

Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΤΟΥ ΨΕΥΔΕΣΘΑΙ

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΒΑΡΔΟΥΛΑΚΗΣ



Nam June Paik, *TV Garden*, 1974. via Artnet

Ι. Το ιδεώδες της ελευθερίας και το κοινωνικό συμβόλαιο

Η βασική αρχή του νεώτερου κόσμου
είναι η ελευθερία της υποκειμενικότητας.
Hegel¹

Ο ισχυρισμός του Hegel ότι η ελευθερία είναι η αρχή που προσδιορίζει την υποκειμενικότητα ανακαλεί στον νου τις απόψεις κάθε διαδηλωτή που έχει διαμαρτυρηθεί εναντίον δικτατορικών καθεστώτων ή κάθε αγανακτισμένου με τις καταχρήσεις εξουσίας του 1% του πληθυσμού που ελέγχει τη ροή κεφαλαίων. Το συμπέρασμα είναι σαφές: ο πόθος για την ελευθερία αποτελεί αδιαμφισβήτητο, κυρίαρχο χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας. Ο συγκεκριμένος πόθος, σύμφωνα με τον λόρδο Acton, δεν είναι απλώς προσωπικός, δεδομένου ότι «η ελευθερία δεν αποτελεί μέσο για την επίτευξη ενός υψηλότερου σκοπού: είναι η ίδια ο ύψιστος πολιτικός σκοπός».² Τον πόθο για ελευθερία τον συμμερίζεται ολόκληρη η πολιτική κοινότητα. Αυτή καθ' εαυτήν, η ελευθερία δεν γίνεται αντιληπτή μόνον ως νομικά κα-

Ο Δημήτρης Βαρδουλάκης διδάσκει φιλοσοφία στο University of Western Sydney (Αυστραλία).

θιερωμένη συνθήκη, αλλά και ως δικαίωμα. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Kant, «η ελευθερία [...] είναι το μόνο πρωταρχικό δικαίωμα που ανήκει σε κάθε άνθρωπο ακριβώς λόγω της ανθρώπινης ιδιότητάς του».³ Η ελευθερία αποτελεί ιδεώδες κοινό σε όλους τους ανθρώπους – κανένας λογικός άνθρωπος δεν θα ήθελε να είναι ανελεύθερος, φυλακισμένος. Η ελευθερία, λοιπόν, λειτουργεί ως ιδεώδες που προσδιορίζει τον άνθρωπο τόσο ως άτομο όσο και ως μέλος μιας κοινότητας.

Θα επισημάνω εδώ –για να επανέλθω και αργότερα σε αυτό το θέμα– έναν διττό αποκλεισμό, τον οποίο επιβάλλει η συγκεκριμένη θεώρηση της ελευθερίας ως ιδεώδους. Κατά πρώτο λόγο, υπάρχουν άνθρωποι που αποκλείονται νομικά από την ελευθερία, διότι δεν είναι σε θέση να φερθούν ορθολογικά. Θα μπορούσε, φερ' ειπείν, να προβληθεί το νομικό επιχείρημα ότι οι πολιτικές ελευθερίες δεν εκτείνονται στα ζώα ή στους παράφρονες. Πρόκειται για αποκλεισμό *από τον νόμο*. Κατά δεύτερο λόγο, υπάρχουν άνθρωποι που τίθενται σε κατάσταση ανελευθερίας διά της άσκησης της κυβέρνησης. Οι άνθρωποι αυτοί θα μπορούσαν να είναι εγκληματίες που φυλακίζονται έπειτα από τη σχετική δικαστική διαδικασία ή, πάλι, πολίτες των οποίων την ελευθερία αποστερεί ένα τυραννικό καθεστώς. Σε κάθε περίπτωση, αυτό το δεύτερο είδος αποκλεισμού υποδηλώνει την ύπαρξη μιας ορισμένης σφαίρας παρανομίας, η οποία αφορά ανθρώπους που αποστερούνται την ελευθερία τους ή ανθρώπους που αποστερούν κάποιους άλλους από την ελευθερία τους. Πρόκειται για αποκλεισμό *διά του νόμου*. Ανακύπτει έτσι το ερώτημα κατά πόσον η ελευθερία μπορεί να υπάρξει χωρίς αυτόν τον διττό αποκλεισμό *από τον νόμο* και *διά του νόμου*. Είναι άραγε πιθανό οι αποκλεισμοί αυτού του είδους να μην αποτελούν απλώς ανεπιθύμητο επακόλουθο της ελευθερίας στη νεωτερικότητα, αλλά κατ' ουσίαν να *δημιουργούν* τη νεωτερική ελευθερία;

Όπως θα ισχυριστώ, το ψεύδος αποτελεί ιδιαίτερα πρόσφορο μέσο για να διερευνήσουμε τη νεωτερική ελευθερία, καθώς τοποθετείται ακριβώς στο μεταίχμιο των δύο αποκλεισμών της. Πράγματι, το ψεύδος μάς επιτρέπει να σκεφτούμε την ελευθερία με έναν ακόμη τρόπο: όχι ως ιδεώδες που επιβάλλεται μέσω ενός διττού αποκλεισμού, αλλά ως δύναμη.⁴

Για να διασαφηνίσουμε τον διττό αποκλεισμό της νεωτερικής ελευθερίας, είναι αναγκαίο να παρουσιάσουμε το ιστορικό πλαίσιο της ελευθερίας ως ιδεώδους. Η έννοια της ελευθερίας στην αρχαία Ελλάδα συνυφαίνεται με τη δημοκρατική ιδέα της δέσμευσης και της συμμετοχής στις πολιτικές αποφάσεις της *πόλεως*. Ο Αριστοτέλης εκφράζει αυτή την άποψη σε διάφορα σημεία του έργου του. Λόγου χάριν: «εἴπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστα ἔστιν ἐν δημοκρατία, καθάπερ ὑπολαμβάνουσί τινες [...] οὕτως ἂν εἴη μάλιστα, κοινωνούντων ἀπάντων μάλιστα τῆς πολιτείας

ὁμοίως».⁵ Εν προκειμένω, είναι κανείς ελεύθερος υπό την έννοια ότι είναι ελεύθερος να συμμετάσχει στην πολιτική. Το νόημα αυτής της ελευθερίας μπορεί να αναδειχθεί με μεγαλύτερη σαφήνεια, εάν στρέψουμε την προσοχή μας στο στοιχείο με το οποίο αυτή αντιπαραβάλλεται κατά τον πλέον έντονο και αναμφίβολο τρόπο, ήτοι την ελευθερία του ατόμου –ή, όπως επικράτησε αργότερα να λέγεται, την «ελευθερία της βούλησης». Στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων παρομοιάζει την *πόλιν* με ένα πλοίο που κυβερνάται από τις ιδιότροπες, ατομικές επιθυμίες των ναυτών του, γεγονός το οποίο και επιφέρει ολέθρια αποτελέσματα.⁶ Η ελευθερία, για τους αρχαίους Έλληνες, σχετίζεται με τον δημόσιο χώρο: είναι η ελευθερία συμμετοχής στα πολιτικά πράγματα, στα κοινά.

