

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας
Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας
Κατεύθυνση Πολιτικής Φιλοσοφίας.

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

του Ευστάθιου Ανδρέου ΑΜ: 1110Μ016 / 13.10.10

ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

Μανόλης Αγγελίδης

Ισότητα και ελευθερία στον Ζ.Ζ.Ρουσσώ και στον Τ.Χομπς
Ζητήματα συγκρότησης της εξουσίας και η διάσταση της ηθικής

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Εισαγωγή	5
1.1 Το γενικό πλαίσιο της έρευνας	5
1.2 Σκοπός της έρευνας	6
2. Η φυσική κατάσταση. Ισότητα και ελευθερία	7
2.1.1 Η φυσική κατάσταση στον Χομπς	7
2.1.2 Η ισότητα στον Χομπς	8
2.1.3 Μια διάσταση της ηθικής	10
2.2.1 Η φυσική κατάσταση στον Ρουσσώ	11
2.2.2 Η έννοια της ισότητας στον Ρουσσώ	15
2.2.3 Μια διάσταση της ηθικής	17
2.3 Η Ελευθερία	18
2.4 Οι νόμοι της φύσης	23
3. Η συγκρότηση της κοινωνίας και τα θεμέλια της κυριαρχίας	27
3.1 Ο Λεβιάθαν	27
3.2 Το κοινωνικό συμβόλαιο στον Ρουσσώ	31
4. Επίλογος - Σύνοψη	37
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	41

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1.1. Το γενικό πλαίσιο της έρευνας.

Αφορμή για τη συγκεκριμένη έρευνα αποτελεί η διαπίστωση της ανάγκης ανασυγκρότησης της κοινωνικής θεωρίας ως κατεξοχήν πεδίου έρευνας της πολιτικής και του ορθού πράττειν. Η κατάρρευση του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού συνέπεσε με την κυριαρχία των λεγόμενων νέο-φιλελεύθερων θεωρητικών υποδειγμάτων αλλά και πολιτικών. Αυτά τα υποδείγματα, παρότι κυρίαρχα, συγκροτούνται αποσπασματικά ως επιστημονικά αποτελέσματα ξεχωριστών τομέων της επιστήμης. Ο ίδιος αυτός ο κατακερματισμός του αντικειμένου των κοινωνικών επιστημών αποτελεί, κατά τη γνώμη μας, ιστορικά ερμηνεύσιμο σημείο των καιρών, μέρος μιας συγκεκριμένης πολιτικής και όχι αναπόδραστη ιστορική πραγματικότητα ή αδήριτη επιστημονική αλήθεια.

Η απόσπαση του οικονομικού από το πολιτικό και του πολιτικού από το κοινωνικό υποστηρίζεται σθεναρά από τη νεοφιλελεύθερη επιχειρηματολογία (σημειωτέον παρεκκλίνουσα και μη ταυτιζόμενη με τον κλασικό φιλελευθερισμό τύπου Χομπς, Λοκ, Σμιθ κ.ο.κ.) ως επιστημονική και μεθοδολογική δεοντολογία, αλλά πίσω από το επιστημονικό πνεύμα υποφώσκει πάντα μια πρωταρχική φιλοσοφική αρχή (που τείνει να αποδυναμώνει *de facto* το επιχείρημα) και μια σαφής σκοπιμότητα. Η απόσπαση – κυρίως της οικονομίας – από τα στοιχεία της πολιτικής και της ηθικής και με βάση τη λογική πως ό,τι δεν είναι μετρήσιμο είναι ανορθολογικό, απομονώνει αφενός την οικονομία από τους παράγοντες που τη συνδιαμορφώνουν και την καθιστά πιο εύκολα χειραγωγίσιμη, ενώ εξοβελίζει, αφετέρου την πολιτική και την ηθική στο πεδίο μη επιστημονικού και καθιστά αμφιλεγόμενη την αξία των κοινωνικών επιστημών, των οποίων βασικός ρόλος είναι ακριβώς αυτή η κριτική σε τέτοιου είδους μεθοδεύσεις.

Υπό αυτό το πρίσμα, κρίνεται αναγκαία τόσο η κριτική του φιλελεύθερου επιχειρήματος, όσο και η υπεράσπιση των κοινωνικών επιστημών ως ενιαίου θεωρητικού αντικειμένου, όπου οι επιμέρους κλάδοι του αλληλεπιδρούν και δεν αντιμετωπίζονται

απομονωμένοι από τον, κατά περίπτωση, κοινωνικό, πολιτικό, ηθικό, ιστορικό ή οικονομικό τους περίγυρο.

Ως εκ τούτου θεωρούμε αναγκαίο οι όποιες προσεγγίσεις γίνονται στα επιμέρους ζητήματα, ελάσσονες ή μείζονες, να εντάσσονται σε αυτήν την «συνεκτική θεώρηση» των πραγμάτων.

1.2. Σκοπός της έρευνας

Με γνώμονα τα παραπάνω η παρούσα εργασία έχει ως αφετηρία της το έργο των Τόμας Χομπς και Ζαν Ζακ Ρουσσώ (και ειδικότερα τον *Λεβιάθαν* του Τ. Χομπς και το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* και τον *Λόγο περί Ανισότητας* του Ζ. Ζ. Ρουσσώ), με τον πρώτο να αποτελεί τον πατέρα της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου και τον δεύτερο ριζικό αναθεωρητή της. Συγκεκριμένα, αναζητείται κατά πρώτο λόγο η πρωταρχική θεμελίωση της έννοιας της κυριαρχίας σε καθέναν από τους δύο στοχαστές και κατά δεύτερο λόγο επιχειρείται μια συγκριτική προσέγγιση μέσα από την οποία αναδεικνύονται οι διαφορές και ομοιότητες στη σκέψη των δύο διανοητών. Παρότι η πρώτη ανάγνωση δεν θα άφηνε πολλά περιθώρια για ομοιότητες, εντούτοις αυτές υπάρχουν και συγκροτούν κατά ένα μέρος τη βάση των λεγόμενων θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου και σκιαγραφούν την ιστορική τους εξέλιξη. Τελικό ζητούμενο είναι πώς αυτές οι δομικές, αφετηριακές θέσεις μπορούν να ιδωθούν κάτω από την διάσταση της ηθικής, ή για την ακρίβεια κατά πόσο η ηθική αποτελεί μέρος του πυρήνα της σκέψης των δύο φιλοσόφων. Με αφορμή τα παραπάνω γίνεται μια αναγωγή σε ένα ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο για να επανέλθουμε στο αρχικό μας αίτημα περί μη κατακερματισμού των κοινωνικών επιστημών.

Η μέθοδος της εργασίας είναι η κατ' αντιπαράσταση παρουσίαση του έργου των δύο συγγραφέων με άξονες συγκεκριμένες, κοινές πρωταρχικές έννοιες και η ανάλυση των συμπερασμάτων που προκύπτουν. Πιο συγκεκριμένα εξετάζεται η έννοια της φυσικής κατάστασης, οι έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας και κατόπιν η πράξη συγκρότησης της ανθρώπινης κοινωνίας και η θεωρητική θεμελίωση της κυριαρχίας. Παράλληλα διερευνώνται στοιχεία ηθικής στα παραπάνω. Για την επίτευξη του στόχου μελετώνται πρωταρχικές πηγές και, όπου κρίνεται απαραίτητο, συμπληρώνεται η έρευνα από δευτερογενείς.

Η ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ. ΙΣΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Και οι δύο διανοητές εντάσσονται στα πλαίσια της φυσικοδικαιικής παράδοσης. Βασική, κοινή αποδοχή, αποτελεί η διάκριση μεταξύ φυσικής κατάστασης και «τωρινής» κατάστασης. Φυσική ορίζεται η κατάσταση κατά την οποία τον μοναδικό λόγο στην εξέλιξη του ανθρώπου έχει η φύση, η προ-κοινωνική κατάσταση, σε αντιδιαστολή με την κατάσταση του ανθρώπου μέσα στην συγκροτημένη ανθρώπινη κοινωνία. Ο κοινωνικός άνθρωπος, αποδεικνύεται ένα τελείως διαφορετικό πλάσμα από τον προ-κοινωνικό, στον μεν Χομπς όσον αφορά την δράση του, ενώ στον Ρουσσώ τόσο όσον αφορά στη δράση του μα και όσον αφορά στις ιδιότητές του.

Κοινή παραδοχή και των δύο αποτελεί η διαπίστωση ότι τα προβλήματα στην κοινωνία έχουν ως αφετηρία τα πάθη των ανθρώπων. Αυτό μπορεί να γίνει αντιληπτό εάν εξετάσουμε πώς κατασκευάζεται ο ο άνθρωπος σε κάθε έναν στοχαστή.

2.1.1 Η φυσική κατάσταση στον Χομπς

Στον Χομπς η ζωή χαρακτηρίζεται ως μια απλή κίνηση μελών του σώματος.¹ Ο άνθρωπος δεν είναι παρά μια μηχανή, κατά τα καρτεσιανά πρότυπα, που λειτουργεί με βάση τις γενικές αρχές του πόνου και της ευχαρίστησης, ελκόμενος από τα ευχάριστα και αποστρεφόμενος τα δυσάρεστα. Βασική επιδίωξη στις πράξεις του ανθρώπου είναι η αυτοσυντήρησή του, αλλά, δευτερευόντως, και η ευχαρίστησή του.² Χάρη στη βασική αυτή ροπή του ανθρώπου³ για τα ευχάριστα εξασφαλίζεται η επιβίωση. Αξίζει να

1 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν ή Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*, εισ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, μτφ. Γρηγόρης Πασχαλίδης - Αιμίλιος Μεταξόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα 2006, σελ. 77.

2 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 194.

3 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ.122 κ.ε.

παρατηρηθεί ότι εδώ τα ευχάριστα ταυτίζονται με τα ωφέλιμα, όμως δεν είναι όλα τα πράγματα ωφέλιμα ή βλαβερά, ή το ίδιο ωφέλιμα ή βλαβερά για όλους. Επειδή μέρος των επιθυμιών του ανθρώπου προκύπτει από την εμπειρία και τη δοκιμή, υπεισέρχεται ένας υποκειμενικός παράγοντας για το τι είναι καλό και τι όχι. Υποστηρίζει ο Χομπς:

Αυτές οι λέξεις, κακό και καλό και αξιοκαταφρόνητο, αποκτούν τη σημασία τους σε συνάρτηση πάντα με το πρόσωπο που τις χρησιμοποιεί. Διότι δεν υπάρχει τίποτα που να είναι απλά και απόλυτα καλό, κακό ή αξιοκαταφρόνητο, ούτε μπορεί να συναχθεί κάποιος κοινός κανόνας του καλού και του κακού από τη φύση των ίδιων των αντικειμένων.⁴

Και ακόμα:

Διότι δεν υφίσταται κανένας απώτατος σκοπός και κανένα ύψιστο αγαθό σαν αυτά που αναφέρονται στα βιβλία των παλαιών φιλοσόφων της ηθικής. [...] Η ευδαιμονία είναι η διαρκής πορεία στις επιθυμίες από το ένα αντικείμενο στο άλλο.⁵

Τα παραπάνω μας οδηγούν στη διαπίστωση ότι αφετηρία των ηθικών εννοιών στον Χομπς είναι αισθήματα πόνου και ηδονής.⁶ Αυτό μπορεί να οδηγήσει σε μια απόλυτα σχετικιστική θεώρηση των πραγμάτων. Και πράγματι, μέχρι να τεθεί ο νόμος από τον κυρίαρχο, όπως θα δούμε παρακάτω, ο οποίος θα ορίσει το καλό και το κακό (το δίκαιο και το άδικο) δεν υπάρχει καλό και κακό. Τα άτομα είναι ελεύθερα να δρουν μέχρι τα όρια των φυσικών δυνατοτήτων τους, χωρίς άλλους ηθικούς περιορισμούς πέραν από εκείνους ⁷ που τα ίδια θέτουν για τους εαυτούς τους.

2.1.2 Η ισότητα στον Χομπς

Αν τα άτομα θέτουν στη φυσική κατάσταση διαφορετικούς στόχους για να ικανοποιήσουν διαφορετικές επιθυμίες, δεν παύουν να έχουν, ωστόσο, κάποιες ορέξεις που είναι κοινές σε όλους τους ανθρώπους και κυρίως εκείνες που σχετίζονται με την επιβίωση. Τις ορέξεις αυτές προσπαθούν να ικανοποιήσουν όλοι οι άνθρωποι ταυτόχρονα

4 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ.123.

5 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ.169.

6 Πασχάλης Κιτρομυλίδης, *Πολιτικοί Στοχαστές των νεότερων χρόνων*, εκδ. Πορεία, Αθήνα 1998, σελ. 69.

7 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ.193.

με τα ίδια μέσα. Γιατί στη φυσική κατάσταση όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι:

Η φύση έχει κάνει σε τέτοιο βαθμό τους ανθρώπους ίσους ως προς τις ικανότητες του σώματος και του νου [...] που να μην μπορεί κανείς να αξιώνει για τον εαυτό του οποιοδήποτε ωφέλημα το οποίο κάποιος άλλος να μην μπορεί εξίσου καλά να αξιώσει.⁸

Και παρακάτω:

Και ως προς τις νοητικές ικανότητες [...] διαπιστώνω ότι υφίσταται ισότητα μεταξύ των ανθρώπων, μεγαλύτερη ακόμη από την ισότητα σε σωματική δύναμη.⁹

Αποτέλεσμα αυτής της ισότητας είναι ο πόλεμος όλων εναντίον όλων:

Αυτή η ισότητα ικανοτήτων γεννά ίσες ελπίδες για την επίτευξη των σκοπών μας. Κατ' ακολουθία, αν δυο άνθρωποι [...] επιθυμούν το ίδιο πράγμα, χωρίς εντούτοις να μπορούν αμφότεροι να το αποκτήσουν, γίνονται εχθροί. Και στην πορεία προς τον σκοπό τους [...] προσπαθούν να υποτάξουν ή να καταστρέψουν ο ένας τον άλλο.

Είναι σαφές ότι ο Χομπς περιορίζει την ισότητα στη μέτρηση των φυσικών ικανοτήτων και των επιθυμιών. Πρόκειται για μια μοναχική ισότητα· για μια ισότητα που απομονώνει τα άτομα και αυτά δεν γίνονται διακριτά παρά ως ομοιόμορφα σημεία. Μπορεί να υπάρχουν κάποιες διαφορές, στη δύναμη, στο μέγεθος, στις πνευματικές ικανότητες αλλά για τον Χομπς δεν είναι ικανές να αντιστρέψουν την εικόνα της ισότητας, αφού στην μεγάλη κλίμακα δεν πρόκειται παρά για ασήμαντες διακυμάνσεις. Κατά έναν παράδοξο τρόπο, ο κατά τ' άλλα νομιναλιστής Χομπς, ανακαλύπτει την ουσία εκείνη που είναι κοινή στους ανθρώπους, πέραν των μορφολογικών τους χαρακτηριστικών, και τους καθιστά άτομα – την ισότητα.

Αν μπορούσαμε να προβάσουμε την ισότητα αυτή πάνω στη σφαίρα του κοινωνικού θα λέγαμε ότι ο Χομπς παρουσιάζει μια ισότητα απέναντι στον φόβο του θανάτου, αφού ακόμη και ο πιο ικανός δεν μπορεί να προστατευτεί μόνος του επαρκώς από τους υπόλοιπους. Ο φόβος του θανάτου χαρακτηρίζεται ως το υπέρτατο κακό,¹⁰ αλλά ως αρνητικό κίνητρο (την απουσία του οποίου επιθυμούμε) αποτελεί και την μεθοδολογική προϋπόθεση για τη σύσταση της κοινωνίας. Χωρίς τον φόβο είναι αδύνατον να φτάσουμε στην οργανωμένη κοινωνία. Ενδιαφέρον είναι, όπως θα δούμε παρακάτω, ότι ο φόβος (της τιμωρίας αυτή τη φορά) αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της εξουσίας, χάρη στην οποία εξασφαλίζεται η σύσταση και η συνοχή της κοινωνίας.

