

Η ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ
ΤΟΥ ΦΥΣΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ
ΚΑΙ Ο ΣΑΜΟΥΗΛ ΠΟΥΦΕΝΤΟΡΦ

ΦΡΕΝΤΥ ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΕΡ

Οι τρέχουσες τάσεις πάνω στην επανάθεση των ζητημάτων της νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας επικεντρώνονται συνήθως σε ένα από τα καίρια ζητήματα που αυτή ανέδειξε στην στροφή από τον 17^ο στον 18^ο αιώνα, το οποίο θεωρείται πως τηρεί ακόμα αμείωτο το ενδιαφέρον της στις μέρες μας. Πρόκειται για τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, το οποίο θεσπίζει την ικανότητα αυτοοργάνωσης και αυτορρύθμισης των ανθρώπινων κοινωνιών στη βάση μιας κατάστασης ισονομίας. Η τελευταία πάλι διέπεται από τις αρχές του φυσικού δικαίου και αποτελεί το αντικείμενο μιας μοναδικής θεμελιωτικής προαπόφασης που μορφοποιεί και υποστηρίζει την συνολική νομιμότητα της νεωτερικής πολιτικής κατάστασης πραγμάτων, της πολιτείας (*status civilis*). Το δίκαιο που τη διέπει είναι υποκειμενικό και βολονταριστικό, ενώ οι εταίροι που συναποφασίζουν για τη σύστασή της θεωρούνται ελεύθεροι και ισότιμοι. Η εκτεταμένη ενασχόληση των κλασικών θεωρητικών της πολιτικής φιλοσοφίας, όπως οι Χομπς (*Hobbes*), Λοκ (*Locke*), Ρουσσώ (*Rousseau*) και Καντ (*Kant*), με τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, καθώς και η οικειότητα με τον όρο «συμβόλαιο» –λόγω της σημασίας του για την αστική κοινωνία εν γένει–, το έχουν καταστήσει φυσικά τόσο δημοφιλές, που ορισμένες από τις βασικές του πολιτικές προϋποθέσεις σπάνια συζητούνται κριτικά.

Εδώ ξεκινάμε, πάντως, από την αξιωματική φύση της κατασκευής του συστήματος της επιστημονικής πολιτικής από τον Χομπς.¹ Η πολιτεία που στηρίζεται στο κοινωνικό συμβόλαιο αποτελεί μια ιδεατή κατάσταση, η οποία παράγεται με πλήρη λογική συνέπεια από ορισμένες προκείμενες ή όρους. Ένας απαραίτητος, λοιπόν, και μάλιστα ουσιώδης λογικός όρος σύναψης μιας ισότιμης συνθήκης μεταξύ εταίρων, είναι η θεωρητική ύπαρξη μιας πρότερης κατάστασης απόλυτης ατομικής ελευθερίας, έξω από οποιοδήποτε νομικό ή πολιτικό πλαίσιο, που στην ιστορία των πολιτικών θεωριών φέρει το όνομα της φυσικής κατάστασης (*status naturalis*). Η τελευταία έννοια είναι κομβική, καθώς προσδιορίζει όχι μόνο το *πρότερον* αλλά και το *έτερον* της πολιτικής κατάστασης η οποία διέπεται από το φυσικό δίκαιο του αστικού Λεβιάθαν, του σύγχρονου κράτους.²

Πρότερον, διότι η αυτοσχεσία του ατόμου, βάση του νεωτερικού φυσικού δικαίου, ριζώνει σε τούτο ακριβώς το αξίωμα, που συντάσσει τον άνθρωπο ευθύς εξαρχής ως ισότιμη μονάδα, βάσει της οποίας δημιουργείται η κοινωνία, και όχι στην ιστορικά και ανθρωπολογικά αυτονόητη αρχή του πρωτείου της κοινωνίας.³ Έτσι και μόνον έτσι η γεωλογική σειρά καταβολής των κοινωνιών ανέρχεται στο άτομο ως δημιουργό της κοινωνίας.⁴

Έτερον, διότι η φυσική κατάσταση δεν προσδιορίζει απλώς σε μεγάλο βαθμό τη φύση των κινδύνων που επαπειλούν τον άνθρωπο σε περιόδους κρίσης της κρατικής εξουσίας, αποτελεί επιπλέον τη μόνη εναλλακτική στην κυριαρχία του κράτους, ως αποκλειστικού τρόπου συγκρότησης του πολιτικού.⁵ Συνιστά δε ταυτόχρονα και έναν τελεολογικό ορίζοντα αυτοκατάλυσης του κράτους, ο οποίος συνδέεται τόσο με τις χριστιανικές-εσατολογικές όσο και τις φιλοσοφικές-εικοτολογικές καταβολές της παράδοσης του φυσικού δικαίου. Οι τελευταίες οφείλουν να γίνουν αντικείμενο ενδελεχέστερης εξέτασης, καθώς αποτελούν το υπόβαθρο μιας όψης της ιδέας αυτής, που απαντάται τόσο στη φιλελεύθερη, όσο και στη σοσιαλιστική σκέψη.

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί πως η φυσική κατάσταση, σύμφωνα με όλους τους θεωρητικούς της αστικής πολιτείας, διέπει ουσιαστικά τις διεθνείς σχέσεις μεταξύ κυριάρχων κρατών.⁶

Σε μια εποχή όπου, αφ' ενός, η λογική του εθνικού κράτους, ο ορθολογισμός του αξιολογικού πλαισίου της πολιτικής αυτής κατασκευής, δέχεται έντονη κριτική, αφ' ετέρου διαμορφώνεται ένα συνθετότερο πλέγμα διεθνών σχέσεων που, χωρίς ιστορικό ανάλογο στη νεωτερικότητα, αναζητεί ερείσματα στην πρότερη πολιτική φιλοσοφία, δεν είναι παράδοξο που τα κλασικά ζητήματα επανέρχονται προς συζήτηση.⁷ Εν τω μεταξύ, η νεότερη κανονιστική σχολή, με κύριο εκπρόσωπο τον Τζων Ρωλς (J. Rawls), αποφεύγοντας να συζητήσει το φιλοσοφικό-ιστορικό βάθος του ζητήματος, προσέφερε ανοικτό έδαφος στη νεοφιλελεύθερη θεωρία, η οποία χρησιμοποίησε την ιδέα αυτή σε μια επίθεση εναντίον του κράτους του ύστερου καπιταλισμού.⁸ Εάν, ρωτά ο Ρομπερτ Νόζικ (R. Nozick), το κράτος δεν υπήρχε, θα ήταν αναγκαίο να το εφεύρουμε; Επικαλείται λοιπόν μια θεωρία ατομικής ιδιοκτησίας και ανταλλακτικού πράττειν στη φυσική κατάσταση, την οποία ανάγει στον Λοκ. Πράγματι, στον τελευταίο εμφανίζεται μια αρκετά περίπλοκη σύλληψη της φυσικής κατάστασης, η οποία φαίνεται να επιτρέπει μια ειρηνική εκδοχή της.⁹

Αξίζει, λοιπόν, να στραφούμε στην εξέταση της σύστασης της ιδέας της «φυσικότητας» της κοινωνίας των ιδιοκτητών, η οποία, παραβλέποντας τον πολιτικό παράγοντα της κυριαρχίας στη σύσταση του ατομικιστικού κόσμου, θεωρεί την ανταλλακτική κοινωνία ως «φυσική». Το θεώρημα τούτο, πάλι, αποτελεί την υπόρρητη βάση του πρωτείου του οικονομικού στοιχείου έναντι του πολιτικού στην συγκρότηση της κοινωνίας.¹⁰ Μια τέτοια πρόθεση, όμως, δεν δύναται να ανευρεθεί στον αρχικό δημιουργό της θεωρίας Τόμας Χομπς.¹¹ Στο σημείο αυτό, θα έπρεπε μάλλον να αναζητήσουμε ορισμένες άλλες πηγές έμπνευσης του Λοκ. Ίσως η κυριότερη από αυτές να ήταν ο Σάμουελ φον Πούφεντορφ (Samuel von Pufendorf), ο μεγάλος Γερμανός νομομαθής του ύστερου 17' αιώνα.¹²

Στο σημείο αυτό, μπορούμε να επιστημόνουμε τη συνεισφορά αυτού του κορυφαίου νομικού, του οποίου οι λύσεις στα μεγάλα προβλήματα της σύστασης της νομικής μορφής του νεωτερικού κράτους, μαζί με τα ελλωτάματά τους, άνοιξαν τον δρόμο στην πολιτική φιλοσοφία του ώριμου Διαφωτισμού. Γιατί ο Σαμουήλ Πούφεντορφ ήταν εκείνος που πράγματι διαφοροποίησε την έννοια αυτή του Χομπς, δημιουργώντας περισσότερους τύπους φυσικής κατάστασης. Όμως, κατά τον Μάινεκε (Fr. Meinecke), ο συγγραφέας αυτός, καθώς αποπειράται να συνθέσει την ιστορία, την πολιτική και την κοινωνία με το νέο πρόταγμα του συμφέροντος δεν διαθέτει μια σαφή εικόνα της μορφής του επερχόμενου κυρίαρχου κράτους.¹³

Η εξέταση των τύπων αυτών θα ενδείξει λοιπόν τις καταβολές μιας έννοιας «φυσικής κοινωνικότητας», και θα καταδείξει ορισμένα αρχιτεκτονικά προβλήματα της κατασκευής αυτής, η οποία κατόπιν προσλήφθηκε, θετικά ή αρνητικά, από ορισμένους καιρίους θεωρητικούς της νεωτερικότητας, όπως οι Τζων Λοκ, Ζαν-Ζακ Ρουσσώ και Άνταμ Σμιθ (A. Smith).

1. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ ΣΤΟΝ ΧΟΜΠΣ ΚΑΙ ΤΟΝ ΠΟΥΦΕΝΤΟΡΦ

Η νεωτερικότητα προσλαμβάνει την έννοια της φυσικής κατάστασης μέσα από τρεις κύριες παραδόσεις: την *επικούρεια*, όπου η φυσική κατάσταση είναι ένα είδος προ-κρατικής ελευθερίας κυριαρχούμενης όμως από βία, την *αριστοτελική-θωμιστική*, όπου τούτη θεωρείται το προπολιτικό στάδιο προς την εκπλήρωση του θεϊκού σχεδίου για τον άνθρωπο, και την *στωική-πατερική*, όπου αυτή νοείται ως ιδεώδης κατάσταση αναλλοίωτης φύσης και άδολου λογισμού.¹⁴ Η φυσική κατάσταση αυτή, όπως και άλλες έννοιες της πολιτικής επιστήμης, λαμβάνει την καινούργια της μορφή μέσα στο έργο του Τόμας Χομπς, που εγκαινιάζει την γαλιλαϊκή στροφή της νέας επιστήμης της πολιτικής.¹⁵ Και, παρόλη την εγγύτητά της με το επικούρειο ιδεώδες, η θεωρία του Χομπς διαφέρει ριζικά από τις προκάτοχες μορφές της.¹⁶ Η προτεραιότητα περνά από την κοινωνία στο άτομο και από την παράδοση στον Λόγο.

Η θεωρία της φυσικής κατάστασης εισάγεται κατ' αρχάς στο κεφάλαιο XIV του πρώτου μέρους των *Elements of Law* και αναπτύσσεται περαιτέρω στο κεφάλαιο I του *De Cive* και στο κεφάλαιο XIII του πρώτου μέρους του *Λεβιάθαν*. Καθώς εδώ δεν θα ασχοληθούμε με τα διάφορα στάδια που περνά η επεξεργασία της έννοιάς της, θα την εξετάσουμε στην τελική της μορφή, όπως την ανευρίσκουμε στον *Λεβιάθαν*.¹⁷ Στο εν λόγω κείμενο, η φυσική κατάσταση παράγεται σε αφαίρεση από την κοινωνική κατάσταση. Ξεκινώντας από τη φυσική ισότητα των δυνατοτήτων, όπου «η διαφορά μεταξύ των ανθρώπων δεν είναι τόσο αξιοσημείωτη που να μπορεί κανείς να αξιώνει για τον εαυτό του οποιοδήποτε ωφέλημα το οποίο κάποιος άλλος να μη μπορεί εξίσου καλά να αξιώσει»,¹⁸ η αμοιβαία έλξη προς τα ωφέληματα, η αποφυγή των κινδύνων εκ μέρους των άλλων και η ροπή προς την πρωτοκαθεδρία (η «δόξα»), παράγουν έναν τύπο ατόμου που χαρακτη-

ρίζεται από ανταγωνισμό, δυσπιστία και αγάπη προς τη δόξα. Αν αφαιρεθεί από το πλαίσιο αυτό η κυριαρχία, παράγεται η φυσική κατάσταση. «Είναι λοιπόν φανερό ότι όσο οι άνθρωποι ζουν χωρίς μια κοινή εξουσία που θα τους κρατούσε όλους υποταγμένους, βρίσκονται σε κατάσταση πολέμου. Και μάλιστα αυτός ο πόλεμος είναι πόλεμος των πάντων εναντίον των πάντων (*bellum omnis contra omnes*)» (σ. 195). Ο πόλεμος αυτός δε είναι εμμενής στη φυσική κατάσταση, καθώς «η φύση του πολέμου δεν έγκειται στη δεδομένη ένοπλη αναμέτρηση αλλά σε μια φανερή προδιάθεση αναμέτρησης, για όσο χρόνο δεν υφίστανται εγγυήσεις περί του αντιθέτου» (σ. 196). Η φυσική κατάσταση λοιπόν, ως εναρκτήρια κατάσταση του κόσμου των ελεύθερων και ίσων ατόμων, αποτελεί το πλαίσιο ενός βίου που είναι «μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς» (στο ίδιο).

