την αγάπη που τρέφουν προς το καθήκον τους απέναντι στην πολιτεία. Είναι μια ηθικότητα των πολιτών που καθιστά την κυβέρνηση ικανή να ασκεί την δύναμή της «μόνο με δίκαιο τρόπο»³³¹ για την επιβολή των νόμων. Πώς θα αποκτήσουν όμως οι πολίτες αυτή την ηθικότητα; «Δεν αρκεί να λέμε στους πολίτες: Εστέ αγαθοί. Πρέπει να τους διδάσκουμε πώς να είναι».³³²

Συνεπώς, ο δεύτερος ουσιαστικός κανόνας είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την διαπαιδαγώγηση των πολιτών στην αρετή, που μαθαίνει στον καθένα πότε «η δική του βούληση βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με την γενική».³³³ Οι πολίτες πρέπει να μάθουν να πράττουν σύμφωνα με το δημόσιο αγαθό και αυτό θα τους διαπαιδαγωγήσει αντιστοίχως είναι η πολιτεία. Αυτή την ιδιότητα των πολιτών, το να είναι ενάρετοι και να πράττουν σύμφωνα με τις επιταγές της γενικής βούλησης, την ονομάζει ο Ρουσσώ *φιλοπατρία* (*amour de la patrie*). Μόνον μέσω αυτής οι πολίτες νοιάζονται για την δημόσια ζωή καθώς αυτή τους χαρίζει εντιμότητα και ευσυνειδησία.

Η φιλοπατρία δεν δηλώνει μόνο μια *άλογη* αγάπη προς την πατρίδα, δηλώνει επίσης την αγάπη «για τους νόμους και για την ελευθερία»,³³⁴ μια έλλογων κριτηρίων αγάπη, που γεννά την ηθικότητα. Μάλιστα γι' αυτό αντιλαμβάνεται ο Ρουσσώ την αγάπη προς την πατρίδα «ως εκατό φορές πιο ζωνή και πιο απολαυστική από την αγάπη για μια ερωμένη».³³⁵ Οι πολίτες που δεν είναι πλέον στην φυσική κατάσταση ώστε να χρησιμοποιούν την φυσική τους δύναμη για την αυτοσυντήρησή τους, βρίσκονται στην οργανωμένη κοινωνία, στην πολιτεία, που οφείλει να τους προσφέρει ασφάλεια, ελευθερία, ισότητα και δικαιοσύνη. Αυτός είναι ο λόγος που ο πολίτης οφείλει να

³³⁰ ΠΟ, 87· ΟC III, 253.

³³¹ ΠΟ, 89· ΟC III, 254.

³³² ΠΟ, 89· ΟC III, 254.

³³³ ΠΟ, 89· ΟC III, 254.

³³⁴ ΚΠ, 167· ΟC III, 967.

³³⁵ ΠΟ, 89-91· ΟC III, 255. Ο Ρουσσώ αναφέρει ως χαρακτηριστικό το παράδειγμα του Σωκράτη και του Κάτωνα: Προτείνει να διδασκόμαστε από την σοφία του Σωκράτη αλλά να καθοδηγούμαστε από την φιλοπατρία του Κάτωνα ο οποίος αναζητούσε «την ευδαιμονία του στην ευδαιμονία όλων», ΠΟ, 91· ΟC III, 255.

αγαπά την πατρίδα: Αγαπά την πατρίδα του εφόσον εγγυάται την ισχύ των νόμων και στοχεύει στην ισότητα των πολιτών.

Ο Ρουσσώ είναι της άποψης ότι η όποια εξαίρεση στην εφαρμογή των νόμων πλήττει κατά βάθος την νομιμότητα των αρχών και κλονίζει την συγκατάθεση των πολιτών. Έτσι μια κυβέρνηση οφείλει να γνωρίζει ότι «το πιο αναγκαίο και ίσως το δυσκολότερο πράγμα [...] είναι η αυστηρή ακεραιότητα στην απονομή δικαιοσύνης σε όλους και, κυρίως, στην προστασία των φτωχών ενάντια στην τυραννία των πλουσίων».³³⁶

Η κυβέρνηση συγκροτείται λοιπόν με τέτοιο τρόπο ώστε να καταπολεμά την ανισότητα, όχι όμως με την αρνητική έννοια ότι *αφαιρεί* τον πλούτο από τους κατόχους του, αλλά με την θετική έννοια ότι *στερεί* απ' όλους τα μέσα συσσώρευσής του. Αυτό, για τον Ρουσσώ, αποτελεί «ένα από τα σπουδαιότερα έργα της κυβέρνησης»,³³⁷ να λαμβάνει δηλαδή τα κατάλληλα μέτρα προκειμένου κανείς να μην γίνει τόσο φτωχός ώστε να εξαρτηθεί και να καταστεί αδύναμος από κοινωνικοπολιτική άποψη. Οπότε η καταπολέμηση τόσο της συσσώρευσης του πλούτου όσο και, αντιστοίχως, της ένδειας έχει σπουδαία σημασία για την φιλοπατρία, για τον σεβασμό προς τους νόμους, για την διατήρηση των χρηστών ηθών, καθώς συνεισφέρει στην επίτευξη του δημόσιου σκοπού.³³⁸

Κατά συνέπεια, ο δεύτερος βασικός κανόνας δημόσιας οικονομίας, για τον Ρουσσώ, έγκειται στην εντιμότητα των πολιτών, που επιτυγχάνεται μέσω της δημόσιας εκπαίδευσης η οποία, «υπό τους νόμους που καθορίζει η κυβέρνηση και υπό τους άρχοντες που ορίζει ο κυρίαρχος, είναι λοιπόν μια από τις θεμελιώδεις αρχές της λαϊκής ή νομιμοποιημένης κυβέρνησης».³³⁹ Επομένως, πρώτος κανόνας είναι η αδιαμφισβήτητη υπεροχή της γενικής βούλησης επί των επιμέρους, και η εθελούσια υπακοή στους νόμους, που είναι οι πράξεις της γενικής βούλησης, δεύτερος κανόνας δε είναι η διαπαιδαγώγηση των πολιτών. Η εντιμότητα και η ευσυνειδησία προτρέπουν

³³⁶ ΠΟ, 97· ΟC III, 258.

³³⁷ ΠΟ, 97· ΟC III, 258.

³³⁸ Η πολιτεία μέσω του κοινωνικού συμβολαίου, θαρρώ, επιφέρει μια αλληλεγγύη που πραγματώνεται στην εξής αρχή: «Αντί να πρέπει ένας να πεθάνει για όλους, όλοι δεσμεύουν την περιουσία και την ζωή τους στην υπεράσπιση του καθενός, ώστε η αδυναμία του καθενός να προστατεύεται πάντοτε από την δύναμη της κοινωνίας (force publique) και κάθε μέλος από ολόκληρο το κράτος», ΠΟ, 93· ΟC III, 256-257.

³³⁹ ΠΟ, 101· ΟC III, 261.

τους πολίτες να σέβονται και να τηρούν τα καθήκοντά τους ούσες οι ίδιες αποτελέσματα της παιδαγωγικής αποτελεσματικότητας της ίδιας της πολιτείας επί των μελών της:

Η πατρίδα δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς ελευθερία, ούτε η ελευθερία χωρίς αρετή, ούτε η αρετή χωρίς πολίτες. Θα τα έχετε όλα αυτά εάν διαμορφώσετε τους πολίτες. Χωρίς αυτά δεν θα έχετε παρά άχρηστους δούλους, ξεκινώντας από τους ηγέτες του κράτους.³⁴⁰

*

Ο τρίτος ουσιαστικός κανόνας δημόσιας οικονομίας συλλαμβάνεται από τον Ρουσσώ ως το καθήκον της κυβέρνησης να μεριμνά συνεχώς για την κάλυψη των δημόσιων αναγκών, αφ' ενός, όσον αφορά την «συντήρηση του δημόσιου ταμείου» και, αφ' ετέρου, σε ό,τι αφορά τις «δαπάνες της δημόσιας διοίκησης».³⁴¹ Αυτό που προτίθεται να υποστηρίξει στο τρίτο και τελευταίο μέρος του *Λόγου περί πολιτικής οικονομίας* ο Ρουσσώ αφορά την σχέση της γενικής δημόσιας οικονομίας με την διοίκηση των αγαθών, υπηρεσιών και περιουσιών.

Ο Ρουσσώ υποστηρίζει ότι «το δικαίωμα της ιδιοκτησίας είναι το ιερότερο απ' όλα τα δικαιώματα των πολιτών και κατά μια άποψη σημαντικότερο από την ίδια την ελευθερία».³⁴² Το 1755, την ίδια χρονιά με την δημοσίευση του δεύτερου *Λόγου*, όπου κατηγορούσε την ιδιοκτησία ως το τελευταίο όριο που θεσμοποίησε την ανισότητα, ο ίδιος γράφει λοιπόν εδώ ότι είναι σημαντικότερο δικαίωμα και από την ίδια την

³⁴⁰ *ΠΟ*, 99· *ΟС* III, 259. Ωστόσο, όπως θα δούμε στην εξέταση τριών περιπτώσεων, της Κορσικής, της Πολωνίας και της Γενεύης, και η ίδια η ελευθερία χωρίς *patrie* δεν δύναται να υφίσταται. Μάλιστα εάν ακολουθήσουμε τον ισχυρισμό του Κόμπαν σχετικά με το πατριωτικό συναίσθημα που αναπτύσσει ο Ρουσσώ προαναγγέλλοντας το ανερχόμενο εθνικό ιδεώδες, δηλαδή τον νέο τύπο κράτους, η αντίληψη για την σύμπτωση της πατρίδας και της ελευθερίας γίνεται πιο κατανοητή. Για την ιδέα έθνους-κράτους στο πλαίσιο ρουσσωικού κράτους βλ. κυρίως το δ' κεφάλαιο στην μελέτη του Α. Cobban, *ό.π.*, σ. 99-125. Για τον Κόμπαν ο εθνικισμός του Ρουσσώ είναι εν τέλει μια «θετική δοξολογία (glorification)» και δεν θεμελιώνεται σε ένα επιθετικό πατριωτικό ή εθνικιστικό συναίσθημα, σε μια μεγάλη ιδέα ή σε κάποια επεκτατική τάση εις βάρος των άλλων. Α. Cobban, *ό.π.*, σ. 118 και 121.

³⁴¹ *ΠΟ*, 105· *ΟС* III, 262.

³⁴² *ΠΟ*, 105-107· *ΟС* III, 263.

ελευθερία! Εκ πρώτης όψεως μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι αντιφάσκει.

Όμως, κατ' αρχάς, στην πολιτική του θεωρία η ιδιοκτησία δεν αποτελεί πουθενά φυσικό και απαράβατο δικαίωμα, που μεταβιβάζεται «από τον Θεό προς τον άνθρωπο»,³⁴³ όπως συμβαίνει τουλάχιστον στην περίπτωση του Λοκ. Εάν συγκρίνει κανείς την σύλληψη της ιδιοκτησίας από τον Λοκ και τον Ρουσσώ, μπορεί να ειπωθεί ότι η ρουσσωική αντίληψη μοιάζει με την λοκιανού τύπου ατομικότητα, αλλά η διαφορά έγκειται στην θέση της ισότητας που έχει στην πολιτική σκέψη ο καθένας.³⁴⁴ Κατά δεύτερον, αποδέχεται την ιδιοκτησία εφόσον θεωρεί την επιστροφή στην φυσική κατάσταση αδύνατη. Δηλαδή ο Ρουσσώ είναι διατεθειμένος να ενσωματώσει τα κεκτημένα της κοινωνικοποίησης στην νέα κατάσταση στον βαθμό που δεν δημιουργούν προβλήματα στην πραγμάτωσή της. Επίσης, θεωρεί το δικαίωμα αυτό «ιερό (sacré)» προφανώς γιατί οι άνθρωποι συμπεριφέρονται, πράττουν και δεσμεύονται με βάση αυτά που έχουν, τα οποία εύκολα μπορούν να τους αφαιρεθούν. Το δικαίωμα στην ιδιοκτησία αποτελεί, δηλαδή, «τον πραγματικό εγγυητή των δεσμεύσεων των πολιτών».³⁴⁵ Όπως έχω ήδη προσπαθήσει να δείξω στα προηγούμενα κεφάλαια, το γεγονός ότι ο Ρουσσώ δεν καταργεί την ιδιοκτησία δεν συνεπάγεται ότι την εγκωμιάζει κιόλας. Είναι ένα δικαίωμα που ρυθμίζεται από νόμους του κυρίαρχου και επιβλέπεται από την κυβέρνηση. Είναι ένα δικαίωμα που η μεταβίβασή του δεν ακολουθεί την προτίμηση του κάθε έχοντος, δημιουργώντας μοιραία μια κατάσταση σύγχυσης.

Ο Ρουσσώ αναγνωρίζει ότι μέσω μιας απατηλής συμφωνίας θεσμοθετήθηκε έτσι η ιδιοκτησία, ώστε διαιωνίζει την σχέση αφέντη και δούλου, που δεν συνάδει με τις επιταγές της φύσης. Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* που ενώνει την φύση με τον λόγο, επιχειρεί την άρση αυτής της σχέσης εμποδίζοντας τις καταχρηστικές δυνάμεις που έχει φέρει στο φως η ιδιοκτησία. Η ιδιοκτησία είναι επιτρεπτή στον βαθμό που υφίσταται για την κάλυψη υλικών αναγκών και αυτοσυντήρησης, και όχι σε επίπεδο συσσώρευσης μέσων, ώστε να τεθεί υπό κίνδυνο το δίπολο ελευθερίας και ισότητας. Γιατί ο Ρουσσώ δίνει πρωταρχική σημασία στην άρση της εξάρτησης; Επειδή, όχι η ιδιοκτησία αυτή

³⁴³ C. Larrère, «Jean-Jacques Rousseau», εις Ph. Raynaud και S. Rials (επ.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Παρίσι 1997, σ. 690.

³⁴⁴ Προς αυτή την κατεύθυνση βλ. π.χ. τον A. Cobban, *ό.π.*, σ. 130 κ.ε.

³⁴⁵ *ΠΟ*, 107· *ΟC* III, 263.

καθ' εαυτή, αλλά ο πλούτος είναι αυτό που καθορίζει όλες τις σχέσεις δημιουργώντας εξαρτήσεις:

Δεν προορίζονται όλα τα πλεονεκτήματα της κοινωνίας για τους ισχυρούς και τους πλουσίους; Δεν κατέχονται όλα τα προσοδοφόρα αξιώματα μόνο από αυτούς; Δεν φυλάσσονται όλες οι εύνοιες και όλες οι εξαιρέσεις γι' αυτούς; Δεν είναι εξ ολοκλήρου υπέρ τους η δημόσια εξουσία; Όταν ένας ευυπόληπτος άνθρωπος κλέβει τους πιστωτές του ή διαπράττει άλλες απάτες, δεν είναι πάντοτε σίγουρος για την ατιμωρησία; Τα ξυλοκοπήματα, οι βιαιοπραγίες, ακόμη και οι φόνοι και οι δολοφονίες για τις οποίες είναι ένοχος, δεν είναι υποθέσεις που αποσιωπώνται και οι οποίες μετά από έξι μήνες δεν απασχολούν πια κανέναν; Και εάν κάποιος κλέψει αυτό τον άνθρωπο, κινητοποιείται αμέσως ολόκληρη η αστυνομία και αλίμονο στους αθώους που υποπτεύεται.³⁴⁶

Σε ένα τέτοιο συγκείμενο δεν δυνάμεθα να μιλήσουμε για ισότητα. Ακόμη λιγότερο εάν λάβουμε υπόψη την κατάσταση του φτωχού που περιγράφει ο Ρουσσώ:

Όσα περισσότερα του οφείλει η ανθρωπότητα τόσο περισσότερο του τα αρνείται η κοινωνία: Όλες οι πόρτες είναι γι' αυτόν κλειστές, ακόμη και όταν έχει το δικαίωμα να τις ανοίξει, και εάν κάποια φορά του απονεμηθεί δικαιοσύνη, αυτό γίνεται με περισσότερο κόπο απ' όσο θα κόστιζε σε κάποιον άλλο η απονομή χάριτος.³⁴⁷

Όπως κατέκρινε την απατηλή συμφωνία στον δεύτερο *Λόγο* και το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, κατηγορεί και στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας* με το ίδιο ύφος μια τέτοιου είδους συμφωνία, λέγοντας είναι αντιφατική με την έννοια της συμφωνίας στο μέτρο που τα μέρη της δεν τελούν σε ισορροπία:

Με χρειάζεστε διότι εγώ είμαι πλούσιος κι εσείς φτωχός· ας κάνουμε, λοιπόν, μια συμφωνία: θα σας επιτρέπω να έχετε την τιμή να με υπηρετείτε, υπό τον όρο ότι θα μου δώσετε τα λιγοστά που σας απομένουν για τον κόπο που θα κάνω να σας

³⁴⁶ ΠΟ, 125· ΟC III, 271-272.

³⁴⁷ ΠΟ, 125· ΟC III, 272.

διατάζω.³⁴⁸

Σύμφωνα με τον τρίτο κανόνα, εφόσον η ατομική ιδιοκτησία λειτουργεί στο πεδίο της πρώτης μορφής κοινωνίας, της οικογένειας, ως υπόθεση οικιακής οικονομίας και δοθέντος ότι θεσπίζεται δικαίως αν δεν δημιουργεί σχέσεις εξάρτησης τέτοιες που να κάνουν το ίδιο το κοινωνικό συμβόλαιο να αντιφάσκει με τον τρόπο ύπαρξής του, χρειαζόμαστε μια ευρύτερη πολιτική για μια υγιή δημόσια διοίκηση της οικονομίας ώστε να μην έχουμε τεράστιες και αγεφύρωτες οικονομικές ανισότητες που να δίνουν κίνητρα σε σχέσεις εξάρτησης. Αυτό, για τον Ρουσσώ, αποτελεί το «αντικείμενο των δημόσιων οικονομικών».³⁴⁹

δ) *Αρχές φορολόγησης: Ο Ρουσσώ ως πρόδρομος της δημοκρατικής φορολόγησης*

Il faut que l'imposition soit si
bien proportionnée que
l'embarras de la fraude en
surpasse le profit.³⁵⁰

Ο Ρουσσώ στο τελευταίο μέρος του *Λόγου περί πολιτικής οικονομίας* ασχολείται, από την μια, με την εξαφάνιση μορφών εξάρτησης που καταστρέφουν ολοσχερώς την ισότητα, όπως είδαμε προηγουμένως, και, από την άλλη, με φορολογικές πολιτικές που μπορούν να προσδώσουν μια υγιή συγκρότηση στην οικονομία. Μια υγιής οικονομία, για τον Ρουσσώ, είναι *δίκαιη* (juste) και *συνετή* (sage) αν, μέσω φορολογικής πολιτικής, καταπολεμά την ανισότητα και την εξάρτηση, προωθώντας παράλληλα μια παραγωγικότητα ικανή να εδραιώσει την οικονομική οργάνωση της πολιτείας.

Έτσι, κατά την γνώμη του, με την συγκρότηση της ίδιας της πολιτικής οργάνωσης πρέπει να διαμορφωθεί «ένα επαρκές απόθεμα πόρων για την συντήρηση των αρχόντων και άλλων αξιωματούχων και για όλες της δημόσιες δαπάνες».³⁵¹ Αυτό το απόθεμα το

³⁴⁸ ΠΟ, 127· ΟC III, 273.

³⁴⁹ ΠΟ, 109· ΟC III, 263.

³⁵⁰ ΚΠ, 236· ΟC III, 1011: «Θα πρέπει η φορολογία να είναι τόσο καλά σταθμισμένη, ώστε η ταλαιπωρία που γεννά η απάτη να είναι μεγαλύτερη από το κέρδος που αποφέρει».

³⁵¹ ΠΟ, 111· ΟC III, 264-265.

ονομάζει *δημόσιο ταμείο* (fisc). Η βασική αρχή της οικονομικής οργάνωσης του δημόσιου ταμείου είναι η διαφάνεια: Καθώς όλοι οι πολίτες δεν μπορούν να συμμετάσχουν στην δημόσια διοίκηση, εξουσιοδοτούν αρχές που πράττουν σύμφωνα με τις ανάγκες του κρατικού μορφώματος. Για τον λόγο αυτό τα δημόσια οικονομικά οφείλουν να διοικούνται από «έμπιστα χεριά».³⁵²

Η ικανότητα, η αρετή και η ακεραιότητα των φοροεισπρακτόρων ή των υψηλών μελών της δημόσιας διοίκησης παίζουν καίριο ρόλο όσον αφορά την λειτουργικότητα και την θεσμική οργάνωση του δημόσιου ταμείου, αλλά έχει σημασία και η πολιτική συγκατάθεση των ανθρώπων ως φορολογουμένων πολιτών. Η συγκατάθεση αποκτάται εύκολα αν η εν λόγω αρχή «περιορίζεται σε δίκαια μέσα» όταν εισπράττει.³⁵³ Δηλαδή η διαδικασία φορολόγησης θα πρέπει να οριστεί έτσι ώστε να μην είναι πρόσκαιρη. Όλοι θα πρέπει να γνωρίζουν πως αυτή η διαδικασία, έτσι όπως θεσμοθετήθηκε, στοχεύει στο καλό του λαού.

Χωρίς την συναίνεση του λαού με την έννοια της γενικής βούλησης, η φορολόγηση θα μετατραπεί σε μια αυθαίρετη διαδικασία εις βάρος του λαού, επιβλαβής για τον σκοπό του ίδιου του κοινωνικού συμβολαίου. Ως εκ τούτου, η επιτυχία και η σωφροσύνη της διοίκησης δημόσιων οικονομικών είναι «η επιμελής μέριμνα για την πρόληψη των αναγκών παρά για την αύξηση των εσόδων».³⁵⁴ Όταν επιβάλλει ένα κράτος πολιτικές φορολόγησης, ίσως εμποδίζει, για παράδειγμα, την παραγωγικότητα, με το να δημιουργεί νέα χρέη στο ίδιο το σώμα που υποτίθεται ότι υπηρετεί. Εάν ο σκόπος ήταν μόνο να αυξήσει τα έσοδα, θα επικύρωνε η εκτελεστική εξουσία ολοένα περισσότερους κανονισμούς για την είσπραξη φόρων. Αλλά έχει σημασία το πού ξοδεύονται αυτά τα χρήματα, ενώ δεν μπορεί να αποτελεί αυτοσκοπό η παρακώλυση της παραγωγικότητας.³⁵⁵ Ένας αγρότης που καλλιεργεί όλη την χρονιά ένα χωράφι και δίνει σε φόρους ό,τι του απομένει θα προτιμήσει να καλλιεργεί μόνον όσο του είναι απαραίτητο για να επιβιώσει, θεωρώντας ότι το κέρδος του συνίσταται στην μείωση των κόπων του.³⁵⁶ Σε αυτή την περίπτωση, ο φόρος ισοδυναμεί με επιβολή προστίμου

³⁵² ΠΟ, 113· ΟC III, 266.

³⁵³ ΠΟ, 115· ΟC III, 266.

³⁵⁴ ΠΟ, 113· ΟC III, 266.

³⁵⁵ Για τον Ρουσσώ η επιθυμία για κατακτήσεις και η σύσταση μισθοφόρων, για παράδειγμα, αποτελούν δαπάνες που επιβαρύνουν τα δημόσια οικονομικά. ΠΟ, 117-119· ΟC III, 268-269.

³⁵⁶ ΠΟ, 129· ΟC III, 273.

στην εργασία, κατά τον Ρουσσώ.

Τα κύρια έσοδα του κράτους «σε ένα αληθινό οικονομικό σύστημα»³⁵⁷ είναι η εισφορά των πολιτών. Πρόκειται για μια πράξη που θεμελιώνεται στην γενική βούληση του λαού, αφού είναι *εκούσια*, και έτσι αποκτά την νομιμότητά της, γιατί «δεν επιτρέπει τίποτα αυθαίρετο στην φορολόγηση».³⁵⁸ Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, οι εισφορές που επιβάλλονται στον λαό είναι είτε *εμπράγματα* («εισπράττονται επί πραγμάτων») είτε προσωπικές («καταβάλλονται κατά κεφαλήν») εισφορές: «Όταν ο λαός ορίζει το ποσό που καταβάλλει, ονομάζεται *τέλος* (subside)· όταν καταβάλλει όλο το συνολικό ποσό της φορολόγησης, ονομάζεται *φόρος* (impôt)».³⁵⁹ Για τον Ρουσσώ, ο κεφαλικός φόρος (capitation) ως *εμπράματος* και *προσωπικός* φόρος, όπως στην Γαλλία, είναι «ο καταλληλότερος για ελεύθερους ανθρώπους», επειδή τότε η αναλογία ποσοτήτων και η αναλογία χρήσεων καθορίζουν το ποσό του κεφαλικού φόρου.³⁶⁰ Αυτό το είδος φορολόγησης συνάδει με την αποτελεσματική καταπολέμηση της ακραίας ανισότητας:

Κάποιος που έχει μόνο τα αναγκαία δεν πρέπει να πληρώσει τίποτα· ο φόρος αυτού που διαθέτει περιττά αγαθά, μπορεί κατ' ανάγκην να ανέλθει μέχρι του συνολικού ποσού που υπερβαίνουν τα αναγκαία. Σε αυτό ο ίδιος θα απαντήσει ότι λαμβάνοντας υπόψη την κοινωνική του θέση, αυτό που θα ήταν περιττό για έναν κατώτερο άνθρωπο είναι αναγκαίο για εκείνον· αλλά αυτό είναι ψέμα.³⁶¹

Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* αντιλαμβάνεται την ανισότητα ως το κατ' εξοχήν εμπόδιο πραγμάτωσης της ελευθερίας και προτείνει στο κυρίαρχο σώμα να μην δεχτεί ούτε τους πάμπλουτους ούτε τους πάμφτωχους. Γι' αυτό λοιπόν στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας* θεωρεί πως οι πάμπλουτοι, που διαθέτουν όλα τα μέσα προκειμένου να

³⁵⁷ ΠΟ, 121· ΟC III, 269.

³⁵⁸ ΠΟ, 121· ΟC III, 270.

³⁵⁹ ΠΟ, 123· ΟC III, 270.

³⁶⁰ ΠΟ, 123· ΟC III, 270-271. Ωστόσο στους *Στοχασμούς για την διακυβέρνηση της Πολωνίας* υποστηρίζει ότι, παρ' όλο που ο κεφαλικός φόρος αποτελεί τον πιο εύχρηστο και τον λιγότερο δαπανηρό φόρο, μπορεί να γίνει ο πιο καταναγκαστικός και ο πιο αυθαίρετος: «Είναι άδικο και παράλογο να επιβαρύνει κανείς ανθρώπους που δεν έχουν τίποτα, οι επιβαρύνσεις σε είδος αξίζουν πάντοτε περισσότερο απ' αυτές που επιβάλλονται κατ' άτομο· θα πρέπει μόνο ν' αποφεύγονται εκείνες, που η είσπραξή τους είναι δύσκολη και δαπανηρή [...]», ΚΠ, 236· ΟC III, 1011.

³⁶¹ ΠΟ, 123· ΟC III, 271.

λειτουργούν ιδιοτελώς, δεν πρέπει να φορολογούνται με την ίδια αναλογία με τους φτωχούς καθώς

οι απώλειες των φτωχών επανορθώνονται πολύ πιο δύσκολα από εκείνες των πλούσιων και [...] η δυσκολία απόκτησης ενός πράγματος αυξάνεται πάντα κατ' αναλογία προς την ανάγκη.³⁶²

Η απάτη στην σύμβαση και το ψέμα στην φορολόγηση χαρακτηρίζουν την κοινωνική συμπεριφορά των πλουσίων, καθώς θέλουν να ωφελούνται κάθε φορά αυτοί από τα πλεονεκτήματα της εκάστοτε κατάστασης και περίπτωσης. Η ισότητα που απαιτεί το κοινωνικό συμβόλαιο δεν μπορεί να συγκροτηθεί μέσα σε ένα τέτοιο αντίζοο περιβάλλον και συνεπώς αθετείται τότε ο συγκροτητικός όρος του:

ό,τι πληρώνει ο φτώχος χάνεται γι' αυτόν για πάντα και παραμένει ή επιστρέφει στα χέρια του πλουσίου· και καθώς οι πλούσιοι είναι οι μοναδικοί άνθρωποι που συμμετέχουν στην κυβέρνηση ή που βρίσκονται εγγύτερα σε αυτήν και στους οποίους, αργά ή γρήγορα, τα έσοδα των φόρων θα καταλήξουν, έχουν σαφές συμφέρον αύξησης των φόρων ακόμη και όταν πληρώνουν το ποσοστό τους.³⁶³

Επομένως, η φορολόγηση πρέπει να ρυθμίζεται κατ' αναλογία όχι μόνο προς τα αγαθά των φορολογουμένων, αλλά και κατ' αναλογία του πλούτου και των κοινωνικών θέσεων που έχουν. Έτσι η φορολόγηση στον Ρουσσώ δεν νοείται μόνον με αναλογικό τρόπο αλλά και δίκαιο ως προς την οικονομική οργάνωση και την νόμιμη κατανομή που η τελευταία επιφέρει:

Μέσω τέτοιων φορολογήσεων, που ανακουφίζουν την φτώχεια και επιβαρύνουν τον πλούτο, πρέπει να αποτρέπεται η συνεχής αύξηση της ανισότητας των περιουσιών, της υποδούλωσης στους πλουσίους πληθώρας εργατών και μη αναγκαίων υπηρετών, [με αποτέλεσμα] τον πολλαπλασιασμό των αργόσχολων στις πόλεις και την ερήμωση της υπαίθρου.³⁶⁴

³⁶² ΠΟ, 127· ΟC III, 272.

³⁶³ ΠΟ, 127· ΟC III, 272.

³⁶⁴ ΠΟ, 133-135· ΟC III, 276.

Η δίκαιη φορολόγηση των εχόντων και κατεχόντων στην κατά Ρουσσώ οικονομική οργάνωση γίνεται αποτελεσματική εάν συμβάλλει στην παραγωγικότητα και διοικείται από ένα διαφανές σώμα. Είδαμε ότι η διαφάνεια επιτυγχάνεται όταν η φορολόγηση νομιμοποιείται στα μάτια του λαού. Η οικονομική παραγωγικότητα απαιτείται όχι για την αύξηση των εσόδων του δημόσιου ταμείου, αλλά προς όφελος της ίδιας της συνετής πολιτικής κατάστασης, ώστε να μην τίθεται σε κίνδυνο η ομαλή διαιώνιση του πολιτικού σώματος και κυρίως η ισότητα δίχως την οποία παύει αυτό να υφίσταται.

Ο Ρουσσώ είναι της άποψης πως η αφθονία και η ευπορία προέρχονται από την γεωργία, την καλλιεργήσιμη γη, και γι' αυτό τον λόγο η φορολόγησή της χρήζει ιδιαίτερης προσοχής.³⁶⁵ Όταν αυτός ο κλάδος φορολογείται υπερβολικά παρουσιάζονται δύο επιπτώσεις που μακροπρόθεσμα θα οδηγήσουν σε κατάρρευση της πολιτείας. Πρώτον, η πολιτεία κινδυνεύει από «ελλιπή κυκλοφορία χρήματος», γιατί το εμπόριο και η βιομηχανία συγκεντρώνονται στις μεγάλες πόλεις, με αποτέλεσμα να προκαλείται αστυφιλία, μετανάστευση των γεωργών προς τις πόλεις, και δεύτερον, καθώς η τιμή των γεωργικών προϊόντων δεν μπορεί να αυξηθεί, γιατί είναι είδη πρώτης ανάγκης, η υπερβολική φορολόγησή τους προκαλεί μείωση της παραγωγής τους, πράγμα που γεννά το φάσμα της πείνας και την εξάρτηση της πολιτείας από άλλα γειτονικά κράτη.

Δεν είναι τυχαίο ότι η θέση που λαμβάνει ο Ρουσσώ υπέρ της καλλιέργειας της γης και των αγροτών έχει παρουσιαστεί ως μια θεωρητική συγκρότηση των αιτημάτων του κινήματος των αγροτών στην Γαλλία του δέκατου τέταρτου αιώνα που ονομαζόταν περιφρονητικά ζακερί (*jacquerie*).³⁶⁶ Ο Ρουσσώ εμφανίζεται ως υπερασπιστής της σημασίας αλλά και των συμφερόντων των αγροτών ενάντια στην υπερτίμηση των βιομηχανικών δραστηριοτήτων. Το εμπόριο και την βιομηχανία, ο Ρουσσώ τα αντιλαμβάνεται ως συμπληρωματικά στοιχεία που αναζωογονούν την γεωργία και ανακουφίζουν τον καλλιεργητή, και υπό αυτό το πρίσμα το κράτος πρέπει στα μάτια του να βασίζεται στα μεσαία εισοδήματα (*médiocrité*) που «αποτελούν την πραγματική δύναμη του κράτους».³⁶⁷ Πράγματι, αυτή η οπτική γωνία τον οδηγεί να προκρίνει την

³⁶⁵ Για την οικονομική σκέψη του Ρουσσώ σε σχέση με την φυσιοκρατική ερμηνεία βλ. Y. Vargas, *Rousseau. Économie politique*, PUF, Παρίσι 1986, σ. 60-76. Επίσης, C. Larrère, «Physiocrates et Rousseau», εις Ph. Raynaud και S. Rials (επ.), *ό.π.*, σ. 718-720.

³⁶⁶ Y. Vargas, *ό.π.*, σ. 60 κ.ε.

³⁶⁷ ΠΟ, 137· OC III, 277.

φορολόγηση των καταναλωτών αντί της φορολόγησης των παραγωγών, ώστε, αφ' ενός, να μην μειώνεται η παραγωγικότητα και, αφ' ετέρου, να καταπολεμάται το λαθρεμπόριο (*contrebande*), τα παράνομα κέρδη του οποίου, «αφού δημιουργήσουν κακούς πολίτες, δεν θα αργήσουν να δημιουργήσουν και ανέντιμους ανθρώπους».³⁶⁸

Έτσι, ο *Λόγος* αυτός επιλέγει τις θεμιτές αρχές φορολόγησης με τέτοιο τρόπο, ώστε οι πλούσιοι να κάνουν μόνο τις αναγκαίες δαπάνες και κανείς να μην κάνει σπατάλες που θα είχαν επιπτώσεις στο δημόσιο ταμείο: «Όσο υπάρχουν πλούσιοι, θα θέλουν να διαφέρουν από τους φτωχούς».³⁶⁹ Ο Ρουσσώ ισχυρίζεται με αυτή την διατύπωση ότι υγιής είναι μια δημόσια οικονομία που θα έχει καταφέρει να εξαφανίσει τις ακραίες ανισότητες μέσω της πολιτικής φορολόγησης που προτείνεται στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*.

Να λοιπόν πώς, σε αυτο το λήμμα, κατόπιν μιας ετυμολογικής ανάλυσης, ο Ρουσσώ εισδύει στην εννοιολόγηση της πολιτικής οικονομίας και των αρχών της. Η *οικονομία* ως διοίκηση του οίκου και η *πολιτική* ως διοίκηση της πόλης κατά την αρχαία σκέψη, αποκτούν ένα νέο περιεχόμενο από τον δέκατο όγδοο αιώνα και μετά, όπως το βλέπουμε και στον Ρουσσώ.³⁷⁰ Στο νέο αυτό συγκείμενο η πολιτική οικονομία έχει να κάνει με την διοίκηση των δημόσιων οικονομικών με πολιτικά μέσα και αποφάσεις. Οι κανόνες που διέπουν την διοίκηση της δημόσιας οικονομίας δεν διαφέρουν από τους κανόνες της πολιτικής οργάνωσης, γιατί η γενική βούληση είναι αυτή που θα φέρει την συγκατάθεση των πολιτών για την φορολόγηση. Εμπνευσμένος από τις αρχές της φυσιοκρατίας, ο Ρουσσώ τάσσεται υπέρ ορισμένων πρακτικών που οφείλουν να εμποδίσουν τις ανισότητες ανάμεσα στο κέντρο και την περιφέρεια, όπως και ανάμεσα στους πλουσίους και τους φτωχούς, με σκοπό η ευνομούμενη πολιτεία να παραμείνει σταθερή.

Ο Κόμπαν ερμηνεύει την οικονομική σκέψη του Ρουσσώ ως ένα νέο πλαίσιο για ανάδειξη της μεσαίας τάξης όσον αφορά την εγκατάσταση οικονομικού και κοινωνικού ιδεώδους. Μάλιστα δεν είναι και τυχαίο που ο Κόμπαν χρησιμοποιεί τον όρο

³⁶⁸ *ΠΟ*, 135· *ΟC* III, 276.

