



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΜΑΘΗΜΑ 110369 (ΧΕ)

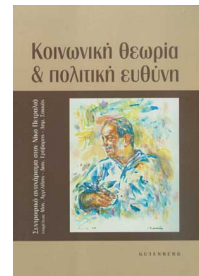
ΦΑΚΕΛΛΟΣ

ΑΘΗΝΑ 2015

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

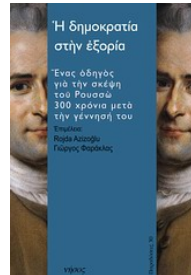
- Γιώργος Φαράκλας, «Η άπορία τοῦ ἀπόρου. Για τὴν ἀλλαγὴ στὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς οἰκονομίας» 3

Δημοσιεύθηκε στὸν συλλογικὸ τόμο Μ. Ἀγγελίδης-Δ. Γράβαρης-Δ. Σακκάς (ἐπ.), *Κοινωνικὴ θεωρία καὶ πολιτικὴ εὐθύνη. Συντροφικὸ ἀντιχάρισμα στὸν Ν. Πετραλιᾶ*, Gutenberg, Ἀθήνα 2008, σ. 683-696.



- Γιώργος Φαράκλας, «Ἡ πολιτικὴ ἀπονομιμοποίηση τῆς φύσης στὸν Ρουσσώ» 17

Δημοσιεύθηκε στὸν συλλογικὸ τόμο Rojda Ažizoglu-Γ.Φ. (ἐπ.), *Ἡ δημοκρατία στὴν ἐξορία. Ἐνας ὁδηγὸς γιὰ τὴν σκέψη τοῦ Ρουσσώ 300 χρόνια μετὰ τὴν γέννησή του*, Νῆσος, Ἀθήνα 2012, σ. 255-286.



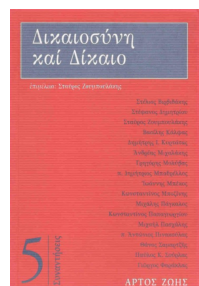
- Γιώργος Φαράκλας, «Ὁ φθόνος καὶ τὰ παράσιτα» 33

Δημοσιεύθηκε στὸ περιοδικὸ *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 127, Ὀκτώβριος-Δεκέμβριος 2014, σσ. 15-24.



- Γιώργος Φαράκλας, «Ἡ δικαιοσύνη ὡς ὄρος ἄσκησης τῆς ἐλεύθερης βούλησης» 48

Δημοσιεύθηκε στὸν συλλογικὸ τόμο Σταῦρος Ζουμπούλακης (ἐπ.), *Δικαιοσύνη καὶ δίκαιο*, Ἄρτος ζωῆς, Ἀθήνα 2015, σ. 269-294.



Μ. ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ – Δ. ΓΡΑΒΑΡΗΣ – Δ. ΣΑΚΚΑΣ
ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ
ΚΑΙ
ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΥΘΥΝΗ

*Συντροφικό αντιχάρισμα
στον Νίκο Πετραλιά*

GUTENBERG – ΑΘΗΝΑ 2008

Ἡ ἀπορία τοῦ ἀπόρου

Γιὰ τὴν ἀλλαγὴ στὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς οἰκονομίας

Γιώργος Φαράκλας¹

Οἱ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΕΣ Εἶναι ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ, ΑΛΛΑ ΑΥΤΗ ΤΙΣ ΥΠΟ-
τάσσει στὸν ἑαυτό της, κι ἔτσι καὶ δὲν ἔχει πάντα οἰκογενειακὸ πρότυπο,
δὲν εἶναι πάντα πατριαρχική, ὅπως εἶναι κατὰ παράδοση οἱ οἰκογένειες.
Ὅταν κυριαρχοῦσε ὁ οἶκος ὡς πολιτικὸ πρότυπο, οἰκονομία ἦταν ἡ διαχείρι-
ση τῶν πόρων τοῦ οἴκου. Τὸ οἰκονομικὸ καὶ τὸ πολιτικὸ δὲν διακρίνονταν
ὡς σήμερα. Οἱ νεώτεροι εἶπαν *πολιτικὴ οἰκονομία* μιὰ οἰκονομία σὲ πολι-
τευτικὴ κλίμακα. Γιὰ τοὺς ἀρχαίους μιὰ τέτοια ὑπαγωγή ἦταν ἀδιανόητη
λόγω ἄλλης διάρθρωσης τοῦ πεδίου. Ἡ ἀλλαγὴ στὴν ὀριοθέτηση οἰκονομίας
καὶ πολιτικῆς ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα στὴν νεώτερη ἐποχὴ δικαιολογεῖται ἐννοιολο-
γικὰ, πιστεύω, γιατί ὅταν, ὅπως οἱ ἀρχαῖοι, σκέφτεσαι μὲ μόνους ὄρους
τὸν οἶκο καὶ τὴν πόλιν, ἔρχεσαι ἀντιμέτωπος μὲ τὴν ἀπορία τοῦ ἀπόρου: Ὁ
πόλις δὲν μπορεῖ νὰ ἐνταχθεῖ στὴν πόλιν, γιατί δὲν εἶναι οἰκονομικὰ ἀνε-
ξάρτητος, ἀλλὰ δὲν ἀνήκει στὸν οἶκο κάποιου, ὅπως εἶναι ὁ οἰκονομικὰ
ἐξαρτημένος, ἥτοι δὲν εἶναι δοῦλος.

Βέβαια, ὑπάρχει πρόβλημα. Στὸν βαθμὸ ποῦ ὁ οἰκονομικὰ ἐξαρτημένος
μπορεῖ νὰ ἐκβιασθεῖ ἀπὸ τὸ ἀφεντικὸ του, δὲν εἶναι πολιτικὰ ἀδέσμευτος.
Αὐτὸ θεραπεύεται μὲ δύο τρόπους, εἴτε τοῦ ἀφαιρεῖς τὴν ἐλευθερία, τὸν
βγάξεις ἀπὸ τὴν πόλιν καὶ τὸν βάζεις σ' ἕναν οἶκο (ἢ τὸν κάνεις δημόσιο
δοῦλο, πράγμα ποῦ εἶναι περίπου τὸ ἴδιο, μὲ τὴν πόλιν νὰ ἐπέχει θέση
οἴκου), εἴτε τὸν βγάξεις ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν φτώχεια. Τὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο
οἶκος-πόλις τῶν ἀρχαίων εὐνοεῖ δομικὰ τὴν πρώτη λύση, ὅπως θέλω νὰ δεί-
ξω ἐνῶ τὸ πλαίσιο οἶκος-κοινωνία-πόλις τῶν νεωτέρων (δὲς τὸ τρίτο μέρος
τῆς *Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου* τοῦ Ἐγγελοῦ) εὐνοεῖ μᾶλλον τὴν δεύτερη.

1. Ἀναπληρωτὴς καθηγητὴς στὸ τμῆμα Πολιτικῆς Ἐπιστήμης καὶ Ἱστορίας τοῦ Παντείου
Ἑπισημίου.

“Οποιος θέλει, όπως ή Άρεντ, νά βγάλει τὰ οικονομικά αίτήματα – δηλαδή εν τέλει τήν αξίωση τών άπόρων ν’ άπαλλαγούν άπό τήν φτώχεια – έκτός πολιτικής, προσφεύγει στους άρχαίους.² Μοιραία, γιατί αυτοί άνίχνευσαν τούς δύο δυνατούς τρόπους άποφυγής αυτής τής αντίφασης: τόν έξοβελισμό τού ένός σκέλους άπό τήν αντίθεση οίκος-πόλις (συγκεκριμένα τής πόλεως), τήν άποσύνδεση τών δύο σκελών της. ‘Ο Πλάτων, θά τó δούμε, έκτείνει τόν οίκο στην πόλιν, καταργεί τήν πολιτική, ό Άριστοτέλης σώζει τήν πολιτική χωρίζοντάς τήν άπό τήν τότε ύπαγόμενη στην οικόγένεια οικονομία. Τό πρόβλημα είναι ότι στις δύο περιπτώσεις άφαιρείται ή ιδιότητα τού πολίτη άπό τόν φτωχό, κάτι με τó όποίο δέν συμφωνεί ή Άρεντ.

‘Η άπορία τού άπόρου, όπως προτείνω λοιπόν νά όνομασθεί ή αντίφαση μεταξύ οικονομικής εξάρτησης και πολιτικής ανεξαρτησίας, ύπονομεύει άπό μέσα τó άρχαίο πλαίσιο, ιδίως τόν άριστοτελικό χωρισμό οίκου και πόλεως, αλλά και τόν χωρισμό πολιτικής και οικονομίας στό νεώτερο πλαίσιο, πού στην πραγματικότητα άνθίσταται εκ συστάσεως σέ μιá τέτοια άποσύνδεση.

Στόν βαθμό πού ή ένσταση αυτή φανεί ότι εύσταθεί, θά πρέπει ν’ άποκατασταθεί και ή Γαλλική Έπανάσταση εναντι τής Άμερικανικής. ‘Η δεύτερη δέν όδηγήθηκε στην τυραννία, έπειδή, λέει ή Άρεντ, δέν ύπήρχε, λόγω ειδικών συνθηκών, θέμα μαζικής φτώχειας στις ΗΠΑ, ένώ στην Γαλλία και τήν Ρωσία ύπήρχε.³ Όμως ή άπορία τού άπόρου άποτελεί πρόβλημα παντού, μέχρι και στις ΗΠΑ, ιδίως άπ’ όταν οι δοϋλοι έλευθερώθηκαν κι εκεί, και έγιναν – άκριβώς – άποροι πολίτες.

‘Η θυσία τής οικόγένειας ύπέρ τής πολιτείας

‘Η σχέση οικόγένειας και πολιτείας είναι τó μεγάλο θέμα τής πολιτικής σκέψης στους άρχαίους. Τό ζήτημα, όπως εκφράζεται στόν Άριστοτέλη, είναι ότι ή πόλις άπαρτίζεται άπό οίκους, αλλά προσέχει αυτών.⁴ ‘Ο οίκος είναι όρος ύπαρξης τής πόλεως, αλλά τó κοινό συμφέρον συνέχει τά έπιμέρους. Τό ιδιαίτερο συμφέρον τής οικόγένειας είναι μεν ισχυρότερο κίνητρο άπό τó κοινό, λέει ό Άριστοτέλης κατά τού Πλάτωνα πού καταργεί ιδιοκτησία και έπιμέρους οικόγένειες στους άρχοντες, αλλά δέν παύει τó κοινό νά είναι άνώτερο. Γενικά δέν αλλάζει τήν ιεράρχηση τών πλατωνικών έννοιών, αλλά θεωρεί ότι οι κατώτερες δίνουν ύπόσταση στις άνώτερες.

‘Η Άντιγόνη, βάσει τής όποίας διερευνά ό Έγγελος στην *Φαινομενολογία*

2. H. ARENDT, *The Human Condition*, UCP, Σικάγο 1958· μτφ. ‘Η ανθρώπινη κατάσταση, Γνώση, Άθήνα 1986. Πρβλ. τήν κριτική τής Π. ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΥ (*Μεθοδολογικά προβλήματα στην πολιτική φιλοσοφία τής Χάνα Άρεντ*, διδ. διατρ., Πάντειο, Άθήνα 2006).

3. Βλ. H. ARENDT, *On Revolution*, 1963, Penguin, Λονδίνο 1973.

4. *Πολιτικά*, 1252 a 5-6· 1252 b 28-30.

τοῦ νοῦ τὴν κεντρικὴ γιὰ τὴν ἀρχαία πόλιν ἀντίθεση οἴκου καὶ πόλεως, εἶναι ἀποκαλυπτική: Ἡ Ἀντιγόνη εἶναι ὁ οἶκος ποὺ ἀδιαφορεῖ ἂν ὁ ἕνας ἀδελφὸς πρόδωκε τὴν πόλιν, ὁ Κρέων εἶναι ἡ πόλις, ποὺ θυσιάζει τοὺς ἰδιωτικοὺς δεσμούς στὸ κοινὸ καλόν.⁵ Ἡ ἴδια σύγκρουση ἐκφράζεται ἀπὸ τὴν ἰδρυτικὴ ἀδελφοκτονία τῆς Ρώμης.⁶ Ἀντίστοιχα, ὁ Βροῦτος ὁ πρεσβύτερος εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν πολιτικὸς ἥρωας τῆς Ρώμης –καὶ τοῦ ἀναγνώστη τοῦ Τίτου Λίβιου Μακιαβέλλι–,⁷ ἐπειδὴ, γιὰ νὰ ἰδρῦσει τὸ ἐλεύθερο πολίτευμα, γιὰ τὸ κοινὸ καλόν, θυσιάσει τὸ πολυτιμότερο ἰδιαίτερο ἀγαθόν, τὰ παιδιὰ του.⁸ Ἡ πόλις ἰδρύεται καταλύοντας τὴν συγγένεια. Προϋποθέτει καὶ οἰκογένειες καὶ τὴν ἄρση τῶν οἰκογενειακῶν ἀξιώσεων, τὴν ἄρση τῆς προϋπόθεσής της αὐτῆς.

Πράγματι, ἐνῶ ἡ πολιτεία εἶναι κάτι νόμῳ, συμβατικόν, καὶ ἄρα προϋποθέτει τὸ φύσει, τὸ φυσικὸ φαινόμενο, τὴν οἰκογένεια, θεωροῦμε ὅτι τὸ φύσει δὲν δικαιούται νὰ ἐγείρει ἀξιώσεις στὸ νόμῳ, λ.χ. ὅτι ἡ φυσικὴ διαφορὰ δὲν πρέπει νὰ μεταφράζεται σὲ πολιτικὴ ἀνισότητα. Ὅμως μιὰ τέτοια ἐρμηνεία δὲν εἶναι ἀρχαία, κι ἄς λέει ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι ἡ πόλις ἐπιβάλλεται στὸν οἶκο ποὺ εἶναι ὄρος τῆς, κι ἄς ξέρουν οἱ ἀρχαῖοι ὅτι ἡ πόλις ἰδρύεται ἐνάντια στὸν οἶκο, καὶ παρ' ὅλο ποὺ ὑπῆρχαν ἐχθροὶ τῆς θεωρίας περὶ φύσει δουλείας ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη (καὶ μετὰ στοὺς στωικούς). Καμμία, ὁσοδήποτε «φυσικὴ» διαφορὰ δὲν μεταφράζεται νομίμως σὲ πολιτικὴ ἀνισότητα ὅταν ὑπάρχουν ἔννοιες ὅπως ἀτομικὸ δικαίωμα, ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ πλάθονται μόνον ἂν, μεταξὺ οἴκου καὶ πόλεως, μεσολαβεῖ ἡ κοινωνία ἀτόμων ἢ φιλῶν ἀνθρώπων, ὅπως στὸν Ἐγέλο.⁹ Ἡ λύση τοῦ Πλάτωνα, ἡ πόλις σὰν ἕνας οἶκος, γιὰ μᾶς εἶναι ἀντίθετη στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀτόμου.¹⁰ Ἡ λύση τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ χωρίζει τὰ δύο, γιὰ μᾶς εἶναι ξένη στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου.

Ἀπὸ τοὺς ἄνιστους ὁμοίους στοὺς ἴσους ἀνόμοιους

Ἡ ἀντιπαράθεση οἴκου-πόλεως, ποὺ χαρακτηρίζει τὸ ἀρχαῖο ἐννοιολογικὸ πλαίσιο, μπορεῖ ν' ἀνακατασκευασθεῖ βάσει τῶν ἐννοιῶν ὁμοιότητας καὶ ἰσότητας. Ὁ οἶκος εἶναι ἱεραρχημένο σύνολο συγγενῶν, *ἀνιστων ὁμοίων*. Ἡ πόλις εἶναι ἕνα σύνολο ἴσων ἀνομοίων¹¹ οἱ ἐλεύθεροι εἶναι ἴσοι, ὄχι συγγενεῖς,

5. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, VI, A, a.

6. Τίτος Λίβιος, 1, 6

7. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, βιβ. I, κεφ. 16-18 (*Il Principe e altre opere politiche*, Garzanti, Μιλάνο 1976, ἰδ. σ. 152, βλ. κ. σσ. 156, 159).

8. Τίτος Λίβιος, 2, 5.

9. Βλ. *Philosophie des Rechts*, § 182 προσθ., *Werke*, ὅπ.π., τ. 7, σ. 339.

10. Ὅπως λέει σωστὰ ὁ Ἐγέλος, *Werke*, ὅπ.π., τ. 19, σ. 124.

11. Αὐτὴ ἡ τυποποίηση εἶναι παρμένη ἀπὸ τὶς ἀδημοσίευτες παραδόσεις τοῦ Pierre OSMO «Le propre, la propriété, l'appropriation chez Aristote» (Πανεπιστήμιο Paris X-Nanterre, 1981-1982).

και ἐξαρτῶνται ὁ ἓνας ἀπ' τὸν ἄλλο μέσῳ διαφορῶν, λόγῳ καταμερισμοῦ τῆς ἐργασίας.¹² Στὸν οἶκο εἴμαστε ἄνισοι καθὼς ὅμοιοι (ὕπακούω μόνο στὸν δικό μου πατέρα), στὴν πόλιν εἴμαστε ἀνόμοιοι καθὼς ἴσοι, διαφοροποιούμεστε γιὰ νὰ συμβιώνουμε. Ἀπὸ τὴν μήτρα αὐτὴ παράγονται οἱ λύσεις τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἑγελου καὶ τοῦ Μάρξ.

Ἡ σκέψη τοῦ Πλάτωνα, σκέψη τῆς ὁμοιότητας καὶ συγγένειας,¹³ εἶναι σκέψη τοῦ οἴκου. Δι' αὐτοῦ τοῦ προτύπου ἀντιδρᾶ στὴν διάλυση τῆς παλαιᾶς κοινότητας, ὅπως λένε Ἑγελος καὶ Ντόντς.¹⁴ Αἶρει τοὺς οἴκους μεταξὺ φυλάκων διότι τοὺς κάμνει ἓναν οἶκο, λένε Ἑγελος¹⁵ καὶ Ἄρεντ.¹⁶ Τὸ οἰκιακὸ πρότυπο μεταβάλλει κάθε διαφορὰ σὲ ἀνισότητα. Ἡ πλατωνικὴ πολιτεία εἶναι ἓνα σύνολο ἄνισων ὁμοίων.

Αὐτὴ τὴν μεταβολὴ ἀρνεῖται ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνοντας τὴν πόλιν ἀπὸ τὸν οἶκο. Ὅρίζει τοὺς πολίτες ὡς ἴσους καὶ διακρίνει τὴν πολιτικὴ ἀπὸ τὴν πατρικὴ ἐξουσία ἐνάντια στὸν Πλάτωνα. Δίνει τὸν κλασικὸ ὄρισμὸ τῆς πολιτικῆς ἰσότητας, ὅταν λέει ὅτι ὁ πολίτης ἄλλοτε ἄρχεται καὶ ἄλλοτε ἄρχει.¹⁷ Στὴν πόλιν ἡ ἐναλλαγὴ ἴσων, στὸν οἶκο ἡ διαδοχὴ ὁμοίων. Κι ὅμως, τὸ ἀντιπολιτικὸ πρότυπο μεταβολῆς τῆς διαφορᾶς σὲ ἀνισότητα ἰσχύει κι ἐδῶ· ὅπως ὁ Πλάτων, θέλει οἱ οἰκονομικὰ ἐξαρτημένοι νὰ μὴν εἶναι πολίτες, μεταφράζει τὸν καταμερισμὸ τῆς ἐργασίας σὲ διαφορὰ ἐξουσίας, «λυπᾶται τοῦ οἱ ἐργάτες, οἱ ἔμποροι, οἱ ἀγρότες εἶναι ἐλεύθεροι πολίτες, στὴν ἰδανικὴ πολιτεία τοῦ ὑπάρχει θέση μόνο γιὰ δούλους ἐργάτες».¹⁸

Συνεπέστερος στὴν ἴδια γραμμὴ ἐμφανίζεται ὁ Ἑγελος, ποὺ ὑποστηρίζει κατὰ τοῦ Πλάτωνα ὅτι στὸ ἐλεύθερο πολίτευμα ὁ πολίτης διαλέγει τὴν τάξη του,¹⁹ ἄρα εἶναι ἴσος μὲ τοὺς ἄλλους πέρα ἀπὸ τὴν ἀνομοιότητα τῶν κοινωνικῶν θέσεων. Ἀλλὰ καὶ ὁ Μάρξ, ποὺ θέλει τὴν ἄρση τοῦ καταμερισμοῦ τῆς ἐργασίας, ἐπειδὴ δὲν θεωρεῖ ἐφικτὴ τὴν μὴ μεταβολὴ του σὲ ἀνισότητα, ποὺ προϋποθέτει ὁ Ἑγελος. Στούς δύο ἡ ἀπορία τοῦ ἀπόρου δὲν καταργεῖται ὡς πρόβλημα, καταπολεμᾶται.

12. Βλ. APENT, *Ἀνθρώπινη κατάσταση*, ὅπ.π., σσ. 51-52.

13. Συγγένεια τοῦ αἰσθητοῦ μὲ τὸ νοητό, τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν θεό, τῆς ψυχῆς μὲ τὰ εἶδη... (É. des PLACES, *Syngeneia*, Klincksieck, Παρίσι 1964, σσ. 63-128).

14. Βλ. HEGEL, *Werke*, ὅπ.π., τ. 7, σ. 24, μὲ τὸν ὁποῖο συμφωνεῖ ὁ Ντόντς: E. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, U. California P., Μπέρκλεϊ 1959, κεφ. 7.

15. «Τὸ ὄλον εἶναι μία οἰκογένεια» (HEGEL, *Werke*, ὅπ.π., τ. 19, σσ. 125-126).

16. «Ἀποτελεῖ συνηθισμένο λάθος νὰ ἐρμηνεύουμε τὸν Πλάτωνα ὡς νὰ ἤθελε νὰ καταργήσει τὴν οἰκογένεια καὶ τὸν οἶκο· ἤθελε, ἀντίθετα, νὰ ἐπεκτείνει αὐτὸ τὸν τύπο ζωῆς μέχρις ὅτου μιὰ μεγάλη οἰκογένεια νὰ περιλάβει στοὺς κόλπους τῆς κάθε πολίτη» (*Ἀνθρώπινη κατάσταση*, ὅπ.π., σ. 304).

17. *Πολιτικά*, 1252 a 15.

18. L. ROBIN, *La pensée grecque* (1923), Albin Michel, Παρίσι 1973, σ. 309.

19. *Werke*, ὅπ.π., τ. 19, σ. 124 (κριτικὴ στὸν Πλάτωνα). Μιλᾷ γιὰ τὴν τάξη ὡς Stand, ὅχι ὡς Klasse, ἡ ὁποία ἐκφράζει τὴν ἀνισότητα καὶ θὰ υἰοθετήσῃ ὁ Μάρξ.

Ἡ ὁμοιότητα εἶναι φυσική, ἡ ἰσότητα θεσμική. Στὴν οἰκογένεια κυριαρχεῖ ἡ φύσει ταυτότητα, στὴν πολιτεία ἡ νόμῳ ταυτότητα. Στὸν οἶκο τὰ μέλη ταυτίζονται μὲ τὴν ιδιότητά τους, κι ἔτσι ἡ ἀνισότητα ἐντάσσεται στὴν ὁμοιότητα. Οἱ πολῖτες δὲν ταυτίζονται μὲ τὴν ιδιότητά τους, δὲν ὑπάρχουν ὡς ἀγρότες ἢ τεχνίτες, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι θεσμικὰ ἴσοι. Ὅμως μόνον στὴν νεώτερη πολιτικὴ σκέψη ἡ νόμῳ ταυτότητα ὑπερίσχυσε τῆς φυσικῆς. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ «παρατήρηση» τοῦ Ρουσσώ πού «ὀφείλει νὰ τεθεῖ ὡς θεμέλιο ὅλου τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος»: «Τὸ ἰδρυτικὸ σύμφωνο ἀντικαθιστᾶ [...] τὴν ὅποια φυσικὴ ἀνισότητα ἔχει τυχὸν θέσει ἡ φύση μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων μὲ μίαν ἰσότητα ἠθικῆς καὶ νομικῆς τάξεως» καὶ «ἐνῶ οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἐνδεχομένως ἄνισοι σὲ δύναμη ἢ σὲ εὐφυΐα, γίνονται ὅλοι ἴσοι θέσει καὶ νόμῳ»: *par convention et de droit*.²⁰ Νὰ γιατί ὁ Ἐγγελος θεωρεῖ πῶς ὁ Ρουσσώ πρῶτος θεμελίωσε τὴν πολιτεία στὴν ἐλευθερία.²¹ Ἡ ἐλευθερία εἶναι ἡ νόμῳ ἰσότητα τῶν φύσει ἀνόμοιων πού ἐξοβελίζει τὴν μεταβολὴ τῆς διαφορᾶς σὲ ἀνισότητα.