Στη συνέχεια, ο Χομπς επεξηγεί την ιδέα της φυσικής κατάστασης, την οποία παράγει βάσει της «ανάλυσης των παθών», τα οποία «δεν είναι αμαρτήματα καθεαυτά» (σ. 197)¹⁹. Υποστηρίζει πως μια τέτοια κατάσταση μάλλον δεν υπήρξε ποτέ, ενώ ως πλησιέστερο ανθρωπολογικό παράδειγμα αναφέρει τους «άγριους λαούς» της Αμερικής, ενώ ως πολιτικό παράδειγμα αναφέρει την κατάσταση μεταξύ κυρίαρχων κρατών. Καθώς, λοιπόν, στην κατάσταση αυτή «τίποτα δεν είναι άδικο» και στα πλαίσια αυτά «οι δύο ύψιστες αρετές είναι η δύναμη και η απάτη», καθώς «η δικαιοσύνη και η αδικία δεν συγκαταλέγονται ούτε στις πνευματικές, ούτε στις σωματικές μας ιδιότητες», η κατάσταση στην οποία μας έβαλε «η φύση από μόνη της» χαρακτηρίζεται ως «ζοφερή» (σ. 198).

Εξ αρχής, λοιπόν, η φυσική κατάσταση παρουσιάζεται με διττή μορφή: αφ' ενός ενός ιδεατού ανθρωπολογικού σχήματος, αφ' ετέρου μιας δυνάμει ιστορικής ερμηνείας. Και εάν το πρώτο έχει έντονο το στοιχείο της αξιακής αρνητικότητας, καθώς η βασιλεία των παθών φαίνεται να επιδρά εμμενώς αρνητικά στον κοινωνικό βίο, επισύροντας ως μόνιμη απειλή την επιστροφή της φυσικής κατάστασης, η δεύτερη προσφέρει ενδεχομένως μια λύση η οποία θα συνίστατο στην επιβολή ενός κανονιστικού ορθολογικού πλαισίου για την διαρκή υπέρβαση της φυσικής κατάστασης.²⁰ Όμως, αξίζει να σημειωθεί πως είναι η αρνητική αρχή της αυτοδυναμίας του υποκειμένου η οποία και θεμελιώνει κατά πρώτο λόγο το νέο δίκαιο.²¹ Η νέα κανονιστικότητα που παράγεται από την πρώτη αρχή δεν αντιστοιχεί στην παλαιά, εκείνη του μεσαιωνικού κοινοτισμού. Με τον Χομπς περνάμε στην εποχή του αστικού δικαίου.²²

Ακολουθώντας το σκεπτικό αυτό, ο Χομπς, στο επόμενο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, παράγει τον πρώτο κοινωνικό κανόνα ως κανόνα αυτοσυντήρησης, που περιέχει δύο μέρη, την επιταγή του λόγου για τη διατήρηση της ειρήνης και το φυσικό δικαίωμα της αυτοάμυνας. Οι δύο αυτές αρχές είναι εν μέρει αντινομικές, καθώς το δικαίωμα της φύσης «όλοι [να] έχουν δικαίωμα σε όλα, ακόμα και στο σώμα του άλλου», αντιβαίνει με τον εκπορευόμενο από αυτό κανόνα του λόγου, πως «κάθε άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την ειρήνη στο μέτρο που έχει ελπίδα να την επιτύχει» (σ. 200). Η υποκειμενιστική αντίληψη του ζητήματος της ηθικής κρίσης δεν αφήνει περιθώρια για μια «φυσική» λύση των κοινωνικών διαφορών, η δε επίλυση του προβλήματος αυτού απαιτεί τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου και τη δημιουργία ενός απόλυτου κυριάρχου.²³

Ο Πούφεντορφ, αν και αντλεί εκτενώς από τη μεθοδολογία του Χομπς, δεν μπορούσε να συμφωνήσει μαζί του· η κατακραυγή που είχε προκαλέσει το σύστημά του δεν είχε ακόμα κοπάσει. Στην πραγματικότητα, η δημόσια φήμη του Χομπς θα παραμείνει για καιρό ακόμα άθλια, καθώς ο απόηχός της, όπως θα δούμε, είναι φανερός ακόμα και στην εποχή της δημοσίευσης της *Εγκυκλοπαίδειας* των Ντιντερό-Ντ' Αλαμπέρ (Diderot-d' Alembert) το 1755. Ο προτεστάντης νομικός έτσι αναπτύσσει μια διαφορετική θεωρία της φυσικής κατάστασης στο δεύτερο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Naturae et Gentium*, στο πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου της συντομευμένης μορφής του πρώτου, το *De Officio Hominis et Civis*, ενώ κάποιες διευκρινίσεις, που προστίθενται στη συνέχεια, συνοψίζονται στο ύστερο πολεμικό έργο *Eris Scandica*.²⁴ Κατά τον Πούφεντορφ, η φυσική κατάσταση διακρίνεται σε τρεις όψεις: στη φυσική κατάσταση «σύμφωνα με τον δημιουργό Θεό» (*status naturalis in ordine ad Deum Creatorem*), την «καθεαυτή φυσική κατάσταση του ανθρώπου» (*status naturalis in ordine singulorum humanum ad se ipsos*) και την φυσική κατάσταση των ανθρώπων μεταξύ τους (*status naturalis in ordine ad alios homines*). Σε αυτές μπορεί να προστεθεί και μία τέταρτη, η οποία δεν αποτελεί θεωρητικό αλλά ιστοριοφιλοσοφικό σχήμα, η φυσική κατάσταση «έτσι όπως μπορεί να υπήρξε» (*status naturalis qui revera existit*)²⁵.

Σε πρώτο στάδιο, λοιπόν, ο άνθρωπος θεωρείται ως ο μόνος αποδέκτης του θεϊκού σχεδίου για τον κόσμο, το μόνο ηθικό ζώο, καθώς «αναγνωρίζει και λατρεύει τον δημιουργό του, θαυμάζει τα έργα του και διάγει ένα βίο εντελώς διαφορετικό από εκείνο των άλλων ζώων» (*DOH*, II, 1, § 3). Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την πρώτη διάσταση ως μια παραχώρηση του φιλοσόφου στο πνεύμα της εποχής του, καθώς αφορά μόνο τη «φυσική» λατρεία του ανθρώπου στον Θεό, ενώ δεν υπεισέρχεται στην κοινωνική κατασκευή του πολιτικού. Όμως αυτό θα ήταν εσφαλμένο. Ο διαχωρισμός αυτής της βαθμίδας της φυσικής κατάστασης αποτελεί το σημαντικότερο βήμα που κάνει ο Πούφεντορφ προς την αποϊεροποίηση της κοινωνίας και της πολιτείας. Οι λόγοι για τους οποίους ο άνθρωπος θεωρείται ανώτερος από τα ζώα δεν έχουν μεγάλη σχέση με τον θαυμασμό του θείου: «Η φύση προίκισε τα ζώα έτσι ώστε να μη χρειάζονται ενδύματα. Ο άνθρωπος όμως, καθώς έρχεται στον κόσμο ολόγυμνος, ξέρει να χρησιμοποιεί την ανάγκη του να καλύπτει [το σώμα του] στην οποία βρίσκεται, ώστε να επιδεικνύει την ματαιοδοξία και την περηφάνεια του. Επιπλέον υπόκειται σε πάθη άγνωστα στα κτήνη» (*JNG*, II, i, § 6). Η θεμελίωση, πάλι, μέσω του συστήματος των αναγκών και των παθών σίγουρα δεν αντανάκλα την ιδέα περί της τέλει κατάστασης, του *status beatitudinis*, της πρωταρχικής θεϊκής αρμονίας στην οποία ο Θεός τοποθέτησε τον άνθρωπο. Για τον άνθρωπο, επίσης, δεν είναι δυνατόν να υπάρχει ένα συγκεκριμένο αξιακό φυσικό πλαίσιο εξαιτίας της διαφορετικότητας των χαρακτήρων και των κλίσεων. «Δεν παρατηρούμε στους ανθρώπους μια ίδια επιθυμία, απλή και ενιαία· αντιθέτως η καρδιά τους ταραίζεται από μια σειρά διαφορετικών επιθυμιών που συνδυάζονται μεταξύ τους με θαυμαστή ποικιλία [τρόπων]» (*JNG*, II, i, § 7). Έτσι, αποκόποντας ουσιαστικά κάθε νομοτελειακή φυσικότητα του ανθρώπου, ο Πούφεντορφ

ανοίγει τον δρόμο για μια καθαρά εγκόσμια συγκρότηση της ηθικής και της φιλοσοφίας του δικαίου.²⁶

Η δεύτερη μορφή της κοινωνικής κατάστασης αντιστοιχεί στη φυσική κατάσταση κατά Χόμπς, την «καθ' εαυτή φυσική κατάσταση». Ο άνθρωπος εδώ θεωρείται απομονωμένος «δίχως καμιά βοήθεια από άλλους» (*DOH*, II, 1, § 4). Οι άνθρωποι φανερώνονται εδώ σε μια κατάσταση απόλυτης ισότητας και κυριαρχίας των παθών κατά το χομπσιανό πρότυπο, προάγοντας ταυτόχρονα έμμεσα, μέσω μιας εις άτοπον απαγωγής, ένα ιδεώδες ελάχιστης φυσικής κοινωνικότητας, υπολειμματικού τύπου, που αποστασιοποιείται τόσο από τον κοινοτισμό όσο και τον χριστιανισμό.²⁷ Η παραγωγή του αξιώματος ακολουθεί το μοντέλο του Χόμπς, καθώς προκύπτει από μια αφαίρεση από την «κατάσταση της ανθρώπινης φύσης όπως την αντιλαμβανόμαστε τώρα», η κατάσταση αυτή μάλιστα χαρακτηρίζεται ως «αθλιότερη από εκείνη οποιοδήποτε άλλου κτήνους». Αλλά η λειτουργία της είναι πλέον διαφορετική. Ενώ δηλαδή η φυσική κατάσταση στον Χόμπς αποτελεί την αντιθετική μορφή της πολιτικής κατάστασης, στον Πούφεντορφ είναι «το αντίθετο της ζωής όπως τη βελτιώνει η ανθρώπινη επινοητικότητα (*industry*)». Για να κατανοήσουμε την κατάσταση αυτή «δεν αρκεί παρά να σκεφτούμε τον μεγάλο αριθμό πραγμάτων που στην παρούσα κατάσταση χρησιμοποιούμε στη ζωή μας και πόσο δύσκολο θα ήταν να εφεύρει ο καθένας όλα αυτά μόνος του, δίχως τις οδηγίες και τη βοήθεια [κάποιου] άλλου· και μάλιστα πόσοι άνθρωποι υπάρχουν που όλα αυτά δεν θα τους έρχονταν καν στο νου» (*JNG*, II, ii, § 2). Η επίκληση, λοιπόν, στον Χόμπς στρέφει την ιδέα αυτή προς μία νέα κατεύθυνση.

Στην τρίτη όψη της φυσικής κατάστασης, ο άνθρωπος δεν εμφανίζεται πλέον απομονωμένος, αλλά μέλος μιας ήδη υφιστάμενης κοινότητας (οικογένειας, φυλής). Μεταξύ των δύο αυτών σταδίων της φυσικής κατάστασης εμφανίζονται δύο βασικοί όροι, που διασφαλίζουν ταυτόχρονα και τη μετάβαση από το πρώτο στο τρίτο στάδιο. Οι όροι αυτοί ενσωματώνουν στην φυσική κατάσταση ένα βαθμό φυσικής κοινωνικότητας και συλλογικής γνώσης, βασιζόμενοι αφ' ενός στην ηθική διάσταση της πρώτης όψης, αφ' ετέρου στην ανθρωπολογική της δεύτερης. Η *imbecilitas*, ανοησία ή άνοια, χαρακτηρίζει τον μεμονωμένο άνθρωπο, όχι μόνο στην ιδεατή φυσική κατάσταση αλλά και στην κοινωνία.²⁸ Η «κοινωνικότητα» (*socialitas*), που ο Πούφεντορφ δανείζεται από τον Γκρότιους (*Grotius*), η οποία εμπεριέχει τόσο θεολογικές αρχές όσο και στοιχεία της κοινοτιστικής δομής του μεσαιώνα, παραπέμπει στην αυτοτέλεια του οικονομικού πράττειν.²⁹ Χρησιμοποιώντας τις δύο αυτές έννοιες, ο Πούφεντορφ δημιουργεί μια νέα εννοιολόγηση της φυσικής κατάστασης. Στην ιδέα της φυσικής κατάστασης του πολέμου όλων εναντίον όλων αντιπαρατίθεται η ιδέα μιας ειρηνικής φυσικής κατάστασης, η οποία θεωρείται ως διόρθωση περισσότερο παρά ως απόρριψη των αρχών του Χόμπς. «Ίδού με ποιον τρόπο πρέπει να διορθώσουμε και να ερμηνεύσουμε τις αρχές του Χόμπς, που πρώτος απέδειξε ως πρωταρχικό θεμέλιο του φυσικού δικαίου [το εξής]: Πως ο καθένας οφείλει να συντηρεί, όσο μπορεί, τη ζωή και τα μέλη του, και να μην παραμελεί τίποτα για να προφυλαχθεί από τον θάνατο και τον πόνο» (*JNG*, II, ii, § 3).