8 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ.193.

9 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ.193.

10 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ.196.

2.1.3 Μια διάσταση της ηθικής

Ας παρατηρήσουμε, ότι αυτή η έλλειψη ηθικής, αυτή η έλλειψη καλού και κακού, συνοδεύεται από ένα υπέρτατο κακό, τον φόβο του βίαιου θανάτου, όπως είδαμε. Πρόκειται για μια αξιολογική κρίση εκ των υστέρων; Αν ο φόβος του θανάτου υπάρχει στη φυσική κατάσταση, - και δεν πρόκειται για κάτι άλλο από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης - γιατί οι άνθρωποι γίνονται εχθροί, γιατί οι άνθρωποι δεν απομακρύνονται ο ένας από τον άλλο αντί να αλληλοεξοντώνονται; Ο Ρουσσώ γράφει ότι οι μόνες διαμάχες που θα μπορούσαν να οδηγήσουν στο θάνατο στη φυσική κατάσταση είναι εκείνες που αφορούν στην ικανοποίηση των πιο πρωταρχικών αναγκών,¹¹ και αν παρατηρήσουμε τα ζώα – των οποίων η κατάσταση προσομοιάζει με τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου – θα δούμε ότι πράγματι αυτό συμβαίνει και όχι ένας διαρκής πόλεμος.

Αλλά ακόμα και αν δεχτούμε το επιχείρημα του πολέμου, τότε γιατί ο θάνατος είναι το υπέρτατο κακό, από τη στιγμή που, ελλείπει ηθικής αρχής, δεν υπάρχει κακό ή καλό; Το να χαρακτηρίσουμε αξιολογικά μια κατάσταση που δεν διαθέτει αξίες δεν είναι αναχρονισμός; Ο Χομπς αντιμετωπίζει ένα μεθοδολογικό πρόβλημα: Ο πόλεμος όλων έναντι όλων και η φυσική του κατάσταση είναι ένας ατέρμων κύκλος. Δεν υπάρχει κάποιο σημείο εντός του συστήματος που να προσδιορίζει τη μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στην οργανωμένη κοινωνία· ο πόλεμος είναι αιώνιος και παρ' όλα αυτά η κοινωνία έχει ήδη υπάρξει. Το σημείο αυτό της μετάβασης προσδιορίζεται «εξωτερικά» και είναι ο φόβος. Αν και ο φόβος προκύπτει λογικά ως αποτέλεσμα του πολέμου, εντούτοις δεν αποτελεί κομβικό σημείο του θεωρητικού συστήματος του Χομπς και υπό αυτήν την έννοια γίνεται αντιληπτός ως ένα «εξωτερικό» αρχιμήδειο σημείο. Ο φόβος συσσωρεύεται και δημιουργεί την ελπίδα μιας καλύτερης ζωής. Η ελπίδα αυτή βρίσκει ανταπόκριση στα ορθολογικά διατυπωμένα σχέδια της οργανωμένης κοινωνίας. Όταν η ελπίδα και ο φόβος φτάσουν σε ένα κρίσιμο σημείο τα άτομα συγκροτούν την κοινωνία. Η κοινωνία, λοιπόν, συγκροτείται πάνω στη βάση της λήξης του πολέμου (άρα και της παύσης του φόβου του βίαιου θανάτου) και στην ελπίδα της ειρήνης.

Η ειρήνη έρχεται μαζί με τα αγαθά της:

[...] η εργατικότητα [...], η ναυσιπλοΐα, η χρησιμοποίηση εμπορευμάτων που εισάγονται μέσω θαλασσών, τα άνετα κτήρια, τα εργαλεία μετακίνησης όσων αντικειμένων απαι-

11 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφ., Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, δεύτερη έκδοση, εκδ. Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 1999, σελ. 106.

τούν μεγάλη δύναμη για να μετατοπισθούν, η γνώση της επιφάνειας της γης, η μέτρηση του χρόνου, οι τέχνες, τα γράμματα, η κοινωνία.¹²

Χωρίς αυτά «ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρομερός, κτηνώδης και βραχύς».¹³ Η άρνηση των παραπάνω μας πληροφορεί ότι ανθρώπινος βίος μπορεί να είναι κοινωνικός, πλούσιος, καθαρός, ανθρώπινος και μακρύς. Η παραπάνω σειρά των επιθέτων δεν αποτελεί οπωσδήποτε τις κρυφές και αδήλωτες αξίες του Χομπς, απλά επισημαίνεται για να καταδείξει ότι ακόμα και στην περίπτωση των πιο σχολαστικών στοχαστών είναι δύσκολες οι «καθαρές» προσεγγίσεις του πολιτικού. Και δεν θα υπήρχε πιο κατάλληλο εδάφιο, εν προκειμένω, για να μας δείξει ότι το πολιτικό (κοινωνία), το οικονομικό (ναυσιπλοΐα, εργατικότητα) και το πολιτισμικό (τέχνες και γράμματα) έχουν μια άμεση και άρρηκτη σχέση το ένα με το άλλο και μια κοινή ηθική αρχή (ειρήνη), η οποία εισάγεται ως επιγενόμενη.

2.2.1 Η φυσική κατάσταση στον Ρουσσώ

Πάντως, τη διάσταση της ηθικής απορρίπτει στη φυσική κατάσταση και ο Ρουσσώ. Γράφει στον *Λόγο περί ανισότητας*:

Πρώτα-πρώτα, φαίνεται πως σ' αυτήν την κατάσταση, μην έχοντας οι άνθρωποι μεταξύ τους κανενός είδους ηθική σχέση, ούτε και επίγνωση καθηκόντων, δεν μπορούσαν να είναι ούτε καλοί ούτε κακοί, και δεν είχαν ούτε διαστροφές, ούτε αρετές.¹⁴

Παρακάτω επίσης:

Κι ας μην συμπεράνουμε μαζί με τον Χομπς πως ο άνθρωπος μιας και δεν έχει ιδέα για την καλοσύνη, είναι από τη φύση του κακός, πως είναι διεφθαρμένος, επειδή δε γνωρίζει την αρετή ...¹⁵

12 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ.196.

13 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ.196.

14 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 100.

15 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 100-101.

Εδώ βλέπουμε και τη σημαντική διαφοροποίηση από τον Χομπς. Ο άνθρωπος δεν είναι ούτε καλός, ούτε κακός, υπονοώντας βέβαια πως ο φυσικός άνθρωπος του Χομπς είναι «κακός». Προς υπεράσπιση, ωστόσο, του Άγγλου στοχαστή, ο ίδιος ο Χομπς έχει επίσης δηλώσει ότι δεν υπάρχουν καλό και κακό στην φυσική κατάσταση. Το ότι ο άνθρωπος είναι «κακός» είναι μια αναχρονιστική κρίση σύμφωνα και με τους δύο διανοητές, αφού πρώτα ο άνθρωπος εισέρχεται στην κοινωνία, κατόπιν ορίζει τις ηθικές έννοιες (που δεν προϋπάρχουν της κοινωνίας) και τέλος αξιολογεί την πρωθύστερη κατάσταση ως «κακή».¹⁶ Σημειωτέον πάντως ότι ενώ ο Χομπς χαρακτηρίζει, όπως είδαμε, την φυσική κατάσταση ως ανυπόφορη, αποφεύγει να χαρακτηρίσει και τον φυσικό άνθρωπο ως «καλό» ή «κακό», αποφεύγοντας ταυτόχρονα την παγίδα του αναχρονισμού. Το στοιχείο του πολέμου δεν καθιστά τον φυσικό άνθρωπο «κακό» ή «άδικο», καθιστά τον βίο αβίωτο.

Ο φυσικός άνθρωπος του Ρουσσώ είναι ο πρωτόγονος άνθρωπος ή ο πρωτόπλαστος άνθρωπος, ως χρησιμοποιήσουμε έναν όρο με κάποια θεολογική διάσταση που εμπεριέχει και την πρωταρχική αθωότητα που είναι σημαντική στον Ρουσσώ. Στην φυσική κατάσταση, ο άνθρωπος δεν κινείται με βάση τη λογική, ούτε με βάση κάποιες έμφυτες ηθικές αξίες, κινείται με βάση κάποιες «αρχές που προηγούνται της λογικής»,¹⁷ θα μπορούσαμε να τις πούμε ένστικτα. Τα βασικά ένστικτα του ανθρώπου είναι η αυτοσυντήρηση και η συμπόνοια:

Η μία από αυτές [τις αρχές] μας ωθεί να ενδιαφερθούμε με ζέση για την ευεξία και την αυτοσυντήρησή μας, και η άλλη μας εμπνέει μια έμφυτη απέχθεια στη θέα κάθε ζωντανής ύπαρξης που πεθαίνει ή υποφέρει και ιδιαίτερα των συνανθρώπων μας.¹⁸

Και ειδικά για τη δεύτερη αρχή:

Υπάρχει εξάλλου μια άλλη αρχή [...] που [...] μετριάζει το ζήλο που έχει για την καλοπέρασή του με μια έμφυτη αποστροφή για το θέαμα του συνανθρώπου του που υποφέρει.¹⁹

16 Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι στον Ρουσσώ η φύση του ανθρώπου είναι μία έννοια που αναπροσδιορίζεται συνεχώς. Ειδικά από τον *Λόγο περί ανισότητας* μέχρι το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* οι διαφορές είναι σημαντικές. Για όσα μας αφορούν εδώ ο λόγος γίνεται για τις πρώτες προσεγγίσεις του Ρουσσώ. Για περισσότερα βλέπε Μ. Αγγελίδης «Κοινωνική ανισότητα – κοινωνικό συμβόλαιο: Μεταβάσεις», περ. *Αξιολογικά*, αρ. τεύχ. 28, Χειμώνας 2012.

17 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 70.

18 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 70.

19 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 102.

Ας μείνουμε για λίγο στην πρώτη αρχή, την αρχή της αυτοσυντήρησης. Μια πρώτη παρατήρηση, όπως σημειώνει και ο Γιώργος Μανιάτης, είναι ότι τόσο στον Χομπς, όσο και στον Ρουσσώ η συμπεριφορά των ανθρώπων δεν καθορίζεται από έμφυτες ορθολογικές αρχές,²⁰ μολονότι στον Χομπς η συγκρότηση της κοινωνίας, φαίνεται να τις προϋποθέτει και ο ίδιος ο άνθρωπος φαίνεται να διαθέτει τη λογική, η οποία, ωστόσο, έπεται των ορμών του και δεν τις κατευνάζει, αλλά τις εξυπηρετεί. Ο Ρουσσώ δε, διαφοροποιείται πλήρως από την κλασική φυσικοδικαιική παράδοση, αρνούμενος πλήρως ότι ο άνθρωπος μπορεί να ακολουθήσει ηθικούς κανόνες, ενώ η κοινωνικότητα αποτελεί συνέπεια των βασικών του αρχών.

Ωστε, τόσο ο Ρουσσώ, όσο και ο Χομπς παραδέχονται την αυτοσυντήρηση ως βασική αρχή στη φύση του ανθρώπου που προηγείται της λογικής. Αντίστοιχα παραδέχονται την ευημερία του ανθρώπου, αν και ο Χομπς τη διαφοροποιεί από την αυτοσυντήρηση υποστηρίζοντας ότι η ευημερία αποσκοπεί στην διατήρηση της αυτοσυντήρησης, ανάγοντάς την τίνι τρόπω σε βασικό ένστικτο επιβίωσης, ενώ για τον Ρουσσώ αποτελεί έμφυτο πάθος.

Η ευημερία κάνει τον άνθρωπο του Χομπς, να χρειάζεται όλο και περισσότερα αγαθά (τα οποία αποτελούν και ένα μέτρο της ισχύος του) όχι γιατί δεν μπορεί να ικανοποιηθεί η πλεονεξία του, αλλά γιατί δεν μπορεί να διασφαλίσει την ευζωία του χωρίς να τα αυξήσει. Στο σημείο αυτό ο Χομπς εισάγει – όχι χωρίς κάποια ένταση – ένα σημείο μετάβασης προς τη συγκρότηση της κοινωνίας: Ο μοναχικός δρόμος, ο δρόμος του ανθρώπου που συσσωρεύει πλούτη και ισχύ για να τα διατηρήσει είναι καταδικασμένος εξαρχής, υπονοεί ο Χομπς. Ποτέ δεν θα μπορέσει να έχει αρκετά, αφού πάντα θα χρειάζεται όλο και περισσότερα. Πώς θα μπορέσει να αποφύγει τελικά την καταστροφή που θα έρθει από τους υπόλοιπους που επιδιώκουν το ίδιο πράγμα; Με τη σύσταση της πολιτικής κοινωνίας. Ωστόσο το επιχείρημα αυτό – που κατ' ουσίαν είναι το επιχείρημα της ισότητας – είναι κάπως προβληματικό, από την άποψη ότι αν ο άνθρωπος είναι ικανός να συσσωρεύει αγαθά τα οποία αυξάνουν την ισχύ του, τότε αίρεται η ισότητα που αποτελεί και την αιτία του πολέμου. Ο πιο ισχυρός, εκείνος που θα έχει κατορθώσει να διατηρήσει επί μακρότερο τα περισσότερα, θα επιβάλει τελικά την κυριαρχία του, έστω και περιορισμένα. Αν πάλι όλοι συσσωρεύουν στον ίδιο βαθμό αγαθά τότε η σχετική ισότητα παραμένει άθικτη και δεν μπορεί να υπάρξει μετάβαση.

Ενδιαφέρον είναι, πάντως, ότι το επιχείρημα πως για να διατηρείται η ισχύς, πρέπει συνεχώς να αυξάνεται, υπονοείται και στον Μακιαβέλι, όπου κατά κάποιον τρόπο ο πόλεμος όλων έναντι όλων φαίνεται να μεταφέρεται από το επίπεδο των ατόμων στο επίπεδο των ηγεμονιών. Αξίζει, επίσης να σημειωθεί στο περιθώριο ότι η κατάσταση

20 Γιώργος Μανιάτης, *Το προσωπίο και το πρόσωπο. Ο Ρουσσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, δεύτερη έκδοση, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 2011, σελ. 66.

της διηρημένης Ιταλίας του Μακιαβέλι έχει αρκετές ομοιότητες με την Αγγλία σε εμφύλιο του Χομπς.

Αν συγκρίνουμε τον φυσικό άνθρωπο του Χομπς με εκείνον του Ρουσσώ θα δούμε ότι σχηματίζονται δύο πολύ διαφορετικές εικόνες: Ο άνθρωπος του Ρουσσώ είναι ο απλοϊκός πρωτόγονος, ο «τρυφερός άγριος». Αντίθετα, τον φυσικό άνθρωπο του Χομπς δύσκολα μπορεί να τον φανταστεί κανείς ως πρωτόγονο και πιο πολύ φέρνει κανείς στο νου του μια σύγχρονη μορφή, από τη στιγμή που στο σημείο της συγκρότησης της κοινωνίας ο άνθρωπος του Χομπς είναι ικανός να αφήσει κάτω τα όπλα και να λάβει μια ομόφωνη απόφαση, ακολουθώντας έλλογους κανόνες. Στο σημείο αυτό η προκοινωνική κατάσταση δεν διαφέρει από την κοινωνική παρά μόνο στην αναγνώριση. Όμως τίποτε στη φυσική κατάσταση δεν προμηνύει ή προβλέπει αυτήν την εξέλιξη. Πάλι το σημείο της μετάβασης προδίδει τον Χομπς.

