

ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ
ΜΟΡΦΩΤΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ

Πρόεδρος ΓΙΩΡΓΟΣ Π. ΖΑΝΙΑΣ, *Αντιπρόεδρος* ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ
ΚΟΚΚΙΝΙΔΗΣ, *Γενικός Γραμματέας* ΣΑΒΒΑΣ ΚΟΝΤΑΡΑΤΟΣ, *Ταμίας* ΜΙΧ.
Α. ΤΙΒΕΡΙΟΣ, *Μέλη* ΕΛΙΣΑΒΕΤ Α. ΖΑΧΑΡΙΑΔΟΥ, ΔΗΜΗΤΡΗΣ Ι. ΚΥΡΤΑΤΑΣ,
ΒΙΚΤΩΡ Θ. ΜΕΛΑΣ, ΛΟΥΚΑΣ ΠΑΠΑΔΗΜΟΣ, ΑΛΕΞΗΣ ΠΟΛΙΤΗΣ

Διευθύντης του Ίδρυματος ΔΙΟΝΥΣΗΣ ΚΑΨΑΛΗΣ

Υπεύθυνη εκδόσεων ΑΝΤΙΓΟΝΗ ΦΙΛΙΠΠΟΠΟΥΛΟΥ

ERNST CASSIRER

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
ΤΟΥ
ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ
GERALD HARTUNG
ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΩΝ
ARNO SCHUBBACH
· * * *
ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ANNETE ΦΩΣΒΙΝΚΕΛ

ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2013

ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΟΓΝΩΣΙΑ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

1.

ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΝΑ ΑΠΟΤΙΜΗΣΟΥΜΕ τή σημασία τῆς φυσιογνωσίας γιὰ τὴ γένεση καὶ τὴ διαμόρφωση τῆς νεωτερικῆς κοσμοεικόνας δὲν ἀρκεῖ νὰ σταθοῦμε μόνο στὴ θεώρηση ὅλων τῶν ἐπιμέρους στοιχείων πού ἡ φυσιογνωμία προσέθεσε στὸ περιεχόμενο αὐτῆς τῆς εἰκόνας, ἀναμορφώνοντάς την ἔτσι ριζικά. Ἡ ἔκταση αὐτῶν τῶν ἐπιδράσεων μοιάζει σχεδὸν ἀχανής· τὸ σύνολο, ὡστόσο, τῆς διαπλαστικῆς δύναμης πού εἶχε τὴν ἀφετηρία της στὴ γνώση τῆς φύσης δὲν ἐξαντλεῖται σὲ αὐτή. Τὸ καθοριστικὸ ἐπίτευγμα τῆς φυσιογνωσίας ἔγκειται ἄλλου· δὲν βρίσκειτο στὸ νέο ἐμπράγματο περιεχόμενο πού αὐτὴ προσκόμισε καὶ κατέστησε προσιτὸ στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, ἀλλὰ στὴ νέα λειτουργία τὴν ὁποία τοῦ προσέδωσε. Ἡ γνώση τῆς φύσης δὲν ὀδηγεῖ ἀπλῶς πρὸς τὰ ἔξω, πρὸς τὸν κόσμον τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ μετατρέπεται σὲ μέσο ἐντὸς τοῦ ὁποίου τὸ πνεῦμα ἀποκτᾷ τὴ δική του αὐτογνωσία. Ἐτσι ἀρχίζει μιὰ διαδικασία πολὺ σπουδαιότερη καὶ σημαντικότερη ἀπὸ τὴν αὔξηση καὶ διεύρυνση ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο τοῦ ὕλικου μὲ τὸ ὁποῖο ἡ ἀναγεννώμενη φυσικὴ ἐπιστήμη ἐμπλούτισε τὴν ἀνθρώπινη γνώση. Ἡ αὔξηση καὶ ἡ συνεχὴς συσσώρευση αὐτοῦ τοῦ ὕλικου φαίνεται ἤδη κατὰ τὸν 16ο καὶ τὸν 17 αἰῶνα ἀπεριόριστη. Ἡ σταθερὴ μορφή τῆς ἀρχαίας καὶ μεσαιωνικῆς κοσμοθεώρησης θρυμματίζεται· τὸ σύμπαν παύει νὰ εἶναι «κόσμος» μὲ τὴν ἔννοια μιᾶς εὐσύνοπτης τάξης, ἅμеса προσιτῆς στὴν ἐποπτεία. Χῶρος καὶ χρόνος ἐκτείνονται στὸ ἄπειρο· δὲν χωροῦν πλέον σ' ἐκεῖνο τὸ σταθερὸ σχῆμα τὸ ὁποῖο στὴν ἀρχαία κοσμολογία παρεῖχαν ἡ διδασκα-

λία τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὰ πέντε κανονικὰ στερεομετρικὰ σώματα ἢ ὁ ἱεραρχικὸς κόσμος τοῦ Ἀριστοτέλη, οὔτε μποροῦν νὰ ἐξαντληθοῦν σὲ πεπερασμένα μέτρα καὶ ἀριθμούς. Δὲν ὑπάρχει πλέον Ἕνας κόσμος καὶ Ἕνα εἶναι· στὴ θέση τους προβάλλει ἡ ἀπειρότητα τῶν κόσμων πού συνεχῶς ἀναγεννιοῦνται ἀπὸ τὰ σπλάγχνα τοῦ γίνεσθαι καὶ πού ὁ καθένας τους δὲν ἀποτελεῖ παρὰ μιὰ μεμονωμένη παροδικὴ φάση μέσα στὴν ἀνεξάντλητὴ ζωτικὴ διαδικασία τοῦ σύμπαντος. Ἀλλὰ τὸ οὐσιῶδες σὲ αὐτὴ τὴν ἀνάπλαση δὲν βρίσκεται στὴν ἀπεριόριστη διεύρυνση, βρίσκεται ἀντίθετα στὸ γεγονός ὅτι ἐντὸς καὶ διαμέσου αὐτῆς τὸ πνεῦμα συνειδητοποιεῖ μιὰ νέα δύναμη μέσα στὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτό. Κάθε ἐκτατικὴ ἀνάπτυξη θὰ ἔμενε στεῖρα καὶ θὰ ὀδηγοῦσε τελικὰ τὸ πνεῦμα στὸ κενό, ἐὰν ἐκεῖνο δὲν κέρδιζε ταυτοχρόνως καὶ μιὰ νέα ἐντατικότητα, μιὰ νέα συγκέντρωση μέσα στὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτό. Καὶ μόνον αὐτὴ διαβεβαιώνει τὸ πνεῦμα γιὰ τὴν καθαυτὴ καὶ τὴν ἀληθινὴ φύση του. Ἡ ὕψιστη ἐνέργεια καὶ ἡ βαθύτατη ἀλήθειά του δὲν εἶναι νὰ ἐξέρχεται πρὸς τὸ ἄπειρο· εἶναι ἡ δυνατότητά του νὰ ἐπιβεβαιώνει τὸν ἑαυτό του ἔναντι τοῦ ἀπείρου, νὰ δείχνει ὅτι στὴν καθαρὴ ἐνότητά του μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπίσει τὴν ἀπειρότητα τοῦ εἶναι. Ἡ δὲ ὁ Τζιорντάνο Μπροῦνο, στὸν ὁποῖον ἡ νέα αὐτὴ αἴσθησις τοῦ κόσμου ἐκδηλώνεται γιὰ πρώτη φορὰ σὲ ὅλη της τὴν ἔνταση, ὀρίζει μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια τὴ σχέση μεταξύ ἐγὼ καὶ κόσμου, μεταξύ ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου. Τὸ ἀτελεύτητο γίνεσθαι, τὸ μεγαλειῶδες θέαμα τοῦ κόσμου πού ἀκατάπαυστα ξετυλίγεται μπροστὰ στὶς αἰσθήσεις μας, ἐγγυᾶται γιὰ τὸν Μπροῦνο ἐκεῖνο τὸ βαθύτατο νόημα τὸ ὁποῖο τὸ ἐγὼ μόνο μέσα στὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτό μπορεῖ νὰ βρεῖ. Ἡ δύναμη τοῦ Λόγου εἶναι γιὰ μᾶς ὁ μόνος τρόπος πρόσβασης στὸ ἄπειρο· εἶναι αὐτὴ πού μᾶς βεβαιώνει γιὰ τὴν ὑπαρξή του καὶ μᾶς μαθαίνει νὰ τοῦ θέτουμε μέτρα καὶ ὅρια· διότι, παρόλο πού δὲν μποροῦμε νὰ περιορίσουμε τὸ ἄπειρο στὸ εὖρος του, μποροῦμε ὥστόσο νὰ γνωρίσουμε τὸ νόμο του πού περικλείει καὶ διαπερνᾷ τὰ πάντα. Αὐτὸς ὁ νόμος πού διέπει τὸ σύμπαν, ὁ ὁποῖος

ανακαλύπτεται στο στοχασμό και προσδιορίζεται δυνάμει αὐτοῦ, ἀποτελεῖ τὸ ἀναγκαῖο σύστοιχο πρὸς τὴν ἐποπτική του ἀπεραντοσύνη. Ἔτσι, ἡ νέα ἀντίληψη περὶ φύσης, ἰδωμένη ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ἱστορίας τοῦ πνεύματος, πηγάζει ἀπὸ ἓνα διπλὸ κίνητρο, καὶ ὀρίζεται καὶ διαμορφώνεται ἀπὸ δύο φαινομενικὰ ἀντίθετες δυνάμεις. Μέσα τῆς δροῦν τόσο ἡ τάση πρὸς τὸ ἐπιμέρους, τὸ συγκεκριμένο, τὸ γεγονικό, ὅσο καὶ ἡ τάση πρὸς τὸ κατεξοχὴν καθολικό· ἡ στοιχειώδης ἐνόρμηση νὰ ἀγκιστρωνόμαστε στὰ πράγματα γύρω μας, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐνόρμηση νὰ ὑψωνόμαστε πάνω ἀπὸ αὐτά, προκειμένου νὰ κερδίσουμε τὴ δυνατότητα τῆς κατόπτευσής τους. Ἡ ὁρμὴ καὶ ἡ χαρὰ τῶν αἰσθήσεων ἐνώνονται ἐδῶ μὲ τὴ δύναμη ποὺ ἔχει τὸ πνεῦμα νὰ ἀπεγκλωβίζεται ἀπὸ τὰ ἐμπειρικά δεδομένα καὶ νὰ τολμᾷ νὰ κινηθεῖ ἐλεύθερα στὴ σφαῖρα τῶν δυνατοτήτων. Ἡ νεωτερικὴ ἐννοια τῆς φύσης διαμορφώνεται ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Ἀναγέννησης μὲ ὁλοένα καὶ μεγαλύτερη σαφήνεια καὶ σταθερότητα, καὶ ἀναζητεῖ τὴ φιλοσοφικὴ θεμελίωση καὶ δικαιολόγησή της στὰ μεγάλα συστήματα τοῦ 17ου αἰώνα — στὸν Καρτέσιο, στὸν Σπινόζα καὶ στὸν Λάιμπνιτς· χαρακτηρίζεται δὲ πρῶτα ἀπ' ὅλα ἀπὸ τὴ νέα σχέση ποὺ θεσπίζεται ἐντὸς τῆς μεταξὺ αἰσθητικότητας καὶ νοῦ, μεταξὺ ἐμπειρίας καὶ σκέψης, μεταξὺ τοῦ «αἰσθητοῦ κόσμου» (mundus sensibilis) καὶ τοῦ «νοητοῦ κόσμου» (mundus intelligibilis).

✓ Αὐτὴ ὅμως ἡ ἀλλαγὴ στὴ μεθοδολογία τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης ἐμπερικλείει ταυτοχρόνως καὶ μιὰ καίρια μεταβολὴ τῆς καθαρῆς «ὀντολογίας»: τὰ κριτήρια μὲ τὰ ὁποῖα μέχρι τότε γινόνταν ἡ ἀποτίμηση τῆς τάξης τοῦ εἶναι μετατοπίζονται καὶ ἀλλάζουν. Ἐργὸ τοῦ μεσαιωνικοῦ στοχασμοῦ ἦταν κυρίως νὰ ἀναπλάθει μέσα του τὴν ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ εἶναι καὶ νὰ τὴν περιγράφει μὲ σαφήνεια στὲς βασικὲς τῆς γραμμές. Στὸ θρησκευτικὸ σύστημα τοῦ Μεσαίωνα, ὅπως αὐτὸ ἀποτυπώνεται στὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία, καθέτοιχο τοῦ πραγματικότητος ἔχει σταθερὴ καὶ μονοσήμαντα καθορισμένη θέση, καὶ μὲ βάση αὐτὴ τὴ θέση, δηλαδὴ τὴ μεγαλύ-

τερη ἢ μικρότερη ἀπόσταση ποὺ χωρίζει τὸ κάθε στοιχεῖο ἀπὸ τὸ εἶναι τῆς πρώτης αἰτίας, καθορίζεται πλήρως καὶ ἡ ἀξία του. Ἀμφιβολία οὔτε πρέπει οὔτε μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἐδῶ· ἡ σκέψη αἰσθάνεται ἀσφάλεια μέσα σὲ μιὰν ἀδιάρρηκτη τάξη ποὺ δὲν τὴ δημιουργήσε ἡ ἴδια, ἀλλὰ ἀπλῶς τὴν παρέλαβε. Θεός, ψυχὴ, κόσμος: αὐτοὶ εἶναι οἱ τρεῖς μεγάλοι ἄξιοι τοῦ εἶναι, καὶ σύμφωνα μὲ αὐτοὺς διαρθρώνεται καὶ τὸ σύστημα τῆς γνώσης. Ἡ γνώση τῆς φύσης ἐπ' οὐδενὶ δὲν ἀποκλείεται ἀπὸ αὐτὸ τὸ σύστημα, μένει ὅμως ἐξαρχῆς ἐγκλωβισμένη σ' ἓναν σταθερὸ κύκλο τοῦ εἶναι, τὸν ὁποῖο δὲν μπορεῖ νὰ ὑπερβεῖ χωρὶς νὰ χαθεῖ ἡ ἴδια, χωρὶς νὰ μετατρέψει σὲ σκοτάδι τὸ φῶς ποὺ δρᾷ μέσα της. Ἡ γνώση τῆς «φύσης» ταυτίζεται μὲ τὴ γνώση τῆς «κτίσης», εἶναι ἡ γνώση ποὺ εἶναι προσιτὴ σὲ ἓνα πεπερασμένο, πλασμένο, ἐξαρτημένο ὄν, ἡ γνώση ποὺ δὲν ἐκτείνεται σὲ ἄλλο περιεχόμενο παρὰ μόνον στὰ κατ' αἴσθησιν πεπερασμένα ἀντικείμενα. Συνεπῶς, ἡ γνώση αὐτὴ εἶναι περιορισμένη καὶ δεσμευμένη, τόσο πρὸς τὴν πλευρὰ τοῦ ὑποκειμένου ὅσο καὶ πρὸς τὴν πλευρὰ τοῦ ἀντικειμένου. Βέβαια, καὶ ἰδίως στὴ σκέψη τοῦ Μεσαίωνα, τὰ ὅρια τῆς φυσικῆς γνώσης δὲν συμπίπτουν καθόλου μὲ τὰ ὅρια τῆς φυσικοσωματικῆς, τῆς ὕλικῆς ὑπαρξῆς. Δὲν ὑπάρχει μόνον ἡ φυσικὴ γνώση τοῦ κόσμου τῶν σωμάτων καὶ τῶν δυνάμεων ποὺ δροῦν μέσα σ' αὐτόν· ὑπάρχει ἐπίσης ἡ φυσικὴ γνώση τοῦ δικαίου, τοῦ κράτους, ἀκόμα καὶ τῆς θρησκείας καὶ τῶν θεμελιακῶν τῆς ἀληθειῶν. Διότι τὸ εὖρος τῆς φυσικῆς γνώσης δὲν καθορίζεται ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο ἀλλὰ ἀπὸ τὴν προέλευσή της. Κάθε γνώση, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ περιεχόμενό της, εἶναι «φυσικὴ» γνώση ἐφόσον κατάγεται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο Λόγο καὶ στηρίζεται μόνον σὲ αὐτόν, χωρὶς νὰ ἀνατρέχει σὲ ἄλλες πηγές βεβαιότητος. Ἡ «Φύση», ἐπομένως, δὲν δηλώνει ἓνα ὀρισμένο σύνολο ἀντικειμένων ἀλλὰ ἓναν ὀρισμένο ὀρίζοντα τῆς γνώσης, ἓναν ὀρισμένο ὀρίζοντα σύλληψης τῆς πραγματικότητος. Ἡ φύση περιλαμβάνει ὅλα ὅσα βρίσκονται στὸν ὀρίζοντα τοῦ «φυσικοῦ φωτός» (lumen naturale), ὅλα ὅσα πιστοποιοῦνται καὶ κα-

περιορισμένη
δυνάμει
εἶναι.

τανοοῦνται μὲ τὴ βοήθεια τῶν φυσικῶν γνωστικῶν δυνάμεων καὶ μόνο. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια τὸ «βασίλειο τῆς φύσης» ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὸ «βασίλειο τῆς χάριτος». Τὸ πρῶτο τὸ γνωρίζουμε μέσω τῆς κατ' αἴσθησιν ἀντίληψης καὶ τῶν βασιζόμενων σ' αὐτὴ διαδικασιῶν τῆς λογικῆς κρίσης καὶ τῆς συναγωγῆς συμπερασμάτων, δηλαδή τῆς διασκεπτικῆς χρήσης τῆς διάνοιας, ἐνῶ πρόσβαση στὸ δεύτερο ἔχουμε μόνο μέσω τῆς δυνάμεως τῆς ἀποκάλυψης. Μεταξὺ πίστεως καὶ γνώσης, μεταξὺ ἀποκάλυψης καὶ Λόγου δὲν ὑφίσταται ἀπαραίτητα ἀντίθεση. Τὰ μεγάλα συστήματα τῆς ὕστερης σχολαστικῆς φιλοσοφίας θεωροῦν μάλιστα βασικὴ ἀποστολὴ τους νὰ συμφιλιώσουν αὐτὰ τὰ δύο καὶ νὰ τὰ ἐναρμονίσουν ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενό τους. Τὸ βασίλειο τῆς χάριτος δὲν ἀναιρεῖ τὸ βασίλειο τῆς φύσης. Ἄν καὶ τὸ πρῶτο ὑψώνεται ὡς οἰονεὶ θόλος πάνω ἀπὸ τὴ φύση δὲν τὴν ἀκυρώνει στὴν καθαρὴ ὑπαρξή της: κὴ χάρις δὲν ἀναιρεῖ τὴ φύση, ἀλλὰ τὴν ὀλοκληρώνει» (*gratia naturam non tollit, sed perficit*). Πάντα ὅμως ἰσχύει ὅτι ἡ πραγματικὴ ὀλοκλήρωση τῆς φύσης δὲν βρίσκεται μέσα σὲ αὐτὴ τὴν ἴδια, ἀλλὰ πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ πέραν αὐτῆς. Οὔτε ἡ ἐπιστήμη ἢ ἡ ἠθικὴ, οὔτε τὸ δίκαιο ἢ ἡ πολιτεία μποροῦν νὰ ἐδράζονται μόνο στὴ φύση γιὰ νὰ φτάσουν στὴν ἀληθινὴ τελειότητα χρειάζονται πάντα κάποια ὑπερφυσικὴ ἄρωγῇ. Διότι τὸ «φυσικὸ φῶς» καθαυτὸ δὲν κρύβει πλέον μέσα του καμμία ιδιόμορφη ἀλήθεια· ἔσπασε καὶ ἔγινε σκοτεινὸ, καὶ ἀπὸ μόνο του δὲν μπορεῖ νὰ βγεῖ ἀπὸ τὸ σκοτάδι καὶ νὰ ἀποκατασταθεῖ. Γιὰ τὴ σκέψη τοῦ Μεσαίωνα ἐξακολουθεῖ νὰ ὑπάρχει, τόσο στὴ θεωρίᾳ ὅσο καὶ στὴν πράξιν, πλᾶι στὸν θεϊκὸ νόμο μιὰ διακριτὴ, σχετικὰ αὐτόνομη σφαίρα τοῦ φυσικοῦ νόμου, στὴν ὁποία ὁ ἀνθρώπινος Λόγος ἔχει πρόσβαση καὶ τὴν ὁποία μπορεῖ νὰ ἐξουσιάζει καὶ νὰ κατανοεῖ. Πάντοτε ὅμως αὐτὸς ὁ «φυσικὸς νόμος» (*lex naturalis*) νοεῖται μόνον ὡς ἡ πρώτη βαθμίδα καὶ τὸ σημεῖο ἐκκίνησης γιὰ τὸν «θεϊκὸ νόμο» (*lex divina*), καθὼς μόνον ὁ τελευταῖος εἶναι σὲ θέση νὰ ἀποκαταστήσει τὴ γνώση τῆς ἀρχικῆς κατάστασης τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία χάθηκε μὲ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα. Ὁ Λόγος

εἶναι καὶ παραμένει πάντα ὑπέρρετης τῆς ἀποκάλυψης (*tanquam famula et ministra* [ὅπως ὁ δοῦλος καὶ ὑπέρρετης])· ὁ Λόγος, ἀκόμα καὶ στὴ σφαίρα τῶν φυσικῶν πνευματικῶν καὶ ψυχικῶν δυνάμεων, κατευθύνεται πρὸς τὴν ἀποκάλυψη καὶ βοηθᾷ νὰ προετοιμαστεῖ τὸ ἔδαφος γιὰ αὐτή.