Έτσι, ενώ στον Χομπς το κύριο μειονέκτημα της φυσικής κατάστασης είναι η βία μεταξύ των ανθρώπων, στον Πούφεντορφ είναι η αδυναμία του μεμονωμένου ατόμου, μια αδυναμία τόσο φυσική όσο και –ίσως κύρια– οικονομική. Κατ' αυτό τον τρόπο, ενώ και οι δύο στοχαστές εκκινούν από το ίδιο σημείο, τον μεμονωμένο άνθρωπο που θεωρείται ο τελικός φορέας των κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων, και καταλήγουν επίσης στην ίδια κατάσταση, μια αντιπαράθεση μεταξύ της κυριαρχίας των παθών και της κυριαρχίας του λόγου, στον Πούφεντορφ μπορούμε να εντοπίσουμε την απαρχή μιας θεώρησης που αυτονομεί την ανθρωπολογία της κοινωνίας των πολιτών, ως σύστημα συνεργασίας και εργασιακού καταμερισμού, από τη σύσταση της πολιτικής κοινωνίας. Καθώς, όμως, το ανθρωπολογικό μοντέλο παραμένει το ίδιο ως προς τα κίνητρα του πράττειν, δηλαδή την αυτοσυντήρηση, ο εχθρός της νέας φυσικής κατάστασης κατά Πούφεντορφ δεν είναι πλέον ο άλλος άνθρωπος αλλά η ένδεια.

Έτσι λοιπόν, σε αυτή την εκδοχή, ο περιεχομενικός καθορισμός και το αξιακό στοιχείο της φυσικής κατάστασης τίθενται αντιστρόφως προς την οικονομική διάσταση και όχι προς την πολιτική. Η κατάσταση αυτή χαρακτηρίζεται από το συγγραφέα και ως «φυσική ελευθερία», καθώς ο κάθε άνθρωπος είναι αντεξούσιος, ελλείπει σχέσεων υποταγής (DOH, II, i, § 8). Η αθλιότητα του μεμονωμένου ατόμου, εδώ, δεν οφείλεται τόσο στην αυτονομία των ανθρώπων, στην αποκαλούμενη «φυσική ελευθερία», μια κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος βρίσκεται υπόλογος μόνο απέναντι στον Θεό και στον ίδιο του τον εαυτό, αλλά στην ένδεια που προξενεί η διατήρηση της κατάστασης αυτής. Όπως λέει και ο συγγραφέας, παρότι η φυσική κατάσταση μπορεί να φαίνεται ελκυστική χάρη στην έλλειψη εξωτερικών περιορισμών, σ' αυτήν ο άνθρωπος εμφανίζεται, εξαιτίας της έλλειψης της κοινωνικής αλληλοβοήθειας που χαρακτηρίζει την πολιτική κατάσταση, ως ένα «γυμνό, ανόητο ζώο, δίχως πόρους, που προσπαθεί να ικανοποιήσει την πείνα του με ρίζες και χόρτα και να σβύσει τη δίψα του με στιδήποτε μπορέσει να βρει, να προφυλαχθεί από την ορμή των στοιχείων της φύσης σε σπηλιές, βορά των άγριων θηρίων, φοβούμενος την κάθε τυχαία συνάντηση» (DOH, II, 1, § 9).

Παράλληλα, εισάγοντας τις έννοιες αυτές ως εξελικτικό σχήμα εντός της φυσικής κατάστασης, ο Πούφεντορφ ανοίγει τον δρόμο για την αντίληψή της ως κανονιστικότητα σε μια ιστορικά υπαρκτή, όχι αφαιρετικά κατασκευασμένη κοινωνία. Μια οιονεί τέταρτη, λοιπόν, μορφή της φυσικής κατάστασης, η φυσική κοινωνία μεταξύ των υπαρκτών ατόμων, θεωρείται ως δυναμικά υπαρκτή (*revera existit*), και η έννοια μεταφέρεται από το θεωρητικό-αφαιρετικό πεδίο της χομπσιανής κατασκευής στο επίπεδο της αφήγησης. Προκύπτει από αυτό εν τέλει ένας διχασμός της έννοιας της φυσικής κατάστασης σε «άγρια» και «μετριασμένη» (*status naturalis merus / status naturalis temperatus*)³⁰.

Η ιστορικοποιημένη έννοια της φυσικής κατάστασης, όμως, παρουσιάζει μια υποχώρηση σε σχέση με τη χομπσιανή φυσική κατάσταση: επαναφέρει την έννοια του φυσικού νόμου εντός των πλαισίων της κοινωνικής κατάστασης.³¹ Ενώ δηλαδή για τον Χομπς η φυσική κατάσταση είναι ουσιαστικά μια κατάσταση ανομίας, στην οποία οι φυσικοί νόμοι παράγονται λογικά αλλά δεν εφαρμόζονται κοινωνικά, στον Πούφεντορφ οι φυσικοί νόμοι

εφαρμόζονται, παρόλο που η εφαρμογή τους θεωρείται προσωρινή. «Όμως η φυσική κατάσταση κι ένας κοινωνικός βίος δεν αποτελούν, για να το πούμε κατά λέξη, δύο αντιτιθέμενα πράγματα. Διότι ακόμα και όσοι ζουν στη φυσική κατάσταση μπορούν και πρέπει να διατηρούν μεταξύ τους κάποιες ανταλλαγές και να εμφανίζονται κοινωνικοί οι μόνος προς τους δε, πράγμα που κάνουν συχνά» (*DJN* II, ii, § 5). Αλλά εδώ προκύπτει μια αντίφαση. Στη μετριασμένη φυσική κατάσταση, η οποία περιλαμβάνει τις πρώτες μορφές κοινωνικής ομάδωσης, οικογένειες, φύλα και γένη, η έννοια της φυσικής ισότητας περιορίζεται. Πράγματι, στη σκέψη του Πούφεντορφ δεν νοείται μια φυσική ισότητα μεταξύ των μελών των οικογενειών και έτσι η φυσική ισότητα περιορίζεται μεταξύ των αρχηγών των πρώτων ομάδων της *socialitas*.³² Ο γερμανός νομικός, απαντώντας στην αντίρρηση αυτή, σημείωσε πως με τον όρο «φυσική κατάσταση» δεν εννοούσε την πλήρη έλλειψη εξουσίας αλλά την έλλειψη κοινής πολιτικής εξουσίας (*status civilis*).³³ Με τον τρόπο αυτό, όμως, συγχέει τα όρια μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης.

Οι δύο κομβικές μετατοπίσεις του θεωρήματος της φυσικής κατάστασης που εισήγαγε ο Πούφεντορφ, η φυσικότητα της ανταλλακτικής κοινωνίας και η τελειοποιησιμότητα των ανθρώπων και των κοινωνιών θα χρησιμεύσουν ως εφαλτήριο στους μετέπειτα θεωρητικούς. Βαθμιαία το αφαιρετικό-παραγωγικό σχήμα του Χομπς μετατρέπεται σε ένα πιο σύνθετο πλαίσιο, όπου η οικονομία βαθμιαία υποκαθιστά την πολιτική, ενώ ανοίγει το πεδίο για την εισβολή κανονιστικών αξιών στη φυσική κατάσταση.

2. ΣΧΕΣΗ ΚΑΙ ΑΝΑΛΟΓΙΕΣ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ ΣΤΟΥΣ ΠΟΥΦΕΝΤΟΡΦ ΚΑΙ ΛΟΚ

Η σχέση μεταξύ του Σαμουήλ Πούφεντορφ και του Τζων Λοκ είναι αρκετά περίπλοκη. Αφ' ενός, θεωρείται πως ανήκουν σε διαφορετικά στρατόπεδα και, για τη συνείδηση του Διαφωτισμού του 17^{ου} αιώνα, ο πρώτος συγκαταλέγεται ανάμεσα στους θεωρητικούς του απολυταρχισμού ενώ ο δεύτερος είναι απλά ο «σοφός» Λοκ.³⁴ Αφ' ετέρου αξίζει να σημειώσουμε πως φαίνεται να ομονοούν σε σημαντικά ζητήματα, ενώ σε πολλά σημεία ο Λοκ φαίνεται να εμπνέεται από τον Πούφεντορφ για τη διαμόρφωση της συνολικής του φιλοσοφικής θέσης. Ασφαλώς η διαφωνία τους είναι κάθετη σε ορισμένα κομβικά ζητήματα, όμως τα μεθοδολογικά δάνεια του πρώτου από τον δεύτερο είναι αρκετά.³⁵ Από τούτο απορρέει μια αρκετά αμφίσημη σχέση μεταξύ των θεωριών τους, πράγμα που συμβαίνει εξάλλου και με την επιρροή του Χομπς στον Λοκ. Το βέβαιο είναι πως ο Λοκ γνώριζε το έργο του Πούφεντορφ και πως, παρά τις διαφορές στις θεωρίες τους, μοιράζονται κοινά σημεία σε αντίθεση με τον Χομπς: Και οι δύο συμφωνούν πως η επιβίωση της ανθρωπότητας είναι βασικό μέλημα του φυσικού δικαίου, απορρίπτουν από κοινού το χομπσιανό αξίωμα της ατομικής αυτοσυντήρησης ως μοναδικό νόμιμο και δέχονται πως η συλλογική αυτοσυντήρηση είναι εξίσου νόμιμη.³⁶ Η δε έννοια της φυσικής κατάστασης στον Λοκ φαίνεται να ενέχει μια θεολογική τελεολογία της ανθρώπινης συνύπαρξης,

πράγμα που παρατηρήσαμε και στον Πούφεντορφ.³⁷ Διαφέρουν, όμως, στην αντίληψη της τελεολογίας της κοινωνίας, στην απολυτότητα των δικαιωμάτων και την θεμελίωση της ιδιοκτησίας, καθώς και στο θεμικό του δικαιώματος της αντίστασης. Η μεγάλη διασπορά των κειμένων στα οποία ο άγγλος φιλόσοφος αναφέρεται στον φυσικό νόμο και στη φυσική κατάσταση, και η έλλειψη μιας συστηματικής κατεργασίας των εννοιών αυτών σε ένα συγκεκριμένο έργο, δεν θα μας επιτρέψουν να εξαντλήσουμε προς το παρόν το ζήτημα αυτό.³⁸ Θα περιοριστούμε, λοιπόν, κυρίως στην παρουσίαση της φυσικής κατάστασης και των προβλημάτων της όπως εμφανίζεται στο διασημότερο έργο του, στη *Δεύτερη πραγματεία περί διακυβέρνησης*.

