



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ  
**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**ΠΕΤΣΑΝΗΣ Χ. ΙΩΑΝΝΗΣ**

**Η ΣΧΕΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΝΟΜΟΥ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΟΤΗΤΑΣ  
ΣΤΗΝ «RÉPUBLIQUE» ΤΟΥ ROUSSEAU**

**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019



**Η ΣΧΕΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΝΟΜΟΥ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΟΤΗΤΑΣ  
ΣΤΗΝ «RÉPUBLIQUE» ΤΟΥ ROUSSEAU**





**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**ΠΕΤΣΑΝΗΣ Χ. ΙΩΑΝΝΗΣ**

**Η ΣΧΕΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΝΟΜΟΥ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΟΤΗΤΑΣ  
ΣΤΗΝ «RÉPUBLIQUE» ΤΟΥ ROUSSEAU**

**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019



## Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. **Στέφανος Δημητρίου**, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας της Σχολής Πολιτικών Επιστημών του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Σπουδών (επιβλέπων)
2. **Δρόσος Διονύσιος**, Καθηγητής του Τμήματος Πολιτικών Επιστημών της Σχολής Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου (μέλος)
3. **Πρελορέντζος Ιωάννης**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρούσης μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.





## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ.....	11
--------------------------	----

### ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ:

#### ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

<b>I. ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ.....</b>	<b>14</b>
1. Ηθική και πολιτική. Μελέτη του ανθρώπου εντός της κοινωνίας.....	14
2. Η ανάπτυξη της επιστημονικής σκέψης κατά τους Νεότερους Χρόνους και η επίδρασή της στην αναμόρφωση του ηθικοπολιτικού στοχασμού της εποχής.....	20
3. Αναμόρφωση του περιεχομένου των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων.....	24
4. Το πρότυπο της φιλοσοφικής σκέψης κατά τον Διαφωτισμό.....	31
5. Η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου και η μεθοδολογική της λειτουργία στην έρευνα για τον άνθρωπο και την κοινωνία .....	38
<b>II. ΣΥΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ.</b>	
<b>ΤΟ ΡΟΥΣΣΩΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ.....</b>	<b>42</b>
1. Η κοινωνική κριτική του Rousseau.....	42
2. Ο άνθρωπος στη φυσική και την κοινωνική κατάσταση.....	55
3. Το κοινωνικό συμβόλαιο υπό ρουσσωικούς όρους.....	68

### ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ:

#### Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΩΣ ΙΣΟΤΙΜΗ ΥΠΑΓΩΓΗ ΣΤΟΝ ΝΟΜΟ

<b>I. ΗΘΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ - ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ.....</b>	<b>76</b>
<b>II. ΤΟ ΡΕΠΟΥΜΠΛΙΚΑΝΙΚΟ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΟ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑ ΩΣ ΚΑΤΑΛΛΗΛΟΤΕΡΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ.....</b>	<b>85</b>

<b>1. ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ.....</b>	<b>85</b>
1.1 Προσδιορισμός της έννοιας της κυριαρχίας της γενικής βούλησης μέσα από την έννοια της ελευθερίας.....	85
1.2 Η ατομική ελευθερία και τα δικαιώματα σε σχέση με την κυριαρχία της γενικής βούλησης.....	94
1.3 Η γενική βούληση. Ανάλυση των κοινωνικοπολιτικών όρων υπό τους οποίους εκδηλώνεται και της μορφής που προσλαμβάνει.....	98
1.4 Η γενική συνέλευση και η έννοια του νόμου.....	101
1.5 Η λειτουργία της κυβέρνησης.....	109
<b>2. ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ.....</b>	<b>122</b>
<b>3. Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ ΑΙΣΘΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΜΕ-</b> <b>ΣΩ ΤΗΣ ΑΙΣΘΗΣΗΣ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ.....</b>	<b>130</b>
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	136
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	140
SUMMARY.....	147

## ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Η ηθικοπολιτική σκέψη του Rousseau διακρίνεται για τον συστηματικό χαρακτήρα της χωρίς να υπάγεται στο αυστηρό πλαίσιο της δομής ενός ολοκληρωμένου θεωρητικού συστήματος εξήγησης της πραγματικότητας. Ο χαρακτήρας αυτός αποτυπώνεται εναργώς στον τρόπο με τον οποίο τα κείμενα αντιμετωπίζουν τα υπό πραγμάτευση ηθικοπολιτικά προβλήματα, ιδίως στους όρους με βάση τους οποίους ο φιλόσοφος επιλέγει να τα πραγματευθεί, καθώς και στη μέθοδο που ακολουθεί. Η βασική ιδέα που καθορίζει τους ανωτέρω όρους υπό τους οποίους εκδιπλώνεται η σκέψη του και συγκροτείται η επιχειρηματολογία του θέτει την ελευθερία ως δυνατότητα αυτοκαθορισμού βασιζόμενη στην επαρκή δύναμη και την αυτόνομη βούληση του προσώπου. Το βασικό διακύβευμα της ηθικοπολιτικής του θεωρίας εντοπίζεται στην ανάλυση των προϋποθέσεων υπό τις οποίες η ελευθερία του προσώπου διατηρείται ακέραιη και ενισχύεται εντός της πολιτικής κοινωνίας. Στόχος της παρούσας εργασίας είναι η ανασυγκρότηση αυτής της ανάλυσης υπό το έρεισμα βασικών του θέσεων και στη βάση της εννοιολογικής σύζευξης μεταξύ της ελευθερίας, της ισότητας και του δικαίου.

Η αρχή γίνεται με την εξέταση της φυσικής κατάστασης και τη μετάβαση στην κοινωνική. Αποτελεί βασική γνωσιολογική θέση του Rousseau ότι ο άνθρωπος γεννιέται χωρίς να διαθέτει καμία εγγενή ειδική γνώση. Το μόνο που διαθέτει είναι η ικανότητα να γνωρίζει οτιδήποτε βρίσκεται εντός των ορίων των φυσικών του δυνατοτήτων που καθορίζουν η βιολογική και η ψυχοσυναισθηματική του δομή. Βασικές διαπλαστικές δυνάμεις της τελευταίας αποτελούν η ελευθερία του και η αγάπη προς τον εαυτό του. Συνοδευόμενες από την αδιαφορία προς τους άλλους, αίρουν τους ισχυρισμούς περί εγγενούς του κοινωνικότητας ή επιθετικότητας. Ο άνθρωπος στη φυσική του κατάσταση δεν διαθέτει σταθερά ούτε επιθετικές ούτε φιλικές τάσεις προς τους ομοειδείς του. Αυτό δεν εμποδίζει τον Rousseau από το να διατυπώσει την ιδέα περί ηθικού ενστίκτου του ανθρώπου, μιας παρόρμησης που λειτουργεί ως οιονεί ηθική συνείδηση και που εδράζεται στη φυσική ψυχοσυναισθηματική του δομή. Αυτό είναι το θεμέλιο στη βάση του οποίου ο άνθρωπος δύναται να αναπτύξει την περι

δικαίου συνείδηση, μια ιδιότητα που όπως επιχειρήθηκε να καταστεί σαφές στο παρόν κείμενο μπορεί να καλλιεργηθεί στην κοινωνικοπολιτική κατάσταση.

Προκειμένου να επιτευχθεί με συνέπεια η εξέταση της ρουσσωικής ηθικοπολιτικής σκέψης, θεωρήθηκε αναγκαίος ο κατά το δυνατόν ακριβέστερος εντοπισμός της θέσης της στο ιστορικό συγκείμενο της εποχής της. Αυτόν το σκοπό εξυπηρετεί η παράθεση των βασικών στοιχείων του πνεύματος της Νεωτερικότητας και των όρων εξέλιξης της ιστορικής πορείας των ιδεών κατά την περίοδο του Διαφωτισμού στο πρώτο μέρος της εργασίας. Ανεξάρτητα από το σημείο εκκίνησης, η εν λόγω πορεία πραγματοποιήθηκε ως εξελικτική πρόοδος σε κάθε τομέα του επιστητού. Στον πνευματικό τομέα η πρόοδος δεν συνίστατο αποκλειστικά και μόνο στη διεύρυνση των ορίων της γνώσης σχετικά με την αντικειμενική πραγματικότητα, αλλά εξίσου και στον προσδιορισμό των κανόνων λειτουργίας και μεθόδων έρευνας της σκέψης εν γένει. Εκτός από τα αντικείμενα της πραγματικότητας, η σκέψη έστρεφε το ερευνητικό της βλέμμα και προς τον ίδιο της τον εαυτό αναστοχαζόμενη τους σκοπούς, εξετάζοντας τις μεθόδους και ρυθμίζοντας τον τρόπο εκδίπλωσής της. Επομένως, όσον αφορά την επιδιωκόμενη πνευματική πρόοδο, αυτή δεν περιορίζεται στην ποσοτική συσσώρευση γνώσεων επί των φαινομένων της πραγματικότητας. Εντοπίζεται κυρίως στην ανάδειξη της ομοιογενούς και ενιαίας φυσικής δύναμης που υπάρχει στη φύση και δρα διαπλαστικά επ' αυτών, δηλαδή στον Λόγο που τα διέπει ή στους φυσικούς νόμους που τα καθορίζουν.

Το αίτημα προόδου διατυπωνόταν με βασικό περιεχόμενο την επιδιωκόμενη αποκατάσταση του αισθητού κόσμου απέναντι στην παραδοσιακή οντολογία, γνωσιοθεωρία και ηθική κατά τρόπο ορισμένες φορές πολεμικό ανάμεσα στη νοησιарχία και τον εμπειρισμό σε γνωσιολογικό επίπεδο, ανάμεσα στην κανονιστική ηθική και τον σκεπτικισμό σε ηθικό και ανάμεσα στον ατομοκεντρικό φιλελευθερισμό και τον ουμανισμό σε πολιτικό. Η παράθεση των ανωτέρω διακρίσεων δεν εξαντλεί βεβαίως το εύρος της πολλαπλότητας των πνευματικών στοιχείων του Διαφωτισμού, εκθέτει ωστόσο εκείνα με βάση τα οποία επιχειρήθηκε η ανάλυσή του στην παρούσα εργασία έως το σημείο όπου η πορεία φθάνει στη σκέψη του Rousseau. Ως προς τη σχέση της τελευταίας με το πνεύμα της προόδου, η τοποθέτηση που επιχειρείται να τεκμηριωθεί στο παρόν

κείμενο τάσσεται υπέρ της θέσης περί αποδοχής της προόδου από τον Rousseau. Αυτό που έχει σημασία είναι ο προσδιορισμός του περιεχομένου της προόδου στην οποία συγκατατίθεται, ώστε να αποκατασταθεί η αμφίλογη σχέση του φιλοσόφου με αυτήν.

Στο σημείο αυτό ευχαριστώ με ειλικρίνεια τον επιβλέποντα Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Στέφανο Δημητρίου για τη μεθοδική καθοδήγηση που μου παρείχε, καθώς και για την παιδαγωγική επίδραση που ασκεί το ακαδημαϊκό του ήθος. Ευχαριστώ επίσης τον Καθηγητή κ. Διονύσιο Δρόσο για τη βοήθεια που μου προσέφερε στην εκπόνηση της παρούσης εργασίας και στη βελτίωση της κριτικής μου ικανότητας μέσα από την παρακολούθηση των μαθημάτων του. Ακόμη, ευχαριστώ τον καθηγητή κ. Γιάννη Πρελορέντζο για τις πολύτιμες υποδείξεις του και για το ότι καλλιέργησε μέσα μου την επιθυμία να στραφώ προς τη φιλοσοφία. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στην αγαπητή φίλη κ. Παναγιώτα Σιούλα για το ειλικρινές ενδιαφέρον της και την εξαιρετικά πολύτιμη συμβολή της στην επιμέλεια της παρούσης εργασίας. Για τους ίδιους λόγους ευχαριστώ τον κ. Κωνσταντίνο Κοσκερίδη. Θερμές ευχαριστίες οφείλω στους συναδέλφους μου μεταπτυχιακούς φοιτητές και υποψήφιους διδάκτορες, ιδιαιτέρως προς την κ. Νικολέτα Ράπτη, για το θετικό βάρος της πολύτιμης συναναστροφής μας και τις γόνιμες συζητήσεις μας.

## ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

### I. ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

#### 1. Ηθική και πολιτική. Μελέτη του ανθρώπου εντός της κοινωνίας

«Πρέπει να μελετάμε την κοινωνία μέσω των ανθρώπων, και τους ανθρώπους μέσω της κοινωνίας: όσοι θελήσουν να πραγματευθούν χωριστά την πολιτική από την ηθική δεν θα εννοήσουν ποτέ τίποτα ούτε από τη μία, ούτε από την άλλη». <sup>1</sup> Η συγκεκριμένη φράση είναι ενδεικτική της ρουσσωικής θέσης, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος αποκτά πραγματική συνείδηση του εαυτού του μέσα στην πολιτική κοινωνία. Η αυτοσυνειδησία, ως γνώση της μοναδικότητας και διακριτότητας του εαυτού, προϋποθέτει τη χάραξη των ορίων ανάμεσα σε αυτόν και τους άλλους. Τούτη η διάκριση, ωστόσο, νομιμοποιείται υπό την προϋπόθεση της αναγνώρισης της ετερότητας των άλλων μέσα από την απόδοση του γνωρίσματος της μοναδικότητας και διακριτότητας και σε εκείνους, καθότι μια διάκριση μπορεί να πραγματοποιηθεί μονάχα ανάμεσα σε ομοειδή πράγματα. Η διαμόρφωση της αυτοσυνειδησίας και η ανάδυση του υποκειμένου επιτυγχάνονται λοιπόν στο πλαίσιο διυποκειμενικών σχέσεων. Η μετοχή σε κοινωνία προϋποθέτει την αμοιβαία αναγνώριση της προσωπικότητας και αξίας των εμπλεκομένων μερών, ως αναγκαία συνθήκη αυτοσυνειδησίας και κατανόησης της ετερότητας του άλλου, της θεώρησης του ετέρου ως υποκειμένου στον ίδιο βαθμό, φορέα δικαιωμάτων αντίστοιχων με εκείνα που φέρει το αυτοσυνείδητο υποκείμενο. Βασική προϋπόθεση για τη δημιουργία σχέσεων ανάμεσα σε ανθρώπους είναι η αμοιβαία αναγνώριση κοινών επιθυμιών και αναγκών, που οδηγεί στη συνειδητοποίηση της ομοιότητας και ισότητας σε οντολογικό και αξιακό επίπεδο αντιστοίχως. Αναγκαίος όρος λοιπόν είναι η αναγνώριση της υπαγωγής σε ένα κοινό γένος, τα βασικά γνωρίσματα του οποίου, όπως η ελευθερία και η ισότητα,

---

1. Βλ. J.- J. Rousseau, *Αιμίλιος ή Περί Αγωγής [Émile ou de l' education]*, μτφρ. Π. Γκέκα, επιμ. Γ. Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα, 2010, βιβλ. IV, σ. 45 (OC, IV, 524).

αποτελούν κοινά γνωρίσματα των μελών του. Αυτή θα μπορούσε να θεωρηθεί η βάση της καλλιέργειας της ηθικότητας.

Η θέση περί άρρηκτης σύνδεσης της ηθικής με την πολιτική έχει μακρά ιστορία, στην πορεία της οποίας έχει αποτελέσει αντικείμενο πραγμάτευσης από μεγάλο αριθμό στοχαστών. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας σύνδεσης, η κοινωνία νοείται ως όλον, ως δομική συνένωση αποτελούμενη από ατομικά στοιχεία. Η συγκρότησή της πραγματώνεται μέσω της συναρμογής των στοιχείων κατά τρόπο που να συντίθεται ορισμένη δομή, δηλαδή ένας διευθετημένος τρόπος διαπλοκής τους.<sup>2</sup> Η διαπλοκή των μερών εγκαθιστά ανάμεσά τους σχέσεις αλληλεξάρτησης που επιδρούν μορφοποιητικά στην ουσία τους, συνδέοντας το περιεχόμενό της με εκείνο του όλου κατά τρόπο που το μέρος να αναμορφώνεται ουσιαστικά ευρισκόμενο εντός του όλου. Κατά τρόπο ανάλογο η κοινωνία, ως πεδίο σταθερών σχέσεων ανάμεσα σε όντα που μοιράζονται κοινά φυσικά γνωρίσματα, συγκροτείται επί τη βάσει ορισμένης δομής, εντός της οποίας αναπτύσσονται οι δυνάμεις που επενεργούν στους ανθρώπους αναμορφώνοντάς τους από μονήρεις φυσικές οντότητες σε κοινωνικοπολιτικά άτομα· είτε εγχαράσσοντας στον άγραφο πίνακά τους τις ηθικοπολιτικές αρχές, είτε αφυπνίζοντας και ενεργοποιώντας τις εγγεγραμμένες στην ανθρώπινη φύση καθολικές ιδέες κοινωνικότητας.<sup>3</sup> Ως εκ τούτου, προκειμένου να μελετηθεί ο άνθρωπος και η κοινωνία στην οποία μετέχει, αναγνωρίζεται ως αναγκαία η γνώση του καταστατικού χάρτη της δεύτερης, ο οποίος καθορίζει τη δομή και τον σκοπό της, εφόσον μάλιστα εγγράφεται στην ουσία της ορισμένος τελεολογικός χαρακτήρας.<sup>4</sup> Με άλλα λόγια, αναγνωρίζεται

- 
2. Πβ. την πλατωνική θέση περί πολιτικής τέχνης ως τέχνης της συνύφανσης με γνώμονα το ορθό μέτρο: Πλάτων, *Πολιτικός*, 305e.
  3. Μέσα στο πλήθος των θεωριών υπό τις οποίες το ζήτημα της ανθρώπινης γνώσης κατέστη αντικείμενο πραγμάτευσης, είναι δυνατόν να εντοπιστούν δύο παραδοσιακές σχολές σκέψης που αντιμάχονται η μία την άλλη: Η μία περιλαμβάνει θεωρίες αισθησιοκρατικής ψυχολογίας και η άλλη θεωρίες που τεκμηριώνουν την εγγενή ύπαρξη έμφυτων γενικών ιδεών στην ψυχοσυναισθηματική και πνευματική δομή του ανθρώπου. Για την ανάλυση της εν λόγω προβληματικής, βλ. H. Windelband – W. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2005, Τόμ. Β', σσ. 230-231.
  4. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. IV, σσ. 100-102 (OC, IV, 578-580): «Κρίνω την τάξη του κόσμου αν και αγνώω την τελεολογία του, διότι, για να κρίνω αυτή την τάξη, μου αρκεί να συγκρίνω τα τμήματά του μεταξύ τους, να μελετήσω τη σύμπραξή τους, τους συσχετισμούς τους, να παρατηρήσω τη συμφωνία τους. Αγνώω γιατί το σύμπαν υπάρχει. Όμως, δεν μπορώ να μη δω πώς είναι διαμορφωμένο. Δεν μπορώ να μη διακρίνω την ενδόμυχη ανταπόκριση με την οποία τα όντα που το συνθέτουν προσφέρουν τα μεν στα δε αμοιβαία βοήθεια. [...] δεν βλέπω τίποτα που να μην είναι ταξινομημένο μέσα στο ίδιο το σύστημα και που δεν

ως αναγκαία η γνώση της πολιτικής βάσης επί της οποίας οργανώνεται η κοινωνία, αναγνώριση σημαντική στην ιστορία των ιδεών, που αποτυπώθηκε στη στροφή του ενδιαφέροντος του στοχασμού από τα φυσικά στα ανθρώπινα και κοινωνικά φαινόμενα.

Η μετάθεση του κέντρου βάρους του φιλοσοφικού στοχασμού από την κοσμολογία στην ανθρωπολογία συντελείται για πρώτη φορά στην ιστορία των ιδεών στους κόλπους της σωκρατικής διαλεκτικής και της σοφιστικής σκέψης.<sup>5</sup> Κατά την περίοδο εκείνη η φιλοσοφία και η επιστήμη εδραιώνουν τη θέση τους στον κοινωνικοπολιτικό βίο ως αναμορφωτικά στοιχεία του περιεχομένου του προς μια ανθρωποκεντρική κατεύθυνση, προσανατολισμένη στην πρακτική μάλλον και λιγότερο στη θεωρητική αξία της γνώσης. Η αναμόρφωση στο πεδίο της ηθικοπολιτικής σκέψης του φιλοσοφικού στοχασμού συντελείται από την ανάπτυξη της προβληματικής που διατυπώνεται υπό τους όρους, πρώτον, της αμφισβήτησης της αυταπόδεικτης, καθολικής και δεσμευτικής εγκυρότητας των πολιτικών νόμων και, δεύτερον, της ανάγκης για θεμελίωση της αξίας τους στη φύση. Το πρόβλημα τίθεται, μεταξύ άλλων, και ως αίτημα για αξιολογική

---

συμβάλλει στην ίδια τελεολογία [fin], δηλαδή τη συντήρηση του συνόλου στην κατεστημένη τάξη». Ο κόσμος αποτελεί ένα όλον που διέπεται από αρμονία και συμφωνία μεταξύ των μερών του και κατατείνει σε ορισμένο σκοπό. Μέσω του παραδείγματος κατά το οποίο ο άνθρωπος στέκεται για πρώτη φορά ενώπιον ενός ανοιγμένου ρολογιού από το οποίο λείπουν ορισμένα κομμάτια, περιγράφεται η πραγματική του θέση μέσα στον κόσμο. Δεν είναι αυτός ο ίδιος ο δημιουργός του κόσμου, συνεπώς δεν έχει καμία έγκυρη γνώση σχετικά με το πρώτο αίτιό του ή τον σκοπό που υπηρετεί. Ωστόσο, είναι αυτόπτης μάρτυρας της νομοτελειακής του δομής, καθώς η σχέση των μερών του που συναρμολογούνται αλληλοδιαπλεκόμενα, δίνοντας το ένα κίνηση στο άλλο, βρίσκεται εντός της ακτίνας της αντιληπτικής του ικανότητας και των αναλυτικών ικανοτήτων της νόησής του.

5. Η σταδιακή μετάβαση από τον μύθο στον λόγο διά του εξορθολογισμού των μεθόδων αναζήτησης των κοσμικών αρχών αποτελεί την πράξη γένεσης του φιλοσοφικού και επιστημονικού στοχασμού και συντελείται συστηματικά για πρώτη φορά κατά την περίοδο που καλείται προσωκρατική φιλοσοφία. Από το πλήθος των πηγών του το φιλοσοφικό αυτό ρεύμα εκδηλώθηκε ως συστηματική προσπάθεια ορθολογικής ερμηνείας του αντικειμενικού φυσικού κυρίως κόσμου με βάση την παρατήρηση και τη διενέργεια λογικών στοχασμών, απαλλαγμένων σημαντικά από συμβολικές και ανθρωπομορφικές προκείμενες. Για την κοσμολογική περίοδο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και την παράθεση των βασικών της στοιχείων, βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Α', σσ. 35-40. Για τα βασικά στοιχεία των προσωκρατικών φιλοσοφικών θεωριών, κυρίως σε σχέση με το θέμα της μετάβασης από το μύθο στο λόγο, βλ. Θ. Βέικος, *Οι Προσωκρατικοί*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, <sup>5</sup>1998, σσ. 14, 225-233· E. Cassirer, *Δοκίμιο για τον Άνθρωπο. Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Ανθρώπινου Πολιτισμού* [*An Introduction to a Philosophy of Human Culture*], μτφρ. Τ. Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα, 1985· G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, <sup>4</sup>2001, σσ. 24, 85· W. Nestle, *Από τον Μύθο στον Λόγο. Η Εξέλιξη της Ελληνικής Σκέψης από τον Όμηρο ως τη Σοφιστική και τον Σωκράτη* [*Von Mythos zum Logos*], μτφρ. Α. Γεωργίου, Γνώση, Αθήνα, 1999, τόμ. Α'.



αποτίμηση και διάκριση ανάμεσα σε ό,τι από τη μία μεριά υπαγορεύεται από τη φύση και είναι καθολικά έγκυρο και σε ό,τι από την άλλη έχει καθιερωθεί ως θεσμός με τη συνεχή επανάληψη ή έπειτα από συμφωνία και τίθεται υπό αμφισβήτηση.<sup>6</sup>

Στη βάση της σωκρατικής διαλεκτικής τίθεται ως κεντρικό ζήτημα η διερεύνηση του ερωτήματος «τι είναι ο άνθρωπος», αντικαθιστώντας τα ερευνητικά εργαλεία της προσωκρατικής φυσικής φιλοσοφίας, δηλαδή την εμπειρική παρατήρηση και τη λογική ανάλυση, με τη διαλεκτική μέθοδο αναμορφώνοντας τον τρόπο του φιλοσοφικού στοχασμού. Αποτελούσε ισχυρή πεποίθηση του Σωκράτη ότι ο άνθρωπος είναι αναγκαίο να μελετάται εντός του πεδίου δράσης του, δηλαδή εντός της πόλεως και της αγοράς, και η καταλληλότερη μέθοδος για κάτι τέτοιο είναι η διαλεκτική. Ο Cassirer σημειώνει στο *Δοκίμιο για τον Άνθρωπο* αναφορικά προς το συγκεκριμένο ζήτημα τα εξής: «Μπορούμε να συνοψίσουμε τη σκέψη του Σωκράτη λέγοντας ότι ορίζει τον άνθρωπο σαν το ον που, όταν του κάνουμε μια έλλογη ερώτηση, μπορεί να δώσει έλλογη απάντηση. Και η γνώση του και η ηθικότητά του περικλείονται σ' αυτό τον κύκλο. Ακριβώς με αυτή του τη θεμελιώδη ικανότητα, την ικανότητα ν' αποκρίνεται στον εαυτό του και στους άλλους, ο άνθρωπος γίνεται «υπεύθυνο» ον, ηθικό υποκείμενο».<sup>7</sup>

Προεκτείνοντας το πνεύμα της σωκρατικής σκέψης και αναγνωρίζοντας τον ποικίλο, πολύπλοκο και πολλές φορές αντιφατικό χαρακτήρα του βιώματος της ατομικής εμπειρίας, ο Πλάτων προέκρινε τη μετατόπιση του πεδίου αναζήτησης της ουσίας του ανθρώπου από τη μελέτη του ατόμου στη μελέτη της κοινωνίας και του ίδιου εντός της υπό την ιδιότητα του πολίτη.<sup>8</sup> Εκείνος που προσέδωσε στη

6. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Α', σ. 88: «Το έργο που έπρεπε να γίνει τώρα ήταν αφενός να διαπιστωθεί σε τι συνίσταται αυτό το δίκαιο της φύσης που είναι παντού το ίδιο, και αφετέρου να κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο γεννήθηκαν και θεμελιώθηκαν δίπλα του οι θεσμικές προτάσεις του ιστορικού δικαίου».

7. Βλ. E. Cassirer, *Δοκίμιο για τον Άνθρωπο*, σσ. 16-17. Σχετικά με τα στοιχεία της σωκρατικής σκέψης, για τα οποία στο συγκεκριμένο σημείο έγινε λόγος, βλ. W.K.C. Guthrie, *Ο Σωκράτης*, μτφρ. Τ. Νικολαΐδης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, <sup>2</sup>1991, σσ. 179-203. Για την «ανθρωπολογική περίοδο» της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, στην οποία συμπεριλαμβάνεται και ο Σωκράτης με τους σοφιστές, καθώς και την παράθεση των βασικών της στοιχείων, βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Α', σσ. 79-83.

8. Βλ. A.E. Taylor, *Πλάτων. Ο Άνθρωπος και το Έργο του [Plato. The Man and his Work]*, μτφρ. Ιορδ. Αρζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, <sup>3</sup>2003, σ. 311: «Επί

συγκεκριμένη μετατόπιση τον χαρακτήρα της αναμόρφωσης της φιλοσοφίας για τον άνθρωπο θεωρείται ο Αριστοτέλης, που «έπλασε», κατά τη διατύπωση του Düring, «την ηθική ως αυτοτελή επιστήμη και οριοθέτησε την περιοχή, το σκοπό και τις μεθόδους της» στη βάση της αναγκαίας διαπλοκής της με την πολιτική.<sup>9</sup> Εξετάζοντας το βασικό πολιτικό του έργο, τα *Πολιτικά*, και εγκύπτοντας στην

---

του ερωτήματος αναφορικά προς τον χαρακτηρισμό της *Πολιτείας* ως έργου ηθικού ή πολιτικού «η απάντηση είναι ότι, από τη σκοπιά του Σωκράτη και του Πλάτωνα, δεν υπάρχει διάκριση παρά μόνο συμβατική και διευκολυντική μεταξύ ηθικής και πολιτικής. Οι νόμοι του δικαίου είναι οι ίδιοι και για τις κοινωνικές τάξεις και για τις πόλεις και για τα άτομα». Το σημείο σύνδεσης μεταξύ ηθικής και πολιτικής ανευρίσκεται εντός του πλατωνικού επιχειρήματος στην ιδέα περί σύνδεσης του αγαθού της πόλεως με εκείνο ενός εκάστου των μελών της. Σχετικά με το συγκεκριμένο ζήτημα, βλ. Στ. Δημητρίου, *Θεμελίωση και Ανασκευή*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2003, σσ. 83-84. Επίσης, βλ. Δ. Παπαδής, *Ατομο και Πολιτεία στην Πολιτική Σκέψη του Πλάτωνα*, στο Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Πλατωνική Πολιτική Φιλοσοφία*. Η ανωτέρω ηθικοπολιτική θέση ερείδεται στις ιδεαλιστικές προκειμένες της πλατωνικής σκέψης. Στον πρώτο τόμο του *Εγχειριδίου Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, των W. Windelband - H. Heimsoeth, στη σελίδα 146, κατά την εξήγηση των όρων σύνδεσης της πλατωνικής ιδεαλιστικής θεωρίας με τον ηθικοπολιτικό του στοχασμό, διατυπώνεται η θέση ότι «σύμφωνα με τη λογική της θεωρίας των ιδεών αληθινό ον, με την ηθική έννοια, δεν είναι το άτομο αλλά η ανθρωπότητα. Και η έκφραση αυτής της ανθρωπότητας είναι η οργανική σύνδεση των ατόμων μέσα στο κράτος. Για τον Πλάτωνα το ηθικό ιδεώδες γίνεται πολιτικό».

9. Η σύνδεση ηθικής και πολιτικής εντοπίζεται στο αριστοτελικό επιχείρημα στην ιδέα περί πραγμάτωσης του ατομικού αγαθού ως συλλογικό αγαθό που τίθεται υπό πολιτικούς όρους. Για το παράθεμα, βλ. I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του* [Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens], μτφρ. Αικατερίνη Γεωργίου - Κατσιβέλα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2003, τόμ. Β', σ. 237. Σχετικά με το συγκεκριμένο ζήτημα, βλ. W. D. Ross., *Αριστοτέλης* [Aristotle], μτφρ. Μαριλίτσα Μητσού, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1991, σσ. 333-340, 350-355, 377-384. Σύμφωνα με την ανάλυση, βασική αριστοτελική θέση αποτελεί η αξιολογική προτεραιότητα του όλου έναντι των μερών του, με βάση το επιχείρημα ότι το όλον ως ολότητα, ήτοι ως οργανικό σύνολο των μερών που το συνθέτουν, πραγματώνει τη φύση του έχοντας εκδιπλώσει πλήρως τα χαρακτηριστικά και τις δυνατότητές του εν αντιθέσει προς το μέρος. Μεταφερόμενη στο πεδίο του πολιτικού στοχασμού, η εν λόγω θέση διατυπώνεται ως προτεραιότητα του κοινού δημοσίου αγαθού επί του επιμέρους ιδιωτικού, στη βάση δύο προϋποθέσεων: Πρώτον, η πόλη - κράτος συνιστά την κοινωνική εκείνη μορφή ένωσης εντός της οποίας και με βάση τη δομή της οποίας είναι δυνατή η ανάπτυξη των ανθρωπινων ηθικών και διανοητικών αρετών σε υπέρτερο βαθμό από κάθε άλλη ένωση. Δεύτερον, προκειμένου να καταστεί βιώσιμη ως είδος κοινωνίας είναι απαραίτητη η αναγνώριση του αγαθού προς το οποίο κατατείνει – δηλαδή του σκοπού της – ως του υπέρτατου (βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1094b4-10· επίσης, βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1252b31-1253a4). Σε σχέση με το ίδιο ζήτημα, με έμφαση στην ακριβή τεκμηρίωση της ιδέας ότι η πολιτική συνιστά μια πρακτική επιστήμη που τίθεται στην υπηρεσία της ηθικής τελείωσης του ανθρώπου εντός του κοινωνικοπολιτικού βίου, βλ. το πρώτο κεφάλαιο της *Πολιτικής Σκέψης του Αριστοτέλη* (σσ. 13-38), του W. Kullmann. Παρενθετικά, σημειώνεται ότι το πρόβλημα περί ατομικής ελευθερίας σε σχέση με την προτεραιότητα της βούλησης του δήμου έναντι του ατόμου επιλύεται στην αριστοτελική θεωρία με δεδομένη την αναγνώριση της κοινωνικής φύσης του ανθρώπου και της επαγόμενης αναγκαιότητας του κοινωνικοπολιτικού βίου ως απαραίτητου όρου πραγμάτωσης της φύσης του. Σχετικά με την κοινωνικότητα ως φυσική ροπή, βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a28-33. Για την πολιτική αρετή ως ολοκλήρωση των άλλων ειδών αρετής, βλ. Fr. Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*, [Aristotle et la Politique], μτφρ. Κώστας Ν. Πετρόπουλος, Ινστιτούτο του Βιβλίου - Μ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1995, σσ. 18-19.

προβληματική του τρίτου βιβλίου, εντοπίζεται, υπό την οπτική που ο ίδιος διέκρινε, η σχέση αναγκαιότητας ανάμεσα στον άνθρωπο και τον πολίτη. Στους στίχους του βιβλίου διατυπώνεται η θέση ότι εκείνο που ενώνει τους πολίτες, συντάσσοντας τους υπό την οργάνωση μιας κοινής αρχής και βούλησης η οποία ενεργεί και πράττει, είναι το πολίτευμα, η μορφοποιός δύναμη του πολιτικού σώματος και ο όρος βάσει του οποίου προσδιορίζεται το τέλος της πολιτικής κοινωνίας που οργανώνει. Ως εκ τούτου, η πολιτική αρετή κάθε ανθρώπου και το επίπεδο τελειώσής της ορίζεται σε σχέση με το πολίτευμα της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης εντός της οποίας προσλαμβάνει την πολιτική του ιδιότητα. Στην περίπτωση που η πολιτειακή οργάνωση είναι άρτια και η πολιτική αρετή καλλιεργείται απρόσκοπτα, επιτυγχάνεται η ηθική τελείωση του ανθρώπου.

Προσπερνώντας την περίοδο του Μεσαίωνα, κατά την οποία η εκκλησιαστική υπεροχή στο διανοητικό πεδίο και το φεουδαρχικό σύστημα στο κοινωνικό επέτρεπαν μικρά περιθώρια στην ελεύθερη κίνηση και εξέλιξη των επιστημονικών και κοινωνικοπολιτικών ιδεών<sup>10</sup>, υπό το έρεισμα των αναγεννησιακών κοσμοθεωρητικών αντιλήψεων και την επίδραση της δυναμικής ώθησης που της μετέδωσαν ο Descartes<sup>11</sup>, ο Galilei και πλήθος στοχαστών, στρέφουμε το ενδιαφέρον μας προς τον Διαφωτισμό. Η νέα οδός επί της οποίας συνετελέσθη η ιστορική πρόοδος κατά τις περιόδους που μόλις αναφέρθηκαν, πορεία εντός της οποίας διακρίνεται καθαρά ένα «πριν» από ένα «μετά» σε ό,τι καλείται κοσμοθεωρητική αντίληψη του ανθρώπου, ήταν η οδός της επιστήμης

- 
10. Βασικό χαρακτηριστικό στοιχείο της μεσαιωνικής φιλοσοφίας είναι η στενή σχέση της με τη χριστιανική διδασκαλία. Ο στοχασμός που αναπτύχθηκε στους κόλπους της δεν εκδηλώθηκε ως αναζήτηση νέων όρων εξήγησης της πραγματικότητας ούτε προς ανταπόκριση στο ευγενές αίτημα για την κατάκτηση της γνώσης στη βάση της αναγνώρισης της αξίας της. «Αυτός όμως ο στοχασμός, στις γενικές γραμμές του, αποδείχεται απλή προσοικείωση του ιδεολογικού κόσμου της αρχαιότητας που έφευγε», με σκοπό τη φιλοσοφική υποστήριξη των καθολικών θεολογικών δογμάτων που η πίστη θεμελιώνει. Για το παράθεμα, καθώς και για την επίδραση της αρχαίας ελληνικής σκέψης, βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', σ. 13 κ.ε. Για την πατερική φιλοσοφία και τα ρεύματα επιρροής της ελληνικής φιλοσοφίας, βλ. J. Péripin, *Η Πατερική Φιλοσοφία*, στη *Φιλοσοφία. Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη*, υπό την επιμέλεια του Fr. Châtelet, σσ. 243-54.
11. Για την εξέλιξη της επιστημονικής σκέψης και των στοιχείων μαθηματικοποίησής της από την Αναγέννηση έως και τον Descartes, βλ. G. Molland, *Science and Mathematics from the Renaissance to Descartes*, στο G.H.R. Parkinson - S.G. Shanker (eds.), *Routledge History of Philosophy*, Vol. IV: *The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism*, σσ. 104-133. Αναφορά στη θέση περί τομής στο συνεχές της κοσμοθεωρητικής αντίληψης από τον Descartes, βλ. I.J. Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, σσ. 5-7.

που διανοίχθηκε με την αμφισβήτηση της παράδοσης και τη συστηματική έρευνα των αιτίων των πραγμάτων.

## **2. Η ανάπτυξη της επιστημονικής σκέψης κατά τους Νεότερους χρόνους και η επίδρασή της στην αναμόρφωση του ηθικοπλαστικού στοχασμού της εποχής**

Κατά την κλασική αντίληψη, ως επιστήμη νοείται ένα σύστημα προτάσεων που θεωρούνται αληθείς και συνθέτουν συναρτώμενες με γνώμονα τον ορθό λόγο ένα σώμα βέβαιων γνώσεων, καθολικά έγκυρων. Σημείο κορύφωσης της επιστημονικής γνώσης της αρχαιότητας είναι η αποδεικτική συλλογιστική θεωρία του Αριστοτέλη, κατά την οποία η διαδικασία απόκτησης της γνώσης συνίστατο στην ανακάλυψη της αιτιακής σχέσης ανάμεσα σε πράγματα που επέχουν το ένα θέση αιτίου προς το άλλο ως αποτέλεσμα. Το αριστοτελικό πρότυπο επιστημονικής έρευνας, που προέκρινε την αναζήτηση των αιτίων στα πράγματα και τα φαινόμενα και την εύρεση των όρων διαπλοκής τους υπό συνθήκες αναγκαιότητας, κυριάρχησε στην άσκηση της επιστήμης κατά το μεγαλύτερο μέρος του Μεσαίωνα με τη συνδρομή του στοιχείου των καθολικών εννοιών. Η πορεία που ακολούθησε η εξέλιξη της σκέψης ανέδειξε εντός του πεδίου της τη διάκριση δύο βασικών μεθοδολογικών ρευμάτων, της λογικοκρατίας και του εμπειρισμού. Επιγραμματικά αναφέρεται ότι η λογικοκρατική θεώρηση της γνώσης έθετε στο επίκεντρο, κατά κύριο ή αποκλειστικό λόγο, τη νόηση ως εσωτερική λειτουργία του πνεύματος, ενώ η εμπειρική τη σημασία της αισθητικής εμπειρίας για την κατάκτησή της.

Κατά την πραγμάτευση του περιεχομένου και της μεθόδου της στους νεότερους χρόνους, η έρευνα για τη γνώση προσλαμβάνει τον επιστημονικό της χαρακτήρα εφ' όσον ασκείται, αφενός σύμφωνα με το υπόδειγμα της πειραματικής μεθόδου, αφετέρου επί τη βάση της φυσικομαθηματικής θεώρησης της πραγματικότητας. Στους κόλπους του γαλιλαικού συστήματος επιτυγχάνεται η σύνθεση των ανωτέρω δύο θεωρήσεων μέσω της εμπειρικής προσέγγισης των φαινομένων και της λογικής τους ανάλυσης. Ο τελεολογικός χαρακτήρας των επιστημονικών ερευνών εκπίπτει και η επιστήμη δεν τίθεται πλέον στην υπηρεσία της αναζήτηση της ουσίας των όντων. Αποπειράται να ανακαλύψει αιτιακά την

εξήγηση των φαινομένων διά της θεμελίωσής τους σε μηχανικούς νόμους, μέσω της μεταγραφής τους σε μαθηματικούς όρους, όχι της αναγωγής τους σε φιλοσοφικές ή θεολογικές προκειμένες. Ως κατάλληλη μέθοδος θεωρείται η πειραματική, που εφαρμόζεται για τον έλεγχο των υποθετικών συμπερασμάτων τα οποία ο επιστήμονας εξάγει με βάση την παρατήρηση, συνδυάζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την αξιοπιστία της κατ' αίσθηση προσέγγισης της πραγματικότητας με τον επιζητούμενο λογικό έλεγχο που λαμβάνει χώρα κατά τη διενέργεια του πειράματος.<sup>12</sup> Οι μελετητές προσήλωνα το ενδιαφέρον τους στα στοιχεία εκείνα των πραγμάτων και των φαινομένων που καθένα εξ αυτών ήταν δυνατό να προσδιοριστεί επί τη βάσει της αιτιακής του συναρμογής με τα υπόλοιπα, υπό όρους μηχανικούς και ποσοτικούς. Βασικό όργανο μέτρησης των σχεσιακών όρων ήταν ο αριθμός. Τα στοιχεία εκείνα που δεν ήταν επιδεκτικά στο συγκεκριμένο τρόπο μελέτης παραβλέπονταν συνειδητά ή θεωρούνταν ψευδεπίγραφα.<sup>13</sup>

Με βάση τις προηγούμενες αναφορές, δικαίως θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η διάδοση της πειραματικής και μαθηματικής μεθόδου στην επιστήμη αποδίδεται στον Galilei.<sup>14</sup> Ο ίδιος απορρίπτει την αριστοτελική μέθοδο αναζήτησης των στοιχείων της φυσικής πραγματικότητας, μέθοδο στο πλαίσιο της οποίας δινόταν έμφαση στην επαγωγική αναζήτηση της ουσίας των πραγμάτων με βάση την εμπειρική αντίληψη του κοινού νου. Στην γαλιλαϊκή σκέψη η ερευνητική έμφαση δίδεται στα φαινόμενα και ως έργο της επιστήμης δε νοείται η απλή παρατήρησή τους, αλλά η προσπάθεια ανακάλυψης των όρων επί τη βάσει των οποίων εκδηλώνονται και συναρμόζονται αιτιακά. Μια τέτοιου είδους εργασία προσλαμβάνει – στο βαθμό που είναι δυνατόν – το χαρακτήρα ελέγχου

- 
12. Βλ. Ε. Παπαδημητρίου, *Θεωρία της Επιστήμης και Ιστορία της Φιλοσοφίας. Για μια Φιλοσοφικά και Κοινωνικά Θεμελιωμένη Επιστημολογία*, Gutenberg, Αθήνα, 2002, σσ. 52-57. Στη σ. 56 αναφέρονται συγκεκριμένα τα εξής: «Αν η παρατήρηση παρέχει τα στοιχεία και η υπόθεση τους λόγους, το πείραμα λογικοποιεί τα δεδομένα και κατευθύνει το λογικό. Η διαδικασία από την παρατήρηση στην υπόθεση, στην επαλήθευση με το πείραμα είναι η αυθεντική διαδικασία της επιστήμης, όπου συναντώνται γόνιμα οι δύο στιγμές της επαγωγής και της απαγωγής».
13. Πβ. τη θέση του λογικού θετικισμού, σύμφωνα με την οποία οι μόνες υποθέσεις ή προτάσεις που δεν στερούνται νοήματος είναι εκείνες που μπορούν να ελεγχθούν πειραματικά, επί τη βάσει του ποσοτικού τους – και συνεπώς μετρήσιμου – στοιχείου.
14. Βλ. A.C. Crombie, *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο. Τόμος Β'. Η Επιστήμη στον Ύστερο Μεσαίωνα και στις Αρχές των Νέων Χρόνων (13<sup>ος</sup> - 17<sup>ος</sup> Αιώνας)*, [Augustine to Galileo. Volume I. Science in the Later Middle Ages and Early Modern Times. 13th to 17th Centuries], μτφρ. Θ. Τσίρη, Ι. Αρζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1989, σ. 138.

του κατά πόσον τα υπό εξέταση φαινόμενα ανάγονται σε μια (προ)καθορισμένη κανονικότητα. Σύμφωνα με τη γαλιλαϊκή σκέψη, η εν λόγω κανονικότητα συνίστατο στη μαθηματική μηχανική νομοτέλεια υπό την οποία ο κόσμος είναι δομημένος και λειτουργεί.<sup>15</sup>

Το πείραμα, ως αμιγώς ανθρώπινη κατασκευή για την τεχνητή αναπαραγωγή ενός φυσικού φαινομένου, παρέχει στον άνθρωπο όχι μόνο τη δυνατότητα παρακολούθησής του, αλλά και την προοπτική και δυνατότητα του λογικού σχεδιασμού και ανασχεδιασμού του, της δημιουργίας των συνθηκών διενέργειάς του και, τέλος, της εκτέλεσής του. Υπό αυτούς τους όρους η ανακάλυψη της αιτιώδους σχέσης μεταξύ φαινομένων που παρουσιάζουν σταθερή ακολουθία ως προς τη διαδοχική εμφάνισή τους λαμβάνει χώρα σε επιστημονική βάση και συνεπάγεται τον καθορισμό των πρώτων φυσικών νόμων. Βάσει αυτών και πάντοτε με γνώμονα την παρατήρηση και τον πειραματικό έλεγχο των υποθέσεων που προϋποτίθενται και επάγονται του πειραματικού ελέγχου τους, η επιστημονική έρευνα ασκείται προσανατολισμένη είτε προς την υποστήριξη, είτε προς την αναίρεση, είτε προς τη συμπλήρωση και διόρθωσή τους. Σημαντική συνέπεια μιας τέτοιας διεργασίας αποτέλεσε η αναμόρφωση του περιεχομένου της σχέσης του γνωρίζοντος υποκειμένου προς τον αντικειμενικό κόσμο αλλά και τον εαυτό του, αναμόρφωση που προσέλαβε τον χαρακτήρα μιας «γνωσιακής μεταλλαγής»<sup>16</sup>. Το διπλό αυτό περιεχόμενο που ενεγράφη στην έννοια της «γνωσιακής μεταλλαγής», με τον άνθρωπο να στρέφεται προς τον αντι-κείμενο

15. Για την εφαρμογή των μαθηματικών μεθόδων στη μηχανική, βλ. A.C. Crombie, *Από τον Αυγουστίνo στον Γαλιλαίο. Τόμος Β': Η Επιστήμη στον Ύστερο Μεσαίωνα και στις Αρχές των Νέων Χρόνων (13<sup>ος</sup> - 17<sup>ος</sup> Αιώνας)*, σσ. 125-167. Για τη μηχανική πριν τη μαθηματικοποίησή της και τα αριστοτελικά θεωρητικά στοιχεία στα *Φυσικά* του που συνέβαλαν στην προ-μαθηματικογενή της ανάπτυξη, βλ. A.C.Crombie, *Από τον Αυγουστίνo στον Γαλιλαίο. Τόμος Α': Η Επιστήμη στον Ύστερο Μεσαίωνα και στις Αρχές των Νέων Χρόνων (5<sup>ος</sup> - 13<sup>ος</sup> Αιώνας)*, σσ. 125-133.

16. Βλ. Ε. Μπιτσάκης, *Ιδεολογικά, Επιστημολογία-Φιλοσοφία*, Gutenberg, Αθήνα, 1986, σ. 87. Η αναμόρφωση, ως όρος που αποδίδει τη γνωσιακή μεταλλαγή, δεν περιλαμβάνει στο περιεχόμενό της την έννοια της ρήξης, εν προκειμένω της ρήξης της ενότητας ανάμεσα στη φιλοσοφία και την επιστήμη. Βασική προκειμένη στην επιχειρηματολογία του Μπιτσάκη είναι η ενότητα της φιλοσοφίας με την επιστήμη. Επί του συγκεκριμένου ζητήματος, βλ. στην ανωτέρω εργασία, σσ. 77-100. Βλ. επίσης, Ε. Μπιτσάκης, *Το Αειθαλές Δέντρο της Γνώσεως. Επιστήμες και Κοσμοθεωρία*, Στάχυ, Αθήνα, 1995, σσ. 25-68.

κόσμο και προς τον υπο-κείμενο εαυτό, συνέβαλε προς την ανάδειξη της εμμένειας στον κόσμο<sup>17</sup>.

Όπως μπορεί να γίνει κατανοητό, τα αποτελέσματα μιας τέτοιας διαδικασίας δεν περιορίζονται αποκλειστικά σε γνωσιολογικό επίπεδο, όπου η κατάκτηση ορισμένης έγκυρης επιστημονικής γνώσης σε σχέση με ένα συγκεκριμένο αντικείμενο κρίνεται ούτως ή άλλως ως σημαντική. Προεκτείνονται και σε ψυχολογικό επίπεδο, ασκώντας σημαντική επίδραση στην ανθρώπινη ψυχική υπόσταση με δύο πιθανούς – και αντίθετους ως προς το περιεχόμενό τους – τρόπους: Μπορούν να συμβάλουν είτε στη διαμόρφωση της ανθρωποκεντρικής αίσθησης της «τέλεσης του έργου του Θεού» και της διεκδίκησης μεριδίου στη δύναμη και την κυριαρχία του επί της φύσης, είτε στη συνειδητοποίηση της απειρότητας του σύμπαντος, εντός του οποίου η ανθρωποκεντρική ιεράρχηση της δομής του κόσμου χάνει το αξιολογικό της έρεισμα και ανάγεται στην καθολική νομοτελειακή δομή του σύμπαντος.<sup>18</sup> Και στις δύο περιπτώσεις, ενδιαφέρον στοιχείο αποτελεί, μεταξύ άλλων, η αμφισβήτηση της αυθεντίας που η εκκλησιαστική παράδοση νομιμοποιούσε επί σειρά αιώνων. Οι «στενόχωρες» οργανικές συσσωματώσεις που ο αυστηρός δογματισμός της είχε επιβάλλει σε πρακτικό και ιδεολογικό επίπεδο δεν επέτρεπαν ούτε κατ' ελάχιστον την απόκλιση από το αυστηρό τους περιεχόμενο, με αποτέλεσμα κάθε φωνή που υψωνόταν σε διαφορετικό μήκος κύματος από εκείνο που εξέπεμπε «από άμβωνος» καταδικαζόταν όχι μόνον ως αιρετική, αλλά και ως λογικά αστήρικτη.

---

17. Για την θέση περί εμμενούς θεώρησης της πραγματικότητας, της άποψης δηλαδή σύμφωνα με την οποία οι κοσμικοί νόμοι δεν διέπονται από κάποια υπερβατική αρχή, αλλά ανάγονται σε θεμελιώδεις φυσικούς νόμους, βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός [Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus]*, τόμ. Α', Θεμέλιο, Αθήνα, <sup>4</sup>2004, σσ. 108-109. Στο ίδιο σημείο, αναφορικά με το ζήτημα του ανθρωπισμού ως ιδεολογίας που ενισχύει την εμμενή θεώρηση του κόσμου, τεκμηριώνεται η ιδέα ότι κατά «την προβολή του αιτήματος της υπαρξιακής έντασης και αμεσότητας», αντιδιαστέλει τη λογική προς τη ρητορική. Σε σχέση με το συγκεκριμένο και επί του πολιτικού πλαισίου, βλ. παρακάτω, τη σχετική υποσημείωση. Για την έννοια της εμμένειας, βλ., επίσης, Α. Renaut, *Η Φιλοσοφία [La Philosophie]*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, επιμ.-μτφρ. Άρης Στυλιανού, Πόλις, Αθήνα, 2011, σ. 780.

18. Για την τεκμηριωμένη ανάλυση του τρόπου μετάβασης «από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν» βλ. την ομότιτλη εργασία του Alexandre Koyré, *Από τον Κλειστό Κόσμο στο Άπειρο Σύμπαν*.

### 3. Αναμόρφωση του περιεχομένου των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων

Η απώλεια του κύρους των τελικών αιτιών με τα οποία ήταν συνδεδεμένες οι έκπτωτες καθολικές έννοιες<sup>19</sup> συνεπέφερε – μαζί με άλλους παράγοντες – τον κλονισμό της πίστης σε μια κοσμική οργάνωση βασισμένη σε ορισμένο σχέδιο εκπονηθέν από τη Θεία Πρόνοια. Ο άνθρωπος καλείτο να ανταποκριθεί στην ανάγκη εκπλήρωσης των επιθυμιών και επιδιώξεων που του έθετε η χειραφετημένη του νόηση ή η φύση του βασιζόμενος στις δικές του δυνάμεις, αναζητώντας τες πέρα από τα τελεολογικά πρότυπα που η μεταφυσική θεώρηση της πραγματικότητας έως εκείνη τη στιγμή τού υπαγόρευε. Ανελάμβανε την ευθύνη της αυτονομηματοδότησης του βίου του ή, μάλλον, προκειμένου να αποφευχθεί η αναγκαία σύνδεση της νέας κοσμολογικής αντίληψης με τελεολογικούς όρους και με την αναγκαία ύπαρξη ορισμένου νοήματος, την ευθύνη του αυτοπροσδιορισμού των όρων του.<sup>20</sup>

Το πρόβλημα όμως που τίθεται διατυπωμένο υπό τους όρους της ανωτέρω διάζευξης αποτελεί κεντρικό ζήτημα της φιλοσοφίας των Νεότερων Χρόνων και του Διαφωτισμού και αφορά στη διαπάλη που αναδύθηκε ανάμεσα στο «φυσικοεπιστημονικό πρότυπο νοησιαρχικής σκέψης» και εκείνο του «αντινοησιαρχικού - φυσιοκρατικού σκεπτικισμού», κατά τη διατύπωση του Κονδύλη<sup>21</sup>. Έπειτα από την αυτονόμηση του νομοτελειακού βασιλείου της Φύσης

19. Βλ. A. Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, [The Oxford Illustrated History of Western Philosophy], μτφρ. Δ. Ρισσάκη, Νεφέλη, Αθήνα, 2005, σσ. 143-145, 148-151: Η συνεισφορά του Ακινάτη στη συζήτηση περί των καθόλου θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι συνίσταται στη θεώρησή τους υπό ορισμένη μετριοπαθή ρεαλιστική οπτική, θέτοντας το ζήτημα της «ενότητας» και της «διάκρισης» του περιεχομένου τους. Ο William Ockham, αναπτύσσοντας τη νομιναλιστική θεωρία, απορρίπτει την οντολογική διάσταση των καθόλου. Για την έκθεση των αρχών του νομιναλισμού και την παράθεση των όρων που συνθέταν το ιστορικό και φιλοσοφικό συγκείμενο της εποχής, βλ. Π.Χ. Νούτσος, *Ο Νομιναλισμός. Οι Κοινωνικοπολιτικές Προϋποθέσεις της Υστερομεσαιωνικής Φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα, 1980.

20. Βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', σσ. 108-109: «Επειδή μέσα στο κοσμοθεωρητικό σύμπλεγμα του ορθολογισμού των Νέων Χρόνων η ανατίμηση της Φύσης και η ανατίμηση του ατόμου συνυφαίνονταν, γι' αυτό και η ανθρωπιστική εξύμνηση του κυρίαρχου Ανθρώπου ενίσχυε eo ipso τη θεώρηση εκείνη, η οποία στη φυσικοεπιστημονική ενασχόληση έβλεπε την απελευθέρωση του ανθρώπου από την παλιά κυριαρχία διαμέσου της δικής του κυριαρχίας πάνω στη φύση, ενώ στη μέθοδο έβλεπε ενσαρκωμένη την ακατανίκητη δύναμη της ανθρώπινης νόησης. Ο ανθρωπισμός ανακαλύπτει – από πλάγιους, ίσως, δρόμους και με τρόπο αντιφατικό – τον υποκειμενικό κόσμο, ενώ η φυσική επιστήμη θέτει στο προσκήνιο τον κόσμο τον αντικειμενικό, όμως και οι δύο τάσεις ευνοούν τελικά τη στροφή προς το Έμμενές».

21. Βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', σ. 153 κ.ε.



από τους θεολογικούς καθορισμούς που του επέβαλλε η παράδοση, τέθηκε το πρόβλημα της σχέσης του ανθρώπου με την κυρίαρχη στην επικράτειά του αρχή, εν προκειμένω με τη φυσική αναγκαιότητα: Σε τι συνίσταται η φυσική αναγκαιότητα, κατά πόσον περιορίζει τη δυνατότητα του ανθρώπου για ελεύθερη βούληση και επιλογή και, ως εκ τούτου, τι περιθώρια επιτρέπει στην ανθρώπινη επιλογή για την αναγωγή της στην ηθική;

Κατά τη σκεπτικιστική θεώρηση στην υπό εξέταση ευρύτερη εποχή της νεωτερικότητας, ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως σταθερό θεμέλιο κάθε έγκυρης κοσμοθεωρητικής αντίληψης. Στους κόλπους αυτού του πνεύματος, τα ιδεώδη εκείνα που μετρούσαν το αξιολογικό τους ύψος κατ' αναλογία προς τη θεωρητικότητα και γενικότητα των προταγμάτων τους δεν αποτελούσαν τίποτε άλλο παρά ιδεολογικές επενδύσεις της γυμνής ενστικτώδους προσπάθειας ικανοποίησης των παρορμήσεων του ατόμου. Στον αντίποδα της εν λόγω θεώρησης αναπτύχθηκε μια διαφορετική, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος ανευρίσκει τον ουσιαστικό του χαρακτήρα μέσω της αλληλεπίδρασής του με τους άλλους, δηλαδή εντός του κοινωνικού βίου. Η μετάβαση από το άτομο στον άνθρωπο της κοινωνίας και η ανάπτυξη των ιδεών που σχετίζονται με αυτήν συνιστούν, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη αντίληψη, τους αναγκαίους όρους εξανθρωπισμού του.

Ο Rousseau υποστηρίζει την ανάγκη αυτής της μετάβασης που προσλαμβάνει στη σκέψη του τον χαρακτήρα ενός ανθρωπολογικού ανακαθορισμού. Ο επιζητούμενος σκοπός είναι η ελεύθερη εκδήλωση της φυσικής ηθικής αντίληψης του ανθρώπου και η καλλιέργεια μιας ηθικής κοσμοθεωρητικής συνείδησης, αφενός προς την κατεύθυνση που υποδεικνύει η φύση, αφετέρου στο επίπεδο που η συμφωνία μεταξύ των συμβαλλομένων μερών ως προς αυτή θα προσεγγίζει την ομοφωνία, σε βαθμό ώστε η πολιτική, υπό τον όρο της ταύτισής της με την ηθική, θα ασκείται σύμφωνα με το υπόδειγμα και κατά το πνεύμα της απλούστερης κοινωνικής πρακτικής.<sup>22</sup> Σχετικά με το ζήτημα

22. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. IV, σ. 210-211 (OC, 687): Η γλαφυρότατη περιγραφή της συντροφιάς που θα συγκέντρωνε ο Rousseau στην εξοχή και του γεύματός τους αναδεικνύει την εικόνα που ο ίδιος φιλοτεχνεί σε σχέση με τον κοινωνικοπολιτικό βίο. Έχοντας ορίσει ως δεσμό των συναναστροφών του «την αμοιβαία προσήλωση», «τη συμφωνία στα γούστα», «τους ταιριαστούς χαρακτήρες», την κοινή αγάπη για διασκέδαση και τη γνώση που καθένας διαθέτει σε σχέση με τον άλλον, θα συγκέντρωνε αυτήν τη société (συντροφιά) σε ένα γεύμα,

του κατά πόσον η φυσική αναγκαιότητα περιστέλλει την ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης, στο συγκεκριμένο σημείο οφείλουμε απλώς να επισημάνουμε ότι ο Rousseau υποστηρίζει την ακριβώς αντίθετη θέση, συνδέοντας την ελευθερία με την δύναμη της αυτοσυντήρησης και της απρόσκοπτης εκδήλωσης των στοιχείων που απορρέουν από την φυσική τάση για τελειοποιησιμότητα και αποστροφή προς τον πόνο του ιδίου και των ομοειδών του.<sup>23</sup>

Υπό το βάρος των πιέσεων που ασκούνταν από τις αρτιφάνεις κατά την Αναγέννηση και τους Νεότερους Χρόνους και καινότερες σε ιδεολογικό και κοινωνικό επίπεδο συνθήκες στους περιορισμούς της εκκλησιαστικής εξουσίας, η άνοδος της σημασίας και η ανάπτυξη της επιστήμης συνέβαλαν στην ανατροπή της παραδοσιακής φεουδαρχικής κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης και της γενικότερης κοσμοθεωρητικής αντίληψης της εποχής.<sup>24</sup> Η ανατροπή αυτή

---

στην προετοιμασία του οποίου θα συνέβαλαν όλοι σε εργασία και αγαθά. Αυτά δε, θα συλλέγονταν χωρίς υπερβολή στην ποσότητα και θα προετοιμάζονταν χωρίς επιτήδευση, αλλά με αίσθηση του μέτρου και της απλότητας σε συμφωνία με το λιτό, απέριτο πνεύμα της φύσης. Ο τόπος του γέυματος θα ήταν κάποιος φυσικός χώρος και ο τρόπος με τον οποίο θα παρευρίσκετο, από όλους τους συμμετέχοντες προς όλους αυτούς, δεν θα περιελάμβανε καμία ιδιαίτερη φροντίδα στην προετοιμασία. «Ο καθένας μας» αναφέρει χαρακτηριστικά, «προτιμώντας φανερά τον εαυτό του από οποιονδήποτε άλλον, θα θεωρούσε σωστό ο οποιοσδήποτε άλλος να προτιμά τον εαυτό του από τον άλλο». Η ειλικρινής και ανεπιτήδευτη αλληλεπίδραση μεταξύ των συνδαιτυμόνων και η απουσία – μερικώς ή τελείως – του ανταγωνιστικού στοιχείου για την κατάκτηση της ανώτερης ιεραρχικής θέσης, όπως αυτό καλλιεργείται εντός του πεδίου των επιτηδευμένων κοινωνικών συναναστροφών που αποτιμώνται με κριτήριο το πρωτόκολλο του *savoir vivre*, θα καλλιεργούσε μια αίσθηση ελευθερίας, ειλικρινούς ενδιαφέροντος του ενός προς τον άλλον και οικειότητας μεταξύ τους. Την αίσθηση της ισότητας ανάμεσά τους θα διασφάλιζε η απουσία κάθε εξωγενούς προσδιορισμού της αξίας ενός εκάστου, καθώς το ύψος της θα έκρινε ως ενδογενές στοιχείο του ανθρώπου η συμφωνία της προς τη φύση. Υπό αυτές τις συνθήκες, όλοι θα φρόντιζαν για όλα και γινόμενοι υπηρέτες του εαυτού τους για να είναι κύριοί του, «τον καθένα θα τον υπηρετούσαν όλοι οι άλλοι». Ιδίως σε αυτό το σημείο η σχέση του περιεχομένου με τον πυρήνα του κοινωνικού συμβολαίου, όπως διατυπώνεται στο έκτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου του ομότιτλου έργου του, είναι σαφέστατη.