Ο Ρουσσώ κατηγορεί τον Χομπς, αλλά και τους philosophes της εποχής του εν γένει, ότι δεν μπορούν να διαχωρίσουν τη φυσική από την κοινωνική κατάσταση, ότι προβάλλουν ιδιότητες του πολιτισμένου ανθρώπου στον πρωτόγονο. Και στον Ρουσσώ τα πάθη οδηγούν τους ανθρώπους και οι ανάγκες τους φέρνουν σε σύγκρουση μεταξύ τους. Όμως αυτή είναι μια κατάσταση που ισχύει μέσα στην συγκροτημένη πολιτεία και όχι στην φυσική κατάσταση:

Τέλος, όλοι [οι φιλόσοφοι] μιλώντας αδιάκοπα για ανάγκη, απληστία, καταπίεση, επιθυμίες και εγωισμό, μετέφεραν και απέδωσαν στη φυσική κατάσταση ιδέες που είχαν πάρει μέσα από την κοινωνία. Μιλούσαν για τον πρωτόγονο άνθρωπο και περιέγραφαν τον πολίτη.²¹

Τελείως αντίθετα με τον Χομπς, ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση κατά τον Ρουσσώ μοιάζει να είναι ειρηνικός. Αυτό δεν προκύπτει τόσο από το περιεχόμενο των λόγων του Ρουσσώ, όσο από τον τρόπο που παρουσιάζει τα επιχειρήματά του, κυρίως μέσα από την αντιπαράθεση με τον Χομπς και χρησιμοποιώντας σχήματα λιτότητας. Είδαμε πως ο φυσικός άνθρωπος του Χομπς, ιδωμένος μέσα από τα μάτια του Ρουσσώ είναι «κακός». Απέναντι σε αυτήν την εικόνα ο Ρουσσώ απαντά ότι:

[...] οι άγριοι δεν είναι κακοί, ακριβώς επειδή δεν ξέρουν το να είναι καλοί. Γιατί δεν είναι ούτε η πνευματική καλλιέργεια ούτε το φρένο των νόμων, αλλά η γαλήνη των παθών και η άγνοια του κακού που τους εμποδίζουν να κάνουν το κακό.²²

21 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 76.

22 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 101-102.

Είναι μια διπλωματική απάντηση: Αν το καλό είναι μια αρνητική έννοια, η απουσία του κακού, τότε ο άνθρωπος είναι καλός. Αν όχι, δεν είναι ούτε καλός, ούτε κακός, (όπως άλλωστε έχει δηλώσει στην αρχή ο Ρουσσώ), ωστόσο αντιπαραβάλλοντας τον κοινωνικό άνθρωπο που είναι βουτηγμένος στα πάθη, ο αναγνώστης τείνει να σχηματίσει την εικόνα του καλού άγριου.

Παρακάτω ο Ρουσσώ χτίζει περισσότερο αυτήν την εικόνα. Επανερχόμενος στο ζήτημα του οίκτου, επιχειρηματολογεί πως ο οίκτος συνδέεται με το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και πως τελικά εξυπηρετεί την επιβίωση του ανθρώπου.²³ Αν στον Χομπς η φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση πολέμου, στον Ρουσσώ είναι μια κατάσταση διαρκούς ανακωχής και επιφυλακής. Γράφει:

Με τόσο άτονα πάθη και ένα σωτήριο φρένο, οι άνθρωποι, περισσότερο αγριωποί παρά κακοί, και προσέχοντας πιο πολύ να προστατευτούν από το κακό που θα μπορούσαν να πάθουν παρά θέλοντας να κάνουν κακό σε άλλον, δεν έμπλεκαν σε πολύ επικίνδυνες καταστάσεις. Καθώς δεν είχαν κανενός είδους δοσοληψίες μεταξύ τους, και δε γνώριζαν συνεπώς ούτε τη ματαιοδοξία, ούτε την υπόληψη, ούτε την εκτίμηση, ούτε την περιφρόνηση, καθώς δεν είχαν ιδέα για την έννοια «δικό μου και δικό σου» και ούτε για δικαιοσύνη, [...] οι διαμάχες μεταξύ τους θα είχαν σπάνια αιματηρά επακόλουθα, αν δεν είχαν άλλη αιτία από την τροφή.²⁴

Στο σημείο αυτό ο Χομπς συγκλίνει κάπως με τον Ρουσσώ. Ο δεύτερος παραδέχεται ότι η ανταγωνιστική ανάγκη για αυτοσυντήρηση μπορεί να προκαλέσει πολεμική κατάσταση. Ωστόσο, ας μην ξεχνάμε ότι βασική αιτία του χομπσιανού πολέμου είναι η διαρκής προσπάθεια για συσσώρευση αγαθών (που είναι αναγκαία για τη διατήρησή τους), ενώ στον Ρουσσώ ο πόλεμος στη φυσική κατάσταση είναι συγκυριακός.

2.2.2 Η έννοια της ισότητας στον Ρουσσώ

Ωστόσο, τα πραγματικά αίτια του πολέμου, αποκαλύπτει ο Ρουσσώ, είναι οι σχέσεις ιδιοκτησίας:

Είναι η εμπράγματη σχέση και όχι η ανθρώπινη που προκαλεί τον πόλεμο και καθώς η εμπόλεμη κατάσταση δεν μπορεί να προκύψει από απλές προσωπικές σχέσεις, αλλά

23 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ.102-105.

24 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 106.

μόνον από σχέσεις ιδιοκτησίας, ο ιδιωτικός πόλεμος, ή του ανθρώπου με τον άνθρωπο, δεν μπορεί να υπάρξει ούτε στη φυσική κατάσταση, όπου δεν υπάρχει ιδιοκτησία, ούτε στην κοινωνική κατάσταση, όπου τα πάντα υπάγονται στην αρχή των νόμων.²⁵

Όσον αφορά το τελευταίο σκέλος, την μη ύπαρξη του πολέμου στην κοινωνική κατάσταση, ο Χομπς δεν θα μπορούσε να συμφωνήσει περισσότερο. Όμως στο σημείο αυτό αποκαλύπτεται και μια βασική διάσταση της ρουσσικής σκέψης: ότι βάση της αδικίας είναι η ιδιοκτησία. Αυτό που έχει αρχικά εκφραστεί δειλά στον *Δεύτερο Λόγο*,²⁶ εκφράζεται ξεκάθαρα πια στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Η ανισότητα δεν αφορά στις μικρές επιμέρους φυσικές διαφοροποιήσεις των ατόμων μεταξύ τους, αλλά παίρνει πια μια άλλη διάσταση. Η ισότητα (και άρα και η ανισότητα ως άρνησή της) του Χομπς είναι αυτή που ο Ρουσσώ θα ονομάσει φυσική ισότητα, ό,τι αφορά στη φυσική υπόσταση του ανθρώπου. Αντίθετα με τον Χομπς, ο Ρουσσώ δεν ασχολείται με τη φυσική ισότητα, αλλά επικεντρώνεται στην ηθική ή πολιτική ισότητα. Έτσι, σύμφωνα με τα παραπάνω, η ηθική ανισότητα, είναι η πολιτική ανισότητα, που έχει τις ρίζες της στην οικονομική ανισότητα.

Ο Ρουσσώ, λοιπόν, αντιστρέφει τελείως το χομπσιανό επιχείρημα: Δεν είναι η ισότητα που γεννά τις ίδιες ελπίδες και δίνει τα ίδια μέσα που οδηγεί στον πόλεμο, αλλά ακριβώς το αντίθετο, η ανισότητα που γεννά το αίσθημα της αδικίας και επιτρέπει την κατάχρηση της δύναμης σε βάρος των αδυνάτων. Ο πόλεμος, κατά συνέπεια είναι καθαρά απότοκο της κοινωνίας και δεν μπορεί να συμβεί παρά μόνο μεταξύ κρατών και όχι μεταξύ ιδιωτών.²⁷ Ο αγώνας για την επιβίωση της προ-κοινωνικής κατάστασης στον Ρουσσώ δεν ταυτίζεται με τον πόλεμο, παρά την αγριότητά του.

Εντούτοις ο Ρουσσώ δεν απορρίπτει συλλήβδην την ιδιοκτησία. Ο ζήλος που αρχικά φαίνεται να διαθέτει εναντίον της ιδιοκτησίας σταδιακά μετριάζεται, ενδεχομένως λόγω ενός κάποιου πολιτικού ρεαλισμού. Ο εχθρός δεν είναι η ιδιοκτησία καθαυτή, αλλά οι μεγάλες οικονομικές αποκλίσεις. Το περιεχόμενο της ισότητας είναι εν μέρει η αποφυγή των οικονομικών ακροτήτων:

Όσον αφορά την ισότητα, με τη λέξη αυτή δεν εννοούμε ότι οι βαθμοί δύναμης και πλούτου πρέπει να ταυτίζονται απολύτως, αλλά ότι η δύναμη πρέπει να απέχει της βίας και να ασκείται μόνο βάσει της τάξης και των νόμων, και ότι, ως προς τον πλούτο, κανένας πολίτης δεν πρέπει να είναι τόσο πλούσιος ώστε να μπορεί να εξαγοράζει

25 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου – Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, επιμ.-εισ.-σημ.-επίμ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2004, δεύτερη έκδοση, ανατ. Ιαν. 2011, σελ. 56.

26 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ.110 και 111.

27 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 65 κ.ε.

κάποιον άλλο, και κανέναν τόσο φτωχός ώστε να αναγκάζεται να πουλήσει τον εαυτό του.

Η ίδια η ιδιοκτησία κατοχυρώνεται μέσω της εργασίας και προκύπτει ως το μέσο χάρη στο οποίο ο καθένας μπορεί να αποκτήσει «όσα έχει ανάγκη», θεμελιώδες ανθρώπινο δικαίωμα.²⁸ Εγγυητής της ιδιοκτησίας είναι η ίδια η πολιτεία.²⁹ Επιπλέον, ο ορισμός αυτός είναι ενδεικτικός και του ρεπουμπλικανικού πνεύματος που διαπνέει τη ρουσσική σκέψη. Η πολιτεία του Ρουσσώ είναι η ευνομούμενη πολιτεία, όπου η βία δεν αποτελεί προνόμιο ή χαρακτηριστικό της εξουσίας, αλλά και η ίδια υπάγεται στους νόμους.

2.2.3 Μια διάσταση της ηθικής

Επανερχόμενοι στην αρχή της συμπόνοιας, είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε τι λέει ο ίδιος ο συγγραφέας για αυτήν. Έχοντας μόλις περιγράψει την αρχή της συμπόνοιας (βλ. παραπάνω) γράφει: «Δεν πιστεύω πως έχω να φοβηθώ καμία αντίρρηση αποδίδοντας στον άνθρωπο τη μόνη φυσική αρετή, την οποία αναγκάστηκε να αναγνωρίσει ο πιο φανατικός κακιστής των ανθρωπίνων αρετών».³⁰ Αυτό το σημείο είναι ενδεικτικό μιας έντασης που διαπνέει τον *Λόγο περί ανισότητας*: Ενώ ο Ρουσσώ στην αρχή έχει απορρίψει κάθε ηθική αφετηρία, κυρίως, όπως μας οδηγεί η ανάγνωση του κειμένου, για να επιχειρηματολογήσει κατά του Χομπς και των philosophes, διαπιστώνει ότι η εισαγωγή της αρχής του οίκτου υπονομεύει αυτήν την ανάγνωση. Γιατί η αρχή του οίκτου εμπεριέχει μια ηθική διάσταση στην πιο φυσική της μορφή, το ένστικτο. Ασφαλώς δεν είναι μια αρχή που χαρακτηρίζει όλα τα ζωικά είδη, όπως το ένστικτο του θηλυκού να προστατέψει τους απογόνους του. Είναι μια ιδιαίτερη ανθρώπινη ιδιότητα, όπου το ηθικό στοιχείο εμπλέκεται με τα φυσικά χαρακτηριστικά.

Αν ο οίκτος έχει, λοιπόν, μια διάσταση ηθικής τότε ο Ρουσσώ τοποθετεί την ηθική πριν τη λογική και αντίθετα με τα όσα διατείνεται ο συγγραφέας, ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση είναι και ηθικό ον. Είναι δύσκολο να εκτιμήσει κανείς πόσο μια αρκετά αφηρημένη και ιδεολογικά φορτισμένη έννοια όπως ο οίκτος έχει ηθικό βάρος. Ενδεχομένως να πρόκειται και για ένα ολίσθημα του Ρουσσώ, ο οποίος πέφτει στην

28 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 69.

29 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 71.

30 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 102.

ίδια παγίδα για την οποία έχει κατηγορήσει τον Χομπς, παίρνει δηλαδή ένα κοινωνικό φαινόμενο και το αποδίδει στην προκοινωνική κατάσταση. Σε κάθε περίπτωση, είναι δύσκολο να επιχειρηματολογήσει κανείς ότι μπορούν να υπάρξουν αισθήματα οίκτου χωρίς προϋπάρχοντα ηθικά ερείσματα. Αλλά ακόμα και τότε η προτεραιότητα των συναισθημάτων έναντι της λογικής παραμένει.

2.3 Η ελευθερία

Η ισότητα, λοιπόν, φαίνεται να είναι ένα ζητούμενο της ρουσσοϊκής σκέψης και όχι μια αφετηριακή διαπίστωση, όπως στον Χομπς. Όμως δεν είναι το μόνο. Η ισότητα δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς την ελευθερία. Γράφει ο Ρουσσώ:

Αν αναζητήσουμε σε τι ακριβώς συνίσταται το μεγαλύτερο αγαθό, που πρέπει να 'ναι ο τελικός σκοπός κάθε νομοθετικού συστήματος, θα βρούμε ότι συνοψίζεται σε δύο πρωταρχικούς σκοπούς, ελευθερία και ισότητα. Ελευθερία, γιατί κάθε επιμέρους εξάρτηση ισοδυναμεί με την ισχύ που αφαιρείται από το σώμα του κράτους· ισότητα γιατί η ελευθερία δεν υπάρχει χωρίς αυτήν.³¹

Όπως και η ισότητα, έτσι και η ελευθερία διακρίνεται σε δύο κατηγορίες: Στην ελευθερία του πολίτη και στην φυσική ελευθερία. Η φυσική ελευθερία έχει ως μέτρο της τη φυσική ισχύ και πρακτικά δεν είναι παρά ένα μέγεθος που μετρά τη δυνατότητα του ανθρώπου πάνω στο δικαίωμά του να αποκτά όσα έχει ανάγκη και στις επιθυμίες του.³² Υπό αυτήν την έννοια, στην ουσία η ελευθερία είναι η δυνατότητα άρσης των εμποδίων στις επιθυμίες του ανθρώπου, αν εντάξουμε στις επιθυμίες και τις ανάγκες. Σε αυτό το σημείο υπάρχει μια ταύτιση με τις απόψεις του Χομπς για την ελευθερία.³³ (Σημειωτέον: όπως και στην ισότητα, έτσι και στην ελευθερία ο Χομπς δεν κάνει διάκριση φυσικής/μη φυσικής.) Γράφει ο Χομπς: «Λέγοντας ελευθερία νοούμε, σύμφωνα

31 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 106.

32 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 69-70.