Ὑπαγωγή τῆς πολιτείας στὸ οἰκογενειακὸ πρότυπο

Ὅταν ἡ σκέψη στρέφεται γύρω ἀπὸ τὴν ἀντίθεση οἴκου καὶ πόλεως, ἡ πόλις εἶναι δέσμια τῶν προσδιορισμῶν τοῦ οἴκου. Ἡ ἀποδέσμευσή της θέλει ἀλλαγὴ πλαισίου: Νὰ μεσολαβεῖ μεταξὺ τους ἡ κοινωνία ἀτόμων πού ἀξίζουν ὡς ἄνθρωποι, ἀσχέτως θρησκείας ἢ ἰθαγένειας.²² Τότε αἶρεται ἡ πατριαρχία, ἡ πόλις ὑπερίσχυει καὶ ἐντὸς οἴκου.²³ Τὸ πρῶτο βῆμα τὸ κάμνει ὅμως ὁ Ἄριστοτέλης, ὅταν προσάπτει στὸν Πλάτωνα ὅτι ταυτίζει τὴν πολιτικὴ ἐξουσία μὲ τοῦ οἰκογενειάρχου, καὶ διακρίνει τὴν πολιτικὴ ἐξουσία ἀπὸ τοῦ δεσπότη, τοῦ πατέρα καὶ τοῦ συζύγου,²⁴ καίτοι τὰ τρία τελευταῖα πρόσωπα εἶναι ἕνα: «Ὅσοι ὑποστηρίζουν ὅτι οἱ τὴν πολιτικὴν, τὴν βασιλικὴν, τὴν οἰκοδιοικητικὴν καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἀρχὴν ἀσχοῦντες κατ' οὐσίαν δὲν διαφέρουν, δὲν ἀποφαινόμενοι ὀρθῶς».²⁵ Μὲ τὴν ἴδια διάκριση ἀρχίζει ἡ Δεύτερη πραγματεία περὶ κυβερνήσεως τοῦ Λόκ ἐνάντια στὸ ἀπολυταρχικὸ ἔργο *Patriarcha*: «Ἡ ἐξου-

20. ROUSSEAU, *Du contrat social, Œuvres complètes*, τ. γ', Gallimard, Παρίσι 1964, σ. 367 (βλ. μτφ. *Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο*, Πόλις, Ἀθήνα 2004, τέλος βιβλίου α').

21. Λέει ὅτι τὴν θεμελίωσε στὴν βούληση, δηλαδὴ στὴν νόηση. Ἀλλὰ ἡ βούληση (ὡς τὸ ἴδιο μὲ τὴν νόηση) εἶναι τὸ ἐλεύθερο κατὰ τὸν ἴδιο τὸν Ἐγγελο (*Philosophie des Rechts*, § 3 παρατ. κ. § 258 παρατ., *Werke*, ὅπ.π., τ. 7, σσ. 35, 400).

22. Στὴν ἀστική κοινωνία πολιτῶν, *der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener* usw. ist (*Philosophie des Rechts*, § 209 παρατ.).

23. Τὰ παιδιά εἶναι πρῶτα πολῖτες, ὕστερα μέλη οἰκογενείας: Ἡ πολιτεία μπορεῖ νὰ τὰ πάρει ἀπὸ τοὺς γονεῖς. Στὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο, ὁ πατέρας μποροῦσε νὰ πουλήσει τὸ παιδί του.

24. *Πολιτικά*, 1252 a 7-16.

25. *Πολιτικά*, 1252 a 7-9, μτφ. Π. Λεκατσᾶς, Ζαχαρόπουλος, Ἀθήνα χ.χ.

σία τοῦ κρατικοῦ ἀξιοματούχου πάνω σ' ἓναν ὑπήκοο μπορεῖ νὰ διακριθεῖ ἀπὸ ἐκείνη τοῦ πατέρα πάνω στὰ παιδιά του, τοῦ κυρίου πάνω στοὺς ὑπηρέτες του, τοῦ συζύγου πάνω στὴν γυναίκα του καὶ τοῦ ἀφέντη πάνω στοὺς δούλους του».²⁶ Τὸ νοητικὸ πεδίο ἔμεινε ἐδῶ σταθερὸ μέχρι τὸν Λόκ. Τὸ ἀντιπατριαρχικὸ ἐπιχείρημα διακρίνει τὶς λειτουργίες ὡς πρὸς τὶς σχέσεις: Ὁ πολιτικὸς δὲν εἶναι πατέρας, ὅπως ἀντίστοιχα ὁ πατέρας, ὁ σύζυγος κι ὁ ἀφέντης συμπίπτουν ἐν τοῖς πράγμασι, ἀλλὰ ὄχι λογικά.

Ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης διαφέρει ἀπὸ τοὺς νεώτερους ὅταν ὑποστηρίζει ὅτι ἡ δουλεία εἶναι φύσει, ὄχι νόμῳ ὅπως λένε οἱ ἐχθροὶ της,²⁷ καὶ θεωρεῖ φύσει δούλους τοὺς μὴ Ἕλληνες. Παραθέτει τὸν Εὐριπίδη: βαρβάρων Ἕλληνας ἄρχειν εἰκόσ.²⁸ Ὁ Πλάτων (ποῦ κατὰ τ' ἄλλα εἶχε παρόμοιες ἀπόψεις)²⁹ εἶχε δεῖξει ὅτι εἶναι λάθος νὰ χωρίζουμε τοὺς ἀνθρώπους σὲ Ἕλληνες καὶ βαρβάρους, ἀφοῦ οἱ δεῦτεροι δὲν εἶναι ἓνα εἶδος, τὸ ἴδιο λάθος ποῦ κάμνουμε ὅταν χωρίζουμε τὰ ζῶα σὲ ἄνθρωπο καὶ ζῶα, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα εἶδος.³⁰ Ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης παίρνει αὐτὴ τὴν διαίρεση στὰ σοβαρά. Ἐρωτᾷ γιατί οἱ βάρβαροι – οἱ βάρβαροι γενικῶς: ἰδοὺ τὸ λάθος – δὲν φέρονται διαφορετικὰ στὴν γυναίκα τους καὶ στὸν δούλο τους, ὅπως οἱ Ἕλληνες. Ἀπαντᾷ: Εἶναι ὅλοι φύσει δούλοι, ἄρα ὀρθῶς μεταχειρίζεται ὁ ἄντρας καὶ τὴν γυναίκα του σὰν δούλα!³¹ Ἐνα τέτοιο ἀτόπημα στὸν πατέρα τῆς λογικῆς εἶναι τεκμήριο γιὰ τὴν δυσκολία ἄρσης τῆς πατριαρχίας στὸ ἀρχαῖο πλαίσιο σκέψης.

Ἡ δική μας ἄρνηση νὰ ἀναγάγουμε τὸ νόμιμο στὸ φυσικὸ εἶναι ἀριστοτελικὴ ὅταν δὲν ἀνάγουμε τὴν πολιτεία στὴν οἰκογένεια, πιὸ πλατωνικὴ ὅταν ἀρνούμαστε ὅτι οἱ ἀλλοδαποὶ (ἢ ὅποιοι ἄλλοι) εἶναι φύσει δούλοι. Στὴν πραγματικότητα, τὸ πλαίσιό μας δὲν εἶναι πλατωνικὸ μῆτε ἀριστοτελικό. «Ὁ ἄνθρωπος γεννήθηκε ἐλεύθερος καὶ παντοῦ εἶναι δούλος», λέει ὁ Ρουσσώ, καὶ προσθέτει: «Ἵπάρχουν τώρα φύσει δούλοι ἐπειδὴ ὑπῆρξαν ἀρχικὰ παρὰ φύσιν δούλοι».³² Στὸ νέο πλαίσιο ἡ κοινωνικὴ «φύση» λογίζεται πιά ὡς ἰδεολόγημα – ἂν δὲν ὑπολογίσουμε τοὺς ρατσιστές.

26. Τζ. Λοκ, *Δεύτερη πραγματεία περὶ κυβερνήσεως*, § 2, μτφ. Π. Κιτρομηλίδης, Γνώση, Ἀθήνα 1990, σ. 82. Ἐνάντια στὸν Robert FILMER, *Patriarcha* (1680) εἶναι γραμμένη ἡ *Πρώτη πραγματεία*. Ἡ *Δεύτερη* διατυπώνει συστηματικὰ τὶς ἀρχές τῆς *Πρώτης*.

27. *Πολιτικά*, 1255 a.

28. *Πολιτικά*, 1252 b 8-9 = *Τριγένεια ἐν Αὐλίδι*, 1400.

29. Gr. VLASTOS, «Does Slavery exist in Plato's Republic?», 1968, *Platonic Studies*, PUP, Πρίνστον 1973, κεφ. 6· μτφ. Γρ. Βλαστός, *Πλατωνικὲς μελέτες*, ΜΙΕΤ, Ἀθήνα 1994.

30. *Πολιτικός*, 262 c-e.

31. *Πολιτικά*, 1252 b.

32. *Contrat social*, βιβ. α', κεφ. 1, 2, ὅπ.π., σσ. 352, 353.

Πλατωνικό πρότυπο

Τὸ πρότυπο τοῦ Πλάτωνα στὴν *Πολιτεία* εἶναι ὅτι οἱ ἐλεύθεροι εἶναι πολεμιστές. Δὲν ἔχουν δική τους οἰκογένεια, ἔχουν ἀπὸ κοινοῦ ἀγαθά, παιδιὰ, γυναῖκες. Ἡ μιὰ γενιὰ θεωρεῖ γονεῖς τῆς τὴν προηγούμενη.³³ Ἡ σχέση με τὸν γονεῖα δὲν ἄρθηκε, ἔγινε γενική. Ἡ δομὴ τῆς οἰκογένειας κατὰ λέξη γενι-κεύθηκε, ἐπεκτάθηκε στὸ γένος. Αἴρεται ἡ πολιτικὴ ὡς κάτι τὸ μὴ δομημένο σὰν οἰκογένεια. Δὲν ἔγιναν ὅλοι οἱ ἐλεύθεροι ἴσοι ἀλλ' ὅμοιοι, ὅπως οἱ Σπαρτιάτες, τὸ πρότυπο τοῦ Πλάτωνα. Εἶναι ἐλάττωμα τῆς δημοκρατίας ὅτι στὸ σπῆτι ὁ γιὸς ὑπακούει στὸν πατέρα, ὄχι στὴν ἐκκλησία. Ἡ δημοκρατία διανέμει ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνόμοιοις.³⁴ Καθιστᾶ ὅμοια ἴσους ὅσους εἶναι ἴσοι καὶ ἄνισοι, δηλαδὴ ἀνόμοιοι. Ἡ πρόταση τοῦ Πλάτωνα αἶρει τὸ ἐλάττωμα, ἐπαναφέρει τοὺς υἱοὺς στὴν φυσικὴ τάξη πραγμάτων, τοῦ οἴκου: Στὴν «πολιτεία» ἄρχουν οἱ «γέροντες».

Ἄλλωστε ἡ μεταφορὰ τοῦ οἴκου ὡς δομῆς σὲ ἐπίπεδο θεσμῶν πάντα ἀντιμάχεται τὶς ἐπιμέρους οἰκογένειες, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ παράδειγμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ συμβολικὴ αὐτὴ οἰκογένεια (με πατέρες, ἀδελφούς, πατριάρχες, δεσπότες...) ἀνταγωνίσθηκε τὶς μεγάλες παραδοσιακὲς οἰκογένειες καὶ συνέβαλε στὴν νεωτερικὴ συρρίκνωση τῆς οἰκογένειας.³⁵

Αὐτὸ τὸ πρότυπο καταρρέει τὴν νεώτερη ἐποχὴ: Καταρρέουν ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐνσάρκωσή του ὅσο καὶ ἡ παραδοσιακὴ οἰκογένεια. Ἡ νεώτερη σκέψη εἶναι μαζικὰ ἐνάντια στὴν Ἐκκλησία, τὴν πατριαρχία, τὴν ἀπαξίωση τῶν ξένων, με τὴν πολιτεία καὶ τὶς πολιτικὲς ἀξίες. Ὁ Μακιαβέλλι εἶναι με τὸν γερμανὸ Αὐτοκράτορα κατὰ τοῦ ἰταλοῦ Πάπα γιατί εἶναι πατριώτης, ὁ Ἐγγελος με τὸν γάλλο εἰσβολέα κατὰ τοῦ Κάιζερ γιὰ λόγους πολιτικῆς ἐλευθερίας.³⁶ Βέβαια, πίσω ἀπ' αὐτὰ βρίσκεται ἡ ἀστικὴ κοινωνία πολιτῶν ποὺ ὑλοποιεῖ δομικὰ τὴν παλιὰ ἀπαίτηση νὰ συγκροτεῖται ἡ πολιτεία ἐνάντια στὴν οἰκογένεια, καθὼς συνιστᾶ διάλυση τῆς τελευταίας γιὰ τὸν Ἐγγελο³⁷ ὅσο καὶ τὸν Μάρξ³⁸ (με διαφορετικὲς ἀποχρώσεις).

33. Κάτι ποὺ δημιουργεῖ δυσκολίες γιὰ τὴν ἀπαγόρευση τῆς αἰμομιξίας! (Βλ. Platon, *La république*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1933, ἔκδ. É. Chambry, σ. 69, σμμ. 1).

34. *Πολιτεία*, 558 c 5.

35. Διέφυγε κατὰ πολὺ τὴν ἀπαγόρευση τῆς αἰμομιξίας καὶ ἀπαγόρευσε τὶς στρατηγικὲς διάσωσης τοῦ οἴκου, ὅπως τὸν ἐβραϊκὸ θεσμὸ ὁ ἀδελφὸς νὰ παντρεύεται τὴν χήρα νόφη του. Βασικὸ μέσο πλουτισμοῦ τῆς ὑπῆρξαν οἱ περιουσίες ποὺ ἔδιναν οἱ χήρες ἐνῶ μόναζαν (J. GOODY, *Development of Family and Marriage in Europe*, CUP, Κέμπριτζ 1983, κεφ. 9).

36. Ἐνῶ ὁ Φίχτε στηρίζει τὸν Κάιζερ ἐν ὀνόματι τῆς φυλετικῆς καθαρότητος τοῦ ἔθνους, δηλαδὴ ἀποκαθιστᾶ τὸ πρότυπο τῆς ὁμοιότητος (FICHTE, *Reden an die deutsche Nation*, 1808).

37. *Philosophie des Rechts*, § 175, 177, 238.

38. Ὁ Μάρξ θεωρεῖ τὴν ρήξη τῶν οἰκογενειακῶν δεσμῶν ἐπίτευγμα ἰσάξιο τῶν πυραμίδων τῆς Αἰγύπτου (MARX-ENGELS, *Manifest der kommunistischen Partei*, 1848, κεφ. 1· μτφ. Γ. Κορδάτου, ΜΑΡΞ-ΕΓΚΕΛΣ, *Τὸ κομμουνιστικὸ μανιφέστο*, Ἀθήνα 1963, σσ. 56-57).

Ἀριστοτελικὸ πρότυπο

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀρνεῖται τὴν διάλυση τῶν ἐπιμέρους οἰκογενειῶν³⁹ λέγοντας ὅτι ἡ πατρικὴ ἀγάπη τελεῖ ὑπὸ τὸν ὄρο τῆς μερικότητος, ὅτι καθένας ἀγαπᾷ τὰ δικά του παιδιά, τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν ἥττον.⁴⁰ Ἡ ἀγάπη, ὁ οἰκογενειακὸς δεσμός, δὲν ἔχει πολιτικὴ ἰσχύ. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο δὲν ταυτίζεται ἡ πολιτικὴ ἐξουσία μὲ τὴν πατρικὴ. Τὸ ἐπιχειρήμα του παραμένει ὡς τὸν Ρουσσώ.⁴¹ Ἀλλὰ δὲν θεωρεῖ τὴν δουλεία παρὰ φύσιν, ἀντίθετα μ' αὐτόν. Ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν.⁴² Αὐτὸ διαπλέκεται μὲ τὴν κεντρικὴ διάκριση φτωχῶν καὶ πλουσίων, βάσει τῆς ὁποίας ἐξηγεῖ τὴν διαφορὰ πολιτευμάτων, ὅπως ἀργότερα ὁ Μακιαβέλλι, καί, κατὰ μίαν ἔννοια, ὁ Μάρξ.

Υπάρχουν λογιῶν ἐξουσίες, «πολιτικός, βασιλιᾶς, οἰκογενειάρχης, αὐθέντης»,⁴³ ἄλλες τοῦ οἴκου, ἄλλες τῆς πόλεως. Ὁ δοῦλος ἀνήκει στὸν οἶκο. Ὅντως στὴν τότε κοινωνία, ἡ ἐργασία του εἶναι μερικὴ –δὲν ἔχουμ ἀκόμη μαζικὴ δουλοκτητικὴ ἐκμετάλλευση–, κι οἱ ἐξεγέρσεις του ἀτομικές, μὲ σκοπὸ νὰ γλιτώσει αὐτός.⁴⁴ Ὁ δοῦλος «δὲν εἶναι μέρος τῆς πολιτείας», ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι κτῆμα. Ἀνήκει στὸν οἶκο, ἀλλὰ καὶ μέσα ἐκεῖ εἶναι ἀποκλεισμένος, δὲν εἶναι ἓνας ἐκ τῶν ὁμοίων, τὴν ἀνισότητά του δὲν τὴν νομιμοποιεῖ ἡ ὁμοιότητα, ἐντάσσεται ὡς ἀποκλεισμένος. Αὐτὸ ἡ ἀρχαία νοοτροπία τὸ δικαιολογεῖ λέγοντας ὅτι εἶναι ξένος, ὅτι δὲν ἀνήκει στὸ «γένος». Τὸ γένος εἶναι ἡ εἰκόνα ποῦ δίνει τοῦ ἑαυτοῦ τῆς ἡ πόλις ὅταν νοεῖ ἑαυτὴν ὡς οἶκο, σύνολο ὁμοίων, συγ-γενῶν. Κοντὰ στοὺς εὐ-γενεῖς, περιέχει ἀ-γενεῖς, ποῦ ἀνήκουν στὸ γένος ἀλλὰ δὲν ἔχουν ἐπιμέρους γένος. Ἡ δομὴ τῆς ἀντίθεσης εὐ- καὶ ἀ-γενῶν εἶναι ἀποκαλυπτικὴ: Ὅσοι δὲν ἔχουν καλὴ γενιά, δὲν ἔχουν καμμία. Ἐχομε ξανὰ τὸ παράδοξο σχῆμα τοῦ δούλου: Ὁ ἀγενὴς ἀνήκει στὸ γένος ὑπὸ εὐρεία ἔννοια, ὄχι μὲ στενὴ ἔννοια, ἐντάσσεται ὡς ἀποκλεισμένος. Ἐτσι ἡ νομιμοποίηση τῆς δουλείας διὰ τοῦ γένους εἶναι πρόσφορη, ἀφοῦ τὸ ἴδιο τὸ γένος ἔχει ἀνάλογη δομὴ.

Ὁ ἀγενὴς, ποῦ στερεῖται ἐπιμέρους γένους, συμπίπτει ὁμως ἐν πολλοῖς μὲ τὸν ἄπορο: Δὲν ἔχει γῆ. Ὁ ἄπορος καὶ ἀνήκει καὶ δὲν ἀνήκει στὸ γένος, ὅπως ὁ ἀ-γενής. Ἐπιπλέον εἶναι ἐλεύθερος καὶ δὲν εἶναι, εἶναι πολιτικὰ ἴσος

39. Πολιτικά, Β, 1-6.

40. Πολιτικά, 1261 β 35-36. Τὸ ἴδιο ἐπιχειρήμα ἐφαρμόζει στὴν κοινοκτημοσύνη.

41. «Στὴν οἰκογένεια ὁ πατέρας ἀποζημιώνεται γιὰ τὴν φροντίδα τῶν παιδιῶν του ἀπὸ τὴν ἀγάπη του γι' αὐτά, ἐνῶ στὴν πολιτεία ἡ ἡδονὴ τῆς διαφέντευσης ἀναπληροῖ τὴν ἀγάπη ποῦ δὲν νοιώθει ὁ ἄρχων γιὰ τοὺς λαοὺς του» (*Contrat social*, βιβ. α', κεφ. 2, ὁπ.π., σ. 352).

42. Πολιτικά, 1255 α 1-3.

43. Πολιτικά, 1252 α 9.

44. Βλ. J.-P. VERNANT, «Lutte des classes», *Mythe et société en Grèce*, Maspéro, Παρίσι 1974.

καὶ βιοποριστικὰ ἐξαρτημένοι. Ἐάν ὅμως ὁ ἄπορος, ἀκτῆμων, χειρώνναξ, βάνουσσος, εἶναι δοῦλος, ἢ ἀντίφραση λύνεται. Αὐτὸ εἶναι ἓνα δέον, ἀλλὰ ὄχι μὲ τὴν νεώτερη σημασία, καθὼς δὲν πατᾶ στὴν ἰδέα ὅτι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ὄλοι ἐλεύθεροι, τὸ ἀντίθετο. Εἶναι τεχνικὸ δέον: Βολεύει, γιὰ τὴν εὐρυθμὴ λειτουργία τῆς πολιτικῆς, ὁ φτωχὸς νὰ εἶναι ἐκτός, νὰ ἀνήκει στὸν οἶκο κάποιου ἢ στὴν πόλιν ὡς οἶκο (δημόσιος δοῦλος).

Ἡ δι' ἀποκλεισμοῦ ἔνταξη τοῦ δούλου – τοῦ «χωριστοῦ ὄργάνου» –⁴⁵ δὲν φαίνεται παράδοξη λόγῳ τῆς ὀριοθέτησης τῶν πεδίων: Ἡ παραγωγή πλούτου δὲν ἀφορᾶ τὰ πολιτικὰ ἀλλὰ τὰ οἰκιακά, ἢ διάκριση ἐλευθέρου καὶ δούλου εἶναι οἰκονομικὴ καὶ ὄχι πολιτικὴ. Βέβαια, στὴν ἱστορία τῶν πόλεων ἢ ἀντίθεση φτωχοῦ καὶ πλουσίου ἦταν πολιτικὴ, ἀλλὰ αὐτὴ ἢ διάκριση καθιστοῦσε εὐλογο τὸν ἀποκλεισμό τῆς ἀπὸ τὴν πόλιν. Αὐτὸ τὸ εὐλογο ἀναπαράγει ἢ Ἄρεν τὸν κ' αἰῶνα, δηλαδὴ τὸν χωρισμὸ οἴκου καὶ πόλεως ποὺ γεννᾷ αὐτὸ τὸ εὐλογο. Πλὴν δὲν μπορεῖ νὰ ἐπαναφέρει τὴν δικαιολόγησι διὰ τῆς ἰθαγένειας, ἢ ὅποια δὲν ἰσχύει οὕτως ἢ ἄλλως γιὰ τὸν ἄπορο.