Σὲ αὐτὴ τὴν ἀντίληψη, ἡ ὁποία ἐξακολουθεῖ νὰ ἀσκει ἐπίδραση γιὰ πολὺν ἀκόμη καιρὸ μετὰ τὸ πέρας τοῦ σχολαστικισμοῦ — καὶ ἡ ὁποία, γιὰ παράδειγμα, κατὰ τὴ θεμελίωση τῆς παλαιοπροτεσταντικῆς θεολογίας τὸν 16ο καὶ 17ο αἰῶνα ἐξακολουθεῖ νὰ θεωρεῖται ἀδιαμφισβήτητα ἀληθής¹ —, ἡ ἀναγεννησιακὴ θεώρηση τῆς φύσης ἐπιτίθεται ἀπὸ δύο διαφορετικὲς πλευρές. Τὸ πρῶτο βῆμα ἐδῶ τὸ κάνει ἡ φυσικὴ φιλοσοφία τῆς Ἀναγέννησης, καθὼς ἡ βασικὴ τῆς τάση καὶ ἀρχὴ μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ ὡς ἐξῆς: Τὸ ἀληθινὸ εἶναι τῆς φύσης δὲν πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὴν ἐπικράτεια τοῦ δημιουργήματος, ἀλλὰ στὴν ἐπικράτεια τῆς δημιουργίας. Ἡ φύση εἶναι κάτι παραπάνω ἀπὸ ἀπλὸ κτίσμα· συμμετέχει στὸ ἀρχέγονο θεϊκὸ εἶναι, διότι μέσα της ζεῖ καὶ δρα ἡ δυνάμη τῆς θεϊκῆς ἐνέργειας. Ἔτσι αἵρεται ὁ δυϊσμός κτίστη καὶ κτίσματος. Ἡ φύση δὲν στέκει πλέον ὡς τὸ ἀπλῶς κινούμενο ἀπέναντι στὸ θεϊκὸ κινεῖν· εἶναι ἡ ἴδια μιὰ ἐσωτερικὰ κινούσα ἀρχή, μιὰ πρωταρχικὰ διαπλαστικὴ ἀρχή. Αὐτὴ ἡ ἱκανότητα γιὰ αὐτοδιάπλαση καὶ αὐτοεκδίπλωση ἐπιθέτει στὴ φύση τὴ σφραγίδα τοῦ θεῖου. Διότι ὁ Θεὸς δὲν πρέπει νὰ νοεῖται ὡς δυνάμη ἡ ὁποία ἐπεμβαίνει ἐξωθεν καὶ ἐπιδρά ὡς κινεῖν αἴτιο σ' ἓνα ξένο ὑλικό· ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ἀντίθετα, εἰσέρχεται σ' αὐτὴ τὴν κίνηση τῆς φύσης καὶ εἶναι ἅμεσα παρὼν μέσα της. Ἐνας τέτοιος τρόπος (παρουσίας) εἶναι ὁ μόνος ἀρμόζων καὶ ἄξιος γιὰ τὸ θεῖο. «Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ἐξωτερικὴ νόηση περιφέρουσα καὶ περιάγουσα· τοῦ ἀρμόζει νὰ εἶναι ἐκεῖνος ἡ ἐσωτερικὴ κινούσα ἀρχή, ποὺ εἶναι καὶ ἡ

natural
theology

1. Γιὰ περισσότερα σχετικά μὲ τὸ θέμα αὐτό, βλ. ἰδίως Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon* [Λόγος καὶ ἀποκάλυψη στὸν Γιόχαν Γκέρχαρντ καὶ στὸν Μελάνχθον], Γοττίνγη 1891.

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

οἰκεία φύση του, ἡ μορφή του, ἡ ψυχὴ του, παρὰ νὰ ἔχουν κίνηση ὅλα ὅσα ζοῦν μέσα στοὺς κόλπους του.»* Σ' αὐτὲς τὶς φράσεις τοῦ Τζιορντάνο Μπρούνο ἀπεικονίζεται μιὰ ριζικὴ ἀλλαγὴ στὴν ἔννοια τῆς φύσης. Ἡ φύση ἀνυψώνεται στὴ σφαίρα τοῦ θεϊκοῦ καὶ μοιάζει νὰ ἀφομοιώνεται στὴν ἀπειρότητά του. Ἀπὸ τὴν ἄλλῃ ὅμως πλευρᾷ, ἡ φύση σημαίνει τὴν ἀτομικότητα. τὸ ἴδιον εἶναι καὶ τὸ ἐπιμέρους εἶναι τῶν ἀντικειμένων. Καὶ σὲ αὐτὴ τὴν ιδιόμορφη δύναμη ποὺ ἐκπέμπει κάθε πράγμα, ὄντας ἓνα ξεχωριστὸ κέντρο ἐνέργειας, ἐδράζεται καὶ ἡ ἀναφαίρετη ἀξία, ἡ «ἀξιοπρέπεια» τὴν ὁποία ἀξιώνει τὸ κάθε πράγμα μέσα στὸ ὅλον τοῦ εἶναι. Ἡ λέξη «φύση» σημαίνει τώρα ὅλα αὐτὰ μαζί· σημαίνει τὴν ὑπαγωγὴ ὅλων τῶν μερῶν στὸ ἐνιαῖο σύνολο τῆς ἐνέργειας καὶ τῆς ζωῆς τὸ ὁποῖο περιλαμβάνει τὰ πάντα· ἡ ὑπαγωγὴ ὅμως αὐτὴ δὲν νοεῖται πλέον ὡς ἀπλὴ ὑποταγή, διότι τὸ μέρος ὄχι μόνον εἶναι μέσα στὸ ὅλον, ἀλλὰ καὶ ὀρθώνει τὸ δικό του ἀνάστημα ἀπέναντί του: Τὸ μέρος ἔχει τὴ δική του ιδιομορφία καὶ τὴ δική του ἀναγκαιότητα. Ὁ νόμος τὸν ὁποῖο ἀκολουθοῦν τὰ ἐπιμέρους ὄντα δὲν τοὺς ὑπαγορεύεται καὶ δὲν τοὺς ἐπιβάλλεται ἀπὸ ἓναν ξένο νομοθέτη, ἀλλὰ θεμελιώνεται στὸ δικό τους εἶναι, καὶ μέσω αὐτοῦ εἶναι πλήρως ἀναγνωρίσιμος. Μὲ αὐτὸ τὸ συμπέρασμα ἔχει ἤδη γίνῃ τὸ δεύτερο σημαντικό βῆμα, διότι ἔμμεσα συντελεῖται ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴ δυναμικὴ φυσικὴ φιλοσοφία τῆς Ἀναγέννησης στὴ μαθηματικὴ φυσικὴ ἐπιστήμη, ἀφοῦ καὶ ἡ τελευταία δομεῖται καθαρά καὶ ἐξ ὁλοκλήρου πάνω στὴ θεμελιώδη ἰδέα τοῦ νόμου, ὁ ὁποῖος τώρα βέβαια ἀποκτᾷ μιὰ αὐστηρότερη καὶ πιὸ προσδιορισμένη σημασία. Τὸ νόμο τῆς ἐπενέργειας, ὁ ὁποῖος συνιστᾷ τὴ φύση τῶν πραγμάτων, δὲν πρέπει νὰ τὸν συλλάβουμε ἀπλῶς διαισθητικά, ἀλλὰ — καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ αὐστηρό

* «Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim illi debet esse internum principium motus, quod est natura propria, species propria, anima propria quam habeant tot quot in illius gremio vivunt».

Β' ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΟΓΝΩΣΙΑ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

αἴτημα ποὺ τίθεται τώρα — νὰ τὸν γνωρίσουμε μὲ συγκεκριμένο καὶ σαφὴ τρόπο· πρέπει ὄχι ἀπλῶς νὰ συν-αισθανόμαστε τὸ νόμο καὶ νὰ βυθίζομαστε σὲ αὐτόν, ἀλλὰ νὰ τὸν ἐκφράζουμε μὲ σαφεῖς ἔννοιες. Οὔτε τὸ συναίσθημα οὔτε ἡ κατ' αἴσθησιν ἐποπτεία ἢ ἡ φαντασία μποροῦν νὰ ἀνταποκριθοῦν σὲ αὐτὸ τὸ αἴτημα· γιὰ νὰ τὸ ἐκπληρώσουμε θὰ πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε τὴ συνάφεια μεταξὺ ἐπιμέρους καὶ ὅλου, μεταξὺ «φαινομένου» καὶ «ιδέας» μέσα ἀπὸ νέους, ἀπάτητους ἕως τώρα δρόμους. Ἡ κατ' αἴσθησιν παρατήρηση πρέπει νὰ συνδυαστεῖ μὲ τὴν ἀκριβὴ μέτρηση, καὶ ἀπὸ αὐτὸν τὸ συνδυασμὸ νὰ προέλθει ἡ νέα μορφή τῆς θεωρίας γιὰ τὴ φύση. Βέβαια, ἡ θεωρία αὐτή, ὅπως θεμελιώνεται στὸν Κέπλερ καὶ τὸν Γαλιλαῖο, εἶναι ἀκόμα διαποτισμένη ἀπὸ ἔντονο θηρησκευτικὸ πάθος, τὸ ὁποῖο λειτουργεῖ καὶ ὡς κινήτρια δύναμή της. Στόχος της παραμένει ἀκόμη νὰ ἀνακαλυφθοῦν τὰ ἔχνη τῆς θεϊκότητος τῆς φύσης μέσα στοὺς νόμους ποὺ τὴ διέπουν. Ἀκριβῶς ὅμως λόγῳ αὐτῆς τῆς βασικῆς θρησκευτικῆς διάθεσης ἀπὸ τὴν ὁποία διαπνέεται ἡ θεωρία αὐτὴ ἀναπόφευκτα θὰ ἔρχεται σὲ ὅλο καὶ σφοδρότερη ἀντιπαράθεση μὲ τὶς παραδοσιακὰς μορφὰς πίστεως. Ὁ ἀγώνας τῆς Ἐκκλησίας ἐναντία στὴν προέλαση τοῦ μαθηματικοῦ φυσικοεπιστημονικοῦ πνεύματος μπορεῖ νὰ γίνῃ πλήρως κατανοητὸς μόνον ἐφόσον λάβουμε ὑπόψη αὐτὸ τὸ στοιχεῖο. Αὐτὸ ποὺ ἡ Ἐκκλησία πολέμουσε δὲν ἦταν τὰ ἐπιμέρους πορίσματα τῆς ἐρευνας, τὰ ὁποῖα, αὐτὰ καθ'αυτά, θὰ μπορούσαν νὰ συμφιλιωθοῦν μὲ τὸ περιεχόμενο τῆς ἐκκλησιαστικῆς διδασκαλίας. Ὁ Γαλιλαῖος, ἄλλωστε, πίστευε γιὰ πολὺ καιρὸ σὲ αὐτὴ τὴ συμφιλίωση καὶ ἐργάστηκε μὲ εὐκρίνεια γιὰ τὴν ἐπίτευξή της. Ὅμως ἡ τραγικὴ παρεξήγηση ποὺ τελικὰ στάθηκε αἰτία τῆς ἀποτυχίας του ἦταν ὅτι ἀναζητοῦσε σὲ λάθος μέρος τὴν ἀντίθεση, τὴν ὁποία ἐπέδιδε νὰ γεφυρώσει, καὶ ὅτι ὑποτίμησε τὸν ἑαυτό του καὶ τὴ ρηξικέλευθ ἀλλαγὴ μεθοδολογικῆς νοοτροπίας ποὺ εἶχε συντελεστεῖ μέσα του. Ἐτσι δὲν προσέγγισε τὴ διαμάχη στὴν καθαιρὸ καὶ ἔσχατη ρίζα της, ἀλλὰ ἀπλῶς προσπάθησε νὰ προσαρμόσει καὶ νὰ συμβιβάσει τὰ ἔμμεσα

νόμος

βλ. 107

ιδεώδης
Βρῦνο
ἀντικειμένη

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

συμπεράσματα. Στην πραγματικότητα, οί κυρίαρχες ἐκκλησιαστικές ἀρχές δὲν ἀντιτάσσονταν στὴ νέα κοσμολογία, καθὼς τὸ κοπερνίκειο σύστημα, ὡς ἀπλή μαθηματικὴ ἀπόθεση, θὰ μπορούσε νὰ γίνῃ ἐξίσου ἀποδεκτὸ μὲ τὸ πτολεμαϊκόν. Αὐτὸ πού δὲν μπορούσαν νὰ ἀνεχτοῦν, αὐτὸ πού ἀπειλοῦσε τὰ θεμέλια τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ συστήματος, ἦταν ἡ νέα ἐννοία τῆς ἀλήθειας τὴν ὁποία διακήρυξε ὁ Γαλιλαῖος.² Δίπλα στὴν ἀλήθεια τῆς ἀποκάλυψης ἐμφανίζεται τώρα μιὰ ξεχωριστὴ καὶ πρωταρχικὴ, μιὰ αὐτοδύναμη ἀλήθεια τῆς φύσης. Αὕτῃ ἡ ἀλήθεια δὲν μᾶς δίνεται στὸ λόγο, ἀλλὰ στὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ· δὲν θεμελιώνεται στὴ μαρτυρία τῆς Γραφῆς ἢ στὴν παράδοση, ἀλλὰ βρίσκεται ἀνὰ πάσα στιγμὴ μπροστὰ στὰ μάτια μας. Διαβάζεται, βέβαια, μόνον ἀπὸ ἐκεῖνον πού ξέρεῖ νὰ ἀντιλαμβάνεται καὶ νὰ ἀποκρυπτογραφεῖ τὴ γραφὴ μὲ τὴν ὁποία αὕτῃ ἐκφράζεται. Ἡ ἀλήθεια αὕτῃ δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ μόνο μὲ λέξεις· ὁ μόνος κατάλληλος καὶ ἀρμόζων τρόπος ἐκφρασῆς τῆς εἶναι ὁ μαθηματικός, εἶναι τὰ σχήματα καὶ οἱ ἀριθμοί. Σὲ αὐτὰ ὅμως τὰ σύμβολα μᾶς παρουσιάζεται μὲ τέλεια μορφή, μὲ πλήρη συνοχὴ καὶ διαύγεια. Ἡ ἀποκάλυψη μέσω τοῦ λόγου ποτὲ δὲν μπορεῖ νὰ φτάσῃ σὲ παρόμοια καθαρότητα καὶ σαφήνεια, καθὼς οἱ λέξεις, πού ἀπὸ τὴν ὑφή τους παραμένουν πάντα ἀκαθόριστοι καὶ πολυσήμαντοι, ἐπιδέχονται πολλαπλὰ ἐρμηνεῖς. Ἡ κατανόηση καὶ ἡ ἐρμηνεία τῶν λέξεων, τοῦ λόγου, εἶναι ἔργο ἀνθρώπινο καὶ γιὰ τοῦτο ἀναγκαστικὰ ἀποσπασματικόν. Στὴ φύση, ἀντίθετα, βρίσκεται ἔτοιμο μπροστὰ μας τὸ συνολικόν σχέδιον σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖον εἶναι δομημένο τὸ σύμπαν, σὺν νὰ περιμένει μόνο τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα πού θὰ τὸ ἀναγνωρίσῃ καὶ θὰ τὸ ἐκφράσῃ.

Καὶ αὐτὸ τὸ πνεῦμα, κατὰ τὴν κρίση τοῦ 18ου αἰῶνα, εἶχε ἐν τῷ

2. Πρβ. σχετικὰ τὶς ἀναλύσεις στὸ Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit* [Τὸ πρόβλημα τῆς γνώσης στὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἐπιστήμη τῶν Νεότερων Χρόνων], Βερολίνο ³1922, τόμ. 1ος, σελ. 276 κ.έ.

Β' ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΟΓΝΩΣΙΑ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

μεταξὺ ἐμφανιστέ. Τὸ αἶτημα τοῦ Γαλιλαίου ἔγινε πραγματικὸτητα μὲ τὸν Νεύτωνα· τὸ πρόβλημα τὸ ὁποῖο εἶχε θέσει ἡ Ἀναγέννηση ἔμοιαζε νὰ ἔχει βρεῖ τὴν τελειωτικὴ καὶ ὀριστικὴ λύση του μέσα σ' ἓνα ἐκπληκτικόν σύντομον χρονικὸ διάστημα. Ὁ Γαλιλαῖος καὶ ὁ Κέπλερ εἶχαν συλλάβῃ τὴν ἰδέα τοῦ φυσικοῦ νόμου σ' ὅλο τὸ εὖρος καὶ τὸ βάθος τῆς, στὴ θεμελιώδη μεθοδολογικὴ τῆς σημασίας: τὴ συγκεκριμένη ἐφαρμογὴ ὥστόσο αὐτῆς τῆς ἰδέας δὲν μπόρεσαν νὰ τὴν καταδείξουν παρὰ μόνο σὲ ἐπιμέρους φυσικὰ φαινόμενα, στὸ φαινόμενο τῆς ἐλεύθερης πτώσης καὶ στὸ φαινόμενο τῆς κίνησης τῶν πλανητῶν. Ὑπῆρχε ἐδῶ ἐπομένως ἀκόμα ἓνα κενὸ στὸ ὁποῖο μπορούσε νὰ φωλιάσῃ ἡ ἀμφιβολία. Διότι δὲν εἶχε ἀκόμη καταδειχτεῖ ὅτι οἱ αὐστηροὶ νόμοι πού ἀποδείχτηκαν ὅτι διέπουν τὰ μέρη εἶναι δυνατόν νὰ διέπουν καὶ τὸ ὅλον, ὅτι μὲ τὶς ἀκριβεῖς ἐννοίες τῆς μαθηματικῆς γνώσης ἦταν ἐφικτὴ ἡ προσέγγιση καὶ ἡ ἐπαρκὴς κατανόηση τοῦ σύμπαντος ὡς τέτοιου. Στὸ ἔργο τοῦ Νεύτωνα αὐτὸ καταδείχτηκε. Ἐδῶ δὲν γινόταν πλέον λόγος γιὰ ἓνα ἰδιαίτερον φυσικὸ φαινόμενο, τὸ ζητούμενο δὲν ἦταν ἀπλῶς νὰ ἀναχθεῖ σὲ κάποιον κανόνα καὶ κάποια τάξη ἓνα περιορισμένο σύνολο φαινομένων· στόχος ἦταν ἡ εὕρεση καὶ σαφὴς διατύπωση ἐνός, ἢ ὀρθότερα, τοῦ θεμελιώδους νόμου πού διέπει τὸν κόσμον. Αὐτὸς ὁ θεμελιώδης νόμος, καθὼς φαινόταν, εἶχε βρεθεῖ καὶ ἐξασφαλιστεῖ μὲ τὴ νευτώνεια θεωρία γιὰ τὴ βαρύτητα. Καὶ ἔτσι, πλέον, ὁ θρίαμβος τῆς ἀνθρώπινης γνώσης ἦταν βέβαιος: Εἶχε ἀνακαλυφθεῖ μιὰ πρωτογενὴς δύναμη τῆς γνώσης, ἡ ὁποία ἔδειχνε ἱκανὴ νὰ ἀντιμετωπίσῃ ἐπιτυχῶς τὴν πρωτογενὴ δύναμη τῆς φύσης. Ὁλόκληρος ὁ 18ος αἰῶνας ἀντιλαμβάνεται καὶ ἀξιολογεῖ τὸ ἐπίτευγμα τοῦ Νεύτωνα μὲ αὕτῃ τὴν ἐννοία. Ἀναγνωρίζει στὸ πρόσωπον τοῦ Νεύτωνα τὸν μεγάλον ἐμπειρικὸν ἐρευνητὴν, ἀλλὰ δὲν σταματᾷ ἐδῶ: Ἐπαναλαμβάνει ὅλο καὶ πῖο ἐμφατικὰ ὅτι ὁ Νεύτων μᾶς ἔδωσε σταθεροὺς καὶ μόνιμους κανόνες, ὅχι μονάχα γιὰ τὴ φύσιν ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ φιλοσοφία. Ἐξίσου σημαντικοὶ μὲ τὰ πορίσματα τῶν ἐρευνῶν του εἶναι οἱ γνώμονες γιὰ τὴν ἐρευνα τοὺς ὁποίους θέσπισε καὶ

νοῦ, μιὰ τέτοια μεσολάβηση ἔχει ἤδη χαλαρώσει αὐτοὺς τοὺς δεσμούς καὶ θὰ ὀδηγήσει τελικὰ στὸ νὰ τοὺς καταλύσει ἐντελῶς. Καὶ ἡ μεταφυσικὴ τῶν Νεότερων Χρόνων εἶχε κάνει τὸ ἴδιο βῆμα στὰ συστήματα τῆς περιστασιοκρατίας· εἶχε θυσιάσει τὴν αὐτοτελή δράση τῆς φύσης καὶ τὴν αὐτοτελή μορφή τοῦ πνεύματος στὴν παντοδυναμία τῆς ὑψιστῆς θεϊκῆς αἰτίας. Ἀντὶ νὰ ξαναπέσει στὴν ὑπερβατικότητα κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ διακηρύσσει, τόσο γιὰ τὴ φύση ὅσο καὶ γιὰ τὴ γνώση, τὴν καθαρὴ ἀρχὴ τῆς ἐμμένειας· ἀμφοτέρωθεν πρέπει νὰ ἐννοοῦνται μὲ βάση τὴ δική τους οὐσία. Καὶ ἡ οὐσία αὕτη δὲν εἶναι κάτι σκοτεινὸ καὶ μυστηριώδες, κάτι ἀδιαπέραστο γιὰ τὸν νοῦ, ἀλλὰ συνίσταται σὲ ἀρχές στίς ὁποῖες ὁ νοῦς ἔχει ἀπόλυτη πρόσβαση καὶ τίς ὁποῖες μπορεῖ ἀπὸ μόνος του νὰ ἀνακαλύψει καὶ νὰ διασαφηνίσει συστηματικά.