Η ιδέα της ελεύθερης βούλησης πρωτοάρχισε να συγκεντρώνει το ενδιαφέρον κατά τον 4ο αιώνα, όταν τη χρησιμοποίησε ο (Άγιος) Αυγουστίνος για να εξηγήσει την ύπαρξη του κακού στον κόσμο. Η χριστιανική μεταφυσική στηρίχθηκε στην αρχαιοελληνική κοσμολογία. Ο ορισμός του Θεού ως παντοδύναμου, πανταχού παρόντος και παντογνώστη αποτέλεσε μετεξέλιξη της στωικής ιδέας περί ύπαρξης μίας θείας διάνοιας που περικλείει τα πάντα. Η αντίληψη αυτή εγείρει ένα βαθύτατο πρόβλημα για τη χριστιανική μεταφυσική, το οποίο σχετίζεται με το πώς μπορεί να εξηγηθεί η ύπαρξη του κακού. Εάν ο Θεός περικλείει τα πάντα, μήπως αυτό σημαίνει ότι και το κακό αποτελεί ιδιότητά του; Ή μήπως, πάλι, όπως υποστήριζαν οι Μανιχαίοι, διεξάγεται μια μάχη ανάμεσα στο καλό και το κακό; Ερχόμενος να σώσει την κατάσταση, ο Αυγουστίνος πρότεινε μια εξόχως απλή λύση. Ισχυρίστηκε ότι το κακό αποτελεί ανθρώπινη ιδιότητα, διότι ο άνθρωπος, μετά το Προπατορικό Αμάρτημα, έχει την ελεύθερη βούληση να πράξει είτε το καλό είτε το κακό. «Τόσο η ποινή όσο και η ανταμοιβή θα ήταν άδικες εάν οι άνθρωποι δεν διέθεταν ελεύθερη βούληση».⁷

Η ανθρώπινη έκφραση του κακού είναι η αμαρτία.⁸ Και η αμαρτία είναι δυνατή ακριβώς λόγω της ελεύθερης βούλησης. Χωρίς την ελεύθερη βούληση, ο Θεός δεν θα ήταν ο απόλυτος κριτής των ανθρώπινων πράξεων –η θεία δικαιοσύνη θα ήταν ανύπαρκτη. Έτσι, με την παρέμβαση του Αυγουστίνου, η ελεύθερη βούληση μετατοπίζει το κακό από τη σφαίρα της μεταφυσικής στη σφαίρα της ηθικότητας. Η ελευθερία αποτελεί την προϋπόθεση της ηθικότητας. Επιπλέον, επιστρατεύεται η ελευθερία του ατόμου προκειμένου να διασφαλιστεί η συμφωνία μεταξύ χριστιανικής ηθικότητας και χριστιανικής μεταφυσικής.

Για τους αρχαίους Έλληνες, η πολιτική κοινότητα –η *πόλις*– υφίσταται μόνον εφόσον απουσιάζει η ελεύθερη βούληση, ενώ για τον Χριστιανισμό η ελεύθερη βούληση αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση του συμβολαίου που συνενώνει κάθε χριστιανό με τον «πλησίον» του, ως μέλη του χριστιανικού βασιλείου. Για να το θέσω και δια-

φορετικά: για τους αρχαίους Έλληνες η ηθικότητα είναι άσχετη με την πολιτική, ενώ για τους χριστιανούς η ηθικότητα είναι πολιτική.

Η νεωτερική αντίληψη για την ελευθερία, καθώς και για το κοινωνικό συμβόλαιο, έχει ως βάση τη λύση του άρρηκτου χριστιανικού δεσμού μεταξύ ηθικότητας και συμβολαίου. Δεν πρόκειται για επάνοδο στην αρχαιοελληνική θέση, δεδομένου ότι η ηθικότητα διατηρείται μέσα από τον διαχωρισμό ατομικής ελευθερίας και πολιτικής ελευθερίας. Η ηθικότητα αποδίδεται στην ατομική ελευθερία [freedom], η οποία, με τη σειρά της, εμπεριέχεται στην πολιτική ελευθερία [liberty]. Ο John Locke συνοψίζει την πολιτική αναγκαιότητα της διάκρισης μεταξύ των δύο αυτών μορφών ελευθερίας στην παράγραφο 123 της *Δεύτερης Πραγματείας περί Κυβερνήσεως*. Ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση είναι απολύτως ελεύθερος και, άρα, όλοι οι άνθρωποι δικαιούνται εξίσου τα πάντα. Το αποτέλεσμα είναι μια φθοροποιός εκθρόνηση μεταξύ των ατόμων: ένας πόλεμος όλων εναντίον όλων, όπως είχε ήδη αποδείξει ο Hobbes. Το κοινωνικό συμβόλαιο είναι η οριοθέτηση του ατομικού δικαιώματος να είναι κανείς ελεύθερος μέσα στο πλαίσιο της κοινοτικής αστυνόμευσης των πολιτικών ελευθεριών από τον νόμο. Οι πράξεις του ανθρώπου –ο οποίος μπορεί να εκληφθεί ως ηθικώς δρων– τοποθετούνται εντός του πεδίου εφαρμογής των νόμων του κράτους, οι οποίοι αποτελούν αντικείμενο αμοιβαίας συμφωνίας ή συμβολαίου –όχι ηθικής τάξεως– μεταξύ των πολιτών. Το κοινωνικό συμβόλαιο στηρίζεται στην ορθολογική απόφαση του ατόμου να αποποιηθεί το απεριόριστο δικαίωμά του στην ελευθερία, προκειμένου να υπαχθεί στην ελευθερία που παρέχει το κράτος.

Κρίσιμη για το κοινωνικό συμβόλαιο είναι η σύνδεση ανάμεσα στην ορθολογική αποποίηση του δικαιώματος και τη δημιουργία του νόμου. Για το νεωτερικό κράτος, βάση του κοινωνικού συμβολαίου είναι η ιδέα πως είναι κανείς πολίτης εάν και μόνον εάν διαθέτει επαρκή ορθολογική ικανότητα ώστε να μπορεί να αποτελέσει συμβαλλόμενο μέρος. Το μέλημα αυτό κατέχει κεντρική θέση στη σκέψη του Hobbes στον *Λεβιάθαν*, όπου ο συγγραφέας αποδίδει μεγάλη σημασία στο ποιος αποκλείεται από το κοινωνικό συμβόλαιο λόγω ανεπαρκούς ορθολογικότητας. Η θέση του συνοψίζεται ως εξής: «Για εκ γενετής ηλίθιους, παιδιά και τρελούς [δεν] ισχύει ο νόμος». ⁹ Όσοι δεν έχουν «σώας τας φρένας» δεν μπορούν να υπαχθούν στον Νόμο. ¹⁰ Είναι επίσης πολύ σημαντικό ότι ο ορισμός του «τρελού» επεκτάθηκε έτσι ώστε να συμπεριλάβει οποιονδήποτε δεν δρούσε σύμφωνα με την (πολιτική) ελευθερία του ή, με άλλα λόγια, τοποθετούσε το δικό του συμφέρον και τη δική του ελευθερία πάνω από τα συμφέροντα και την ελευθερία της κοινότητας. Ωστόσο, ενώ ο «εκ γενετής ηλίθιος» εξαιρείται από τον νόμο, ο άνθρωπος που δρα προς ίδιον συμφέρον υπόκειται στην αυστηρότερη τιμω-

ρία. Και αυτή η αυστηρότητα οφείλεται στο γεγονός ότι κάποιος που δρα αποφασιστικά –ήτοι, βάσει ορθολογικού υπολογισμού– εναντίον του κοινωνικού συμβολαίου άλλο δεν κάνει παρά να αποσταθεροποιεί την ορθολογικότητα χρησιμοποιώντας τον Λόγο. Ο εκθρόνος του κράτους είναι και εκθρόνος του Λόγου.