23. Σε σχέση με την προβληματική της τελειοποιησιμότητας ως εκφυλιστικής ή ψυχοφελούς ανθρώπινης ιδιότητας στη σκέψη των στοχαστών του Διαφωτισμού, συμπεριλαμβανομένου και του Rousseau, βλ. Α. Σταϊνχάουερ, *Η Τελειοποιησιμότητα στην Ρουσσωϊκή Ανθρωπολογία και στην Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, στο Ρ. Αζίζογλου (επιμ.), *Η Δημοκρατία στην Εξορία. Ένας Οδηγός για την Σκέψη του Ρουσσώ 300 Χρόνια Μετά την Γέννησή του*, Νήσος, Αθήνα 2012, σσ. 83-101.
24. Αναφορικά με το ζήτημα του πρωτείου της ανθρωπολογίας και της θεώρησης κατά την οποία ο άνθρωπος κατέστη κυρίαρχος της Φύσης, βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', σ. 147: «Η ανθρωπολογική θεμελίωση ή συμπλήρωση του φυσικοεπιστημονικού προτύπου ήταν στην πραγματικότητα αναπόδραστη, αφού αυτό εδραζόταν στην κοσμοθεωρητική απόφαση για την ανατίμηση της Φύσης: η ανατίμηση τούτη έπρεπε να συμβαδίσει με μιαν ανύψωση της θέσης του ανθρώπου ήδη για τον λόγο ότι στην

βασίστηκε στην αμφισβήτηση της πρωτοκαθεδρίας ενός εκ των πυλώνων της παράδοσης, της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.<sup>25</sup> Καθώς κατά την υπό εξέταση περίοδο οι παραδοσιακές δομές της ηθικής συγκρότησης του ανθρώπου και της ιεραρχικής οργάνωσης της κοινωνίας αμφισβητούνταν, η πολιτική θεωρία μετατόπισε το κέντρο του ερευνητικού της ενδιαφέροντος προς την πραγμάτευση του ζητήματος της δικαιολόγησης της πολιτικής εξουσίας που ασκείται στους ανθρώπους. Η διερεύνηση του ζητήματος ωστόσο προϋπέθετε πλέον μια διαφορετική θεώρηση των ανθρώπων: ως όντων φύσει ελεύθερων και ίσων, αποδεσμευμένων από μη ορθολογικούς εξωτερικούς προσδιορισμούς, συνεπώς υπεύθυνων για τον ηθικό τους αυτοπροσδιορισμό. Ως εκ τούτου, από την αρχή της περιόδου για την οποία έγινε λόγος και καθ' όλη την διάρκεια του Διαφωτισμού, το ζήτημα της ηθικής συγκρότησης του ανθρώπου τίθεται και πάλι ως βασικό κοινωνικοπολιτικό πρόβλημα.<sup>26</sup>

Πιο αναλυτικά, η διάλυση των «οργανικών συσσωματώσεων»<sup>27</sup> της μεσαιωνικής κοινωνίας δημιούργησε τους όρους επαναπροσδιορισμού της σημασίας της ατομικότητας, της ελευθερίας και της αυτονομίας του ατόμου, καθώς και του αυτοκαθορισμού του πέραν των προσδιορισμών που του καθόριζαν οι εν λόγω συσσωματώσεις. Η ανάδειξη της σημασίας του ατόμου αποτέλεσε, αφενός το διακύβευμα της αναμέτρησης δύο – μεταξύ άλλων – τάσεων με την καθεστηκυία ιδεολογική τάξη, αφετέρου την κινητήριο δύναμη για τη διεξαγωγή της μάχης στα αντίστοιχα πεδία: πρώτον, στο θρησκευτικό από τη

---

παραδοσιακή - θεολογική σκέψη η αντίληψη για τη Φύση και η αντίληψη για τον άνθρωπο εξαρτιόνταν αμοιβαία».

25. Σε σχέση με τις αναμορφωτικές ιδεολογικές, κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες που διαμορφώθηκαν κατά την περίοδο της Αναγέννησης και υπό την επίδραση της Μεταρρύθμισης και της επιστήμης, βλ. J. Russ, *Η Περιπέτεια της Ευρωπαϊκής Σκέψης. Μια Ιστορία των Ιδεών της Δύσης* [*L' aventure de la pensée européenne. Une histoire des idées occidentales*], μτφρ. - σημ. - επιμ. Κυριάκος Σ. Κατσιμάνης, Τυπωθήτω, Αθήνα, 2005, σσ.117-155· B. Russell, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας, και η Συνάρτησή της με τις Πολιτικές και Κοινωνικές Συνθήκες από των Αρχαιοτάτων Χρόνων μέχρι της Εποχής μας* [*A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*], μτφρ. - σημ. Αιμ.Χουρμούζιος, Αρσενίδης, Αθήνα, 1980, τόμ. Β', σσ. 155-203.
26. Για την ανάγκη της ηθικής ως θεμελιωτικής επιστήμης του δίκαιου κράτους και της πολιτείας, βλ. Α.Α. Χρύσης, *Εισαγωγή στην Κοινωνική Φιλοσοφία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Κριτική, Αθήνα, 2002, σ. 63. Στο ίδιο (σσ. 63-77), η ανωτέρω θέση τεκμηριώνεται μέσω της παράθεσης αναλύσεων αριθμού στοχαστών που την υποστηρίζουν.
27. Βλ. Π. Κιτρομηλίδης, *Πολιτικοί Στοχαστές των Νεότερων Χρόνων*, Πορεία, Αθήνα, 1999, σ. 31.

Μεταρρύθμιση<sup>28</sup> και, δεύτερον, στο επιστημονικό από την ορθολογική κατά το μαθηματικό υπόδειγμα μέθοδο για την αναζήτηση της αλήθειας. Η πρώτη συνέβαλε στην ανάδειξη του προσωπικού χαρακτήρα της προσπάθειας του ανθρώπου για σωτηρία αποκλείοντας τον διαμεσολαβητικό ρόλο του κλήρου μεταξύ του Θεού και των ανθρώπων, με συνέπεια την ανακίνηση του ζητήματος της ελευθερίας και ισότητας και σε κοινωνικοπολιτικό επίπεδο. Η δεύτερη ενίσχυσε τη διαλεκτική σχέση του Μεταρρυθμιστικού πνεύματος με το αντίστοιχο της επιστημονικής γνώσης, μέσω της ορθολογικοποίησης του στοχασμού και της μαθηματικοποίησης της φυσικής. Ως ένας από τους σημαντικότερους στοχαστές που διαμόρφωσαν τις συνθήκες αυτής της εξέλιξης, ο Descartes εντοπίζει στον *Λόγο περί της Μεθόδου* τους όρους δυνατότητάς της: Πρώτον, την επιβολή της ορθολογικής μεθόδου προς την αναζήτηση της αλήθειας και την επαγόμενη καθαίρεση της Εκκλησίας και του Πανεπιστημίου της εποχής<sup>29</sup> από το αξίωμα των δικαιωματικά μοναδικών και αυθεντικών κατόχων της αληθούς γνώσης, θέτοντας στην ευχέρεια όποιου θα ήταν σε θέση να την αναζητήσει με γνώμονα μια πραγματικά έγκυρη και ορθή μέθοδο το δικαίωμα να το κάνει. Δεύτερον, την αναγνώριση της ισότητας των ανθρώπων στη βάση του κοινά και ισότιμα διανεμημένου από τη φύση γνωρίσματος της ορθοφροσύνης.<sup>30</sup>

28. Η προκληθείσα από τη Μεταρρύθμιση ιδεολογική κίνηση κατά την εποχή εκείνη «θα μπορούσε κάλλιστα να χαρακτηριστεί ως το πρώτο μεγάλο κίνημα λαϊκής πολιτικής μόρφωσης», σύμφωνα με τη διατύπωση του George H. Sabine στην *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών* [*A History of Political Theory*], μτφρ. Μάνθος Κρίστης, Μ. Πεχλιβανίδης & Σία Α.Ε., Αθήνα, 1961, σ. 344.

29. Για τον πανεπιστημιακό θεσμό κατά τον Μεσαίωνα και το σχολαστικό προσανατολισμό της λειτουργίας του, βλ. A. Kenny, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, σσ. 128-130.

30. Για το παράθεμα, βλ. R. Descartes, *Λόγος περί της Μεθόδου, Λόγος περί της Μεθόδου για την Καλή Καθοδήγηση του Λογικού μας και την Αναζήτηση της Αλήθειας στις Επιστήμες* [*Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences*], εισαγ. – μτφρ. - σημ. Χριστόφορος Χριστίδης, Παπαζήση, Αθήνα, <sup>2</sup>1976, σ. 5. Στο σημείο αυτό ο Descartes ορίζει την ορθοφροσύνη ως την εκ φύσεως κοινώς μοιρασμένη κατά τρόπον ίσο «ικανότητα να κρίνει κανένας καλά και να ξεχωρίζει την αλήθεια από το ψέμα». Σε αυτό συνίσταται η λογική· ως εκ τούτου, ο Λόγος είναι δυνατόν πράγματι να ασκηθεί από όλους, υπό τον όρο βέβαια ότι θα ασκηθεί στη βάση ενός ορθού τρόπου, μιας μεθόδου. Ο Descartes αναγνωρίζει στον παραδοσιακό συλλογιστικό Λόγο την δυνατότητα για αναλυτική έκθεση όσων είναι ήδη γνωστά. Η τριμερής διάκριση σε μείζονα και ελάσσονα προκειμένη και η εννοιολογική τους συναρμογή υπό το καθεστώς της αναγκαίας σχέσης *όλου* και *μέρους* δεν θα ήταν γόνιμη ως μέθοδος αναζήτησης νέας γνώσης, σε αντίθεση προς εκείνη που εφαρμόζεται ως ανάλυση και σύνθεση. Για την καρτεσιανή μέθοδο εν γένει, βλ. J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης*, τόμ. Α': *Οι Ορθολογιστές* [*The Rationalists*], μτφρ. Σ. Τσούρτη, επιμ. έκδ. Αλ. Χρύσης, Στάχυ, Αθήνα, 2000, σσ. 76-87.

Επί του εδάφους που διαμόρφωσαν οι ανωτέρω ανακατατάξεις, η νέα ανθρωπιστική κοσμοθεωρία καλλιέργησε την τάση να τίθεται στο επίκεντρο ο άνθρωπος (απο)καθαρμένος από τους παραδοσιακούς του προσδιορισμούς. Η λειτουργία αυτής της τάσης στο κοινωνικοπολιτικό πεδίο προσέλαβε τη μορφή διάρρηξης της σχέσης ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία κατά το πρότυπο που υπεδείκνυε η παράδοση, σύμφωνα με το οποίο το πρώτο ήταν απόλυτα υποταγμένο στη δεύτερη. Το δραστήριο νεωτερικό πνεύμα κάλυψε το κενό που η ρήξη δημιούργησε στο περιεχόμενο της εν λόγω σχέσης μέσω της αναμόρφωσής των όρων της<sup>31</sup>, υπό το κοινό ανθρωπιστικό πρίσμα δύο διαφορετικών ως προς το περιεχόμενό τους θεωρητικών αντιλήψεων: του πολιτικού ουμανισμού<sup>32</sup> και του ατομικιστικού φιλελευθερισμού.

Ο πρώτος παραχωρεί την προτεραιότητα στον άνθρωπο μέσω της διατύπωσης ενός επιχειρήματος που υποστηρίζει την αντίθεση προς το

31. Για τις προϋποθέσεις και τους όρους υπό τους οποίους διαμορφώθηκε η πολιτική σκέψη των Νεότερων Χρόνων και του Διαφωτισμού, βλ. J.H. Burns - M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, γενικώς· I.J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1670-1750*, σσ. 258-274· G.H. Sabine, *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, γενικώς· Π. Κιτρομηλίδης, *Πολιτικοί Στοχαστές των Νεότερων Χρόνων*, σσ. 23-39.

32. Βλ. Π. Κιτρομηλίδης, «Πολιτικός Ουμανισμός και Διαφωτισμός: Συμβολή στη Διερεύνηση της Ιδεολογικής Λειτουργίας της Πολιτικής Θεωρίας του Montesquieu», στο *Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας: Φιλοσοφία και Πολιτική*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982, σσ. 291-304 και κυρίως σ. 291: «Πολιτικός ουμανισμός χαρακτηρίζεται η παράδοση του νεώτερου στοχασμού που βλέπει την πραγμάτωση του ατόμου στην ένταξή του, μέσω της άσκησης της κλασικής πολιτικής αρετής, στον οργανωμένη κοινότητα. [...] Η ολοκλήρωση του εγκόσμιου ανθρώπου σύμφωνα με την πολιτική θεωρία του πολιτικού ουμανισμού επιτυγχάνεται μόνο μέσα από τη συλλογικότητα, την έντονη συμμετοχή δηλαδή στην πολιτική ζωή, στη μέθεξη σε συλλογικούς στόχους και την τελική υπέρβαση των στενών ορίων του ατομικού εαυτού μέσα στην ταύτιση του ατόμου με το σύνολο και τα συλλογικά πεπρωμένα». Ο πολιτικός ουμανισμός αναπτύχθηκε υπό συνθήκες κοινωνικοπολιτικών ανακατατάξεων που προκαλούνταν από τη συνεχώς αυξανόμενη επικράτηση ενός κλίματος χειραφέτησης της κοινωνικοπολιτικής ζωής από το δογματισμό της Εκκλησίας, με βάση αξίες που τόνιζαν τη σημασία της πολιτικής πράξης και της συμμετοχής του ανθρώπου στα κοινά ως αναγκαίου όρου της αναγωγής του στο υψηλότερο δυνατό ηθικοπνευματικό επίπεδο. Οι αρχές του πολιτικού ουμανισμού τροφοδότησαν ορισμένες από τις βασικότερες κοινωνικοπολιτικές ιδέες που διατυπώθηκαν κατά τον Διαφωτισμό και επηρέασαν σημαντικά τη Γαλλική Επανάσταση. Η μεταφορά του, ωστόσο, στην κοινωνικοπολιτική πρακτική κατά τον τρόπο που συνετελέσθη από τους Ιακωβίνους συνδυάστηκε με την περίοδο της Τρομοκρατίας, με αποτέλεσμα η εφαρμογή του υπό συγκεκριμένες ιδεολογικές - ιστορικές συνθήκες και από συγκεκριμένα πρόσωπα να κληροδοτήσει, όπως διατυπώνεται στο άρθρο του Κιτρομηλίδη, το στίγμα της βίαιης τρομοκρατίας και στο ιδεολογικό του σώμα. Αναφέρονται συγκεκριμένα τα εξής: «Συμβατικά στην ιστορία της πολιτικής σκέψης οι θεωρητικές συνέπειες της απόπειρας πρακτικής εφαρμογής των αρχών του Ιακωβινισμού θεωρείται, ότι συνιστούν και τη ληξιαρχική πράξη του θανάτου της μεγάλης ευρωπαϊκής παράδοσης του πολιτικού ουμανισμού». Ο Rousseau περιλαμβάνεται στους εκφραστές του πολιτειακού ιδεώδους που υποδείκνυε ο πολιτικός ουμανισμός. Επίσης, για τον όρο βλ., Δ. Δρόσος, *Αρετές και Συμφέροντα*, Επίμετρο, σσ. 410-11.

παραδοσιακό (μεσαιωνικό) υπόδειγμα της σχέσης μεταξύ πολιτικής και θρησκείας (η πρώτη θεμελιώνεται στη δεύτερη) και προτείνει την επανοικείωση του ανθρώπου με τις αρχές του κλασικού ανθρωπισμού. Σύμφωνα με αυτές, η πολιτική πράξη αποτελεί τον όρο δυνατότητας τελείωσης της ανθρώπινης φύσης ή την κατάλληλη συνθήκη εκδίπλωσης των στοιχείων της. Αναγνωρίζεται έτσι η ελεύθερη φύση του ανθρώπου και επιχειρείται η ανάδειξη της σημασίας του κοινωνικοπολιτικού βίου ως αναγκαίας συνθήκης για την καλλιέργεια της ελευθερίας και των δυνατών ικανοτήτων του.

Κατά την δεύτερη θεώρηση, τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό, τίθεται στο επίκεντρο το άτομο και η ατομικότητα, θωρακίζοντας την αξία της με τις αρχές του φυσικού δικαίου, το οποίο προσγράφει στην ανθρώπινη φύση ορισμένες αναπαλλοτρίωτες – καθότι φυσικές – ιδιότητες. Μεταξύ άλλων, την ελευθερία και την ισότητα. Καθίσταται, λοιπόν, σαφές πως ο άνθρωπος διαθέτει εκ φύσεως δικαιώματα που τον διαφυλάσσουν από την επιβολή κάθε είδους εξωτερικής δύναμης, κάθε εξουσίας που μπορεί να προέρχεται είτε από τη δογματική Εκκλησία, είτε από την κλειστή κοινότητα, είτε από το συγκεντρωτικό κράτος των νεότερων χρόνων. Ωστόσο, για να διαφυλάσσονται και να ασκούνται κατά τη μεγαλύτερη δυνατή πληρότητα, η κοινωνικοπολιτική ένωση κρίνεται απαραίτητη, έστω και ως ένα είδος αναγκαίου κακού.

Εκδιπλούμενο λοιπόν κατ' αυτόν τον τρόπο, το νεωτερικό πνεύμα διαμόρφωσε το ιδεολογικό πεδίο του ιστορικού χωροχρόνου επί του οποίου καλλιεργήθηκε ό,τι καλείται «νεότερη πολιτική σκέψη» και θεμελίωσε τις ιδεολογικές καταβολές κάθε συστηματικής έρευνας επί του ζητήματος της οργανωμένης συμβίωσης των ανθρώπων. Επιπλέον, όπως έχει ήδη υπογραμμιστεί, συνέβαλε στη διαμόρφωση των βασικών χαρακτηριστικών του ερευνητικού πνεύματος της εποχής, δηλαδή στην αποδέσμευση από τον δογματισμό της αυθεντίας και στη σταθερή επιμονή στην έρευνα με βάση λογικές αρχές, χαρακτηριστικών που καθόρισαν το πρότυπο της φιλοσοφικής σκέψης κατά τον Διαφωτισμό.<sup>33</sup>

---

33. Για την αναμόρφωση του πεδίου κίνησης των ιδεών κατά τη νεότερη σκέψη και τους παράγοντες που συνέβαλαν σε αυτήν, βλ. Π. Κιτρομηλίδης, *Πολιτικοί Στοχαστές των Νεότερων Χρόνων*, εισαγωγή.

#### 4. Το πρότυπο της φιλοσοφικής σκέψης κατά τον Διαφωτισμό

Ο γραμμικός τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται στην ανά χειράς εργασία η πορεία της ανάπτυξης των ιδεών στον Δυτικό Κόσμο κατά την εξεταζόμενη περίοδο επ' ουδενί δεν αναδεικνύει πλήρως το ουσιαστικότερο χαρακτηριστικό της εν λόγω πορείας, δηλαδή την αλληλοδιείσδυση των επιμέρους στοιχείων που συνθέτουν ό,τι μέχρι τώρα έχει περιγραφεί ως οιοονεί μετάβαση ανάμεσα σε διακριτά στάδια πολιτισμικής και επιστημονικής εξέλιξης. Εντούτοις, στοχεύει στην ανάδειξη, αφενός των βασικών στοιχείων που καθορίζουν την περιγραφόμενη πορεία, αφετέρου του – κατ' αναλογία προς την ευρωπαϊκή κοινωνική και πολιτισμική εξέλιξη της νεωτερικότητας – μετασχηματισμού τους. Στα προαναφερθέντα βασικά στοιχεία συγκαταλέγονται η νέα πειραματική μέθοδος της επιστήμης, το όργανο της μαθηματικοποιημένης φυσικής και ο Λόγος ως κριτήριο της κοσμοθεωρητικής αντίληψης. Η μελέτη τους προϋποτίθεται της διατύπωσης απαντήσεων στα ερευνητικά ερωτήματα που τέθηκαν στην Εισαγωγή, με δεδομένο ότι αποτέλεσαν το βασικό όργανο μετάδοσης της πνευματικής κίνησης της περιόδου στο πεδίο του φιλοσοφικού στοχασμού, αναπροσδιορίζοντας σε σημαντικό βαθμό την ίδια τη θέση της φιλοσοφίας μέσα στη νέα τάξη πραγμάτων.

Κατά την εκδίπλωσή του στο πεδίο της ηθικής και ευθυγραμμιζόμενος προς το πνεύμα της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας που ερχόταν σε συμφωνία με τις αρχές του ανθρωπισμού και της νέας επιστήμης, ο φιλοσοφικός στοχασμός της περιόδου αναζήτησε τις θεμελιακές του αρχές ενιστάμενος στις δογματικές κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις της Εκκλησίας και στρεφόμενος προς τον άνθρωπο, αναθέτοντας στον ίδιο την ευθύνη και το επαγόμενο βάρος της εκπλήρωσης του αιτήματος της ηθικής του μόρφωσης. Ως μέσο προσανατολισμού στην αναζήτησή του τέθηκε το θεμελιώδες φιλοσοφικό ερώτημα σχετικά με την πηγή της ηθικότητας, προς απάντηση του οποίου διατυπώθηκαν – μεταξύ άλλων – δύο βασικές θεωρήσεις.

Η πρώτη ανάγεται στη νέα μεταφυσική θεμελίωση της ηθικής από τον Descartes<sup>34</sup> και πλήθος άλλων στοχαστών, σύμφωνα με τους οποίους ο ηθικός νόμος έχει άμεση σχέση με τη νομοτελειακή δομή και οργάνωση της φύσης. Ο άνθρωπος, ως εκλεκτό μέρος της εξαιτίας της ιδιαίτερης νοητικής του ικανότητας και της ιδιότητάς του να αναπτύσσει τη συνείδησή του, είναι σε θέση να εντοπίζει τη σχέση αυτή και να κατανοεί τους όρους της, ανευρίσκοντας μέσα του την αναλογία ανάμεσα στην ηθική και στη φύση μέσω της ενδοσκόπησης. Διά της νοητικής διαδικασίας που ενεργοποιεί τις δυνάμεις της αυτοσυνειδησίας και αυτογνωσίας, καθώς και με τη συμβολή της ορθοφροσύνης<sup>35</sup>, ο άνθρωπος δύναται να γνωρίσει και τον προσήκοντα σε αυτόν ηθικό νόμο, όπως ενεγράφη από τον Θεό μέσα του.

Ενώ κατά τη μεταφυσική, νοησιарχική θεώρηση του προβλήματος για την πηγή της ηθικότητας ο στοχασμός προσανατολίζεται προς την αναγνώριση της έλλογης γνώσης ως πηγής της, σύμφωνα με την θεώρησή του υπό αισθησιοκρατική οπτική, η ίδια πηγή ανευρίσκεται στο αίσθημα. Πιο συγκεκριμένα, στο ηθικό αίσθημα<sup>36</sup> του ανθρώπου, το οποίο εκδηλώνεται σε συνθήκες κοινωνικής συναναστροφής στη βάση της πηγαίας, αυθόρμητης και αμοιβαίας αναγνώρισης των βασικών ανθρώπινων ψυχικών λειτουργιών ως κοινών ανάμεσά τους. Η κοινή τους παρουσία στην ιδιοσυγκρασία των κοινωνιών λειτουργεί ως αδιάψευστο αναγνωριστικό σημείο του ότι μοιράζονται κοινή φύση, ότι η ανθρωπινότητά τους ανάγεται σε κοινά θεμέλια.<sup>37</sup> Ως εκ των ανωτέρω και με βάση την υπό εξέταση θεώρηση, συνάγεται πρώτον, ότι η ηθική πηγάζει από το συναίσθημα, και δεύτερον, ότι η καλλιέργεια αυτού του είδους συναισθήματος προϋποθέτει συνθήκες διυποκειμενικών σχέσεων.

Το παραπάνω συμπέρασμα αποτελεί βασικό μέρος του ρουσσωικού επιχειρήματος και βρίσκει τη θεωρητική του τεκμηρίωση σε πλήθος κειμένων του, τόσο επί του ανθρωπολογικού όσο και του ηθικοπολιτικού πεδίου στοχασμού

34. Βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', σσ. 295-296: «Η σχολή του Descartes θεωρούσε γενικά ότι ο σωστός προσανατολισμός της βούλησης είναι το αναγκαίο και αναπόδραστο επακόλουθο της ορθής γνώσης».

35. Βλ. Descartes, *Λόγος περί της Μεθόδου*, σ. 5.

36. Βλ. J. - J. Rousseau, *Αμιλίος*, βιβλ. IV, σ. 119 (OC, IV, 598).

37. Βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', σσ. 295-296, 301-303.



του.<sup>38</sup> Προτού ωστόσο αυτό να αποτελέσει αντικείμενο πραγμάτευσης στην ανά χείρας εργασία και λαμβάνοντας υπόψιν όσα έχουν ήδη υποστηριχθεί, κρίνεται αναγκαία μια σύντομη ανάλυση μερικών στοιχείων της φιλοσοφικής σκέψης του Διαφωτισμού με σκοπό την εξαγωγή ορισμένων συμπερασμάτων σε σχέση με αυτήν. Αυτό θα συμβάλλει στην πληρέστερη περιγραφή του πλαισίου σκέψης εντός του οποίου εκδιπλώθηκε ο ρουσσωικός στοχασμός, καθώς επίσης και το μέγεθος της υπέρβασης των ορίων του από αυτόν.

Το πρώτο από τα προαναφερθέντα στοιχεία εντοπίζεται στο πεδίο της ηθικής έρευνας και συνίσταται στη μεταφορά του ενδιαφέροντός της από τις αρετές προς τα πάθη, μεταφορά που επέφερε ως αποτέλεσμα τη μετατόπιση του κέντρου όπου η πολιτική θεωρία έδινε βάρος στις θεωρητικές της αναζητήσεις και στις πρακτικές της προτάσεις.<sup>39</sup> Η μορφολογία του τοπίου της ηθικοπολιτικής σκέψης δεν καθοριζόταν πλέον από την αδιαμφισβήτητη αξία και επιδίωξη ενός κοινού, δημοσίου πολιτικού αγαθού. Απεναντίας, διαμορφωνόταν από τον χαρακτήρα που του προσέδιδε η παρουσία θεωρήσεων που ανεδείκνυαν την ιδέα περί συναινετικών υπολογιστικών σχέσεων μεμονωμένων δρώντων, όπως διαμορφώνονταν από τους ίδιους με οδηγητικό νήμα τον ορθό λόγο και στη βάση

38. Ενδεικτικά μόνο, ας παρατεθεί ένα απόσπασμα από τον *Αιμίλιο*, βιβλ. IV, σσ. 115-116 [OC, IV, σ. 594]: «Αφού, λοιπόν, από την εντύπωση των αισθητών αντικειμένων και το εσωτερικό συναίσθημα που με οδηγεί να κρίνω τις αιτίες με τα φυσικά μου φώτα, έχω συμπεράνει τις βασικότερες αλήθειες που με ενδιέφερε να γνωρίσω, μου απομένει να αναζητήσω ποια αξιώματα πρέπει να αντλήσω για τη συμπεριφορά μου, ποιους κανόνες πρέπει να επιβάλλω στον εαυτό μου για να εκπληρώσω τον επίγειο προορισμό μου, σύμφωνα με την πρόθεση εκείνου που με τοποθέτησε στη γη. Ακολουθώντας πάντα τη μεθόδό μου, δεν αντλώ αυτούς τους κανόνες από τις αρχές μιας υψηλής φιλοσοφίας, αλλά τους βρίσκω στα τρίσβαθα της καρδιάς μου, γραμμένους από τη φύση με ανεξίτηλους χαρακτήρες. Μου χρειάζεται απλώς να συμβουλευτώ τον εαυτό μου για το τι θέλω να κάνω: Ό,τι νιώθω ότι είναι καλό, είναι καλό, ό,τι νιώθω ότι είναι κακό, είναι κακό». Εντούτοις, στον *Αιμίλιο*, βιβλ. I, σ. 78-79 [OC, IV, 288] διαβάζουμε τα εξής: «Μόνον η λογική μας επιτρέπει να γνωρίσουμε το καλό και το κακό». Βεβαίως, φαίνεται πως ο Rousseau αναφέρεται στο καλό και το κακό εντός των πολύπλοκων κοινωνικών σχέσεων, αναφέρεται δηλαδή στην ηθική αξιολογική κρίση υπό συνθήκες κοινωνικοπολιτικού βίου, όπου πράγματι η αξιοποίηση της λογικής σκέψης για τις απαιτούμενες διακρίσεις είναι αναγκαία προκειμένου να αναφανεί με καθαρότητα το προς ηθική αξιολόγηση αντικείμενο και να αποφανθεί με σαφήνεια το ηθικό συναίσθημα. «Η άσκηση των κοινωνικών αρετών εμπνέει σε κάθε καρδιά την αγάπη για την ανθρωπότητα: κάνοντας το καλό γίνεται κανείς καλός. Δεν γνωρίζω καμία άλλη πιο σίγουρη πρακτική» (Βλ. J.- J. Rousseau *Αιμίλιος*, βιβλ. IV, σσ. 65-66 [OC, IV, 543-4]).

39. Αναφορικά με το ζήτημα της αναμόρφωσης της ηθικής φιλοσοφικής σκέψης κατά την περίοδο της νεωτερικότητας, βλ. Δ. Δρόσος, *Αρετές και Συμφέροντα. Η Βρετανική Ηθική Σκέψη στο Κατόφλι της Νεωτερικότητας*, μτφρ.- επιμ. Διονύσης Δρόσος, Σαββάλας, Αθήνα, 2008, Επίμετρο, σσ. 405-412, όπου αναλύονται οι όροι υπό τους οποίους διεπλάκησαν η νέα επιστημονική αντίληψη, η ιδεολογική χειραφέτηση και οι ηθικοπολιτικές ιδέες στον βρετανικό κυρίως και στον ευρύτερο ηπειρωτικό ευρωπαϊκό χώρο.

της αποδοχής του εγωιστικού κινήτρου της δράσης τους. Προκειμένου να παρουσιαστούν οι όροι της εν λόγω μετατόπισης, κρίνεται αναγκαία η παρουσίαση και ανάδειξη του σημείου τομής που την ανέδειξε, ανάμεσα στην κλασική πολιτική θεωρία, όπως εκφράστηκε από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους σχολαστικούς φιλοσόφους, και στη νεωτερική, θεμελιωτές της οποίας θεωρούνται οι Machiavelli και Hobbes.<sup>40</sup>

Η αναστοχαστική διαδικασία της προσαρμογής του λόγου στους όρους που διαπιστώνεται ότι θα διαμορφώσουν τις συνθήκες εκδίπλωσης της κατεξοχήν φυσικής ανθρώπινης ροπής για αυτοσυντήρηση και ευχαρίστηση όχι μόνον δεν αναιρεί την φύση του, μα μετέχει ενεργά σε αυτήν. Καθώς η εμπειρία της γενικευμένης κατάστασης του πολέμου όλων εναντίον όλων, κατά την χομπσιανή διατύπωση<sup>41</sup>, οδηγεί αναγκαία στην αναστοχαστική διερεύνηση των όρων υπό τους οποίους εκδηλώνεται, με σκοπό την ανάδειξη των αιτιακών τους σχέσεων, ο άνθρωπος εκδιπλώνοντας τις αρετές του υπολογιστικού του Λόγου και ανασυνθέτοντας νοητά/νοερά την διαπλοκή των όρων της πραγματικότητας συνάγει εν είδει συμπεράσματος έναν καταλληλότερο τρόπο σύζευξής τους, επί τη βάσει των σαφών υποδείξεων των φυσικών του ενστίκτων για επιβίωση και ευχαρίστηση. Η εφαρμογή του στην πράξη προϋποθέτει τον αναπροσδιορισμό των συνθηκών της ζωής του: μετάβαση από την επικίνδυνη φυσική κατάσταση στο ελεγχόμενο καθεστώς του κοινωνικοπολιτικού βίου<sup>42</sup> κατόπιν της διακρίβωσης του οφέλους μέσα από μια υπολογιστική διαδικασία. Ο Λόγος, άλλωστε, και στην εφαρμογή του στη φιλοσοφία, νοείτο από τους στοχαστές της συγκεκριμένης κοσμοθεωρητικής αντίληψης ως δυνατότητα υπολογισμού βασιζόμενη στην ανθρώπινη εργαλειακή νόηση, ως μέτρο πρόσθεσης και αφαίρεσης, στάθμισης

40. Για την τεκμηρίωση της θέσης σχετικά με το θεμελιακό χαρακτήρα της πολιτικής σκέψης των Machiavelli και Hobbes στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία, βλ. ενδεικτικά: Για τον πρώτο, E. Cassirer, *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, σ. 377· W. Windelband – H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', σσ. 150, 200. Για τον δεύτερο, E. Cassirer, *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, σ. 71, 358, 399-400· W. Windelband – H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', σσ. 147, 158· Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', σ. 162· G. Sabine, *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, σσ. 494-503, όπου προσδιορίζεται με ακρίβεια ο εν λόγω «θεμελιακός χαρακτήρας» της πολιτικής του σκέψης: «Πάντως, το σύστημά του ήταν η πρώτη ολόψυχη προσπάθεια να μελετηθεί η πολιτική φιλοσοφία ως μέρος ενός μηχανοκρατικού σώματος επιστημονικών γνώσεων» (σ. 500), δηλαδή ως πολιτική επιστήμη.

41. Βλ. T. Hobbes, *Λεβιάθαν*, μέρος πρώτο, κεφ. 13.

42. Βλ. K. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα, <sup>3</sup>2003, σ. 131.

των παραμέτρων ενός ζητήματος και εξαγωγής συμπερασμάτων.<sup>43</sup> Ο ορθός λόγος προκύπτει μέσα από μια διαδικασία υπολογιστικής θεώρησης της πραγματικότητας και λελογισμένης δράσης, κατά την οποία σταθμίζονται οι όροι της, ώστε να διαπιστωθεί, πρώτον, η καταλληλότερη σχέση ανάμεσά τους εν αναφορά προς τον επιδιωκόμενο σκοπό ή, δεύτερον, ο σκοπός να προσαρμοσθεί στους διαθέσιμους όρους, υπό την προϋπόθεση ότι δεν επιδιώκεται η εκπλήρωση κάποιου απώτατου τέλους.

Κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα η φιλοσοφική εξήγηση της πραγματικότητας επιχειρείτο στη βάση του σχεδίου ενός συστήματος, στο πλαίσιο του οποίου μια ορισμένη αρχή ή ένα σύνολο αρχών τίθεντο ως αρχιμήδειο σημείο, δηλαδή ως το σημείο αναγωγής – συνεπώς και εξήγησης – όλων των επιμέρους φαινομένων της πραγματικότητας, ως το πρώτο τους αίτιο, η μελέτη του οποίου θα επέτρεπε την αποκρυπτογράφηση της φύσης όλων των παραγώγων του. Η σκέψη, υπό την προϋπόθεση συγκεκριμένων γενικών αρχών, κινούνταν παραγωγικά διά μέσου συλλογισμών, εκδιπλούμενη ως ενέργημα που εκκινεί από την αναζήτηση των αιτίων και καταλήγει στην απόδειξη των αποτελεσμάτων, ανάγοντας το επιμέρους φαινόμενο στην εκάστοτε γενική του αρχή ή νόμο.

Αξίζει παρενθετικά να σημειωθεί ότι κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα ως “αρχή” εννοείτο κάθε βέβαιη και θεμελιώδης γνώση επί της οποίας βασιζόταν η ορθότητα του εκάστοτε φιλοσοφικού συστήματος. Η επιζητούμενη ορθότητα τεκμαίρετο από τη συνεπή μάλλον συναγωγή των νόμων εξήγησης της πραγματικότητας από τη θεμελιακή “αρχή” (διασφαλίζοντας την εγκυρότητα του συστήματος), παρά από την πληρότητα με την οποία η εν λόγω “αρχή” περιέγραφε την εμπειρική πραγματικότητα (όρος που θα διασφάλιζε μάλλον τον αληθή δεσμό ανάμεσα στο σύστημα εξήγησης της πραγματικότητας και στην ίδια την πραγματικότητα).

Η μετάβαση στον 18<sup>ο</sup> αιώνα σηματοδότησε και την ανάδειξη ενός διαφορετικού προτύπου φιλοσοφικής προσέγγισης της πραγματικότητας, που αντλούσε το περιεχόμενο του από τη σύγχρονη φυσική επιστήμη και τη μέθοδο με βάση την οποία ασκείτο. Η νέα αυτή μέθοδος δεν επικεντρωνόταν πλέον στην παραγωγή γνώσης που πηγάζει από ορισμένες λογικές αρχές, με βάση τις οποίες θεμελιώνεται και αναπτύσσεται ως εξήγηση των επιμέρους γεγονότων και

---

43. *Ο.π.*, σσ. 120-121.

φαινομένων. Επικεντρωνόταν στην ανάλυση των δεδομένων που προκύπτουν από την εμπειρία και την παρατήρηση και, εν συνεχεία, επιχειρούσε τη σύνθεση των επιμέρους στοιχείων που εξάγονταν από την ανάλυση.

Στο νέο πλαίσιο εννοιολόγησης που διαμόρφωνε η ετερόστροφη – σε σχέση με την προγενέστερη – κίνηση της σκέψης, η έννοια της αρχής περιγράφει πλέον κάθε συμπέρασμα λογικά συναγόμενο από προκείμενες που τίθενται ως αποτελέσματα παρατήρησης και πειραματικού ελέγχου, στο πλαίσιο μιας ακραιφνούς εμπειρικής θεώρησης της πραγματικότητας. Ως εκ τούτου, η εγκυρότητά της θεωρείται σχετική, έχει ισχύ σε σχέση με συγκεκριμένους νόμους και υπό καθορισμένους όρους. Συνιστά μεν θεμελιώδη κανόνα λογικά συναγόμενο επί τη βάση της φυσικομαθηματικής μεθόδου, ο οποίος όμως αντλεί την αξιοπιστία και εγκυρότητά του από την επιστημονική έρευνα. Με άλλα λόγια, ορισμένη επιστημονική αρχή μπορεί να διατυπώνεται ως νόμος εξήγησης των επιμέρους φαινομένων και της γενικότερης δομής της φύσης και του κόσμου, ωστόσο δεν αίρεται στη θέση του αδιαμφισβήτητου αξιώματος που παρουσιάζεται ικανό να επιτελέσει την ανωτέρω λειτουργία άπαξ διαπαντός. Αντιθέτως, λειτουργεί ως οιονεί αξίωμα που διατηρεί την εγκυρότητά του έως ότου η έρευνα το αναμορφώσει ή το αναιρέσει.<sup>44</sup>

Εκ των ανωτέρω και με βάση την προηγηθείσα ανάλυση του προτύπου φιλοσοφικής σκέψης κατά την υπό εξέταση περίοδο με έμφαση στον 18ο αιώνα, καθίσταται σαφές ότι ο ορθός αντι-μεταφυσικός Λόγος θεωρείται ως ο αναγκαίος και πλέον αξιόπιστος τρόπος απόκτησης της γνώσης.<sup>45</sup> Δεν λογίζεται ως «σταθερό σύνολο από γνώσεις, αρχές και αλήθειες, αλλά ως ενέργεια, ως δύναμη που μόνο μέσω της άσκησης και της επίδρασής της γίνεται πλήρως κατανοητή. Το τι είναι ο Λόγος και ποιες οι δυνατότητές του, τούτο δεν μπορεί ποτέ να γίνει πλήρως

44. Σχετικά με τον ιδιάζοντα χαρακτήρα του περιεχομένου της φιλοσοφικής σκέψης κατά τον 17<sup>ο</sup> και 18<sup>ο</sup> αιώνα, που εντοπίζεται – μεταξύ άλλων – στη σύμπραξη της αναλυτικής και της συνθετικής μεθόδου, βλ. ενδεικτικά: E. Cassirer, *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, μτφρ. Α. Φωσβίνκελ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2013, σσ. 49-95· W. Windelband – H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', σσ. 151-170, 217-220· N. Hampson, *Ο Διαφωτισμός*, σσ. 19-47. Σχετικά με το εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου «αρχή» στους κόλπους του στοχασμού του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα, βλ. E. Cassirer, *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, σσ. 75-76.

45. Για την ανάλυση της κριτικής στη μεταφυσική σκέψη της φιλοσοφικής παράδοσης και της αντιμεταφυσικής σκέψης κατά τη Νεωτερικότητα, βλ. τη μελέτη του Παναγιώτη Κονδύλη, *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, τόμ. Α' και Β'.

αντιληπτό από τα αποτελέσματά του, αλλά μόνο από τη λειτουργία του. Και η σημαντικότερη λειτουργία του είναι η δύναμή του να ενώνει και να χωρίζει». <sup>46</sup>

Η σαφήνεια, η ευκρίνεια και η διαφάνεια που παρουσιάζει η λογική εξήγηση του τρόπου λειτουργίας της πραγματικότητας έχουν να κάνουν με τον τρόπο που ο ίδιος ο Λόγος διεκπεραιώνει τη συγκεκριμένη διεργασία “διαχωρισμού”. Συνάγει τους θεμελιώδεις νόμους της πραγματικότητας αξιοποιώντας την εμπειρική παρατήρηση, καθώς και τον προσεκτικό και ακριβή πειραματικό έλεγχο των στοιχείων που συλλέγει μέσω αυτής. Ελέγχει την εγκυρότητα των πορισμάτων του με βασικό κριτήριο τη διαπιστωμένη αναγωγή τους στην ή επιβεβαίωση από την εμπειρική πραγματικότητα. Αναζητά τη θεμελιώδη δομή των φαινομένων που είναι κοινή στο καθένα από αυτά, το συναρμόζον στοιχείο μεταξύ των φαινομένων της, υπό τον όρο ότι το στοιχείο αυτό υπάρχει και συνθέτει πράγματι εκ των επιμέρους φαινομένων και γεγονότων το αρμονικά συναρθρωμένο όλον της πραγματικότητας.

Υπό αυτό το κλίμα σκέψης, όπως καλλιεργήθηκε επιμελώς κατά τον 17ο και 18ο αιώνα στον ευρωπαϊκό χώρο και ανέδειξε – μεταξύ άλλων – την ιδεολογική διαμάχη ανάμεσα στον ορθολογισμό και την αισθησιοκρατία, «στην ιστορία της πολιτικής φιλοσοφίας ο Ρουσσώ παρεμβαίνει σε μια κρίσιμη στιγμή, κατά την οποία κλονίζεται η πεποίθηση περί έμφυτης ανθρώπινης κοινωνικότητας που προκύπτει από την ορθολογική ουσία του ανθρώπου και ρυθμίζεται βάσει του νόμου της φύσης»<sup>47</sup>. Ελλείπει εμπειρικής επιβεβαίωσης, η ιδέα περί εγγενούς ορθολογικότητας του ανθρώπου θεωρήθηκε ως μεταφυσική προβολή της επίπλαστης εικόνας που φιλοτεχνήθηκε υπό το ανθρωπιστικό πνεύμα της Αναγέννησης και των επόμενων αιώνων για αυτόν. Η εγκυρότητά της κατέπεσε και αμφισβητήθηκε η επαγόμενη φυσική του κοινωνικότητα. Η κοινωνία άλλωστε ήταν το αναγκαίο επιγέννημα της ανθρώπινης ορθολογικής φύσης, καθώς η τελευταία διαμορφωνόταν υπό τις επιταγές της έλλογης κοσμικής τάξης και του φυσικού δικαίου. «Με αυτόν τον τρόπο, η θεωρία του φυσικού δικαίου διέσωζε τη μεταφυσική ενότητα του ανθρώπινου κόσμου, ρυθμίζοντάς τον με απόλυτους

46. Βλ. E. Cassirer, *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, σ. 63.

47. Βλ. Α. Στυλιανού, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα, 2009, σ. 161.

νόμους».<sup>48</sup> Η ουσία της ρουσσωικής παρέμβασης, λοιπόν, έγκειται στο ότι ανέτρεψε τους όρους υπό τους οποίους ετίθετο το πρόβλημα της ανθρώπινης φύσης και κοινωνικότητας, προσεγγίζοντας το υπό διαφορετική οπτική, εκείνη που τού προσέφερε η εφαρμογή της εμπειρικής μεθόδου της επιστήμης – αναγωγή στα πρώτα αίτια μέσω της ανάλυσης και σύνθεση με βάση την εμπειρία και τον ορθό λόγο<sup>49</sup> – και η βαθιά πίστη σε μια αγνή ανθρώπινη φύση.

## **5. Η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου και η μεθοδολογική της λειτουργία στην έρευνα για τον άνθρωπο και την κοινωνία**

Από την περίοδο της σχολαστικής φιλοσοφίας έως και τη νεότερη, η πρόοδος της πνευματικής ζωής επέδρασε στη σκέψη αφυπνίζοντας την κριτική της διάσταση, καλλιεργώντας τον Λόγο ως δύναμη κριτική και ποιητική. Το ίδιο το περιεχόμενο της Λογικής μετασχηματίστηκε σημαντικά, καθώς η ίδια μεταβλήθηκε από όργανο “απλής ταξινόμησης ενός δεδομένου συνόλου γνώσεων” σε “εργαλείο γνώσης” καθεαυτό, σε μια “ευρετική Λογική”<sup>50</sup>.

Ο ανωτέρω μετασχηματισμός αποτυπώθηκε και στην εξέλιξη που παρουσίασε κατά τον 17<sup>ο</sup> και 18<sup>ο</sup> αιώνα η έρευνα σχετικά με τον άνθρωπο και την κοινωνία ως ίχνος μεθοδολογικής μεταβολής. Συγκεκριμένα, το νέο περιεχόμενο που προσέλαβε η Λογική ως εννοιολογική – εν αντιθέσει προς την εικονιστική – μέθοδος αναζήτησης της ορθής γνώσης στην έρευνα των φυσικών και κοινωνικών φαινομένων άσκησε επίδραση και στο πεδίο της «θεωρίας περί ορισμού»: απαξιώθηκε η παραδοσιακή τάση κατά την οποία ο ορισμός κάποιου πράγματος διατυπωνόταν με γνώμονα το «εγγύτατο γένος» και την «ειδοποιό διαφορά» που το διακρίνει· σύμφωνα με τη νέα αντίληψη, ο ορισμός «δεν πρέπει απλώς να αναλύει και να περιγράφει το δεδομένο περιεχόμενο μιας έννοιας, αλλά πρέπει να είναι εργαλείο κατασκευής και θεμελίωσης εννοιολογικών περιεχομένων»<sup>51</sup>.

48. *Ο.π.*, σ. 168.

49. Σε σχέση με το «αντινοησιαρχικό κύριο ρεύμα του Διαφωτισμού και την έννοια του ορθολογισμού», βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', κεφ. Ε'.

50. Βλ. E. Cassirer, *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, σ. 398.

51. *Ο.π.*, σσ. 398-399: Παραθέτοντας τον πυρήνα της ανάλυσης του Cassirer σχετικά με τη θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στα υποδείγματα ορισμών κατά το σχολαστικό και νεωτερικό στοχασμό αντιστοίχως, είναι δυνατόν να αναδειχθεί το παρακάτω σημείο τομής: Το πρώτο διατυπώνεται ως περιγραφή του τι είναι το οριζόμενο, αξιοποιώντας την αφαιρετική μέθοδο.

Εκ των ανωτέρω καθίσταται εμφανές ότι το πνεύμα του νεωτερικού στοχασμού ανέδειξε τη Λογική ως γενική μέθοδο ορθής σκέψης, ενώ παρακάτω θα εντοπιστούν οι όροι που κατέστησαν την εφαρμογή της στις κοινωνικοπολιτικές επιστήμες απαραίτητη. Σημείο εκκίνησης για αυτή την έρευνα μπορεί να θεωρηθεί ο Hobbes, ένας από τους σημαντικότερους στοχαστές της νεωτερικότητας που διαμόρφωσε τη θεωρία του, συμπεριλαμβανομένου του ηθικοπολιτικού του στοχασμού, αξιοποιώντας την ως μεθοδολογική βάση. Σύμφωνα με τον ίδιο, προκειμένου να κατανοηθεί πλήρως το αντικείμενο μελέτης, είναι αναγκαίο να αναλυθεί στα βασικά, μη αναγώγιμα στοιχεία του και να επανασυντεθεί υπό τους όρους διαπλοκής που υπαγορεύει η αιτιώδης σχέση ανάμεσα σε στοιχεία που επέχουν άλλα θέση αιτίου και άλλα θέση αποτελέσματος.

Πιο συγκεκριμένα, υπό τη μεθοδολογική αρχή του χομπσιανού εγχειρήματος, το φαινόμενο της δημιουργίας κοινωνιών (καθώς και της εξέλιξης του κοινωνικοπολιτικού βίου) μπορεί να διερευνηθεί εφόσον προηγηθεί αρχικά η ανάλυσή του στα πρώτα και θεμελιώδη στοιχεία του και ακολουθήσει στη συνέχεια η ανασύνθεσή τους μέσω μιας παραγωγικής, γενετικής μεθόδου που θα περιγράφει τον εσωτερικό νόμο που το διέπει ως φαινόμενο. Απαιτείται, δηλαδή η αναλυτική του κατάτμηση και εν συνεχεία η συνθετική του ανασυγκρότηση. Η αναγωγή του αναλυόμενου αντικειμένου στα πρώτα αίτια του δεν εξυπηρετεί αποκλειστικά και μόνον την ανάγκη της κατά το δυνατόν πληρέστερης περιγραφής της μορφής και της φύσης του, του «τι είναι», μα αναδεικνύει τη δομή της σχέσης του με τα αίτια αυτά, τις αρχές υπό τις οποίες πραγματοποιήθηκε και την πορεία που διέγραψε η εξέλιξη, από την πρωταρχική, βασική του μορφή έως την έσχατη και πολυπλοκότερη, το «γιατί είναι».

Η επιζητούμενη κατανόηση του «γιατί» θα επιτυγχάνετο, όπως θεωρείτο, μέσω αυτής της διαδικασίας, που ανευρίσκει την καταγωγή της στη γαλιλαϊκή αναλυτική - συνθετική μέθοδο και που εφαρμόστηκε αρχικά με σκοπό να εξηγηθούν τα φυσικά φαινόμενα, να ανακαλυφθούν οι βασικές αρχές τους και να

---

Το δεύτερος στοχεύει στο να μην διαχωρίζει (τουλάχιστον οριστικά) το οριζόμενο από το πλέγμα των άλλων αντικειμένων με τα οποία σχετίζεται, προκειμένου να επιτύχει όχι μόνο την περιγραφή του οριζόμενου, αλλά και των όρων υπό τους οποίους σχετίζεται με τα υπόλοιπα, περιγράφοντας τους νόμους που διέπουν την εν λόγω σχέση και τα αίτια στα οποία ανάγεται.

διαγνωσθεί η μεταξύ τους σχέση.<sup>52</sup> Η εφαρμογή της στο πεδίο του ηθικού και πολιτικού στοχασμού πραγματοποιήθηκε με ιδιαίτερα συστηματικό τρόπο από τον Hobbes στη θεωρία του “κοινωνικού συμβολαίου”, ασκώντας επιρροή μεγάλου εύρους στη μετέπειτα ηθικοπολιτική σκέψη και συμβάλλοντας στη γενική της αναμόρφωση.

Το εύρος της επιρροής του συγκεκριμένου είδους σκέψης στην πολιτική θεωρία, ιδίως κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, ήταν ιδιαίτερος εκτεταμένο.<sup>53</sup> Η ρουσσωική πολιτική θεωρία ειδικότερα, πέραν των σημαντικών ιδεολογικών διαφορών της με τη χομπσιανή, παρουσιάζει με αυτήν σημεία συνάντησης σε μεθοδολογικό επίπεδο, ένα εκ των οποίων μπορεί αυτομάτως να εντοπιστεί στην ανάπτυξη της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου. Η ιδιοτυπία, βεβαίως, της σκέψης του Rousseau συνίσταται στην ιδιαίτερη μεταχείριση που επεφύλαξε στη συμβολαϊκή θεωρία, επανεισάγοντας πιο έντονα μέσω αυτής το αξιολογικό στοιχείο στην πολιτική θεωρία.

Η συμβολαϊκή θεωρία επανεισάγει το αξιολογικό ζήτημα στην συζήτηση περί συγκρότησης του πολιτικού σώματος και κράτους, αμφισβητώντας τη θεώρηση της μηχανικής ή τυχαίας προέλευσής του. Μέσω της ορθολογικής κατασκευής της υπόθεσης μιας φυσικής κατάστασης παρακολουθείται η

52. Για την εφαρμογή της μεθόδου της μηχανικής στην πολιτική θεωρία του Hobbes και την θέση ότι η επιστημονική – συνεπώς, η έγκυρη – γνώση πηγάζει από την γνώση των αιτίων μέσω της σύνθεσης και της ανάλυσης, βλ. την εισαγωγή του Αιμίλιου Μεταξόπουλου στην ελληνική έκδοση του *Λεβιάθαν, Η Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας* [*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common - Wealth Ecclesiastical and Civil*], τόμ. Α', εισαγ. Αιμ. Μεταξόπουλος, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης, Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1989, σσ. 11-14, 25-35· βλ. επίσης, L.T. Sarasohn, “Motion and Morality. Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World – View”, *Journal of the History of Ideas*, 46, 3 (1985), pp. 363-379. Σε σχέση με τη ρουσσωική ανάλυση του μηχανισμού δημιουργίας κατηγορικών σχέσεων, που επιβεβαιώνονται μέσα από την συνεχή επανάληψη σε εμπειρικό επίπεδο, βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 115: «Η επανειλημμένη αυτή επαφή με όντα που διέφεραν τόσο απ' αυτόν όσο και μεταξύ τους, ήταν φυσικό να γέννησε στο νου του ανθρώπου την αντίληψη κάποιων σχέσεων. Οι σχέσεις εκείνες που τις εκφράζουμε με τις λέξεις μεγάλο, μικρό, δυνατό, αδύνατο, ταχύ αργό, δειλό, θαρραλέο, και άλλες τέτοιες έννοιες, που συγκρίνονται πάνω στην ανάγκη, και σχεδόν ασυναίσθητα, του προκάλεσαν τελικά κάποιο είδος σκέψης, ή μάλλον μια μηχανική σύνθεση που του υποδείκνυε τις πιο απαραίτητες για την ασφάλειά του προφυλάξεις». Με βάση το ένστικτο της αυτοσυντήρησης οι εν λόγω σχέσεις λειτουργούν ως γονιμοποιοί δυνάμεις της ανθρώπινης σκέψης που εκδηλώνεται ως σύνθεση, δηλαδή ως αναζήτηση της ορθής επιλογής και τήρησης μιας στάσης φρόνιμης απέναντι στα πράγματα (με κριτήριο αυτές τις σχέσεις και βασικό κίνητρο την επιβίωση).

53. Για μια αναλυτική περιγραφή του τρόπου με τον οποίο το υπόδειγμα ορθολογικού τύπου σκέψης της εποχής επέδρασε στην κοινωνικοπολιτική θεωρία και μέσω της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου, βλ. E. Cassirer, *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, σσ. 397-426.



μετάβαση του ανθρώπου από αυτήν στην κοινωνικοπολιτική, καθώς και η διαμόρφωση των βασικών αρχών του αξιολογικού συστήματος που καλείται να δώσει μορφή στον πολιτικό βίο της κοινωνίας. Μια τέτοια οπτική δεν προϋποθέτει επ' ουδενί ως αναγκαία τη μεταφυσική θεώρηση του ανθρώπου ως φύσει έλλογου και κοινωνικού όντος, στοιχείων δηλαδή που αποδίδονταν από την παραδοσιακή σκέψη εν είδει αξιώματος στην ανθρώπινη φύση. Αντιθέτως, συμβάλλει στη δημιουργία των όρων υπό τους οποίους είναι δυνατή η εξέταση του τρόπου διαμόρφωσης της ψυχοπνευματικής υπόστασης και των αξιών του ανθρώπου σε επίπεδο ατόμου και πλήθους, σε σχέση με την κοινωνία εντός της οποίας διαμορφώνεται.

Η κανονικότητα που εγκαθιδρύεται διά της σύναψης του κοινωνικού συμβολαίου σε ηθικό και κοινωνικό επίπεδο προϋποθέτει μια «προκανονιστικότητα», κατά τη διατύπωση του Ψυχοπαίδη, «σε βάση αξιών που είναι γενικά επιδεκτικές συναίνεσης και καθοδηγούν τη σύγχρονη πολιτική πράξη» καθαιρώντας από τη θέση του πλοηγού τον παράγοντα της μηχανικότητας ή της τυχαιότητας. Αυτή είναι η θέση του Locke, που αναπτύσσεται στον αντίποδα εκείνης του Hobbes. Κατά την ανάλυση του Ψυχοπαίδη, «ενώ η χομπσιανή φυσικοδικαική κατασκευή συνάγει τους πολιτικούς κανόνες από μια μη ρυθμισμένη (φυσική) κατάσταση, ο J. Locke κατασκευάζει το πολιτικό σώμα με αφετηρία μια προϋποτιθέμενη κανονιστική κατάσταση». Η προκανονιστική κατάσταση εντός της φυσικής διαμορφώνει το φυσικό δίκαιο που συνίσταται στον αυταπόδεικτα ορθό χαρακτήρα τριών όρων: της ελευθερίας, της ισότητας και της αρχής της προστασίας της ιδιοκτησίας.<sup>54</sup>

Στη βάση, λοιπόν, της πραγματολογικής τους εγκυρότητας συγκροτούνται τα γνωσιοκρατικά θεμέλια επί των οποίων ερείδονται οι κανονιστικές ηθικοπολιτικές αρχές. Επιπλέον, η πραγματολογική τους εγκυρότητα τίθεται ως προϋπόθεση και επαρκές δικαιολογητικό αίτιο της επιτακτικότητας με την οποία διατυπώνονται, προσλαμβάνοντας έτσι κανονιστικό χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, κάθε ηθικοπολιτική κρίση επικυρώνει τον κανονιστικό της χαρακτήρα με βάση την αντιστοιχία της προς ένα σύνολο αντικειμενικών γνωστικών κανόνων, που περιγράφουν με έγκυρο τρόπο την πραγματικότητα. Η εν λόγω εγκυρότητα δεν

54. Για τις εντός εισαγωγικών φράσεις της παραγράφου, βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, σσ. 43-44.

μπορεί να βασιστεί στην υποκειμενική διαισθητική και σε ορισμένες περιπτώσεις προληπτική και δογματική βεβαιότητα με την οποία καταφάσκουμε ίσως προς αυτήν. «Είναι λοιπόν αναγκαία η μεταθητική προσέγγιση του πεδίου της ηθικής, στο οποίο συγκροτείται η κανονιστική θεωρία». Επιπλέον, «αυτή η συνάφεια ανάμεσα στην ηθικοπολιτική και στη μεταθητική δικαιολόγηση επιτρέπει και τον μεθοδολογικό συντονισμό με επιχειρήματα που αρύονται την ευρετικής τους αξίας από τη συμβολαιοκρατική παράδοση, και δη από την καντιανή εκδοχή της».<sup>55</sup>

Εκ των ανωτέρω καθίσταται σαφές ότι το νεωτερικό πνεύμα έθεσε εν τη γενέσει του τους όρους της μεθοδολογικής αρτιότητας που θα προϋπέθετε η έρευνά του για τον άνθρωπο και την κοινωνία. Υπό τις επιταγές του τοποθετείται και το φιλοσοφικό εγχείρημα του Rousseau, ο οποίος όμως επιχείρησε να το εκτελέσει σύμφωνα με τους όρους της δικής του πνευματικής ιδιοσυγκρασίας. Αυτή απέδιδε βαρύνουσα αξιολογική σημασία στην άσκηση γόνιμης κοινωνικής κριτικής, με επίκεντρο το πρότυπο του σύγχρονου ανθρώπου και της απομάκρυνσής του από τα στοιχεία που προσδιορίζουν αυθεντικά, κατά τον ίδιο, την ανθρωπινότητά του.

## II. ΣΥΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ.

### ΤΟ ΡΟΥΣΣΩΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ

#### 1. Η κοινωνική κριτική του Rousseau

Η ρουσσωική κοινωνική κριτική συγκροτείται στη βάση της καταγγελίας της κοινωνικής ανισότητας, την οποία εξηγεί διά της σύνδεσης του εκφυλισμού του ανθρώπου με την πρόοδο του πολιτισμού, όπως αυτός επιτυγχάνεται μέσω της ανάπτυξης των επιστημών και τεχνών.<sup>56</sup> Ως διαφθορά νοείται στο ρουσσωικό

55. Αναφορικά προς την αξιακή κανονιστικότητα που κατοχυρώνουν οι αυθεντικές ηθικοπολιτικές πεποιθήσεις, βλ. Στ. Δημητρίου, *Ηθική και Πολιτική*, σσ. 14-15. Για το παράθεμα, στο ίδιο. Επίσης, βλ. *Σχετικισμός και Κανονιστικότητα στην Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία του Σπινόζα*. Ακόμη, βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανονιστικότητα, Σχετικισμός και Μετριάσμος στην Πολιτική Φιλοσοφία της Νεωτερικότητας*.

56. Για τον κριτικό χαρακτήρα της ρουσσωικής κοινωνικής θεωρίας, βλ. M.Z. Trachtenberg, *Making Citizens. Rousseau's Political Theory of Culture*, σ. 212.

εννοιολογικό πλαίσιο η αλλοτρίωση της αυθεντικής ανθρώπινης φύσης<sup>57</sup>, η εξασθένηση και αλλοίωση ουσιαστικών γνωρισμάτων της. Η πρόοδος δημιουργεί νέες ανάγκες στους ανθρώπους και οι ανάγκες υπαγορεύουν τη διεύρυνση του κοινωνικού δεσμού προς ικανοποίησή τους. Η διεύρυνση των σχέσεων επί τη βάση της ικανοποίησης επίπλαστων αναγκών καλλιεργεί και αναπαράγει ένα κλίμα ανταγωνιστικό μεταξύ ατόμων αμοιβαία εξαρτώμενων. Ενισχυμένο από την αίσθηση της ιδιοτέλειας και της ματαιοδοξίας, συμβάλει στον περιορισμό της ανθρώπινης φυσικής ανεξαρτησίας και ελευθερίας και στην απώλεια της φυσικής του αθωότητας.

Η ανθρώπινη ελευθερία ως ανεξαρτησία και η αθωότητα ως φυσικότητα στον τρόπο σκέψης είναι οι βασικοί όροι με τους οποίους ο Rousseau διατυπώνει τις θεμελιακές του θέσεις επί του προβλήματος της ανθρώπινης αλλοτρίωσης, της ανισότητας και της διαλεκτικής σχέσης των δύο στο πρώτο του φιλοσοφικό κείμενο. Η πραγματεία φέρει τον τίτλο «*Λόγος περί Επιστημών και Τεχνών*» και γράφηκε στα τέλη του 1459 ως απάντηση στο ερώτημα εάν η αποκατάσταση των επιστημών και τεχνών συνέβαλε στον εξαγνισμό των ηθών. Τιμήθηκε με το πρώτο διαγωνιστικό βραβείο από την Ακαδημία της Ντιζόν, στις 10 Ιουλίου 1750. Επιγραμματικά μόνον αναφέρεται ότι ο *Λόγος* συγκροτείται από δύο μέρη. Στο πρώτο διατυπώνεται και αναλύεται η διάκριση της επιστημονικής γνώσης και καλλιτεχνικής κουλτούρας από τη σοφία και την αρετή. Στο δεύτερο αποτιμάται ο ρόλος και η επίδραση των επιστημών και τεχνών στην ιστορία του ανθρώπου. Ολοκληρώνεται με μια κριτική στην καθεστηκυία φιλοσοφική παράδοση που είχε διαμορφώσει το δύσμορφο εκείνο τοπίο του ανθρώπινου βίου έως την εποχή του Rousseau, φιλοτεχνώντας μια ψευδή εικόνα της προόδου των επιστημών και τεχνών, παρουσιάζοντάς την ως θετική εξέλιξη, καθώς επίσης και στην τυπογραφία, το μέσο που ενίσχυε τη διάδοση της ψευδούς αυτής εικόνας.