Ἡ θεμελιτικὴ αὕτη ἀντίληψη ἐξηγεῖ τὴ σχεδὸν ἀπεριόριστη ἰσχύ τὴν ὁποία ἀποκτᾷ ἡ φυσικοεπιστημονικὴ γνώση σὲ ὁλόκληρη τὴ σκέψη τῆς ἐποχῆς τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ὁ 18ος αἰώνας ὀνομάστηκε ἀπὸ τὸν Ντ' Ἀλαμπέρ («ὁ φιλοσοφικὸς αἰώνας»), ἀλλὰ τὸ ἴδιο διακαίωμα καὶ μὲ τὴν ἴδια ὑπερηφάνεια ὁ αἰώνας αὐτὸς συνήθιζε νὰ αὐτοχαρακτηρίζεται ὡς ὁ «αἰώνας τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης». Ἡδὴ τὸν 17ο αἰώνα ἡ ὀργάνωση τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης εἶχε σημειώσει μεγάλη πρόοδο καὶ τρόπον τινὰ εἶχε φτάσει σὲ κάποια ἐσωτερικὴ ὁλοκλήρωση. Μὲ τὴν ἴδρυση τῆς Βασιλικῆς Ἑταιρείας (Royal Society) τὸ 1660, δημιουργήθηκε στὴν Ἀγγλία ἕνα μόνιμο κέντρο γιὰ ὅλες τίς φυσικοεπιστημονικὲς ἀναζητήσεις. Ἡ ἐταιρεία αὕτη, προτοῦ ἀκόμα ἀποκτήσει ἐπίσημο καταστατικὸ καὶ ἀναγνωριστεῖ ἡ ἴδρυσή της ἀπὸ τὸ κράτος δυνάμει βασιλικοῦ διατάγματος, ὑπῆρχε καὶ δροῦσε ὡς ἐλεύθερη ἔνωση μεμονωμένων ἐπιστημόνων, ὡς «ἀφανὴς σύλλογος» (invisible college). Καὶ ἤδη ἀπὸ τότε εἶχε διαμορφώσει ἕνα συγκεκριμένο μεθοδολογικὸ φρόνημα, ἐπισημαίνοντας πάντα ὅτι στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη καμία ἐννοια δὲν γίνεται ἀποδεκτὴ ἂν δὲν περάσει πρῶτα ἀπὸ ἐμπειρικὸ ἔλεγχο καὶ δὲν ἐξακριβωθεῖ καὶ ἐπικυρωθεῖ πειραματικά. Τὸ κί-

ἡ φυσικοεπιστήμη καὶ οὐκ ἔστιν ἡ φιλοσοφία ἐπειτείνεσαι ὡς κοινὴν
ἐπιστήμην, καὶ φυσικὴν, τὴν φυσικὴν ἔστιν

νημα ποὺ γεννιέται ἐδῶ ἐξαπλώνεται στὴ συνέχεια πρὸς τὴ Γαλλία, ὅπου βρίσκει τὸ πρῶτο του στήριγμα στὴν Ἀκαδημία τῶν Ἐπιστημῶν (Académie des Sciences), ἡ ὁποία ἱδρύεται τὸ 1666 ἀπὸ τὸν Κολμπέρ. Ἀλλὰ μόνον ὁ 18ος αἰώνας ἐπέτρεψε στὸ κίνημα αὐτὸ νὰ ἀναπτυχθεῖ σὲ ὅλο του τὸ εὖρος καὶ ἐπέκτεινε τὴν ἐπίδρασή του σ' ὅλους τοὺς τομεῖς τοῦ πνευματικοῦ βίου. Τώρα βγαίνει ἀπὸ τὸν κύκλο τῶν Ἀκαδημιῶν καὶ τῶν ἐταιρειῶν τῶν λογίων ἀπὸ ὑπόθεση τῆς λογιόσύνης γίνεται ἕνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα καὶ βαθύτερα μελήματα ὁλόκληρου τοῦ πολιτισμοῦ. Σ' αὐτὸ τὸ κίνημα συμμετέχουν πλέον ὄχι μόνον ἐμπειρικοὶ ἐπιστήμονες, ὄχι μόνο μαθηματικοὶ καὶ φυσικοὶ, ἀλλὰ καὶ στοχαστὲς ποὺ ἀναζητοῦν νέο προσανατολισμὸ γιὰ τὸ σύνολο τῶν ἐπιστημῶν τοῦ πνεύματος. Ἡ ἀνανέωση αὐτῶν τῶν ἐπιστημῶν, ἡ βαθύτερη διείσδυση στὸ πνεῦμα τῶν νόμων, στὸ πνεῦμα τῆς κοινωνίας, τῆς πολιτικῆς, ἀκόμα καὶ τῆς ποίησης δὲν φαίνεται ἐφικτὴ παρὰ μόνον μέσα ἀπὸ τὴ συνεχὴ ἀναφορά στὸ μεγάλο πρότυπο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Καὶ πάλι ὁ Ντ' Ἀλαμπέρ εἶναι ἐκεῖνος ποὺ ἐνσάρκωσε αὐτοπροσώπως αὕτη τὴ συμμαχία τῶν ἐπιστημῶν τοῦ Πνεύματος καὶ τῶν ἐπιστημῶν τῆς Φύσης, ἀλλὰ καὶ ἐξέφρασε, στὰ Στοιχεῖα τῆς φιλοσοφίας, μὲ τὴ μεγαλύτερη σαφήνεια καὶ ἀκρίβεια τὴν ἀρχὴ στὴν ὁποία θεμελιώνεται ἡ συμμαχία αὕτη. «Μέρα μὲ τὴ μέρα ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη ἐμπλουτίζεται. Ἡ γεωμετρία διευρύνει τὰ ὅριά της καὶ ἔχει μεταλαμπαδεύσει τίς γνώσεις της στοὺς πιὸ κοντινοὺς της τομεῖς τῆς φυσικῆς. Τὸ ἀληθινὸ σύστημα τοῦ κόσμου ἔχει ἐπιτέλους ἀνακαλυφθεῖ, ἔχει ἐξελιχθεῖ καὶ τελειοποιηθεῖ. Ἀπὸ τὴ Γ' ὡς τὸν Κρόνο, ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ οὐρανοῦ ὡς τὴν ἱστορία τῶν ἐντόμων, παντοῦ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη ἔχει ἀλλάξει πρόσωπο. Καὶ μαζὶ της ἔχουν μεταμορφωθεῖ καὶ ὅλες οἱ ἄλλες ἐπιστήμες. Ἡ πνευματικὴ ζύμωση ποὺ προκλήθηκε ἀπὸ τίς φυσικὲς ἐπιστήμες δὲν σταμάτησε στὰ ὅρια αὐτῶν τῶν ἐπιστημῶν· σὰν ἕνα ποτάμι ποὺ γκρεμίζει τὰ φράγματά του, μὲ τὴν ἴδια ὁρμὴ ἡ ζύμωση αὕτη ἔχει ἐπεκταθεῖ παντοῦ. Ἀπὸ τίς βασικὲς ἀρχές τῶν κοσμικῶν ἐπιστημῶν μέχρι τὰ

θεμέλια τῆς ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκείας, ἀπὸ τὰ ζητήματα τῆς μεταφυσικῆς καὶ τοῦ γούστου μέχρι τῆ μουσικῆ καὶ τὴν ἠθική, ἀπὸ τὴς σχολαστικῆς ἔριδος τῶν θεολόγων ὡς τὰ θέματα τῆς οἰκονομίας, ἀπὸ τὸ φυσικὸ ὡς τὸ θετικὸ δίκαιο: τὰ πάντα ἔχουν συζητηθεῖ, ἀναλυθεῖ ἢ ἔστω ἀνακινηθεῖ. "Ἐνα νέο φῶς ποὺ ἀπλώθηκε σὲ πολλὰ θέματα, ἀλλὰ καὶ νέες σκιές σὲ ἄλλα, ἦταν ὁ καρπὸς καὶ ἡ συνέπεια αὐτῆς τῆς γενικῆς πνευματικῆς ζύμωσης — ὅπως ἀκριβῶς γίνεται μὲ τὴν παλίρροια, κάποια καινούρια πράγματα ξεβράζονται στὴν ἀκτὴ, ἐνῶ ἄλλα τὰ καταπίνει ξανὰ ἢ θάλασσα».⁴ Δὲν ὑπάρχει ἐπιφανὴς διανοητὴς τοῦ 18ου αἰῶνα ποὺ νὰ μὴν ἐπηρεάστηκε ἀπὸ αὐτὴ τὴ γενικὴ τάση. Στὴ Γαλλία, ὁ Βολταῖρος δὲν σφράγισε τὴν ἐποχὴ τοῦ μὲ τὰ ποιήματά του ἢ μὲ τὰ πρῶτα φιλοσοφικά του δοκίμια, ἀλλὰ μὲ τὴν ὑπεράσπιση τοῦ Νεύτωνα στὰ *Στοιχεῖα τῆς νευτώνειας φιλοσοφίας*. Μεταξὺ τῶν κειμένων τοῦ Ντιντερό βρίσκουμε ἓνα σύγγραμμα γιὰ τὰ στοιχεῖα τῆς φυσιολογίας, ἐνῶ τὸ ἔργο τοῦ Ρουσσώ περιλαμβάνει καὶ μιὰ παρουσίαση τῶν βασικῶν θεωριῶν τῆς χημείας. Οἱ πρῶτες ἐργασίες τοῦ Μοντεσκιέ ἀναφέρονται σὲ προβλήματα φυσικῆς καὶ φυσιολογίας — φαίνεται μάλιστα ὅτι μιὰ πάθηση τῶν ματιῶν ποὺ ἐκδηλώθηκε σὲ νεαρὴ ἡλικία καὶ τὸν δυσκόλεψε στὶς ἐπιστημονικὲς του παρατηρήσεις ἦταν ὁ ἐξωγενὴς παράγοντας ποὺ τὸν ἀπέτρεψε ἀπὸ τὴν περαιτέρω διερεῦνησή τους. Μὲ τὸ ὕφος ποὺ χαρακτηρίζει τὰ πρῶτα ἔργα του, γράφει: «Θὰ ἔλεγε σχεδὸν κανεὶς ὅτι ἡ φύση μοιάζει μὲ ἐκεῖνες τὶς παρθένες ποὺ ἐπὶ μακρὸν φυλάσσουν τὸ θησαυρὸ τους καὶ οἱ ὅποιες κατόπιν ἀφήνουν νὰ τοὺς πάρουν ἀκριβῶς αὐτὸν τὸ θησαυρὸ ποὺ μὲ τόση ἐπιμονὴ προστάτευαν, μέσα σὲ μιὰ στιγμή».⁵ Ὁλόκληρος ὁ 18ος αἰῶνας ἦταν διαποτισμένος ἀπὸ αὐτὴ τὴν πεποίθηση, τὴν

4. D'Alembert, *Éléments de philosophie*· πρβ. παραπάνω σελ. 50 κ.ε.

5. Γιὰ τὶς πρῶτες φυσικοεπιστημονικὲς ἐργασίες τοῦ Μοντεσκιέ, πρβ. λ.χ. Sainte-Beuve, «Montesquieu», στὸ *Causeries du Lundi* (1851-1862) [*Συζητήσεις τῆς Δευτέρας*], τόμ. 7ος.

ἔφτασε ἡ ὥρα νὰ ἀλλάξει τὸ μυστικὸ πλῆθος:
ἀφαισθηγεῖται ἡ διάνοια καὶ Βίβλου δια' πὶ δαφινωμένη

πίστη δηλαδή ὅτι ἔφτασε ἐπιτέλους γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητος ἡ ὥρα νὰ ἀρπάξει ἀπὸ τὴ φύση τὸ προσεκτικὰ φυλαγμένον μυστικὸ της, νὰ μὴν τὴν ἀφήσει πιά στὸ σκοτάδι καὶ νὰ τὴ θαυμάζει ὡς ἀκατάληπτο μυστήριο, ἀλλὰ νὰ τὴν τραβήξει στὸ λαμπερὸ φῶς τοῦ νοῦ καὶ νὰ τὴν ἐξερευνήσει μ' ὅλες του τὶς δυνάμεις.

Ἀπαραίτητη προϋπόθεση ὥστόσο γι' αὐτὸ ἦταν νὰ κοπεῖ πλέον ὀριστικὰ ὁ δεσμὸς μεταξὺ *θεολογίας καὶ φυσικῆς ἐπιστήμης*. "Ὅσο κι ἂν ὁ δεσμὸς αὐτὸς εἶχε ἤδη χαλαρώσει τὸν 18ο αἰῶνα, σίγουρα δὲν εἶχε λυθεῖ. Ἀκόμα καὶ σὲ θέματα καθαρὰ φυσιογνωστικῆς ὕφης ἡ αὐθεντία τῶν Γραφῶν διαφυλασσόταν καὶ προασπιζόταν μὲ ζήλο. Τὰ χλευαστικὰ σχόλια μὲ τὰ ὁποῖα ὁ Βολταῖρος συνεχῶς περιλούζει τὴν «βιβλικὴ φυσικὴ» φαντάζουν σήμερα ξεπερασμένα καὶ τετριμμένα. "Αν θέλουμε ὅμως ἡ κρίση μας νὰ εἶναι ἱστορικὰ δίκαιη, δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε ὅτι στρέφονταν ἐναντία σὲ ἓναν ἐχθρὸ ποὺ τότε ἀκόμα ἦταν ἐπικίνδυνος καὶ καθ' ὅλα ὑπολογίσιμος. Ἡ ὀρθοδοξία διόλου δὲν εἶχε παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς θεοπνευστίας τῶν Γραφῶν· καὶ ἡ ἀρχὴ αὕτη συνεπαγόταν ὅτι ἡ *μωσαϊκὴ διήγηση τῆς Γένεσης ἐμπεριέχει καὶ μιὰ γνήσια ἐπιστήμη τῆς φύσης, τῆς ὁποίας τὰ βασικὰ δεδομένα δὲν ἐπιδέχονται ἀμφισβήτηση*. "Ὅχι μόνο θεολόγοι, ἀλλὰ ἐπίσης φυσικοὶ καὶ βιολόγοι ἐπιδίδονται *στὴ στήριξη καὶ διασάφηση αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης*. Τὸ 1726 ἐκδίδεται σὲ γαλλικὴ μετάφραση τὸ σύγγραμμα τοῦ Ἀγγλοῦ Ντέραμ μὲ τὸν τίτλο *Φυσικὴ θεολογία (Théologie physique)*· ἀκολουθοῦν ἡ *Ἀστρονομικὴ θεολογία (Théologie astronomique)* τοῦ ἰδιοῦ, ἡ *Θεολογία τοῦ νεροῦ (Théologie de l'eau)* τοῦ Φαμπρίτσιους καὶ ἡ *Θεολογία τῶν ἐντόμων (Théologie des insectes)* τοῦ Λέσσερ.⁶ Ὁ Βολταῖρος δὲν καταφέρεται μόνον ἐναντία στὰ ὑποτιθέμενα πορίσματα αὐτῆς τῆς θεολογικῆς φυσικῆς· στόχος του εἶναι νὰ τὴν

011

creationists

6. Γιὰ τὴν ἔκταση καὶ τὸ περιεχόμενο αὐτῆς τῆς φιλολογίας περὶ ἀθεολογικῆς φυσικῆς, βλ. D. Mornet, *Les sciences de la nature en France au XVIII^e siècle [Οἱ φυσικὲς ἐπιστήμες στὴ Γαλλία τὸν 18ο αἰῶνα]*, Παρίσι 1911, σελ. 31 κ.ε.

ἐξοντώσει ἀποδεικνύοντας ἄκυρη τὴ μέθοδό της καὶ νὰ τὴ στιγμή-
τίσει ὡς τερατώδες ἀποκύημα τοῦ θεολογικοῦ πνεύματος, ὡς νόθο
τέκνο πίστης καὶ ἐπιστήμης. «Ὁ ἓνας θέλει μέσα ἀπὸ τὸ δρόμο
τῆς φυσικῆς νὰ μὲ κάνει νὰ πιστέψω στὴν τριαδικότητα, λέγοντάς
μου ὅτι οἱ τρεῖς ὑποστάσεις τοῦ Θεοῦ μοιάζουν μὲ τὶς τρεῖς διαστά-
σεις τοῦ χώρου. Ἐνας ἄλλος πάλι ἰσχυρίζεται ὅτι μπορεῖ νὰ μοῦ
δώσει χειροπιαστὲς ἀποδείξεις γιὰ τὴ μετουσίωση, καὶ μοῦ δείχνει
πῶς, σύμφωνα μὲ τοὺς βασικοὺς νόμους τῆς κίνησης, ἓνα συμβε-
βηκὸς μπορεῖ νὰ ὑπάρχει χωρὶς τὸ ὑποκείμενό του.» Ἡ σαφὴς
μεθοδολογικὴ διάκριση μεταξὺ θεολογίας καὶ ἐπιστήμης προχωρεῖ
μὲ ἀργοὺς ρυθμούς. Πρωτοπόρος σὲ αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη ἀναδεικνύε-
ται ἡ γεωλογία, προπαντὸς μὲ τὴν ἀνατροπὴ τοῦ χρονικοῦ σχήμα-
τος στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται ἡ βιβλικὴ διήγηση τῆς Γένεσης. Ἡ δὴ ὁ
17ος αἰώνας εἶχε στρέψει τὰ πυρὰ τοῦ ἐναντίον κυρίως αὐτοῦ τοῦ
σχήματος. Ὁ Φοντενέλ συγκρίνει τὴν πίστη τῶν ἀρχαίων γιὰ τὴν
ἀμεταβλησίαν τῶν οὐράνιων σωμάτων μὲ τὴν πίστη ἐνὸς ρόδου ποῦ
θὰ ἤθελε νὰ προβάλλει ὡς ἐπιχείρημα ὅτι ἀπὸ τότε ποῦ τὰ ρόδα
θυμοῦνται κανένας κηπουρὸς δὲν ἔχει πεθάνει. Πιὸ σοβαρὴ γίνεται
ἡ κριτικὴ ἀπὸ τὴ στιγμή ποῦ στηρίζεται σὲ συγκεκριμένα ἐμπει-
ρικὰ δεδομένα, ἰδίως σὲ παλαιοντολογικὰ εὐρήματα. Στὰ ἔργα τοῦ
Ἱερῆ θεωρίας τῆς Γῆς (*Telluris Sacra Theoria*, 1680) καὶ Φιλο-
σοφικῆ ἀρχαιολογία (*Archaeologia philosophica*, 1692), ὁ Τόμας
Μπέρνερ ἐξακολουθεῖ νὰ ἀγωνίζεται προκειμένου νὰ ἐπιβεβαιώσῃ
τὴν ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια τῆς βιβλικῆς Γένεσης. Γιὰ νὰ ἐπιτύχει
τὸ σκοπὸ τοῦ ἀναγκάζεται ὥστόσο νὰ παραιτηθεῖ ρητὰ ἀπὸ τὴν
ἀρχὴ τῆς θεοπνευστίας καὶ νὰ προσφύγῃ σὲ μιὰ ἀλληγορικὴ ἐρμη-
νεύειν ἡ ὁποία τοῦ ἐπιτρέπει νὰ ἀνατρέψῃ τὴ βιβλικὴ μέτρηση τοῦ
χρόνου. Οἱ ἡμέρες τῆς Κτίσης δίνουν τὴ θέση τους σὲ ἐποχὲς ἢ
περιόδους ποῦ ἡ χρονικὴ τους διάρκεια προσδιορίζεται ἀνάλογα μὲ
τὰ ἐμπειρικὰ δεδομένα. Ἀργότερα, στὸ μεγάλο ἔργο τοῦ Μπουφὸν
γιὰ τὶς Ἐποχὲς τῆς φύσης (*Les Époques de la nature*, 1778), αὐτὸς
ὁ τρόπος θεώρησης ἔχει πλέον περιβληθεῖ τὴν αἴγλη τῆς ὀριστικῆς

ἀρχῆς τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρευνας. Ὁ Μπουφὸν δὲν ἀναζήτησε τὴ
σύγκρουση μὲ τὴ θεολογία καί, μόλις δέχτηκε τὶς πρῶτες ἐπιθέ-
σεις γιὰ τὸ ἔργο του, συμμορφώθηκε μὲ τὴν ἀπόφαση τῆς Σορβό-
νης. Ἡ σιγὴ τοῦ ὥστόσο σχετικὰ μὲ τὴ Γένεση ὑπῆρξε πιὸ εὐ-
γλωττὴ ἀπὸ ὁποιαδήποτε κήρυξη πολέμου. Διότι στὸ ἔργο του
γίνεται γιὰ πρώτη φορὰ προσπάθεια νὰ γραφεῖ ἡ φυσικὴ ἱστορία
τοῦ κόσμου μακριὰ ἀπὸ κάθε εἶδος θρησκευτικοῦ δόγματος καὶ μὲ
βάση ἀποκλειστικὰ τὰ ἐμπειρικὰ δεδομένα καὶ τὶς γενικὲς ἀρχές
τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης. Ἐτσι ἀνοίχτηκε, ὀριστικὰ πιά, ἓνα ρῆγμα
στὸ παραδοσιακὸ σύστημα — καὶ τὸ ἀνήσυχο πνεῦμα τοῦ Βολταί-
ρου, δουλεύοντας ἀκούραστα γιὰ πάνω ἀπὸ μισὸν αἰῶνα, δὲν ἐπα-
ναπαύτηκε μέχρις ὅτου γκρεμίσει, λιθάρι λιθάρι, ὁλόκληρο τὸ οἰ-
κοδόμημα αὐτοῦ τοῦ συστήματος. Αὐτὴ ἡ κατακρήμνιση ἦταν ἡ
ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ τὴν οἰκοδόμηση τῆς φυσικῆς. Διότι μό-
λις τώρα ἡ ἐπιστήμη εἶχε μπεῖ μὲ πλήρη συνείδηση στὴ διαδικασία
ἐπανάληψης τῆς δίκης κατὰ τοῦ Γαλιλαίου. Ἐφερε τὴν ὑπόθεση
ἐνώπιον τοῦ δικοῦ της δικαστηρίου καὶ τὴν ἔκρινε σύμφωνα μὲ τὶς
δικές της κανονιστικὲς ἀρχές. Καὶ ἔκτοτε ἡ ἀπόφασί της δὲν ἔχει
ἀμφισβητηθεῖ σοβαρά: ἀκόμα καὶ ὁ ἀντίπαλος τελικὰ συμμορφώ-
θηκε σιωπηρά. Αὐτὴ ἦταν ἡ πρώτη ἀποφασιστικὴ νίκη τῆς φιλο-
σοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ, μὲ τὴν ὁποία ὁλοκλήρωσε αὐτὸ ποῦ εἶχε
ξεκινήσει ἡ Ἀναγέννηση: ἔδωσε στὴν ὀρθολογικὴ γνώση ἓνα σα-
φὲς ὀριοθετημένο πεδίο, ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἐκείνη δὲν θὰ συναντοῦ-
σε πλέον ἐμπόδια οὔτε καταναγκασμοὺς ἐκ μέρους τῶν διαφόρων
αὐθεντιῶν, ἀλλὰ ἀντίθετα θὰ μπορούσε νὰ κινεῖται ἐλεύθερα πρὸς
ὅλες τὶς κατευθύνσεις καί, λόγῳ αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας, νὰ ἀποκτή-
σει πλήρη συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ της καὶ τῶν δυνάμεών της.