Ακριβώς στο πλαίσιο του νεωτερικού κοινωνικού συμβολαίου μπορούμε να συναντήσουμε τον διττό αποκλεισμό που χαρακτηρίζει την ελευθερία: τον αποκλεισμό από το κοινωνικό συμβόλαιο των ανθρώπων οι οποίοι, σύμφωνα με τον νόμο, δεν έχουν «σώας τα φρένας» και τον αποκλεισμό *διά* του νόμου μέσω προσφυγής στην παρανομία. ¹¹ Η ελευθερία ως ιδεώδες της νεωτερικότητας, ως ο ύψιστος πολιτικός σκοπός και ως το θεμελιωδέστερο δικαίωμα του ανθρώπου, στηρίζεται σε αυτόν τον διττό αποκλεισμό – *από τον νόμο και διά του νόμου*. Το νεωτερικό κράτος που αναδύεται μέσα από το κοινωνικό συμβόλαιο πρέπει να μπορεί να αστυνομεύει αυτόν τον διττό αποκλεισμό –πράγμα που σημαίνει: να αστυνομεύει τον διαχωρισμό ατομικής ελευθερίας και πολιτικής ελευθερίας– ώστε να προστατεύει την εννοιακή βάση της ύπαρξής του. Στο σημείο αυτό, υπεισέρχεται το ψεύδος. Και ο λόγος είναι ότι ένα ψέμα, μια αθετημένη υπόσχεση, συσκοτίζει τις προθέσεις του ψεύτη, θολώνει την ορθολογική διαδικασία λήψης αποφάσεων και, άρα, καθιστά προβληματικό τον σαφή διαχωρισμό μεταξύ ατομικής ελεύθερης βούλησης και ελευθερίας.

2. «Μόνον κατ' επίφασιν άνθρωπος»: ο ψεύτης του Kant

Το δόγμα της ελευθερίας της βούλησης είναι επινόηση της άρχουσας τάξης.

Friedrich Nietzsche

Είναι ευρέως γνωστή η απόλυτη απόρριψη του ψεύδους από τον Immanuel Kant. ¹² Εάν η ηθική θεωρία του Kant εξεταστεί ξεχωριστά από τις πολιτικές του δεσμεύσεις, τότε, δηλώσεις όπως η ακόλουθη (από τη «Θεωρία της Αρετής», το Β' Μέρος της *Μεταφυσικής των Ηθών*) θα παραμείνουν ασαφείς: «[Ο ψεύτης] είναι μόνο κατ' επίφασιν άνθρωπος». ¹³ Εάν, όμως, εξετάσουμε τις δηλώσεις αυτού του είδους στο πλαίσιο του δεσμού μεταξύ του κράτους και του ιδεώδους της νεωτερικής ελευθερίας, τότε το νόημα του Kant, ή τουλάχιστον το ευρύτερο φάσμα της κατηγορηματικής απόρριψης που εκφράζει για το ψεύδος, αποσαφηνίζεται πλήρως. Το ψεύδος, η αθέτηση μιας υπόσχεσης, απειλεί τη βάση του κοινωνικού συμβολαίου –δηλαδή την προσδοκία ότι ο συμβαλλόμενος, ο πολίτης, θα εκπληρώσει τις υποχρεώσεις που εμπεριέχονται στο κοινωνικό συμβόλαιο. Κι ωστόσο, ο ψεύτης δεν υπόκειται στους δύο αποκλεισμούς που απαιτούνται για το κοινωνικό συμβόλαιο. Είναι λογικός, οπότε δεν αποκλείεται από

τον νόμο επίσης, δεδομένου ότι προσποιείται τον νομοταγή, δεν μπορεί εύκολα να αναγνωριστεί και να αποκλειστεί διά του νόμου. Επιπλέον, ο ψεύτης δεν είναι παράφρων που αδυνατεί να χρησιμοποιήσει τον Λόγο, ούτε όμως και παραβάτης του νόμου. Οι προσποιήσεις του ψεύτη –υποκρίνεται ότι τηρεί τον νόμο, δίνει υποσχέσεις τις οποίες δεν σκοπεύει να τηρήσει, και ούτω καθεξής– τον τοποθετούν στο μεταίχμιο του αποκλεισμού. Έτσι, ο ψεύτης θέτει προς το κοινωνικό συμβόλαιο μian απειλή πολύ πιο σημαντική σε σχέση με τον παράφρονα ή τον παράνομο.

Η απόλυτη αυτή απόρριψη του ψεύδους είναι ευάλωτη στην κριτική. Ως γνωστόν, ο Benjamin Constant επισήμανε κάποτε ότι μια τέτοια στάση καθιστά «αδύνατη κάθε κοινωνία». Φερ' ειπείν, είναι προφανώς καταστροφικός «ο ισχυρισμός ότι θα ήταν έγκλημα να πούμε ψέματα σε έναν δολοφόνο που μας ρωτά αν στο σπίτι μας έχει βρει καταφύγιο ένας φίλος μας τον οποίο ο ίδιος καταδιώκει».¹⁴ Στην απάντησή του, ο Kant προβάλλει ορισμένες ενστάσεις προς την αντίληψη του Constant περί δικαίου και, τελικά, απορρίπτει τον ισχυρισμό του Constant, σύμφωνα με τον οποίο η άνευ όρων ειλικρίνεια καθιστά αδύνατη την κοινωνία, προβάλλοντας το αιτιολογικό ότι «η ειλικρίνεια είναι καθήκον το οποίο πρέπει να θεωρείται βάση όλων των καθηκόντων που θα θεμελιωθούν επί του συμβολαίου, ο νόμος του οποίου καθίσταται αβέβαιος και άχρηστος εάν γίνει δεκτή έστω και η παραμικρή εξαίρεση».¹⁵ Με άλλα λόγια, το ψεύδος διαβρώνει την ίδια τη δυνατότητα του κοινωνικού συμβολαίου. Και ο λόγος είναι ότι ο ψεύτης δεν είναι ούτε υποκείμενο που μπορεί να ενταχθεί στο κοινωνικό συμβόλαιο, ούτε «τρελός» που αδυνατεί να σκεφτεί ορθολογικά, ούτε κακοποιός που καταφανώς επιδιώκει το ατομικό συμφέρον του. Ο ψεύτης τοποθετείται στο μεταίχμιο των διαφόρων υποκειμενικών διαιρέσεων που καθιστούν δυνατό το κοινωνικό συμβόλαιο. Η απόλυτη αντίθεση του Kant προς το ψεύδος απορρέει από τη σαφή παραδοχή ότι ο νεωτερικός διαχωρισμός δικαιώματος και νόμου, και άρα ατομικής ελευθερίας και πολιτικής ελευθερίας –που αποτελεί, σε τελευταία ανάλυση, και τον διαχωρισμό μεταξύ ηθικότητας και πολιτικής, ο οποίος σηματοδότησε την κοσμικότητα–, δεν ευσταθεί. Αντιμέτωπος με την ολέθρια απειλή την οποία θέτει το ψεύδος, ο Kant προσανατολίζεται σε μια προσπάθεια επανένωσης ηθικότητας και πολιτικής.

Εντούτοις, αυτή η επανένωση ηθικότητας και πολιτικής δεν αποτελεί μια μορφή επανόδου στη χριστιανική θέση. Εν προκειμένω, είναι κρισιμότερη η καντιανή έννοια της ελευθερίας. Σύμφωνα με τη χριστιανική αντίληψη, το συμβόλαιο συνδέεται αμέσως με την ηθικότητα μέσω της ελευθερης βούλησης – της ελευθερίας του ανθρώπου να είναι καλός ή κακός. Αντιστρόφως, αυτή καθ' εαυτήν η ελευθερία συνδέεται αμέσως με την ηθικότητα, σύμφωνα με τον

Kant. Παραδείγματος χάριν, όπως λέει ο ίδιος στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, «η ανθρώπινη θέληση είναι, δύναμι της ελευθερίας, αμέσως καθορίσιμη από τον ηθικό νόμο».¹⁶ Για τον Αυγουστίνο, είναι κανείς ελεύθερος προκειμένου να είναι ηθικός, και επίσης, βάση του συμβολαίου αποτελεί η ηθικότητα. Για τον Kant, είναι κανείς ηθικός προκειμένου να είναι ελεύθερος – και αυτή η ελευθερία είναι στοιχείο συγκροτησιακό του λόγου περί δικαίου και της κατασκευής του νεωτερικού κράτους. Με άλλα λόγια, για τον Χριστιανισμό η ελευθερία είναι η προϋπόθεση της ηθικότητας, ενώ για τον Kant ισχύει το αντίστροφο, ότι δηλαδή η ηθικότητα είναι η προϋπόθεση της ελευθερίας: «ο ηθικός νόμος [...] οδηγεί ευθέως στην έννοια της ελευθερίας».¹⁷