Πράγματι, ὁ ξένος εἶναι ὁ στερούμενος γένους ἐν γένει, ἂν τολμῶ νὰ πῶ. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη, ὁ δοῦλος εἶναι ξένος.⁴⁶ Ἐάν ὁ ξένος, ὁ βάρβαρος, θεωρεῖται λοιπὸν φύσει δοῦλος, αὐτὸ ἔχει μιὰ ἐσωτερικὴ λογικὴ. Βαρβάρων Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκός: Εἶναι εὐλογο ὁ ἐκτός γένους νὰ εἶναι δοῦλος. Ὁ ξένος ἀναφέρεται στὴν πόλιν ὅπως ὁ δοῦλος στὸν οἶκο. Ἄλλὰ πάλι ὁ ἄπορος ξεχωρίζει: Ἐστὼ ὅτι ὁ δοῦλος εἶναι ὁ ξένος ποὺ ἀνήκει στὸν οἶκο, ὁ ἀγενὴς ὁ ξένος ποὺ ἀνήκει στὸ γένος, ὁ ἄπορος εἶναι ἓνας ξένος στὴν πόλιν; Τὸ νὰ τὸν κάμει δοῦλο ἀποτελεῖ ὑπεκφυγὴ, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν σκοπιὰ τῆς ἀρχαίας πόλεως, γιὰτὶ δὲν ἀποκλείεται λόγῳ ἰθαγένειας. Δὲν μπορεῖς νὰ πείς ὅτι «δὲν εἶναι μέρος τῆς πολιτείας».

Ἐπάρχουν πρόσθετες δυσκολίες, στὴν κοινωνία τοῦ δ' π.Χ. αἰῶνα, ὡς πρὸς τὴν ταξινόμησι αὐτῆ. Οἱ ξένοι τεχνίτες ἔγιναν ἔμποροι καὶ εὐποροί: Βέβαια γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ ὁ τεχνίτης εἶναι παρὰ φύσιν, «ἓνας δοῦλος ποὺ τοῦ λείπει ὁ κύριος». Ὁ θῆς (προλετάριος) εἶναι ἐξαρτημένος ἀλλὰ ἐλεύθερος. Ὁ φτωχὸς γεωργὸς εἶναι ἀνεξάρτητος ἀλλὰ χωρὶς χρόνον γιὰ τὰ κοινά... Ἡ δημοκρατία εἶναι τὸ πολίτευμα ὅπου κυριαρχοῦν οἱ ἄποροι, σύμφωνα μὲ τὸν ποιοτικὸ ὀρισμὸ τῆς σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ὀλιγαρχία ὡς πλουτοκρατία,⁴⁷ πλὴν εὐτυχῶς δίνει μόνον τύποις στὸν φτωχὸ τὸ δικαίωμα συμμετοχῆς, ὅποτε δὲν νιώθει ἀδικημένος, ἀλλ' οὔτε πολιτεύεται.⁴⁸

45. Πολιτικά, 1253 b 25 κ.έ.

46. Στὴν κλασικὴ Ἀθῆνα οἱ δούλοι εἶναι «δυὸ φορὲς ξένοι»: Ἀπαγορεύεται νὰ εἶναι Ἀθηναῖοι (Σόλων) καὶ συνήθως εἶναι μὴ Ἑλληνες, βάρβαροι (M. FINLEY, «Entre l'esclavage et la liberté», *Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, 84, 3/1975, σ. 84· α' δημ. εἰς *Comparative Studies in Society and History*, 6, 1964).

47. Πολιτικά, 1279 b 16 κ.έ.

48. Πολιτικά, 1292 b. Ὁ Γιώργος Ν. Οἰκονόμου ἔχει δείξει ὅτι εἶναι λάθος νὰ θεωροῦμε τὸν

Ἐν τέλει, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ ἀνομοιότητα, ποὺ ὀλοποιεῖ τὴν πολιτεία, εἶναι ἀνισότητα. Δὲν εἶναι ὅλοι τὸ ἴδιο εἰδικοὶ περὶ τὰ πολιτικά, ὅπως νόμιζε ὁ Σόλων. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ὑπῆρξε θεωρητικὸς τῆς δημοκρατίας. Ἴσως ἀπλᾶ ἔλειπαν οἱ κατάλληλες ἔννοιες. Ὅταν ἡ δημοκρατία ἀνεξαρτητοποιεῖ τὴν πόλιν ἀπὸ τὸν οἶκο, ἀποδεσμεύει τὸν γιὸ ἀπὸ τὴν ὑπακοή στὸν πατέρα, χωρίζει τὴν πολιτεία ἀπὸ τὴν οἰκογένεια, προϋποθέτει ἕναν ἄλλο συνεκτικὸ ἰσθὸ ἀπὸ τὴν ὁμοιότητα, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ γένος. Ὁ Ἀριστοτέλης, κι ἂς διακρίνει πολιτικὴ καὶ πατρικὴ ἐξουσία, πολιτεία καὶ οἰκογένεια, δεσμεύει τὴν πόλιν στὶς σημασίες τοῦ γένους, ποὺ στηρίζουν καθ' αὐτὰς τὴν ἐνότητα τοῦ οἴκου κι ὄχι τῆς πόλεως: Τὸ γένος τῶν Ἑλλήνων εἶναι φύσει ἐλεύθερο, οἱ ἄρχοντες πάντα κατὰ τινὰ τρόπον εὐ-γενεῖς. Αὐτὴ τὴν εὐγένειά τους ἐνισχύει ἡ δικαιολόγησις τῆς ἐξουσίας – πολιτικῆς καὶ δεσποτικῆς – ἀπὸ τὴν ἀρετή.

Ἄρετή καὶ ἐξουσία

Ἡ θέση ὅτι ὑπάρχουν φύσει δοῦλοι ἐπικαλεῖται τὴν ἀρετή. Ἐδῶ ἐκφράζεται πάλι ἕνας κοινὸς τόπος. Δὲν ἔχεις ἀρετὴ ἂν ἄγεσαι ἀπὸ τὰ πάθη, ἂν τὸ ἔλλογο μέρος τῆς ψυχῆς σου ἄρχεται ἀπὸ τὸ ἄλογο ἢ ἡ ψυχὴ σου ἀπὸ τὸ σῶμα σου. Ἔχεις ἂν μέσα σου κυριαρχεῖ ἡ φρόνησις, τὸ λογικὸ σου ἄρχει τοῦ ἄλογου «ὅπως ἕνας πολιτικὸς ἄρχοντας καὶ ἕνας βασιλιάς» καὶ ἡ ψυχὴ σου τοῦ σώματός σου «ὅπως ἕνας κύριος», ἤτοι τὸ ἔλλογο μέρος τῆς ψυχῆς εἶναι ὁ πολιτικὸς ἄρχων τοῦ ἄλογου καὶ τὸ σῶμα οἰκιακὸς δοῦλος τῆς ψυχῆς.⁴⁹ Κατ' ἀντιστοιχία, ὁ δοῦλος ἐπέχει θέση σώματος. Φύσει κύριος εἶναι ὁ ἐνάρετος ὡς κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του, ἐνῶ γιὰ τὸν δοῦλο ἡ ἀρετὴ εἶναι νὰ ἔχει ἕναν κύριο, δὲν εἶναι αὐτοκυριαρχία, εἶναι ἡ ὑπαγωγή σὲ ἐξωτερικὴ κυριαρχία, ποὺ μεταξὺ τῶν δύο συγκροτεῖ ἕνα σύνολο ἀνάλογο αὐτοῦ ποὺ εἶναι ὁ κύριος ἐσωτερικά. Ἡ ἀρετὴ τοῦ δοῦλου εἶναι νὰ ἔχει ἔξω του τὸ κατὰ φύσιν κυρίαρχο μέρος τῆς ψυχῆς καί, κατὰ μίαν ἔννοια, τὴν ἴδια τὴν ψυχὴ του. Γι' αὐτὸ ἡ ἔνταξή του στὴν σχέση εἶναι πρὸς ὄφελός του. Μέσα του τὰ πάθη ἄρχουν τοῦ λόγου ἄρα τὸν συμφέρει νὰ ὑποτάσσεται σὲ κάποιον μέσα στὸν ὁποῖο ἰσχύει τὸ ἀντίστροφο. Ἐντάσσεται στὸ σύνολο ψυχῆς-σώματος τοῦ κυρίου του ὡς ἀποκλεισμένος.

Ἡ ἐπίκλησις τῆς ἀρετῆς προσφέρει στὴν διάκριση δοῦλος-ἐλεύθερος τὴν φυσικὴ σταθερότητα ποὺ λείπει ἀπὸ τὴν ρευστότητα τῆς διάκρισις φτωχὸς-πλούσιος. Εἶναι τὸ πάγιο σχῆμα αὐτονομιοποίησης τῶν εὐγενῶν ἔναντι τῶν

⁴⁹ Ἀριστοτέλης δημοκράτη, ὅπως γίνεται συνήθως (*Ἡ δημοκρατία καὶ ἡ κριτικὴ τῆς στὸν Ἀριστοτέλη*, διδ. διατρ., Παν. Κρήτης, Ρέθυμνο 2006). Αὐτὸ τὸ κομμάτι τοῦ ἐπιχειρήματός του τὸ δείχνει ἡδη φανερά.

49. *Πολιτικά*, 1253 a, 1254 a. Γι' αὐτὴ τὴν μεταφορὰ στὸν Πλάτωνα δὲς Gr. VLASTOS, «Slavery in Plato's Thought», 1941, *Platonic Studies*, ὅπ.π., κεφ. 7, ἰδ. μτφ. σσ. 228 κ.έ.

ἀστώων: Εἶναι μιὰ διαφορὰ φύσεων, ἐνῶ ἡ εὐπορία εἶναι τυχαία. Οἱ ἀστοὶ θ' ἀντιστρέφουν ἄλλωστε τὶς ἀξίες στὴν ἴδια βᾶση: Γιὰ τὸν καλβινιστὴ ὁ πλοῦσιος εἶναι ὁ ἀνέκαθεν ἐκλεκτὸς τοῦ Θεοῦ. Τὸ αὐτονομμοποιητικὸ τοῦ πράγματος φαίνεται ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης λέει: *δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν*.⁵⁰ Ἡ δύναμη προϋποθέτει τὴν ὑπαρξὴ ἀρετῆς, δὲν νομιμοποιεῖται ἢ ἐξουσία γιατί ἐκφράζει μιὰ διαφορὰ ἀρετῆς, αὐτονομμοποιεῖται ἀντίστροφα, μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι, γιὰ νὰ ὑπάρχει ἐξουσία, θὰ ἐκφράζει τὴν ἀρετῆ. Ὅπως ὁ καλβινιστὴς θὰ πεί: Γιὰ νὰ ὑπάρχει πλοῦτος, θὰ ὑπάρχει ἐκλογή. Εἶναι πάλι «φυσικὸ» αὐτὴ ἡ φυσικὴ σταθερότητα νὰ ἐπενδύεται σὲ φυσικὲς διακρίσεις: Οἱ Ἕλληνες εἶναι τὸ ἐλεύθερο γένος, οἱ βάρβαροι τὰ γένη δούλων, ποὺ μὲ φυσικὸ τρόπο δὲν εἶναι καθ' αὐτὸ γένη. Ὁ δούλος ταυτίζεται μὲ τὸν ἀγενή, τὸν ξένο, καὶ μὲ τὸν μὴ ἐνάρετο, ποὺ δὲν εἶναι κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του.

Ἡ εὐγένεια ὀρίζεται ὡς προϊόν τοῦ πλούτου καὶ τῆς ἀρετῆς τῶν προγόνων. Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο οἰκογενειακῆς διαδοχῆς οἱ ἄποροι εἶναι οἱ ἀγενεῖς καὶ ἄνευ ἀρετῆς. Ἔτσι ὁ ἄπορος εἶναι σὰν τὸν δούλο. Ὁ δούλος εἶναι μέσον μὲ σκοπὸ τὸν ἀφέντη· οἱ ἐργαζόμενοι εἶναι κι αὐτοὶ μέσον, ἀλλὰ μὲ σκοπὸ τὴν πόλιν.⁵¹ Διαφέρουν στὸν σκοπὸ, ἀλλ' ἐνῶ τὸ πολιτικὸ πρότυπο δὲν μεταφέρεται στὸ οἰκιακὸ, τὸ οἰκιακὸ μεταφέρεται στὸ πολιτικὸ. Ἡ ἀπορία τοῦ ἀπόρου δημιουργεῖται ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ ὅτι εἶναι δούλος ὡς πρὸς τὴν λειτουργία, ἐφ' ὅσον ἐπέχει θέση μέσου, πλὴν ὁ σκοπὸς ὅπου ὑπάγεται εἶναι πολιτικός, ὄχι «οἰκονομικός». Κι ἔτσι ὁ Ἀριστοτέλης ταλαντεύεται γιὰ τὸ ἂν οἱ γεωργοὶ πρέπει νὰ γίνουν οἰκιακοὶ ἢ δημόσιοι δούλοι.⁵²

Ἡ σχέση ἰσότητας εἶναι ἀφύσικη ἐδῶ, ἐφ' ὅσον κρίνει κανεὶς μὲ βᾶση τὸν οἶκο καὶ προσαρμόζει τὴν πόλιν στὸ πρότυπό της. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἀντίστροφα ἐμεῖς ἀσκοῦμε πολιτικὴ κριτικὴ στὴν οἰκογένεια, ἀλλάζουμε τὴν οἰκογένεια βᾶσει τοῦ τί εἶναι δίκαιο στὴν πολιτεία.

Πολιτικὴ καὶ οἰκονομία

Αὐτὴ ἡ διάκριση οἰκονομίας καὶ πολιτικῆς ὑπῆρξε καθοριστικὴ. Ἔτσι ἡ πολιτικὴ ἀντιπαράθεση διαδραματίσθηκε, ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης,⁵³ μεταξὺ πλουσίων καὶ φτωχῶν. Πλούσιοι καὶ φτωχοὶ ὑπῆρξαν ἀλληλέγγυοι ἔναντι τῶν

50. *Πολιτικά*, 1255 a 15-16.

51. *Πολιτικά*, 1328 a.

52. *Πολιτικά*, 1329 a 26-27, 1330 a 26-30.

53. *Πολιτικά*, 1308 a 3 κ.έ., b 25 κ.έ., 1309 a 14 κ.έ. Βλ. σχετικὰ G.E.M. de Sainte CROIX, *Class Struggle in the Ancient Greek World*, Duckworth, Λονδίνο 1981· μτφ. Τζ.Ε.Μ. ντὲ Σαιντ Κρουά, *Ὁ ταξικὸς ἀγὼνας στὸν ἀρχαῖο ἐλληνικὸ κόσμο*, Ράππας, Ἀθήνα 1986 (1997), σ. 111. Πρβλ. M. AUSTIN – P. VIDAL-NAQUET, *Économie et société en Grèce ancienne*, A. Colin, Παρίσι 1972, Εἰσαγωγή.

δούλων. Σ' αὐτὴ τὴν σύγκρουση, οἱ εὐποροὶ θεωροῦν τοὺς μισθωτοὺς δούλους, καθὼ ἀκτῆμονες. Ἡ ἀπορία τοῦ ἀπόρου ἐπανέρχεται ὁποτεδήποτε ὁ ἄνθρωπος δὲν θεωρεῖται ἐλεύθερος ὡς μέλος τῆς κοινωνίας καὶ μόνο. Στὸν βαθμὸ τουλάχιστον ποὺ δὲν μπορεῖς νὰ ὀρίζεις τοὺς ἄπορους ὡς ξένους, ὅπως οἱ εὐγενεῖς ὀρίζαν τοὺς ἄλλους ὡς ἀ-γενεῖς.

Ἀκόμη καὶ στὴν νεώτερη πολιτικὴ φιλοσοφία ὁ καθ' αὐτὸ πολίτης θὰ συνεχίσει νὰ ὀρίζεται ἐνίοτε ὡς ὁ εὐπορος ἰδιοκτήτης, ὅπως λ.χ. στὸν Λόκ.⁵⁴ κάτι ποὺ θὰ ἰσχύσει στὰ τιμοκρατικὰ πολιτεύματα τοῦ 19' αἰώνα. Κι ὅμως ἀλλάζει ὁ ὀρισμὸς τοῦ τί εἶναι οἰκονομία καὶ πολιτεία, ἄρα ἡ σχέση οἴκου-πόλεως. Στὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ νοοτροπία γενικὰ τὸ ζεῦγος κύριος-δοῦλος εἶναι οἰκονομικὸ, τὸ δὲ πλούσιος-φτωχὸς πολιτικὸ. Ἀντιθέτως, κατ' ἐμᾶς τὸ δεύτερο στοιχειοθετεῖ μιὰ οἰκονομικὴ ἀντίθεση, τὸ πρῶτο μιὰ πολιτικὴ ἀδικία, γιὰ τὸν ἴδιο λόγο ποὺ στὴν νεώτερη σκέψη ἡ οἰκονομία μπορεῖ νὰ γίνῃ πολιτικὴ. Ὁ ἀρχαῖος ἐννοεῖ κάλλιστα ἕνα οἰκογενειακὸ πρότυπο πολιτείας, μιὰ οἰκογενειακὴ πολιτικὴ, μιὰν οἰκο-νομούμενη πόλιν, ὅχι μιὰ ὑπαγόμενη στὴν πόλιν οἰκονομία. Αὐτὴ εἶναι ἡ κοσμοϊστορικὴ σημασία τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας: Ἡ παραγωγή τοῦ πλούτου δὲν εἶναι δουλειὰ τοῦ οἴκου. Αὐτὸ προϋποτίθεται ἀπὸ τὴν κριτικὴ τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας καὶ σὲ μεγάλο βαθμὸ προκαθορίζει τὸ περιεχόμενό της. Ἡ κατάργηση τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας τῶν μέσων παραγωγῆς ἐνέχεται, ὅπως φαίνεται, στὴν νέα σχέση οἰκονομίας καὶ πολιτικῆς, στὴν ἀντιστοφῆ τῆς ὑπαγωγῆς τῆς πόλεως στὸ πρότυπο τοῦ οἴκου. Ἡ κριτικὴ διορθώνει τὴν πολιτικὴ οἰκονομία βάσει τῶν ἴδιων της τῶν ὄρων.

Στὶς ἱστορικὲς προϋποθέσεις αὐτῆς τῆς ἀλλαγῆς ἐννοιῶν σημειώνεται ἡ σταδιακὴ ἀδιαφοροποίηση τῶν θέσεων ὅταν, στὴν Ρώμη, ὁ δοῦλος βγεῖ ἀπὸ τὸν οἶκο καὶ γίνῃ δημόσιος, καὶ ὁ τρόπος παραγωγῆς γίνῃ δουλοκτητικὸς, ταυτίζοντας ἄπορο καὶ δοῦλο. Οἱ Ρωμαῖοι χρησιμοποιοῦν δούλους ἢ ἀπόρους στὶς κτήσεις ἀνάλογα μὲ τὴν τοπικὴ συνήθεια, ὅποτε ἡ δουλεία γενικεύεται κι ἀλλάζει ἐννοια, συγχωνεύεται στὴν ἐν γένει ἐξαρτημένη ἐργασία τῶν δουλοπάροικων.⁵⁵ Αὐτὸ μοιάζει μὲ ἐκπλήρωση τῶν πλατωνικοαριστοτελικῶν πόθων. Ἡ πόλις κι ὁ οἶκος εἶναι σὰν νὰ χωρίζονται μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ἐννοια ὅτι ταυτίζονται ἢ εὐγένεια, ὁ πλούτος, ἡσχόλη, ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ πολιτεύεσθαι ἀπὸ τὴν μιὰ, καὶ τὰ ἀντιθέτα τους ἀπὸ τὴν ἄλλη, στοὺς μὴ πολίτες.⁵⁶ Ὅμως ἐδῶ ὅπως καὶ στὴν ἀποκαλυπτικὴ ταλάντευση τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸν δη-

54. Βλ. *The Political Theory of Possessive Individualism*, OUP, Ὁξφόρδη 1962, V, 2, γ, iii' μτφ. Κ. Μπ. ΜΑΚΦΕΡΣΟΝ, Ἀτομικισμὸς καὶ ἰδιοκτησία, Γνώση 1986, σ. 289, ὅπου σχολιάζει ἕνα ὠραῖο χωρίο τῆς Δεύτερης πραγματείας (§ 28), ὅπου «ἡ χλόη ποὺ ἔχει κόψει ὁ ὑπὸ τῆς μου» καταγράφεται στὰ ἀντικείμενα ποὺ ἰδιοποιῶμαι νόμιμα ἐπειδὴ ἔχουν ἐπενδυθεῖ μὲ τὴν ἐργασία μου, ὅπως ἀκριβῶς «τὸ χόρτο ποὺ ἔχει φάει τὸ ἀλόγο μου».

55. Βλ. M.I. FINLEY, *The Ancient Economy*, CUP, Κέμπριτζ 1973, κεφ. 3.

56. Βλ. Πολιτικά, 1828 b 35 κ.έ.

μόσιο ή μη χαρακτήρα τῶν γεωργῶν δούλων, ἡ συγχώνευση τοῦ ἀπόρου με τὸν δοῦλο δὲν σημαίνει ὅτι ὁ ἄπορος ἐντάσσεται στὸν οἶκο, ἀλλὰ ὅτι ὁ δοῦλος βγαίνει ἀπ' αὐτόν. Δουλοπάροικος εἶναι μᾶλλον ἕνας δοῦλος ποῦ ἔγινε ἄπορος, ὄχι τὸ ἀντίστροφο.

Δηλαδή ἡ οἰκονομία μπαίνει στὴν πολιτική. Ὅσο αὐτὸ δὲν θὰ γίνεταί κατανοητό, θὰ ἰσχύει ἡ ἀποψη τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ καταδίκη τοῦ «τόκου» ὡς «παρὰ φύσιν» τοκετοῦ,⁵⁷ ποῦ προϋποθέτει ἀπλῶς τὸν ἀποκλεισμό τῆς οἰκονομίας ἀπὸ τὴν πόλιν. Ἡ «καπηλική» θὰ εἶναι μὴ «οἰκονομικός» τρόπος πορισμοῦ πλοῦτου γιατί δὲν εἶναι «κατὰ φύσιν» ὅπως ἡ καλλιέργεια τῆς γῆς, ἀλλὰ «ἐκ τῆς συναλλαγῆς».⁵⁸ Ἡ πόλις θὰ εἶναι τόπος μὴ οἰκονομίας ὅσο ἰσχύει ἡ ὑπαγωγή τῆς στὸ πρότυπο τοῦ οἴκου: «Τὸ οἰκονομικὸ ἰδεῶδες τοῦ Ἀριστοτέλη» εἶναι «ἕνας συνεταιρισμὸς γαιοκτημόνων, με δούλους ἢ ξένους νὰ ἐκτελοῦν ὅσα ἔργα ἀπαιτεῖ ἡ σκόλη τῶν πρώτων, οἱ ὁποῖοι, καταργώντας κάθε ἐλεύθερο ἐμπόριο, ἀνταλλάσσουν ἄμεσα τὰ προϊόντα τους».⁵⁹

Ἔτσι λύνεται ἡ ἀπορία ποῦ προέκυπτε σχετικὰ με τὸ ὅτι ὁ φτωχὸς εἶναι νόμῳ ἐλεύθερος ἀλλὰ στὴν πράξη δὲν εἶναι. Ἄν γίνεαι δοῦλος, λύνεται ἡ ἀντίφαση ἐπειδὴ ὁ νόμος προσαρμόζεται στὴν πραγματικότητα. Ὁ νόμος δὲν ψεύδεται, ὄχι ἐπειδὴ ἀνατράπηκε ἡ ἀδίκη πραγματικότητα, ἀλλὰ γιατί συμβιάσθηκε ὁ νόμος μ' αὐτήν. Ἡ ἀρετὴ ἀποδόθηκε στὴν δύναμη, ὄχι ἡ δύναμη στὴν ἀρετή. Ἐνῶ ἡ ἀντίθετη νεώτερη λύση ἐπιδιώκει τὴν ἄρση τοῦ ψεύδους τοῦ νόμου διὰ τῆς ἀλλαγῆς τῆς πραγματικότητας, ποῦ παύει ἔτσι νὰ διαψεύδει τὴν νόμῳ ἰσότητα ὅλων. Ἐδῶ θὰ ἐγγραφεῖ τὸ αἶτημα κατάργησης τῆς οἰκονομικῆς ἀνισῆς πραγματικότητας, ὥστε τώρα νὰ μὴν ὑπάρχει ὁ ἄπορος. Κι αὐτὸ τὸ αἶτημα φαίνεται νὰ ἀπορρέει ἀβίαστα ἀπὸ τὴν ἐνταξὴ τῆς οἰκονομίας στὸ πεδίο τῆς πόλεως, στὴν κοινωνία. Κατὰ τοῦτο, ἡ ἄρνηση τῆς Ἀρεντ νὰ δεχθεῖ οἰκονομικὰ αἰτήματα στὸν πολιτικὸν χῶρον ἀπλὰ δὲν ἀνήκει στὸ νεώτερο ἐννοιολογικὸ πλαίσιο.