33 Για περισσότερα για το ζήτημα της ελευθερίας στον *Λεβιάθαν* του Χομπς, βλέπε Βάνα Γρηγοροπούλου, «Το πρόβλημα της ελευθερίας στο *Leviathan* του T. Hobbes. Η σχέση της ελευθερίας και της εξουσίας στο *Leviathan*», περ. *Λεβιάθαν*, τεύχ. 4, Αθήνα 1989.

με την κυριολεκτική σημασία της λέξης, την απουσία εξωτερικών εμποδίων.»³⁴ Στη φυσική κατάσταση ο άνθρωπος έχει απεριόριστη ελευθερία, με την έννοια ότι μπορεί να χρησιμοποιεί ανεμπόδιστα τις φυσικές του ικανότητες για να επιτυγχάνει τους σκοπούς του, δηλαδή να πραγματοποιεί τις επιθυμίες του.

Την ελευθερία αυτή θυσιάζει ο άνθρωπος και στους δύο διανοητές με το πέρασμα στην οργανωμένη κοινωνία. Στον Χομπς, το άτομο θυσιάζει την ελευθερία του για χάρη της ειρήνης και της αυτοάμυνάς του. Το ίδιο κάνουν, όμως ταυτόχρονα όλα τα υπόλοιπα άτομα – μέλλοντα μέλη της κοινωνίας.³⁵ Στην ουσία, λοιπόν, τίθενται εμπόδια στην απεριόριστη επιδίωξη των επιθυμιών του καθενός, ή καλύτερα περιορίζονται οι επιθυμίες (το κυνήγι των οποίων αποτελεί την αφορμή του πολέμου). Είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ο περιορισμός της ελευθερίας είναι εξίσου συγκροτησιακή προϋπόθεση της κοινωνίας για τον Χομπς, όπως και ο περιορισμός της ισότητας, αφού η ελευθερία (δηλαδή η ανεμπόδιστη επιδίωξη των επιθυμιών) σε συνδυασμό με την ισότητα (την επιδίωξη των επιθυμιών με τα ίδια μέσα) είναι η αιτία της ανθρώπινης δυστυχίας. Η παραγωγή ανισότητας και ανελευθερίας είναι οι όροι συγκρότησης του πολιτικού υπό αυτήν την προοπτική.

Στο σημείο αυτό ας ανοίξουμε μια παρένθεση. Ο Χομπς κάνει μια διάκριση μεγέθους, η οποία θα μπορούσε να έχει και ποιοτικά χαρακτηριστικά. Στο κεφάλαιο XXI, αναφερόμενους στην έννοια της ελευθερίας κατά τους αρχαίους συγγραφείς, διακρίνει την ελευθερία του ατόμου από την ελευθερία της πολιτικής κοινότητας.³⁶ Σύμφωνα με αυτή τη διάκριση οι πολίτες των λεγόμενων ελεύθερων πολιτειών παρέμεναν δέσμιοι των νόμων και των πολιτευμάτων τους. Η ελευθερία αναφέρεται, σύμφωνα με τον Χομπς, στην δυνατότητα που είχαν οι πολιτείες αυτές να αμυνθούν ή να επιτεθούν σε άλλους λαούς. Σύμφωνα με αυτήν την αναγωγή, η πολιτεία, δεν είναι παρά ένα υπερμεγέθες άτομο, με παρόμοια φυσικά δικαιώματα. Η ελεύθερη πολιτεία είναι αυτή που μπορεί να διεκδικήσει, σύμφωνα με τον Χομπς, τα απαραίτητα για την αυτοσυντήρηση και την ευημερία της από τις άλλες πολιτείες. Θα ήταν ενδιαφέρον να αντιπαραβάλουμε το σχήμα του πολέμου όλων έναντι όλων από το επίπεδο των ατόμων, στο επίπεδο των πολιτειών και κατά ένα μέρος υπάρχει μια αντιστοιχία, που άλλωστε επιβεβαιώνεται σε κάποιο βαθμό από την ιστορική εμπειρία, δηλαδή τους πολέμους μεταξύ πολιτειακών οντοτήτων και την ολοένα και διευρυνόμενη υπόστασή αυτών μέσω συμβάσεων (εθνικά κράτη, ομοσπονδίες, κ.ο.κ.).

34 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 199.

35 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 200.

36 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 281 κ.ε.

Η ιστορική εμπειρία δείχνει ότι πράγματι τα πάθη των πολιτειών ομοιάζουν με τα πάθη των ανθρώπων και πράγματι σε μεγάλο βαθμό η ιστορία των πολιτειών είναι η ιστορία των πολέμων μεταξύ τους. Όμως, από αυτή την διαδρομή απουσιάζουν κάποια βασικά στοιχεία που είναι κομβικά στο μοντέλο του Χομπς. Η ισότητα λ.χ. φαίνεται να είναι παράγοντας σταθερότητας στις διεθνείς σχέσεις παρά παράγοντας πολέμου. Αντιθέτως, όπου υπάρχει διαφορά ισχύος εμφανίζονται και οι κατακτητικές προθέσεις, γεγονός που ερμηνεύεται καλύτερα από την ρουσσοική εκδοχή της ανισότητας. Επιπλέον, η υποταγή μιας οντότητας στην ισχύ μιας δυνατότερης, δεν σημαίνει τη λήξη του πολέμου, αλλά αντίθετα την συνέχισή του, στο βαθμό που ο υπόδουλος προσπαθεί να απαλλαγεί από την κυριαρχία του δυνατότερου. Ο δε Λεβιάθαν, στο επίπεδο των πολιτειών, αποδεικνύεται συνήθως ιστορικά ως μια βίαιη συγχώνευση μικρότερων πολιτειικών οντοτήτων παρά μια πράξη ομόφωνης συναίνεσης. Στο σημείο αυτό ας κλείσει η παρένθεση.

Επανερχόμενοι στο ζήτημα της ελευθερίας, την ελευθερία αυτή – τη φυσική ελευθερία – θυσιάζει και ο άνθρωπος στον Ρουσσώ. Όμως για να την ανταλλάξει με την πολιτική ελευθερία. Ο Ρουσσώ επιμένει στη διάκριση των δύο: «[Τη φυσική ελευθερία] χαρακτηρίζει μόνο η φυσική ισχύς, ενώ η ελευθερία του πολίτη ορίζεται από τη γενική βούληση.»³⁷ Όμως το περιεχόμενο της γενικής βούλησης είναι η ισότητα και η ελευθερία. Ο ορισμός του Ρουσσώ φαίνεται να πάσχει από ορισμένη κυκλικότητα. Αυτό οφείλεται τόσο στο ότι ούτε ο ίδιος ο συγγραφέας έχει έναν απόλυτα ξεκάθαρο ορισμό της ελευθερίας,³⁸ όσο και επειδή είναι μείζονος σημασίας για τον Ρουσσώ να δείξει με κάθε τρόπο ότι η ελευθερία είναι συστατικό στοιχείο της πολιτικής.

Ο Ρουσσώ επιπλέον στην πολιτική ελευθερία προσθέτει και την ηθική ελευθερία:

[...] που μόνο αυτή [η ηθική ελευθερία] καθιστά τον άνθρωπο πραγματικά κύριο του εαυτού του· διότι οι παρορμήσεις του γυμνού ενστίκτου είναι σκλαβιά, ενώ η υποταγή στο νόμο που υπαγορεύουμε στον εαυτό μας είναι ελευθερία.³⁹

Το απόλυτο νόημα της λέξης ελευθερία δεν θα γίνει πουθενά στο κείμενο πιο σαφές. Ο ίδιος ο συγγραφέας μας ενημερώνει ότι το «φιλοσοφικό νόημα της λέξης ελευθερία δεν είναι εδώ το θέμα μου».⁴⁰ Το μόνο που μαθαίνουμε είναι στον *Δεύτερο Λόγο*,

37 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 66-67.

38 Για την ελευθερία στον Ρουσσώ βλέπε και Βάνα Γρηγοροπούλου «Πολιτεία και ελευθερία» στο Ζ.Ζ. Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π.

39 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π.

40 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π.

ότι η ελευθερία «είναι η ευγενέστερη αρετή του ανθρώπου».⁴¹ Ωστόσο μπορούμε να προσεγγίσουμε το περιεχόμενο αυτό με βάση άλλα στοιχεία που μας δίνονται: Βασική παράμετρος είναι η προαναφερθείσα ελευθερία του πολίτη, για χάρη της οποίας θυσιάζεται η φυσική ελευθερία. Πολίτης λέει ο Ρουσσώ είναι ο ταυτόχρονα κυρίαρχος και υπήκοος «καθώς η ουσία του πολιτικού σώματος βρίσκεται στη συμφωνία μεταξύ υπακοής και ελευθερίας»⁴² Είναι δύσκολο να εξαγάγει κανείς έναν ορισμό τη πολιτικής ελευθερίας, όταν αυτή φαίνεται να εμπεριέχει στοιχεία πειθαναγκασμού. Αλλά η υπακοή εδώ δεν πρόκειται για εξωτερική βία που ασκείται για να εξυπηρετήσει αλλότρια συμφέροντα. Πρόκειται για την πειθαρχία του ατόμου στις υποχρεώσεις που το ίδιο έθεσε, ώστε να εξασφαλίζονται οι όροι αναπαραγωγής της ελευθερίας.

Δεν πρόκειται εδώ πλέον για μια αρνητική ελευθερία, για μια άρση εμποδίων. Πρόκειται για μια θετική ελευθερία, συγκροτησιακό στοιχείο του ανθρώπου: «Ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος [...]»⁴³ γράφει στην αρχή του *Κοινωνικού Συμβολαίου* ο Ρουσσώ. Ο άνθρωπος γεννήθηκε για να είναι ελεύθερος ή με άλλα λόγια χωρίς την ελευθερία δεν υφίσταται άνθρωπος και άνθρωπος μπορεί κανείς να είναι μόνο σε μια πολιτεία που εξασφαλίζει για τον εαυτό της δια μέσου όλων των πολιτών της την ελευθερία. Γράφει παρακάτω:

Να απαρνηθείς την ελευθερία σου, σημαίνει ότι 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 τη θέλησή σου αφαιρείς κάθε ηθική από τις πράξεις σου.⁴⁴

Ενδεχομένως αυτές οι γραμμές να μας προκαλούν ακόμη μεγαλύτερη σύγχυση. Φαίνεται σαν η ελευθερία από τη μία να είναι κάτι εγγενές και φυσικό στον άνθρωπο και όμως παραμένει μια χίμαιρα στον «κοινωνικό». Στον *Δεύτερο Λόγο* ο προκοινωνικός άνθρωπος ήταν ελεύθερος και ευτυχισμένος, αν όμως η ελευθερία είναι μια ηθική έννοια πώς την διέθετε ο πρωτόγονος και εκτός της ηθικής άνθρωπος; Αν πάλι διέθετε μόνο τη φυσική ελευθερία, ο Ρουσσώ μας έχει καταστήσει σαφές ότι δεν είναι αυτή που τον απασχολεί και, απεναντίας, στον ορισμό της ηθικής ελευθερίας μας είπε ότι η υποταγή στα ένστικτα είναι σκλαβιά. Με άλλα λόγια η φυσική κατάσταση,

41 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 136.

42 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 156.

43 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 48.

44 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 55.

η κατάσταση των συναισθημάτων και των ενστίκτων, είναι κατάσταση ανελευθερίας. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* από τη άλλη, η συμπερίληψη των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων του ανθρώπου συνάδει με την περιγραφή της ιδιότητας του πολίτη ως κυριάρχου και υπήκουου, και το σχήμα της ελευθερίας προσανατολίζεται περισσότερο προς μια πολιτική κατεύθυνση.

Στη διαπραγμάτευση του ζητήματος της ελευθερίας φαίνεται και η σταδιακή εξέλιξη του ρουσσωικού σχήματος και η ωρίμανση της σκέψης του συγγραφέα από το ένα κείμενο στο άλλο. Ο φυσικός άνθρωπος του *Δεύτερου Λόγου* είναι ένα ον που διαθέτει τη φυσική ελευθερία. Ο πολιτικός άνθρωπος του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, από την άλλη, είναι ένα ον στερημένο από την πολιτική ελευθερία. Εδώ η φυσική ελευθερία είναι αδιάφορη, δεν αποτελεί παρά ένα μικρό αντίτιμο για τη μετάβαση στην πολιτική ελευθερία. Κατά έναν τρόπο, ο αφελής, ευτυχισμένος άγριος ανταλλάσσει την αφελή του ευτυχία με την ώριμη ελευθερία. Ο Ρουσσώ παύει να αναφέρεται στην ευτυχία. Η πολιτική κατάσταση δεν έχει ηδονιστικά χαρακτηριστικά. Ο ευδαιμονικός της χαρακτήρας είναι τέλεια ηθικός.

Η μετάβαση από τον *Δεύτερο Λόγο* στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* είναι μια διαδικασία όπου οι έννοιες είναι ρευστές, αλλά αυτή η μεταβατικότητα αποτελεί, ενδεχομένως, και μια ερμηνεία του ίδιου του νοήματος της ελευθερίας.

Ο άνθρωπος του Ρουσσώ πραγματώνεται μόνο μέσα στην πολιτεία που έχει ως περιεχόμενο την ελευθερία και την ισότητα. Θα μπορούσε, λοιπόν, να πει κανείς ότι το νόημα της ελευθερίας είναι ακριβώς αυτή η κίνηση προς την αυτοπραγμάτωση, η κίνηση από την προ-ανθρώπινη κατάσταση στην ανθρώπινη.⁴⁵ Η εθελούσια άρνηση της αφέλους ατομικότητας για χάρη μιας ύπαρξης εκούσια συλλογικής: της πολιτικής ύπαρξης που συνδυάζει δικαιώματα και υποχρεώσεις για χάρη ενός σκοπού που ταυτόχρονα υπερβαίνει και ικανοποιεί τα μέλη του. Η κοινωνία του Ρουσσώ είναι κάτι περισσότερο από άθροισμα των μελών της και τα μέλη της κοινωνίας είναι κάτι παραπάνω στους κόλπους της από μεμονωμένα άτομα. Είναι επενδυμένα με τη διάσταση της ηθικής και μεταξύ τους υπάρχει μια βαθύτερη ενότητα όπως και μια εσωτερική ενότητα του καθενός με τον εαυτό του⁴⁶ που είναι και το χαρακτηριστικό της κοινωνίας της ελευθερίας. Ο άνθρωπος του Ρουσσώ πάνω απ' όλα είναι ένα ον ηθικό.

Στην ουσία αυτή η κίνηση δεν έχει ολοκληρωθεί. Ο άνθρωπος έχει δημιουργήσει μια κοινωνία, αλλά όχι εκείνη την κοινωνία που πραγματώνει τα ιδανικά της ισό-

45 Για το ζήτημα της μετάβασης από τη φυσική στην πολιτική ελευθερία στον Ρουσσώ, βλέπε και Αγγελίδης Μ., «Κοινωνική ανισότητα – κοινωνικό συμβόλαιο: Μεταβάσεις», ο.π..

46 Για περισσότερα για το ζήτημα της ενότητας βλέπε και Melzer A.M., «Rousseau and the Problem of Bourgeois Society», περ. *The American Political Science Review*, Τομ. 74, αρ. τεύχ. 4 (Δεκ., 1980), σελ. 1018-1033.