---

57. Οι άνθρωποι διαθέτουν εκ φύσεως αισθητήρια όργανα και την ευαισθησία στα ερεθίσματα που δέχονται μέσω αυτών από τα πράγματα. Τα γνωρίσματα αυτά τους προσφέρουν τη δυνατότητα να δημιουργούν στενή σχέση με τη φύση, καθορίζοντας και τη μορφή της εσωτερικής τους φύσης. Προτού εκφυλιστούν από τις ανθρώπινες γνώμες [opinions], προτού δηλαδή χάσουν την αγνότητά τους υπό την εκφυλιστική επίδραση των πολιτισμικών όρων, τα εν λόγω γνωρίσματα συνιστούν ό,τι ο Rousseau καλεί «φύση του ανθρώπου». Με αυτόν τον τρόπο δεν υποστηρίζεται η ύπαρξη έμφυτων ιδεών στην ψυχή του ανθρώπου· αντιθέτως, αναγνωρίζονται ως ουσιαστικά στοιχεία της ανθρώπινης φύσης οι μηχανισμοί εκείνοι μέσω των οποίων σχηματίζονται ιδέες.

Ήδη, λοιπόν, από το πρώτο φιλοσοφικό του κείμενο, ο Rousseau αντιτίθεται στη βασική ιδεολογική κατεύθυνση της εποχής, που ανεύρισκε στην επιστημονική και τεχνική πρόοδο τους αναγκαίους όρους «εξαγνισμού των ηθών» και βελτίωσης των συνθηκών της ανθρώπινης ζωής εν γένει.<sup>58</sup> Εν αντιθέσει προς τη συγκεκριμένη θεώρηση, ο ίδιος διέκρινε στην ιστορία του πολιτισμού τη συμπίεση της διαφθοράς των ηθών με την ανάπτυξη των επιστημών και τεχνών.<sup>59</sup> Η διαφθορά τους απορρέει από την υποταγή στη «μάταιη περιέργειά μας» [«notre vaine curiosité»] και στην αναδύομενη επιθυμία για κατίσχυση επί της φύσης και επί των υπολοίπων ανθρώπων. Σύμφωνα με το ρουσσωικό επιχείρημα, καθώς κατακτάται μέρος έστω της γνώσης του τρόπου λειτουργίας της φύσης, ο πειρασμός που διεγείρεται στον άνθρωπο από το ενδεχόμενο της δυνατότητας ελέγχου της με σκοπό είτε τη βελτίωση ορισμένων όρων της ζωής του είτε την ικανοποίηση της φιλοπεριέργειάς του, καθώς και ο φόβος που απορρέει από την επακόλουθη γνώση των κινδύνων, δύσκολα ελέγχονται.<sup>60</sup> Μάλιστα, καθώς οι δύο σκοποί αλληλοτροφοδοτούνται, η έξοδος από τον φαύλο

58. Η υλική ευμάρεια λειτουργεί ως προϋπόθεση της ευδαιμονίας, σύμφωνα με ορισμένες πτυχές της υλιστικής θεωρίας. Θεωρείτο πως «με την υλική άνοδο του πολιτισμού θα εξαφανίζονταν και όλες οι αδυναμίες της κοινωνικής ζωής. Η πολιτιστική αυτή άνοδος θα στηριζόταν στην επιστήμη και θα είχε επακόλουθο την απελευθέρωση της ανθρώπινης κοινωνίας από κάθε υλική φροντίδα και ανάγκη» (βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', σ. 205). Επί του θέματος, βλ. G.H. Sabine, *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, σ. 494· I.J. Israel, *Radical Enlightenment*, σ. 704· του ίδιου, *Enlightenment Contested*, σ. 712· Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', κεφ. 4, τόμ. Β', σ. 19, σ. 142, 202.

59. Βλ. J - J. Rousseau, *Λόγος περί Επιστημών και Τεχνών*, σ. 41 (OC, 9).

60. Βλ. J.- J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. Ι, σ. 62. Το επιχείρημα βασίζεται στην παραδοχή ότι η άγνοια περί των φυσικών νόμων, τουλάχιστον από μηχανικής πλευράς, συνεπώς και η αδυναμία επέμβασης στον τρόπο με τον οποίο εφαρμόζονται, μας απαλλάσσει από την αγωνιώδη προσπάθεια να επέμβουμε, ενώ θα έπρεπε απλώς να τους ακροασθούμε. Στο ίδιο σημείο και προς επίρρωση της ίδιας θέσης αντιδιαστέλλει την ανθρώπινη τέχνη με την τέχνη της φύσης [l'art de la nature]. Ο πυρήνας του επιχειρήματος αναδεικνύεται σαφέστερα μέσω της μεταφοράς του περιεχομένου του στο ζήτημα της υγείας. Σύμφωνα με τον Rousseau, η ανάγκη του ανθρώπου να είναι υγιής υπηρετείται πολύ καλύτερα από τη φύση παρά από τις επεμβάσεις του ίδιου. Η θεραπεία που ορίζει η φύση δε συνίσταται σε τίποτε άλλο παρά στην αντιμετώπιση της νόσου από το ίδιο το σώμα, μέσα σε ορισμένο χρόνο. Το γεγονός ότι η συγκεκριμένη ανάγκη υπηρετείται καλύτερα έτσι δικαιολογείται με βάση το ότι ο άνθρωπος ενδυναμώνει τις σωματικές του αντιστάσεις απέναντι σε παθογόνους παράγοντες του περιβάλλοντός του, μα επίσης σφυρηλατεί το χαρακτήρα του στον άκμονα της αρετής του θάρρους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, συνεχίζει να θεωρεί την υγεία ως ανάγκη και όχι ως αντικείμενο μιας έμμονης επιθυμίας εν είδει κοινωνικής ιδιοτροπίας.

κύκλο που σχηματίζει μια τέτοια διαπλοκή καθίσταται εξαιρετικά δύσκολη, αν όχι αδύνατη.<sup>61</sup>

Κατά την άποψή του, η ίδια η φύση έθεσε τα εμπόδια στην πορεία για την προσέγγιση της επιστήμης, προκειμένου ο άνθρωπος να προφυλαχθεί από τις αρνητικές επιδράσεις της. Η δυσκολία που προϋποθέτει η αναδίφηση στο συγκεκριμένο πεδίο της ανθρώπινης πνευματικής και ερευνητικής δραστηριότητας, καθώς και η πίεση με την οποία συνδέεται η καλλιέργειά της, φανερώνουν ότι η ενασχόληση με αυτήν δεν προσγράφεται στις φυσικές ανάγκες του ανθρώπου. Τουναντίον, υπακούει κυρίως σε μια κοινωνική και πολιτισμική επιταγή, σύμφωνα με την οποία η επιστημονική έρευνα αξιολογείται θετικά, ως κάτι ωφέλιμο και ευγενές.<sup>62</sup> Επίσης, η ανία που προκαλεί η σχόλη και η απουσία τέρψεων προερχόμενων από την ικανοποίηση θεμελιωδέστερων και επιτακτικότερων (δηλαδή φυσικών) αναγκών και επιθυμιών, παρακινούν το ανθρώπινο πνεύμα να διοχετεύει την ενεργητικότητά του στην ενασχόληση με κάτι δευτερεύον.

Αναφορικά με την κριτική του Rousseau προς την τέχνη, διακρίνει ως αρνητικό στοιχείο την ιδιότητά της να διαμορφώνει τους τρόπους εκείνους διά των οποίων τα πάθη εκδηλώνονται κεκαλυμμένα υπό την εκζήτηση της κουλτούρας και του πολιτισμού, στον οποίον η ίδια μεταδίδει την ιδιαίτερη πνοή της, χωρίς να τον απαλλάσσει από τη δεσποτεία των παθών.<sup>63</sup> Οι

61. Επί του θέματος και σε σχέση με τις πολιτικές προεκτάσεις του βασικού ρουσσωικού επιχειρήματος που αναπτύσσεται στον *Λόγο περί Επιστημών και Τεχνών* και τεκμηριώνει την θέση περί εκφυλιστικής επίδρασής τους κατά τον τρόπο που ασκούνται στην εποχή του στα ανθρώπινα ήθη, βλ. το άρθρο των S.H. Campbell – T.J. Scott, “Rousseau’s Politic Argument in the Discourse on the Sciences and Arts”, *American Journal of Political Science*, 49, 4 (2005), σσ. 818-828.

62. Στον *Λόγο περί Επιστημών και Τεχνών*, ο Rousseau χαρακτηρίζει τις επιστημονικές εντροφήσεις ως «αλαζονικές προσπάθειες που κάναμε, προκειμένου να βγούμε από την ευτυχή άγνοια [l’ heureuse ignorance] στην οποία μας είχε τοποθετήσει η αιώνια φύση» (βλ. σ. 49/OC, σ. 15). Ως εκ τούτου, αυτό που κατά κύριο λόγο προκαλείται ως αποτέλεσμα είναι η απομάκρυνση του ανθρώπου από τον φυσικό στόχο μιας απλής ζωής και η βύθισή του στην ψευδαίσθηση ότι είναι σε θέση να γνωρίζει τις ουσιώδεις φυσικές αλήθειες, ενώ του διαφεύγουν όλες. Μια τέτοιου είδους άγνοια διακρίνεται από εκείνη των πνευμάτων που, αντιλαμβανόμενα τα όρια της φύσης τους, επιχειρούν στο μέτρο των ανθρώπινων δυνατοτήτων εντός του συστηματικού πεδίου της επιστήμης να προσεγγίσουν τη γνώση. Σύμφωνα με τον Γ. Πρελορέντζο, στο άρθρο του με τίτλο *Ο Σωκράτης στο Έργο του Ρουσσώ*, η ανωτέρω ρουσσωική θέση απηχεί βασικές σωκρατικές θέσεις.

63. Βλ. J.- J. Rousseau, *Λόγος περί Επιστημών και Τεχνών*, σ. 41 (OC, σ. 9): «Προτού η τέχνη διαπλάσει τους τρόπους [manières] μας και διδάξει στα πάθη μας να μιλούν με επιτηδευμένη γλώσσα, τα ήθη μας ήταν τραχιά [rustiques] αλλά φυσικά. Η διαφορά στις συμπεριφορές φάνερωνε με μια ματιά τη διαφορά στους χαρακτήρες. Κατά βάθος, η ανθρώπινη φύση δεν

κατασκευασμένες αρετές της αστικής ευγένειας και ευπρέπειας λειτουργούν αρνητικά σε διάφορα επίπεδα. Από τη μία, αντικαθιστούν, εν είδει ανθρώπινης επέμβασης σε μια φυσική «ανορθογραφία», το άξεστο και τραχύ ήθος που, στη φυσικότητα που το διακρίνει και στην αμεσότητα υπό την οποία εκδηλώνεται, παραμένει απρόσβλητο από την επίδραση της επιτήδευσης. Από την άλλη, αποτελούν τους όρους υπό τους οποίους κατασκευάζεται η συμπεριφορά που επιλέγεται να υιοθετηθεί, κάθε φορά σε σχέση με το σκοπό που έχει τεθεί, παραμερίζοντας, κατά τον Rousseau, τη φυσική ανθρώπινη κλίση. Το πρόβλημα που δημιουργείται από αυτήν τη διάπλαση και παρουσίαση των παθών υπό μια εξευγενισμένη μορφή έγκειται στο γεγονός ότι καθίστανται δυσκολότερα αναγνωρίσιμα. Κατά συνέπεια, ελλοχεύει ο κίνδυνος της εξαπάτησης, καλλιεργημένης υπό την έξαρση της επιτήδευσης, της υποκρισίας και της ανειλικρίνειας, των στοιχείων δηλαδή εκείνων που εξαχρειώνουν τα ανθρώπινα ήθη.

Σε αυτό το σημείο και ενώ έχουν περιγραφεί ακροθιγώς ορισμένα βασικά στοιχεία της ρουσσωικής κοινωνικής κριτικής, κρίνεται αναγκαία η αποσαφήνιση της κοινωνικής οπτικής υπό την οποία ασκείται αυστηρός έλεγχος στις επιστήμες και τις τέχνες. Το βάρος επικεντρώνεται στην κοινωνική τους λειτουργία, στο γεγονός ότι ασκούνται σε μεγάλο βαθμό ως μέσα, αφενός του καθορισμού του κοινωνικού status εκείνου που τις υπηρετεί, αφετέρου της κατασκευής των αρχών του ιδεώδους κοινωνικού status. Αυτό επιτυγχάνεται καθώς η πρόοδος στην οποία συμβάλλουν προβάλλει στο άτομο και την κοινωνία ως κυρίαρχα πρότυπα ζωής τύπους που χαρακτηρίζονται από γνωρίσματα όπως η επιδίωξη της άνεσης, του πλούτου, της κατίσχυσης έναντι των άλλων, της δόξας, δηλαδή της ματαιότητας, όχι από την άσκηση της γνώσης με σκοπό την υπηρετήση του κοινού οφέλους και του γενικού καλού.<sup>64</sup>

Την κριτική του φιλοσόφου δέχεται επίσης και ο ακραίος επιστημονισμός και ρασιοναλισμός που διακρίνει κατά την εποχή του τα περισσότερα από τα πεδία εκδίπλωσης του ανθρωπίνου πνεύματος επιβάλλοντας ένα καθεστώς

---

ήταν καλύτερη. Μα οι άνθρωποι ένιωθαν ασφαλείς, επειδή εύκολα μπορούσαν όλοι να ξέρουν ποιον έχουν απέναντί τους».

64. Βλ. Μ.Φ. Δημητρακόπουλος, *Μια Εισαγωγή στο Φιλοσοφικό Κίνημα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, σ. 24.

«επιστημονικού δογματισμού» στη θέση του έκπτωτου «θεολογικού δογματισμού»<sup>65</sup>. Πράγματι, η άγνοια του συνόλου των όρων υπό τους οποίους διαπλέκονται αιτιακά τα φαινόμενα και η απορρέουσα αδυναμία για τη διατύπωση ενός πλήρους, ορθολογικού αξιοπρακτικού συλλογισμού οδηγούν την ανθρώπινη σκέψη να «συμπληρώνει τα κενά» κατά την εξήγηση των πραγματικών φαινομένων με την επίκληση είτε υπερφυσικών είτε λογικοφανών στοιχείων. Σε αυτό το άλμα ανάμεσα στα συνδεδεμένα στάδια της αιτιώδους αλυσίδας, που προϋποθέτει και εδραιώνει την πίστη στην εξήγηση των φαινομένων, ανάγονται οι προκαταλήψεις και οι δογματισμοί, είτε θεμελιώνονται στη θρησκευτική πίστη είτε στην επιστημονική λογική.

Παρ' όλα αυτά, η αναφορά του Rousseau στους Bacon, Descartes και Newton προς το τέλος του πρώτου Λόγου<sup>66</sup> και το περιεχόμενο των καταληκτικών του φράσεων αναδεικνύουν καθαρότερα την αυθεντική του θέση αναφορικά προς την αξία της επιστήμης και του πολιτισμού. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η αποκωδικοποίηση του μηνύματος που μεταφέρεται μέσω της κριτικής του αφαιρεί σε όσους επικαλούνται το δικαίωμα να τον κατηγορούν ως θιασώτη του πρωτογονισμού τη δυνατότητα να το κάνουν χωρίς να παραβιάζουν την αλήθεια. Η επιστήμη δεν είναι καθ' εαυτή εκφυλιστική, ούτε η ενασχόληση με τα διάφορα είδη της καθ' εαυτή ψυχοβλαβής. Εντούτοις, εξαιτίας του τρόπου με τον οποίον είχε ασκηθεί έως την εποχή του και ασκούσαν ακόμη, οι όροι της κριτικής του δικαιολογούνται μέσα από τη συγκρότηση του επιχειρήματός του. Στην πραγματικότητα, δέχεται πως η αναζήτηση της επιστημονικής γνώσης υπό τους όρους που εμπίπτουν στις ανθρώπινες γνωστικές δυνάμεις και με γνώμονα τον ορθό λόγο και τη φυσική τάξη των πραγμάτων δεν διαφθείρει τα ήθη. Αντιθέτως,

65. Βλ. G.H. Sabine, *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, σσ. 626-627: «Η αλήθεια είναι ότι ο Ρουσσώ εξέφρασε πρώτος ένα φόβο: ότι η κριτική του ρασιοναλισμού, αφού γκρέμισε τις πιο “άβολες” ευλάβειες, όπως τα δόγματα και τις αποφάσεις της εκκλησίας, θα μπορούσε στο τέλος να γκρεμίσει και τις απλές ευλαβικές εκδηλώσεις, που θα ήταν σωστό να διατηρηθούν». Σύμφωνα με τον Sabine, η κριτική του Rousseau στο ρασιοναλισμό έχει το εξής περιεχόμενο: «Με δυό λόγια, η πνευματικότητα είναι επικίνδυνη, γιατί υπονομεύει το σεβασμό· η επιστήμη είναι καταστρεπτική γιατί αφαιρεί την πίστη· η λογική είναι κακή γιατί μας κάνει επιφυλακτικούς έναντι των ηθικών διαισθήσεων. Χωρίς σεβασμό, πίστη και ηθική διαίσθηση ούτε χαρακτήρες υπάρχουν ούτε κοινωνίες. Αυτός ήταν ένας τόνος πολύ δυσνόητος για την εποχή της Διαφώτισης – εκτός πια αν ήταν μια σκεπασμένη υπεράσπιση της αποκάλυψης και της εκκλησίας, που δεν ήταν – γιατί η Διαφώτιση είχε συνηθίσει να περιορίζει την πίστη και την ελπίδα της στη λογική και την επιστήμη».

66. Βλ. J.-J., Rousseau *Λόγος περί Επιστημών και Τεχνών*, σ. 66/29.

αίρει κατά το δυνατόν την απόσταση ανάμεσα στη φύση και τον άνθρωπο, αποδεικνύοντάς του πόσο στενά συνδεδεμένος είναι με αυτήν και υποδεικνύοντάς του το ήθος που αρμόζει να καλλιεργεί ως οργανικό της μέρος, σε ευθεία αντίθεση προς τους μεταφυσικά και νοησιαρχικά συλληφθέντες και επιστημονικά τεκμηριωμένους δογματισμούς.<sup>67</sup>

Όπως φαίνεται, το κέντρο βάρους της κριτικής του στην εξέλιξη των επιστημών και του πολιτισμού δε στρέφεται στην ενοχοποίηση της της δυνατότητας για τεχνική γνώση και τεχνολογική και οικονομική ανάπτυξη. Η αξία της προόδου, με την έννοια της μετάβασης από το ένα στάδιο της εξέλιξης του ανθρώπου στο άλλο – συγκεκριμένα, από τη φυσική στην κοινωνική κατάσταση – δεν είναι καθεαυτή κάτι αρνητικό. Το κριτήριο του είναι αξιολογικό, ελέγχει την ηθική διάσταση της προόδου, η οποία κρίνεται εκ των πραγμάτων ως συνθήκη εγκατάλειψης των θεμελιωδών φυσικών στοιχείων της ανθρώπινης ψυχοπνευματικής του δομής. Αυτό που ελέγχεται κριτικά είναι το στοιχείο της πρόόδου που επενεργεί διαβρωτικά στη ψυχοδιανοητική του αυτή δομή. Η απώλεια, πρώτον, των φυσικών αρετών της προπολιτικής κατάστασης και η αποτυχία, δεύτερον, αξιοποίησης των αρετών που καλλιεργούνται και ενισχύονται εντός της κοινωνικοπολιτικής ζωής συνθέτουν το τοπίο που είχε διαμορφώσει η πρόοδος των επιστημών και των τεχνών, του πολιτισμού εν γένει, σύμφωνα με τις συγκεκριμένες τάσεις που η ίδια ακολούθησε. Από το γεγονός, ωστόσο, ότι καταχρηστικά τις ακολουθεί δεν συνάγεται στη σκέψη του Rousseau το συμπέρασμα ότι μια πρόοδος με διαφορετικό περιεχόμενο, επιδιώξεις και ηθικές κανονιστικές αρχές δεν θα μπορούσε να είναι δυνατή.

---

67. Βλ. J.-J. Rousseau *Αιμίλιος*, βιβλ. I, σ. 37: «Όλα είναι καλά καθώς βγαίνουν από τα χέρια του δημιουργού του κόσμου, όλα εκφυλίζονται στα χέρια του ανθρώπου». Σύμφωνα με τον Rousseau, ο εκφυλισμός ενός πράγματος συνίσταται στην επέμβαση του ανθρώπου επί της σχέσης του με τη φύση με σκοπό να την αναμορφώσει κατά τρόπο τέτοιο ώστε να ικανοποιούνται ανάγκες που δεν είναι από τη φύση του προορισμένος να διαθέτει. Στο βιβλίο V, σσ. 338-9/815 του ίδιου έργου διατυπώνει το παρακάτω: «Όσο αγνοούμε τι πρέπει να πράξουμε, η φρόνηση συνιστά να παραμένουμε αδρανείς. Από όλα τα υπάρχοντα αξιώματα είναι αυτό που χρειάζεται περισσότερο ο άνθρωπος, όμως αυτό που ακολουθεί λιγότερο από οποιοδήποτε άλλο. [...] Στην ανησυχία όπου μας κρατά η λαχτάρα της ευζωίας, προτιμάμε να κάνουμε το λάθος κυνηγώντας την, παρά να μην κάνουμε τίποτα για την αναζήτησή της. Και, ξεφεύγοντας έστω και μία φορά από τη θέση όπου μπορούμε να τη γνωρίσουμε, αγνοούμε πια πώς να επανέλθουμε σ' αυτήν. [...] Παρέμεινα στο δρόμο της φύσεως, περιμένοντας να μου δείξει εκείνη το δρόμο της ευτυχίας».



Η αναζήτηση μιας τέτοιας προόδου κατά τη μετάβαση στην κοινωνική κατάσταση είναι το διακύβευμα στη ρουσσωική ηθικοπολιτική θεωρία: «[...] «το πολιτικό κράτος παρέμενε ατελές, γιατί ήταν σχεδόν έργο της τύχης, και γιατί, μιας και άρχισε λάθος και ο καιρός αποκάλυπτε τις ατέλειες και υποδείκνυε το φάρμακο, δεν κατόρθωσε ποτέ να διορθώσει τις διαρθρωτικές του αδυναμίες»<sup>68</sup>. Η μόνη λυσιτελής πρόταση που προκρίνεται είναι η ριζοσπαστική επαναδιάρθρωσή του, δηλαδή η απανασύνδεση, η εκ νέου συναρμογή των συντεταγμένων δυνάμεων που συγκροτούν την οργανική του δομή, η μεταρρύθμιση που διαρρηγνύει τη στενή σχέση του παλαιού με το νέο στην ιστορική του πορεία.<sup>69</sup>

Ακόμη κι εντός του πλαισίου αυτής της ριζοσπαστικής σκέψης, ωστόσο, ο ίδιος φαίνεται να θεωρεί κενό νοήματος το ερώτημα κατά πόσο δίκαιη ή άδικη είναι η ίδια η ύπαρξη κοινωνίας και αναγνωρίζοντας την αδιαμφισβήτητη σημασία της επικεντρώνεται στην αναζήτηση του τρόπου με τον οποίο οι

68. Βλ. J.-J. Rousseau *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 132.

69. *Αυτόθι*. Στο συγκεκριμένο σημείο ο Rousseau, πέραν της ανάγκης για επαναδιάρθρωση, φροντίζει να επισημάνει και τον φορέα που θα καλείτο να την πραγματοποιήσει, προκειμένου αυτή να λειτουργήσει ως «φάρμακο θεραπείας» του νοσούντος κοινωνικού σώματος (αίροντας τον κίνδυνο για περαιτέρω επιδείνωση της κατάστασής του με μια νέα δηλητηρίαση που θα μπορούσε να του προκαλέσει κάποιο «ακατάλληλο φάρμακο») κι όχι ως παράγων επιδείνωσης της διαταραγμένης ήδη υγείας του: οι σοφοί νομοθέτες. Χωρίς, λοιπόν, να απορρίπτει ρητά την έγερση ένοπλης επανάστασης ως σημαινόμενο των όρων «καθάρισμα» και «απομάκρυνση», δεν καταλήγει ευθέως στη θέση κατά την οποία μια τέτοια λύση θα αποτελούσε την προϋπόθεση διάσωσης του κοινωνικού σώματος από την υφιστάμενη σήψη (αφαιρώντας, τουλάχιστον με τεκμήριο το συγκεκριμένο χωρίο, το λογικό έρεισμα όσων συνέδεαν τη θεωρία του με το βίαιο κομμάτι της περιόδου της μετεπαναστατικής Τρομοκρατίας). Αντιθέτως, υπογραμμίζει με ευθύτητα πως την ευθύνη του καθορισμού του τρόπου της εκκαθάρισης θα έπρεπε να αναλάβουν οι νομοθέτες, υπό τον όρο ότι τα νομοθετήματα θα εμπνέονταν από πνεύμα σοφίας και θα υλοποιούνταν δίκαια. Ως εκ τούτου, οι νόμοι με γνώμονα τους οποίους θα εφαρμοζόταν η εν λόγω ριζοσπαστική κοινωνικοπολιτική επαναδιάρθρωση θα προσέβλεπαν στην έξοδο από το τέλμα κατά τρόπο που ορίζεται από το θεμελιώδες στοιχείο τους, τη σοφία, αποκλείοντας κάθε πιθανή εκδήλωση βίας. Ωστόσο, με δεδομένη την αξιοποίηση των ρουσσωικών κειμένων ως σημείων αναφοράς της Γαλλικής Επανάστασης, είτε δικαίως είτε αδικώς (με κριτήριο εγκυρότητας, εν προκειμένω, το πνεύμα των κειμένων) συνδέονται αναπόδραστα με το σύνολο της εξέγερσης, δηλαδή όχι μόνο με το δίκαιο ένοπλο αγώνα του γαλλικού λαού ενάντια στη δεσποτεία και με τις ακραία βίαιες ενέργειες και εκτελέσεις σε βάρος της γαλλικής αριστοκρατίας, ενέργειες και εκτελέσεις των οποίων ο δίκαιος ή άδικος χαρακτήρας θεωρείται ζήτημα που υπερβαίνει την προβληματική της παρούσας εργασίας. Σχετικά με το ζήτημα της επίδρασης της ρουσσωικής φιλοσοφίας στο πνεύμα της Γαλλικής Επανάστασης, βλ. B. Groethuysen, *Η Φιλοσοφία της Γαλλικής Επανάστασης*, σσ. 143-148· H. Peyre, “The Influence of Eighteenth Century Ideas on the French Revolution”, *Journal of the History of Ideas*, 10, 1 (1949), σσ. 63-67· επίσης, την αναφορά του B. Constant στη σ. 46 της ελληνικής έκδοσης του έργου του *Περί Ελευθερίας και Ελευθεριών*. Αναφορικά προς τη ρουσσωική ιδέα περί εγκαθίδρυσης ενός «ενάρετου κράτους» και της επιρροής της στο πνεύμα της Γαλλικής Επανάστασης, βλ. C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*.

αλυσίδες της δουλείας θα μετατραπούν σε στυλοβάτες της ελευθερίας. Θα μπορούσε, λοιπόν, να θεωρηθεί άτοπη η εξήγηση του εγχειρήματος της αξιακής αποκατάστασης της φύσης ως σφοδρή επιθυμία για επιστροφή στην πρωτόγονη φυσική κατάσταση. Το πραγματικό αίτημα που ο Rousseau διατυπώνει είναι εκείνο της αναμόρφωσης του κοινωνικού ανθρώπου με σκοπό τη διαμόρφωσή του κατά το πρότυπο της φύσης εντός της κοινωνίας<sup>70</sup>, όχι την επανάκτηση της φυσικής ταυτότητας του ανθρώπου μέσω της διάλυσης της κοινωνίας και της επιστροφής σε μια κατάσταση αντίστοιχη των πρωτογόνων.

Ακόμη περισσότερο, η κριτική του στον πολιτισμό, στις επιστήμες και τις τέχνες δεν υπηρετεί το σκοπό του μηδενισμού κάθε αξίας των ανωτέρω πεδίων εκδίπλωσης της ανθρώπινης ζωτικότητας και πνευματικής ορμής. Στρέφεται ενάντια στην κατάχρηση των δυνατοτήτων που τού παρέχουν και προς τον επαγόμενο εκφυλισμό της φύσης του, τόσο στο περιορισμένο πεδίο του ατομικού του «μικροκόσμου», υποτάσσοντάς τον στη δουλεία της εξάρτησης από πράγματα και εξαρτήσεις που ελάχιστη ή και καμία σχέση έχουν με την αληθινή ανθρώπινη φύση, όσο και στο ευρύ πεδίο του κοινωνικού του «μακροκόσμου», υποτάσσοντάς τον στη δουλειά του ελέγχου μιας απολυταρχικής εξουσίας, η οποία αυξάνει τη δύναμή της δια της ενίσχυσης των κοινωνικών ανισοτήτων. Άλλωστε, πέραν του ότι η εγκατάλειψη του κοινωνικού βίου κρίνεται ως αδύνατη,<sup>71</sup> οι ωφέλιμες επιδράσεις στην ψυχοπνευματική υπόσταση του

70. Το περιεχόμενο της θέσης του Rousseau επί του ζητήματος της σχέσης ανάμεσα στη φύση και στην κοινωνία διαμορφώνεται στη βάση της σαφούς διάκρισης ανάμεσά τους. Στο επιχείρημά του, η εγγενής ευταξία και υπαγωγή της πρώτης σε σταθερούς νόμους που επιφέρουν την αρμονική αναλογία στις σχέσεις των μερών της διαστέλλεται προς την αταξία, ανισορροπία και δυσαρμονία του μορφώματος της κοινωνικής κατάστασης. Ως εκ τούτου, το αίτημα για επιστροφή στη φύση δεν διατυπώνεται ως μηδενιστική απόρριψη του κοινωνικού βίου, αλλά ως γόνιμος σκεπτικισμός επί των αρχών στις οποίες βασίζεται κατά την εποχή που θεμελιωνόταν. Το επόμενο βήμα που οφείλει να κάνει η σκέψη έπειτα από την αμφιβολία και την απόρριψη, προκειμένου να είναι συνεπής προς τον εαυτό της, είναι η αναμόρφωση. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η ρουσσική σκέψη, κατά το συστηματικό τρόπο που διατυπώνεται στα βασικά ηθικοπολιτικά του έργα, ακολουθεί αυτήν τη γόνιμη πορεία, σχεδιάζοντας την κατεύθυνση με το γνώμονα του ορθού λόγου και της εμπειρίας και αντλώντας από το συναίσθημα την επιθυμία του ταξιδιού.

71. Η «απόκτηση μιας πληθώρας γνώσεων και σφαλμάτων», οι «αλλαγές που έγιναν στη σωματική διάπλαση» του ανθρώπου, η «συνεχής σύγκρουση των παθών» (βλ. *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 66), ο θεσμός της ιδιοκτησίας (ό.π., σ. 130) και άλλα αίτια έχουν επιφέρει αμετάκλητες αλλαγές στη ψυχοσυναισθηματική υπόσταση του ανθρώπου, με αποτέλεσμα να μην είναι σε θέση να επανέλθει στην προηγούμενη, προ-κοινωνική του κατάσταση.

ανθρώπου από την αλληλεπίδραση με τους ομοειδείς του δεν παραγνωρίζονται από τον Rousseau, αρκεί να διαχωρισθούν από τις επιζήμιες.<sup>72</sup>

Το πλήθος των διυποκειμενικών σχέσεων και η ολοένα βαθύτερη επίδραση του παράγοντα της αλληλεξάρτησης στα θεμέλια των κοινωνικών σχέσεων ενισχύουν τα δεσμά που συγκρατούν τον έναν προσκολλημένο στην ανάγκη του άλλου. Τούτη η αδιάλειπτη μετοχή του εγώ στην αλληλεπίδρασή του με τα έτερα μέλη του κοινωνικοπολιτικού σώματος θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως εντείνει την αίσθηση της ανάγκης για περιχαράκωση στον εαυτό του, ενώ ενισχύει ταυτοχρόνως τη ροπή του ανοίγματος προς τους άλλους. Υπό την οπτική της συγκεκριμένης θεώρησης, καθίσταται κατανοητό ότι οι συνθήκες κοινωνικού βίου αποτελούν κατάλληλο έδαφος για την ισόμοιρη καλλιέργεια δύο διαφορετικών, αντιθετικών ίσως, στοιχείων της ανθρώπινης ψυχοσυναισθηματικής ιδιοσυστασίας: της κοινωνικότητας και της φιλαυτίας. Θα μπορούσε, συνεπώς, να συναχθεί το συμπεράνουμε ότι το είδος του καρπού του κοινωνικού βίου καθορίζεται σε μεγάλο – αν όχι μέγιστο ή και αποκλειστικό – βαθμό από το περιεχόμενο των βουλήσεων και πράξεων εκείνων που μετέχουν σε αυτόν.<sup>73</sup> Η επιλογή της περιχαράκωσης στο εγώ, της διάκρισης του από τους άλλους και της

72. Ο Rousseau δεν παραλείπει να επισημαίνει ρητά τη σημασία της ηθικής και πολιτικής ελευθερίας, της αρετής της δικαιοσύνης και της ισότητας ως αναγκαίων όρων εκπλήρωσης του μόνου σκοπού ο οποίος θα μπορούσε να αναγνωριστεί ως θεμελιώδης: αυτός που τίθεται από την ίδια την ανθρώπινη φύση. Σε σχέση με την έννοια του σκοπού, ο Ευθύμης Παπαδημητρίου στην πραγματεία του *Για μια Νέα Φιλοσοφία της Φύσης*, σ. 93, επισημαίνει τα εξής: «Οι οργανισμοί μπορούν να κατανοηθούν σωστά σύμφωνα με την τελεολογική αρχή του σκοπού (προς τι;) και όχι με τη μηχανική αρχή της φύσης (γιατί;). «Ένα πράγμα υπάρχει ως σκοπός της φύσης όταν αποτελεί από μόνο του αιτία και αποτέλεσμα». Έτσι, π.χ., οι οργανισμοί είναι από τη σκοπιά του είδους τους, αιτία και αποτέλεσμα του εαυτού τους, μέσω της αναπαραγωγής, ενώ μέσω του μεταβολισμού αναπαράγουν τη βιοσυντήρησή τους ως άτομα. Η έννοια του σκοπού είναι καθοριστική μόνο για την περιοχή της ανθρώπινης δράσης».): της αυτοσυντήρησης, της ευημερίας και της ελευθερίας του.

73. Η θέση που προέκρινε τον Λόγο στη θέση του βασικού ρυθμιστή των όρων υπό τους οποίους ο άνθρωπος δρα ως άτομο και ως μέλος ορισμένης κοινωνίας, των κανονιστικών του αρχών με άλλα λόγια, είχε αμφισβητηθεί ήδη από τον Hobbes. Σύμφωνα με τη θεώρησή του, βασικός ρυθμιστικός παράγων των σκέψεων και της συμπεριφοράς του ατόμου, τόσο εκτός όσο και εντός του κοινωνικού βίου, δεν είναι ο Λόγος, αλλά οι φυσικές ανάγκες και τα ορμέφυτα πάθη που αυτές κινητοποιούν. Αυτές αποτελούν το συγκεκριμένο μέτρο με βάση το οποίο πραγματώνεται η γενική επιταγή του Λόγου για ύπαρξη κανονιστικών αρχών και ορίζονται από τη βούληση της οποίας αποτελούν μορφοποιό δύναμη. Συνεπώς, η διαμόρφωση των κανονιστικών αρχών είναι σε τελική ανάλυση ζήτημα της βούλησης, όχι του Λόγου (βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', σσ. 186-190). Αυτός είναι ο πυρήνας του περιεχόμενου της βουλησιαρχικής θεώρησης των κανονιστικών αρχών, όπως απαντά στην περί δικαίου θεωρία του Rousseau. Στη βούληση του κυριάρχου ανάγεται ο νόμος και η παραδοχή αυτή αποτελεί κοινό τόπο ανάμεσα στους δύο στοχαστές (βλ. C.J. Friedrich, *Man and his Government. An Empirical Theory of Politics*, McGraw-Hill, New York, San Francisco, Toronto, London, 1963, σ. 218).

αυτοσυνειδησίας του υπό τον όρο της εξαίρεσής του από τη μάζα των υπολοίπων εγώ, σαφώς λιγότερο σημαντικών ή επικίνδυνων στη δική του αντίληψη, συνθέτει ένα ηθικό πλέγμα με συγκολλητικό ιστό τη φιλαυτία. Στον αντίποδα, η επιλογή του ανοίγματος προς τον ίσο άλλον και η αυτοσυνειδησία καθενός διά της αλληλεπίδρασής του με τους υπόλοιπους υπό το καθεστώς των ελευθέρων και με αμοιβαίους όρους κοινωνικών σχέσεων λειτουργεί διαφορετικά. Διαμορφώνει ένα τέτοιο ήθος και συνθέτει μια τέτοια ηθική που δεν περιπλέκονται στο δίλημμα ανάμεσα στην προτίμηση του εαυτού ή του συνόλου, καθότι το υπερβαίνουν εσωτερικεύοντας το αντι-κείμενο στην υποκειμενική επικράτεια του εαυτού, η οποία ταυτοχρόνως προσαρτάται ως οργανικό μέρος σε εκείνη επί της οποίας εκτείνεται, ως ενιαίο όλον. Με βάση τα προηγούμενα, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η προτίμηση του Rousseau στην επιλογή μιας φυσικής ζωής, που μέσα στην απλότητα των στοιχείων της θα εξέθετε λιγότερο τον καθένα στην ανάγκη του άλλου και θα διερρήγγυε τις στενές σχέσεις αλληλεξάρτησης και ανελευθερίας, δεν ανάγεται σε κάποια ιδιότροπη αντιπάθειά του προς την κοινωνική ζωή. Στην πραγματικότητα, τεκμαίρεται από την εμπειρία που τον διαβεβαιώνει ότι οι άνθρωποι συνηθίζουν να διαμορφώνουν ηθικά κανονιστικά πλαίσια που βασίζονται στη φιλαυτία μάλλον παρά στην κοινωνικότητα.

Καθώς, λοιπόν, σε αυτό το σημείο της εργασίας κρίνεται έγκαιρη η επάνοδος του ζητήματος της μετατροπής των δεσμών σε εχέγγυα ελευθερίας, αρμόζουσα θεωρείται η επισήμανση του όρου υπό τον οποίο η η μετατροπή μπορεί να πραγματοποιηθεί, σύμφωνα πάντα με τη θεωρία του Rousseau: Είναι η αποδοχή της φυσικής ανθρώπινης ισότητας και η άρνηση της θεϊκά ή φυσικά δοσμένης εξουσίας ορισμένων ανθρώπων πάνω σε άλλους.<sup>74</sup> Το πρώτο από τα μείζονα έργα στα οποία αναπτύσσεται η συγκεκριμένη θέση είναι η *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*. Στο πρώτο μέρος του διατυπώνεται η περίφημη υπόθεση περί της φυσικής κατάστασης και η περιγραφή του ανθρώπου σε αυτήν. «Αν στάθηκα τόσο πολύ

74. Αποκωδικοποιώντας τη θεμελιακή αρχή του φιλοσοφικού του στοχασμού περί φυσικής ανθρώπινης ελευθερίας και ισότητας, διαβάζουμε στον *Αμιλίω*, βιβλ. V, σ. 381/OC, V, 856, το εξής: «Για εμένα, ό,τι με δένει με την κοινή γνώμη έχει κοπέι. Ο μόνος δεσμός που γνωρίζω είναι ο δεσμός με τη φυσική αναγκαιότητα». Η αποδοχή και η διατήρηση αυτού του δεσμού συνιστά άλλωστε και τον αναγκαίο – ίσως όμως όχι επαρκή – όρο για την ελευθερία του ανθρώπου.

στην υπόθεση της πρωτόγονης αυτής κατάστασης», σημειώνει, «το έκανα γιατί, έχοντας να αφανίσω λάθη και παλιές προκαταλήψεις, πίστεψα πως έπρεπε να σκάψω ως τη ρίζα και να δείξω μέσα στην εικόνα της γνήσιας φυσικής κατάστασης πως η ανισότητα, ακόμα και η φυσική, απέχει πολύ από το να έχει τόσο πραγματική υπόσταση και επίδραση όσο διατείνονται οι συγγραφείς μας»<sup>75</sup>.

Στην ανωτέρω φράση εξηγείται ο λόγος για τον οποίο ο Rousseau επιλέγει να αφιερώσει το πρώτο μέρος της πραγματείας του στην περιγραφή του ανθρώπου στη φυσική κατάσταση. Η επιλογή του αυτή συμπυκνώνει το αναλυτικό πνεύμα του Διαφωτισμού, σύμφωνα με το οποίο η κατανόηση ενός αντικειμένου προϋποθέτει την ανεύρεση του θεμελιώδους, αρχικού και μη αναγώγιμου στοιχείου του, της ρίζας του. Έτσι, λοιπόν, κάθε συνεπής στοχαστής που καταγίνεται με την εξέταση του προβλήματος της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους και της προέλευσής της οφείλει να διερωτάται αν αυτή θεμελιώνεται στη φύση ή στην κοινωνία. Υπό τον όρο ότι η εγκαθίδρυση του κοινωνικού τρόπου ζωής προϋποθέτει τη συγκατάθεση της ανθρώπινης βούλησης ώστε να εκδηλωθεί από όντα που δεν είναι κοινωνικά εκ φύσεως, η εξέταση του ανθρώπου της φυσικής κατάστασης είναι απαραίτητη για την ανάδειξη των ανθρώπινων ουσιαστικών γνωρισμάτων. Έτσι, η ανάδειξή τους θα απέτρεπε το ενδεχόμενο σύγχυσης μεταξύ έμφυτων και επίκτητων χαρακτηριστικών.

Η μέθοδος που περιγράφηκε συνθέτει το υπόδειγμα της φιλοσοφικής σκέψης ήδη κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και τους αμέσως προηγούμενους χρόνους, αντλώντας στοιχεία από τη σύγχρονη επιστημονική μεθοδολογία, όπως ήδη έχει επισημαθεί. Η νέα μέθοδος δεν επικεντρώνεται πλέον στην παραγωγή που εκκινεί από τη διατύπωση κάποιων γενικών αρχών, με βάση τις οποίες αναλύονται και εξηγούνται λογικά επιμέρους γεγονότα και φαινόμενα. Επικεντρώνεται αρχικά στην ανάλυση των δεδομένων που προκύπτουν στο πεδίο της εμπειρίας από την παρατήρηση<sup>76</sup> και την επιστημονική μελέτη και εν συνεχεία στη σύνθεση των

75. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 109.

76. Βλ. E. Cassirer, *Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, σ. 57: «Ο δρόμος επομένως δεν οδηγεί από τις έννοιες και τα αξιώματα στα φαινόμενα, αλλά ξεκινά από τα τελευταία για να καταλήξει στα πρώτα. Η παρατήρηση είναι το «δεδομένο», ενώ η αρχή και το όνομα αποτελούν το «ζητούμενο»».

επιμέρους στοιχείων που εξήχθησαν από την ανάλυση. Εφαρμόζεται δηλαδή ως σύμπραξη της αναλυτικής και της συνθετικής μεθόδου.

Κατά το πνεύμα ενός τέτοιου υποδείγματος, ο Rousseau επιλέγει να περιγράψει την υποθετική προ-κοινωνική φυσική κατάσταση των επιμέρους και εγωκεντρικών βουλήσεων καταλήγοντας στην πολιτική κατάσταση διά της σύναψης μιας πρώτης σύμβασης, αυτής της συγκρότησης κοινωνικοπολιτικού σώματος και της γενικής βούλησης. Βασικός λόγος της επιλογής του φαίνεται να είναι η προτίμησή του στη λογική περιγραφή της εξέλιξης από τις πρώτες κοινωνίες έως τις σύγχρονες οργανωμένες, ώστε να εκθέσει κατά την εκδίπλωση του επιχειρήματός του το περιεχόμενο της εξέλιξης αυτής.<sup>77</sup> Υπογραμμίζει πως η περί φυσικής κατάστασης θεωρία του δεν αποσκοπεί στην περιγραφή μιας πραγματικής, προ-κοινωνικής κατάστασης ως μέρους της ιστορίας του ανθρωπίνου γένους. Η διατύπωση και ανάλυσή της συνιστά μεθοδολογικό τέχνασμα που αποσκοπεί στην πλήρη εξέταση της προβληματικής της κοινωνίας, μέσω της ανάδειξης των πρώτων μορφών της και της επαγόμενης σύλληψης της φύσης της, αποκαθαρμένη από τα επίκτητα εκφυλιστικά γνωρίσματα που προσέλαβε μέσα στην πάροδο του χρόνου και την πρόοδο του πολιτισμού.

Κατά συνέπεια, το νέο πρόβλημα που τίθεται υπό εξέταση και αποτελεί προϋπόθεση απάντησης του πρώτου είναι το εξής: τι είναι έμφυτο και τι τεχνητό, επίκτητο στη φύση του ανθρώπου κατά την παρούσα φάση στην οποία εξετάζεται.

Προκειμένου, λοιπόν, να εντοπιστούν οι πηγές και τα θεμέλια της ανισότητας, προϋποτίθεται η γνώση της αυθεντικής ανθρώπινης φύσης. Όρος εκπλήρωσης της επιζητούμενης προϋπόθεσης είναι κατά τον Rousseau ο διαχωρισμός στον άνθρωπο ανάμεσα σε ό,τι αποτελεί θεμελιώδες, συγκροτητικό του γνώρισμα, ό,τι δηλαδή απορρέει αναγκαία από τη φύση του αποτελώντας κατηγορημά του, από ό,τι συνιστά επίκτητο χαρακτηριστικό που έχει προσλάβει

---

77. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 67: «Άρχισα με μερικούς συλλογισμούς, αποτόλμησα μερικούς συσχετισμούς, ελπίζοντας λιγότερο να λύσω το ζήτημα και περισσότερο έχοντας την πρόθεση να το φωτίσω και να το περιορίσω στην πραγματική του διάσταση. Άλλοι θα μπορούσαν άνετα να προχωρήσουν παραπέρα προς την ίδια κατεύθυνση, χωρίς να είναι για κανέναν εύκολο να φτάσει στο τέρμα. Γιατί δεν είναι καθόλου εύκολη υπόθεση να ξεδιαλύνει κανείς τι είναι έμφυτο και τι τεχνητό στην τωρινή φύση του ανθρώπου, και να γνωρίσει καλά μια κατάσταση που δεν υπάρχει πια, που ίσως δεν υπήρξε ποτέ, που πιθανώς ποτέ δε θα υπάρξει, και που, παρ' όλα αυτά, είναι απαραίτητο να έχουμε γι' αυτήν σωστές ιδέες, για να κρίνουμε σωστά το τωρινό μας είναι.»

και αφομοιώσει κατά την πορεία της φυσικής και κοινωνικής του εξέλιξης.<sup>78</sup> Προς αυτές τις κατευθύνσεις εκδιπλώθηκε μεθοδικά η ρουσσωική σκέψη, βασιζόμενη άλλοτε στα δεδομένα της ιστορικής εμπειρίας και άλλοτε στα δεδομένα ορισμένης λογικής υπόθεσης.<sup>79</sup> Σε κάθε περίπτωση κινούνταν απαλλαγμένη από την ανάγκη να προσανατολίζεται πάντοτε προς την αναζήτηση των σταθερών, καθολικών αρχών και, χειραφετημένη από τη συναφή οντολογία, αναζητούσε την υφή της πραγματικότητας μέσα στις δυναμικές σχέσεις των φυσικών φαινομένων της και των όρων τους.<sup>80</sup>

## 2. Ο άνθρωπος στη φυσική και την κοινωνική κατάσταση

Ο Rousseau περιγράφει τον φυσικό άνθρωπο ως ένα ον τέλεια προσαρμοσμένο στην κατάστασή του. «Η φύση, που αποσκοπεί πάντα στο καλύτερο, αρχικά έτσι έφτιαξε τον άνθρωπο. Δεν του προσφέρει άμεσα παρά μόνο τις απαραίτητες επιθυμίες για τη συντήρησή του καθώς και τις απαραίτητες ικανότητες να τις

78. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 88: «Θα είναι λυπηρό να αναγκαστούμε να παραδεχτούμε πως αυτή η ικανότητα που μας διαφοροποιεί και που είναι σχεδόν απεριόριστη, είναι η πηγή όλων των ανθρώπινων δεινών». Η τελειοποιησιμότητα, ως φυσική ιδιότητα του ανθρώπου, είναι δυνατό να υποστηριχθεί πως θέτει υπό περιορισμό το αδιαμφισβήτητο κύρος της ιδέας μιας αναλλοίωτης ανθρώπινης ουσίας, καθώς της αποδίδει το στοιχείο επιδεκτικότητας σε μεταβολή. Βιολογικοί όροι της εν λόγω μεταβολής είναι το φυσικό γνώρισμα της τελειοποιησιμότητας και η ευαισθησία του απέναντι στο πάθος κάποιου πλάσματος, ανθρώπου ή ζώου. Οι προαναφερθείσες ιδιότητες αποτελούν ικανούς όρους ανάπτυξης κοινωνικής τάσης (η απουσία πρωτογενούς εχθρότητας ανάμεσα στους ανθρώπους θα μπορούσε να συμβάλει στη δημιουργία των συνθηκών ανάπτυξης κοινωνικοπολιτικού βίου, στο πλαίσιο του οποίου ευνοείται η εξέλιξη και τελειοποίηση ορισμένων ανθρώπινων ιδιοτήτων και η καλλιέργεια νέων) και μετάβασης στον κοινωνικό βίο, εντός του οποίου συντελούνται αδιαμφισβήτητα μεταβολές στην φύση του ανθρώπου. Αυτό που θα μπορούσε να θεωρηθεί πως τίθεται εν προκειμένω ως ζήτημα δεν είναι η κοινωνικότητα ως εγγενές χαρακτηριστικό της φύσης του, αλλά κατά πόσον αυτή είναι αναλλοίωτη, κατά πόσο επιδέχεται αναμόρφωση και, σε τελική ανάλυση, αν προϋποτίθεται η ύπαρξη μιας τέτοιας “φυσικής ουσίας” στη ρουσσωική σκέψη.

79. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σσ. 111-112: «Ομολογώ πως μιας και τα γεγονότα που πρόκειται να περιγράψω είναι δυνατόν να συνέβησαν με πολλούς τρόπους, δεν μπορώ να κάνω τις επιλογές μου παρά μόνο με εικασίες. Ωστόσο, χώρια από το ότι αυτές οι εικασίες γίνονται αιτίες, όταν είναι οι πιο πιθανές που μπορεί να εξάγει κανείς από τη φύση των πραγμάτων και τα μόνα μέσα που υπάρχουν για να ανακαλύψει την αλήθεια, τα συμπεράσματα όμως που θα βγάλω από αυτές δε θα είναι καθόλου, γι’ αυτόν το λόγο, εικασίες, αφού πάνω στις αρχές που μόλις θεμελίωσα, δε θα μπορούσε να δημιουργηθεί κανένα άλλο σύστημα που δε θα έδινε τα ίδια αποτελέσματα, και που από αυτά δε θα έβγαζα τα ίδια συμπεράσματα».

80. Βλ. Ε.Π. Παπανούτσος, *Λογική*, σ. 178.

ικανοποιήσει»<sup>81</sup>, με αποτέλεσμα οι επιθυμίες που ορίζει η βούλησή του να βρίσκονται σε συμφωνία με τις δυνάμεις του. Η συμφωνία αυτή συνιστά σε σχέση με τον άνθρωπο ό,τι καλείται φυσική τάξη των πραγμάτων, δηλαδή η κατάσταση που διαμορφώνεται υπό τις συνθήκες της αρμονικής αντιστοιχίας της βούλησης στη δύναμή του, με άλλα λόγια της σύζευξης των δύο. Αυτό, σύμφωνα με τον Rousseau, είναι το βασικό γνώρισμα του φυσικού ανθρώπου, έτσι όπως το διακρίνει στους άγριους της φυσικής και στον Αιμίλιο της κοινωνικής ζωής. Καθορίζεται «εγγεγραμμένο από τη φύση με ανεξίτηλους χαρακτήρες» από την καρδιά<sup>82</sup> και πραγματώνεται από την αντιληπτική ικανότητα και τη νοητική λειτουργία, τη δυνατότητα δηλαδή του ανθρώπου αρχικά να αντιλαμβάνεται αξιοποιώντας το σύνολο των αισθήσεων του και στη συνέχεια να συγκρίνει και να κρίνει.

Όσον αφορά τη λειτουργία της νόησης στην ανωτέρω σύζευξη, της νόησης ως δυνατότητας του ανθρώπου να συγκρίνει τα δεδομένα των αισθητηριακών οργάνων, τις εντυπώσεις των αισθήσεων και τις ιδέες που δημιουργούνται, ο Rousseau την περιγράφει αναλυτικά. Συνιστά την εσωτερική εκείνη λειτουργία που επιτελεί το σκοπό να του υποδεικνύει με βάση τις διαθέσιμες δυνατότητες τα καταλληλότερα μέσα ικανοποίησης των σκοπών του, υποβάλλοντάς τα στην κρίση και αναδεικνύοντάς τα ως αντικείμενα της βούλησής του.<sup>83</sup> Κατ' αυτόν τον

81. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. II, σ. 94 [OC, IV, 304].

82. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. V, σσ. 115-116 [OC, IV, 594]: «Αφού, λοιπόν, από την εντύπωση των αισθητών αντικειμένων και το εσωτερικό συναίσθημα που με οδηγεί να κρίνω τις αιτίες μα τα φυσικά μου φώτα, έχω συμπεράνει τις βασικότερες αλήθειες που με ενδιέφερε να γνωρίσω, μου απομένει να αναζητήσω ποια αξιώματα πρέπει να αντλήσω για τη συμπεριφορά μου, ποιους κανόνες πρέπει να επιβάλλω στον εαυτό μου για να εκπληρώσω τον επίγειο προορισμό μου, σύμφωνα με την πρόθεση εκείνου που με τοποθέτησε στη γη. Ακολουθώντας πάντα τη μέθοδό μου, δεν αντλώ αυτούς τους κανόνες από τις αρχές μιας υψηλής φιλοσοφίας, αλλά τους βρίσκω στα τρίςβαθα της καρδιάς μου, γραμμένους από τη φύση με ανεξίτηλους χαρακτήρες. Μου χρειάζεται απλώς να συμβουλευθώ τον εαυτό μου για το τι θέλω να κάνω: Ό,τι νιώθω ότι είναι καλό, είναι καλό, ό,τι νιώθω ότι είναι κακό, είναι κακό».

83. Στον *Αιμίλιο*, βιβλ. IV, σ. 75 [OC, IV, 553] η νόηση ορίζεται ως δυνατότητα σύλληψης της φυσικής τάξης των πραγμάτων, του νόμου της φυσικής αναγκαιότητας μέσω της κριτικής σύγκρισης των δεδομένων της αντίληψης (βλ. βιβλ. IV, σσ. 107-108/OC, IV, 587: «η νόηση είναι μόνο η δυνατότητα σύγκρισης και κρίσης» [“entendement n’ est que le pouvoit de compareret de juger”]). Ο Rousseau φαίνεται να περιορίζει την επικράτεια της νοητικής λειτουργίας του ανθρώπου στο πεδίο της εμπειρίας. Ο άνθρωπος γεννιέται με την ικανότητα να μαθαίνει μα αγνοώντας τα πάντα (*Αιμίλιος*, βιβλ. I, σ. 71) και στη φυσική του ανταπόκριση στα ερεθίσματα από το περιβάλλον συνθέτει την ψυχοσυναισθηματική του δομή. Η γνώση των πραγμάτων αποκτάται είτε μέσω της άμεσης επαφής, κατά την οποία οι ιδιότητές τους γίνονται αισθητές στα αισθητήρια όργανα, είτε από την ανάμνηση αυτής της



τρόπο επιτυγχάνεται η ευθυγράμμιση της βούλησης με τη δύναμη. Αν μπορούμε όσα θέλουμε και θέλουμε όσα μπορούμε, αν οι βουλήσεις μας είναι ανάλογες των δυνατοτήτων μας, το εγώ μας θα παρουσιάζει ισχυρή και σταθερή ενότητα και ισορροπία ως συν-όλον αρμονικά συντεθειμένων μερών. Έτσι επιτυγχάνεται, σύμφωνα με τον Rousseau, η συμφωνία του ατόμου με την ανθρώπινη φύση και σε αυτό συνίσταται η «πραγματική ευτυχία» [vrai bonheur].<sup>84</sup>

Επιστρέφοντας στο υπό συζήτηση θέμα έπειτα από την παρενθετική αναφορά στη βασική για αυτό έννοια της νόησης, η ακολουθία του ρουσσωικού επιχειρήματος που ανατέμνεται περνά από το σημείο διάκρισης ανάμεσα στον άνθρωπο της φύσης και τον άνθρωπο του πολιτισμού ως προς τον τρόπο με τον οποίο αμφότεροι συλλαμβάνουν τον κόσμο και τις ανάγκες τους μέσα σε αυτόν. Ο φυσικός πρωτόγονος άνθρωπος προσδιορίζεται από τον Rousseau με την αναφορά στην κατάσταση του ζώου. Το κάθε ζώο, συνεπώς και ο άνθρωπος, αποτελεί μια

---

αίσθησης που παρέχεται από τη μνήμη [mémoire] στη νόηση [entendement] (βλ. *Αιμίλιος*, βιβλ. I, σ. 75/OC, IV, 284). Για τη σχέση ανάμεσα στη νόηση και τη μνήμη, βλ. *Αιμίλιος*, βιβλ. III, σ. 271/OC, IV, 486-487): «Όταν η νόηση ιδιοποιείται τα πράγματα πριν τα καταθέσει στη μνήμη, ό,τι αντλεί αργότερα είναι δικό της. Ενώ, φορτώνοντας τη μνήμη εν αγνοία της, η νόηση εκτίθεται στον κίνδυνο να μην αντλεί τίποτα δικό της»). Η αυθεντική σκέψη που αναζητά την αληθή γνώση εκκινεί, λοιπόν, από τις αισθήσεις και το νοητικό συσχετισμό των αντιληπτικών τους παραστάσεων (βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. II, σ. 157/OC, IV, 370: «Για να μάθουμε, λοιπόν, να σκεφτόμαστε, πρέπει να ασκήσουμε τα μέλη, τις αισθήσεις, τα όργανά μας, που αποτελούν τα εργαλεία της νόησής μας. Για να επωφεληθούμε, μάλιστα, περισσότερο από αυτά τα εργαλεία, πρέπει το σώμα που τα προσφέρει να είναι γερό και υγιές. Έτσι, όχι μόνον η αληθινή λογική του ανθρώπου δεν διαμορφώνεται ανεξάρτητα από το σώμα, αλλά και η καλή συγκρότηση του σώματος κάνει τις ενέργειες του πνεύματος απλές και σταθερές»). Ο Rousseau κάνει λόγο για ένα είδος κοινής αίσθησης (bon sens, στη σ. 88/OC, IV, 565) αναφέρεται ως «ευθυκρισία»), η οποία «προκύπτει από την καλά ρυθμισμένη χρήση των άλλων» και συνθέτει στη σκέψη του ανθρώπου την πλήρη παράσταση ενός αντικειμένου μέσω της συνδρομής των όψεων που καταγράφει καθεμία χωριστά. Επίσης, βλ. *Αιμίλιος*, OV, IV, 600. Όσον αφορά τους όρους εμπλοκής της νόησης στη σχέση ανάμεσα στην κρίση και τη βούληση, θεωρείται πως η πρώτη (ως δυνατότητα του ανθρώπου να συγκρίνει τα δεδομένα των αισθητηριακών οργάνων και τις εντυπώσεις των αισθήσεων με στόχο την υπόδειξη των καταλληλότερων μέσων [convenable: κατάλληλος] ικανοποίησης των σκοπών του) τα υποβάλλει στον έλεγχο της κρίσης ώστε αν λάβουν τη συγκατάθεση της βούλησης στο να αποτελέσουν αντικείμενά της. Ένα σημαντικό στοιχείο που αξίζει να επισημανθεί στο παρόν σημείο είναι το γεγονός της ανατροπής της πρωτοκαθεδρίας της νόησης την οποία η παραδοσιακή κοσμολογική θεώρηση της παραχωρούσε, καθώς και της σύνδεσής της με την εμπειρία. Επί του θέματος, βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', σσ. 379-398. Για τον Rousseau επί του ίδιου, βλ. *ό.π.*, σσ. 397-398.

<sup>84</sup>. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. II, σ. 93 [OC, IV, 304]. «Σε τί λοιπόν συνίσταται η ανθρώπινη σωφροσύνη ή ο δρόμος της αληθινής ευτυχίας; [...] Πρέπει, άρα, να μειώσουμε τις υπερβολικές επιθυμίες στα μέτρα των δυνατοτήτων μας και να εξισώσουμε εντελώς τη δύναμη [puissance] και τη θέληση [volonté]. Τότε μόνο, με όλες τις δυνάμεις σε δράση, ενώ η ψυχή θα παραμένει γαλήνια, ο άνθρωπος θα αισθάνεται σύμφωνος με την τάξη της φύσης.».

μηχανή εκ φύσεως προικισμένη με αισθήσεις που δέχονται ερεθίσματα από το περιβάλλον. Η ουσιαστική διαφορά ανάμεσά τους έγκειται στο γεγονός ότι οι λειτουργίες των ζώων συμμορφώνονται απολύτως σε συγκεκριμένους, φυσικούς νόμους προς τους οποίους τα ίδια δεν διατυπώνουν καμία αμφιβολία. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι δεν πραγματοποιούν καμία αναστοχαστική και κριτική σκέψη κατά την εκδήλωση της δράσης τους. Το στοιχείο άλλωστε που θέτει σε κίνηση τα «μέρη» της εν λόγω «μηχανής», κατά την καρτεσιανή διατύπωση, είναι αποκλειστικά το ένστικτο, το σύνολο δηλαδή των θεμελιωδών φυσικών αρχών που εκδηλώνονται εν είδει ορμέφυτων παρορμήσεων σε σχέση με την ικανοποίηση βιολογικών αναγκών, όπως η επιβίωση και η αναπαραγωγή. Από την άλλη μεριά, ο άνθρωπος, χωρίς οι λειτουργίες του να είναι ολοκληρωτικά αποσυνδεδεμένες από τη βιολογική δομή της σωματικότητάς του, συνδιαμορφώνονται και από μια προσίδια σε αυτόν ιδιότητα, την ειδοποιό του διαφορά: «το προσόν του ελεύθερου παράγοντα», τη δύναμη της βούλησης και της ελεύθερης εκλογής, που δεν ανάγεται απαρέγκλιτα στις αυστηρές υποδείξεις του ενστίκτου, αλλά μορφοποιείται, σύμφωνα με τον Rousseau, και από το στοιχείο της προθετικότητας, της βούλησης και της ελεύθερης κρίσης.<sup>85</sup>

Κάθε άνθρωπος γεννιέται διαθέτοντας εκ φύσεως αισθητήρια όργανα και την ευαισθησία στα ερεθίσματα από τα πράγματα<sup>86</sup>, διαθέτοντας το ένστικτο της αυτοσυντήρησης που διατυπώνει εν είδει κατηγορικής προσταγής, υπό καντιανούς όρους, την αγάπη προς τον εαυτό του. Το φυσικό αυτό πάθος<sup>87</sup> και η ανωτέρω ευαισθησία συνιστούν τα θεμελιώδη γνωρίσματα της φύσης του. Η αγάπη προς τον εαυτό είναι αναγκαία για την αυτοσυντήρησή του και έχει ως συνέπεια την

85. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 87: «Δεν είναι άρα τόσο η αντίληψη αυτό που αποτελεί την ειδοποιό διαφορά μεταξύ ζώων και ανθρώπου όσο το προσόν του ελεύθερου παράγοντα που διαθέτει ο τελευταίος». Και παρακάτω: «Η φύση έχει πρώτη το λόγο σε κάθε έμβιο ον, και το ζώο υπακούει. Ο άνθρωπος νιώθει το ίδιο, έχει όμως συναίσθηση ότι είναι ελεύθερος να συμφωνήσει ή να αντισταθεί. Και η πνευματικότητά του φαίνεται περισσότερο στη συναίσθηση αυτής της ελευθερίας. Γιατί η φυσική επιστήμη εξηγεί, κατά κάποιον τρόπο, το μηχανισμό των αισθήσεων και το σχηματισμό των ιδεών, αλλά στη δύναμη της βούλησης ή μάλλον της εκλογής, και στη συναίσθηση αυτής της δύναμης δε βρίσκουμε παρά πράξεις καθαρά πνευματικές που δεν εξηγούνται καθόλου με τους νόμους της μηχανικής».