³⁶⁹ *ΠΟ*, 137· *ΟC* III, 277.

³⁷⁰ Για την πολιτική οικονομία και την πολιτική φορολόγησης κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα βλ. την «Εισαγωγή» των Θ. Γκιούρα και Δ. Γράβαρη, εις *ΠΟ*, 9-58. Βλ. επίσης το άρθρο του Θ. Νουτσόπουλου, «Ο Ζαν Ζακ Ρουσσώ και οι μεταμφιέσεις της κριτικής της πολιτικής οικονομίας», εις R. Azizoğlu και Γ. Φαράκλας (επ.), *ό.π.*, σ. 159-179.

«οικονομική ισοπολιτεία (economic equalitarianism)».³⁷¹

Παρόμοιες προτάσεις με ουσιώδεις προεκτάσεις εντοπίζονται στα συνταγματικά σχέδια, στα οποία στρεφόμαστε στο επόμενο κεφάλαιο. Πάντως, βάσει όσων εκτέθηκαν μέχρι στιγμής δεν θα σφάλουμε αν λέγαμε ότι ο Ρουσσώ είναι πρόδρομος της δημοκρατικής φορολόγησης.³⁷²

³⁷¹ A. Cobban, *ό.π.*, σ. 133. Για την ανάδειξη οικονομικοκοινωνικού ιδεώδους βλ. σ. 135-140.

³⁷² Y. Vargas, *ό.π.*, σ. 74-76.

V. Συνταγματική οργάνωση ή μια απόπειρα εφαρμογής κανονιστικών αρχών;

Dans un État libre on doit
prévoir tout ce qui peut attaquer
la liberté.³⁷³

α) Εισαγωγή

Ο Ντερατέ, γνωστός μελετητής του Ρουσσώ κατά τον εικοστό αιώνα, έχει υποστηρίξει ότι το μόνο κράτος που μπορεί να νομιμοποιηθεί είναι αυτό στο οποίο η κυριαρχία ανήκει στον ίδιο τον λαό και ότι, επομένως, το δίκαιο πολίτευμα έχει στον Ρουσσώ ένα ουσιαστικό στοιχείο δημοκρατικότητας που ξεχωρίζει τον συγκεκριμένο στοχαστή από το πνεύμα του δεκάτου ογδόου αιώνα.³⁷⁴ Πράγματι, οι έννοιες που συγκροτούνται στα πολιτικά κυρίως έργα του Ρουσσώ προσφέρουν στον δημοκράτη αναγνώστη την δυνατότητα να αποκτήσει μια πιο ολοκληρωμένη πολιτική σκέψη, και τούτο όχι μόνο σε θεωρητικό επίπεδο, αλλά και σε πρακτικό.

Η πολιτική και οικονομική οργάνωση προαπαιτεί μια θεσμική οργάνωση, η οποία αναπτύσσεται από τον Ρουσσώ στα δύο σχέδια συνταγματικού περιεχομένου για την Κορσική³⁷⁵ και την Πολωνία³⁷⁶ που συνέταξε κατόπιν προτάσεων. Το 1765 ο Ρουσσώ προτείνει στο νεοσύστατο κράτος να οργανωθεί αμεσοδημοκρατικά και έτσι η Κορσική αποκτά το *πρώτο δημοκρατικό γραπτό σύνταγμα*. Το 1771 προτείνει στην Πολωνία μια κοινοβουλευτική διακυβέρνηση αποτελούμενη από την Δίαιτα (με μικρές δίαιτες εν είδει συμβουλίων) και μια Γερουσία, που διαπνέεται από δημοκρατικές αξίες.

Εφόσον δεν έχουμε τους *Πολιτικούς θεσμούς* που προγραμματίζει να δημοσιεύσει ο Ρουσσώ, θα προσπαθήσω να προσεγγίσω το θέμα της θεσμικής οργάνωσης αντλώντας επιχειρήματα, αφ' ενός, από το *Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική* και από τους *Στοχασμούς για την διακυβέρνηση της Πολωνίας και την σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της*, και αφ' ετέρου από τα *Γράμματα από το βουνό*, πάντα σύμφωνα με τις κανονιστικές

³⁷³ «Μέσα σε ένα ελεύθερο κράτος θα πρέπει να προβλέπεται καθετί που θα μπορούσε να στραφεί ενάντια στην ελευθερία», *KII*, 190· *OC III*, 982.

³⁷⁴ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Παρίσι 1950, 1995.

³⁷⁵ *Projet de constitution pour la Corse* εις *OC III*, 899-950.

³⁷⁶ *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée* εις *OC III*, 951-1041.

αρχές που εξέθεσα στην αρχή.³⁷⁷

Στα σχέδια απεικονίζεται η εφαρμογή «κοινωνιολογικών μεθόδων στα πολιτικά προβλήματα», όπως υποστηρίζει ο Κόμπαν.³⁷⁸ Στην μελέτη του σχετικά με την ρουσσική ερμηνεία για το σύγχρονο κράτος συζητά λεπτομερώς με τον Βων (C. E. Vaughan) ο οποίος για παράδειγμα θεωρεί ότι τα συνταγματικά σχέδια και κυρίως τα *Γράμματα από το βουνό* δεν αποτελούν κείμενα πολιτικής του φιλοσοφίας, αφορούν αντιθέτως ζητήματα ή και προβλήματα για την πολιτική οργάνωση. Για την αναζήτηση αρχών πρέπει να ανατρέξει κανείς όντως στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Εάν αντιλαμβάνεται κανείς με την πολιτική φιλοσοφία μόνο την συγκρότηση εννοιών, τότε σαφώς δεν πρόκειται για κείμενα πολιτικής φιλοσοφίας. Εάν όμως εννοούμε και στοχασμούς σε πρακτικά επίσης ζητήματα, με την έννοια εφαρμογής της θεωρίας, τότε πρόκειται για κείμενα πολιτικής σκέψης. Έχω λοιπόν την δεύτερη άποψη, έτσι και θα προσπαθήσω να θέσω τα κείμενα αυτά ως μια απόπειρα εφαρμογής των κανονιστικών ιδεών του Ρουσσώ.³⁷⁹

Ο Στυλιανού, αντιθέτως, στο άρθρο του με τίτλο «Δημοκρατία και λαϊκή κυριαρχία. Μακιαβέλλι, Σπινόζα, Ρουσσώ» υποστηρίζει ότι στα συνταγματικά σχέδια δεν υπάρχει αναφορά στην θεωρία που αναπτύχθηκε στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* ως διαδικασία συγκρότησης: «Είναι, πράγματι, περίεργο το γεγονός ότι ο Ρουσσώ δεν θέλησε να ‘εφαρμόσει’ την θεωρία του στις συγκεκριμένες ιστορικές και πολιτικές συνθήκες, παρ’ όλο που είχε την ευκαιρία». Σε αυτό το κεφάλαιο διαβάζουμε διαφορετικά τα εν λόγω σχέδια επικαλούμενοι την αρμονία των θεωρητικών θέσεων και πρακτικών λύσεων που προτάθηκαν από τον Ρουσσώ.³⁸⁰ Έτσι, θα δούμε τον Ρουσσώ αυτή την φορά «σε ρόλο

³⁷⁷ Για την σύγκριση των συνταγματικών σχεδίων μεταξύ τους, αλλά και προς τις αρχές του *Κοινωνικού συμβολαίου*, βλ. ενδεικτικά R. Fralin, *Rousseau and Representation: A Study of the Development of His Concept of Political Institutions*, Columbia UP, Νέα Υόρκη 1978, επίσης E. Putterman, *Rousseau, Law and the Sovereignty of the People*, CUP, Νέα Υόρκη 2010, αλλά κυρίως το άρθρο του: «Realism and Reform in Rousseau’s Constitutional Projects for Poland and Corsica», *Political Studies* 49, 2011, σ. 481-494.

³⁷⁸ A. Cobban, *ό.π.*, σ. 58.

³⁷⁹ Βλ. σχετικά C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 τ., CUP, Καίμπριτζ 1915, John Wiley and Sons, Νέα Υόρκη 1962, β’ τόμο σ. 185 κ.ε.

³⁸⁰ Βλ. A. Στυλιανού, *ό.π.*, σ. 253.

συνταγματικού νομοθέτη», όπως λέει σωστά η Κυρανούδη.³⁸¹

β) Περίπτωση της Κορσικής: Σύσταση της ισοπολιτείας

Vive à jamais la liberté, la
justice et la République des
Corses. Amen.³⁸²

Μετά τον απελευθερωτικό αγώνα των Κορσικανών κατά των Γενοβέζων ήδη από την τρίτη δεκαετία του δέκατου όγδοου αιώνα, η επιθυμία επανασύστασης θα χρειαστεί δεκαετίες για να ωριμάσει, να πάψει να είναι απλώς μια αφηρημένη ιδέα και να γίνει ένας συγκεκριμένος σχεδιασμός πολιτικών πρακτικών. Έτσι, το 1764 ο Κορσικανός αριστοκράτης και βουλευτής Μπουτταφόκο (M. Buttafoco) ζητά από τον Ρουσσώ να συντάξει λεπτομερώς ένα κείμενο που θα αποτελέσει το σύνταγμα της Κορσικής. Ο Ρουσσώ ανταποκρίνεται θετικά και γράφει το *Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική*, το οποίο αποτελεί ένα πρώτο σχεδιάσμα, όχι σύνταγμα με την νομική έννοια του όρου αλλά σχέδιο θεσμικής σύνταξης, όπως το δηλώνει και ο τίτλος του.

Ωστόσο υποστηρίζεται από πολλούς μελετητές ότι το έργο, όσο ανολοκλήρωτο νομικά κι αν είναι, είναι πολύ συγκροτημένο μεθοδολογικά και πολιτικά. Αποτελεί «ένα σχεδιάσμα συνένωσης πολιτών στην πιο γενική πολιτική, οικονομική και κοινωνική δομή της».³⁸³ Οι γενικές ιδέες του εν λόγω *Σχεδίου* απορρέουν από τις κανονιστικές αρχές και αξίες τις οποίες ο Ρουσσώ πραγματεύεται κυρίως στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*.

Στις σελίδες του *Κοινωνικού συμβολαίου* ο Ρουσσώ αναφέρεται στην Κορσική με μεγάλο θαυμασμό για την αρετή και την γενναιότητα του λαού της. Επίσης πιστεύει ότι ο αξιοζήλευτος αγώνας για την υπεράσπιση της ελευθερίας του ξεχωρίζει τον

³⁸¹ Βλ. επ' αυτού την μελέτη της Δ. Κυρανούδη, «Ο Ρουσσώ σε ρόλο συνταγματικού νομοθέτη: Τα δύο σχέδια για την θεσμική οργάνωση της Κορσικής και της Πολωνίας», εις R. Azizoğlu και Γ. Φαράκλας (επ.), *ό.π.*, σ. 181-201.

³⁸² Το σύνθημα του Ρουσσώ προστίθεται στα «Αποσπάσματα» του *Σχεδίου*: «Ζήτω για πάντα η ελευθερία, η δικαιοσύνη, και η Δημοκρατία (République) της Κορσικής. Αμήν», *KII*, 134· «Fragments séparés», *OC III*, 943.

³⁸³ M. Cranston, *The Solidarity Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, UCP, Σικάγο 1997, σ. 141.

κορσικανό λαό από τις διεφθαρμένες δυτικές κοινωνίες. Προσθέτει ακόμα: «Έχω την προαίσθηση ότι τούτο το μικρό νησί θα καταπλήξει μια μέρα την Ευρώπη».³⁸⁴ Αρκεί ένας σοφός να πει του κορσικανού λαού πώς θα συγκροτηθεί θεσμικά και θα διατηρήσει μόνιμα την ελευθερία του, έλεγε στην ίδια παράγραφο ο Ρουσσώ. Προφανώς όταν τα έγραφε αυτά δεν ήξερε ότι θα του προταθεί τελικά αυτός να είναι ο σοφός στον ρόλο του θεσμικού οργανωτή, του «νομοθέτη».

Στο *Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική*, όταν παρουσιάζει τις θέσεις του ο Ρουσσώ είναι πεπεισμένος ότι ο κορσικανός λαός, ο λιγότερο διεφθαρμένος της Ευρώπης, είναι αντάξιος μιας δημοκρατικής οργάνωσης και ικανός να την συγκροτήσει: «Μου φαίνεται ότι από την φύση του είναι ο πιο ευνοϊκά διακείμενος στην απόκτηση μιας καλής διοίκησης».³⁸⁵ Τον θεωρεί ικανό καθώς ισχυρίζεται ότι οι Κορσικανοί δεν έχουν ακόμη, ελαττώματα σαν των άλλων ευρωπαϊκών λαών, αλλά έχουν απλώς δανειστεί από αυτούς προκαταλήψεις τις οποίες πρέπει να καταπολεμήσουν προκειμένου να πετύχει την συγκρότηση της σωστής και κατάλληλης μορφής θεσμικής οργάνωσης που τους ταιριάζει.

Μάλιστα, ο Ρουσσώ υποστηρίζει ότι οι αρετές που διαθέτει ο κορσικανός λαός «θα διευκολύνουν πολύ την διαμόρφωση του συντάγματός μας».³⁸⁶ Αρκεί να καταπολεμήσει τα αρνητικά αποτελέσματα της κατοχικής κληρονομιάς τα οποία συνοψίζει ο Ρουσσώ στην «ροπή για κλοπή και φόνο»,³⁸⁷ ροπή που είναι αποτέλεσμα της οκνηρίας και της πεποίθησης ότι επικρατεί ατιμωρησία.

Στον σχεδιασμό θεσμικής οργάνωσης με σκοπό την επιθυμητή εδραίωση του αξιακού διπόλου ελευθερίας και ισότητας, ο Ρουσσώ δίνει έμφαση στην περίπτωση της Ελβετίας, από την οποία πρέπει οι Κορσικανοί να αντλήσουν διδάγματα, ώστε να αποφύγουν την παγίδα του εκχρηματισμού, όπου έπεσε η Ελβετία όταν άρχισε «να [πουλά] έναντι χρημάτων αρετές που δύσκολα εξαγοράζονται και που το χρήμα γρήγορα καταστρέφει».³⁸⁸ Πρόκειται πλέον για μια χώρα την οποία χαρακτηρίζει δυστυχώς η ανισότητα «στα εισοδήματα, όπως και στις περιουσίες»,³⁸⁹ όπου η

³⁸⁴ ΚΣ, 106· ΟC III, 391.

³⁸⁵ ΚΠ, 69· ΟC III, 901.

³⁸⁶ ΚΠ, 94· ΟC III, 917. Εννοεί «την αδάμαστη και άγρια ψυχική διάθεση», ΚΠ, 94· ΟC III, 917.

³⁸⁷ ΚΠ, 95· ΟC III, 917.

³⁸⁸ ΚΠ, 92· ΟC III, 915.

³⁸⁹ ΚΠ, 93· ΟC III, 917.

κατανάλωση χωρίς παραγωγή και η σύσταση μισθοφορικών σωμάτων στρατού μετέτρεψαν την φιλοπατρία σε φιλοχρηματία, γεννώντας την καταφανή αστάθεια και έλλειψη αποφασιστικότητας των πολιτικών της οργάνων και προσώπων. Αυτή την τρομακτική κατάσταση πρέπει, κατά τον Ελβετό Ρουσσώ, να έχουν υπόψη τους οι Κορσικανοί.

Η Κορσική, επίκεντρο πολιτικών συγκρούσεων τον δέκατο έβδομο αιώνα, απέδειξε, για τον Ρουσσώ, ότι η υπέρτατη ανθρώπινη αρετή συνίσταται στο να αγωνίζεται κανείς για την ελευθερία.³⁹⁰ Η θεσμική οργάνωση όμως θα πρέπει να διευθετηθεί με τρόπο ώστε ο κορσικανός λαός να μπορεί να αντισταθεί στις μελλοντικές βλέψεις μεγάλων δυνάμεων που ίσως θελήσουν ξανά να κατακτήσουν την νήσο. Μια τέτοιου είδους προετοιμασία περνά από την εγκαθίδρυση της σταθερότητας και την θεσμοποίηση της πολιτικής ελευθερίας και της οικονομικής ανεξαρτησίας.

Η αστάθεια, εμποδίζοντας την έλευση του ομαλού πολιτικού βίου, προκαλεί, το ξέρουμε, συνεχείς αναταραχές. Η ελευθερία απαιτεί την ισότητα που, όπως συζητήθηκε στις προηγούμενες σελίδες, είναι μια κατάσταση όπου απουσιάζουν σχέσεις εξάρτησης: «Οποιοσδήποτε εξαρτάται από τον άλλον και δεν διαθέτει αφ' εαυτού του τα δικά του μέσα συντήρησης, δεν μπορεί να είναι ελεύθερος».³⁹¹ Έτσι, προτού υποβάλλει συνταγματικές προτάσεις, ο Ρουσσώ καλεί τους Κορσικανούς σε αυτογνωσία και επικαλείται την ικανότητα του κορσικανού λαού να στηριχθεί στον ίδιο του τον εαυτό. Αυτό που χαρακτηρίζει τους Κορσικανούς, λέει ο Ρουσσώ αναφερόμενος στον Διόδωρο, είναι το πνεύμα της ισότητας, του ανθρωπισμού και της καλής πίστης.³⁹²

Η ανάκτηση της ελευθερίας, η οποία συνοδεύεται από αντίστοιχες αρετές και ήθη, επιβάλλει μια νομική ανάγκη συνένωσης. Ακριβώς αυτή η αναγκαιότητα ωθεί τον Ρουσσώ να περιγράψει το πνεύμα που πρέπει να διαποτίζει το σύνταγμα της Κορσικής:

Χρειάζονται καλοί νόμοι και μια καινούργια θέσμιση για την αποκατάσταση της ομόνοιας, την οποία η τυραννία κατέστρεψε έως τον βαθμό που το επεδίωκε. Η Κορσική, καθώς ήταν υποταγμένη σε ξένους αφέντες, των οποίων το σκληρό ζυγό

³⁹⁰ «Γενναίοι Κορσικανοί, ποιος γνωρίζει καλύτερα από εσάς πόσα μπορεί κανείς ν' αντλήσει απ' τον ίδιο του τον εαυτό; Χωρίς φίλους, χωρίς στήριγμα, χωρίς χρήματα και χωρίς στρατό, υποδουλωμένοι σε τρομερούς αφέντες, μόνιμοι εσείς αποτινάξατε το ζυγό», *ΚΠ*, 72· *ΟС III*, 903.

³⁹¹ *ΚΠ*, 72· *ΟС III*, 903.

³⁹² *ΚΠ*, 90· *ΟС III*, 914.

δεν σήκωσε ποτέ με υπομονή, υπήξε πάντοτε ανήσυχη. Ο λαός της θα πρέπει τώρα να διεξαγάγει μια νέα μελέτη και να αναζητήσει την ειρήνη μέσα από την ελευθερία.

Ιδού λοιπόν οι αρχές, οι οποίες, κατά την γνώμη μου, οφείλουν να αποτελέσουν την βάση της νομοθεσίας τους· να επωφεληθούν, όσο είναι δυνατόν, από τον λαό και από την χώρα, στην οποία ανήκουν· να καλλιεργούν και να συγκεντρώνουν τις ίδιες τους τις δυνάμεις· να μην στηρίζονται πάρα μόνο σ' αυτές· και να μην σκέφτονται πλέον τις ξένες δυνάμεις, παρά σαν να μην υπήρχαν.³⁹³

Ο Ρουσσώ είναι της άποψης πως, όταν συντάσσονται οι συνταγματικοί νόμοι, πρέπει οι νόμοι αυτοί να αναγνωρίζουν την ισχύ της Κορσικής, η οποία προέρχεται από τον πληθυσμό της. Καθώς το στοιχείο που κάνει ισχυρό ένα κράτος, για τον Ρουσσώ, είναι ο άνθρωπος και όχι το χρήμα. Επομένως, το πνεύμα του ρουσσωικού συντάγματος ευνοεί τον πολλαπλασιασμό των ανθρώπων με ικανότητα, εργασία, αρετές και αίσθηση του καθήκοντος προς την χώρα.

Προς αυτή την κατεύθυνση, της ενδυνάμωσης δηλαδή των ανθρώπων, ασχολείται με την θεσμική συγκρότηση δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην σημασία της γεωργίας. Όπως στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*, έτσι κι εδώ, στο *Σχέδιο*, προτείνει μια θεσμική σύνταξη του αγροτικού τομέα με πρακτικές που αποσκοπούν στην ισορροπία ανάμεσα στην παραγωγή και τον καταμερισμό του πληθυσμού ανάμεσα σε όλα τα καλλιεργήσιμα εδάφη. Θυμόμαστε ήδη από το προηγούμενο κεφάλαιο ότι ο βασικός στόχος του Ρουσσώ στην οικονομική οργάνωση είναι η προώθηση της υπαίθρου. Έτσι προτείνει μια πολιτική που τάσσεται υπέρ της αγροτικής ζωής: «Οι χωρικοί είναι περισσότερο συνδεδεμένοι με την γη τους, απ' όσο οι κάτοικοι της πόλης με τις πόλεις τους. Η ισότητα κι η απλότητα της αγροτικής ζωής έχει, γι' αυτούς που δεν γνωρίζουν τίποτε άλλο, ένα θέλγητρο που τους κάνει να μην θέλουν να την αλλάξουν».³⁹⁴ Συνεπώς η γεωργία, χάρη στον ρόλο που διαδραματίζει στην οικονομία, καθώς αποτελεί το μοναδικό μέσο αυτοσυντήρησης ενός λαού, ισχυροποιεί την φιλοπατρία και «εξασφαλίζει την ελευθερία» του λαού,³⁹⁵ η φιλοπατρία όντας έτσι μια αγάπη που

³⁹³ ΚΠ, 73-74· ΟC III, 903-904.

³⁹⁴ ΚΠ, 75· ΟC III, 905.

³⁹⁵ ΚΠ, 76· ΟC III, 905.

«καλλιεργείται μαζί με τα εδάφη».³⁹⁶

Κατά την διαμόρφωση του συντάγματος ο Ρουσσώ προσβλέπει, από την μια, στο δέσιμο των ανθρώπων με την γη τους, και, από την άλλη, στην θεμιτή στα μάτια του ενίσχυση του οικογενειακού δεσμού ως τα κατάλληλα μέσα πρακτικής εφαρμογής του αγροτικού οικονομικού συστήματος. Ο Ρουσσώ γράφει τα κείμενά του σε μια εποχή όπου επικρατεί ο αγροτικός καπιταλισμός και όχι ο βιομηχανικός.³⁹⁷ Έτσι, στον αγροτικό τρόπο παραγωγής, που προτείνει ο Ρουσσώ ως μια αποτελεσματική και απαραίτητη για την κατάσταση στην οποία βρίσκεται η Κορσική συγκρότηση της οικονομίας, την πρωτοκαθεδρία έχει η ύπαιθρος. Οι πόλεις θα ήταν χρήσιμες για το εμπόριο και τις τέχνες, αλλά, επειδή η συσσώρευση των ανθρώπων σε πόλεις θα τους κάνει οκνηρούς, απορρίπτεται από τον Ρουσσώ. Θεωρεί ότι αυτή η συσσώρευση δεν συνάδει με τις επιταγές της ελευθερίας αφού συμβάλλει στις σχέσεις εξάρτησης. Γι' αυτό τον λόγο, κατά τον Ρουσσώ, η μορφή της κυβέρνησης που θα συγκροτηθεί πρέπει να είναι ευνοϊκή για την γεωργία με την έννοια ότι δεν θα επιτρέπει την συσσώρευση του πληθυσμού σε ένα συγκεκριμένο μέρος. Πράγματι, η γεωργία ως παραγωγικός τομέας δεν εξασφαλίζει την ελευθερία μόνο, αλλά συμβάλλει επίσης στην διατήρηση της ανεξαρτησίας του κράτους.

Έτσι η Κορσική θα αποκτήσει μια σταθερότητα που έχει ανάγκη. Αυτό θα είναι το έργο της κυβέρνησης, η οποία πρέπει να είναι «η λιγότερο δαπανηρή» και επειδή η Κορσική είναι φτωχή, αλλά και για λόγους ισότητας όλων των περιφερειών, δηλαδή της υπαίθρου με τις πόλεις. Για αυτούς τους λόγους «η πιο ευνοϊκή μορφή διοίκησης» που προτείνει ο Ρουσσώ είναι η δημοκρατία (*démocratie*).³⁹⁸ καθώς το αγροτικό οικονομικό σύστημα, κατά την αντίληψη του Ρουσσώ, εφαρμόζεται αποτελεσματικά μόνο από ένα δημοκρατικό καθεστώς. Μια μη δαπανηρή κυβέρνηση, όπως η δημοκρατική, μπορεί να αναλάβει το έργο της ανασύστασης του νησιού, όπου εκείνη την στιγμή είναι πολλά τα ακαλλιέργητα εδάφη και πολλοί οι άνεργοι. Όσο είναι στην διαδικασία ανασύλωσης «πρέπει να παραμείνει στον αγροτικό τομέα και να μην αλλάξει, παρά όταν το νησί δεν θα αρκεί πλέον για κάτι τέτοιο».³⁹⁹

³⁹⁶ Στα «Αποσπάσματα», *KII*, 131· «Fragments séparés», *OC III*, 940-941.

³⁹⁷ N. Kessous, *ό.π.*, σ. 1-7.

³⁹⁸ *KII*, 77· *OC III*, 906.

³⁹⁹ *KII*, 79· *OC III*, 907.

Ωστόσο, μια δημοκρατική μορφή κυβέρνησης ταιριάζει περισσότερο σε μικρές κοινότητες, όπου είναι εφικτή η συμμετοχή όλων των πολιτών στις συνελεύσεις και στην διαδικασία λήψης αποφάσεων. Οι στοχασμοί του Ρουσσώ σχετικά με τις μορφές κυβέρνησης, που διαβάσαμε παραπάνω, δεν είναι εφαρμόσιμοι σε ένα μεγάλο σε έκταση και πληθυσμό κράτος. Από την άλλη πλευρά, εάν ανατεθεί πλήρως η εξουσία σε ανώτατους αντιπροσώπους, η κυβέρνηση «μετατρέπεται σε αριστοκρατική».⁴⁰⁰ Υπό ποια μορφή τελικά θα συγκροτηθεί η κυβέρνηση;

Ο Ρουσσώ γνωμοδοτεί υπέρ μιας μεικτής διακυβέρνησης της Κορσικής, υπέρ μιας *αριστοδημοκρατίας*, όπως την ονομάζει ο Χρύσης.⁴⁰¹ Αυτό που χαρακτηρίζει την μορφή και την φύση της διακυβέρνησης, του πολιτεύματος, όπως στην αριστοτελική παράδοση, είναι ο αριθμός των κυβερνώντων και ο σκόπος του εκάστοτε κρατικού μορφώματος. Εάν εγκαθιδρυθεί ορθά αυτή η μορφή, τότε, αφ' ενός, στην διοίκηση θα έχουμε λίγους άλλα σοφούς και ενάρετους ανθρώπους και, αφ' ετέρου, ο λαός ως ενιαίο σώμα θα συνεργάζεται με αυτή την διοίκηση σε όλο το νησί: «Εδώ βρίσκεται και το θεμελιώδες αξίωμα του θεσμού μας. Να τον διαμορφώσουμε έτσι, ώστε ο πληθυσμός να διατηρείται παντού σε ισορροπία».⁴⁰²

Πώς θα επιτευχθεί η *ισότητα*, που γνωρίζουμε πως αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση της ελευθερίας, εφόσον υπάρχουν στην Κορσική άνθρωποι με προνόμια, οι οποίοι θα αντισταθούν στην συγκρότηση της νέας πολιτικο-οικονομικής οργάνωσης; Κατά την εκτίμηση του Ρουσσώ, εμποδίζοντας οι Γενοβέζοι κάθε εμπορική συναλλαγή κατά την διάρκεια της κατοχής τους αποδυνάμωσαν και κατέστρεψαν τους ευγενείς. Αυτό ήταν καλό μέτρο για την Κορσική, κι ας μην είχαν οι εισηγητές του την πρόθεση να κάνουν καλό στους κατοίκους της. Άλλο σκοπό αξιολογούμε στην κάθε περίπτωση, μας λέει ο Ρουσσώ: Ο σκοπός «των Γενοβέζων βρισκόταν μέσα στην ίδια την πράξη, ενώ για σας βρίσκεται στο αποτέλεσμα της. Δεν ήθελαν παρά να εξευτελίσουν τους ευγενείς, ενώ εσείς θέλετε να εξευγενίσετε το έθνος».⁴⁰³ Η κατοχή ευνόησε έτσι την ελευθερία, πράγμα το οποίο κανένας κατακτητής σε κανένα μέρος του κόσμου δεν επιθυμεί...

Οι ευγενείς, όπως οι *grandi* του Μακιαβέλλι, υπονομεύουν, και μόνο από την ύπαρξή

⁴⁰⁰ *KΠ*, 79· *OC* III, 907.

⁴⁰¹ Α. Χρύσης, «Ο νομοθέτης Rousseau. Εισαγωγή», εις *KΠ*, 32.

⁴⁰² *KΠ*, 80· *OC* III, 907.

⁴⁰³ *KΠ*, 81· *OC* III, 908.

τους, την ισότητα, και άρα την ελευθερία. Γι' αυτό συνεργάζονται εύκολα με τους κατακτητές, με την προσδοκία ότι αυτοί θα συμβάλουν στην διατήρηση των τίτλων τους. Ευγενείς που κρατούν τον τίτλο τους από το φεουδαρχικό καθεστώς «ανήκουν στην μοναρχία»,⁴⁰⁴ ενώ οι ευγενείς που χρωστούν την θέση τους στην πολιτική τάξη πραγμάτων «ανήκουν στην αριστοκρατία», μας λέει ο Ρουσσώ.⁴⁰⁵ Και οι μεν και οι δε απειλούν την ισότητα, υψώνουν εμπόδια στην επίτευξή της.

Οι ευγενείς της μοναρχίας είναι ανεξάρτητοι «και από την συγκρότηση του κράτους και από την κυριαρχία», ενώ εκείνοι της αριστοκρατίας ταυτίζονται με το ίδιο το κυρίαρχο πολιτικό σώμα, με αποτέλεσμα να «παύουν να ξεχωρίζουν μεταξύ τους».⁴⁰⁶ Τα πράγματα όμως είναι διαφορετικά σε μια δημοκρατική ή έστω μεικτή, αριστο-δημοκρατική πολιτεία: «Η δημοκρατία δεν γνωρίζει άλλους τίτλους ευγενείας μετά την αρετή, παρά μόνο την ελευθερία».⁴⁰⁷

Ο Ρουσσώ υποστηρίζει πως «κάθε τι το ξένο προς το σύνταγμα θα πρέπει προσεκτικά ν' αποβληθεί από το πολιτικό σώμα».⁴⁰⁸ Έτσι οι Κορσικανοί πρέπει να ενώσουν την δύναμή τους, να δώσουν προσοχή στην ισότητα και να αφήσουν τους «εξευτελιστικούς για τους απλούς πολίτες» τίτλους.⁴⁰⁹ Η ισότητα γίνεται εδώ ο ύψιστος στόχος που υπερισχύει όλων των παραδεδομένων διακρίσεων:

Ο θεμελιώδης νόμος του θεσμού σας θα πρέπει να είναι η ισότητα. Τα πάντα θα πρέπει να αναφέρονται σ' αυτήν, ακόμα και η ίδια η εξουσία, η οποία δεν εγκαθιδρύεται, παρά μόνο για να την υπερασπιστεί. Όλα πρέπει να είναι ίσα από την γέννησή τους· το κράτος δεν θα πρέπει να απονέμει διακρίσεις, παρά μόνο σύμφωνα με την αξία, τις αρετές και τις υπηρεσίες απέναντι στην πατρίδα.⁴¹⁰

Με την κατάργηση του φεουδαρχικού τρόπου οργάνωσης, αυτός ο θεμελιώδης νόμος παύει λοιπόν να στηρίζεται σε τίτλους, και αντ' αυτού στηρίζεται σε μια

⁴⁰⁴ ΚΠ, 82· ΟC III, 909.

⁴⁰⁵ ΚΠ, 82· ΟC III, 909.

⁴⁰⁶ ΚΠ, 82· ΟC III, 909.

⁴⁰⁷ ΚΠ, 83· ΟC III, 909.

⁴⁰⁸ ΚΠ, 83· ΟC III, 909.

⁴⁰⁹ ΚΠ, 83· ΟC III, 909. Τροποποίησα ελαφρώς.

⁴¹⁰ ΚΠ, 83· ΟC III, 909-910.

πρωτότυπη διαφοροποίηση του κορσικανού λαού στις τάξεις των πολιτών (citoyens), των πατριωτών (patriotes) και των δοκίμων (aspirans). Η τάξη των πολιτών περιλαμβάνει όλους τους άνω των είκοσι ετών οι οποίοι, κατόπιν του επίσημου πολιτικού τους όρκου, εγγράφονται στους πολίτες. Όλοι όσοι είναι γεννημένοι στο νησί παραμένουν στην κατηγορία των δοκίμων μέχρι να δώσουν τον επίσημο πολιτικό όρκο. Κάθε έγγαμος δόκιμος με κάποια ιδιοκτησία εγγράφεται στην τάξη των πατριωτών.

Όλο αυτό το τεχνικό ζήτημα ταξινόμησης βάσει νόμου αποσκοπεί στην αξιολόγηση των γαιών και την καταπολέμηση της φτώχειας που προκάλεσε η γενοβέζικη κατοχή. Η μη εκμετάλλευση της γης, η μη ενασχόληση με την γεωργία, άνοιξε ένα παράθυρο στην οκνηρία και την αισχροκέρδεια, που διαιωνίζουν την φτώχεια που μαστίζει το πλήθος των χωρικών. Έτσι, πριν την θεσμική συγκρότηση η διάκριση γινόταν «ανάμεσα σε πλούσιους τεμπέληδες, που κατείχαν γαίες, και σε δύστυχους χωρικούς, που καλλιεργώντας τις δεν είχαν τα μέσα να ζήσουν».⁴¹¹

Ως υπερασπιστής της φυσιοκρατίας, ο Ρουσσώ κατηγορεί το εμπόριο ως «καταστρεπτικό για την γεωργία», η οποία διογκώνεται σε καταστάσεις εξάρτησης.⁴¹² Μια ισορροπημένη οικονομική οργάνωση, για τον Ρουσσώ, πρέπει να βασίζεται στον αγροτικό τρόπο παραγωγής. Το χρήμα δεν είναι είδος πρώτης ανάγκης ώστε να έχει θετικό αποτέλεσμα ως προς την ανεξαρτησία, αντιθέτως έχει σχετική αξία και έτσι δημιουργείται το θέμα με την «ανισότητα της κατανομής του».⁴¹³ Σύμφωνα με τον ρουσσωικό ιδεώδες, το χρήμα θα άπρεπε να παίζει ρόλο μόνον στις εξωτερικές σχέσεις των κρατών. Γι' αυτό «όσο λιγότερο θα κυκλοφορεί στο νησί, τόσο περισσότερο η πραγματική αφθονία θα κερδίζει έδαφος».⁴¹⁴

Δεν έχει καμία ανάγκη χρήματος η Κορσική, ισχυρίζεται ο Ρουσσώ. Πώς όμως σκέφτεται ότι θα πληρώνονται οι οικονομικές συναλλαγές; Μέσω ανταλλαγών σε είδος, αντιπραγματισμού. Επιπλέον πιστεύει ότι, με την πάροδο του χρόνου και χάρη στην θεσμοθέτηση της αγροτικής οικονομίας, η ανάγκη χρηματικών συναλλαγών θα μειωθεί και θα περιοριστεί σε λίγα πράγματα. Πώς θα ανταποκριθούν οι πολίτες στις

⁴¹¹ ΚΠ, 99· ΟC III, 920. Τροποποίησα ελαφρώς.

⁴¹² ΚΠ, 100· ΟC III, 920. Βλ. επίσης Y. Vargas, *ό.π.*, σ. 63-65.

⁴¹³ ΚΠ, 100· ΟC III, 921.

⁴¹⁴ ΚΠ, 101· ΟC III, 921. Όταν μιλά για την κατάσταση της Πολωνίας διατυπώνει την ίδια αρνητική θέση για την αξία του χρήματος, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα.