εδραίωση της πραγματικής ελευθερίας της σκέψης, όλα τα άλλα έχουν κριθεί. Αυτή είναι η θεμελιώδης αρχή την οποία ο Βολταίρος εισάγει στη φιλοσοφία του 18ου αιώνα — απελευθερώνοντας έτσι το χείμαρρο ιδεών που σαράνι τα πάντα στο πέρασμά του στην επαναστατική Γαλλία. 'Απ' όλες τις πλευρές τονίζεται τώρα ότι πρώτο βήμα για την ελευθερία και την πραγματική πνευματική σύσταση της νέας πολιτειακής τάξης δεν μπορεί να είναι άλλο από τη διακήρυξη των αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων, του δικαιώματος για προσωπική ασφάλεια, για ελεύθερη απόλαυση της ιδιοκτησίας, για ισότητα ενώπιον του νόμου και για συμμετοχή κάθε πολίτη στη θέσπιση νόμων. 'Ο Κοντορσέ υπογραμμίζει: «'Όταν αναζητούμε πράγματα που ενδέχεται να υιοθετήσουμε, δεν πρέπει ποτέ να τα αναζητούμε στη θετική γνώση των νόμων που έχουν θεσπίσει οι άνθρωποι, αλλά μόνο μέσα στον Λόγο· ή μελέτη των νόμων που θεσπίστηκαν από διάφορους λαούς και σε διάφορες εποχές χρησιμεύει αποκλειστικά στο να δώσει στον Λόγο τη βοήθεια της παρατήρησης και της εμπειρίας».²⁶ Στη φιλοσοφία της ιστορίας και του πολιτισμού όμως, όπως αναπτύσσεται στο Προσχέδιο για μια ιστορική περιγραφή της προόδου του ανθρώπινου πνεύματος, ο Κοντορσέ παρουσιάζει τώρα με σαφήνεια και ακρίβεια και την ιστορική συνάφεια των επιμέρους θεμάτων που οδηγώσαν στην ιδέα των αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων. Δηλώνει πώς κάθε επιστήμη που το αντικείμενό της είναι η ανθρώπινη κοινωνία δεν μπορεί σε τελική ανάλυση παρά να έχει έναν και

26. «Ce n'est point dans la connaissance positive des lois établies par les hommes qu'on doit chercher à connaître ce qu'il advient d'adopter, c'est dans la raison seule, et l'étude des lois instituées chez les différents peuples et dans les différents siècles n'est utile que pour donner à la raison l'appui de l'observation et de l'expérience», Condorcet, *Essai sur les assemblées provinciales* [Δοκίμιο για τις συνελεύσεις των επαρχιών], μέρος 2ο, άρθρο 6ο· πρβ. Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle* [Οι πολιτικές ιδέες στη Γαλλία του 18ου αιώνα], Παρίσι 1920, σελ. 210.

μοναδικό σκοπό: να έγγυθη στους ανθρώπους την ελεύθερη άσκηση των θεμελιωδών τους δικαιωμάτων με πλήρη ισότητα και στη μεγαλύτερη δυνατή έκταση. Κατά τον Κοντορσέ, στις ελεύθερες πολιτείες της 'Αμερικής έγιναν μεγάλα βήματα προς την πραγμάτωση αυτού του σκοπού, και γι' αυτό πρέπει να τις τιμούμε που πρώτες έκαναν πράξη τις μεγάλες ιδέες του αιώνα. Την καταγωγή, ωστόσο, των ιδιών των ιδεών ο Κοντορσέ την έντοπίζει στη φιλοσοφία του 17ου και του 18ου αιώνα, ενώ ειδικά στον Ρουσσώ αναγνωρίζει ότι ήταν αυτός που ενέταξε το διανόημα των ανθρώπινων δικαιωμάτων σε εκείνες τις αλήθειες που δεν θα λησμονηθούν και δεν θα άμφισβητηθούν ποτέ ξανά.²⁷ Σε αυτή την αναδρομή και τελική επισκόπηση της πνευματικής κίνησης της εποχής του Διαφωτισμού φανερώνεται για μια ακόμα φορά ότι οι πνευματικοί ήγέτες της Γαλλικής 'Επανάστασης είχαν πλήρη συνείδηση της στενής σχέσης «θεωρίας» και «πράξης». Ποτέ δεν χώρισαν το «σκέπτεσθαι» από το «πράττειν» και πάντα πίστευαν ότι μπορούν και πρέπει να «μεταφράσουν» άμεσα το ένα στο άλλο και να έλέγξουν το ένα με τη βοήθεια του άλλου.

2. 'Η ιδέα του συμβολαίου

και η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών

“Αν θέλει κανείς να κατανοήσει την κατεύθυνση των κοινωνικών επιστημών τόν 17ο και τόν 18ο αιώνα και να αποκομίσει μια σαφή

27. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 9e époque (1795) [Προσχέδιο για μια ιστορική περιγραφή της προόδου του ανθρώπινου πνεύματος, 9η εποχή, Œuvres, 1804, τόμ. 8ος, σελ. 233. Πρβ. του ίδιου, *De l'influence de la révolution de l'Amérique* [Περί της επίδρασης της αμερικανικής επανάστασης], Εισαγωγή, *Mélanges d'Economie politique* [Ανάλεκτα περί πολιτικής οικονομίας], τόμ. 14ος, Παρίσι 1847, σελ. 544 κ.έ.

εικόνα της νέας μεθοδολογίας που αναπτύσσεται, θα πρέπει να εξετάσει τις κοινωνικές επιστήμες σε συνδυασμό με την ταυτόχρονη εξέλιξη στη λογική και να τις συνδέσει άμεσα με αυτή. Αυτή η διασύνδεση μπορεί να φανεί παράδοξη, εντούτοις χαρακτηρίζει μια από τις βασικές πνευματικές τάσεις της εποχής. Διότι από τον καιρό της Αναγέννησης μπορούμε να παρακολουθήσουμε την εμφάνιση μιας νέας μορφής της λογικής, μιας λογικής που δεν αρκείται στην απλή ταξινόμηση ενός δεδομένου συνόλου γνώσεων, αλλά επιθυμεί να γίνει ή ίδια εργαλείο γνώσης. Όρθολογιστές και εμπειριστές συμφωνούν ως προς αυτή την ιδέα και άμιλλωνται ως προς την πραγμάτωσή της. Δεν είναι μόνον ο Βάκων που με τη φιλοσοφία του φιλοδοξεί να δημιουργήσει ένα όργανο της γνώσης και ο Λάιμπνιτς τονίζει κατ'επανάληψη ότι η λογική πρέπει να αφήσει πίσω της τα παραδοσιακά μονοπάτια και τις σχολαστικές της μορφές, εάν θέλει πράγματι να γίνει γόνιμη, εάν θέλει όντως να γίνει μια «ευρετική λογική» (logica inventionis). Αυτό το πνευματικό έναυσμα έδωσε τα πιά άμεσα και σαφή αποτελέσματα στη θεωρία περί όρισμού. Ο σχολαστικός τρόπος με τον οποίο δίνεται ο όρισμός μιας έννοιας μέσω «έγγυτάτου γένους» (genus proximum) και «ειδοποιού διαφοράς» (differentia specifica) αναγνωρίζεται όλοένα και περισσότερο ως ανεπαρκής. Ο όρισμός, σύμφωνα με τη νέα αντίληψη, δεν πρέπει άπλως να αναλύει και να περιγράφει το δεδομένο περιεχόμενο μιας έννοιας, αλλά πρέπει να είναι εργαλείο κατασκευής και θεμελίωσης έννοιολογικών περιεχομένων. Έτσι γεννιέται η θεωρία για τον γενετικό ή τον αιτιώδη όρισμό, στην ανάπτυξη της οποίας συμβάλλουν όλοι οι μεγάλοι θεωρητικοί της λογικής του 17ου αιώνα.²⁸ Οι γνήσιες και πραγματικά γόνιμες εξηγήσεις έννοιών δεν βασίζονται αποκλειστικά και μόνο στην αφαίρεση· δεν εξαντλούνται στο να διαχωρί-

28. Για πληρέστερη ανάπτυξη του θέματος, βλ. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 3η έκδ., τόμ. 2ος, σελ. 49 κ.έ., 86 κ.έ., 127 κ.έ. και σποραδικά.

σουν ένα στοιχείο από ένα δεδομένο πλέγμα ιδιοτήτων ή γνωρισμάτων και να το όρισουν άπομονώνοντάς το από τα υπόλοιπα· αντίθετα, παρακολουθούν τον έσωτερικό νόμο που διέπει ή έστω μπορεί να θεωρηθεί ότι διέπει τη γένεση αυτού του όλου. Και μέσα από αυτόν το νόμο της γένεσης του όλου, οι εξηγήσεις αυτές φανερώνουν το καθαυτό είναι του και το ούτως είναι του· δεν δείχνουν μόνο τί είναι, αλλά και γιατί είναι αυτό το όλον. Ο γνήσιος γενετικός όρισμός μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε τη δομή ενός σύνθετου όλου. Όμως δεν αρκείται στην εξήγηση της δομής ως τέτοιας, αλλά ανατρέχει στην αιτία της. Ο Χόμπς ήταν ο πρώτος σύγχρονος θεωρητικός της λογικής που συνέλαβε και ανέδειξε αυτή τη σημασία του «αιτιώδους όρισμού». Ο ίδιος θεώρησε ότι κατ'αυτόν τον τρόπο δεν πραγματοποιήσε άπλως μια ανανέωση της λογικής, αλλά ότι η προσέγγιση αυτή, ούτε λίγο ούτε πολύ, επαναπροσδιορίζει το ίδιο το ιδεώδες της φιλοσοφικής γνώσης. Ο Χόμπς κατηγορεί τον σχολαστικισμό έπειδή θεωρούσε πως μπορεί να κατανοήσει το είναι αντιμετωπίζοντάς το ως άπλο είναι, ως ένα παθητικό κάτι με σταθερές ιδιότητες και γνωρίσματα. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να του διαφύγει ή πραγματική ύφή της σωματικής φύσης αλλά και της σκέψης, καθώς τόσο ή φύση όσο και ή σκέψη μπορούν να κατανοηθούν μόνο στην κίνησή τους. Κατανοούμε μόνον αυτό το οποίο εφεύνομε να γεννηθεί ενώπιόν μας. Δεν έχουμε τη δυνατότητα να γνωρίσουμε αυτό που δεν γεννιέται· το αίώνιο, άδημιούργητο είναι του Θεού ή των ουράνιων νοών υπερβαίνει κάθε ανθρώπινη γνώση. Ο άνθρωπος, όταν θέλει όντως να γνωρίσει κάτι, πρέπει να το διαπλάσει, να το αφήσει να παραχθεί από τα επιμέρους στοιχεία του. Αυτό το ένεργημα της παραγωγής πρέπει να είναι ο στόχος κάθε επιστήμης, είτε άφορά τα υλικά πράγματα είτε τα πνευματικά· και όπου αυτό καθίσταται αδύνατον, εκεί τελειώνει και ή γνώση μας. Όταν δεν υπάρχει αυτή ή δυνατότητα παραγωγής, τότε αίρεται και ή δυνατότητα όρθολογικής και άστηράς φιλοσοφικής γνώσης: «όπου δεν υπάρχει γένεση ... εκεί δεν

είναι νοητή καμία φιλοσοφία» (ubi generatio nulla ... ibi nulla Philosophia intelligitur).²⁹

Με αυτόν τον προκαταρκτικό και θεμελιώδη όρισμό του σκοπού και της γενικής έννοιας της φιλοσοφίας βρισκόμαστε ήδη στον πυρήνα της κοινωνικής φιλοσοφίας του Χόμπς. Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει εδώ για τον Χόμπς διαχωρισμός, ούτε καν μετάβαση. Η θεωρία περί κράτους είναι ένταγμένη στη φιλοσοφία μόνον εφόσον υιοθετεί πλήρως τη γενική μέθοδο της γνώσης· μπορεί και δεν θέλει να είναι παρά η εφαρμογή αυτής της μεθόδου σε ένα ειδικό αντικείμενο. Διότι και το κράτος είναι «σώμα» (corpus), και συνεπώς μπορούμε να το κατανοήσουμε μόνον εφόσον το αναλύσουμε στα ελάχιστα συστατικά του στοιχεία και το επανασυνθέσουμε από αυτά. Για να φτάσουμε σε μία πραγματική επιστήμη του κράτους, δεν χρειάζεται παρά να μεταφέρουμε στην πολιτική την αναλυτική και συνθετική μέθοδο την οποία εφάρμοσε ο Γαλιλαίος στη φυσική.³⁰ Κι εδώ επίσης, η κατανόηση του όλου επιτυγχάνεται μόνον αν το όλον το αναγάγουμε στα βασικά του στοιχεία, στις δυνάμεις που αρχικά συνάρμοσαν αυτά τα στοιχεία, καθώς και στις δυνάμεις που τα κρατούν ενωμένα. Η ανάλυση αυτή δεν θα πρέπει να σταματά αυθαίρετα σε κάποιο σημείο· πρέπει να προχωρεί ώσπου να φτάσει στα όντως βασικά στοιχεία, δηλαδή σε απόλυτες, μη διαιρετές μονάδες. Θα πρέπει να αποσυνθέσουμε τελείως τα πολιτικά και κοινωνικά μορφώματα, εάν θέλουμε πραγματικά να τα κατανοήσουμε. Ο Χόμπς ήξερε βέβαια πολύ καλά ότι αυτό το ιδεώδες ποτέ δεν μπορεί να επιτευχθεί αποκλειστικά με εμπειρικά μέσα· τουτό όμως δεν τον εμπόδισε να προχωρήσει κατά τρόπο ριζοσπαστικό και συνεπή στην εφαρμογή της γενικής ορθολογικής αρχής του. Δεν μπορούσε βεβαίως να αρνηθεί ότι όπου και αν συναντούμε τον άνθρωπο στη φύση και στην ιστορία, πάντα τον βρίσκουμε ένταγμένο σε κάποια μορφή

29. Hobbes, *De corpore* (1655) [Περὶ σώματος], μέρος 1ο, κεφ. 1, ενότ. 8.

30. Πρβ. παραπάνω κεφ. 1, σελ. 66 κ.έ.

κοινότητας, και ὄχι ὡς μεμονωμένο ἄτομο. "Ομως ὁ Χόμπς συνειδητὰ ὑπερβαίνει αὐτὸ τὸ ὄριο ποὺ θέτει ἡ ἐμπειρία. Οἱ πραγματικοὶ δεσμοὶ τῶν πρωτόγονων μορφῶν κοινότητας, ὅπως λ.χ. οἱ δεσμοὶ μεταξύ τῶν μελῶν τῆς οἰκογένειας, πρέπει νὰ λυθοῦν, νὰ κοποῦν τελείως, ἂν θέλουμε νὰ κατανοήσουμε τὸ κοινωνικὸ εἶναι, ἂν θέλουμε νὰ τὸ παραγάγουμε ἀπὸ τὰ αἰτία του. Καὶ ἐδῶ λοιπὸν ἰσχύει ἡ ἀρχὴ ὅτι φιλοσοφία δὲν σημαίνει νὰ γνωρίζουμε ἀπλῶς ὅτι κάτι ὑπάρχει, ἀλλὰ γιατί ὑπάρχει. Κατὰ τὸν Χόμπς, ὅλη ἡ σκέψη εἶναι λογισμός, καὶ ὁ λογισμὸς εἶναι πρόσθεση καὶ ἀφαίρεση. Ἡ δύναμη ποὺ ἔχουμε νὰ πραγματοποιήσουμε αὐτὴ τὴν «ἀφαίρεση», δηλαδὴ τὴν ἐννοιολογικὴ ἀνάλυση, πρέπει νὰ ἐνταθεῖ στὸ ἔπακρο, ἂν θέλουμε νὰ ἐπιτύχουμε τὴ σωστὴ πρόσθεση, δηλαδὴ τὴ νοητικὴ σύνθεση ἐνὸς ὅλου. Μόνον ἀπὸ τὴ συνέργεια αὐτῶν τῶν δύο μεθόδων μπορεῖ νὰ προκύψει ἡ ἀληθινὴ γνώση ἐνὸς σύνθετου ὅλου. Ἔτσι, στὴν ἀρχὴ ὁ Χόμπς προχωρεῖ αὐστηρὰ ἀναλυτικά: ἀπομονώνει μίαν πρὸς μίαν τίς ἀτομικὲς βουλήσεις γιὰ νὰ τίς χρησιμοποιήσει ὡς μονάδες μέτρησης στὸ λογισμό του, ὡς ἀφηρημένες μονάδες χωρὶς κάποια εἰδικὴ «ποιότητα». Κάθε ἀτομικὴ βούληση θέλει τὸ ἴδιο, καὶ καθεμία θέλει μόνον τὸν ἴδιο της τὸν ἑαυτό. Τὸ πρόβλημα τῆς πολιτικῆς θεωρίας ἔγκειται στὸ νὰ ἐξηγήσει πῶς ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀπόλυτὴ ἀπομόνωση μπορεῖ παρ' ὅλα αὐτὰ νὰ προκύψει σχέση — καὶ μάλιστα μίαν σχέσιν ποὺ δὲν συνδέει ἀπλῶς χαλαρὰ τὰ ἄτομα μεταξύ τους, ἀλλὰ τελικὰ τὰ ἐνώνει σὲ ἓνα ἐνιαῖο ὅλον. Ὁ Χόμπς φιλοδοξεῖ νὰ λύσει τὸ πρόβλημα αὐτὸ μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὴ φυσικὴ κατάσταση καὶ τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο. Ἐξουσία καὶ ὑποταγή: αὐτὲς εἶναι οἱ μοναδικὲς δυνάμεις ποὺ εἶναι ἱκανὲς νὰ μετατρέψουν πολιτικὰ σὲ ἓνα σῶμα αὐτὸ ποὺ ἀπὸ τὴ φύσιν του εἶναι χωρισμένο, καὶ νὰ διαφυλάξουν τὴν ὑπαρξὴ αὐτοῦ τοῦ σώματος. Γιὰ τὸν Χόμπς, συνεπῶς, τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο δὲν μπορεῖ παρά νὰ εἶναι ἓνα συμβόλαιο ὑποταγῆς. Ὅποιαδήποτε ἀποδυνάμωση τῆς ὑποταγῆς ἢ ἐξάρτησή της ἀπὸ ὅρους θὰ ἀναιροῦσε τὸ λόγον ὑπαρξὸς τοῦ κράτους καὶ θὰ σήμαινε τὴν ἐπιστροφή στὸ πολιτικὸ χάος. Βλέπουμε ὅτι ὁ πολιτικὸς ριζοσπαστισμὸς τοῦ Χόμπς ἔχει τίς

(ἀναλυτικὴ
συνθετικὴ
μέθοδος)

ρίζες του σ' έναν λογικό ριζοσπαστισμό, ο οποίος με τη σειρά του επηρεάζει την πολιτική του σκέψη. Σύμφωνα με τον Χόμπς, οποιοσδήποτε περιορισμός της εξουσίας υποσκάπτει την ίδια την ιδέα της εξουσίας και ισοδυναμεί με τη λογική της άρνηση. Η πράξη δυνάμει της οποίας ο καθένας παραιτείται από τη δική του βούληση και τη μεταβιβάζει στον κάτοχο της εξουσίας, υπό την προϋπόθεση ότι όλοι οι υπόλοιποι κάνουν το ίδιο, δεν συντελείται μέσα σε μια κοινότητα που ήδη υπάρχει, αλλά αντίθετα είναι ή αφετηρία της, είναι αυτό που συγκροτεί την κοινότητα ως κοινότητα. Ο τρόπος με τον οποίο ο Χόμπς αντιλαμβάνεται τη σχέση μεταξύ των δύο βασικών μορφών του συμβολαίου, μεταξύ του «συμβολαίου εταιρών» (pactum societatis) και του «συμβολαίου υποταγής» (pactum subjectionis), αΐρει τον διυισμό μεταξύ τους και καθιστά το συμβόλαιο υποταγής τη μόνη μορφή δέσμευσης από την οποία μπορεί να προκύψει ή οποιαδήποτε κοινωνική ζωή.³¹ Προτού τὰ άτομα συνάψουν το συμβόλαιο με τον κυρίαρχο δεν είναι παρά μια άμορφη μάζα, ένα άθροισμα χωρίς κανένα γνώρισμα «ένιαίου συνόλου». Μόνον ή δυναμική της εξουσίας που διαθέτει ο κυρίαρχος είναι σε θέση να θεσπίσει και να θεμελιώσει το πολιτικό όλον, και μόνον ή άπεριορίστη άσκηση αυτής της εξουσίας του επιτρέπει να διατηρηθεί. Το κρατικό συμβόλαιο ως συμβόλαιο υποταγής είναι συνεπώς το πρώτο βήμα που οδηγεί από τη «φυσική κατάσταση» (status naturalis) στην «πολιτική κατάσταση» (status civilis), και παραμένει εκ των ών ούκ άνευ για τη διατήρηση και τη συνέχιση αυτής της πολιτικής κατάστασης.

Σε αυτή την αντίληψη που θεωρεί την κρατική εξουσία ως απολύτως άπεριορίστη, ως «δύναμη ελεύθερη από νόμους» (potestas legibus soluta), αντιπαράσσεται τώρα ή θεμελιώδης άρχή του φυσικού νόμου. Η υιοθέτηση αυτής της άρχής κάθε φορά συνεπα-

31. Σχετικά με τη σημασία αυτού του βήματος για τη γενική εξέλιξη της πολιτευτικής θεωρίας, πρβ. ιδίως Gierke, *Johannes Althusius*, 3η έκδ., σελ. 86 κ.ε. και 101 κ.ε.