Ο Λοκ εισάγει την έννοια της φυσικής κατάστασης στο ομότιτλο δεύτερο κεφάλαιο της *Δεύτερης πραγματείας*. Ορίζει καταρχάς τη φυσική κατάσταση ως εργαλείο της ευρετικής μεθόδου βάσει της οποίας συλλαμβάνουμε την κανονιστικότητα της πολιτικής κατάστασης: ως το σημείο αυτό φαίνεται να ακολουθεί τη μέθοδο του Χομπς.³⁹ Όμως η περιγραφή της διαφέρει ριζικά: «Είναι μια κατάσταση ελευθερίας στον καθορισμό των πράξεων και την διάθεση των υπάρχοντων και των προσώπων τους, [...] είναι επίσης κατάσταση ισότητας, όπου κάθε εξουσία και δικαιοδοσία είναι αμοιβαίες»... Ακολουθείται δε από ένα θεολογικό επιχείρημα. Ο συγγραφέας εδώ, όπως και στο τέλος του κεφαλαίου –δύο καιρία σημεία της επιχειρηματολογίας–, επικαλείται την αυθεντία του «συνετού» Χούκερ (Hooker), παραθέτοντας εκτενώς από το σύγγραμμα του τελευταίου *Οι νόμοι της εκκλησιαστικής πολιτείας* (*The Laws of Ecclesiastical Polity*).⁴⁰ Βάσει της επιχειρηματολογίας του αγγλικανού αυτού συγγραφέα του 17^{ου} αιώνα, ο Λοκ, στην επόμενη παράγραφο, απορρίπτει τον χομπσιανισμό. «Η φυσική κατάσταση διευθετείται από τον φυσικό νόμο, που δεσμεύει τους πάντες [...], αφού όλοι είναι ίσοι και ανεξάρτητοι, κανείς δεν πρέπει να προξενεί βλάβη στη ζωή, στην υγεία, στην ελευθερία και στα υπάρχοντα του άλλου» (§ 6). Αλλά το επιχείρημα, έτσι, ξεφεύγει, περισσότερο κι από εκείνο του Πούφεντορφ από την αυστηρή γεωμετρία της χομπσιανής παραγωγής. Γιατί εδώ υπεισέρχεται, πιο ρητά απ' ό,τι στον γερμανό νομομαθή, μια παρόμοια αρχή φυσικής κοινωνικότητας, που φέρει τη σφραγίδα του μεσαιωνικού κοινοτισμού, η οποία ανευρίσκεται στον Χούκερ. Βέβαια, ο τελευταίος δεν αντιλαμβάνεται την αρχική συμφωνία των ανθρώπων για τη δημιουργία της πολιτικής κοινωνίας ως κοινωνικό συμβόλαιο, όπως εκατό χρόνια αργότερα ο Λοκ, αλλά ως έκφραση της καθολικής συναίνεσης σε μια σταθερή, συλλογική, υποταγή στην πολιτική εξουσία.⁴¹

Ίσως είναι ευκολότερο να κατανοήσουμε ορισμένες παραδοξότητες μιας θεωρίας φυσικής δικαιοσύνης στις επόμενες παραγράφους, και την εισαγωγή μιας έννοιας του φυσικού νόμου πρότερου της σύναψης του κοινωνικού συμβολαίου: «Έτσι στη φυσική κατάσταση ένας άνθρωπος μπορεί να επιβληθεί με την ισχύ του σε κάποιον άλλο· δεν διαθέτει όμως απόλυτη και αυθαίρετη ισχύ να μεταχειριστεί έναν εγκληματία, όταν τον έχει στα χέρια του, σύμφωνα με τις επιταγές των εξημμένων παθών ή των απεριορίστων υπερβολών της προσωπικής του βούλησης»... (§ 8).

Η έλλειψη δικαίου της φυσικής κατάστασης κατά Χομπς μετατρέπεται έτσι στον Λοκ σε μια «οιονεί» σύννομη κοινωνική συνύπαρξη, με την πλήρη αφαίρεση του κυρίαρχου. Η τελευταία, όμως, δεν προϋποθέτει μια μορφή κανονιστικότητας σαν εκείνη του Χούκερ, απότοκο του μεσαιωνικού χριστιανικού κοινοτισμού. Αντιθέτως, χρησιμοποιεί τις εκφράσεις της τελευταίας ώστε να εδραιώσει μια καινοφανή έννοια κοινωνικής κανονιστικότητας.⁴² Έτσι, παρόλο που ο Λοκ ανασύρει στη συνέχεια αυτό που υποτίθεται πως είχε υπερβεί, το επιχείρημα του εμφυλίου πολέμου, δεν αποτελεί για τούτο το λόγο έναν «μεταμφιεσμένο Χομπς».⁴³ Ο πρώτος περιχαράκνει την ιδεατή κοινωνία των πολιτών του από έναν ενδεχόμενο τυραννικό κυρίαρχο και θεσπίζει ένα δικαίωμα αντίστασης. Έτσι, σε περιπτώσεις προσπάθειας κυριαρχησης, θέτει ως απαιτούμενο ένα πολιτικό αξίωμα αυτοδιάθεσης το οποίο αναφέρεται στην κατάσταση εμφυλίου: «Ο Λόγος μού επιβάλλει να θεωρώ ως εχθρό της αυτοσυντήρησής μου όποιον δείχνει διάθεση να μου αφαιρέσει την ελευθερία που την περιχαράκνει· ως εκ τούτου όποιος επιχειρεί να με υποδουλώσει με την πράξη του αυτή θέτει τον εαυτό του σε εμπόλεμη κατάσταση μαζί μου» (§ 17). Εδώ εισέρχεται μια λανθάνουσα διαφοροποίηση μεταξύ μιας οιονεί «συνήθους» φυσικής κατάστασης, που αποτελεί μια κατάσταση ειρήνης και ανταλλαγών, και μιας «ακράειας» φυσικής κατάστασης, που περιλαμβάνει την εμπόλεμη κατάσταση της οποίας «Η αποφυγή [...] είναι ένας σημαντικός λόγος που οι άνθρωποι εγκαταλείπουν την φυσική κατάσταση και εισέρχονται στην κοινωνία» (§ 21).⁴⁴

Η εγγύτητα μεταξύ της φυσικής κατάστασης και της κατάστασης πολέμου, λοιπόν, πλησιάζει κατά πολύ τη χομπσιανή θεώρηση, δίχως όμως γι' αυτό να έχει τις ίδιες λειτουργίες. Ο κύριος κίνδυνος που επαπειλεί τον άνθρωπο στη φυσική του ελευθερία, άλλωστε, δεν είναι τόσο η απώλεια της ζωής του, όσο η απώλεια αυτής της ίδιας της ελευθερίας, η υποδούλωση. Μπορούμε, λοιπόν, να εντοπίσουμε μια αντίθεση μεταξύ της «φυσικής ελευθερίας», που, όπως στον Πούφεντορφ, υπόκειται στο φυσικό δίκαιο της socialitas, και της «τέλειας δουλείας», η οποία παγιώνει το δίκαιο της υποταγής, την απώλεια της ελευθερίας και τη σύναψη μιας άνισης σχέσης (§ 22-24). Αυτό που παράγει την πολιτική κατάσταση, λοιπόν, δεν είναι η αδυναμία συνεργασίας των ανθρώπων και ο φόβος της επιβίωσης αλλά ο επαπειλούμενος περιορισμός ή απώλεια της «φυσικής ελευθερίας».

Συνεχίζοντας δε το επιχείρημα, ο Λοκ προχωρεί περισσότερο, εντάσσοντας στη φυσική κατάσταση και μια δυνατότητα οικειοποίησης πραγμάτων που απορρέει από την εργασία.⁴⁵ Στο σημείο μάλιστα όπου η ύπαρξη περιουσιών δημιουργεί ανισότητες, δηλαδή από τη στιγμή που οι ανταλλαγές δημιουργούν την ανάγκη του χρήματος, υπεισέρχεται πιο ρητά η ανάγκη για μια «συμφωνία» μεταξύ των ανθρώπων.⁴⁶

Έτσι, από την περιγραφή τως ελαττωμάτων της φυσικής κατάστασης παράγεται απαγωγικά η πολιτική κατάσταση, η οποία συγκροτείται με ένα συμβόλαιο που εξασφαλίζει ακριβώς αυτά που η πρώτη αδυνατεί: την «αμοιβαία συντήρηση της ζωής, της ελευθερίας και των υπάρχοντων τους, που τα αποκαλώ με το γενικό όνομα ιδιοκτησία» (§ 123).⁴⁷

Ταυτόχρονα αποτελεί και τον ορίζοντα της νομιμότητας της πολιτικής εξουσίας, πέραν του οποίου θεμελιώνεται το δικαίωμα της αντίστασης.⁴⁸

Καταδείξαμε ένα βασικό σημείο της επιχειρηματολογίας μας, επισημαίνοντας πως οι δύο θεωρίες παρουσιάζουν μεγάλες δομικές ομοιότητες. Τούτες εντοπίζονται ιδίως στην πρόσληψη κοινών μεσαιωνικών τόπων που αλλοιώνουν την αυστηρότητα της γεωμετρικής ατομιστικής κατασκευής του Χομπς και επιτρέπουν την κατασκευή μιας σειράς παραλλαγών της φυσικής κατάστασης οι οποίες αποκτούν μεγάλη σημασία στις μελλοντικές εξελίξεις. Η πρόσληψη της φυσικής κατάστασης με τους όρους της φυσικής κοινωνικότητας, που προσθέτει ο Πούφεντορφ, και η επιπρόσθετη «φυσικοποίηση» της ανταλλακτικής κοινωνίας που επιφέρει η αντίληψη του Λοκ, ανοίγουν δύο μείζονες οδούς ανθρωπολογικής θεώρησης των κοινωνιών, οι οποίες αντιστοιχούν σε δύο τύπους αστικής πολιτειακής συγκρότησης. Η πρώτη είναι η απόρριψη της παλαιάς δομής του θεμελιωτικού αυτού συστήματος, την οποία επιτελεί ο Ρουσσώ, η άλλη η υιοθέτηση του σχήματος αυτού ως «φυσικού» δεδομένου, που προκρίνει ο σκωτικός διαφωτισμός.

3. Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ ΤΟΥ ΣΑΜΟΥΗΛ ΠΟΥΦΕΝΤΟΡΦ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ 19' ΑΙΩΝΑ (Ζ.-Ζ. ΡΟΥΣΣΩ, Α. ΣΜΙΘ)

Παραλαμβάνοντας τους παραπάνω προβληματισμούς, οι φιλόσοφοι του 19' αιώνα δημιουργήσαν εν τέλει τις βάσεις της πολιτικής φιλοσοφίας που υφίσταται ακόμα και σήμερα. Βέβαια, διαφορετικές τάσεις αξιοποίησαν κατά ανάλογο τρόπο τις διδαχές των φιλοσόφων του φυσικού δικαίου. Ο γαλλικός και ο σκωτικός Διαφωτισμός γνώρισαν τη σκέψη του Πούφεντορφ κατά τις αρχές του 19' αιώνα, κυρίως μέσα από τις μεταφράσεις του Μπαρμπεράκ (Barbeyrac). Οι μεταφράσεις αυτές, που έγιναν σε ένα ταραγμένο πνευματικό κλίμα και από ένα πρόσωπο που διαφώνουσε πολιτικά με τον συγγραφέα, τις καθίστούν αυτοδύναμα έργα. Οι μεγάλοι πολιτικοί θεωρητικοί, όπως οι Ντιντερό και Ρουσσώ, που μάλλον λίγο γνώριζαν το λατινικό πρωτότυπο,⁴⁹ καθώς και οι άγγλοι και σκώτοι εταίροι τους, προσέλαβαν έτσι όχι μόνο την θεωρία του Πούφεντορφ αλλά και την κριτική του Λάιμπνιτς σε αυτήν καθώς και τις ανταπαντήσεις του Μπαρμπεράκ. Καθώς δε ο τελευταίος αλληλογραφούσε τακτικά και είχε επηρεαστεί από τον Λοκ, προσέδωσε στην παράδοση αυτήν έναν ενιαίο χαρακτήρα που εκείνη, όπως είδαμε, δεν διέθετε.⁵⁰

Όμως, στη Γαλλία του Διαφωτισμού προβάλλει μια καινούργια εννοιολόγηση στα πολιτειακά ζητήματα. Όταν ο Ντιντερό συγγράφει το άρθρο «Φυσικό δίκαιο» της *Εγκυκλοπαίδειας*, η απόρριψη του Χομπς θεωρείται δεδομένη: «Ζούμε μια φτώχη, διαφιλονικούμενη, ανήσυχη ύπαρξη. Θέλουμε να ευτυχήσουμε· και κάθε στιγμή ο άδικος και εμπαθής άνθρωπος αισθάνεται πως ωθείται να πράξει στον άλλο αυτό που δεν θα ήθελε οι άλλοι να πράξουν σε αυτόν. [...] Βλέπει την κακία του, και πρέπει ή να την αποδεχτεί ή να παραχωρήσει σε όλους την ίδια εξουσία μ' εκείνη που παραχωρεί στον εαυτό του».⁵¹ Η ανθρωπολογία του κυρίαρχου και αυτεξούσιου ατόμου γίνεται αποδεκτή, όμως ο λόγος

της μετατρέπεται. Για τον Ντιντερό, ο Χομπς είναι ένας «βίαιος στοχαστής» και δεν έχει κανένα δικαίωμα να αποφασίζει, υπό τον φόβο του βίαιου θανάτου, για την απόλυτη υποταγή στον εκάστοτε απολυταρχικό Λεβιάθαν.

«Το άτομο οφείλει να απευθύνεται στη γενική βούληση για να γνωρίζει ως ποιο σημείο οφείλει να είναι άνθρωπος, πολίτης, υπήκοος, πατέρας, παιδί, και πότε αρμόζει να ζήσει ή να πεθάνει. Αυτή αρμόζει να ορίζει τα όρια των καθηκόντων του». ⁵² Εδώ διακρίνουμε ήδη την επίδραση ενός συγγραφέα που αντιμετώπισε την παράδοση με κριτικό πνεύμα και διαμόρφωσε μια εντελώς διαφορετική εικόνα της φυσικής κατάστασης, επανατοποθετώντας ταυτόχρονα και ολόκληρο το ζήτημα της σύστασης της πολιτικής κοινωνίας. ⁵³ Πράγματι, ο Ρουσσώ, μέσα από μια συστηματική αντιπαράθεση, ενσωμάτωσε τις κεντρικές ιδέες της φυσικοδικαϊκής παράδοσης σε μια νέα σύνθεση.