υποχρεώσεις τους απέναντι στο κράτος, τουλάχιστον σε επίπεδο φορολογίας, χωρίς χρέμα; Ο Ρουσώ δεν θεωρεί ότι οι πολίτες θα έπρεπε είναι υποχρεωμένοι να πληρώνουν τον φόρο με ρευστό. Θεωρεί εφικτό και *θεμιτό* να φορολογούνται μέσω ανταλλαγών σε είδος, «με φυσικό τρόπο και χωρίς ενδιάμεσες αξίες». ⁴¹⁵ Κατά την αρχική θεσμική εγκαθίδρυση, ωστόσο, θα παρουσιαστούν αναπόφευκτα κάποια εμπόδια, κυρίως ως προς την φορολόγηση, που θα ρυθμίζονται με τον χρόνο «λόγω της πρακτικής και της πείρας, αλλά και λόγω της σταδιακής μείωσης των μεταφορών». ⁴¹⁶

Με αυτό το απλό και συνάμα «μέτριο» –ας πούμε *μετριασμένο*– οικονομικό σύστημα ο Ρουσώ αποσκοπεί στην εδραίωση της σταθερότητας και της παραγωγικότητας που είχαν στερήσει οι Γενοβέζοι από την Κορσική. Το πνεύμα του προτεινόμενου από τον Ρουσώ θεσμού είναι η δημιουργία μιας ισορροπίας ευνοϊκής για την γεωργία, η οποία δεν αποσκοπεί, όπως η βιομηχανία, σε όλο και περισσότερη συσσώρευση περιουσιακών στοιχείων «μέσω των οποίων η εξουσία και η ανισότητα παίζουν το παιχνίδι τους». ⁴¹⁷

Ήδη σε άλλα πολιτικά έργα του Ρουσώ έχουμε διαπιστώσει ότι τηρεί αρνητική θέση προς τον πλούτο. Έτσι και στο *Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική*, διαβάζουμε το εξής σε ένα χωρίο που αφορά την συγκρότηση μιας δημόσιας οικονομίας με σκοπό ο κορσικανός λαός «να ζει μέσα στην άνεση και την ανεξαρτησία με λιγοστές εμπορικές δοσοληψίες». ⁴¹⁸

Θα πρέπει όλοι να ζουν και κανείς να μην πλουτίζει· εδώ βρίσκεται η θεμελιώδης αρχή της ευημερίας ενός έθνους· κι οι αργανωτικοί κανόνες που προτείνω κατευθύνονται απ' την πλευρά τους, όσο πιο άμεσα γίνεται, σ' αυτό τον σκοπό. ⁴¹⁹

Κατά την αρχική σύσταση ο δημόσιος τομέας μπορεί να ορίσει ότι τα έσοδα και οι δαπάνες του θα δίδονται, όπως στους Ρωμαίους, σε είδη και τρόφιμα και όχι σε χρέμα. Γιατί η εργασία των πολιτών θα πρέπει να είναι ο πραγματικός θησαυρός του. Επομένως, τα έσοδα ως είδη μπορούν να προέρχονται από καλλιέργεια της γης, από κτηματική περιουσία όπως στην περίπτωση καντονιών των προτεστάντων κατά την

⁴¹⁵ *ΚΠ*, 103· *ΟC* III, 923.

⁴¹⁶ *ΚΠ*, 105· *ΟC* III, 924.

⁴¹⁷ *ΚΠ*, 112· *ΟC* III, 928.

⁴¹⁸ *ΚΠ*, 113· *ΟC* III, 929.

⁴¹⁹ *ΚΠ*, 105· *ΟC* III, 924.

εποχή της Μεταρρύθμισης, από την εργασία των ανθρώπων, και τέλος από τα πρόστιμα και τις δημεύσεις. Για να είναι αποτελεσματική η οργάνωση των εσόδων, θα πρέπει να αναλάβουν την είσπραξή τους από την πιο μικρή ενορία μέχρι όλη την επικράτεια του νησιού διάφορες βαθμίδες δημόσιων λειτουργιών, που στο τελικό αξίωμα δίνουν λογαριασμό στο *συμβούλιο οικονομικών*. Αυτό το τεχνικής φύσεως ζήτημα γίνεται αντιληπτό σε σχέση με την πολιτική που «χρειάζεται τέχνη, υπολογισμούς (*calculs*) και στοχασμό (*méditation*)».⁴²⁰

Σύμφωνα με αυτό το οικονομικό μοντέλο, στόχος του Ρουσώ είναι να συγκροτηθούν οι αγροτικοί νόμοι με τρόπο ώστε να συμφωνούν με τις κανονιστικές αρχές του συντάγματος, και επίσης να ριζωθεί η ιδέα ότι δεν ανέχεται η συσσώρευση πλούτου αφού η φύση του οποίου εμποδίζει την ουσιαστική ισότητα. Μάλιστα, γράφει «ας φυλαχτούμε απ' την αύξηση του χρηματικού πλούτου σε βάρος του ηθικού πλούτου».⁴²¹ Καθώς η αποστέρηση δεν είναι νομικό θέμα, και επομένως δεν μπορεί να επιβάλλεται ένας νόμος σε έναν ιδιώτη που να του αφαιρεί κάτι που του ανήκει, «ο νόμος μπορεί μόνο να τον εμποδίζει να αποκτή επιπλέον αγαθά».⁴²²

Διότι εάν κυριαρχεί ο πλούτος η εξουσία δεν έχει ισχύ, αλλά οι πλούσιοι την έχουν· εάν όμως κυριαρχούν οι νόμοι, τότε μπορούμε να αντιληφθούμε ότι η ευνομούμενη πολιτεία *δύναται* να συγκροτηθεί.

Ας μην νοιάζονται οι Κορσικανοί τι τους λένε οι εφημεριδογράφοι ή οι Γενοβέζοι. «Οι Κορσικανοί, αντάρτες ή όχι, είναι ελεύθεροι και αξίζουν να είναι ελεύθεροι».⁴²³ Ο Ρουσώ παροτρύνει συνεχώς μέσα στις σελίδες του *Σχεδίου* τον κορσικανό λαό να ενώσει τις υπέρτατες αρετές που έχει, με την δύναμή του υπό την ορθή θεμελίωση της πολιτείας με γνώμονα την επίτευξη της ελευθερίας και της ισότητας. Με την αγροτική οικονομία το δημόσιο θα αποκτήσει μια ρωμαλεότητα εφάμιλλη αυτής των ίδιων των Κορσικανών, περιφρουρώντας έτσι το αξεχώριστο δίπολο ελευθερίας και ισότητας.

Το σχέδιο που προτείνει ο Ρουσώ στην Κορσική συνίσταται σε ένα λειτουργικό και αποτελεσματικό σύστημα δημοκρατικών αρχών και αξιών που θα δημιουργούσε μια *ισοπολιτεία* με οικονομική αυτάρκεια και ανεξαρτησία, διοικητική αποτελεσματικότητα

⁴²⁰ *KΠ*, 122· *OC* III, 935.

⁴²¹ *KΠ*, 120· *OC* III, 933.

⁴²² *KΠ*, 125· *OC* III, 936.

⁴²³ Στα «Αποσπάσματα», *KΠ*, 133· «Fragments séparés», *OC* III, 942.

και αυτοτέλεια, συγκροτημένη πάνω στο δίπολο ελευθερίας και ισότητας.

Ας δούμε τώρα ποιά ήταν η διαφορετική πρόταση του Ρουσσώ προς τους Πολωνούς, σε τι και γιατί διέφερε από την προηγούμενη.

γ) Περίπτωση της Πολωνίας: Ριζική μεταρρύθμιση

Il faut que la législation tende toujours à diminuer la grande inégalité de fortune et de pouvoir [...].⁴²⁴

Στην περίπτωση της Πολωνίας έχουμε ένα παρόμοιο πρόβλημα που πηγάζει από τους εξωτερικούς παράγοντες ήδη από τα τέλη του δεκάτου εβδόμου αιώνα, φέρνοντας την Πολωνία στο επίκεντρο πολιτικών ζυμώσεων και εξελίξεων γειτονικών κρατών, όπως η Ρωσία, η Πρωσία και η Αυστρία. Οι δυνάμεις αυτές συνάπτουν μάλιστα το 1732 μια μυστική συμφωνία στο Βερολίνο με επίσημο στόχο την ρύθμιση της κατάστασης της Πολωνίας και του βασιλικού της θρόνου και πραγματικό επακόλουθο την δημιουργία νέων οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών προβλημάτων στην χώρα.

Κατά της πολιτικής αυτής των μεγάλων δυνάμεων οργανώνονται μερικοί Πολωνοί πατριώτες που εν τέλει εμφανίζονται υπό τον μανδύα της εσωτερικής δύναμης αντιπολίτευσης κατά του θρόνου και του κύριου υποστηρικτή του, της Ρωσίας. Ανάμεσα στα 1768-1772 αυτοί οι πατριώτες συγκροτούνται σε μορφή συνομοσπονδίας (Konfederacja barska) και ανακηρύττουν μια συνέλευση σε Δίαιτα, συζητώντας εκεί εθνικά θέματα που αφορούν κυρίως την συνταγματική οργάνωση της Πολωνίας. Έτσι ο εντεταλμένος της πολωνικής Δίαιτας, ο κόμης Βιλχόρσκι (M. Wielhorski), ζητά από τον Ρουσσώ να συμβάλει κι αυτός στην σύνταξη ενός συντάγματος.

Η Κορσική δεν είχε σύνταγμα ούτε διαμορφωμένη κυβέρνηση, πράγμα που διευκόλυνε την διαδικασία της συγκρότησης –επρόκειτο για *αρχική θέσμιση*. Αντίθετα, στην Πολωνία, που είχε δοκιμάσει διάφορες μορφές πολιτικής οργάνωσης, το έργο της αναθέσμησης, όσο αναγκαίο και καλά προεπεξεργασμένο κι αν είναι, εμφανίζεται πολύ πιο δύσκολο. Ο Ρουσσώ έχει επίγνωση ότι μόνο κάποιος Πολωνός ή Πολωνοί που

⁴²⁴ ΚΠ, 222· ΟC III, 1002.

γνωρίζουν καλά την ιστορία, τα πολιτικά τεκταινόμενα και την ιδιομορφία της χώρας μπορούν να αναλάβουν αυτό το έργο έτσι ώστε να μην προκύψουν προβλήματα κατά την εφαρμογή του. Συνεπώς περιορίζεται στην διατύπωση γενικών απόψεων σε επίπεδο αρχών. Στους *Στοχασμούς* δίνει την γνώμη του για τα πολιτικά πράγματα της Πολωνίας με την πρόθεση «να διαφωτίσει, όχι όμως και να καθοδηγήσει τον διαμορφωτή των θεσμών»,⁴²⁵ που δεν δύναται να είναι ο ίδιος.

Το ύφος αυτού του έργου, όπως παρατηρούν όλοι σχεδόν οι μελετητές του, είναι έντονα ρεαλιστικό, γιατί το θεμελιώδες πρόβλημα δεν έγκειται εδώ στην ανάγκη ούτε θεσμοθέτησης ενός νέου συντάγματος ούτε συγκρότησης κάποιου πολιτικού συστήματος, αλλά στην ουσιαστική μεταρρύθμιση του *ήδη υπάρχοντος* συστήματος. Ο Ρουσσώ προσπαθεί να διαγνώσει σε ποια σημεία εντοπίζονται δυσλειτουργίες και αναρωτιέται ποια είναι η αναγκαία επέμβαση. Συνάμα γνωρίζει ότι το οποιοδήποτε πολιτικό σύστημα δεν μπορεί να αξιολογηθεί ξεχωριστά από την ποιότητα των πολιτών: Σημειώνει ότι δεν είναι η νομοθεσία αλλά οι ίδιοι «οι καλοί πολίτες, που κάνουν την δύναμη και την ευημερία του κράτους».⁴²⁶

Επομένως στην περίπτωση της Πολωνίας, οι αρετές των πολιτών και ο πατριωτισμός τους θα τους κρατήσει ενωμένους και δυνατούς ώστε η Πολωνία να μην βρεθεί εκτεθειμένη, παρ' όλο που μέχρι τότε δεν μπόρεσε να αποκτήσει σταθερότητα και, εν τέλει, κατάντησε μια χαώδης χώρα με αδιάκοπα φαινόμενα εσωτερικής αναρχίας, ανίκανη να οργανωθεί και να επιβάλει μια τάξη στην οικονομία, στην στρατιωτική της άμυνα και στην διοίκηση της εκτελεστικής εξουσίας. Την ίδια ώρα, τα γειτονικά κράτη «με το δεσποτισμό και την στρατιωτική τους πειθαρχία, διατήρησαν μια μεγάλη επιθετική δύναμη».⁴²⁷

Αυτός είναι ο λόγος που ο Ρουσσώ πιστεύει ότι πριν την νέα θεσμοθέτηση, και ιδίως την υιοθέτηση των αρχών της, θα πρέπει να ληφθούν ορισμένα μέτρα, ώστε οι πολίτες να αποκτήσουν, αφ' ενός, πατριωτικό πνεύμα σε επίπεδο συναισθήματος, και, αφ' ετέρου, να αποκτήσουν αρετές κατά τα αρχαία πρότυπα. Με άλλα λόγια υποστηρίζει ότι οι Πολωνοί πρέπει να μιμηθούν την σοφία των αρχαίων και να την εφαρμόζουν στην σημερινή τους κατάσταση. Έτσι αγγίζει ένα διαχρονικό μάλλον πρόβλημα των δυτικών

⁴²⁵ *ΚΠ*, 147· *ΟС III*, 953.

⁴²⁶ *ΚΠ*, 159· *ΟС III*, 961.

⁴²⁷ *ΚΠ*, 156· *ΟС III*, 959.

κοινωνιών. Γιατί οι σύγχρονες του κοινωνίες, όπως και οι δικές μας, δεν μπορούν να υψώσουν ένα ενάρετο πνεύμα ελευθερίας και ισότητας; Ποια είναι τα εμπόδια εκείνα που δεν επιτρέπουν τούτο το πνεύμα να υπερισχύσει; Απάντηση:

Οι προκαταλήψεις μας, η κατώτερη φιλοσοφία μας και το πάθος για το μικροσυμφέρον, που μαζί με τον εγωισμό συγκεντρώνονται σε όλες τις καρδιές από θεσμούς ανόητους, που το πνεύμα δεν υπαγόρευσε ποτέ.⁴²⁸

Με αποτέλεσμα:

Σήμερα, ό,τι κι αν λέμε, δεν υπάρχουν πλέον Γάλλοι, Γερμανοί, Ισπανοί, ακόμη και Άγγλοι· δεν υπάρχουν, παρά μόνο Ευρωπαίοι. Όλοι έχουν τα ίδια γούστα, τα ίδια πάθη και τα ίδια ήθη, αφού κανείς τους δεν έχει πάρει μια εθνική μορφή, που θα οφείλεται σε κάποιον ιδιαίτερο θεσμό. Κάτω απ' τις ίδιες συνθήκες, θα κάνουν όλοι τα ίδια πράγματα· όλοι θα πουν ότι είναι αφιλοκερδείς κι όλοι θα είναι απατεώνες· όλοι θα μιλήσουν για το δημόσιο αγαθό και δεν θα σκεφθούν παρά μόνο τον εαυτό τους· όλοι θα εγκωμιάσουν την μετριοπάθεια και θα θελήσουν να γίνουν Κροίσοι· δεν έχουν άλλη φιλοδοξία απ' την πολυτέλεια, δεν έχουν άλλο πάθος απ' το χρυσάφι, βέβαιοι ότι μ' αυτό θα αποκτήσουν ό,τι τους βάζει σε πειρασμό, θα πουληθούν όλοι στον πρώτο που θα ήθελε να τους πληρώσει. Τι τους ενδιαφέρει σε ποιον κύριο υπακούουν, ποιανού κράτους τους νόμους ακολουθούν; Εφόσον βρίσκουν χρήμα για να κλέψουν και γυναίκες για να διαφθείρουν, όπου κι αν είναι, βρίσκονται στην πατρίδα τους.⁴²⁹

Η επιτυχία των μέτρων θα εμποδίζει την περαιτέρω υποταγή της Πολωνίας στην ρώσικη εξουσία ή σε οποιοδήποτε γειτονικό κράτος με το να εμποδίζει την εξασθένιση της εθνικής της ταυτότητας. Η προβληματική περί εθνικής ταυτότητας αποκτά σημασία στα ύστερα πολιτικά έργα του Ρουσσώ γιατί μέσω αυτής φιλοδοξεί να επιβληθεί στα πάθη που ωθούν τους πολίτες να μην υποτάσσονται στην νομοθετική λογική. Έτσι ο Ρουσσώ εντάσσει στο ερμηνευτικό του σχήμα μια εξήγηση παρατηρούμενων διαφορών μεταξύ εθνών. Η ιδιοσυγκρασία, ο τρόπος παραγωγής και η μορφή συγκρότησης της κυβερνητικής σύνθεσης διαφέρουν και πρέπει να διαφέρουν από χώρα σε χώρα

⁴²⁸ ΚΠ, 151· ΟC III, 956.

⁴²⁹ ΚΠ, 158· ΟC III, 960.

ανάλογα με τις αναγκαιότητες με τις οποίες έρχεται η καθημιά αντιμετώπιση. Την εμπέδωση του ίδιου ουσιαστικά πνεύματος υποστηρίζει ο Ρουσσώ στην περίπτωση της Κορσικής και της Πολωνίας, αλλά άλλο είναι το οργανωτικό αποτέλεσμα στην μια και την άλλη περίπτωση.

Έτσι αυτό που έχει σημασία στην περίπτωση της Πολωνίας πριν από όλα είναι η υιοθέτηση ενός συστήματος της διοίκησης με αρχικό του μέλημα τον πατριωτισμό και τις αδιαχώριστές του αρετές· να δημιουργήσει δηλαδή αυτό το σύστημα «στους Πολωνούς την ιδέα ότι οι ίδιοι και η πατρίδα τους είναι σπουδαίοι».⁴³⁰ Αυτό που επιχειρεί να κάνει η Συνομοσπονδία θυμίζει, για τον Ρουσσώ, αρχαίους θεσμούς, κυρίως την ρωμαϊκή δικτατορία. Σε περιόδους *έκτακτης ανάγκης* νομιμοποιούνταν η πράξη του ρωμαίου δικτάτορα, που σκόπευε να επαναφέρει την έννομη τάξη, παρ' όλο που ήταν «ευθέως αντίθετη με την ρωμαϊκή νομοθεσία».⁴³¹ Αντίστοιχα, η πολωνική Συνομοσπονδία, «μέσο ενίσχυσης και αποκατάστασης, με μεγάλες προσπάθειες, του συντάγματος που έχει ήδη κλονιστεί, μπορεί να εντείνει και να ισχυροποιεί την εξασθενημένη ισχύ του κράτους, χωρίς ποτέ να την συντρίβει».⁴³²

Ο Ρουσσώ θεωρεί την Συνομοσπονδία ως ένα «αριστούργημα της πολιτικής»⁴³³ χωρίς την οποία η Πολωνία ως ανεξάρτητο κράτος δεν θα υφίστατο. Τώρα, με το σύστημα της διοίκησης, αυτή η σπουδαιότητα, «το αριστούργημα της πολιτικής», πρέπει να διεισδύσει σε όλο το πνεύμα των Πολωνών, ώστε «να ασχολούνται ασταμάτητα οι πολίτες με την πατρίδα».⁴³⁴ Ο Ρουσσώ έχει δύο λόγους για τους οποίους υποστηρίζει κάτι τέτοιο: Πρώτον, η ενασχόληση με την πολιτική ή η συμμετοχή στα πολιτικά θα διασφαλίσει την ελευθερία της πατρίδας, και δεύτερον θα φέρει τους πολίτες σε μια κατάσταση όπου θα έχουν «λιγότερα μέσα και χρόνο για να πλουτίσουν».⁴³⁵ Η ευτυχία τους δεν θα έγκειται πλέον στην περιουσία, αλλά στην ελευθερία, με την προϋπόθεση να αναδεικνύεται η ουσιαστική ισότητα, όπως ορίστηκε στα προηγούμενα κεφάλαια της παρούσας εργασίας. Πράγματι, η ρουσσωική αντίληψη περί της εννοιολόγησης της ουσιαστικής ισότητας, κανονιστικής αρχής εντοπίσιμης σε

⁴³⁰ ΚΠ, 159· ΟC III, 961.

⁴³¹ ΚΠ, 216· ΟC III, 998.

⁴³² ΚΠ, 216· ΟC III, 998. Τροποποίησα ελαφρώς.

⁴³³ ΚΠ, 216· ΟC III, 998.

⁴³⁴ ΚΠ, 160· ΟC III, 962.

⁴³⁵ ΚΠ, 160· ΟC III, 962.

διάφορα κείμενά του, παρουσιάζει θετικά αποτελέσματα συγκρότησης *ισοπολιτείας* ενόσω επιτυγχάνεται:

Η τεράστια απόσταση στις περιουσίες, που ξεχωρίζει μεταξύ τους τους φεουδάρχες (*seigneurs*) που ανήκουν στην μικρή αριστοκρατία, αποτελεί μεγάλο εμπόδιο στις αναγκαίες μεταρρυθμίσεις, για να γίνει η αγάπη για την πατρίδα το κυρίαρχο πάθος. Όσο η πολυτέλεια θα βασιλεύει ανάμεσα στους ισχυρούς (*grands*), η πλεονεξία θα βασιλεύει σε όλες τις καρδιές. Το αντικείμενο του δημόσιου θαυμασμού θα είναι πάντοτε αυτό που επιθυμούν οι ιδιώτες· κι εάν θα πρέπει να είναι κανείς πλούσιος για να λάμψει, το κυρίαρχο πάθος θα είναι τότε το να γίνει κανείς πλούσιος.⁴³⁶

Εφόσον σε κατάσταση άκρας ανισότητας, η πολιτική οργάνωση δεν μπορεί να περιορίζει την πολυτέλεια σε επιθυμητό βαθμό, πρέπει ίδια να μην επιτρέπει την συσσώρευση πλούτου εμποδίζοντας την απόκτηση μέσων. Δεν μπορεί όμως να απαγορεύεται δια νόμου, τουλάχιστον προκειμένου για μικροσυμφέροντα. Έτσι χρειάζεται μια ειδική διαχείριση του θέματος, που θα προβάλλει «υγιείς και ευγενικές» προτιμήσεις, ώστε να εκλείψει η συγκεκριμένη ιδέα από την επιθυμία και τις σκοπιμότητες των πολιτών.⁴³⁷ Πώς θα πετύχουμε αυτό το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα; Μέσω μιας εθνικής πολιτικής για εκπαίδευση:

Ένας Γάλλος, ένας Άγγλος, ένας Ισπανός, ένας Ιταλός, ένας Ρώσος, όλοι είναι πάνω κάτω ο ίδιος άνθρωπος· τελειώνουν την εκπαίδευσή τους σχεδόν έτοιμοι για απεριόριστη ελευθερία, δηλαδή για δουλεία (*servitude*). Στα είκοσι του χρόνια, ένας Πολωνός δεν πρέπει να είναι ένας διαφορετικός άνθρωπος· θα πρέπει να είναι Πολωνός.⁴³⁸

Ο Πολωνός, λοιπόν, μέσω μιας δημόσιας και δωρεάν παιδείας πρέπει να μαθαίνει για την χώρα του, την οικονομία της, την ιστορία της, τους νόμους της. Ενώ θα εξασκεί τον νου του μέσω γνώσεων, θα πρέπει να εξασκεί όμως και το σώμα του. Αν δεν μπορεί να χρηματοδοτηθεί μια εντελώς δωρεάν παιδεία, καλό είναι η δημόσια παιδεία να

⁴³⁶ *ΚΠ*, 164· *ΟС III*, 964.

⁴³⁷ *ΚΠ*, 166· *ΟС III*, 965.

⁴³⁸ *ΚΠ*, 167· *ΟС III*, 966.

απαιτεί «ένα αντίτιμο το οποίο οι φτωχοί θα είναι σε θέση να καταβάλλουν» ή να δίνονται κρατικές υποτροφίες, όπως γίνεται στην Γαλλία, λέει ο Ρουσσώ.⁴³⁹

Έτσι μια δημόσια παιδεία με ενάρετους και διακεκριμένους λειτουργούς θα στέκει εμπόδιο στα ελαττώματα και στα αρνητικά στοιχεία συμβάλλοντας στην ανάπτυξη των αρετών. Ο Ρουσσώ προτείνει μια πολιτική για την παιδεία που βασίζεται όχι στον ανταγωνισμό αλλά στην αδελφосύνη, την συνεργασία και την αλληλεγγύη, και που αποσκοπεί στην εγκαθίδρυση της ισότητας. Μάλιστα, όσο θα πλησιάζουμε ένα ενάρετο πνεύμα το οποίο, μέσω της προτεινόμενης εθνικής παιδείας, θα κυριαρχεί στους πολίτες, τόσο περισσότερο θα αποκτούμε συνείδηση του φυσικού δικαίου, που είναι χαραγμένο στον λόγο και τις καρδιές μας. Έτσι αυτά τα εκπαιδευτικά ιδρύματα θα αποτελέσουν εστίες ενάρετου πνεύματος των πολιτών, πράγμα που χρειάζεται επειγόντως η Πολωνία για «την έξοδο απ' την τρομερή κρίση, στην οποία βρίσκεται».⁴⁴⁰

Έτσι λοιπόν, οι *Στοχασμοί*, έχοντας ενθαρρύνει τα πνευματικά και ηθικά επιτεύγματα των πολιτών, προτάσσουν τελικά και κυρίως την ριζική μεταρρύθμιση του πολιτικού συστήματος της διακυβέρνησης. Αυτή η μεταρρύθμιση, στην αντίληψη του Ρουσσώ, θα δώσει στην Πολωνία «την σταθερότητα και την δύναμη μιας μικρής δημοκρατικής πολιτείας».⁴⁴¹ Η Πολωνία, ωστόσο, αποτελώντας ένα μεγάλο ως προς την έκταση κράτος, δεν μπορεί να διοικηθεί με αμεσοδημοκρατικό τρόπο όσο συνεχίζει να έχει τέτοιο μέγεθος. Γι' αυτό λοιπόν, προτείνει ο Ρουσσώ, πρέπει να συσταθούν τρεις ομόσπονδες διοικητικές αρχές με απόλυτη ισοτιμία μεταξύ τους και ως προς την σύνθεση και ως προς την μορφή τους. Η ένωσή τους, έχοντας κοινά καθήκοντα και κοινές υποχρεώσεις, ενδυναμώνεται με την κοινή νομοθεσία και τον δεσμό της υποταγής στο κυρίαρχο σώμα της πολιτείας.⁴⁴² Μάλιστα, όσο τελειοποιούν οι Πολωνοί τούτο το προτεινόμενο σύστημα ομόσπονδων κυβερνήσεων, θα πετύχουν την σύζευξη θετικών στοιχείων και πλεονεκτημάτων τόσο των μικρών όσο και των μεγάλων κρατών.

Στο ίδιο κείμενο, όταν ο Ρουσσώ σκιαγραφεί το κατά την γνώμη του θεμιτό για την Πολωνία οικονομικό σύστημα, αντλεί επιχειρήματα από την περίπτωση της Ελβετίας, που του είναι οικεία. Δηλώνει ότι «εάν η Πολωνία αποτελούσε, όπως είναι η επιθυμία

⁴³⁹ *ΚΠ*, 168-169· *ΟС* III, 967.

⁴⁴⁰ *ΚΠ*, 172· *ΟС* III, 969.

⁴⁴¹ *ΚΠ*, 173· *ΟС* III, 970.

⁴⁴² *ΚΠ*, 174-175· *ΟС* III, 971.

μου, μια συννομοσπονδία τριάντα τριών μικρών κρατών, θα συνένωνε την ισχύ των μεγάλων μοναρχιών με την ελευθερία των μικρών πολιτειών· θα έπρεπε γι' αυτό όμως ν' απαρνηθεί την επίδειξη και φοβάμαι ότι αυτό το σημείο θα ήταν πολύ πιο δύσκολο».⁴⁴³ Επειδή το ρεαλιστό ύφος του μεταρρυθμιστικού σχεδίου τον αποτρέπει να διατυπώνει ιδανικές ανεφάρμοστες θέσεις, προσφεύγει σε ένα υπαρκτό πρότυπο, λαμβάνοντας όμως υπόψη και τις ιδιομορφίες της υπό μελέτη χώρας σε σχέση με αυτό το πρότυπο.

Ένα πρώτο πρόβλημα, για παράδειγμα, θα μπορούσε να αποτελέσει ο σχηματισμός των προβλεπόμενων τάξεων. Πώς; Ο υπάρχων σχηματισμός των πολωνικών τάξεων σε ιπείς, γερουσία και βασιλιά αποτελεί πρόβλημα για την ευόδωση του ζητήματος της ριζικής μεταρρύθμισης του πολιτικού συστήματος.⁴⁴⁴ Ο Ρουσώ ερμηνεύει αυτές τις τάξεις ως προς τον χαρακτήρα τους που επηρεάζει όλη την δομή της ισότητας ενός κράτους· έτσι αντιλαμβάνεται τους ευγενείς που ελέγχουν τα πάντα σεμπεριλαμβανομένων του βασιλιά και του νομοθετικού σώματος, τους αστούς «που δεν είναι τίποτα», και τέλος, τους χωρικούς «που είναι λιγότερο κι απ' το τίποτα».⁴⁴⁵

Όσο οι ευγενείς, δηλαδή οι «ιπείς», ελέγχουν την νομοθετική διαδικασία και την γερουσία, η ισότητα δεν μπορεί να επικρατήσει. Γιατί αυτοί έχουν την δύναμη να καταργούν τα άλλα σώματα χωρίς οι ίδιοι να βλάπτονται. Υπενθυμίζει στους Πολωνούς ότι η ακεραιότητα και η ασυλία της νομοθετικής εξουσίας εγγυάται την ισότητα, ενώ κανένα άλλο σώμα δεν δύναται να λειτουργεί πάνω από το νομοθετικό.

Η ισχύς που έχουν αποκτήσει οι ευγενείς είναι αποτέλεσμα της «φεουδαρχικής βαρβαρότητας»,⁴⁴⁶ κάτι που ανθίσταται στις επιταγές της λαϊκής κυριαρχίας: Οι απαιτήσεις αυτού του σώματος συγκρούονται με την Δίαιτα, στερώντας την τελευταία από την εξουσία που της ανήκει και αποδυναμώνοντας έτσι την νομοθεσία γενικώς. Ακριβώς επειδή η απόκτηση ελευθερίας τελείται κατόπιν μιας σπουδαίας πολιτικής απόφασης και πράξης, δηλαδή κατόπιν βούλησης που δηλώνει την επιθυμία αλλά έχει και τα μέσα να την επιβάλλει, οι Πολωνοί πρέπει να λαμβάνουν υπόψη την δυσκολία που θα προκύψει κατά την εφαρμογή του εγχειρήματός τους.

⁴⁴³ *KΠ*, 235· *OC III*, 1010.

⁴⁴⁴ Ο Ρουσώ όταν αναφέρεται σε τρεις τάξεις γράφει: «l'ordre équestre, le Senat, et le Roi», έχει υπόψη την κατηγορία του Μαμπλύ (G.-B. de Mably), υποσημειώνει ο Φαμπρ (J. Fabre), επιμελητής του κειμένου εις *OC III*, 1759.

⁴⁴⁵ *KΠ*, 175· *OC III*, 972.

⁴⁴⁶ *KΠ*, 178· *OC III*, 973.

Συνεπώς, για την διατήρηση της νομοθετικής εξουσίας ο Ρουσσώ προκαλεί τους Πολωνούς να νοιαστούν περισσότερο για την Δίαιτα που «είναι ακόμη κυρίαρχη», κι ασ μην έχει πια την δύναμη να ασκεί την κυριαρχία.⁴⁴⁷ Σημαντική θεωρεί, αφ' ενός, την «συχνότητα σύγκλισης της Δίαιτας» και, αφ' ετέρου, στην «συχνή ανανέωση των πληρεξουσίων (ponces)». ⁴⁴⁸ Όταν άλλωστε αυτά τα δύο μέσα δεν συνυπάρχουν, αναφύονται αιτίες διαφθοράς και υποδούλωσης. Ο Ρουσσώ προειδοποιεί τους Πολωνούς αναφέροντας το παράδειγμα των Άγγλων, που δεν φρόντισαν την συχνή ανανέωση των πληρεξουσίων, κι έτσι έχασαν την ελευθερία τους.⁴⁴⁹

Αυτό είναι το πρώτο μάθημα που απευθύνει στους Πολωνούς. Το δεύτερο είναι ότι, μια και ο τρόπος οργάνωσης της εκτελεστικής εξουσίας και η κατανομή της επιτρέπουν τον σφετερισμό της δημιουργώντας εστίες αυθαιρεσίας, πρέπει, από την μια, να ληφθούν μέτρα για τον περιορισμό της, και, από την άλλη, να ανατίθεται με σύντομη θητεία σε ολοένα διαφορετικούς εκτελεστές. Ούτε το σώμα της γερουσίας ούτε τα μέλη της βασιλικής οικογένειας πρέπει να διαχειρίζονται ολόκληρη την εκτελεστική εξουσία προκειμένου να μην εξουδετερώσουν ή έστω να μην εμποδίσουν την λειτουργία της νομοθετικής εξουσίας.

Ο διαχωρισμός των εξουσιών, όπως είχε οριστεί από τον Ρουσσώ στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, αναγνωρίζει την νομοθετική εξουσία ως εκδήλωση της κυριαρχίας του πολιτικού σώματος, της λαϊκής κυριαρχίας. Επομένως ως τέτοια δεν υπάγεται στην εξουσιαστική δύναμη κανενός άλλου σώματος. Αντιθέτως, η νομοθετική εξουσία, επιτηρώντας την εκτελεστική, ελέγχει όλες τις ενέργειές τις: «Να το πραγματικό μυστικό, προκειμένου να μην σφετερίζονται την εξουσία του [νομοθέτη]». ⁴⁵⁰

Ωστόσο, όσο ισχύει, όπως στην Αγγλία, το *liberum veto*, δηλαδή το δικαίωμα κάθε εκλεγμένου σε αντιπροσωπευτικό σώμα να εμποδίζει την ψήφιση νόμων και έτσι να ανακόπτει την νομοθετική διαδικασία, αυτή η πρακτική συνιστά παραβίαση ή μάλλον βιασμό του νομοθετικού συστήματος. Ακριβώς επειδή στο πολωνικό σύστημα η διάκριση ανάμεσα στην νομοθεσία και την διοίκηση δεν είναι σαφής όσο θα έπρεπε, αυτό το δικαίωμα έχει αρνητικές επιπτώσεις στο πολωνικό σύνταγμα. Το *δικαίωμα*

⁴⁴⁷ *ΚΠ*, 180· *ΟС* III, 975.

⁴⁴⁸ *ΚΠ*, 180· *ΟС* III, 975.

⁴⁴⁹ *ΚΠ*, 180-181· *ΟС* III, 975

⁴⁵⁰ *ΚΠ*, 184· *ΟС* III, 978.

ελεύθερης αρνησικυρίας μπορεί, αν ασκηθεί με αυθαίρετο τρόπο, μέχρι και να παραλύσει ολόκληρο το πολιτικό σύστημα. Γι' αυτό λοιπόν τον λόγο, ο Ρουσσώ υποστηρίζει την κατάργησή του, ή προτείνει έστω μια αυστηρά περιοριστική τροποποίηση ώστε να μην συγκρούεται με την λειτουργικότητα της Δίαιτας, ούτε με εκείνη του σώματος της γερουσίας. Ένα από τα θεμελιώδη ρουσσωικά επιχειρήματα για την μεταρρύθμιση έχει να κάνει με τον εποικοδομητικό ρόλο της Δίαιτας στο πλαίσιο περιορισμού της εκτελεστικής εξουσίας.

Μάλιστα, η Συνομοσπονδία, αποτελούμενη από μικρές δίαιτες (*dietines*), έσωσε την Πολωνία, κι έτσι «το πραγματικό παλλάδιο της ελευθερίας» βρίσκεται σε αυτές τις μικρές δίαιτες.⁴⁵¹ Επομένως όσο δυναμώνονται αυτές, όσο πιο συχνά και τακτικά συναθροίζονται, τόσο πιο πολύ ολοκληρώνουν την αποστολή τους, που είναι η διατήρηση της ελευθερίας όχι μόνο απέναντι στις εξωτερικές κατακτητικές δυνάμεις, αλλά και απέναντι στην αυθαιρεσία της ίδιας της εκτελεστικής εξουσίας. Αυτές οι μικρές δίαιτες σε διάφορες περιοχές της χώρας λειτουργούν ως επιτροπές ή σώματα· τα μέλη του εκάστοτε σώματος, λειτουργώντας ως πληρεξούσιοι, συμμορφώνονται απόλυτα με τους νόμους, λογοδοτούν και απολογούνται «απέναντι στους συντάκτες των νόμων».⁴⁵² Πράγματι, χάρη στην σύνθεση και την λειτουργική μορφή που έχουν δεν πρέπει να διαφθείρονται εύκολα, εκτιμά ο Ρουσσώ, ενώ, εν τέλει, χάρη στον συμμετοχικό τους χαρακτήρα, θα προσδώσουν *δημοκρατικό πνεύμα* στην πολιτική οργάνωση.