86. *Ο.π.*, σ. 70. Ως απλές, πρωτογενείς ψυχικές λειτουργίες, η ευαισθησία (που αναπτύσσει αστόχαστα ο άνθρωπος απέναντι σε κάθε πόνο τον οποίο υφίσταται κάθε ον) και η τάση της αυτοσυντήρησης συνιστούν την πηγή εκ της οποίας απορρέουν οι εσωτερικές επιταγές του φυσικού νόμου.

87. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. II, σ. 111 [OC, IV, 322]: «Το μόνο φυσικό πάθος [passion naturelle] για τον άνθρωπο είναι η αγάπη για τον εαυτό του [amour de soi-même]».

αγάπη για ό,τι του παρέχει τους αναγκαίους όρους εκπλήρωσή της. Βάσει του «τυφλού ενστίκτου» να τον έλκει οτιδήποτε τον ευχαριστεί, τούτη η αγάπη εκδηλώνεται αρχικά ως αφοσίωση [attachment] προς αυτό, ενώ η αποστροφή και η απώθηση τού προκαλείται σε σχέση με οτιδήποτε τον βλάπτει. Η μετατροπή αυτής της ενστικτώδους ροπής σε συναισθηματική επιλογή συντελείται μέσω της διακρίβωσης της «εκδηλούμενης πρόθεσης» [intention manifestée] του εκάστοτε «αντικειμένου/ υποκειμένου» είτε να του προκαλέσει ωφέλεια είτε βλάβη. Κατ' αναλογία προς την πρόθεση του ενός διαμορφώνεται η αντίστοιχη του άλλου.

Κατά τη σωματική και πνευματική τους ωρίμανση, οι άνθρωποι υπερβαίνουν το μοναδικό – έως κάποιο χρονικό σημείο – όριο της δυνατότητας για ενστικτώδεις ή πρωτογενώς επεξεργασμένες αντιδράσεις σε σχέση με τα ερεθίσματα που δέχονται από το περιβάλλον τους. Ο τρόπος με τον οποίο τους επηρεάζουν διαφοροποιείται στη βάση της δυνατότητας για ανάλυση και επιλογή. Πιο συγκεκριμένα, η συνειδητοποίηση της ποιότητας των αισθήσεων που προκαλούνται από την επίδραση των αντικειμένων συμβάλλει στο σχηματισμό προδιαθέσεων είτε προτίμησης είτε αποστροφής προς αυτά, ανάλογα με το πόσο ευχάριστη ή δυσάρεστη είναι η αίσθηση που τους προκαλούν.<sup>88</sup> Τούτες οι προδιαθέσεις, προτού εκφυλιστούν από τις ανθρώπινες γνώμες, προτού δηλαδή απολέσουν την αγνότητά τους στη διαπλοκή τους με τα διαβρωτικά στοιχεία του πολιτισμού, συνιστούν ό,τι ο Rousseau καλεί «φύση» του ανθρώπου.<sup>89</sup>

Όσον αφορά τις αισθήσεις, ο ίδιος διακρίνει δύο είδη: τις απλές και τις περίπλοκες. Διατυπώνονται κρίσεις και στις απλές και στις περίπλοκες αισθήσεις. Στην πρώτη περίπτωση, οι κρίσεις είναι καθαρά παθητικές, επιβεβαιώνουν την πράξη της αίσθησης του αισθητικού αντικειμένου ως απλή συνειδητοποίηση της κατάστασης του ατόμου κατά την επιβεβαίωση του αισθητηριακού ερεθίσματος από τη σκέψη. Με άλλα λόγια, η παθητική κρίση της αίσθησης, ως

88. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αμιλίος*, βιβλ. I, σ. 40.

89. *Αυτόθι*. Θεωρείται ότι δεν υποστηρίζεται με αυτόν τον τρόπο η ύπαρξη έμφυτων ιδεών στον άνθρωπο· αντιθέτως, αναγνωρίζονται ως ουσιαστικά στοιχεία της φύσης του οι μηχανισμοί διά των οποίων σχηματίζονται ιδέες. Βλ., επίσης, J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 87, όπου αναφέρονται χαρακτηριστικά τα εξής: «Όλα τα ζώα έχουν ιδέες αφού έχουν αισθήσεις· συνδυάζουν μάλιστα τις ιδέες τους μέχρι ενός σημείου, και ο άνθρωπος δε διαφέρει σε τούτο από τα ζώα παρά μόνο ποσοτικά. [...] Δεν είναι άρα τόσο η αντίληψη αυτό που αποτελεί την ειδοποιό διαφορά μεταξύ ζώων και ανθρώπου όσο το προσόν του ελεύθερου παράγοντα που διαθέτει ο τελευταίος.»

συνειδητοποίησης της αντίληψης του ερεθίσματος, αποφαίνεται σε σχέση με τα αντικείμενα επί τη βάσει της εντύπωσης που προκαλείται στα αισθητήρια, δηλαδή «όπως είναι στη φύση»<sup>90</sup>.

Η ιδέα ή αντίληψη αποτελεί προϊόν κρίσης. Οι απλές ιδέες είναι ένα είδος μικτής ή περίπλοκης αίσθησης, που γεννιέται από τη σύγκριση πολλών διαδοχικών ή ταυτόχρονων αισθήσεων και την κρίση που εκφέρεται επ' αυτών. Η κρίση σε αυτή την περίπτωση είναι ενεργητική. Παραλληλίζει, συγκρίνει, προσδιορίζει συσχετισμούς τους οποίους δεν προσδιορίζει η αίσθηση. Παρά το γεγονός ότι παράγονται μέσω των αισθήσεων, οι ιδέες που σχηματίζει δεν είναι αισθήσεις. Είναι ιδιότητες που αποδίδονται στα αντικείμενα κατ' αναλογία προς άλλα αντικείμενα, στο πλαίσιο της σχέσης που ο άνθρωπος διαβλέπει να τα συνδέει (δεν είναι απόλυτες ιδιότητες, αλλά σχετικές). Η διαφορά, λοιπόν, μεταξύ αισθήσεων και (απλών) ιδεών ή αντιλήψεων του ανθρώπου συνίσταται, μεταξύ άλλων, και στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η κρίση του, είτε προκύπτει (αναπόδραστα, αφού θεωρείται αδύνατον υπό κανονικές συνθήκες να αισθάνεται και να μην έχει ταυτόχρονη επίγνωση της αίσθησής του) είτε εκφέρεται (διατυπώνεται προσδιορίζοντας, με βάση ορισμένα κριτήρια) κατά την εμφάνισή τους. Στις αισθήσεις η κρίση λειτουργεί ως επιβεβαίωση της αίσθησης του αντικειμένου επί του οποίου στρέφονται τα αισθητήρια όργανα, ως πρωτογενής ψυχοσωματική λειτουργία που συνίσταται στην εσωτερική συνειδητοποίηση της αίσθησης. Στις ιδέες ή αντιλήψεις η κρίση, πέραν όλων των άλλων, προσδιορίζει το αντικείμενο επί του οποίου εκφέρεται, δηλαδή το ορίζει επί τη βάσει των χαρακτηριστικών εκείνων που διακρίνει ως βασικά, υπό ορισμένη οπτική. Αυτή η οπτική, που αποτελεί το αξιολογικό έρεισμα ή τη ροπή τούτης της κρίσης, είναι η πηγή από την οποία εκπηγάζει η πλάνη ή διασώζεται η αλήθεια.

Σε σχέση με τα προηγούμενα ζήτημα, η ρουσσωική εξήγηση διατυπώνεται ως εξής: «Ο τρόπος που σχηματίζουμε τις ιδέες είναι αυτό που δίνει έναν χαρακτήρα στο ανθρώπινο πνεύμα. Το πνεύμα που σχηματίζει τις ιδέες του στηριζόμενο αποκλειστικά σε πραγματικούς συσχετισμούς, είναι ένα πνεύμα στέρεο. Το πνεύμα που αρκείται σε φαινομενικούς συσχετισμούς, είναι ένα πνεύμα επιπόλαιο. Το πνεύμα που βλέπει τους συσχετισμούς όπως πραγματικά

---

90. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. IV, σ. 94 [OC, IV, 571].

υπάρχουν, είναι ένα πνεύμα σωστό. Το πνεύμα που τους αποτιμά εσφαλμένα, είναι ένα πνεύμα κίβδηλο». <sup>91</sup> Συνάγεται ότι η κρίση είναι αναγκαίο να εκφέρεται ερειδόμενη στο θεμέλιο που σχηματίζει η φυσική τάξη των πραγμάτων κι όχι στο πεδίο των συμβατικών κοινωνικών παραδοχών. Η ευμεταβλητότητα του τελευταίου αναιρεί τη σταθερότητα της βάσης επί της οποίας θα ήταν αναγκαίο να εκφέρονται τέτοιου είδους κρίσεις. Η φύση όμως βρίσκεται κάθε στιγμή στην ευχέρεια της «απτικής» λειτουργία των αισθητηριακών μας οργάνων και ό,τι παραδίδει ως ερέθισμα σε αυτά αποτελεί πραγματικό στοιχείο της τάξης της και συμπεκνώνει τη φυσική της νομοτέλεια.

Οι κρίσεις, λοιπόν, που σχηματίζονται ως συναίσθηση της αισθητηριακής εντύπωσης και των άμεσων αποτελεσμάτων του εκλυόμενου πόνου και της ευχαρίστησης, δεν μπορεί να είναι πλάνες. Εντούτοις, όσον αφορά στις ιδέες ή αντιλήψεις που αποτελούν γεννήματα της ανθρώπινης συνείδησης, υπό τον όρο ότι δεν προέρχονται αποκλειστικά από κρίσεις που βασίζονται σε πραγματικούς συσχετισμούς αισθήσεων ή τους προσδιορίζουν κατά τρόπο ασύμφωνο προς τη φυσική τάξη των πραγμάτων, το ενδεχόμενο πλάνης είναι υπαρκτό.

Σε αυτό το σημείο μπορεί ίσως να γίνει λόγος για τη ρουσσωική θέση περί φυσικής προέλευσης της συνείδησης. <sup>92</sup> Οι ηθικές έννοιες του καλού και του κακού γεννώνται στη συνείδηση από τα συναισθήματα της αγάπης και του μίσους. <sup>93</sup> Θα ήταν δυνατό να υποστηριχθεί ότι πρωτογενώς ο άνθρωπος αγαπά όποιον θεωρεί καλό και μισεί όποιον αντιστοίχως θεωρεί κακό. Μπορεί να αισθανθεί αγάπη προς εκείνον που ικανοποιεί την ανάγκη του ίδιου να αισθάνεται ευχαρίστηση, υπό τον όρο ότι εκλαμβάνει την ικανοποίηση τούτη ως ευεργεσίας ανευρίσκει που προκαλεί με τη σειρά της στοργή προς το πρόσωπό του. Από την άλλη, μπορεί να μισήσει θεωρώντας κακό εκείνον που του διεγείρει το αίσθημα της αποστροφής, υπό τον όρο ότι διακρίνει σε αυτόν μια «εκδηλούμενη πρόθεση» <sup>94</sup> για πρόκληση βλάβης.

91. *Ο.π.*, βιβλ. III, σ. 265 [OC, IV, 481].

92. *Ο.π.*, βιβλ. IV, σ. 119 [OC, IV, 598]: «Υπάρχει, λοιπόν, στο βάθος της ψυχής μία έμφυτη αρχή δικαιοσύνης και αρετής που με βάση αυτή, παρά τις προσωπικές μας αρχές, κρίνουμε τις πράξεις μας και τις πράξεις των άλλων ως καλές ή κακές. Στην αρχή αυτή δίνω το όνομα συνείδηση.

93. *Ο.π.*, βιβλ. IV, σσ. 43-44 [OC, IV, 522-3].

94. *Ο.π.*, βιβλ. 4, σ. 12.

Κατά τον Rousseau λοιπόν, τη διαμόρφωση της συνείδησης και των εννοιών υπό τις οποίες λαμβάνει “σάρκα και οστά” διεγείρει πρωτογενώς το συναίσθημα, συγκεκριμένα η συγκίνηση που προκαλείται ως αποτέλεσμα της διέγερσης του συναισθήματος. Ως εκ τούτου, οι έννοιες της δικαιοσύνης και της καλοσύνης δεν αποτελούν αμιγώς θεωρητικές κατασκευές του λόγου. Αποτελούν επίσης «αληθινά συναισθήματα της ψυχής» [veritable affection de l' ame], «μία διατεταγμένη πρόοδος των πρωταρχικών συναισθημάτων μας» κατά τον τρόπο που περιγράφηκε παραπάνω.<sup>95</sup> Η ιδιότητα για παράδειγμα να μπορεί κάποιος να είναι δίκαιος και καλός θεμελιώνεται στην ίδια την ανθρώπινη ψυχοσυναισθηματική υπόσταση και εκδιπλώνεται υπό το έρεισμα της δυνατότητας για λογική και ποιητική σκέψη. Με δεδομένη την κοινή φύση των παθών και της δυνατότητας να συνειδητοποιεί το συναίσθημα που προκαλούν, δύναται κάποιος να μεταφέρεται φαντασιακά στη θέση εκείνου που πάσχει. Η προσέγγιση όμως αυτή προσλαμβάνει έναν προσωπικό χαρακτήρα που σχετίζεται με την αγάπη προς τον εαυτό, καθώς αυτός εγκύπτει νοερά στην ψυχοσυναισθηματική κατάσταση του πάσχοντος και αισθάνεται στοργή προς αυτόν ή την ανάγκη να επιβληθεί η δίκαιη παύση του άλγους του.<sup>96</sup>

Οι πράξεις της συνείδησης είναι ροπές που, βασιζόμενες στα θεμελιώδη και εγγενή στην ανθρώπινη φύση συναισθήματα, στη φυσική αγάπη ή στο φυσικό μίσος προς ό,τι επιθυμούμε ή αποστρεφόμεστε αντιστοίχως, μας ωθούν προς τη μία ή προς την άλλη επιλογή, με σκοπό την εκπλήρωση των υπαγορεύσεων της φύσης μας. Ενσκήπτοντας προσεκτικότερα στη μελέτη των συναισθημάτων αυτών, υπό τη ρουσσική πάντοτε οπτική, θα διακρίναμε τα ίχνη ενός κοινωνικού προσανατολισμού στα περισσότερα, αν όχι σε όλα. Ξεκινώντας από το φόβο του ανθρώπου πάνω στη φρίκη του θανάτου, δεν είναι δυνατόν να παραβλέψει τη δυνατότητα συνείδησης του ίδιου πόνου και της φρίκης αντιστοίχως από τον οποίο υποφέρουν και οι υπόλοιποι ομοίως προς αυτόν. Στον θετικό πόλο του συναισθηματικού του κόσμου και με πλοηγό τον ίδιο μεθοδολογικό χάρτη, θα

95. Από αυτό συνάγεται «ότι κάθε δικαίωμα είναι απλώς μια χίμαιρα, αν δεν στηρίζεται σε μια φυσική ανάγκη της ανθρώπινης καρδιάς», όπως επισημαείται στον *Αιμίλιο*, βιβλ. 4, σ. 44.

96. *Ο.π.*, βιβλ. 4, σ. 44: «[...] δεν είναι αληθινό πως οι αρχές του φυσικού νόμου στηρίζονται μόνο στη λογική· έχουν μία βάση πιο στέρεα και πιο σίγουρη. Η αγάπη των ανθρώπων, παράγωγο της αγάπης του εαυτού, είναι η αρχή της ανθρώπινης δικαιοσύνης» και η συναισθηματική επιβεβαίωση της ισότητας ως φυσικού ανθρωπίνου γνωρίσματος.

αναγνώριζε πως και «η επιθυμία να νιώθει όμορφα» όχι μόνο αποτελεί για τον καθένα κοινή επιθυμία, αλλά ότι η ίδια του η ευδαιμονία εντείνεται εντός του πλαισίου μιας γενικότερης ευημερίας, όπως υποδεικνύει ο Rousseau σε αρκετά σημεία του τετάρτου βιβλίου του Αιμιλίου.

Τα προαναφερθέντα συνιστούν ουσιαστικά γνωρίσματα της ανθρώπινης φύσης. Μπορεί ο πρωτόγονος άγριος να διακρίνεται για τη φανταστική ένδεια του πνευματικού του κόσμου, την απουσία της δυνατότητας να προβλέπει και να θαυμάζει, την απουσία της φιλοπεριέργειας, της ιδιότητας να είναι προσεκτικός, να σχεδιάζει, αντιμετωπίζοντας τη ζωή υπό μια κοντόφθαλμη οπτική μέσα στις λιγοστές ανάγκες που ικανοποιούνται σχετικά εύκολα<sup>97</sup> και χωρίς εργασίες, προς την οποία τρέφει θανάσιμο μίσος. Τον φυσικό άνθρωπο όμως διακρίνει «η γαλήνη των παθών και η άγνοια του κακού», καθώς επίσης και μια έμφυτη τάση για οίκτο, «τη μόνη φυσική αρετή», που αποτελεί τη βάση της ηθικότητάς του,<sup>98</sup> ενώ η ύπαρξή του είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη φυσική ελευθερία<sup>99</sup> και ισότητα<sup>100</sup>.

Ο φυσικός άνθρωπος, επομένως, στερημένος από «τα φώτα της διάνοιας», την ιδέα που αναπτύσσει στην ιδιοσυγκρασία του ο κοινωνικοπολιτικός βίος,

97. Όσον αφορά την «εύκολη» ικανοποίηση των περιορισμένων αναγκών του φυσικού ανθρώπου, ας μην παραβλέπουμε μια βασική συνιστώσα που καθιστά εύκολη την ικανοποίησή τους: Είναι η εγγενής ύπαρξη του ενστίκτου ικανοποίησης στη φύση του καθώς και η ισχυρή του παρουσία στη σωματική και πνευματική του δομή το στοιχείο εξαιτίας του οποίου δεν εγείρεται καμία αμφιβολία και δεν απαιτείται κανένας αναστοχασμός όσον αφορά την παραδοχή της σημασίας και εδραίωσής του ως κινήτρου. Ας σκεφθούμε, ωστόσο, τις αμφιβολίες, τις αγωνίες και ματαιώσεις που αισθάνεται κατά καιρούς ο πολιτισμένος άνθρωπος, όταν κατά την προσπάθεια επίτευξης ενός στόχου προς ικανοποίηση κάποιας επιθυμίας αμφιβάλει πολλές φορές όχι μόνο για τη αξία του στόχου, αλλά και για τη σημασία της ανάγκης που τον υπαγορεύει.

98. Βλ. J.-J., Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, βλ. σ. 102: «μια έμφυτη αποστροφή για το θέαμα του συνανθρώπου του που υποφέρει» και σ. 103: «από το προσόν αυτό [του οίκτου] προέρχονται όλες οι κοινωνικές αρετές».

99. *Ο.π.*, σ. 137: «Δε συμβαίνει όμως το ίδιο με τα ουσιώδη δώρα της φύσης, όπως είναι η ζωή και η ελευθερία, που στον καθένα επιτρέπεται να τα χαίρεται, και που είναι όμως πολύ αμφίβολο αν έχει το δικαίωμα να τα αποστερείται. Αφαιρώντας το ένα, υποβαθμίζει την ύπαρξή του, αφαιρώντας το άλλο, την αφανίζει».

100. Βλ. J.-J., Rousseau *Αιμίλιος*, βιβλ. IV, σ. 45/OC, IV, 524: Φυσική ισότητα. «Υπάρχει στην κατάσταση της Φύσης μία εκ των πραγμάτων αληθινή και άφθαρτη ισότητα, διότι είναι αδύνατον στην κατάσταση αυτή η μοναδική διαφορά από άνθρωπο σε άνθρωπο να είναι αρκετά μεγάλη ώστε να καταστήσει κάποιον εξαρτώμενο από έναν άλλον. Στην κατάσταση του άστεως υπάρχει μία ισότητα δικαίου χιμαιρική και μάταιη, διότι τα ίδια τα μέσα που προορίζονται να τη διατηρήσουν χρησιμεύουν για την καταστροφή της· και η δημόσια ισχύς [μακράν ανώτερη και σταθερότερη, με το δικαίωμα άσκησης της να θεμελιώνεται και από το νομικό σύστημα κάθε πολιτείας], προστιθέμενη στον πιο δυνατό που καταπιέζει τον αδύναμο, εξουδετερώνει εκείνο το είδος ισορροπίας, στην οποία έχουν τεθεί από τη φύση».

αισθάνεται επιθυμίες και φόβους που ερείδονται αποκλειστικά σε φυσικές παρορμήσεις προς εκπλήρωση των θεμελιωδών και πρωτογενών αναγκών της επιβίωσης, της ευχαρίστησης και της αναπαραγωγής. Είναι γνησίως ελεύθερος απολαμβάνοντας μια ελευθερία που συνίσταται στη δυνατότητα της ικανοποίησης της ατομικής επιθυμίας μέσα από την αυτενέργεια και τις δυνάμεις του δρώντος, χωρίς την ανάγκη εξωτερικής βοήθειας για την εκπλήρωσή της. Διαθέτει επίσης την αίσθηση των ορίων της δύναμής του σε σχέση με ό,τι είναι απαραίτητο για την ικανοποίηση των βασικών του αναγκών, διαμορφώνοντας κατ' αναλογία τα ερείσματα των επιθυμιών. Επίσης, δεδομένης της αγάπης προς τον εαυτό, ενός εγωισμού προς στρέφεται προς το εγώ κατά έναν τρόπο ελάχιστα απειλητικό προς τους άλλους, τρέφει μια αδιαφορία προς αυτούς<sup>101</sup>, εκτός από τις περιπτώσεις κατά τις οποίες υποφέρουν<sup>102</sup> ή απειλείται ο ίδιος.

Ως εκ τούτου, ο λόγος για τον οποίο εσφαλμένα κατά τον Rousseau αποδίδονται στην ουσία του φυσικού ανθρώπου γνωρίσματα όπως η άμετρη σκληρότητα και η ροπή στην έντονη βία εντοπίζεται στην προτίμηση ορισμένων μελετητών να επιλέγουν ως παραδείγματα περιπτώσεις άγριων κοινωνιών του σήμερα ή να αποδίδουν κατά τρόπο αυθαίρετο γνωρίσματα του κοινωνικού ανθρώπου στον φυσικό. Και στις δύο περιπτώσεις, τα δείγματα έρευνας για την εξαγωγή συμπερασμάτων φέρουν ήδη τα στοιχεία που αναζητούνται και το ζητούμενο λαμβάνεται εκ προοιμίου.

Στην προσπάθεια, λοιπόν, υπέρβασης του συγκεκριμένου σφάλματος από τον Rousseau και εν αντιθέσει προς τη χομπσιανή θεωρία περί της επιθετικής φύσης του ανθρώπου, ο Rousseau αναλύει την «γενικευμένη κατάσταση πολέμου» και την ανισότητα μεταξύ τους ως φαινόμενα ενδοκοινωνικά. Με άλλα

101. *Ο.π.*, βιβλ. III, σ. 267 [OC, IV, 483]: «Εκτός από τους άμεσους, πολύ λίγους αριθμητικά και εξαιρετικά αισθητούς, συσχετισμούς [rapports] που τα αντικείμενα έχουν μ' εμάς, έχουμε, εκ φύσεως, βαθύτατη αδιαφορία για όλα τα άλλα [nous n'avons naturellement qu'une profonde indifférence pour tout le reste].

102. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελιών της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 105: «Είναι λοιπόν βέβαιο πως ο οίκτος είναι ένα φυσικό αίσθημα που, μετριάζοντας σε κάθε άτομο τη δράση της αγάπης προς τον εαυτό του, συμβάλλει στη διασφάλιση της διατήρησης του είδους στο σύνολό του». Ο οίκτος, δηλαδή, ως αίσθημα που απορρέει από τη φύση του ανθρώπου, υπηρετεί την ίδια προσβλέποντας στην ικανοποίηση του ουσιαστικότερου σκοπού της και στην επίτευξη της θεμελιωδέστερης συνθήκης της: τη συνέχιση της ύπαρξής της. Επίσης, παρακάτω: «Είναι αυτός που στον άνθρωπο της φύσης έχει τη θέση των νόμων, των ηθών και της αρετής, με το πλεονέκτημα όμως πως κανείς δεν μπαίνει στον πειρασμό να παρακούσει τη γλυκιά φωνή του». Ο οίκτος ως φυσικός νόμος, φυσικό ήθος και φυσική αρετή του φυσικού ανθρώπου.



λόγια, τα περιγράφει ως φαινόμενα που αντλούν την καταγωγή τους από τη γένεση της πρώτης ακόμη κοινωνίας και καλλιεργούνται ακόμη εντονότερα στην αναπτυγμένη, ενισχυμένα από τις ανταγωνιστικές δυνάμεις που αναπτύσσονται επί του πεδίου της.<sup>103</sup> Έτσι, ενώ κατά τον Hobbes η προ-κοινωνική φυσική κατάσταση συνίστατο σε μια γενικευμένη πολεμική κατάσταση, οι συνέπειες της οποίας βάραιναν τους πάντες και η συγκρότηση κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης επρόκειτο να εκτονώσει την πίεση του βάρους, ο Rousseau αναγνωρίζει το στοιχείο του συγκρουσιακού χαρακτήρα ως δεδομένο της κοινωνικής κατάστασης. Η θέση του αυτή βασίζεται στο επιχείρημα ότι προϋποτίθενται σταθερές εμπράγματατες σχέσεις για την ανάπτυξη έντονων αντιμαχιών και φαινομένων ανισότητας<sup>104</sup> ανάμεσα στους ανθρώπους στον κοινωνικό τους βίο. Ο

---

103. Είναι δυνατό να υποστηριχθεί πως το βασικό επιχείρημα και η θέση που διατυπώνεται και διατρέχει την *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελιών της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους* αποτελεί τη ρουσσική απάντηση στην ανθρωπολογική θέση του Hobbes περί ενδογενούς επιθετικής φύσης του ανθρώπου. Επί του θέματος, βλ. I.J. Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man. 1670-1752*, σ. 556 *passim*.

104. Διακρίνονται δύο είδη ανισότητας που μπορούν να παρατηρηθούν ανάμεσα στους ανθρώπους: το είδος της φυσικής, που θεμελιώνεται στη φύση, και εκείνο της ηθικής ή πολιτικής, που θεμελιώνεται συμβατικά. Εντούτοις, αίρεται από τον Rousseau κάθε σχέση μεταξύ τους. Μία από τις ουσιώδεις διαφορές, εντούτοις, που υπάρχει μεταξύ της φυσικής και της ηθικής ή πολιτικής ανισότητας συνίσταται στο γεγονός ότι η δεύτερη δεν εξαντλείται αποκλειστικά στη διάκριση των πραγμάτων με τους όρους που προαναφέρθηκαν, αλλά προχωρεί και στην αξιολόγησή τους. Για κάτι τέτοιο προϋποτίθεται η αξιολογική κρίση και ιεράρχηση των χαρακτηριστικών στα οποία τα πράγματα διαφέρουν και ως προς τα οποία είναι ανόμοια. Σύμφωνα με τον Rousseau, η συνθήκη υπό την οποία είναι δυνατό να αποδίδεται αξία σε πράγματα πέραν των θεμελιωδών αναγκών και ορμών του ανθρώπου (αυτοσυντήρηση και ένα είδος ορμέμφυτης ευαισθησίας) είναι η κοινωνικοπολιτική, εξαιτίας του γεγονότος ότι παρέχει την εξασφάλιση της βασικής ανάγκης και επιτρέπει στις επουσιωδέστερες να διεκδικήσουν την ικανοποίησή τους. Πράγματι, η ανισότητα συνιστά τη σχέση ανάμεσα σε πράγματα του ίδιου γένους ή είδους, η μορφή και το περιεχόμενο της οποίας καθορίζονται από τις μορφοποιητικά επιδρώσες διαφορές και ανομοιοτητές τους ως προς ορισμένα χαρακτηριστικά. Συγκεκριμένα, επί τη βάση της σύγκρισής τους με γνώμονα το κατά πόσο διαθέτουν και σε τι ένταση παρουσιάζουν τα εν λόγω χαρακτηριστικά, ως προς αυτή τη συνθήκη διακρίνονται τα επαρκή από τα ανεπαρκή και σε δεύτερο, αξιολογικό επίπεδο τα υπερτερούντα από τα υστερούντα. Οι νέες συνθήκες του ανθρωπίνου βίου εντός της πρώιμης κοινωνικής ένωσης, συνθήκες που τού παρείχαν τα μέσα να αξιοποιεί τις δυνάμεις και ικανότητές του κατά τρόπο μακράν αποτελεσματικότερο και αποδοτικότερο εν συγκρίσει προς τη φυσική κατάσταση, ώστε ό,τι αποτελούσε έως και τότε διαφορά σε δεξιότητα και ικανότητα εντός ενός πλαισίου που δεν ευνοούσε τη δημιουργία μεγάλων αποκλίσεων, να μετατραπεί σε ανισότητα στη δύναμη, εξαιτίας της διαφορετικής δυναμικής. Αυτό είναι το έδαφος όπου διαμορφώνεται η άνθηση «του σπόρου του κακού», δηλαδή η δημιουργία διαφοροποιήσεων μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας ως προς την οικονομική τους δύναμη και τα επιγεννήματά της. Εντός της νέας κοινωνικο-οικονομικής κατάστασης, που απορρέει από την εγκαθίδρυση του καθεστώτος της ατομικής ιδιοκτησίας και της επαγομένης ανισότητας, ο άνθρωπος αναπτύσσει χαρακτηριστικά, τα οποία «εγγράφει» μεν στην ιδιοσυγκρασία του, ωστόσο παραμένουν εξωτερικές ιδιότητες ως προς τη φύση του. Ιδιαίτερη σημασία έχει το γεγονός ότι, κατά τον Rousseau, αν ποτέ θα μπορούσε να γίνει

ίδιος, ωστόσο, απορρίπτει σθεναρά την ιδέα περί κοινωνικότητας ως εγγενούς χαρακτηριστικού της ανθρώπινης φύσης<sup>105</sup> που απορρέει από την ορθολογική της ουσία, υποκείμενη σε ένα σύστημα φυσικού δικαίου.

Είναι δυνατόν να υποστηριχθεί πως κατά την περιγραφή του φυσικού ανθρώπου ο Rousseau δεν αποφεύγει να του αποδώσει χαρακτηριστικά στοιχεία που έχουν σχέση με την προοπτική ανάπτυξης κοινωνικού βίου. Για παράδειγμα, η αναγνώριση της φυσικής καταγωγής της τελειοποιησιμότητας δημιουργεί ήδη εντός της επικράτειας της φυσικής κατάστασης τις προϋποθέσεις ανάπτυξης των συνθηκών εκείνων που θα ωθήσουν τον άνθρωπο στη σύναψη σταθερών σχέσεων, προκειμένου να εκδηλώνει με μεγαλύτερη ευχέρεια τη φυσική του ορμή για τελειοποίηση. Εντούτοις, παρά τον αναγκαίο χαρακτήρα της για την ανάπτυξη της κοινωνικότητας στον άνθρωπο, η τελειοποιησιμότητα ως εγγενές γνώρισμα δεν αποτελεί επαρκή της όρο. Οι συνθήκες εδραίωσης και ανάπτυξης του πρωτογενούς κοινωνικοπολιτικού βίου δημιουργούνται «από την τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτίων, οι οποίες θα μπορούσαν να μη συντρέξουν ποτέ»<sup>106</sup>, δεδομένου ότι δεν αποτελούν σχέδια εκπλήρωσης ορισμένης έλλογης

---

λόγος για κατάσταση γενικευμένου πολέμου όλων των ατόμων μιας κοινωνίας μεταξύ τους, αυτή η κατάσταση θα λάμβανε χώρα στη συγκεκριμένη (στη «νέα κοινωνικο-οικονομική κατάσταση»). Οι ανισότητες, σημείο εκκίνησης των οποίων αποτελούν οι αποκλίσεις που παρουσιάζουν οι συμβαλλόμενοι στη κοινωνική, πολιτική και οικονομική ένωση ως προς τη δύναμή τους, φαινόμενο που αντλεί την καταγωγή του από τον καταμερισμό της εργασίας που απαιτείται για την αναπαραγωγή της εν λόγω ένωσης, μεταθέτουν το κέντρο βάρους τους προοδευτικώς από την οικονομία στην πολιτική και ενώ ξεκινούν ως ανισότητες στην κατοχή και κατανομή του πλούτου καταλήγουν, ενισχυμένες από την οικονομική τους βάση, σε ανισότητες ως προς την κατοχή και κατανομή της εξουσίας και συνεπώς, της ευχέρειας άσκησης της κυριαρχίας. Αυτή η συνέπεια, βεβαίως, αποτελεί την έκβαση στρεβλωτικών ενεργειών στο πεδίο της σχέσης μεταξύ κυβέρνησης και κυριαρχίας, καθώς αυτές αναπροσδιορίζουν τους όρους συσχέτισης των δύο, αμφισβητώντας την υπαγωγή της πρώτης στη δεύτερη και την επαγόμενη υπαγωγή του φορέα της πρώτης σε εκείνον της δεύτερης.

105. Απόδειξη της απουσίας ενός τέτοιου γνωρίσματος στον πρωτόγονο άγριο αποτελεί η ανυπαρξία αμοιβαίων μεταξύ τους αναγκών εντός της φυσικής κατάστασης (απομόνωση του φυσικού ανθρώπου) και η απουσία της χρήσης ενός κοινού γλωσσικού κώδικα επικοινωνίας, απαραίτητου για τη συγκρότηση κοινωνιών και επιγέννημα του κοινωνικού βίου, με οργάνωση που να δικαιολογεί τις υπερβολικές αξιώσεις που έθεταν οι σύγχρονοί του μελετητές από τον πρωτόγονο, φυσικό άνθρωπο, αποδίδοντάς του γνωρίσματα όπως η δυνατότητα για ορθολογική σκέψη, η κοινωνικότητα κ.α. Το συγκεκριμένο σημείο αποτελεί αυτό στο οποίο λαμβάνει χώρα μία από τις οξύτερες αντιπαραθέσεις ανάμεσα στον Rousseau και τους στοχαστές της εποχής του, δεδομένου ότι η βασική κατεύθυνση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας στρεφόταν προς την ιδέα της εγγενούς κοινωνικότητας του ανθρώπου και του Λόγου που την ενέπνεε. Η πλειονότητα εξ αυτών αποδέχονταν ως αξιωματική αρχή την κοινωνική φύση του ανθρώπου ή τη λογική εκείνη ικανότητα που θα του επέτρεπε να διαβλέπει χρησιμοθηρικά τα οφέλη του κοινωνικού βίου.

106. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 111.

κοινωνικής φύσης του ανθρώπου στο πλαίσιο ορισμένης τελεολογικής του σύλληψης.

Ίσως η παραπάνω εξήγηση να θεωρείται ένα από τα προβληματικά σημεία της ρουσσωικής θεωρίας περί συγκρότησης της κοινωνίας, δεδομένου ότι η τύχη θεωρείται ανεπαρκές αίτιο για την εξήγηση ενός φαινομένου. Ο Rousseau είχε φροντίσει τόσο επισταμένα να διαχωρίσει τον φυσικό από τον κοινωνικό άνθρωπο, ώστε η εξήγηση του τρόπου μετάβασης και η περιγραφή των συνθηκών υπό τις οποίες πραγματοποιήθηκε να αποδεικνύονται, μπορεί να υποτεθεί, για τον ίδιο υποθέσεις δυσεπίλυτες. Η κοινωνική συνένωση παρουσιάζεται ως άρση του φυσικού του ανθρώπου, παρεκτροπή από τη φυσική του κλίση όπως διαμορφώνεται από τις δυνάμεις του ενστίκτου αυτοσυντήρησης, παθητικού εγωισμού και γενικότερης αδιαφορίας προς τους άλλους έξω από καταστάσεις ανάγκης, κατά τις οποίες εκδηλώνει πρωτογενώς οίκτο και όχι επιθετικότητα. Ο ίδιος επισημαίνει πως για τη μετάβαση από την πρωτόγονη φυσική στην πολιτισμένη κοινωνική κατάσταση προϋποτίθεται η ανάδυση νέων αναγκών που δύσκολα ικανοποιούνται από το μοναχικό άγριο, η γλώσσα και η απόκτηση μιας σειράς λοιπών ουσιωδών πνευματικών αρετών.

Εντούτοις, κατά τρόπο απροσδιόριστο ως προς τις ακριβείς αρχικές του αιτίες και με τη συμμετοχή του στοιχείου της τύχης, οι αναπτύσσοντας την οργανωμένη εργασία, την κατανομή της και την εγκαθίδρυση του καθεστώτος ιδιοκτησίας, οι άνθρωποι μετέβησαν στην κοινωνική κατάσταση. Σε αυτήν, οι ανισότητες που αρχικά αναπτύχθηκαν είχαν παγιωθεί, προκαλώντας καταπίεση στους πιο αδύναμους και φόβο στους ισχυρότερους για τη διασφάλιση της κατοχής των κεκτημένων τους. Τα χαρακτηριστικά ανισότητας, εξουσιαστικών σχέσεων κ.λπ. που είχε προσλάβει αυτή η στρέβλωση ήταν τυχαία, με την έννοια ότι το περιεχόμενό της, δηλαδή οι όροι των κοινωνικών σχέσεων, θα ήταν δυνατόν να προσλάβει διαφορετική μορφή. Θα ήταν πράγματι δυνατό, υπό τον όρο ότι το εν λόγω περιεχόμενο δεν θα συγκροτείτο επί τη βάση της διατήρησης των άδικων εξουσιαστικών σχέσεων, αλλά θα διαρθρωνόταν γύρω από το πλέγμα ενός γενικά αποδεκτού κι ως εκ τούτου δίκαιου αξιολογικού συστήματος αρχών που θα προσλάμβανε τη μορφή πολιτικού νομικού συστήματος.

Σημειωτέον ότι η συγκεκριμένη δυνατότητα συνάγεται λογικά από την εξήγηση που διατυπώνει η νεωτερική πολιτική θεωρία περί κοινωνικής συνένωσης και πολιτικής της συγκρότησης. Κεντρικά στοιχεία της συνένωσης και συγκρότησης αντιστοίχως είναι η έννοια της συναίνεσης όλων των συμβαλλομένων στην ένωση και την κοινή υπαγωγή στην εξουσία του νόμου. Ο εξωτερικά επιβεβλημένος καταναγκασμός δεν αποτελεί κοινωνικό δεσμό που απορρέει αναγκαία από τη φύση της κοινωνικής συνένωσης. Η δυνατότητα ο νόμος να αποτελεί τούτο το δεσμό δεν είναι μόνο εφικτή αλλά και αρμόζουσα.

Ως εκ των ανωτέρω, κατά τον Rousseau, αναδεικνύεται στη θέση της καταλληλότερης λύσης του προβλήματος της ανελευθερίας και της ανισότητας η ριζοσπαστική επαναδιάρθρωση της κοινωνικής ένωσης, δηλαδή η εκ νέου συναρμογή των συντεταγμένων δυνάμεων που συγκροτούν την οργανική της δομή, η μεταρρύθμιση που διαρρηγνύει την στενή σχέση του παλαιού με το νέο στην ιστορική της πορεία. Οι όροι υπό τους οποίους θα τελεί η νέα οργανική συνένωση αποτελούν τον κεντρικό πυρήνα του κοινωνικού συμβολαίου που συνάπτεται ως πράξη κοινωνικής συνένωσης και πολιτικής συγκρότησης ταυτοχρόνως, με σκοπό την ανάδειξη του λαού ως κυρίαρχου και του συνόλου πολιτικού σώματος ως πηγής της εξουσίας. Ακριβώς αυτός, σύμφωνα με τον Rousseau, είναι ο αναγκαίος όρος διασφάλισης της ελευθερίας και της ισότητας εντός του κοινωνικοπολιτικού βίου.

### **3. Το κοινωνικό συμβόλαιο υπό ρουσσικούς όρους**

Το Κοινωνικό Συμβόλαιο συντάσσεται με σκοπό την αναζήτηση ενός νόμιμου και ασφαλούς κανόνα διακυβέρνησης στην οργάνωση των πολιτικών πραγμάτων, «εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως είναι και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν»<sup>107</sup>. Καλείται να περιθάλπει τα ουσιώδη γνωρίσματα της ανθρώπινης φύσης – δηλαδή την ελευθερία, την ισότητα και την επιθυμία για επιβίωση και ικανοποίηση των ατομικών αναγκών – υπό την ισχύ των αρχών ενός θετικού

---

107. Βλ. J.- J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, Προοίμιο.

νομικού συστήματος.<sup>108</sup> Προκειμένου, βεβαίως, το θετικό νομικό σύστημα να επιβάλει το δίκαιο υπό τους όρους με τους οποίους το αντιλαμβάνεται ο Rousseau, το δίκαιο δηλαδή που είναι σύμφωνο με τη φυσική τάξη των πραγμάτων, αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση η αναγωγή του επιζητούμενου νομικού συστήματος σε ορθές αρχές πολιτικού δικαίου. Η εύρεση των ορθών αρχών του πολιτικού δικαίου και η δικαική θεμελίωση των θετικών πολιτικών νόμων επ' αυτών συνιστά ό,τι παραβολικά θα μπορούσε να περιγραφεί ως προσδιορισμός της κλίμακας του καταστατικού χάρτη ορισμένης πολιτικής κοινωνίας με βάση το μέτρο του δικαίου. Σε μια τέτοια αναλογία, η κλίμακα νοείται ως ο σταθερός λόγος – ο όρος της αναλογικής σχέσης – των αρχών του πολιτικού δικαίου προς τους θετικούς νόμους. Ο Rousseau, λοιπόν, φαίνεται να στρέφεται προς τη σύνθεση ενός τέτοιου χάρτη, προσπαθώντας να αναμορφώσει την πολιτική επιστήμη θεμελιώνοντάς την σε αρχές ενός αυθεντικού πολιτικού δικαίου.<sup>109</sup>

«Ο Ρουσσώ διαπιστώνει μεν ότι οι αξίες είναι αδύνατον να θεμελιωθούν μεταφυσικά, πιστεύει όμως ότι η ηθική και η πολιτική ζωή είναι αναγκαίο να οργανωθούν κατά τρόπο ορθολογικό»<sup>110</sup>. Η θεωρητική λύση στο πρόβλημα της κοινωνικής ανισότητας υπό το βάρος των οικονομικών αποκλίσεων και της πολιτικής υποταγής στην ισχύ της εξουσίας του ισχυροτέρου παρέχεται διά της σύναψης του κοινωνικού συμβολαίου και της κατασκευής της έννοιας της γενικής βούλησης. Οι φυσικοί όροι της ζωής του ανθρώπου, η ελευθερία και η ισότητα, τρέπονται σε ηθικές και κοινωνικοπολιτικές αξίες, την ευθύνη της διασφάλισής τους φέρουν οι ίδιοι οι συμβαλλόμενοι και η εφαρμογή τους στην κοινωνική κατάσταση πραγματοποιείται υπό τον έλεγχο της τήρησης των όρων μιας έλλογης και απολύτως δίκαιης σύμβασης.

Πώς το κοινωνικό συμβόλαιο προσφέρει τη λύση; Δια των όρων του, της ελευθερίας και της ισότητας μεταξύ των προσώπων που το συνάπτουν. Εν προκειμένω, ο σκοπός της συνένωσης ταυτίζεται με το περιεχόμενο των όρων του

108. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, σ. 361 [OC, 836]: Αρχές πολιτικού δικαίου - θετικό δίκαιο/πολιτικός νόμος [les principes du droit politique-le droit positif/loix politiques], διάκριση των δύο αυτών πεδίων.

109. *Ο.π.*, βιβλ. V, σ. 361: «Το πολιτικό δίκαιο πρέπει κάποτε να γεννηθεί, και πρέπει να υποθέσουμε ότι δεν θα γεννηθεί ποτέ».

110. Βλ. Α. Στυλιανού, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου*, σ. 161.

συμβολαίου και η εν λόγω συμφωνία εκφράζεται ρητώς στη διατύπωση του ορισμού του: «Τούτοι οι όροι, αν τους κατανοήσουμε σωστά, συνοψίζονται σε έναν και μόνο: τη ριζική απαλλοτρίωση κάθε συμβαλλομένου από όλα τα δικαιώματά του σε όλη την κοινότητα»<sup>111</sup>, καθώς και η παραχώρηση της ισχύος ενός εκάστου σε αυτήν. Έτσι, ως όρος του συμβολαίου προϋποτίθεται η από μέρους κάθε συμβαλλομένου εκχώρηση του εαυτού του στην κοινότητα, δηλαδή στο σύνολο των συμβαλλομένων εκ του οποίου συγκροτείται το κοινωνικοπολιτικό σώμα. Η ισότητα μεταξύ τους καθώς και η ελευθερία ενός εκάστου διατηρούνται αμφότερες, δεδομένου ότι ο όρος είναι αναγκαίο να εκπληρώνεται από όλους ανεξαιρέτως και η παραχώρηση του εαυτού καθενός είναι ολοκληρωτική, επομένως κανείς δεν μπορεί να αξιώσει τίποτε περισσότερο από τον άλλον.

Κατά τον Hobbes τα συμβαλλόμενα μέρη, προκειμένου να προστατεύσουν τη ζωή και την ιδιοκτησία τους, συνάπτουν το σύμφωνο της κοινωνικής συγκρότησης (*pactum societatis*) θεωρώντας την κατασκευή των ηθικών εννοιών του καλού και του κακού ως προϊόντα κοινωνικής σκοποθεσίας.<sup>112</sup> Για να καταστεί βιώσιμη η συγκρότηση και να διασφαλιστεί η σταθερή και ειρηνική επιδίωξη του σκοπού, παραχωρούν την ισχύ τους σε ορισμένη αρχή εξουσίας την οποία θωρακίζουν με το δικαίωμα του απόλυτου κυρίαρχου επί τη βάση μιας δεύτερης συμβολαιακής πράξης που συνάπτεται ανάμεσα σε αυτούς και στον κυρίαρχο (*pactum subjectionis*). Η σχέση του τελευταίου με τους πρώτους δεν προσδιορίζεται από καμία συμφωνία μεταξύ τους ως προς το περιεχόμενό της, παρά ορίζεται διά της απόλυτης και αμετάκλητης παραχώρησης της δύναμης του κοινωνικοπολιτικού σώματος σε αυτόν με ένα σύμφωνο υποταγής. Ως εκ τούτου, καμία δέσμευση δεν αναλαμβάνεται από την εξουσιαστική αρχή πέραν της θεμελιώδους, δηλαδή την εξασφάλιση της επιβίωσης και τη διασφάλιση της ατομικής ιδιοκτησίας των υπηκόων. Αυτές άλλωστε αναγνωρίζονται υπό την οπτική του Άγγλου φιλοσόφου ως βασικές αιτίες ίδρυσης της κοινωνίας, χωρίς να προϋποτίθεται κάποιος φραγμός στα μέσα που ο κυρίαρχος θα επιλέξει να χρησιμοποιήσει προκειμένου να εκπληρώσει τη μοναδική του δέσμευση.

111. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βιβλ. I, κεφ. 6.

112. Βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', σ. 168.

Αντιθέτως, η συμβολαιακή θεωρία του Rousseau αρθρώνεται γύρω από την κεντρική θέση ότι η πράξη συγκρότησης της κοινωνίας ταυτίζεται με την ιδρυτική πράξη του κυρίαρχου. Τα άτομα συνηγμένα ιδρύουν την κοινωνικοπολιτική ένωση ορίζοντας τα συμβαλλόμενα μέρη ως πολιτικό σώμα και τη γενική τους βούληση ως κυρίαρχη εξουσία. Το περιεχόμενο δηλαδή της συμφωνίας κατά τη σύναψη του συμβολαίου περιλαμβάνει ταυτοχρόνως τη δημιουργία κοινωνίας και την πολιτικής της συγκρότηση, δηλαδή την ανάδειξη της πηγής της πολιτικής κυριαρχίας.<sup>113</sup> Αυτή δεν είναι άλλη από το όλον του πολιτικού σώματος και το πνεύμα της δεν διαφέρει από εκείνο της γενικής βούλησης. Στη ρουσσωική σκέψη ταυτίζονται σαφώς η πράξη της συνένωσης των ατόμων σε κοινωνία και η πράξη της ανάδειξης της πολιτικής αρχής υπό την εξουσία της οποίας καλείται να οργανωθεί ο κοινωνικός βίος. Για τον ίδιο, «μια κοινότητα πολιτών είναι ένα και το αυτό με τα μέλη της· ούτε τη δημιουργούν ούτε έχουν δικαιώματα εναντίον της. Είναι ένας “σύνδεσμος” όχι μια “ομήγουρις”, μια ηθική και συλλογική προσωπικότητα».<sup>114</sup>

Το νέο πρόβλημα που ανακύπτει, ωστόσο, ως απόρροια του κοινωνικού συμβολαίου υπό ρουσσωικούς όρους αφορά στο σχηματισμό της γενικής βούλησης και τίθεται ως εξής: Πώς είναι δυνατόν να διαθέσει κανείς την ισχύ του και την ελευθερία του, τα κύρια μέσα για την αυτοσυντήρησή του, σε μια σύμπραξη που αποσκοπεί στην εξασφάλιση της συντήρησης όλων των εμπλεκομένων μερών, χωρίς να επιβαρύνει, έστω και κατά το ελάχιστο, την προσπάθεια για τη δική του, προσωπική αυτοσυντήρηση, αρνούμενος να της παράσχει κάθε δυνατό, ατομικό του μέσο; Το πρόβλημα λοιπόν, υπό το πρίσμα της κλασικής κριτικής, εντοπίζεται στη φαινομενική αντινομία του πνεύματος της

113. Βλ. J.-J. Rousseau, *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βιβλ. 6, σ. 62-63: «Ευθύς αμέσως, τούτη η πράξη της συνένωσης, στη θέση του προσώπου κάθε συμβαλλομένου, δημιουργεί ένα ηθικό και συλλογικό σώμα που αποτελείται από τόσα μέλη όσες και οι ψήφοι της συνέλευσης. Από την ίδια αυτή πράξη, το σώμα αποκτά την ενότητά του, το κοινό του *εγώ*, τη ζωή και τη βούλησή του». Επιπλέον, η ιδέα περί μιας ενιαίας, αδιαίρετης και αναπαλλοτρίωτης πηγής της κυριαρχίας, όπως θα μελετηθεί παρακάτω, αποκλείει κάθε ενδεχόμενο σύναψης συμβολαίου υποταγής.

114. Βλ. G.H. Sabine, *Θεωρία των Πολιτικών Θεωριών*, σ. 637. Ο Sabine διατυπώνει τη συγκεκριμένη θέση, ενώ προηγουμένως έχει επισημάνει πως η ίδια η χρήση του όρου «συμβόλαιο» δεν ανταποκρίνεται απολύτως στο περιεχόμενο της έννοιας της κοινωνικοπολιτικής ένωσης που ο Rousseau θα ήθελε να αποδώσει. Καταλήγει πως τη διατήρησε λόγω της λαϊκής της απήχησης, αν και είναι σαφές ότι επέδειξε επιμέλεια στην αναμόρφωση του συμβατικού της περιεχομένου.

ένωσης, όπως αυτή προκύπτει από το ασυμβίβαστο μεταξύ ατομικής ελευθερίας και δημόσιας κυριαρχίας.<sup>115</sup>

Η ρουσσωική θέση επί του ανωτέρω προβλήματος καθορίζει μια μορφή πολιτικής οργάνωσης βασισμένη στην ισότιμη υπαγωγή των συμβαλλομένων στην κυριαρχία του νόμου, το πνεύμα του οποίου θα υπαγορεύεται από τις επιταγές της βούλησης του συνόλου κοινωνικοπολιτικού σώματος, της γενικής βούλησης. Επισημαίνει συγκεκριμένα: «Καθένας από μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη του τη δύναμη κάτω από την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης· και ως σώμα δεχόμαστε κάθε μέλος ως αδιαίρετο μέρος του συνόλου. Ευθύς αμέσως, τούτη η πράξη της συνένωσης, στη θέση του προσώπου κάθε συμβαλλομένου, δημιουργεί ένα ηθικό και συλλογικό σώμα, που αποτελείται από τόσα μέλη όσες και οι ψήφοι της συνέλευσης».<sup>116</sup> Η προαναφερθείσα αντινομία αίρεται από τον Rousseau, με βάση τη δεσμευτική προϋπόθεση που ορίζεται για τη σύναψη του συμβολαίου και η οποία συνιστά τον πυρήνα του επιχειρηματός του: «τη ριζική απαλλοτρίωση κάθε συμβαλλομένου από όλα τα δικαιώματά του σε όλη την κοινότητα», καθώς και τη δημιουργία ενός «ηθικού και συλλογικού σώματος» στη θέση του προσώπου κάθε συμβαλλομένου.<sup>117</sup>

Αν στη φυσική κατάσταση το ατομικό δικαίωμα καθενός σε ό,τι επιθυμούσε θεμελιωνόταν στην ισχύ του, στην πολιτική κοινωνία το αντίστοιχο γενικό δίκαιο όλων θεμελιώνεται στη δημόσια ισχύ του κυρίαρχου λαού. Η κοινωνική ζωή προϋποθέτει αναγκαία τη συνύπαρξη επιμέρους ατόμων με αντίστοιχες ατομικές

115. Ο.π., σ. 629: «Η κοινωνική φιλοσοφία από την οποία ήθελε να απαλλαγεί ο Ρουσσώ ήταν ο συστηματικός ατομισμός που, την εποχή που έγραφε, αποδιδόταν στον Locke. Υποστήριζε ότι η αξία οιασδήποτε κοινωνικής ομάδας συνίσταται από την ευτυχία ή την αυτό-ικανοποίηση που μπορεί να δώσει στα μέλη της και κυρίως από την προστασία του δικαιώματος της κατοχής και της απόλαυσης της περιουσίας του. Οι άνθρωποι συνεργάζονται μεταξύ τους από ευρύτερη αντίληψη των συμφερόντων τους και καλό υπολογισμό των ατομικών πλεονεκτημάτων. Μια κοινότητα υπηρετεί βασικά μια σκοπιμότητα. Δεν έχει δική της αξία, αν και προασπίζεται αξίες. Και συνεισφέρει για την άνεση και την ασφάλεια των μελών της».

116. Για τις εντός παρενθέσεων φράσεις, βλ. J.-J. Rousseau, *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βιβλ. Ι, κεφ. 6.

117. Σε σχέση με το περιεχόμενο της ρουσσωικής πραγμάτευσης του προβλήματος της διατήρησης της ατομικής ελευθερίας εντός του κοινοτικού πλαισίου οργάνωσης του κοινωνικού βίου, βλ. τη μελέτη του J.B. Jr. Noone, "The Social Contract and the Idea of Sovereignty in Rousseau", *The Journal of Politics*, 32, 3 (1970), σσ. 696-708. Για μια συναφή θεώρηση του θέματος, βλ. Α. Στυλιανού, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου*, σσ. 175-178. Στο κείμενο του Στυλιανού αναδεικνύεται η έννοια της γενικής βούλησης και κυριαρχίας του συλλογικού υποκειμένου ως όρος άμβλυνσης ή άρσης της διάστασης ανάμεσα στο άτομο και την κοινότητα.



ανάγκες και επιθυμίες που αδιαλείπτως προσπαθούν να ικανοποιήσουν. Η εν λόγω συνύπαρξη καθίσταται δυνατή μόνον επί τη βάσει της αναγνώρισης ορισμένων κοινών αναγκών και επιθυμιών ως θεμελιωδώς ουσιαστικών, για την ικανοποίηση των οποίων χρειάζεται να καταβληθεί συνολική προσπάθεια υπό την καθοδήγηση της αρχής που οργανώνει το σύνολο. Εντός αυτού του πλαισίου, ο μετριασμός της πλεονάζουσας ορμής ενός εκάστου προς ικανοποίηση των ατομικών του αναγκών συνιστά τη δεσμευτική προϋπόθεση της ενίσχυσης της συνολικής προσπάθειας για την ικανοποίηση των γενικών αναγκών που, όπως έχει επισημανθεί, είναι κατά γενική ομολογία οι θεμελιώδεις και πλέον ουσιώδεις. Συνεπώς, ο περιορισμός της ρευστής δυνατότητας απέναντι σε όσα η ατομική ισχύς επιτρέπει αντικαθίσταται από το απόλυτο και αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα απέναντι στα ουσιώδη που ο νόμος διασφαλίζει.

Επιπλέον, κατά τη φυσική κατάσταση ο άνθρωπος διέθετε, πέραν της ελευθερίας και της ισχύος του, και το ουσιαστικό χαρακτηριστικό της αγάπης προς τον εαυτό του. Το ορμέφυτο αυτό συναίσθημα διέθετε, κατά τον Rousseau, το χαρακτήρα ενός παθητικού εγωισμού, δηλαδή μιας προσήλωσης στον εαυτό, την οποία συνόδευε μια γενικότερη αδιαφορία για τον άλλον εκτός από τις περιπτώσεις κατά τις οποίες διεγείρετο το φυσικό συναίσθημα του οίκτου ή του φόβου. Δεδομένης της φυσικής του ικανότητας να είναι σε θέση κάθε φορά που εκδηλώνει το απαιτούμενο ενδιαφέρον να αντιλαμβάνεται την κοινή φύση που μοιράζεται με τους ομοειδείς του, ο άνθρωπος δύναται να φαντάζεται πως ανάλογα γνωρίσματα χαρακτηρίζουν και εκείνους. Σε αυτή την αρχή ανάγεται η ηθικότητα που μπορεί και καλείται να αναπτύξει περιερχόμενος στην κοινωνική κατάσταση. Περνώντας το κατώφλι από τη φύση στην κοινωνία και ευρισκόμενος εντός συνθηκών συνύπαρξης και αλληλεπίδρασης με άλλους, καλείται να εκδιπλώσει τη φυσική του κλίση να είναι ελεύθερος και να ευαρεστείται με ό,τι είναι καλό αναμορφωμένη, θέτοντας πλέον ως σημείο αναφοράς όχι μόνον το άτομό του, αλλά εξίσου και το κοινωνικό σύνολο που ως ελεύθερο μέλος οικειοθελώς υπάγεται. Μια τέτοια αναμόρφωση ενισχύεται αδιαμφισβήτητα μέσω της καλλιέργειας ενός πολιτικού ήθους, σύμφωνα με τον Rousseau.<sup>118</sup>

---

118. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βιβλ. Ι, κεφ. 6: «Ευθύς αμέσως, τούτη η πράξη της συνένωσης, στη θέση το προσώπου κάθε συμβαλλομένου, δημιουργεί ένα ηθικό και συλλογικό σώμα».

Ο ίδιος αναζητά να εντοπίσει το επιζητούμενο πολιτικό ήθος στην κοινωνία και να το αναδείξει μέσω της πολιτικής του θεωρίας. Κατά το θεωρητικό του εγχείρημά θέτει τις εξής προϋποθέσεις: Πρώτον, ο χαρακτήρας των ανθρωπίνων σκέψεων και πράξεων κατά τη φυσική κατάσταση αναγόταν στη φυσική αναγκαιότητα που οριζόταν επί τη βάσει της συμφωνίας τους προς τις φυσικές ροπές και που περισσότερο μηχανικά παρά κατ' επιλογήν αναδύονταν εντός του ως ορμές. Δεύτερον, δεδομένου ότι βασική προϋπόθεση της ηθικότητας – ως εδραίας ιδιότητας του ανθρώπου η οποία θεμελιώνει τη σταθερότητά της διά της αναγωγής της σε στέρεες αξιολογικές αρχές – αποτελεί η εκπλήρωση του όρου της ελεύθερης εκλογής ενός σκοπού και της ανάλογης επιλογής των μέσων επίτευξής του, είναι δύσκολο να γίνει λόγος περί ηθικότητας εντός της φυσικής κατάστασης.

Στον αντίποδα των προηγούμενων, η μετάβαση στον κοινωνικό βίο υπό το καθεστώς μιας πολιτικής οργάνωσης ταυτίζεται με τη μετάβαση «από το «βασιλείο της αναγκαιότητας», στο βαθμό που η απουσία ηθικότητας εντός της μας επιτρέπει να την αντιληφθούμε ως οιονεί μηχανισμό, στο «βασιλείο της ελευθερίας»<sup>119</sup>. Αυτός, λοιπόν, είναι ο όρος δυνατότητας για την καλλιέργεια του επιζητούμενου πολιτικού ήθους: Η ελευθερία στην (αγαθή) βούληση και στην (ενάρετη) πράξη. Καθώς, λοιπόν, αναφερόμαστε στο κράτος ως ένα πολιτικό σώμα συγκροτημένο από τα επιμέρους άτομα διά της παραχώρησης της δύναμης<sup>120</sup> και της ελευθερίας τους, αναγνωρίζουμε σε αυτό την ύπαρξη ενός προσώπου που βούλεται ελεύθερα και διαθέτει την ισχύ να πράττει αναλόγως· ως εκ τούτου, είναι ένα πρόσωπο ηθικό.

Ένα τέτοιου είδους κράτος θεμελιώνεται διά της σύναψης του ρουσσωικού κοινωνικού συμβολαίου: Συνιστά την κοινωνικοπολιτική δομή που διασφαλίζει στους κόλπους της τους φυσικούς όρους της ανθρώπινης ύπαρξης, την ελευθερία,

119. Βλ. Θ. Γκιούρας – Δ. Γράβαρης, «Εισαγωγή», στο J.-J. Rousseau, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, σ. 57.