57. *Πολιτικά*, 1258 b 8 (τὸ χρῆμα δὲν μπορεῖ νὰ γεννᾷ ἀφοῦ δὲν εἶναι ἐμβιο).

58. *Πολιτικά*, 1258 b 1-2.

59. Robin, *ὁπ.π.*, σ. 311.

Ἡ πολιτική ἀπονομιμοποίηση τῆς φύσης*

Ἀδαεῖς ποὺ ξέρουν νὰ μετροῦν τὸ δυνατὸ μόνο μὲ
βάση τὸ ὑπαρκτό.

Ρουσσώ.¹

Ὅριστε ἡ φιλοσοφία ἐνὸς ἀπόρου ποὺ θὰ ἤθελε οἱ
φτωχοὶ νὰ κλέψουν τοὺς πλούσιους.

Βολταῖρος.²

Ἐπάρχει ἓνα παράδοξο μέτωπο κατὰ τοῦ Ρουσσώ. Τὸν 18^ο αἰώνα, οἱ φιλελεύθεροι τὸν κατηγοροῦσαν γιὰ κρατισμὸ, οἱ συντηρητικοὶ –ἀλλὰ καὶ κάποιοι σοσιαλιστὲς– γιὰ ἀτομικισμὸ.³ Στὴν συνέχεια πολλοὶ φιλελεύθεροι, ὑπέρμαχοι τοῦ ἀτομικισμοῦ καὶ τῆς πολυφωνίας, τὸν θεωροῦν ἐχθρὸ τῆς ἐλευθερίας⁴ γιὰτὶ ἀπαιτεῖ «πλήρη ἀπαλλοτρίωση κάθε ἐταίρου μ' ὅλα τὰ δικαιώματά του σ' ὅλη τὴν κοινότητα»⁵ καὶ θεωρεῖ «πάντα ὀρθή» τὴν γενικὴ βούληση.⁶ Καὶ πολλοὶ συντηρητικοί, κι ἂς εἶναι βέβαια ἐχθροὶ τοῦ ἀτομικισμοῦ καὶ τῆς σύγχρονης κακοφωνίας, θεματοφύλακες τῶν ἀξιῶν ποὺ μοχθοῦν νὰ ὑπερβοῦν τὸν σχετικισμὸ, ὅπως οἱ ἀκόλουθοι τοῦ Λέο Στράους,⁷ συμφωνοῦν. Ἄν ὅμως δύο ἀντίπαλοι ἔχουν κοινὸ ἐχθρὸ, εἶναι πιθανὸ ὅτι ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ πλαίσιο τῆς ἀντίθεσής τους, ὅτι φανερώνει κοινὲς παραδοχὲς τους. Ἐκτὸς βέβαια ἂν δὲν συμφωνεῖ ὁ ἴδιος μὲ τὸν ἑαυτὸ του. Ἐγὼ θὰ ὑποθέσω ὅτι ἰσχύει τὸ πρῶτο.

Πολλοὶ θεωροῦν ὅτι ὁ Ρουσσώ ἔχει δύο ἀσύμβατες θέσεις, ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ἐκ φύσεως μόνον ὡς ἄτομο, θέση κακὴ γιὰ τοὺς συντηρητικούς, ὅτι ὁ πολίτης πρέπει νὰ ὑποτάσσεται πλήρως στὴν πολιτεία, θέση κακὴ γιὰ τοὺς φιλελεύθερους.⁸ Ὅμως

* Εὐχαριστῶ τὸν Ρ. Ἀζίζογλου γιὰ τὴν βιβλιογραφικὴ του βοήθεια καὶ γιὰ τὶς συζητήσεις μας, ὅπου μοῦ ἔδειξε πόσο σημαντικὴ εἶναι ἡ διάκριση προπολιτειακῆς κοινωνικῆς κατάστασης καὶ πολιτειακῆς.

¹. OC 3, 635 («Jugement sur la polysynodie»).

². Σημ. στὸ περιθώριο τῆς ἀρχῆς τοῦ Β' μέρους τῆς *Πραγματείας περὶ ἀνισότητος* (G.R. Havens, *Voltaire's Marginalia on the Pages of Rousseau*, Ohio State Univ., Columbus 1933, σ. 15· παράθεμα στὸ OC 3, 1339).

³. Βλ. A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, 1934, Allen & Unwin, Λονδίνο 2^η 1954, σ. 24-28. Ἡ κριτικὴ τοῦ ὑπερσυντηρητικοῦ γάλλου Μωρράς συμπίπτει ἤδη μὲ τοῦ Στράους (πρβλ. J.S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Ὑόρκη 1996, σ. 253-254).

⁴. Ὁ Μπερλὶν τὸν θεωρεῖ ἐχθρὸ τῆς ἐλευθερίας (I. Berlin, *Freedom and Its Betrayal*, 1952, Princeton UP, Πρίνστον 2002, σ. 27-49), ὁ Ράσσελ πρόδρομο τοῦ Χίτλερ καὶ τοῦ Στάλιν (B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Allen & Unwin, Λονδίνο 1945· *Ἱστορία τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας*, Ἀρσενίδης, Ἀθήνα χ.χ., τ. 7, σ. 435, 457). Ὁ Τάλμον θεωρεῖ τὸν Ρουσσώ «ὀλοκληρωτικὸ» (J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952, Norton, Νέα Ὑόρκη 1970, σ. 38-49) βάσει σημαντικῶν παραναγνώσεων, ὅμως, ὅπως δείχνει σωστὰ ὁ Cobban (ὁ.π., σ. 29-30).

⁵. OC 3, 360 (ΚΣ, 62). Ἐπαναμεταφράζω ὅλα τὰ χωρία τοῦ Ρουσσώ, χωρὶς νὰ τὸ μνημονεύω.

⁶. OC 3, 371 (ΚΣ, 77).

⁷. Th.L. Pangle, *Leo Strauss*, Johns Hopkins UP, Βαλτιμόρη 2006, σ. 123.

⁸. Γιὰ αὐτὴ τὴν ἀντίθεση, βλ. B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, Gallimard, Παρίσι 1956, σ. 188 κ.έ.· Μπ. Γκραίτusen, *Ἡ φιλοσοφία τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης*, Κάλβος, Ἀθήνα

υπάρχει μία θέση του πού φαίνεται κακή από τις δύο σκοπιές, γιατί αμφισβητεί μία κοινή παραδοχή τους. Στην νομιμοποίησή τους της πολιτικής σύμβασης αναφέρουν ότι είμαστε ή δεν είμαστε, αντίστοιχα, φύσει κοινωνικά όντα, ενώ ο Ρουσσώ αρνείται το ίδιο το έπιχείρημα, όπως πιστεύω. Άν, όπως πιστεύουν πολλοί, αυτός ανήκει στους εισηγητές της σοσιαλιστικής θέσης, ένα τέτοιο συμπέρασμα θα υπαινισσόταν ότι ή θέση αυτή δεν μετέχει στην κοινή αυτή στάση συντηρητικών και φιλελεύθερων, γιατί ακυρώνει την προσφυγή στην φύση ως νομιμοποιητική αρχή κι άρα δεν χρειάζεται να υποθέσει ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως ούτε κοινωνικός ούτε αντικοινωνικός.

Ο Μάρξ έλεγε ενάντια στους κλασικούς της πολιτικής οικονομίας ότι ο κόσμος ατομικών παραγωγών πού ανταλλάσσουν προϊόντα δεν είναι ή φυσική κατάσταση, όπου πρέπει να επιστρέψουμε.⁹ Δεν επέκρινε έτσι τόσο το φιλελεύθερο πιστεύω τους όσο το συντηρητικό έπιχείρημά τους. Η επίκληση της φύσης ως νομιμοποιητικής αρχής είχε την παράδοξη συνέπεια να προωθούν μια κατάσταση στην οποία ήθελαν να φθάσει ή κοινωνία τους προβάλλοντάς την σε μια καταγωγική κατάσταση, όπου εκτίθενται τα συστατικά της ανθρώπινης φύσης. Αυτό το σχήμα ξεπερνά ο Ρουσσώ. Έπικαλείται πολύ την φύση, την έπικαλείται ως νομιμοποίηση όρισμένων θέσεων, άλλ' όχι ως νομιμοποίηση των περι πολιτείας θέσεων του.

Φυσικό δίκαιο και σχετικισμός

Το συντηρητικό έπιχείρημα όπως εκφράζεται από τον Λέο Στράους είναι σημαντικό, όχι μόνο λόγω κύρους του, αλλά γιατί δείχνει τί διακυβεύεται όταν έπικαλούμαστε την φύση ως νομιμοποιητική αρχή. Το φυσικό δίκαιο, «σήμερα ζήτημα περισσότερο ανάμνησης παρά πραγματικής γνώσης»,¹⁰ είναι, στα μάτια του, μια αρχαία ιδέα πού υποχωρεί στους νεώτερους. Όπως είναι γνωστό, ή πολιτική σκέψη των νεωτέρων δεν καταδικάζει αμετάκλητα τα πάθη, γιατί θέλει να τα χρησιμοποιούμε προς όφελος των ανώτερων σκοπών, «ν' αναγκάζει την ζωική οικονομία ν' αποβαίνει προς όφελος της ήθικης τάξης», όπως εκφράζει ο Ρουσσώ¹¹ μια ιδέα πού έντοπίζεται στον Μακιαβέλλι αλλά και τον Χόμπς, τον Σπινόζα ή τον Λόκ. Έτσι για τον Στράους οί νεώτεροι είναι ευδαιμονιστές και οδεύουν στον σχετικισμό. Στο τέλος της πορείας, ο Βέμπερ βλέπει την κοινωνική γνώση σαν μια άλογη σύγκρουση αξιών,¹² γιατί δεν είναι ποτέ άμοιρη αξιολογικών κρίσεων κι οί εμπλεκόμενες αξίες δεν είναι όρθολογικά ελέγξιμες. Κατά του βεμπεριανού και άλλου σχετικισμού και της κοινωνίας πού τον γεννά, ο Στράους στρέφεται στην αρχαία σκέψη, πού είναι κανονιστική κι όχι σχετικιστική, σωκρατική κι όχι μακιαβελλική,¹³ επειδή αυτή ή σκέψη έχει το φυσικό δίκαιο ως νομιμοποιητική αρχή. Κατά πόσον ισχύει όμως αυτή ή τολμηρή γενίκευση;

1985, σ. 124 κ.έ. Ο Σ. Βανδῶρος θεωρεί ότι οί δύο προοπτικές είναι ασύμβατες στην παιδεία («Άγωγή του ανθρώπου και άγωγή του πολίτη στον Ζάν-Ζακ Ρουσσώ», *Αξιολογικά* 21, σ. 97-112).

⁹. *Marx-Engels Werke*, τ. 42, Dietz, Βερολίνο 1983, σ. 19· Κ. Μάρξ, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, μτφ. Δ. Διβάρης, τ. Α', Στοχαστής, Αθήνα 1989, σ. 53 (τροποπ.).

¹⁰. Strauss, *Natural Right and History*, UCP, Σικάγο 1950, ²1953· *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, Γνώση, Αθήνα 1988, σ. 21.

¹¹. *OC* 1, 408-409 (*E* 2, 143-145).

¹². Μια *Machtpolitik*, πολιτική ισχύος, λέει ο Στράους (*Natural Right*, μτφ. ὀ.π., σ. 73-74, 95-96, 88), δηλ. όπως αυτή πού κατηγορείται ο Βέμπερ ότι προέκρινε και στην πολιτική σφαίρα.

¹³. «Η προνεωτερική πολιτική επιστήμη στηρίζεται όλη στις θέσεις του Σωκράτη, ή ειδικά νεωτερική όλη στις θέσεις του Μακιαβέλλι» (L. Strauss, *On Tyranny*, 1948, Free Press, Glencoe 1950· *De la tyrannie*, γαλλ. μτφ., Gallimard, Παρίσι 1954, σ. 45). Ο Στράους θεωρούσε αρχικά ότι ο Χόμπς ήταν ο εισηγητής του «σχετικιστικού σκεπτικισμού» της νεωτερικότητας, ύστερα όμως έκρινε ότι ήταν ο Μακιαβέλλι (*The Political Philosophy of Hobbes*, UCP, Σικάγο 1936· *La philosophie politique de Hobbes*, γαλλ. μτφ., Belin, Παρίσι 1991, σ. 233, 12 [Πρόλογος της γερμ. έκδ. του 1964]).

Τὸ θέμα εἶναι ἐπίκαιρο. Ἐνῶ ὁ Κονδύλης δεχόταν μόνο τὴν μία ἀπὸ αὐτὲς τὶς δύο θέσεις τοῦ Βέμπερ, ὅτι οἱ ἀξίες εἶναι ἀνορθόλογες, θεωρώντας ὅτι ἀντικειμενικὴ εἶναι ἡ γνώση ἂν ἀποδέχεται τὸν σχετικισμό, ἀποβάλλοντας ἀξίες καὶ ἀξιολογήσεις καὶ μὴ ἀσκώντας κριτικὴ στὴν κοινωνία, ὁ Ψυχοπαίδης δεχόταν μόνο τὴν ἄλλη βεμπεριανὴ θέση, ὅτι ἡ κοινωνικὴ γνώση εἶναι ἀξιολογικῆς ὑφῆς οὕτως ἢ ἄλλως, θεωρώντας ὅτι ἀπαιτεῖ τὴν κριτικὴ τῆς κοινωνίας βάσει ἔλλογα ἐλέγξιμων ἀξιῶν καὶ ἀρνούμενος τὸν σχετικισμό, γιατί ἀκριβῶς δὲν ἐπιτρέπει αὐτὴ τὴν κριτικὴ.¹⁴ Αὐτὴ ἡ μὴ συντηρητικὴ κριτικὴ στὸν σχετικισμό στρεφόταν ἐπίσης κατὰ τοῦ Βέμπερ¹⁵ ἀλλὰ προσέφευγε στὴν νεώτερη σκέψη πάλι στὴν ἀρχαία,¹⁶ γιατί δὲν θεωροῦσε τοὺς νεώτερους συλλήβδην σχετικιστικὲς. Αὐτὴ ἡ ἐκτίμηση φαίνεται σωστὴ, ἀφοῦ, π.χ., οἱ νεώτεροι ἀρνοῦνται συνήθως τὴν δουλεία, πὺ οἱ ἀρχαῖοι συνήθως ἀποδέχονταν.

Γιὰ τὸν βιαστικὸ ἀναγνώστη, οἱ διδαχὲς τοῦ Μακιαβέλλι, εἰσηγητῆ τῆς νεώτερης πολιτικῆς σκέψης, εἶναι ἀνοιχτὲς σὲ κάθε σκοπὸ, ἄρα σχετικιστικὲς.¹⁷ Ἡ κριτικὴ τῆς κοινωνίας ἐνὸς Ρουσσώ, ὅμως, εἶναι φανερὰ κανονιστικὴ, τὸ λένε ὅσοι καταφάσκουν αὐτὴ τὴν ἐπιλογή, ὅπως ὁ ἀντισχετικιστὴς Ψυχοπαίδης, ἀλλὰ καὶ ὅσοι τὴν ἀρνοῦνται, ὅπως ὁ σχετικιστὴς Κονδύλης.¹⁸ Ὁ Στράους τὸν θεωρεῖ σχετικιστὴ, ὡστόσο, ἐπειδὴ, πέραν τοῦ ὅτι εἶναι –στὰ μάτια του– ἐχθρὸς τῶν ἀρχαίων, ὅπως ὁ Μακιαβέλλι καὶ ὁ Χόμπς,¹⁹ τάσσεται ἐπιπλέον –πάντα κατὰ τὴν γνώμη του– ἐναντίον τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ὁ Ρουσσώ, τὸ ξέρουμε, ὀριζε τὸν ἄνθρωπο βάσει τοῦ αἰσθήματος ὅπως τόσοι ἄθεοι φίλοι του· ἀντὶ τοῦ ὀρθολογιστικοῦ νοῦ ἄρα ὑπάρχω προέκρινε τὸ αἰσθάνομαι ἄρα ὑπάρχω τοῦ κομμουνιστῆ Μορελλύ.²⁰ σχεδίαζε μιὰν ἠθικὴ τῶν αἰσθήσεων, προφανῶς εὐδαιμονιστικῆς ἀφετηρίας.²¹ Ἐνῶ στὸν Χόμπς, λέει ὁ Στράους, «τὸ πάθος ἦταν σὰν χειραφετημένη γυναίκα –ὁ ὀρθὸς λόγος κυριαρχοῦσε ἀκόμη, ἀλλὰ μόνο ἀπὸ μακριά–, στὸν Ρουσσώ πῆρε τὴν πρωτοβουλία καὶ ἐπαναστάτησε», «σφετερίσθηκε τὴν θέση τοῦ ὀρθοῦ λόγου». Εἶναι δὲ χαρακτηριστικὸ ὅτι, γιὰ τὸν Στράους, ὡς καὶ ἡ ἐπὶ κλησὶ του τῶν ἀρχαίων εἶναι κίβδηλη. Ὁ Ρουσσώ ἐπλεκε τὸ ἐγκώμιό τους ἐναντὶ τῆς νεώτερης μετριότητος, ἀλλὰ ἦταν «παραδομένος στὸ νεωτερικὸ πνεῦμα», ὄχι «ἀντιδραστικὸς», γι' αὐτὸ ἡ ἀρχὴ πὺ ἐξέδιδε «ἐτυμηγορίες μὲ αὐστηροὺς τόνους κατωτικῆς ἀρετῆς» στὸ ἔργο του δὲν ἦταν ὁ ὀρθὸς λόγος ἀλλὰ τὸ πάθος!²² Ἄν μιὰ τέτοια ἐρμηνεία ἴσχυε, ὄντως ἡ κανονιστικότητά τοῦ ρουσσωικοῦ λόγου δὲν θὰ ἦταν παρὰ τὸ προσωπεῖο τοῦ σχετικισμοῦ, ὄχι τὸ ἀντίθετό του. Ἰσχύει ὅμως;

¹⁴. Βλ. Γ. Φαράκλας-Δ. Καρύδας, «Κονδύλης καὶ Ψυχοπαίδης», *Σύγχρονα Θέματα* 106, 2009, σ. 59-66· μτφ. τοῦ G. Faraklas-D. Karydas, «Kondylis et Psychopedis», *Rue Descartes* 51, 2006, σ. 35-46.

¹⁵. *Geschichte und Methode*, Campus, Φραγκφούρτη 1984· *Ἱστορία καὶ μέθοδος*, Σμίλη, Ἀθήνα 1994.

¹⁶. *Ὁ φιλόσοφος, ὁ πολιτικὸς καὶ ὁ τύραννος καὶ τὸ Κανόνες καὶ ἀντινομίες στὴν πολιτικὴ* (Πόλις, Ἀθήνα 1999 καὶ τὰ δύο) διαλέγονται μὲ τὴν ἀρχαία καὶ τὴν νεώτερη κριτικὴ θεωρία ἀντίστοιχα.

¹⁷. Γιὰ μιὰ ἀντίθετη ἄποψη, βλ. G. Faraklas, *Machiavel. Le pouvoir du prince*, PUF, Παρίσι 1997.

¹⁸. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες καὶ ἀντινομίες*, ὁ.π., σ. 213 κ.έ. – «Ὁ Ρουσσώ βρίσκεται [...] κοντύτερα στὸν Κάντ παρὰ στὸν Σάντ» (P. Kondylis, *Die Aufklärung*, Klett-Cotta, Στουτγάρδη 1981· Π. Κονδύλης, *Ὁ Εὐρωπαϊκὸς διαφωτισμὸς*, Θεμέλιο, Ἀθήνα 1987, τ. Α', σ. 413), ἀλλὰ γιὰ τὸν Κονδύλη ὁ Σάντ εἶναι συνεπὴς Διαφωτιστῆς, καθὸ μὴ κανονιστικὸς (τ. Β', σ. 184 κ.έ.), καὶ ὄχι ὁ Κάντ!

¹⁹. Βλ. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, 1958, UWP, Οὐάσιγκτον 1969, σ. 234· *Natural Right*, μτφ. ὁ.π., σ. 207. Ἡ Β. Ἰακώβου ἔχει ἀσκήσει κριτικὴ σὲ αὐτὲς τῆς ἀναγνώσεις, δείχνοντας πὺς ὁ Στράους μεταχειρίζεται μὲ μιὰ ὑπερβολικὴ ἐλευθερία τὰ κείμενα τῶν φιλοσόφων: «Τέχνη τῆς γραφῆς καὶ τέχνη τῆς ἀνάγνωστος κατὰ τὸν Λέο Στράους», *Σύγχρονα θέματα* 102, 2008· «Ἡ ἐρμηνεία τῆς νεώτερης πολιτικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Λέο Στράους: Ἡ περίπτωση τοῦ Μακιαβέλλι», *Υπόμνημα* 9, 2010.

²⁰. Morelly, *Essai sur l'esprit humain*, 1743, ἀνατύπ. Slatkine, Γενεύη 1971, σ. 146.

²¹. *OC* 1, 408-409 (*E* 2, 143-145).

²². Strauss, *Natural Right*, μτφ. ὁ.π., σ. 301 (τροποπ.), 302, 301. Πρβλ. *OC* 3, 79.

Ἐπιλήψιμο στὸν Ρουσσώ καὶ ἤδη στὸν Χόμπς θεωρεῖ ὁ Στράους τὸ ὅτι δὲν ὑποθέτουν τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς φυσικῆς κοινωνικότητας, δηλαδή δὲν ὀρίζουν τὸν ἄνθρωπο ὡς ζῶον πολιτικόν, ὅπως οἱ ἀρχαῖοι.²³ Ἄντι τοῦ λόγου ἐκκινοῦν ἀπὸ τὰ πάθη, ἀντὶ τῆς ἠθικῆς ἀπὸ τὴν αὐτοσυντήρηση. Ὁ Ρουσσώ βαθαίνει κιόλας τὴν τομὴ ἔναντι τῆς παράδοσης μὲ τὸ νὰ μὴν ἀποδίδει κἂν στὸν φυσικὸ ἄνθρωπο τὴν ἐλάχιστη ἔστω λογικότητα ποῦ τοῦ ἀπέδιδε ὁ Χόμπς: τὸν ὑπολογισμό τοῦ ὠφελίμου.²⁴ Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅμως ὅτι ὁ Ρουσσώ ἀρνεῖται τὴν ὑπαρξὴ ὀρθοῦ λόγου στὸν ἄνθρωπο... Τὸ ἐρώτημα ποῦ τίθεται εἶναι γενικά: Ἄν ἡ κοινωνικότητα δὲν ὑπάρχει στὴν φυσικὴ κατάσταση, τί ἐμποδίζει τὸν λόγο νὰ ἄρχει στὴν πολιτικὴ κατάσταση; Τίποτα, βέβαια. Ἀπλῶς ἡ παραδοσιακὴ ὑπόθεση τῆς φυσικῆς κοινωνικότητας, σύμφωνα πάντως μὲ παραδοσιακὲς παραδοχές, δημιουργοῦσε εὐνοϊκότερες συνθήκες γιὰ τὴν ὑπαρξὴ ἑνὸς καθολικοῦ δικαίου.