3. «Όλοι έχουν το φυσικό δικαίωμα να δρουν με δόλο»: ο πολίτης του Spinoza

Ο ορισμός της ελευθερίας ως δύναμης αποφεύγει τις παγίδες της εξιδανικευμένης ελευθερίας. Πιστεύω ότι ο Spinoza ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που διατύπωσε μια περιεκτική περιγραφή της ελευθερίας ως δύναμης. Αυτή η νέα εννοιοποίηση έχει επακόλουθα για το όλο οντολογικό και πολιτικό πλέγμα που δημιουργείται από –αλλά και δημιουργεί– την έννοια της ελευθερίας. Όπως ισχύει και για την εξιδανικευμένη ελευθερία, το ψεύδος διαδραματίζει κρισιμότερο ρόλο ως σύνδεσμος μεταξύ της ελευθερίας και του πολιτικού. Αντίθετα όμως με την εξιδανικευμένη ελευθερία, η αντίληψη της ελευθερίας ως δύναμης δεν απορρίπτει το ψεύδος. Ο Spinoza ισχυρίζεται ότι «όλοι έχουν το φυσικό δικαίωμα να δρουν με δόλο».¹⁸ Προτού όμως στραφούμε στο ψεύδος, σκόπιμο θα ήταν να παρουσιάσουμε μια συνοπτική περιγραφή της ελευθερίας ως δύναμης, εστιάζοντας ιδίως στο πώς αυτή αποφεύγει τον διττό αποκλεισμό που αποτελεί συγκροτησιακό στοιχείο της εξιδανικευμένης ελευθερίας.¹⁹

Είναι καταρχάς αξιοσημείωτο ότι, σύμφωνα με την εν λόγω αντίληψη, δύναμη δεν σημαίνει ότι ελεύθερος είναι ο πιο δυνατός. Η δύναμη, εν προκειμένω, δεν προσδιορίζεται απλώς ως ποσότητα, ως κάτι το οποίο αφήνει περιθώριο για αποκλεισμούς από τον νόμο. Ο Spinoza δεν περιγράφει τη δύναμη ως καθαρή ισχύ.²⁰ Θα λέγαμε μάλλον ότι, κατά τον Spinoza, η δύναμη αποδίδεται σε κάθε ον. Έτσι, η δύναμη δεν θέτει τον νόμο ως αποκλειστικό. Στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, ο Spinoza ισχυρίζεται ότι το δίκαιο και η δύναμη συμπροσδιορίζονται. Ένα παρακολούθημα αυτού του ισχυρισμού είναι ότι κανείς δεν αποκλείεται από τον νόμο. Η διατύπωση του ίδιου του Spinoza στην *Πραγματεία* δεν έρχεται απλώς να απαντήσει στον Hobbes, ο οποίος απέκλειε από το κοινωνικό συμβόλαιο «τους ηλίθιους, τα παιδιά ή τους τρελούς». Δείχνει συγχρόνως τον λόγο για τον οποίο ο αποκλεισμός από τον νόμο είναι ασύμβατος με την αντίληψη της ελευθερίας ως

δύναμης: «Και εδώ [δηλαδή, στο επίπεδο του συμπροσδιορισμού δύναμης και δικαίου] δεν αναγνωρίζω καμία διάκριση μεταξύ ανθρώπων και άλλων ατόμων της Φύσης, ούτε μεταξύ ανθρώπων προικισμένων με Λόγο και άλλων που αγνοούν τον γνήσιο Λόγο, ούτε μεταξύ ανοήτων, παραφρόνων και εχεφρόνων. [...] Έτσι, το φυσικό δικαίωμα κάθε ανθρώπου δεν προσδιορίζεται από τον υγιή Λόγο, αλλά από την επιθυμία του και τη δύναμή του».²¹ Το κριτήριο συμμετοχής στην πολιτική κοινότητα δεν είναι πλέον ότι ένας άνθρωπος είναι προικισμένος με στοιχειώδη ορθολογική ικανότητα. Σε σύμπνοια με τις αρχές του, το κριτήριο είναι η κατοχή δύναμης – και κάθε άνθρωπος είναι προικισμένος με δύναμη κατά τον δικό του ιδιαίτερο τρόπο. Πρόκειται για μια έννοια της ελευθερίας που δεν είναι ποτέ ατομικιστική, αλλά πάντα, θα λέγαμε, είναι ελευθερία *με* τους άλλους.

Εξάλλου, η ελευθερία ως δύναμη δεν επιτρέπει ούτε αποκλεισμούς *διά του νόμου*. Οι αποκλεισμοί που αποτελούν παράγοντες συγκροτησιακούς της εξιδανικευμένης ελευθερίας δημιουργούν ιεραρχίες δύναμης. Η προτεραιότητα της πολιτικής ελευθερίας έναντι της ατομικής ελευθερίας συνεπάγεται πάντα το ενδεχόμενο του αποκλεισμού ανθρώπων *διά του νόμου*. Για να παραφράσω τον Nietzsche, οποιοσδήποτε ελέγχει τον νόμο ελέγχει συγχρόνως και την ελευθερία.²² Το συμπέρασμα είναι σαφές. Για μια διαφορετική αντίληψη της ελευθερίας, είναι αναγκαίο να αποφύγουμε τον διαχωρισμό ατομικής και πολιτικής ελευθερίας. Για να είσαι ελεύθερος, πρέπει να απελευθερωθείς από την ελευθερία. Στο παράρτημα του Πρώτου Μέρους της *Ηθικής*, ο Spinoza διατυπώνει τον περίφημο ισχυρισμό ότι η πεποίθηση πως ο Θεός έχει βούληση αποτελεί «το άσυλο της άγνοιας».²³ Αυτή η άγνοια μεταφράζεται στην ιδέα της ελεύθερης βούλησης του ατόμου. Έτσι, η Moira Gatens και η Genevieve Lloyd υποστηρίζουν ότι, για τον Spinoza, «η ελευθερία είναι, κατ' ουσίαν, η έξοδος από την ψευδαίσθηση της ελευθερίας –δηλαδή, από την ψευδαίσθηση της ελεύθερης βούλησης».²⁴ Η ελευθερία ως δύναμη είναι ανταγωνιστική προς την ελεύθερη βούληση και, ως εκ τούτου, πάντα συγκεκριμενοποιείται – ποτέ δεν είναι ελευθερία ως ιδεώδες: σχεδόν πάντα πρόκειται για ελευθερία *από* ένα συγκεκριμένο πρόβλημα, εμπόδιο ή κατάσταση.

Η ελευθερία ως δύναμη αναδύεται ως διττό πρόταγμα, και όχι ως διττός αποκλεισμός. Πρόκειται για ελευθερία να είσαι *με* άλλους και ελευθερία *από* κάτι, με την έννοια ότι πάντα σχετίζεται με τις συγκεκριμένες περιστάσεις.