Εφόσον και όταν ρυθμιστεί το ζήτημα του *liberum veto*, για τον Ρουσσώ πρέπει να διευθετηθεί και το ζήτημα των πληρεξουσίων και των γερουσιαστών, έτσι ώστε να θεραπευθεί η ατέλεια που εμφανίζεται στην Δίαιτα. Ο λόγος που στέλνονται οι πληρεξούσιοι στην Δίαιτα είναι για να διερμηνεύουν την βούληση του έθνους, όμως χάρη στην συχνή τους αλλαγή δεν προλαβαίνουν να μάθουν να συνηγορούν υπέρ των προσωπικών τους δοξασιών και να αποβλέπουν στα προσωπικά τους συμφέροντα υπό το προκάλυμμα της γενικής βούλησης.

Οι γερουσιαστές, όμως, ακριβώς επειδή συγκροτούν ένα ξεχωριστό σώμα στο πλαίσιο του κράτους, έχουν εκ φύσεως άλλα συμφέροντα και έτσι τείνουν να ενδώσουν

⁴⁵¹ *ΚΠ*, 185· *ΟC* III, 979. Στο ίδιο κεφάλαιο λέει ότι «υπάρχει περισσότερη γνώση στην Δίαιτα και περισσότερη αρετή στις μικρές δίαιτες». *ΚΠ*, 186· *ΟC* III, 979.

⁴⁵² *ΚΠ*, 186· *ΟC* III, 979.

στο γόητρο του σφετερισμού. Υποστηρίζοντας τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους δημιουργούν συγκρούσεις συμφερόντων: «Επομένως, ο νόμος, που δεν αποτελεί παρά την έκφραση της γενικής βούλησης, συνιστά το αποτέλεσμα όλων των ιδιαίτερων συμφερόντων».⁴⁵³

Έτσι λοιπόν, ο Ρουσσώ προτείνει μια αλλαγή αναλογίας υπέρ των πληρεξουσίων όπου και όποτε το επιβάλλει η αναγκαιότητα. Εάν η αριθμητική αύξησή τους προκαλούσε ταραχή και αναστάτωση, «τον δημοκρατικό αναβρασμό», ⁴⁵⁴ τότε ο Ρουσσώ προτείνει ως εναλλακτική –μάλλον ως ανώτερη– λύση την αισθητή μείωση της συμμετοχής των γερουσιαστών οι οποίοι, σύμφωνα με τον ρουσσωικό συλλογισμό, οφείλουν να διορίζονται από την Δίαιτα και όχι να υφίστανται ως ισόβιοι διορισμένοι από τον βασιλιά.

Οπότε χρειάζονται δύο ουσιαστικές αποφάσεις: Αφ' ενός, να αφαιρεθεί από τον βασιλιά το δικαίωμα αναγόρευσης της γερουσίας και, αφ' ετέρου, να καταργηθεί η ισοβιότητα των γερουσιαστών. Για την πραγμάτωση αυτών των αποφάσεων ο Ρουσσώ παρουσιάζει τεχνικής και νομικής φύσεως επιχειρήματα σχετικά με την σύνθεση, την λειτουργία και τον τρόπο διορισμού των επισκόπων, των υπουργών, των διοικητών του κάθε παλατινάτου, των καστελλάνων, και, τέλος, των γερουσιαστών πρώτης βαθμίδας.

Θυμίζω ότι τα μέλη της τάξης των ιππέων που υφίστανται υπό την εύνοια του εκάστοτε βασιλιά οφείλουν αντιθέτως να συμμορφώνονται στις επιταγές του κράτους, αφού πρέπει αρχικά να υπηρετούν τις δημόσιες υποθέσεις και μετά να αποτελούν πληρεξουσίους στην Δίαιτα. Κατόπιν μιας επιτυχούς και ενεργής λειτουργίας και συμμετοχής μέσα στην Δίαιτα, μπορούν να εισαχθούν στην γερουσία. Ο τρόπος με τον οποίο εκλέγονται σε κάθε σώμα, η θητεία τους, οι αρμοδιότητές τους διατυπώνονται με σαφήνεια, αλλά αποτελούν τεχνικής φύσεως ζητήματα που δεν έχουν άμεση σχέση, θετικά ή αρνητικά, με την παρούσα προβληματική μας.⁴⁵⁵

⁴⁵³ *KΠ*, 195· *OC* III, 984. Την γερουσία την αντιλαμβάνεται ως σώμα, και έχει επίγνωση ο Ρουσσώ ότι αποτελεί σώμα και όχι τάξη. Δεν αντιφάσκει με το έκτο κεφάλαιο του εν λόγω βιβλίου όπου γράφει ότι του παρουσίασαν τρεις συστατικές τάξεις της Πολωνίας συμπεριλαμβανομένης και της γερουσίας (*KΠ*, 175· *OC* III, 972): Η «γερουσία αποτελεί ένα διακριτό σώμα μέσα στην πολιτεία, αν και δεν την θεωρώ τάξη, συστατική της πολιτείας· αφού αυτό είναι κάτι το εντελώς διαφορετικό», *KΠ*, 196· *OC* III, 985.

⁴⁵⁴ *KΠ*, 195· *OC* III, 985.

⁴⁵⁵ *KΠ*, 250-264· *OC* III, 1020-1029.

Αυτό στο οποίο επιθυμώ τώρα να εστιάσω την προσοχή μου, έχει να κάνει με «τον υπέρτατο διαχειριστή των νόμων», δηλαδή τον βασιλιά που «προϊσταται της Δίαιτας». ⁴⁵⁶ Εάν δεν συγκρατηθούν οι βασιλείς, οι αρχηγοί κρατών, ηττημένοι τότε στις φαντασίες και τις επιθυμίες, θα μετατραπούν σε αδίστακτους σφετεριστές της εξουσίας και εν τέλει σε εχθρούς της ελευθερίας. Αντί να υπερασπίζονται την ελευθερία και να υπηρετούν για την ευημερία και την ισότητα των πολιτών, πράττουν αυθαίρετα πολιτικές εξάρτησης και υποδούλωσης.

Ο Ρουσσώ θέλει, όπως στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, να καταστήσει θεσμικά αδύνατη την αυθαίρετη ηγεμονία και την ανεπιτήρητη άσκηση πολιτικής και οικονομικής βίας κατά του λαού. Στην περίπτωση της Πολωνίας, οι θεσμοί της μπόρεσαν να αφαιρέσουν από τον βασιλιά τα μέσα αδικίας και σφετερισμού της εξουσίας, «όχι όμως κι αυτά με τα οποία διαφθείρουν». ⁴⁵⁷ Συνεπώς το έργο των μέχρι τώρα νομοθετών της υπήρξε ατελές, μιας και δεν έχει δημιουργήσει μια κατάσταση όπου η ζητούμενη αδυνατότητα να επιβάλεται ως αναγκαιότητα. Είναι δύσκολο να στερήσει κανείς από έναν ισόβιο βασιλιά τα μέσα διαφθοράς· όσο δύσκολο κι αν είναι, ωστόσο, δεν παύει να είναι κάτι το αναγκαίο.

Στην Πολωνία, οι γερουσιαστές, που δεν έχουν κληρονομικό δικαίωμα όπως στην Αγγλία, εξαρτώνται απόλυτα από τον βασιλιά, μιας και αναγορεύονται ισόβια απ' αυτόν. Αυτός είναι ο λόγος που πιστεύει ο Ρουσσώ ότι το δικαίωμα αναγόρευσης οφείλει να ασκείται από την Δίαιτα, κι όχι από τον βασιλιά. Ωστόσο ο επικεφαλής της Δίαιτας, ο καγκελάριος, πρέπει να διορίζεται από τον βασιλιά, ο οποίος, ασκώντας το βασιλικό δικαστικό αξίωμα, τελεί υπό τον έλεγχο και την επιτήρηση του λαού. Τα παλατινάτα και τα άλλα βασιλικά αξιώματα που δεν προσφέρουν ιδιαίτερη δύναμη στους αποδέκτες τους, αλλά τιμητικές θέσεις, μπορεί να διορίζονται από τον βασιλιά. Όπως και να έχει όμως, όλοι οι δημόσιοι λειτουργοί και αξιωματούχοι, ακόμη και διορισμένοι από τον βασιλιά, αφού υπηρετούν την πολιτεία, πρέπει να πληρώνονται από αυτήν, ώστε να μην προκύψουν σχέσεις προσωπικής εξάρτησης.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο περιορισμού της βασιλικής δύναμης, το πιο σημαντικό πράγμα έγκειται στην κατοχή του στέμματος. Ο δημοκράτης Ρουσσώ αντιτίθεται στην ιδέα του κληρονομικού δικαιώματος του βασιλικού θρόνου: «Να είστε βέβαιοι ότι, απ'

⁴⁵⁶ ΚΠ, 202· ΟC III, 989.

⁴⁵⁷ ΚΠ, 202· ΟC III, 989.

την στιγμή που θα φέρουν αυτό τον νόμο, η Πολωνία θα μπορεί να πει αντί για πάντα στην ελευθερία της».⁴⁵⁸ Οποιοσδήποτε πολιτικός περιορισμός κι αν τεθεί, η οικογένεια που κατέχει τον θρόνο θα χρησιμοποιήσει όλα τα μέσα για να άρει την δημόσια ελευθερία προς όφελός της. Ο Ρουσσώ προτείνει έναν θεμελιώδη νόμο σύμφωνα με τον οποίο κανείς δεν μπορεί να μεταβιβάσει την εξουσία και το στέμμα του στον γιο του, ο *αιρετός* βασιλιάς θα ασχολείται τότε, πιστεύει, μόνο με δραστηριότητες αποβλέπουσες στην ευημερία του λαού του. Αφαιρώντας από τον αιρετό βασιλιά την δυνατότητα μεταβίβασης του στέμματος, εμποδίζει ο νόμος αυτός τον σφετερισμό της εξουσίας, αφού τα μέλη της βασιλικής οικογένειας δεν θα ασχολούνται πλέον με δολοπλοκίες ούτε με αυλικές μηχανορραφίες. Μόνο τότε, ο βασιλιάς θα υπηρετεί τους πολίτες και θα εγγυάται την ελευθερία τους ενώ θα διατηρεί συνάμα την ισότητα ανάμεσά τους.

Σε περίπτωση κληρονομικού στέμματος, δηλαδή σε περίπτωση μιας βασιλικής εξουσίας χωρίς περιορισμούς και ελέγχους, όλα τα σώματα θα εξαρτώνταν από τον βασιλιά, μιας και οι Πολωνοί δεν έχουν την αγγλική παράδοση της θεσμικής ισορροπίας. Έτσι, στην περίπτωση της Πολωνίας, ο βασιλιάς θα είναι μεν ισόβιος, αλλά και *αιρετός*, θα προεδρεύει σε όλα, ωστόσο, όσον αφορά την νομοθεσία, θα περιορίζεται από την βουλή των πληρεξουσίων (*chambre des nonces*), ενώ όσον αφορά την διοίκηση από την γερουσία.

Επομένως ο Ρουσσώ θεωρεί ότι η εκλογή του βασιλιά οδηγεί στην ελευθερία και η κληρονομική διαδοχή σε δουλεία, κάτι που αποτελεί το αντικείμενο του τελευταίου κεφαλαίου των *Στοχασμών*.⁴⁵⁹ Ποιος θα είναι βασιλιάς και ποιοι θα τον εκλέγουν; Ο βασιλιάς, έχοντας πείρα σε δημόσιες υπηρεσίες, έχοντας επίσης διατελέσει μέλος της τάξης των επιτηρητών των νόμων (*gardiens des loix*), δηλαδή μέλος της γερουσίας, γνωστός για την αρετή και την σοφία του, θα εκλέγεται από την Δίαιτα της εκλογής, αφού πρώτα στην ολομέλεια ανακοινωθούν τρεις υποψήφιοι.

Η *δράση του τυχαίου*, ισχυρίζεται ο Ρουσσώ, θα αποτρέψει την ξένη ανάμειξη, δεν θα επιτρέψει επίσης στους υποψηφίους να επινοούν δόλια σχέδια ή να πληρώνουν δωροδοκίες για την εκλογή τους. Από την άλλη η *δράση του εκλέγειν* θα δεσμεύει όλο το σώμα και τους διοικητές των παλατινάτων, εμποδίζοντας έτσι την ανάδειξη κάποιου ανάξιου για το βασιλικό αξίωμα.

⁴⁵⁸ ΚΠ, 205· ΟC III, 991.

⁴⁵⁹ ΚΠ, 264· ΟC III, 1029.

Εάν και όταν κριθεί ότι ο βασιλιάς παρανομεί και οι πράξεις του έχουν δυσμενείς επιπτώσεις, μιας και ο βασιλιάς δεν έχει κανέναν ανώτερό του παρά μόνον τους νόμους, ο Ρουσσώ προτείνει «να γίνει το στέμμα κατά κάποιο τρόπο μεταθέσιμο (*amovible*) και στο τέλος κάποιων περιόδων, [...] οι βασιλείς να επικυρώνονται».⁴⁶⁰ *Μεταθέσιμο* δεν σημαίνει ότι θα υπάρχει κληρονομική διαδοχή, ότι θα μεταπίπτει το στέμμα στον γιο του, αλλά ότι θα υπάρχει δημοκρατική διευθέτηση του βασιλικού αξιώματος, κάτι που αναμένεται ότι θα υποχρεώνει τον βασιλιά να ασκεί το διοικητικό του καθήκον όπως πρέπει, αυτοπροσώπως. «Αλλιώς ας παραιτηθεί», αναφωνεί ο Ρουσσώ.⁴⁶¹ Όμως ούτε η παραίτηση, αν ποτέ συμβεί, ούτε ο θάνατος του βασιλιά θα προκαλέσουν σε αυτή την περίπτωση την κατάρρευση του κράτους, γιατί το αξίωμα είναι λειτουργικό, δηλαδή δεν είναι προσωπαγές.

Σύμφωνα με τους ρουσσωικούς *Στοχασμούς*, το βασικό κριτήριο μεταρρύθμισης μιας υπάρχουσας πολιτικής οργάνωσης όπως η πολωνική αφορά την θεσμική ισορροπία και τις πράξεις εντός προκαθορισμένου εννόμου πλαισίου. Συνεπώς, όπως ο περιορισμός εξουσίας ενός αιρετού βασιλιά και η τροποποίηση του δικαιώματος *liberum veto*, έτσι και η παρανομία ή η κατάχρηση από μέρους ανθρώπων που έχουν στην διάθεσή τους πολεμιστές πρέπει να αποτελέσει αντικείμενο περαιτέρω στοχασμού.

Απαιτείται μια ιδιαίτερη μεταχείριση το ζήτημα του *liberum veto*, έτσι όπως υφίσταται, γιατί μπορεί να οδηγήσει σε καταχρήσεις. Πράγματι, γίνεται χρήση αυτού σε όλες τις συζητήσεις στην Δίαιτα. Το θέμα είναι ότι, προκαλεί σύγχυση ανάμεσα στην νομοθεσία και την διοίκηση και ως εκ τούτου συγκρούεται με τον αρχικό του λόγο ύπαρξης, που είναι η «εγγύηση της δημόσιας ελευθερίας».⁴⁶² Αντίστοιχα, η παρανομία, ως κατάχρηση που οφείλεται σε ιδιώτες, πρέπει αμέσως να καταργείται όπου εντοπίζεται, γιατί αλλιώς η μεταρρύθμιση κινδυνεύει να ακυρωθεί ή να αχρηστευθεί.

Κατά την άποψη του Ρουσσώ, όπως στην περίπτωση της αρχικής συγκρότησης πολιτικού σώματος, με άλλα λόγια της θεμελίωσης κοινωνικού συμβολαίου, απαιτείται ομοφωνία, το ίδιο ισχύει και για την ανάκληση ή την κατάργηση των θεμελιωδών νόμων. Αν απαιτείται όμως ομοφωνία, φαίνεται πως επανέρχεται σε ισχύ το επίμαχο δικαίωμα αρνησικυρίας. Απλώς περιορίζεται σε ορισμένες, καίριας σημασίας

⁴⁶⁰ ΚΠ, 271· ΟC III, 1033-1034.

⁴⁶¹ ΚΠ, 209· ΟC III, 993.

⁴⁶² ΚΠ, 211· ΟC III, 995.

συζητήσεις κρατικών υποθέσεων, ενώ δεν ισχύει για διαβουλεύσεις επί θεμάτων των οποίων η φύση δεν επιβάλλει την ομοφωνία. Έτσι φαίνεται πως αποφεύγεται το ενδεχόμενο άκαιρης και συνεχούς επίκλησης αυτού του δικαιώματος, που απειλεί να ανακόψει την λειτουργία και την δραστηριότητα της Δίαιτας, αφήνοντας έτσι «το κράτος αβοήθητο».⁴⁶³

Υφίσταται ακόμη το πολωνικό κράτος επειδή συγκροτήθηκε η Συνομοσπονδία, ένα «αριστούργημα της πολιτικής». Είναι η Συνομοσπονδία, με την οποία δεσμεύεται η εκτελεστική εξουσία, που αποτελεί «την ασπίδα, το άσυλο, το ιερό αυτού του συντάγματος».⁴⁶⁴ Προτείνεται επομένως από τον Ρουσσώ όχι η κατάργηση της Συνομοσπονδίας αλλά η επανασυγκρότησή της με μεταρρυθμιστικές διευθετήσεις, εφόσον δεν μπορούν να αρθούν οριστικά όλες οι μορφές κατάχρησης. Μέσω της μεταρρύθμισης θα πρέπει, πιστεύει, να της προσδοθεί «όσο περισσότερο γίνεται μια νόμιμη επικύρωση».⁴⁶⁵

Εφόσον η οριστική κατάργηση και άρση οποιασδήποτε κατάχρησης ή παρανομίας όχι μόνο των αξιωματούχων αλλά και των ίδιων των πολιτών δεν επιτυγχάνεται, πρέπει να οδηγούνται τέτοιες περιπτώσεις στα δικαστήρια. Τέτοιου είδους πράξεις θα πρέπει να κρίνονται, να δικάζονται βάσει απλών, σαφών, συνοπτικών, συγκεκριμένων και κατανοητών νόμων. Ο Ρουσσώ προτείνει έτσι την κατάρτιση ενός πολιτικού, ενός αστικού και ενός ποινικού κώδικα που θα συνθέτουν από κοινού το κατάλληλο θετικό δίκαιο για την εύρυθμη λειτουργία του πολιτικού συστήματος. Τότε θα μπορέσει η Πολωνία να είναι μια ευνομούμενη πολιτεία, αφού στην ευνομούμενη πολιτεία «δεν θα πρέπει να αναγνωρίζεται άλλη εξουσία από αυτήν των νόμων».⁴⁶⁶

Οι νόμοι αποτελούν, βέβαια, την εγγύηση της ουσιαστικής ισότητας:

Θα πρέπει η νομοθεσία να κατατείνει πάντοτε στην μείωση της μεγάλης ανισότητας στις περιουσίες (fortune) και τις εξουσίες, ανισότητα η οποία απομακρύνει πολύ τους χωροδεσπότες (seigneurs) απ' τους απλούς ευγενείς και που μια φυσική πρόοδος τείνει πάντοτε ν' αυξάνει.⁴⁶⁷

⁴⁶³ ΚΠ, 215· ΟC III, 997.

⁴⁶⁴ ΚΠ, 217· ΟC III, 998.

⁴⁶⁵ ΚΠ, 218· ΟC III, 999.

⁴⁶⁶ ΚΠ, 220· ΟC III, 1001.

⁴⁶⁷ ΚΠ, 222· ΟC III, 1002.

Το ότι η φτώχεια πρέπει να καταπολεμείται σε κάθε ευνομούμενη πολιτεία είναι η θέση της πολιτικής αντίληψης του Ρουσσώ. Η φτώχεια δεν είναι έγκλημα. Αν ήταν, θα έπρεπε αφαιρείται από τον φτωχό η ιδιότητα του πολίτη. Αποτελεί πολιτικό πρόβλημα, γιατί τοποθετεί τον φτωχό σε θέση εξάρτησης. Γι' αυτό, στο πλαίσιο των ριζικών μεταρρυθμίσεων του πολωνικού πολιτικού συστήματος που προτείνει ο Ρουσσώ, εκθέτει τις απόψεις του περί υγιούς οικονομικού συστήματος, παρουσιάζοντας μια εικόνα παρόμοια με αυτήν που περιείχε το απευθυνόμενο στον καρσικανό λαό πόνημά του.

Στους *Στοχασμούς* λέει στους Πολωνούς ότι, όποιο κι αν είναι το είδος κράτους που επιθυμούν, θα οφείλουν να πράττουν σύμφωνα με την φύση του. Εάν επιθυμούν να υιοθετήσουν τα ευρωπαϊκά πρότυπα οικονομικής οργάνωσης, η μέθοδός τους και τα αποτελέσματά τους είναι γνωστά. Το επικρατούν οικονομικό σύστημα των δυτικών κοινωνιών περιλαμβάνει διεφθαρμένα ήθη, ένα ανεξέλεγκτο πάθος για πολυτέλεια, εξαγορά ακόμη και των αρετών, δηλαδή φέρνει μαζί του μιαν απεχθή κατάσταση, όπως υποστήριζε ο ίδιος και στον πρώτο *Λόγο*: Η εν λόγω ανισότητα είναι, μας λέει, μια κατάσταση «ανάμεσα στα δύο άκρα της αθλιότητας και της αφθονίας, της αναρχίας και της σκλαβιάς».⁴⁶⁸ Εάν όμως η επιθυμία των Πολωνών πριμοδοτεί την σύσταση ενός κράτους ελεύθερου, ειρηνικού, συνετού και νομιμοποιημένου βάσει των κανονιστικών αρχών που εκθέτει το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, τότε οφείλουν να ακολουθήσουν άλλη μέθοδο.

Γνωστός για τις φυσιοκρατικού τύπου οικονομικές του αρχές,⁴⁶⁹ ο Ρουσσώ και στην περίπτωση της Πολωνίας συνεχίζει να ασκεί κριτική στα μέσα που εξασθενίζουν την ύπαιθρο και δημιουργούν μαλθακούς και αισχροκερδείς ανθρώπους. Υποστηρίζει ακράδαντα μια πολιτική ενίσχυσης της γεωργίας και για των αναγκαίων και χρήσιμων τεχνών. Προτείνει να ιδρυθούν βιοτεχνίες για την παραγωγή ειδών πρώτης ανάγκης. Πρόκειται λοιπόν για ένα λιτό οικονομικό σύστημα. Πώς όμως αντιλαμβάνεται το χρήμα βάσει του τρόπου με τον οποίο συγκροτεί αυτό το οικονομικό σύστημα στην περίπτωση της Πολωνίας;

Η κριτική στην αξία του χρήματος, που αιτιολογεί στον *Λόγο περί πολιτικής*

⁴⁶⁸ ΚΠ, 224· ΟC III, 1003.

⁴⁶⁹ Y. Vargas, *ό.π.*, σ. 61-62· R. Derathé, «Introduction», ΟC III, LXXII-LXXXI.

οικονομίας, αποκτά πρακτικό νόημα στο κορσικανό *Σχέδιο* όπως και στους πολωνικούς *Στοχασμούς*. Αυτό καταδεικνύει την εσωτερική συνοχή της ρουσσωικής προβληματικής. Το χρήμα, μας λέει, «το πολύ πολύ να αποτελεί το συμπλήρωμα των ανθρώπων, και το συμπλήρωμα δεν θα αξίζει ποτέ, όσο αυτό που συμπληρώνει».⁴⁷⁰ Η κυκλοφορία του χρήματος παραπλανά τον άνθρωπο, τον μεταβάλλει σε φιλοκερδή υστερόβουλο, ληστή και προδότη του δημόσιου αγαθού και της ελευθερίας. Έτσι ο Ρουσσώ αντιλαμβάνεται το χρήμα ως το «κατεξοχήν μέσο διαφθοράς».⁴⁷¹

Το πάθος για το χρήμα

είναι το χειρότερο απ' όλα, το πιο ευτελές, το πιο κατάλληλο να διαφθείρει κι ακόμη θα το επαναλαμβάνω με σιγουριά και θα το υποστηρίζω πόντοτε, το χαμηλότερο και το πιο αδύναμο, στα μάτια εκείνου που γνωρίζει την ανθρώπινη καρδιά.⁴⁷²

Το χρήμα λοιπόν, σύμφωνα με τον ρουσσωικό συλλογισμό, διαφθείρει τον άνθρωπο και

αποτελεί συγχρόνως το πιο αδύναμο και το πιο μάταιο εξάρτημα που γνωρίζω, για να πορευθεί προς τον σκοπό της η πολιτική μηχανή, το πιο ισχυρό και το πιο βέβαιο, για να την απομακρύνει απ' αυτόν.⁴⁷³

Σύμφωνα και με αυτό το κείμενο, ο δημόσιος τομέας οφείλει να συγκροτηθεί κατά τα αρχαία πρότυπα, ώστε κάθε δημόσια δαπάνη να πληρώνεται σε είδος, σε τρόφιμα, και έτσι να αποφεύγεται κάθε τι το περιττό. Η λιτότητα που χαρακτηρίζει την οικονομική πρόταση του Ρουσσώ αποθαρρύνει πολυδάπανες πράξεις. Ο Ρουσσώ οραματίζεται έτσι ένα οικονομικό σύστημα που δεν καταργεί μεν την κυκλοφορία του χρήματος, αλλά είναι έτσι διευθετημένο ώστε δεν στηρίζεται σε αυτό, καθώς το χρήμα παύει να αποτελεί το πιο αναγκαίο μέσο πληρωμής ή είσπραξης.⁴⁷⁴ Οι άνθρωποι, π.χ., μπορούν να φορολογούνται όχι «με χρηματικό αντίτιμο» αλλά διαθέτοντας την εργασία

⁴⁷⁰ *KΠ*, 226· *OC* III, 1003-1004: «L'argent est tout au plus le supplément des hommes, et le supplément ne vaudra jamais la chose».

⁴⁷¹ Α. Χρύσης, «Ο νομοθέτης Rousseau. Εισαγωγή», εις *KΠ*, 46.

⁴⁷² *KΠ*, 227· *OC* III, 1005.

⁴⁷³ *KΠ*, 227· *OC* III, 1005.

⁴⁷⁴ *KΠ*, 231· *OC* III, 1008.

τους για την ολοκλήρωση δημοσίων έργων.⁴⁷⁵ Να φορολογούνται επίσης όλες οι γαίες «χωρίς καμία εξαίρεση», όπως «ολόκληρη η βασιλική περουσία, η κτηματική, η εκκλησιαστική, καθώς και όση ανήκει στο πλήθος».⁴⁷⁶

Με ποιον τρόπο όμως σκέφτεται ο Ρουσσώ την κάλυψη των αναγκών του στρατού, αν το δημόσιο ταμείο πάψει να εισπράττει τους φόρους κυρίως σε χρήμα; Ο Ρουσσώ, θέτοντας στο επίκεντρο των σκέψεών του την ιδιαιτερότητα της Πολωνίας, προτείνει μια διαφορετική στρατιωτική οργάνωση από αυτήν των μεγάλων επιθετικών δυνάμεων που είναι και τα γειτονικά της κράτη. Προτείνει να συσταθεί μια οργάνωση αμυντική και όχι επιθετική, κάτι που επιτάσσει η ελευθερία. Όπως ο Μακιαβέλλι συμβούλευε την Φλωρεντία να προικισθεί με έναν στρατό πολιτών, έτσι και ο Ρουσσώ προτείνει για την Πολωνία να συσταθεί μια *πολιτοφυλακή* αποτελούμενη από πολίτες που ταυτόχρονα είναι στρατιώτες από καθήκον προς την πατρίδα και την ελευθερία. Η πολιτοφυλακή από την φύση της κοστίζει λίγα, ενώ είναι πάντα έτοιμη να σώσει την πατρίδα και να αγωνισθεί για την ελευθερία.

Η επιτήρηση της ασφάλειας, η επιβολή της έννομης τάξης και η υπεράσπιση του πολιτικού σώματος, δηλαδή του κράτους, είναι με αυτή την έννοια ηθικό καθήκον των πολιτών. Δεν πρέπει να οργανωθεί, κατά τον Ρουσσώ, κάποιος τακτικός στρατός αποτελούμενος από επαγγελματίες οι οποίοι *πληρώνονται* για να υπερασπίζονται την ελευθερία. Η υπεράσπιση του κράτους είναι δημόσια υπόθεση, μάλιστα η πιο σπουδαία, και δεν μπορεί να αγοράζεται. Γιατί αν αγοράζεται, θα πωλείται επίσης σε κάποιον άλλο για περισσότερα χρήματα. Αυτός είναι ο λόγος υπάρξης της πολιτοφυλακής. Για την υπεράσπιση της σπουδαίας υπόθεσης της ελευθερίας, οι πολίτες οφείλουν να βρίσκονται σε πνευματική εγρήγορση και σωματική ετοιμότητα.

Η πολιτοφυλακή θα κοστίσει λοιπόν πολύ λιγότερα από τον υπάρχοντα βασιλικό στρατό. Ο Ρουσσώ προτρέπει τους Πολωνούς, αντί να μιμούνται τους άλλους λαούς, τους διεφθαρμένους, να πραγματώσουν τον εαυτό τους, δηλαδή να διαφέρουν «ως προς την στρατιωτική τους συγκρότηση, την τακτική, την πειθαρχία, να είναι αυτό το ίδιο και όχι κάποιο άλλο».⁴⁷⁷

Ο Ρουσσώ υποστηρίζει ότι εφόσον επικρατεί «η αγάπη για την πατρίδα και την

⁴⁷⁵ ΚΠ, 233· ΟC III, 1009.

⁴⁷⁶ ΚΠ, 237· ΟC III, 1011-102.

⁴⁷⁷ ΚΠ, 239· ΟC III, 1013.

ελευθερία, η οποία ενισχύεται από τις αρετές που της είναι αδιαχώριστες», δεν μπορεί καμία δύναμη να υποδουλώσει τον πολωνικό λαό.⁴⁷⁸ «Το αλάνθαστο και φυσικό αποτέλεσμα μιας ελεύθερης και δίκαιης διακυβέρνησης είναι ο πληθυσμός».⁴⁷⁹ Αλλά χάρη στο προτεινόμενο από τον Ρουσσώ σύστημα διαμορφώνεται μια κατάσταση όπου σταδιακά οι άνθρωποι θα χαρακτηρίζονται από απλά και υγιή ήθη, από ενάρετο πνεύμα, από σωματικές ικανότητες και επιδεξιότητες: «Να μην κλονίζεται ποτέ υπερβολικά απότομα την μηχανή».⁴⁸⁰

Έτσι λοιπόν, ίσως η Πολωνία με αυτό το σύστημα να μην προκαλέσει την προσοχή ή και το ενδιαφέρον των δυτικών κοινωνιών, αλλά θα αποτελούσε θετικό αποτέλεσμα για τον Ρουσσώ αν οι Πολωνοί «ζήσουν μέσα στην αληθινή αφθονία, την δικαιοσύνη και την ελευθερία».⁴⁸¹

Ο ρεαλισμός του Ρουσσώ ολοκληρώνεται με την μετριοπάθεια που εκφράζει στο τέλος του σχεδίου του:

οι ευχές μου για την ευημερία της [Πολωνίας] είναι πολύ αληθινές, πολύ αγνές, πολύ αφιλοκερδείς. [...] Μακάρι η Πολωνία να μπορέσει να θριαμβεύσει επάνω στους εχθρούς της, να γίνει και να παραμείνει ειρηνική, ευτυχισμένη κι ελεύθερη, να δώσει στον κόσμο ένα σπουδαίο παράδειγμα.⁴⁸²

Οι ρουσσωικοί *Στοχασμοί*, βασιζόμενοι στην πραγματικότητα της Πολωνίας, αντλούν από το *Κοινωνικό συμβόλαιο* τις απαιτούμενες για την ριζική μεταρρύθμιση κανονιστικές αρχές. Αυτό λέει ότι θέλει να κάνει σε διάφορα σημεία του κειμένου, και αυτό προσπάθησα να δείξω σχολιάζοντας το κείμενο.

⁴⁷⁸ *ΚΠ*, 248· *ΟC* III, 1019.

⁴⁷⁹ *ΚΠ*, 232· *ΟC* III, 1009.

⁴⁸⁰ *ΚΠ*, 282· *ΟC* III, 1040.

⁴⁸¹ *ΚΠ*, 225· *ΟC* III, 1004. Τροποποίησα ελαφρώς την μτφ. Βλ. ένα παρόμοιο χωρίο εις *ΚΠ*, 280· *ΟC* III, 1039.

⁴⁸² *ΚΠ*, 284· *ΟC* III, 1041.

δ) Περίπτωση της Γενεύης: Κριτική των θεσμών

Par tout où l'innocence n'est
pas en sûreté, rien n'y peut être :
par tout où les Loix sont violées
impunément, il n'y a plus de
liberté.⁴⁸³

Η εφαρμογή ρουσσωικών κανονιστικών αρχών εντοπίζεται λοιπόν στις συνταγματικές προτάσεις ή γνωμοδοτήσεις του Ρουσσώ προς την Κορσική και την Πολωνία. Αλλά η ίδια αντίληψη περί συνταγματικής οργάνωσης θα πρέπει να διαπνέει και την κριτική που αναπτύσσει στην περίπτωση της Γενεύης. Με αυτή την έννοια, η κριτική της θεσμικής οργάνωσης, ή μάλλον καλύτερα η κριτική των θεσμών, αποτελεί το αντικείμενο σε ένα από τα κορυφαία ύστερα πολιτικά γραπτά του Ρουσσώ. Πρόκειται για ένα βιβλίο που κυκλοφόρησε προς τα τέλη του 1764, μόλις δύο χρόνια αργότερα δηλαδή από την καταδίκη του από το μικρό Συμβούλιο της Γενεύης (Petit Conseil) για τις θέσεις του στον *Αιμίλιο* και το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, και έχει τίτλο *Γράμματα από το βουνό*, επειδή αποτελείται από εννέα επιστολές.

Ο Ρουσσώ έρχεται αντιμέτωπος με την πολιτική εξουσία της γενέτειράς του. Ως εκ τούτου, αυτό το έργο αποτελεί μια σφοδρή κριτική στην καθεστηκυία τάξη (δηλαδή στην λογική, την λειτουργία και τον σκοπό της). Συνέπειες του έργου υπήρξαν όχι μόνο θεωρητικές διαμάχες, που ήταν λογικό να ξεσπάσουν δεδομένου του ύφους του έργου, αλλά και κρατικοί διωγμοί κατά του ίδιου του συγγραφέα.

Η ρουσσωική πολεμική ωστόσο στο εν λόγω κείμενο δεν επιχειρεί μόνο την υπεράσπιση του προσώπου του συγγραφέα ως αδικημένου και καταπιεσμένου, όπως δηλώνει ο ίδιος στην «Προλογική υπόμνηση», αλλά, όπως θα το δούμε, επιχειρεί επίσης να προκαλέσει έναν νέο στοχασμό γύρω από την πατρίδα, την ελευθερία, την ισότητα, την δικαιοσύνη ειδικά και τις αρετές των πολιτών εν γένει.⁴⁸⁴

Κατά συνέπεια, εντοπίζω στα *Γράμματα*, βέβαια μαζί με το κορσικανό *Σχέδιο* και τους πολωνικούς *Στοχασμούς*, την πρακτική πρόταση που συμπληρώνει το θεωρητικό πρόγραμμα του Ρουσσώ, παρ' όλο που η σημασία των *Γραμμάτων από το βουνό* δεν

⁴⁸³ *GB*, 303· *OC* III, 813.

⁴⁸⁴ *GB*, 97-98· *OC* III, 685-686. Υπενθυμίζω ότι και στο *Σχέδιο*, χαρακτηρίζει την Ελβετία οικονομικά άνηση, διεφθαρμένη κ.λπ. Για περαιτέρω βλ. *KΠ*, 92-93· *OC* III, 915-917.