120. Βλ. L. Althusser, *Για το «Κοινωνικό Συμβόλαιο»*, σ. 21: «Οι εν λόγω δυνάμεις απαρτίζονται από τα γνώρισμα του φυσικού ανθρώπου, ο οποίος έχει φτάσει στην κατάσταση του πολέμου», για την εκδήλωση του οποίου προϋποτίθενται σταθερές – κατά το μάλλον ή ήττον – σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, γνώρισμα που προσλαμβάνουν στο πλαίσιο της κοινωνικής ή έστω της πρώιμης/πρωτογενούς κοινωνικής ζωής. Δηλαδή, απαριθμούνται ως δυνάμεις η φυσική ισχύς του, η ελευθερία του, οι πνευματικές του δεξιότητες, η δύναμη που απορρέει από την κυριότητα των αγαθών που κατέχει, μα και η βούλησή του να ικανοποιεί τις ατομικές του ανάγκες.

την ισότητα και τη δυνατότητα ο άνθρωπος να διαθέτει όσα έχει ανάγκη για να ζήσει, υπό το καθεστώς της νομικής τους κατοχύρωσης ως δικαιωμάτων. Επιπλέον, η μετάβαση από τη φυσική στην κοινωνική κατάσταση επιφέρει μια μεταβολή που διαθέτει το χαρακτήρα ανθρωπολογικού ανακαθορισμού.<sup>121</sup> Ικανοποιείται το αίτημα για την ηθική αναμόρφωση του ανθρώπου και της διάπλασής του ως όντος πολιτικού.

---

121. Επί του θέματος, βλ. Στ. Δημητρίου, *Ελευθερία και Κυριαρχία*, σσ. 32-33.

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ:

### Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΩΣ ΙΣΟΤΙΜΗ ΥΠΑΓΩΓΗ ΣΤΟΝ ΝΟΜΟ

#### 1. ΗΘΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ - ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Αποτελεί βασική θέση του Rousseau η αρχή, σύμφωνα με την οποία η ανισότητα αδυνατεί να δικαιολογηθεί μέσω της αναγωγής της σε φυσικά αίτια. Όπου αυτή εμφανίζεται, συνιστά αφύσικη και αυθαίρετη επιβολή. Κατά την κοσμοθεωρητική του αντίληψη, οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι, ενώ ο μόνος λόγος για τον οποίο είναι δυνατόν να παραχωρήσουν την ελευθερία τους μπορεί να είναι το όφελος.<sup>122</sup> Και πάλι, όμως, υπό τον όρο ότι η ελευθερία αποτελεί θεμελιώδες γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης, είτε σε προ-κοινωνικό είτε σε κοινωνικό επίπεδο, η το ανώτερο δυνατό όφελος που μπορεί να απολαύσει κάποιος περιλαμβάνει και τη διασφάλιση της ελευθερίας του περισσότερο από κάθε άλλο αγαθό.<sup>123</sup> Ως εκ τούτου, το ζήτημα της παραχώρησής της μεταβάλλεται σε ζήτημα αναμόρφωσης του περιεχομένου της.

Με σκοπό την απόδειξη της ανωτερότητας της ελευθερίας έναντι των υπολοίπων αγαθών σε αξιολογικό επίπεδο, η ρουσσωική κριτική στρέφεται απέναντι στους Grotius, Pufendorf και Hobbes, καθώς επίσης και στον Αριστοτέλη. Ο Rousseau διακρίνει μέσα από τις θέσεις τους την υποστήριξη προς την φυσικότητα της δουλείας και άλλα στοιχεία δεσποτισμού, που ανασκευάζει κατά τη διατύπωση της δικής του.

Έναντι της αριστοτελικής άποψης περί φύσει δούλων λαμβάνει λόγο το επιχείρημα πως υπάρχουν φύσει δούλοι, διότι υπήρξαν κάποτε καταναγκαστικά δούλοι παρά φύσιν.<sup>124</sup> Ο καταναγκασμός περιγράφεται ως πράξη υπολογιστική, ως επιλογή κάποιου κατόπιν εκτίμησης των δεδομένων μιας κατάστασης με

122. Η αρχή περί του αναπαλλοτρίωτου της ανθρώπινης ελευθερίας διαπερνά ολόκληρο το ρουσσωικό έργο. Ενδεικτικά, βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 49.

123. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 54. Ο Rousseau, αναιρώντας ένα προς ένα τα επιχειρήματα δικαιολόγησης της παραχώρησης της ελευθερίας ενός ανθρώπου ή λαού σε κάποιον ηγεμόνα, φτάνει σε εκείνο που διατυπώνεται μέσα από την αναγωγή του δικαιολογητικού όρου της παραχώρησης στην ανάγκη κατοχύρωσης της κοινωνικής ειρήνης. Σε αυτό το σημείο εκφράζει με σαφήνεια την προτεραιότητα της ελευθερίας σε σχέση με την ειρήνη.

124. *Ο.π.*, σ. 51: «Ο καταναγκασμός έφτιαξε τους πρώτους δούλους, η δειλία τους διαιώνισε».

σκοπό την εξασφάλιση ορισμένου οφέλους ή αγαθού με αντίτιμο την αναγκαστική συγκατάθεσή του πάνω σε κάτι επωφελές. Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, το αριστοτελικό επιχείρημα δεν δικαιολογεί την εγκυρότητα της θέσης περί φυσικής προέλευσης της δουλείας. Κατά τον Rousseau, πρόκειται για το ακριβώς αντίθετο, για μια σύμβαση της οποίας οι όροι διαιωνίζονται λόγω της αδυναμίας για αντίδραση ή της δειλίας και άλλων παραγόντων. Το συμπέρασμα είναι πως η αρχική πράξη υποδούλωσης δε νομιμοποιείται από κάποια φυσική κατωτερότητα του θύματος έναντι του θύτη, καθώς τέτοιου είδους ανισότητα δεν υπάρχει στη φύση· προκύπτει ως ανθρώπινη επιλογή και θεμελιώνεται σε μια αυθαίρετη σύμβαση κυριαρχίας και υποταγής.

Όσον αφορά το «δίκαιο της δουλείας», θέση που διατυπώνει ο Grotius ώστε να παράσχει δικαιωματικά τη δυνατότητα στον νικητή να υποδουλώνει τον ηττημένο με αντάλλαγμα την παραχώρησή του δικαιώματος στη ζωή, ο Rousseau παραθέτει δύο υποθετικούς όρους υπό τους οποίους το δίκαιο της δουλείας θα μπορούσε να δικαιολογηθεί: Πρώτον, ο νικητής να κατείχε δικαίως την δυνατότητα να σκοτώνει τον ηττημένο και, δεύτερον, η συμφωνία υποδούλωσης να ήταν και για τις δύο πλευρές αμοιβαία επωφελής.

Αναλυθέντων στα εξ'ων συνετέθησαν, οι όροι εκ των οποίων ο πρώτος προϋποτίθεται του δεύτερου ανασκευάζονται προσεκτικά. Πιο συγκεκριμένα, υπογραμμίζεται πως η συμφωνία θα μπορούσε να είναι αμοιβαία επωφελής υπό την ύπαρξη μόνο ορισμένου διακυβεύματος που θα δικαιολογούσε τη δημιουργία μιας ανταποδοτικής σχέσης των δύο μερών στη βάση του. Το διακύβευμα για τον ηττημένο θα ήταν σαφώς η επιβίωσή του, εφόσον η τελευταία θα εξαρτάτο αποκλειστικά και μόνον από τον νικητή, δικαίωμα που υποτίθεται πως θα κατείχε εξαιτίας της νίκης του. Ασκώντας το «δίκαιο της δουλείας», επομένως, θα παραχωρείτο στον ηττημένο η δυνατότητα να εξαγοράσει την επιβίωσή του καταθέτοντας την ελευθερία του στα χέρια του άλλου. Κατά τον Rousseau όμως μια τέτοια σύμβαση δεν είναι καθόλου δίκαιη, καθότι επ' ουδενί δεν απορρέει το δικαίωμα του νικητή να σκοτώνει τον ηττημένο από την κατάσταση του πολέμου. Ο ίδιος εξηγεί ότι «οι άνθρωποι δεν είναι εκ φύσεως εχθροί, αφού στην πρωταρχική τους ανεξαρτησία δεν έχουν καθόλου σταθερές σχέσεις μεταξύ τους ώστε να δημιουργηθεί κατάσταση πολέμου ή ειρήνης. [...] Ο πόλεμος, λοιπόν, δεν

είναι διόλου μια σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο, αλλά μεταξύ κρατών, όπου τα άτομα είναι εχθροί μόνο συμπτωματικά, καθόλου ως άνθρωποι ούτε καν ως πολίτες, αλλά ως στρατιώτες, δηλαδή όχι ως μέλη της πατρίδας αλλά ως υπερασπιστές της»<sup>125</sup>.

Πράγματι, οι εχθροπραξίες μεταξύ των ανθρώπων σε κατάσταση πολέμου λαμβάνουν χώρα ως ένοπλες συγκρούσεις ανάμεσα στους υπερασπιστές των δύο αντιμαχόμενων δυνάμεων. Σκοπός της εξουδετέρωσης ή θανάτωσης του αντιπάλου είναι η αποδυνάμωση και η διάλυση της εξουσίας που το διατάσσει να επιχειρεί ως στρατιωτική δύναμη, αφού αυτή βασίζει την ισχύ της στον αριθμό των ανθρώπων που διαθέτει για την εφαρμογή των σχεδίων της. Άπαξ και πληγεί η εξουσία εκείνη που οδηγεί το κράτος στον πόλεμο, η κατάσταση πολέμου λήγει. Οι υπερασπιστές του ηττημένου κράτους, απαλλαγμένοι από το καθήκον υπακοής στην εξουσία που καθόριζε τις δράσεις τους ως πολεμικά της όργανα, πρέπει αντιμετωπίζονται ως άνθρωποι και ο εξευτελισμός ή η θανάτωσή τους δεν αποτελεί τίποτε διαφορετικό από μια εγκληματική πράξη.<sup>126</sup>

Η κριτική του Rousseau ασκείται επίσης στην θεωρία του Pufendorf περί δυνατότητας απαλλοτρίωσης της ελευθερίας του ανθρώπου χάριν κάποιου άλλου αγαθού, στο πλαίσιο μιας αμοιβαία επωφελούς συμφωνίας. Επικεντρώνεται στην ανασκευή του επιχειρήματος του Γερμανού ιστορικού και θεωρητικού του φυσικού δικαίου, μέσω του οποίου υποστηρίζεται η εξίσωση της ελευθερίας με άλλα αγαθά που μπορεί να απολαμβάνει ο άνθρωπος. Προϋποτίθεται βεβαίως ως νομιμοποιητικός όρος μιας τέτοιου είδους συναλλαγής η ομοιότητα των προς ανταλλαγή πραγμάτων και η αμοιβαία ωφέλεια των συμβαλλομένων μερών κατά τρόπο ισότιμο, κάτι που ο Rousseau αρνείται κατηγορηματικά για την περίπτωση της ελευθερίας. Πιο συγκεκριμένα, θέτει υπό αμφισβήτηση τον λογικό και φυσικό χαρακτήρα που της αποδίδεται, υποστηρίζοντας την ιδέα ότι η ελευθερία συνιστά κατηγορηματικά εγγεγραμμένο στην ουσία του ανθρώπου, αποτελεί δώρο της φύσης, αγαθό που απορρέει από την ίδια και που επ' ουδενί δεν θα μπορούσε να

125. *Ο.π.*, σ. 55-57.

126. Πβ. Ch.-Louis de Secondat Montesquieu, *Το Πνεύμα των Νόμων*, βιβλ. 15. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο τρόπος με τον οποίον ο Rousseau πραγματεύεται το ζήτημα του απαλλοτρίωτου της ατομικής ελευθερίας υπογραμμίζει εμφατικά την εκλεκτική συγγένεια της σκέψης του με εκείνη του Montesquieu επί του συγκεκριμένου ζητήματος.

συγκριθεί με κανένα άλλο, πολλώ δε μάλλον με κάποιον που κατοχυρώνει την αξία του σε συμβάσεις.<sup>127</sup>

Στο σημείο αυτό και μέσα από την κατανόηση της αντίθεσης προς τις απόψεις των θεωρητικών αντιπάλων, αναδεικνύεται η θέση του Rousseau σε σχέση με το υπό συζήτηση θέμα. Αυτή, πέραν της φυσικότητας της ελευθερίας, συνίσταται στη βεβαιότητα πως η ισχύς δεν δημιουργεί δίκαιο, ότι «το δίκαιο του ισχυρότερου» στερείται νοήματος.<sup>128</sup> Οι έννοιες της ισχύος και του δικαίου αποσυνδέονται μέσα από την ανάδειξη της ασυμβατότητάς τους. Κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματός του τεκμηριώνεται η θέση ότι το δίκαιο αποτελεί έννοια που εδράζεται στο πεδίο της ηθικής, ενώ η ισχύς μια έννοια που εκφράζει φυσικό μέγεθος. Αναγκαία, λοιπόν, συνάγεται είναι ότι η ισχύς ως μέγεθος φυσικό δεν είναι δυνατόν να δημιουργεί ηθική υποχρέωση ως αποτέλεσμα.

Επιπλέον, αποσαφηνίζεται πως η υποχρέωση υπακοής αναγνωρίζεται μόνον υπό την προϋπόθεση αναγνώρισης ορισμένου καθήκοντος προς αυτήν. Το καθήκον συνιστά αυτόβουλη δεσμευτική υποχρέωση που αναλαμβάνεται κατόπιν οικειοθελούς συμφωνίας και με βάση ορισμένο αξιολογικό κριτήριο. Σε αυτήν την περίπτωση, η συμφωνία συνάπτεται υπό καθεστώς ελευθερίας και το κριτήριο συνίσταται στο κατά πόσον διασφαλίζονται οι βασικοί όροι της ανθρώπινης ύπαρξης και του οφέλους. Οι συμβάσεις που πραγματοποιούνται ελεύθερα και με σκοπό την επιδίωξη του αμοιβαίου οφέλους των συμβαλλομένων είναι η βάση κάθε έννομης αρχής μεταξύ των ανθρώπων, καθώς και ο νομιμοποιητικός όρος κάθε εξουσιαστικής αρχής και κάθε κυβερνητικού σχήματος: επ' ουδενί η βίαιη επιβολή των όρων τους.<sup>129</sup>

127. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σσ. 137-138, όπου προσδιορίζεται με σαφήνεια η σημασία της ελευθερίας στην ανθρώπινη φύση, καθώς διακρίνεται από τα γνωρίσματα εκείνα που δεν αποτελούν ουσιαστικά της χαρακτηριστικά: «Δε συμβαίνει όμως το ίδιο με τα ουσιαστικά δώρα της φύσης, όπως είναι η ζωή και η ελευθερία, που στον καθένα επιτρέπεται να τα χαίρεται, και που είναι όμως πολύ αμφίβολο αν έχει το δικαίωμα να τα αποστειρείται. Αφαιρώντας το ένα, υποβαθμίζει την ύπαρξή του, αφαιρώντας το άλλο, την αφανίζει».

128. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σσ. 52-53.

129. Η ρουσσωική θέση ότι η ισχύς δεν δημιουργεί την ηθική υποχρέωση υπακοής στις επιταγές της, υπό τον όρο ότι μια τέτοια υποχρέωση μπορεί να απορρέει αποκλειστικά από το δίκαιο και το δίκαιο δεν ανάγεται στην ισχύ, τεκμηριώνεται σε διάφορα σημεία του έργου του, μέσω των επιχειρημάτων που διατυπώνονται επί του θέματος. Ενδεικτικά, βλ. *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 128, όπου αναδεικνύεται ο ευμετάβλητος χαρακτήρας του ουσιαστικού ποσοτικού στοιχείου της φυσικής ισχύος, όπως αυτό καθορίζεται από την δυνατότητα μεταβολής της έντασης, της

Η βία και το καθήκον, λοιπόν, είναι έννοιες των οποίων το εννοιολογικό περιεχόμενο θα μπορούσε να επισημανθεί πως αναφέρεται σε διαφορετικής φύσης αντικείμενα. Η υπακοή στην ισχύ δια της βίας υποβάλλεται έξωθεν λαμβάνοντας διαστάσεις εξωτερικής επιβολής, επισφαλούς όμως λόγω της αστάθειάς της. Από την άλλη μεριά, η υπακοή ως απόρροια της αίσθησης αναγνωρισμένου καθήκοντος συνιστά πράξη που θεμελιώνεται εσωτερικά και λαμβάνει διαστάσεις συμμόρφωσης του εαυτού προς τις επιταγές ορισμένης εσωτερικής – ή εξωτερικής, αντικειμενικής – αρχής. Η εν λόγω αρχή λειτουργεί ως πηγή έμπνευσης, κίνητρο των εσωτερικών λειτουργιών που προϋποτίθενται για την οικειοθελή παραχώρηση της συγκατάθεσής του προς αυτήν.<sup>130</sup>

Σε αυτό το σημείο γίνεται λόγος για τη βούληση του ανθρώπου να είναι ελεύθερος, συνεπώς και για την επιθυμία του προς ό,τι διασφαλίζει τη φυσική ανάγκη για ελευθερία.<sup>131</sup> Αποτελεί αδιαμφισβήτητη αρχή στη σκέψη του

---

διάρκειας και των άλλων μεγεθών υπό τα οποία εκδηλώνεται. Ως εκ τούτου και με βάση τη λογική θεώρηση του ζητήματος του δικαίου θεμελίου, αναδεικνύεται η ανάγκη εύρεσης μιας σταθερότερης δικαϊκής βάσης. Βλ., επίσης, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 52, όπου υπογραμμίζεται η λογική ασυμβατότητα ανάμεσα στο δίκαιο και στη φυσική ισχύ. Η μελέτη του *Αιμίλιου*, σε συνδυασμό με εκείνη των υπόλοιπων ρουσσωικών έργων, φέρνει στο φως και τον ψυχολογικό όρο ασυμβατότητας του δικαίου με την ισχύ: το φυσικό αίσθημα του οίκτου. Ως οίκτος ορίζεται στο τέταρτο βιβλίο (σ. 26/OC, IV, 505) η φυσική συναισθηματική συγκίνηση, κατά την οποία η δυνατότητα του ανθρώπου να αντιλαμβάνεται το άλγος ενός όντος διεγείρει μέσω της φαντασίας το αίσθημα μεταφοράς του έξω από τον εαυτό, προς αυτόν τον άλλον, με συνέπεια το σχηματισμό συναισθημάτων συμπάθειας. Ως εκ τούτου, η βίαιη επιβολή της ισχύος που θα προκαλούσε τον πόνο στο αντικείμενο επιβολής της συνιστά όρο ρήξης του βίαιου με τη φύση του. Επί του θέματος της εκδήλωσης του οίκτου, βλ. επίσης C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, σ. 91 κ.ε.

130. Με βάση το επιχείρημα που διατυπώθηκε παραπάνω τεκμηριώνεται η αντίθεση του Rousseau προς μια υλιστική θεώρηση της πολιτικής υποχρέωσης. Χαρακτηριστικό υπόδειγμα πολιτικού υλισμού αποτελεί η πολιτική σκέψη του Hobbes, και εμφανίζεται με σαφήνεια κατά την ανάλυσή της από τον C.B. MacPherson, στην πραγματεία του, *Ατομικισμός και Ιδιοκτησία*, σ. 351: «Για τον Hobbes το μοντέλο του αυτοκινούμενου, ορεγόμενου, κτητικού ατόμου, και το μοντέλο μιας κοινωνίας που συνίσταται σε σειρά σχέσεων της αγοράς μεταξύ αυτών των ατόμων, αποτελούσαν επαρκή πηγή της πολιτικής υποχρέωσης. Δεν χρειάζονταν οι παραδοσιακές έννοιες της δικαιοσύνης, του φυσικού νόμου ή της θείας σκοπιμότητας. Η υποχρέωση του ατόμου προς το κράτος ήταν μια λογική παραγωγή βάσει των υποθετικών δεδομένων που εκτίθεται στο υλιστικό μοντέλο του ανθρώπου και στο μοντέλο της κοινωνίας της αγοράς. Τα μοντέλα αυτά εμπεριείχαν τις δύο εμπράγματα υποθέσεις που ο Hobbes θεωρούσε απαραίτητες για την λογική παραγωγή του δικαιώματος και της υποχρέωσης: ισότητα ως προς την ανάγκη συνεχούς κίνησης και ίση ανασφάλεια επειδή όλοι έχουν ίσες πιθανότητες να προσβληθούν από άλλους μέσω της αγοράς. Τούτο το μηχανιστικό και ηθικό μαζί σύστημα ήταν αυτοκινούμενο και αυτόρκες. Δεν χρειαζόταν έξωθεν κίνηση ή έξωθεν κριτήρια δικαίου».

131. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. V, σ. 381[OC, σ. 856]: «Μου φαίνεται ότι για να γίνει κανείς ελεύθερος δεν πρέπει να κάνει τίποτα. Αρκεί να μη θελήσει να πάψει να είναι ελεύθερος».



Rousseau ότι η ελευθερία εγγράφεται στον πυρήνα της ανθρώπινης ουσίας ως εγγενές γνώρισμά της από την ίδια τη φύση, και δεν ορίζεται κάτι διαφορετικό ως φυσική ελευθερία από την ανθρώπινη δυνατότητα ακρόασης της φωνής της φύσης και την επιθυμία του να ελαύνεται από τις υπαγορεύσεις της συντονιζόμενος στο μήκος κύματος που αυτή εκπέμπει και εντός του πεδίου δράσης που η δύναμή του επιτρέπει. Κατά την οικεία διατύπωσή του, «η ελευθερία σου, η ισχύς σου, εκτείνονται μόνο όσο και οι φυσικές σου δυνάμεις, κι όχι πέραν αυτών. [...] Ο μόνος που πράττει σύμφωνα με τη θέλησή του είναι εκείνος που δεν έχει ανάγκη γι' αυτό να προσθέσει τα χέρια κάποιου άλλου στην άκρη των δικών του: επομένως, το κυριότερο από όλα τα αγαθά δεν είναι η εξουσία αλλά η ελευθερία. Ο αληθινά ελεύθερος άνθρωπος δεν θέλει παρά μονάχα ό,τι μπορεί και κάνει ό,τι του αρέσει, ιδού το βασικό μου αξίωμα»<sup>132</sup>.

Σε σχέση με τη βούληση και την ελευθερία της, λοιπόν, κατέστη σαφές ότι η φυσική ελευθερία καθενός περιορίζεται εντός των ορίων της ατομικής φυσικής του ισχύος και νοείται κυρίως ως η ευχέρειά του απέναντι σε οτιδήποτε υπάγεται στο μέτρο των δυνατοτήτων του. Η πολιτική ελευθερία όμως συνίσταται στη νόμιμα διασφαλισμένη και δικαιούκ προσδιορισμένη δυνατότητά του να εκδιπλώνει τις δυνάμεις του με στόχο την εξασφάλιση των θεμελιωδών του σκοπών, της επιβίωσης και της ευζωίας του, και την γονιμότερη καλλιέργεια του φυσικού γνωρίσματος της τελειοποιησιμότητας, συμπεριλαμβανομένης και της ηθικής του τελειοποίησης.

Ελευθερία του πολίτη καλεί ο Rousseau την ελευθερία που ορίζεται από τη γενική βούληση. Πρόκειται για το αγαθό που μπορεί να πραγματοποιηθεί στο πλαίσιο μιας κοινωνίας ανθρώπων, η οποία συγκροτείται κατόπιν της «ριζικής απαλλοτριώσης κάθε συμβαλλομένου από όλα τα δικαιώματά του», όπως αναφέρεται στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, και της παραχώρησης της δύναμής του σε αυτήν. Η ιδιαιτερότητά της σχετίζεται με την ηθική της διάσταση, καθώς

132. *Ο.π.*, βιβλ. II, σ. 98 [OC, IV, 308]. Σε άλλο σημείο του *Αιμιλίου*, συγκεκριμένα στη σελίδα 108 [OC, IV, 586], επισημαίνει τα εξής: «η ελευθερία μου συνίσταται σ' αυτό ακριβώς, στο ότι δεν μπορώ να θέλω παρά μόνο αυτό που είναι κατάλληλο για εμένα ή που εγώ εκτιμώ ότι είναι, χωρίς τίποτα ξένο να μου το καθορίζει». Συνάγεται ότι βασικοί ψυχολογικοί όροι για την καλλιέργεια της αίσθησης της ελευθερίας είναι η αυτάρκεια, η αυτοδυναμία και ο αυτοέλεγχος που, μεταξύ άλλων, συνίσταται στον κριτικό έλεγχο της νόησης και στην περιστολή των. Για την ελευθερία ειδικότερα ως αυτοκυριαρχία και αποδέσμευση από τη δεσποτεία των έντονων παθών, βλ. παθών. – βλ. *Αιμίλιος*, βιβλ. V, σσ. 341-2 [OC, σ. 818].

σύμφωνα με τον Rousseau η ανάπτυξη της πολιτικής ελευθερίας προϋποθέτει αναγκαία συνθήκες κοινωνικοπολιτικού βίου και καλλιέργειας πολιτικού κοινωνικοπολιτικού ήθους. Υπό αυτή την οπτική, η πολιτική ελευθερία συνίσταται στη δυνατότητα πράξης, της οποίας το περιεχόμενο αποτελεί προϊόν λογικής σκέψης (επί τη βάση της ηθικής συνείδησης) και υποταγής σε δίκαιο νόμο (που εδράζεται στη φυσική τάξη των πραγμάτων). Στα ανωτέρω σημεία της ρουσσωικής σκέψης διακρίνεται με σαφήνεια η σύνδεση της ελευθερίας με την έννοια της ανεξαρτησίας. Η επιμονή του όμως στην ανάδειξη της σημασίας της αρετής και του αγαθού αίρει τη βεβιασμένη αναγωγή της ανεξαρτησίας στην παντελή απουσία κάθε είδους *εξάρτησης*. Απλώς σπεύδει όμως να διαχωρίσει την εξάρτηση κάθε στοιχείο που θα μπορούσε να εγγραφεί στον εννοιολογικό πυρήνα της *υποτέλειας*.

Διακρίνει για αυτόν το λόγο δύο είδη εξαρτήσεων, «από τα πράγματα, εξάρτηση που προέρχεται από τη φύση, και από τους ανθρώπους, εξάρτηση που προέρχεται από την κοινωνία. Η εξάρτηση από τα πράγματα δεν βλάπτει καθόλου την ελευθερία και δεν είναι επιζήμια, διότι δεν περιέχει ηθικό στοιχείο. Επειδή η εξάρτηση από τους ανθρώπους είναι απρόβλεπτη, προκαλεί όλα τα δεινά. [...] Εάν οι νόμοι των εθνών μπορούσαν να έχουν, όπως οι νόμοι της φύσης, μία σταθερότητα που ποτέ καμία ανθρώπινη δύναμη να μη μπορούσε να την νικήσει, η εξάρτηση των ανθρώπων θα γινόταν πάλι εξάρτηση από τα πράγματα. Τότε θα συνενώνονταν στην πολιτεία όλα τα πλεονεκτήματα της φυσικής κατάστασης και τα πλεονεκτήματα της οργανωμένης κοινωνίας. Θα συνέδεαν την ελευθερία, που διατηρεί τον άνθρωπο απαλλαγμένο από ελαττώματα, με το ηθικό εκείνο στοιχείο, που τον ανυψώνει ως την αρετή»<sup>133</sup>. Αυτή η μετάβαση της εξάρτησης των ανθρώπων από αρνητικά πάθη και άλλους ανθρώπους στην εξάρτηση από το νόμο, ο οποίος ωστόσο δεν εκφράζει την ασταθή βούληση κανενός ιδιαίτερου προσώπου παρά μόνο τη σταθερή εκείνη του συνόλου κοινωνικοπολιτικού

133. Η αρετή συνιστά τη ψυχική εκείνη δύναμη του ανθρώπου να πραγματώνει ορισμένο αγαθό σκοπό περιστέλλοντας την ισχύ με την οποία επιδρούν στην ευθυκρισία του τα επίκτητα αλλοτριωτικά πάθη αξιοποιώντας τη λογική και τη συνείδησή του, σύμφωνα με το πνεύμα της φυσικής τάξης των πραγμάτων (βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. II, σσ. 100-101 [OC, IV, 311]). Στην άσκησή τους εντός του κοινωνικού πεδίου αποδίδεται ιδιαίτερη σημασία, και το απόσπασμα από το τέταρτο βιβλίου του *Αιμιλίου*, στις σελίδες 65-6, είναι ενδεικτικότερο: «Η άσκηση των κοινωνικών αρετών εμπνέει σε κάθε καρδιά την αγάπη για την ανθρωπότητα: κάνοντας το καλό γίνεται κανείς καλός. Δεν γνωρίζω καμία άλλη πιο σίγουρη πρακτική».

σώματος, συνιστά το θεματικό πυρήνα του *Κοινωνικού Συμβολαίου* και το οδηγητικό νήμα της ρουσσωικής επιχειρηματολογίας περί της αναμόρφωσης της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης με γνώμονα τη διασφάλιση της ελευθερίας μέσω της αναβίβασής της στην δικαιωματική της θέση, δηλαδή στην ανώτερη.

Στο θεματικό πυρήνα του ίδιου επιχειρήματος θεμελιώνεται και η σύνδεση της ηθικής ελευθερίας με την πολιτική. Σύμφωνα με τον Rousseau, τα πάθη αντλούν την καταγωγή τους από την ίδια την ανθρώπινη φύση, χωρίς το περιεχόμενό τους να διαθέτει είτε επιτρεπόμενο είτε απαγορευμένο χαρακτήρα καθεαυτό. Στην αξιολογική διάκριση που κατατάσσει τα μεν στα επιτρεπόμενα και τα δε στα απαγορευμένα υποβάλλονται τα πάθη με κριτήριο τη θέση που τους επιφυλάσσει ο άνθρωπος στο εκάστοτε αξιακό του σύστημα και στην έδρα της πρακτικής του λογικής: όταν είναι σε θέση να τα υποτάσσει, αφενός στη λογική του εξορθολογίζοντας την κρίση του, αφετέρου στη συνείδησή<sup>134</sup> του εκπληρώνοντας ό,τι σύμφωνα με τη φύση και τη βούληση απορρέει ως καθήκον, τότε έχει δημιουργήσει τις θεμελιακές εκείνες συνθήκες κατάκτησης της πραγματικής ελευθερίας που έχει τη δυνατότητα να κατακτήσει.<sup>135</sup>

Ο όρος “πραγματική” που αποδίδεται στην ηθική ελευθερία αποτυπώνει την υψηλή αξία που της αναγνώριζε ο Rousseau. Κατά τον ίδιο, η ηθική ελευθερία συνίσταται σε μεγάλο βαθμό στην αποδέσμευση από πάθη πολύ εντονότερα από εκείνα που υπαγορεύει η ίδια η φύση, από πάθη που υπαγορεύουν κοινωνικές επιλογές. Οι προϋποθέσεις δε που απαιτούνται και ο κόπος που χρειάζεται να καταβληθεί για την κατάκτησή της – συνεπώς και η χαρά (*bonheur*) αντλείται από αυτήν – είναι ανώτερες από εκείνες της φυσικής κατάστασης.<sup>136</sup> Στην πρώτη περίπτωση, ο άνθρωπος, κατά την πλήρη ανάπτυξη των δυνατοτήτων και των αρετών του, κατακτά ένα είδος ελευθερίας μακράν απαιτητικότερο ως προς τις

134. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. IV, σ. 119 [OC, 598]. «Υπάρχει, λοιπόν, στο βάθος της ψυχής μία έμφυτη αρχή δικαιοσύνης και αρετής που με βάση αυτή, παρά τις προσωπικές μας αρχές, κρίνουμε τις πράξεις μας και τις πράξεις των άλλων ως καλές ή κακές. Στην αρχή αυτή δίνω το όνομα συνείδηση». Παραπάνω στην ίδια σελίδα γίνεται λόγος για «ηθικό ένστικτο» των ανθρώπων.

135. *Ο.π.*, βιβλ. IV, σσ. 107-108 [OC, IV, 586]. «Τα φυσικά μας πάθη είναι πολύ περιορισμένα. Είναι τα όργανα της ελευθερίας μας και κατατείνουν στη συντήρησή μας. Όλα τα άλλα πάθη που μας υποδουλώνουν και μας αφανίζουν μας έρχονται από αλλού». Επίσης: «Το αίσθημα της ελευθερίας μου σβήνει μέσα μου μόνο όταν εξασχρώνομαι και εμποδίζω τη φωνή της ψυχής να αντιταχθεί στον νόμο του σώματος».

136. Επί του θέματος, βλ. A.M. Melzer, *Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will*.

προϋποθέσεις της και απείρως γονιμότερο σε σχέση με τις αποτελέσματά της. Αυτό συμβαίνει, διότι ο πλούτος που τού προσφέρει δεν περιορίζεται στην ικανοποίηση από την εξυπηρέτηση των βασικών για την επιβίωση αναγκών. Επεκτείνεται και στην ικανοποίηση που εκδηλώνεται ως αίσθηση ευαρέσκειας προκαλούμενη από την εσωτερική ισορροπία, με την οποία αναπόδραστα συνδέεται η ενασχόληση με πράγματα που στοχεύουν στην ευζωία.<sup>137</sup>

Κλείνοντας την ενότητα και προετοιμάζοντας τη μετάβαση στην επόμενη, επιστρέφουμε σε ένα βασικό σημείο της, στο οποίο αποσαφηνίζεται ο προσδιορισμός της ηθικής και πολιτικής ελευθερίας υπό όρους ανεξαρτησίας. Αξίζει εκ νέου να αναφερθεί η σημασία της έννοιας της ανεξαρτησίας ως απουσίας εξωτερικά επιβεβλημένων εξαρτήσεων. Εξίσου σημαντική, ωστόσο, κρίνεται η επισήμανση ότι ο Rousseau δεν φαίνεται να επιχειρηματολογεί υπέρ μιας μορφής ηθικής και πολιτικής ελευθερίας τελείως απαλλαγμένης από κάθε είδους προσδιοριστικό παράγοντα και όρο. Αντιθέτως, οι ελεύθερες σκέψεις και πράξεις καθορίζονται αυστηρά από μια κανονιστική αρχή, η οποία προσδιορίζει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα τους: τη γενική βούληση και την απόλυτη ισχύ της.

Όρος δυνατότητας του σχηματισμού της γενικής βούλησης είναι η κοινωνία που συντάσσεται ενοποιώντας τις επιμέρους βουλήσεις των συμβαλλομένων μερών σε μία συνισταμένη, που εμπεριέχει όλες τις άλλες και υπέρκειται κάθε μίας από αυτές ενυπάρχουσα εντός καθεμιάς. Είναι η κοινωνία των πολιτών, συγκεκριμένα των ελεύθερων και ίσων πολιτών, που διαβουλεύονται και ικανοποιούν τις θεμελιώδεις ανάγκες του κοινωνικοπολιτικού σώματος στο σύνολό του, κατά τρόπο στον οποίο συγκατατίθεται το όλον ή η πλειοψηφία του, καθώς είναι αυτό στην απόλυτη έννοιά του που κατέχει και ασκεί την κυριαρχία. Το βασικό διακύβευμα της κοινωνικής συγκρότησης λοιπόν συνίσταται στην αποδέσμευση του ανθρώπου από την εξουσία άλλων ανθρώπων και στη δέσμευσή του στην εξουσία του νόμου. Η λογική με βάση την οποία συντάσσεται και τίθεται ο νόμος, η γενικότητα και αμεροληψία του κανονιστικού του χαρακτήρα, καθώς και η γενική του αποδοχή, αλλά κυρίως η σταθερότητα με την οποία εκπληρώνει το περιεχόμενο της γενικής βούλησης, τον καθιστούν την καταλληλότερη αρχή

---

137. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. V, σ. 342/OC, IV, 819.

οργάνωσης του κοινωνικοπολιτικού βίου στο κράτος και αναγκαίο όρο προσέγγισης και κατάκτησης της πολιτικής ελευθερίας<sup>138</sup>

## II. ΤΟ ΡΕΠΟΥΜΠΛΙΚΑΝΙΚΟ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΟ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑ ΩΣ ΚΑΤΑΛΛΗΛΟΤΕΡΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

### 1. Κυριαρχία και ελευθερία

#### 1.1 Προσδιορισμός της έννοιας της κυριαρχίας της γενικής βούλησης μέσα από την έννοια της ελευθερίας

Το πολίτευμα υπό το καθεστώς του οποίου επιχειρείται κατά τον πληρέστερο δυνατό τρόπο η επιδίωξη του σκοπού που θέτει ως αντικείμενο τον πολιτικό αυτοκαθορισμό των συμβαλλομένων είναι το δημοκρατικό. Με δεδομένο ότι οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως ελεύθεροι και ίσοι, οι δύο αυτοί όροι της ύπαρξής τους εκπληρώνονται οιονεί αυτόματα και μηχανικά στη φυσική κατάσταση. Στην κοινωνική κατάσταση, η οποία περιλαμβάνει την ανθρώπινη συναναστροφή και αλληλεπίδραση, είναι αναγκαίο να διαφυλάσσονται από την αρνητική τροπή που μπορεί να πάρουν, δημιουργώντας από τη συναναστροφή υποτέλεια. Προκειμένου να διαφυλαχθούν, χρειάζεται να προσλάβουν τη μορφή κανονιστικών πολιτικών αρχών. Κατά τον Rousseau, το μόνο πολιτικό σύστημα υπό τη σκέπη του οποίου διαφυλάσσονται και καλλιεργούνται υπό ευνοϊκότερες συνθήκες είναι η ρεπουμπλικανική δημοκρατία, καθώς, μέσα στο κοινωνικοπολιτικό και ιδεολογικό πλαίσιο που συγκροτεί, η λαϊκή κυριαρχία ως κυριαρχία ενός εκάστου ανευρίσκει το πρόσφορο έδαφος για τη θεμελίωσή της.<sup>139</sup>

Προτού βεβαίως συνεχιστεί η ανάλυση των ρουσσωικών αρχών πολιτικού δικαίου και η απόπειρα ανάδειξης της σχέσης με την οποία συνδέει την ελευθερία, την ισότητα και το δίκαιο επί τη βάση της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας,

138. Βλ. J.-J. Rousseau, *Γράμματα από το Βουνό*, σ. 350 [OC, 842]: «[...] η ελευθερία ακολουθεί πάντοτε την τύχη των νόμων, άρχει ή χάνεται μαζί τους· δε γνωρίζω τίποτα πιο βέβαιο».

139. Επί του θέματος, βλ. J.C. Friedrich, *Man and his Government. An Empirical Theory of Politics*, σ. 451. Επίσης, για την έννοια της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας, βλ. Alain Renaut, *Τι Είναι Ένας Ελεύθερος Λαός; Φιλελευθερισμός ή Ρεπουμπλικανισμός;*, μτφρ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Πόλις, Αθήνα, 2007.

κρίνεται αναγκαία μια διασαφήνιση: Ο Rousseau αναγνωρίζει ότι η εν λόγω δημοκρατία εν τη απολύτω εννοία της δεν υπήρξε ποτέ πραγματικά «και ούτε θα υπάρξει ποτέ. Είναι αντίθετο στη φυσική τάξη να κυβερνά η πλειοψηφία και να κυβερνάται η μειοψηφία»<sup>140</sup>. Είναι αντίθετο με τη φυσική τάξη των πραγμάτων, υπό την έννοια ότι δεδομένης της ανθρώπινης ιδιοσυγκρασίας, όπως έχει διαμορφωθεί από τις πολιτισμικές επιρροές, θα παρουσιάζονταν ορισμένα προβλήματα που θα εξηγηθούν παρακάτω και που μοιραία θα αναδείκνυαν την ανάγκη συμμετοχής άλλων οργάνων στην κυβερνητική εξουσία πέραν του κυρίαρχου. Αυτό θα είχε ως αποτέλεσμα την αναίρεση στην πράξη ενός από τα βασικά γνωρίσματα της δημοκρατίας, την αμεσότητα στην άσκηση της εξουσίας από το νόμιμο δικαιούχο της, τον λαό.

Παρενθετικά αναφέρεται ότι στα σύγχρονα πολιτικά κράτη η άμεση άσκηση της κυρίαρχης εξουσίας από τον λαό φαντάζει αδύνατη, και για πρακτικούς ακόμη λόγους. Η διάκριση των εξουσιών αποτελεί αναγκαία συνθήκη εύρυθμης λειτουργίας κάθε σύγχρονου κράτους που ελάχιστα κοινά στοιχεία διαθέτει με το ρουσσικό υπόδειγμα της αρχαιοελληνικής πόλεως-κράτους.<sup>141</sup> Επί παραδείγματι, καθώς «κάθε άρχοντας είναι σχεδόν πάντα επιφορτισμένος με κάποια λειτουργία της κυβέρνησης, ενώ κάθε πολίτης, ατομικά, δεν αναλαμβάνει καμία λειτουργία του κυρίαρχου»<sup>142</sup>, παρά μόνον συλλογικά, οι καθυστερήσεις που θα ανέκυπταν εξαιτίας της συμμετοχής πολυάριθμων οργάνων στη λήψη αποφάσεων κυβερνητικού χαρακτήρα θα αποτελούσε πρόβλημα. Αυτό με τη σειρά του θα συνέβαλε στην ανάπτυξη και εδραίωση οργάνων διευθέτησης ζητημάτων, που θα συγκέντρωναν περισσότερη εξουσία σε λιγότερα μέλη με αποτέλεσμα την ταχύτερη λειτουργία τους με αποτέλεσμα να παρακάμπτεται ο κυρίαρχος θεσμός.

140. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 124. Αφήνει να εννοηθεί η δημοκρατική/λαϊκή διακυβέρνηση, με δεδομένη ωστόσο την αδιαμφισβήτητη κυριαρχία του λαού, ίσως να μην είναι η ιδανικότερη, δεδομένης της ανθρώπινης φύσης, όπως αυτή είναι.

141. Ένα από τα βασικά διαφοροποιητικά στοιχεία που καθιστούν αδύνατη την αδιαμεσολάβητη άσκηση της εξουσίας από τον λαό στα σύγχρονα κράτη είναι η έκταση και το πλήθος των μελών τους. Επισημαίνει στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βιβλ. III, κεφ. 3: «Διακρίνουμε τα διαφορετικά είδη ή μορφές κυβέρνησης από τον αριθμό των μελών που την αποτελούν». Υπό τον όρο ότι η καταλληλότητα της μορφής κυβέρνησης ενός κράτους προσδιορίζεται από το πλήθος των μελών που συνθέτουν το πολιτικό του σώμα, συνάγεται ότι «γενικά η δημοκρατική κυβέρνηση αρμόζει στα μικρά κράτη, η αριστοκρατική στα μεσαία και η μοναρχική στα μεγάλα».

142. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 120.

Ανεξαρτήτως όμως του θεωρητικού χαρακτήρα που παρουσιάζει η υπόδειξη του τρόπου εφαρμογής του δημοκρατικού συστήματος στο “Κοινωνικό Συμβόλαιο”, η ρεπουμπλικανική δημοκρατία είναι το κατεξοχήν πολίτευμα που διέπεται από την κανονιστική αρχή της ανώτατης λαϊκής κυριαρχίας και της εξουσίας της γενικής βούλησης. Αναγνωρίζει τον λαό ως πηγή της κυρίαρχης εξουσίας, της πολιτικής ισχύος που σε συνδυασμό με τη γενική του βούληση ενεργοποιεί την κρατική μηχανή με σκοπό την αναπαραγωγή της κοινωνίας. Οι δύο αυτοί όροι, της ισχύος και της βούλησης, είναι αναγκαίοι για τη διαμόρφωση του περιεχομένου της πολιτικής ελευθερίας του ατόμου κατά τρόπο σύμφωνο προς τη φυσική τάξη των πραγμάτων σε επίπεδο κοινωνικής ζωής του λαού.<sup>143</sup> Όσον αφορά όμως τη διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο συναρμολογούνται στην πράξη, επισημαίνει ο Rousseau: «Με το κοινωνικό συμβόλαιο προσφέραμε την ύπαρξη και τη ζωή στο πολιτικό σώμα· το ζήτημα τώρα είναι να του δώσουμε κίνηση και βούληση με τη νομοθεσία»<sup>144</sup>. Με ποιον τρόπο το κοινωνικό σώμα θα συνταχθεί σε πολιτική κοινωνία, προκειμένου ο δεσμός μεταξύ των μερών του να διατηρήσει την ισχύ που απέκτησε με τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, προς εκπλήρωση των καταστατικών του αρχών;

Η σκέψη του επικεντρώνεται στο ζήτημα της σχέσης των εννοιών της λαϊκής κυριαρχίας με τις αντίστοιχες της γενικής βούλησης και του νόμου. Αναζητώνται οι καταλληλότεροι όροι αναμόρφωσης του κοινωνικοπολιτικού βίου, ερευνάται το δικαίκο πλαίσιο μεταξύ των σχέσεων των ανθρώπων, των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεών τους, επί τη βάση ενός σταθερού και ισχυρού θετικού νομικού συστήματος που θα καθιστά κοινώς και αμοιβαία αποδεκτή τη μορφή εκείνη της νομικοπολιτικής δικαιοσύνης που προσιδιάζει στην «παγκόσμια δικαιοσύνη που απορρέει από τον λόγο»<sup>145</sup>. Οι εκροές της ερευνητικής του σκέψης εκβάλλουν

143. Βλ. Στ. Δημητρίου, *Ελευθερία και Κυριαρχία*, σ. 14: «[...] το περιεχόμενο της πολιτικής ελευθερίας στη δημοκρατία είναι η συμμετοχική ελευθερία, που αποσκοπεί στη συλλογική, πολιτική αυτονομία, άρα και στον δημοκρατικό αυτοκαθορισμό του λαού, δηλαδή στη λαϊκή κυριαρχία». Δεδομένου του συμμετοχικού της χαρακτήρα, επάγεται αναγκαία η διασφάλιση και της ατομικής ελευθερίας στον υπέρτατο δυνατό βαθμό εντός των συνθηκών κοινωνικής αλληλεξάρτησης, υπό τον όρο ότι το άτομο αναγνωρίζεται μα και αναγνωρίζει τον εαυτό του ως ενεργό μέλος του κοινωνικού σώματος. Επίσης, για την αναλυτική παράθεση των όρων του ρουσσωϊκού επιχειρήματος με βάση το οποίο καταφαίνεται η σημασία των αρχών του δημοκρατικού ρεπουμπλικανισμού στην κατοχύρωση του πολιτικού αυτοκαθορισμού, βλ. το ίδιο, σσ. 33-34.

144. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βιβλ. II, κεφ. 6, Περί του νόμου.

145. *Ο.π.*, σ. 87.

πρώτον στην έννοια της λαϊκής κυριαρχίας, η οποία ορίζεται ως η αναπαλλοτρίωτη, αδιαίρετη, μη αντιπροσωπεύσιμη και μη μεταβιβάσιμη άσκηση της γενικής βούλησης. Παρακάτω ακολουθεί ο ορισμός του εννοιολογικού περιεχομένου των τεσσάρων όρων που την περιγράφουν:

Πρώτον, είναι αναπαλλοτρίωτη: Η κυριαρχία δεν απαλλοτριώνεται, δηλαδή δεν εκχωρείται σε κάποιο άλλο πρόσωπο, παραμένει στα χέρια του συλλογικού όντος, του λαού. Αυτό ισχύει διότι η λαϊκή κυριαρχία παύει να υφίσταται άπαξ και ανατεθεί σε κάποιο άλλο πρόσωπο πέραν του λαού, δεδομένου ότι, αφενός η κυριαρχία είναι η άσκηση της γενικής βούλησης,<sup>146</sup> αφετέρου η γενική βούληση δεν μπορεί ποτέ να συμπίπτει διαρκώς και αμετάβλητα με καμία επιμέρους βούληση. «Η παραβίαση της πράξης χάρη στην οποία υφίσταται ισοδυναμεί με την εκμηδένισή» της, «και το τίποτα παράγει τίποτα».<sup>147</sup> Άλλωστε, η παραχώρηση της πολιτικής δύναμης ενός συγκροτημένου κοινωνικού συνόλου σε ένα πρόσωπο εξουσίας συνιστά πολιτική πράξη. Ως εκ τούτου, συνάγεται ότι προϋποτίθεται αναγκαία η ύπαρξη κοινωνικοπολιτικού σώματος, που να οργανώνει τις πολιτικές του λειτουργίες επί τη βάσει της ελεύθερης διαβούλευσης των μελών του. Μόνον ως πολιτική, λοιπόν, μπορεί να προσδιοριστεί η πράξη υποταγής ενός συνόλου στην κυριαρχία ορισμένης εξουσιαστικής αρχής και μάλιστα, κατά τον Rousseau, ως ατυχής πολιτική πράξη. Ο ίδιος διερωτάται τον λόγο για τον οποίον ένα σύνολο ατόμων που διαθέτει τη στοιχειώδη πολιτική οργάνωση, προκειμένου να διαβουλευέται και να αποφασίζει ελεύθερα για την τύχη του, επιλέγει να την εναποθέσει (εξ ολοκλήρου και άνευ όρων) στα χέρια κάποιου άλλου. Η κυριαρχία, επαναδιατυπώνουμε, ασκείται από το σύνολο πολιτικό σώμα προς εκπλήρωση της βούλησής του. Είναι η τελευταία αυτή που εμφυσά το πνεύμα της στην πρώτη και ο τόσο στενός και άμεσος δεσμός μεταξύ τους δημιουργεί και εξασφαλίζει τις αναγκαίες συνθήκες της απόλυτης και απρόσκοπτης εκπλήρωσης της γενικής βούλησης του πολιτικού σώματος. Υπό τον όρο ότι η αποδοχή της αντιπροσώπευσης της γενικής βούλησης από τη βούληση ενός προσώπου ή ομάδας προσώπων συνιστά αυτομάτως εκφυλισμό του γενικού χαρακτήρα της, έτσι είναι αδύνατη και η παραχώρηση της λαϊκής κυριαρχίας.

---

146. *Ο.π.*, σ. 73.

147. *Ο.π.*, σ. 65.



Δεύτερον, είναι μη αντιπροσωπεύσιμη: Η άσκηση της κυριαρχίας δεν μπορεί να ανατεθεί σε αντιπροσώπους παρά ασκείται από το κυρίαρχο πρόσωπο.<sup>148</sup> Στην περίπτωση της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας πηγή της κυριαρχίας και κυρίαρχο πρόσωπο είναι ο λαός. Όταν τίθεται το ζήτημα της άσκησης της κυριαρχίας του δι' αντιπροσώπων, ακόμη κι αν αυτοί είναι εκλεγμένοι από τον πραγματικό κυρίαρχο, ελλοχεύει ο κίνδυνος της παρείσφρησης του επιμέρους συμφέροντος στην έκφραση της γενικής βούλησης, συνεπώς υποσκελισμός της από την επιμέρους. Κοντολογίς, καταλήγουμε στο ότι «ο κυρίαρχος, ως συλλογική οντότητα, δεν είναι δυνατό να αντιπροσωπευτεί, παρά μονάχα από τον εαυτό του»<sup>149</sup>.

Στην επισημείωση 28, στη σ. 234, της ελληνικής έκδοσης του *Κοινωνικού Συμβολαίου* που αξιοποιήθηκε αναφέρεται ότι από τον Rousseau «υπονοείται η σχέση της αντιπροσώπευσης με τον καταμερισμό εργασίας». Μάλιστα, η επιλογή του όρου «αντιμισθία» (finance) για την κατηγοριοποίηση της αντιπροσώπευσης ως πολιτικής πράξης καθιστά πιο έντονο τον τόνο που προφανώς επιθυμεί να αποδώσει ο φιλόσοφος στο θεσμό της αντιπροσώπευσης: διαδικασία που μεταστρέφει τον αναπαλλοτρίωτο και αδιαίρετο χαρακτήρα των κυριαρχικών δικαιωμάτων του λαού σε συνθήκη μισθωτικής πράξης, κατά την οποία ο ένας συμβαλλόμενος αναλαμβάνει την υποχρέωση να επιτελεί ορισμένο καθήκον που του μεταθέτει ο έτερος συμβαλλόμενος, με αντίτιμο την καταβολή αντιτίμου από τον πρώτο στον δεύτερο. Στο Λόγο για την ανισότητα διαβάζουμε ότι ο καταμερισμός της εργασίας υπήρξε θεμελιωδώς σημαντικός παράγων ανάπτυξης των κοινωνικών ανισοτήτων. Στο σημείο αυτό του *Κοινωνικού Συμβολαίου* ο Rousseau επιχειρηματολογεί υπέρ της θέσης σύμφωνα με την οποία η παραχώρηση του δικαιώματος άσκησης της κυριαρχίας από το λαό με σκοπό την απρόσκοπτη επιδίωξη των υπαγορεύσεων της προσωπικής βούλησης καθενός από τα μέλη του, στο πλαίσιο και πάλι ενός επιμερισμού πολιτικών εργασιών,

148. Οι παράγοντες που συμβάλλουν στην εδραίωση του θεσμού της αντιπροσώπευσης, όπως παρατίθενται στο 15ο κεφάλαιο του 3ου βιβλίου του ρουσσωικού *Κοινωνικού Συμβολαίου*, είναι η εξασθένιση του πατριωτισμού [amour de la patrie], η έντονη επιδίωξη του ιδιωτικού συμφέροντος [intérêt privé], το εκτεταμένο μέγεθος των κρατών και οι κατακτήσεις και οι καταχρήσεις της κυβερνητικής εξουσίας.

149. *Ο.π.*, σ. 73. Επίσης, βλ. σ. 162: «Όπως και να έχει το ζήτημα, από τη στιγμή που κάποιος λαός αποκτήσει αντιπροσώπους δεν είναι πλέον ελεύθερος, ούτε υπάρχει».

αποτελεί θεμελιώδη προϋπόθεση της πολιτικής ανελευθερίας του και των κοινωνικών ανισοτήτων, εν αντιθέσει προς τους συμβολαιακούς όρους.

Αντιθέτως, επιτυγχάνεται η συνεχής προσεπικύρωσή τους κάθε φορά που επιτελείται η νομοθετική πράξη από τον κυρίαρχο λαό. Οι θεμελιώδεις κανόνες εγκαθίδρυσης και οργάνωσης του κοινωνικοπολιτικού βίου προσεπικυρώνονται με κάθε νομοθετική πράξη, υπό τον όρο ότι αυτή επιτελείται με τρόπο που να επιβεβαιώνει τη λαϊκή κυριαρχία. Συγκεκριμένα, όταν ορισμένα μέλη του ενιαίου σώματος διακρίνουν την παρουσία μιας νέας κατάστασης που επέχει θέση προβλήματος σε σχέση με την επίτευξη του κοινού αγαθού, δηλαδή τη διατήρηση της καλής ζωής του σώματος, και διαπιστώνουν όλα μαζί την ανάγκη για τη ρύθμισή της, τότε τίθεται νέος νόμος (προς επίρρωση των θεμελιωδών κανόνων της κοινωνικοπολιτικής συνθήκης) επί τη βάσει της αμοιβαίας αποδοχής.<sup>150</sup>

Τρίτον, είναι μη μεταβιβάσιμη: Η κυριαρχία είναι προσωποπαγής, συνδέεται δηλαδή αναπόσπαστα με το πρόσωπο που την ασκεί. Ελέγχοντας το κατά πόσο μεταβιβάσιμη είναι, έχοντας πάντα ως γνώμονα την τήρηση των όρων του συμβολαίου περί ελευθερίας και ισότητας, προσκρούουμε στον ύφαλο του επιμέρους συμφέροντος και της διαφορετικής κατεύθυνσης που ακολουθεί σε σχέση με το γενικό.<sup>151</sup> Με άλλα λόγια, εάν η κυριαρχία επρόκειτο να μεταβιβαζόταν από το πρόσωπο του κυρίαρχου σε κάποιο άλλο, αυτό το άλλο δεν θα μπορούσε να είναι τίποτε διαφορετικό από επιμέρους. Πράγματι, το συλλογικό ον στη ρεπουμπλικανική δημοκρατία δεν χαρακτηρίζεται μονάχα από ενότητα μα και από ενικότητα. Το έτερο θα μπορούσε εκ των πραγμάτων να είναι μόνο επιμέρους. Συνεπώς, υπό την προϋπόθεση πρώτον, ότι οποιαδήποτε οντότητα περιεχόμενη στη συλλογική είναι μέρος της και δεύτερον, ότι κάθε επιμέρους οντότητα έχει τη δική της βούληση που στρέφεται προς επιμέρους συμφέροντα, η

150. *Ο.π.*, σσ. 170-1. «Ένα κράτος που κυβερνάται έτσι χρειάζεται πολύ λίγους νόμους, και στο μέτρο που κρίνεται αναγκαίο να ψηφιστούν καινούργιοι, όλοι αντιλαμβάνονται αυτή την ανάγκη. Ο πρώτος που τους πρότεινε απλώς εκφράζει ό,τι όλοι τους έχουν ήδη αισθανθεί, και δεν υπάρχει λόγος ούτε για μηχανορραφίες ούτε για δεινότητα λόγου, προκειμένου να νομοθετηθεί κάτι που ο καθένας έχει αποφασίσει να πράξει, μόλις βεβαιωθεί ότι όλοι οι άλλοι θα πράξουν όπως αυτός.»

151. *Ο.π.*, σ. 74: «η επιμέρους βούληση από τη φύση της τείνει σε διαφορετικές προτιμήσεις, ενώ η γενική βούληση προς την ισότητα». Υπό την προϋπόθεση πως η βούληση επιδιώκει το συμφέρον αυτού που βούλεται και δεδομένου ότι οι επιμέρους βουλήσεις επιθυμούν το προσωπικό συμφέρον των ατόμων στα οποία συνιστούν βουλήσεις, ενώ η γενική βούληση επιδιώκει πάντοτε το κοινό αγαθό, πράγματι το επιμέρους συμφέρον ακολουθεί διαφορετική κατεύθυνση σε σχέση με το γενικό.

μεταβίβαση της κυριαρχίας από τον κυρίαρχο λαό σε ένα σύνολο ατόμων που θα αναλάμβανε την εξουσία θα συνεπάγετο την υποκατάσταση της γενικής βούλησης από την επιμέρους.

Τέταρτον, είναι αδιαίρετη. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* επισημαίνεται ότι «η κυριαρχία είναι η άσκηση της γενικής βούλησης». Με δεδομένο τον γενικό χαρακτήρα της βούλησης, ο οποίος σχηματίζεται μέσω της υπέρβασης των επιμέρους στοιχείων όλων των βουλήσεων και της ανάδυσης των κοινών αρχών που τις συντονίζουν με την ανθρώπινη φύση, είναι και αδιαίρετη, δηλαδή αδιαχώριστη, αδιάσπαστη, ενιαία. Κατ' αναλογία προς τη βούληση προς εκπλήρωση της οποίας ασκείται, η κυριαρχία φέρει τα κατηγορήματά της, συμπεριλαμβανομένης της αδιαιρετότητας. Άλλωστε, σύμφωνα πάντα με τον Rousseau, η διάκριση μεταξύ νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας δεν βασίζεται στην πραγματική ύπαρξη διακριτών στοιχείων στην έννοια της κυριαρχίας. Αφορά σε δύο στοιχεία που απορρέουν από αυτήν και τα οποία εμπίπτουν στη γενική διάκριση μεταξύ βούλησης και πράξης, απόφασης και υλοποίησής της. Ήδη, ωστόσο, τα προϊόντα της γενικής βούλησης και των αναλόγων αποφάσεων, οι νόμοι, τίθενται ως σχέδια πράξεων και η τελευταία αυτή προσδιορίζεται νομοτελειακά από τις αποφάσεις της γενικής βούλησης.

Η κυριαρχία, λοιπόν, δεν διαιρείται, διότι ασκείται αποκλειστικά και μόνον από τη γενική βούληση ως δυνατότητα πολιτικού αυτοκαθορισμού, ο οποίος επιτελείται διά της νομοθετικής πράξης.<sup>152</sup> Οι επιμέρους αποφάσεις της μερίδας των πολιτών που συγκροτεί την κυβέρνηση, δηλαδή το όργανο εκείνο που είναι επιφορτισμένο με το καθήκον να κατευθύνει την άσκηση της εκτελεστικής και νομοθετικής εξουσίας έχοντας ως υπερκείμενη αρχή το σύνταγμα, δεν αποτελούν κυριαρχικές πράξεις. Είναι διοικητικά διατάγματα και ρυθμιστικές αποφάσεις κανόνων για επιμέρους ζητήματα που ανακύπτουν, όχι καταστατικές αρχές που

---

152. Η νομοθετική πράξη διακρίνεται από την πράξη σύνταξης νόμων, η οποία δεν ταυτίζεται ούτε με το έργο της κυβέρνησης ούτε με εκείνο του κυρίαρχου. Ο πραγματικός νομοθέτης που φέρει τον τίτλο με την κυριολεκτική σημασία του όρου είναι ο λαός, καθώς δύναται να επικυρώνει την ισχύ τους διά της ελεύθερης ψήφου του, ενώ ως έργο εκείνου που καλείται «νομοθέτης» αναγνωρίζεται η σύνταξη των νόμων κατά τρόπο που να αναδύεται το πνεύμα και να υπηρετείται το αντικείμενο της γενικής βούλησης. Η θέση του νόμου, υπό την έννοια της ενέργειας που δηλώνει το ομόρριζο ρήμα, εκφράζει την ουσιαστική πραγμάτωση της βούλησης μέσα από την ισχύ· ορίζεται ως η μετάδοση της κίνησης σε μια θεωρητική ιδέα νομικά διατυπωμένη από το νομοθέτη, θεμελιωμένη στην περί δικαίου αίσθηση και ηθική συνείδηση των πολιτών ως ελεύθερων ανθρώπων.

οργανώνουν και προσδιορίζουν θεμελιακά τον κοινωνικοπολιτικό βίο. Το δικαίωμα σε κάτι τέτοιο απορρέει από το Σύνταγμα, στα άρθρα του οποίου οι επιμέρους αυτές αποφάσεις ανευρίσκουν την νομική τους ισχύ ευθυγραμμιζόμενες με το περιεχόμενο του εκάστοτε άρθρου στο οποίο ανάγονται. Ως εκ τούτου, καθίσταται αντιληπτό ότι η θεμελιώδης αρχή της κυριαρχίας είναι αδιαίρετη και αυτό που διαιρείται είναι μία σειρά δικαιωμάτων που παραχωρούνται από αυτήν, ανάγονται στην ίδια και διαμορφώνουν δύο κατηγορίες επιμέρους εξουσιών: τη νομοθετική και την εκτελεστική.

Υπακούοντας το νόμο της αναγκαιότητας, όπως αυτός αποτυπώνεται στον ρου της ερευνητικής σκέψης κατά τρόπο ανάλογο με τη ροή του ποταμού που διατρέχει το ένα σημείο της κοίτης του μετά το άλλο και που προηγουμένως εξέβαλλε στην έννοια της λαϊκής κυριαρχίας, μεταφερόμαστε στην έννοια της γενικής βούλησης για να συνεχίσουμε αμέσως μετά έως εκείνη του δικαίου και του νόμου, διατηρώντας πάντοτε τη σύνδεσή τους με τη λαϊκή κυριαρχία.