Η ελευθερία ως δύναμη οδηγεί σε ένα πρόβλημα, και ειδικότερα στο πώς θα αναχαιτιστεί η έμφυτη επιθετικότητα του ατόμου. Όλοι μάλλον θυμόμαστε ότι ο φόβος του άλλου στη φυσική κατάσταση είναι ο παράγοντας που κατ' ανάγκην οδηγεί στην αποποίηση του δικαιώματος και στον σχηματισμό του κράτους, σύμφωνα με τη συμβολαι-

οκρατική παράδοση που ανέδειξε την ιδέα της εξιδανικευμένης ελευθερίας. Δεδομένου ότι αποτελεί ψευδαίσθηση να βασίζουμε μια πολιτική στην αρχή ότι η ατομική επιθετικότητα –ή, γενικότερα, η βία– μπορεί να εξαλειφθεί,²⁵ η ελευθερία ως δύναμη καλείται να δώσει μια εξήγηση της βίας και της ατομικής επιθετικότητας. Και τούτο ισοδυναμεί με απόδειξη της σύνδεσης μεταξύ μιας θεωρίας της ελευθερίας ως δύναμης και της εξήγησης του κράτους. Σε αυτό το κρίσιμο σημείο, ο Spinoza προσφεύγει στο ψεύδος.²⁶

Ο Spinoza εξηγεί τη σύνδεση ελευθερίας και κράτους στο 16ο κεφάλαιο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*. Όπως ήδη υπαινίχθηκα, αυτή η εξήγηση ορίζει τη δύναμη ως συμπροσδιοριζόμενη με το δίκαιο. Ο Spinoza στρέφεται σε ένα ιδιαίτερα εντυπωσιακό παράδειγμα προκειμένου να στηρίξει το επιχείρημά του –ένα παράδειγμα που σχετίζεται με την αθέτηση μιας υπόσχεσης ως μέσο απάντησης στη βία. Ο Spinoza απηχεί την παραδοχή του Kant σύμφωνα με την οποία η τήρηση των υποσχέσεών μας αποτελεί ζήτημα που επηρεάζει την αντίληψη του κοινωνικού συμβολαίου. Αντίθετα με τον Kant, όμως, ο οποίος υποστηρίζει ότι πρέπει πάντοτε να τηρούμε την υπόσχεσή μας ανεξαρτήτως περιστάσεων και ασχέτως προσωπικού κόστους, ο Spinoza επιμένει ότι, υπό ορισμένες συνθήκες, η υπόσχεση μπορεί –και *πρέπει*– να αθετείται:

«Ας υποθέσουμε ότι ένας ληστής με αναγκάζει να του υποσχεθώ πως θα του δώσω όσα αγαθά μου επιθυμεί. Δεδομένου λοιπόν, όπως έχω ήδη δείξει, ότι το φυσικό μου δικαίωμα προσδιορίζεται από τη δύναμη και μόνον, είναι απολύτως σαφές πως, εάν μπορώ να ελευθερωθώ από αυτόν τον ληστή με δόλο, υποσχόμενος δηλαδή να του δώσω ό,τι μου ζητάει, έχω πράγματι το φυσικό δικαίωμα να το κάνω αυτό, ήτοι να προσποιηθώ πως συγκατατίθεμαι σε ό,τι μου ζητάει. [...] Εφόσον, δυνάμει του φυσικού δικαίου, είναι βέβαιο ότι θα επιλέξω ως «βέλτιστον» το «μη χειρόν», έχω το κυρίαρχο δικαίωμα να αθετήσω την υπόσχεσή μου, να μην κρατήσω τη δέσμευσή μου».²⁷

Ο Spinoza, όπως διευκρινίζει ο ίδιος σε μια σημείωσή του, αναφέρεται σε μια βίαιη αναμέτρηση στο πλαίσιο μιας «πολιτικής κατάστασης».²⁸ Αναφορικά με τον ληστή που παραβαίνει τον νόμο, η απάντηση του Hobbes θα ήταν να υποδείξει μιαν ανώτερη δύναμη που επιβάλλει την υπακοή στον νόμο. Ο Kant, από την πλευρά του, θα είχε ισχυριστεί ότι μοναδική απάντηση στην παράβαση του νόμου είναι η τήρηση του νόμου ανεξαρτήτως συνεπειών. Τόσο ο Hobbes όσο και ο Kant θέλουν να πουν ότι η βία αποτελεί πρόβλημα χαρακτηριστικό μιας προπολιτικής κοινωνίας, μια και στο πλαίσιο του κοινωνικού συμβολαίου υπάρχουν μηχανισμοί –όπως η αυθεντία του ανώτατου άρχοντα ή του πεφωτισμένου ατόμου– που αναχαιτίζουν τη βία. Ο Spinoza δεν χρειάζεται να αρνηθεί πως υπάρχουν πράγματι πολιτικές διαδικασίες που μπορούν να αναχαιτίσουν τη βία.

Το παράδειγμά του, όμως, δείχνει ότι ο νόμος ποτέ δεν μπορεί να περικλείει τα πάντα. Υπάρχουν καταστάσεις όπου ο νόμος υποχωρεί, περιστάσεις όπου το πάνω χέρι παίρνει η παρανομία. Σε αυτές τις περιστάσεις, και ως *απάντηση* στη βία που εκδηλώνεται, το άτομο έχει «το κυρίαρχο δικαίωμα να μην κρατήσει τον λόγο του».

Θα ήταν χρήσιμο να σκεφτούμε για λίγο τα επακόλουθα που έχει το ψεύδος για το κοινωνικό συμβόλαιο. Γιατί ένας πολίτης είναι ελεύθερος να πει ψέματα; Μετά το προαναφερθέν παράδειγμα, ο Spinoza επεκτείνει το επιχείρημά του ισχυριζόμενος όχι μόνον ότι «όλοι έχουν το φυσικό δικαίωμα να δρουν με δόλο», αλλά και ότι «η εγκυρότητα μιας συμφωνίας έγκειται στη χρησιμότητά της».²⁹ Τα συμπεράσματα αυτά συνάδουν πλήρως με την απόρριψη της ελεύθερης βούλησης από τον Spinoza (στο Πρώτο Μέρος της *Ηθικής*), καθώς και με το παρακολούθημά της, δηλαδή την απόρριψη της εγκυρότητας των τελικών αιτίων. Μια συμφωνία, είτε πρόκειται για το κοινωνικό συμβόλαιο είτε για το είδος της συμφωνίας που κάνει κάποιος με έναν ληστή, δεν έχει υπερβατική βάση η οποία καθορίζει έναν σκοπό.³⁰ Η συμφωνία αποτελεί απλώς το μέσο και, συνεπώς, λαμβάνει υπόψη την ιδιαιτερότητα του ατόμου.

Έτσι, το ψεύδος, το δικαίωμα αθέτησης μιας υπόσχεσης, παρουσιάζεται από τον Spinoza ως τρόπος διατήρησης της δύναμης του πολίτη. Ο Spinoza, σε μια σημείωση για το παράδειγμα του ληστή στην *Πραγματεία*, τονίζει με έμφαση ότι η «καλή πίστη» σε μια πολιτική κατάσταση δεν αποκλείει τον δόλο: «Σε μια πολιτική κατάσταση, όπου το τι είναι καλό και το τι είναι κακό καθορίζονται από το δίκαιο ολόκληρης της κοινότητας, μπορούμε ορθώς να διακρίνουμε μεταξύ “αγαθού δόλου” (*dolus bonus*) και “κακού δόλου” (*dolus malus*)».³¹ Ο νομικός ορισμός του «αγαθού δόλου», σύμφωνα με τον ιουστινιάνειο *Corpus Iuris Civilis*, ανάγεται στο αρχαίο δίκαιο: «στα αρχαία χρόνια, οι αρχές συνήθιζαν να μιλούν περί *dolus bonus* και εννοούσαν αυτή την έκφραση ως επιτηδειότητα, ιδίως δε όταν κάποιος χρησιμοποιούσε ένα στρατήγημα εναντίον ενός εχθρού ή ενός κλέφτη».³² Σε μια πολιτική κατάσταση, διατηρεί κανείς τη δύναμη και τα δικαιώματά του, σύμφωνα με τον Spinoza. Η δύναμή μας εκφράζεται σε σχέση με τη συγκεκριμένη περίσταση στην οποία τυχαίνει να βρισκόμαστε. Αυτή η δύναμη δεν μπορεί να εκληφθεί αφηρημένα από τον Λόγο, ώστε να αναφέρεται σε μια υποκειμενικότητα πέραν της φυσικής αιτιότητας. Ένας πολίτης έχει το δικαίωμα να χρησιμοποιεί δόλο, και το κοινωνικό συμβόλαιο εν γένει στηρίζεται στη χρησιμότητα, ως άμεσο επακόλουθο του γεγονότος ότι η δύναμη αποτελεί απάντηση σε συγκεκριμένες, ιδιαίτερες περιστάσεις. Η δύναμη σχετίζεται με την ιδιαιτερότητα του ατόμου.