εμφανίζεται στην βιβλιογραφία υπό την επικεφαλίδα της κριτικής των θεσμών.⁴⁸⁵

Στην πρώτη επιστολή των *Γραμμάτων*, ο Ρουσσώ επιχειρεί να παρουσιάσει τις αντιφάσεις που προκύπτουν από την λογική του εντάλματος σύλληψής του. Υποστηρίζει ότι, με βιασύνη, με πρόθεση στιγματισμού και χωρίς να προηγηθούν οι δέουσες έρευνες, εξεδόθη ένα ένταλμα που πληγώνει το πνεύμα της δικαιοσύνης, καθώς μια δικαστική υπόθεση δεν μπορεί να είναι δίκαιη αν δεν ακούγεται η απολογία του κατηγορούμενου τόσο όσο και ο δημόσιος κατηγορος. Αντιτίθεται έτσι ο Ρουσσώ στην λογική με την οποία λειτουργούν οι αρχές. Όταν τον κατηγορούν για βλασφημία, εκφέρουν μια δημόσια κρίση χωρίς να διεξαγάγουν μια εις βάθος αναλυτική εξέταση.

Ο Ρουσσώ επαναλαμβάνει τις θέσεις του περί πολιτικής θρησκείας από το *Κοινωνικό συμβόλαιο* και γράφει ότι κάποιιοι, χωρίς να τις έχουν κατανοήσει, «δήμοσια κρίνουν την θρησκευτικότητα [τ]ου», κι ότι έτσι «δείχνουν μονάχα το είδος της δικής τους, ενώ το μόνο που έχουν αποδείξει είναι ότι [ο Ρουσσώ] κι αυτοί δεν έχου[ν] την ίδια θρησκεία».⁴⁸⁶ Μια σκέψη, πόσο μάλλον ένα βιβλίο δεν μπορεί να αποτελέσει, κατά τον Ρουσσώ, αδίκημα άξιο ποινικού μεταχειρισμού. Αφήνει δε στην κρίση του κοινού αν έχει περισσότερα καλά ή κακά πράγματα, αν «θριαμβεύει ή αποτυγχάνει».⁴⁸⁷

Εξετάζοντας την λογική με την οποία λειτουργούν οι αρχές, ο Ρουσσώ αποδεικνύει την έλλειψη της ορθοφροσύνης και άρα της δικαιοσύνης από το καθεστώς της Γενεύης. Η έλλειψη αυτή που γεννά την άδικη μεταχείριση της δικαστικής υπόθεσης συνοδεύεται από την προβληματική στάση της Εκκλησίας επί της αρχής. Έτσι, στην δεύτερή του επιστολή, ο Ρουσσώ ασκεί κριτική στην Εκκλησία που, ενώ είναι μεταρρυθμιστική (προτεσταντική), δεν επιδεικνύει ανεκτικότητα στην ελευθερία της ερμηνείας, μεταμφιέζεται σε καταπιεστική κι επιβάλλει την ερμηνεία των εκπροσώπων της ως μια και μοναδική.

Εξ αιτίας του μίσους τους για τον Ρουσσώ, ισχυρίζεται ο συγγραφέας, αντιφάσκουν με τον εαυτό τους, αφού η αυθεντία και ο λόγος ύπαρξής της ως Μεταρρύθμιση ενάντια στην ρωμαιοκαθολική Εκκλησία τίθενται έτσι υπό αμφισβήτηση: «Οι Μεταρρυθμιστές,

⁴⁸⁵ Στο μικρό λήμμα «*Lettres écrites de la montagne*» θα βρει ο αναγνώστης μαζί με την σύντομη παρουσίαση του βιβλίου και μια βιβλιογραφική πρόταση, βλ. R. Trousson και F. S. Eigeldinger (επ.), *ό.π.*, σ. 528.

⁴⁸⁶ *ΓΒ*, 113· *ΟC* III, 696.

⁴⁸⁷ *ΓΒ*, 106· *ΟC* III, 691.

πολύ γρήγορα, από διωκόμενοι μετατράπηκαν σε διώκτες»,⁴⁸⁸ ενώ, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, οι ιερείς, αν γνώριζαν καλά την διδασκαλία και τις αρχές της Μεταρρύθμισης, «θα ενώνονταν μαζί [του]». ⁴⁸⁹ Το πιο επιζήμιο που θα μπορούσαν να πράξουν στην μεταρρυθμιστική Εκκλησία λαμβάνει έτσι σάρκα και οστά καθώς, μιμούμενοι τις πρακτικές της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, εξιδανικεύουν έστω έμμεσα την παπική εξουσία:

Εάν μου αποδείξουν σήμερα ότι στα ζητήματα πίστης είμαι υποχρεωμένος να υπόκειμαι στις αποφάσεις κάποιου, από αύριο γίνομαι καθολικός». ⁴⁹⁰

Η επίθεση κατά του Ρουσσώ θεμελιώνεται στον ισχυρισμό ότι δεν πιστεύει στην Αποκάλυψη, αφού απορρίπτει τα θαύματα, άρα και τους απεσταλμένους του Θεού. Γι' αυτό τον λόγο, στην τρίτη επιστολή των *Γραμμάτων* ο Ρουσσώ επανασυγκροτεί την αντίληψή του για τα ζητήματα πίστεως. Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του, η αντίθεση συνάμα και η διαφωνία του δεν έγκειται στην απόρριψη της Αποκάλυψης, αλλά στην άρνηση της νοοτροπίας και του συλλογισμού των διωκτών του, ότι «τα θαύματα αποτελούν την μοναδική απόδειξη της Αποκάλυψης». ⁴⁹¹

Το ότι αρνείται κανείς τα θαύματα ως αναγκαία για την πίστη δεν σημαίνει ότι αρνείται και τις αποδείξεις της αυθεντίας που αποτελούνται από «την φύση του δόγματος», την ιδιότητα για την οποία κάποιοι «έχουν επιλεγεί από τον Θεό, για να κηρύσσουν τον λόγο του», και την «απορροή (emanation) της θεϊκής δύναμης». ⁴⁹² Αυτές «οι αποδείξεις είναι τα μέσα, η πίστη, που οφείλεται στο δόγμα, είναι ο σκοπός». ⁴⁹³ Ακολουθώντας τον Ρουσσώ μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος δεν χρειάζεται κανένα θαύμα, όπως δεν χρειάζεται και άλλωστε καμία μαγεία, καμία υποταγή στους ανθρώπους ή και την Εκκλησία, αλλά μόνο τον εαυτό του, για να θεμελιώσει την πίστη του. Χρειάζεται να ακούσει την φωνή της καρδιάς του και να

⁴⁸⁸ *ΓΒ*, 144· *ΟC* III, 715.

⁴⁸⁹ *ΓΒ*, 145· *ΟC* III, 716.

⁴⁹⁰ *ΓΒ*, 141-142· *ΟC* III, 714.

⁴⁹¹ *ΓΒ*, 167-168· *ΟC* III, 730.

⁴⁹² *ΓΒ*, 164-167· *ΟC* III, 727-729. Η άρνηση των θαυμάτων ισοδυναμεί προφανώς με την άρνηση και της μαγείας, μιας και «θεμελιώνονται επάνω στην ίδια αρχή», *ΓΒ*, 193· *ΟC* III, 747.

⁴⁹³ *ΓΒ*, 167· *ΟC* III, 729.

χρησιμοποιήσει την δύναμη της λογικής του:

Την αυθεντία που αποδίδω στο Ευαγγέλιο δεν την αποδίδω καθόλου στις ερμηνείες των ανθρώπων και δεν αξιώνω να τους υποτάξω στις δικές μου, όπως και δεν επιθυμώ να με υποτάξουν στις δικές τους.⁴⁹⁴

Στις σελίδες της τρίτης επιστολής καταπιάνεται με ζητήματα επεξήγησης της Αποκάλυψης και εννοιολόγησης όρων θεολογικού περιεχομένου με πολιτικό πάντα σκοπό, αφού πρόκειται για θέματα αναγνώρισης ελευθερίας του λόγου, της ερμηνείας κ.ο.κ., στο πλαίσιο του δημόσιου βίου. Η πιστή παρακολούθηση του επιχειρηματός του θα μας απομάκρυνε όμως από τον σκοπό της ανά χείρας εργασίας. Συνοπτικά αξίζει να τονίσει κανείς ότι, όπως φαίνεται με σαφήνεια, το κατηγορηματικό ύφος που υιοθετεί ο Ρουσσώ κατά της λογικής της μεταρρυθμιστικής Εκκλησίας ως θεσμού στοχεύει στην ανάδειξη της σημασίας της εκκοσμίκευσης ως θεμελιώδους ζητήματος. Κάτι που επιβεβαιώνει και το *Κοινωνικό συμβόλαιο*.

Δεν τον ενδιαφέρει η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ως τέτοια, κι ας την αναφέρει στις επιστολές του, αλλά η μεταρρυθμιστική Εκκλησία. Μάλιστα, δεν διστάζει να ομολογήσει, όπως στην τέταρτη επιστολή του, την αγάπη που τρέφει προς τον προτεσταντισμό. Ωστόσο, η διεξοδική εξέταση της επιχειρηματολογίας και συνάμα των «παράλογων κατηγοριών» που εκφέρουν οι αρχές κατά του Ρουσσώ, αποτελεί αφορμή για αυτόν να θέσει υπό αμφισβήτηση την θεσμική λειτουργικότητα της μεταρρυθμιστικής Εκκλησίας, ή μάλλον την *δυσ*-λειτουργικότητα της υφιστάμενης μεταρρυθμιστικής Εκκλησίας, όσον αφορά την συγκρότηση της ευνομούμενης πολιτείας.

Ο Ρουσσώ σε όλα του τα έργα αντιλαμβάνεται τα πολιτικά στο πλαίσιο της δημόσιας ζωής. Εδώ υποβάλλει στην κρίση του αναγνώστη την εξέταση της κατηγορίας ότι δήθεν εμφορείται από μια κρυφή πρόθεση να βλάψει το κράτος και την Εκκλησία, παραβιάζοντας τα θεμελιώδη άρθρα και τον όρκο του πολίτη. Αντιτίθεται στις κατηγορίες ότι δολοπλοκεί (*pratiquer*) και μηχανορραφεί (*machiner*) ενάντια στο Ευαγγέλιο, ομολογεί ότι ίσα ίσα προσπαθεί να υιοθετήσει όλο το ουσιώδες της Μεταρρύθμισης. Αυτό είναι παράλογο, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, γιατί υπογράφει τα

⁴⁹⁴ *ΓΒ*, 177· *ΟC* III, 736.

βιβλία του με το ίδιο του το όνομα, δηλαδή συμμετέχει ανοιχτά στην πολιτική συζήτηση εντός της δημόσιας ζωής:

Δεν γνωρίζω τίποτε το λιγότερο μυστικό, το λιγότερο κρυμμένο στον κόσμο, από την έκδοση ενός βιβλίου όπου βάζει κανείς το όνομά του.⁴⁹⁵

Προβληματική και αντιφατική επίσης θεωρεί την θέση του Συμβουλίου: «Τι θα πράξει η κυβέρνηση της Γενεύης;»⁴⁹⁶ μιας και έχει κατηγορηθεί ο Ρουσσώ για την συγγραφή του *Αιμιλίου* και από άλλες χώρες, όπως από την Βουλή των Παρισίων. Είναι προβληματική και αντιφατική καθώς πλήττει την ίδια την εθνική της κυριαρχία, αφού μια τέτοια σκέψη και πράξη έρχεται σε αντίθεση με το δημόσιο δίκαιο ενός κυρίαρχου κράτους. Γι' αυτό λοιπόν στην τέταρτή του επιστολή, ο Ρουσσώ εκπτύσσει έναν συλλογισμό για τα καθήκοντα και την δικαιοδοσία ειδικά των συνδίκων και γενικά του Συμβουλίου της Γενεύης.

Υπενθυμίζει την υπόθεση του Γάλλου Μορελί (J. Morelli ή Morély) που εξαιτίας της θρησκευτικής του ταυτότητας μετανάστευσε μαζί με την οικογένειά του από την Γαλλία στην Γενεύη, κατά τον δέκατο έκτο αιώνα. Ωστόσο, ο Ρουσσώ θεωρεί την δική του περίπτωση πιο σοβαρή από εκείνη του Μορελί, μια κριτική της εκκλησιαστικής τάξης του 1563 που προκάλεσε όχι μόνο συζητήσεις αλλά και διαμάχες στην Σύνοδο των ιερέων και κατέληξε με την έκδοση ενταλμάτων σύλληψής του από το κράτος.

Έτσι ο Ρουσσώ, προχωρώντας πέραν του Μορελί, ισχυρίζεται, στην πέμπτη επιστολή των *Γραμμάτων*, ότι το έγκλημά του «θα έπρεπε ν' αντιμετωπιστεί ακόμη πιο αυστηρά»,⁴⁹⁷ αφού υποστηρίζει ότι οι εκκλησιαστικές διατάξεις δεν υπερισχύουν των νόμων του κράτους και ότι η Σύνοδος των ιερέων δεν μπορεί να δεσμεύει το Συμβούλιο.

Η σύγχυση οφείλεται στην οριοθέτηση της κυβερνητικής δικαιοδοσίας: Σύμφωνα με τις σχετικές αναλύσεις του *Κοινωνικού συμβολαίου*, μπορούμε να πούμε ότι η Σύνοδος των ιερέων ως ένα σώμα με δημόσιο πρόσωπο που έχει μια βούληση γενική ως προς τα μέλη του, τα οποία δεσμεύονται από τις αποφάσεις του, αλλά επιμέρους ως προς το

⁴⁹⁵ *GB*, 211· *OC III*, 757. Επίσης βλ. *GB*, 268· *OC III*, 793.

⁴⁹⁶ *GB*, 222· *OC III*, 764. Για τον ρόλο και τις απαιτήσεις της Γαλλίας κατά του Ρουσσώ βλ. επίσης *GB*, 273· *OC III*, 796.

⁴⁹⁷ *GB*, 229· *OC III*, 769. Για την υπόθεση του Μορελί βλ. επίσης στην τέταρτη επιστολή *GB*, 215 κ.ε· *OC III*, 760 κ.ε.

σύνολο του πολιτικού σώματος. Η κυβέρνηση, εκτελεστικό όργανο του πολιτικού σώματος, δεν είναι κυρίαρχη, απλώς εφαρμόζει τα βουλεύματα της κυριαρχικής πράξης, δηλαδή εφαρμόζει τους νόμους. Επομένως, το μικρό Συμβούλιο της Γενεύης είναι «η ίδια η κυβέρνηση»,⁴⁹⁸ δεν αποτελεί το κυρίαρχο σώμα, και άρα δεν μπορεί να λειτουργήσει ωσάν να ήταν το γενικό Συμβούλιο (Conseil général):

Όταν όμως το Συμβούλιο θέλει, ως θεολόγος, ν' αποφαινεται πάνω στο τι είναι ή δεν είναι δόγμα, όταν η Σύνοδος των ιερέων θέλει να σφετερίζεται την πολιτική δικαιοδοσία, τότε καθένα από αυτά τα σώματα ξεφεύγει απ' την σφαίρα των αρμοδιοτήτων του· παραβαίνει τον νόμο και απειθεί τον κυρίαρχο που τον έχει συντάξει, ο οποίος δεν είναι λιγότερο νομοθέτης για τα εκκλησιαστικά ζητήματα απ' ό,τι είναι για τα πολιτικά, ενώ, ως τέτοιος, οφείλει ν' αναγνωριστεί και από τις δύο πλευρές.⁴⁹⁹

Η ιλαροτραγωδία στην υπόθεση, ακολουθώντας τον συλλογισμό του Ρουσσώ, συνοψίζεται στην εξής διατύπωση την οποία θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι αποτελεί την ουσία της κριτικής του των θεσμών της Γενεύης:

ενώ έχει εκδοθεί ένταλμα συλλήψεως εναντίον μου, εξαιτίας των σφαλμάτων μου, δεν έχω αφοριστεί· το Συμβούλιο με διώκει ως αποστάτη, ενώ η Σύνοδος των ιερέων με αφήνει στις γραμμές των πιστών! Δεν είναι παράδοξο αυτό;⁵⁰⁰

Τέτοιου είδους σύγχυση αρμοδιοτήτων, λειτουργιών και λογικών των πολιτικών θεσμών είναι άξια κριτικής λοιπόν. Ο Ρουσσώ, σε όλη την πέμπτη επιστολή του, αναλύει τις διακριτές δικαιοδοσίες κάθε σώματος. Τα εκκλησιαστικά ζητήματα εγγράφονται, και αυτό οφείλουν άλλωστε, στο πεδίο της Συνόδου των ιερέων· τα άλλα πολιτικά και δικαστικά ζητήματα εμπίπτουν στην αρμοδιότητα του μικρού Συμβουλίου· τα θεμελιώδη νομοθετικά ζητήματα ανήκουν στην δικαιοδοσία του γενικού Συμβουλίου. Αυτές οι διακρίσεις «είναι φανερές και θεμελιωμένες όχι μόνο στον νόμο, αλλά και

⁴⁹⁸ *GB*, 233· *OC* III, 771.

⁴⁹⁹ *GB*, 235· *OC* III, 773.

⁵⁰⁰ *GB*, 235· *OC* III, 773.

στην λογική». ⁵⁰¹ Τα άρθρα και οι διατάξεις, ωστόσο, σύμφωνα με την ανάλυση που προτείνει ο Ρουσσώ, περιέχουν αντιφάσεις που ανοίγουν ισάριθμα παράθυρα για κατάχρηση και σφετερισμό αρμοδιοτήτων και εξουσίας· πράγμα το οποίο μπορεί πιθανότατα να επιφέρει, ως ανεπιθύμητο αποτέλεσμα, την άρση της έννομης τάξης.

Αφού περιτρέξει ο Ρουσσώ τα χωρία νόμων και διατάξεων που επικαλούνται οι αρχές εναντίον του, συνοψίζει την αντιφατική χρήση τους από μέρους των αρχών ως εξής:

Αν και η φιλοσοφία, η πολιτική και η λογική μπορούν να στηρίζουν την ελευθερία τού να γράφει κανείς ό,τι θέλει, εμείς, στο κράτος μας, οφείλουμε να τιμωρούμε αυτή την ελευθερία, επειδή οι νόμοι μας την αποδοκιμάζουν. Δεν πρέπει, ωστόσο, ν' ακολουθούμε το γράμμα του νόμου, αφού τότε αυτή η ελευθερία δεν θα τιμωρούνταν. ⁵⁰²

Έτσι καταλήγει να τιμωρείται ως αστικό έγκλημα η ελευθερία της έκφρασης και της ερμηνείας, η οποία, εφόσον αφορά θρησκευτικά θέματα, θα έπρεπε να εμπίπτει στην δικαιοδοσία της Συνόδου των ιερέων. Έτσι ο Ρουσσώ εντοπίζει μια «διαφορά ανάμεσα στα εγκλήματα κατά της θρησκείας και στα αστικά εγκλήματα». ⁵⁰³ Έγκλημα κατά της θρησκείας, ήτοι *αμάρτημα*, είναι το να προσβάλλεις με τον έναν ή τον άλλον τρόπο την θεότητα, όταν όμως δηλώνεις μετάνοια, συγχωρείσαι· παρ' όλο που οι καλβινιστές αρνούνται το μυστήριο της εξομολόγησης βλέπουμε στον Ρουσσώ ότι η προσβολή της θεότητας δεν αποτελεί έγκλημα προς τιμωρία, είναι απλώς θέμα πνευματικής συγχώρησης.

Το δικαστικό όμως σώμα οφείλει να επιβάλλει τιμωρίες όχι «στο όνομα του Θεού, αλλά των νόμων». ⁵⁰⁴ Τι συμβαίνει λοιπόν με τις αρχές της Γενεύης; Μιμούμενες τις πρακτικές της Ιεράς Εξέτασης, υποτάσσουν την δικαστική εξουσία στην βούληση της Συνόδου των ιερέων, κατακρίνοντας και κατηγορώντας ένα βιβλίο για δογματικούς λόγους. Ένα σύγγραμμα θα μπορούσε να αποτελεί ανόμημα εάν είχε τυπωθεί «χωρίς

⁵⁰¹ *ΓΒ*, 238· *ΟC* III, 774.

⁵⁰² *ΓΒ*, 244· *ΟC* III, 778.

⁵⁰³ *ΓΒ*, 246· *ΟC* III, 780.

⁵⁰⁴ *ΓΒ*, 258· *ΟC* III, 787.

άδεια».⁵⁰⁵ Ωστόσο ένα βιβλίο αφ' εαυτού δεν αποτελεί μια παράνομη πράξη έτσι ώστε να αντιμετωπιστεί ως αστικό έγκλημα. Οι πράττοντες, όταν δογματίζουν και ξεσηκώνουν κόσμο, π.χ., τίθενται υπό αστυνομική επίβλεψη, αλλά όχι ο συγγραφέας εκείνος που ως πράττων, «εάν εκπαιδεύει, τουλάχιστον δεν συνεγείρει, δεν ξεσηκώνει, δεν υποχρεώνει κανέναν να τον ακούσει, να τον διαβάσει».⁵⁰⁶ Όμως, το Συμβούλιο, όπως στην περίπτωση του Μορελί, έτσι και στην περίπτωση του Ρουσσώ, κατηγορεί τον συγγραφέα: «*Η πίστη υποχρεώνει το Συμβούλιο να επιτίθεται εναντίον του συγγραφέα του βιβλίου*».⁵⁰⁷ Δεν ασχολείται με τον δογματισμό και τους οπαδούς του, τους δογματιστές, αλλά με συγγραφείς. Και το χειρότερο είναι ότι αυτό συμβαίνει «υπό το βλέμμα του νομοθέτη, των συντακτών των διατάξεων».⁵⁰⁸

Η θρησκεία, στην ρουσσική πολιτική σκέψη, λειτουργεί στο πλαίσιο της ευνομούμενης πολιτείας ως ένας σπουδαίος πολιτικός θεσμός· όμως δεν αποτελεί ποτέ «τμήμα της νομοθεσίας»⁵⁰⁹ ούτε απόρροια του κυρίαρχου σώματος. Είναι μια νομιμοποιητική αρχή που επιτρέπει στον πολίτη να αποκτήσει ενάρετο πνεύμα καθορίζοντας, έστω έμμεσα, τις πράξεις των ανθρώπων. Στην περίπτωση της Γενεύης ο Ρουσσώ δείχνει ότι η Εκκλησία με την Σύνοδο των ιερέων της έχει μετατραπεί σε κάτι άλλο από αυτό που οφείλει να είναι, αφού ανακατεύεται και με την νομοθετική και με την εκτελεστική εξουσία· οι επιθυμίες της μετατρέπονται όλως παραδόξως σε νόμο.

Σε ένα θεοκρατικό καθεστώς, αυτό θα ήταν αναμενόμενο, ποτέ όμως δεν θα ήταν λογικό: Άλλο είναι το αντικείμενο της πολιτείας και άλλο αυτό της θρησκείας· η μια είναι προϊόν ενός ορθολογικού συμβολαίου προς όφελος όλων με γενική υποταγή στους νόμους της, ενώ η άλλη δεν έχει να κάνει ούτε με την λογική, ούτε με την σύμβαση, θεμελιώνεται απλώς σε δόγματα και δεσμεύει όσους έχουν πνευματικώς δηλώσει υποταγή σε αυτήν. Γι' αυτό ο Ρουσσώ καταπιάνεται, θαρρώ, με την ανάδειξη μιας *θετικής* θρησκείας. Όπως στην περίπτωση του *Κοινωνικού συμβολαίου*, έτσι κι εδώ στα *Γράμματα*, εστιάζει άμεσα την προσοχή του στον επιθυμητό και εποικοδομητικό ρόλο της θρησκείας που θα συμβάλλει στην υπακοή στους νόμους (δηλαδή στην *αυτονομία*),

⁵⁰⁵ *GB*, 246· *OC III*, 780.

⁵⁰⁶ *GB*, 250· *OC III*, 782.

⁵⁰⁷ *GB*, 255· *OC III*, 785.

⁵⁰⁸ *GB*, 256· *OC III*, 786.

⁵⁰⁹ *GB*, 258· *OC III*, 787.

στην ταύτιση του ενός με το όλον (δηλαδή στην *αλληλεγγύη*) χάρη στις δύο μορφές της θετικής αγαπής (*pitié* και *amour de soi-même*), που εκφράζονται στον χριστιανισμό με το *Αγάπα τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν*. Αυτό θα προωθούσε την εγκαθίδρυση της παγκόσμιας ειρήνης: «Ἐπρόκειτο για την ταυτόχρονη εγκαθίδρυση της φιλοσοφικής ελευθερίας με την θρησκευτική ευσέβεια».⁵¹⁰

Οι δικαστές όμως, καθοδηγούμενοι από τις προκαταλήψεις και επηρεασμένοι από το μίσος που έχουν οι εχθροί του Ρουσσώ, καταδικάζουν την ειλικρινή του θέση. Ἐτσι λοιπόν, ο Ρουσσώ ισχυρίζεται ότι σε όλη την αδικία αυτή είναι θύμα ο ίδιος, αφού εν τέλει καταλήγουν στον βιασμό της τιμής του, πράγμα που «είναι μάλλον έργο των δικαστών, παρά των νόμων».⁵¹¹ Ευτυχώς που είναι έτσι, σκεφτόταν ο Ρουσσώ, μιας και αν η σοφία των νόμων δεν βασιζόταν στην έλλογη κρίση, οι νόμοι θα εισήγαγαν μια κατάσταση ασυναρτησίας. Είναι όμως το μοναδικό κριτήριο των διωκτών του η υποτιθέμενη ρουσσωική επίθεση κατά της θρησκείας;

Οι δικαστικές αρχές βλέπουν το *Κοινωνικό συμβόλαιο* και τον *Αιμίλιο* από κοινού ως εκφράσεις μιας απόπειρας, ενός μυστικού σχεδίου καταστροφής όλης της τάξης των πολιτικών πραγμάτων, με κύριο στόχο την κυβέρνηση. Δεν μετέχει ο Ρουσσώ σε μια ευρεία συνωμοσία, ούτε συνωμοτεί από μόνος του για να προξενήσει μια κάποια ανεπανόρθωτη βλάβη, ανατρέποντας όλη την ισχύουσα έννομη τάξη. Το ότι το ιερό της θρησκείας δεν επιδέχεται κριτική δεν σημαίνει ότι το ίδιο ισχύει και στην πολιτική οργάνωση· η πολιτική από την φύση της θεμελιώνεται στην κριτική σκέψη. Ο Ρουσσώ έχει λοιπόν επίγνωση –και την ομολογεί κιόλας στην έκτη επιστολή του– ότι «οι κυβερνήσεις γίνονται το αντικείμενο της πιο τολμηρής κριτικής».⁵¹²

Η καταστροφή μιας κυβέρνησης δεν οφείλεται όμως στις κριτικές που δέχεται, ίσα ίσα οι κριτικές είναι αυτές που συμβάλλουν στην βελτίωσή της, οφείλεται στην αυθαιρεσία της, όπως στην περίπτωση της Γενεύης:

⁵¹⁰ *ΓΒ*, 282· *ΟC* III, 802.

⁵¹¹ *ΓΒ*, 280· *ΟC* III, 801. Μάλιστα ερωτά ο Ρουσσώ: «Αγνοούσαν άραγε ότι η τιμή ενός έντιμου ανθρώπου τού είναι πιο πολύτιμη κι απ' την ίδια του την ζωή;», *ΓΒ*, 269· *ΟC* III, 794. Στην έκτη επιστολή, κατακρίνοντας την στάση των αρχών ως «ψευδή» κατηγορία και «άδικη» κρίση, γράφει: «Από μια ατεκμηρίωτη βεβαίωση, δημιουργούν αποδείξεις· και να ο αθώος τιμωρημένος», *ΓΒ*, 287· *ΟC* III, 805.

⁵¹² *ΓΒ*, 286· *ΟC* III, 805.

Μόνο εάν αποδείξω ότι η κατηγορία είναι ψευδής και η κρίση άδικη, η προσβολή που μου έκαναν στρέφεται εναντίον τους: Το ένταλμα, ο δήμιος, όλα θα πρέπει να στραφούν εναντίον τους· αφού κανείς δεν καταστρέφει με ριζικότερο τρόπο μια κυβέρνηση, από αυτόν που την χρησιμοποιεί με εντελώς αντίθετο τρόπο από τον σκοπό για τον οποίο έχει εγκαθιδρυθεί.⁵¹³

Έστω όμως ότι η κατηγορία των αρχών, ότι πρόκειται για απόπειρα καταστολής της κυβέρνησης, αιτιολογεί την δικαστική παρέμβαση, παραμένει, συνεχίζει ο Ρουσσώ, μια απορία: Ποια είναι η σχέση του *Αιμίλιου*; Ο ρουσσωικός *Αιμίλιος* ασχολείται με την παιδεία, είναι ένα εκπαιδευτικό πρόγραμμα· όταν αναφέρεται στην πολιτική παραπέμπει σε χωρία του *Κοινωνικού συμβολαίου*· δεν αναπτύσσει μια νέα πολιτική σκέψη έτσι ώστε να ληφθεί ως ένα αυτόνομο πολιτικό κείμενο.

Εφόσον η αυθαίρετη κατηγορία εναντίον του Ρουσσώ διαχέεται σε έναν ασυνάρτητο συλλογισμό που παραποιεί τις κανονιστικές θέσεις του *Κοινωνικού συμβολαίου*, μοιραία ο Ρουσσώ θα καταλήξει, όπως στο τέλος του πρώτου μέρους των *Γραμμάτων*, να επαναπαρουσιάσει την σκέψη του περί πολιτικής οργάνωσης.

Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* τονίζει ότι, ενώ άλλοι στοχαστές της συμβασιοκρατικής παράδοσης θεωρούν πως η συνένωση των ανθρώπων υπό την διοίκηση ενός κράτους οφείλεται είτε στην «δύναμη», είτε στην «πατρική εξουσία», είτε στην «θεϊκή βούληση», ο ίδιος θεμελιώνει το πολιτικό σώμα στην ελεύθερη αυτοδέσμευση των μελών του (κατά την σύναψη του συμβολαίου).⁵¹⁴ Τούτη η ελεύθερη αυτοδέσμευση δηλώνεται από την βούληση όλων (*volonté de tous*) και έτσι συγκροτείται ο κυρίαρχος.

Επαναλαμβάνει ο Ρουσσώ εδώ την θέση του ότι η ουσία της κυριαρχίας, της οποίας οι πράξεις αποτελούν νόμους, είναι αδιαίρετη και αναπαλλοτρίωτη. Ένας νόμος, όπως ξέρουμε και από το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, έχει καθολική ισχύ, γενικό προσανατολισμό και δεν ασχολείται με το επιμέρους. Επομένως ο κυρίαρχος ως νομοθετική εξουσία θεσμοποιεί μια αρχή για την εφαρμογή των νόμων: Πρόκειται για την εκτελεστική εξουσία, δηλαδή την κυβέρνηση. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι η νομοθετική εξουσία συγκροτεί την εκτελεστική ενώ μόλις η δύναμη της τελευταίας στρέφεται κατά της πρώτης, ή ο νόμος υποτάσσεται στην επιμέρους βούληση, το κράτος καταστρέφεται.

⁵¹³ *ΓΒ*, 287· *ΟC* III, 805.

⁵¹⁴ *ΓΒ*, 289· *ΟC* III, 806.

Η καταστροφή δεν έρχεται όμως μεμιάς, ολοκληρώνεται με την πάροδο του χρόνου. Έτσι μεσολαβείται από τον εκφυλισμό της κυβέρνησης, δηλαδή τον σφετερισμό της εκτελεστικής εξουσίας. Αυτή ακριβώς η θέση έδωσε αφορμή να καεί το βιβλίο του στην Γενεύη, και μόνον εκεί, κι ας μην είχε εκδοθεί εκεί. Οι αρχές της Γενεύης, αντί να αναζητούν, μαζί του, τα ορθά θεμέλια μιας κυβέρνησης για την ευνομούμενη πολιτεία, θεωρούν την σκέψη του Ρουσσώ καταστρεπτική· αντί να δίνουν έμφαση στο *τι είναι μια κυβέρνηση* και συνεπώς *τι οφείλει να κάνει*, κατηγορούν ότι συνωμοτεί εναντίον της Γενεύης κάποιος που επιδίδεται σε αυτό τον απαραίτητο για κάθε ενάρετο πολίτη, άρα και για τους ίδιους, στοχασμό.

Ασκώντας κριτική στην λογική των αρχών, ο Ρουσσώ αντιμετωπίζει και παρουσιάζει την περίπτωση του ως ενός τίμιου ανθρώπου που στοχάζεται την ελευθερία απορρίπτοντας κάθε είδους καταπίεση. Έτσι ολοκληρώνει το πρώτο μέρος των *Γραμμάτων* με την κριτική του Συμβουλίου για τον τρόπο με τον οποίο μεταχειρίστηκε την υπόθεσή του. Πρόκειται για μια κριτική της λογικής, της λειτουργίας, του σκοπού του θεσμού αυτού στο σύνολό του.

Διαβάζουμε στις σελίδες της έβδομης επιστολής μια περιγραφή της κατάστασης της δημοκρατίας στην Γενεύη η οποία, όπως προκύπτει, πάσχει από μια αταξία όσον αφορά την διοίκησή της εξαιτίας της σύγχυσης μεταξύ νομοθετικού και εκτελεστικού σώματος. Μπορεί το νομικό καθεστώς ως πλαίσιο διευθέτησης δικαιοδοσίας και άσκησης εξουσίας να είναι διαμορφωμένο με τέτοιο τρόπο ώστε να μπορεί να πει κανείς ότι πρόκειται για ένα ελεύθερο καθεστώς· ωστόσο η λογική της διοίκησης και της άσκησης εξουσιών καθιστά αυτό το καθεστώς δουλικό. Ο Ρουσσώ εξετάζει έτσι στην περίπτωση της Γενεύης ζητήματα κυριαρχίας και κυριαρχικής εξουσίας:

Ως γενικό Συμβούλιο η κυρίαρχη ισχύς σας είναι δεμένη με αλυσίδες: Δεν μπορείτε να δράσετε, παρά όταν θελήσουν οι κυβερνήτες σας, ούτε να μιλήσετε, παρά όταν σας υποβάλλουν ερωτήσεις.⁵¹⁵

Όταν μια κυβέρνηση φέρεται σαν να έχει την κυρίαρχη εξουσία, όταν σφετερίζεται την θέση του κυρίαρχου, αυτό το δημοκρατικό έλλειμμα είναι καταστροφικό για ένα κράτος, κατά την άποψη του Ρουσσώ. Στην Γενεύη, η κυβέρνηση μαζί με τις δικαστικές

⁵¹⁵ *ΓΒ*, 306· *ΟΚ* III, 814.

της αρχές λειτουργούν και συμπεριφέρονται, συνεπώς, κατά τρόπο αντίθετο με τον σκοπό της εγκαθίδρυσής τους. Έχοντας αδυνατίσει το γενικό Συμβούλιο, θέτουν υπό αμφισβήτηση την συγκροτητική ισχύ της κυριαρχίας. Ο Ρουσσώ γράφει: «Δεν βλέπω πουθενά τον κυρίαρχο».⁵¹⁶ Μάλιστα όταν εξετάζει τα διάφορα όργανα του κρατικού μηχανισμού διαφωνεί με την θεσμική θέση του γενικού Συμβουλίου, δηλαδή με το ότι, ως σώμα, «αποτελεί μια ιεραρχική τάξη στο εσωτερικό του κράτους»: Ο Ρουσσώ, αντιθέτως, υποστηρίζει ότι το γενικό Συμβούλιο «είναι το ίδιο το κράτος».⁵¹⁷

Σύμφωνα με τις αρχές του *Κοινωνικού συμβολαίου*, η εκτελεστική εξουσία θεσπίζεται, επιβλέπεται, ελέγχεται από την νομοθετική εξουσία, που είναι η ουσία της κυριαρχίας. Ωστόσο μόνον οι εξωτερικές σχέσεις ενός κράτους, όπως η κήρυξη πολέμου ή η σύναψη συνθηκών, μην αποτελώντας «πράξεις κυριαρχίας», αφορούν θέματα καθαυτό κυβερνητικής φύσεως.⁵¹⁸ Όταν επικεντρώνεται στην περίπτωση της Γενεύης, ο Ρουσσώ κατακρίνει το μικρό Συμβούλιο γιατί απαιτεί ολοένα περισσότερη εξουσία, με αποτέλεσμα η ελευθερία να παραμελείται, η δικαιοσύνη και το δημόσιο αγαθό να τίθενται σε υποδεέστερη θέση συγκριτικά με τα συμφέροντα των δικαστικών και κυβερνητικών λειτουργών.