Η αντιπαράθεση του Ρουσσώ με τη φυσικοδικαϊκή παράδοση ξεκινά στο πρώτο μείζον πολιτικό του έργο, τον *Λόγο περί ανισότητας*. Εκεί ήδη στην Εισαγωγή, απορρίπτει όλες τις προϋπάρχουσες θεωρίες περί φυσικής κατάστασης, αναφερόμενος κυρίως στον Γκρότιους, τον Πούφεντορφ και τον Χομπς, και καταλήγει πως «όλοι, μιλώντας αδιάκοπα για ανάγκη, απληστία, καταπίεση, επιθυμίες και εγωισμό, μετέφεραν και απόδωσαν στη φυσική κατάσταση ιδέες που είχαν πάρει μέσα από την κοινωνία. Μιλούσαν για τον πρωτόγονο άνθρωπο και περιέγραφαν τον πολίτη». ⁵⁴ Έτσι, επαναφέροντας την συζήτηση στο επίπεδο της αφαίρεσης, εξετάζει κατ' αρχάς τον άνθρωπο στην πρωτόγονη, ζωική του μορφή, αφαιρώντας από αυτήν κάθε στοιχείο κοινωνικής οργάνωσης, αξιακού πλαισίου, αλλά και παθών, υπερβαίνοντας τον βαθμό αφαίρεσης του Χομπς. ⁵⁵ Αναλύοντας τη φυσική κατάσταση δε, ο Ρουσσώ την εμφανίζει ακριβώς στους αντίποδες της αντίληψης του Πούφεντορφ. Ό,τι για τον πρώτο αποτελεί κυρίως μια κατάσταση έλλειψης, για τον δεύτερο αποτελεί μια κατάσταση πληρότητας. ⁵⁶ Το στοιχείο της έλλειψης μεταφέρεται ακολούθως από τον υλικό στον ηθικό κόσμο και αναφαίνεται ως μια σπερματική ικανότητα τελειοποίησης, που αντιστοιχεί –πάλι αντιθετικά– στην *imbecilitas* του Πούφεντορφ. «Γιατί ο άνθρωπος μόνο γίνεται ηλίθιος;» ⁵⁷ Όμως, παρότι και η θεωρία αυτή απορρίπτεται μαζί με τις υπόλοιπες στην ανάπτυξη της έννοιας της φυσικής κατάστασης, η τελειοποιησιμότητα παραμένει η κύρια ικανότητα που καθιστά τον άνθρωπο δυνάμει έλλογο και πολιτισμένο ον. ⁵⁸

Βλέπουμε λοιπόν εδώ, πώς μέσα από ένα παιχνίδι διπλής αντιστροφής της οικονομικής σύλληψης της φυσικής κατάστασης κατά Πούφεντορφ, ο Ρουσσώ ανοίγει τον δρόμο σε μια εξελικτική δυναμική, που ωστόσο, κατ' αυτόν, συμβαδίζει με την ανάπτυξη της ανισότητας. Τούτο όμως ισχύει στο μέτρο που αναφέρεται στην ευρετική και όχι στην κανονιστική διάσταση της θεωρίας. Με μια ακόμα αντιστροφή, τούτη τη φορά του Χομπς, ο Ρουσσώ, όταν θεμελιώνει την ανθρωπολογικά αναγκαία πηγή της ανθρώπινης επικοινωνίας, εκείνη ακριβώς των απαρχών του Λόγου, προσφεύγει σε ό,τι στους προκατόχους του υπήρξε η κύρια πηγή του ανορθολογισμού στη φυσική κατάσταση, στα συναισθήματα. Ενώ, λοιπόν, η λογική της αυτοσυντήρησης, η φιλαυτία (*amour de soi*), απομονώνει τον άνθρωπο, το συναισθημα της αγάπης του εαυτού (*amour propre*) τον ενώνει με τους άλλους.

«Μόνον οι κίνδυνοι ολόκληρης της κοινωνίας ταραάζουν τον ήσυχο ύπνο του στοχαστή και τον σηκώνουν από το κρεβάτι του. [...] Ο πρωτόγονος άνθρωπος δεν έχει αυτό το αξιοθαύμαστο ταλέντο. Και από έλλειψη σοφίας και λογικής, τον βλέπουμε να παραδίνεται απερίσκεπτα στο πρώτο αίσθημα ανθρωπιάς». ⁵⁹ Κατά τον τρόπο αυτό ο Ρουσσώ συντάσσεται με την ιδέα της αυτοτέλειας του ατόμου και ταυτόχρονα αποκηρύσσει τον απολυταρχισμό. Αξιοποιώντας πάλι αρνητικά τον Λοκ, καταλήγει στο συμπέρασμα πως η ιδιοκτησία επιφέρει τις ανισότητες και προκαλεί τη δημιουργία των πολιτικών κοινωνιών. ⁶⁰

Οι μελέτες του Ρουσσώ για το φυσικό δίκαιο εντείνονται στα έτη 1756-1760, όταν στο Μονμορενσύ προετοιμάζει το έδαφος για το *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Ορισμένα καίρια σημεία τους συνοψίζονται σε μερικές ανέκδοτες σημειώσεις για την κατάσταση του πολέμου, καθώς και στο κεφάλαιο για το φυσικό δίκαιο που δεν περιέλαβε στην τελική μορφή του *Κοινωνικού συμβολαίου*, ανευρίσκεται όμως στην πρώτη του εκδοχή, στο λεγόμενο *Χειρόγραφο της Γενέως*. Στο πρώτο σημείο, ο Ρουσσώ διαφοροποιεί εντελώς την κατάσταση πολέμου από τη φυσική κατάσταση: «Δεν υφίσταται διόλου κατάσταση πολέμου μεταξύ ανθρώπων υπάρχει μόνο μεταξύ κρατών» (*Περί της κατάστασης πολέμου*). ⁶¹ Στις σημειώσεις αυτές, η χομπσιανή προοπτική αντιστρέφεται και το κράτος δεν θεωρείται πλέον η ενσάρκωση του Λόγου αλλά ο κύριος δρων που ωφελείται από την κυριαρχία των παθών. «Φαίνεται πως [κάποιοι] καταπιάστηκαν με την αντιστροφή όλων των αληθινών ιδεών των πραγμάτων. Όλα ωθούν τον φυσικό άνθρωπο προς την ανάπαυση· οι μόνες απολαύσεις που γνωρίζει είναι ο ύπνος και το φαγητό, και μόνο η πείνα τον αποσπά από τη νωχέλειά του. [Εκείνοι] τον μετέτρεψαν σε έναν μανιακό τρελλό, πάντα έτοιμο να βασανίσει τους ομοίους του με πάθη που δεν γνωρίζει διόλου· αντιθέτως όλα τα πάθη που εξάπτει η κοινωνία με όσα περικλείει, φαντάζουν ανύπαρκτα». ⁶² Αφού λοιπόν ο Ρουσσώ απορρίπτει την κατάσταση πολέμου κατά Χομπς, στρέφεται και κατά της κύριας ιδέας της φυσικής κατάστασης κατά Πούφεντορφ, δηλαδή της κοινωνικότητας.

Πράγματι, το δεύτερο κεφάλαιο του *Χειρόγραφου της Γενέως του Κοινωνικού συμβολαίου*, μέσω μιας κριτικής στο άρθρο περί «Φυσικού δικαίου» του Ντιντερό, δηλαδή μέσω μιας εν μέρει αυτοκριτικής κίνησης, στοχεύει στον Πούφεντορφ, οι δε εκφράσεις που χρησιμοποιούνται φανερώσουν πως ο Ρουσσώ είχε υπόψη το ίδιο το κείμενο του *Δικαίου της φύσης και των ανθρώπων*. ⁶³ «Έτσι η γλυκιά φωνή της φύσης δεν αποτελεί για εμάς έναν αλάνθαστο οδηγό ούτε η ανεξαρτησία που δεχτήκαμε από αυτήν μια επιθυμητή κατάσταση· η ειρήνη και η αθωότητα μας ξέφυγαν για πάντα πριν απολαύσουμε τις ηδονές της. Ανεπαίσθητη για τους πρώτους ανόητους ανθρώπους των πρώτων χρόνων, εξαφανισμένη για τους μορφωμένους ανθρώπους των ύστερων χρόνων, η ευτυχισμένη χρυσή εποχή της ανθρωπότητας υπήρξε πάντα ξένη στο ανθρώπινο γένος, καθώς ή την παραγνώρισε όταν μπορούσε να την απολαύσει, ή την έχασε, όταν μπορούσε να την αναγνωρίσει». ⁶⁴ Ο Ρουσσώ συνδέει οριστικά την έννοια του ανθρώπου με την κοινωνία, ενώ δηλώνει πως μια ηθική μπορεί να είναι μόνο συλλογική. Η λογική του συναισθήματος και ο Λόγος ενώνονται πλέον σε ένα αδιάρηκτο σύνολο. Εδώ αναδύεται η λογική της γε-

νικής βούλησης, η οποία διέπει και το νέο κοινωνικό συμβόλαιο και η οποία θα τροφοδοτήσει την κανονιστικότητα του καντιανισμού.⁶⁵

Παράλληλα, όμως, με τις ρουσσωικές αναλύσεις, μια άλλη σχολή σκέψης καταπιάνεται με μια εντελώς διαφορετική αφηγηματική της φυσικής κατάστασης. Πρόκειται για τον σκοτικό Διαφωτισμό, ο οποίος αναπτύσσει βαθμιαία μια ιδέα της «φυσικής κοινωνικότητας» του αστικού πολιτεύματος. Οι κύριοι στοχαστές στα ζητήματα αυτά στη Σκωτία υπήρξαν οι Γκέρσομ Κάρμαϊκλ (Gershom Carmichael), πρώτος κάτοχος της έδρας της Ηθικής φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο της Γλασκώβης, και ο διάδοχός του στην έδρα, και δάσκαλος του Άνταμ Σμιθ, Φράνσις Χάτσεσον (Frances Hutcheson). Διόλου παράδοξα, αποτελούσαν και οι δύο γνώστες των θεωριών του Πούφεντορφ, ενώ ο δεύτερος προωθούσε συστηματικά τη διδασκαλία των έργων του.⁶⁶ Καθώς, όπως αναφέραμε, η ιδέα αυτή μπορεί να λογισθεί ως πηγή της αυτονόμησης της οικονομικής επιστήμης από την πολιτική, θα τη μελετήσουμε όπως ανευρίσκεται στον πατέρα της επιστήμης της πολιτικής οικονομίας Άνταμ Σμιθ. Ο Σμιθ εμπνέεται με τη σειρά του από τους Πούφεντορφ και Λοκ, οδηγώντας στα αντίθετα συμπεράσματα από εκείνα του Ρουσσώ, παρότι σε αρκετά σημεία φαίνεται να υιοθετεί ορισμένες από τις θέσεις του.

Μπορούμε όμως να μιλάμε για θεωρία της φυσικής κατάστασης στον Άνταμ Σμιθ; Σίγουρα όχι, καθώς ο ίδιος είναι κατηγορηματικός ως προς αυτό. Στη σύνοψη των *Διαλέξεων περί νομικής θεωρίας*, που παρέδωσε στο πανεπιστήμιο της Γλασκώβης το έτος 1762-63, δηλώνει πως: «Η μοναδική πρόθεση του πρώτου μέρους [των διαλέξεων] είναι να απορρίψει τον Χομπς, γιατί δεν έχει νόημα να ασχολούμαστε με νόμους οι οποίοι θα λάμβαναν χώρα στην φυσική κατάσταση ή με ποια μέσα επιτελείται σε αυτήν η κληροδότηση των περιουσιών, καθώς μία τέτοια κατάσταση δεν υφίσταται».⁶⁷ Αντί όμως για την φυσική κατάσταση, ο Σμιθ προτείνει ένα ολόκληρο «φυσικό» σύστημα δικαιοσύνης, τη «φυσική νομική θεωρία» (natural jurisprudence), καθώς και ένα «φυσικό» εξελικτικό σχήμα των κοινωνιών, τη θεωρία των «τεσσάρων σταδίων», τα οποία επανέρχονται σποραδικά στον *Πλούτο των εθνών* και μάλιστα ως σχήματα θεμελίωσης κομβικών σημείων, όπως η θεωρία της αξίας.⁶⁸ Πώς εμφανίζονται άραγε τα στοιχεία αυτά και σε τί αντιστοιχούν;