Η γενική βούληση συγκροτείται κατά τη γένεση της ενοποιημένης πολιτικής ισχύος, της δύναμη της πολιτείας που αξιοποιείται ώστε να διαφυλάσσεται η ελευθερία και η ισότητα των πολιτών. Συγκροτείται από την εκχώρηση της ελευθερίας και της ισχύος ενός εκάστου των συμβαλλομένων στο κυρίαρχο πολιτικό σύνολο. Η πολιτική ισχύς αποτελεί πρώτον, τον όρο διασφάλισης της δίκαιης θέσης και της πραγματικής και ισομερούς τήρησης των νόμων που αποσκοπούν στη διασφάλιση της ελευθερίας και της ισότητας· δεύτερον, όρο διασφάλισης της ελευθερίας της πολιτείας που μπορεί να απειλείται από εξωτερικές ως προς αυτήν δυνάμεις· τρίτον, εξασφαλίζει τις συνθήκες εκείνες που είναι κατάλληλες για την άσκηση και την ανάπτυξη πλήθους ικανοτήτων του ανθρώπου.<sup>153</sup> Η τελευταία αυτή συνιστά σημαντικότερη λειτουργία της πολιτείας,

---

153. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 67: «οι ικανότητές του ασκούνται και αναπτύσσονται, οι ιδέες του διευρύνονται, τα αισθήματά του εξευγενίζονται, και ολόκληρη η ψυχή του ανυψώνεται σε τέτοιο σημείο που, αν οι καταχρήσεις αυτής της καινούργιας κατάστασης δεν τον υποβάθμιζαν συχνά σε χαμηλότερο σημείο από εκείνη την κατάσταση που έχει αφήσει, θα έπρεπε συνεχώς να ευλογεί την ευτυχή στιγμή που αποσπάστηκε για πάντα από εκείνη την κατάσταση και από μωρό και περιορισμένο ζώο έγινε νοήμον ον και άνθρωπος». Η συνθήκη κατά την οποία είναι δυνατό να καλλιεργηθούν γνωρίσματα του ανθρώπου που τον απομακρύνουν από την κατάσταση του ζώου, είναι η κοινωνικοπολιτική, διότι στο πλαίσιο αυτής μονάχα διασφαλίζεται η ηθική ελευθερία και η ισχύς του ατόμου επί τη βάση της ισότητας μεταξύ όλων. Υπό αυτούς τους όρους ο άνθρωπος, απαλλαγμένος από την ανάγκη να ασχολείται μονάχα με την ατομική του ανάγκη για αυτοσυντήρηση, δύναται

καθώς συμβάλλει καταλυτικά στην πραγματοποίηση της μετάβασης εκείνης που αποδόθηκε στο πρώτο μέρος ως «ανθρωπολογικός ανακαθορισμός».

Υπό τη σκέπη του κοινωνικού βίου δεν διαφυλάσσονται ως πρώτες αξίες μόνον η κοινωνική ειρήνη και η ιδιοκτησία.<sup>154</sup> Τίθεται στο επίκεντρο μια νέα μορφή ελευθερίας που προσφέρεται ως δυνατότητα στο νέο άνθρωπο, εφόσον έχει ανακαθοριστεί ως προς τα βασικά στοιχεία που συνθέτουν την κοσμοθεωρητική του αντίληψη μέσα από τη μετάβαση στην κοινωνική κατάσταση. Αυτή αποτελεί κατά τον Rousseau μια από τις σημαντικότερες αρετές της ελευθερίας: η δυνατότητα του ανθρώπου να αναπτύσσει απρόσκοπτα τις ικανότητές του, να διευρύνει τους ορίζοντές του και να επιδίδεται σε πράξεις που τον αποσπούν από την ιδιώτευση. Έτσι μόνο δύναται να αναπτύξει την ηθική αίσθηση που αρμόζει σε ένα ελεύθερο ον και να κατακτήσει τη δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού.

Ο αυτοπροσδιορισμός, άλλωστε, που συνιστά όρο πραγμάτωσης της ηθικοπολιτικής ελευθερίας, επιτυγχάνεται μέσω της συμμετοχή των πολιτών στη διαδικασία των δημοκρατικών λαϊκών συνελεύσεων για τη λήψη πολιτικών αποφάσεων. Η πλήρης επιδίωξή του προϋποθέτει, μεταξύ άλλων, και την εκπλήρωση μιας αναγκαίας υποχρέωσης: την ευαισθητοποίηση και ενημέρωση των πολιτών για τα δημόσια ζητήματα, επί των οποίων θα κληθούν να λάβουν θέση κατά τη διαβούλευση. Ο Rousseau αναγνωρίζει πως η πολιτική είναι το πεδίο εκείνο που καθορίζεται από την άσκηση συγκρουόμενων δυνάμεων. Η απήχηση της φωνής στο πεδίο του δημοσίου λόγου εντός ενός ευνομούμενου κράτους καθορίζεται από την ορθότητα των λογικών επιχειρημάτων που εκφράζει και της ελεγκτικής δύναμης που ασκεί στις θέσεις που διατυπώνονται προς

---

να διοχετεύει την ενεργητικότητά του και προς την εκπλήρωση άλλων σκοπών, που έχουν αντίκρισμα όχι αμιγώς ατομικό αλλά και συλλογικό.

154. Ποιος είναι ο χαρακτήρας της κοινωνικής ειρήνης στον Hobbes; Απουσία εχθροπραξιών διά της καταστολής τους. Ελευθερία (υπό την αρνητική της έννοια, τη φιλελεύθερη· επίσης, για την ιδεολογική μετατόπιση του Rousseau, βλ. σ. 426/889/90). «Είστε έμποροι [...] με ασφάλεια». Η αναγωγή του ιδιωτικού συμφέροντος στις ανώτερες θέσεις της αξιολογικής ιεραρχίας των αστών προσδιορίζει (και) το είδος ελευθερίας που επιθυμούν να απολαμβάνουν: μια ελευθερία που συνίσταται/έγκειται στο δικαίωμα να αποκτούν ανεμπόδιστα ό,τι εντός νομίμων ορίων επιθυμούν και να κατέχουν άφοβα ό,τι κατά τον ανωτέρω τρόπο αποκτούν (βλ. σ. 412/881). Γενικώς, ο Rousseau περιγράφει το είδος της ελευθερίας που επιθυμούν οι αστοί της Γενεύης ως εκείνο το είδος που εγγράφεται στη φιλελεύθερη ιδεολογία, και που σε καμία περίπτωση – ή έστω, πολύ λιγότερο – νοείται ως απρόσκοπτη συμμετοχή στη διευθέτηση των δημοσίων υποθέσεων, δεδομένου ότι η σημασία τους υποβαθμίζεται στον αντίποδα της αναβάθμισης της σημασίας των ιδιωτικών/ ατομικών του υποθέσεων. Η ελευθερία νοείται σε μεγάλο βαθμό ως δικαίωμα στην ασφάλεια, στην προστασία (βλ. σ. 424/888).

ψήφιση. Η διαρκής ενημέρωση του πολίτη και η διηνεκής συμμετοχή του στα συλλογικά όργανα λήψης αποφάσεων συμβάλλουν καθοριστικά στη διαμόρφωση ενός νέου χαρακτήρα, τόσο σε επίπεδο πολίτη όσο και σε πολιτικού σώματος. Το βασικό καινοφανές στοιχείο έγκειται στη σύζευξη του ατόμου με το σύνολο, κυρίως σε ηθικό επίπεδο, καθώς το άτομο εγκαταλείπει τη φυσική του ελευθερία και απολαμβάνει την ηθική.

Ως αναγκαίος όρος για την καλλιέργεια της ηθικής και πολιτικής ελευθερίας, που με βάση την ισχύ στρέφει τη βούληση προς το συμφέρον υπό το καθεστώς της αυτόνομης επιλογής, αναγνωρίζεται η γενική βούληση και ως αντικείμενό της το κοινό αγαθό και συμφέρον.<sup>155</sup> Διά του κοινωνικού συμβολαίου αναγνωρίζεται το δικαίωμα της κυριαρχίας της γενικής βούλησης επί του συνόλου των επιμέρους βουλήσεων, στη βάση της γενικής αναγνώρισης ορισμένου κοινού συμφέροντος προς το οποίο στρέφεται. Για την ικανοποίηση του, η γενική βούληση δεσμεύει τις δυνάμεις ενός εκάστου των συμβαλλομένων, χωρίς εντούτοις να ακυρώνει τις δικές τους, εφόσον έχουν σχέση με το γενικό. Χωρίς δηλαδή να παραβιάζονται οι θεμελιώδεις αρχές της ανθρώπινης φύσης κάθε ενός, δηλαδή η ανάγκη για διασφάλιση της ελευθερίας και της επιβίωσης, εξασφαλίζεται η ισχύς που καθιστά την εν λόγω διασφάλιση σταθερή και πιο βέβαιη.<sup>156</sup>

## 1.2. Η ατομική ελευθερία και τα ατομικά δικαιώματα σε σχέση με την κυριαρχία της γενικής βούλησης

Το ζήτημα της ασυμβατότητας ανάμεσα στη γενική βούληση και την ατομική ελευθερία, καθώς επίσης και η ανασκευή της επιχειρηματολογίας που την υποστηρίζει διατυπώνοντας ιδιαιτέρως λογικοφανή επιχειρήματα, προϋποθέτει λεπτοφυείς αναλύσεις προς απόδειξη μιας αυταπόδεικτης, κατά την κρίση του Rousseau, αλήθειας: Προκειμένου η έννοια της ελευθερίας να μεταβεί από τη φυσική στην κοινωνική συνθήκη διατηρώντας αλώβητο τον εννοιολογικό της

155. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 73: «Μόνον η γενική βούληση μπορεί να καθοδηγήσει τις δυνάμεις του κράτους σύμφωνα με το σκοπό της ίδρυσής του, το κοινό αγαθό». Δεδομένου, μάλιστα, ότι η βούληση «δεν μπορεί να συγκατατεθεί σε κάτι αντίθετο προς το συμφέρον του ανθρώπου που την εκφράζει», αντικείμενο της γενικής βούλησης δεν μπορεί να είναι άλλο από το γενικό συμφέρον.

156. *Ο.π.*, σ. 79-84.

πυρήνα, δηλαδή την αντιστοιχία της προς την έννοια του αυτοπροσδιορισμού, προϋποτίθεται η αναγνώριση ότι «συνίσταται λιγότερο στο να κάνει κανείς πράξη τη βούλησή του και περισσότερο στο να μην υποτάσσει σ' αυτήν τον άλλον· συνίσταται επιπλέον στο να μην υποτάσσεται η βούληση του άλλου στη δική μας»<sup>157</sup>.

Διαβάζουμε στον *Αιμίλιο*: «Ζω δεν σημαίνει αναπνέω, σημαίνει ενεργώ· σημαίνει χρησιμοποιώ τα όργανά μου, τις αισθήσεις μου, τις ικανότητές μου, όλα τα μέρη του εαυτού μου, που μου παρέχουν το συναίσθημα της ύπαρξής μου». Μεταφέροντας το νόημα της προηγούμενης θέσης από το οντολογικό στο πολιτικό επίπεδο, θα μπορούσαμε να το συμπεριλάβουμε στα επιχειρήματα υπέρ της αναγνώρισης της πολιτικής ελευθερίας ως του σημαντικότερου κοινωνικοπολιτικού αγαθού, ακόμη και σε σχέση με την ειρήνη που συνδέεται με την επιβίωση. Στο *Αιμίλιο* και πάλι επισημαίνονται τα εξής: «Με την κίνηση μαθαίνουμε ότι υπάρχουν πράγματα που δεν είμαστε εμείς· και με τη δική μας μονάχα κίνηση αποκτάμε την ιδέα της έκτασης»<sup>158</sup>. Κατ' αναλογία, η ακινησία στο πεδίο του δημοσίου βίου, δηλαδή η ιδιωτέυση, εμποδίζει τον άνθρωπο από το να διακρίνουμε κάτι διαφορετικό πέραν του εαυτού του και του αυστηρά ατομικού του συμφέροντος. Από την άλλη μεριά, η ενασχόληση με τα κοινά, η έντονη κίνηση και δράση στον δημόσιο βίο, διευρύνει το πεδίο σκέψης του παρέχοντάς του πλήθος ερεθισμάτων. Η επίδρασή τους φέρει αφενός τον κίνδυνο της αλλοτρίωσης, αφετέρου εμπεριέχει τους αναγκαίους όρους της ηθικοποίησης και της εξύψωσης σε κάτι υψηλότερο από ένα είδος που πορεύεται προς την επιβίωσή του, εκτός των ορίων κάποιας ιστορικής διαδρομής.

Την ίδια σημασία στη σύζευξη των όρων της ισχύος και της βούλησης αποδίδει ο Rousseau και στο ζήτημα της αγωγής των παιδιών, με βάση το περιεχόμενο τριών αξιωμάτων που διατυπώνει και πάλι στον *Αιμίλιο*.<sup>159</sup> Στον πυρήνα τους συνδέονται οι έννοιες της δύναμης και της επιθυμίας, ενώ επί τη βάσει του περιεχομένου της σχέσης τους ορίζεται η *αληθινή ελευθερία* [liberté véritable]. Αν, λοιπόν, η ελευθερία έγκειται στη δυνατότητα για αυτενέργεια που

157. Βλ. J.-J. Rousseau, *Γράμματα από το Βουνό*, σ. 348 [OC, 841].

158. Για τις εντός εισαγωγικών φράσεις της παραγράφου βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιο*, βιβλ. I, σ. 45 και βιβλ. IV, σ. 75 [OC, 284] αντιστοίχως.

159. *Ο.π.*, βιβλ. I, σσ. 80-81 [OC, IV, 290].

κατευθύνεται από την προσωπική – όχι μονομερή υπό συνθήκες διάδρασης – βούληση του δρώντος, χωρίς την ανάγκη εξωτερικής βοήθειας για την εκπλήρωσή της, ο άνθρωπος οφείλει να έχει συνείδηση των ορίων που του παρέχει η δύναμή του σε σχέση με ό,τι είναι πραγματικά αναγκαίο για την ικανοποίηση των βασικών του αναγκών και ωφέλιμο, ώστε να διαμορφώνει τα λογικά ερείσματα των επιθυμιών του και να καλλιεργεί την αυθεντική ελευθερία.<sup>160</sup>

Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* οι όροι του επίδικου ζητήματος τίθενται υπό μορφή σαφούς πολιτικού προβλήματος που χρήζει ανάλογης απάντησης: «Αφού η δύναμη και η ελευθερία καθενός είναι τα βασικά όργανα της αυτοσυντήρησής του, πώς θα τις συνδέσει με εκείνες των άλλων χωρίς να ζημιώσει τον εαυτό του και χωρίς να παραμελήσει τις φροντίδες που του οφείλει»; Η απάντηση δίδεται πράγματι με απόλυτη σαφήνεια: «Καθένας από μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη του την δύναμη κάτω από την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης· και ως σώμα δεχόμαστε κάθε μέλος ως αδιαίρετο μέρος του συνόλου»<sup>161</sup>. Η συνένωση των επιμέρους δυνάμεων σε μια κοινή θεμελιώνει την δημιουργία κοινωνίας και τη συγκρότηση πολιτικής ένωσης, η κυριαρχία της οποίας εκπηγάξει από όλους και επιβάλλεται ισότιμα προς όλους τους συμβαλλομένους. Κρίνεται αναγκαία υπό την πίεση του βάρους ορισμένων εμποδίων<sup>162</sup> που ανακύπτουν στην φυσική ζωή, η δύναμη των επιμέρους ατόμων κρίνεται ανεπαρκής προκειμένου να διασφαλίσει την αυτοσυντήρηση και να εξασφαλίσει την ελευθερία τους. Εντούτοις, η εγκατάλειψη της ατομικότητας σε όφελος της συλλογικότητας δημιουργεί πλήθος νέων προβλημάτων.

Το βασικό πρόβλημα που ανακύπτει εντοπίζεται στην ανάδειξη της αντινομίας ανάμεσα στην διασφάλιση της ατομικής ελευθερίας και στην

160. Παρενθετικά, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η σχέση μεταξύ των εννοιών της λογικής και της ωφελιμότητας συγκροτείται δια της κατηγορήσεως της πρώτης στη δεύτερη. Συγκεκριμένα, το ωφέλιμο νομιμοποιείται από τις αρχές της λογικής όταν δεν υπερβαίνει τα όρια που τίθενται από το φυσικό μέτρο. Έτσι, είναι δυνατόν να κατανοηθεί το λογικό κατ' αναλογία προς το συμφέρον στη βάση της φυσικής αναγκαιότητας, των υπαγορεύσεων δηλαδή και των πιθανοτήτων της φύσης. Εντός αυτού του πλαισίου συνδέεται και το συμφέρον με τη λογική.

161. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 61.

162. Σύμφωνα με τον Althusser (βλ. *Για το «κοινωνικό συμβόλαιο»*) τα εμπόδια σε σχέση με την αυτοσυντήρηση του ανθρώπου στη φυσική/πρωτόγονη κατάσταση δεν είναι στην ουσία εκείνα που τίθενται ούτε από τη φύση ούτε από άλλους ανθρώπους. Στο παρόν σημείο ο Rousseau κάνει λόγο μάλλον για το πολεμικό κλίμα που καλλιεργείται και ως επί το πλείστον εκδηλώνεται εντός του ασύντακτου πρωτόγονου κοινωνικού πεδίου εξαιτίας της ύπαρξης ανταγωνιστικών συμφερόντων μεταξύ των ανθρώπων και της έλλειψης σταθερού νομικού πλαισίου διευθέτησης του τρόπου επιδίωξής τους.



κυριαρχία της γενικής βούλησης. Η αντινομία αίρεται από τον Rousseau, στη βάση της δεσμευτικής προϋπόθεσης που ορίζεται για τη σύναψη του συμβολαίου και η οποία, μάλιστα, μοιάζει να την προκαλεί: «τη ριζική απαλλοτρίωση κάθε συμβαλλομένου από όλα τα δικαιώματά του σε όλη την κοινότητα». Αν στη φυσική κατάσταση το ατομικό δικαίωμα καθενός θεμελιωνόταν στην ισχύ του, στην πολιτική κοινωνία το γενικό δίκαιο όλων θεμελιώνεται στην ισχύ της γενικής βούλησης που εκφράζεται διά του νόμου.

Η κοινωνική ζωή προϋποθέτει εξ ορισμού τη συνύπαρξη επιμέρους ατόμων που διαθέτουν ατομικές ανάγκες και επιθυμίες. Η εν λόγω συνύπαρξη καθίσταται δυνατή μόνον επί τη βάσει της αναγνώρισης ορισμένων αναγκών και επιθυμιών ως αμοιβαία θεμελιωδώς ουσιαστικών, συνεπώς κοινώς αποδεκτών. Στην ικανοποίησή τους συμβάλλει όλη η κοινότητα καταβάλλοντας συνολική προσπάθεια, υπό την καθοδήγηση της πολιτικής αρχής που οργανώνει τις λειτουργίες του κοινωνικού σώματος. Σε αυτό το πλαίσιο, ο μετριασμός της πλεονάζουσας ορμής ενός εκάστου προς ικανοποίηση των ατομικών του αναγκών συνιστά τη δεσμευτική προϋπόθεση της ενίσχυσης της συνολικής προσπάθειας για την ικανοποίηση των γενικών αναγκών, που είναι οι πλέον θεμελιώδεις και ουσιώδεις. Με δεδομένη την αμοιβαιότητα ως προς τη συγκεκριμένη υποχρέωση ανάμεσα στους συμβαλλόμενους, διασφαλίζεται η αντικατάσταση των σχετικών δικαιωμάτων απέναντι στα πάντα από το απόλυτο και αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα απέναντι στα ουσιώδη.

Κατά τη διατύπωση των όρων του κοινωνικού συμβολαίου περιέχεται στο έκτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου του ομότιτλου έργου του, ο Rousseau αναφέρει μεταξύ άλλων ότι «ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο λεύθερος όσο και πριν». Στο δωδέκατο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου υπάρχει μια αναφορά που διευκρινίζει κατά τρόπο ιδιαίτερος σαφή το νόημα του συγκεκριμένου όρου, ιδίως το ρόλο του στη διασφάλιση της ελευθερίας του ατόμου ως κοινωνικού μέλους.<sup>163</sup> Η αυτονομία κάθε μέλους διατηρείται στο ακέραιο, καθώς η δέσμευσή

---

163. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 109-110: «Η δεύτερη σχέση αφορά τα μέλη μεταξύ τους, ή του καθενός προς το σύνολο του πολιτικού σώματος. Η σχέση αυτή οφείλει να είναι μεταξύ των μελών όσο ελάχιστη γίνεται, και ως προς το σύνολο όσο το δυνατό

του στρέφεται κυρίως στο όλον του πολιτικού σώματος και όχι σε κάθε άλλο μέλος του. Επιπλέον, όλα τα μέλη τελούν υπό καθεστώς ισοτιμίας σε σχέση με τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις. Η έννοια της ελευθερίας που αναδεικνύεται εδώ είναι η απουσία εξαναγκαστικών περιορισμών προσωπικού χαρακτήρα από ιδιότητα σε ιδιότητα και η οικειοθελής παραχώρηση των δικαιωμάτων θέσης και επιβολής των ορθών και δίκαιων κανόνων του βίου στη γενική βούληση του πολιτικού σώματος.

### 1.3 Η γενική βούληση. Ανάλυση των κοινωνικοπολιτικών όρων υπό τους οποίους εκδηλώνεται και της μορφής που προσλαμβάνει

Σύμφωνα με τη βασική αντίληψη της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας που βασίζεται στην ατομικιστική φιλοσοφική θεώρηση του ανθρώπου, η ελευθερία νοείται ως δυνατότητα κάθε πράξης το περιεχόμενο της οποίας δεν αποκλείεται από το νόμο. Η ατομική ανεξαρτησία συνιστά την «υπέρτατη πολιτική έννοια»<sup>164</sup>, τα νεωτερικά θεμέλια της οποίας ανευρίσκονται κατά ένα βασικό μέρος τους στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes. Βεβαίως, η συγκεκριμένη θεώρηση διαθέτει σημαντικές διαφορές από τη ρουσσωική, η οποία δεν ανέλαβε απλώς την ανασκευή της αλλά τη διατύπωση μιας νέας θεωρητικής πρότασης σε ό,τι η προηγούμενη πρότεινε.

Η διαφορά ανάμεσα στον Hobbes και τον Rousseau δεν θα ήταν δυνατόν να αναδειχθεί μέσα από μian ανακριβή διάκριση, κατά την οποία ο πρώτος θα θεωρείτο ως απόλυτος αρνητής της φυσικής ελευθερίας του ανθρώπου υποστηρίζοντας την εγγενή ροπή της φύσης του προς τη δουλικότητα και ο δεύτερος ως ακραίος απολογητής της ιδέας που θα κατοχύρωνε την ελευθερία του ανθρώπου αποκλειστικά στη φύση.<sup>165</sup> Παρ' όλα αυτά, μία εκ των βασικών τους διαφορών εγείρεται επί του ζητήματος του περιεχομένου που κατά την πολιτική της θεμελίωση η ελευθερία λαμβάνει. Στον *Λεβιάθαν* υποστηρίζεται η θέση,

---

μεγαλύτερη· έτσι, κάθε πολίτης μπορεί να είναι εντελώς ανεξάρτητος έναντι όλων των άλλων και εντελώς εξαρτημένος από την πολιτεία.».

164. A. Renaut, *Τι Είναι Ένας Ελεύθερος Λαός. Ρεπουμπλικανισμός ή Φιλελευθερισμός*, σ. 146.

165. Αναφορικά με τη θέση που αναδεικνύει την εγγύτητα ανάμεσα στη ρουσσωική και τη χομπσιανή σκέψη ως προς την κοινή, όπως υποστηρίζεται, ατομικιστική σύλληψη του κράτους, βλ. J.P. Steinberger, *Hobbes, Rousseau and the Modern Conception of the State*.

σύμφωνα με την οποία η ελευθερία συνίσταται στην απουσία αντίστασης, εξωτερικών δηλαδή εμποδίων στην κίνηση που μεταδίδεται στον άνθρωπο από την «ενστικτική ενόρμηση της αυτοσυντήρησης»<sup>166</sup>, κατά τη διατύπωση του Μεταξόπουλου στην εισαγωγή της ελληνικής έκδοσης, και εκδηλώνεται ως εξορθολογισμένη δράση που στοχεύει στην ικανοποίηση των ορμέφυτων υπαγορεύσεων. Με βάση τη συγκεκριμένη αντίληψη, η ελευθερία του ατόμου σε καθεστώς κοινωνικής ζωής μπορεί να νοηθεί ως το περιθώριο της ελεύθερης κίνησης και της απρόσκοπτης δράσης ανάμεσα στα όρια που τίθενται από την κοινώς αποδεκτή αρχή, σύμφωνα με την οποία ορίζονται οι επιτρεπόμενες δυνατότητες και οι απαγορεύσεις.<sup>167</sup>

Ο Rousseau διατυπώνει ένα διαφορετικό επιχείρημα στο κεφάλαιο του *Κοινωνικού Συμβολαίου* όπου αναλύονται οι όροι διαίρεσης των νόμων και αντιστοιχίζονται προς τα είδη ελευθεριών που κατοχυρώνουν. Όσον αφορά τη σχέση ανάμεσα στους πολίτες ως άτομα και του ατόμου με το κράτος, επισημαίνει ότι «η σχέση αυτή οφείλει να είναι μεταξύ των μελών όσο ελάχιστη γίνεται, και ως προς το σύνολο όσο το δυνατό μεγαλύτερη· έτσι, κάθε πολίτης μπορεί να είναι εντελώς ανεξάρτητος έναντι όλων των άλλων και εντελώς εξαρτημένος από την πολιτεία. Αυτό επιτυγχάνεται πάντα με τα ίδια μέσα, γιατί μόνο η δύναμη του κράτους διασφαλίζει την ελευθερία των μελών του. Από τη δεύτερη αυτή σχέση γεννώνται οι αστικοί νόμοι»<sup>168</sup> και καθορίζεται το αστικό δίκαιο.

Έχοντας προηγουμένως αποδείξει ότι οι θεμελιακοί πολιτικοί νόμοι ρυθμίζουν το κανονιστικό αξιολογικό και νομικό σύστημα στη βάση του οποίου ανάγεται κάθε άλλη ρύθμιση, συνάγει κατ' αντιστοιχία ότι το αστικό δίκαιο ανάγεται στο πολιτικό. Συνεπώς, η αστική ελευθερία – εκείνη που συνίσταται

166. Βλ. Αιμ. Μεταξόπουλος, «Εισαγωγή», στο T. Hobbes, *Λεβιάθαν*, σ. 47.

167. *Ο.π.*, σ. 279: «σε όσα αποσιωπά ο νόμος, οι άνθρωποι έχουν την ελευθερία να πράττουν κατά το συμφέρον τους, σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του Λόγου τους»· επίσης, στο ίδιο, σ. 285: «Όσον αφορά άλλες ελευθερίες, αυτές εξαρτώνται από τη σιωπή του νόμου. Στις περιπτώσεις όπου ο κυρίαρχος δεν έχει ορίσει κανόνα, ο υπήκοος έχει την ελευθερία να πράξει κατά την κρίση του. Αυτή η ελευθερία είναι, συνεπώς, αλλού μεγαλύτερη κι αλλού μικρότερη, άλλοτε μεγαλύτερη κι άλλοτε μικρότερη, ανάλογα με το τι θα θεωρήσει προσφορότερο ο εκάστοτε κυρίαρχος». Κύριο δικαίωμα που δεν απεμπολείται είναι της αυτοπροστασίας. Εν προκειμένω, η διαφορά με τη ρουσσική σκέψη καταφαίνεται με ευκολία, δεδομένου ότι ο Rousseau αξιολογεί ως ανώτερο εκείνο της ελευθερίας. Επί του συγκεκριμένου, βλ. ενδεικτικά J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 54.

168. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σσ. 109-110.

στην ανεξάρτητη σχέση που μπορεί να αναπτύξει εις έκαστος με κάθε ένα από τα κοινωνικά μέλη – θεμελιώνεται στο κανονιστικό πλαίσιο που ορίζει το πολιτικό δίκαιο. Με βάση την αποδοχή της συγκεκριμένης θεώρησης, που αναμφισβήτητα αναπτύσσεται στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* και έρχεται σε ρήξη με αντίστοιχες νεοφιλελεύθερες, το κράτος κατοχυρώνει το δικαίωμα στην άσκηση της κεντρικής εξουσίας έναντι των πολιτών ως μονάδων, δεν την περιορίζει σε έναν εξισορροπητικό ρόλο μεταξύ των δυνάμεων που εκδηλώνουν ελεύθερα την τάση ικανοποίησης των ατομικών τους συμφερόντων.

Στο πλαίσιο του πολιτικού συστήματος που θεμελιώνει ο Rousseau, η ατομική ελευθερία δεν νοείται – στη σχέση της προς το νόμο – ως το περιθώριο που αυτός επιτρέπει στην αυτενέργεια<sup>169</sup>, αλλά ορίζεται θετικά ως η δυνατότητα του πολιτικού σώματος στην αυτενέργεια και τον αυτοκαθορισμό με βάση τη συλλογική του βούληση. Κατά τον Neymann, «η σπουδαία συμβολή του Ρουσσώ έγκειται στην αναγνώριση του γεγονότος ότι η *volonté générale* (η γενική βούληση) δεν αποτελεί απαραίτητα το αποτέλεσμα μηχανιστικής άθροισης επιμέρους βουλήσεων»<sup>170</sup>. Συνιστά την κοινή βούληση των μελών ενός κοινωνικοπολιτικού σώματος με σταθερό ήθος και εδραία βούληση, τα οποία διαπερνούν κάθε άτομο της οργανικής του δομής ως οιονεί ζωτική ενέργεια που καθορίζει τη μορφή και τους σκοπούς του.

Η φιλελεύθερη θεώρηση περιθωριοποιεί τον παράγοντα της ηθικής αναμόρφωσης του ανθρώπου σε πολίτη εντός του κοινωνικοπολιτικού βίου και υπονομεύει την ιδέα της κοινωνίας ως κοινότητας μέσω της επίθεσης στην ιδέα του κράτους ως φορέα της κεντρικής εξουσίας. Αντιθέτως, η ρουσσωική πολιτική σκέψη συμβάλλει στην ανασυγκρότηση της ενότητας και της αποτελεσματικότητας αυτής της κρατικής εξουσίας.<sup>171</sup> Το επιτυγχάνει καθώς συλλαμβάνει το κράτος ως τον θεσμοθετημένο εγγυητή της διασφάλισης του κοινού αγαθού. Στο συγκεκριμένο καθήκον ανταποκρίνεται μέσω της διαφύλαξης του προσώπου εκ του οποίου πηγάζει η κυριαρχία και εκφράζεται η γενική βούληση αφενός, αφετέρου της εγγύησης για την εγκαθίδρυση της επιζητούμενης

169. Αυτός είναι ο κλασικός ορισμός της φιλελεύθερης, αρνητικής ελευθερίας. Σχετικά με το εννοιολογικό περιεχόμενο της αρνητικής ελευθερίας και τους όρους με βάση τους οποίους διακρίνεται από τη θετική, βλ. I. Berlin, *Τέσσερα Δοκίμια περί Ελευθερίας*, σσ. 253-332.

170. F. Neumann, *Η Έννοια της Πολιτικής Ελευθερίας*, σ. 53.

171. *Ο.π.*, *Η Έννοια της Πολιτικής Ελευθερίας*, σ. 40.

αρμονίας στη σχέση ανάμεσα στον κυρίαρχο και την κυβέρνηση, τη βούληση και τη δύναμη, τη νομοθετική και την εκτελεστική εξουσία, τελικά του δικαίου και της ισχύος.<sup>172</sup>

#### 1.4. Η γενική συνέλευση και η έννοια του νόμου

Η πράξη της κοινωνικής συνένωσης ταυτίζεται στη ρουσσική σκέψη με την πράξη της πολιτικής συγκρότησης του κυρίαρχου σώματος, ενός ηθικού και συλλογικού σώματος «που αποτελείται από τόσα μέλη όσες και οι ψήφοι της συνέλευσης. Από την ίδια αυτή πράξη, το σώμα αποκτά την ενότητά του, το κοινό του εγώ, τη ζωή και τη βούλησή του», όπως διατυπώνεται στο έκτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου του *Κοινωνικού Συμβολαίου*. Η σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου συνδέεται άρρηκτα με τη θεμελίωση της πηγής της κυριαρχίας στο λαό και την αναγνώριση του δικαιώματος άσκησης της με τη διενέργεια λαϊκών συνελεύσεων, όπου οι αποφάσεις πρόκειται να λαμβάνονται πάντοτε με βάση την αρχή της πλειοψηφίας και να αποτυπώνονται υπό μορφή νόμου. Επί τη βάση αυτής, λοιπόν, θεμελιώνεται η ασφαλής διατύπωση της γενικής βούλησης στο πλαίσιο των γενικών λαϊκών συνελεύσεων. Οι ενέργειες του πολιτικού σώματος μπορούν έτσι να ρυθμίζονται με κριτήριο τις δικές του βουλήσεις, στο πλαίσιο λαϊκών συνελεύσεων των μελών του κατά τις οποίες η ψηφοφορία θα αναδεικνύει το περιεχόμενο της γενικής βούλησης και η στενή απόκλιση των μειοψηφιών από την πλειοψηφία την ισχύ της.<sup>173</sup>

Ο Rousseau συντάσσεται ιδεολογικά υπέρ της διαμόρφωσης ενός κράτους στο οποίο η πολιτική ελευθερία κάθε μέλους του πρόκειται να αποτελεί θεμελιώδη αρχή οργάνωσης της κοινωνικοπολιτικής πρακτικής. Στη μείζονα όμως πραγματεία του περί πολιτικής θεωρίας, στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ο τρόπος με

172. Αναφορικά με τη θέση, σύμφωνα με την οποία προϋποτίθεται η συνέργεια βούλησης και δύναμης για την κατοχύρωση της ελευθερίας στην πράξη, βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σσ. 111-112. Σύμφωνα με τον Κ. Ψυχοπαίδη, στην *Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη*, σ. 53, η διάκριση των εξουσιών βασίζεται στην ιδέα περί αναγκαιότητας στη συνέργεια της γενικής βούλησης με τη συντεταγμένη κυβερνητική ισχύ που θα εκτελεί με αποφασιστικότητα, σταθερότητα και αποτελεσματικότητα τους γενικούς νόμους επί του πεδίου που διαμορφώνουν οι συγκριμένες απαιτήσεις της πραγματικότητας.

173. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 173: «Όσο περισσότερο επικρατεί αρμονία στις συνελεύσεις, δηλαδή όσο περισσότερο οι απόψεις προσεγγίζουν την ομοφωνία, τόσο περισσότερο η γενική βούληση επικρατεί».

τον οποίο προβλέπεται η άσκηση της κυριαρχίας περιορίζεται φαινομενικά στα στενά όρια του δικαιώματος εκφοράς δημοσίου λόγου στη γενική συνέλευση. Αυτή άλλωστε είναι η μόνη συνθήκη υπό την οποία ο λαός ασκεί την κυριαρχία του επιλέγοντας επάνω στο καταστατικό χάρτη της νομικοπολιτικής του ζωής.<sup>174</sup>

Στο τρίτο κεφάλαιο του δευτέρου βιβλίου<sup>175</sup> διατυπώνεται με σαφήνεια η πρόταση οι πολίτες να συνέρχονται στη γενική συνέλευση προκειμένου να ασκήσουν το κυριαρχικό τους δικαίωμα έχοντας ενημερωθεί επαρκώς για το επίδικο ζήτημα, αλλά χωρίς προηγουμένως να έχουν συνεννοηθεί μεταξύ τους, ώστε να αποκλείεται ο κίνδυνος διαμόρφωσης ομάδων κοινών συμφερόντων εντός του πολιτικού σώματος. Τούτη η πρόταση διατυπώνεται σε σχέση με μια από τις εντονότερες ανησυχίες του όσον αφορά την κοινωνικοπολιτική πρακτική: Το σχηματισμό επιμέρους ομάδων εντός του συνόλου, το σχηματισμό οιονεί καρκινικών μορφωμάτων που θα διέφθειραν προοδευτικά και μέχρι την οριστική του διάλυση τον κοινωνικό οργανισμό. Η γενική βούληση είναι αναγκαίο να εκφράζεται ακέραιη και να αποτυπώνεται σε νόμους οι οποίοι, καθώς λειτουργούν στην υπηρεσία του γενικού συμφέροντος, συμβάλλουν στην ενίσχυσή της.<sup>176</sup> Στην αμφιβολία αυτή βασίζεται η επιφυλακτικότητά του απέναντι σε κάθε είδους επιμέρους ενώσεις, καθώς στους κόλπους τους διαμορφώνεται μια κοινή βούληση ανάμεσα στα μέλη της, γενική προς αυτά και ειδική σε σχέση με τη γενική του πολιτικού σώματος.

---

174. *Ο.π.*, σσ. 87-91: Ο Rousseau διατυπώνει το επιχειρήμα που υποστηρίζει το γενικό χαρακτήρα της γενικής βούλησης. Εφόσον ο νόμος αποτελεί το ρητά διατυπωμένο περιεχόμενο της γενικής βούλησης, δεν είναι δυνατόν να μη φέρει στο πνεύμα του τα βασικά γνωρίσματά της, ένα εκ των οποίων είναι ο γενικός χαρακτήρας της. Όταν συναρθρώνεται το πολιτικό σώμα προς διαβούλευση και ψήφιση νόμων, ασκώντας την κυριαρχία του, την ασκεί ως συντεταγμένο όλον επί του ιδίου του εαυτού του, με γνώμονα την κοινή και αμοιβαία μεταξύ των μερών του αρχή της δικαιοσύνης. Όταν από τη φύση του ένα επιμέρους ζήτημα δεν αφορά την ικανοποίηση του γενικού αιτήματος περί κοινού συμφέροντος, η αρχή δικαίου της γενικής βούλησης κρίνεται αναρμόδια στη θέση του οδηγητικού νήματος προς μια δίκαιη απόφαση. Το επιμέρους ζήτημα προκαλεί τον επιμερισμό του όλου διακρίνοντας το υποκείμενο από το αντικείμενο της κρίσης, έχοντας διαρρήξει τη σχέση κοινού συμφέροντος που τους συνέτασσε (βλ., επίσης, σ. 88: «όταν μάλιστα ισχυρίζομαι ότι το αντικείμενο των νόμων είναι πάντοτε γενικό, εννοώ ότι ο νόμος αντιμετωπίζει τους μεν υπηκόους σαν σώμα, τις δε πράξεις εν αφαιρέσει των επιμέρους διαφορών»). Επί του συγκεκριμένου ζητήματος, βλ. την κριτική που ασκεί στον Rousseau ο Σωτήρης Βανδώρος στο *Σιωπηλό Βλέμμα*, σσ. 279-283.

175. *Ο.π.*, σσ. 77-79.

176. Βλ. B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, σ. 38: Ο Rousseau διατυπώνει τη θέση ότι ο ίδιος ο νόμος είναι αναγκαίο να δημιουργείται γεννημένος από το κοινωνικό πνεύμα της γενικής βούλησης και να θέτει ως βασικό του στόχο την ενίσχυσή του.

Είναι, λοιπόν, η απρόσκοπτη και άμεση έκφραση της γενικής βούλησης εκείνο που επιθυμεί να διαφυλάξει ο Rousseau στη διενέργεια των διαβουλεύσεων. Τον ίδιο σκοπό καλούνται να υπηρετήσουν τα επιχειρήματα που διατυπώνονται προς υπεράσπιση του περιορισμού των μακρών διαβουλεύσεων μεταξύ των πολιτών κατά συνελεύσεις. Θεωρείται προτιμότερο για την απρόσκοπτη, άμεση και ορθή έκφραση της γενικής βούλησης να μην περιλαμβάνεται η διαδικασία της μακράς διαβούλευσης, αλλά να περιορίζεται στην ψήφιση νόμων και στη συγκατάθεση ή άρνηση διά της σιωπής. Δεδομένης άλλωστε της δυνατότητας των ανθρώπων μιας κοινωνίας να αναπτύσσουν την ιδιότητα της ευθυκρισίας ως απόρροια της ακρόασης της κοινής ηθικοπολιτικής τους συνείδησης, η διαδικασία της υπερβολικής διαβούλευσης για την ανάδειξη του κοινού συμφέροντος κρίνεται άσκοπη, αν όχι επικίνδυνη. Είναι επιπλέον τόσο σαφή τα γενικού χαρακτήρα αιτήματα που οφείλει να θέτει η γενική βούληση, ώστε οποιαδήποτε λεπτή επεξεργασία σε τεχνοκρατικό επίπεδο θα εξυπηρετούσε κυρίως ατομικές σκοπιμότητες.<sup>177</sup> Συνεπώς, ως μόνη πράξη κυριαρχίας ο Rousseau αναγνωρίζει τη θέση νόμου διά της ψήφισής του από την πλειοψηφία, όχι τη διατύπωσή του. Η τελευταία είναι αρμοδιότητα του νομοθέτη, ζήτημα το οποίο θα αναλυθεί αμέσως παρακάτω.

Προτού όμως το ενδιαφέρον στραφεί στην ανάλυση της έννοιας του νομοθέτη, χρειάζεται να φωτιστούν περισσότερες πτυχές της σχέσης ανάμεσα στην ατομική και τη συλλογική ελευθερία, ενός εκ των κεντρικών ζητημάτων του κεφαλαίου. Συνεχίζουμε από την παραδοχή ότι η πραγματική ελευθερία των πολιτών αποτελεί νομιμοποιητικό όρος κάθε πολιτικού καθεστώτος. Εντούτοις, το πρόβλημα που εγείρεται σε σχέση με την εφαρμογή της αρχής της πλειοψηφίας

---

177. Η ρουσσική θέση απευθύνεται μάλλον στη σχέση ανάμεσα στη ρητορική και τη διαλεκτική, με τη λογικοφιλοσοφική τους έννοια. Ο δημόσιος δημοκρατικός λόγος είναι αναγκαίο να εκφέρεται επί τη βάσει της διατύπωσης λογικών επιχειρημάτων που θέτουν στην κρίση των συμβαλλομένων κάθε άποψη που κατατίθεται προς συζήτηση στη γενική συνέλευση. Σε τούτο το αυστηρά προσδιορισμένο (ως προς τη μορφή του) κανονιστικό πλαίσιο ο ρητορικός λόγος εκπίπτει και μόνον εκείνος που βασίζεται στον ορθό λόγο έχει πολιτικό αντίκρισμα. Δεδομένου ότι κατά τις απαρχές της κοινωνικοπολιτικής συγκρότησης το άτομο δεν διαθέτει ούτε υψηλή λογική ικανότητα, ούτε έχει καλλιεργήσει ως μέρος της ιδιοσυγκρασίας του το γνώρισμα του κοινού λόγου με τους υπόλοιπους συμβαλλομένους, ελλείψει του ενστίκτου κοινωνικότητας, στερείται των ψυχονοητικών προϋποθέσεων κατανόησης της σημασίας μιας άρτια οργανωμένης πολιτικής συγκρότησης. Το κενό αυτό, σύμφωνα με τη ρουσσική εξήγηση, συμπληρώνει η παρουσία του νομοθέτη. Για μια κριτική στον Rousseau επί του συγκεκριμένου ζητήματος βλ. στο M. Canovan, "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics", *Journal of Politics*, 45, 2 (1983), 286-302.

για τη λήψη αποφάσεων κατά τις λαϊκές συνελεύσεις μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: Με ποιον τρόπο κάθε πολίτης είναι ελεύθερος, όταν καλείται να συγκατατεθεί στην αποδοχή αποφάσεων, υπέρ των οποίων δεν έχει ψηφίσει; Πώς με άλλα λόγια δύναται να διατηρήσει την ελευθερία του, όταν η θέση που ελεύθερα επέλεξε να εκλέξει απορρίπτεται από την πλειοψηφία των μερών του σώματος, με αποτέλεσμα την επιβολή μια άλλης στον ίδιο; Καθώς η εκλογή ενός νόμου καθορίζεται από την πλειοψηφική υπερψήφιση ή καταψήφισή του, πώς διασφαλίζεται η θεμελιώδης συνθήκη του κοινωνικού συμβολαίου, σύμφωνα με την οποία ο καθένας παραχωρώντας τη δύναμη και την ελευθερία του στο σύνολο «θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν», υπαγόμενος στην αρχή του νόμου που καταψήφισε;

Ο Rousseau αναγνωρίζει το ανωτέρω πρόβλημα ως κενό νοήματος κρίνοντας ότι δεν έχει τεθεί μέχρι στιγμής υπό τους ορθούς όρους. Πιο συγκεκριμένα, αναιρεί την προϋπόθεση ότι οι νόμοι που καταψηφίζει κάποιος προέρχονται από τη βούληση αντιτίθεται προς τη δική του. Ο φιλόσοφος αποδέχεται την ανεξάρτητη και ατομική φύση του ανθρώπου, συνεπώς και τον φιλο-ατομικό προσανατολισμό της βούλησής του. Με την πράξη της σύναψης του συμβολαίου, ωστόσο, επισημαίνει τη μετάβαση του ανθρώπου από τη φυσική στην τεχνητή πολιτική κατάσταση και τον επαναπροσδιορισμό του περιεχομένου της ελευθερίας του. Ως πολιτική ελευθερία, βεβαίως, δεν ορίζεται το «απεριόριστο δικαίωμα σε όσα του αρέσουν και μπορεί να αποκτήσει»<sup>178</sup>, αλλά το δικαίωμα σε όσα από τη φύση του έχει ανάγκη και όσα ο κυρίαρχος δικαίως του νείμει. Ως εκ τούτου, δεδομένου ότι ο νόμος συνιστά την εφαρμογή της γενικής βούλησης που είναι σταθερή ως προς το αντικείμενό της, δηλαδή το κοινό γενικό συμφέρον, η υπαγωγή σε αυτόν συνιστά αναγκαίο όρο της πολιτικής ελευθερίας και των προϋποθέσεων επίτευξης του κοινού συμφέροντος.

Κατά τη ρουσσική διατύπωση, «όταν προτείνεται ένας νόμος στη συνέλευση του λαού, η ερώτηση δεν είναι ακριβώς αν αποδέχονται την πρόταση ή την απορρίπτουν, αλλά αν συμφωνεί ή όχι με τη γενική βούληση, που είναι η δική τους»<sup>179</sup>.

178. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 67.

179. *Ο.π.*, σ. 175.



Στην ερώτηση αναφορικά με τον τρόπο και τα κριτήρια με βάση τα οποία διαπιστώνεται από επιμέρους άτομα κατά πόσο μια πρόταση συμφωνεί με τη γενική βούληση, με ποιον τρόπο, δηλαδή, αφομοιώνεται η γενική βούληση από τα άτομα προσιδιάζοντας στην ιδιοσυγκρασία τους, η απάντηση του Rousseau θα μπορούσε να είναι η ακόλουθη: Η αφομοίωση των κριτηρίων που είναι σύμφωνα με τη γενική βούληση από τα επιμέρους άτομα είναι δυνατή. Κάτι τέτοιο πραγματοποιείται με την παραχώρηση της ελευθερίας και της δύναμης ενός εκάστου στην εξουσία του κυριάρχου και επιτυγχάνεται με την κατάθεση της ομολογίας πίστεώς του σε τούτη την ένωση και στους σκοπούς της. Το άτομο, αποκαθαρμένο από τη φιλαυτία του, αισθάνεται ελεύθερο και δυνατό ως ισότιμο μέλος μιας ελεύθερης και ισχυρής συλλογικής κοινωνικοπολιτικής οντότητας, στους κόλπους της οποίας κατοχυρώνει ως δυνατότητα άσκησης της κυριαρχίας στο μερίδιο που του αναλογεί τη δυνατότητα αυτοκαθορισμού, και φέρει το καθήκον της υπακοής.<sup>180</sup> Ευρισκόμενος σε μια τέτοια ηθικοπνευματική κατάσταση, ο άνθρωπος δεν σκέφτεται ούτε αποφασίζει και πράττει πρωτίστως ως άτομο, αλλά ως πολίτης. Οι ηθικές του αξίες και οι θεωρητικές του προκείμενες προσανατολίζουν ορθολογικά τη βούλησή του προς τη συντήρηση και την ευημερία του σώματος στο οποίο ανήκει. Ο λόγος είναι ότι κατ' αυτόν τον τρόπο συλλαμβάνει ψυχολογικά ως κοινωνικό μέλος την προσωπική του ύπαρξη και αναγνωρίζει ως απώτατος σκοπό και ανώτερο αγαθό του το κοινό αγαθό.

Η ανάλυση έχει φθάσει στο σημείο κατά το οποίο μπορεί να υποστηριχθεί ότι αναδεικνύεται η σημασία της ηθικοπολιτικής συνείδησης του πολίτη ως παράγοντα ορθής διαμόρφωσης της γενικής βούλησης. Η συνείδηση του πολίτη αποτελεί ό,τι έχει περιγραφεί στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* με τον γενικό όρο «τέταρτο είδος νόμων» και συνιστά, κατά τον Rousseau, «το αληθινό σύναγμα του κράτους», την αρχή που εμφυσά την πνοή της στο πνεύμα των πολιτών ως εγγενής παράγων συγκρότησης της κοινωνικοπολιτικής τους ταυτότητας. Είναι η ηθικοπολιτική του συνείδηση που διαμορφώνεται από τα ήθη, τα έθιμα και κατά κύριο λόγο από την κοινή γνώμη, αλλά εδράζεται στο φυσικό του ηθικό ένστικτο.

Αν επιχειρούσαμε να επιχειρήσουμε έναν πρόχειρο ορισμό της πολυσήμαντης έννοια της συνείδησης, πρώτον, ως την ικανότητα του ανθρώπου

180. Βλ. T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, σσ. 79-80.

να διαμορφώνει ορισμένη γνώση για τον εαυτό του και για ό,τι δεν περιλαμβάνεται στον εαυτό, εντοπίζοντας την ειδοποιό του διαφορά (αυτοσυνειδησία) και, δεύτερον, ως την ικανότητα του ανθρώπου (έμφυτη ή επίκτητη) να ενεργεί με γνώμονα ορισμένους ηθικούς κανόνες, αναφορικά με την περίπτωση της συνείδησης του πολίτη θα μπορούσαμε να επισημάνουμε τα εξής: Τούτη η συνείδηση είναι αναγκαίος όρος δυνατότητας απόκτησης της πολιτικής ταυτότητας και ο πλέον σημαντικός, καθώς προϋποτίθεται των υπολοίπων ως πρώτο αίτιο.<sup>181</sup>

Οι κανόνες βάσει των οποίων διαμορφώνεται το περιεχόμενο της ηθικοπολιτικής συνείδησης αποδίδουν και την ιδιαίτερη φυσιογνωμία στο πρόσωπο που την αναπτύσσει, στον πολίτη ως άτομο και ως κοινωνικό μέλος. Υπό συνθήκες κοινωνικοπολιτικής ελευθερίας, ισότητας, ενότητας και ειρήνης, τα κοινωνικά μέλη με τα απλά τους ήθη θα ήταν αρκετό να επικαλούνται την ορθοφροσύνη τους, την κοινή λογική που τους χαρακτηρίζει, προκειμένου να λαμβάνουν τις σωστές αποφάσεις για την οργάνωση και διατήρηση ενός καλού επιπέδου στον κοινωνικοπολιτικό τους βίο. Εντούτοις, η ορθοφροσύνη των μελών μιας κοινωνίας δεν θα λειτουργούσε ως επαρκής όρος συμφωνίας τους στη λήψη αποφάσεων εξίσου αποτελεσματικά σε μια κοινωνία όπου από τα μέλη της απουσίαζαν τα στοιχειώδη κοινά σημεία αναφοράς. Η ανάγκη για την άμβλυνση των αντιθέσεων που αναπόδραστα προκύπτουν εξαιτίας της διαφορετικής ιδιοσυγκρασίας των κοινωνικών μελών,<sup>182</sup> καθώς επίσης και η φυσιολογική αδυναμία του λαού στο σύνολό του να διαθέτει σε κάθε περίπτωση και στον υψηλότερο δυνατό βαθμό τη συγκέντρωση και την ειδική γνώση που προϋποτίθενται για την εκπόνηση μιας άρτιας νομοθετικής εργασίας, αναδεικνύει

181. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. IV, σ. 119 [OC, 598]: «Υπάρχει, λοιπόν, στο βάθος της ψυχής μία έμφυτη αρχή δικαιοσύνης και αρετής που με βάση αυτή, παρά τις προσωπικές μας αρχές, κρίνουμε τις πράξεις μας και τις πράξεις των άλλων ως καλές ή κακές. Στην αρχή αυτή δίνω το όνομα συνείδηση». Στο ίδιο σημείο γίνεται λόγος για «ηθικό ένστικτο» των ανθρώπων.

182. Η κοινή φύση που μοιράζονται όλοι οι άνθρωποι, το γεγονός ότι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι και διαμορφώνονται από τα ίδια αισθήματα δεν οδηγεί αυταπόδεικτα στο συμπέρασμα ότι η ανάπτυξη της συνείδησης, των ηθών και του τρόπου με τον οποίο ανοίγονται στην πραγματικότητα ακολουθεί σε κάθε περίπτωση και για όλους την ίδια πορεία, με τα ίδια ακριβώς αποτελέσματα. Ωστόσο, με την ίδια επιτακτικότητα που η φύση τού θέτει την αποδοχή της ανομοιότητας θέτει, σύμφωνα με τον Rousseau, και την αποδοχή της ισότητας. Η τελευταία αποτελεί φυσική σταθερά, με αποδεικτική ισχύ ανάλογη του γεγονότος ότι ο άνθρωπος είναι δίποδο και διαθέτει εσωτερικά όργανα. Συνεπώς, η παραβίασή της συνιστά παρά φύσιν πράξη.

τη λύση, αφενός του νομοθέτη ως του προσώπου που καλείται να διαμορφώσει τον κοινό τόπο των συμβαλλομένων σε νομικό επίπεδο επί τη βάσει του ηθικού τους ενστίκτου, αφετέρου της κυβέρνησης ως οργάνου επιφορτισμένου με το καθήκον επιβολής της εκτέλεσης των νόμων.

Κάνοντας λόγο για τον νομοθέτη ο Rousseau αναγνωρίζει ως λανθάνον αλλά βασικό καθήκον του τη διαμόρφωση του λαϊκού πολιτικού ήθους, κατ' αναλογία προς την ιδιοσυγκρασία του λαού. Για το λόγο αυτό κάθε νομοθετικό σύστημα απαιτείται να επιτελεί τον ρόλο του, δηλαδή να τίθεται στην υπηρεσία της διασφάλισης της ελευθερίας και της ισότητας των πολιτών, προσαρμοσμένο στον χαρακτήρα τις κοινωνίας που οργανώνει.<sup>183</sup> Επισημαίνει συγκεκριμένα ότι «ο Νομοθέτης είναι αυτός που, όπως ρητά αναφέρεται, χάρις στην υπέρτερη διάνοιά του συγκροτεί το κράτος, δίνει τους πρώτους νόμους του και προνοεί για τους κανόνες λειτουργίας του, κάτι που το προϋπάρχον «τυφλό πλήθος» το οποίο μετατρέπει σε λαό δεν θα μπορούσε χωρίς εξωτερική καθοδήγηση να συλλάβει»<sup>184</sup>.

Από τους πρώτους νόμους που καλείται να δώσει, σύμφωνα με την παραπάνω διατύπωση, εξέχουσα σημασία έχουν εκείνοι που ανταποκρίνονται στον πρώτο νόμο της ανθρώπινης φύσης, δηλαδή στη μέριμνα για την αυτοσυντήρηση. Ανατρέχοντας στο δεύτερο κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας* του Spinoza, διαβάζουμε επί του θέματος: «Συνεπώς, με τον όρο δίκαιο της φύσης, εννοώ τους ίδιους τους νόμους ή κανόνες της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα, δηλαδή την ίδια την δύναμη της φύσης. Γι' αυτό και το φυσικό δίκαιο ολόκληρης της φύσης και, κατά συνέπεια, του κάθε ατόμου εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του. Κατά συνέπεια, οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρη στους νόμους της φύσης του, το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δικαίου της φύσης· και έχει μέσα στην φύση τόσο δίκαιο όση έχει και δύναμη».<sup>185</sup> Παρόμοια θέση είχε υποστηριχθεί πολύ νωρίτερα από ορισμένους εκπροσώπους της σοφιστικής κίνησης, κατά τρόπο διαφορετικό βεβαίως, σε βαθμό που η ομοιότητα να δημιουργεί απλώς τους δεσμούς μιας εκλεκτικής

183. Βλ. J.-J. Rousseau, *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 106 [OC, 391].

184. Βλ. Σ. Βανδώρος, *Σιωπηλό βλέμμα*, σ. 302.

185. Βλ. B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, σ. 99.

συγγένειας ανάμεσα στη σοφιστική και τη σπινοζική σκέψη σε σχέση με το ζήτημα.<sup>186</sup>

Κατά τη διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στη σκέψη του Spinoza και του Rousseau στη θεώρηση της ελευθερίας, είναι δυνατόν να εντοπιστεί κοινός τόπος μέσω των εννοιών της αυτάρκειας, της αυτοδυναμίας και του αυτοελέγχου κατά τη σύνδεση του περιεχομένου του ανωτέρω παραθέματος με εκείνο που στον *Αιμίλιο* περιγράφει την αυτοδυναμία και τον αυτοκαθορισμό ως έννοιες ορίζουσες την ελευθερία.<sup>187</sup> Το θεωρητικό σχήμα της ρουσσωικής θεώρησης, καθώς συμπλέκει το δίκαιο με τη δύναμη και τη φυσική τάξη των πραγμάτων, προσγραιο στον άνθρωπο τη δυνατότητα εκδίπλωσης ορθολογικής σκέψης. Προϋποθέτει δηλαδή τη δυνατότητα κατανόησης ότι η άσκηση της γυμνής ισχύος, που υποτίθεται πως ταυτίζεται με το δίκαιο, μακροπρόθεσμα θα οδηγήσει και τον ίδιο σε μια προβληματική κατάσταση, δεδομένου ότι οι κοινωνικές σχέσεις που βασίζονται στη βία διαφθείρουν αναπόδραστα την κοινωνική συνένωση. Στο σχήμα η επίλυση του προβλήματος ανατίθεται στον νομοθέτη. Το γεγονός ίσως πως δεν λειτουργεί κατά τρόπο όμοιο με εκείνο του σχήματος που συνέθεσε ο Spinoza εξηγείται μάλλον από τη ρουσσωική θέση ότι η ισχύς απορρέει από το δίκαιο και όχι το αντίστροφο. Αν το δίκαιο εδράζεται στο Θεό,<sup>188</sup> τότε το αγαθό και όχι η ισχύς είναι η πηγή του.

186. Βλ. Β. Κύρκος, «Η Θεωρία του Φυσικού Δικαίου στην Αρχαία Σοφιστική και στο Σπινόζα», στο *Πρακτικά Α' Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας: Φιλοσοφία και Πολιτική*, σσ. 305-315.

187. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. II, σ. 98 [OC, IV, 308]: «Η ελευθερία σου, η ισχύς σου, εκτείνονται μόνο όσο και οι φυσικές σου δυνάμεις, κι όχι πέραν αυτών. [...] Ο μόνος που πράττει σύμφωνα με τη θέλησή του είναι εκείνος που δεν έχει ανάγκη γι' αυτό να προσθέσει τα χέρια κάποιου άλλου στην άκρη των δικών του: επομένως, το κυριότερο από όλα τα αγαθά δεν είναι η εξουσία αλλά η ελευθερία. Ο αληθινά ελεύθερος άνθρωπος δεν θέλει παρά μονάχα ό,τι μπορεί και κάνει ό,τι του αρέσει, ιδού το βασικό μου αξίωμα». Επίσης, στο ίδιο, σ. 108 [OC, IV, 586]: «η ελευθερία μου συνίσταται σ' αυτό ακριβώς, στο ότι δεν μπορώ να θέλω παρά μόνο αυτό που είναι κατάλληλο για εμένα ή που εγώ εκτιμώ ότι είναι, χωρίς τίποτα ξένο να μου το καθορίζει». Βλ., επίσης, T.H. Green., *Lectures on the principles of Political Obligation and Other Writings*, σ. 55.

188. Για τη ρουσσωική οπτική στο ζήτημα της σχέσης μεταξύ νόμου και Θεού, βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βιβλ. II, κεφ. 7. Το συμπέρασμα που μπορεί να εξαχθεί είναι ότι ο Rousseau, παρά την αναφορά του στο προηγούμενο κεφάλαιο, δεν αποδίδει στον Θεό το ρόλο του υπερκόσμιου νομοθέτη, παρά το γεγονός ότι κάνει αναφορά στην «παγκόσμια δικαιοσύνη που απορρέει από τον λόγο». Στο υπό εξέταση κεφάλαιο περιγράφει τον άνθρωπο ως ανέτοιμο να υποτάξει τον εαυτό του στο ζυγό του νομικού περιορισμού, ιδίως στη φυσική κατάσταση. Συνεπώς, ό,τι προϋποτίθεται του νομικού τρόπου οργάνωσης του βίου και σε ό,τι αυτός καταλήγει είναι ο ανθρωπολογικός ανακαθορισμός του ατόμου «από μωρό και περιορισμένο ζώο» σε «νοήμον ον και άνθρωπο» κατά τη μετάβαση στον κοινωνικοπολιτικό βίο, με βάση τα αίτια που έχουν ήδη περιγραφεί.

### 1.5 Η λειτουργία της κυβέρνησης

Στο εισαγωγικό μέρος του *Κοινωνικού Συμβολαίου* ο Rousseau υποδεικνύει ως κεντρικό θέμα της πραγματείας την αναζήτηση ενός νόμιμου και ασφαλούς κανόνα διακυβέρνησης [administration] στην πολιτική οργάνωση της κοινωνίας, «εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως είναι και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν».<sup>189</sup> Εκ προοιμίου λοιπόν αποσαφηνίζει το ενδιαφέρον του για την κατοχύρωση των βασικών στοιχείων της ανθρώπινης φύσης υπό την ισχύ των αρχών ενός συστήματος πολιτικού δικαίου. Μέσω των επιχειρημάτων και των θέσεών του προβάλλει την κυριαρχία της γενικής βούλησης και την αμοιβαία υπακοή στο νόμο ως λύση στο πρόβλημα της σύζευξης του ατομικού και του συλλογικού. Τον απασχολεί ιδιαίτερα όμως ο τρόπος εφαρμογής των αντικειμένων της γενικής βούλησης στις συγκεκριμένες συνθήκες του πρακτικού βίου. Ενδιαφέρεται για τον εντοπισμό της δύναμης που θα μεταδώσει την κίνηση από το θεωρητικό επίπεδο της βούλησης στο πρακτικό επίπεδο της εκτέλεσης. Το σύστημα μετάδοσης αυτής της κίνησης αποτελεί η κυβέρνηση.

Το δικαίωμα της αυτοκυριαρχίας του λαού απορρέει από τη φυσική τάξη των πραγμάτων – που ορίζει στο ελεύθερο πρόσωπο τη δυνατότητα αυτοκυριαρχίας του – και κατοχυρώνεται θεσμικά από τη θεμελιωτική πράξη της κοινωνικο-πολιτικής του συγκρότησης, το κοινωνικό συμβόλαιο. Μέσα από την τήρηση και την εφαρμογή των όρων του διασφαλίζεται η εκπλήρωση των αιτημάτων της γενικής βούλησης, δηλαδή της ελευθερίας καθενός από τους πολίτες, της ισότητας μεταξύ τους και της ευημερίας του συνόλου που συνθέτουν, με εγγυήτρια δύναμη τη δημόσια ισχύ. Δεδομένου ωστόσο του γενικού χαρακτήρα των κυριαρχικών πράξεων, ενός χαρακτήρα που απορρέει από τους όρους του συμβολαίου, η επίβλεψη της εκτέλεσης των νόμων και η ρύθμιση συγκεκριμένων ζητημάτων που ανακύπτουν πολλές φορές κατ' εξαίρεση του κανόνα βεβαιώνουν την ανάγκη ύπαρξης ενός σώματος επενδυμένου με τη δημόσια ισχύ και επιφορτισμένου με επιτελεστικά καθήκοντα.<sup>190</sup> Αναδεικνύεται έτσι η σημασία της εγκαθίδρυσης μιας

189. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 47 [OC, III, 351].