Πράγματι, ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν φυσικὴ στὴν πολιτικὴ κατάσταση μπορεῖ νὰ ἰδωθεῖ μὲ δύο τρόπους, εἴτε ἡ φυσικὴ κατάσταση περιέχει ἤδη τὴν κοινωνία κατὰ τινὰ τρόπο εἴτε ὄχι. Ἄν ὑποθέσουμε ὅτι ὑπάρχει φυσικὴ ροπὴ πρὸς τὴν κοινωνία, ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύσει κοινωνικὸς καὶ μπορεῖ ν' ἀναζητηθεῖ τὸ ἕνα δίκαιο ποῦ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν φύση πέραν τῶν πολλῶν θετῶν δικαίων. Σ' αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ στηρίζεται τὸ φυσικὸ δίκαιο γιὰ τὸν Στράους. Ἄν ἡ κοινωνικότητα εἶναι φυσικὴ, ὁ λόγος δὲν εἶναι μόνο ἕνα κοινωνικὸ προϊόν ἀλλὰ ὑπάρχει στὴν φύση, εἶναι παγκόσμιος ὅπως αὐτὴ, ὑπερβαίνει τὴν σχετικότητα ἠθῶν καὶ ἐθίμων. Ἀφοῦ ἦρχε στὴν φυσικὴ κατάσταση, μπορεῖ νὰ ἄρχει καὶ στὴν πολιτικὴ. Ἄν ὅμως ἡ κοινωνία εἶναι συμβατικὴ, αὐτὴ ἡ καθολικότητα κινδυνεύει νὰ χαθεῖ: Οἱ συμβάσεις διαφέρουν ἀπὸ τόπο σὲ τόπο, ἀπὸ ἐποχὴ σὲ ἐποχὴ. Ὡστόσο, ὅλες εἶναι συμβάσεις, ἄρα ἔχουν ἕνα καθολικὸ ὄρο, τὴν συμβατικὴ τους σύσταση καὶ τὶς προϋποθέσεις αὐτῆς, κι ἐδῶ, πιστεύω, στηρίζεται, ἀπὸ τὸν Ρουσσώ καὶ μετὰ, ἡ νομιμότητά τους γιὰ τὴν ὀρθολογικὴ παράδοση.²⁵

Οἱ ἀρχαῖοι μπορούμε ὄντως νὰ ποῦμε, θαρρῶ, ὅτι ἀνέτρεχαν στὴν φύση ὡς ἀρχὴ νομιμοποίησης. Ὅρισμένοι σοφιστὲς διαφώνησαν μὲ τὴν δουλεία λέγοντας ὅτι, ἀφοῦ ὑπάρχει νόμος κι ὄχι φύσει, στὴν κοινωνία καὶ ὄχι στὴν φύση, πρέπει νὰ ἐκλείψει. Κι ὁ Ἀριστοτέλης ἀπάντησε ὅτι καλῶς ὑπάρχει νόμος, γιὰ τὴν ὑπάρχον φύσει δοῦλοι.²⁶ Ὁ ἐχθρὸς τῆς δουλείας τὴν ἐβγαζε ἐκτὸς φυσικοῦ δικαίου γιὰ τὸ δὲν ὑπάρχει στὴν φύση, ὁ φίλος τῆς ὄχι, γιὰ τὴν ὑπάρχον στὴν φύση. Νομιμοποιοῦσαν ἀμφότεροι τὸν θεσμό μὲ βάση τὴν φύση, ἐκρίναν ὅτι πρέπει νὰ μιμεῖται τὴν φύση, ὅπως ἡ τέχνη. Αὐτὸ ἀλλάζει στὴν αἴσθησι δικαίου ὅπως καὶ στὴν αἴσθησι τοῦ ὠραίου. Ἄν, χάρι στὸν Ρουσσώ, τὸ φυσικὸ καὶ τὸ τεχνητὸ τείνουν νὰ μὴ συγγέονται πλέον καὶ δρομολογεῖται ἔτσι ἡ ὑπέρβαση τῆς αἰσθητικῆς τῆς μίμησης τῆς φύσης,²⁷ μᾶλλον τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ δίκαιο, ὅπου, χάρι σ' αὐτόν, τὸ συμβατικὸ τείνει νὰ μὴ συγγέεται μὲ τὸ φυσικὸ καὶ δρομολογεῖται ἔτσι ἡ ὑπέρβαση τῆς νομιμοποίησης βάσει τῆς φύσης.

Πράγματι, ὁ Ρουσσώ ἀρνεῖται τὴν φύσει κοινωνικότητα πιὸ κάθετα ἀκόμα κι ἀπὸ τὸν Χόμπς. Ὅταν ὀρίζει τὸ φυσικὸ δίκαιο λέγοντας: «Ἡ κοινωνικὴ τάξι εἶναι ἕνα ἱερὸ δίκαιο, ποῦ τὸ ἔχουν ὡς βάση ὅλα τᾶλλα», προσθέτει: «Ὡστόσο αὐτὸ τὸ δίκαιο δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴν φύση· ἄρα στηρίζεται σὲ συμβάσεις. Τὸ θέμα εἶναι νὰ

²³. Ἡ θέσι δὲν εἶναι κοινὴ σὲ ἄλλους (Α. Χρύσης, *Εἰσαγωγή στὴν κοινωνικὴ φιλοσοφία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ διαφωτισμοῦ*, Κριτικὴ, Ἀθήνα 2002, σ. 54-55).

²⁴. Strauss, *Natural Right*, ὁ.π., σ. 317, 320-321.

²⁵. Στὴν ὁποία ἡ πολιτικὴ του σκέψι ἀνῆκει, ὅπως ὑποστήριξε πειστικὰ ὁ Ντερατέ: R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, 1948, Slatkine, Γενεύη 2011.

²⁶. Ἀριστοτέλους *Πολιτικά*, 1254 a 7 κ.έ., Ζαχαρόπουλος, Ἀθήνα χ.χ.έ., σ. 94 κ.έ.

²⁷. Βλ. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Τυβίγγη 1932, κεφ. 7· *La philosophie des Lumières*, Fayard, Παρίσι 1966, σ. 310, 291.

μάθουμε ποιές είναι αυτές οι συμβάσεις».²⁸ Θέμα της πολιτικής του φιλοσοφίας είναι ή διερεύνηση των συμβάσεων αυτών. Ο «νόμος της φύσης» είναι άλλος από «του λόγου»,²⁹ άλλη ή «φυσική ελευθερία» από την «συμβατική».³⁰ Η οικογένεια, όπως έλεγε ο Λόκ,³¹ υπάρχει εκ φύσεως όσο τα παιδιά είναι ανήλικα, έπειτα όμως τέκνα και γονείς «δεν είναι πια ένωμένοι φυσικά αλλά γιατί τὸ θέλουν», και έτσι «μέχρι και ή οικογένεια μόνο μέσω σύμβασης διατηρείται».³²

Αυτό τὸν οδηγεί στὸ νὰ ριζοσπαστικοποιήσει τὴν παλιὰ κριτικὴ στὸ οἰκογενειακὸ πρότυπο πολιτείας, στὴν πατριαρχικὴ ή πατερναλιστικὴ νομιμοποίηση τῆς ἐξουσίας. Ἐνάντια στὸν ποιμένα τοῦ πλατωνικοῦ *Πολιτικοῦ* και στὴν μεγάλη οἰκογένεια τῶν φυλάκων τῆς *Πολιτείας*, ὁ Ἀριστοτέλης μᾶς παρότρυνε νὰ μὴ συγχέουμε τὴν πολιτικὴ ἐξουσία μὲ τὴς ἐντὸς οἴκου ἐξουσίες, γιατί ή διαφορὰ οἴκου και πόλεως δὲν εἶναι μόνο ποσοτικὴ.³³ Ὁ Λόκ, μετὰ ἀπὸ εἴκοσι αἰῶνες, ἐνάντια στὸ ἀπολυταρχικὸ σύγγραμμα *Patriarcha*, προσέθετε ὅτι δὲν πρέπει νὰ μᾶς μπερδεύει πὸς αὐτὲς οἱ ἐξουσίες μπορεῖ ν' ἀνήκουν στὸ ἴδιο πρόσωπο.³⁴ Ὁ Ρουσσὼ ὀλοκληρώνει τὴν πορεία ἀποσυσχέτισης χωρίζοντας τὸν οἶκο και τὴν πόλι πλήρως, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ὁ πρῶτος ὑπάρχει φύσει κι ή δεύτερη νόμῳ.³⁵

Ἀφοῦ ὁ πατέρας εἶναι σωματικὰ δυνατότερος ἀπὸ τὰ παιδιά γιὰ ὅσο ή βοήθειά του τοὺς εἶναι ἀναγκαία, ή πατρικὴ ἐξουσία δικαίως θεωρεῖται προῖον τῆς φύσης. Στὴν μεγάλη οἰκογένεια, τῆς ὁποίας ὅλα τὰ μέλη εἶναι φύσει ἴσα, ή πολιτικὴ αὐθεντία, ἀμιγῶς αὐθαίρετη ὅσον ἀφορᾷ τὴν θέσπισή της, δὲν μπορεῖ νὰ ἐδράζεται παρὰ σὲ συμβάσεις.³⁶

Ἀλλὰ κι ή ἀνώτερη φυσικὴ δύναμη δὲν νομιμοποιεῖ τὴν ἐξουσία. Μπορεῖ κάποιος νὰ ὑποτάξει ἕναν ἄλλο διὰ τῆς βίας μέσω ἀνώτερης σωματικῆς δύναμης, ἀλλὰ γιὰ τὸν Ρουσσὼ –ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι γιὰ τὸν Σπινόζα,³⁷ ἴσως ἤδη γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη–³⁸ ποτὲ ή δύναμη δὲν γεννᾷ δίκαιο:³⁹ «Ἀφοῦ κανένας ἄνθρωπος δὲν διαθέτει φυσικὴ αὐθεντία ἐπὶ τοῦ ὁμοίου του και ή δύναμη δὲν παράγει δίκαιο, ἀπομένουν λοιπὸν οἱ συμβάσεις ὡς βάση τῆς κάθε νόμιμης ἐξουσίας μεταξύ ἀνθρώπων».⁴⁰ Ἡ πολιτικὴ ἐξουσία δὲν εἶναι φυσικὴ, ἄρα ὑπάρχει μόνο διὰ συμβάσεως.⁴¹ Ὅπως λέει σωστὰ ὁ Κέρστινγκ στὸ σχόλιό του τοῦ *Κοινωνικοῦ συμβολαίου*, «ή φύση εἶναι ἀπολιτικὴ, δὲν διαθέτει ἕνα πρόγραμμα συμπεριφορᾶς γιὰ τὴν πολιτικὴ μορφή δραστηριότητας, τὴν κυριαρχία ἐπὶ ἐλευθέρων και ἴσων».⁴² Πῶς ὅμως μπορεῖ τὸ συμβατικὸ νὰ ἔχει τὴν καθολικότητα

²⁸. OC 3, 352 (ΚΣ, 48) και 289.

²⁹. OC 3, 306, 373· ΚΣ, 80.

³⁰. OC 3, 360· ΚΣ, 61.

³¹. Locke, *Second Treatise*, § 60· *Δεύτερη πραγματεία περὶ κυβερνήσεως*, Γνώση, Ἀθήνα 1990, σ. 128.

³². OC 3, 352 (ΚΣ, 49), βλ. 242, 297. Γι' αὐτὸ και ὁ ἴδιος θεωρεῖ ὅτι στὴν φύση μὲ τὴν στενὴ ἔννοια οὔτε οἰκογένεια ὑπῆρχε, ὅ,τι κι ἂν λέει ὁ Λόκ: Τὸ ἄρρεν δὲν ἔχει λόγο νὰ μείνει μὲ τὸ ἐγγαστρωμένο θήλυ (OC 3, 217-218· ΠΑ, 179-180). Ἡ οἰκογένεια γεννιέται στὴν προπολιτειακὴ κοινωνία, πὸς ἀρχικὰ εἶναι εἰδυλλιακὴ και μπορεῖ νὰ διατηρηθεῖ στὸ διηνεκές, ὅπως στοὺς ἀγρίους τῆς Ἀμερικῆς (OC 3, 168, 171-172· ΚΣ, 118, 121, 122), κάτι πὸς χαρακτηρίζει ἤδη τὴν πρώτη, φυσικὴ κατάσταση.

³³. *Πολιτικά*, 1252 a 7-16· μτφ. ὁ.π., σ. 72-73.

³⁴. Locke, *Second Treatise*, § 2· *Δεύτερη πραγματεία περὶ κυβερνήσεως*, ὁ.π., σ. 82.

³⁵. Βλ. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 1950, Vrin, Παρίσι 1971, σ. 183 κ.έ.

³⁶. OC 3, 241-242 (ΠΟ, 63)· 298.

³⁷. Spinoza, *Tractatus Politicus*, II, 4· *Πολιτικὴ πραγματεία*, Πατάκης, Ἀθήνα 1996, σ. 99.

³⁸. *Πολιτικά*, 1255 a 12-17 (δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν), ὁ.π., σ. 104 («ή ἐπιβαλλόμενη βία δὲν εἶναι ἐστερημένη ἠθικοῦ τινος στοιχείου»).

³⁹. «Ἡ δύναμη εἶναι μιὰ σωματικὴ ἐξουσία (puissance physique)· δὲν ἀντιλαμβάνομαι ποιὰ ἠθικότητα μπορεῖ νὰ προκύψει ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματά της» (OC 3, 354· ΚΣ, 52).

⁴⁰. OC 3, 355· Κ.Σ., 53.

⁴¹. B. Baczko εἰς P. Ory (ἐπ.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, Παρίσι 1987, σ. 96.

⁴². W. Kersting, *Jean-Jacques Rousseaus «Gesellschaftsvertrag»*, WBG, Δαρμστάτη 2002, σ. 34.

τοῦ φυσικοῦ, τὸ φυσικὸ δίκαιο νὰ εἶναι ἀκόμη θεμέλιο τῶν θετῶν δικαίων ὅταν δὲν ἐδράζεται στὴν φύση; Τὸ ὅτι οἱ συμβάσεις εἶναι συμβάσεις μπορεῖ νὰ ἀντικαταστήσει τὴν φύση ὡς ἀρχὴ νομιμοποίησής τους; Στὸν βαθμὸ πὸ μὴ ὅποιαδήποτε σύμβαση ἀπαιτεῖ συμφωνία, ἢ βούληση ἀντικαθιστᾷ τὴν φύση στὸν ρόλο τῆς νομιμοποιητικῆς ἀρχῆς, πράγμα πὸ δὲν ἀποκλείεται νὰ ὀδηγεῖ πάλι σὲ μὴ μορφὴ κανονιστικότητας, καὶ μάλιστα μὲ σημαντικὰ προσόντα.

Κριτικὴ τῆς κυκλικότητας

Ἡ ὑπόθεση τῆς φυσικῆς κοινωνικότητας ἐνέχει ἕναν κύκλο. Ἐξηγεῖ τὴν ἐμφάνιση τῆς κοινωνίας ὅσο ἢ *vis sororigifica* τὶς ὑπνωτικὲς ιδιότητες τοῦ ὀπίου. Αὐτὴ μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι ἢ σύμφωνη μὲ τὴν νεωτερικὴ ἐπιστημολογία ἐνστασι τοῦ Ρουσσώ στὸς θεωρητικοὺς τοῦ φυσικοῦ δικαίου, πὸ μὲνουν δέσμοι τοῦ ἀρχαίου προτύπου ἐξήγησής ἐδῶ ὅπως καὶ στὴν φυσικὴ: Πότε «ὑποθέτοντας ὅτι ὁ ἄνθρωπος διαθέτει στὴν φυσικὴ κατάσταση [...] τὴν ἔννοια τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου», πότε μιλώντας γιὰ ἰδιοκτησία, δίκαιο τοῦ ἰσχυροτέρου, «μιλώντας συνεχῶς γιὰ ἀνάγκη, πλεονεξία, καταπίεση, ἐπιθυμίες καὶ ἀλαζονεία, μετέφεραν στὴν φυσικὴ κατάσταση ἰδέες ἀπὸ τὴν κοινωνία· μιλοῦσαν γιὰ τὸν ἄγριο ἄνθρωπο καὶ περιέγραφαν τὸν κοινωνικὸ⁴³ ἄνθρωπο», ἢ φυσικὴ κατάστασή τους ἦταν κατ' εἰκόνα τῆς κοινωνικῆς.⁴⁴

Μάλιστα ἔχουμε κύκλο καὶ χωρὶς νὰ προϋποθέτουμε ὅτι τὰ κοινωνικὰ προϊόντα ὑπάρχουν ἐν σπέρματι στὴν φύση, ἀρκεῖ νὰ θεωροῦμε φυσικὴ τὴν δυσλειτουργία πὸ προκαλεῖ τὴν μετάβαση στὸ συμβόλαιο. Γιατὶ τότε περιγράφουμε τὴν δυσλειτουργία βάσει τῶν ιδιοτήτων τοῦ κοινωνικοῦ ἀνθρώπου, πὸ ὑποθέτουμε ὅτι προηγούνται τῶν κοινωνικῶν περιορισμῶν τους. Ἄν ὅμως κάμεις ἀφαίρεση τῶν περιορισμῶν πὸ τοὺς ἔχει ἐπιβάλλει ἢ πολιτεία, προφανῶς οἱ περιορισμοὶ θὰ προκύψουν ἀναγκαῖοι. Τὸ «λάθος τοῦ Χόμπς» εἶναι αὐτό, «θεώρησε τὴν κατάσταση πολέμου αἰτία τῶν κακιῶν τῶν ὁποίων εἶναι ἀποτέλεσμα».⁴⁵ Δὲν ὑπερέβη ἀρκετά, ἄς ποῦμε, τὸ ἀρχαῖο πρότυπο.

Ἄντ' αὐτοῦ ὁ Ρουσσώ περιγράφει τὴν φυσικὴ κατάσταση ὡς κάτι αὐτοτελὲς πὸ θὰ διαρκοῦσε «αἰωνίως» χωρὶς «τὴν τυχαία παρέμβαση ξένων αἰτιῶν πὸ κάλλιστα μποροῦσαν νὰ μὴ εἶχαν προκύψει».⁴⁶ Αὐτὰ τὰ αἷτια τῆς γέννησής τῆς κοινωνίας – στὴν ὅποια προκύπτουν δυσλειτουργίες πὸ θὰ φέρουν τὴν σύναψη τοῦ συμβολαίου – ἔχουν τὸν χαρακτήρα καταστροφῶν.⁴⁷ Τὴν κοινωνία γεννοῦν φυσικὲς καταστροφές, πὸ συσπειρώνουν ἐξ ἀνάγκης τοὺς ἀνθρώπους,⁴⁸ κι ἢ εἰσαγωγή τῆς ἰδιοκτησίας, μὴ καταστροφὴ ἢ ἴδια, ἀλλὰ στὸ συμβατικὸ ἐπίπεδο τῶν βουλήσεων, ὅπως λέει ἕνα πολὺ γνωστὸ ἀπόσπασμα, μὲ τὸ ὁποῖο ξεκινᾷ τὸ β' μέρος τῆς *Πραγματείας περὶ ἀνισότητας*:

Ὁ πρῶτος πού, ἔχοντας περιφράξει ἕνα κομμάτι γῆς, σκέφθηκε νὰ πεῖ αὐτὸ εἶναι δικό μου, καὶ ἤρε ἀνθρώπους ἀρκετὰ ἀφελεῖς γιὰ νὰ τὸν πιστέψουν, ὑπῆρξε ὁ πραγματικὸς ἰδρυτὴς τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας (civile).⁴⁹ Πόσα ἐγκλήματα, πολέμους, φόνους, ἀθλιότητες καὶ φρικαλεότητες θὰ εἶχε γλιτώσει στὸ ἀνθρώπινο εἶδος ὅποιος, βγάζοντας τοὺς πασσάλους ἢ γεμίζοντας τὸ χαντάκι, θὰ εἶχε φωνάξει τοὺς ὁμοίους του: Αλοίμονο ἂν ἀκούσετε αὐτὸ

⁴³. Civil: ἀστικὸ ἢ καὶ πολιτικὸ. Ἐδῶ ἀναφέρεται στὸν ἄνθρωπο πὸ ζεῖ σὲ κοινωνία, πολιτειακὴ ἢ μὴ.

⁴⁴. OC 3, 132· ΠΑ, 76.

⁴⁵. OC 3, 288.

⁴⁶. OC 3, 162, ΠΑ, 111.

⁴⁷. Γιὰ τὸν Ντερριντά, οἱ μεταβάσεις στὸν Ρουσσώ ἔχουν χαρακτήρα καταστροφῶν διότι συμβαίνουν σὲ κάτι αὐτοτελὲς (J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Παρίσι 1967, σ. 208· *Περὶ γραμματολογίας*, Γνώση, Ἀθήνα 1990).

⁴⁸. OC 3, 168-169· ΠΑ, 119.

⁴⁹. Ἄλλοῦ «πολιτικὴ κοινωνία» ἢ «κοινωνία πολιτῶν». Ἐδῶ δηλώνει τὴν προ-πολιτειακὴ κοινωνία.

τὸν ἀπατεῶνα, πᾶτε χαμένοι ἂν ξεχάσετε ὅτι οἱ καρποὶ εἶναι ὀλωνῶν καὶ ἡ γῆ κανενός.⁵⁰

Ἡ προσφυγὴ σὲ ἐξωγενῆ αἰτία δὲν μαρτυρεῖ χαλαρότητα, ὅπως ἴσως φανεῖ στὸν ὀρθολογιστὴ ἀναγνώστη, ἀλλ' αὐστηρότητα, διότι, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Γκολντςμίτ, ἐπιτρέπει τὴν μὴ προβολὴ τοῦ ἀποτελέσματος στὴν αἰτία.⁵¹ Ἀφοῦ κινούμαστε στὸν χῶρο τῆς εἰκασίας, τὸν ἴδιο μὲ τῶν κοσμογονικῶν ὑποθέσεων τῶν φυσικῶν,⁵² καλὸ εἶναι ὄντως νὰ ἐπιλέξουμε μιὰν ἐξήγηση ποὺ δὲν ἀπειλεῖται ἀπὸ κυκλικότητα. Στὴν δεύτερη, λοιπόν, ἐκδοχὴ τῆς μετάβασης, ὅπου ἡ κοινωνία δὲν προϋπάρχει στὴν φύση, ὅταν αὐτὴ ἢ ἐκδοχὴ ἔχει πιά ἀπαλλαγῆ ἀπὸ τὸ ὑπόλοιπο κυκλικότητας ποὺ ἔχει στὸν Χόμπς, δίκαιο εἶναι μόνο κάτι συμβατικό. Ὁ Ρουσσώ λέει πῶς ἀποτελεῖ «φυσικὴ» συνέπεια τῆς «φύσης» τοῦ κοινωνικοῦ συμφώνου ὅτι γεννᾷ τὴν πολιτεία ποὺ δὲν ἔχει φυσικὴ ἀλλὰ «ἰδεατὴ καὶ συμβατικὴ ὑπαρξή».⁵³ Τὸ δίκαιο εἶναι, ἄς ποῦμε, φυσικὸ ὡς συμβατικό. Στὸν Ρουσσώ, ὅπως στὸν συμβατιστὴ Χόμπς,⁵⁴ ἡ συμβατικὴ ὑπαρξὴ διαθέτει καθολικότητα χωρὶς νὰ ἐρείδεται στὴν φύση. «Φύση» τῆς –μὲ τὴν ἔννοια τῆς οὐσίας τῆς– εἶναι νὰ μὴν ἔχει «φύση» –μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐξωτερικῆς φύσης.