τητας και της ελευθερίας. Έτσι εξηγείται η αντίφαση του ανθρώπου που έχει γεννηθεί ελεύθερος, αλλά παραμένει σκλάβος παντού. Στην πραγματικότητα ο Ρουσσώ περιγράφει μια ουτοπία. Η παρούσα κατάσταση μπορεί να ιδωθεί σαν ένα μεταβατικό στάδιο ανάμεσα στην προκοινωνική κατάσταση και την αμιγώς πολιτική κατάσταση, όπου ως αμιγώς πολιτική ορίζεται η κατάσταση πλήρους ισότητας και ελευθερίας.⁴⁷

2.4 Οι νόμοι της φύσης

Είδαμε παραπάνω, πως στο χομπσιανό σχήμα υπάρχει μια ένταση. Η μετάβαση από την προ-κοινωνική κατάσταση στην κοινωνική είναι αδύνατο να επιτευχθεί χωρίς την παρεμβολή εξωτερικών παραγόντων. Ο Χομπς σε διάφορα σημεία εισάγει στο σύστημα παράγοντες τέτοιους που μπορούν να προκαλέσουν τη μετάβαση, όπως η ανάγκη για ολοένα και μεγαλύτερη συσσώρευση των αγαθών, ο αυξανόμενος φόβος του θανάτου, αλλά η ένταση διατηρείται. Για να μετριάσει την ένταση αυτή και να «προκαλέσει» την κοινωνική κατάσταση ο Χομπς βάζει το σύμπαν να «συνωμοτεί» υπέρ της σύστασης κοινωνίας.

Γνωρίζουμε ότι πριν τη συγκρότηση της κοινωνίας δεν υπάρχουν νόμοι, όπως δεν υπάρχει καλό και κακό, δίκαιο και άδικο. Ωστόσο ο Χομπς αναγνωρίζει το λεγόμενο φυσικό δίκαιο και τους νόμους του. Κάνει όμως σαφή διάκριση μεταξύ φυσικού και θετού δικαίου. Γράφει για τους νόμους: «...είναι προφανές ότι ο νόμος εν γένει, δεν είναι συμβουλή αλλά διαταγή...»⁴⁸ και για το θετικό δίκαιο: «Θετικό δίκαιο ονομάζω τους νόμους που υποχρεούνται να τηρούν οι άνθρωποι εφ' όσον είναι μέλη όχι τούτης ή εκείνης, αλλά γενικά οποιασδήποτε πολιτικής κοινότητας.»⁴⁹

Ενώ:

Ένας νόμος της φύσης, *lex naturalis*, είναι μια εντολή ή ένας γενικός κανόνας που έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι που θα καταστρέψει τη ζωή του ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησής της· κι ακόμα

47 Για το ζήτημα των δύο μεταβάσεων βλέπε και Ροζντά Αζίζογλου, «Οι δύο μεταβάσεις στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ», στο [επιμ.] Azizoğlu R., Φαράκλας Γ., *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για τη σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά τη γέννησή του*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2012.

48 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 327.

49 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π.

του απαγορεύει να παραλείπει όσα ο ίδιος θεωρεί απαραίτητα για τη διατήρησή της.⁵⁰

Κατά έναν τρόπο η Θεία Πρόνοια ή η τάση της φύσης ενσαρκώνονται μέσα στον άνθρωπο μέσω των ενστίκτων του, αφού το περιεχόμενο των νόμων της φύσης ταυτίζεται με τις βασικές επιδιώξεις του ανθρώπου, την αυτοσυντήρηση και την ευδαιμονία (όπου η δεύτερη αποσκοπεί στην διατήρηση της πρώτης).

Οι νόμοι αυτοί είναι πολλοί, αλλά ο πρώτος και πιο θεμελιακός νόμος της φύσης είναι η επιδίωξη και διατήρηση της ειρήνης.⁵¹ Από τον πρώτο νόμο πηγάζει και ο δεύτερος:

έναν άνθρωπος πρέπει να είναι πρόθυμος, όταν και οι άλλοι είναι επίσης πρόθυμοι, να παραιτηθεί από το δικαίωμά του πάνω σε όλα τα πράγματα για τόσο διάστημα, όσο απαιτεί η ειρήνη και η αυτοάμυνά του και να αρκεστεί σε τόση μόνον ελευθερία έναντι των άλλων, όση θα επέτρεπε και στους άλλους έναντι του εαυτού του.⁵²

Επομένως, όλοι οι εξωτερικοί παράγοντες είναι ευνοϊκοί για τη σύσταση της κοινωνίας. Η κοινωνία δεν περιμένει παρά μια σπίθα για να δημιουργηθεί και είδαμε με ποιο τρόπο τελικά η γέννησή της εξαναγκάζεται. Ενδιαφέρουσα, ωστόσο, παραμένει η αντίθεση μεταξύ των νόμων της φύσης και της φύσης του ανθρώπου. Οι νόμοι της φύσης προστάζουν ειρήνη, αλλά η φύση του ανθρώπου προστάζει πόλεμο. Ο αρχικός πόλεμος τελικά, όμως, δίνει τη θέση του στην ειρήνη. Η ειρήνευση επέρχεται όταν οι άνθρωποι παραιτούνται από το φυσικό τους δικαίωμα, την αχαλίνωτη ελευθερία τους και αρκούνται σε τόση ελευθερία όση και θα επέτρεπαν στους άλλους. Εδώ βλέπουμε πάλι να αναδύεται το ζήτημα της ισότητας (πολιτικής αυτή τη φορά), ότι οι άνθρωποι πρέπει να έχουν ίση ελευθερία (η ελευθερία εδώ έχει περισσότερο τον χαρακτήρα των κατοχυρωμένων πολιτικών δικαιωμάτων). Και πράγματι, η ισότητα εμφανίζεται ξανά ως νόμος της φύσης: «Ο ένατος νόμος της φύσης μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: κάθε άνθρωπος πρέπει να αναγνωρίζει τον άλλο ως φύσει ίσο με τον ίδιο.»⁵³ Υπό την έννοια αυτή, η ισότητα αποτελεί πλέον και όρο συγκρότησης του πολιτικού γιατί η συμφωνία για ειρήνευση, όπως και κάθε συμφωνία μπορεί να γίνει μόνο μεταξύ ίσων. Γι' αυτό, θα παρατηρήσει ο Χομπς, και κάθε ανισότητα οφείλεται στο θετικό δίκαιο, συμφωνώντας με τον Ρουσσώ που αρχή της αδικίας είδαμε ότι θεωρεί τις εμπράγματα και όχι τις φυσικές σχέσεις.

50 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 199.

51 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 200.

52 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π.

53 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 222.

Σε παρόμοιο πνεύμα κινούνται και οι υπόλοιποι νόμοι της φύσης των κεφαλαίων XIV και XV. Ο τρίτος νόμος της φύσης είναι η τήρηση των συμβάσεων. Ως άδικο ορίζεται αποκλειστικά η «μη τήρηση μιας σύμβασης. Και οτιδήποτε δεν είναι άδικο είναι δίκαιο.»⁵⁴ Εδώ βλέπουμε επίσης μια ρητή έκφραση βασικών αρχών του φιλελευθερισμού, τα θεμέλια της αστικής κοινωνίας καθαρότερα διατυπωμένα από ποτέ: *Pacta sunt servanda*. Η κοινωνία είναι η αρχική σύμβαση. Αντίστοιχα, οι υπόλοιποι νόμοι της φύσης ορίζουν παραμέτρους στις σχέσεις των ανθρώπων μέσα στην οργανωμένη κοινωνία, όπως η διαλλακτικότητα, η ανταπόδοση, η συγχώρεση κ.ο.κ. και θα έλεγε κανείς ότι μάλλον αποτελούν αρχές από το εγχειρίδιο του καλού πολίτη παρά επιταγές του Λόγου.

Αξίζει να επιμείνουμε λίγο παραπάνω σε αυτά τα τρία σημεία, ειρήνη, ισότητα, τήρηση των συμβάσεων, γιατί εκτός από το ότι «κατευθύνουν» τον άνθρωπο προς τη σύσταση της κοινωνίας, εισάγουν παράλληλα και μια διάσταση ηθικής στο σύστημα του Χομπς. Το αίτημα για ειρήνευση, δεν παρουσιάζεται απλά ως μια έξοδος από μια ανυπόφορη φυσική κατάσταση, αλλά επενδύεται με την ιδιότητα του Λόγου, του πρωταρχικού Λόγου και δη του θείου Λόγου. Το αυτό ισχύει και για την ισότητα και την τήρηση των συμβάσεων. Όλα αυτά εμφανίζονται ως κοσμικές επιταγές, τοποθετώντας τον αήθη άνθρωπο σε ένα άκρως ηθικό σύμπαν, το οποίο όμως ο άνθρωπος εσωτερικεύει μέσω των ενστίκτων του, που αποτελούν αντανάκλαση των νόμων της φύσης, όπως είδαμε παραπάνω. Έτσι αυτά τα σπέρματα ηθικής αποτελούν δομικό στοιχείο του φυσικού ανθρώπου. Κατά έναν τρόπο, αυτά αναδύονται με τη σύσταση της κοινωνίας, αλλά ταυτόχρονα αποτελούν και αφετηρία και προϋπόθεσή της ενώ, ταυτόχρονα, εξασφαλίζουν τη διατήρησή της.

Αποκαλυπτικός είναι και ο δεύτερος ορισμός των νόμων της φύσης που δίνει ο Χομπς στο κεφάλαιο XXVI:

Πράγματι, οι νόμοι της φύσης, δηλαδή η ευθυδικία, η δικαιοσύνη, η ευγνωμοσύνη και οι παρεμφερείς ηθικές αρετές, όπως έδειξα στο τέλος του κεφαλαίου XV, δεν αποτελούν στα πλαίσια της φυσικής κατάστασης νόμους με την κυριολεξία του όρου, αλλά ιδιότητες, που ωθούν τους ανθρώπους στην ειρήνη και την υπακοή.⁵⁵

Επιπλέον: «Οι νόμοι της φύσης είναι αμετάβλητοι και αιώνιοι, καθώς η αδικία, η αγνωμοσύνη, η αλαζονεία, η ανομία, η μεροληψία και τα συναφή ουδέποτε θα νομιμο-

54 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 213.

55 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 329.

ποιηθούν.»⁵⁶ Και κυρίως: «οι νόμοι συνοψίζονται σε μια εύκολη περίληψη, κατανοητή και για την ενδεέστερη νοημοσύνη: μη κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό σου.»⁵⁷

Ο ίδιος ο Χομπς σε αυτά τα εδάφια, όπως και ο Ρουσσώ με τη συμπόνοια, αναδεικνύει τον άνθρωπο σε ον ηθικό, προικισμένο με ηθικές αρετές – αναγκαστικά, γιατί χωρίς αυτές είναι αδύνατη η μετάβαση από την προ-κοινωνική, στην κοινωνική κατάσταση. Μάλιστα οι αρετές αυτές σκιαγραφούν πολύ καθαρά της στράτευση της χριστιανικής ηθικής στο χομπσιανό πολιτικο-θεωρητικό πρόγραμμα και αυτή ακριβώς η σύνοψη μας δίνει και μια καλή εικόνα για το όλο ηθικό σχήμα που διαπνέει την πολιτειολογία τόσο του Χομπς, όσο και του Ρουσσώ του *Δεύτερου Λόγου*, ο οποίος θα συμφωνήσει σε αυτό το σημείο με τον Χομπς, σχεδόν αυτολεξεί. Αναπτύσσοντας τις σκέψεις του για τον οίκτο γράφει:

Αυτός, [ο οίκτος] στη θέση του θαυμάσιου αποφθέγματος μελετημένης δικαιοσύνης *Μην κάνεις στους άλλους ό,τι δε θέλεις να σου κάνουν*, εμπνέει σε όλους τους ανθρώπους το άλλο απόφθεγμα φυσικής καλοσύνης, λιγότερο τέλει μα ίσως πιο χρήσιμο από το προηγούμενο: *Ωφέλησε τον εαυτό σου με όση μπορείς λιγότερη ζημιά για τον πλησίον σου.*⁵⁸

Οι δύο αντίζηλοι, αρνητές της ηθικής συναντιούνται εν τέλει μονοιασμένοι στην πιο σκληροπυρηνική ηθική αφετηρία.

56 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 226.

57 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π.

58 Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 105.

Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ ΤΑ ΘΕΜΕΛΙΑ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ

3.1. Ο Λεβιάθαν

Η φυσική κατάσταση, λοιπόν, είναι μια ανυπόφορη κατάσταση διαρκούς πολέμου. Η κοινωνία συστήνεται για να παύσει αυτή η κατάσταση, για να επέλθει η ειρήνη και η ευημερία που την ακολουθεί. Ο Χομπς γράφει: «Ο τελικός σκοπός [των ανθρώπων][...] είναι η πρόνοια για την αυτοσυντήρησή τους και κατ' επέκταση για μια πιο ευχάριστη ζωή».⁵⁹ Η στιγμή της σύστασης της κοινωνίας, της κοινής εξουσίας, όπως την ορίζει ο Χομπς είναι ένα κρίσιμο σημείο, όπου συντρέχουν κάποιοι ειδικοί όροι:

α. Είναι απαραίτητη η ομοφωνία. Η σύσταση του πολιτικού γίνεται μέσω της παραίτησης από το φυσικό δικαίωμα (το δικαίωμα απέναντι στα πάντα) και η παραίτηση αυτή γίνεται από όλους ταυτόχρονα.

β. Είναι απαραίτητη η ισότητα. Η σύσταση της κοινωνίας είναι μια σύμβαση και οι συμβάσεις γίνονται μεταξύ ίσων. Επιπλέον η ισότητα και η τήρηση των συμβάσεων είναι νόμοι της φύσης.

Ο τρόπος, ο μοναδικός τρόπος, γράφει ο Χομπς, που συγκροτείται αυτή η κοινή εξουσία είναι ο εξής:

όλοι οι άνθρωποι εκχωρούν ολόκληρη την δύναμη και την ισχύ τους σ' έναν άνθρωπο ή σε μια συνέλευση ανθρώπων, στο πλαίσιο της οποίας είναι δυνατή, με βάση την αρχή της πλειοψηφίας, η αναγωγή όλων των βουλήσεων σε μία.⁶⁰

Ωστε, βλέπουμε εδώ ότι η αρχή της κυριαρχίας είναι τα μεμονωμένα άτομα και η κοινωνία είναι το άθροισμα των επιμέρους ατομικών βουλήσεων. Έτσι, η ανθρώπινη φύση δεν αλλάζει μέσα στην κοινωνία. Οι άνθρωποι παραμένουν κατά βάση ίδιοι με

59 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 237.

60 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 241.

τις ίδιες ορέξεις και η κοινωνία δεν φαίνεται να διαφέρει από τα άτομα παρά στο μέγεθος. Η κοινωνία απλά κατευνάζει τα μεμονωμένα ανθρώπινα πάθη υπό το καθεστώς του φόβου της τιμωρίας. Οι αδύναμοι δεσμοί που συνθέτουν τον κοινωνικό ιστό πρέπει να ενισχυθούν με τη σύναψη όλων των δυνατών συμφωνιών μεταξύ των ατόμων, αλλά ακόμα και αυτό δεν αρκεί. Ο κυρίαρχος πρέπει να είναι πάντα φορέας πραγματικής ισχύος, ώστε να μπορεί να επιβάλλει τη θέλησή του, που εκφράζεται με νόμους. Επιπρόσθετα, ο κυρίαρχος είναι υπεράνω του νόμου,⁶¹ τον οποίον ο ίδιος θεσπίζει, ορίζοντας τι είναι καλό και κακό, νόμιμο ή άδικο. Έτσι, αφού οι νόμοι αυτοί μπορούν να έχουν οποιοδήποτε περιεχόμενο, το οποίο δεν δεσμεύει τον κυρίαρχο, σημαίνει ότι η κυριαρχία είναι απεριόριστη. Τους νόμους αυτούς, επιπλέον κανένας δεν μπορεί να αμφισβητήσει, άρα η κυριαρχία είναι επίσης αδιαπραγμάτευτη.