Ας πάρουμε λοιπόν τα πράγματα από την αρχή. Η ενασχόληση του Σμιθ με την ηθική θεωρία εκκινεί το 1759 με την περίφημη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*. Καθώς μεταξύ της δημοσίευσης αυτής και εκείνης του *Πλούτου των εθνών* το 1776, δεν παρεμβλήθηκαν άλλα έργα, τον 18^ο αιώνα προέκυψε το περίφημο «Πρόβλημα Άνταμ Σμιθ», το οποίο απασχόλησε αρκετά τους γερμανούς οικονομολόγους της σχολής του Γκούσταβ Σμόλλερ (G. Schmoller). Το ζήτημα είναι το πώς συνδέεται η ηθική θεωρία του πρώτου έργου με την πολιτική οικονομία του δεύτερου.⁶⁹ Οντως, στο πρώτο μεγάλο έργο του Σμιθ το κύριο ζητούμενο είναι η κατασκευή μιας πλουραλιστικής ιδέας της δικαιοσύνης, η οποία στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στο φυσικό συναίσθημα της «συμπάθειας».⁷⁰ Δεν γίνεται να αγνοήσουμε στο σημείο αυτό την επιρροή του Χιούμ (D. Hume), φίλου του Σμιθ για σειρά ετών, ο οποίος αναπτύσσει εκτενώς την ιδέα αυτή στην *Πραγματεία περί της ανθρώπινης φύσης*. Όμως, ο πρώτος δεν προσδίδει στα συναισθήματα κοινωνικοπολιτικό

περιεχόμενο, ενώ σε αυτόν η δικαιοσύνη επιίπτει στα τεχνουργήματα κι όχι στη φύση.⁷¹ Εδώ παρατηρούμε λοιπόν στον δεύτερο, από την μεριά της προβληματικής που μας οδήγησε ως εδώ, μια μετατόπιση μάλλον ρουσσωικού τύπου στο σχήμα της φυσικότητας της παλαιότερης παράδοσης. Διότι στον Σμιθ υφίσταται ένα σχήμα της «συμπάθειας» ως πρωτείο του συναισθήματος στην ορθοπραξία. Και όπως είδαμε παραπάνω, αυτός που εντάσσει τα συναισθήματα σε ένα σύστημα «φυσικού» ορθού πράττειν είναι ο Ρουσσώ.⁷²

Η συνάφεια της «συμπάθειας» με τη δικαιοσύνη, λοιπόν, μας παραπέμπει στη σειρά των ανατροπών, που είδαμε παραπάνω, μεταξύ Χομπς, Πούφεντορφ, Λοκ και Ρουσσώ, η δε σύσταση του φυσικού δικαίου στον Σμιθ παρουσιάζει προβλήματα ανάλογα με εκείνα που παρατηρήσαμε ήδη στην περίπτωση του Λοκ.

Ο Σμιθ, φροντίζοντας την υστεροφημία του, ίσως πράγματι να επιθυμούσε να ολοκληρώσει το θεωρητικό του πρόγραμμα το 1790, σε ηλικία 67 ετών. Στο τελευταίο μέρος της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*, ένα μέρος το οποίο στην *Εισαγωγή του 1790* έχει δηλώσει πως έχει επανακατεργαστεί, εξαγγέλλει μια ενασχόληση με το ζήτημα της νομικής θεωρίας, η οποία ουδέποτε επιτελείται. Όμως η δομή του *επιχειρήματος είναι κάπως* παράδοξη. Στην αρχή του ίδιου τμήματος, ο Πούφεντορφ εμφανίζεται ως *επίγονος του Χομπς και ομοϊδεάτης του Μάντεβιλ (Mandeville)*, ως ένα είδος *πρωτο-ωφελμιστή*, καθώς η οικονομική περιγραφή της φυσικής κατάστασης θεωρείται από τον Σμιθ ως πρωτείο της αρχής του εγωισμού (self-love).⁷³ Στο τέταρτο κεφάλαιο πάλι ο Πούφεντορφ εντάσσεται μαζί με τον Κικέρωνα και τον Χάτσεσον στους ορθολογιστές φιλόσοφους του δικαίου.⁷⁴ Αυτοί δε, και εδώ ο Σμιθ είναι λίγο ασαφής, θεωρείται πως θεμελιώσαν τα δύο μόνα αξιόλογα μέρη της ηθικής φιλοσοφίας, δηλαδή την ηθική και τη φιλοσοφία του δικαίου. Οι δύο τελευταίες πάλι παραπέμπουν στην ιδέα μιας φυσικής νομικής θεωρίας, η οποία θεωρείται πως αποτελεί την τελεολογία κάθε συστήματος φυσικού δικαίου.

Και στο σημείο αυτό πάλι αναφαίνεται η ιδέα της κατάστασης του πολέμου, ανυπέμβλητος ορίζοντας κάθε φυσικοδικαϊκής διδασκαλίας: «Καθώς κανένας άνθρωπος δεν θα ανεχτεί την παραβίαση της δικαιοσύνης από κάποιον άλλο, ο δημόσιος λειτουργός θα αναγκαστεί να επιβάλλει την άσκηση της αρετής αυτής. Δίχως τούτη την πρόληψη, η πολιτική κοινωνία θα μετατραπεί σε ένα θέατρο σφαγών και αναταραχών, καθώς ο καθένας θα εκδικείται αυτοδικαίως οποιονδήποτε φαντάστηκε πως τον αδικήσει».⁷⁵ Και εκεί ακριβώς, ο Σμιθ κλείνει το έργο, με την υπόσχεση πως θα ασχοληθεί με την ιστορία της νομικής θεωρίας σε ένα άλλο σύγγραμμα, που θα μιλά για την εξέλιξη στην ιστορία όχι μόνο της δικαιοσύνης, αλλά και την ιστορία των police, revenue and arms. Έτσι, επιστρέφουμε στην ανακάλυψη των άνωθεν παραδόσεων του Σμιθ στο Πανεπιστήμιο της Γλασκώβης, των οποίων η πρώτη έκδοση έφερε ακριβώς αυτό τον τίτλο.⁷⁶

Πρόσφατες μελέτες εδραιώνουν τρία κύρια σημεία επαφής της σκωτικής σχολής με τις θεωρίες του φυσικού δικαίου των Γκρότιους και Πούφεντορφ. Το τρίτο είναι η θεωρία της φυσικής κοινωνικότητας, η socialitas. Από την τελευταία, οι σκώτοι φιλόσοφοι εξήγαγαν μια αρχή φυσικής νομικής θεωρίας την οποία προσλαμβάνει ο Α. Σμιθ.⁷⁷ Ο τελευταίος δε φαίνεται να προσέλαβε μια τροποποιημένη μορφή της από τον γερμανό νομομαθή

Χάινριχ φον Κοτσέι (Heinrich von Cocceji), διάδοχο του Πούφεντορφ στη Χαϊδελβέργη.⁷⁸ Η φυσικοποίηση και η ιστορικοποίηση της φιλοσοφίας του δικαίου λοιπόν, οδήγησαν εντέλει σε ένα σχήμα φυσικής εξέλιξης των κοινωνιών, του οποίου η πρώτη μορφή ανευρίσκεται στις *Lectures*, ενώ επανεμφανίζεται στον *Πλούτο των εθνών*. Σύμφωνα με την θεωρία αυτή, η εξέλιξη του ανθρώπου ακολουθεί μια σειρά από στάδια, με πρώτο το στάδιο των κυνηγών, δεύτερο το στάδιο των ποιμένων, τρίτο της γεωργίας και τέταρτο του εμπορίου.⁷⁹ Παράλληλα, ο Σμιθ δηλώνει ως μια γενική αρχή πως: «Το πρώτο και κύριο καθήκον όλων των πολιτικών κυβερνήσεων (civil governments) είναι [...] το να διαφυλάττει τη δικαιοσύνη μεταξύ των μελών του κράτους και να προλαβάνει κάθε σφετερισμό των απόμων εντός αυτής από άλλα [μέλη] της ίδιας κοινωνίας».⁸⁰

Με τον Σμιθ λοιπόν, και όλο τον σκωτικό Διαφωτισμό, το κανονιστικό επίπεδο, αφ' ενός, διαχωρίζεται από το ιστορικό ως προς την δεοντική μορφή της πολιτείας, αφ' ετέρου, εισβάλλει με την εικόνα μιας «φυσικής» εξέλιξης στην ιστορία. Η διαφορά έγκειται στο επίπεδο της κανονιστικότητας. Η κανονιστικότητα της οικονομίας αυτονομείται από εκείνην της πολιτικής, και το σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας διαφεύγει από την ρύθμιση της γενικής βούλησης.

4. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ερευνήσαμε, κάπως συνοπτικά, την εξέλιξη της έννοιας της φυσικής κατάστασης από ένα σχετικά απλό προκανονιστικό και μηχανιστικό σχήμα, κατά τη επανερμηνεία της στη νεωτερικότητα από τον Τόμας Χομπς και στην πλήρη ανάπτυξή της ως συστήματος αυτοθεμελίωσης της αστικής πολιτικής οικονομίας στον Α. Σμιθ. Μετά από αυτόν, η κανονιστική φιλοσοφία διαχώρισε πλέον οριστικά την εμπειρική από τη λογική λειτουργία της φυσικής κατάστασης.⁸¹

Πιστεύουμε ότι επισημάναμε και τεκμηριώσαμε, σε κάποιο βαθμό τουλάχιστον, τον καίριο ρόλο που έπαιξε στους μετασχηματισμούς αυτούς η συνδρομή ενός σχετικά παραγνωρισμένου συγγραφέα, του Σαμουήλ Πούφεντορφ. Το γεγονός πως το διάστημα που χωρίζει την αρχή από το τέλος της εξέλιξης της ιδέας αυτής ταυτίζεται με την περίοδο της μαχητικής ανόδου του αστικού κόσμου δεν δύναται να θεωρηθεί ως συμπτωματικό. Πράγματι, η περίοδος από την πρώτη έκδοση του *Λεβιάθαν* (1651), που συμπίπτει με μία περίοδο μεγάλων πολιτικών αναταραχών τόσο στην Αγγλία (η πρώτη Κοινοπολιτεία του Κρόμγουελ [Cromwell]) όσο και στη Γαλλία (η εξέγερση της Σφενδόνης), έως την κυκλοφορία της *Έρευνας περί των καταβολών και των αιτιών του πλούτου των εθνών* (1776), η οποία συμπίπτει με την έναρξη της Επανάστασης των αποικιών της Αμερικής και την *Διακήρυξη της ανεξαρτησίας* τους, μαρτυρά την ανάδυση και την επικράτηση του αστικού ιδεολογικού σύμπαντος. Από την ανασφαλή επίκληση στον απολυταρχισμό έως την ήρεμη καταγραφή του «φυσικού συστήματος», ο αστικός κόσμος παίρνει σάρκα και οστά, τόσο στις ιδέες όσο και στην πραγματικότητα. Το ενδιαφέρον μιας τέτοιας ανάγνωσης έγκειται

στο ότι προσφέρει, ελπίζουμε, μια πληρέστερη εικόνα των μετατοπίσεων των εννοιών, των δεσμών και των ρωγμών στο εσωτερικό του θεωρητικού υποδείγματος της νεωτερικότητας. Ο Σ. Πούφεντορφ ήταν ένας διανοητής που βρέθηκε στο σταυροδρόμι των ιδεών, ανάμεσα στον απολυταρχισμό και τον φιλελευθερισμό, τη θεολογική και την ορθολογική θεμελίωση, την ηθική και την οικονομική εξήγηση.

Ξεκινώντας, λοιπόν, με την πρόθεση όχι να αποδείξουμε υπόρρητες προθέσεις ή ν' απονείμουμε εύσημα ή ψόγους, αλλά να χαρτογραφήσουμε καλύτερα ορισμένα μονοπάτια και αδιέξοδα στη διαμόρφωση της αστικής σκέψης, διαπιστώνουμε πως, αν θεωρήσουμε τις ασυνέπειες του Πούφεντορφ όχι ως ελαττώματα αλλά εν μέρει και ως αντανakλάσεις μιας αντικειμενικής κατάστασης, μπορούμε να εξάγουμε ορισμένα χρήσιμα συμπεράσματα για τη θεωρία.

Ο Πούφεντορφ σίγουρα μπορεί να θεωρηθεί εμπνευστής του Λοκ, ενώ η μεσολάβηση του πρώτου μας δίνει την δυνατότητα να ερμηνεύσουμε καλύτερα την σύνδεση του δεύτερου με τον Χομπς. Δυνάμεθα, έτσι, να αποφύγουμε λάθη αναχρονιστικότητας στην ανάλυση της εξέλιξης της αστικής σκέψης.

Διαβάζοντας, πάλι, αναδρομικά τους Ρουσσώ και Σμιθ σε σχέση με τους Πούφεντορφ και Λοκ, διαπιστώνουμε μια ρήξη στην αστική κανονιστική σκέψη, μεταξύ μιας ηθικής του κατασκευαστικού πράττειν και μιας ανθρωπολογίας του ανταλλακτικού πράττειν. Η λογική των διχασμών και των ανατροπών που αυτή επιτέλεσε παραπέμπει στη γνωστή μας διάσταση θεωρίας και πράξης, που τόσο απασχόλησε τη Σχολή της Φραγκφούρτης. Η ορθή διάγνωση της ρήξης αυτής, με τη σειρά της, μπορεί πάλι να μας προσφέρει κάποιες καινούργιες δυνατότητες επανερμηνείας του όλου κανονιστικού εγχειρήματος. Υπό αυτή την άποψη, τα πορίσματα που αναφέραμε χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης και δεν μπορούν από μια αυστηρά θεωρητική άποψη παρά να θεωρηθούν προσωρινά.