Η έκφραση του δικαιώματος του ατόμου ανάλογα με τη δύναμή του δεν οδηγεί στον ριζοσπαστικό ατομικισμό.

Αντιθέτως, ο Spinoza δικαιολογεί τον *dolus bonus* λέγοντας ότι σε μια πολιτική κατάσταση «το τι είναι καλό και το τι είναι κακό καθορίζονται από το δίκαιο ολόκληρης της κοινότητας». Το δικαίωμα χρήσης δόλου, η ελευθερία του ψεύδεσθαι, υποδηλώνουν την ύπαρξη μιας κοινότητας. Οι άνθρωποι, λέει ο Spinoza, «έπρεπε κατ' ανάγκην να ενωθούν σε ένα σώμα», θέτοντας γι' αυτόν τον σκοπό τα δικαιώματά τους «σε κοινοκτημοσύνη», την οποία διασφαλίζουν «η δύναμη και η βούληση όλων μαζί».³³ Στη δεύτερη, ημιτελή *Πολιτική Πραγματεία* του, ο Spinoza θα ονομάσει «πλήθος» αυτή την «κοινοκτημοσύνη» δικαιωμάτων.³⁴ Η ίδια ακριβώς κοινοκτημοσύνη δικαιωμάτων ορίζει την κρατική κυριαρχία, σύμφωνα με τον Spinoza: «Μιλώντας για το πολιτικό δικαίωμα ενός πολίτη μπορούμε μόνο να εννοούμε την ελευθερία καθενός ανθρώπου να διατηρείται στην παρούσα κατάστασή του, μια ελευθερία που προσδιορίζεται από τα διατάγματα της κυρίαρχης δύναμης και στηρίζεται από την αυθεντία της και μόνον».³⁵ Έτσι, η ελευθερία ως δύναμη δεν αποτελεί μοναχική υπόθεση· πρόκειται μάλλον για την ελευθερία του πολίτη να είναι μαζί με άλλους.³⁶ Εάν ένας άλλος πολίτης ασκήσει βία, έχει κανείς το δικαίωμα να πει ψέματα –βάσει της αρχής του *dolus bonus*– προκειμένου να προστατεύσει την κοινή ελευθερία της πολιτικής κατάστασης. Η αθέτηση της υπόσχεσης αποτελεί ασφαλιστική δικλίδα, αλλά και έκφραση, του διπλού προτάγματος της ελευθερίας ως δύναμης – να είναι κανείς ελεύθερος με τους άλλους και ελεύθερος από οτιδήποτε επιβεβαιώνει μian ατομική βούληση.

Το ψεύδος δίνει στον Spinoza τη δυνατότητα να διασαφηνίσει το πώς η ελευθερία ως δύναμη εξηγεί τη διαμόρφωση του κράτους. Αυτή η εξήγηση δείχνει ότι η κοινότητα και η ιδιαιτερότητα της ελευθερίας –ελευθερία με και ελευθερία από– μπορούν να απαντήσουν στο εγγενές ενδεχόμενο βίας. Το ψεύδος συνάδει με την αρχή ότι είναι κανείς ελεύθερος μόνον από κοινού με άλλους, εφόσον η πολιτική κατάσταση θέτει τα δικαιώματα και τη δύναμη σε «κοινοκτημοσύνη», κατά τη διατύπωση του Spinoza. Η βία απειλεί αυτή την «κοινοκτημοσύνη», δεδομένου ότι, στο παράδειγμα του Spinoza, ο ληστής που απαιτεί την υπόσχεση λύτρων ενδιαφέρεται μόνο για το ίδιον συμφέρον του. Οι απαιτήσεις του ληστή αντίκεινται στην κοινότητα. Στο σημείο όπου θέτει την απειλή του ο ληστής, ο Λόγος, ως μέσο απόφασης για το τι είναι καλό ή κακό, μπορεί να αποφανθεί υπέρ της ζωής. Ο Λόγος ως μέσο πάντα συγκεκριμενοποιείται –δείχνει ότι το άτομο δεν κρίνει προσφεύγοντας σε υπερβατικούς νόμους που υποθετικά στηρίζουν μian αφηρημένη ανθρωπινότητα ή υποκειμενικότητα. Έτσι, ο Λόγος, επιτρέποντας τον *dolus bonus* –τον καλοπροαίρετο, αγαθό δόλο– στηρίζει το απειλούμενο άτομο, ώστε αυτό να ελευθερωθεί από τις πράξεις βίας που στρέφονται εναντίον του. Η βία συνιστά άμεση απειλή τόσο προς την κοινότητα της ελευθερίας όσο και προς την

ιδιαιτερότητα των ατόμων που απολαύουν ελευθερίας από κοινού. Το ψεύδος του Spinoza αποτελεί κατάλληλη απάντηση σε αυτή τη βία –απάντηση που διασφαλίζει την ελευθερία με τους άλλους και την ελευθερία από τη βία που διαπράττεται μέσω της ιδιότροπης βούλησης των ατόμων.