Επιπλέον, η κυριαρχία στον Χομπς είναι αδιαίρετη, αμεταβίβαστη και μη απαλλοτριώσιμη. Γράφει: «Αυτά τα δικαιώματα που συνιστούν την ουσία της κυριαρχίας και αποτελούν τα διακριτικά... [της εξουσίας] αυτά τα δικαιώματα είναι αμεταβίβαστα και αδιαχώριστα.»⁶² Στο κεφάλαιο XXIX γράφει ο Χομπς ότι υπάρχει μια διδασκαλία που είναι αντίθετη με την ουσία της πολιτικής κοινότητας. «Σύμφωνα με αυτή η κυρίαρχη εξουσία μπορεί και να μεριστεί. Διότι τι άλλο σημαίνει να μερίσεις την εξουσία μιας πολιτικής κοινότητας, παρά το να τη διαλύσεις, αφού μερισμένες εξουσίες αλληλοκαταστρέφονται.»⁶³ Μέσα στο αδιαίρετο της εξουσίας ο Χομπς δεν αναφέρεται στην, άλλωστε μεταγενέστερη, διάκριση των εξουσιών σε νομοθετική, δικαστική, εκτελεστική, αλλά στη διάκριση μεταξύ κοσμικής και εκκλησιαστικής εξουσίας και πρακτικά την υπαγωγή της δεύτερης στην πρώτη.⁶⁴ Αυτήν την πολιτική ενότητα που ευαγγελίζεται ο Χομπς επικροτεί και ο Ρουσσώ επαινώντας τον Χομπς για τη διορατικότητά του.⁶⁵

Προφανώς, όλα τα παραπάνω δημιουργούν τις προϋποθέσεις για τυραννία, για νόμους που δεν ωφελούν την κοινότητα, αλλά τη βλάπτουν. Ωστόσο, ακόμα και η χειρότερη εξουσία, είναι καλύτερη από την αναρχία, γιατί η έλλειψη αυτής της εξουσίας σηματοδοτεί την επιστροφή στον πόλεμο όλων μεταξύ όλων.⁶⁶ Η δε μορφή του πολιτεύματος καθαυτή δεν έχει καμία σημασία, λέει ο Χομπς προς απάντηση όσων τον

61 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 328.

62 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 250.

63 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 383-384.

64 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 386.

65 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 207.

66 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 275.

χαρακτηρίζουν υπέρμαχο της μοναρχίας,⁶⁷ γιατί η αρετή και η ευημερία της πολιτείας, λέει ο Χομπς «δεν οφείλεται ούτε στην αριστοκρατία, ούτε στη δημοκρατία, αλλά στην υπακοή και στην ομόνοια των υπηκόων.»⁶⁸

Όμως, αν ο κυρίαρχος μπορεί να είναι ασύδοτος, επειδή ο περιορισμός στην κυριαρχία του θα σήμαινε και την κατάλυσή της, αυτό δεν σημαίνει ότι οφείλει και να είναι. Αντιθέτως, από τους νόμους της φύσης πηγάζουν τα καθήκοντα του κυρίαρχου, δηλαδή η εξασφάλιση της ασφάλειας του λαού. Η ασφάλεια προϋποθέτει την ομόνοια και την ενότητα που εξασφαλίζεται με την απονομή ίσης δικαιοσύνης, τοποθετώντας την ευθυδικία ανάμεσα στις αρετές του κυρίαρχου. Επομένως, είναι καθήκον του μονάρχη να θεσπίζει καλούς νόμους, όπου «καλός νόμος είναι ο αναγκαίος για το καλό του λαού και συνάμα ευκρινής».⁶⁹ Το συμφέρον του λαού και του κυρίαρχου είναι, λέει ο Χομπς, αδιαχώριστα, έτσι μπορεί κάποιος νόμος να είναι καλός χωρίς να είναι αναγκαίος για τον λαό, αρκεί να ωφελεί τον κυρίαρχο. Αυτό ο Χομπς δεν το λέει προσπαθώντας να δώσει ερείσματα για την κατάχρηση της εξουσίας, αλλά αντίθετα, για να αποτρέψει την εξουσία από τους βλαβερούς για τον λαό νόμους, υπονοώντας ότι η υπονόμηση των συμφερόντων του λαού, είναι ταυτόχρονα η υπονόμηση των συμφερόντων της εξουσίας.

Ο Χομπς δίνει ορισμένες κατευθυντήριες γραμμές για το πώς θα πρέπει να ασκείται η εξουσία, εκφράζοντας με αυτόν τον τρόπο τα αιτήματα της ευνομούμενης πολιτείας: Πρώτα απ' όλα ζητάει ισονομία. Γράφει ότι η ασφάλεια του λαού (που είναι το κύριο μέλημα της εξουσίας, σύμφωνα με τις επιταγές των νόμων της φύσης) απαιτεί «ισόνομη απονομή δικαιοσύνης σε όλες τις τάξεις του λαού· να μπορούν, δηλαδή, οι φτωχοί και άσημοι να δικαιωθούν για όσες αδικίες υπέστησαν το ίδιο καλά με τους πλούσιους και ισχυρούς, [...]».⁷⁰ Η ισονομία πρέπει να ακολουθείται από αναλογικότητα στη φορολογία.⁷¹ Επιπλέον, η πολιτική κοινότητα θα πρέπει να μεριμνά για τους ασθενέστερους, ενώ οι υπόλοιποι θα πρέπει να εργάζονται ενώ το κράτος να μεριμνά για την ύπαρξη εργασιών.⁷² Στην ουσία ο Χομπς ορίζει δικαιώματα και υποχρεώσεις

67 Προς υπεράσπιση του Άγγλου φιλοσόφου ας σημειωθεί επιπρόσθετα πως, τουλάχιστον στον *Λεβιάθαν*, σε οκ ολίγα σημεία, ο Χομπς αναφέρει ξεκάθαρα πως ο κυρίαρχος πρόκειται είτε για ένα άτομο είτε για μια συνέλευση. Είναι περισσότερο ο τρόπος γραφής (κυρίως η χρήση του ενικού αριθμού για τον κυρίαρχο) που κάνει τον αναγνώστη να φέρνει στον νου του έναν μονάρχη παρά τα γραφόμενα.

68 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 396.

69 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 404.

70 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 401.

71 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 402.

72 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 403.

μέσα στην πολιτική κοινότητα και φροντίζει για την εξασφάλισή τους δένοντας τα συμφέροντα και τη μοίρα του κυρίαρχου με τον υπήκοο και δεν θα ήταν παράτολμο να υποστηρίξει κανείς ότι σκιαγραφεί ένα σύγχρονο κράτος κοινωνικής πρόνοιας. Δεν πρόκειται εδώ όμως για το τυπικό κοινωνικό συμβόλαιο, μεταξύ κυρίαρχου και υπηκόου, μολονότι έχουμε μια κάποιου είδους συμβολαϊκή θεωρία και μολονότι έχουμε κυρίαρχο και υπήκοο. Ο λόγος είναι η ιδιότυπη σύσταση της σύμβασης.

Η συγκρότηση της εξουσίας στον Χομπς είναι για μια πράξη επιγενόμενης νομιμοποιητικής συναίνεσης.⁷³ Η σύμβαση γίνεται μεταξύ καθενός με τον καθένα για να είναι ο δεσμός της ο το δυνατόν πιο ισχυρός. Όλοι, δηλαδή αποφασίζουν για την από κοινού μεταβίβαση της ισχύος του στον κυρίαρχο ο οποίος θα οφείλει να τους προστατεύει, αλλά ο ίδιος ο κυρίαρχος δεν μετέχει πουθενά στην αφετηριακή συμφωνία. Η συμφωνία είναι αποκλειστικά μεταξύ των ατόμων, που αποφασίζουν ποιος ή ποιοι ανάμεσά τους θα κυβερνήσουν για το κοινό συμφέρον. Στη συνέχεια της πράξης της σύστασης του πολιτικού σώματος οι δύο πλευρές, κυρίαρχος και υπήκοοι γίνονται διακριτές. Ωστόσο, αν και η υπακοή των υπηκόων εξασφαλίζεται με την ισχύ του κυρίαρχου, η τήρηση των υποχρεώσεων του κυρίαρχου δεν εξασφαλίζεται από πουθενά. Υποδεικνύεται μόνο από τους νόμους της φύσης και τελικά την καλή προαίρεση του κυρίαρχου για την τήρηση μιας συμφωνίας κυρίων. Το παράδοξο είναι ότι ο κυρίαρχος δεν έχει αναλάβει δεσμευτικά ως τέτοιος τις υποχρεώσεις του, αλλά μόνο ως άτομο έχει προηγουμένως συμφωνήσει να παραδώσει την ισχύ του σε ένα άτομο ή συνέλευση, που τελικά είναι ο ίδιος. Ωστόσο, ας επαναλάβουμε, ότι για τον Χομπς που έχει βιώσει τη φρίκη του εμφυλίου πολέμου μια τυραννική εξουσία είναι προτιμότερη από το χάος της αναρχίας.

Γι' αυτό και η απεμπόληση της φυσικής ελευθερίας είναι μικρό τίμημα αφού αντικαθίσταται από την ασφάλεια, την ευημερία και την ελευθερία της πολιτείας. Το άτομο υποχρεώνεται στους νόμους της πολιτείας, απολαμβάνει τα δικαιώματά της καθώς και μια καινούργια ελευθερία εκείνη της ελεύθερης πολιτείας, όπως τη συναντήσαμε παραπάνω. Αντίστοιχα η ισότητα της φυσικής κατάστασης δίνει τη θέση της στην κοινωνική ανισότητα από τη μία, αλλά κυρίως στην ισότητα απέναντι στο νόμο από την άλλη. Εγγυητής αυτής της ισονομίας είναι ο κυρίαρχος, αφού η απονομή δικαιοσύνης και η ευθυδικία είναι από τα κύρια καθήκοντά του και παράλληλα νόμοι της φύσης.

Όλες αυτές οι μεταβάσεις συντελούνται μέσα στα πλαίσια μιας ευνομούμενης πολιτείας, εκείνου του τεχνητού ανθρώπου, του Λεβιάθαν, ενός όντος κυρίως ηθικού. Γιατί η σημαντικότερη διάσταση του Λεβιάθαν είναι η ηθική. Η ίδια η φύση της κυριαρχίας και της συγκρότησης της εξουσίας είναι μια σύμβαση, μια έννομη κατασκευή.

73 [επιμ.] Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*, εκδ. Σαββάλας / Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2005, σελ. 22.

Η συγκρότηση της κυριαρχίας σηματοδοτεί ως εκ τούτου και τη μετάβαση από το αήθες της φυσικής κατάστασης στο ηθικό, το πολιτικό, το έλλογα συγκροτημένο· και συνάμα από το υποκειμενικό (το αυτόκλητο δικαίωμα του καθενός στα πάντα) στο αντικειμενικό (νόμος). Οι νόμοι της φύσης, από αφηρημένες ιδιοσυγκρασιακές τάσεις, γίνονται ηθικές αρχές που διατρέχουν την ανθρώπινη πολιτεία, τόσο στο επίπεδο των κυβερνωμένων, όσο και στο επίπεδο των κυβερνώντων μεταβιβάζοντας εκατέρωθεν δικαιώματα και υποχρεώσεις. Με άλλα λόγια, αφού η κοινωνία έχει από τη φύση της μια ηθική διάσταση, το άτομο, ως δομικό στοιχείο της κοινωνίας ηθικοποιείται μέσα της· η δε ηθικοποίησή του εξυπηρετεί ταυτόχρονα και την διατήρηση και ευημερία του κοινωνικού γίνεσθαι.

Ειπώθηκε παραπάνω ότι η φύση του ανθρώπου δεν φαίνεται να αλλάζει στον Χομπς μέσα στην οργανωμένη κοινωνία και ότι η κοινωνία μοιάζει σαν απλό άθροισμα ατομικότητων. Ωστόσο, υπάρχει η πλέον διακριτή διάσταση της ηθικής που εισάγεται με τη συγκρότηση του πολιτικού και ως εκ τούτου, τόσο τα μεμονωμένα άτομα, όσο και το άθροισμά τους, μόνο και μόνο από αυτό, είναι πλέον κάτι περισσότερο απ' ό,τι υπήρξαν πριν. Οι άνθρωποι της συγκροτημένης πολιτείας εξακολουθούν μεν να έχουν τις ίδιες επιθυμίες με πριν και αυτό που τους εμποδίζει από το να ασκήσουν το «δικαίωμα απέναντι στα πάντα» είναι η ισχύς του κυρίαρχου, ωστόσο διαθέτουν πλέον μια νέα, κοινή ελευθερία να προστατέψουν, όπου μέσα σε αυτήν μπορούν να διακρίνουν και την ατομικότητά τους· διαθέτουν μια νέα ισότητα απέναντι σε ένα ηθικό ον, τον νόμο· διαθέτουν μια νέα ταυτότητα, ένα νέο «εμείς» απέναντι σε άλλες παρόμοιες ηθικές οντότητες· είναι ταυτόχρονα ο εαυτός τους και η ατομικότητά τους και παράλληλα τα μέλη του Λεβιάθαν.

3.2. Το κοινωνικό συμβόλαιο στον Ρουσσώ

Είδαμε στον Χομπς, πως η οργανωμένη κοινωνία προκύπτει – έστω και με κάποια ένταση – ορθολογικά. Η σύστασή της μάλιστα είναι αναπόδραστο ιστορικό γεγονός· η ίδια η φύση του ανθρώπου, αλλά και οι νόμοι της φύσης τείνουν προς την οργανωμένη κοινωνία. Στον Ρουσσώ, αντίθετα προκύπτει ως προϊόν τυχαίων ιστορικών διεργασιών – μερικών αρχικών γενικών συμφωνιών που έκαναν οι πρώτοι άνθρωποι και που όλοι ήταν υποχρεωμένοι να τηρούν.⁷⁴ Τραγική ειρωνεία, ενδεχομένως, αποτελεί ότι η

⁷⁴ Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., όπ.π., σελ. 132.

ιδιότητα του ανθρώπου για τελειοποίηση⁷⁵ – η δυνατότητα του ανθρώπου να αναπτύσσει τις δυναμικές του ικανότητες (και συνεκδοχικά η πορεία προς την διαμόρφωση της κοινωνίας), συνιστά και την πηγή κάθε ανθρώπινης δυστυχίας.