Ίσως όμως εκεί πάλι να ανοίγονται δρόμοι τόσο για την απογύμνωση της «φυσικότητας» της κοινωνίας των ατομικών ιδιοκτητών, όσο και για την εξέταση των δυνατοτήτων και των ορίων του κατασκευαστικού πράττειν στον άνθρωπο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. «Ο ίδιος ο Hobbes διακηρύσσει τη μεθοδολογική και περιεχομενική ενότητα της φυσικής και πολιτικής του φιλοσοφίας υποστηρίζοντας ότι συνιστά ένα ενιαίο σύστημα από τις αρχές του οποίου παράγεται η φυσική του και από αυτήν, με τη διαμεσολάβηση της ανθρωπολογίας, η πολιτική του», Ιόλη Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και κοινωνική επιστήμη*, ΙΣΚ, Αθήνα 1995, σ. 11.

2. Το χομπσιανό δίκαιο (jus) και οι θεμελιώδεις ορισμοί του συνδέονται άρρηκτα με την έννοια αυτή. Βλ. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, Παρίσι 1975, σ. 656-7.

3. «Natural freedom derives from natural equality...» Robert A. Goldwin, λήμμα *John Locke*, στο Leo Strauss-Joseph Cropsey (επ.), *History of political philosophy*, Univ. of Chicago Press, Σικάγο 1987, σ. 477. Βλ. επίσης Κ. Μαρξ, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας (Grundrisse)*, μτφ.-εισ.-επ. Δ. Δίβαρης, Στοχαστής, Αθήνα 1989, τ. Α', σ. 53-54.

4. «Αυτό ακριβώς το στοιχείο συγκρότησης του ανθρώπινου πράττειν, το επιμέρους άτομο, αποτελεί την επιστημολογική προϋπόθεση σύστασης του αντικειμένου της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου», Μανόλης Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes-John Locke*, ΙΣΚ, Αθήνα 1994, σ. 13. Βλ. επίσης Jean-Fabien Spitz, «État de nature et contrat social» στο Philippe Raynaud-Stephane Rials (επ.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Παρίσι 1996, σ. 234.

5. Το επιχείρημα αυτό υπήρξε καίριο στη συγκρότηση της νεοφιλελεύθερης σκέψης και επιχειρηματολογίας. Βλ. κυρίως Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Οξφόρδη 2008, σ. 4-5 κ.ε.

6. Η αρχή που ισχύει εδώ παραμένει πάντα εκείνη του Χομπς, όπως την παραθέτει στον *Λεβιάθαν*: «Ακόμα και αν ουδέποτε υπήρξε εποχή, κατά την οποία οι άνθρωποι ως άτομα να βρίσκονταν αναμεταξύ τους σε κατάσταση πολέμου, παραμένει γεγονός ότι σε κάθε εποχή οι βασιλείς και τα πρόσωπα που ασκούν κυρίαρχη εξουσία όντας ανεξάρτητοι βρίσκονται σε συνεχή αντιζηλία», Τομας Χομπς, *Λεβιάθαν ή Υλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, εισ. Αιμ. Μεταξόπουλος, μτφ. Γ. Πασχαλίδης-Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989, τ. Α', σ. 197.

7. Εδώ θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για πάμπολλα παραδείγματα επανεπεξεργασίας των ζητημάτων της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας. Ενδεικτικά θα αναφέρουμε μόνο τα έργα των Negri-Hardt, Francis Fukuyama, Slavoj Žižek, Ernesto Laclau, Immanuel Wallerstein, John Holloway, που όλα εγείρουν διάφορα ζητήματα επαναμελίωσης της πολιτικής φιλοσοφίας.

8. «Παρά το μεγαλείο του, ο *Λεβιάθαν* του Hobbes εγείρει ειδικά προβλήματα», Τζων Ρωλς, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφ. Φ. Βασιλογιαννάκης-Β. Βουτσάκης-Φ. Παιονίδης-Κ. Παπαγεωργίου-Ν. Στυλιανίδης-Α. Τάκης, επ. Κ. Παπαγεωργίου, Πόλις, Αθήνα 2001, σ. 36, υποσ. 5. Με τα λόγια αυτά ο Ρωλς εξαιρεί τον Χομπς από κάθε συζήτηση για την «οικεία θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου», ενώ κατασκευάζει στη θέση της φυσικής κατάστασης μια «πρωταρχική θέση ισότητας» (σ. 37). Όμως η θεώρηση αυτή δύναται να θεωρηθεί και ως συγκάλυψη ενός διαχωρισμού ο οποίος, από ένα σύνολο αμοιβαίων δικαιωμάτων, προκρίνει άλλα ως ηγεμονικά (π.χ. την ατομική ιδιοκτησία), άλλα ως εξαρτώμενα (π.χ. την εργασία), βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα 2008, σ. 20 Έτσι, ο Nozick δύναται να αναγάγει την κοινωνική συνεργασία σε έναν λογισμό του κόστους της, αφαιρώντας το πολιτικό, δηλ. το συλλογικό. Βλ. *ό.π.*, σ. 183 κ.ε. Το πρόβλημα όμως είναι πως, για τον Λοκ, η κανονιστικότητα της κοινωνίας ως ανθρώπινης συνεργασίας και αλληλεγγύης δεν τίθεται διόλου σε αμφιβολία, όπως στον Νοζικ, ενώ η ιδιοκτησία εκλαμβάνεται ουσιαστικά ως χρησικτησία. Βλ. James Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, CUP., Κέμπριτζ 1980, σ. 49 κ. 72

9. Goldwin, *ό.π.*, σ. 479-483 κ.ε.

10. Κατά μια έννοια βρισκόμαστε κοντά στη θέση του Albert O. Hirschman, *Τα πάθη και τα συμφέροντα*, μτφ. Ι. Τσολακίδου, επ. Κ.Π. Αναγνωστόπουλος, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2003, δίχως, όμως, να στηρίζομαστε στις ίδιες προκειμένες. Τούτες μάλλον είναι πλησιέστερες στις θέσεις του Louis Dumont, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Παρίσι 1985. Πρβλ. παρακάτω την ανάπτυξή μας για τον Άνταμ Σμιθ. Ο τελευταίος, αποδέχεται μία «φυσική» σύσταση της αγοράς (το «φυσικό σύστημα»), καθώς και μια «φυσική νομική θεωρία» (natural jurisprudence), ποτέ όμως ένα «φυσικό» κράτος.

11. Ι. Πατέλλη, *ό.π.*, σ.124

12. Βλ. την εισαγωγή του Peter Laslett στην κριτική έκδοση των «Πραγματειών» στο John Locke, *Two Treatises on Government*, επ.-εισ. P. Laslett, CUP, Κέμπριτζ 1967, σ. 74-75.

13. Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, R. Oldenburg, Μόναχο 1976, σ. 272.
14. H. Hofmann, λήμμα «Naturzustand» στο K. Gründer-J. Ritter κ.ά. (επ.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, τ. 6, WBG, Δαρμστάτη 1984, σ. 653.
15. Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geshichtsphilosophie*, στο *Gesammelte Schriften*, τ. 2, Fischer, Φραγκφούρτη 1987, σ. 207 (*Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας*, μτφ. Παν. Κονδύλη, Κάλβος, Αθήνα χ.χ.).
16. «Μόνο από τον Χομπς και μετά η φιλοσοφική θεωρία του φυσικού νόμου της φύσης έγινε ουσιαστικά διδακαλία της φυσικής κατάστασης» (Λέο Στράους, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφ. Στ. Ροζάνης-Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1988, σ. 222).
17. Βλ. François Tricauld, «Hobbes Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities» στο G.A.J. Rogers-Alan Ryan (επ.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1988, σ. 107-123. Δεν θα εξετάσουμε εδώ ούτε τη γνωστή θέση του «κτητικού ατομικισμού», του C.B. Macpherson (*Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, μτφ. Ε. Κασίμη, Γνώση, Αθήνα 1986). Όντως η κριτική έχει επιδείξει αρκετά πειστικά ορισμένα θεμελιώδη ελαττώματά της, βλ. Μ. Αγγελίδης, *Η γένεση*, ό.π., σ. 19-27, και L. Dumont, ό.π., σ. 75, ενώ μια ανασκευή της θεωρείται εκτός προκειμένου.
18. Χομπς, ό.π., σ. 193.
19. Για την άνωθεν λογική κατασκευή, βλ. Μ. Αγγελίδης, ό.π., σ. 60.
20. Ι. Πατέλλη, ό.π., σ. 106-7.
21. Βλ. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5-6, στο *Hauptwerke*, J. Hoffmeister (επ.), F. Meiner, Αμβούργο 1999, τ. 5, σ. 30-32.
22. «Με ένα άλμα λοιπόν, η φύση παράγει το αντίθετό της. Ωθεί τον άνθρωπο να εξέλθει από την ίδια, να δημιουργήσει μέσω ενός συμβολαίου –το ανάλογο του θεϊκού *γεννηθήτω* (fiat) με το οποίο είχε δημιουργηθεί ο άνθρωπος– ένα άλλο σύμπαν γεννημένο από το πράττειν, το ανθρώπινο τεχνούργημα: ένα αντίγραφο του αληθινού σύμπαντος, μια προσωρινή κατασκευή που γίνεται για να αντεπεξέλθει στις ανάγκες του ανθρώπου στην τωρινή του εκπεσούσα κατάσταση: το πολιτικό σώμα, τον Λεβιάθαν, του οποίου ο νόμος θα είναι ο αστικός νόμος (loi civile). Κι αυτός θα αποτελεί την πηγή του δικαίου», Μ. Vilely, ό.π., σ. 695. Όπου –όπως εδώ– δεν αναφέρεται ελληνική έκδ. ή μεταφραστής, η μτφ. είναι του συγγραφέα του άρθρου, ο οποίος αναλαμβάνει και την ευθύνη για οποιαδήποτε ελλείψεις ή σφάλματα που αυτή μπορεί να περιέχει. Φ.Σ.
23. Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, CUP, Κέμπριτζ 1996, σ. 34-35.
24. Οι παραπομπές στα έργα αυτά θα χρησιμοποιούν την κλασική συντομογραφία και τις ακόλουθες πηγές: *De Officio Hominis et Civis*, συντ. *DOH*, στην αγγλική μτφ. του Michael Silverthorne, *On the Duty of Man and Citizen*, επ. James Tully, CUP, Κέμπριτζ 2006, το *De Jure Naturae et Gentium*, συντ. *DJN*, στη γαλλική μτφ. του Jean Barbeyrac, *Le droit de la nature et des gens*, Βασιλεία 1732, ανατύπωση Centre de philosophie juridique et politique de l'Université de Caen, Καν 1987.
25. Η σύνοψη αυτή προτείνεται –με άλλη σειρά– από τον Thomas Behme, *Samuel von Pufendorf. Naturrecht und Staat*, Vanderhoek & Ruprecht, Γατίγγη 1995, σ. 57-73. Μια κάπως διαφορετική παρουσίαση γίνεται από τον Horst Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, H. Beck, Μόναχο 1972, σ. 99-127.
26. Ian Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, CUP, Κέμπριτζ 2001, σ. 201.
27. T. Behme, ό.π., σ. 61.
28. Hans Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Vanderhoeck & Ruprecht, Γατίγγη 1973, σ. 53.
29. C. Larrère, άρθρο «Pufendorf, Samuel E.» στο Ph. Raynaud-S. Rials, ό.π., σ. 525.

30. Dieter Wyduckel, «Der Vertragsgedanke bei Samuel Pufendorf in seiner Bedeutung für die Konstitution von Recht und Staat», στο Bodo Geyer-Helmut Goerich (επ.), *Samuel Pufendorf und seine Wirkung bis auf die heutige Zeit*, Nomos Verlagsgesellschaft, Μπάντεν-Μπάντεν 1996, σ. 49.

31. Istvan Hont, «The language of sociability and commerce», στο Anthony Pagden (επ.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, CUP, Κέμπριτζ 1987, σ. 264.

32. Denzer, *ό.π.*, σ. 105. Η C. Lagère (*ό.π.*, σ. 525) επισημαίνει πως εδώ έγκειται η κύρια αμφισβήτηση του Πούφεντορφ. Ο Θεός λογίζεται ως έμμεσος πλέον δημιουργός της κοινωνικής τάξης, πράγμα που, απ' ενός, υπονομεύει τον ορθολογισμό του συστήματος του φυσικού δικαίου, απ' ετέρου, υποσκάπτει τη νομιμότητα του απόλυτου μονάρχη έναντι της κοινωνίας. Θα δούμε και τις δύο αυτές τάσεις αργότερα στον Λοκ.

33. *Eris scandica*, 398, στο ίδιο, σ. 106. Το παράδειγμα που αναφέρεται είναι εκείνο των Βασιλέων, οι οποίοι μεταξύ τους βρίσκονται σε φυσική κατάσταση, ενώ με τους υπηκόους του βρίσκονται σε πολιτική κατάσταση.