γόταν όπωσδήποτε και μια διαφορετική αντίληψη για το κοινωνικό συμβόλαιο. Ο Γκρότιους δεν αντιλαμβάνεται την κοινωνία απλώς ως έσκειμένη ένωση ατόμων για την επίτευξη ενός συγκεκριμένου στόχου, αλλά υποστηρίζει πώς εδράζεται σε μιάν άκατάλυτη, άρχέγονη ενόρμηση της ανθρώπινης φύσης: στην επιθυμία του ανθρώπου για κοινωνία (appetitus societatis), μέσω της οποίας ο άνθρωπος γίνεται τελικά άνθρωπος. Συνεπώς, ο μεμονωμένος άνθρωπος, ως άφηρημένη έννοια, στον οποίο στηρίζεται και όφειλε να στηρίζεται ή θεωρία του Χόμπς, θα εξέπιπτε, σύμφωνα με τον Γκρότιους, από το είδος, την καθαρή μορφή της ανθρωπότητας. Επιπλέον, αυτός ο μεμονωμένος άνθρωπος δεν θα ήταν σε θέση να συνάψει οποιοδήποτε συμβόλαιο, καθώς το συμβόλαιο, ή υπόσχεση ως τέτοια, αποτελεί βασικό γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης ως κοινωνικής φύσης του ανθρώπου. Άρα ή κοινωνία δεν όφείλει την ουσία της στο συμβόλαιο ούτε συγκροτείται μόνο διαμέσου αυτού. Αντιθέτως: το συμβόλαιο υπάρχει ως δυνατότητα και αποκτά νόημα μόνον εφόσον προϋποθέσουμε μια άρχέγονη «κοινωνικότητα». Αυτή ή κοινωνικότητα, που εδράζεται στον Λόγο, δεν είναι δυνατόν να αντικατασταθεί από κανένα αυθαίρετο βουλευτικό ένέργημα και από καμία άπλή σύμβαση. Ο Γκρότιους, συνεπώς, απορρίπτει κάθε άπλως όφελμιστική εξήγηση και δικαίωση τόσο του κράτους όσο και του δικαίου. Και αυτός, βεβαίως, θεωρεί βασική τους λειτουργία την προστασία της κοινωνίας, διευκρινίζει ώστόσο χαρακτηριστικά ότι αυτή ή προστασία πρέπει να ανταποκρίνεται στην ουσία της ανθρώπινης νόησης. «Αυτή ή προστασία της κοινωνίας, που ταιριάζει στην ανθρώπινη νόηση, είναι ή πηγή αυτού του δικαίου, και γι' αυτό θα πρέπει να αποκαλείται με ένα τέτοιο όνομα.»³² Συνεπώς, ή ρήση ότι «το όφελος είναι τρόπον τινά ή μητέρα του δικαίου και του εύλό-

Γκρότιους

32. «Haec societatis custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur», Grotius, *De jure belli ac pacis*, Προλεγόμενα, ένότ. 8.

γουν)* δὲν μπορεῖ νὰ γίνεῖ ἀποδεκτὴ μὲ αὐτὴ τὴ διατύπωση, διότι ὁ ἄνθρωπος θὰ συνέχιζε νὰ ἀναζητεῖ καὶ νὰ προωθεῖ τὸ δίκαιο-χάριν τοῦ δικαίου, ἀκόμα καὶ ἂν μὲ αὐτὸ δὲν συνδεόταν κανένα ὄφελος καὶ κανένα πλεονέκτημα. ³³ Ἡ ἱκανότητα νὰ ὑψώνεται κανεὶς στὸ ἐπίπεδο τοῦ καθαροῦ διανοήματος τοῦ δικαίου καὶ τῆς δικαϊκῆς δεσμεύσεως καὶ νὰ συνειδητοποιεῖ αὐτὸ πὺ ἐνυπάρχει στὸ ἀπλὸ ἐνστικτο, στὴ φυσικὴ ἐνὸρμηση γιὰ κοινωνία, ἀποτελεῖ προνόμιο τοῦ ἀνθρώπου καὶ εἶναι ἡ βάση γιὰ κάθε εἰδικῶς ἀνθρώπινη κοινότητα. Σ' αὐτὸν τὸν ἀπαγωγικὸ συλλογισμό διακρίνουμε γιὰ ἄλλη μιὰ φορὰ τὴν ἔνωση καὶ σύζευξη τοῦ νομικοῦ καὶ τοῦ οὐμανιστικοῦ πνεύματος, πὺ εἶναι τόσο χαρακτηριστικὴ γιὰ τὸν Γκρότιους. Σύμφωνα μὲ τὸν Γκρότιους, τὸ δίκαιο δὲν εἶναι μιὰ τυχαία ἀνθρώπινη δημιουργία, ἀλλὰ ἓνα γνήσιο καὶ ἀναγκαῖο γινώρισμα τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου· εἶναι ἡ ἀρχέγονη πηγὴ τῆς «ἰδίας τῆς ἀνθρωπότητος» (humanitas ipsa) καὶ συνάμα ὁ καθαρότερος καθρέφτης τῆς. Ἀκόμη καὶ ἡ θεμελιώδης ἔννοια τοῦ συμβολαίου ἀντλεῖ κατὰ τὸν Γκρότιους τὸ καθορισμένο νόημα καὶ τὴν πλήρη δικαίωσή τῆς ἀπὸ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν πηγὴ. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἄνευ ὅρων τήρησης τοῦ συμβολαίου, πὺ ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ πρῶτα ἀξιώματα τοῦ φυσικοῦ δικαίου, βασιζέται στὴν ἀντίληψη ὅτι τὸ κράτος δὲν πρέπει νὰ νοεῖται ὡς ἀπλὸ σύνολο ἐξουσιῶν ἢ μέσων φυσικοῦ ἐξαναγκασμοῦ. Τὸ κράτος, ἀντίθετα, εἶναι μιὰ ἰδεώδης ὄντοτητα, ἡ ἰδιοσυστασία τῆς ὁποίας προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀποστολὴ τῆς, τὸ νόημα καὶ τὸ ἰδεατὸ τέλος τῆς. Καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ νόημα βρίσκεται στὴν ἔννοια τοῦ συμβολαίου ὡς ἐλεύθερης ὑπόσχεσης, καὶ ὄχι ὡς ὑποχρέωσης πὺ ἐπιβάλλεται κατανγκαστικά. Ἡ ἐγκυρότητα τοῦ «ἀρχέγονου συμβολαίου» εἶναι ἀδιαφιλονίκητη καὶ γιὰ τὴν κρατικὴ ἐξουσία, ἀκριβῶς ἐπειδὴ καὶ ἡ ἴδια θεμελιώνεται πάνω σὲ αὐτὴ τὴν προϋπόθεση καὶ ἐπειδὴ διαφορετικά, ἂν ἀκύρωνε τὸ συμβόλαιο αὐτό, θὰ ἔχανε τὸ ἔδαφος κάτω

* «Utilitas, justī prope mater et aequi», Ὁράτιος, Σάτιρες, I, 3, 98.

33. Grotius, *De jure belli ac pacis*, Προλεγόμενα, ἐνὸτ. 16.

ἀπὸ τὰ πόδια τῆς. Τὸ κράτος μπορεῖ νὰ δημιουργεῖ καὶ νὰ θεσπίζει δίκαιο μόνον ἐφόσον τὸ ἴδιο φέρει μέσα του καὶ πραγματώνει ἓνα ἀρχέγονο δίκαιο. Ὅποιαδήποτε δεσμευτικὴ δύναμη ἔχει ὁ «πολιτικὸς νόμος» (lex civilis) πρέπει νὰ ἐδραιώνεται σὲ αὐτὴ τὴ θεμελιακὴ δύναμη τοῦ «φυσικοῦ νόμου» (lex naturalis). Τὸ δίκαιο ὡς τέτοιο προηγεῖται καὶ ὑπερέχει τοῦ κράτους — καὶ μόνο λόγῳ αὐτῆς τῆς αὐτονομίας καὶ ἀνεξαρτησίας του μπορεῖ καὶ δίνει ἓνα ἀδιάσειστο θεμέλιο καὶ ἓνα σταθερὸ ἔρεισμα στὴ ζωὴ τοῦ κράτους.

Μιὰ διαφορετικὴ, πάλι, σύλληψη τῆς ἰδέας τοῦ συμβολαίου συναντοῦμε στὸν (Ρουσσώ). Πολλοὶ θεώρησαν ὅτι ἡ θεωρία του γιὰ τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο ἐντάσσεται στὸ καθαρὸ φυσικὸ δίκαιο καὶ τὴν ἐρμήνευσαν μὲ βάση τὶς θεμελιώδεις ἀρχές του. Ὅμως μιὰ τέτοια ἐρμηνεῖα παραγνωρίζει τὸν συστηματικὸ πυρῆνα καὶ τὴν πραγματικὴ ἱστορικὴ πρωτοτυπία τοῦ θεμελιακοῦ διανοήματος τοῦ Ρουσσώ. Ὁ Ρουσσώ ἔχει πάρει στοιχεῖα ἀπὸ τὸν Χόμπς καὶ τὸν Γκρότιους, τὰ ὁποῖα ἔχει ἐνσωματώσει καὶ ἀφομοιώσει στὴ δική του θεωρία· ὡστόσο ἀσκεῖ ἐλεύθερα κριτικὴ καὶ στοὺς δύο. Ἦδη στὸν Λόγο περὶ τῆς καταγωγῆς τῆς ἀνισότητος ἐκφράζει τὶς ἐντονότατες ἀντιρρήσεις του γιὰ ὀρισμένες θέσεις τοῦ Γκρότιους — ἀλλὰ καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ Κοινωνικοῦ συμβολαίου σὲ καμία περίπτωση δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἀπλὴ συνέχεια φυσικοδικαϊκῶν διανοημάτων. Διότι ὁ Ρουσσώ ἀπορρίπτει τὸ φυσικὸ δίκαιο, ἰδίως τὴν κοινωνικὴ του ψυχολογία, παρότι ἡ ἀποψή του περὶ κοινωνικῆς τελεολογίας παρουσιάζει πολλὰ κοινὰ σημεῖα μὲ τὸ φυσικὸ δίκαιο. Ἰδίως τὴ θεωρία γιὰ τὴν appetitus societatis, δηλαδὴ γιὰ ἓνα ἀρχέγονο κοινωνικὸ ἐνστικτο πὺ φέρνει κοντὰ τοὺς ἀνθρώπους, τὴν ἀπέρριψε ρητά. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο μάλιστα δὲν διστάζει ἀκόμα καὶ νὰ ἐπιστρέψει στὸν Χόμπς.³⁴ Δὲν χαρακτηρίζει βέβαια τὴν καθαρὴ «φυ-

Ρουσσώ

φυσικὴ
ἀδελφότης

34. Τὰ ἀκόλουθα προέρχονται ἐν μέρει ἀπὸ ἓνα παλαιότερο ἄρθρο μου, τὸ ὁποῖο πραγματεύεται τὸ θέμα ἀναλυτικότερα, πρβ. Cassirer, «Das Problem Jean-Jacques Rousseau».

φυσική κατάσταση» ως πόλεμο όλων έναντίον όλων, εντούτοις την περιγράφει ως μια κατάσταση όπου ο καθένας είναι απόλυτα απομονωμένος απ' όλους και παντελώς αδιάφορος γι' αυτούς, μια κατάσταση όπου τους ανθρώπους δεν τους συνδέουν ήθικοι ή συναισθηματικοί δεσμοί, ούτε υπάρχουν αμοιβαίες υποχρεώσεις ή συμπάθειες. Ο καθένας υπάρχει μόνο για τον έαυτό του και αναζητεί μόνον όσα του χρειάζονται για τη δική του επιβίωση. Κατά τον Ρουσσώ το μόνο αδύνατο σημείο στην ψυχολογία του Χόμπερς είναι ότι θεωρεί πως στη φυσική κατάσταση υπάρχει ενεργητικός έγωισμός, ενώ στην πραγματικότητα υπάρχει μόνον ο καθαρά παθητικός έγωισμός. Στον φυσικό άνθρωπο δεν υπάρχει ή ενόρμηση για άρπαγές και βίαιη επιβολή ή ενόρμηση αυτή εμφανίζεται και έδραιώνεται μόνον αφού ο άνθρωπος εισέλθει στην κοινωνία και γνωρίσει όλες τις «τεχνητές» επιθυμίες που αυτή καλλιεργεί. Έπομένως, το κυρίαρχο στοιχείο της ψυχικής κατάστασης του φυσικού ανθρώπου δεν είναι ή επιθυμία για βίαιη καθυπόταξη των άλλων αλλά ή αδιαφορία απέναντί τους, ή ενόρμηση για αποκοπή και απομόνωση. Και ο Ρουσσώ, βεβαίως, θεωρεί ότι ο φυσικός άνθρωπος είναι ικανός να αισθανθεί συμπόνια, ωστόσο αυτή ή συμπόνια δεν έχει τις ρίζες της σε κάποιο «έμφυτο» κοινωνικό ένστικτο αλλά στην ανθρώπινη φαντασία. Ο άνθρωπος έχει από τη φύση του την ικανότητα να μεταφέρεται νοερά στη θέση του άλλου, και αυτή ή ικανότητά του να «συναισθάνεται» του επιτρέπει ως έναν βαθμό να βιώσει τον πόνο του άλλου σαν δικό του.³⁵ Από αυτή όμως την ικανότητα που έδράζεται σε μια άπλη κατ' αίσθηση εντύπωση μέχρι το ενεργό διαφέρον, μέχρι τη δράση μαζί με τον άλλο και χάριν του άλλου, ή απόσταση είναι πάρα πολύ μεγάλη, και το να εντοπίζουμε την προέλευση της κοινωνίας σε τέτοιο διαφέρον αποτελεί σχήμα πρωθύστερον. Μια τέτοια μορφή συναισθηματικής

35. Για την «ψυχολογία του φυσικού ανθρώπου» και την κριτική του Ρουσσώ στον Χόμπερς, πρβ. ιδίως το 1ο μέρος του Λόγου περί ανισότητας.

συμπάθειας, που υπερβαίνει την άπλη έγωπάθεια, μπορεί μόν να είναι ο στόχος της κοινωνίας, ποτέ όμως ή αφετηρία της. Στη φυσική κατάσταση δεν μπορεί ποτέ να υπάρχει αρμονία ανάμεσα στο άτομικό και στο κοινό συμφέρον, και αυτό γιατί το άτομικό και το κοινό συμφέρον όχι μόνον δεν ταυτίζονται, αλλά αλληλο αποκλείονται. Έτσι λοιπόν, ακόμη και στα αρχικά στάδια της κοινωνίας — τα οποία δεν διαμορφώνονται συνειδητά από τη βούληση, αλλά προκύπτουν μοιραία από την τυφλή κυριαρχία δυνάμεων στις όποιες ο άνθρωπος παραδίνεται αντι να τις εξουσιάζει — οι κοινωνικοί νόμοι είναι απλώς ένας ζυγός τον οποίο ο καθένας προσπαθεί να επιβάλει στον άλλον, αλλά στον οποίο δεν δέχεται ποτέ ο ίδιος να υποταχθεί. Ο Ρουσσώ αισθανόταν όλο το βάρος αυτών των απλώς «δημιουργημένων», των παραδοσιακών και συμβατικών μορφών κοινωνίας και αντέδρασε όργισμένα σε αυτές. «Μέ έχετε ανάγκη», λέει ο πλούσιος στους φτωχούς, «διότι εγώ είμαι πλούσιος κι έσεεις φτωχοί. Άς κάνουμε λοιπόν μια συμφωνία: Εγώ θα σ'ας κάνω την τιμή να σ'ας επιτρέψω να με υπηρετείτε, υπό τον όρο ότι θα μου δώσετε τα λιγοστά που σ'ας έχουν απομείνει για τον κόπο που κάνω να σ'ας διατάζω».³⁶ Αυτή είναι κατά τον Ρουσσώ ή μορφή «συμβολαίου» που έως τώρα επικρατούσε στην κοινωνία — μια μορφή που περιείχε μια καθαρά νομική δέσμευση, αλλά ήταν ακριβώς το αντίθετο κάθε γνήσιας ήθικης δέσμευσης.

Κι εδώ, τώρα, βρισκόμαστε στο σημείο που προκάλεσε την ένσταση του Ρουσσώ και ενεργοποίησε τη βούλησή του για μεταρρύθμιση. Το κοινωνικό συμβόλαιο — και γι' αυτό ακριβώς τώρα επικρίνει τόσο σφοδρά τον Χόμπερς — δεν έχει αυτό καθαυτό καμιά αξία, στερείται νοήματος και αντιβαίνει στον Λόγο, εφόσον, αντι να ένοποιεί τις ατομικές βουλήσεις έσωτερικά, τις εξαναγκάζει να ένωθούν απλώς έξωτερικά, με τη χρήση φυσικής βίας. Ένας

36. Πρβ. Rousseau, «Économie politique», *Encyclopédie*, Παρίσι 1755, τόμ. 5ος, σελ. 347.

Η νέα κοινωνία
↓ ↓ ↓

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

τέτοιος δεσμός είναι στην πράξη δίχως σταθερό έρεισμα και από αποψη ήθικη δίχως αξία. Διότι η έξουσία έχει ήθικη αξία μόνον όταν το άτομο δεν υπόκειται πλήρως σε αυτή, αλλά θέτει τον εαυτό του κάτω από αυτή. Τη μορφή και τους βασικούς κανόνες αυτής της έξουσίας επιχειρεί να αναπτύξει ο Ρουσσώ στο Κοινωνικό συμβόλαιο. "Όπου τὰ υποκείμενα πού συνδέονται μεταξύ τους με συμβόλαιο συνεχίζουν παρά ταύτα να ενεργοῦν ἀπλῶς ὡς ἐπιμέρους βουλήσεις, ὅπου πάντοτε μόνον ἓνας συμβάλλεται με τὸν ἄλλον ἢ ὅπου τὰ άτομα ὡς τέτοια ἐπιλέγουν ἓναν κυρίαρχο καὶ ὑποτάσσονται σὲ αὐτὸν ὡς ἰδιῶτες, ἐκεῖ τὸ ἀποτέλεσμα δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ εἶναι μιὰ γνήσια καὶ ἀληθινὴ ἔνωση. Διότι μιὰ τέτοια ἔνωση δὲν ἐπιτυγχάνεται διὰ τοῦ ἐξαναγκασμοῦ, ἀλλὰ πρέπει νὰ στηρίζεται στὴν ἐλευθερία. Μιὰ τέτοια ἐλευθερία δὲν ἀποκλείει βέβαια τὴν ὑποταγὴν σὲ καμία περίπτωση δὲν καθιστᾷ τὸ πράττειν αὐθαίρετο, ἀλλὰ ἀντιθέτως τὸ καθιστᾷ αὐστηρὰ ἀναγκαιό. Ἐντούτοις δὲν πρόκειται πλέον γιὰ ὑποταγὴ μιᾶς ἐπιμέρους βούλησης σὲ ἄλλες ἢ ἐνὸς ἐπιμέρους προσώπου σὲ ἄλλα, πού κι αὐτὰ δὲν εἶναι παρὰ ἐπιμέρους βουλευτικὰ ὑποκείμενα. Ἡ ὑποταγὴ αὐτή, ἀντίθετα, σημαίνει τὴν ἀκύρωση τῆς ἰδιαίτερης βούλησης ὡς τέτοιας, σημαίνει ὅτι ἡ ἰδιαίτερη βούληση δὲν ἀπαιτεῖ καὶ δὲν ἐπιθυμεῖ πλέον γιὰ τὸν εαυτό της, ἀλλὰ ὅτι ὑπάρχει καὶ θέλει μόνον μέσα στὸ πλαίσιο τῆς συλλογικῆς βούλησης (volonté générale). Αὐτὸ τὸ εἶδος «συμβολαίου» εἶναι κατὰ τὸν Ρουσσώ τὸ μόνον πού δὲν ἔχει ἀπλῶς φυσικὴ-ἐξαναγκαστικὴ ἀλλὰ δεσμευτικὴ ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο ἰσχύ. Ἔτσι προκύπτει καὶ ἡ αὐστηρὴ συστοιχία πού σύμφωνα με τὸν Ρουσσώ ὑφίσταται μεταξύ τῆς γνήσιας ἔννοιας τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς γνήσιας ἔννοιας τοῦ νόμου. Ἐλευθερία σημαίνει τὴ δέσμευση σὲ ἓναν αὐστηρὸ καὶ ἀπαράβατο νόμο, τὸν ὁποῖο κάθε ἄτομο θεσπίζει γιὰ τὸν εαυτό του. Ὁ πραγματικὸς χαρακτήρας τῆς ἐλευθερίας δὲν συνίσταται στὴν ἀπόρριψη τοῦ νόμου καὶ στὴν ἀποδέσμευση ἀπὸ αὐτόν, ἀλλὰ στὴν ἐθελούσια ἀποδοχὴ του. Ἔτσι, τὸ ζητούμενο γιὰ τὸν Ρουσσώ δὲν εἶναι ἡ χειραφέτηση τοῦ ατόμου μετὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀπαλλαγῆς του

ἐλευθερία

ἡ βούληση δια-
μορφώνεται βου-
λοητικά

for
Kant
ἐννοια

like
Kant?
the way
he separates
the essence of
the individual
from the
essence of
the state