190. «Το δημοκρατικό ιδεώδες του πατριωτισμού και της ισότητας δεν μπορεί κατά τον Μοντεσκιέ να πραγματωθεί παρά μόνο στο βαθμό που υπάρχουν πολιτικές εγγυήσεις για μια ανεπηρέαστη εφαρμογή των νόμων», και στην κατοχύρωση τους συμβάλλει σημαντικά η

κυβέρνησης ως ενδιάμεσου οργάνου ανάμεσα στον κυρίαρχο και τα μέλη του, με σκοπό την αρμονική συνέργεια του ηθικού αιτίου της βούλησης και του πρακτικού της εκτέλεσης στην πολιτική εξουσία, την εύτακτη σύνδεση της νομοθετικής με την εκτελεστική δύναμη για την ομαλή λειτουργία του κράτους.<sup>191</sup>

Αυτή, λοιπόν, είναι η πρόταση του Rousseau για τη διευθέτηση του πολιτικού ζητήματος της μετάβασης από το γενικό στο ειδικό, από τον κανόνα στην εφαρμογή του, από την κανονιστική αρχή στη συγκεκριμένη ρύθμιση που περιλαμβάνει όλες τις πρακτικές παραμέτρους του επιστητού που διέπει. Χαρακτηριστικό και σημαντικό για τον ίδιο παράδειγμα τέτοιων παραμέτρων

---

λειτουργία της εκτελεστικής εξουσίας. Η κυβέρνηση, ως φορέας της εκτελεστικής εξουσίας του κράτους και διαχειριστής της δημόσιας ισχύος, υπόκειται στην κυρίαρχη εξουσία του λαού επιτελώντας το έργο της κατά το δυνατόν πληρέστερης πραγμάτωσης του γενικού περιεχομένου της βούλησής του, δηλαδή της ακριβέστερης εφαρμογής του γενικού πνεύματος του νόμου, στην πρακτική κοινωνικοπολιτική ζωή. Για το παράθεμα, βλ. Ch.-Louis de Secondat Montesquieu, *Το Πνεύμα των Νόμων*. Επίσης, βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη*, σσ. 52-54 (και για τον ορισμό της κυβέρνησης, σ. 54).

191. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 111 [OC, III, 395]. Στο εύλογο ερώτημα που μπορεί να αναδυθεί μέσα από την εξέταση των λόγων για τους οποίους δεν είναι δυνατή, σύμφωνα με την ανωτέρω διατύπωση, η αρμονική διαπλοκή του ηθικού αιτίου της βούλησης και του πρακτικού της εκτέλεσης επί του ίδιου προσώπου, του κυρίαρχου, μια έγκυρη απάντηση θα μπορούσε να καθορίζει τον φυσικό εγωισμό και τις επιδεκτικές σε βελτίωση αλλά πάντοτε ατελείς ψυχικές και πνευματικές δυνατότητες του ανθρώπου ως βασικούς όρους επιβεβαίωσης τούτης της αδυναμίας. Οι άνθρωποι, ανεξαρτήτως των ρητών τους προθέσεων, επιλέγουν κυρίως να αφοσιώνονται στις ιδιωτικές τους υποθέσεις παραμελώντας τα πολιτικά καθήκοντα που απορρέουν από το δικαίωμα της αυτοκυριαρχίας. Εν τωιαύτη περιπτώσει, η εκλογή εκπροσώπων για τη διευθέτηση των κοινών τους δημόσιων υποθέσεων είναι η λύση στην οποία καταφεύγουν, θέτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο σε κίνδυνο έναν από τους βασικούς όρους υπό τους οποίους αποτελούν αυτόνομο πολιτικό σώμα: τη δυνατότητά τους στην απόλυτη αυτοκυριαρχία. Η δυνατότητα αυτοκυριαρχίας του λαού ως αυτόκλητο πολιτικό δικαίωμα του λαού στον αυτοκαθορισμό του διατηρείται από το νόμιμο κάτοχο του υπό τον όρο ότι δεν παραιτείται από το καθήκον να το υπηρετεί. Η ίδρυση κυβερνητικού σώματος θέτει πράγματι σε κίνδυνο την κατοχή του από το νόμιμο κυρίαρχο (βλ. J.C. Friedrich, *Man and his Government. An Empirical Theory of Politics*, σ. 303). Εντούτοις, ο ίδιος μπορεί να το διασφαλίσει μέσω της περιφρούρησης της ακεραιότητας της κυριαρχίας διά της άρνησης να την παραχωρήσει. Ό,τι δύναται να εκχωρήσει χωρίς να θέσει σε σοβαρό κίνδυνο τη δυνατότητά του στον αυτοπροσδιορισμό είναι η δημόσια ισχύς, εκχώρηση που υπό μία έννοια ενισχύει τη δυνατότητα επιβολής δικαίου στο κράτος, δεδομένου ότι μια συντεταγμένη δύναμη επιτελεί το καθήκον της διασφάλισης των αρχών πολιτικού δικαίου διά της επιβολής της πολιτικής υποχρέωσης για υποταγή σε αυτό (βλ. J.C. Friedrich, *Man and his Government. An Empirical Theory of Politics*, σ. 391 και σποραδικώς). «Οι βουλευτές του λαού δεν είναι, λοιπόν, ούτε μπορούν να είναι οι αντιπρόσωποί του· δεν είναι παρά οι επίτροποί του και δεν μπορούν να αποφασίσουν τίποτα οριστικό. Κάθε νόμος τον οποίο δεν έχει επικυρώσει ο λαός ως πρόσωπο είναι άκυρος, δεν είναι νόμος» (βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 160). Για μια τεκμηριωμένη έκθεση της ρουσσωϊκής κριτικής επί της αντιπροσώπευσης και της ασυμβατότητάς της με τις αρχές της άμεσης δημοκρατίας, βλ. R. Douglass, *Rousseau's Critique of Representative Sovereignty: Principled or Pragmatic?*.

είναι η ιδιοσυγκρασία του εκάστοτε λαού και το περιβάλλον που την καθορίζει.<sup>192</sup>

Η κυβέρνηση είναι το όργανο που ενεργοποιεί την επιτελεστική λειτουργία των πολιτικών κανονιστικών αρχών λαμβάνοντας υπ' όψιν όλους απαιτούμενους παράγοντες.<sup>193</sup>

Ωστόσο, παρά τη σαφή πρωτοκαθεδρία του κυρίαρχου λαού έναντι του ηγεμόνα, όπως καλείται η κυβέρνηση<sup>194</sup>, ο Rousseau σπεύδει να εξηγήσει ότι η ανάθεση της δημόσιας ισχύος σε ένα επιμέρους πρόσωπο δεν αποτελεί συμβολαϊκή πράξη.<sup>195</sup> Ουσιαστικό γνώρισμα του συμβολαίου είναι η καθολική του ισχύς, αφενός προς όλους τους συμβαλλομένους, αφετέρου σε σχέση με κάθε πολιτική πράξη που τους αφορά. Δηλαδή, οι όροι που περιλαμβάνει τίθενται προς εκπλήρωση προς όλους ανεξαιρέτως και ισοβαρώς, με το σύνολο των συμβαλλομένων να τους αποδέχεται σε καθεστώς απόλυτης πολιτικής ισότητας. Άλλωστε, προϋπόθεση του συμβολαίου είναι η ενότητα του λαού που συμβάλλεται με τον εαυτό του ως λαός ορίζων και υπακούων, κατοχυρώνοντας έτσι τον δίκαιο χαρακτήρα της πράξης.

Με βάση όσα έχουν ήδη ειπωθεί καθίσταται σαφές ότι η εγκαθίδρυση κυβέρνησης είναι για τον Rousseau μια πράξη διαφορετικής φύσης από τη σύναψη συμβολαίου. Σημαντικότερος λόγος για αυτό είναι η ανάγκη διασφάλισης της δυνατότητας να ανακληθεί σε οποιαδήποτε χρονική στιγμή συντρέχει πραγματικός λόγος. Σε διαφορετική περίπτωση ο δεσμός της πολιτείας διαφθείρεται έως την πλήρη λύση του και την επιστροφή του καθενός στην κατάσταση της φυσικής του ελευθερίας, καθώς βασίζεται αποκλειστικά στην αρραγή ύπαρξη του λαού ως κυρίαρχου. Στην ουσία, η πράξη διαθέτει το

192. Αναφορικά με τα ήθη σε σχέση με τις εξωτερικές συνθήκες της ζωής του ανθρώπου. βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 119: «[...] με ήθη και χαρακτήρες, όχι από κανονισμούς και νόμους αλλά από τον ίδιο τον τρόπο ζωής και διατροφής και από την κοινή επίδραση του κλίματος».

193. Βλ. Θ. Γκούρας – Α. Γραβάνης, «Εισαγωγή», στο J.-J. Rousseau, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, σ. 40: «Είναι σαφές, λοιπόν, ότι η κυβέρνηση δεν είναι νομοθέτης αλλά εγγυητής των νόμων και υπό την ιδιότητά της αυτή έχει στη διάθεσή της πληθώρα εργαλείων για να εμπνεύσει στους πολίτες την αγάπη των νόμων και με τον τρόπο αυτό να ενισχύσει περαιτέρω τη νομιμοποίησή της. Εδώ η συνολική πρακτική της κυβέρνησης και ειδικότερα οι συνθήκες νομιμοποίησης αυτής της πρακτικής εμφανίζονται, σύμφωνα με το επιχείρημα του Rousseau, να κινούνται σε ένα διάστημα μεταξύ δύο ορίων: ενός ελάχιστου, το οποίο συνίσταται στην απλή υπακοή των νόμων, αφενός και ενός μεγίστου, το οποίο προδιαγράφει την εγκαθίδρυση του βασιλείου της αρετής».

194. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 112.

195. *Ο.π.*, σ. 163 [OC, III, 432].

χαρακτήρα συμφωνίας μεταξύ κυριάρχου και κυβερνώντος σώματος, κατά την οποία το πρώτο αναθέτει στο δεύτερο την πολιτική εντολή να εφαρμόζει και να υπερασπίζεται το πολιτικό δίκαιο του κράτους και το δεύτερο αναλαμβάνει τη δέσμευση να υπηρετεί το πρώτο σύμφωνα με το πνεύμα που καθορίζει η καταστατική συνθήκη της πολιτικής κοινωνίας, το κοινωνικό συμβόλαιο και το Σύνταγμα.

Υπενθυμίζουμε σε αυτό το σημείο τη θεμελιώδη ρουσσωική θέση, σύμφωνα με την οποία η κυριαρχία δεν διαιρείται ούτε μεταβιβάζεται, διότι ασκείται αποκλειστικά και μόνον ως εκδήλωση της λαϊκής γενικής βούλησης. Οι αποφάσεις και πράξεις του κυβερνητικού σώματος δεν ταυτίζονται με την άσκηση της κυριαρχίας, συνιστούν μόνο πράξεις διοικητικού χαρακτήρα, ρυθμιστικές αποφάσεις κανόνων για επιμέρους ζητήματα που ανακύπτουν στον πρακτικό βίο, όχι καταστατικές αρχές της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης. Η κυβέρνηση συνεπώς δεν είναι επί της ουσίας ούτε αυτόβουλη, υπό τον όρο ότι εκπληρώνει τη γενική βούληση, ούτε αυτεξούσια με την ακριβή σημασία του όρου, καθώς αποτελεί εκτελεστικό όργανο που ασκεί κατ' επιστασία τη δημόσια ισχύ.<sup>196</sup>

Σε σχέση με τον εσωτερικό της χαρακτήρα ως πρόσωπο, ο Rousseau διακρίνει στον άρχοντα, δηλαδή στο σύνολο των μελών του κυβερνητικού σώματος, τρεις βουλήσεις που είναι ουσιωδώς διαφορετικές μεταξύ τους: Πρώτον την ατομική βούλησή του, που έχει ως αντικείμενο την εξυπηρέτηση του ατομικού του συμφέροντος· δεύτερον την κοινή μεταξύ των μελών του κυβερνητικού σώματος βούληση με αντικείμενο τα συμφέροντα και τη διατήρησή του· τρίτον τη γενική λαϊκή βούληση του κυριάρχου πολιτικού σώματος. Υπό τον όρο ότι η νομοθετική και η εκτελεστική δύναμη συναρμόζονται εύτεκτα στους κόλπους της πολιτικής κοινωνίας, κάθε επιμέρους βούληση ανάγεται στη γενική και η δημόσια ισχύς τίθεται επί της ουσίας εξολοκλήρου στη διάθεσή της. Ωστόσο, κάνοντας λόγο μόνο για τη σχετική ισχύ της κυβέρνησης και όχι για την ορθότητά της, η αύξηση της ισχύος του κυβερνητικού σώματος (ηγεμόνα) είναι αντιστρόφως ανάλογη προς το εύρος της λαϊκής της βάσης. Δηλαδή, υπό τον όρο

---

196. *Ο.π.*, σσ. 111-118.



ότι η δημόσια ισχύς ανατίθεται στην κυβέρνηση, η δύναμη που συγκεντρώνει κάθε μέλος του σώματος που την ασκεί είναι ανάλογη του αριθμού τους.<sup>197</sup>

Μέσω της παραπάνω αναλογίας ο αριθμός των μελών της κυβέρνησης αναδεικνύεται σε μέτρο της ισχύος του ηγεμόνα. Η ισχύς του είναι ανάλογη του αριθμού των μελών του προς το πλήθος των υπηκόων του. Συγκεκριμένα, το μέγεθος της ισχύος του αυξάνεται είτε όσο μειώνεται ο αριθμός των μελών του είτε όσο αυξάνεται το πλήθος των υπηκόων του είτε εφόσον πληρούνται και οι δύο προϋποθέσεις μαζί. Εκτός από μέτρο ισχύος όμως, ο αριθμός των μελών του κυβερνητικού σχήματος αποτελεί για τον Rousseau και κριτήριο διάκρισης των μορφών που μπορεί να προσλάβει το πολίτευμα. Από αυτές, η δημοκρατική θεωρείται ως η καταλληλότερη για την ευρύτερη δυνατή αποτύπωση της γενικής βούλησης στη βούληση του κυβερνητικού σώματος, διότι στους κόλπους του συμμετέχει ο μεγαλύτερος δυνατός αριθμός πολιτών σε σχέση με κάθε άλλη μορφή κυβέρνησης που προβλέπεται από τα εκάστοτε πολιτειακά συστήματα.<sup>198</sup>

Στο συγκεκριμένο σημείο και με βάση όσα έχουν υποστηριχθεί είναι δυνατόν να δημιουργηθεί στη σκέψη το ερώτημα εάν ποτέ υπήρξε γνήσια δημοκρατική διακυβέρνηση στην πολιτική ιστορία των κρατών, στον βαθμό γνησιότητας τουλάχιστον που συγκροτείται θεωρητικά στα ρουσσωικά κείμενα. Η απάντηση του φιλοσόφου τονίζει πως «είναι αντίθετο στη φυσική τάξη να κυβερνά η πλειοψηφία και να κυβερνάται η μειοψηφία»<sup>199</sup>, εννοώντας την αρνητική του απάντηση στο προηγούμενο ερώτημα. Είναι αντίθετο στη «φυσική τάξη» των πραγμάτων, με την έννοια ότι «εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως είναι»<sup>200</sup> θα παρουσιάζονταν δισεπίλυτα προβλήματα που μοιραία θα αναδείκνυαν την ανάγκη συμμετοχής άλλων οργάνων στη διακυβέρνηση του κράτους. Επί παραδείγματι, με βάση την παραδοχή ότι «κάθε άρχοντας είναι σχεδόν πάντα επιφορτισμένος με κάποια λειτουργία της κυβέρνησης, ενώ κάθε πολίτης,

197. *Ο.π.*, 118-121.

198. Για τη διάκριση των ειδών κυβέρνησης καθώς και τα κριτήρια με βάση τα οποία διακρίνονται στο έργο του Rousseau, βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 122 κ.ε. [OC, III, 402]. Σχετικά με τη δημοκρατική μορφή κυβέρνησης, βλ. στο ίδιο, σ. 123 κ.ε. [OC, III, 404].

199. *Ο.π.*, σ. 124 [OC, III, 404]. Αυτή η θέση αμφισβητείται στην πραγματεία του P. Vidal-Naquet, *Πέρα από την Αρχαία Ελληνική Δημοκρατία. Δοκίμια Αρχαίας και Νεότερης Ιστοριογραφίας*, σ. 198.

200. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 47.

ατομικά, δεν αναλαμβάνει καμία λειτουργία του κυρίαρχου»<sup>201</sup>, αφενός η βραδύτητα στη διευθέτηση των ρευστών καθημερινών ή έκτακτων ζητημάτων εξαιτίας της συμμετοχής πολυάριθμων οργάνων στη λήψη ρυθμιστικών αποφάσεων, αφετέρου η έλλειψη τεχνικών και άλλων ειδικών γνώσεων για την επίλυση ειδικών ζητημάτων, θα ενίσχυαν ως φυσιολογική αντίδραση της ανάπτυξης και εδραίωσης οργάνων διευθέτησής τους, που θα συγκέντρωναν περισσότερη εξουσία σε λιγότερα μέλη με αποτέλεσμα την ταχύτερη λειτουργία τους.<sup>202</sup>

Ως εκ τούτου, «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»<sup>203</sup>. Υπό αυτή την οπτική, η αριστοκρατία αντιμετωπίζεται ως ένα είδος διακυβέρνησης, η εφαρμογή του οποίου διασφαλίζει τα παρακάτω πλεονεκτήματα: Πρώτον, διασφαλίζεται η διάκριση της νομοθετικής

201. *Ο.π.*, σ. 120.

202. Η αναγνώριση της σημασίας στην ύπαρξη ενός συνταγματικά ελεγχόμενου οργάνου εξουσίας με περιορισμένη αυτοτέλεια από τον Rousseau οδήγησε στη διατύπωση απόψεων, σύμφωνα με τις οποίες ο φιλόσοφος, ιδίως στα *Γράμματα από το Βουνό*, μετατοπίζεται ιδεολογικά από το δημοκρατικό προς το φιλελεύθερο πνεύμα. Επ' αυτού, η τοποθέτηση του Cranston αναδεικνύει το τακτικιστικό περιεχόμενο της επιλογής του «ονειροπόλου της Δημοκρατίας» να αξιοποιήσει τη φιλελεύθερη επιχειρηματολογία, επισημαίνοντας τον πολεμικό χαρακτήρα του κειμένου του, καθώς και της πολιτικής του αποστολής να υποστηρίξει τα αιτήματα των φιλελευθέρων αστών στη διαμάχη τους με τους πατρικίους της Γενεύης (βλ. M. Cranston, *The Solitary Self. Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, pp. 77-78 και J.-J. Rousseau, *Γράμματα από το Βουνό*, Εισαγωγή, σσ. 9-83). Ανάλογη είναι και η θέση που διατυπώνει ο Vaughan στην έκδοση των πολιτικών κειμένων του Rousseau, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, vol. II. Τη θέση κατά την οποία επιχειρείται στα *Γράμματα από το Βουνό* μια συμφιλίωση ανάμεσα στις αρχές της ριζοσπαστικής δημοκρατίας και στις θέσεις του μετριοπαθούς φιλελευθερισμού, υπό την πολιτική μορφή που τον εξέφραζαν οι αστοί της Γενεύης, εκφράζει ο Candaux, στην Εισαγωγή των *Γραμμάτων από το Βουνό* στην έκδοση των απάντων του Rousseau (*Oeuvres complètes*). Την εγκυρότητα του περιεχόμενου αυτής της θέσης θέτει υπό ερωτήματα ο Αλέξανδρος Χρύσης στην ελληνική εισαγωγή της έκδοσης του ρουσσωικού κειμένου. Ο ίδιος αναγνωρίζει ρητά την ιδεολογική μετατόπιση του φιλοσόφου, «την αναδίπλωσή του», όπως χαρακτηριστικά σημειώνει, «από το δημοκρατικό ιδεώδες στη φιλελεύθερη πραγματικότητα» (βλ. σ. 74), δικαιολογώντας την ως ένα βαθμό επί τη βάση των επιχειρημάτων περί τακτικιστικής επιλογής του Rousseau. Κατά κύριο λόγο όμως την αποδίδει σε ενδογενείς παράγοντες που διαμόρφωσαν τα δυσάρεστα βιώματα (διωγμοί, εντάλματα σύλληψης κ.λπ.) του φιλοσόφου, ιδίως στα τελευταία έτη της ζωής του, και ανέκοψαν την ενθουσιώδη δημοκρατική του ορμή, υπό την πίεση της τριβής του με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα της εποχής του. Εντούτοις, η ανασκευή της τελευταίας αυτής θέσης θα μπορούσε να συγκροτηθεί μέσα από την ανάδειξη των ρεπουμπλικανικών αρχών της ρουσσωικής πολιτικής σκέψης, με δεδομένο μάλιστα ότι ο λαός είναι δυνατόν να διατηρεί την κυριαρχία του υπό το καθεστώς οποιουδήποτε πολιτεύματος, εφόσον ο ηγεμόνας εκπληρώνει το περιεχόμενο της γενικής βούλησης. Υπό τον συγκεκριμένο όρο άλλωστε διαφυλάσσεται η κυριαρχία και η ελευθερία του λαού κατά τη ρεπουμπλικανική θεώρηση.

203. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, 126 [OC, III, 406].

από την εκτελεστική εξουσία. Δεύτερο, προϋποτίθεται εκλογική διαδικασία μέσω ψηφοφορίας για την ανάδειξη των προσώπων σε ορισμένο αξίωμα. Τρίτον, η διευθέτηση των κρατικών υποθέσεων είναι ταχύτερη, αποτελεσματικότερη και πιο εύστοχη, όταν αναλαμβάνεται από ορισμένο αριθμό ικανών πολιτών που έχουν εκλεγεί και είναι επιφορτισμένοι με το κυβερνητικό έργο. Τέταρτον, το ηθικό και αξιακό κριτήριο ανάγεται σε σημαντικό παράγοντα της πολιτικής αρετής, που διακρίνει τους κατάλληλους για την ενασχόληση με εργασίες ρύθμισης των κρατικών υποθέσεων.

Με βάση τα παραπάνω καθίσταται αντιληπτό ότι στα ρουσσικά κείμενα ο λόγος που γίνεται για την αριστοκρατία αφορά σε μια μορφή της που με βάση τα σημερινά δεδομένα θα αντιστοιχούσε στο σύστημα διακυβέρνησης της κοινοβουλευτικής δημοκρατία. Σε αυτήν, η προβλεπόμενη εκλογή των αντιπροσώπων του λαού κατοχυρώνει το πλεονέκτημα να εμπλέκονται στις εργασίες επίλυσης ειδικών κρατικών υποθέσεων άτομα ικανά να ανταπεξέλθουν στις ιδιαίτερες απαιτήσεις μιας τέτοιας περίπτωσης.<sup>204</sup> Όσον αφορά το συγκεκριμένο ζήτημα, η κριτική που ασκεί στην αμιγώς λαϊκή μορφή δημοκρατικής διακυβέρνησης απευθύνεται κυρίως στο γεγονός ότι ο καθένας διαθέτει το δικαίωμα να κυβερνά αυτοδικαίως ως μέλος του πολιτικού σώματος, χωρίς να προϋποτίθεται η εκλογή του από κανέναν. Με άλλα λόγια, αποκτά την ευχέρεια διαχείρισης της δημόσιας εξουσίας χωρίς προηγουμένως τα προσόντα του να έχουν υποβληθεί σε αυστηρή αξιολόγηση. Εντούτοις, δεδομένου ότι στην αριστοκρατική μορφή διακυβέρνησης το συμφέρον του κυβερνητικού σώματος είναι δυσκολότερο να προσεγγίσει το γενικό, εξαιτίας της δομής του κυβερνητικού σώματος, ελλοχεύει έντονα ο κίνδυνος της απόκλισής της από το γενικό συμφέρον.<sup>205</sup>

204. Ο Rousseau δεν παραλείπει να επισημάνει πως ο τρόπος εκλογής των αρχόντων είναι αναγκαίο να ορίζεται από συγκεκριμένο νομοθετικό πλαίσιο, προκειμένου η εκλογή να πραγματοποιείται με ουσιαστικά φιλολαϊκά κριτήρια και να διασφαλίζεται η λαϊκή κυριαρχία (βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 124/OC, III, 407).

205. Σε σχέση με τον εκφυλισμό της κυβέρνησης και την απειλή των θεμελίων της λαϊκής κυριαρχίας, βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 128 [OC, III, 407]: «Αλλά πρέπει να σημειώσουμε ότι το συμφέρον του σώματος αρχίζει να διευθύνει τη δημόσια ισχύ πολύ λιγότερο σύμφωνα με τον κανόνα της γενικής βούλησης και ότι μια άλλη αναπόφευκτη τάση αφαιρεί από τους νόμους ένα μέρος της εκτελεστικής τους δύναμης». Επίσης, στο ίδιο, σσ. 147-151, όπου περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο η κυβέρνηση μπορεί να οδηγηθεί σε εκφυλισμό: Όταν η ίδια αμφισβητεί την κυρίαρχη εξουσία ή όταν το κράτος διαλύεται περιεργόμενο σε κατάσταση αναρχίας. Σημειωτέον ότι κατά τη Βασιλική Γρηγοροπούλου

Ένα από τα συμπεράσματα που εξάγει ο Rousseau από τον κριτικό έλεγχο των μορφών διακυβέρνησης είναι ότι το κατά πόσο καλή ή όχι είναι μια κυβέρνηση μπορεί να κριθεί όχι μόνο από καθολικούς αξιολογικούς αλλά και από σχετικούς όρους. Πέραν λοιπών των θεμελιακών αρχών πολιτικού δικαίου επί των οποίων όλα τα φιλολαϊκά είδη διακυβέρνησης οφείλουν να ανάγονται, η πολιτική που σχεδιάζει και υλοποιεί κάθε μια μπορεί να ποικίλει ως προς τους τρόπους που απεργάζεται και τις μεθόδους που αξιοποιεί προκειμένου να εκπληρώσει με συνέπεια το περιεχόμενο της γενικής βούλησης, το κοινό αγαθό. Σε αυτό άλλωστε συνίσταται εν πολλοίς η αρετή του ικανού πολιτικού κυβερνήτη: στην ικανότητα πρότασης και ψήφιση νομοθετημάτων που, κατά τη συμφωνία τους με το Σύνταγμα, επιδιώκουν και διασφαλίζουν το κοινό συμφέρον. Η πολιτική του ικανότητα ελέγχεται ακριβώς στο βαθμό εκπλήρωσης του εν λόγω συμφέροντος. Προκειμένου να την επιτύχει, οφείλει μεταξύ άλλων να εκδηλώνει ως ιδιότητα και την αρετή εκείνη που τού επιτρέπει να αφουγκράζεται τις επιταγές του καιρού και τις ευμετάβλητες αντικειμενικές συνθήκες, επιδιώκοντας άλλοτε την επέκταση και άλλοτε τον περιορισμό του κράτους, ανάλογα «με τη δύναμη που του επιτρέπει η συγκρότησή του»<sup>206</sup>. Όλα αυτά, υπό τον όρο ότι το κράτος και η λαϊκή κυριαρχία διατηρούν σε κάθε περίπτωση την κεντρική τους θέση, σύμφωνα με το ρεπουμπλικανικό πνεύμα της ρουσσωικής πολιτικής σκέψης. Αποψή του άλλωστε αποτελεί πως «το πρώτο ζητούμενο είναι μια υγιής και ισχυρή νομοθετική συγκρότηση· και να προτιμούμε την ευρωστία [δηλ. ακμαιότητα, ανθηρότητα]

---

«αναρχία στον Ρουσσώ σημαίνει απουσία νόμιμης κυβέρνησης, όχι απουσία οποιασδήποτε κυβέρνησης» (βλ. επισημείωση 23 στην ελληνική έκδοση του *Κοινωνικού Συμβολαίου* που μελετήθηκε, σ. 234). Όταν η επιμέρους βούληση ενεργεί αδιάκοπα εναντίον της γενικής βούλησης, η κυβέρνηση υπονομεύει τη λαϊκή κυριαρχία. Η εκφυλιστική φυσική αυτή ροπή (*inclinaison naturelle*) του κυβερνητικού σώματος διαμορφώνει τους παράδοξους όρους μιας ιδιόμορφης σχέσης που ωστόσο είναι αναγκαία: το κυβερνητικό σώμα αποτελεί μεν αναγκαίο όρο της κοινωνικοπολιτικής συγκρότησης – δεδομένου ότι η διατήρηση της πολιτικής κοινωνίας άνευ κυβερνητικής αρχής είναι αδύνατη – και όρο επαρκή για τη διάλυσή της, δεδομένης της κλίσης του για αμφισβήτηση της ανώτατης αρχής και αυτονόμηση. Η κατάλυση του κοινωνικού δεσμού ή η ανανέωσή του αναδεικνύονται, με βάση την ανωτέρω θεώρηση, ως ανάγκες αναπόφευκτες.

206. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 101-102 [OC, III, 388]: «Ως εκ τούτου βλέπουμε ότι υπάρχουν λόγοι επέκτασης και λόγοι που επιβάλλουν τον περιορισμό του κράτους· και χρειάζεται ταλέντο για να βρίσκει ο πολιτικός την αναλογία μεταξύ των μεν και των δε, την πλέον ωφέλιμη για τη διατήρηση του κράτους».

που προέρχεται από μια καλή κυβέρνηση παρά τους πόρους μιας εκτεταμένης επικράτειας»<sup>207</sup>, όπως υπαγορεύουν οι αρχές πολιτικού δικαίου που προκρίνει.

Στον *Λόγο περί Πολιτικής Οικονομίας* ο Rousseau παραθέτει τρεις κανόνες, με βάση τους οποίους καθορίζονται οι όροι συμφωνίας της κυβερνητικής πολιτικής με τις αρχές πολιτικού δικαίου της κοινότητας. Σύμφωνα με τον πρώτο, η κυβέρνηση οφείλει να χαράσσει την πολιτική της με γνώμονα τη γενική βούληση, να ασκεί τη δημόσια οικονομία υπό την αρχή των κανόνων που ορίζει η γενική βούληση. Ο δεύτερος κανόνας υπαγορεύει ως μέλημα της κυβέρνησης τις ενέργειες που ενισχύουν τη σύνδεση των επιμέρους ατομικών βουλήσεων των συμβαλλομένων προς τη γενική. Εφόσον μάλιστα η εν λόγω σύνδεση σε βαθμό τέτοιο ώστε να προσλαμβάνει τον χαρακτήρα κινήτρου για την ηθική τους αναμόρφωση, θα έχει επιτευχθεί ο μείζων σκοπός που θέτει ο δεύτερος κανόνας: η εγκαθίδρυση του «βασιλείου της αρετής», κατά τη διατύπωση των Γκιούρα και Γράβαρη.<sup>208</sup> Με βάση τη σημασία που αποδίδει ο Rousseau στην έννοια του ήθους και της αρετής είναι επόμενο να προσγράψει στα καθήκοντα της κυβέρνησης την υποχρέωση να εμπνέει στους πολίτες την καλλιέργεια του πολιτικού ήθους που προσιδιάζει στη φύση του ανθρώπου και συμβάλλει στην κοινωνική ευημερία. Η διαδικασία αυτή βρίσκει εφαρμογή για παράδειγμα στην περίπτωση της αρετής της φιλοπατρίας.<sup>209</sup>

Παρ' όλα αυτά, ο Rousseau δεν παραλείπει να τονίζει την απόλυτη και εκ φύσεως ανεξάρτητη ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης αναγνωρίζοντας τον κίνδυνο η αίσθηση καθήκοντος καθενός από τους πολίτες απέναντι στο πρόσωπο του κυριάρχου να υποχωρεί υπό το βάρος της ανάγκης για ικανοποίηση των ατομικών, προσωπικών τους επιθυμιών. Φρονεί ωστόσο ότι η αφομοίωση του κανονιστικού περιεχομένου των νόμων εν είδει εσωτερικού καθήκοντος ενισχύει την τάση για

207. *Ο.π.*, σ. 102 [OC, III, 388].

208. Βλ. Θ. Γκιούρας – Δ. Γράβαρη, «Εισαγωγή», στο J.-J. Rousseau, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, σ. 45, υποσημ. 42: «Εάν με τη διατύπωση του πρώτου κανόνα ο Rousseau προαναγγέλλει την επιχειρηματολογία του *Κοινωνικού συμβολαίου*, με τη διατύπωση του δεύτερου κανόνα ασφαλώς προαναγγέλλονται τα επιχειρήματα που θα αναπτυχθούν μεταγενέστερα στον *Αμίλιο*».

209. Σε σχέση με την προβληματική που διαμορφώνει το ζήτημα της καλλιέργειας της πολιτικής συνείδησης (επί τη βάσει της ηθικής) μέσω της ανάπτυξης της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στην ελεύθερη ατομική και γενική βούληση, βλ., μεταξύ άλλων, M.Z. Trachtenberg, *Making Citizens. Rousseau's Political Theory of Culture*, κυρίως τις σελίδες 1-29, 211-46. Βλ., επίσης, Ch.-Louis de Secondat Montesquieu, *Το Πνεύμα των Νόμων*, Βιβλίο τρίτο, Κεφάλαιο τρίτο, *Η αρχή της δημοκρατίας*, σσ. 130-131.

αυτόβουλη υπακοή σε αυτούς. Προϋπόθεση μιας τέτοιου είδους αφομοίωσης είναι η υπέρβαση της κλειστής εγωιστικής οπτικής στην αντίληψη των πραγμάτων που αφορούν τη ζωή τους και η αποδοχή και υιοθέτηση της θεώρησης του κοινωνικού βίου υπό την σαφώς ευρύτερη και καλύτερα θεμελιωμένη στα πράγματα οπτική της γενικής βούλησης. Ο πολίτης καλείται από τον Rousseau να αναζητήσει με ειλικρίνεια τα ψυχικά κίνητρα για την υλοποίηση μιας τέτοιας απόφασης στην αίσθηση του καθήκοντός του απέναντι στη γενική βούληση και το κοινό καλό. Εάν ο παράγοντας του καθήκοντος εξέλειπε, η πίστη προς την ανωτερότητα της ισχύος της γενικής βούλησης και της λαϊκής κυρίαρχης θα έμενε έκθετη με αποτέλεσμα των αυτοϋπονόμευση της κρατικής ενότητας, δηλαδή της ενότητας των συμβαλλομένων μερών και του κυρίαρχου προσώπου.<sup>210</sup>

Ο τρίτος κανόνας αναφέρεται στην εξασφάλιση της υλικής ευημερίας των πολιτών με γνώμονα και πάλι τη διασφάλιση της ελευθερίας και της ισότητας. Διατυπώνεται προς απάντηση του προβλήματος εύρεσης οικονομικών πόρων, προκειμένου το κράτος να ασκεί δίκαιη δημοσιονομική πολιτική και να αναπτύσσει την οικονομία του. Ως μια λύση του σχετικού προβλήματος θα μπορούσε να αναδειχθεί η τροφοδότηση των κρατικών πόρων από τη φορολόγηση των ατομικών ιδιοκτησιών των πολιτών. Φαινομενικά, μια ενέργεια όπως αυτή αποτελεί – ιδίως κατά τη φιλελεύθερη θεωρητική αντίληψη – άδικη παρέμβαση του κράτους στη διαχείριση των ιδιοκτησιών των πολιτών, συνεπώς και καταστρατήγηση της ελευθερίας τους, υπό τον όρο ότι το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία συνιστά προϋπόθεση της πολιτικής ελευθερίας και, ως εκ τούτου, είναι θεμελιώδες και αναπαλλοτρίωτο. Ο Rousseau ανατρέπει τους όρους υπό τους οποίους μια τέτοια “παρέμβαση” συνιστά περιορισμό της ατομικής ελευθερίας. Για να το επιτύχει, ανατρέχει «στην ιδέα του κράτους ως εξωτερικής συνθήκης

210. Βλ. *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 66: «Όποιος αρνηθεί να υπακούσει στη γενική βούληση θα εξαναγκασθεί από ολόκληρο το σώμα, πράγμα που σημαίνει ότι θα εξαναγκασθεί να είναι ελεύθερος». Η πολιτική ελευθερία στην κοινωνική κατάσταση κατακτάται υπό συνθήκες κοινωνικής ενότητας, ισότητας και ευημερίας. Με δεδομένο ότι η εν λόγω ενότητα πραγματοποιείται μονάχα με την οικειοθελή αποδοχή της αρχής της γενικής βούλησης ως εκείνης που εκφράζει κατά τρόπο ουσιαστικό και πλήρη τις επιμέρους ατομικές βουλήσεις, με δεδομένο δηλαδή ότι η εν λόγω ενότητα πραγματοποιείται διά της εσωτερίκευσης του πνεύματος της γενικής βούλησης σε κάθε επιμέρους, δεν είναι δυνατή η αντιμετώπιση της γενικής βούλησης ως κάτι ξένο προς τις επιμέρους, ούτε οι επιταγές της πρώτης ως προαιρετικά καθήκοντα. Ο δίκαιος χαρακτήρας της αποδοχής του συγκεκριμένου καθήκοντος δημιουργεί ως οιονεί φυσική συνέπεια την υποχρέωση της αποδοχής του, διατυπώνεται υπό καντιανούς όρους ως κατηγορική προσταγή.

διασφάλισης της ίδιας της ατομικής ιδιοκτησίας και συνακόλουθα της ατομικής ελευθερίας των πολιτών»<sup>211</sup>, έτσι όπως ορίζει η συνθήκη δημιουργίας του, το κοινωνικό συμβόλαιο. Σε αυτήν άλλωστε προβλέπεται η διάθεση της ισχύος όλων των συμβαλλομένων, συμπεριλαμβανομένης εκείνης που απορρέει από την ιδιοκτησία, με σκοπό την αύξηση της κρατικής ισχύος.<sup>212</sup>

Οφείλουμε στο συγκεκριμένο σημείο να επισημάνουμε ότι η επιζητούμενη ενίσχυση της δύναμης του κράτους αποσκοπεί αποκλειστικά και μόνο στην πληρέστερη διασφάλιση της ελευθερίας των πολιτών, της ισότητας μεταξύ τους και της κοινωνικής ευημερίας από τον καθ' ύλην αρμόδιο φορέα. Στον *Λόγο περί Πολιτικής Οικονομίας* μάλιστα ο φερόμενος ως πηγή του κακού θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας<sup>213</sup> μεταξιώνεται με τη δίκαιη φορολόγηση «σε θεμέλιο της πολιτικής κοινωνίας και σε υλική συνθήκη ελευθερίας και δικαιοσύνης»<sup>214</sup>. Επίσης, υπογραμμίζεται η εξισοροποιητική λειτουργία της φορολόγησης των ατομικών ιδιοκτησιών σε σχέση με τις κοινωνικές ανισότητες, υπό τον όρο ότι το φορολογικό ύψος κρίνεται με γνώμονα το μέγεθος της ιδιοκτησίας. Εφόσον δηλαδή η φορολόγηση της ατομικής περιουσίας γίνεται αναλογικά, τότε διασφαλίζει ως μέσο κρατικής παρέμβασης την κοινωνική ελευθερία και ισότητα, τις επιταγές της γενικής βούλησης.<sup>215</sup>

211. Βλ. J.-J. Rousseau, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, «Εισαγωγή», σ. 45.

212. Βλ. J.-J. Rousseau, *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σσ. 60-63.

213. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, ενδεικτικά τη σ. 113.

214. Αναφορικά προς τη σχέση ανάμεσα στην ελευθερία και την ιδιοκτησία, βλ. *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, σσ. 105-106: «Αναμφίβολα το δικαίωμα της ιδιοκτησίας είναι το ιερότερο απ' όλα τα δικαιώματα των πολιτών και κατά μία άποψη σημαντικότερο από την ίδια την ελευθερία [...] την περιφρόνηση των νόμων». Στο συγκεκριμένο σημείο αποδίδεται στο δικαίωμα της ιδιοκτησίας ύψιστη σημασία, στο βαθμό που υπερβαίνει ακόμη και εκείνη της ελευθερίας. Παρατίθενται τρεις λόγοι που δικαιολογούν αυτήν τη θέση. Σύμφωνα με τον τελευταίο, το δικαίωμα της ιδιοκτησίας είναι πράγματι σημαντικότερο από την ίδια την ελευθερία, διότι η δημιουργία της αστικής κοινωνίας και η υποχρέωση δέσμευσης των πολιτών στην ανάληψη των κοινωνικοπολιτικών καθηκόντων που απορρέουν από αυτήν θεμελιώνεται στην ιδιοκτησία, συγκεκριμένα στην κυριότητα επί ορισμένης ιδιοκτησίας και της κοινής επιθυμίας των συμβαλλομένων να τη διατηρήσουν, εξασφαλίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την προϋπόθεση της συντήρησης και της ελευθερίας τους. Υπ' αυτόν τον όρο, η ατομική ιδιοκτησία τρέπεται σε αναγκαίον όρο ελευθερίας και ισότητας.

215. Βλ. J.-J. Rousseau, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, εισαγωγή, σ. 51: «Από αυτά τα κριτήρια νομιμοποίησης απορρέει και η ορθή, σύμφωνα με τον Rousseau, αρχή φορολόγησης των πολιτών. Στο βαθμό που οι πολίτες εμφανίζονται δημόσια ανάλογα με τα διαφορετικά, τόσο από ποσοτική όσο και από ποιοτική άποψη, ιδιοκτησιακά και περιουσιακά τους στοιχεία, η ορθή αρχή φορολόγησης των πολιτών συμπίπτει με εκείνη της αναλογικής φορολογίας. Η αναλογική αρχή, επομένως, είναι σύμφωνα με το περιεχόμενο της γενικής βούλησης, με τις αξίες δηλαδή της ελευθερίας και της ισότητας. Έτσι είναι σύμφωνα

Μια σύντομη ανάλυση της ρουσσωικής πρότασης σε σχέση με την εφαρμογή ενός αναλογικού φορολογικού συστήματος αναδιανεμητικού χαρακτήρα στην άσκηση της δημοσιονομικής πολιτικής θα συμβάλει στη διασαφήνιση του τρόπου με τον οποίο συνδέεται στον *Λόγο περί Πολιτικής Οικονομίας* μια θεμελιώδης δημοσιονομική πρακτική με θεωρητικές αξίες που το κράτος καλείται να προασπίσει, την ελευθερία και την ισότητα.<sup>216</sup> Οι αναλογίες υπό τις οποίες ο Rousseau σχεδιάζει θεωρητικά την πρακτική εφαρμογή του συστήματος ορίζονται με βάση τα παρακάτω δεδομένα: Πρώτον, την αναλογία των ποσοτήτων, καθώς το ύψος του φόρου καθορίζεται από το μέγεθος της περιουσίας. Δεύτερον, την αναλογία των χρήσεων, καθώς το ύψος του φόρου επί των αναγκαίων είναι χαμηλότερο σε σχέση με το αντίστοιχο των περιττών, που αποτιμάται υψηλά. Τρίτον, την αναλογία των ωφελειών που ο καθένας αποκομίζει από τον κοινωνικό δεσμό. Η εξακρίβωση των όρων της εν λόγω σχέσης δεν είναι εύκολη, δεδομένου ότι το όφελος που απολαμβάνει κάθε ένας από τη σταθερότητα της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης που παρέχει το κράτος θεωρείται δίκαιο να ορίζεται ως μέτρο του φορολογικού ύψους. Εντός του πλαισίου αυτής ακριβώς της σταθερότητας οι οικονομικά ισχυρότεροι πολίτες έχουν τη δυνατότητα να διαφυλάττουν καλύτερα την περιουσία τους, πέρα από την προοπτική της αύξησής της μέσω των οικονομικών σχέσεων στον κοινωνικό βίο.<sup>217</sup>

Η υπό ρουσσωικούς όρους πραγμάτευση του ζητήματος της προάσπισης της ισότητας από το κράτος μέσω των δίκαιων αποφάσεων που λαμβάνει και για τις οποίες γίνεται λόγος στο συγκεκριμένο σημείο συνδέεται αναγκαία και με τη διαφύλαξη της πολιτικής ελευθερίας του ατόμου στην κοινωνική κατάσταση. Καθώς η έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης προσλαμβάνεται, μεταξύ άλλων, και

---

με την αξία της ελευθερίας στο βαθμό που περιορίζει δραστικά κάθε ίχνος αυθαιρεσίας από την αναγκαστική πράξη της επιβολής φόρων. Επιπλέον είναι σύμφωνη και με την αξία της ισότητας στο βαθμό που όλοι οι πολίτες και ο καθένας ξεχωριστά είναι σε θέση να δουν τους υπόλοιπους σε σχέση με τις διαφορετικές θέσεις που κατέχουν στην περιουσιακή ή εισοδηματική ιεραρχία.».

216. *Ο.π.*, σ. 123. Η επιβολή ενός τέτοιου συστήματος δεν συνεπάγεται την άμεση καταστολή και εξάλειψη των ανισοτήτων μεταξύ των ανθρώπων εντός του κοινωνικού βίου. Ωστόσο, η λειτουργία του, αφενός ως νόμιμου και γενικά αποδεκτού μέσου εξίσωσης των πολιτών έναντι του κράτους, αφετέρου ως αναχώματος απέναντι στην οξεία και ασύδοτη εκδήλωσή των ανισοτήτων και δυναμικών ανισορροπιών εντός του κοινωνικού πεδίου, συμβάλλει προς αυτή την κατεύθυνση.

217. *Ο.π.*, σσ. 123-125.



ως εξισορρόπηση δυνάμεων που εκ φύσεως είναι ανόμοιες αλλά καταλήγουν να είναι άνισες υπονομεύοντας την ισότητα και την ατομική ελευθερία, η λήψη αποφάσεων που συμβάλλει στην άμβλυνση των ανισοτήτων λειτουργεί πολλαχώς θετικά: Δεν συντελεί απλώς στην εξισορρόπηση των δυνάμεων επιφέροντας την ισότητα, αλλά και στην ισότιμη αντιμετώπισή τους από το κράτος διασφαλίζοντας την ελευθερία. Πράγματι, ανεξάρτητα από τις ανομοιότητες των πολιτών σε επίπεδο χαρακτηριστικών και κατ' επέκταση προσόντων και ισχύος, η αξιολόγηση καθενός από αυτά γίνεται προς όλους υπό ισότιμους όρους απέναντι στη σχέση τους με το κράτος. Δεδομένου ότι το πρώτο και κύριο αξιακό στοιχείο κάθε ανθρώπου είναι ότι γεννήθηκε ελεύθερος και ίσος με όλους, η προάσπιση της ελευθερίας και της ισότητας είναι αναμφισβήτητα ο ανώτερος σκοπός του κοινωνικοπολιτικού βίου γενικά και του κράτους ειδικότερα. Καθώς όλοι οι συμβαλλόμενοι μοιράζονται εξίσου τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις που απορρέουν από τον ανώτερο αυτό σκοπό στους κόλπους της λειτουργίας του κράτους, είναι ίσοι ως προς τη σχέση τους με αυτό.

Το κράτος οφείλει μέσω των λειτουργιών του να υλοποιεί το αντικείμενο της γενικής βούλησης υπό τις αρμόζουσες και ορθές αρχές του πολιτικού δικαίου. Η δίκαιη φορολόγηση, παρά το γεγονός ότι αποτελεί παράδειγμα μιας τέτοιας υλοποίησης, δεν διαλύει τις ανισότητες εντός του κοινωνικού πεδίου. Συμβάλλει ωστόσο στον περιορισμό του εύρους τους και εξασθενίζει την επιρροή τους στη σχέση του πολίτη με την κρατική εξουσία.<sup>218</sup> Δημιουργούνται έτσι από δημοσιονομικής άποψης οι όροι διασφάλισης του δικαίου και της ελευθερίας σε όλες τις πτυχές του κοινωνικού βίου. Αμέσως παρακάτω θα αναλυθεί το περιεχόμενο που αποδίδει ο Rousseau στις έννοιες του δικαίου και της ελευθερίας, θα περιγραφεί η σχέση τους και θα καταβληθεί προσπάθεια να αναδειχθεί η ιδιαιτερότητα της ρουσσωικής θεωρητικής προσέγγισης στα ανωτέρω ζητήματα.

---

218. Στην εισαγωγή της ελληνικής έκδοσης του *Λόγου περί Πολιτικής Οικονομίας* (σ. 52) διατυπώνεται η θέση σύμφωνα με την οποία ο στόχος του φορολογικού συστήματος που προτείνει ο Rousseau δεν είναι η επιβολή των αρχών μιας θεώρησης εξισωτισμού, ο οποίος θα συνίστατο στην ισοπέδωση των διαφορών που διακρίνουν τα μέλη μιας κοινωνίας, σε οικονομικό επίπεδο και στις προεκτάσεις του. Βασικό στόχο αποτελεί η διαφύλαξη και εφαρμογή των θεμελιωδών αρχών του πολιτικού δικαίου, όπως εκφράζονται στους όρους του κοινωνικού συμβολαίου. Σε οικονομικό επίπεδο οι εν λόγω αρχές επιτάσσουν την οικονομική προστασία των πολιτών από το επίπεδο της ανέχειας που θα τους εξανάγκαζε να εξαρτώνται οικονομικά από άλλους.

## 2. ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Η σύνδεση ανάμεσα στο δίκαιο και την ελευθερία είναι ιδιαίτερος στενή στη ρουσσωική θεωρία. Το πεδίο επί του οποίου λαμβάνει χώρα αυτή η σύνδεση εντοπίζεται στη φυσική τάξη των πραγμάτων. Η συμφωνία των παρορμήσεων και των ελεύθερων ανθρώπινων δραστηριοτήτων με τη φυσική τάξη των πραγμάτων λειτουργεί ως όρος αντιστοίχισής τους προς ό,τι υπαγορεύει το δίκαιο.<sup>219</sup> Στη φυσική κατάσταση η φυσική εκδήλωση των ανθρώπινων ιδιοτήτων και η ορμέμφυτη ακρόαση του ηθικού ενστίκτου επαρκούν ώστε να επιτυγχάνεται αυτή η συμφωνία. Ωστόσο, στην κοινωνική κατάσταση, που διακρίνεται για την ύπαρξη διυποκειμενικών σχέσεων μεταξύ των μελών του κοινωνικού σώματος, η εν λόγω συμφωνία θεμελιώνεται σε ένα θετικό σύστημα αρχών πολιτικού δικαίου που εκφράζει τη γενική βούληση. Η ανάγκη μια τέτοιας θεμελίωσης γεννά την έννοια του νόμου ως κανόνα θετικού Δικαίου σχετικά με ζητήματα που άπτονται του κοινωνικοπολιτικού βίου, στη βάση της νομικής διασφάλισης της ισότητας και της έννομης επιβολής της δικαιοσύνης, των δύο βασικών προϋποθέσεων της πολιτικής ελευθερίας. Η επίτευξη, λοιπόν, της πολιτικής ελευθερίας στην κοινωνική κατάσταση προϋποθέτει την λαϊκή κυριαρχία.

Ο Rousseau θεμελιώνει την πολιτική κυριαρχία του λαού στη δυνατότητά του για αυτονομία και στο επαγόμενο καθήκον να διαφυλάσσει τον δικαιοπολιτικό όρο διασφάλισής της, δηλαδή να διαφυλάσσει το Δίκαιο του κράτους. Κατ' αυτόν τον τρόπο το καθήκον υπακοής στο νόμο αποσυνδέεται από την έννοια της υποχρέωσης υποταγής σε μια υπερφυσική ή Ελέω Θεού κοσμική δύναμη που στοίχειωνε επί σειρά αιώνων τη συνείδηση των υπηκόων.<sup>220</sup>

219. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. II, σ. 98 [OC, IV, 308]: «Μην εναντιώνεσαι στον σκληρό νόμο της αναγκαιότητας [la dure loi de la nécessité] και μη σπαταλάς, θέλοντας να του αντισταθείς, δυνάμεις που ο Θεός δεν σου έδωσε για να διευρύνεις ή να παρατείνεις την ύπαρξή σου, αλλά για να τη διατηρείς μονάχα όσο και όπως του αρέσει». Στο ίδιο, βιβλ. IV, σ. 75 [OC, IV, 553], η νόηση ορίζεται ως η δυνατότητα σύλληψης της τάξης των πραγμάτων, του νόμου της αναγκαιότητας. Η ισορροπία στη φύση του ανθρώπου προϋποθέτει επί τη βάσει της φυσικής αναγκαιότητας την ευθυγράμμιση των επιθυμιών με τις δυνάμεις του. Στην διατήρηση της συγκεκριμένης ευθυγράμμισης ανάγεται ο όρος που καθορίζει τι είναι δίκαιο, όχι στην υπακοή του ανθρώπου σε συγκεκριμένες επιταγές που καθορίζονται από τη φύση του, όπως υποστηρίζουν οι φυσικοδικαιικές θεωρίες.

220. Στη βάση των θεμελιωδών του αιτημάτων περί αποκατάστασης της σημασίας του ορθού λόγου και της επιστήμης στο πεδίο της σκέψης και της κοινωνικοπολιτικής πρακτικής, ο Διαφωτισμός θέτει τα θεμέλια της αμφισβήτησης του ανορθόλογου τρόπου σκέψης και των

Αντιθέτως, θεμελιώνεται στην ηθελημένη αποδοχή των γνησίως φυσικών ανθρώπινων ψυχοπνευματικών ιδιοτήτων, των αυθεντικών κοινωνικών συνηθειών και της σημασίας των πραγματικών ανθρώπινων αναγκών που διαφυλάσσει το Δίκαιο. Η ορθολογική σκέψη, μέσω του κριτικού ελέγχου στον οποίο υποβάλλει τα ανωτέρω, αποκαλύπτει τη σχέση τους με το δίκαιο μέσω των αδιαμφισβήτητων τεκμηρίων που καταθέτει αναφορικά προς την ωφελιμότητά τους, την ωφελιμότητας εκείνη που διακριβώνεται στη σχέση της με το γενικό συμφέρον. Ως δίκαιο λοιπόν ορίζεται ό,τι κατατείνει στο γενικό συμφέρον του κοινωνικού σώματος<sup>221</sup>.

Στη ρουσσωική σκέψη, λοιπόν, το γενικό συμφέρον αποτελεί αναγκαίο όρο προσδιορισμού του δικαίου. Η υποχρέωση υπακοής στη λαϊκή κυριαρχία και την κυβερνητική εξουσία δεν επιβάλλεται αυθαίρετα, αντιθέτως αποτελεί την προϋπόθεση της γενικής ωφέλειας σε κάθε επίπεδο του κοινωνικού βίου. Το καθήκον υποταγής στη γενική βούληση συνιστά μεν δεσμευτική υποχρέωση που

---

επαγομένων προκαταλήψεων. Επιτυγχάνει το εγχείρημά του εκκοσμικεύοντας ζητήματα που πριν από την εποχή του θεωρείτο πως ανήκαν στη σφαίρα της θεολογικής πίστης. Συγκεκριμένα, τα ιδεολογήματα και οι προκαταλήψεις θρησκευτικής υφής ως οιονεί δόγματα προσδιόριζαν τους όρους και καθόριζαν τη μορφή της σκέψης και της κοινωνικοπολιτικής πρακτικής καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα. Αυτή η τάση κατανόησης και εξήγησης των φυσικών και κοινωνικών φαινομένων παρήκμασε υπό την άνοδο των ιδεολογιών που συνέθεταν τα πολιτικά αιτήματα διά της ορθολογικής τους επεξεργασίας. Παρατηρείτο έντονη κινητικότητα στη μετάβαση από την ιδεοληψία στον έλλογο σχηματισμό ιδεολογιών, δηλαδή αρχών που βασίζονταν στην αποδείξιμη φυσική τάξη των πραγμάτων και οδηγούσαν στην κατηγορική διατύπωση του δεοντολογικού τους περιεχομένου. Απόρροια της πνευματικής αυτής κίνησης θεωρείται η ιδεολογική μετατόπιση από την αμφισβήτηση της καθεστηκυίας τάξης στην έκφραση διαμαρτυριών και διεκδικήσεων. Η Γαλλική Επανάσταση αποτελεί ένα από τα ιστορικά παραδείγματα των επιδράσεων της ανωτέρω «κίνησης». Όσον αφορά τη στενή πνευματική σχέση ανάμεσα στον Διαφωτισμό και τη Γαλλική Επανάσταση σε σχέση με τη μετάβαση από την ιδεοληψία και τα ιδεολογήματα στη διαμόρφωση ιδεολογιών, βλ. Δ. Δημητράκος, *Φιλοσοφία και Πολιτική. Μελέτες και Άρθρα*, σ. 92: «Αυτή ακριβώς είναι η πολιτική στιγμή του περάσματος από το μύθο στην ιδεολογία. Αυτό ακριβώς είναι το επίτευγμα της Γαλλικής Επανάστασης, δηλαδή το πέρασμα από τη θρησκευτική - μυθική πίστη στην καθαυτό πολιτική - ιδεολογική σκέψη».

221. Αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στην ωφελιμότητα και το δίκαιο, βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην Πολιτική*. Σχετικά με τη θεμελίωση της πολιτικής υποχρέωσης στη βούληση και όχι στην ισχύ, βλ. Η.Τ. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, σσ. 89-99: Οι άνθρωποι υπάγονται ηθελημένα στο πολιτικό Δίκαιο της κοινωνίας που ζουν εφόσον είναι και αισθάνονται οργανικά μέλη της, εφόσον δηλαδή έχουν από κοινού αναπτύξει κοινά ενδιαφέροντα, συμφέροντα, στόχους και έχουν προσανατολίσει το μήκος κύματος στο οποίο εκπέμπει ο τόνος της ιδιάζουσας οργανικής και ψυχολογικής του σύστασης προς την ίδια τάση. Για τον Rousseau είναι σαφές ότι η αποδοχή μιας τέτοιας υπαγωγής στις κοινωνικές αρχές και η ανάληψη του καθήκοντος της υπακοής τους δεν μπορεί να θεμελιωθεί στην εξαναγκαστική ισχύ, αλλά στη συγκατάθεση της ελεύθερης βούλησης.

περιορίζει την αυστηρά ατομική ελευθερία του κάθε ενός, αναλαμβάνεται όμως κατόπιν ελεύθερης συμφωνίας με ορθολογικά κριτήρια. Η συμφωνία διέπεται από ελευθερία και το κριτήριο συνίσταται στο όφελος. Οι συμβάσεις που πραγματοποιούνται υπό συνθήκες ελευθερίας και με σκοπό την επιδίωξη του αμοιβαίου οφέλους των συμβαλλομένων είναι η βάση κάθε έννομης αρχής μεταξύ των ανθρώπων στην κοινωνική κατάσταση, είναι ο νομιμοποιητικός όρος κάθε πολιτικής εξουσίας που μπορεί να επιβληθεί σε όντα εκ φύσεως ελεύθερα και ίσα μεταξύ τους.

Στην κοινωνική κατάσταση οι μόνες συμβάσεις που βασίζονται σε δικαιοπολιτικά ερείσματα και θωρακίζονται από τη δημόσια πολιτική ισχύ στο απόλυτο εύρος της είναι εκείνες του κυρίαρχου με τον εαυτό του.<sup>222</sup> Εκ του κοινωνικού συμβολαίου ορίζεται ως ρήτρα η υποχρέωση όλων των συμβαλλομένων να τηρούν τους όρους του άπαξ και συγκατατεθούν προς αυτούς υπό καθεστώς πλήρους ελευθερίας και ισότητας. Ως εκ τούτου, συνάγεται ότι η σύναψη του συμβολαίου αποτελεί πολιτική πράξη που προϋποθέτει την ενότητα του σώματος που την επιτελεί, καθώς και τη συμφωνία του επί της αρχής με βάση την οποία θα ληφθεί η απόφαση.<sup>223</sup> Η εν λόγω αρχή συνίσταται κατά τον Rousseau στην αποδοχή της ελευθερίας και της ισότητας ενός εκάστου των μελών του κοινωνικού οργανισμού που εν τη γεννήσει του αυτοπροσδιορίζεται ως πηγή της κυρίαρχης εξουσίας και υποστασιοποιείται στο πρόσωπο του λαού. Ο λαός, κατ' αναλογία προς ένα ελεύθερο και αυτοδύναμο άτομο που αντιλαμβάνεται την ελευθερία του ως αυτονομία και όχι ως ασυδοσία, συμβάλλεται με τον εαυτό του ως λαός που ορίζει και λαός που υπακούει.

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι ο αναγκαίος όρος ύπαρξης του πολιτικού σώματος στη ρεπουμπλικανική δημοκρατία για την οποία κάνει λόγο ο Rousseau<sup>224</sup> είναι η κυριαρχία της γενικής βούλησης και ο μόνος τρόπος μέσω του

222. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 88: «Όταν όλος ο λαός νομοθετεί για όλο τον λαό, δεν λαμβάνει υπόψη παρά μόνο τον εαυτό του· αν τότε διαμορφώνεται μια σχέση, αφορά όλο το αντικείμενο από μια οπτική γωνία σε σχέση με όλο το αντικείμενο από μια άλλη οπτική γωνία, χωρίς καμία διαίρεση του όλου. Τότε το ζήτημα σχετικά με το οποίο λαμβάνεται η απόφαση είναι γενικό, όπως και η βούληση που νομοθετεί. Αυτή την πράξη αποκαλώ νόμο.»

223. *Ο.π.*, βιβλ. 1, κεφ., 5, περί της πρώτης σύμβασης.

224. Για την έννοια της *république*, βλ. E. Cassirer, *Η Ιδέα του Ρεπουμπλικανισμού - Διαφωτισμός*, σ. 36. Η *République* ως ευνομούμενη δημοκρατική πολιτεία υπό τη λαϊκή κυριαρχία αποτελεί τον πολιτειακό όρο πραγμάτωσης των δικαιικών αρχών του κοινωνικού

οποίου είναι δυνατή η άσκησή της είναι η επιτέλεση της νομοθετικής πράξης. Επισημαίνεται με σαφήνεια από τον φιλόσοφο η θέση πως ο θάνατος του πολιτικού σώματος επέρχεται όταν ο κυρίαρχος λαός απολέσει την αυτονομία του, δηλαδή όταν χάσει την ευχέρειά του να νομοθετεί.<sup>225</sup> Στην περίπτωση που οι αυθαιρεσίες της κυβέρνησης ή η αδιαφορία των μελών του κυρίαρχου οδηγούν στον περιορισμό της εξουσίας του, οι θεμελιώδεις όροι συγκρότησής του ακυρώνονται με αποτέλεσμα την προοδευτική φθορά του πολιτικού σώματος έως το σημείο της διάλυσής του. Επισημαίνεται ότι «το κράτος δεν υφίσταται καθόλου χάρη στους νόμους, αλλά χάρη στη νομοθετική εξουσία»<sup>226</sup>. Με άλλα λόγια, το πολιτικό σώμα δεν διατηρεί την οργανική του ενότητα εξαιτίας των συγκεκριμένων αποφάσεων της γενικής βούλησης που αποτυπώνονται με σαφήνεια και ευκρίνεια σε συνταγματικές διατάξεις. Ζει και αναπαράγεται στη βάση της δυνατότητάς του να επιβάλλει τη βούλησή του στον εαυτό του κατά τρόπο ελεύθερο και προσαρμοσμένο στη φύση της πραγματικότητας που συνδέεται με τη μεταβολή.