Παρ' ὅλο ποὺ ἡ κατὰ Χόμπς φυσικὴ κατάσταση δὲν εἶναι ἀπλὸ πρόπλασμα, ἀφοῦ δὲν περιέχει κοινωνικὴ ὀρμὴ, ἀποτελεῖ προβολή. Ὁ Χόμπς προβάλλει ἐπάνω τῆς τὰ κακὰ τῆς πολιτικῆς κατάστασης, ἄρα κι αὐτὸς σκέφτεται πρωθύστερα, μεταφέρει τὸ κοινωνικὸ στὸ φυσικὸ. Ἡ αὐταρχικὴ τοῦ ἔννοια πολιτείας ἀποτελεῖ δὲ ἀπόρροια τοῦ λογικοῦ κύκλου: Ἄν εἴμαστε πάντα ἀνταγωνιστικοὶ ὅπως τώρα, ἡ πολιτεία πρέπει κυρίως νὰ μᾶς ἐξουσιάζει, γιὰ νὰ μὴ βλάπτουμε ὁ ἓνας στὸν ἄλλο. Τὸ ὑπόδειγμα πολιτείας τοῦ Ρουσσώ συνδυάζεται μὲ μιὰ πιὸ θετικὴ εἰκόνα τῆς πρὸ τῆς κοινωνίας φύσης, διότι δὲν προβάλλει πάνω τῆς τὰ χαρακτηριστικὸ τῆς κοινωνικῆς κατάστασης. Ὅντως, ἡ *Πραγματεία περὶ ἀνισότητος* περιγράφει τὸν φυσικὸ ἄνθρωπο ὡς μοναχικὸ, χωρὶς σχέσεις, χωρὶς γλώσσα, πλήρως ἀποφιλωμένο ἀπὸ κάθε τι κοινωνικὸ. Ἄν αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος χωρὶς ἠθικὲς σχέσεις καὶ γνώση δὲν εἶναι «οὔτε κακὸς οὔτε καλός», αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι, στὰ μάτια μας, εἶναι κακός, δηλαδὴ ἐχθρικός καὶ μὴ ἐξυπηρετικὸς πρὸς τὸν συνάνθρωπο, ὅπως πιστεύει ὁ Χόμπς, ἀλλὰ ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κακός.⁵⁵ Εἶναι ἀθῶος ὅπως ὁ Ἀδάμ καὶ ἡ Εὐὰ στὸν παράδεισο.⁵⁶ Ἴδιον τοῦ Ρουσσώ εἶναι πάλι ὅτι χωρίζει αὐστηρὰ φύση καὶ σύμβαση. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ριζοσπαστικοποιεῖ τὴν συμβατιστικὴ θέση τοῦ ἀπολυταρχικοῦ Χόμπς⁵⁷ μὲ τὴν ἔννοια ὅτι χωρίζει ἀκόμη πιὸ πολὺ τὴν σύμβαση ἀπὸ τὴν φύση, καταλήγοντας σὲ ἓνα συμπέρασμα ποὺ ἔρχεται κοντὰ σὲ αὐτὸ τοῦ δημοκράτη Σπινόζα, ποὺ ἀντιθέτως ἀρνιόταν νὰ δεῖ τὴν πολιτεία ὡς κάτι μὴ φυσικὸ.⁵⁸ Ἡ φύση καὶ ἡ σύμβαση, θὰ ἔλεγε κανεὶς, ἀλλάζουν στρατόπεδο:

⁵⁰. OC 3, 164· ΠΑ, 113.

⁵¹. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, Vrin, Παρίσι 1974, σ. 218-219.

⁵². OC 3, 133· ΚΣ, 77.

⁵³. OC 3, 309.

⁵⁴. Στὴν γεωμετρία καὶ τὴν πολιτικὴ, ὅπου τὰ ἀντικείμενα εἶναι προϊόντα σύμβασης, ἔχουμε γνώση τῆς ἀλήθειας, κατὰ τὸν Χόμπς, διότι γνωρίζουμε τὸ ἴδιο μας τὸ ἔργο. Βλ. Hobbes, *Leviathan* (I, 4), Penguin, Harmondsworth 1971, σ. 105· *Λεβιάθαν*, τ. Α', Γνώση, Ἀθήνα 1989, σ. 106. «Ἡ Ἀλήθεια δημιουργεῖται, δὲν τὴν συναντοῦμε θεωρώντας –καὶ ὁ θεσμὸς δὲν εἶναι ὑποκατάστατό τῆς, ἀλλὰ ὁ ὅρος δυνατότητας τῆς λειτουργίας τῆς» (G. Lebrun, «Hobbes et l'institution de la vérité», *Manuscrito* VII/2, Σάο Πάολο 1983, σ. 128).

⁵⁵. OC 3, 152-154· ΠΑ, 100-101, βλ. OC 3, 75 (*Πραγματεία περὶ ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν*).

⁵⁶. Ὁ Κάντ ἐρμήνευσε τὸ σχῆμα τοῦ Ρουσσώ ἔτσι ὥστε νὰ συμφωνεῖ μὲ τὴν *Γένεση* («Mutmaßiger Anfang der Menschengeschichte», 1786, Παρατ.· Κάντ, *Δοκίμια*, Δωδώνη, Ἀθήνα 1971, σ. 60-61).

⁵⁷. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Ἀλτουσσέρ, ὁ Ρουσσώ υιοθετεῖ ὅλες τὶς σκανδαλώδεις θέσεις τοῦ Χόμπς (ἐξουσία ἀναπαλοτριώτη, ἀδιαιρέτη, ἀλάνθαστη) ὥστε νὰ τὶς ἐπανερμηνεύσει ἀντιαπολυταρχικὰ (L. Althusser, *Sur le Contrat Social*, 1967, Manucius, Houilles 2009, σ. 68-69). Αὐτὲς ὅμως ἐκφράζουν, ἀκριβῶς, τὸν συμβατικὸ χαρακτήρα τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου.

⁵⁸. Spinoza, *Tractatus Politicus*, II, 6· *Πολιτικὴ πραγματεία*, ὁ.π., σ. 100.

Για τὸν Ρουσσώ, ὁ Χόμπς θάπρεπε λογικὰ νὰ καταλήξει στὰ δικά του συμπεράσματα.

Εἶναι σαφὲς ὅτι τὸν χωρισμὸ φύσης καὶ σύμβασης ἐκφράζει ἡ ἀπουσία φυσικῆς κοινωνικότητας:

Τὸ ὅτι ἡ φύση δὲν φρόντισε νὰ συνδέσει τοὺς ἀνθρώπους μὲ ἀμοιβαῖες ἀνάγκες μίτη νὰ τοὺς διευκολύνει τὴν χρῆση τοῦ λόγου μᾶς δείχνει, τὸ λιγότερο, ὅτι δὲν προετοίμασε τὴν κοινωνικότητά τους οὔτε μετεῖχε ὅσων ἐπραξαν αὐτοὶ γιὰ νὰ θεσπίσουν τοὺς δεσμούς της. Πράγματι δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ εἰκάσουμε γιατί, στὴν πρωτόγονη αὐτὴ κατάσταση, ἕνας ἄνθρωπος θὰ εἶχε ἀνάγκη τὸν ἄλλον περισσότερο ἀπ' ὅ,τι ἕνας πίθηκος ἢ λύκος τὸν ὁμοίό του, οὔτε, ἂν ὑποθεθεῖ ὅτι τὸν ἔχει, ποιὸ κίνητρο θὰ παρότρυνε τὸν ἄλλο νὰ ἀνταποκριθεῖ, οὔτε, ἂν ἀνταποκρινόταν, πῶς θὰ μπορούσαν ἔστω νὰ συμφωνήσουν μεταξύ τους γιὰ τοὺς ὅρους.⁵⁹

Βέβαια, ὁ Χόμπς εἶχε ἤδη χωρίσει τὴν φυσικὴ ἀπὸ τὴν πολιτικὴν κατάσταση, ἀλλὰ ὄχι πλήρως, κι ἔτσι παρέμενε ἐγκλωβισμένος στὸν ἴδιο λογικὸ κύκλο:

Ὁ Χόμπς διέκρινε πολὺ καλὰ τὸ ἐλάττωμα ὅλων τῶν νεωτερικῶν ὀρισμῶν τοῦ φυσικοῦ δικαίου· ἀλλὰ οἱ συνέπειες ποὺ ἐξάγει ἀπὸ τὸν δικό του δείχνουν ὅτι τὸν ἐννοεῖ μὲ ἐξ ἴσου λάθος τρόπο. Συλλογιζόμενος βάσει τῶν ἀρχῶν ποὺ υἱοθετεῖ, αὐτὸς ὁ συγγραφέας ἔπρεπε νὰ πεῖ ὅτι ἡ φυσικὴ κατάσταση, ὄντας ἐκεῖνη ὅπου ἡ μέριμνα γιὰ τὴν αὐτοσυντήρησή μου εἶναι ἡ λιγότερο ἐπιβλαβὴς γιὰ τὴν αὐτοσυντήρηση τῶν ἄλλων, ὑπῆρξε κατὰ συνέπεια ἡ προσφορότερη γιὰ τὴν εἰρήνη καὶ ἡ καταλληλότερη γιὰ τὸ ἀνθρώπινο γένος κατάσταση. Λέει ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο, γιατί περιέλαβε ἐσφαλμένα στὴν μέριμνα γιὰ αὐτοσυντήρηση τοῦ ἄγριου ἀνθρώπου τὴν ἀνάγκη ἰκανοποίησης πλήθους παθῶν, ποὺ ἀποτελοῦν ἔργο τῆς κοινωνίας καὶ αὐτὰ ἔκαμαν τοὺς νόμους ἀναγκαίους.⁶⁰

Ἄν ὁ Χόμπς εἶχε μείνει πιὸ πιστὸς στὶς ἀρχές του, θὰ εἶχε λοιπὸν καταλήξει στὴν ἄποψη τοῦ Ρουσσώ γιὰ τὴν φυσικὴν κατάσταση, κατὰ τὸν ἴδιο τὸν Ρουσσώ. Θὰ ἔλεγε ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι φύσει κακὸς ἀλλὰ πέραν τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. Ὅποτε θὰ εἶχε πιθανότατα καταλήξει καὶ σὲ μιὰ μὴ ἀπολυταρχικὴ μορφή ἐξουσίας.

Θέση τῆς προϋπόθεσης

Ἡ θετικὴ εἰκόνα τῆς φυσικῆς κατάστασης στὸν Ρουσσώ θὰ μπορούσε νὰ σημαίνει ὅτι ἀκολουθεῖ τὸ ἀρχαῖο πρότυπο φυσικῆς νομιμοποίησης τῆς πολιτείας κι ἀπλῶς πλάθει τὴν φύση ἔτσι ὅπως τὴν χρειάζεται, γιὰ ν' ἀντλήσει ἀπὸ ἐκεῖ τὴν ἔννοια τῆς πολιτικῆς αὐτονομίας. Ἀπὸ μιὰν ἄποψη, κάθε θεωρητικὸς πλάθει τὴν φυσικὴν κατάσταση ὅπως τὸν βολεῦει, γιὰ νὰ συναγάγει τὸ προεπιλεγμένο συμπέρασμά του καί, στὸν βαθμὸ ποὺ συμβαίνει αὐτό, ἡ κυκλικότητα ἀφορᾷ καὶ τὰ ἐπιμέρους περιεχόμενα. Θὲς ἢ πολιτεία νὰ παρέχει εἰρήνη; Ὅρισε τὴν φυσικὴν κατάσταση ὡς πόλεμο. Θέλεις νὰ ἐξασφαλίζει τὴν ἰδιοκτησία; Ὅρισε τὴν φυσικὴν κατάσταση ὡς ἀγορά. Τὸν ἴδιο κύκλο βρῖσκουμε στοὺς ἀρχαίους: Θὲς νὰ μὴν ὑπάρχει δουλεία; Βγάλτην ἀπὸ τὴν φύση. Νὰ ὑπάρχει; Βάλτην. Ἡ ἐπίκληση τῆς φύσης στὴν πράξη πάντα κινδυνεύει νὰ γίνῃ κυκλική, νὰ εἶναι μιὰ προβολὴ κι ἕνα πρωθύστερον. Αὐτὴ ἢ ἀνακατασκευὴ ταιριάζει καλὰ στὴν ἀντίθεση ἀπολυταρχικοῦ Χόμπς καὶ φιλελεύθερου Λόκ.⁶¹ Δὲν ταιριάζει ὅμως τόσο στὸν Ρουσσώ, ἀφοῦ αὐτὸς καταγγέλλει τὴν διαδικασία προβολῆς τοῦ παρόντος στὴν ἀφετηρία, τῆς κοινωνίας στὴν φύση, εἴτε σὰν ἕνα θετικὸ φυσικὸ προηγούμενο ποὺ δικαιολογεῖ τὴν μετέπειτα προέκτασή του, εἴτε σὰν ἀρνητικὸ φυσικὸ προηγούμενο

⁵⁹. OC 3, 151· ΠΑ, 98-99.

⁶⁰. OC 3, 153· ΠΑ, 101· πρβλ. OC 3, 218· ΠΑ, 180 (τὸ ἴδιο λάθος κάμνει κι ὁ Λόκ).

⁶¹. Βλ. Bl. Kriegel, *Cours de Philosophie Politique*, LGF, Παρίσι 1996, σ. 30 κ.έ.

που δικαιολογεί την ακόλουθη άνατροπή του.

Και όντως προφυλάσσει τὸ σύστημά του ἀπ' αὐτὸ τὸ ἐλάττωμα, π.χ. ὀρίζοντας τὴν φυσικὴ κατάσταση χωρὶς ἐγγενεῖς δυσλειτουργίες. Ἡ φυσικὴ κατάσταση δὲν ὀδηγεῖ ἄμεσα στὴν πολιτικὴ κατάσταση, ὀδηγεῖ πρῶτα σὲ μιὰ κοινωνία τόσο «φρικτὴ» ὅσο ἢ χομπσιανὴ φυσικὴ κατάσταση,⁶² ἢ ὁποία προκαλεῖ πιά τὴν ἐμφάνιση τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου. Ἄρα ὁ Ρουσσώ δὲν συνάγει τὴν πιὸ ἐλεύθερη εἰκόνα τοῦ τῆς πολιτείας ἀπὸ μιὰ πιὸ θετικὴ φυσικὴ κατάσταση, ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ ἐξ ἴσου ἀρνητικὴ κατάσταση μὲ τὴν φυσικὴ κατάσταση τοῦ Χόμπς, πὸν ὅμως δὲν τὴν θεωρεῖ φυσικὴ. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι δὲν καταλήγει σὲ μιὰ αὐταρχικὴ πολιτεία, γιατί ἐντοπίζει τὴν κατάσταση πολέμου ὄχι στὴν φύση ἀλλὰ στὴν κοινωνία: «Τὸ λάθος τοῦ Χόμπς δὲν εἶναι ὅτι θεώρησε ὅτι ὑπάρχει κατάσταση πολέμου μεταξύ ἀνεξάρτητων ἀνθρώπων πὸν ἔχουν γίνεαι κοινωνικοί, ἀλλὰ ὅτι ὑπέθεσε πὸς εἶναι φυσικὴ στὸ εἶδος».⁶³ Ἡ πολιτεία δὲν νομιμοποιεῖται βάσει τῆς φύσης, νομιμοποιεῖται ἀπὸ τὶς δυσλειτουργίες μιᾶς ἤδη μὴ φυσικῆς κατάστασης, πὸν γιὰ νὰ θεραπευθοῦν ἀπαιτεῖται νὰ θεσπιστεῖ κάτὶ ἐπίσης μὴ φυσικό, μιὰ σύμβαση. Ἡ συμβατικὴ πολιτικὴ συνύπαρξη δὲν θεμελιώνεται στὴν ἤδη πολιτικὴ φύση οὔτε στὴν ἄρση πάγιων, φυσικῶν ἀνθρώπινων κακιῶν, δὲν εἶναι οὔτε κατάφαση τῆς φύσης, ὅπως εἶναι γενικὰ στὸς ἀρχαίους, οὔτε ἄρνησή της, ὅπως στὸν Χόμπς καὶ σὲ πολλοὺς νεότερους, ἀλλὰ μιὰ ἄρνηση τῆς ἄρνησῆς της.

Ὅσοι θεωροῦν τὸν Ρουσσώ τόσο αὐταρχικό ὅσο τὸν Χόμπς ἐπικαλοῦνται συνήθως αὐτὸ τὸν χωρισμὸ φύσης καὶ σύμβασης. Δὲν τοὺς ταραξεῖ ὅτι ὁ Ρουσσώ δὲν ὀρίζει ὡς κυρίαρχο τὴν κυβέρνηση, ὅτι βάζει τὸν λαὸ νὰ νομοθετεῖ ἀντὶ νὰ τὸν συγκροτεῖ βάσει τῆς ἐξουσίας. Θεωροῦν δεδομένο ὅτι ἔχουμε ἀπολυταρχία ὁποτεδήποτε τὸ συμβόλαιο νοεῖται ὡς συγκροτητικό τῆς πολιτείας, ἐνῶ, ἀντίθετα, δὲν ἔχουμε ἀπολυταρχία στὸν Λόκ, διότι γι' αὐτὸν ἢ κοινωνία προϋπάρχει τῆς πολιτείας.⁶⁴ Ἀλλὰ κι ὁ Ρουσσώ εἶναι τῆς ἴδιας ἄποψης.⁶⁵ Καίρια διαφορὰ του μὲ τὸν Χόμπς εἶναι ὅτι, ὅπως ὁ Λόκ, θεωρεῖ ὅτι ὑπάρχει κοινωνία πρὶν τὴν πολιτεία. Ἐπικρίνει τὸν Χόμπς λέγοντας ὅτι ὁ πόλεμος –πὸν ὁ ἴδιος λέει ὅτι ὑπάρχει πρὶν τὴν πολιτεία– ἀπαιτεῖ νὰ ὑπάρχουν κοινωνίες, γιατί δὲν ἔχει νόημα νὰ μιλάμε γιὰ πόλεμο μεμονωμένων ἀτόμων.⁶⁶ Αὐτὴ ἢ κοινωνία, ἄλλη ἀπὸ τὴν φυσικὴ κατάσταση, δὲν ἐπενδύεται ὅμως μὲ τὸ κύρος νομιμοποιητικῆς ἀρχῆς τῆς πολιτείας, ἀφοῦ δὲν λέει σὲ τί συνίσταται ἢ ἀνθρώπινη φύση.

Ἔτσι, τὸ ὅτι τὸ συμβόλαιο θεωρεῖται συγκροτητικό τῆς πολιτείας δὲν συναρτᾶται λογικὰ μὲ τὸν ἀπολυταρχισμό, ἀντιθέτως. Ὡς προῖδὸν βούλησης, ἢ σύμβαση ἀπαιτεῖ ἐλευθερία. Ἄν ἢ ἐλευθερία γιὰ τὸν Χόμπς ταυτίζεται μὲ τὴν φυσικὴ ἀνεξαρτησία, μὲ τὴν ἀπουσία νόμου, ἐδῶ δὲν νοεῖται χωρὶς τὸν νόμο,⁶⁷ «τὸν ὑψηλότερο (sublime) ὄλων τῶν ἀνθρώπινων θεσμῶν», πὸν «μόνο» σ' αὐτὸν «οἱ ἄνθρωποι χρωστοῦν τὴν δικαιοσύνη καὶ τὴν ἐλευθερία», γιατί συνιστᾶ προῖδὸν τῆς «ἀσύλληπτης τέχνης τοῦ νὰ ὑποτάσσεις τοὺς ἀνθρώπους γιὰ νὰ τοὺς ἐλευθερώσεις», καθὼς ὑπὸ τὸν νόμο «ὄλοι ὑπακοῦν χωρὶς κανεῖς νὰ διατάσσει». Τὸ ὅτι ὁ Ρουσσώ προσθέτει τότε πὸς ὁ νόμος

⁶². OC 3, 176 (γενικὰ 174 κ.έ.)· ΠΑ, 127 (γενικὰ 125 κ.έ.): «Ἡ κοινωνία ἐν τῷ γεννᾶσθαι ἄφησε τὴν θέση της στὴν φρικτότερη κατάσταση πολέμου».

⁶³. OC 3, 288 (ὑπογραμμίζω ἐγώ).

⁶⁴. Βλ. π.χ. J. Jennings, «Rousseau, Social Contract and the Modern Leviathan», εἰς D. Boucher-P. Kelly (ἐπ.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, Λονδίνο 1994, σ. 120.

⁶⁵. Ο Ζ. Ναμῆρ (G. Namer, *Le système social de Rousseau. De l'inégalité économique à l'inégalité politique*, Anthropos, Παρίσι 1979) διέκρινε δύο κοινωνίες στὸν Ρουσσώ, τὴν «κοινωνία ἀνισότητος» στὴν ὁποία ζοῦμε (σ. 61 κ.έ.), τὴν «κοινωνία ἰσότητος», πὸν ἀναλύεται ὡς ἀν ὑπαρκτὴ (σ. 113 κ.έ.).

⁶⁶. OC 3, 601-603. Μάλιστα ἀπαιτεῖ νὰ ὑπάρχει «κάποια κοινωνικὴ σύμβαση πὸν νὰ συγκροτεῖ ἓνα λαϊκὸ σῶμα ἐνώνοντας τὰ μέλη μεταξύ τους καὶ μὲ τὸν ἀρχηγό τους» (OC 3, 303, πρβλ. 357· ΚΣ, 56).

⁶⁷. Βλ. R. Wokler, *Rousseau*, Oxford UP, Ὁξφόρδη 1995· Ρουσσώ, Ἑλλ. Γράμματα, Ἀθήνα 2006, σ. 101-102.

«ἀποκαθιστᾶ ἐντὸς δικαίου τὴν φυσικὴ ἰσότητα τῶν ἀνθρώπων»⁶⁸ δὲν πρέπει νὰ μᾶς μπερδέψει: Ὅπως θὰ φανεῖ, δὲν ἐννοεῖ ὅτι ἡ φύση μᾶς ἐπλασε ἀπόλυτα ἴσους, μόνον ὅτι ἡ ἀνισότητα στὴν κοινωνία, ὅσο ἀκόμη παραμένει μιὰ ἐκφυλισμένη φύση ποὺ δὲν ἔχει ἀνορθωθεῖ διὰ τοῦ νόμου, δὲν εἶναι φυσικὴ οὔτε θεμιτή.

Πράγματι, αὐτὴ ἡ κοινωνία ἔχει κύριο γνώρισμα τὴν ἀνισότητα, ἰδίως πλούτου:

Ἡ πρώτη πηγὴ τοῦ κακοῦ εἶναι ἡ ἀνισότητα· ἀπὸ τὴν ἀνισότητα προῆλθαν τὰ πλούτη· γιατί οἱ λέξεις «φτωχὸς» καὶ «πλούσιος» εἶναι σχετικές, καὶ ὅπου οἱ ἄνθρωποι θάνα ἴσοι, δὲν θὰ ὑπάρχουν οὔτε πλούσιοι οὔτε φτωχοί.⁶⁹

Ὁ Ρουσσώ δὲν θέλει κοινοκτημοσύνη ἢ ἐξίσωση τῶν περιουσιῶν, ὅπως ἄλλοι,⁷⁰ ὡστόσο, ὅπως ὁ Ἔγκελ ἀργότερα, ἀρνεῖται ἓνα κοινωνικὸ συμβόλαιο στὴν ὑπηρεσία τῆς ἰδιοκτησίας.⁷¹ Τὸ ἀρνεῖται γιατί εἶναι μιὰ ἀπάτη τῶν πλουσίων. Δὲν τὸν πτοεῖ ὅτι ἀπὸ τὴν ἐν λόγῳ ἀπάτη προῆλθαν «ἡ κοινωνία καὶ οἱ νόμοι» ποὺ ὡς ἐκ τούτου ἀρχικὰ «ἔδωσαν νέα δεσμὰ στὸν ἀδύναμο καὶ νέες δυνάμεις στὸν πλούσιο».⁷² Δέχεται ὅτι τὸ ὑπάρχον κράτος ἐξηγεῖται μὲ βάση μιὰ τέτοια ἀπάτη.⁷³ Στὸ θέμα τῆς ἰδιοκτησίας καὶ τοῦ πλούτου φαίνεται ἄλλωστε προπαντὸς ἡ κανονιστικὴ χροιά τοῦ λόγου του. Ὅμως ἔτσι ὀρίζεται κατὰ παράδοση τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο, ἰδίως μάλιστα ὅταν, ὅπως ὁ Λόκ, θεωροῦμε ὅτι προϋπάρχει ἡ κοινωνία, ἄρα καὶ οἱ πρὸς ἐπικύρωση περιουσίες. Ἔτσι ὁ Ρουσσώ, δεδομένου ὅτι ὁ νόμος μετατρέπει τὴν κατοχὴ σὲ ἰδιοκτησία καὶ ἄρα λειτουργεῖ ὑπὲρ τῶν πλουσίων, θεωρεῖ ὅτι πρέπει ἡ ἀνισότητα τῶν περιουσιῶν νὰ περιορίζεται μὲ κριτήριον τὴν πολιτικὴ ἰσότητα. Ἡ προπολιτειακὴ κοινωνία, μὴ ὄντας φυσικὴ, δὲν ἀποτελεῖ λοιπὸν φόβητρο, ὅπως στὸν Χόμπς – ἂν δὲν εἶναι στὴν φύση τοῦ ἀνθρώπου νὰ σφάζει τὸν πλησίον του, ἢ ἀσφάλεια δὲν εἶναι πιὸ σημαντικὴ πολιτικὴ μέριμνα ἀπὸ τὴν ἐλευθερία–, ἀλλὰ οὔτε πρέπει νὰ γίνῃ σεβαστή, ὅπως στὸν Λόκ, ἀπὸ τὴν πολιτικὴ κοινωνία ποὺ γεννιέται συμβατικά. Μπορεῖ ἡ πολιτεία νὰ παρέμβῃ στὴν κοινωνία ποὺ προϋποθέτει, νὰ μετατρέψῃ τὴν αἰτιακὴ τῆς ἐξάρτησης ἀπὸ τὴν προγενέστερη κοινωνικὴ κατάσταση σὲ θέση τῆς ἴδιας, σὲ κυριολεκτικὴ προϋπόθεση.