Αφ' ενός, η βούληση του δικαστικού σώματος και, αφ' ετέρου, η απεριόριστη δύναμη του μικρού Συμβουλίου ως εκτελεστικού οργάνου, όταν συγκρούονται με τα συμφέροντα του κράτους, ζημιώνουν την κατανομή της δικαιοσύνης και την πραγμάτωση του δημόσιου αγαθού:

Μήπως δεν βρίσκεται ενάντια σε κάθε λογική το να ρυθμίζει το εκτελεστικό σώμα τον κανονισμό του νομοθετικού σώματος, να του επιβάλλει τα ζητήματα, τα οποία οφείλει να γνωρίζει, να του απαγορεύει το δικαίωμα γνωμοδότησης και, τέλος, να ασκεί την απόλυτη εξουσία ακόμη και μέχρι στις νομικές πράξεις, που έχουν συνταχθεί για να το περιορίζουν;⁵¹⁹

Η συγκέντρωση των εξουσιών υπό την αρμοδιότητα του μικρού Συμβουλίου απάδει προς τις επιταγές που οφείλουν να διέπουν ένα ελεύθερο και δημοκρατικό κράτος. Το

⁵¹⁶ *ΓΒ*, 320· *ΟC* III, 823.

⁵¹⁷ *ΓΒ*, 321· *ΟC* III, 824.

⁵¹⁸ *ΓΒ*, 325· *ΟC* III, 826.

⁵¹⁹ *ΓΒ*, 331· *ΟC* III, 830.

μικρό Συμβούλιο της Γενεύης είναι διοικητική αρχή και *διοικώ* σημαίνει *εκτελώ* με ικανότητα και αποτελεσματικότητα την λειτουργία του σώματος, κυβερνώ δηλαδή ένα κράτος· δεν σημαίνει ότι επιφορτίζομαι με την υπέρτατη άσκηση των κυριαρχικών δικαιωμάτων, ώστε να αναιρώ είτε με έφεση τις πράξεις των δικαστικών αρχών, είτε με επιβολή επιμέρους συμφερόντων την νομοθεσία του κυρίαρχου σώματος.

Ο Ρουσσώ είναι της άποψης ότι οι κυβερνητικοί λειτουργοί, πράττοντας σύμφωνα με το δικό τους συμφέρον, επεδίωξαν, ως πρώτο σφάλμα κατά του δημοκρατικού καθεστώτος, «να αποσπάσουν από τον νομοθέτη κάθε είδους άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, όπως και την χρήση της δύναμης, ως στηρίγματος της δικαιοσύνης».⁵²⁰ Εν συνεχεία, στην όγδοη επιστολή του, εξετάζει τα ζητήματα που αφορούν το δημοκρατικό σύνταγμα υπό αυτό το πρίσμα, δηλαδή τονίζοντας την σημασία της διάκρισης των εξουσιών: Ο κυρίαρχος έχει και πρέπει να έχει την νομοθετική εξουσία, ενώ η κυβέρνηση μόνον την εκτελεστική. Ο λαός μπορεί να είναι ελεύθερος στην εκλογή των ηγετών του, δεν είναι όμως ελεύθερος όταν αρχίζει να υποτάσσεται στις εντολές τους σαν να διέθεταν την κυριαρχία αυτοί και όχι ο ίδιος. Αυτό το λεπτό ζήτημα, που το επεξεργάζεται σε όλα τα πολιτικά του κείμενα, έχει κομβική σημασία για την σύσταση μιας ευνομούμενης πολιτείας, η οποία, όταν εκπορεύεται από το δημοκρατικό σύνταγμα της Γενεύης, μπορεί να ιδωθεί ως «αριστούργημα της πολιτικής τέχνης».⁵²¹

Η θεμελιώδης θέση ότι η κυριαρχία δεν περιορίζεται και δεν μεταβιβάζεται, και ότι κανένα άλλο σώμα δεν δικαιούται, εκμεταλλεζόμενο την φύση των πολιτικών πραγμάτων, να επιβάλλεται στο κυρίαρχο σώμα, παραβιάζεται από την μη περιορισμένη άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας όσον αφορά την καθεστηκυία τάξη της Γενεύης, καθώς η τελευταία ενδέχεται τότε να ασκείται με αυθαίρετο τρόπο. Αυτό, που προκύπτει ως μια αντίφαση στην θεσμική οργάνωση, συμβαίνει επειδή οι πολίτες δεν γνωρίζουν καλά ή και αγνοούν πλήρως το σύνταγμα.

Μια κυβέρνηση, όπως το μικρό Συμβούλιο, συγκροτείται από το κυρίαρχο σώμα, επομένως το τελευταίο νομιμοποιεί το πρώτο. Όταν ανθίσταται σε αυτή την αρχή, η κυβέρνηση ουσιαστικά παρανομεί, και αυτή η παραβίαση συνταγματικών αρχών, όπως διαβάζουμε στα *Γραμμάτα από το βουνό*, ισοδυναμεί με άρση των συγκροτητικών όρων της κυριαρχίας, όπως διαβάζουμε στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Όταν συγκρίνει την άποψη

⁵²⁰ *ΓΒ*, 340· *ΟС III*, 836.

⁵²¹ *ΓΒ*, 342· *ΟС III*, 838.

του με την ερμηνεία του μικρού Συμβουλίου, ο Ρουσσώ γράφει ρητά:

σύμφωνα με την δική μου [άποψη], η κυβέρνηση δεν διαθέτει παρά τις εξουσίες που της έχουν δοθεί απ' τον νόμο, ενώ, αντιθέτως, σύμφωνα με την δική του [άποψη], η κυβέρνηση έχει όλες τις εξουσίες, τις οποίες ο νόμος δεν της αφαιρεί.⁵²²

Πρόκειται για ρητή αναφορά των σχετικών διαταγμάτων του 1707 σύμφωνα με τα οποία το ίδιο το μικρό Συμβούλιο συναποτελεί την κυβέρνηση με τους συνδίκους. Η επικρατούσα ωστόσο άποψη αντιλαμβάνεται το μικρό Συμβούλιο ως κυβέρνηση, και μάλιστα *χωρίς* τους συνδίκους.⁵²³ Οι σύνδικοι, ως υπεύθυνοι για το δικαίωμα της παράστασης ή διαμαρτυρίας όσον αφορά την δικαστική διαδικασία, λειτουργούν εντός του μικρού Συμβουλίου και εκλέγονται από το γενικό Συμβούλιο. Παρ' όλο που δεν είναι νομοθέτες, ούτε συγκροτούν την κυβέρνηση ως μικρό Συμβούλιο, αποτελούν παραδόξως προϋπόθεση του γενικού Συμβουλίου σύμφωνα με την δοθείσα ερμηνεία από το μικρό Συμβούλιο. Δηλαδή το μικρό Συμβούλιο αποκαλεί τον εαυτό του *κυβέρνηση*, χωρίς τους συνδίκους, τους οποίους όμως θεωρεί προϋπόθεση του γενικού Συμβουλίου ως κυρίαρχου σώματος.

Για τον Ρουσσώ, αυτή η ερμηνεία είναι αντίθετη με την δημόσια ελευθερία, αφού βλάπτει την δικαιοσύνη και εμποδίζει την γενική βούληση ως δήλωση της κυριαρχίας. Δεν μπορεί, εξαιτίας αυτής της ερμηνείας, να συγκροτηθεί μια εκτελεστική εξουσία υπεράνω των νόμων και συνάμα να μην είναι αυθαίρετη. «Η πραγματική ελευθερία καθεαυτή δεν είναι ποτέ της καταστροφική», λέει ο Ρουσσώ σχετικά.⁵²⁴ Πράγματι, το να *υπακούω στους νόμους που θέσπισα εγώ ο ίδιος* δεν μπορεί ποτέ να σημαίνει ότι τελώ υπό την αυθαίρετη εξουσία της κυβέρνησης.

Η υπακοή στους νόμους, στην πολιτική σκέψη του Ρουσσώ, δεν συλλαμβάνεται με όρους υποταγής ή έστω εξάρτησης:

Η ελευθερία συνίσταται λίγοτερο στο να κάνει κανείς πράξη την βούλησή του και περισσότερο στο να μην υποτάσσεται σ' αυτήν του άλλου· συνίσταται επιπλέον

⁵²² *GB*, 346· *OC* III, 840. Εννοεί τον συγγραφέα των *Γραμμάτων από την εξοχή*.

⁵²³ *GB*, 345-346· *OC* III, 840. Βλ. επίσης το λήμμα «Γενεύη», N. J. H. Dent, *A Rousseau Dictionary*, Blackwell, Οξφόρδη 1992, σ. 126-128.

⁵²⁴ *GB*, 349· *OC* III, 842.

στο να μην υποτάσσεται η βούληση του άλλου στην δική μας. Οποιοσδήποτε είναι αφέντης δεν μπορεί να είναι ελεύθερος, ενώ να άρχει κανείς σημαίνει να υπακούει.⁵²⁵

Υπό αυτή την οπτική, η υπακοή σχετίζεται τόσο με την ελευθερία, όσο και με την ισότητα, όχι όμως με την υποταγή στην κυβέρνηση. Τουλάχιστον στις δημοκρατικές πολιτείες η άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας διευθετείται με τέτοιο τρόπο ώστε να μην έχουμε ούτε σφετερισμό, ούτε κατάχρηση, ούτε αυθαιρεσία που να θέτουν σε κίνδυνο το δίπολο ελευθερίας και ισότητας. Αυτό το αποκαλεί ο Ρουσσώ «το ιερό περίφραγμα των νόμων».⁵²⁶ Ενώ η ελευθερία στην φυσική κατάσταση θεμελιώνεται στον φυσικό νόμο ως *μην αναγνωρίσιμη* ιδιότητα (λόγω έλλειψης κοινωνικότητας), πραγματώνεται ως *αλληλοαναγνωρίσιμη* ιδιότητα χάρη στους νόμους που επιφέρουν την ισότητα μόνο εκ του κοινωνικού συμβολαίου.

Μάλιστα γι' αυτό τον λόγο δεν μπορεί κανένα όργανο να υπερβαίνει τους νόμους. Πρόκειται για μια αρχή που συνοψίζεται στην εξής διατύπωση: «Με μια λέξη, η ελευθερία ακολουθεί πάντοτε την τύχη των νόμων, άρχει ή χάνεται μαζί τους· δεν γνωρίζω τίποτα πιο βέβαιο».⁵²⁷ Με άλλα λόγια, από την στιγμή που μετατρέπεται ο αρχικός σκοπός σύστασης του μικρού Συμβουλίου, που προοριζόταν για την εφαρμογή των νόμων, και επενδύεται με την θεσμική εξουσία να επιβάλλει την βούλησή του, κλονίζονται οι ίδιοι οι νόμοι, δημιουργείται μια σύγχυση – όπως ξέρουμε ότι συμβαίνει στην Γενεύη σύμφωνα με τον Ρουσσώ – μεταξύ θεσμικών ρόλων ενώ ταυτόχρονα η καταπιεστική δύναμη που έχει αποκτήσει η κυβέρνηση καταστρέφει ως τέτοια την ελευθερία, καθώς δεν υπάρχει πλέον καμία εγγυήτρια δύναμη για την διατήρηση της τάξης και των νόμων.

Η θεωρία περί υποταγής στους άρχοντες και εξάρτησης των πολιτών από αυτούς διαπνέει τις προγενέστερες θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου. Αυτή έδωσε αφορμή στον Ρουσσώ να τους ασκήσει κριτική στον δεύτερο *Λόγο* και στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Βάσει της παραπάνω ανάλυσης των επιστολών, στα *Γράμματα από το βουνό*, αυτή η θεωρία έχει κάτι το αντιφατικό για μια «δημοκρατική» πολιτεία. Ενισχυμένη, αφ' ενός,

⁵²⁵ *ΓΒ*, 348-349· *ΟC* III, 841-842.

⁵²⁶ *ΓΒ*, 350· *ΟC* III, 842.

⁵²⁷ *ΓΒ*, 350· *ΟC* III, 842.

από την άρση του δικαιώματος προσφυγής στις δικαστικές αρχές για καταγγελία ή διαμαρτυρία και, αφ' ετέρου, από την άρνηση παράστασης και εκπροσώπησης των πολιτών στα θεσμικά όργανα προκειμένου να υποστηρίξουν τα αιτήματά τους, όταν κρίνουν ότι παραβιάζονται οι νόμοι και, άρα, ότι πλήττεται η ελευθερία, αυτή η υποταγή οδηγεί προς ένα δεσποτικό καθεστώς, καθώς διακόπτει την ταύτιση του πολίτη με τον κυρίαρχο, χωρίς να διαθέτει έστω διαμεσολαβητές (*médiateurs*) ή ένα ενδιάμεσο εκτελεστικό όργανο.⁵²⁸

Όταν μάλιστα ο Ρουσσώ αναφέρεται στο θέμα της δικαστικής αγωγής, ερμηνεύει την δική του περίπτωση ως μια προσπάθεια να *μην* διαταράξει την δημόσια ειρήνη:

Προτίμησα, απ' την πατρίδα μου, την μόνιμη εξορία· απαρνήθηκα τα πάντα, ακόμη και την ελπίδα, παρά να εκθέσω σε κίνδυνο την δημόσια γαλήνη: Αξίζει λοιπόν να θεωρηθώ ευλικρινής όταν μιλώ προς όφελός της.⁵²⁹

Ως αυτεξόριστος δημοκράτης, υπέρμαχος της ελευθερίας, θεωρητικός της νομιμοποιημένης, και συνάμα εκλογικευμένης, βάσει κοινωνικού συμβολαίου άσκησης της εξουσίας, κατανοεί την μόλις διατυπωθείσα αντίφαση ως *αντιφατική* γιατί δεν μπορούν να εφαρμόζονται ή να τηρούνται ταυτόχρονα εκ διαμέτρου αντίθετες νομοθετικές διατάξεις χωρίς να παραβιάζεται η μια από την άλλη.⁵³⁰ Ωστόσο, όποια νομοθετική διάταξη και αν εφαρμοσθεί, όσο η εκτελεστική εξουσία θα συγκρούεται με το γενικό Συμβούλιο ή θα θεωρεί εαυτήν το ύπατο όργανο του κράτους, η αντίφαση θα παραμένει.

Εκτός από αυτό, βέβαια, όπως βλέπουμε στην όγδοη επιστολή, η δύναμη της

⁵²⁸ *ΓΒ*, 362 κ.ε.· *ΟC* III, 850 κ.ε. Το δικαίωμα της παράστασης (*droit de représentation*) αποτελεί ιδιαίτερο μέρος της όγδοης επιστολής, για το δικαίωμα αυτό γράφει: «Είχα την πρόθεση να δείξω σ' αυτήν την επιστολή ότι το δικαίωμα της παράστασης, το οποίο συνδέεται εσωτερικά με την μορφή του συντάγματός σας, δεν συνιστούσε δικαίωμα απατηλό και μάταιο», *ΓΒ*, 390· *ΟC* III, 867. Μάλιστα στην ένατη επιστολή θέτει αυτό το δικαίωμα ως «μοναδικό εγγυητή των νόμων και της ελευθερίας», *ΓΒ*, 435· *ΟC* III, 895.

⁵²⁹ *ΓΒ*, 366· *ΟC* III, 852. Στην τελευταία επιστολή εξηγεί γιατί απαρνήθηκε το δικαίωμά του ως πολίτη. Κατόπιν εντάλματος σύλληψής του, που οι αρχές απορρίπτουν να το κοινοποιήσουν στους συγγενείς του Ρουσσώ, κανείς στην πόλη δεν διαμαρτύρεται, και θεωρεί μάλλον ότι δεν υπάρχει λόγος να ταυτίζεται με το κράτος αυτό, *ΓΒ*, 417· *ΟC* III, 884.

⁵³⁰ *ΓΒ*, 367· *ΟC* III, 853.

εκτελεστικής εξουσίας γίνεται καταπιεστική, κατά τον Ρουσσώ, μόλις θα προσπαθήσει να πετύχει την υλοποίηση του στόχου της, που δεν είναι παρά η πραγματοποίηση της βούλησης του σώματός της *σαν να επρόκειτο για την γενική βούληση* και στην θέση της γενικής βούλησης.

Η αδικία, αποτέλεσμα άσκησης αυθαίρετης εξουσίας, δεν μπορεί να αρθεί όσο η καθεστηκυία τάξη παραμένει προσανατολισμένη στην ικανοποίηση επιμέρους συμφερόντων και δυστυχώς δεν αναχαιτίζεται από την γενική επιθυμία για δημόσια ελευθερία και ουσιαστική ισότητα:

Η αδικία και η απάτη βρίσκουν συχνά προστάτες· δεν έχουν ποτέ τον λαό με το μέρος τους· είναι γι' αυτό που η φωνή του λαού είναι η φωνή του Θεού· όμως, δυστυχώς, η ιερή αυτή φωνή είναι πάντοτε αδύναμη στις υποθέσεις ενάντια στην φωνή της εξουσίας, ενώ το παράπονο της καταπιεσμένης αθωότητας εξανεμίζεται σε ψιθύρους, που η τυραννία περιφρονεί. Όλα όσα γίνονται μέσω εξαπάτησης και ραδιουργιών, γίνονται προς όφελος των όσων κυβερνούν· δεν θα μπορούσε να γίνει αλλιώς. Ο δόλος, η προκατάληψη, το συμφέρον, ο φόβος, η ελπίδα, η ματαιοδοξία, το χρώμα της προσποίησης, ένας αέρας τάξης και υποταγής, όλα ευνοούν ανθρώπους ικανούς, που συγκροτούνται για την εξουσία και που ρίχνονται στην τέχνη της εξαπάτησης του λαού.⁵³¹

Η κριτική του Ρουσσώ στην θεσμική οργάνωση της Γενεύης, που αποτελεί εξέταση της υπάρχουσας κατάστασης, τονίζει πώς και πόσο έχουν απομακρυνθεί οι θεσμοί από την λογική της αρχικής τους σύστασης, ώστε να μην ασχολούνται πλέον με ζητήματα κυριαρχίας, ελευθερίας και ισότητας. Όταν απευθύνεται στους πολίτες της Γενεύης λέει: «Πώς! Χάνετε, ενώ είστε ελεύθεροι, τα δικαιώματα που απολαμβάνετε, όσο ήσαστε υποτελείς!». ⁵³² Υπονοεί έτσι ότι δεν έχουν ελευθερία, ούτε ουσιαστική ισότητα. Αυτό το καταστροφικό αποτέλεσμα είναι προϊόν των πρακτικών του μικρού Συμβουλίου, το οποίο, αναιρώντας τα κεκτημένα δικαιώματα, παραβιάζοντας τους νόμους, επινοώντας απατηλά τεχνάσματα, εξουδετερώνει την κυριαρχία, αφού σφετερίζεται την εξουσία της.

Κυρίως στις δύο τελευταίες επιστολές μπορούμε να το διαπιστώσουμε αυτό: Στην όγδοη επιστολή, ο Ρουσσώ δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο δικαίωμα της παράστασης και,

⁵³¹ *ΓΒ*, 382-383· *ΟС III*, 863.

⁵³² *ΓΒ*, 389· *ΟС III*, 867.

στην τελευταία, την ένατη, ασκεί κριτική σε όσους υποστηρίζουν την άρνηση αυτού του δικαιώματος. Δηλώνει ρητά ότι καθιερώνοντας αυτό το υποτιθέμενο δικαίωμα συμβάλλουν, μέσω του με σφετερισμού του δικαιώματος από το μικρό Συμβούλιο, στην άρση της ισονομίας. Για τον σφετερισμό κατηγορεί την απουσία νομοθετικής δύναμης, καθώς το μικρό Συμβούλιο δεν συγκρατείται πλέον από κανένα ορμόδιο όργανο επιτήρησης των νόμων, από κανέναν ελεγκτικό μηχανισμό στον οποίο θα απολογούνταν για τις ενέργειές του.

Ο Ρουσσώ αντιστρέφει την λογική του Τρονσέν (J.-R. Tronchin), συγγραφέα των *Γραμμάτων από την εξοχή*, δηλαδή αναποδογυρίζει την υπέρ της «άρνησης» (της καταδίκης του ιδίου) θέση του εν λόγω συγγραφέα, καταλήγοντας στο εξής συμπέρασμα:⁵³³

Το υποτιθέμενο δικαίωμα άρνησης (*droit négatif*) του Συμβουλίου αποτελεί στην πραγματικότητα ένα θετικό δικαίωμα, και μάλιστα το πιο θετικό που θα μπορούσε κανείς να φανταστεί, αφού μετατρέπει το μικρό Συμβούλιο σε μοναδικό άμεσο και απόλυτο κύριο του κράτους και όλων των νόμων, ενώ το δικαίωμα της παράστασης, υπό την πραγματική του έννοια, δεν αποτελεί το ίδιο παρά ένα δικαίωμα άρνησης. Συνίσταται αποκλειστικά στο να εμποδίζει την εκτελεστική εξουσία να εκτελεί οτιδήποτε ενάντια στους νόμους.⁵³⁴

Όταν επικαλούνται οι υποστηρικτές της «άρνησης», όπως ο Τρονσέν, το αντίστοιχο δικαίωμα που υπάρχει στην Μεγάλη Βρεταννία, αγνοούν με ποιον τρόπο προστατεύεται η συνταγματική τάξη. Προκειμένου να ολοκληρώσει την κριτική του στον Τρονσέν, ο Ρουσσώ συγκρίνει το πολίτευμα συνταγματικής μοναρχίας της Αγγλίας με το πολίτευμα της Γενεύης. Η πολιτική παράδοση και το νομικό πλαίσιο αντιμετωπίζονται από τον Ρουσσώ ως στοιχεία αναχαίτισης της αυθαίρετης άσκησης της εξουσίας του βασιλικού θρόνου, συγκράτησης της εκτελεστικής εξουσίας. Τα πράγματα όμως στην Γενεύη είναι

⁵³³ Για τον Τρονσέν, «τα λάθη του Ρουσσώ είναι πολλαπλά: Πολιτικό, θρησκευτικό, ακόμα και ρητορικό», και η ρουσσωική προβληματική αποτελεί μια επίθεση στην θρησκεία και την κυβέρνηση, βλ. J. Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, Yale UP, Νιού Χέβεν 1984, σ. 80-81. Για περαιτέρω μελέτη μπορεί κανείς να ανατρέξει στο δημοσιευμένο το 1765 κείμενο με τίτλο *Lettres écrites de la campagne*.

⁵³⁴ *GB*, 401· OC III, 873.

διαφορετικά, αφού το μικρό Συμβούλιο έχει απεριόριστη εξουσία, η οποία από κάθε άποψη

αποτελεί συγχρόνως υπουργό και ηγεμόνα, διάδικο και δικαστή: Δίνει εντολές και εκτελεί· κλητεύει, συλλαμβάνει, φυλακίζει, κρίνει το ίδιο, τιμωρεί: Έχει στα χέρια του την δύναμη να κάνει τα πάντα· όλα τα μέσα που χρησιμοποιεί είναι απρόσβλητα· δεν δίνει αναφορά για την συμπεριφορά του σε κανέναν· δεν έχει τίποτα να φοβηθεί απ' την πλευρά του νομοθέτη, απέναντι στον οποίο είναι το μόνο που έχει δικαίωμα να μιλήσει, κι ενώπιον του οποίου δεν πρόκειται ποτέ να κατηγορήσει τον εαυτό του. Δεν αναγκάζεται ποτέ να επανορθώσει τις αδικίες του, ενώ το πιο ευχάριστο που έχει να ελπίζει ο αθώος τον οποί καταπιέζει είναι να ξεφύγει επιτέλους και αβλαβής, χωρίς όμως κάποια ικανοποίηση ή αποζημίωση.⁵³⁵

Επιστρέφουμε στην αρχή: Η θεσμική οργάνωση της Γενεύης είναι τόσο διεφθαρμένη ώστε η σύγχυση αρμοδιοτήτων δημιουργεί ανωμαλίες και αταξίες· εν ονόματι των ίδιων των νόμων, το Συμβούλιο τούς παραβιάζει και μάλιστα ατιμωρητί· υποτίθεται ότι προστατεύει το σύνταγμα, αλλά η συμπεριφορά και οι ενέργειές του τού αντιτίθενται· έχει συγκροτηθεί για την επιβολή της ισονομίας, ωστόσο απορρίπτει εν γνώσει του την αποστολή και τον αρχικό σκοπό του:

Το πρώτο και μεγαλύτερο δημόσιο συμφέρον είναι πάντοτε η δικαιοσύνη. Όλοι επιθυμούν οι συνθήκες να είναι ίσες για όλους και η δικαιοσύνη δεν συνιστά παρά αυτήν ακριβώς την ισότητα.

Οι πολίτες επιθυμούν –και οφείλουν να επιθυμούν– την επικράτηση της κατάστασης της δικαιοσύνης χωρίς καμία εξαίρεση κατά την εφαρμογή και την τήρηση των νόμων ως πράξεων του κυρίαρχου σώματος. Οι επινοητές του δικαιώματος της άρνησης, επωφελούμενοι από την αυτεπιβολή τους ως κύριους του κράτους, καταπιέζουν την λαϊκή επιθυμία για δικαιοσύνη. Ο Ρουσσώ λέει στον υποθετικό αναγνώστη του ότι γράφει το εν λόγω κείμενο για τον λαό, ώστε να κατανοήσει «το αληθές σε ολόκληρη την απλότητά του». ⁵³⁶ Και το αληθές στην περίπτωση της Γενεύης είναι άξιο κοινωνικοπολιτικής κριτικής αλλά και δράσης, μιας και η επικρατούσα λογική των

⁵³⁵ ΓΒ, 403-404· ΟC III, 875.

⁵³⁶ ΓΒ, 396· ΟC III, 871.

θεσμών επιβάλλει παντού την αδικία: «Συνενωθείτε. Θα είστε χαμένοι και χωρίς βοήθεια εάν παραμείνετε διαιρεμένοι».⁵³⁷

Από την δική του πλευρά, η δράση του Ρουσσώ είναι η εξορία:

τώρα απομακρύνομαι απ' όσους την κατοικούν· δεν τους μένει πλέον κανένα κακό να μου κάνουν, κι εγώ απ' την πλευρά μου, δεν μπορώ πλέον να τους κάνω κανένα καλό.⁵³⁸

Τελειώνοντας το τελευταίο κεφάλαιο καταλήγω λοιπόν στο συμπέρασμα ότι ο Ρουσσώ με την «επιθυμία» για αυτοεξορία θέτει τις ίδιες τις δημοκρατικές αξίες στο επίκεντρο πολιτικής θεωρίας και πράξης ταυτοχρόνως. Παρά την απώλεια της φυσικής αθωότητας εξ αιτίας του πρώτου απατηλού συμβολαίου, ο Ρουσσώ πιστεύει ότι τα πολιτειακά κοινωνικά προβλήματα, όπως η κοινωνική αδικία, η νόμω ανισότητα και η κατάσταση ανελευθερίας μπορούν και *οφείλουν* να διορθωθούν. Το ορθοκανονιστικό πλαίσιο, ακολουθώντας το ερμηνευτικό σχήμα του Αγγελίδη, δικαιολογεί την ρουσσωική κριτική της κοινωνικότητας. Τα κείμενα για την Κορσική, την Πολωνία και την Γενεύη δεν είναι γι' αυτά τα μέρη και μόνο. Είναι συνάμα και για αρχική συγκρότηση, για μεταρρύθμιση και για την κριτική της θεσμικής λειτουργίας. Στην συνταγματική λοιπόν οργάνωση, διαβάζω τις πρακτικές του προτάσεις ως κατ' εξοχήν εφαρμογή κανονιστικών αρχών. Έτσι ο αυτεξόριστος δημοκράτης επιθυμεί να εδραιώσει την δημοκρατία ως ένα δέον πρόγραμμα ανόρθωσης ελευθερίας και ισότητας.

⁵³⁷ ΓΒ, 438· ΟC III, 897.

⁵³⁸ ΓΒ, 439· ΟC III, 897.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Περί της υπόθεσης της διπλής μετάβασης

Αναμφισβήτητα ο Ρουσσώ είναι ένας θεωρητικός που το έργο του έχει γνωρίσει πιο πολλές εκ διαμέτρου διαφορετικές ερμηνείες από πολλούς άλλους στοχαστές της νεωτερικότητας. Δεν είναι δύσκολο ή ανέφικτο να συγκροτήσει κανείς τους τρόπους ανάγνωσης ρουσσωικών έργων σε θετική και αρνητική παράδοση. Έχουμε από την μια σχολιαστές που τον κατατάσσουν σε μια θετική παράδοση προς την ισοπολιτεία και, από την άλλη, ήδη από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης, κριτικές που θεωρούν ότι έχει συμβάλει στην ανάπτυξη αυταρχικών ή και ολοκληρωτικών τάσεων. Αυτή η αρνητική παράδοση κυρίως μετά τον δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο συγκροτεί τον τρόπο με τον οποίον διαβαζόταν ο Ρουσσώ ως πρόδρομος του ναζισμού και του σταλινισμού.

Αυτή η ιστορική περίοδος, που είχε καταστροφικό αποτέλεσμα για τις δυτικές κοινωνίες, από θεωρητική άποψη μπορεί να πει κανείς ότι διαπνέεται από μια απελπισία και απαισιοδοξία για τις δυνατότητες του ανθρώπινου γένους να κατακτήσει την ισοπολιτεία. Τα πολιτικά κείμενα των ιδρυτών της κριτικής σχολής της Φραγκφούρτης, για παράδειγμα, αντανακλούν αυτή την απελπισία. Όχι μόνο αυτά, αλλά και τα έργα όσων μπόρεσαν να αποδράσουν την ίδια περίοδο από την γηραιά ήπειρο την δηλώνουν. Δεν θα σφάλλαμε αν ισχυριζόμασταν ότι ο Μακιαβέλλι, ο Ρουσσώ, ο Χέγκελ (G. W. F. Hegel) και ο Νίτσε (F. Nietzsche) κατηγορήθηκαν περισσότερο από οποιουσδήποτε άλλους ότι τα έργα τους αποτελούν «εγκώμια» για την απόλυτη κρατική ισχύ, την βία, τον εξαναγκασμό κ.λπ.

Από την φιλελεύθερη σκοπιά, οι κριτικές του Ρουσσώ έχουν να κάνουν με την συγκρότηση του κοινωνικού συμβολαίου και των πολιτικών θεσμών που το τελευταίο υποστηρίζει. Ο Ράσσελ, π.χ., θεμελιώνει τον ρομαντισμό του ναζισμού και του φασισμού στον Ρουσσώ λέγοντας ότι η «επιστροφή» στην καλή φύση και η άρνηση του πολιτισμού δημιουργούν ολοκληρωτικές τάσεις κατά της ελευθερίας.⁵³⁹ Ένα άλλο χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ερμηνεία του Τάλμον που στο σχήμα του για την γενεαλογία του ολοκληρωτισμού παρουσιάζει την περίπτωση της πολιτικής θεωρίας του Ρουσσώ ως πρότυπο ολοκληρωτικής δημοκρατίας. Γι' αυτόν, μια δημοκρατία αν

⁵³⁹ B. Russell, *ό.π.*, σ. 437 και 457.

δεν είναι φιλελεύθερη είναι ολοκληρωτική.⁵⁴⁰ Ο Τάλμον αναπτύσσει τον ισχυρισμό του Κονσταν για τον οποίο η ρουσσωική αντίληψη περί ηθικής και αρχαίας αρετής οδεύει εν τέλει προς μια τυραννική άποψη.⁵⁴¹ Παρόμοιο συμπέρασμα έχει και ο Μπερλίν: Η ερμηνεία του της θετικής ελευθερίας δίνει στις αρχές την δυνατότητα να παρεμβαίνουν ακόμη και σε προσωπικές επιλογές των ατόμων. Επομένως, η κριτική του Μπερλίν για την ρουσσωική γενική βούληση αποτελεί λόγο να τον θεωρεί ως εχθρό της ελευθερίας.⁵⁴² Ο Νίσμπετ δηλώνει, αν όχι μίσος, τουλάχιστον απέχθεια για τον Ρουσσώ. Βλέπει την θέση του ως το απόλυτο κακό.⁵⁴³ Ο Ρουσσώ είναι όντως ολοκληρωτικός, εχθρός της ελευθερίας, τυραννικός, αντιδημοκράτης όπως λένε οι φιλελεύθεροι;

Στην περίπτωση του Ελβετού κυρίως η υπεροχή της γενικής βούλησης, η συγκρότηση της πολιτικής θρησκείας, ο ρόλος του νομοθέτη ερμηνεύονται ως δείγματα του ότι ο Ρουσσώ τείνει προς τον ολοκληρωτισμό παραβιάζοντας τις ελευθερίες και επομένως επιτρέπει αυθαίρετες πρακτικές κατά την άσκηση της εξουσίας. Για τον Ρουσσώ, η κυριαρχία ως εκδήλωση της γενικής βούλησης υπάρχει στον βαθμό που νομοθετεί. Η νομοθεσία, εάν έχει περιορισμένη ισχύ αμφισβητείται ως προς την καθολικότητά της, και όταν συμβαίνει αυτό βλάπτεται η ισονομία. Έτσι ο Ρουσσώ αποδίδει στην γενική βούληση καθολικό και απόλυτο χαρακτήρα. Ωστόσο, αυτό που έχει ανώτερη εξουσία (authority/autorité) στην σκέψη του Ρουσσώ, που υπερβαίνει τα όρια της κυριαρχίας, σύμφωνα με τον Κόμπαν, είναι η εξουσία του Θεού, η εξουσία του φυσικού νόμου και η ιδέα της τιμής (honour/honneur).⁵⁴⁴ Η γενική βούληση δεν απορρίπτει καμία από αυτές, δεν συγκρούεται μαζί τους. Το πλαίσιο στο οποίο κινείται η ρουσσωική έννοια της γενικής βούλησης δεν παρουσιάζει την ιδέα ότι παραμελείται η πολιτική σημασία της διάκρισης εξουσιών· τέτοια διάκριση για μας τους πολίτες δυτικών κοινωνιών του εικοστού πρώτου αιώνα είναι αυτονόητη. Αντιθέτως ο Ρουσσώ ξεχωρίζει τις εξουσίες, όχι μόνο θεωρητικά στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, αλλά και πρακτικά στο *Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική*, τους *Στοχασμούς για την διακυβέρνηση της Πολωνίας* και τα *Γράμματα από το βουνό* για την κριτική της

⁵⁴⁰ J. L. Talmon, *ό.π.*, σ. 38-49.

⁵⁴¹ M. E. Brint, «Jean-Jacques Rousseau and Benjamin Constant: A Dialogue on Freedom and Tyranny», *The Review of Politics* 47/3, 1985, σ. 325.

⁵⁴² I. Berlin, «Two Concepts of Liberty», εις H. Hardy (επ.), *Liberty*, OUP, Οξφόρδη 2008, σ. 166-217.

⁵⁴³ R. A. Nisbet, *ό.π.*, σ. 93-114.

⁵⁴⁴ A. Cobban, *ό.π.*, σ. 76.

πολιτικής οργάνωσης στην Γενεύη, όπως είδαμε και στο τελευταίο κεφάλαιο της ανά χειράς εργασίας. Αυτό το πλαίσιο δεν ακυρώνει, όπως υποστηρίχθηκε από την φιλελεύθερη κριτική, την νομιμοποιημένη άσκηση της κυριαρχίας. Ούτε επιτρέπει στην διοικητική αρχή, δηλαδή την εκτελεστική εξουσία, να πράττει όπως επιθυμεί. Όλη η δομή της πολιτικής θεωρίας του Ρουσσώ οργανώνεται με αποτρεπτικά μέσα εναντίον της αυθαιρεσίας. Για να χρησιμοποιήσω τον όρο του Βιρόλι (M. Viroli), η πολιτική σκέψη του Ρουσσώ επιχειρηματολογεί υπέρ μιας καλά και ορθά εδραιωμένης κοινωνίας, η οποία αντλεί την νομιμότητά της από το πλαίσιο ελευθερίας και πλήρους ισότητας.⁵⁴⁵

Ο Τσάπμαν, από την άλλη πλευρά αναγνώσεων του ρουσσωικού έργου, ισχυρίζεται ότι η πολιτική θεωρία του Ρουσσώ αξίζει να ονομάζεται φιλελεύθερη αφού επιθυμεί να εξουδετερώσει την αυθαιρεσία και την οποιαδήποτε ολοκληρωτική τάση μπορεί να παρουσιάσει η κοινωνική κατάσταση. Με αυτό ο Τσάπμαν δεν εννοεί την κλασική αγγλική έννοια του ωφελιμισμού όπου έχουμε τάσεις εγωκεντρικές, και τα εγωιστικά συμφέροντα ικανοποιούνται εντελώς ατομικά και ηδονιστικά.⁵⁴⁶ Ο Ρουσσώ λοιπόν δεν συλλαμβάνει *εργαλειακά* την κοινωνία ως κάτι που τελεί στην υπηρεσία του ατομικού συμφέροντος. Η υπάρχουσα μορφή της κοινωνίας (προ-πολιτειακή), ούτως ή άλλως, είναι κατακριτέα, επομένως η καλή μορφή είναι ή θα είναι αποτέλεσμα της γενικής βούλησης ή δεν θα υπάρξει. Ως εκ τούτου δεν πλαισιώνεται από κίνητρα ταυτιζόμενα με φιλαντία ούτε θεμελιώνεται σε κριτήρια ατομικιστικά.