καὶ ὅτι
αὐτὸς τὸς δὲς

Σ' ΔΙΚΑΙΟ, ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ἀπὸ τὴ μορφή τῆς κοινότητος ἐν γένει. Τὸ στοίχημα, ἀντίθετα, εἶναι νὰ βρεθεῖ μιὰ τέτοια μορφή κοινότητος, ὅπου κάθε μέλος προστατεύεται ἀπὸ ὅλη τὴν ἐνοποιημένη δύναμη τῆς κρατικῆς ὀργάνωσης, ἔτσι ὥστε ὁ καθένας, μολοντί ἐνώνεται με ὅλους τοὺς ἄλλους, νὰ ὑπακούει μέσα στὴν ἔνωση αὐτὴ μόνον στὸν εαυτό του. «Στὸ βαθμὸ πού ὁ καθένας δίνεται σὲ ὅλους, δὲν δίνεται σὲ κανέναν ξεχωριστά, καὶ ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει μέλος τῆς κοινότητος πάνω στὸ ὁποῖο νὰ ἀποκτοῦμε περισσότερα δικαιώματα ἀπὸ αὐτὰ πού τοῦ παραχωροῦμε πάνω μας, ὁ καθένας μας ξανακερδίζει αὐτὸ πού ἔχασε — καὶ ἐπιπλέον κερδίζουμε περισσότερη δύναμη γιὰ νὰ διαφυλάξουμε αὐτὸ πού εἴμαστε καὶ αὐτὸ πού ἔχουμε. Ἐφόσον οἱ πολῖτες ὑπόκεινται μόνον σὲ κανόνες με τοὺς ὁποίους συμφώνησαν ἢ θὰ μπορούσαν νὰ συμφωνήσουν ἐλεύθερα καὶ ὀρθολογικὰ σκεπτόμενοι, ὁ καθένας δὲν ὑπακούει παρὰ μόνον στὴ δική του βούληση.» Αὐτὸ βέβαια σημαίνει ὅτι ὅλοι ἔχουν παραιτηθεῖ ὀριστικὰ ἀπὸ ἐκείνη τὴ «φυσικὴ ἀνεξαρτησία» (indépendance naturelle) πού ἐπικρατοῦσε στὴ φυσικὴ κατάσταση — ἀλλὰ τὴν ἀντάλλαξαν με κάτι πολυτιμότερο.³⁷ Διότι τώρα μόνον ἔγιναν ἄτομα με τὴν ὕψιστη ἔννοια, ἔγιναν ἀληθινὰ ὑποκείμενα πού ενεργοῦν σύμφωνα με τὴ βούλησή τους, ἐνῶ πρῶτα ὠθοῦνταν ἀπλῶς ἀπὸ τὶς ἐνορμήσεις καὶ τὰ αἰσθητηριακὰ πάθη τους. Τὸ ἄτομο συγχροτεῖται ὡς αὐτόνομη προσωπικότητα μόνον μέσω τῆς δέσμευσής του στὴ γενικὴ βούληση (volonté générale). Ὁ Ρουσσώ δὲν διστάζει νὰ τοποθετήσει αὐτόν τὸ σκοπὸ τῆς κοινότητος, ὅπως τὸν περιγράφει στὸ Κοινωνικὸ συμβόλαιο, πολὺ πιὸ πάνω ἀπὸ τὴ φυσικὴ κατάσταση, τὴν ὁποία ἀρχικὰ φαινόταν νὰ ἐκθειάζει.³⁸ Μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος, μετὰ τὴν εἰσδοὸ του στὴν κοινωνία, νὰ στερεῖται διάφορα προνόμια πού ἀπολαμβάνανε ὡς

ἐλευθερία
ἄτομο
ὑποταχέν

37. Rousseau, *Contrat social*, βιβλίο 1ο, κεφ. 6· βιβλίο 2ο, κεφ. 4 καὶ σποραδικά.

38. Αὐτὸ δὲν συνιστᾷ ἀνακολουθία στὴν ἐξέλιξη τοῦ Ρουσσώ, οὔτε προκύπτει ἀντίφαση ἀνάμεσα στὴ βασικὴ θέση τοῦ Λόγου περὶ ἀνισότητος καὶ τὴ βασικὴ

μεμονωμένο ὄν' ἀπὸ τὴν ἄλλή πλευρά ὁμως, κερδίζει μιὰ τέτοια ἀφύπνιση τῶν ἱκανοτήτων του, μιὰ τέτοια πυροδότηση τῶν ιδεῶν του καὶ μιὰ τέτοια ἐκλεπτύση τῶν συναισθημάτων του, ὥστε, ἀνδρὺς ὑπῆρχε ἡ διαφθορά τῆς νέας αὐτῆς τάξης ποὺ συχνὰ τὸν ὑποβιβάζει πρὶν κάτω ἀπὸ τὴ φυσικὴ κατάσταση, θὰ ἔπρεπε συνεχῶς νὰ εὐλογεῖ τὴ στιγμή κατὰ τὴν ὁποία ξέφυγε γιὰ πάντα ἀπὸ αὐτὴ καὶ ἀπὸ περιορισμένης ἀντιλήψεως καὶ ἀνόητο ζῶο ἐξελίχθηκε σὲ πνευματικὸ ὄν καὶ ἄνθρωπο.³⁹

Αὐτὸς ὁ ἐνθουσιασμός γιὰ τὴ δύναμη καὶ τὸ κύρος τοῦ νόμου εἶναι τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς ἠθικῆς τοῦ Ρουσσώ καὶ τῆς πολιτικῆς του σκέψης· καὶ ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη εἶναι ὁ πραγματικὸς πρόδρομος τοῦ Κάντ καὶ τοῦ Φίχτε.⁴⁰ Στὴν εἰκόνα ποὺ ἔχει γιὰ τὴν ἰδανικὴ κοινωνία καὶ τὸ ἰδανικὸ κράτος ὁ Ρουσσώ δὲν ἀφήνει περὶ θωρία στὴν αὐθαίρετη βούληση τοῦ ἀτόμου· τὴ θεωρεῖ μάλιστα ἀμάρτημα ἐνάντια στὸ πραγματικὸ πνεῦμα κάθε ἀνθρώπινης κοινότητος. Σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα ἡ στάση τοῦ Ρουσσώ εἶναι ἀπολύτως σαφὴς καὶ ἀταλάντευτη, διότι ἤδη στὸ πρῶτο σχεδιάσμα τοῦ Κοινωνικοῦ συμβολαίου ὁ νόμος ἀναφέρεται ὡς ὁ ὑψηλότερος ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπινους θεσμούς, ὡς πραγματικὸ δῶρο τοῦ οὐρανοῦ, δυνάμει τοῦ ὁποίου ὁ ἄνθρωπος ἔμαθε νὰ μιμεῖται στὴν ἐπίγεια ὑπαρξή του τὶς ἀπαράβατες ἐντολὲς τοῦ θεοῦ.⁴¹ Ἀπὸ ἱστορικὴ ἄποψη ἡ ἐποχὴ

θέση τοῦ Κοινωνικοῦ συμβολαίου πρβ. τὴ σχετικὴ ἀνάλυσή μου στὸ ἄρθρο «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», ἰδίως σελ. 190 κ.ε.

39. Rousseau, *Contrat social*, βιβλίο 1ο, κεφ. 8.

40. Πρβ. σχετικὰ Gurvitch, «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten» [«Ὁ Κάντ καὶ ὁ Φίχτε ὡς ἐρμηνευτὲς τοῦ Ρουσσώ»], *Kant-Studien* XXVII (1922), σελ. 138 κ.ε. Πρβ. ἐπίσης τὴν ἐμπεριστατωμένη μελέτη τοῦ ἰδίου, *L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle* [Ἡ ἰδέα τοῦ κοινωνικοῦ δικαίου. Ἡ ἔννοια καὶ τὸ σύστημα τοῦ κοινωνικοῦ δικαίου. Μία ἱστορία τῶν σχετικῶν θεωριῶν ἀπὸ τὸν 18ο ὡς τὸ τέλος τοῦ 19ου αἰῶνα], Παρίσι 1932, σελ. 260 κ.ε.

41. Πρβ. σχετικὰ Schinz, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau. Essai*

τῆς Θύελλας καὶ τῆς Ὀρμῆς (Sturm und Drang) στὴ Γερμανία [Ⓢ] παρερμήνευσε πλήρως τὸ εὐαγγέλιο τῆς φύσης τοῦ Ρουσσώ ὅταν θεώρησε ὅτι μὲ τὴν ἐπιστροφή στὴ φύση θὰ ἀκυρωνόταν καὶ θὰ τερματιζόταν ἡ κυριαρχία τοῦ νόμου. Ἄν ὁ Ρουσσώ εἶχε ἀκολουθήσει μιὰ τέτοια τάση, τότε τὸ Κοινωνικὸ συμβόλαιο θὰ βρισκόταν ὄντως σὲ κατάφωρη, σχεδὸν ἀκατανόητη ἀντίφαση μὲ τὸν Λόγο περὶ ἀπιστότητας, διότι σὲ αὐτὸν ὁ Ρουσσώ διακηρύσσει μὲ τὸν πλέον σαφὴ καὶ αὐστηρὸ τρόπο τὴ μονοκρατορία, τὴν ἀπόλυτη κυριαρχία τοῦ νόμου. Ἐνώπιον τοῦ νόμου τὸ ἄτομο δὲν ἔχει δικαίωμα ἐπιφύλαξης ἢ ἐξαίρεσης. Ὅποιαδήποτε ρήτρα ποὺ θὰ συμπεριλαμβανόταν στὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο πρὸς ὄφελος κάποιων ἀτομικῶν δικαιωμάτων θὰ ἀκύρωνε τὸ νόημα καὶ τὸ περιεχόμενό του. [Ⓢ] Γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ πραγματικὴ ἔνωση, τὸ ἄτομο δὲν πρέπει ἀπλῶς νὰ ἀφοσιώνεται στὸ σύνολο, ἀλλὰ πρέπει νὰ ὑποτάσσεται [Ⓢ] πλήρως σὲ αὐτό: «Ἄν ἡ ἀλλοτρίωση γίνεται χωρὶς ἐπιφύλαξη, τότε ἐπιτυγχάνεται ἡ τελειότερη δυνατὴ ἔνωση, καὶ κανένας ἐταῖρος δὲν ἔχει πλέον τίποτε νὰ διεκδικήσει». [Ⓢ] Ὁ Ρουσσώ μπορεῖ, σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, νὰ ἀγνοήσει καὶ νὰ ἀκυρώσει κάθε ἀντίσταση τοῦ ἀτόμου, γιὰτὶ εἶναι ἀπόλυτα πεπεισμένος πῶς, ὅταν ὁ νόμος κυριαρχεῖ στὴ γνήσια καθαρότητα καὶ καθολικότητά του, τότε πραγματοποιοῦνται [Ⓢ] ἄμεσα καὶ τὰ ἀληθινὰ ἠθικὰ αἰτήματα τοῦ ἀτόμου. Διότι τὰ αἰτήματα αὐτὰ ἀφενὸς «αἴρονται» ἀπὸ τὸ νόμο, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν ὑπάρχει πλέον ἡ δυνατότητα νὰ ἐμφανίζονται ὡς αὐτοδύναμες ἀπαιτήσεις, ἀφετέρου «διαφυλάσσονται» ἀπὸ τὸ νόμο, καθὼς τὸ αὐθεντικὸ τους νόημα μεταβιβάζεται στὸ νόμο, καὶ μέσω αὐτοῦ διατηρεῖται καὶ προφυλάσσεται. Ὅπου ὁμως ἐξουσιάζει ἡ ἰσχὺς, [Ⓢ]

d'interprétation nouvelle [Ἡ σκέψη τοῦ Ζὰν-Ζὰκ Ρουσσώ. Ἐπιχειρώντας μιὰ νέα ἐρμηνεία], Παρίσι 1929.

42. «L'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer», Rousseau, *Contrat social*, βιβλίο 1ο, κεφ. 6.

όπου κυβερνά ένα άτομο ή μια ομάδα ατόμων και επιβάλλουν τις εντολές τους στο σύνολο — εκεί βέβαια είναι αναγκαίο και λογικό να θεσπιστούν σαφή όρια σε αυτή τη σφετερισθείσα εξουσία. Διότι για κάθε τέτοια εξουσία υπάρχει ο έγγενής κίνδυνος της κατάχρησης, και γι' αυτό πρέπει να λαμβάνονται μέτρα για την αποτροπή αυτού του κινδύνου. Στην ουσία, βέβαια, όλα αυτά τα μέτρα δεν φέρνουν κανένα αποτέλεσμα: διότι όταν απουσιάζει η βούληση για την τήρηση των νόμων, κανένας «θεμελιακός νόμος», όσο πλήρης και αν είναι στη σύλληψή του, δεν είναι σε θέση να εμποδίσει τον κυρίαρχο να τον έρμηνεύει σύμφωνα με το δικό του συμφέρον και να τον εφαρμόζει κατά το δοκούν. Είναι μάταιο να περιορίσουμε απλώς το μέγεθος της ισχύος, αν δεν αλλάξουμε το «ποιόν» της, δηλαδή την πηγή και τη βάση της. Αυτή η αλλαγή, και αυτή μόνο, είναι ο στόχος της θεωρίας του Ρουσσώ για το δίκαιο και το κράτος. Ο Ρουσσώ διακηρύσσει την απόλυτη κυριαρχία της κρατικής βούλησης, υπό την προϋπόθεση όμως ότι το ίδιο το κράτος έχει συγκροτηθεί ως κράτος, με την έννοια ότι δεν υπάρχει σε αυτό άλλη αναγνωρισμένη και ισχυρή πηγή δικαίου εκτός από τη γενική βούληση. «Αν και εφόσον αυτό επιτευχθεί, κάθε περιορισμός της κυριαρχικής εξουσίας δεν είναι μόνο περιττός αλλά και αντιφατικός: Διότι εδώ το ζήτημα της ποσότητας, το ζήτημα της έκτασης της ισχύος χάνει το νόημά του· το ζήτημα εδώ είναι πλέον το περιεχόμενο και η θεμελιώδης αρχή της ισχύος, όπου δεν έχει νόημα να μιλάμε για «περισσότερο» ή «λιγότερο». Το άτομο, εφόσον βρίσκεται αντιμέτωπο όχι πλέον με τη γυμνή φυσική ισχύ αλλά με την καθαρή ιδέα του κράτους δικαίου, δεν έχει πια την ανάγκη προστασίας, διότι εφεξής η πραγματική προστασία του ατόμου επιτελείται μέσα στο κράτος και δια του κράτους, με αποτέλεσμα ή προστασία ενάντια στο κράτος να καθίσταται παράλογη. Συνεπώς, ο Ρουσσώ δεν εγκαταλείπει την αρχή των αναπαλλοτριώτων δικαιωμάτων· πουθενά όμως δεν την επιχαλείται ενάντια στο κράτος, αλλά αντίθετα θεωρεί πως ακριβώς μέσα στο κράτος ή αρχή

αυτή ενσαρκώνεται και εδραιώνεται. Προκειμένου να εφαρμόσει αυτή τη βασική του σύλληψη ο Ρουσσώ, ακολουθώντας το πρότυπο του Χόμπς, αποκηρύσσει τον dualισμό που έως τότε διέπτε τη θεωρία περί συμβολαίου. Ούτε κι αυτός αναγνωρίζει πλέον δύο μορφές συμβολαίου, δηλαδή ένα συμβόλαιο όπου η κοινωνία συγκροτείται από τα άτομα και ένα άλλο όπου, έχοντας επιλέξει έναν κυρίαρχο, η κοινωνία υποτάσσεται σε αυτόν. «Όμως, ενώ ο Χόμπς ανάγει ολόκληρη τη διαδικασία διαμόρφωσης του κράτους στο συμβόλαιο υποταγής, ο Ρουσσώ αντίθετα την ανάγει στο καθαρό κοινωνικό συμβόλαιο.»⁴³ Σε αυτό το συμβόλαιο περιέχονται τα πάντα, και κάθε εξουσία που θέλει να είναι νόμιμη πρέπει να στηρίζεται σε αυτό. Καμία εξουσία, ως παράγωγη, δεν μπορεί να υπερβεί ό,τι συγκροτεί το γεγονός της και το πρωτογενές νομιμοποιητικό της θεμέλιο. Έτσι, κάθε κυβερνητική εξουσία, είτε ενσαρκώνεται σε ένα άτομο είτε ασκείται από μια πλειοψηφία, είναι πάντα δοτή εξουσία. Δεν μπορεί να αρει ή να περιορίσει την κυριαρχία του λαού, ο οποίος είναι η έκφραση και ο μοναδικός φορέας και κάτοχος της γενικής βούλησης. Και αυτό διότι η κυβερνητική εξουσία είναι νόμιμη μόνον εφόσον έχει δοθεί και έχει επικυρωθεί από το λαό. Από τη στιγμή που η εντολή της γενικής βούλησης εκπνέει, η κυβερνητική εξουσία — που από τη φύση της έχει μόνο διοικητικό χαρακτήρα — χάνει κάθε αξίωση νομιμότητας. Διότι ο νόμος μπορεί ασφαλώς να αυτοπεριορίζεται κατά την εκτέλεσή του και να αναθέτει μέρος της εξουσίας του σε άλλους — δεν μπορεί όμως ποτέ να φτάσει στην αυτοαπαλλοτρίωση και στην αυτοκατάργησή του. Συνεπώς, η ιδέα των «αναπαλλοτριώτων δικαιωμάτων», ή όποια στη θεωρία του φυσικού δικαίου είχε πρωτίστως το σκοπό να διαχωρίσει και να διασφαλίσει τη σφαίρα του ατόμου απέναντι στη σφαίρα του κράτους, τοποθετείται τώρα από τον Ρουσσώ έντος της σφαίρας του κράτους. Η γενική βούληση, δηλαδή το σύνολο και όχι το άτομο,

43. Περισσότερα στον Gierke, *Johannes Althusius*, ιδίως σελ. 115 κ.ε.

Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΩ ΡΟΥΣΣΩ
ΕΠΙ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΝ ΔΥΝΑΜΙΝ ΤΩ ΓΕΩΓΡΑΦΙΚΩ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

ἔχει ὀρισμένα θεμελιώδη δικαιώματα, καὶ ἀπὸ αὐτὰ δὲν μπορεῖ καὶ δὲν πρέπει νὰ παραιτηθεῖ οὔτε νὰ τὰ μεταβιβάσει σὲ ἄλλους, γιατί τότε θὰ ἀκύρωνε τὸν ἑαυτό της ὡς βουλευτικό ὑποκείμενο καὶ θὰ κατέστρεφε τὴν πραγματική της οὐσία.

Ἡ νέα αὐτὴ σύλληψη τῆς ιδέας τοῦ συμβολαίου ἔκρυβε μέσα της μιὰ μεγάλη ἐπαναστατική δύναμη — ὅπως ἄλλωστε εἶδαμε καὶ νωρίτερα.⁴⁴ Ἐνα προπάντων εἶναι τὸ στοιχεῖο χάρις στὸ ὁποῖο ὁ Ρουσσὸς ξεπερνᾷ τὸν ἄμεσο ἱστορικό του περίγυρο καὶ τὴν πνευματική σφαῖρα τῶν ἐγκυκλοπαιδιστῶν. Οἱ σύγχρονοι τοῦ Ρουσσὸς σίγουρα δὲν εἶναι λιγότερο ἀποφασισμένοι ἀπὸ τὸν ἴδιο νὰ ὑλοποιήσουν μεταρρυθμίσεις, οὔτε εἶναι λιγότερο σπουδαῖα τὰ μεταρρυθμιστικά τους σχέδια. Ἀλλωστε, τὰ σοβαρότατα καὶ ἀθεράπευτα προβλήματα τοῦ «παλαιοῦ καθεστώτος» (ancien régime) εἶχαν διαπιστωθεῖ πολὺ πρὶν τὸν Ρουσσὸ. Ἡ συστηματικὴ κριτικὴ τῶν ἐγκυκλοπαιδιστῶν στὸ κράτος καὶ τὴν κοινωνία εἶχε τίς ἀπαρχές της ἤδη στὸν 17ο καὶ στὶς ἀρχές τοῦ 18ου αἰώνα. Τὸ δρόμο πὺ χάραξε ὁ Φενελὸν τὸν ἀκολούθησαν στοχαστὲς ὅπως ὁ Βωμπάν, ὁ Μπουλαινβιλλιέ καὶ ὁ Μπουαγκιλμπέρ. Ὁ Φενελὸν, στὸν Ἐλεγχο συνείδησης γιὰ ἕναν βασιλιά (Examen de conscience pour un roi), ἐκθέτει συνοπτικὰ ὅλες τίς ἀντιρρήσεις πὺ εἶχαν διατυπωθεῖ κατὰ τοῦ ἀπολυταρχικοῦ καθεστώτος καὶ τῶν παραφυάδων του. Καὶ αὐτὲς οἱ ἀντιρρήσεις σὲ καμία περίπτωσι δὲν ἔμειναν στὸ ἐπίπεδο τῶν ἀφηρημένων συζητήσεων, ἀλλὰ ἔπιασαν τὸ κακὸ ἀπὸ τῆς ρίζας καὶ ἀναζήτησαν συγκεκριμένες λύσεις γιὰ τὴν ἀπάλειψή του. Σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς ἀναπτύσσεται τῶρα μιὰ δυναμικὴ βούλησις γιὰ μεταρρυθμίσεις. Στὴ νομοθεσία καὶ τῇ διοίκησι, στὴ δικαιοσύνη, στὸ φορολογικὸ σύστημα, στὴν ποινικὴ δικονομία καὶ στὸ σωφρονιστικὸ σύστημα, παντοῦ ἀπαιτοῦνται ριζικὲς ἀλλαγές. Καὶ δὲν εἶναι οἱ φιλόσοφοι, οἱ καθαρὰ «θεωρητικοί», πὺ κηρύττουν καὶ διεξάγουν αὐτὸν τὸν πόλεμο· σὲ ὅλους σχεδὸν τοὺς τομεῖς οἱ πρωτοπόροι ἦταν ἄνθρωποι τῆς πρά-

44. Βλ. παραπάνω σελ. 258 κ.ε.