Τοῦτο ἐκκινεῖ πάλι ἀπὸ τὴν ἀπονομιμοποίηση τῆς φύσης:

Μιὰ παρατήρηση ποὺ ὀφείλει νὰ χρησιμεύσει ὡς βάση γιὰ ὅλο τὸ κοινωνικὸ σύστημα [...] εἶναι ὅτι τὸ θεμελιῶδες σύμφωνο ὄχι μόνον δὲν καταστρέφει τὴν φυσικὴ ἰσότητα ἀλλ’ ἀντιθέτως ἀντικαθιστᾶ ὅση τυχὸν σωματικὴ φυσικὴ (physique) ἀνισότητα εἶχε βάλῃ ἡ

⁶⁸. OC 3, 248 (ΠΟ, 75-77), 310.

⁶⁹. OC 3, 50 (Πραγματεία περὶ ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν).

⁷⁰. Ὁ Μορελλῦ (Morelly), ποὺ τὸν διαβάσει ὁ Ρουσσώ, θέλει πλήρη ἀπασχόληση, συντάξεις, μικρὲς κοινότητες μὲ συμβουλίαι, κοινοκτημοσύνη («ἀπὸ τὸν καθένα ἀνάλογα μὲ τὴν ἰκανότητά του, στὸν καθένα σύμφωνα μὲ τὴν ἀνάγκη του»). Ὁ Λενγκέ (Linguet), κατὰ τῆς ἰδιοκτησίας, ἄρα τοῦ νόμου («οἱ νόμοι σκοπεύουν κυρίως στὴν ἐξασφάλιση τῆς ἰδιοκτησίας»), προβλέπει ἐξέγερση τῶν φτωχῶν. Ὁ Μελιέ (Meslier) θέλει ἰσοκατανομή, ἐλεύθερο ἔρωτα, μοναρχοκτονίες. Κατὰ τῆς ἰδιοκτησίας, ὑπὲρ τῆς κοινοκτημοσύνης εἶναι κι ὁ Μαμπλύ (Mably), φίλος τοῦ Ρουσσώ (W. κ. A. Durant, *Rousseau and Revolution*, Simon & Schuster, Νέα Ὑόρκη 1967· *Rousseau und die französische Revolution*, Freizeit-Bibliothek, Λωζάννη 1970, σ. 157-163), ποὺ τὸν κατηγόρησε σχετικὰ γιὰ λογοκλοπὴ (V.D. Musset-Pathay, *Histoire de la vie et des ouvrages de Jean-Jacques Rousseau*, Dupont, Παρίσι 1827, σ. 102-103). Βλ. C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, OUP, Ὁξφόρδη 1962, κεφ. 3· *Ἀτομικισμὸς καὶ ἰδιοκτησία*, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 149-216, γιὰ τοὺς Ἰσοπεδωτὲς τοῦ 17 αἰ.

⁷¹. Ὁ Ἔγκελ κατηγορεῖ τὸν Ρουσσώ πὼς δὲν ἔμεινε πιστὸς στὴν ἀνακάλυψή του, ὅτι ἡ πολιτεία δὲν στηρίζεται «στὴν κοινωνικὴ ὀρμὴ» ἢ «τὴν θεῖα ἀθθεντία», ἀλλὰ στὴν βούληση. Μὴ διακρίνοντας τὴν γενικὴ βούληση ἀπὸ τὴν «κοινή», λέει, «συγγεῖν τὴν πολιτεία μὲ τὴν ἀστικὴ κοινωνία» καὶ θεωρεῖ «προορισμό» τῆς «τὴν προστασία τῆς ἰδιοκτησίας καὶ τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας» (*Philosophie des Rechts*, § 258, παρατ.· *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 7, σ. 400, 399· Χέγκελ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 2004, σ. 253, 252).

⁷². OC 3, 177-178· ΠΑ, 128-130.

⁷³. OC 3, 271-273· ΠΟ, 123-127.

φύση μεταξύ τῶν ἀνθρώπων μὲ μιὰ πνευματικὴ ἠθικὴ (morale) ἰσότητα κι ὅτι, ἐνῶ μπορεῖ νὰ εἶναι ἄνισοι σὲ δύναμη ἢ εὐφυΐα, γίνονται ὅλοι συμβατικὰ καὶ νόμῳ (par convention et de droit) ἴσοι.

[*Σημείωση*] Κάτω ἀπὸ κακὲς κυβερνήσεις αὐτὴ ἡ ἰσότητα εἶναι μόνο φαινομενικὴ κι ἀπατηλὴ· χρησιμεύει μόνο στὸ νὰ διατηρεῖ τὴν ἀθλιότητα τοῦ ἀπόρου καὶ τὴν κατάχρηση τοῦ πλουσίου. Στὴν πράξη, οἱ νόμοι πάντα ὠφελοῦν τοὺς κατέχοντες καὶ βλάπτουν ὅσους δὲν ἔχουν τίποτα· ὅθεν συνάγεται ὅτι ἡ κοινωνικὴ κατάσταση συμφέρει τοὺς ἀνθρώπους μόνον ἐφ' ὅσον ὅλοι ἔχουν κάτι καὶ κανένας δὲν ἔχει ὑπερβολικὰ πολλὰ (rien de trop).⁷⁴

Ὁ Ρουσσὸ ἐπικαλεῖται τόσο λίγο μιὰ νομιμοποίηση ἀπὸ τὴν φύση ποὺ δὲν θεωρεῖ, ὅπως ἀκόμη ὁ Χόμπς,⁷⁵ ὅτι ἡ συμβατικὴ πολιτικὴ ἰσότητα στηρίζεται στὴν φυσικὴ ἰσότητα. Πιστεύει στὴν φυσικὴ ἰσότητα⁷⁶ ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ φυσικὴ ἀνισότητα εἶναι μόνο σωματικὴ (physique), ὄχι πνευματικὴ (morale),⁷⁷ κι ὅτι, «σὲ σχέση μὲ τὴν φυσικὴ κατάσταση» ἢ «κοινωνικὴ κατάσταση» διογκώνει πολὺ τὴν «φύσει ἀνισότητα (inégalité naturelle)» ἐξ αἰτίας τῆς «νόμῳ ἀνισότητας (inégalité d'institution)», ποὺ ἀναδρᾷ ἔτσι στὴν φυσικὴ προϋπόθεσή της,⁷⁸ ὅπως ὀφείλει νὰ κάμει ἡ πολιτεία στὴν κοινωνία ἀνταγωνισμοῦ καὶ ἀνισότητος ποὺ προϋποθέτει, ἀλλὰ τώρα μειώνοντας καὶ ὄχι αὐξάνοντας τὴν ἀνισότητα. Καίτοι ἡ *Πραγματεία περὶ ἀνισότητος* κατηγορεῖ τὴν πρὸ τῆς πολιτείας κοινωνία γιὰ τὴν γέννηση τῶν ἀφύσικων σημερινῶν ἀνισοτήτων πλοῦτου καὶ ἐξουσίας, δὲν εἶναι λοιπὸν ἀντιφατικὸ ὅτι τὸ *Κοινωνικὸ συμβόλαιο* δὲν ὀρίζει τὴν πολιτικὴ ἰσότητα ὡς προέκταση τῆς φυσικῆς ἰσότητος ἀλλὰ –ἴσα ἴσα– σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν φυσικὴ ἀνισότητα, ὡς μιὰ διόρθωση τῆς φύσης, ἢ μᾶλλον ὡς ἄρση τῆς ἀξίωσης ἢ φύση νὰ δεσμεύει τὴν πολιτεία.

Μπορεῖ κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι ἡ σημείωση μιᾶ γιὰ μιὰ *κοινωνικὴ* ἀνισότητα, τὴν ἀνισότητα πλοῦτου, ὄχι γιὰ *φυσικὴ* ἀνισότητα, ρώμης, ἐπιδεξιότητος ἢ εὐφυΐας, ὅπως τὸ κείμενο ποὺ σχολιάζει. Βέβαια, γιὰ τὸν Ρουσσὸ, ἡ κοινωνικὴ ἀνισότητα προῆλθε ἀπὸ τὴν φυσικὴ,⁷⁹ ἀλλὰ ἡ οὐσία τοῦ ζητήματος εἶναι ἄλλοῦ. Ὁ Ρουσσὸ στὴν σημείωση μᾶς δείχνει πῶς πρέπει νὰ ἐρμηνεύεται ἡ «παρατήρηση ποὺ ὀφείλει νὰ χρησιμεύσει ὡς βάση γιὰ ὅλο τὸ κοινωνικὸ σύστημα». Ἡ παρατήρηση αὐτὴ σημαίνει πῶς τίποτε ὄλων ὅσων προηγούνται τῆς σύμβασης, ὄχι μόνο τὰ φυσικά, δὲν ἀποτελεῖ νομιμοποιητικὴ ἀρχὴ γιὰ ὅσα θεσπίζει. Ὁ ἀποκλεισμὸς τῆς φύσης παρασύρει κατὰ μείζονα λόγο ἄλλα προηγούμενα. Ἀφοῦ ἡ σύμβαση δὲν δεσμεύεται ἀπὸ τὴν φυσικὴ ἀνισότητα, εἶναι δυνατὸν νὰ δεσμεύεται ἀπὸ τὴν προϋπάρχουσα κατανομὴ πλοῦτου; Ἡ σύμβαση ἐπιβάλλει τὴν ἰσότητα ποὺ χρειάζεται, θέτει τὴν προϋπόθεσή της.

Ὅταν δὲν τὸ κάνει, στίς «κακὲς κυβερνήσεις», εἶναι ἀνισοβαρῆς, ὅπως εἶναι τὸ συμβόλαιο τῶν πλουσίων. Ἄλλωστε ἡ ἀκραία ἀνισότητα ἐξουσίας, ἢ δουλεία ἀλλὰ κι ὁ δεσποτισμὸς, τοῦ Χόμπς ἢ τῶν νομομαθῶν, ἐκφράζεται ὡς λεόντειο συμβόλαιο καὶ αὐτὴ, τὸ ὁποῖο ὁ Ρουσσὸ καταγγέλλει ὡς ἄκυρη μιὰ σύμβαση μὲ τὸν ἴδιο τρόπο.⁸⁰ Ἡ σύμβαση ἀπαιτεῖ, γιὰ νὰ εἶναι ἔγκυρη, ἰσότητα τῶν συμβαλλομένων. Αὐτὴ ἡ ἰσότητα ποὺ αἰτεῖται ἡ σύμβαση ὡς σύμβαση δὲν εἶναι μιὰ φυσικὴ ἰσότητα προγενέστερη τῆς κοινωνικῆς ἀνισότητος, εἶναι ἡ πνευματικὴ ἢ ἠθικὴ ἰσότητα τῶν βουλήσεων. Καὶ γιὰ νὰ ὑπάρχει πρέπει ὅλοι οἱ συμβαλλόμενοι νὰ εἶναι ἰδιοκτῆτες, καὶ κανεὶς νὰ μὴν εἶναι μεγαλοϊδιοκτῆτης. Κάθε ἀνισότητα, καὶ πλοῦτου καὶ ἐξουσίας, περιορίζεται ἐν ὄψει τῆς συμβατικῆς ἰσότητος:

⁷⁴. OC 3, 355 (ΚΣ, 53), 294 (πλὴν σημειώσεως).

⁷⁵. *Λεβιάθαν*, κεφ. 13. Ὁ Γουόκλερ ὀρθῶς τονίζει αὐτὴ τὴν διαφορὰ (Wokler, *μτφ. ὁ.π.*, σ. 60).

⁷⁶. OC 3, 123, ΠΑ, 66.

⁷⁷. OC 3, 193, ΠΑ, 148-149.

⁷⁸. OC 3, 161, ΠΑ, 110.

⁷⁹. OC 3, 169-170· ΠΑ, 120.

⁸⁰. OC 3, 356, 358· ΚΣ, 55, 59.

Εἶπα ἤδη τί εἶναι ἡ ἐλευθερία τοῦ πολίτη· ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἰσότητα, ἡ λέξις δὲν σημαίνει νὰ εἶναι ἀπόλυτα ἴδιες οἱ βαθμίδες ἐξουσίας καὶ πλοῦτου ἀλλὰ, ὡς πρὸς τὴν μὲν ἐξουσία, νὰ κινεῖται ἐντεῦθεν κάθε βίας καὶ ν' ἀσκεῖται μόνο δυνάμει ἀξιώματος καὶ νόμων, ὡς πρὸς τὸν πλοῦτο δέ, κανένας πολίτης νὰ μὴν εἶναι ἀρκετὰ εὐπορος γιὰ νὰ μπορεῖ ν' ἀγοράσει ἄλλον, κανένας νὰ μὴν εἶναι ἀρκετὰ φτωχὸς ὥστε ν' ἀναγκασθεῖ νὰ πουληθεῖ.⁸¹

Ἡ πολιτικὴ ἐξίσωση περιορίζεται στὸ νὰ ἄρει τὰ ἐμπόδια ποὺ ἡ ἀνισότητα ἐξουσίας καὶ πλοῦτου δημιουργοῦν στὴν νόμῳ ἰσότητα. Ἡ καλύτερα αἶρει τὰ ἐμπόδια ποὺ ἡ ἀνισότητα τοῦ πλοῦτου δημιουργεῖ, καὶ ἄρα δὲν θεσπίζει μιὰ ἐξουσία ποὺ ὑπηρετεῖ τὴν ἀνισότητα αὐτή. Ἄν ὑπάρχει μιὰ θέση τοῦ Ρουσσώ ποὺ ἀκούγεται ἐξ ἴσου κακὴ ἀπὸ φιλελεύθερη ὅσο καὶ ἀπὸ συντηρητικὴ σκοπιά, ἴσως εἶναι κατὰ βάθος αὐτή, ἢ πιὸ «σοσιαλιστικὴ» θέση του. Ἀμφοτέρωθεν ἡ πολιτικὴ σύμβαση νομιμοποιεῖται μὲ βάση κάτι ἄλλο ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν σύμβαση, τὸ ὁποῖο συνήθως ἀποκαλεῖται φυσικὸ, γιὰ νὰ τοῦ ἀποδοθεῖ τὸ κατάλληλο κύρος. Στὴν τρίτη θέση, πηγὴ τῆς νομιμοποίησης εἶναι ἡ ἴδια ἡ σύμβαση. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅμως πὼς ἰσχύει ὅ,τι συναποφασίσουμε, ἀνεξαρτήτως περιεχομένου –δηλαδὴ δὲν εἶναι συμβατιστικὴ θέση μὲ τὴν τρέχουσα ἔννοια. Σημαίνει ὅτι πρέπει νὰ ἀρθοῦν ὅλες οἱ προϋποθέσεις ποὺ εἶναι ἀντίθετες μὲ τοὺς ὅρους τῆς σύμβασης ὡς σύμβασης, μὲ τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς σύμβασης. Πράγμα ποὺ σίγουρα ἀπαιτεῖ αὐτὲς οἱ προϋποθέσεις (ὅσο τὸ δυνατόν) νὰ μὴν ἀντιμετωπίζονται ὡς φυσικὲς, ὄχι πάντως μὲ τὴν παραδοσιακὴ ἔννοια τοῦ σταθεροῦ δεδομένου.

Ἄν πηγὴ τῆς νομιμοποίησης εἶναι ἡ ἴδια ἡ σύμβαση, ἐπιτρέπεται νὰ ἄρει καὶ νὰ θέσει ἐκ νέου τὶς προϋποθέσεις τῆς⁸² (ἀσχέτως ἂν μπορεῖ), πού, γιὰ νὰ μποροῦν νὰ ἀρθοῦν, πρέπει νὰ μὴν εἶναι φυσικὲς ἀλλὰ κοινωνικὲς, ὅπως ἡ ἀνισότητα πλοῦτου. Ἀφοῦ τὸ κοινὸ πλαίσιο συντηρητικῶν καὶ φιλελεύθερων περιορίζει τὸ δυνατόν στὰ ὅρια τῆς ἀνισοκατανομῆς τοῦ πλοῦτου, λογικὸ εἶναι ὁ Ρουσσώ νὰ θεωρεῖται ἰδρυτικὸ μέλος τῆς παράδοσης ποὺ θὰ καταγγέλλει αὐτὴ τὴν κοινὴ παραδοχὴ τῶν ἄλλων δύο, ἀλλὰ ὄχι στὸ ὄνομα μιᾶς φυσικῆς ἢ ἔστω ἱστορικῆς ὄντοτητας ποὺ νομιμοποιεῖ τὴν ἐξισωτικὴ παρέμβαση τῆς πολιτείας. Ὅρισμένοι στοχαστές, προφανῶς ἐγκλωβισμένοι στὸ δίπολο συντηρητισμὸς-φιλελευθερισμὸς, φαίνεται νὰ πιστεύουν ὅτι δὲν ὑπάρχει ἄλλη ὀρθολογικὴ δυνατότητα πέραν αὐτῶν, ὁπότε ὡς τρίτη θέση δὲν ἀπομένει παρὰ ὁ ἐθνικισμὸς ὡς ἀνορθολογικὸ ὑπόλοιπο.⁸³ Ὅχι, πρόκειται βέβαια γιὰ τὴν σοσιαλιστικὴ παράδοση ὅπου ἡ κρατικὴ παρέμβαση στὴν οἰκονομία νομιμοποιεῖται ἀκριβῶς ὡς ἄρση ὅσων ἐμποδίζουν τὴν πολιτικὴ ἐλευθερία.⁸⁴ Ὁ Ρουσσώ ἴσα ἴσα μᾶς βοηθᾷ νὰ δοῦμε ὅτι ἡ σοσιαλιστικὴ θέση αἰτιολογεῖται συμβασιοκρατικά, ἄρα ὄχι ἐθνικιστικά.

Ὁ χωρισμὸς τῆς πολιτείας ἀπὸ τὴν φυσικὴ κατάσταση συνεπάγεται καὶ χωρισμὸ ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ κατάσταση ἀνισότητας, ἀλλὰ μὲ διαφορετικὴ ἔννοια. Ἡ φυσικὴ κατάσταση δὲν νομιμοποιεῖ τὴν πολιτικὴν κατάσταση οὔτε τὴν αἰτιολογεῖ, δὲν λέει οὔτε ὅτι πρέπει νὰ ὑπάρχει οὔτε γιατί ὑπάρχει. Μεταξὺ τῶν δύο ὑπάρχει «ἀγεφύρωτο χάσμα ἢ μᾶλλον πραγματικὴ ἄβυσσος», λέει ὠραῖα ὁ Ἄρης Στυλιανοῦ.⁸⁵ Ἡ κοινωνία

⁸¹. OC 3, 332, 391-392 (ΚΣ, 106-107).

⁸². Αὐτὸ συμβαίνει μὲ τὴν περίφημη «πλήρη ἀπαλλοτρίωση κάθε ἐταίρου μ' ὅλα τὰ δικαιώματά του σ' ὅλη τὴν κοινότητα», ἡ ὁποία τοῦ τὰ δίνει πίσω νομιμοποιημένα (OC 3, 360· ΚΣ, 62).

⁸³. Κλασικὴ περίπτωση ὁ Σαμπίν: G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston, Νέα Ὑόρκη ³1961· *Ἱστορία τῶν πολιτικῶν θεωριῶν*, Ἀτλαντὶς, Ἀθήνα χ.χ., σ. 635-636, 642.

⁸⁴. Ὅπως τονίζει ἡ κοινωνιολογικὴ ἀνάγνωση τοῦ Ναμέρ, ἡ ἐξουσία εἶναι θεμιτὴ ἂν δὲν «ἀντανακλᾷ τὴν διαστρωμάτωση τῶν κοινωνικῶν τάξεων» (ὁ.π., σ. 81), ὡς καὶ στὰ σχέδια γιὰ τὴν Πολωνία καὶ τὴν Κορσικὴ (βλ. σ. 192). Ἀναπτύσσοντας τὴν γενεαλογία Ρουσσώ-Μάρξ (G. della Voyle, «Rousseau e Marx», 1957· *Rousseau and Marx*, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1978), ὁ Λεβὶν θεωρεῖ ὅτι ἡ γενικὴ βούληση εἶναι ἐφικτὴ μόνο στὴν ἀταξικὴ κοινωνία (A. Levine, *The General Will*, CUP, Καίμπριτζ 1993· Ἀ. Λεβὶν, *Ἡ γενικὴ βούληση*, Στάχυ, Ἀθήνα 2000, σ. 20-21, 185).

⁸⁵. *Θεωρίες τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου*, Πόλις, Ἀθήνα 2006, σ. 165-166.

αιτιολογεί την πολιτική κατάσταση, είναι ο λόγος που προκάλεσε την εμφάνισή της, χωρίς να την νομιμοποιεί, γιατί η κοινωνία είναι μόνο συγκυριακή, όχι αποτύπωση της ανθρώπινης φύσης, άρα η επίλυση των προβλημάτων της δεν επέχει θέση γενικού δέοντος. Νομιμοποιεί την πολιτεία ή συμβατικότητα της ή ίδια, πράγμα διαφορετικό και από την φύση και από τον έκφυλισμό της ως προπολιτειακή κοινωνία. Όπως έλεγε ο Έρικ Βέιγ, «ή ανακάλυψη του Ρουσσώ συνοψίζεται στην μοναδική πρόταση» ότι «η κοινωνία των ανθρώπων είναι μια κοινωνία του δικαίου», που «είναι θεμέλιο του έαυτού του». ⁸⁶ Γι' αυτό η σύμβαση είναι ψευδεπίγραφη όσο η έξουσία στηρίζεται σε μια ανισότητα πλούτου όπου οι μὲν χρηματίζουν ή εξανδραποδίζουν τους δέ. Μια τέτοια σύμβαση πιστεύει ο Ρουσσώ ότι κυριαρχεί σήμερα κι αντιλαμβάνεται την θέση των σημερινών ανθρώπων ως μίγμα φυσικής κατάστασης και κοινωνικής. Χειρότερη και από την φυσική κατάσταση –ή την άγρια– και την πολιτική είναι η ενδιάμεση, ή κοινωνική που δεν είναι φύση ούτε σύμβαση: «Ζώντας συνάμα στην κοινωνική τάξη πραγμάτων και στην φυσική κατάσταση, υπαγόμαστε στα μειονεκτήματα της μίας και της άλλης». ⁸⁷ Πράγματι, αφού η φύση και η σύμβαση είναι δύο χωριστοί όροι, το μίγμα τους είναι μοιραία όλεθριο.