Η δέσμευση λοιπόν του κυρίαρχου σώματος απέναντι σε ό,τι διατυπώνει υπό μορφή νόμου δεν είναι απόλυτη ούτε αμετάκλητη. Τα μέλη του ως υπήκοοι οφείλουν να υπακούν στους νόμους που ως πολίτες ψηφίζουν, αφού ο νόμος αποτελεί την έκφραση της γενικής βούλησης κάτω από την καθοδήγηση της οποίας καθένας έχει θέσει από κοινού με τους άλλους το πρόσωπό του και όλη του τη δύναμη. Όλοι δεσμεύονται έναντι του νόμου, καθένας αναλαμβάνει την υποχρέωση ως υπήκοος να τον τηρεί άπαξ και τον έχει ψηφίσει ως πολίτης. Εντούτοις, ο δεσμευτικός χαρακτήρας του καθήκοντος υπακοής στον εκάστοτε νόμο, έτσι όπως εκφράζεται στη σχέση του με τους υπηκόους, απουσιάζει ως όρος της σχέσης του νόμου με τον κυρίαρχο.<sup>227</sup> Οι όροι αυτής της σχέσης εμπίπτουν στη

---

συμβολαίου σύμφωνα με τον Rousseau αλλά και τον Kant. Επίσης, βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη*, σ. 54.

225. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σσ. 151-153.

226. *Ο.π.*, σ. 152.

227. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 83. Η απουσία του συγκεκριμένου όρου στη σχέση του κυρίαρχου με τον εαυτό του δεν συνεπάγεται τον υποβιβασμό του ατόμου έναντι του συνόλου στη σκέψη του Rousseau. Ισχύει για τον ίδιο ότι το όλον διαθέτει μια ιεραρχική προτεραιότητα σε αξιολογικό επίπεδο έναντι του ατόμου στην κοινωνική κατάσταση. Ο τελικός στόχος του κοινωνικοπολιτικού βίου ωστόσο τίθεται μέσα από την υπέρβαση της διχοτόμησης του ατόμου και της κοινωνίας, καθώς και της αντιπαράβολής τους. Βασική αρχή του πολιτικού δικαίου που εισηγείται ο φιλόσοφος είναι ότι το κυρίαρχο συλλογικό σώμα μπορεί να απαιτεί από τα μέλη του μονάχα ό,τι είναι απαραίτητο για την επιβίωσή του,

γενική, αναγκαία αρχή σύμφωνα με την οποία το πρόσωπο διαθέτει εγγενώς το γνώρισμα της ελευθερίας που συνίσταται κατά κύριο λόγο στη δυνατότητά του για αυτοκαθορισμό. Όπως είναι γνωστό, ο αυτοκαθορισμός συνίσταται στην ελεύθερη επιλογή εκ μέρους ενός ηθικού προσώπου των όρων υπό τους οποίους χαράσσει τον καταστατικό χάρτη της ζωής και των αρχών του. Με δεδομένη όμως την ελευθερία του καθίσταται αντιληπτό ότι καμία απόφασή του δεν είναι αμετάκλητη. Η δυνατότητα για αυτοκαθορισμό λειτουργεί ομοίως και στο ηθικό πρόσωπο του κυρίαρχου, ώστε καμία ειδική απόφαση που αποτυπώνει σε νόμο κατά μία συγκεκριμένη στιγμή και υπό συγκεκριμένες συνθήκες τη βούλησή του να μην υπερβαίνει σε ισχύ τη βούληση ως δυνατότητα καθεαυτήν.<sup>228</sup>

Μέσω του συγκεκριμένου όρου δεν υποβιβάζεται η πολιτική αξία του νόμου. Αντιθέτως, ισχυροποιείται τεθείσα στο πλαίσιο που της αναλογεί ως έκφραση της γενικής βούλησης του κυρίαρχου πολιτικού σώματος σε ζητήματα που άπτονται της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας. Εξαιτίας μάλιστα της αποστολής τους να παρακολουθούν αυτήν την πραγματικότητα και τις μεταβολές της ώστε να την προσαρμόζουν στη βούληση του κυρίαρχου, δεν είναι μόνο δυνατή αλλά και επιβεβλημένη η δυνατότητα να υπόκεινται σε τροποποιήσεις κατ' αναλογία προς τις μεταστροφές του ενδιαφέροντος της κυρίαρχης βούλησης. Κατά συνέπεια, «είναι αντίθετο στη φύση του πολιτικού σώματος ο κυρίαρχος να επιβάλλει στον εαυτό του ένα νόμο που να μην μπορεί να παραβεί»<sup>229</sup>. Προκειμένου μάλιστα να καταστήσει σαφή την παραπάνω ιδιότητα του κυρίαρχου, ο Rousseau σπεύδει στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* να διευκρινίσει ότι

---

από την οποία βεβαίως εξαρτάται και η δική τους. Η αρχή αυτή περιγράφει, αφενός τον άρρηκτο δεσμό ανάμεσα στον κυρίαρχο και τα μέλη του, αφετέρου το όριο της εξουσίας του πρώτου στα δεύτερα. Κανένα μέλος δεν είναι δυνατόν να υποστεί βλάβη χωρίς να πληγεί το όλον, ούτε είναι δυνατόν να υποστεί βλάβη το όλον χωρίς να πληγούν τα μέλη του.

228. Υπό την προϋπόθεση, αφενός ότι το κυρίαρχο σώμα ασκεί την εξουσία του προς τους υπηκόους του σχεδόν απόλυτα χωρίς κάτι άλλο να υπέρκειται της βούλησής του, αφετέρου του γεγονότος ότι οι νόμοι αποτελούν την έκφραση της εν λόγω γενικής βούλησης, συνάγεται ότι κανένας από αυτούς δεν τίθεται εκ προοιμίου στο απυρόβλητο. Θεωρείται δεδομένο πως ο κάθε νόμος υποστασιοποιεί τη μορφή της γενικής βούλησης τη στιγμή που ο ίδιος δημιουργείται. Τίποτε ωστόσο υπό τη ρουσσωική οπτική δεν δικαιολογεί με επάρκεια την άποψη ότι το περιεχόμενο της γενικής βούλησης δεν μπορεί να αλλάξει μορφή. Στο εξαιρετικά πιθανό ενδεχόμενο μιας τέτοιας αλλαγής, η δυνατότητα στον πολιτικό αυτοκαθορισμό επιτρέπει στον κυρίαρχο να επιφέρει τροποποιήσεις στο σύστημα που δίνει συγκεκριμένη μορφή στη γενική του βούληση. Με άλλα λόγια, του επιτρέπει να τροποποιεί ή να καταργεί νόμους που έχει εφαρμόσει.

229. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σ. 64.

όλες οι αποφάσεις του σε σχέση με τον εαυτό του μπορούν να ανακληθούν, ακόμη και το κοινωνικό συμβόλαιο.<sup>230</sup>

Ήδη ωστόσο από την *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας* τον απασχολεί το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στο δίκαιο και τον νόμο. Στον *Δεύτερο Λόγο* του φροντίζει να υπογραμμίσει το γεγονός ότι ο νόμος δεν αποτελεί καθεαυτόν επαρκές θεμέλιο του συστήματος αρχών πολιτικού δικαίου που είχε ήδη κατά νου – όπως μπορούν να μαρτυρήσουν τα ίδια τα κείμενα – να θεμελιώσει κυρίως στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* και σε άλλα πολιτικά του έργα. Είναι αναγκαία σε σχέση με τον νόμο η ύπαρξη ενός αξιολογικού κριτηρίου με βάση το οποίο μπορεί να διακριβώνεται κατά πόσον είναι ή δεν είναι δίκαιος. Το εν λόγω κριτήριο συνίσταται στη συμφωνία του νόμου με τη γενική βούληση που υποτίθεται ότι εκφράζει. Αρκεί μόνο να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας τον τρόπο με τον οποίο ο Rousseau εξετάζει στις σελίδες του *Δεύτερου Λόγου* τις πρώτες κοινωνικές συνενώσεις και τις στοιχειώδεις οιονεί νομικές τους δομές. Σύμφωνα με την ανάλυση, σε πρώτο στάδιο η κοινωνία συγκροτήθηκε επί τη βάσει μερικών γενικών συμφωνιών που επέιχαν θέση κανονιστικών αρχών και για την τήρησή των οποίων εγγυάτο η ίδια η κοινότητα απέναντι σε κάθε έναν. Το συγκεκριμένο σύστημα ήταν ιδιαιτέρως αδύναμο και ασταθές, καθότι ενδυνάμωνε το ισχυρό μέλος και αποδυνάμωνε το ανίσχυρο, καταστρέφοντας τη φυσική ελευθερία υπό το καθεστώς της δέσμευσης στο νόμο του ισχυροτέρου.<sup>231</sup>

Υπό τις αθέμιτες – κατά την ακριβή ετυμολογική σημασία του όρου – αυτές συνθήκες του πρωτογενούς κοινωνικού βίου τέθηκε επιτακτικά η ανάγκη της ριζοσπαστικής του αναμόρφωσης μέσω της ανάδειξης μιας πολιτικής δύναμης

230. Η απόλυτη δυνατότητα αυτοκαθορισμού που διαθέτει ο κυρίαρχος του επιτρέπει να ανατρέψει ακόμη και τους όρους υπό τους οποίους συνιστά ενιαίο και αδιαίρετο πολιτικό σώμα, δηλαδή να ακυρώσει το κοινωνικό συμβόλαιο. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ο Rousseau επισημαίνει την ύπαρξη της συγκεκριμένης δυνατότητας δύο φορές: Α) βιβλ. 1, κεφ. 7, σ. 64 («Εφόσον δεν μπορούμε να θεωρήσουμε τον κυρίαρχο παρά υπό μία και την αυτή σχέση, βρίσκεται τότε στη θέση ενός επιμέρους ατόμου που συμβάλλεται με τον ίδιο τον εαυτό του: από αυτό συνάγεται ότι δεν υπάρχει, ούτε μπορεί να υπάρξει, κανένας θεμελιώδης και υποχρεωτικός νόμος για το σώμα του λαού, ούτε καν το κοινωνικό συμβόλαιο.»), Β) βιβλ. 3, κεφ. 18, σ. 168 («Προϋποθέτω εδώ όσα πιστεύω ότι έχω αποδείξει, ότι δηλαδή δεν υπάρχει στο κράτος κανένας θεμελιώδης νόμος που να μην μπορεί να ανακληθεί, ούτε καν το ίδιο το κοινωνικό σύμφωνο· διότι, αν όλοι οι πολίτες συνέχονταν για να το λύσουν βάσει κοινής συμφωνίας, αναμφίβολα η διάλυση αυτή θα γινόταν εντελώς νόμιμη.»).

231. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, σ. 130. Βλ., επίσης, Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, σσ. 240-258.

ικανής να διασφαλίζει στους συμβαλλομένους τα προνόμια που τους ώθησαν προς τη μετάβαση από τη φυσική στην κοινωνική κατάσταση. Η επιζητούμενη πολιτική δύναμη εντοπίστηκε σε έναν κοινωνικοπολιτικό σχηματισμό που διαθέτει τη βούληση και την ισχύ για την πραγματοποίηση του εγχειρήματος: η δημοκρατική ρεπουμπλικανική πολιτεία. Η αναμόρφωση για την οποία γίνεται λόγος αφορά σε σημαντικό βαθμό στον ηθικό επαναπροσδιορισμό των συμβαλλομένων σε συλλογικό και ατομικό επίπεδο. Σε αυτή την περίπτωση το κράτος αποτελεί τον αναγκαίο εξωτερικό όρο της εκδήλωσης του ηθικού πράττειν εμφυσώντας στα μέλη του το ενάρετο πνεύμα μέσα από την ίδια του τη λειτουργία.

Ο κοινωνικοπολιτικός βίος εκθέτει τον ανθρώπινο Λόγο στις συνθήκες εκείνες εντός των οποίων καλείται να ικανοποιήσει τις ανάγκες που υπαγορεύουν τα πάθη αντιστοιχίζοντας το ένστικτο για επιβίωση και τον εγωισμό ενός εκάστου προς τα αντίστοιχα των υπολοίπων. Τούτος ο συμβιβασμός επιτυγχάνεται διά της ορθολογικής προσαρμογής των παθών στις υπάρχουσες πραγματικές συνθήκες με πρώτιστο σκοπό την ανταπόκριση σε μια θεμελιώδη αγωνία και ανάγκη του ανθρώπου, εκείνη της επιβίωσης και της ευζωίας. Η ανωτέρω προσαρμογή, καθώς παγιώνεται προοδευτικά, συνοδεύεται από μια διαδικασία αξιολόγησης, ανάδειξης ηθικοπολιτικών αξιών που προσλαμβάνουν χαρακτήρα προϋποθετικών όρων της ενάρετης και ειρηνικής κοινωνικοπολιτικής ζωής και ανάγονται σε νόμους δικαίου. Η λογική τους αναγκαιότητα δε, καθώς και το γεγονός ότι απορρέουν από τη φυσική ανάγκη του ανθρώπου για επιβίωση και από το φυσικό πάθος του οίκτου που δύναται να αισθανθεί, προσδίδει στις αρχές αυτές χαρακτήρα φυσικού νόμου. Ως εκ τούτου, συνάγεται ότι η φυσικότητα της δυνατότητας ανάπτυξης του ορθού λόγου διακριβώνεται από τα φυσικά του κελεύσματα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αναμόρφωση της κοινωνίας και η ηθική αποκατάσταση του ανθρώπου αναλύονται υπό την παρουσία του ορθού λόγου και του συναισθήματος στο εξηγητικό σχήμα.

«Ο Rousseau προβαίνει δηλαδή σε μια κριτική του λογικού επιχειρήματος από τη σκοπιά μιας ευρύτερης ορθολογικότητας, του λόγου που στηρίζεται στην «καρδιά» και στη συνείδηση. Αν το λογικό επιχείρημα δεν στηριχθεί σε αυτή την ευρύτερη ορθολογικότητα, διαλύεται σε μια σειρά απροσδιόριστων λόγων, σε αδιάφορα δεδομένα (*faits indifférents*). Το θεμελιωτικό αυτό πλαίσιο, το οποίο



διαμορφώνεται από τις εμπειρίες των ανθρώπων και τους τρόπους που αντιδρά η συνείδησή τους σε αυτές, επιτρέπει την αποκατάσταση της αλήθειας και της δικαιοσύνης· θεωρείται μάλιστα από τον Rousseau ως η μόνη εγγύηση ότι ο δρων δεν θα εξαπατηθεί». <sup>232</sup> Η λογική που αξιοποιεί ο Rousseau διαθέτει το χαρακτήρα μιας λογικής του συναισθήματος. Ο ορθός λόγος δεν αποτελεί για τον ίδιο το μέσον για την ανεύρεση της (μηχανιστικά) αιτιακής σχέσης ανάμεσα στα φαινόμενα. Προσδιορίζεται επί της ουσίας από τη σχέση του με το συναίσθημα και διαθέτει το χαρακτήρα της κοινής λογικής, της ορθοφροσύνης (*bon sens*). <sup>233</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο συνδέεται με την ηθική αίσθηση και συνείδηση του ανθρώπου: αναζητά και εντοπίζει τις ηθικοπρακτικές εκείνες αξιακές αρχές που εκπληρώνουν τα αιτήματα της φύσης του ανθρώπου σε κοινωνικό επίπεδο. Η οιονεί μετεγγραφή του πνεύματος του ορθού λόγου από το πεδίο της μηχανικής αιτιότητας σε εκείνο της αξιολογικής ορθοπραξίας προϋποθέτει την αποδοχή ενός αξιολογικού στοιχείου που διαπερνά ή οφείλει να διαπερνά τον ορθό λόγο. Υπό τη ρουσσωική οπτική συνάγεται με βάση την ιστορία του ανθρώπου ότι πράγματι ο ίδιος δεν ανέχεται να περιορίζει την ύπαρξή του εντός των στενών ορίων μιας μηχανιστικής αιτιοκρατικής αντίληψης, αλλά αναζητά το νόημά της έξω από τα δεσμά της απρόβλεπτης τύχης μέσα στο πνεύμα μιας αντίληψης και συνείδησης που αναζητά την αλήθεια των πραγμάτων.

Η δυνατότητα για ηθική αναμόρφωση και κοινωνικοπολιτική μεταρρύθμιση ανάγεται στην ίδια τη φύση του ανθρώπου και σχετίζεται με την ανωτέρω αναζήτηση. Ο άνθρωπος ενεργεί και πάσχει υπό την ταυτόχρονη επίδραση δύο δυνάμεων, της ηθικής αίσθησης, εκ της οποίας απορρέει μια ηθική συνείδηση που αποτελεί τη βάση της δικαιοσύνης, και των παθών. Το εγγενές χαρακτηριστικό ενός ηθικού αισθήματος που συνδέεται άμεσα με την καλλιέργεια μιας ηθικής συνείδησης υπό συνθήκες κοινωνικού βίου παρέχει επαρκή δικαιολογητικά

232. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, σ. 231.

233. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. 3, τόμ. 1, σ. 230 και βιβλ. 4, τόμ. 2, σ. 88. Η κοινή λογική ή ευθυκρισία (*bon sens*) προσδιορίζεται ως «το σημαντικότερο εργαλείο του ανθρώπου» για την αναζήτηση της αλήθειας, το οποίο μαθαίνει να αξιοποιεί μέσα από την εμπειρία και υπό την επίδραση των συναισθηματικών του δυνάμεων στη σκέψη του. Σε εκείνους όπου συναντάται η έννοια στη νεότερη φιλοσοφία και τους οποίους μελέτησε ο Rousseau συγκαταλέγονται ο Montaigne και ο Descartes (ενδεικτικά, βλ. R. Descartes, *Λόγος περί της Μεθόδου*, σ. 5).

κριτήρια για τη θέση του ρουσσωικού αιτήματος περί κοινωνικοπολιτικής μεταρρύθμισης της κοινωνίας και ηθικής αποκατάστασης του ανθρώπου.

Συμφώνως προς μια βασική επιταγή της νεωτερικής γνωσιοθεωρίας αρχής γενομένης από τον Descartes,<sup>234</sup> αυτό από το οποίο ο άνθρωπος οφείλει να ξεκινήσει είναι να στραφεί προς τον εαυτό του (ενδοσκόπηση, αυτοσυνειδησία) και να αναζητήσει τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά του στην αυθεντική του φύση και στην αρμονία της σύνδεσης με τη φυσική τάξη των πραγμάτων. Υπό το έντονο συναισθηματικό βάρος μιας τέτοιου είδους (συν)αίσθησης αρμογής του μέρους προς το όλον κατά την ακρόαση της φωνής της φύσης, αφενός ενισχύεται το στοιχείο της αυτοαναφορικότητας, αφετέρου γεννιέται και καλλιεργείται το στοιχείο της αναφορικότητας των συναισθημάτων προς τους άλλους, στο πλαίσιο της διαμόρφωσης μιας ηθικής συνείδησης που με τη σειρά της ανασκάπτει το έδαφος της ανθρώπινης φύσης και αναδεικνύει τη ραχοκοκαλιά ενός δικαίου κανονιστικού συστήματος, της δικαιοσύνης.

### 3. Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ ΑΙΣΘΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

Η αυτοσυνειδησία του υποκειμένου είναι συνδεδεμένη με τη διάκριση του ιδίου από ό,τι κείται αντί αυτού, με τη διάκρισή του από ό,τι επέχει θέση αντικειμένου προς αυτό.<sup>235</sup> Πέραν των οποιωνδήποτε συνδέσεων εντοπίζει ανάμεσα στο ίδιο και τους υπόλοιπους, η συνειδητοποίηση της ταυτότητάς του ολοένα και περισσότερο προσδιορίζει την ατομικότητά του και περιορίζει το απολύτως ουσιώδες υπαρξιακό του πεδίο σε αυτήν. Ο κοινωνικός βίος και η συναναστροφή συνιστούν την κατεξοχήν συνθήκη εκδήλωσης τέτοιων νοητικών ενεργημάτων. Η κίνηση της σκέψης από τον εαυτό προς τον άλλον, από το υποκείμενο στο αντικείμενο και αντιστρόφως, διαμορφώνει την εικόνα του εαυτού μέσω της αντιστικτικής της προβολής στον άλλον.

234. Σύμφωνα με τον Descartes, το υποκείμενο ανευρίσκει τον όρο θεμελίωσής του στη συνείδηση. Η συνείδηση αλλά και κάθε σκέψη εν γένει είναι αναστοχαστική, υπό την έννοια ότι εκτός από την παράσταση του αντικειμένου της στρέφεται και συνειδητοποιεί το ίδιο το γεγονός της σκέψης. Μέσω του αναστοχασμού στρέφεται η προσοχή προς τον εαυτό και διακριβώνεται η ουσία του, όπως ακριβώς συμβαίνει στους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς* του φιλοσόφου σε όλη την έκταση του έργου. Βλ., επίσης, Renaut, *Η Φιλοσοφία*, σσ. 44-45.

235. Βλ. G. Del Vecchio, *Η Δικαιοσύνη*, σ. 96.

Ο μονήρης βίος της άγριας φυσικής κατάστασης δεν χαρακτηρίζεται από τέτοιου είδους σχέσεις ανάμεσα στα δρώντα υποκείμενα. Στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης η διάκριση του εαυτού από οποιονδήποτε άλλον δεν επιλέγεται ως συνειδητή προτίμηση του πρώτου έναντι του δεύτερου στη βάση εγωιστικών κριτηρίων. Στην ουσία το ενδιαφέρον στρέφεται κυρίως προς το εγώ εξαιτίας της φυσική παρόρμησης που το υπαγορεύει και της φυσικής αδιαφορίας προς τους άλλους που το ενισχύει. Απεναντίας, ο κοινωνικοπολιτικός βίος και οι αναγκαίες συνθήκες αλληλεπίδρασης των μελών του καλλιεργούν στον άνθρωπο την τάση να διαμορφώνει ορισμένη συνείδηση υπό την οποία αντιλαμβάνεται τον κόσμο εντός του πλέγματος διυποκειμενικών όρων και υπό το πρίσμα των προκειμένων της ιστορίας των κοινωνιών.

Καθίσταται σαφές πως τούτη η συνείδηση συγκροτείται διά της αλληλεπίδρασης του εαυτού με τους άλλους στο πλαίσιο των διυποκειμενικών σχέσεων που δημιουργεί η κοινωνική κατάσταση.<sup>236</sup> Ευρισκόμενος εντός της δύναται ο άνθρωπος να καλλιεργεί την αίσθηση της δικαιοσύνης που εδράζεται ως δυνατότητα προς τελειοποίηση σε ορισμένους εκ των φυσικών όρων της ύπαρξής του, όπως στην ελευθερία και στην ευχαρίστηση σε σχέση με ό,τι τού προσφέρει ικανοποίηση.<sup>237</sup> Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο Rousseau αναγνωρίζει ως βασικά γνωρίσματα της ανθρώπινης φύσης, αφενός την αγάπη προς τον εαυτό και την αποστροφή προς ό,τι προκαλεί πόνο, αφετέρου την ελευθερία και την αδιαφορία προς τους άλλους ως πρώτη στάση απέναντί τους. Δεδομένης μιας κατ' ελάχιστον φυσικής του δυνατότητας να είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται την κοινή φύση που μοιράζεται με τα ομοειδή του πλάσματα, τού αποδίδεται η ιδιότητα να είναι σε θέση να φαντάζεται πως ανάλογα γνωρίσματα με τα δικά του διακρίνουν και εκείνα. Προς επίρρωση της θέσης του περί φυσικών αιτίων της δυνατότητας να αναπτύσσεται η περί δικαίου αίσθηση, ο Rousseau περιγράφεται στον *Αιμίλιο* το

236. *Ο.π.*, σ. 97. Ο Del Vecchio σημειώνει ότι μπορεί μεν η πρώτη σχέση ανάμεσα στον εαυτό και τον άλλο να αποκτά μορφή αντιπαράθεσης, ωστόσο αναμορφώνεται διά της υποκειμενοποίησης του αντικειμένου και της αντικειμενοποίησης του υποκειμένου. Το άτομο συλλαμβάνει ό,τι σταθερό έχει να κάνει με το ίδιο, την υπόστασή του, το είναι του, μέσα από μια διπλή διαδικασία εσωτερικής και εξωτερικής κίνησης.

237. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. II, σ. 117 [OC, IV, 329]: «Τα πρώτα μας καθήκοντα αφορούν εμάς τους ίδιους, τα πρωτόγονά μας συναισθήματα επικεντρώνονται μέσα μας, όλες οι φυσικές μας κινήσεις σχετίζονται πρώτα με την επιβίωση και την ευχαρίστησή μας. Έτσι, το πρώτο αίσθημα της δικαιοσύνης δεν μας δημιουργείται από εκείνη που οφείλουμε στους άλλους αλλά από εκείνη που μας οφείλεται.»

παράδειγμα του παιδιού που αγανακτεί ύστερα από ένα ελαφρύ χτύπημα της τροφού του. Το συναίσθημα δυσφορίας και οργής που θα μπορούσε να περιγραφεί ως αγανάκτηση οφείλεται βεβαίως στην άρνηση της εκπλήρωσης της επιθυμίας του. Ίσως όμως να οφείλει την ένταση με την οποία εκδηλώνεται στη συναίσθηση της αδυναμίας του να ικανοποιήσει το ίδιο την ανάγκη που εκδηλώνεται ως ικεσία.<sup>238</sup>

Έχοντας αναλύσει τα παραπάνω είμαστε σε θέση να εμπλουτίσουμε το περιεχόμενο της έννοια του δικαίου προσθέτοντας στις προηγούμενες αναφορές μας ότι κατά τον Rousseau η δικαιοσύνη δεν ανάγεται αποκλειστικά στο συμφέρον και τη χρησιμότητα που διακριβώνονται από τον υπολογιστικό λόγο.<sup>239</sup> Το δίκαιο και οι νόμοι «έχουν μία βάση πιο στέρεα και σίγουρη. Η αγάπη των ανθρώπων ως παράγωγο της αγάπης του εαυτού είναι η αρχή της ανθρώπινης δικαιοσύνης [justice humaine]»<sup>240</sup> και αυτό το συναίσθημα<sup>241</sup> δεν εξηγείται επαρκώς με αποκλειστικά λογικά δεδομένα που αναδεικνύουν σχέσεις αιτίας και αποτελέσματος σε ένα πλέγμα σκοπιμοτήτων και με μοναδικό όρο το συμφέρον. Ανάγεται στην αγαθή πρόθεση για αρμονικές σχέσεις ανάμεσα σε εκείνους που πράττουν σύμφωνα με τις επιταγές της. Η έννοια λοιπόν μέσω της οποίας μπορεί να οριστεί η δικαιοσύνη είναι εκείνη της εύτακτης αναλογίας. Η δικαιοσύνη νοείται, αφενός ως σχέση ισορροπίας μεταξύ των μερών ενός όλου, όπου κανένα από αυτά δεν εκδιπλώνει το είναι του σε βάρος των άλλων, αφετέρου ως αρχή που εγκαθιδρύει στην ανθρώπινη αλληλεπίδραση εύρυθμο χαρακτήρα. Σε ηθικό επίπεδο, η δικαιοσύνη ως αρετή συνίσταται στην επιδίωξη της ισορροπίας των δυνάμεων που ασκούνται από τα άτομα μέσω της αγάπης προς το νόμο.

Το συμπέρασμα που συνάγεται από την ανάλυση του ανωτέρω επιχειρήματος οδηγεί στην επιβεβαίωση ότι εκτός από την ανάγκη για την ικανοποίηση του ίδιου συμφέροντος, ο Rousseau θεωρεί εξίσου σημαντικό για τη δημιουργία κοινωνικών σχέσεων και τον παράγοντα της κατανόησης της

238. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. I, σ. 77 [OC, IV, 286].

239. Πβ. Del Vecchio, *Η Δικαιοσύνη*, σ. 118, επισημ. 3. Επίσης, να μελετηθεί κατά πόσο στο συγκεκριμένο σημείο ο Rousseau αντιτίθεται στον Hume (An inquiry concerning the principles of Morals, sect. III, Of Justice, και Παράρτ. III, Some farther considerations with regard to justice.).

240. Βλ. J.-J. Rousseau, *Αιμίλιος*, βιβλ. 4, σ. 44 [OC, IV, 523].

241. *Ο.π.*, βιβλ. IV, σσ. 69-70 (OC, IV, 547): «Και η αγάπη για το ανθρώπινο γένος δεν είναι τίποτα άλλο από την αγάπη για τη δικαιοσύνη».

βιολογικής ταυτότητας του υποκειμένου με τους συνανθρώπους του. Ο άνθρωπος ευρισκόμενος εντός του κόσμου περιχαράσσει τα όρια της ιδιαίτερης ατομικής του υπόστασης αναζητώντας και εντοπίζοντας τα διαφοροποιητικά του χαρακτηριστικά, τα γνωρίσματα εκείνα που προσδιορίζουν την ιδιαιτερότητα του είναι του, διακρίνοντάς τον από ό,τι δεν είναι. Κατά την αναζήτηση διαπιστώνει σε πρώτο επίπεδο τη βιολογική του ομοιότητα και σε δεύτερο επίπεδο την ομοιότητα στη δομή των ψυχολογικών μηχανισμών με τους ομοειδείς του. Το γεγονός ότι κατανοεί την παρουσία του στην κοινωνία ως αλληλεπίδραση υποκειμένου με άλλα υποκείμενα καθιστά σαφή την ισότητα μεταξύ των συμβαλλομένων.

Με δεδομένα τα παραπάνω, το μέτρο που θέτει κάθε υποκείμενο στην εκδήλωση της βούλησης και της δύναμής του για την ικανοποίηση των αναγκών του στην κοινωνία, δεδομένης της φυσικής τους ομοιότητας και ισότητας, αποτελεί το θεμέλιο λίθο του οικοδομήματος της περί δικαίου αίσθησης. Κατά τα πρώτα στάδια της ανέγερσής του παρουσιάζει ευλόγως τη χονδροειδή μορφή μιας αμιγώς υλικού χαρακτήρα εξισορροπητικής σχέσης (μιας αναλογίας επί τη βάση της υλικής αντιστοιχίας των πραγμάτων). Μα όσο προχωρά και εξελίσσεται η κατασκευή του τελειοποιούμενη, όσο ο κοινωνικός βίος υπερβαίνει το επίπεδο της ικανοποίησης των υλικών αναγκών που τον δημιούργησε, τόσο περισσότερο η δικαιοσύνη προσλαμβάνει το χαρακτήρα μιας αξιολογικής νομικής συνείδησης.<sup>242</sup>

Είναι αλήθεια ότι κοινωνικός βίος προσφέρει τη δυνατότητα ανάπτυξης ορισμένων δεξιοτήτων στον άνθρωπο παρέχοντάς του τα μέσα και εξασφαλίζοντας τις κατάλληλες συνθήκες. Οι ανισότητες μεταξύ των ανθρώπων προκλήθηκαν εξαιτίας του γεγονότος ότι ορισμένοι ανέπτυξαν τις εν λόγω δεξιότητες σε βαθμό μεγαλύτερο από εκείνον όσων δεν ακολούθησαν ανάλογη εξελικτική πορεία. Έτσι, ορισμένοι ακολουθώντας το ρεύμα της προόδου και αφομοιώνοντας το νέο πνεύμα και τις αντίστοιχες δυνατότητες που αναδύονταν – προσανατολισμένες αρχικά κατά κύριο λόγο στην εξυπηρέτηση των θεμελιωδών αναγκών της αυτοσυντήρησης – κατέστησαν εαυτούς αποτελεσματικότερους στην ικανοποίηση των εν λόγω αναγκών. Ορισμένοι άλλοι ωστόσο καλλιέργησαν το νέο σπόρο της προόδου λιγότερο αποτελεσματικά, με αποτέλεσμα να υστερούν

---

242. Βλ. Del Vecchio, *Η Δικαιοσύνη*, σ. 114.

έναντι των πρώτων στην προσπάθεια κάλυψής τους. Η διαφορά αυτή, υπό τη διαβρωτική δύναμη των στοιχείων της προόδου του πολιτισμού και της οικονομίας, μετέτρεψε προϊόντος του χρόνου την ανομοιότητα σε ανισότητα.<sup>243</sup>

Το περιεχόμενο της ανισότητας και συγκεκριμένα οι όροι υπό τους οποίους συγκροτείται η άνιση σχέση μεταξύ των συμβαλλομένων στο πλαίσιο της κοινωνικοπολιτικής ένωσης, παρουσιάζουν ορισμένη εξέλιξη στην πορεία που διαγράφουν, στην ο Rousseau εντοπίζει τρία κομβικά σημεία. Τα σημεία αυτά τα αντιστοιχίζει σε τρεις εκφυλιστικές «μεταστοιχειώσεις» που επιδεινώνουν τον ούτως ή άλλως εκφυλιστικό χαρακτήρα της ανισότητας.<sup>244</sup> Αναγνωρίζοντας ως πρώτο της θεμέλιο την εγκαθίδρυση του νόμου που αποσκοπούσε αποκλειστικά στη διαφύλαξη της ιδιοκτησίας, αποδίδει στο περιεχόμενό της χαρακτήρα που διαμορφώνεται επί τη βάσει του διπόλου «πλούτος – ένδεια». Εντοπίζει ως δεύτερο κομβικό σημείο στην πορεία της την εγκαθίδρυση της πολιτικής εξουσίας, γεγονός που τροποποίησε το περιεχόμενό της κατά τρόπο που να διαμορφώνεται επί τη βάσει του διπόλου «ισχύς - αδυναμία». Το τρίτο στάδιο, καταλήγει ο Rousseau, είναι εκείνο του εκφυλισμού της εξουσίας από νόμιμη σε αυθαίρετη, έκλυση που επιφέρει τη μετουσίωση της ισχύος σε εξουσία και της αδυναμίας σε υποδούλωση.

Καθίσταται, λοιπόν, αντιληπτό μεταξύ άλλων το γεγονός ότι το κύριο στοιχείο που υπόκειται σε μεταβολή είναι η δυνατότητα ελευθερίας των εμπλεκομένων σε αυτή την πορεία μερών. Σταδιακά, από την περισσότερο

243. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους* σ. 66: «σ' αυτές τις διαδοχικές αλλαγές της ανθρώπινης συγκρότησης... τις πραγματικές αιτίες». Η διαφορά τρέπεται σε ανισότητα με καταλύτη την έννοια της αξίας που της αποδίδεται. Η διαφορά που παρουσιάζεται μεταξύ των ανθρώπινων ιδιοτήτων αντιμετωπίζεται ως διαφορά βαθμού σε σχέση με μια ικανότητα που θεωρείται σημαντική. Η θετική αξιολόγηση αυτού που υπερτερεί και φέρει τη σφραγίδα της κοινωνικής έγκρισης της διαφοράς του ως ανώτερης και μετουσιώνεται σε ανισότητα που δημιουργείται μεταξύ τους. Με τη σειρά της η δημιουργία της ανισότητας γονιμοποιεί τη γένεση παθών, τα οποία συνθέτουν τους όρους των σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ των υπερτερούντων και των μειονεκτούντων.

244. *Ο.π.*, σ. 142: «Αν ακολουθήσουμε την πορεία της ανισότητας μέσα από τις διάφορες αυτές αλλαγές, θα δούμε ότι η θεμελίωση του νόμου και του δικαιώματος της ιδιοκτησίας ήταν το πρώτο της στάδιο, η εγκαθίδρυση της εξουσίας το δεύτερο, και το τρίτο και τελευταίο, η αλλαγή από νόμιμη εξουσία σε αυθαίρετη. Σε τρόπο ώστε η σχέση πλούσιος-φτωχός να έχει προέλθει από την πρώτη περίοδο, η σχέση ισχυρός-αδύνατος από τη δεύτερη, και από την τρίτη η σχέση αφέντης-δούλος, που αποτελεί και τον τελευταίο βαθμό της ανισότητας, και οριακό σημείο, όπου καταλήγουν στο τέλος όλες οι άλλες, μέχρις ότου κάποιες νέες επαναστάσεις διαλύσουν εντελώς την κυβέρνηση, ή την οδηγήσουν στο δρόμο της νόμιμης συγκρότησης».

ουδέτερη ως προς το ζήτημα της αυτοδιάθεσης και της εξάρτησης άνιση σχέση μεταξύ πλούτου και ένδειας η κατάσταση μεταβάλλεται προς την εγκαθίδρυση μιας σχέσης όπου με βάση την οικονομική δύναμη των συμβαλλομένων ορίζονται τα απεριόριστα δικαιώματα του ενός μέρους έναντι του πλήθους των υποχρεώσεων των άλλων στη βάση μιας μεροληπτικής πολιτικής εξουσίας.

Με βάση τα ανωτέρω, ο Rousseau καταλήγει στη θέση ότι η ελευθερία και η ισότητα του ανθρώπου διαφυλάσσονται κατά τη μετάβασή του στην κοινωνική κατάσταση όταν αυτή πραγματοποιείται υπό τους όρους ενός κοινωνικού συμβολαίου που θέτει ως βασική αρχή την κυριαρχία της κοινής βούλησης όλων των συμβαλλομένων, διασφαλίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το δικαίωμα έδαφος αναπαραγωγής της. Ο δεσμευτικός χαρακτήρας των υποχρεώσεων ενός εκάστου των πολιτών απέναντι στο κοινωνικό σώμα είναι σύμφωνος με το δίκαιο εξαιτίας της αμοιβαιότητας, της κοινότητας των εν λόγω υποχρεώσεων μεταξύ των πολιτών απέναντι στο ίδιο σώμα. Η ισονομία, με την έννοια της ισότητας των πολιτών ως προς τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους απέναντι στο νόμο, εντέλει η πολιτική ισότητα, συνιστά τον πλέον αναγκαίο όρο διασφάλισης της κοινωνικοπολιτικής δικαιοσύνης. Θα μπορούσε μάλιστα να ειπωθεί ότι σε μεγάλο βαθμό οι δύο έννοιες ταυτίζονται.<sup>245</sup> Έτσι, ο ισόβαθμος περιορισμός της φυσικής ανεξαρτησίας καθενός προσφέρει την κοινή δυνατότητα άσκησης της πολιτικής ελευθερίας όλων των κοινωνικών μελών. Υπό αυτούς τους όρους το άτομο να δεν υποβιβάζεται υπό το βάρος του όλου, αλλά καταλαμβάνει τη θέση που του αναλογεί εντός του κοινωνικού σώματος.

---

245. Βλ. J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, σσ. 81, 83.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Σύμφωνα με τον Rousseau, η μετάβαση του ανθρώπου από τη φυσική στην κοινωνική κατάσταση τροποποιεί ουσιωδώς τους όρους υπό τους οποίους καλείται να εκπληρώσει τις επιταγές της φύσης του, ενώ παράλληλα του διανοίγει την προοπτική ανάπτυξης ιδιαίτερων ψυχοσυναισθηματικών και ψυχονοητικών ιδιοτήτων επί του γόνιμου εδάφους της κοινωνίας. Ο τρόπος με τον οποίο αναλύεται στο έργο του αυτή η μετάβαση της προσδίδει τον χαρακτήρα ενός ανθρωπολογικού ανακαθορισμού, στο πλαίσιο του οποίου οι φυσικές ενορμήσεις της αγάπης προς τον εαυτό και της ανάγκης για ελευθερία καλούνται να αναμορφώσουν το περιεχόμενό τους, διατηρώντας ωστόσο την κεντρική τους θέση στην ανθρώπινη ψυχολογική ιδιοσυστασία.

Η αγάπη προς τον εαυτό αναμορφώνεται στη βάση της ενσωμάτωσης της ιδέας του συνόλου στη συνείδηση του ατόμου. Η εν λόγω ενσωμάτωση πραγματοποιείται μέσω της σύναψης της ατομικής στη γενική βούληση του συνόλου. Ο άνθρωπος, ως μέλος της κοινωνίας, καλείται να ανταποκριθεί στα καθήκοντα που αντιστοιχούν στα αγαθά που απολαμβάνει αποτελώντας ισότιμο οργανικό μέλος του ανεξάρτητου και αυτοδύναμου κοινωνικού σώματος. Η σύνδεση της ατομικής με τη γενική βούληση σε πολιτικό, κοινωνικό και ηθικό επίπεδο αποτελεί σημαντικό ζήτημα που θίγει ένα κεντρικό θέμα στη ρουσσωική σκέψη, το ζήτημα της ελευθερίας.

Η ελευθερία αναγνωρίζεται από τον Rousseau ως φυσικός όρος της ύπαρξης του ανθρώπου που συνίσταται στη δυνατότητα να είναι ανεξάρτητος. Η ανεξαρτησία δεν ταυτίζεται στη σκέψη του με την αναρχία ούτε διακριβώνεται μέσα από την κατάλυση κάθε κανονιστικής αρχής πολιτικού δικαίου. Αντιθέτως, ιδίως μάλιστα στην κοινωνική κατάσταση συνίσταται στην αυτόβουλη επιλογή των ορθότερων κανονιστικών αρχών που οροθετούν και καθορίζουν το πεδίο δράσης του ανθρώπου. Αφενός οροθετούν χαράσσοντας τα όρια εντός των οποίων κάθε συμβαλλόμενος μπορεί να ασκεί τις δυνάμεις του ώστε να πραγματοποιεί τις υπαγορεύσεις της ατομικής του βούλησης, αφετέρου καθορίζουν ασκώντας αποφασιστική επίδραση στον τρόπο διαμόρφωσης του περιεχομένου της στρέφοντάς την προς τη γενική κατεύθυνση.



Σε κάθε περίπτωση, θεμελιώδης όρος της ελευθερίας του προσώπου είναι να ασκείται επί τη βάσει της φυσικής εξισορρόπησης των επιθυμιών με τις δυνάμεις του στην ικανοποίηση των αναγκών του επί τη βάσει της φυσικής τάξης των πραγμάτων. Ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως ελεύθερος, δηλαδή ικανός, να εκδηλώνει τις δυνάμεις του και να επιστρατεύει τις δυνατότητές του προκειμένου να ικανοποιεί τις ανάγκες του. Στη φυσική κατάσταση ο Rousseau δεν διαβλέπει κανένα σταθερό εμπόδιο στην ικανοποίηση της φυσικής αυτής παρόρμησης. Ωστόσο, στην κοινωνική κατάσταση αναγνωρίζει τον παράγοντα των διαπροσωπικών σχέσεων ως οιονεί εμπόδιο, διότι η αλληλεπίδραση με τους άλλους δημιουργεί συνθήκες εξάρτησης και ετεροκαθορισμού που απειλούν την ανεξαρτησία του. Το διακύβευμα της ηθικοπολιτικής του θεωρίας είναι η μετατροπή αυτού του φερόμενου ως εμποδίου για την ατομική ελευθερία σε αναγκαίο και επαρκή όρο δυνατότητάς της.

Η εν λόγω μετατροπή περιγράφεται οιονεί παραβολικά και με βάση τη ρουσσική μέθοδο υπό όρους μετάβασης από την φυσική στην κοινωνική κατάσταση. Κατά την ανωτέρω μετάβαση η ελευθερία τρέπεται από φυσική ιδιότητα σε πολιτικό δικαίωμα στη δυνατότητα αυτοκαθορισμού. Ως δυνατότητα στον αυτοκαθορισμό, λοιπόν, η ελευθερία στην κοινωνική κατάσταση προσλαμβάνει για τον κάθε συμβαλλόμενο τον χαρακτήρα δικαιώματος ισότιμης με τους άλλους συμμετοχής στο συλλογικό σώμα και τη δημόσια ισχύ του. Το συλλογικό σώμα συγκροτείται μέσα από μια πράξη κοινωνικού συμβολαίου, κατά την οποία ο νους και η καρδιά του κοινωνικού σώματος αποφασίζουν από κοινού επάνω στον καταστατικό χάρτη της ζωής του. Η πράξη γέννησης του κοινωνικοπολιτικού σώματος εκτός από την κοινωνική συνένωση επισφραγίζει και την πολιτική του συγκρότηση, αφενός μέσα από την ανάδυση του προσώπου του κυρίαρχου και της γενικής βούλησης, αφετέρου διά της αναγνώρισης της κυριαρχίας τους και της υπαγωγής κάθε κοινωνικού μέλους στην εξουσία τους.

Η ιδιοτυπία ωστόσο του ρουσσικού κοινωνικό συμβολαίου συνίσταται στο γεγονός ότι επισφραγίζει στους όρους του τη δυνατότητα του κοινωνικού σώματος να αυτοκαθορίζεται πολιτικά μέσω της αναγνώρισης της λαϊκής κυριαρχίας, της ιδιότητας του λαού ως πηγής όλων των εξουσιών, καθώς και της προτεραιότητας της γενικής βούλησης έναντι όλων των επιμέρους και καθεμίας

από αυτές. Η συγκεκριμένη δυνατότητα συνίσταται κατά τον Rousseau στην άσκηση της πολιτικής λαϊκής κυριαρχίας, δηλαδή στη θέση των νόμων, το περιεχόμενο των οποίων αποτυπώνει πάντοτε τη γενική βούληση και υπηρετεί το κοινό συμφέρον. Εξαιτίας όμως του γενικού περιεχομένου της κυρίαρχης βούλησης, η επίλυση επιμέρους και ειδικού χειρισμού ζητημάτων δεν αποτελεί μέρος των δυνατοτήτων της, με αποτέλεσμα να θεωρείται επιβεβλημένη η ανάθεση της δημόσιας ισχύος και του καθήκοντος της εκτέλεσης των νόμων σε κάποιο κυβερνητικό σχήμα. Η πολιτική ελευθερία συνίσταται λοιπόν στην υπακοή στο νόμο και ο πολιτικός αυτοκαθορισμός αντιστοίχως στην αυτονομία.

Κατά τον φιλόσοφο, ο πλέον κατάλληλος πολιτειακός όρος αυτοκαθορισμού μέσω της αυτονομίας του κυρίαρχου λαϊκού πολιτικού σώματος είναι η ρεπουμπλικανική δημοκρατία. Στους κόλπους της η γενική βούληση ανάγεται σε κανονιστική αρχή πολιτικής οργάνωσης και το γενικό συμφέρον σε πρώτιστο πολιτικό διακύβευμα. Επιπλέον, το καθήκον υπακοής προς αυτό δεν ανάγεται στην υπολογιστική παραδοχή της αποτελεσματικότερης ικανοποίησης των ιδιωτικών συμφερόντων υπό το καθεστώς του νόμου. Αντιθέτως, επιτάσσεται ως εσωτερική ανάγκη η οποία κινητοποιείται από τα ηθικά ερεθίσματα που η κοινωνική συμβίωση υπό τις αρχές του δικαίου προσφέρει στον άνθρωπο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η πολιτειακή οργάνωση υπό τις αρχές της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας αποκτά επιπλέον μια ηθική διαπλαστική λειτουργία που θέτει στο επίκεντρο την ανάπτυξη της πολιτικής αρετής στα μέλη του κοινωνικού σώματος.

Το ρουσσωικό επιχείρημα που αποδεικνύει τη σχέση ανάμεσα στην πολιτική ελευθερία και τον αυτοκαθορισμό διαρθρώνεται σε πέντε προτάσεις, στις τέσσερις προκείμενές του και το συμπέρασμα, όπως καταβλήθηκε προσπάθεια να αναλυθούν στην ανά χειράς εργασία και παρατίθενται επιγραμματικά παρακάτω: Πρώτον, η δημοκρατική αρχή είναι σύνθεση ελευθερίας και ισότητας. Δεύτερον, η δημοκρατία είναι το κατεξοχήν πολιτικό σύστημα που προσδιορίζει το άτομο ως πολίτη, δηλαδή ως ελεύθερο συμβαλλόμενο μέλος μιας κοινωνίας και φορέα ίσων πολιτικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και του δικαιώματος του αυτοκαθορισμού. Τρίτον, εκ των προαναφερθέντων δύο συνάγεται ότι η πολιτική ελευθερία, δηλαδή η συλλογική πολιτική αυτονομία, απορρέει από τη δυνατότητα αυτοκαθορισμού των πολιτών. Τέταρτον, το πολιτικό υποκείμενο «λαός»

εκφράζει την πολιτική του βούληση θεσπίζοντας σύνταγμα. Συμπερασματικά, η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, ως θεμελιώδης κανονιστική αρχή της δημοκρατίας, λειτουργεί ως κανονιστικό θεμέλιο της πολιτικής αυτονομίας του κοινωνικού σώματος και του πολιτικού αυτοκαθορισμού των πολιτών.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### A. ΠΗΓΕΣ

- Rousseau, J.- J., *Αιμίλιος ή Περί Αγωγής*, μτφρ. Πολύτιμη Γκέκα, επιμ., Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα, 2010.
- *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αλφρέδος Στάιναουερ, Πόλις, Αθήνα 2010.
  - *Λόγος Περί Πολιτικής Οικονομίας [Discours sur l' économie politique]*, μτφρ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, εισαγ. - επιμ., Θανάσης Γκιούρας, Διονύσης Γράβαρης, Σαββάλας, Αθήνα, 2004.
  - *Λόγος περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, μτφρ. Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Κώστας Σκορδούλης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1999.

### B. ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΕΣ ΠΗΓΕΣ

- Constant, B., *Περί Ελευθερίας και Ελευθεριών*, εισαγ. Π. Κιτρομηλίδης, μτφρ. Ε. Κόλλια, Τ. Δαρβέρης, πρόλ. - επιμ. Φ. Παιονίδης, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2000.
- Descartes, R., *Λόγος περί της Μεθόδου για την Καλή Καθοδήγηση του Λογικού μας και την Αναζήτηση της Αλήθειας στις Επιστήμες [Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences]*, εισαγ. – μτφρ. - σημ. Χριστόφορος Χριστίδης, Παπαζήση, Αθήνα, <sup>2</sup>1976.
- Hobbes, Th., *Λεβιάθαν, Η Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common - Wealth Ecclesiastical and Civil]*, τόμ. Α', εισαγ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης, Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1989.
- Montesquieu, Ch.-Louis de Secondat, *Το Πνεύμα των νόμων*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Παναγιώτης Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα, 2006.
- Spinoza, B. de, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α.Ι. Στυλιανού, εκδ. Πατάκης, Αθήνα, 2013.
- Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλ. Α'- Δ', τόμ. 1, εισαγ. - μτφρ. - σχόλ. Δημήτρης Λυπουρλής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2006.

- *Όργανον, Αναλυτικά Ύστερα Β' μετά σχολίων*, μτφρ. – επιμ. Α. Παπανδρέου, Γεωργιάδης, Αθήνα, 2006.
- *Πολιτικά*, I, II, μτφρ. – επιμ. Δ.Ι. Παπαδής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2006.
- *Πολιτικά*, III, IV, μτφρ. – επιμ. Πηνελόπη Τζιώκα-Ευαγγέλου, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2007.
- *Πολιτικά*, V, VI, μτφρ. Πηνελόπη Τζιώκα-Ευαγγέλου, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2005.
- Πλάτων, *Πολιτικός*, πρόλ. Κώστας Ζουράρις, εισαγ. - φιλ. ερμην. - σχόλ. Ηλίας Βαβούρας, μτφρ.-ανάλ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2010.

### Γ. ΜΕΛΕΤΕΣ

- Althusser, L., *Για το «Κοινωνικό Συμβόλαιο» [Sur le «Contrat social»]*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Νήσος, Αθήνα, 2015.
- Azizoglu, R. – Φαράκλας, Γ. (επιμ.), *Η Δημοκρατία στην Εξορία. Ένας Οδηγός για την Σκέψη του Ρουσσώ 300 Χρόνια Μετά την Γέννησή του*, Νήσος, Αθήνα, 2012.
- Berlin, I., *Τέσσερα Δοκίμια περί Ελευθερίας [Four Essays on Liberty]*, μτφρ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Scripta, Αθήνα, 2001.
- Blum, C., *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, Cornell University Press, New York, 1986.
- Bosanquet, B., *The Philosophical Theory of the State*, MacMillan, Νέα Υόρκη, 1965.
- Burns, J.H. – Goldie, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Campbell, S.H. – Scott, T.J., “Rousseau’s Politic Argument in the Discourse on the Sciences and Arts”, *American Journal of Political Science*, 49, 4 (2005), 818-828.
- Cassirer, E., *Δοκίμιο για τον Άνθρωπο*, Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Ανθρώπινου Πολιτισμού, μτφρ. Τάκης Κονδύλης, Αθήνα, Κάλβος, 1985.
- *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, μτφρ. Αννέτε Φωσβίνκελ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2013.

- Châtelet, Fr. (επιμ.), *Η Φιλοσοφία. Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη* [*La Philosophie de Platon à St Tomas*], μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα, 1989.
- Cottingham, J., *Φιλοσοφία της Επιστήμης*, τόμ. Α': *Οι Ορθολογιστές* [*The Rationalists*], μτφρ. Σ. Τσούρτη, Στάχυ, Αθήνα, 2000.
- Crombie, A. C., *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο. Τόμος Α': Η Επιστήμη στον Ύστερο Μεσαίωνα και στις Αρχές των Νέων Χρόνων (5<sup>ος</sup> - 13<sup>ος</sup> Αιώνας)*, [*Augustine to Galileo. Volume I. Science in the Later Middle Ages and Early Modern Times. 5<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> centuries*], μτφρ. Θεοδώρα Τσίρη, Ιωάννης Αρζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1989.
- *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο. Τόμος Β'. Η Επιστήμη στον Ύστερο Μεσαίωνα και στις Αρχές των Νέων Χρόνων (13<sup>ος</sup> - 17<sup>ος</sup> Αιώνας)* [*Augustine to Galileo. Volume II. Science in the Later Middle Ages and Early Modern Times. 13<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> centuries*], μτφρ. Μαριλένα Ιατρίδου, Δημοσθένης Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2006.
- Douglass, R., “Rousseau’s Critique of Representative Sovereignty: Principled or Pragmatic”, *American Journal of Political Science*, 57, 3 (2013), 735-747.
- Düring, I., *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του* [*Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*], τόμ. Β', μτφρ. Αικατερίνη Γεωργίου - Κατσιβέλα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2003.
- Friedrich, C.J., *Man and his Government. An Empirical Theory of Politics*, McGraw-Hill, New York, San Francisco, Toronto, London, 1963.
- Green, H.T., *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, ed. Harris Paul, Morrow John, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Groethuysen, B., *Η Φιλοσοφία της Γαλλικής Επανάστασης* [*Philosophie de la Révolution Française*], μτφρ. Τάκης Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα, 1985.
- Guthrie, W.K.C., *Ο Σωκράτης*, μτφρ. Τάσος Νικολαΐδης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1991.
- Hampson, N., *Ο Διαφωτισμός* [*The Enlightenment*], μτφρ. Δήμητρα Γ. Μπεχλικούδη, Παπαζήσης, Αθήνα, 1995.

- Israel I.J., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford University Press, New York, 2008.
- *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1670-1750*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Kenny A., *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας [The Oxford Illustrated History of Western Philosophy]*, μτφρ. Δέσποινα Ρισσάκη, Νεφέλη, Αθήνα, 2005.
- Kirk, G.S. - Raven, J.E.- Schofield M., *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2001.
- Κουρέ, Α., *Από τον Κλειστό Κόσμο στο Απειρο Σύμπαν [From the Closed World to the Infinite Universe]*, Ευρύαλος, Αθήνα, 1989.
- Kullmann, W., *Η Πολιτική Σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφρ. Αντώνης Ρεγκάκος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1996.
- MacPherson, C.B., *Ατομικισμός και Ιδιοκτησία. Η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού από τον Hobbes ως τον Locke [The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke]*, μτφρ. Ελένη Κασίμη, Γνώση, Αθήνα, 1986.
- Melzer, M.A., “Rousseau’s Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will”, *The American Political Science Review*, 77, 3 (1983), 633-651.
- Neumann, F., *Η Έννοια της Πολιτικής Ελευθερίας [The Concept of Political Freedom]*, εισαγ. Γιώργος Μερτίκας, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα, 1989.
- Noone, J.B. Jr., “The Social Contract and the Idea of Sovereignty in Rousseau”, *The Journal of Politics*, 32, 3 (1970), 696-708.
- Parkinson G.H.R. - Shanker S.G. (eds.), *Routledge History of Philosophy, Vol. IV: The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism*, Routledge, London and New York, 1993.
- Peyre H., “The Influence of Eighteenth Century Ideas on the French Revolution”, *Journal of the History of Ideas*, 10, 1 (1949), 63-87.

- Renaut, A., *Η Φιλοσοφία [La Philosophie]*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, επιμ. μτφρ. Αρης Στυλιανού, Πόλις, Αθήνα, 2011.
- *Τι Είναι Ένας Ελεύθερος Λαός; Ρεπουμπλικανισμός ή Φιλελευθερισμός, [Qu' est-ce qu'un Peuple Libre? Libéralisme ou Républicanisme]*, μτφρ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Πόλις, Αθήνα, 2007.
- Ross, W.D., *Αριστοτέλης [Aristotle]*, μτφρ. Μαριλίζα Μητσού, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1991.
- Russ, J., *Η Περιπέτεια της Ευρωπαϊκής Σκέψης. Μια Ιστορία των Ιδεών της Δύσης [L' aventure de la pensée européenne. Une histoire des idées occidentales]*, μτφρ. - σημ. - επιμ. Κυριάκος Σ. Κατσιμάνης, Τυπωθήτω, Αθήνα, 2005.
- Russell, B., *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας και η Συνάρτησή της με τις Πολιτικές και Κοινωνικές Συνθήκες από των Αρχαιοτάτων Χρόνων μέχρι της Εποχής μας, [A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day]*, τόμ. Β', μτφρ. – σημ. Αιμ. Χουρμούζιος, Αρσενίδης, Αθήνα, 1980.
- Sabine, G.H., *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών [A History of Political Theory]*, μτφρ. Μάνθος Κρίσπης, Μ. Πεχλιβανίδης & Σία Α.Ε., Αθήνα 1961.
- Sarasohn, L.T., “Motion and Morality. Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World – View”, *Journal of the History of Ideas*, 46, 3 (1985), 363-379.
- Steinberger, J.P., “Hobbes, Rousseau and the Modern Conception of the State”, *The Journal of Politics*, 70, 3 (2008), 595-611.
- Strauss, L., *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία [Natural Right and History]*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1988.
- Taylor, A.E., *Πλάτων. Ο Άνθρωπος και το Έργο του [Plato. The Man and his Work]*, μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, <sup>3</sup>2003.
- Trachtenberg, M.Z., *Making Citizens. Rousseau's Political Theory of Culture*, Routledge, London and New York, 1993.
- Vidal-Naquet, P., *Πέρα από την Αρχαία Ελληνική Δημοκρατία. Δοκίμια Αρχαίας και Νεότερης Ιστοριογραφίας [La démocratie grecque vue d' ailleurs]*, μτφρ. Θ. Μιχαήλ, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1999.



- Windelband, W. – Heimsoeth, H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β΄, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2005.
- Wolff, Fr., *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική [Aristotle et la Politique]*, μτφρ. Κώστας Ν. Πετρόπουλος, Ινστιτούτο του Βιβλίου - Μ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1995.
- Βανδώρος, Σ., *Σιωπηλό βλέμμα. Για την πολιτική θεωρία του Ρουσσώ*. Σαββάλας, Αθήνα, 2012.
- Βέικος Θ., *Οι Προσωκρατικοί*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, <sup>5</sup>1998.
- Βουδούρης, Κ. (επιμ.), *Πλατωνική Πολιτική Φιλοσοφία*, Αθήνα, 1997.
- Δημητράκος, Δ., *Φιλοσοφία και Πολιτική. Μελέτες και Άρθρα*, Λύχνος, Αθήνα, 1981.
- Δημητρίου, Στ., *Ελευθερία και Κυριαρχία. Πολιτική Ελευθερία και Κυριαρχία στο τρίτο βιβλίο των Πολιτικών του Αριστοτέλη*, Πόλις, Αθήνα, 2016.
- *Ηθική και Πολιτική. Δικαιολόγηση των Πεποιθήσεων και Πολιτική Φιλοσοφία*. Πόλις, Αθήνα, 2008.
  - *Θεμελίωση και Ανασκευή. Επιχείρημα, Νοηματική Ταυτότητα και Φιλοσοφική Αξιολογία*, Εστία, Αθήνα, 2003.
- Δημητρακόπουλος, Μ.Φ., *Μια Εισαγωγή στο Φιλοσοφικό Κίνημα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Κ. Μ. Παπαδημητρόπουλος, Αθήνα 1984.
- Δρόσος, Δ., *Αρετές και Συμφέροντα. Η Βρετανική Ηθική Σκέψη στο Κατώφλι της Νεωτερικότητας*, μτφρ. - επιμ. - επίμ. Δρόσος Διονύσης, Σαββάλας, Αθήνα, 2008.
- Κιτρομηλίδης, Π., *Πολιτικοί Στοχαστές των Νεότερων Χρόνων. Βιογραφικές και Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις*, Πορεία, Αθήνα, <sup>4</sup>1999.
- Κονδύλης, Π., *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, τόμ. Α΄ και Β΄, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2012.
- *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α΄ [Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus], Θεμέλιο, Αθήνα, <sup>4</sup>2004.
- Μπιτσάκης, Ε., *Ιδεολογικά, Επιστημολογία - Φιλοσοφία*, Gutenberg, Αθήνα, 1986.
- *Το Αειθαλές Δέντρο της Γνώσεως. Επιστήμες και Κοσμοθεωρία*, Στάχυ, Αθήνα, 1995.

- Νούτσος, Π.Χ., *Ο Νομιναλισμός. Οι Κοινωνικοπολιτικές Προϋποθέσεις της Υστερομεσαιωνικής Φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα, 1980.
- Παπαδημητρίου, Ε., *Θεωρία της Επιστήμης και Ιστορία της Φιλοσοφίας. Για μια Φιλοσοφικά και Κοινωνικά Θεμελιωμένη Επιστημολογία*, Gutenberg, Αθήνα, 2002.
- Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας: Φιλοσοφία και Πολιτική*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982.
- Στυλιανού, Ά., *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα, 2009.
- Χρύσης, Α.Α., *Εισαγωγή στην Κοινωνική Φιλοσοφία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Κριτική, Αθήνα, 2002.
- Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα, <sup>3</sup>2003.
- *Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη*, επιμ., πρόλ., Βασίλης Μαγκλάρας, Ποταμός, Αθήνα, 2010.

## SUMMARY

The purpose of this thesis is to quote the basic terms, on which Rousseau addresses the problem of the relationship between law, freedom and equality to the system of political organization that he proposes, République. We also attempt to present and analyze the basic positions of the philosopher about the subject, as expressed in the central point of anthropological and moral-political theory of Rousseau, as well as some fundamental knowledge-based proposals. The argument of Rousseau is structured in five proposals, in its four headings and the conclusion, as are summarized below: First, the democratic principle is a synthesis of freedom and equality. Secondly, democracy is the main political system that identifies the individual as a citizen, as a free member of society and institution of equal political rights and obligations and its right self-determination. Thirdly, it follows from the previous proposals that political freedom, is collective political autonomy, derives from the possibility of self-determination citizens. Fourthly, the political subject "People" expresses its political will by adopting a constitution. In conclusion, the principle of popular sovereignty, as fundamental principle of democracy, acts as a regulatory basis for political autonomy the social body and civil self-determination of citizens. According to Rousseau, the fundamental element in the philosophical view of political freedom and equality the right under the law, the "fair agreement", that reflects the expression of general will in exercising political sovereignty and pursues the public interest. It is the instrument that reflects its content of general will and accurately indicates the direction towards which the consolidated voices must direct their political power in order to secure their security of common good.