Σ' ΔΙΚΑΙΟ, ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ξης.⁴⁵ Στὶς Σκέψεις γιὰ τὴν παλαιὰ καὶ τὴ νέα διακυβέρνησι στὴ Γαλλία τοῦ Ντ' Ἀρζανσὸν (*Considération sur le gouvernement ancien et présent de la France*), πὺ γράφτηκαν τὸ 1739 καὶ κυκλοφοροῦσαν σὲ χειρόγραφη μορφή ὥσπου τυπώθηκαν τὸ 1764, ἡ Γαλλία ἀποκαλεῖται ἐπιχρισμένος τάφος, ἡ ἐξωτερικὴ λάμψη τοῦ ὁποῖου δὲν καταφέρει νὰ καλύψει τὴν ἐσωτερικὴ σήψη. «Ὅταν τὸ 1744 ὁ Ντ' Ἀρζανσὸν κλήθηκε νὰ ἀναλάβει τὸ γαλλικὸ ὑπουργεῖο Ἐξωτερικῶν, οἱ φιλόσοφοι φίλοι του τὸν ὑποδέχτηκαν μὲ ἐνθουσιασμό, ἐνῶ ἄλλες ἐπιφανεῖς προσωπικότητες καὶ οἱ πολιτικοὶ τὸν ἀποκαλοῦσαν εὐφυῶς «ὑπουργὸ τῆς πλατωνικῆς πολιτείας».⁴⁶ Τὸ ἔδαφος γιὰ τὴν κοινωνικὴ κριτικὴ τοῦ Ρουσσὸ εἶχε ἐπομένως προετοιμαστεῖ καλά, τόσο ἀπὸ ἀποψη συνθηκῶν ὅσο καὶ ἀπὸ ἀποψη ιδεῶν, ὅταν αὐτὸς ἐμφανίστηκε στὴ σκηνή μὲ τὰ δύο πρῶτα κείμενά του γιὰ τὸ διαγωνισμὸ τῆς Ἀκαδημίας τῆς Ντιζόν. Ὁ Ντ' Ἀρζανσὸν, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ Ἡμερολόγιό του, χαιρέτησε μὲ ἐνθουσιασμὸ τὸν Λόγον περὶ ἀνισότητος τοῦ Ρουσσὸ καὶ τὸν θεώρησε ἔργο «γνήσιου φιλοσόφου».⁴⁷ Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη λοιπὸν φαίνεται νὰ ὑπάρχει πλήρης καὶ ἀδιάκοπη συνέχεια ἀνάμεσα στὸν Ρουσσὸ καὶ τίς γενικὲς φιλοδοξίες τοῦ 18ου αἰώνα. Τότε ὅμως ἀπορεῖ κανεὶς γιατί ὄχι μόνον ὁ ἴδιος ὁ

45. Μιὰ παραστατικὴ καὶ χρήσιμη ἐπισκόπησι αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης παρέχει τῶρα ἡ συλλογὴ τῶν κυριότερων κειμένων πὺ περιέχονται στὰ ἔργα τοῦ Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle* [Οἱ πολιτικὲς ιδέες στὴ Γαλλία τοῦ 18ου αἰώνα] καὶ *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle* [Ἡ ἐξέλιξι τῆς πολιτικῆς σκέψεως στὴ Γαλλία τοῦ 18ου αἰώνα], Παρίσι 1925. Πρβ. καὶ Henri Sée, «Les idées philosophiques et la littérature prérévolutionnaire» [Οἱ φιλοσοφικὲς ιδέες καὶ ἡ προεπαναστατικὴ λογοτεχνία], *Revue de synthèse historique*, 1925. Βλ. ἐπίσης Gustave Lanson, «Le rôle d'expérience dans la formation de la philosophie du XVII^e siècle en France» [Ὁ ρόλος τῆς ἐμπειρίας στὴ διαμόρφωσι τῆς φιλοσοφίας τοῦ 17ου αἰώνα στὴ Γαλλία], *Études d'histoire littéraire*, Παρίσι 1930, σελ. 164 κ.ε.

46. Πρβ. τὴν ἐπιστολὴ τοῦ Βολταίρου στὸν δούκα Ρισελιέ, 4 Φεβρουαρίου 1757, *Œuvres* (ἐκδ. Lequien), τόμ. 60ός, σελ. 238.

47. Πρβ. Henri Sée, *La pensée politique*, σελ. 98.

Ρουσσώ ζούσε με τη βαθιά πεποίθηση ότι είχε ανατρέψει ολόκληρο το οικοδόμημα των ιδεών της εποχής του, αλλά και γιατί οι ίδιοι οι πνευματικοί ηγέτες του αιώνα — αφού πρώτα προσπάθησαν μάταια να τον ενσωματώσουν στον δικό τους τρόπο σκέψης — τελικά τον αντιμετώπιζαν ως ξένο και παρείσακτο, ως στοχαστή του οποίου τη δαιμονική δύναμη αισθάνονταν έντονα, αλλά τον οποίο έπρεπε να απορρίψουν, αν ήθελαν να διασώσουν τη διαύγεια και την ασφάλεια της δικής τους κοσμοεικόνας.⁴⁸ Ο πυρήνας αυτής της αντίθεσης δεν βρίσκεται στο περιεχόμενο της σκέψης του Ρουσσώ, αλλά στον τρόπο θεμελίωσης και εφαρμογής της. Δεν είναι τόσο τα ίδια τα πολιτικά ιδεώδη όσο η θεωρητική τους απαγωγή και θεμελίωση που όριζον την απόσταση του Ρουσσώ από τους συγχρόνους του. Μπορεί ο 18ος αιώνας να άσκησε δριμύτατη κριτική στην υπάρχουσα πολιτική κατάσταση, ποτέ όμως δεν έφτασε στο σημείο να θέσει υπό αίρεση την κοινωνική ύπαρξη ως τέτοια. Η ύπαρξη αυτή είναι για τον 18ο αιώνα, αντιθέτως, ατυσχοπός και ατυτονόητος σκοπός. Όλοι οι έγκυκλοπαιδιστές θεωρούν ως δεδομένο ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει παρά μόνο στις μορφές της «συντροφικότητας» και «κοινωνικότητας» και ότι μόνον έτσι μπορεί να εκπληρώσει τον αληθινό του προορισμό. Η πραγματική πρωτοτυπία του Ρουσσώ, ωστόσο, έγκειται στο γεγονός ότι καταφέρεται εναντίον αυτής ακριβώς της προκειμένης, ότι αμφισβητεί τη μεθοδολογική προϋπόθεση, στην οποία βασιζόνταν και την οποία έμμέσως αποδέχονταν μέχρι τότε όλες οι μεταρρυθμιστικές προσπάθειες. Αληθεύει όμως ότι η ιδέα της κοινότητας ταυτίζεται με εκείνο το ιδεώδες της κοινωνίας, το οποίο ο πολιτισμός του 18ου αιώνα μέχρι τότε ακολουθούσε τυφλά και πιστά; Η μήπως αυτά τα δύο βρίσκονται σε πλήρη αντίθεση μεταξύ τους, και η αληθινή κοινότητα δεν μπορεί να επιτευχθεί και να εδραιωθεί παρά μόνον αν τη διαχωρίσουμε αυστηρά από τα είδωλα

48. Για περισσότερα αναφορικά με τη σχέση του Ρουσσώ με τους έγκυκλοπαιδιστές, βλ. Cassirer, «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», σελ. 201 κ.έ.

της κοινωνίας και την προασπίσουμε απέναντι σε αυτά; Αυτά είναι τα έρωτήματα που πυροδοτούν τον πόλεμο ανάμεσα στον Ρουσσώ και τους έγκυκλοπαιδιστές και την εξέλιξη αυτής της προβληματικής θα πρέπει να παρακολουθήσουμε, αν θέλουμε να δούμε στις σωστές τους διαστάσεις τις αντιτιθέμενες απόψεις που διαμορφώνονται.

Η ένσταση που εγείρει ο Ταιν στις 'Απαρχές της σύγχρονης Γαλλίας (*Origines de la France contemporaine*, 1875-1893) κατά των έγκυκλοπαιδιστών, ότι ήταν αποκομμένοι από τον πραγματικό κόσμο θεωρητικοί που κατασκεύαζαν αυθαίρετα πολιτικά και κοινωνικά συστήματα και τα υποστήριζαν δογματικά χωρίς να λαμβάνουν υπόψη την ιστορική και συγκεκριμένη πραγματικότητα, έχει προ πολλού αναγνωριστεί ως αβάσιμη. Κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει πως οι διανοητές αυτοί αγωνιούσαν για πραγματικά ζητήματα και διέθεταν μάλιστα πολύ ανεπτυγμένο το αίσθημα της πραγματικότητας. Όλοι τους θέλουν να παρέμβουν άμεσα, αλλά και όλοι τους γνωρίζουν καλά ότι ο δρόμος από τη «θεωρία» στην «πράξη» είναι μακρύς και ακανθώδης. Ακόμα και ένας φανατικός οπαδός του άφηρημένου στοχασμού όπως είναι ο Χόλμπαχ, ως θεωρητικός του Συστήματος της φύσης, ποτέ δεν σκέφτηκε ως πολιτικός διανοητής να μεταφυτεύσει τις ιδέες και τα αιτήματά του απευθείας στην πραγματικότητα. Στο έργο του Κοινωνικό σύστημα απορρίπτει ρητά κάθε επαναστατική λύση, προσθέτοντας πως τέτοιου είδους γιατρικά αποδεικνύονται πάντα χειρότερα από την ίδια την αρρώστια. Η φωνή του Λόγου δεν είναι ούτε επαναστατική ούτε αίμαβόρα· οι μεταρρυθμίσεις που προτείνει ο Λόγος είναι αργές, αλλά γι' αυτό ακριβώς είναι καλά εδραιωμένες και σταθερές.⁴⁹ Από την άλλη πλευρά βέβαια, όλοι αυτοί οι στοχαστές είναι απόλυτα πεπεισμένοι πως ηγέτης της πορείας προς το καλύτερο πολιτικό και κοινωνικό μέλλον πρέπει να είναι ο Λόγος, ότι αυτός πρέπει να κρατά τη δάδα. Μόνον από τον γνήσιο «διαφωτισμό» και

49. Holbach, *Système social* (1773) [Κοινωνικό σύστημα], τόμ. 2ος, σελ. 2.

τῇ βαθιᾷ ἐπίγνωση τοῦ κακοῦ καὶ τῆς καταγωγῆς του μπορεῖ νὰ γεννηθεῖ ἡ δύναμη γιὰ τὴν ἐξουδετέρωσή του. Στους μεγάλους στοχαστὲς τῆς ἐποχῆς αὕτῃ ἡ πίστη στὴ δύναμη τοῦ Λόγου δὲν ἔχει μόνο νοησιαρχικὴ βάση. Θὰ μπορούσαμε ἐνδεχομένως νὰ μιλήσουμε γιὰ νοησιαρχία στὴν περίπτωσή τοῦ Ντ' Ἀλαμπέρ, πού μὲ τὸ μαθηματικό του πνεῦμα ζυγίζει τὰ πάντα προσεκτικὰ καὶ νηφάλια· ὁ Ντιντερό ὅμως, λόγου χάριν, παρουσιάζει μιὰ τελείως διαφορετικὴ εἰκόνα: Εἶναι πολὺ περισσότερο ὁραματιστὴς παρὰ ὁπαδὸς τῆς νοησιαρχίας, καὶ ἀκόμα καὶ στὰ καθαρὰ θεωρητικὰ του κείμενα ἀφήνει τὴν πάντοτε ζωηρὴ του φαντασία νὰ τὸν ὀδηγήσει καὶ νὰ τὸν παρασύρει πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ αὐστηρῶς ἀποδεικτοῦ. "Ἄν λοιπὸν χρησιμοποιήσουμε ὡς κριτήριον τὴν πολὺσημη καὶ δυσδιάκριτη ἀντίθεση μεταξὺ «ὀρθολογισμοῦ» καὶ «ἀνορθολογισμοῦ», τότε ὁ Ρουσσώ, σὲ σύγκρισή μὲ τὸν Ντιντερό, ἐμφανίζεται μᾶλλον ὡς ὀρθολογιστής. Διότι, στὰ λήμματα τῆς Ἑγκυκλοπαίδειας, πού ἀσχολοῦνται μὲ βασικὰ προβλήματα τῆς κρατικῆς καὶ τῆς κοινωνικῆς τάξης, ὁ Ντιντερό οὔτε ἔφτασε οὔτε θέλησε νὰ φτάσει τὴν αὐστηρότητα τῆς ὀρθολογικῆς ἀπαγωγῆς ἡ ὁποία διέπει τὸ Κοινωνικὸ συμβόλαιο. Ἄλλο, ὅμως, εἶναι αὐτὸ πού πραγματικὰ χωρίζει τοὺς δύο στοχαστές. Ὁ Ντιντερό καὶ ὁ κύκλος τῶν ἐγκυκλοπαιδιστῶν εἶναι βαθιὰ πεπεισμένοι πὺς μπορούμε νὰ βασιστοῦμε ἀπολύτως στὴν πρόοδο τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ, καθὼς αὕτῃ ἡ πρόοδος, λόγω τῆς ἐγγενοῦς τῆς τάξης καὶ τοῦ ἐσωτερικοῦ νόμου τὸν ὁποῖο ἀκολουθεῖ, ἀπὸ μόνῃ της θὰ ἀλλάξει τὴν κοινωνικὴν τάξιν πρὸς τὸ καλὺτερον. Ἡ ἐκλείπτυνση τῶν ἡθῶν καὶ ἡ αὔξησις καὶ διεύρυνσις τῶν γνώσεων νομοτελειακὰ θὰ καταλήξουν καὶ στὴν ἀναμόρφωσιν τῆς ἡθικῆς, στὴν ὁποία θὰ δώσουν μιὰ στέρεη βάση. Ἡ πίστις αὕτη εἶναι τόσο ἰσχυρὴ, ὥστε γιὰ τοὺς περισσότερους στοχαστὲς ἡ ἔννοια τῆς κοινότητος, τὴν ὁποία ἀναζητοῦν καὶ προσπαθοῦν νὰ θεμελιώσουν καὶ νὰ δικαιολογήσουν, συμπίπτει ὅχι μόνο μὲ τὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς κοινωνικότητος. Στὴ γαλλικὴ λέξις «société» αὐτὲς οἱ

δύο σημασίες συνεχῶς ἀλληλοεπικαλύπτονται. Τὸ ζητούμενον ἐν προκειμένῳ εἶναι μιὰ φιλοσοφία καὶ μιὰ ἐπιστήμη πού νὰ χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸ στοιχεῖο τῆς κοινωνικότητος. Ὅχι μόνο τὰ πολιτικὰ ἀλλὰ καὶ τὰ θεωρητικὰ, τὰ ἡθικὰ καὶ τὰ καλλιτεχνικὰ ἰδεώδη διαμορφώνονται ἀπὸ τὰ σαλόνια γιὰ τὰ σαλόνια. Στὴν ἐπιστήμην, ἡ κοινωνικὴ «καλλιέργεια» ἀνάγεται σὲ ὄργανον μέτρησις καὶ κριτήριον τῆς πραγματικῆς γνώσεως. Μόνον ὅ,τι μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ στὴν ἐκλεπτυσμένη γλῶσσά τῶν σαλονιῶν περνᾷ μὲ ἐπιτυχίαν τὴν τελικὴ δοκιμασίαν τῆς καθαρότητος καὶ τῆς σαφήνειας. Τὸν 17ο αἰῶνα ὁ Φοντενέλ, στίς Συζητήσεις γιὰ τὴν πολλαπλότητα τῶν κόσμων, προσπάθησε νὰ ὑποβάλῃ τὴ διδασκαλίαν τοῦ Καρτέσιου σὲ αὕτη τὴ δοκιμασίαν, ἐνῶ τὸν 18ο αἰῶνα ὁ Βολταῖρος ἐπιχείρησε τὸ ἴδιον μὲ τίς μαθηματικὰς ἀρχὰς τῆς νευτώνειας φιλοσοφίας τῆς φύσεως. Ἡ κίνησις αὕτη ἐξαπλώνεται καὶ στὴ Γερμανίαν, ὅπου τὸ λαμπρότερον δείγμα της εἶναι οἱ Ἐπιστολὲς σὲ μιὰ Γερμανίδα πριγκίπισσα τοῦ Ὁυερ (Lettres à une princesse d'Allemagne, 1768-1772). Ὁ Ντιντερό, συγκεφαλαιώνοντας ὅλες αὐτὰς τίς προσπάθειας, ἀντιλαμβάνεται καὶ διακηρύσσει τὸ αἶτημα γιὰ ἐκλαίκευσιν ὡς ἡθικὴ ἐπιταγή. Ὁ γνήσιος ἀνθρωπισμὸς χρειάζεται τὴν ἐκλαίκευσιν γιὰ νὰ πραγματοποιηθεῖ. «Πρέπει νὰ βιαστοῦμε νὰ ἐκλαϊκεύσουμε τὴν φιλοσοφίαν. Ἄν θέλουμε νὰ προπορεύονται οἱ φιλόσοφοι, ἄς πλησιάσουμε τὸ λαὸ ἀπὸ τὸ σημεῖον ὅπου βρίσκονται οἱ φιλόσοφοι. Θὰ ποῦν ἄραγε ὅτι ὑπάρχουν ἔργα πού ποτὲ δὲν θὰ γίνουν κατανοητὰ ἀπ' ὅλον τὸν κόσμον; Ἐ, ἂν τὸ ποῦν, τότε ἀπλῶς θὰ δείξουν ὅτι δὲν γνωρίζουν τί μπορούν νὰ πετύχουν ἡ καλὴ μέθοδος καὶ ἡ σταθερὴ ἔξις.»⁵⁰ Οἱ μαθηματικὲς ἐπιστήμες ἐπίσης σπεύδουν τώρα νὰ ἐπωφεληθοῦν ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς κοινωνικότητος τοῦ 18ου

50. «Hâtons nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. Diront-ils qu'il est des ouvrages qu'on ne mettra jamais à la portée de tout le monde? S'ils le disent, ils montreront seulement qu'ils ignorent ce que

αίωνα. Οί διαπρεπέστεροι εκπρόσωποι και αύτων τών επιστημών πιστεύουν πώς μόνο σέ αύτό τό πνεύμα ή έρευνά τους μπορεί νά ευδοκιμήσει και νά αποδώσει τούς τελειότερους καρπούς. 'Ο Ντ' Αλαμπέρ, στόν «Προκαταρκτικό λόγο» τής 'Εγκυκλοπαίδειας, τονίζει ότι τό πραγματικό και ουσιαστικό πλεονέκτημα του 18ου αιώνα έναντι τής προηγούμενης εποχής δέν είναι ότι υπάρχουν περισσότερες ιδιοφυΐες, περισσότερα πράγματι δημιουργικά πνεύματα. 'Η φύση παραμένει πάντα ή ίδια, όποτε όλες οί εποχές έχουν νά παρουσιάσουν μεγάλες ιδιοφυΐες. "Όμως τί μπορούν νά κάνουν αυτές οί ιδιοφυΐες, όταν ζοϋν σέ απομόνωση και μένουν μόνες μέ τή σκέψη τους; «Οί ιδέες πού αποκτᾶ κανείς μέσα από τό διάβασμα και τήν κοινωνία είναι τό σπέρμα για όλες σχεδόν τες ανάκαλύψεις. Είναι ένας άέρας πού τόν αναπνέουμε χωρίς νά τό σκεφτόμαστε και στόν όποιο χρωστούμε τή ζωή.»* Αύτά τά λόγια ίσως νά συνοψίζουν μέ τόν πλέον εύστοχο τρόπο τό αίσθημα ζωής και τό πνευματικό κλίμα τής 'Εγκυκλοπαίδειας. 'Η κοινωνία είναι ό ζωτικός άέρας πού μέσα του μπορούν νά άνθήσουν ή αληθινή επιστήμη, ή αληθινή φιλοσοφία και ή αληθινή τέχνη. Καί αύτή τήν ένωση κοινωνίας και γνώσης θέλει νά δημιουργήσει και νά εδραιώσει ή 'Εγκυκλοπαίδεια, ή όποία για πρώτη φορά συλλαμβάνει απολύτως συνειδητά τή γνώση ως κοινωνική λειτουργία και δηλώνει πώς ή ανάπτυξη τής γνώσης είναι έφικτή μόνο στή βάση μιᾶς εδραίας κοινωνικής οργάνωσης. "Όλες οί πολιτικές και ήθικες προσπάθειες επίσης οφείλουν νά εκκινούν από αύτή τή βάση, καθώς ή μόνη έλπίδα για αναγέννηση τής πολιτικής και ήθικης ζωής βρίσκεται μέσα σέ αύτή τήν ανάπτυξη και τή διάδοση του πνευματικού και κοινωνικού πολιτισμοϋ.

peuvent la bonne méthode et la longue habitude», Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, ένότ. 40, *Œuvres* (εκδ. Assézat), τόμ. 2ος, σελ. 38 κ.έ.

* «Les idées qu'on acquiert par la lecture et par la société sont le germe de presque toutes les découvertes. C'est un air que l'on respire sans y penser et auquel on doit la vie».