Μτφρ. Γιάννης Παπαδημητρίου

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 George W. Hegel, *Philosophy of Right*, αγγλ. μτφρ. T. M. Knox, Oxford University Press, Οξφόρδη 1978, σ. 286.
- 2 Lord Acton, *The History of Freedom and Other Essays*, επιμ. John Neville Figgis / Reginald Vere Laurence, Macmillan, Λονδίνο 1907, σ. xxix.
- 3 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, επιμ. και αγγλ. μτφρ. Mary Gregor, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σ. 30.
- 4 Η πληρέστερη πραγμάτευση του ψεύδους στη νεωτερικότητα περιέχεται στο βιβλίο του Martin Jay, *The Virtues of Mendacity: On Lying in Politics*, University of Virginia Press, Τσάρλοτσβιλ 2010. Μολονότι, στο παρόν πλαίσιο, παρουσιάζω το ψεύδος από διαφορετική σκοπιά σε σχέση με τον Jay, οφείλω εντούτοις πολλά στην κεντρική ιδέα του *The Virtues of Mendacity*, σύμφωνα με την οποία η έννοια του ψεύδους πρέπει να αποφεύγει τόσο την ηθικότητα, που αποστρέφεται το ψεύδος, όσο και την αιτιολόγηση του ψεύδους μέσω επίκλησης της *Realpolitik* – τον δεισμό «ηθικισμός εναντίον ρεαλισμού, αρχές εναντίον συνεπειών, απολυτοκρατία εναντίον σχετικισμού» (σ. 17). Σημαντικές προσεγγίσεις του ψεύδους αποτελούν, επίσης, τα κείμενα: Friedrich Nietzsche, «On Truth and Lies in a Nonmoral Sense», στο Keith Ansell Pearson / Duncan Large (επιμ.), *The Nietzsche Reader*, Blackwell, Οξφόρδη 2006, σ. 114-123· Jacques Derrida, «History of the Lie: Prolegomena», αγγλ. μτφρ. Peggy Kamuf, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 20.1 (1997), σ. 129-161.
- 5 Aristotle, *Politics*, αγγλ. μτφρ. H. Rackham, Harvard University Press, Κέμπριτζ Μασ. 1998, 1291b [(Σ.τ.μ.) ελλ. έκδ.: «Γιατί αν, όπως πιστεύουν μερικοί, στη δημοκρατία υπάρχ[ει] κυρίως ελευθερία [...] τότε θα πρέπει όλοι να μετέχουν στο πολίτευμα με τον ίδιο τρόπο», Αριστοτέλης, *Απαντα*, τόμ. 2, *Πολιτικά* 2, Κάκτος, Αθήνα 1993, σ. 123, 1291b, 34-37].
- 6 Plato, *Republic*, αγγλ. μτφρ. Paul Shorey, Harvard University Press, Κέμπριτζ Μασ. 2003, 488a-e. Για μια διεξοδική ανάλυση της αντίληψης περί δέσμευσης στην αρχαία Ελλάδα, καθώς και για μια ειδικότερη πραγμάτευση του εν λόγω χωρίου της *Πολιτείας*, βλ. το βιβλίο μου *Sovereignty and Its Other: Toward the Dejustification of Violence*, Fordham University Press, N. Υόρκη 2013, κεφ. 2, σποράδην.
- 7 Augustine, *On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings*, επιμ. Peter King, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2010, 2.1.3.7.
- 8 Οι δυσκολίες που εγείρει ως προς την ιδέα της ελευθερίας η ιδέα ενός Θεού, ο οποίος περικλείει τα πάντα, παραμένει τεράστιο ζήτημα για τον ορισμό της ελευθερίας στη νεωτερικότητα. Βλ., παραδείγματος χάριν, την καρτεσιανή προσέγγιση του προκαθορισμού στο René Descartes, *Principles of Philosophy. The Philosophical Writings of Descartes*, αγγλ. μτφρ. John Cottingham / Robert Stoothoff / Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1999, τόμ. 1, §41, σ. 206.
- 9 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1999, σ. 187 [(Σ.τ.μ.) ελλ. έκδ. Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν*, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης / Α. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989/2006], σ. 332].
- 10 Ο Hobbes γράφει επίσης: «Η σύναψη συμβάσεων με τα ζώα είναι αδύνατη, διότι αυτά, επειδή δεν καταλαβαίνουν τη γλώσσα μας, δεν καταλαβαίνουν ούτε αποδέχονται οποιαδήποτε μεταφορά δικαιώματος, ούτε και μπορούν να μεταφέρουν οποιοδήποτε δικαίωμα σ' άλλον. Και χωρίς αμοιβαία αποδοχή, δεν υπάρχει σύμβαση», Hobbes, *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 207 (αγγλ. έκδ.: Hobbes, *Leviathan*, σ. 97). Το στοιχείο αυτό αντανακλάται στην επίκληση του ακαταλόγιστου [insanity plea] στο Κοινοδίκαιο. Ένας σαφής απόηχος του χομπσιανού αποκλεισμού των «τρελών» και των «ζώων» από το κοινωνικό συμβόλαιο εντοπίζεται στην περίφημη εξήγηση της επίκλησης του ακαταλόγιστου από τον Δικαστή Tracy το 1737: «Εάν ένας άνθρωπος δεν έχει τα λογικά του, άρα ούτε και πρόθεση, δεν μπορεί να είναι ένοχος. [...] παράφρων [...] είναι μάλλον ένας άνθρωπος που έχει χάσει τελείως την αντίληψη και τη μνήμη του, και δεν ξέρει τι κάνει περισσότερο από όσο ξέρει ένα βρέφος, ένας αγριάνθρωπος ή ένα θηρίο· ένας τέτοιος άνθρωπος ποτέ δεν αποτελεί αντικείμενο τιμωρίας», παρτίθεται στο Daniel N. Robinson, *Wild Beasts and Idle Humours: The Insanity Defense from Antiquity to the Present*, Harvard University Press, Κέμπριτζ 1996, σ. 133-134.
- 11 Ο δεύτερος αποκλεισμός της ελευθερίας, δηλαδή το ότι υπάρχει μια *παράνομη* διαδικασία μέσω της οποίας ορισμένοι άνθρωποι ή ομάδες ανθρώπων αποκλείονται από την ελευθερία, αντιστοιχεί στη «θετική ελευθερία», όπως την ονόμασε ο Isaiah Berlin, ήτοι την ελευθερία που έχει κυρωθεί εντός ενός νομικού πλαισίου. Όπως ορθά επισημαίνει ο Berlin, η θετική ελευθερία μπορεί να χρησιμοποιηθεί με δύο τρόπους. Μπορούν, αφενός, να τη χρησιμοποιήσουν οι αποκλεισμένοι για να προαγάγουν τον ενταξιακό αγώνα τους –όπως ισχύει, φερ' ειπείν, για οποιονδήποτε εξεγείρεται εναντίον ενός δικτατορικού καθεστώτος το οποίο περιστέλλει την ελευθερία. Αφετέρου, όμως, έχει χρησιμοποιηθεί από την εξουσία με σκοπό τον περιορισμό των ελευθεριών των ατόμων, συνήθως εν ονόματι της προστασίας του κράτους ή της υπεράσπισης του γενικού καλού. Βλ. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», στο Isaiah Berlin, *Liberty*, επιμ. Henry Hardy, Oxford University Press, Οξφόρδη 2002, σ. 166-217 [(Σ.τ.μ.) ελλ. έκδ.: Isaiah Berlin, «Δύο έννοιες της ελευθερίας», *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Scripta, Αθήνα 2000, σ. 253-332]. Πρόκειται για πολύ ενδιαφέρουσα αμφισημία, την οποία δεν μπορώ να διεξέλθω στο παρόν πλαίσιο.
- 12 Για μερικές από τις πληρέστερες σχετικές αναλύσεις στο πλαίσιο της δευτερογενούς βιβλιογραφίας, βλ. Heimo Hofmaier, «The Ethical Problem of the Lie in Kant», *Kant-Studien*, 63 (1972), σ. 353-68· Jules Vuillemin, «On Lying: Kant and Benjamin Constant», *Kant-Studien*, 73 (1982), σ. 413-24· Robert J. Benton, «Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant», *Journal of the History of Ideas* 43.1 (1982), σ. 135-44· James Edwin Mahon, «Kant and the Perfect Duty to Others Not to Lie», *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006), σ. 653-685· Mahon, «The Truth About Kant On Lies», στο Clancy Martin (επιμ.), *The Philosophy of Deception*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2009, σ. 201-224. Βλ. επίσης Peter Fenves, «Politics of Friendship – Once Again», *Eighteenth-Century Studies* 32.2 (1998-1999), σ. 133-155.
- 13 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, επιμ. και αγγλ. μτφρ. Mary Gregor, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σ. 182· Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, στο *Werke*, επιμ. Wilhelm Wei-

- schedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Ντάρμστατ 1998, τόμ. 4, σ. 563.
- 14 Benjamin Constant, όπως παρατίθεται στο Immanuel Kant, «On a Supposed Right to Lie from Philanthropy», στο Kant, *Practical Philosophy*, επιμ. και αγγλ. μτφρ. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1999, σ. 611.
 - 15 Kant, «On a Supposed Right to Lie from Philanthropy», ό.π., σ. 613.
 - 16 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, αγγλ. μτφρ. Mary Gregor, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2001, σ. 35 [(Σ.τ.μ.) ελλ. έκδ.: Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα 2009, σ. 65].
 - 17 Kant, *Critique of Practical Reason*, ό.π., σ. 27 [(Σ.τ.μ.) ελλ. έκδ.: σ. 51].
 - 18 Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise*, στο *Complete Works*, αγγλ. μτφρ. Samuel Shirley, επιμ. Michael L. Morgan, Hackett, Ιντιανάπολις 2002, σ. 529.
 - 19 Σε άλλο κείμενό μου, έχω δείξει ότι η αποφυγή του αποκλεισμού από τον νόμο αναδεικνύει για τον Spinoza μια έννοια πολιτικής θεολογίας διαφορετική από την οντοθεολογική παράδοση, η οποία αναπτύσσεται παράλληλα με τη συμβολαιοκρατική παράδοση αλλά και στο εσωτερικό της. Βλ. Dimitris Vardoulakis, «Spinoza's Empty Law: The Possibility of Political Theology», στο Beth Lord (επιμ.), *Spinoza Beyond Philosophy*, Edinburgh University Press, Έντινμπορο 2012, σ. 135-148.
 - 20 Σκόπιμο είναι, στο σημείο αυτό, να θυμόμαστε τη διάκριση μεταξύ της *potentia* –της δύναμης ως δυνατότητας– και της *potestas* – της θεσμοθετημένης δύναμης που εκφράζεται ως ισχύς, εξουσία. Βλ. Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, αγγλ. μτφρ. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 2002.
 - 21 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ό.π., σ. 527.
 - 22 Ο Nikolas Rose, στο πλαίσιο μιας ντισεικής ανάλυσης, παρατηρεί ότι η κυβέρνηση χρησιμοποιεί σε τακτική βάση τον λόγο περί ελευθερίας προκειμένου να κυβερνήσει: «το να κυβερνάς σημαίνει να προϋποθέτεις την ελευθερία των κυβερνομένων. Το να κυβερνάς ανθρώπους δεν σημαίνει να συνθλίβεις την ικανότητα δράσης τους, αλλά να την αναγνωρίζεις και να την αξιοποιείς για τους σκοπούς σου»· Nikolas Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2004, σ. 4.
 - 23 Spinoza, *Ethics*, στο *Complete Works*, ό.π., σ. 241 [(Σ.τ.μ.) ελλ. έκδ.: Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σ. 138]. Για μία ακόμη προσέγγιση της εκ μέρους του απόρριψης της ελευθερίας της βούλησης, βλ. την επιστολή του Spinoza προς τον Tschirnhaus, *Ep.* 58, στο *Complete Works*, σ. 908-910.
 - 24 Moira Gatens / Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, Λονδίνο 1999, σ. 51.
 - 25 Βλ. την έξοχη απάντηση του Sigmund Freud στην έκκληση του Αποστόλου Παύλου για πανανθρώπινη αγάπη, στο *Civilization and Its Discontents*, τόμ. 12 της *Penguin Freud Library*, Penguin, Χάρμοντγουορθ 1991, κεφ. 5.
 - 26 Είναι αρκετά εκτενής η βιβλιογραφία με θέμα το ψεύδος στον Spinoza. Για μερικές από τις πιο σημαντικές συμβολές, βλ. Lee C. Rice, «Spinoza and Highway Robbery», *Archiv for Geschichte der Philosophie* 80 (1988), σ. 211-18· Don Garrett, «“A Free Man Always Acts Honestly, Not Deceptively”»: Freedom and the Good in Spinoza's *Ethics*», στο Edwin Curley / Pierre-François Moreau (επιμ.), *Spinoza: Issues and Directions*, Brill, Ν. Υόρκη 1990, σ. 221-38· Louis Marinoff, «Hobbes, Spinoza, Kant, Highway Robbery, and Game Theory», *Australasian Journal of Philosophy* 72.4 (1994), σ. 445-462· Kevin Zanelotti, «Spinoza and the Antinomy of Promissory Obligation», *Southwest Philosophy Review* 17.1 (2000), σ. 69-76. Το ψεύδος δεν παρουσιάζεται σε κανένα από αυτά τα κείμενα ως σύνδεσμος μεταξύ θεωρίας της ελευθερίας και πολιτικού.
 - 27 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ό.π., σ. 529.
 - 28 Αυτ., σ. 580. Θα επανέλθω σύντομα σε αυτήν τη σημείωση. Δεδομένου του Σχολίου 32, διαφωνώ με την άποψη της Susan James, σύμφωνα με την οποία το παράδειγμα του Spinoza για τη ληστεία αναφέρεται στη φυσική κατάσταση. Βλ. Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-Political Treatise*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2012, σ. 242.
 - 29 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ό.π., σ. 529.
 - 30 Βλ. την καντιανή πραγμάτευση του «κράτους των σκοπών» στο *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, αγγλ. μτφρ. Mary Gregor, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2002 [(Σ.τ.μ.) ελλ. έκδ.: Ιμμάνουελ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1984].
 - 31 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ό.π., σ. 580.
 - 32 *The Civil Law*, αγγλ. μτφρ. P. S. Scott, Central Trust Company, Σινσινάτι 1932), τόμ. 4, *Digest*, Βιβλίο IV, Τίτλος III, τ. I (3). Είναι σαφές, όπως άλλωστε αναφέρθηκε στην προηγούμενη ενότητα, ότι ο Kant απορρίπτει τον *dolus bonus*. Εξίσου όμως τον απορρίπτει και ο Hobbes, δεδομένου ότι στον *Λεβιάθαν* αναφέρει ρητώς ότι «[ο]ι συμβάσεις που συνάπτονται [...] υπό το κράτος του φόβου, είναι δεσμευτικές. Αν, για παράδειγμα συνάψω σύμβαση πληρωμής λύτρων ή παροχής υπηρεσιών σ' έναν εχθρό, με αντάλλαγμα τη ζωή μου, είμαι δεσμευμένος να το κάνω»· Hobbes, *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 208 (αγγλ. έκδ.: Hobbes, *Leviathan*, σ. 97). Στη μεταγενέστερη *Πολιτική Πραγματεία* [*Tractatus Politicus*], ο Spinoza επιχειρηματολογεί υπέρ της αθέτησης της υπόσχεσης ακόμη και χωρίς *dolus bonus*: «Μια υπόσχεση προς έναν τρίτο, με την οποία κάποιος δεσμεύεται μόνον προφορικώς να κάνει αυτό ή εκείνο το πράγμα, το οποίο δικαιούται και να παραλείψει, ή αντιστρόφως, παραμένει ισχυρή μόνο για όσο διάστημα δεν αλλάζει η θέληση του υποσχόμενου. Γιατί όποιος έχει την εξουσία να παραβεί την υπόσχεσή του, στην πραγματικότητα δεν χάνει το δικαίό του: αυτό που δίνει είναι μόνο λόγια. Εάν λοιπόν αυτός, όντας κριτής του εαυτού του, δυνάμει του δικαίου της φύσης, κρίνει ορθώς ή εσφαλμένως (διότι το σφάλμα είναι ανθρώπινο) πως η υπόσχεση που έδωσε του προκαλεί περισσότερη ζημία παρά όφελος και εκτιμά με δική του απόφαση ότι πρέπει να αναιρέσει την υπόσχεσή του, τότε την αναιρεί δυνάμει του δικαίου της φύσης»· Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α. Στυλιανού, Πατάκης, Αθήνα 2007, σ. 105· βλ. επίσης αγγλ. έκδ.: Spinoza, *Political Treatise*, στο *Complete Works*, ό.π., σ. 686.
 - 33 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ό.π., σ. 528.
 - 34 Spinoza, *Political Treatise*, ό.π., σ. 687 [(Σ.τ.μ.) ελλ. έκδ.: σ. 107].
 - 35 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ό.π., σ. 532.
 - 36 Πρβλ. Spinoza, *Ethics*, IV P 73 (σ. 357) [(Σ.τ.μ.) ελλ. έκδ.: Σπινόζα, *Ηθική*, ό.π., Μέρος IV, Πρόταση 73, σ. 439].