Εν πάση περιπτώσει η κοινωνία συγκροτείται. Όμως είναι μια κατάσταση που διόλου δεν ταιριάζει στην ελεύθερη φύση του ανθρώπου, όπως είδαμε παραπάνω. Στον *Δεύτερο Λόγο*, ο Ρουσσώ καταφέρεται ιδιαίτερα εναντίον της απολυταρχίας και των φιλοσοφικών της ερεισμάτων. Καταγγέλλει τόσο τη θεωρία της «πατρικής εξουσίας» του Φίλμερ,⁷⁶ όσο και τη θεωρία του συμβολαίου που την υποστηρίζουν. Γράφει χαρακτηριστικά για τη δεύτερη:

Και θα ήταν δύσκολο πολύ να αποδείξουμε την εγκυρότητα ενός συμβολαίου που θα περιείχε υποχρεώσεις μόνο για ένα από τα συμβαλλόμενα μέρη, όπου θα δίνονταν όλα στη μια πλευρά και τίποτα στην άλλη, και όπου όλα τα αρνητικά στοιχεία θα βάρυναν μόνο τον έναν συμβαλλόμενο.⁷⁷

Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Ρουσσώ απορρίπτει τη συμβολαϊκή θεωρία συλλήβδην, παρά μόνον ότι αμφισβητεί ένα συμβόλαιο που θα είχε συνταχθεί με τόσο επαχθείς όρους για τη μία πλευρά. Η ουσία της πολιτικής κοινότητας, γράφει, είναι:

Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη 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 μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν.⁷⁸

Το «κοινωνικό συμβόλαιο», η συγκεκριμένη σύμβαση που προτείνει ο Ρουσσώ είναι η λύση στο παραπάνω πρόβλημα. Το αίτημα του Ρουσσώ συμπεριλαμβάνει το αίτημα του Χομπς. Ο Χομπς αιτείται ασφάλεια. Ο Ρουσσώ αιτείται επίσης ασφάλεια, χωρίς ωστόσο την παραχώρηση της ατομικής ελευθερίας, όπως ο Χομπς, και αυτή είναι μια βασική διαφορά των δύο στοχαστών. Αξίζει, επίσης, να παρατηρήσουμε ότι ο Ρουσσώ του *Δεύτερου Λόγου*, ο πολέμιος της ιδιοκτησίας, που αποτελεί τη βάση της κοινωνικής ανισότητας, έχει εδώ ριζικά διαφοροποιηθεί: Η προστασία της ιδιοκτησίας

75 Για περισσότερα για την «τελειοποιησιμότητα» βλέπε Αλφρέδος Σταινχάουερ «Η τελειοποιησιμότητα στην ρουσσική ανθρωπολογία και στην φιλοσοφία του Διαφωτισμού», στο Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π.

76 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., ό.π., σελ. 134-135.

77 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής...* κ.ο.κ., ό.π., σελ. 135-136.

78 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σελ. 61.

είναι πλέον βασικό κοινωνικό αίτημα. Ο Ρουσσώ του *Κοινωνικού Συμβολαίου* ζητά ασφάλεια, ιδιοκτησία, ελευθερία.

Η γενεσιουργός πράξη, λοιπόν, της κοινωνίας αποτελεί ένα συμβόλαιο μεταξύ των μελών της ιδρυτικής συνέλευσης, κατά το οποίο ο καθένας ριζικά και ανεπιφύλακτα εκχωρεί στην κοινότητα όλα του τα δικαιώματα.⁷⁹ Ο καθένας γίνεται ταυτόχρονα κυρίαρχος και υπήκοος (σε αντίθεση με τον Χομπς όπου κατά τη συγκρότηση της κυρίαρχιας οι συμβαλλόμενοι γίνονται υπήκοοι του κυρίαρχου), οι δε λέξεις υπήκοος και κυρίαρχος», γράφει ο Ρουσσώ, «είναι ταυτόχρονοι συσχετισμοί, των οποίων η ιδέα είναι συγκεντρωμένη σε μια μόνο λέξη, πολίτης.»⁸⁰ Η στιγμή της συγκρότησης της κυρίαρχιας είναι η στιγμή που το άτομο αναβαθμίζεται σε πολίτη μέσω μιας ορθολογικής και συνειδητής επιλογής. Προϋποθέτει ομοφωνία και ως είναι η μοναδική ομοφωνία που πρόκειται να υπάρξει. Οι διαφωνούντες με τη συμβολαϊκή πράξη θεωρούνται ξένοι από το σώμα των πολιτών.⁸¹ Κοινό, σημείο, ωστόσο μεταξύ Χομπς και Ρουσσώ παραμένει το γεγονός ότι τα άτομα παραδίδουν σε απόλυτο βαθμό την ισχύ τους στον κυρίαρχο. Επιπλέον η σύμβαση γίνεται μεταξύ όλων, όπως και στον Χομπς, για να είναι «όσο πιο τέλεια γίνεται».⁸²

Η κοινότητα συνιστά πλέον μια κυρίαρχη οντότητα, «ένα ηθικό και συλλογικό σώμα»⁸³ που αποσκοπεί στην αυτοσυντήρησή της και στην ευημερία όλων των μελών της.⁸⁴ Αυτή η κοινή ευημερία, εκφράζεται από την έννοια της γενικής βούλησης, υπό την καθοδήγηση της οποίας θέτει έκαστος το πρόσωπο και όλη του τη δύναμη.⁸⁵ Περιεχόμενό της είναι η ισότητα και η ελευθερία, τα μεγαλύτερα αγαθά.⁸⁶ Η γενική βούληση δεν ταυτίζεται με τη βούληση όλων. Υποδεικνύει πάντοτε το γενικό καλό και αποσκοπεί πάντοτε στο δημόσιο συμφέρον,⁸⁷ σε αντίθεση με τις επιμέρους βουλήσεις που υποδεικνύουν το καλό του μεμονωμένου ατόμου. Η γενική βούληση είναι αλάθητη και η επιμέρους διαφοροποίηση των ατόμων από αυτήν σημαίνει ότι τα άτομα

79 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 62.

80 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 156.

81 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 174.

82 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 62.

83 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π.

84 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 146 και σελ. 170.

85 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 62.

86 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 106.

87 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 77.

σφάλλουν και πρέπει να συμμορφωθούν προς αυτήν. Ο εξαναγκασμός συμμόρφωσης με τη γενική βούληση σημαίνει ότι το άτομο εξαναγκάζεται να είναι ελεύθερο.⁸⁸

Όπως και στον Χομπς, η κυριαρχία είναι αναπαλλοτρίωτη,⁸⁹ και επειδή είναι αναπαλλοτρίωτη είναι και αδιαίρετη.⁹⁰ (Στον Χομπς δε, ισχύει το αδιαίρετο πολιτικής και θρησκευτικής εξουσίας στο πρόσωπο του κυρίαρχου.) Επιπλέον, ο κυρίαρχος στον Ρουσσώ, ως συλλογική οντότητα, δεν είναι αντιπροσωπεύσιμος παρά μόνο από τον εαυτό του,⁹¹ κάτι που σημαίνει ότι πρακτικά, πάντοτε κυρίαρχος είναι ο λαός. Εδώ έχουμε άλλη μια σημαντική διαφοροποίηση από τον Χομπς, όπου η πηγή της κυριαρχίας είναι τα άτομα. Εδώ, μολονότι τα άτομα συνάπτουν την αρχική συμφωνία, δεν παραμένουν τα ίδια η πηγή της κυριαρχίας, αλλά η ηθική, συλλογική οντότητα που δημιουργούν· τα άτομα γίνονται λαός.

Άρα τις αποφάσεις, δηλαδή τους νόμους, τις παίρνει μόνον ο λαός, κάτι που παραπέμπει στην άμεση δημοκρατία (άλλωστε ο Ρουσσώ αρύεται κυρίως από την αρχαία Αθήνα, τη Σπάρτη και τη Ρώμη). Ο λαός μπορεί ανά πάσα στιγμή να ανατρέψει αυτά που έχει ο ίδιος ορίσει, αφού πάντοτε ο νόμος είναι η λαϊκή βούληση. Αντίθετα στον Χομπς η πράξη του συμβολαίου είναι ακατάλυτη και καμία μεταγενέστερη πράξη δεν μπορεί να την ανατρέψει ή να την καταστήσει άκυρη, όπως καμία μεταγενέστερη σύμβαση δεν μπορεί να ακυρώσει μια προγενέστερη. Έτσι εξασφαλίζεται η κυριαρχία και η νομιμότητά της.

Ωστόσο λαϊκή κυριαρχία δεν σημαίνει και δημοκρατία. Την αρχική αυτή φαινομενική αντινομία ο Ρουσσώ ξεπερνά μέσω της διάκρισης των εξουσιών και εδώ γίνεται εμφανές και το ρεπουμπλικανικό πνεύμα του. Ο Ρουσσώ ενδιαφέρεται για την ευνομούμενη πολιτεία και όχι για τη δημοκρατία αναγκαστικά, που, όμως, θα μπορούσε να αποτελέσει ευνομούμενη πολιτεία. Κυρίαρχος, ξεκαθαρίζει ο Ρουσσώ, είναι ο νομοθέτης. Οι νόμοι, λέει επίσης, αποτελούν έκφραση της γενικής βούλησης και αφού αυτή δεν είναι αντιπροσωπεύσιμη, νομοθέτης είναι αναγκαστικά ο λαός, πάντοτε και απαρέγκλιτα,⁹² και αφού ο λαός είναι πάντοτε νομοθέτης είναι και πάντοτε ο κυρίαρχος· εντούτοις, την εκτελεστική εξουσία, δηλαδή την κυβέρνηση, μπορεί να την ασκεί ένα άλλο σώμα, υπόλογο στη γενική βούληση. Η διάκριση μεταξύ των δύο εξουσιών γίνεται στη βάση του καθολικού και του επιμέρους. Οι νόμοι, μας λέει ο Ρουσσώ εί-

88 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σελ. 66.

89 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σελ. 73.

90 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σελ. 75.

91 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σελ. 73.

92 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σελ. 112.

ναι η έκφραση του γενικού, η έκφραση της γενικής βούλησης.⁹³ Ενώ «οποιαδήποτε λειτουργία που αφορά ένα επιμέρους ζήτημα δεν εμπίπτει στη νομοθετική εξουσία.»⁹⁴ Εμπίπτει στην εκτελεστική, ας συμπληρώσουμε. Ο Ρουσσώ παρομοιάζει τη σχέση εκτελεστικής/νομοθετικής εξουσίας με τη σχέση σώματος/ψυχής. Γράφει:

Τι είναι λοιπόν η κυβέρνηση; Ένα ενδιάμεσο σώμα που εγκαθιδρύεται μεταξύ των υπηκόων και του κυρίαρχου για την αμοιβαία ανταπόκρισή τους, επιφορτισμένο με την εκτέλεση των νόμων και τη διατήρηση τόσο της αστικής όσο και της πολιτικής ελευθερίας.⁹⁵

Και λίγο πιο κάτω:

Αποκαλώ λοιπόν κυβέρνηση ή ανώτατη διοίκηση τη νόμιμη άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, και ηγεμόνα ή άρχοντα το άτομο ή το σώμα που είναι επιφορτισμένο με τη διοίκηση αυτή.⁹⁶

Δεν μπορούμε εδώ παρά να παρατηρήσουμε ότι ο Ρουσσώ κάνει έναν συμβιβασμό μεταξύ της πολιτικής του ουτοπίας και της πραγματικότητας. Όπως προηγουμένως με την ιδιοκτησία, έτσι και τώρα με τη διάκριση των εξουσιών, προσπαθεί να προσαρμόσει το μοντέλο του στην πολιτική πραγματικότητα. Η Ρώμη, η Αθήνα, η Σπάρτη, τα πρότυπά του είναι παρελθόν. Ο ίδιος ζει στην περίοδο της απολυταρχίας και πρέπει να συνδυάσει τη θεωρία με την πραγματικότητα. Έτσι τροποποιεί το μοντεσκιανό μοντέλο ώστε να ταιριάζει στη δική του θεωρία του Κοινωνικού Συμβολαίου. Παράλληλα, ο έμφυτος ρεπουμπλικανισμός του (που προέρχεται ακριβώς από τα αρχαία του πρότυπα) τον οδηγεί σε μια προτίμηση παρόμοια με εκείνη του προπάτορα της πολιτικής επιστήμης, του Αριστοτέλη: Ο Ρουσσώ εκφράζει την αριστοτελική θέση ότι για κάθε λαό είναι προτιμότερο ένα άλλο πολίτευμα.⁹⁷ Ο ίδιος εκφράζει μια αποστροφή προς τη δημοκρατία και μια προτίμηση προς την τιμοκρατία, την πραγματική, όπως λέει, αριστοκρατία. Γράφει ότι «Είναι αντίθετο στη φυσική τάξη να κυβερνά η πλειοψηφία και να κυβερνάται η μειοψηφία.»⁹⁸ Θα ήταν ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς ότι το

93 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 88.

94 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 89.

95 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 112.

96 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 113.

97 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 122.

98 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όπ.π., σελ. 124.

επιχείρημα του Ρουσσώ για την διακυβέρνηση είναι παραπλήσιο με του Αριστοτέλη για τη δουλεία, για το οποίο – σημειωτέον – ο Ρουσσώ του ασκεί κριτική⁹⁹ (άρα και ο αντίλογος στον Ρουσσώ θα μπορούσε να προέρχεται από τον Ρουσσώ). Παρακάτω επίσης γράφει, θυμίζοντάς μας τον Πλάτωνα στην *Πολιτεία*: «Εν ολίγοις, η άριστη και φυσικότερη τάξη είναι οι σοφότεροι να κυβερνούν το πλήθος, όταν είμαστε βέβαιοι ότι το κυβερνούν προς όφελός του και όχι προς όφελος των ιδίων».¹⁰⁰

Τα σημεία αυτά είναι σημεία όπου ο πολιτικός ρεαλισμός υπερισχύει της πολιτικής θεωρίας. Το ιδανικό συμβιβάζεται με το εφικτό και από ένα σημείο και μετά στην ανάγνωση του *Κοινωνικού Συμβολαίου* είναι εμφανής η αγωνία του συγγραφέα να συνδέσει τα αφετηριακά του αιτήματα της ελευθερίας, ισότητας και λαϊκής κυριαρχίας με τη ζοφερή πραγματικότητα. Ας επισημάνουμε δύο πράγματα από όλα αυτά. Πρώτον: τον ρεπουμπλικανισμό του Ρουσσώ, απότοκο της λατρείας του για τους αρχαίους και, δεύτερον: τον οξύ ρεαλισμό του. Ότι προϋπόθεση πάνω απ' όλα για τη διάρκεια της ευνομούμενης πολιτείας είναι η ελάττωση των οικονομικών ανισοτήτων. Χρειάζεται, λέει ο Ρουσσώ, «μεγάλη ισότητα στις τάξεις και στις περιουσίες, χωρίς την οποία η ισότητα στα δικαιώματα και την εξουσία δεν μπορεί να διαρκέσει».¹⁰¹ Αυτά τα λόγια τα έχει ξαναπεί ο Ρουσσώ στον ορισμό του περί ισότητας, όπως είδαμε προηγουμένως, και αποτελούν ένα κομβικό σημείο για όσα μας απασχολούν εδώ, από την άποψη ότι είναι μια σαφής αναγνώριση του αναπόσπαστου και αδιαίρετου χαρακτήρα που έχουν η πολιτική και η οικονομία. Οι ηθικές προϋποθέσεις της αφηρημένης ελευθερίας και της ισότητας ως συγκροτησιακές προϋποθέσεις του ίδιου του ανθρώπου, αλλά και η συγκεκριμένη ισότητα απέναντι στον νόμο, δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν παρά σε ένα καθεστώς μιας ορισμένης υλικής ισότητας. Με άλλα λόγια, στο επίπεδο της πράξης, οι υλικοί όροι έχουν προτεραιότητα επί των μη υλικών, ή τουλάχιστον πολιτική, ηθική και οικονομία βρίσκονται σε βαθιά αλληλεπιδραστική σχέση μεταξύ τους.

99 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σελ. 50-51.

100 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σελ. 128.