Στο πλαίσιο φιλελεύθερων ερμηνειών του Ρουσσώ σχετικά με την συγκρότηση της γενικής βούλησης, ο Λεβίν διακρίνει τέσσερα είδη ατομικισμού: Πρώτον τον μεθοδολογικό ατομικό ατομικισμό, δεύτερον τον ουσιαστικό ατομικό ατομικισμό (substantive atomic individualism), τρίτον τον ευδαιμονισμό, και τέταρτον τον εγωισμό.⁵⁴⁷ Για το πρώτο είδος επικρατεί η ιδέα του μεμονωμένου ανθρώπου και των συμφερόντων του στην πολιτική θεωρία ως ζητήματα προς διευθέτηση από τους ίδιους τους πολιτικούς θεσμούς. Στο δεύτερο είδος, τα μεμονωμένα άτομα συλλαμβάνονται ως «ανεξάρτητα κέντρα θέλησης», και επομένως αυτό αρνείται την «ποιοτική διαφορά

⁵⁴⁵ M. Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, de Gruyter, Nέα Υόρκη-Βερολίνο 1988· *Jean-Jacques Rousseau and 'Well-ordered Society'*, μτφ. D. Hanson, CUP, Καίμπριτζ 1988.

⁵⁴⁶ J. W. Chapman, *ό.π.*, σ. 74-88, 104-123.

⁵⁴⁷ A. Levine, *ό.π.*, σ. 43-50.

μεταξύ των ιδιωτικών και γενικών συμφερόντων». ⁵⁴⁸ Σύμφωνα με το τρίτο, τα άτομα έχουν ευδαιμονιστικά συμφέροντα και το τελευταίο είδος αντιλαμβάνεται αυτά τα ευδαιμονιστικά συμφέροντα πάντα ως ιδιοτελή. Στον Ρουσσώ, όμως, δεν ταυτίζονται καθόλου τα επιμέρους και γενικά συμφέροντα, τα τελευταία είναι μάλιστα μη ευδαιμονιστικά και επομένως κοινοτικά, υπογραμμίζει ο Λεβίν. ⁵⁴⁹

Η μέθοδος ανάγνωσης του ρουσσωικού έργου από τον Λεβίν κυρίως ως προς την συγκρότηση της γενικής βούλησης λειτουργεί εν παραλληλία προς την περαιτέρω υιοθέτηση ενός μαρξιστικού χειραφετητικού προγράμματος από την μια, και από την άλλη, προς την καντιανή θεμελίωση ενός κράτους που δεν είναι παρά «ένα κράτος των σκοπών». ⁵⁵⁰ Έτσι το προτεινόμενο από το *Κοινωνικό συμβόλαιο* μόρφωμα είναι η *ευνομούμενη πολιτεία των σκοπών*. Αυτή η συλλογικότητα αποκτά λοιπόν μια ηθικότητα, την οποία θα μπορούσε κανείς να την ονομάσει προ-μαρξικά μια μαρξιστικού τύπου επιθυμία συγκρότησης δημοκρατικών αρχών και θεσμών. Καθώς η συνεργασία και η αλληλεγγύη ως μορφές αλτρουισμού υπό την κοινοτική ιδέα της γενικής βούλησης, σύμφωνα με το σχήμα που χαράσσει ο Λεβίν, ενσταλάζουν την δυνατότητα του κομμουνισμού ως εφικτού. ⁵⁵¹

Από την άλλη πλευρά, ο Κόμπαν, επικαλούμενος πλήθος ρουσσωικών χωρίων, αρνείται ότι ο Ρουσσώ προσβλέπει σε μια αλλαγή της κυβέρνησης με βία επαναστατικού τύπου. ⁵⁵² Ίσα ίσα για τον Κόμπαν τα *Γράμματα από το βουνό* παρουσιάζουν τις πιο ολοκληρωμένες φιλελεύθερες ιδέες του Ρουσσώ με ένα σχήμα υπόδειξης μιας μετριοπαθούς συνταγματικής κυβέρνησης προς μια δημοκρατική κατεύθυνση. ⁵⁵³

Ο Κόμπαν υπογραμμίζει ότι με την συγκρότηση της ρουσσωικής θεωρίας περί δημοκρατικού κράτους, το Ancien Régime νοούμενο ως το «παλαιό ημι-θεοκρατικό, ημι-φευδαρχικό, μοναρχικό κράτος, χάνει εντελώς την πνευματική του δικαιολόγηση (ή νομιμοποίηση)». ⁵⁵⁴ Ο Λεβίν πάλι με την ίδια σημασία στο πλαίσιο δημοκρατικού

⁵⁴⁸ A. Levine, *ό.π.*, σ. 45 και 38.

⁵⁴⁹ A. Levine, *ό.π.*, σ. 54.

⁵⁵⁰ A. Levine, *ό.π.*, σ. 19.

⁵⁵¹ A. Levine, *ό.π.*, σ. 20.

⁵⁵² A. Cobban, *ό.π.*, σ. 32-39.

⁵⁵³ A. Cobban, *ό.π.*, σ. 44-45.

⁵⁵⁴ A. Cobban, *ό.π.*, σ. 97.

κράτους ερμηνεύει την ρουσσωική θέση της ιδιοκτησίας ως «επαναστατική αμφισβήτηση του παλαιού καθεστώτος»: ⁵⁵⁵ «Το αρχικό αμάρτημα των πρώτων ανθρώπων δεν ήταν η έπαρση ή η ανυπακοή, αλλά η εισαγωγή της ατομικής ιδιοκτησίας στα αλλοτριώσιμα μέσα παραγωγής». ⁵⁵⁶

Τελειώνοντας την εργασία, η θετική ανάγνωση που υιοθετώ δεν είναι αυτή του Λεβίν ή του Κέσσους ή του Βενσαντί (L. Vincenti) ότι ο Ρουσσώ είναι πρόδρομος του Μαρξ ή/και θεμελιώνει τον κομμουνισμό ως εφικτό σύστημα πολιτικής και οικονομικής οργάνωσης. ⁵⁵⁷ Αυτό δεν σημαίνει ότι υιοθετώ μια, ρωλσιανή θα λέγαμε, ερμηνεία που αναπτύσσει ο Κόεν (J. Cohen) στο γνωστό του βιβλίο για τον ρόλο της έννομης θεσμικής λειτουργίας του συμβολαίου. Σύμφωνα με το σχήμα του Κόεν, η ρουσσωική προβληματική εμφανίζεται ως ένα «ιδεώδες μιας ελεύθερης κοινότητας των ίσων» όπου η συμμετοχική δημοκρατία με την ιδιαίτερη έμφαση στην άμεση ανάμειξη των πολιτών στην νομοθετική διαδικασία θεμελιώνει τις αξίες για την αγάπη του εαυτού και την ελευθερία. ⁵⁵⁸ Αυτές οι αξίες δικαιολογούν δηλαδή ένα μόρφωμα βασιζόμενο στους ελεύθερους και ίσους πολίτες. Εξ ου και διαβάζει τον Ρουσσώ στο πλαίσιο του κοινοτισμού ή και ρεπουμπλικανισμού. Μάλιστα τον θεωρεί φιλοσοφικά φιλελεύθερο και κοινωνιολογικά κοινοτιστή. ⁵⁵⁹ Δεν κάνει όμως πρόταση για την επίτευξη της άρσης των σχέσεων της εξάρτησης. Ωστόσο, βάσει όσων εκτέθηκαν παραπάνω, η ισότητα εν όψει των νόμων δεν φαίνεται να εξασφαλίζει την ουσιαστική ισότητα. Ποια είναι δηλαδή η πρόταση που αναπτύσσεται στην διατριβή αυτή για την υιοθέτηση ή απόρριψη ερμηνειών περί των ρουσσωικών θέσεων ώστε να συγκροτηθεί η ουσιαστική ισότητα;

Αποδεχόμενος ο ίδιος το χειραφετητικό γενικό πρόταγμα του Ρουσσώ επιχείρησα εδώ να διαβάσω το πολιτικό του έργο υπό αυτό το πρίσμα της θεμελίωσης ενός πολιτικού προβληματισμού με επίκεντρο το δίπολο «ελευθερίας και ισότητας». Κάθε

⁵⁵⁵ A. Levine, *ό.π.*, σ. 67.

⁵⁵⁶ A. Levine, *ό.π.*, σ. 279.

⁵⁵⁷ L. Vincenti (επ.), *ό.π.*, σ. 14-23. Για τον Βενσαντί η θέση του Ρουσσώ στην σφαίρα της πολιτικής φέρνει στην επιφάνεια την δημοκρατία. Υπογραμμίζει ότι η ρουσσωική θεωρία της ιδιοκτησίας στην σφαίρα της οικονομίας και η διαλεκτική σχέση που θεμελιώνεται στην σφαίρα της κοινωνίας, καθιστούν τον Ρουσσώ ως πρόδρομο του μαρξισμού.

⁵⁵⁸ J. Cohen, *Rousseau. A Free Community of Equals*, OUP, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 2010, σ. 20-21.

⁵⁵⁹ J. Cohen, *ό.π.*, σ. 21-22.

φορά που η σύλληψη της πολιτικής οργάνωσης παρουσιάζεται από τον Ρουσσώ ως η συγκρότηση της πολιτικής με όρους ισότητας, προσλαμβάνουμε στον λόγο του ένα γνώρισμα που τον διακρίνει από την επικρατούσα νοοτροπία του δεκάτου ογδόου αιώνα. Πρόκειται για μια λογική κριτικής και πράξης εν όψει της άρσης όλων των όρων ανισότητας.

Κάθε θεμελιωμένη στην ανισότητα οργάνωση, κατά τον Ρουσσώ, μεταφέρει στο πεδίο πολιτικής δράσης και πραγμάτωσης τις σχέσεις εξάρτησης που αποτελούν προϊόν της κοινωνίας, και κατά βάθος υποδηλώνει την απόρριψη της ίδιας της ελευθερίας. Όλος ο στοχασμός του Ρουσσώ, όλη η πολιτική του επιχειρηματολογία καθοδηγείται από ένα πνεύμα το οποίο τοποθετεί την ελευθερία και την ισότητα ως αδιαχώριστες αξίες. Στην ρουσσωική θεωρία η ελευθερία δεν υφίσταται χωρίς ισότητα, μάλιστα όχι μόνο νομική, όχι μόνο πολιτική, αλλά *οικονομική* ισότητα. Και τούτο διότι η ελευθερία εάν δεν πραγματώνεται από ή δεν συλλαμβάνεται με *ουσιαστικούς* όρους ισότητας, είναι το πολύ πολύ μια έννοια απατηλή, φαινομενική και διαιωνίζει, αντί να αναιρεί, την εξάρτηση του ενός ανθρώπου από τους άλλους.

Αυτό, π.χ., αποτελεί την ουσία της μετάβασης από την φυσική κατάσταση προς την κοινωνική, στην οποία όλοι σχεδόν οι αντιπρόσωποι της συμβασιοκρατικής παράδοσης επιχείρησαν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο να θεμελιώσουν την πολιτική τους σκέψη. Για τον Ρουσσώ όμως, με την συγκρότηση τέτοιων θεωριών, η *φύσει* ανισότητα λειτουργεί πλέον στην κοινωνική σφαίρα ως *νόμω* ανισότητα, η οποία ισχυροποιείται θεσμικά και εν τέλει αποκτά δύναμη καταπίεσης και επιβολής.

Το σχήμα του Ρουσσώ, τουλάχιστον όπως το κατανοώ και προσπάθησα να το παρουσιάσω, είναι πολύ διαφορετικό. Προωθεί μια *πολιτική της ισότητας*. Η ρουσσωική σκέψη αντιλαμβάνεται την πολιτική ως μια πολιτική περί ισότητας. Εάν δεχθούμε όλη την ρουσσωική προσπάθεια ως μια απόπειρα απόκτησης της ελευθερίας, δηλαδή την ελευθερία *ως σκοπό*, ο στοχασμός περί ισότητας μπορεί να παρουσιαστεί εύκολα *ως προϋπόθεση* ή *μέσον* αυτού του σκοπού. Εδώ έγκειται η διαφορά του από την παράδοση του φιλελευθερισμού: Ναι μεν η ελευθερία ως σκοπός δεν χάνει την πρωτοκαθεδρία αλλά στον Ρουσσώ δεν θυσιάζεται η ισότητα, ή έστω ένα μέρος της, όπως κάνουν οι φιλελεύθεροι για να διαφυλάξουν τον κύριο σκοπό, την ελευθερία. Έτσι, ο Ρουσσώ θέτει αυτές τις δύο έννοιες ως δίπολο αξιών.

Σύμφωνα με τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνω τον ρουσσωικό στοχασμό και

προσπάθησα να τον ερμηνεύσω, υπάρχει ένα σχήμα διπλής μετάβασης με *τρεις διαδοχικές διαφορετικές καταστάσεις*, απαραίτητο προκειμένου η πολιτική της ισότητας να καταστεί δυνατή, έτσι ώστε η εγκαθίδρυση της ευνομούμενης πολιτείας, της πιο ενάρετης πολιτικής κατάστασης, να υφίσταται ως σύμφωνη με το δέον πολιτική οργάνωση.

Εάν η *φυσική κατάσταση*, ακόμη και ως μια υπόθεση ή ένα αποκύημα της φαντασίας, είναι η πρώτη προς σύλληψη κατάσταση, τότε με την απώλειά της έχουμε μια *κοινωνική κατάσταση*, που αποτελεί την δεύτερη. Η πρώτη, ιδωμένη με έναν χαρακτηρισμό απλότητας και αθωότητας, παρουσιάζει φυσικά συναισθήματα θετικού περιεχομένου, όπως *συμπάθεια* και *αγάπη του εαυτού*, δέχεται επιθέσεις εξαιτίας της «λογικής» που έχει τεθεί πλέον στην υπηρεσία εγωκεντρικών σκοπών και της υποκριτικής συμπεριφοράς των κοινωνικοποιημένων ανθρώπων.

Αυτό το σημείο αποτελεί την *μετάβαση προς την δεύτερη κατάσταση*. Η κοινωνία, λοιπόν, βασίζεται σε ανταγωνισμούς, έχει μια αρνητική αγάπη που είναι η ιδιοτελής *φιλαυτία*, χαρακτηρίζεται από μια απόλυτη ανισότητα (όχι μόνο πολιτικά αλλά και οικονομικά) και την οποία μάλιστα θεσμοποιεί με το έννομο καθεστώς. Εάν, αφ' ενός, η *πρώτη κατάσταση* είναι *ουδέτερη* και η *δεύτερη κακή* και, αφ' ετέρου, η *πρώτη μετάβαση* δεν βασίζεται σε έλλογα εργαλεία και επιχειρήματα, τότε *οφείλουμε να υποθέσουμε ότι ο Ρουσσώ έχει κατά νου μια τρίτη κατάσταση*, καλή αυτή την φορά, με βασιζόμενα στον λόγο κριτήρια. Έτσι μπορεί να εντοπιστεί η «πολιτική της ισότητας» στην καρδιά του ρουσσωικού προβληματισμού ως μια δεοντοκρατική αλλά και πραγματολογικού προσανατολισμού απόπειρα πραγμάτωσης του δίπολου ελευθερίας και ισότητας.

Κατά την υπόθεση της διπλής μετάβασης, *το δέον δεν έχει ακόμη πραγματοποιηθεί*, έχει συγκροτηθεί ως ιδέα. Θα πραγματοποιηθεί χάρη στην άρση όλων των υλικών και εξαναγκαστικών σχέσεων εξάρτησης. Αυτός ως στόχος αποτελεί το πρώτο βήμα προς το δέον. Γι' αυτό η σημασία της ουσιαστικής ισότητας πρέπει, πιστεύω, να εντοπισθεί μέσα στο πλαίσιο της πολιτικής οργάνωσης.

Οπουδήποτε ο οικονομικώς ανίσχυρος επηρεάζεται, εξαρτάται ή τελεί υπό την βούληση του οικονομικώς ισχυρού, δεν έχουμε παρά μια τυπική και άρα απατηλή ισότητα. Η μόνη εξάρτηση, λογική και επιτρεπτή, είναι η εξάρτηση των πολιτών από το πολιτικό σώμα το οποίο όμως συγκροτείται από τους ίδιους τους πολίτες και ταυτίζεται με αυτούς. *Το σημείο λοιπόν της άρσης των εξαναγκαστικών όρων είναι, έτσι, η στιγμή*

της θεμελίωσης των συγκροτητικών όρων της κυριαρχίας.

Το πολιτικό σώμα δεν είναι μια καταπιεστική δύναμη που επεμβαίνει έξω από την πολιτική και θεσμική οργάνωση· δεν είναι ένα ουράνιο σύστημα που χαίρεται και διασκεδάζει βλέποντας τις «προκαθορισμένες» επιθυμίες και βουλήσεις του ποιμνίου, ούτε ένα συνωμοτικό όργανο κάποιων ύπουλων εσωτερικών δυνάμεων. Το πολιτικό σώμα είναι ο ίδιος ο πολίτης και συνεπώς ο καθένας εξαρτάται από τον εαυτό του, και όταν, στο πλαίσιο αυτού του σώματος, θέτει στον εαυτό του νόμους προς υπακοή, τότε αποκτά την αυτονομία του. Συνεπώς, αυτή η ιδέα περί συγκρότησης της ισονομίας, της ευνομούμενης πολιτείας, είναι ο ρουσσωικός ορισμός του πολιτικού δέοντος, αν δεχτούμε το ερμηνευτικό σχήμα που προτείνω.

Ο Τσάπμαν υπογραμμίζει εύστοχα ότι η μόνη συμβατή προς την ηθική ελευθερία εξάρτηση του ανθρώπου συλλαμβάνεται ως εξάρτηση από την φύση κι όχι από άνθρωπο. Στην κοινωνική κατάσταση όπου έχει αντικατασταθεί η πρώτη μορφή από την δεύτερη (έχουμε σχέσεις εξάρτησης ανθρώπου από άνθρωπο), η επιθυμία να επιβληθεί η εξάρτηση από τον νόμο (οι επιταγές της φύσης έτσι μεταμορφώνονται σε αυτές των νόμων) παρουσιάζεται, σύμφωνα με το ερμηνευτικό σχήμα του Τσάπμαν, ως πολιτικός και εκπαιδευτικός σκοπός του *Κοινωνικού συμβολαίου* και του *Αιμιλίου* αντίστοιχα. Έχουμε δηλαδή, από την μια, την ηθική ανεξαρτησία και, από την άλλη, την πολιτική εξάρτηση.⁵⁶⁰

Εάν συλλαμβάνουμε την φυσική κατάσταση ως απουσία εγωιστικών εργαλείων και ηθικών ιδιοτήτων, τότε έχουμε μπροστά μας μια κατάσταση χωρίς κακία, όπως σωστά λέει ο Ρουσσώ. Η φύση δεν δημιουργεί τίποτε το κακό. Η φυσική αρμονία, είτε εννοείται ως αυτοσκοπός της είτε ως επιθυμία του Θεού, επιτάσσει την αυτοσυντήρηση ως κύρια μέριμνα με όρους αυτοάμυνας, όχι επιθετικότητας. Την κακία, την μαθαίνω όταν επιθυμώ να επωφεληθώ από ένα γεγονός λυπηρό, οδυνηρό ή ολέθριο για κάποιους, ενώ εγώ που δεν έχω υποστεί κανένα αποτέλεσμα τούτου του γεγονότος αναπτύσσω μια προσωπική στρατηγική προς όφελός μου. Όταν επιθυμώ να εκμεταλλευτώ την αδυναμία άλλου, συμβάλλω στην συγκρότηση μιας νέας μορφής σχέσεων, δηλαδή μαθαίνω την κακία στο πλαίσιο της κοινωνικότητας, η οποία στο πολιτικό έργο του Ρουσσώ παρουσιάζεται αρχικά ως άξια κριτικής, όπως στους *Λόγους*, και ύστερα ως πρόβλημα προς καταπολέμηση και άρση, όπως στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Έτσι ο

⁵⁶⁰ J. W. Chapman, *ό.π.*, σ. 41-42.

Ρουσσώ καταλογίζει όλα δεινά μας στην κοινωνικότητα.

Εφόσον δεν είναι δυνατή η επιστροφή στην φύση, μιας και η έξοδος είναι αποτέλεσμα της τελειοποιησιμότητας του ανθρώπου, που αναπτύσσει την λογική του ικανότητα προς όφελος ιδιοτελών σκοπών, μήπως αρκεί να θεσμοθετήσουμε στην ίδια την κοινωνική κατάσταση ένα ακόμα νέο νομικό πλαίσιο, που να υπαγορεύει νέους κανονές συμπεριφοράς και συνύπαρξης, νέους τρόπους άσκησης των εξουσιών;

Ο Ρουσσώ δεν θέλησε να είναι ένας ακόμη στοχαστής παραδοσιακής κοπής. Λέει κάτι τολμηρό. Προτείνει μιαν άλλου τύπου μετάβαση. Από την φυσική ουδετερότητα περάσαμε ανοικειοθελώς στην κοινωνική κακία (εξαιτίας της ανταγωνιστικότητας και της ιδιοκτησίας που επέφεραν την απόλυτη ανισότητα). Υπολείπεται η μετάβαση (χάρη στην γενική βούληση) από την προ-πολιτειακή κοινωνική κατάσταση στην καθ' εαυτήν πολιτική, λείπει δηλαδή ακόμη *η πολιτική καλοσύνη και ηθικότητα*. Για να το θέσω διαφορετικά: Όπως ο φυσικός άνθρωπος είναι προ-κοινωνικός, έτσι και ο κοινωνικός είναι προ-πολιτειακός. Ο άνθρωπος ως ένα έμβιο ον κατόπιν της απώλειας της φυσικής αθωότητας γίνεται αληθινός *άνθρωπος* με λογική, αποκτά ωστόσο ελαττώματα και ευθραυστότητα στην προ-πολιτειακή κατάσταση. Η δυνατότητα για μια θετική σύλληψη της ανθρώπινης ιδιότητας με την ηθική ελευθερία οφείλεται στην ερμηνεία της δεύτερης μετάβασης.

Σύμφωνα με το προτεινόμενο σχήμα, η πολιτική οργάνωση δεν διεκπεραιώνεται ως μια θεωρητική κατασκευή κανονιστικών εννοιών χωρίς κάποιο πρακτικό ενδιαφέρον. Ίσα ίσα, ο Ρουσσώ δεν είναι ένας φιλόσοφος που αναπτύσσει έννοιες αυστηρά προσδιορισμένες σε ένα σύστημα χωρίς να ενδιαφέρεται για την εφαρμογή του.⁵⁶¹ Έχουμε να κάνουμε με έναν θεωρητικό, ή έναν σοφό όπως θα επιθυμούσε μάλλον ο ίδιος να αναγνωριστεί, που, από την μια, στα πρώιμα του πολιτικά έργα με τους *Λόγους* και το λήμμα στην *Εγκυκλοπαίδεια* για την πολιτική οικονομία, και, από την άλλη, στα ύστερα πολιτικά του κείμενα για την Κορσική, την Πολωνία και την Γενεύη, θέτει τα προβλήματα και εν τέλει προτείνει μια ή πολλές θεραπείες.

Ο έντονος ρεαλισμός που χαρακτηρίζει εδώ το ύφος του Ρουσσώ υποδεικνύει πώς

⁵⁶¹ Βλ. π.χ., A. Cobban, *ό.π.*, σ. 19-20 και J. Shklar, *ό.π.*, σ. 1-3. Οι εν λόγω μελετητές του ρουσσωικού έργου δηλώνουν ότι δεν πρόκειται για κάποιο πρόγραμμα πράξεων. Σύμφωνα με το ερμηνευτικό σχήμα της Σκλαρ η πολιτική σκέψη του Ρουσσώ τείνει προς μια ουτοπία, J. Shklar, *ό.π.*, σ. 1-3.

εφαρμόζονται ή οφείλουν να εφαρμοστούν οι αρχές που τέθηκαν και αναπτύχθηκαν στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Αυτή που παρουσιάζεται ως αναμφισβήτητη αρχή είναι η λαϊκή κυριαρχία, μιας και το δίπολο αξιών ελευθερίας και ισότητας απορρέει από αυτήν.

Ο μη συμβιβασμός με το *κακό είναι* δηλώνει την άρνηση της κλασικής πολιτικής παράδοσης της οποίας μέρος αποτελεί, παρά ταύτα, και ο ίδιος ο Ρουσσώ. Όταν ασκεί κριτική στον Διαφωτισμό, δεν τον απορρίπτει εξ ορισμού και εξ ολοκλήρου, αντιθέτως, κάνει αυτό που ζητά η κριτική σκέψη: Ασκώντας κριτική στον Διαφωτισμό, κατά βάθος παρουσιάζει όρους βελτίωσής του. Έτσι, η ρουσσωική κριτική του Διαφωτισμού είναι το κατεξοχήν διαφωτιστικό εγχείρημα. Η άρνηση της υποταγής και της εξάρτησης, η άρνηση δηλαδή του *κακού είναι* τίθεται από τον Ρουσσώ με αυτό το θετικό διαφωτιστικό πνεύμα ως θεμελιώδης πολιτική πρόταση. Σύμφωνα με το ίδιο σκεπτικό, το *κακό είναι* εμφανίζεται ως νόμω ανισότητα σε όλες τις σχέσεις και η άρση του είναι προϋπόθεση της ελευθερίας. Πρόκειται για μια άρση με ουσιαστικούς όρους όμως.

Η άρση της οικονομικής ανισότητας θεμελιώνει θετικά την ελευθερία προς πραγμάτωση του ίδιου του πολιτικού γίνεσθαι. Επομένως η πολιτική της ισότητας θέτει την οικονομική ισότητα ως προϋπόθεση της πολιτικής ελευθερίας. Προς αυτή την κατεύθυνση προσπάθησα να δείξω ότι πρέπει να διαβάζεται ο πολιτικός φιλόσοφος Ρουσσώ, εάν θέλουμε να βρούμε μια οπτική γωνία από την οποία να εξαφανίζονται πολλές φαινομενικές αντιφάσεις του στοχαστή.

Σίγουρα, ο Ρουσσώ δεν μας προσφέρει μια λύση για τα δικά μας προβλήματα. Πώς θα μπορούσε άλλωστε; Ωστόσο, μας εφοδιάζει, πιστεύω, με χρήσιμα εργαλεία, προκειμένου να αναστοχαστούμε για λογαριασμό μας τα εμπόδια που η οικονομική ανισότητα εγείρει ενάντια στην εγκαθίδρυση της πολιτικής ελευθερίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΖΑΝ-ΖΑΚ ΡΟΥΣΣΩ

1. Κύρια γαλλική έκδοση των απάντων

Œuvres complètes, B. Gagnebin-M. Raymond (επ.), 5 τ., Gallimard, Παρίσι 1959-1995.

2. Κύριες αγγλικές εκδόσεις

Collected Writings, R. D. Masters-Chr. Kelly (επ.), 13 τ., UPNE, Dartmouth 1990-2010.

Political Writings, C. E. Vaughan (επ.), 2 τ., CUP, Καίμπριτζ 1915.

On the Social Contract with Geneva Manuscripts and Political Economy, R. D. Masters (επ.), St. Martin's Press, Νέα Υόρκη 1978.

The Discourses and the Other Early Political Writings, V. Gourevitch (επ.), CUP, Καίμπριτζ 1997.

The Social Contract and the Other Later Political Writings, V. Gourevitch (επ.), CUP, Καίμπριτζ 1997.

3. Ελληνικές εκδόσεις έργων

Οι ονειροπολήσεις του μοναχικού οδοιπόρου, μτφ. Ν. Σημηριώτης, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1990.

Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, μτφ. Μ. Αλεξίου-Καναγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1992.

Οι εξομολογήσεις, 2 τ., μτφ. Α. Παπαθανασοπούλου, επίλ. Κ. Ψυχοπαίδης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 1997.

Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών. Όπου γίνεται λόγος περί μελωδίας και μουσικής μιμήσεως, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 1998.

Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ. Περί των θεαμάτων, μτφ. Γ. Μητρόπουλος, Στάχυ, Αθήνα 2001.

Αιμίλιος ή Περί αγωγής, 2 τ., μτφ. Π. Γκέκα, επ. Γ. Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα 2001-2002.

Γράμματα από το βουνό, μτφ. Κ. Κέη, εισ-επ. Αλ. Χρύσης, Στάχυ, Αθήνα 2002.

Το κοινωνικό συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου, μτφ. Β. Γρηγοροπούλου και Αλ. Σταϊνχάουερ, επ.-εισ.-σημ.-επίμ. Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2004.

- Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, μτφ. Κ. Γεωργοπούλου, εισ.-επ. Θ. Γκιούρας και Δ. Γράβαρης, Σαββάλας, Αθήνα 2004.
- Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική. Στοχασμοί για την διακυβέρνηση της Πολωνίας και την σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της*, μτφ. Κ. Κέη, επ. Α. Χρύσης, Πολύτροπον, Αθήνα 2006.
- Αιμίλιος και Σοφία, ή Οι μοναχικοί*, μτφ. Δ. Σαραφείδου, πρόλ.-επ. Μ. Σωτηράκου, Ροές, Αθήνα 2010.
- Νάρκισσος. Ο εραστής του εαυτού του*, μτφ. Στ. Καββάλου, Ηριδανός, Αθήνα 2011.
- Λόγος περί των επιστημών και τεχνών*, μτφ. Τ. Μπέτζελος, εισ.-επ. Ά. Στυλιανού, Νήσος, Αθήνα 2012.
- Κατάσταση πολέμου και Αποσπάσματα περί πολέμου*, μτφ. Γ. Φαράκλας, εις *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, R. Azizoğlu και Γ. Φαράκλας (επ.), Νήσος, Αθήνα 2012.

ΛΕΞΙΚΑ

- A. Charrak, *Le vocabulaire de Rousseau*, Ellipses, Παρίσι 2002.
- N. J. H. Dent, *A Rousseau Dictionary*, Blackwell, Οξφόρδη 1992.
- M. Launay, *Le vocabulaire politique de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine-Champion, Γενεύη-Παρίσι 1977.
- R. Trousson και F. S. Eigeldinger (επ.), *Dictionnaire Jean-Jacques Rousseau*, Champion, Παρίσι 2006.

ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΚΑΙ ΧΡΟΝΙΚΑ

- Société J.-J. Rousseau, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 53 τόμοι, 1905-2017.
- Société des Amis du Musée J.-J. Rousseau, *Études Jean-Jacques Rousseau*, 18 τεύχη, 1987-2011.

ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ-ΑΡΘΡΟΓΡΑΦΙΑΣ

- M. Αγγελίδης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα 2008.
- , «Κοινωνική ανισότητα – κοινωνικό συμβόλαιο: Μεταβάσεις», *Αξιολογικά* 28, 2013, σ. 98- 106.
- S. G. Affeldt, «The Force of Freedom: Rousseau on Forcing to Be Free», *Political Theory* 27.3, 1999, σ. 299-333.
- C. E. Ake, «Right, Utility, and Rousseau», *Western Political Quarterly* 20.1, 1967, σ. 5-15.
- G. Allard, «La pensée de Jean-Jacques Rousseau dans les *Discours*», *Laval théologique et philosophique* 40.2, 1984, σ. 187-202.
- , «Au-delà et en deçà de l'homme social. Les pôles de la pensée de Rousseau», *Philosophiques* 14.2, 1987, σ. 264-298.
- L. Althusser, «Sur le *Contrat social*», *Cahiers pour l'Analyse* 8, 1966, σ. 5-42· *Sur le Contrat social*, Manucius, Houilles 2009· τώρα και εις τ. ιδ., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Y. Sintomer (επ.), PUF, Παρίσι 1998, σ. 59-102.
- , *Cours sur Rousseau*, Y. Vargas (επ.), Le temps des cerises, Παρίσι 2012.
- M. Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau*, Klincksieck, Παρίσι 1975.
- R. Azizoglu και Γ. Φαράκλας (επ.), *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, Νήσος, Αθήνα 2012.
- Φ. Βάκη, «Η 'εμπορική κοινωνία' και οι εχθροί της: Ο Rousseau εναντίον του Mandeville», *Αξιολογικά* 28, 2013, σ. 88-97.
- Σ. Βανδώρος, «'Να είμαι ο εαυτός μου'. Η αυθεντικότητα του υποκειμένου στον J.-J. Rousseau ως πολιτικό αίτημα», *Επιστήμη και κοινωνία* 26, 2011, σ. 151-164.
- , *Σιωπηλό βλέμμα. Για την πολιτική θεωρία του Ρουσσώ*, Σαββάλας, Αθήνα 2012.
- , «Ζαν Ζακ ο συντηρητικός, Ρουσσώ ο επαναστάτης», *Αξιολογικά* 28, 2013, σ. 74-87.
- B. Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot, Παρίσι 2002.
- B. Baczko, *Rousseau, samotność i wspólnota*, Europa, Βιέννη 1970· *Rousseau, solitude et communauté*, γαλλ. μτφ. C. Brendhel-Lamhout, Mouton, Παρίσι 1975.
- H. Barth, «Volonté générale et volonté particulière chez J.-J. Rousseau», *Annales de*

- philosophie politique* 5, PUF, Παρίσι 1965, σ. 35-50.
- B. Bensaude-Vincent και B. Bernardi (επ.), *Rousseau et les sciences*, L'Harmattan, Παρίσι 2003.
- I. Berlin, *Freedom and Its Betrayal*, ¹1952, Princeton UP, Πρίνστον 2002.
- , «Two Concepts of Liberty», εις H. Hardy (επ.), *Liberty*, OUP, Οξφόρδη 2008, σ. 166-217.
- B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Champion, Παρίσι 2006.
- A. Berthoud, «La notion de travail dans l'*Émile* de J.-J. Rousseau», *Cahiers d'économie politique* 53, 2007, σ. 17-26.
- Ch. Bertram, *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the Social Contract*, Routledge, Λονδίνο 2004.
- G. Besse, «J.-J. Rousseau. Maître, laquais, esclave», εις J. d'Hondt (επ.), *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, Παρίσι 1974, σ. 71-99.
- , *Jean-Jacques Rousseau. L'apprentissage de l'humanité*, Éditions sociales, Παρίσι 1988.
- B. Binoche (επ.), *L'homme perfectible*, Champ Vallon, Σεϋσέλ 2004.
- J. Biou, «La théorie de la politique de Rousseau. L'homme et le citoyen», *Annales historiques de la Révolution française* 234.1, 1978, σ. 501-533.
- M. Blackell-J. Duncan-S. Kow (επ.), *Rousseau and Desire*, Toronto UP, Τορόντο 2009.
- A. Bloom, «Jean-Jacques Rousseau», εις L. Strauss και J. Cropsey (επ.), *History of Political Philosophy*, UCP, Σικάγο-Λονδίνο 1963, ³1987, σ. 559-580.
- , *Love and Friendship*, Simon & Schuster, Νέα Υόρκη 1993.
- C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, Cornell UP, Ιθάκα-Νέα Υόρκη 1986, ²1990.
- R. Boyd, «Pity's Pathologies Portrayed. Rousseau and the Limits of Democratic Compassion», *Political Theory* 32.4, 2004, σ. 519-546.
- M. E. Brint, «Jean-Jacques Rousseau and Benjamin Constant: A Dialogue on Freedom and Tyranny», *The Review of Politics* 47.3, 1985, σ. 323-346.
- T. Brooks (επ.), *Rousseau and Law*, Ashgate, Aldershot 2005.
- J. H. Broome, *Rousseau: A Study of His Thought*, Arnold, Λονδίνο 1963.
- F. Burgat, «Esclavage et propriété», *L'Homme* 38.145, 1998, σ. 11-30.