Ἀπ' αὐτό ἀκριβῶς τό σημείο ξεκινᾷ ή κριτική τοῦ Ρουσσώ και ή ριζική του ἀντίθεση, καθὼς αὐτὸς εἶναι πού τολμᾷ νά κόψει τὰ δεσμὰ πού θεωροῦνται ἀπ' ὅλους ἄρρηκτα. 'Η ένότητα ήθικῆς συνείδησης και γενικῆς πολιτιστικῆς συνείδησης, πού ἀφελῶς και καλῇ τῇ πίστει λαμβανόταν ὡς δεδομένη, εἶναι για τόν Ρουσσώ προβληματική και πέρα για πέρα ἀμφισβητήσιμη. Καί ἀπὸ τή στιγμή πού συλλαμβάνει και διατυπώνει μέ σαφήνεια τό πρόβλημά του, ή ἀπάντηση δέν μπορεί παρὰ νά εἶναι επίσης ξεκάθαρη. 'Η ἁρμονία μεταξύ τών ήθικῶν και τών θεωρητικῶν ιδανικῶν τής εποχῆς καταρρέει. 'Ο ἴδιος ὁ Ρουσσώ περιέγραψε πολὺ παραστατικά τή στιγμή πού ὁ ἴδιος βίωσε αὐτὴ τήν κατάρρευση. Συνέβη ὅταν, κατὰ τό διαγωνισμό τής Ἀκαδημίας τής Ντιζόν, ήρθε ἀντιμέτωπος μέ τό ἐρώτημα ἂν ή πρόοδος τής επιστήμης και τών τεχνῶν συνέβαλε στὸν ἐξευγενισμό τών ήθῶν. «"Αν ποτὲ κάτι ἔμοιασε μέ ξαφνική ἐμπνευση — γράφει στήν περίφημη ἐπιστολή του πρὸς τὸν Μαλζέρμπ — αὐτό ήταν ή συγκίνηση πού μέ κατέλαβε ὅταν διάβασα αὐτό τό ἐρώτημα. Μεμιᾶς ένιωσα νά μέ τυφλώνουν χιλιάδες φῶτα και έναν χείμαρρο ιδεῶν νά ὀρμᾷ πάνω μου μέ τέτοια δύναμη, πού μοῦ προκάλεσε ἀπερίγραπτη ἀναστάτωση.»⁵¹ Σὰν σέ ξαφνικὸ ὄραμα ὁ Ρουσσώ βλέπει τώρα τή φοβερή ἄβυσσο, πού οί σύγχρονοί του δέν μπορούσαν νά τή δοῦν και κινοῦνταν στήν ἄκρη τοῦ γκρεμοῦ χωρίς τήν παραμικρὴ ὑποψία για τό ἐπερχόμενο κακό. Τὸ βασίλειο τής βούλησης διαχωρίζεται ἀπὸ τό βασίλειο τής γνώσης· τόσο οί στόχοι ὅσο και οί μέθοδοί τους εἶναι διαφορετικοί. Σὲ ἀντίθεση μέ τήν εποχή του, ὁ Ρουσσώ δέν θεωρεῖ τὸν πολιτισμὸ τοῦ πνεύματος και τής κοινωνικότητας ὡς τὸν ἀνθὸ τοῦ αληθινοῦ ἀνθρωπισμοῦ ἀλλὰ ὡς τὴ μεγαλύτερη ἀπειλή του. Τὸ περιεχόμενο αὐτοῦ τοῦ πολιτισμοῦ, οί ἀπαρχές του και ή σημερινή του κατάσταση, ὅλα εἶναι για τόν Ρουσσώ ἀλάνθαστα τεκμήρια ὅτι αὐτὸς ὁ πολιτισμὸς στερεῖται κάθε γνήσιου ήθικοῦ κινήτρου, ὅτι δέν βασί-

51. Rousseau, 2η ἐπιστολή στὸν Μαλζέρμπ, 12 Ἰανουαρίου 1762.

ζεταί σε τίποτε άλλο παρά στην ενόρμηση για ισχύ και ιδιοκτησία, στη φιλοδοξία και τη φιλαρέσκεια. Ο κοινωνικός φιλόσοφος οφείλει σε αυτό το σημείο να γίνει και φιλόσοφος της ιστορίας: πρέπει να αναζητήσει τα μονοπάτια μέσα από τα όποια η κοινωνία κατέληξε στη σημερινή της μορφή, για να αποκαλύψει τις δυνάμεις οι οποίες την κινητοποίησαν και από τις οποίες εξακολουθεί να κυριαρχείται. Ωστόσο, και αυτό το μέρος της αποστολής του δεν το αντιλαμβάνεται ο Ρουσσώ με τη στενή ιστορική σημασία. Όταν αντιπαράθετει την κοινωνική κατάσταση στη φυσική κατάσταση και όταν περιγράφει τη μετάβαση από τη μία στην άλλη, αντιλαμβάνεται πλήρως ότι εδώ δεν πρόκειται απλώς για ένα ζήτημα ιστορικών δεδομένων, που θα μπορούσε να λυθεί με ιστορικά επιχειρήματα και στο πλαίσιο μιας ιστορικής παρουσίωσης. Τόσο στην περιγραφή της φυσικής κατάστασης όσο και σε αυτή του «κοινωνικού συμβολαίου» ή λέξη «εξέλιξη» δεν χρησιμοποιείται με την εμπειρική αλλά με τη λογική και μεθοδολογική της σημασία. Ο Ρουσσώ μας παρουσιάζει τη γένεση της αστικής κοινωνίας όχι με την έννοια μιας επίκτητης αφήγησης, αλλά με την έννοια εκείνου του «γενετικού όρισμού», που τον 17ο και τον 18ο αιώνα είναι η βασική μέθοδος της φιλοσοφίας του δικαίου και του κράτους.⁵² Σκοπός του είναι να περιγραφεί η διαδικασία της διαμόρφωσης της κοινωνίας, διότι μόνον έτσι μπορεί να αποκαλυφθεί το μυστικό της δομής της και διότι μόνο κατά τη δράση τους φανερώνονται οι δυνάμεις που συγκρατούν την κοινωνία στον πυρήνα της. Ήδη στον Λόγο περί ανισότητας ο Ρουσσώ εκφράστηκε με ακρίβεια γι' αυτή τη βασική του θέση περί μεθόδου. «Όποιος μιλά για τη «φυσική κατάσταση» — τονίζει στον πρόλογο κιόλας — μιλά για μια κατάσταση πραγμάτων που δεν υπάρχει πιά, που ίσως ποτέ δεν υπήρξε και μάλλον ποτέ δεν θα υπάρξει, την οποία παρά ταύτα

52. Βλ. παραπάνω, σελ. 398 κ.ε.

οφείλουμε να κατανοήσουμε καλά, προκειμένου να κρίνουμε όπως πρέπει την παρούσα κατάστασή μας. Η «φυσική κατάσταση», λοιπόν, δεν είναι για τον Ρουσσώ ένα απλό γεγονός, ένα αντικείμενο στοχασμού ή νοσταλγικού πόθου· ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί τη φυσική κατάσταση ως μέτρο και ως κανονιστική αρχή, ως λυδία λίθο προκειμένου να δείξει τι είναι στην παρούσα μορφή της κοινωνίας αλήθεια και τι ψευδαίσθηση, τι έσωτερικά δεσμευτικός νόμος και τι απλώς σύμβαση και αυθαιρεσία. Στόν καθρέφτη της φυσικής κατάστασης η κοινωνία και το κράτος της εποχής θα αντικρίσουν το αληθινό τους πρόσωπο· θα μάθουν να βλέπουν τον εαυτό τους και θα μάθουν να τον κρίνουν.

Αν η κρίση αυτή οδηγήσει στην άρνηση και την απόρριψη ολόκληρης της υπάρχουσας τάξης, αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει να υπάρχει καμία τάξη και ότι η ανθρωπότητα θα πρέπει να ριχτεί και πάλι στο αρχικό της χάος. Ο Ρουσσώ, ο οποίος με ένθουσιασμό διακήρυξε το «νόμο» και τη «γενική βούληση», ήταν μακριά από κάθε τέτοιο θεωρητικό ή πρακτικό αναρχισμό. Επιπλέον, ποτέ δεν κατέληξε σε ένα τέτοιο συμπέρασμα σχετικά με την επιστήμη και τις τέχνες. Αντιθέτως, είχε δηλώσει επανειλημμένα — αλλά δυστυχώς αυτή η δήλωση δεν έγινε πιστευτή και θεωρήθηκε απλή αυταπάτη — ότι ποτέ κατά την επίθεσή του εναντίον της τέχνης και της επιστήμης δεν σκέφτηκε να απορρίψει τελείως τη συμβολή τους στην οικοδόμηση της κοινωνίας. «Σε αυτά τα πρώτα γραπτά μου», λέει αναφορικά με τα δύο βραβευμένα κείμενά του, «έπρεπε να διαλύσω την ψευδαίσθηση που μας γεμίζει με άνοητο θαυμασμό για τα έργα της δυστυχίας μας, έπρεπε να διορθώσω εκείνη την εσφαλμένη εκτίμηση που μας οδήγησε να επιδιώκουμε τιμές σε επίζητεια ταλέντα και να περιφρονούμε τις ευεργετικές αρετές. Όμως η ανθρωπότητα δεν γυρίζει πίσω, και δεν μπορεί ποτέ κανείς να επιστρέψει στην κατάσταση της αθωότητας και της ισότητας, απλά και την έχει εγκαταλείψει. Ο συγγραφέας αυτών των κειμένων συχνά έχει κατηγορηθεί ότι επιδιώκει να καταστρέ-

ἐπιστήμη
τέχνες ↓↓

ψει τις ἐπιστήμες, νὰ ἀφανίσαι τις τέχνες καὶ νὰ βυθίσαι τὴν ἀνθρω-
πότητα ξανὰ στὴ βαρβαρότητα. Ἀντιθέτως, ὁ ἴδιος πάντα ἐπέμενε
στὴ διατήρηση τῶν ὑφιστάμενων θεσμῶν, δηλώνοντας ὅτι ἡ κα-
ταστροφή τους θὰ ἐπέτρεπε στὰ ἠθικὰ ἐλαττώματα νὰ ἐπιβιώσουν
καὶ ἀπλῶς θὰ ἀφάνιζε τὰ μέσα γιὰ τὸν κατευνασμό τους· στὴ θέση
τῆς διαφθορᾶς θὰ τοποθετοῦσε τὴν ἀχαλίνωτη βία».⁵³ Αὐτὴ τὴν
ἀσυδοσία, πὺν εἶναι τὸ ἀντίθετο καὶ ὁ ἄμεσος ἀντικατοπτρισμός
τῆς γνήσιας ἐλευθερίας, μποροῦμε νὰ τὴν ἀποφύγουμε, σύμφωνα με
τὸν Ρουσσώ, μόνον ἂν ἡ παρούσα τάξη — πὺν ἔχει ἀποδειχθεῖ
ἀπατηλὴ καὶ αὐθαίρετη — καταργηθεῖ, ἂν ὁλόκληρο τὸ παλαιὸ
πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ οἰκοδόμημα γκρεμιστεῖ, καὶ στὴ θέση του
ἀνεγερθεῖ μιὰ πιὸ στέρεη κατασκευὴ πάνω σὲ πραγματικὰ ἀσφαλὴ
καὶ ἐδραία βάση. Στόχος τοῦ Κοινωνικοῦ συμβολαίου εἶναι αὐτὴ ἡ
ἀνακατασκευὴ. Ὁ Ρουσσώ θέλει νὰ μεταμορφώσει τὸ ὑπάρχον
κράτος, πὺν δὲν ἀποτελεῖ παρὰ προσωρινὴ λύση, σὲ ἔλλογο κράτος·
θέλει νὰ μετατρέψει τὴν κοινωνία, πὺν μέχρι τότε ἦταν ἔργο τῆς
τυφλῆς ἀναγκαιότητος, σὲ ἔργο τῆς ἐλευθερίας. Ἡ μετάβαση τοῦ
ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ φυσικὴ στὴν κοινωνικὴ κατάσταση, ὅπως ἐπι-
χείρησε ὁ Ρουσσώ νὰ δείξει στὸν Λόγο περὶ ἀνισότητος, δὲν ὀφεί-
λεται σὲ μιὰ πρωτογενὴ ἠθικὴ ροπή· ἀλλὰ καὶ ἡ παραμονὴ του σὲ
αὐτὴ τὴν κοινωνικὴ κατάσταση δὲν ὀφείλεται σὲ γνήσιες ἠθικὲς
δυνάμεις, δὲν ὀφείλεται στὴν καθαρὴ βούληση καὶ στὴ σαφὴ ἐπί-
γνωση. Ἡ ἀδυσώπητη μοίρα, οἱ ἀντιξοότητες τῆς ἐξωτερικῆς
φύσεως καὶ ἡ δύναμη τῶν προσωπικῶν συναισθημάτων καὶ παθῶν
μᾶλλον ἀνάγκασαν τὸν ἄνθρωπο νὰ ξεπέσει στὴν κοινωνία, παρὰ
τὸν ἔκαναν νὰ τὴν ἐπιλέξει καὶ νὰ τὴ διαμορφώσει ἐλεύθερα. Αὐτὴ
τὴν πορεία πρὸς τὴν ἑκπτώση ἐπιβάλλεται νὰ σταματήσουμε καὶ
νὰ ἀκυρώσουμε. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ γυρίσει στὴν ἀρχικὴ του
κατάσταση καὶ στὴν ἀρχικὴ του φύση, ὅχι γιὰ νὰ παραμείνει ἐκεῖ,
ἀλλὰ γιὰ νὰ διανύσει ἄλλή μιὰ φορὰ τὸ δρόμο ξεκινώντας ἀπὸ αὐτὴ

53. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 3ος διάλογος.

τὴν ἀφετηρία. Καὶ αὐτὴ τὴ φορὰ δὲν θὰ εἶναι ἔρμαιο τῶν ἐνορμήσε-
ων του, ἀλλὰ θὰ ἐπιλέγει καὶ θὰ ἀποφασίζει ὁ ἴδιος· ὁ ἴδιος θὰ
κρατᾷ τὸ τιμὸν καὶ θὰ καθορίζει τὴν πορεία καὶ τὸν προορισμό. Ὁ
ἄνθρωπος πρέπει νὰ γνωρίζει πὺν πηγαίνει, γιὰτὶ μόνον ἂν ἔχει
αὐτὴ τὴ γνώση θὰ μπορέσει νὰ συμβάλει στὴν ἐπικράτηση καὶ τὴν
πραγματοποίηση τῆς ιδέας τοῦ δικαίου. Ὅπως βλέπουμε, πρόκει-
ται γιὰ ἓνα καθ' ὅλα ὀρθολογικὸ αἶτημα, μόνον πὺν τώρα ὁ ἠθικὸς
ὀρθολογισμὸς κρατᾷ τὰ ἡνία καὶ ὑπερέχει ἐναντὶ τοῦ καθαρὰ θεω-
ρητικοῦ ὀρθολογισμοῦ. Ἐφόσον αὐτὴ ἡ ὑπεροχή, αὐτὴ ἡ ἱεραρχία
τῶν δυνάμεων ἔχει ἐδραιωθεῖ, τίποτα δὲν μᾶς ἐμποδίζει νὰ ἀπο-
δώσουμε καὶ νὰ ἐξασφαλίσουμε στὴ γνώση τὰ σχετικὰ της δικαιώ-
ματα. Ὁ Ρουσσώ, ἀπὸ τὸ Κοινωνικὸ συμβόλαιο καὶ ἔπειτα, ὑπο-
στηρίζει ἀταλάντευτα τὴ θέση ὅτι ἡ γνώση δὲν ἐνέχει κινδύνους
ἐφόσον δὲν ὑψώνεται πάνω ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ δὲν ἀποκόπτεται ἀπὸ
αὐτὴ, ἀλλὰ ὑπηρετεῖ τὴν τάξη τῆς ἰδίας τῆς ζωῆς. Ἡ γνώση δὲν
ἐπιτρέπεται νὰ ἀξιώνει γιὰ τὸν ἑαυτὸ της τὸ ἀπόλυτο πρωτεῖο,
διότι στὸ βασίλειο τῶν πνευματικῶν ἀξιών αὐτὸ τὸ προνόμιο ἀνή-
κει στὴν ἠθικὴ βούληση. Ἐτοί θὰ πρέπει καὶ στὴν τάξη τῆς ἀν-
θρώπινης κοινότητος ἡ ἀσφαλὴς καὶ σαφὴς διαμόρφωση τοῦ κό-
σμου τῆς βούλησης νὰ προηγηθεῖ τῆς κατασκευῆς τοῦ κόσμου τῆς
γνώσεως. Προτοῦ ὁ ἄνθρωπος ἀναζητῇ τοὺς νόμους τῶν ἐξωτε-
ρικῶν πραγμάτων, θὰ πρέπει νὰ ἔχει βρεῖ τὸν σταθερὸ νόμο μέσα
του. Ὅταν αὐτὸ τὸ πρωταρχικὸ καὶ ἄκρως ἐπεῖγον πρόβλημα θὰ
ἔχει λυθεῖ, ὅταν τὸ πνεῦμα θὰ ἔχει φτάσει τὴν ἀληθινὴ ἐλευθερία
μέσα στὴν ὀργάνωση τοῦ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ τοῦ κόσμου,
τότε θὰ μπορεῖ νὰ ἀφοσιωθεῖ ἐλεύθερα στὴν ἔρευνα. Ἰπὸ αὐτὲς τις
συνθήκες, ἡ γνώση δὲν θὰ ξαναεῖναι μιὰ ἀπλή (πνευματώδης λε-
πτολογία), δὲν θὰ κάνει τοὺς ἀνθρώπους μαλθακοὺς καὶ ὀκνηροὺς.
Αὐτὸ πὺν ὥθησε τὴ γνώση πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση, με ἀποτε-
λεσμα νὰ καταλήξει νὰ εἶναι μόνον μιὰ διανοητικὴ ἐκλέπτυνση, ἓνα
εἶδος πνευματικῆς πολυτέλειας, εἶναι ἡ ἐσφαλμένη ἠθικὴ τάξη τῶν
πραγμάτων. Μόλις ὁμως ξεπεραστεῖ αὐτὸ τὸ ἐμπόδιο, ἡ γνώση θὰ

⊙

χρῆσις καὶ
κοινωνία

⊙
ἐκτελεσμός

ἐπιστρέψει στὸν σωστὸ δρόμο. Ἡ πνευματικὴ ἐλευθερία δὲν ὠφελεῖ τὸν ἄνθρωπο σὲ τίποτα, ἂν δὲν ἔχει ἡθικὴ ἐλευθερία· αὐτὴ ὅμως δὲν ἐπιτυγχάνεται χωρὶς ριζικὴ ἀναμόρφωση τῆς κοινωνικῆς τάξης, ἥ ὁποία θὰ ἐξαλείψει κάθε αὐθαιρεσία καὶ θὰ ὁδηγήσει στὴ νίκη τὴν ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ νόμου.

Ἔτσι, ἀκριβῶς μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀντίθεση καὶ μέσα ἀπὸ τὸν παθιασμένο ἀγῶνα τοῦ Ρουσσώ ἐνάντια στὴν ἐποχὴ του, μᾶς φανερώνεται κάτω ἀπὸ νέο φῶς ἡ ἐσωτερικὴ ἐνότητα αὐτῆς τῆς ἐποχῆς. Διότι ἀκόμα καὶ ὅταν ὁ Ρουσσώ μάχεται καὶ ξεπερνᾷ τὸν Διαφωτισμό, δὲν παύει νὰ εἶναι γνήσιο τέκνο του. Οὔτε τὸ εὐαγγέλιο τοῦ συναισθηματοῦ ποὺ διακηρύσσει δὲν ἔρχεται σὲ ἀντίφαση μὲ τὸν Διαφωτισμό, καθὼς δὲν βασιίζεται σὲ ἀπλῶς συγκινησιακοὺς παράγοντες ἀλλὰ σὲ γνήσιες θεωρητικὲς καὶ ἡθικὲς πεποιθήσεις. Αὐτὸ ποὺ ἀναδύεται μέσα ἀπὸ τὸν «συναισθηματισμό» τοῦ Ρουσσώ δὲν εἶναι ἀπλὴ «αἰσθαντικότης» ἀλλὰ μιὰ ἡθικὴ δύναμη καὶ μιὰ νέα ἡθικὴ βούληση. Χάρη σὲ αὐτὴ τὴ βασικὴ τάση, ἡ «συναισθηματικότης» του μπόρεσε νὰ ἀγγίξει καὶ νὰ γοητεύσει πνεύματα ἐντελῶς διαφορετικῆς κοπῆς — ὅπως συνέβη λόγου χάρι στὴ Γερμανία μὲ τοὺς ὁλωσδιόλου μὴ συναισθηματικοὺς στοχαστὲς Λέσσιγκ καὶ Κάντ. Ἡ δύναμη τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ ἡ συστηματικὴ πληρότητα τῆς κοσμοθεώρησής του ἴσως νὰ μὴν ἀποδεικνύονται πουθενά ἄλλοῦ τόσο περίτρανα ὅσο στὸ ὅτι μπόρεσε νὰ ἀντισταθεῖ σὲ αὐτὸν τὸν πλέον ἐπικίνδυνον ἐχθρό του καὶ νὰ διαφυλάξει τὸ θησαυρὸ ποὺ πράγματι ἦταν δικός του. Ὁ Ρουσσώ δὲν ἀνέτρεψε τὸν κόσμον τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἀπλῶς μετέθεσε τὸ κέντρο βάρους του. Καὶ μὲ αὐτὸ τὸ ἐπίτευγμα ὁ Ρουσσώ, ὅσο κανένας ἄλλος στοχαστὴς τοῦ 18ου αἰῶνα, προετοίμασε τὸ δρόμο γιὰ τὸν Κάντ. Ὁ Κάντ μπόρεσε νὰ στηριχθεῖ στὸν Ρουσσώ γιὰ νὰ κατασκευάσει τὸν δικό του κόσμον ἰδεῶν· ἕναν κόσμον ποῦ, ἂν καὶ ἀποτελεῖ τὴν ὑπέρβαση τοῦ Διαφωτισμοῦ, τὸν δοξάζει καὶ τὸν δικαιώνει βαθύτατα.

ΤΑ ΘΕΜΕΛΙΩΔΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ

1. Ἡ «ἐποχὴ τῆς κριτικῆς»

Ο 18ος ΑΙΩΝΑΣ θέλει νὰ αὐτοαποκαλεῖται ὁ «αἰώνας τῆς φιλοσοφίας», ἐξίσου ὅμως θέλει νὰ ὀνομάζεται «ὁ αἰώνας τῆς κριτικῆς». Οἱ δύο αὐτὲς ὀνομασίες εἶναι ἀπλῶς δύο διαφορετικὲς ἐκφράσεις γιὰ τὴν ἴδια κατάσταση πραγμάτων· δηλώνουν ἀπὸ διαφορετικὲς πλευρὲς τὴν ἴδια βασικὴ πνευματικὴ δύναμη τὴν ὁποία ἡ ἐποχὴ νιώθει νὰ πάλλεται μέσα της καὶ στὴν ὁποία ὀφείλει τὴν πραγματικὰ καθοριστικὴ ἐμπνευση τῆς σκέψης της. Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι σὲ ὅλα τὰ ἐξέχοντα πνεύματα τοῦ 18ου αἰῶνα συναντᾶμε τὴν ἐσωτερικὴ συνένωση τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς λογοτεχνικῆς-αἰσθητικῆς κριτικῆς, καὶ αὐτὸ διότι τὰ προβλήματα τῶν δύο αὐτῶν πεδίων σκέψης συνδέονται μὲ ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα. Ἀνάγκη ὑπῆρχε στενὴ σχέση ἀνάμεσα στὰ βασικὰ προβλήματα τῆς συστηματικῆς φιλοσοφίας καὶ τὰ βασικὰ προβλήματα τῆς λογοτεχνικῆς κριτικῆς, καὶ ἀπὸ τὴν ἀναβίωση τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Ἀναγέννησης — ποῦ θέλει νὰ εἶναι μιὰ ἀναγέννηση «τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιστημῶν» —, αὐτὴ ἡ σχέση ἐξελίσσεται σὲ μιὰ ἄμεση καὶ ζωντανὴ ἀλληλεπίδραση, ὅπου καὶ οἱ δύο πλευρὲς ἐμπλέκονται σ' ἓνα συνεχὲς δοῦναι καὶ λαβεῖν. Ἀλλὰ ἡ ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ κάνει ἐδῶ ἓνα βῆμα παραπάνω, καθὼς ἀντιλαμβάνεται αὐτὴ τὴν ὑπάρχουσα κοινότητα καὶ μὲ μιὰν ἄλλη, σαφῶς αὐστηρότερη σημασία: Τὴν ἀντιλαμβάνεται ὅχι μόνον μὲ τὴν αἰτιώδη ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν πρωτογενὴ καὶ οὐσιαστικὴ τῆς σημασία. Ἡ ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ δὲν πιστεύει μόνον ὅτι ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ κριτικὴ συσχετίζονται καὶ ἐναρμονίζονται ὡς πρὸς τὰ ἔμμεσα ἀ-