101 Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σελ. 125.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ - ΣΥΝΟΨΗ

Είδαμε ότι στον Χομπς οι έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας δεν έχουν αναφορά σε αξιακά περιεχόμενα, η μεν ελευθερία ανάγεται στο καρτεσιανό σχήμα της απεμπόλησης των εμποδίων της κίνησης, η δε ισότητα δεν αποτελεί παρά μια τάξη μεγέθους. Ωστόσο, σε όλο το έργο παρατηρήσαμε λανθάνουσες ηθικές βάσεις. Η ειρήνη αποτελεί σκοπό και προϋπόθεση της κοινωνίας, καθώς και διακηρυγμένος νόμος της φύσης. Ειδικότερα για τους νόμους της φύσης είδαμε ότι οι νόμοι συνοψίζονται στη γενική αρχή: «Μην κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό του», φράση που παραπέμπει απευθείας στην χριστιανική ηθική. Στην ουσία οι νόμοι της φύσης αποτελούν πρακτικές υποδείξεις για το πώς πρέπει να ζει κανείς, αποκτώντας ένα ιδιαίζον ηθικό περιεχόμενο και ένα άτυπο εγχειρίδιο πολιτικής παιδείας. Είδαμε ήδη πώς οι πρώτοι νόμοι της φύσης παραπέμπουν προς τη σύσταση της ανθρώπινης κοινωνίας. Οι δε επόμενοι αναφέρονται στη διατήρησή της. Ο ίδιος ο Χομπς αναφέρει ότι η μοναδική ηθική φιλοσοφία είναι η επιστήμη των νόμων της φύσης.¹⁰² Ο ίδιος ο Λεβιάθαν, δε, είναι ένα ον ηθικό, ενώ η ίδια η πορεία προς την οργανωμένη κοινωνία είναι η πορεία του φυσικού ανθρώπου προς μια ύπαρξη ηθική.

Η ευημερία, στην οποία αποσκοπεί εν μέρει η ανθρώπινη κοινωνία συνίσταται, όπως είδαμε, στη γενική αρχή της απολαβής ενός των αποτελεσμάτων της εργασίας του, μια δήλωση που παραπέμπει στην προτεσταντική ηθική της εργασίας και που σχετίζεται με ένα ολόκληρο σύστημα αξιών, βασισμένο βεβαίως σε ένα πολύ συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής και καταμερισμού της εργασίας. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, οι απολαβές είναι σε ατομικό επίπεδο. Δεν υπάρχει συλλογική ευημερία πέραν από αυτή που μπορεί να προκύψει αθροίζοντας τις επιμέρους ατομικές «ευημερίες», ενώ οι μεγαλύτερες βλάβες που μπορεί κάποιος να υποστεί είναι η απώλεια αυτή της ευημερίας ή/και της ίδιας του τη ζωής.

Γι' αυτό και το πιο σημαντικό αγαθό στον Χομπς είναι εν τέλει η ζωή. Η σημαντικότητά της την καθιστά αυταξία. Το δικαίωμα στην αυτοάμυνα είναι το μόνο δικαίωμα

102 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν...*, όπ.π., σελ. 227.

από το οποίο κανένας δεν μπορεί να παραιτηθεί και στην περίπτωση που ο κυρίαρχος απειλήσει τη ζωή του ατόμου, αυτό διατηρεί το δικαίωμα να αμυνθεί, καταγγέλλοντας μονομερώς το συμβόλαιο και επιστρέφοντας στην φυσική κατάσταση. Ενδιαφέρον παρεπόμενο της συστηματικότητας και εντελέχειας του χομπσιανού σχήματος αποτελεί και η αναφορά στη δουλεία. Ο σκλάβος, επειδή ακριβώς δεν υπάγεται στο συμβόλαιο διατηρεί κάθε νόμιμο δικαίωμα να αποδράσει και να θανατώσει τους δεσμώτες του.

Αξίζει να σημειωθεί ότι μολονότι ο Χομπς απαιτεί από τα άτομα πλήρη υποταγή στην εξουσία (αφού και μια κακή εξουσία είναι προτιμότερη από το χάος της αναρχίας), εντούτοις διατηρεί για αυτά μια ύστατη γραμμή άμυνας, όπου όταν έρθουν σε σύγκρουση με αυτήν μπορούν να υπερασπιστούν τον εαυτό τους. Σε τελευταία ανάλυση η αναίρεση της ύπαρξης των ατόμων συνιστά αναίρεση της κοινωνίας.

Η βασική ρήξη του Ρουσσώ με τη φιλελεύθερη παράδοση μπορεί να επικεντρωθεί σε αυτό ακριβώς το σημείο: για τον Ρουσσώ δεν υπάρχει διαμάχη ατόμων και κράτους. Το κράτος ταυτίζεται με τη γενική βούληση, η οποία είναι οι πολίτες ως ενιαίο και συγκροτημένο σώμα που αποφασίζουν για τον εαυτό τους. Τα επιμέρους συμφέροντα που αντιτίθενται στη γενική βούληση γίνονται αντιληπτά ως αποκλίσεις από το κοινό καλό που εκφράζεται μέσα από τη γενική βούληση. Η διαρκής αυτή ομοφωνία διατηρεί το κύρος της χάρη στο περιεχόμενο της γενικής βούλησης, που είναι η ισότητα και η ελευθερία, όπως και από τη συνειδητή επιλογή του καθενός να μετέχει στο πολιτικό κοινό, γενόμενος ταυτόχρονα υπήκοος και κυρίαρχος, δηλαδή πολίτης, μέλος μιας ηθικής οντότητας με δικαιώματα και υποχρεώσεις. Η υπακοή καθενός στους νόμους της πόλης είναι η υπακοή καθενός στις δικές του επιταγές, που του εξασφαλίζουν την ελευθερία του, δηλαδή την ανθρώπινή του υπόσταση. Ο ελεύθερος άνθρωπος του Ρουσσώ είναι κατεξοχήν ένα ον ηθικό.

Σε συνέχεια αυτής της σκέψης, δεν υπάρχει ανθρώπινη ιδιότητα εκτός της κοινωνίας. Αυτό έρχεται, ενδεχομένως, σε αντίθεση με τον ελεύθερο πρωτόγονο που έχει αναφέρει ο Ρουσσώ στον *Λόγο περί Ανισότητας*. Ωστόσο πρόκειται για δύο τελείως διαφορετικά πλάσματα. Η βασική διαφορά είναι ότι ο κοινωνικός άνθρωπος είναι ένα πλάσμα ηθικής, όπου το περιεχόμενό της είναι το περιεχόμενο της γενικής βούλησης, δηλαδή η ισότητα και η ελευθερία και πεδίο δράσης το κοινό καλό, η επικέντρωση στην ολότητα. Ο ευτυχισμένος πρωτόγονος άνθρωπος είναι ένα ον ανώριμο και καθαρά συναισθηματικό, του οποίου η ελευθερία και ευτυχία συνίστανται στην απλά ανεμπόδιστη ικανοποίηση των αναγκών. Η «πρωτόγονη ελευθερία» δεν αποτελεί δομικό και συγκροτησιακό στοιχείο του ανθρώπου, αλλά μια εξωτερική μετρήσιμη (με βάση την ισχύ του ατόμου) δύναμη που επιτρέπει ή αποτρέπει την κίνηση προς τις επιθυμίες.

Μεταφέροντας αφαιρετικά αυτό το σχήμα στη γενικότερη συζήτηση μπορούμε να πούμε ότι έχουμε από τη μια μεριά τη διαφωτιστική παράδοση: την αναζήτηση της

ισότητας και της ελευθερίας μέσα από μία ολότητα που αυτοπραγματώνεται. Σε αντιδιαστολή θα παραθέσουμε αντιστοίχως αφαιρετικά το νεοφιλελεύθερο αίτημα (ας επαναληφθεί, ωστόσο, ότι ουποσώς ο Χομπς αποτελεί εκφραστή της νεοφιλελεύθερης παράδοσης. Η αντιπαράσταση εδώ γίνεται σχηματικά): την αναζήτηση της ασφάλειας και ευημερίας των μεμονωμένων ατόμων και αντίστοιχα τον περιορισμό του κράτους, (στην ουσία όμως τον περιορισμό της δημόσιας σφαίρας, δηλαδή του κοινού τύπου). Χωρίς να θέλουμε να υποβιβάσουμε καθόλου την αξία του Χομπς, είδαμε πως αυτό το σχήμα περιέχει στοιχεία που το καθιστούν κάπως ασταθές (αντίστοιχη ένταση παρατηρήσαμε και σε ορισμένα σημεία στον Ρουσσώ) σε μια συγκεκριμένη κριτική και πως τελικά είναι αμφιλεγόμενο το κατά πόσο είναι δυνατή η συγκρότηση μιας κοινωνικής θεωρίας που θα είναι «καθαρά» και μηχανιστικά κοινωνική και αντιστοίχως «καθαρά» οικονομική κ.ο.κ. Η ανάγκη της ενότητας της θεωρίας πηγάζει από την ανάγκη της ενότητας της κοινωνίας και αντίστροφα και η βάση της πλήρωσης του αιτήματος αυτού είναι η αναζήτηση της ελευθερίας του καθενός μέσα στον άλλο.

Σήμερα, στους καιρούς της τυραννίας των ειδικών, της υπέρμετρης εξειδίκευσης και της απόλυτης ιδιώτευσης, τα άτομα έχουν τη μεγαλύτερη κρίση ταυτότητας από ποτέ. Όπως κατακερματίζεται η εργασία, έτσι κατακερματίζονται και οι συνειδήσεις. Το οικονομικό εξορίζεται από το πολιτικό. Το ηθικό εξορίζεται από το πολιτικό. Λέξεις όπως η Δημοκρατία και η Δικαιοσύνη επαναλαμβάνονται συνεχώς από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης, ενώ φαίνεται να έχουν χάσει το νόημά τους. Η ελεύθερη αγορά, η κινητήριος ιδέα πίσω από το φάσμα μιας ανεύθυνης και απάνθρωπης εν τέλει παγκοσμιοποίησης επενδύεται με κούφιους όρους και ιδεοληψίες. Μικρότερο κράτος, προστάζουν τα δόγματα του Σικάγο. Λιγότερο εμείς, περισσότερο εγώ. Λιγότερη ελευθερία, περισσότερη ασφάλεια. Όμως, όπως άλλωστε χαρακτηριστικά είχε πει ο πατέρας της αμερικανικής επανάστασης, Βενιαμίν Φραγκλίνος: «Σε εκείνους που προτιμούν την ασφάλεια από την ελευθερία δεν αξίζει τίποτα από τα δύο».

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΡΩΤΟΓΕΝΕΙΣ ΠΗΓΕΣ

Ζαν Ζακ Ρουσσώ

- Rousseau, J.J., *Œuvres complètes*, τόμ. ΙΙΙ, εισ.-σχόλ. Bernard Gagnebin, εκδ. Gallimar, Παρίσι 1964, επανέκδ. 2011.
- Ρουσσώ, Ζ.Ζ., *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου – Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, επιμ.-εισ.-σημ.-επίμ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2004, ανατ. 2011.
- Ρουσό, Ζ.Ζ., *Πραγματεία περί τη καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφ. Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, 2η έκδ., εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1999.
- Rousseau, J.J., *The Social contract and discourses*, μτφ.-εισ. G.D.H. Cole, εκδ. BN Publishing, LaVergne TN 2011.

Τόμας Χομπς

- Hobbes, T., *Leviathan*, επιμ.-εισ.-σχόλ. J.C.A. Gaskin, εκδ. Oxford University Press, Oxford 1996, επανέκδ. 2008.
- Χομπς, Τ., *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινωνότητας*, εισ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, μτφ. Γρηγόρης Πασχαλίδης – Αιμίλιος Μεταξόπουλος, εκδ/ Γνώση, Αθήνα 2006.

Βιβλία

- Αγγελίδης Μ. – Ψυχοπαίδης Κ. (επιμ.), *Κείμενα Πολιτικής Οικονομίας και Θεωρίας της Πολιτικής*, Εξάντας/Αξιολογικά, Αθήνα 1992.
- Αγγελίδης, Μ., *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1993.
- Αγγελίδης Μ., *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes - John Locke*, εκδ. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1994.
- Αγγελίδης Μ., *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 2008.
- [επιμ.] Azizoğlu R., Φαράκλας Γ., *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για τη σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά τη γέννησή του*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2012.
- Κιτρομηλίδης Μ.Π., *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων*, εκδ. Πορεία, Αθήνα 1998, Α΄ έκδ. εκδ Διάπτων, Αθήνα 1989.
- Cranston, M.W., *Hobbes and Rousseau. A Collection of critical essays*, εκδ. Anchor Books, Garden City, N.Y. 1972.
- Λεβίν, Α., *Η γενική βούληση*, μτφ. Γιώργος-Ίκαρος Μπαμπασάκης, εκδ. Στάχυ, Αθήνα 2000.
- Μακφέρσον Κ. Μπ., *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1986.
- MacPherson, C.B., *The Political Theory Of Possessive Individualism: Hobbes To Locke*, εκδ. Oxford University Press, 1964.
- Μανιάτης Γ., *Η διαλεκτική της χειραφέτησης. Η σχέση πολιτικής και ηθικής*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 2011.
- Μανιάτης Γ., *Το προσωπείο και το πρόσωπο. Ο Ρουσσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 2011, Α΄ έκδ. εκδ. Στάχυ, Αθήνα 2000.
- Berlin I., *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μτφ. Γιάννης Παπαδημητρίου, εκδ. Scripta, Αθήνα 2001.
- Πατέλλη, Ι., *Η Φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, εκδ. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995.
- Raphael D.D., *Hobbes: Morals and Politics*, εκδ. Allen & Unwin, 1977.
- Σταρομπινσκι Ζ., *Η διαφάνεια και το εμπόδιο*, μτφ. Παπαγιώργης Κωστής, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005.
- Hall S., Gieben B., *Η διαμόρφωση της νεωτερικότητας. Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, μτφ. Θανάσης Τσακίρης – Βίκτωρ Τσακίρης, Β΄ έκδ., εκδ. Σαββάλας,

Αθήνα 2003.

Hampson, N., *Ο διαφωτισμός. Μια αποτίμηση για τις παραδοχές, τις θέσεις και τις αξίες του*, μτφ. Δήμητρα Γ. Μπεχλικούδη, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα χ.χ.

Hampton J., *Hobbes and the social contract tradition*, εκδ. Cambridge University Press 1986.

Hobbes, T., Locke J., Rousseau J.-J., Kant I., Hegel G.W.F., *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*, μτφ.-εισ.-επιμ. Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας, εκδ. Σαββάλας / Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2005.

Χορκαμίερ Μ., Αντόρνο Τ.Β., *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, επίμ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1996.

Ψυχοπαίδης, Κ., *Εισαγωγή στην πολιτική επιστήμη*, επιμ.-πρόλ. Βασίλης Μαγκλάρας, εκδ. Ποταμός, Αθήνα 2010.

Ψυχοπαίδης, Κ., *Ιστορία και μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994.

Άρθρα

Αγγελίδης Μ., «Σε τι χρησιμεύουν ακόμη οι κοινωνικές επιστήμες;», αδημοσίευτη δι-
άλεξη.

Αγγελίδης Μ., «Κοινωνική ανισότητα – κοινωνικό συμβόλαιο: Μεταβάσεις», περ.
Αξιολογικά, αρ. τεύχ. 28, Χειμώνας 2012.

Γκιούρας Θ., «Ιδιοκτησία και ελευθερία στις θεωρίες του Justus Möser και του Jean-
Jacques Rousseau», περ. *Αξιολογικά*, αρ. τεύχ. 10, Αθήνα, Μάιος 1997.

Γρηγοροπούλου Β., «Το πρόβλημα της ελευθερίας στο Leviathan του T. Hobbes. Η
σχέση της ελευθερίας και της εξουσίας στο Leviathan», περ. *Λεβιάθαν*, τεύχ. 4, Αθή-
να 1989.

Melzer A.M., «Rousseau and the Problem of Bourgeois Society», περ. *The American
Political Science Review*, Τομ. 74, αρ. τευχ. 4 (Δεκ., 1980), σελ. 1018-1033.

Taylor A.E., «The ethical doctrine of Hobbes», περ. *Philosophy*, τόμ. 13, αρ. τεύχ.52,
Οκτ., 1938, εκδ. Cambridge University Press.