- P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Vrin, Παρίσι 1952, ²1973.
- , «Hors des ténèbres de la nature», *Annales de philosophie politique* 5, PUF, Παρίσι 1965, σ. 21-34.
- N. Γεωργόπουλος, *Πολιτική θεωρία I. Μακιαβέλι, Χομπς, Λοκ, Ρουσσώ, Μαρξ*, αδημοσίευτες παραδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη 2004.
- Θ. Γκιούρας, «Ιδιοκτησία και ελευθερία στις θεωρίες του Justus Möser και του Jean-Jacques Rousseau», *Αξιολογικά* 10, 1997, σ. 206-247.
- Χρ. Γρηγορίου, «Ο Ρουσσώ υπό το πρίσμα του Μπερκ και η Γαλλική Επανάσταση», *Αξιολογικά* 17, 2007, σ. 153-185.
- B. Γρηγοροπούλου, *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002.
- , «Rousseau's Displacement of Nature into Society. Between Spinoza and Kant», *Philosophical Writings* 36, 2007, σ. 3-21.
- S. H. Campbell, *Rousseau and the Paradox of Alienation*, Lexington, Μέριλαντ 2012.
- E. Cassirer, «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41, 1932, σ. 177-213 και 479-513· τώρα εις τ. ιδ. *Das Problem Jean Jacques Rousseau*, WBG, Δαρμστάτη 1975· *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, μτφ. M. de Launay, πρόλ. J. Starobinski, Hachette, Παρίσι 1987· *The question of Jean-Jacques Rousseau*, μτφ.-επ. P. Gay, Yale UP, Νιού Χέιβεν ²1989.
- , *The Myth of the State*, Yale UP, Νιού Χέιβεν 1946· *Ο μύθος του κράτους*, μτφ. Σ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1991.
- , *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton UP, Πρίνστον 1945· *Καντ και Ρουσσώ*, μτφ. (του ενός δοκιμίου) Γ. Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα 1978, ³2001.
- J. Chanteur, «Désir et communauté politique selon Jean-Jacques Rousseau», *Les Études philosophiques* 2, 1980, σ. 129-144.
- J. W. Chapman, *Rousseau: Totalitarian or Liberal?*, Columbia UP, Νέα Υόρκη 1956.
- Y. Charbit, «L'échec politique d'une théorie économique. La physiocratie», *Population INED* 6, 2002, σ. 849-878.
- J. Charvet, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*, CUP, Καίμπριτζ 1974.
- J.-J. Chevallier, «Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale», *Revue française de science politique* 1.3, 1953, σ. 5-30.
- J. Christman, «Saving Positive Freedom», *Political Theory* 33.1, 2005, σ. 79-88.
- A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, Allen & Unwin, Λονδίνο ²1968.

- J. Cohen, «Reflections on Rousseau. Autonomy and Democracy», *Philosophy and Public Affairs* 15.1, 1986, σ. 281-284.
- , «Democratic Equality», *Ethics* 99.4, 1989, σ. 727-751.
- , *Rousseau. A Free Community of Equals*, OUP, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 2010.
- A. Cohler, *Rousseau and Nationalism*, Basic Books, Νέα Υόρκη 1970.
- L. Colletti, *Ideologia e Società*, Editori Laterza, Ρώμη 1969· *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*, μτφ. J. Merrington και J. White, Monthly Review Press, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 1972.
- L. D. Cooper, *Rousseau, Nature, and the Problem of Good Life*, Pennsylvania State UP, Πενσυλβάνια 1999.
- S. Cotta, «Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau», *Annales de philosophie politique* 5, PUF, Παρίσι 1965, σ. 171-194.
- M. Cranston και R. S. Peters (επ.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Νέα Υόρκη 1972.
- M. Cranston, «Souveraineté populaire et gouvernement élitiste chez Rousseau», *Revue européenne des sciences sociales* 17.46, 1979, σ. 11-26.
- , *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754*, UCP, Σικάγο 1982.
- , *The Noble Savage: Rousseau 1754-1762*, UCP, Σικάγο 1991.
- , *The Solidarity Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, UCP, Σικάγο 1997.
- Ph. Crignon, «La critique de la représentation politique chez Rousseau», *Les Études philosophiques* 4, 2007, σ. 481-497.
- L. G. Crocker, «Rousseau et le voie du totalitarisme», *Annales de philosophie politique* 5, PUF, Παρίσι 1965, σ. 99-136.
- , *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Case Western Reserve UP, Κλίβελαντ 1968.
- , «Docilité et duplicité chez Jean-Jacques Rousseau», *Revue d'histoire littéraire de la France* 68.3/4, 1968, σ. 448-469.
- , «Order and Disorder in Rousseau's Social Thought», *Modern Language Association* 94.2, 1979, σ. 247-260.
- M. Crogiez, *Rousseau et le paradoxe*, Champion, Παρίσι 1997.

- D. E. Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, Northern Illinois UP, DeKalb 1993.
- J. Delaney, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, Continuum, Norfolk 2006.
- N. J. H. Dent, *Rousseau. An Introduction to His Psychological, Social, and Political Theory*, Blackwell, Οξφόρδη 1988.
- και T. O'Hagan, «Rousseau on 'amour-propre'», *Proceedings of the Aristotelian Society* 72, 1998, σ. 57-74.
- , *Rousseau*, Routledge, Νέα Υόρκη 2005.
- R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Παρίσι 1950, 1995.
- J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Παρίσι 1967· *Περί γραμματολογίας*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1990.
- G. H. Dodge (επ.), *Jean-Jacques Rousseau. Authoritarian Libertarian?*, Heath, Λονδίνο 1971.
- A. Dunning, «The Political Theories of Jean-Jacques Rousseau», *Political Science Quarterly* 24, 1909, σ. 377-408.
- É. Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*, εισ.-σημ. P. Hayat, 1918, Kimé, Παρίσι 2008.
- W. Eckstein, «Rousseau and Spinoza. Their Political Theories and Their Conception of Ethical Freedom», *Journal of the History of Ideas* 5.3, 1944, σ. 259-291.
- D. Edmonds και J. Eidinow, *Rousseau's Dog. Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment*, Harper, Νέα Υόρκη 2006· *Ο σκύλος του Ρουσσώ. Η ιστορία δύο μεγάλων στοχαστών και της διαμάχης τους την εποχή του Διαφωτισμού*, μτφ. Ο. Παπακωνσταντοπούλου, Πατάκης, Αθήνα 2007.
- M. Einaudi, *The Early Rousseau*, Cornell UP, Ιθάκα-Νέα Υόρκη 1967.
- S. Ellenburg, *Rousseau's Political Philosophy: An Interpretation from Within*, Cornell UP, Ιθάκα-Νέα Υόρκη 1976.
- P. Emberley, «Rousseau and the Domestication of Virtue», *Canadian Journal of Political Science* 17.4, 1981, σ. 731-753.
- S. T. Engel, «Rousseau and Imagined Communities», *Review of Politics* 67.3, 2005, σ. 515-537.
- D. Faïck, *Le travail. Anthropologie et politique. Essai sur Rousseau*, Droz, Παρίσι 2009.

- A. Faracchi, *Rousseau ou l'état sauvage*, PUF, Παρίσι 1997.
- G. Faure, *Essais sur J.-J. Rousseau*, Arthaud, Παρίσι 1948.
- I. Fetscher, «Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire», *Annales de philosophie politique* 5, PUF, Παρίσι 1965, σ. 51-75.
- R. Fralin, *Rousseau and Representation: A Study of the Development of His Concept of Political Institutions*, Columbia UP, Νέα Υόρκη 1978.
- B. Fidén, *Rousseau's Economic Philosophy. Beyond the Market of Innocent*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998.
- C. J. Friedrich, «Law and Dictatorship in the *Contrat social*», *Annales de philosophie politique* 5, PUF, Παρίσι 1965, σ. 77-97.
- R. Galliani, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire. Étude socio-historique*, Voltaire Foundation, Οξφόρδη 1989.
- C. Ganochaud, «Opinion publique et changement social chez Jean-Jacques Rousseau», *Revue française de science politique* 28.5, 1978, σ. 899-924.
- G. Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes*, SUNY Press, Νέα Υόρκη 2003.
- D. Gauthier, *Rousseau: The Sentiment of Existence*, CUP, Κάμπριτζ-Νέα Υόρκη 2006.
- P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. The Sciences of Freedom*, τ. 2, Norton, Νέα Υόρκη 1969, 1996.
- E. Géhin, «Rousseau et l'histoire naturelle de l'homme social», *Revue française de sociologie* 22.1, 1981, σ. 15-31.
- G. Genette και T. Todorov (επ.), *Pensée de Rousseau*, Seuil, Παρίσι 1984.
- H. Ghorbel, *L'idée de guerre chez Rousseau*, 2 τ., L'Harmattan, Παρίσι 2010.
- H. Gildin, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*, UCP, Σικάγο 1983.
- V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Παρίσι 1974.
- H. G. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, Παρίσι 1970.
- V. Gourevitch, «Rousseau on the Arts and Sciences», *Journal of Philosophy* 69.20, 1972, σ. 737-754.
- , «Rousseau on Providence», *Review of Metaphysics* 53.3, 2000, σ. 565-611.
- S. Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique? Bodin, Rousseau et Aron*, Vrin, Παρίσι

- 1992.
- , *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Παρίσι 2001.
- G. J. Graham, «Rousseau's Concept of Consensus», *Political Science Quarterly* 85.1, 1970, σ. 80-98.
- H. Grange, «Rousseau et la division du travail», *Revue des sciences humaines* 86, 1957, σ. 143-155.
- R. W. Grant, *Hypocrisy and Integrity. Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics*, UCP, Σικάγο 1997.
- R. Grimsley, *Jean-Jacques Rousseau. A Study in Self-Awareness*, U. Wales P., Κάρντιφ 1961.
- , *Rousseau and the Religious Quest*, Clarendon, Οξφόρδη 1968.
- , *The Philosophy of Rousseau*, Oxford UP, Λονδίνο 1973.
- B. Grøethuysen, *J.-J. Rousseau*, Gallimard, Παρίσι 1949.
- , *Philosophie de la Révolution française*, Gallimard, Παρίσι 1956· *Η φιλοσοφία της Γαλλικής Επανάστασης*, μτφ. Π. Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα 1985.
- J. Guéhenno, *Jean-Jacques*, 2 τ., Gallimard, Παρίσι 1962.
- J. C. Hall, *Rousseau. An Introduction to His Political Philosophy*, Macmillan, Λονδίνο 1973.
- S. Harvey-M. Hobson-C. Kelley-S. Taylor (επ.), *Reappraisals of Rousseau*, Manchester UP, Μάντσεστερ 1980.
- M. Hénaff, «Rousseau et l'économie politique: 'système rustique' et 'système de finances'», *Études françaises* 25.2/3, 1989, σ. 103-128.
- , «Rousseau, le Contrat, le silence des passions», *Rue Descartes* 12/13, 1995, σ. 122-144.
- G. Hill, *Rousseau's Theory of Human Association: Transparent and Opaque Communities*, Palgrave-Macmillan, Νέα Υόρκη 2006.
- T. Hobbes, *Leviathan* (1651), επ.-εισ. E. Curley, Hackett, Ιντιανάπολις 1994· *Λεβιάθαν*, 2 τ., μτφ. Γ. Δημητρακόπουλος και Αι. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989.
- M. Hobson-J. T. A. Leigh-R. Wokler (επ.), *Rousseau and the Eighteenth Century*, Voltaire Foundation, Οξφόρδη 1992.
- P. Hoffman, *Freedom, Equality, Power: The Ontological Consequences of the Political Philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau*, Lang, Βέρνη-Νέα Υόρκη 1999.

- S. Hoffmann, «Rousseau on War and Peace», *American Political Science Review* 57.2, 1963, σ. 317-333· «Rousseau, la guerre et la paix», *Annales de philosophie politique* 5, PUF, Παρίσι 1965, σ. 195-240.
- A. Horowitz, *Rousseau: Nature and History*, U. Toronto P., Τορόντο 1987.
- M. Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*, Harvard UP, Κάιμπριτζ Μασαχουσέτης 1994.
- J. Hurtado και C. Pignol, «Rousseau, philosophie et économie», *Cahiers d'économie politique* 53, 2007, σ. 9-15.
- J. Hurtado, «Lois naturelles, lois artificielles et l'art du gouvernement. L'économie politique de Rousseau comme 'art des exceptions'», *Cahiers d'économie politique* 53, 2007, σ. 91-114.
- F. Imbert, *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*, L'Harmattan, Παρίσι 1997.
- K. Inston, *Rousseau and Radical Democracy*, Continuum, Γουίλτσάιρ 2010.
- D. James, «Rousseau on needs, language and pity: The limits of 'public reason'», *European Journal of Political Theory* 10.3, 2011, σ. 372-393.
- J. Jennings, «Rousseau, social contract and the modern Leviathan», εις D. Boucher και P. Kelly (επ.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, Λονδίνο 1994, σ. 117-133.
- W. T. Jones, «Rousseau's General Will and the Problem of Consent», *Journal of the History of Philosophy* 25.1, 1987, σ. 105-130.
- B. de Jouvenel, «Rousseau, évolutionniste pessimiste», *Annales de philosophie politique* 5, PUF, Παρίσι 1965, σ. 1-19.
- Π. Κιτρομηλίδης, *Πολιτικοί στοχαστές των νεώτερων χρόνων*, Πορεία, Αθήνα 1989, 2006.
- , *Νεώτερη πολιτική θεωρία*, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 1996.
- Ph. J. Kain, «Rousseau, the General Will, and Individual Liberty», *History of Philosophy Quarterly* 7.3, 1990, σ. 315-334.
- T. M. Kavanagh, *Writing the Truth: Authority and Desire in Rousseau*, U. California P., Μπέρκλεϊ 1987.
- N. Kessous, *Two French Precursors of Marxism: Rousseau and Fourier*, Avebury, Aldershot 1996.
- G. Klosko, «Multiple Principles of Political Obligation», *Political Theory* 32.6, 2004, σ.

801-824.

- O. Krafft, *La politique de Jean-Jacques Rousseau. Aspects méconnus*, LGDJ, Παρίσι 1958.
- Bl. Kriegel, *Cours de philosophie politique*, LGF, Παρίσι 1996.
- C. Larrère, «Propriété et souveraineté chez Rousseau», *Droits* 22, 1995, σ. 39-54.
- , «Jean-Jacques Rousseau», εις Ph. Raynaud-S. Rials (επ.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Παρίσι 1997, σ. 687-695.
- , «Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste?», *Cahiers d'économie politique* 53, 2007, σ. 115-133.
- H. R. Lauritsen και M. Thorup (επ.), *Rousseau and Revolution*, Continuum, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2011.
- D. Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Vrin, Παρίσι 1974.
- R. A. Leigh (επ.), *Rousseau After Two Hundred Years*, CUP, Καίμπριτζ 1982.
- Ph. Lejeune, «Le 'dangereux supplément'. Lectures d'un aveu de Rousseau», *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 29.4, 1974, σ. 1009-1022.
- A. Levine, *The Politics of Autonomy: The Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, U. Massachusetts P., Amherst 1976.
- , *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*, CUP, Καίμπριτζ 1993· *Η γενική βούληση: Ρουσσώ, Μαρξ, κομμουνισμός*, μτφ. Γ. Ί. Μπαμπασάκης, Στάχυ, Αθήνα 2000.
- Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Plon, Παρίσι 1973, 1996, σ. 45-56.
- A. Lifschitz (επ.), *Engaging with Rousseau. Reaction and Interpretation from Eighteenth Century to the Present*, CUP, Καίμπριτζ 2016.
- H. A. Lloyd, «Sovereignty. Bodin, Hobbes, Rousseau», *Revue internationale de philosophie* 45.4, 1991, σ. 353-379.
- J. Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689), επ. J. H. Tully, Hackett, Ιντιανάπολις 1983.
- , *Two Treatises of Government* (1689), επ.-εισ. P. Laslett, CUP, Καίμπριτζ 1960· *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, εισ.-μτφ.-σχ. Π. Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα 1990.
- F. Lordon, «La légitimité n'existe pas. Éléments pour une théorie des institutions», *Cahiers d'économie politique* 53, 2007, σ. 135-164.

- F. Lotterie, *Progrès et perfectibilité. Un dilemme des Lumières françaises*, Voltaire Foundation, Οξφόρδη 2006.
- A. E. Lovejoy, «The Supposed Primitivism of Rousseau's *Discourse on Inequality*», *Modern Philology* 21.2, 1923, σ. 165-186.
- Γ. Μανιάτης, *Το προσωπείο και το πρόσωπο. Ο Ρουσσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, Στοχαστής, Αθήνα 2000, ²2011.
- J. de Maistre, *Contre Rousseau. De l'état de nature* (1795), σημ.-επ. Υ. Constantinidès, *Mille et une nuits*, Παρίσι 2008.
- P. Manent, *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes et Rousseau*, ¹1977, Gallimard, Παρίσι 2007.
- B. Manin, «Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique», *Le Débat* 33, 1985, σ. 72-93.
- G. M. Mara, «Rousseau's Two Models of Political Obligation», *Western Political Quarterly* 33.4, 1980, σ. 536-549.
- F. Marini, «Popular Sovereignty but Representative Government. The Other Rousseau», *Midwest Journal of Political Science* 11.4, 1967, σ. 451-470.
- J. Maritain, «The Concept of Sovereignty», *American Political Science Review* 44.2, 1950, σ. 343-357.
- J. Marks, *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*, CUP, Νέα Υόρκη 2005.
- T. E. Marshall, «Rousseau and Enlightenment», *Political Theory* 6.4, 1978, σ. 421-455.
—, «Perception politique et théorie de la connaissance dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau», *Revue française de science politique* 29.4, 1979, σ. 605-664.
- J. H. Mason, *The Indispensable Rousseau*, Quartet Books, Λονδίνο 1979.
- R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton UP, Νιού Τζέρσεϊ 1968.
- J. I. McAdam, «Rousseau and the Friends of Despotism», *Ethics* 74.1, 1963, σ. 34-43.
- J. S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1996.
- R. McClintock, «Rousseau and the Dilemma of Authority», *History of Education Quarterly* 14.3, 1974, σ. 309-333.
- Chr. McDonald και S. Hoffmann (επ.), *Rousseau and Freedom*, CUP, Νέα Υόρκη 2010.
- A. M. Melzer, «Rousseau and the Problem of Bourgeois Society», *American Political*

- Science Review* 74.4, 1980, σ. 1018-1033.
- , «Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will», *American Political Science Review* 77.3, 1983, σ. 633-651.
- , *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*, UCP, Σικάγο 1990.
- G. Mercier, «Prémisses d'une théorie de la propriété», *Cahiers de géographie du Québec* 30.81, 1986, σ. 319-341.
- P. Méthais, «Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau», εις J. d'Hondt (επ.), *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, Παρίσι 1974, σ. 101-148.
- J. Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, Yale UP, Νιού Χέιβεν 1984.
- M. Minerbi, «L'économie politique des Anciens et celle des Modernes dans l'Encyclopédie», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 12.1, 1992, σ. 25-39.
- J. Moreau, *Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Παρίσι 1973.
- M. Morgenstern, *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture and Society*, Pennsylvania State UP, Πενσυλβάνια 1996.
- O. Mostefai και J. T. Scott (επ.), *Rousseau and l'Infâme: Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment*, Rodopi, Άμστερνταμ 2009.
- B. Munteano, *Solitude et contradictions de Jean-Jacques Rousseau*, Nizet, Παρίσι 1975.
- G. Namer, *Le système social de Rousseau. De l'inégalité économique à l'inégalité politique*, Anthropos, Παρίσι 1979.
- M. Nemo, *Jean-Jacques Rousseau*, La Colombe, Παρίσι 1957.
- F. Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive of Recognition*, OUP, Νέα Υόρκη 2008.
- R. A. Nisbet, «Rousseau and Totalitarianism», *Journal of Politics* 5.2, 1943, σ. 93-114.
- , *Social Change and History*, OUP, Νέα Υόρκη 1969· *Κοινωνική αλλαγή και ιστορία*, μτφ. Σ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1995.
- T. O'Hagan (επ.), *Jean-Jacques Rousseau and the Sources of the Self*, Avebury, Aldershot 1997.
- , *Rousseau*, Routledge, Λονδίνο 1999.
- C. Orwin και N. Tarcov (επ.), *The Legacy of Rousseau*, UCP, Σικάγο 1997.
- A. M. Osborn, *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth Century Political Thought*, Russell, Νέα Υόρκη 1964.

- Αν. Πανταζής, *Ελευθερία και αγωγή στον Αιμίλιο του J.-J. Rousseau*, Γρηγόρης, Αθήνα 2012.
- Γ. Πλάγγεσης, *Νεώτερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία. Από τον Machiavelli στον Marx*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2009.
- Y. Peled, «Rousseau's Inhabited Radicalism. An Analysis of His Political Thought in Light of His Economic Ideas», *American Political Science Review* 74.4, 1980, σ. 1034-1045.
- M. L. Perkins, *Jean-Jacques Rousseau on the Individual and Society*, UP Kentucky, Λέξινγκτον 1974.
- L. Pezzilo, *Rousseau et le Contrat social*, PUF, Παρίσι 2000.
- A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, 3 τ., Vrin, Παρίσι 1984.
- B. Picard, «Rousseau et la conjuration des Égaux», *French Review* 64.1, 1990, σ. 32-41.
- C. Pignol, «Rousseau et la division de travail. De Robinson à l'agent économique», *Cahiers d'économie politique* 53, 2007, σ. 55-72.
- J. Plamenatz, «'Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre'», *Annales de philosophie politique* 5, PUF, Παρίσι 1965, σ. 137-152.
- M. F. Plattner, *Rousseau's State of Nature*, Northern Illinois UP, DeKalb 1979.
- R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau*, Sirey, Παρίσι 1971.
- P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840), Livre de Poche, Παρίσι 2009· *Περί ιδιοκτησίας*, μτφ. (ενός κεφαλαίου) Κ. Δεσποινιάδης, Κατσάνος, Θεσσαλονίκη 2006.
- E. Putterman, *Rousseau, Law and the Sovereignty of the People*, CUP, Νέα Υόρκη 2010.
- , «Realism and Reform in Rousseau's Constitutional Projects for Poland and Corsica», *Political Studies* 49, 2011, σ. 481-494.
- M. Qvortrup, *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau. The Impossibility of Reason*, Manchester UP, Μάντσεστερ 2003.
- G. Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Champion, Παρίσι 2008.
- J. R. Reisert, *Jean-Jacques Rousseau. A Friend of Virtue*, Cornell UP, Ιθάκα-Νέα Υόρκη 2003.
- P. Riley, *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard UP, Κάιμπριτζ

- Μασαχουσέτης 1982.
- , *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton UP, Πρίνστον 1986.
- (επ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge UP, Νέα Υόρκη 2001.
- A. Ripstein, «Universal and General Wills. Hegel and Rousseau», *Political Theory* 22.3, 1994, σ. 444-467.
- H. Rosenblatt, *Rousseau and Geneva, from the First Discourse to the Social Contract 1749-1762*, CUP, Καίμπριτζ 1997.
- N. Rotenstreich, «Between Rousseau and Marx», *Philosophy and Phenomenological Research* 9.4, 1949, σ. 717-719.
- B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Allen & Unwin, Λονδίνο 1945· *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, μτφ. Αι. Χουρμουζίου, τ. 7, Αρσενίδης, Αθήνα χ.χ.
- Γ. Σαγκριώτης, *Δόξα και παράδοξα. Για την κριτική της ρουσσωικής φιλοσοφίας του πολιτισμού και της πολιτικής*, Νήσος, Αθήνα 2012.
- K. Σαργέντης, «Ηθική ελευθερία και ελεύθερη βούληση στον Ρουσσώ», *Αξιολογικά* 28, 2013, σ. 47-73.
- Α. Στυλιανού, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, Πόλις, Αθήνα 2006.
- , «Μαύρο φως. Η κριτική του Ρουσσώ στον Διαφωτισμό», *Κριτική: Επιστήμη και εκπαίδευση* 8, 2008, σ. 3-20.
- , «Δημοκρατία και λαϊκή κυριαρχία. Μακιαβέλλι, Σπινόζα, Ρουσσώ», *Φιλοσοφείν* 14, 2016, σ. 237-254.
- G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston, Νέα Υόρκη ³1961· *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μτφ. Μ. Κρίσπη, Ατλαντίς, Αθήνα χ.χ.
- Ch. Salvat, «L'économie politique de Rousseau», *CNRS-GREQAM Document de travail* 15, 2005.
- , «The Status of the domestic model in Rousseau's political economy», *CNRS-GREQAM Document de travail* 49, 2005.
- , «Autonomie morale et autorité, ou la question de la volonté chez Rousseau», *Cahiers d'économie politique* 53, 2007, σ. 73-90.
- J. T. Scott (επ.), *Jean-Jacques Rousseau. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, 4 τ., Routledge, Νέα Υόρκη 2006.
- J. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Thought*, CUP, Καίμπριτζ

- 1969.
- , «General Will», εις Ph. P. Wiener (επ.), *Dictionary of the History of Ideas*, Charles Scribner's Sons, Νέα Υόρκη 1973, σ. 275-281.
- , «Jean-Jacques Rousseau and Equality», *Dædalus* 107.3, 1978, σ. 13-25.
- M. Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*, Continuum, Κόρνγουολ 2006.
- , *Rousseau: A Guide for the Perplexed*, Continuum, Τρόμπριτζ Trowbridge 2007.
- L. Sorenson, «Natural Inequality and Rousseau's Political Philosophy in His *Discourse on Inequality*», *Western Political Quarterly* 43.4, 1990, σ. 763-788.
- , «Rousseau's Liberalism», *History of Political Thought* 11.3, 1990, σ. 443-466.
- C. Spector, *Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains*, Voltaire Foundation, Οξφόρδη 2011.
- J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Παρίσι 1971· *Ζαν-Ζακ Ρουσσώ. Η διαφάνεια και το εμπόδιο*, μερική μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Ελλ. Γράμματα, Αθήνα 2005.
- , «Rousseau et l'origine des langues» (1966), εις τ. ιδ., *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Παρίσι 1971, σ. 356-379· «Ο Ρουσσώ και η καταγωγή των γλωσσών», μτφ. Ε. Κανέλια, *Νέα Εστία* 1708, 1999, σ. 10-39.
- , *Rousseau répond à Voltaire. Le discours sur les sciences et les arts – Ο Ρουσσώ απαντά στον Βολταιρο. Ο λόγος περί επιστημών και τεχνών*, Ετήσια Διάλεξη Κ. Θ. Δημαρά, μτφ. Ρ. Πολυκανδριώτη (δίγλ. έκδ.), ΕΙΕ, Αθήνα 2001.
- J. Still, *Justice and Difference in the Works of Rousseau: Bienfaisance and Pudeur*, CUP, Καίμπριτζ 1993.
- L. Strauss, *Natural Right and History*, UCP, Σικάγο 1956· *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφ. Σ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1988.
- T. B. Strong, *Jean-Jacques Rousseau: The Politics of the Ordinary*, Rowman & Littlefield, Λάνχαμ 2002.
- J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Norton, Νέα Υόρκη ¹1952, 1970.
- J.-J. Tatin-Gourier, *Le Contrat social en question. Échos et interprétations du Contrat social de 1762 à la Révolution*, PU Lille, Λίλλη 1989.
- J. Terrel, *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Seuil, Παρίσι 2001.
- D. Thompson, «Rousseau and The General Will», εις D. Thompson (επ.), *Political*

- Ideas*, Penguin, Λονδίνο 1966, σ. 95-105.
- T. Todorov, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Hachette, Παρίσι 1985· *Frail Happiness: An Essay on Rousseau*, μτφ. J. T. Scott και R. D. Zaretsky, Pennsylvania State UP, Πενσυλβάνια 2001.
- κ.ά., «Αφιέρωμα στον Ζαν-Ζακ Ρουσσώ», *Διαβάζω* 395, 1999, σ. 113-143.
- Z. M Trachtenberg, *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*, Routledge, Λονδίνο 1993.
- R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau*, 2 τ., Tallandier, Παρίσι 1998.
- , *Rousseau 1800-1912*, PU Paris-Sorbonne, Παρίσι 2012.
- Y. Vargas, *Rousseau. Économie politique*, PUF, Παρίσι 1986.
- C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 τ., CUP, Καίμπριτζ¹ 1915, John Wiley and Sons, Νέα Υόρκη 1962.
- L. Vincenti, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, Kimé, Παρίσι 2001.
- (επ.), *Rousseau et le marxisme*, Publications de la Sorbonne, Παρίσι 2011.
- M. Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, de Gruyter, Νέα Υόρκη-Βερολίνο 1988· *Jean-Jacques Rousseau and 'Well-ordered Society'*, μτφ. D. Hanson, CUP, Καίμπριτζ 1988.
- G. della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Ρώμη 1957· *Rousseau and Marx and other writings*, εισ.-μτφ. J. Fraser, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1978.
- Γ. Φαράκλας, *Θέση και αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα 1997.
- , «Ο Ρουσσώ και η ανεπανόρθωτη απώλεια», *Ο Πολίτης* 86, 2001, σ. 43-45.
- , *Νόημα και κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2007.
- M. Xifaras, «La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau», *Les Études philosophiques* 3, 2003, σ. 331-370.
- K. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, ³2003.
- Gh. Waterlot (επ.), *La théologie politique de Rousseau*, PU de Rennes, Ρεν 2010.
- P. Weirich, «Rousseau on Equality», *History of Philosophy Quarterly* 9.2, 1992, σ. 191-198.
- M. J. White, *Political Philosophy: An Historical Introduction*, Oneworld, Οξφόρδη 2003.
- B. T. Wilkins, «The Nature of Rousseau», *Journal of Politics* 21.4, 1959, σ. 663-684.

- D. L. Williams, «Justice and the General Will. Affirming Rousseau's Ancient Orientation», *Journal of the History of Ideas* 66.3, 2005, σ. 383-411.
- E. R. Wingrove, *Rousseau's Republican Romance*, Princeton UP, Πρίνστον 2000.
- R. Wokler, *Rousseau on Society, Politics, Music and Language: An Historical Interpretation of His Early Writings*, Garland, Νέα Υόρκη 1987.
- (επ.), *Rousseau and Liberty*, Manchester UP, Μάντσεστερ 1995.
- , *Rousseau*, OUP, Νέα Υόρκη 1995· Ρουσσώ, μτφ. Π. Ν. Πανταζάκος, Ελλ. Γράμματα, Αθήνα 2006.
- , *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*, Princeton UP, Πρίνστον 2012.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

Δεν περιέλαβα τους μεταφραστές, επιμελητές, ούτε ονόματα συγγραφέων που αναγράφονται στην βιβλιογραφία με αλφαβητική σειρά. Περιέλαβα λοιπόν μόνον τα κύρια ονόματα ή τα παράγωγά τους όπως χομπσιανός ή καντιανός που έχουμε στο κείμενο ή τις υποσημειώσεις. Όχι, όμως, Ρουσσώ ή ρουσσωικός που έχουμε σε κάθε σχεδόν σελίδα. Τα ξένα ονόματα τα ταξινόμησα παρακάτω σύμφωνα με το λατινικό αλφάβητο, εξαίρεση αποτελεί το μοναδικό μη λατινικό Ленин που το έγραψα στο λατινικό «L».

Μ. Αγγελίδης 10, 19, 180

Σ. Βανδώρος 31, 52, 71

Ν. Γεωργόπουλος 10, 73

Θ. Γκιούρας 129

Δ. Γράβαρης 129

Δ. Κυρανούδη 133

Γ. Μανιάτης 21, 22, 31, 47, 48

Π. Μπασάκος 10

Μ. Ξιφαράς / Xifaras 44, 45, 47

Γ. Πρελορέντζος 22

Α. Στυλιανού 10, 22, 49, 56, 132

Κ. Τσάμπουρας 70

Γ. Φαράκλας 10, 12, 22, 28, 41, 46, 50, 76, 105, 108, 113

Α. Χρύσης 138, 158

Κ. Ψυχοπαίδης 20, 50

L. Althusser / Αλτουσέρ 75

M. Ansart-Dourlen / Ανσάρ-Ντουρλέν 41

R. Azizoğlu / Αζίζογλου 24, 40, 51

B. Baczko / Μπάτζκο 72

I. Berlin / Μπερλίν 72, 74, 75, 182

Ch. Bertram / Μπέρτραμ 62, 74

A. Bloom / Μπλουμ 36

J. Bodin / Μποντέν 110
 M. E. Brint / Μπριντ 182
 M. Buttafoco / Μπουτταφόκο 133
 E. Cassirer / Κασσίρερ 19, 24, 70, 75, 108
 J. W. Chapman / Τσάπμαν 35, 69, 72, 183, 188
 A. Cobban / Κόμπαν 49, 53, 70-72, 110, 111, 121, 122, 129, 130, 132, 182, 184, 189
 L. Colletti / Κολλέττι 75
 J. Cohen / Κόεν 185
 B. Constant / Κονστάν 70, 71, 75, 182
 M. Cranston / Κράνστον 133
 L. G. Crocker / Κρόκερ 68
 G.-J. Dageville / Νταγκβίλ 71
 N. J. H. Dent / Ντεντ 174
 R. Derathé / Ντερατέ 20, 55, 75, 110, 113, 131, 157
 D. Diderot / Ντιντερό 112
 F. S. Eigeldinger / Άϊγκελντίγκερ 72, 162
 F. Engels / Ένγκελς 75
 J. Fabre / Φαμπρ 149
 B. Fidén / Φιντέν 112
 Ch. Fourier / Φουριέ 75
 R. Fralin / Φράλιν 132
 G. Garrard / Γκάραρντ 20
 D. Gauthier / Γκοτιέ 49
 V. Goldschmidt / Γκόλντσμιτ 22, 23
 V. Gourevitch / Γκούρεβιτς 21
 H. Grotius / Γκρότιους 27, 71
 G. Græthuysen / Γκροτυσέν 35
 F. Guizot / Γκιζό 71
 G. W. F. Hegel / Χέγκελ 181
 T. Hobbes / Χομπς 12, 23, 27, 32, 33, 38, 42-44, 49, 50, 56, 69, 76, 87, 105
 J. d'Hondt / ντ' Ονντ 64
 A. Humboldt / Χούμπολτ 75

J. Hurtado / Ουρταντό 112
 J. Jennings / Τζένινκς 70, 71
 I. Kant / Καντ 69, 70, 72, 75, 184
 J.-F. Kervégan / Κερβεγκάν 108
 N. Kessous / Κέσσους 75, 137, 185
 P. Landes / Λαντ 71
 C. Larrère / Λαρρέρ 122, 128
 H. R. Lauritsen / Λώριτσεν 52
 В. Ленин / Λένιν 75
 A. Levine / Λεβίν 65, 73, 75, 183-185
 Cl. Lévi-Strauss / Λεβί Στρώς 24
 J. Locke / Λοκ 12, 23, 56, 61, 70-72, 75, 76, 108, 122
 A. E. Lovejoy / Λάβτζοϊ 48
 G.-B. de Mably / Μαμπλύ 149
 N. Machiavelli / Μακιαβέλλι 81, 132, 138, 159, 181
 J. de Maistre / ντε Μαιστρ 70
 P. Manent / Μανέν 33
 K. Marx / Μαρξ 29, 75, 184, 185
 P. Méthais / Μεταί 64
 J. Miller / Μίλλερ 178
 Montesquieu / Μοντεσκιέ 71, 75
 J. Morelli ή Morély / Μορελί 165, 168
 G. Namer / Ναμέρ 50, 73, 74
 F. Nietzsche / Νίτσε 181
 R. A. Nisbet / Νίσμπετ 23, 72, 182
 A. Philonenko / Φιλονέγκο 81
 C. Pignol / Πινιόλ 112
 P.-F. Proudhon / Προυντόν 71
 S. Pufendorf / Πούφεντορφ 27
 E. Putterman / Πούτερμαν 132
 J. Rawls / Ρωλς 185
 B. Russell / Ράσσελ 72, 181

J. Shklar / Σκλαρ 49, 50, 189
M. Simpson / Σίμπσον 68, 72, 73
J. Starobinski / Σταρομπίνσκι 21
L. Strauss / Στράους 24, 35, 36, 49
J. L. Talmon / Τάλμον 72, 181, 182
J.-J. Tatin-Gourier / Τατέν-Γκουριέ 52
D. Thompson / Τόμσον 47, 63, 72
T. Todorov / Τοντόρωφ 12, 49
J.-R. Tronchin / Τρονσέν 178
R. Trousson / Τρουσσόν 72, 162
Y. Vargas / Βαργκά 75, 128, 130, 140, 157
C. E. Vaughan / Βων 132
L. Vincenti / Βενσαντί 75, 185
M. Viroli / Βιρόλι 183
G. della Volpe / ντέλλα Βόλπε 74, 75
M. J. White / Γουάιτ 25, 29, 51, 69
M. Wielhorski / Βιλχόρσκι 143
R. Wokler / Γουόκλερ 62, 67-69