34. Βλ. Voltaire, *Lettres philosophiques*, GF-Flammarion, Παρίσι 1964, XIIIη επιστολή, σ. 82 κ.ε.

35. Haakonssen, *ό.π.*, σ. 52. Η ανάλυση του Α.Ο. Hirschman στο σημείο αυτό είναι εντελώς ανεπαρκής, βλ. *ό.π.*, σ. 92.

36. J. Tully, *ό.π.*, σ. 73.

37. John Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the «Two treatises on Government»*, CUP, Κέμπριτζ 1982, σ. 103.

38. Βλ. το σχόλιο του Λέο Στράους για τον χαρακτήρα των γραπτών του Λοκ: «Η πεμπτοσύια της σοφωσύνης όμως είναι να ξέρει κανείς πότε να μιλά και πότε να σιωπά. Γνωρίζοντάς το αυτό πολύ καλά, ο Locke είχε τη σύνεση να αναφέρει μόνο τους κατάλληλους συγγραφείς και να σιωπά σχετικά με τους ακατάλληλους, παρότι σε τελική ανάλυση είχε περισσότερα κοινά με τους ακατάλληλους παρά με τους κατάλληλους», *ό.π.*, σ. 201. Τούτο αναφέρεται προφανώς στον Χομπς, αλλά ισχύει και για τον Πούφεντορφ.

39. «Για να κατανοήσουμε σωστά τον χαρακτήρα της πολιτικής εξουσίας και να την συναγάγουμε από την απαρχή της, πρέπει να εξετάσουμε τη φυσική κατάσταση όλων των ανθρώπων», Τζων Λοκ, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, εισ.-μτφ.-σχ. Πασχάλης Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα 1990, § 4, σ. 83.

40. *Ό.π.*, § 5 κ. 15, σ. 84 κ. 91.

41. Βλ. Harold J. Berman, *Law and Revolution II. The Impact of Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Belknap-Harvard UP, Κέμπριτζ Μασσαχουσέτης-Λονδίνο 2003, σ. 233-234 και Στράους, *ό.π.*, σ. 202.

42. βλ. Η. Medick, *ό.π.*, σ. 108, και Laslett, στο Locke, *ό.π.*, σ. 56-57. Πρβλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 179.

43. Η έκφραση προέρχεται από τον Richard Cox (*John Locke on War and Peace*, Οξφόρδη 1960) με τον οποίο συμφωνούν οι Στράους και Cropsey. Ο Richard Ashcraft («Locke's State of Nature» στο R. Ashcraft (επ.), *John Locke: Critical Assessments*, Routledge, Λονδίνο 1991, τ. III, σ. 214), την απορρίπτει αρκετά πειστικά.

44. Η. Medick, *ό.π.*, σ. 107.

45. Λοκ, *ό.π.*, § 27-32, σ. 104-109.

46. *Ό.π.*, § 37, σ. 111-112. Για τις διαφορές του Λοκ με τον Πούφεντορφ επί του σημείου αυτού, βλ. Karl Olivecrona, «Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property», στο R. Ashcraft (επ.), *ό.π.*, σ. 317-321.

47. Βλ. Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 158.

48. Η. Medick, *ό.π.*, σ. 110-111.

49. Robert Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*. PUF, Παρίσι 1950, σ. 81-82.

50. Haakonssen, *ό.π.*, σ. 58-59.

51. Denis Diderot, άρθρο «*Droit naturel*», στο *D. Diderot, Œuvres*, L. Versini (επ.), τ. 3, Laffont, Παρίσι 1995, σ. 44.
52. *Ο.π.*, σ.46
53. R. Derathé, *ό.π.*, σ. 131.
54. Ζαν-Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφ. Μ. Αλεξίου-Κιναγκίνη-Κ. Σκοδρύλη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2006, σ. 76.
55. *Ο.π.*, σ. 79.
56. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, suivi de *Sept essais sur Rousseau*, Gallimard, Παρίσι 1971, σ. 343. Τα «Επτά δοκίμια» απουσιάζουν από την ελληνική έκδοση του έργου του Starobinski.
57. Ρουσό, *ό.π.*, σ. 87
58. Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφέρουμε πως ο ίδιος ο όρος τελειοποιησιμότητα (perfectibilité) αποτελεί μάλλον νεολογισμό του Ρουσσώ. Βλ. στο ίδιο τις υποσημειώσεις 1, σ. 88 και 2, σ. 99.
59. *Ο.π.*, σ. 104.
60. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 242-245.
61. Στο Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, B. Gagnebin-M. Raymond κ.ά. (επ.), τ. 2, Gallimard, Παρίσι 1962, σ. 604.
62. *Ο.π.*, σ. 605.
63. R. Derathé, *ό.π.*, σ. 145.
64. *Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République*, στο J.-J. Rousseau, *ό.π.*, σ. 282.
65. Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 272, πρβλ. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* I, § 9 στο *Werke*, W. Weischedel (επ.), WBG, Δαρμστάτη 1998, τ. 4, σ. 366.
66. Arlid Saethler, «Pufendorf – Grandfather of Modern Economics», στο F. Palladini (επιμ.), *ό.π.*, σ.242. Αναφέρεται πως ο Χάτσεσον χρησιμοποίησε το *DOH* ως εγχειρίδιο του μαθήματος ηθικής φιλοσοφίας και ως τέτοιο έγινε γνωστό στον Άνταμ Σμιθ (σ. 243),
67. Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence, The Glasgow edition of the Works of Adam Smith*, τ. V, R.L. Meek-D.D. Raphael-P.G. Stein (επ.), Clarendon Press, Οξφόρδη 1978, σ. 398.
68. L. Dumont, *ό.π.*, σ. 112.
69. Βλ. August Onken, *Adam Smith in der Kulturgeschichte*, Βιέννη 1874, και *Adam Smith und Immanuel Kant*, Λειψία 1877- Wilhelm Hasbach, *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der Politischen Ökonomie*, Λειψία 1891. Για μια περιεχομενική σύνοψη, βλ. Richard F. Teichgraber III, "Free Trade" and Moral Philosophy. Rethinking the sources of Adam Smith's Wealth of Nations, Duke UP, Ντέρχαμ 1986, σ. xiii., και για μια μεθοδολογική σύνοψη Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Ο Adam Smith και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας», *Αξιολογικά* 1, Νοέμ. 1990, σ. 12-13.
70. Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ.15.
71. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge-P.H. Niddich (επ.), Clarendon Press-OUP, Οξφόρδη 1978. Η συμπάθεια εισάγεται στο II, I, ix, «Περί της φιλοδοξίας» (On the love of fame), σ. 316 κ.ε. Ως προς το δεύτερο σημείο, βλ. Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, CUP, Κέμπριτζ 1985, σ. 69.
72. Ενδιαφέρον από αυτή την άποψη είναι πως τα μέρη που ο Σμιθ τροποποίησε στην έκτη έκδοση της *Θεωρίας*, το 1790, είναι αρκετά «ρουσσωικά», όπως το κεφ. I, III, iii, «Περί της διαφθοράς των ηθικών συναισθημάτων, που οφείλεται στην τάση μας να θαυμάζουμε τους πλούσιους και τους ισχυρούς και ν'απεχθανόμαστε ή να καταφρονούμε φτωχούς ή πρόσωπα σε δεινή κατάσταση». Ο Κ. Ψυχοπαίδης αναφέρει πως τα κεφάλαια αυτά απηχούν την επίδραση της Γαλλικής Επανάστασης (*ό.π.*, σ.33).
73. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, D.D Raphael-A.L. Macfie (επ.), Liberty Classics, Ινδιανάπολις 1976, σ. 315 (VII, III, i).
74. *Ο.π.*, σ. 331.

75. *Ό.π.*, σ. 350.

76. Αναφερόμαστε εδώ στην πρώτη έκδοση των *Lectures on Jurisprudence*, με τίτλο *Lectures on Jurisprudence, Police and Arms*, που πραγματοποιήθηκε από τον E. Cannan το 1896.

77. R. Teichgraeber, *ό.π.*, σ. 21.

78. Haakonssen, *ό.π.*, σ. 134.

79. *Ό.π. (LJ)*, σ. 14 κ.ε. Η θεωρία εμφανίζεται ξανά στον *Πλούτο των Εθνών*, βιβ. III, κεφ. I.

80. *Ό.π.*, σ. 7.

81. I. Kant, *ό.π.*, § 15, σ. 374-375.

ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ
ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗΣ

ΤΕΥΧΟΣ 21

ΕΚΔΟΣΕΙΣ *νήσος*
ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΣΥΝΤΑΞΗΣ

Μανόλης Αγγελίδης, Στέφανος Δημητρίου, Αλίκη Λαβράνου, Γιώργος Φαράκλας, Κοσμάς Ψυχοπαίδης (1944-2004)

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Μανόλης Αγγελίδης, Σπύρος Γάγγας, Διονύσης Γράβαρης, Στέφανος Δημητρίου, Δημήτρης Καρύδας, Αλίκη Λαβράνου, Ανδρέας Μιχαλάκης, Απόστολος Πανταζής, Νίκος Πετραλιάς, Κώστας Σταμάτης, Γιώργος Φαράκλας.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ

Στέλιος Αλεξανδρόπουλος (1951-2006), Γιώργος Αντωνίου, Andreas Arndt, Hans-Georg Backhaus, Γιάννης Βαρουφάκης, Νίκος Βαφέας, Werner Bonefeld, Ηλίας Γεωργαντάς, Θανάσης Γκιούρας, Κάκια Γουδέλη, Βάνα Γρηγοροπούλου, Νίκος Θεοχαράκης, John Holloway, Γιάννης Καραγιώργος, Μαριάννα Κονδύλη, Γεράσιμος Κουζέλης, Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, Δημήτρης Μαρκής, Στάθης Μπάλιας, Θανάσης Μποχώτης, Παναγιώτης Νούτσος, Θωμάς Νουτσόπουλος, Γιώργος Ξηροπαΐδης, Προκόπης Παπαστράτης, Ιόλη Πατέλλη, Ελένη Περδικούρη, Andreas Poltermann, Μαρία Πουρνάρη, Γιάννης Πρελορέντζος, Helmut Reichelt, Γιώργος Σαγκριώτης, Παύλος Σούρλας, Μιχάλης Σπυρδαλάκης, Μάρκος Τσέτσος, Βούλα Τσινόρεμα, Γιώργος Χάλαρης, Γιάννης Ψυχάρης.

Τα Αξιολογικά διευθύνονται από τη συντακτική επιτροπή τους.

Για τις εργασίες συντονισμού ορίζεται γραμματεία σύνταξης.

Τα κείμενα που αποστέλλονται προς δημοσίευση υποβάλλονται σε κρίση.

Τα κείμενα αποστέλλονται στο Ίδρυμα Σάκη Καραγιώργα σε δύο αντίτυπα ταχυδρομικώς και ταυτόχρονα σε ηλεκτρονική μορφή μέσω διαδικτύου.

ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ

Μαραθονοδρόμων και Χατζοπούλου 16, 176 71 Καλλιθέα

τηλέφωνο/φαξ: 210 95 60 807, ηλεκτρονική διεύθυνση: idrymask@gmail.com

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΝΗΣΟΣ

Σαυρή 14, 105 53 Αθήνα

τηλέφωνο/φαξ: 210 32 50 058, ηλεκτρονική διεύθυνση: nissos92@otenet.gr

ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ-ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΑΡΧΕΙΟ: axiologika@upatras.gr

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σημείωμα της έκδοσης	7
ΓΙΑΝΝΗΣ ΚΟΚΚΙΝΑΚΗΣ «Ένας ανιδιοτελής και αμερόληπτος κριτής»: γη, χρέη και ομοσπονδιακή δικαστική εξουσία στις ΗΠΑ, 1787-1801	9
ΛΙΑ ΜΕΛΛΑ Ηθική παράδοση και κριτική της Νεωτερικότητας στον Μακιντάιρ	41
ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΥ Λογικό και φαινομενολογικό περιεχόμενο του νόμου στην παρατήρηση της φύσης κατά τον Έγκελο	55
ΦΡΕΝΤΥ ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΕΡ Η παράδοση της θεωρίας του φυσικού δικαίου και ο Σαμουήλ Πούφεντορφ	75
ΣΩΤΗΡΗΣ ΒΑΝΔΩΡΟΣ Αγωγή του ανθρώπου και αγωγή του πολίτη στον Ζαν-Ζακ Ρουσσώ: Μια σχέση αντινομίας;	97
ΣΠΥΡΟΣ ΛΑΠΑΤΣΙΩΡΑΣ Για τη διαλεκτική της απλής αξιακής μορφής στον Μαρξ	113
ΑΝΤΩΝΗΣ ΚΑΛΑΤΖΗΣ Ο Λόγος του Θεού και ο Θεός του Λόγου. Περί της λογικής της έννοιας και της έννοιας της θρησκείας στον Χέγκελ	139
Από τις τελευταίες εκδόσεις	149
Ευρετήριο προηγούμενων άρθρων των <i>Αξιολογικών</i>	161
Οδηγίες για την υποβολή άρθρων στα <i>Αξιολογικά</i>	169