Κακή και καλή αποφυσικοποίηση

Η επίκληση της φύσης ως νομιμοποιητικής αρχής εύκολα οδηγεί σε συμπεράσματα αντίθετα με το νεώτερο αίσθημα δικαίου, που σκανδαλίζεται εάν φυσικές διαφορές μεταφράζονται σε πολιτικές ανισότητες και συμφωνεί με την θεμελιώδη παρατήρηση του *Κοινωνικού συμβολαίου*, δηλαδή επιτάσσει να αΐρουμε τολάχιστον τις φυσικές ανισότητες στο πολιτικό επίπεδο, ή πολιτεία να μεριμνά για τους ανάπηρους και τους άρρώστους, να καταργεί τις κοινωνικές συνέπειες της διαφορᾶς σωματικής δύναμης ἀνδρῶν και γυναικῶν και –πάντως κατὰ τὸν σοσιαλδημοκράτη Ρῶλς– ν' ἀμβλύνει τις κοινωνικές συνέπειες της φυσικής ανισότητας τῶν χαρισμάτων. ⁸⁸

Όπως ο Ρουσσώ, ⁸⁹ θεωρούμε την δουλεία ἀσύμβατη με την ίδια την ἔννοια τοῦ δικαίου, που στηρίζουμε στην ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου ὡς τέτοιου. Ὁ ὑπέρμαχος τῶν ἀρχαίων Στράους ἤθελε οἱ δημοκρατίες μας νὰ περιέχουν ἀριστοκρατικές ἐλίτ ὅπως οἱ δικές τους. ⁹⁰ Αὐτό, ἀπαντᾷ ὁ Λεφόρ, ἀπαιτεῖ «μια “φυσική” διαίρεση κυρίων καὶ δούλων» ⁹¹ που ἀπάδει πρὸς τὸ αἴσθημα δικαίου μας. Ἐπειδὴ εἴμαστε σχετικιστές; Τὸ ἀντίθετο! «Οἱ Ἕλληνες, ὅπως οἱ Ρωμαῖοι, ἤξεραν μόνον ὅτι *λίγοι* εἶναι ἐλεύθεροι, ὄχι ὁ ἄνθρωπος ὡς τέτοιος. Οὔτε ὁ Πλάτων κι ὁ Ἀριστοτέλης τῶξεραν. Γι' αὐτό, ἔλεγε ὁ νεωτεριστὴς Ἑγγελος, ὄχι μόνον οἱ Ἕλληνες εἶχαν δούλους [...] ἀλλὰ καὶ ἡ ἐλευθερία τους ἦταν [...] ἐν μέρει μὴ σκληρὴ ὑποτέλεια τοῦ ἀνθρώπινου». ⁹² Σχετικιστὲς στὸ

⁸⁶. É. Weil, «Rousseau et sa politique», 1952, εἰς *Essais et conférences* II, Plon, Παρίσι 1971, σ. 135, 136.

⁸⁷. OC 3, 610 (Ὅτι ἡ κατάσταση πολέμου εἶναι προῖον τῆς κοινωνικῆς). Ἡ μεταξὺ κρατῶν συνέχιση τῆς φυσικῆς κατάστασης εἶναι πιά κατάσταση πολέμου, κι αὐτὴ ἡ ἀντίφαση εἶναι που εἰσδύει μέσα μας ὡς ἀντίθεση πολίτη / ἀνθρώπου, λέει σχετικὰ ὁ Γκολντςμιτ (V. Goldschmidt, «Individu et communauté chez Rousseau», 1982, εἰς συλλ., *Pensée de Rousseau*, Seuil, Παρίσι 1984, σ. 149-150).

⁸⁸. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1972, OUP, Ὁξφόρδη ¹⁰1990, § 17, σ. 103 κ.έ.· Τζ. Ρῶλς, *Θεωρία τῆς δικαιοσύνης*, Πόλις, Αθήνα 2001.

⁸⁹. «Οἱ λέξεις *δουλεία* καὶ *δίκαιο* εἶναι ἀντιφατικές, ἀλληλοαποκλείονται» (OC 3, 358· ΚΣ, 59).

⁹⁰. «Ἡ φιλελεύθερη παιδεία εἶναι ἡ ἀπαραίτητη προσπάθεια ἐγκαθίδρυσης μιᾶς ἀριστοκρατίας ἐντὸς τῆς μαζικοδημοκρατικῆς κοινωνίας» («What is Liberal Education?», 1959, εἰς Leo Strauss, *Liberalism, Ancient and Modern*, Univ. Chicago Press, Σικάγο 1968, σ. 5).

⁹¹. Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, σειρά Agora, Παρίσι 1992, σ. 300.

⁹². G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Ἀμβούργο ⁵1955, σ. 62· χφ. τοῦ Ἑγγελου.

θέμα τῆς ἐλευθερίας δὲν εἶναι οἱ νεώτεροι, ἀλλὰ οἱ ἀρχαῖοι. Ὁ Ρουσσὸ φανερώνει πόσο αὐστηρὴ εἶναι ἡ νεώτερη κανονιστικότητα. Ἡ ἐλευθερία εἶναι πανανθρώπινη μόνο ἂν ἡ νόμῳ ἰσότητα εἶναι ἄσχετη μὲ τὴν φύσει ἰσότητα ἢ μὴ. Ἡ κανονιστικότητα ποὺ ἐπικαλεῖται τὴν φύση εἶναι κατώτερη ἐκείνης ποὺ ἐπικαλεῖται τὴν σύμβαση.

Ὁ Ρουσσὸ ἐκφράζει αὐτὸ τὸ νεωτερικὸ αἶσθημα δικαίου, τὴν ἀγανάκτηση ἐναντι τῆς δουλείας, μὲ τὴν μεγαλύτερη ἔνταση μέχρι τότε. Ὡστόσο, ἀκολουθεῖ ἐκ πρώτης ὄψεως τὴν παραδοσιακὴ νομιμοποιητικὴ ὁδὸ. «Ὁ ἄνθρωπος γεννήθηκε ἐλεύθερος καὶ παντοῦ εἶναι στὰ σίδερα»⁹³ σημαίνει ὅτι εἶναι φύσει ἐλεύθερος, καίτοι στὶς ἰσχύουσες συνθήκες δὲν εἶναι πουθενὰ ἐλεύθερος («γεννήθηκε» σημαίνει *πέφυκεν*). Οἱ συνθήκες θὰ ἔπρεπε λοιπὸν ἀπὸ ἐδῶ κι ἐμπρὸς νὰ συντονισθοῦν μὲ τὴν φύση, νὰ μιμηθοῦν τὴν φύσει ἐλευθερία ἀντὶ νὰ προωθοῦν τὴν δουλεία, ποὺ «τίποτε δὲν δύναται νὰ [τὴν] ἐπιτρέψει» διότι «εἶναι ἀντίθετη στὴν φύση». Ἡ φύση ἀποφασίζει ἐνίοτε ἀντίστροφα, ὄχι ὑπὲρ τῆς ἰσότητας ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς ἀνισότητας: Γιὰ τὸν Ρουσσὸ, οἱ γυναῖκες πρέπει νὰ ὑποτάσσονται στὴν τελικὴ ἀπόφαση τοῦ ἄντρα, γιατί ἔχουν ἔμμηνα καί, «ὄταν ἡ πλάστιγγα εἶναι τελείως ὀριζόντια, ἓνα τίποτα ἀρκεῖ γιὰ νὰ τὴν κάμει νὰ γείρει».⁹⁴ Αἴφνης ἡ νόμῳ ἰσότητα εἶναι ἔρμαιο μιᾶς διαφορᾶς φυσικῆς, καὶ δὴ ἀνεπαίσθητης ...

Στ' ἀλήθεια, εἶναι ἀμέτρητα τὰ σημεῖα ὅπου ὁ Ρουσσὸ φαίνεται νὰ ἐπικαλεῖται τὴν φύση ὡς νομιμοποιητικὴ ἀρχή. Πράγμα ἀναμενόμενο ἂν ἀναλογισθεῖ κανεὶς ὅλο τὸ μὴ πολιτικὸ μέρος τοῦ ἔργου του, τὴν σύμφωνη μὲ τὴν φύση ἀγωγή τοῦ *Αἰμίλιου* ἢ τὸ πῶς ἡ πρώτη *Πραγματεία*, ἀλλὰ ἐν μέρει καὶ ἡ δεύτερη, θρηνεῖ γιὰ τὴν ἀπώλεια τῆς φύσης, τῆς φυσικότητας, τῆς ἀθωότητας, τῆς ἀμεσότητας. Ἡ ἀπώλεια τῆς φυσικῆς εὐτυχίας ἐξ αἰτίας τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν τεχνῶν,⁹⁵ ἢ ἀπώλεια τῆς φυσικῆς ἰσότητας ἐξ αἰτίας τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας⁹⁶ εἶναι τὸ ἴδιο ἀμετάκλητες μὲ τὴν ἀπώλεια τῆς ἀθωότητας στὸν βίον τοῦ Ρουσσὸ ποὺ διηγοῦνται οἱ *Ἐξομολογήσεις*.⁹⁷ Ὁ Ρουσσὸ δὲν παύει νὰ θρηνεῖ γιὰ ὅλες αὐτὲς τὶς ἀμετάκλητες ἀπώλειες. Ἀντιπαραθέτει συνεχῶς τὶς ἀρετὲς τοῦ φυσικοῦ στὰ δεινὰ τοῦ συμβατικοῦ, τοῦ πολιτισμένου, τοῦ πολιτικοῦ, ἐν ὀλίγοις, τὰ καλὰ τῆς «ἀμεσότητας» στὰ κακὰ τῆς «μεσολάβησης», σύμφωνα μὲ τὴν ἐγγελιανὴ ὁρολογία τῆς ἑρμηνείας τοῦ Σταρομπινσκι.⁹⁸ Κι ἔτσι, ὁ Ρουσσὸ δὲν παύει νὰ ἐπιζητεῖ τὴν ἐπάνοδο στὴν φυσικότητα, ποὺ φαίνεται ἀμετάκλητα χαμένη, κι ὁμως παραμένει κάτω ἀπὸ τὶς ἀλλοιώσεις, ὅπως τὸ ἄγαλμα τοῦ Γλαύκου στὴν *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνα, προσκαλώντας μας «νὰ διαχωρίσουμε τὸ καταγωγικὸ ἀπὸ τὸ τεχνητὸ στὴν τωρινὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου».⁹⁹ Πέραν ἀπὸ τοὺς ἐπαναστάτες, τὸν ἐπικαλοῦνται ἔτσι ρομαντικοὶ ἐπικριτὲς τοῦ ἐπιτηδευμένου καὶ ἀνθρωπιστὲς κριτικοὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Τὴν ἐπικαιρότητα αὐτῆς τῆς διάστασης τοῦ ἔργου του μαρτυρεῖ ἡ ἀντιπαράθεση τοῦ Ντερριντὰ μὲ τὸν Λεβι-Στρὼς στὰ τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ 1970 γιὰ τὸ ἂν ὑπάρχει ἢ ὄχι μιὰ μὴ μεσολαβημένη ἐπικοινωνία.¹⁰⁰

⁹³. OC 3, 289, 351 (ΚΣ, 48).

⁹⁴. OC 3, 299, πρβλ. OC 3, 242, 243 (Π.Ο., 63, 65).

⁹⁵. Βλ. OC 3, 15 (ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἓνα ἐπικίνδυνο ὄπλο ποὺ ἡ φύση μᾶς ἀπέτρεπε νὰ πιάσουμε).

⁹⁶. OC 3, 164.

⁹⁷. OC 1, 19-20 (ἄδικη κατηγορία εἰς βάρος του), 84-86 (αὐτὸς κατηγορεῖ ψευδῶς μιὰ ὑπρέτρια). Πρβλ. σχετικὰ τὶς σ. 164-169 τοῦ βιβλίου μου *Νόημα καὶ κυριαρχία*, Ἔστια, Ἀθήνα 2007.

⁹⁸. Αναφέρομαι στὴν ἐξαντλητικὴ ἀνίχνευση αὐτῆς τῆς ἀντιπαράθεσης στὸ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* (1957, Gallimard, Παρίσι 1971· *Zàn-Zàk Ρουσσώ. Ἡ διαφάνεια καὶ τὸ ἐμπόδιο*, Ἑλλ. Γράμματα, Ἀθήνα 2005), ὅπου διαφάνεια εἶναι ἡ ἀμεσότητα, ἐμπόδιο ἡ μεσολάβηση, καὶ γενικὸ ἐξηγητικὸ σχῆμα ἡ ἀπώλεια τῆς πρώτης.

⁹⁹. OC 3, 122, 123· ΠΑ, 65, 67.

¹⁰⁰. J. Derrida, *De la grammatologie*, ὁ.π., σ. 149-202. Βλ. Cl. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», *Anthropologie structurale* II, Plon, Παρίσι 1962. Τὸ βιβλίο τοῦ Γ. Μανιάτη *Τὸ προσοπεῖο καὶ τὸ πρόσωπο* (Στάχυ, Ἀθήνα 2000) ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ ἀπάντηση στὴν θέση τοῦ Ντερριντὰ, ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀδιαμεσολάβητη ἐπικοινωνία, ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς αἰσθητικῆς: Ἡ κριτικὴ τοῦ θεάματος ὡς κίβδηλης ἐπικοινωνίας γεννᾷ νέες μορφὲς τέχνης (σ. 214-215).

Ἔχει συχνὰ παρατηρηθεῖ αὐτὴ ἡ φανερὴ ἀντίφαση στὸ πῶς ὁ Ρουσσὸ ἀποτιμᾷ τὴν παρουσία τῆς φύσης ἐντὸς πολιτισμοῦ. Πλὴν αὐτὴ ἂν μὴ τι ἄλλο δὲν θίγει τὴν συνοχὴ τῆς πολιτικῆς του σκέψης. Δὲν φαίνεται νὰ εὐσταθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι ὁ Ρουσσὸ θέλει νὰ προσαρμώσῃ τοὺς πολιτικοὺς θεσμοὺς στὴν ἀνθρώπινη φύση, ὅσο συχνὰ καὶ ἂν ἔχει ὑποστηριχθεῖ, ἀπὸ τὸν Καζάζη¹⁰¹ μέχρι τὸν Μακιντάιρ.¹⁰² Γιατὶ, τὸ εἶπαμε, ὁ Ρουσσὸ δὲν προτάσσει τὴν δική του ἐκδοχὴ τῆς φυσικῆς κατάστασης ὡς νομιμοποιητικὴ ἀρχὴ τῆς πολιτείας, ἀπλῶς θετικὴ καὶ ὄχι ἀρνητικὴ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση. Δὲν ἐξάγει τὴν πολιτικὴν κατάστασιν ἀπὸ αὐτήν. Ἡ ἐξουσία εἶναι νόμιμη διὰ συμβάσεως, ἀπαιτεῖ τὴν ἀπονομιμοποίησιν τῆς φύσης. Γι' αὐτό, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Κασσίρερ, ἐτοῦτος ὁ φιλόσοφος τοῦ συναισθήματος ἐξορίζει τὸ συναίσθημα ἀπὸ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφίαν καὶ βάζει στὴν θέσιν του τὴν βούλησιν καὶ τὴν ὑπαγωγὴν τῆς στὸν νόμο,¹⁰³ δηλαδὴ τὴν σύμβαση. Μάλιστα μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Ρουσσὸ εἶναι ὁ πρῶτος νεώτερος ποὺ στὴν πολιτικὴν σκέψιν δὲν ἀκολουθεῖ τὴν νεωτερικὴν παράδοσιν ποὺ θέλει τὰ πάθη στὴν ὑπηρεσίαν τοῦ λόγου,¹⁰⁴ ὅπου ὁ Στράους, ὅπως εἶδαμε, τὸν θεωρεῖ πρωταγωνιστὴ. Ἡ φύση δὲν νομιμοποιεῖ, μόνον αἰτιολογεῖ. Ἄν ἡ κοινωνία, ἂν μέχρι καὶ ἡ σκέψιν εἶναι ἀφύσικη –«τολμῶ σχεδὸν νὰ ἰσχυρισθῶ ὅτι ἡ κατάστασις στοχασμοῦ εἶναι παρὰ φύσιν κι ὁ διαλογιζόμενος ἄνθρωπος ἓνα ἐκφυλισμένο ζῶο», ὅπως λέει προτρέχοντας τὸν Νίτσε–,¹⁰⁵ ἡ ἔκπτωσις ἀπὸ τὴν φυσικότητα εἶναι προϋπόθεσις γιὰ τὴν ἀνόρθωσιν τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου ὡς τεχνητοῦ οἰκοδομήματος.¹⁰⁶

Ἡ δέουσα πολιτικὴ κατάστασις, ποὺ καλεῖται νὰ διορθώσῃ τὰ δεινὰ τῆς κοινωνίας, δὲν ἀποτελεῖ ἐπιστροφὴν στὴν φυσικὴν κατάστασιν, ἀνώτερη ἔστω ἀποκατάστασις τῶν διεφθαρμένων καταβολῶν, ἀφοῦ ἀπαιτεῖ τὴν *dénaturation* τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἀποφυσικοποίησιν ἢ τὸν ἐκφυλισμὸν του –αὐτὴ εἶναι ἡ ἀμφισημία τοῦ γαλλικοῦ ὄρου. Ἡ ἀμφισημία αὐτὴ ἐμφανίζεται στὸν Ρουσσὸ στὴν διττὴ ἀποτίμησιν τῆς ἀπομάκρυνσιν ἀπὸ τὴν φύσιν. Ἡ ἀνθρώπινη φύσις ἀλλοιώνεται ὅσο ἀπομακρυνόμεσθε ἀπὸ τὴν φύσιν εἰσδύοντας βαθύτερα στὴν κοινωνίαν: «Καθὼς ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ καὶ τὰ ἀνθρώπινα πάθη ἀλλοιώνονται ἀνεπαίσθητα, οὕτως εἰπεῖν ἀλλάζουν φύσιν».¹⁰⁷ Ἀλλὰ συνάμα ὁ

¹⁰¹. «Τὸ κατὰ φύσιν ζῆν τοῦτ' ὄντι κατ' ἀρετὴν ζῆν [Ζήνων Κιτιεύς, *SVF*, III, 6, 8-10] [...] Τοιαύτη εἶνε ἡ περιώνυμος θεωρία τοῦ πολίτου τῆς Γενεύης περὶ τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου. Πάντες οἱ κοινωνικοὶ θεσμοὶ εἶνε παραβιάσεις τῶν κοινωνικῶν νόμων. Ἐπιστροφὴ εἰς τὴν φύσιν. [...] Ὁ νέος κοινωνικὸς ἄνθρωπος [...] ἔσται ἀκριβὲς καὶ πιστὸν ἀντίτυπον τοῦ φυσικοῦ ἀνθρώπου» (Ν. Καζάζης, *Ἡ γαλλικὴ Ἐπανάστασις* (1915), μέρος ζ', ἔκδ. Ρ. Ἀργυροπούλου, Τροχαλία, Ἀθήνα 1993, σ. 146-147).

¹⁰². «Ἡ ἀπλή, κεντρικὴ, ἰσχυρὴ ἔννοια στὸν Ρουσσὸ εἶναι ἡ ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ποὺ ἔχει ἐπικαλυφθεῖ καὶ παραμορφωθεῖ ἀπὸ τοὺς ὑπάρχοντες κοινωνικοὺς καὶ πολιτικοὺς θεσμοὺς, τῆς ὁποίας ὁμως οἱ αὐθεντικὲς ἐπιθυμίαι καὶ ἀνάγκαι προσφέρουν μιὰ βάση γιὰ τὴν ἠθικὴν καὶ ἓνα μέτρο γιὰ τὴν διαφθορὰ τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν», παρ' ὅλο ποὺ «ἡ δικὴ του ἔννοια ἀνθρώπινης φύσεως εἶναι πολὺ πρὸ ἐξεζητημένη ἀπὸ ἄλλων συγγραφέων ποὺ ἔχουν ἐπικαλεσθεῖ τὴν καταγωγικὴν ἀνθρώπινην φύσιν» (Α. McIntyre, *A Short History of Ethics*, 1967, 21998, Routledge, Λονδίνο-Νέα Ὑόρκη 2002, σ. 177). Ὑπάρχουν χειρότερα: Γιὰ τὸν Λέο Στράους, ὁ Ρουσσὸ θεωρεῖ τὴν ἐπιστροφὴν στὴν φυσικὴν κατάστασιν «μιὰ θεμιτὴ δυνατότητα» (Strauss, *Natural Right*, ὅ.π., μτφ. σ. 304). Σωστότερα, ὁ Κασσίρερ θεωρεῖ ὅτι αὐτὴ ἡ ἄποψις εἶναι «ἡ ἀπόλυτη παρανόησις» (Cassirer, *Aufklärung*, ὅ.π., μτφ. σ. 263).

¹⁰³. E. Cassirer, «Kant und Rousseau», 1939, εἰς *Rousseau, Kant, Goethe*, Meiner, Ἀμβούργο 1991· Ἔ. Κασσίρερ, *Κάντ καὶ Ρουσσώ*, Ἔρασμος, Ἀθήνα χ.χ., σ. 42.

¹⁰⁴. M. Hénaff, «Rousseau, le contrat, le silence des passions», *Rue Descartes* 12-13, 1995, σ. 124. Στὴν σχεδιαζόμενη «ἠθικὴ τῶν αἰσθήσεων» ἴσως νὰ ἦταν τὰ πράγματα διαφορετικὰ, ἀλλὰ ἡ πολιτικὴ τοῦ Ρουσσὸ δὲν περιέχει τὸ σχῆμα τῆς αὐθόρμητης ἀπόληξης τῶν κακιῶν σὲ ἐνάρετα ἀποτελέσματα, ποὺ ὑπάρχει ἀκόμη καὶ στὸν Κάντ (*Ἰδέα*) καὶ κυριαρχεῖ τὴν ἐποχὴν, ἀπὸ τὸν Μάντεβιλ ἕως τὸν Σμιθ. Κι ἔτσι –ὄχι ὡς *Naturschwärmer*– γίνεται ὁ Ρουσσὸ ἐμπνευστὴς τοῦ Κάντ κατὰ τὴν ἐγκυρὴν γνώμην τοῦ Κασσίρερ (H. Paetzold, *Ernst Cassirer*, WBG, Δαρμστάτη, 1995, σ. 208).

¹⁰⁵. *OC* 3, 138· ΠΑ, 83. Βλ. Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Γ', § 13· *Γενεαλογία τῆς ἠθικῆς*, Γκοβόστης, Ἀθήνα χ.χ., σ. 128 κ.έ.

¹⁰⁶. M. Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*, Continuum, Νέα Ὑόρκη 2006, σ. 115.

¹⁰⁷. *OC* 3, 192· ΠΑ, 147.

νομοθέτης, πού καλεῖται νὰ εἰσαγάγει τὴν πολιτικὴ τάξη πραγμάτων, πρέπει «οὕτως εἰπεῖν ν' ἀλλάξει τὴν ἀνθρώπινη φύση».¹⁰⁸ Μάλιστα οἱ δύο ἀλλαγές δὲν φαίνονται ἀντίθετες, ὅπως θὰ ἦταν ἀναμενόμενο, ἀλλὰ παράλληλες. Καὶ στίς δύο περιπτώσεις γάνεται ἡ φυσικὴ ἀνεξαρτησία τοῦ ἀτόμου.

Στὴν μία περίπτωση ἡ αὐτάρκεια τοῦ ἀγρίου πού «ζεῖ ἐντὸς ἑαυτοῦ» ὑποχωρεῖ μπροστὰ στὴν ἐξάρτηση τοῦ «κοινωνικοῦ ἀνθρώπου», πού εἶναι «πάντα ἐκτὸς ἑαυτοῦ καὶ δὲν ξέρει νὰ ζεῖ παρὰ μέσα στὴν γνώμη τῶν ἄλλων»,¹⁰⁹ ὅποτε «ἡ κοινωνία δὲν προσφέρει πιὰ στὸ βλέμμα τοῦ σοφοῦ παρὰ ἓνα συνονθύλευμα τεχνητῶν ἀνθρώπων καὶ ἐπίπλαστων παθῶν πού εἶναι ἔργο ὄλων αὐτῶν τῶν νέων σχέσεων καὶ δὲν ἔχουν κανένα θεμέλιο στὴν φύση».¹¹⁰ Στὴν ἄλλη περίπτωση, ὁ νομοθέτης

πρέπει νὰ μεταμορφώσει κάθε ἄτομο, πού ἀφ' ἑαυτοῦ εἶναι ἓνα τέλειο καὶ μοναχικὸ ὄλον, σὲ μέρος ἐνὸς μεγαλύτερου ὄλου ἀπ' ὅπου τὸ ἄτομο νὰ δέχεται κατὰ τινὰ τρόπον τὴν ζωὴ καὶ τὸ εἶναι του· νὰ ἀκρωτηριάσει κατὰ τινὰ τρόπον τὴν κατασκευὴ (constitution) τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ τὴν ἐνισχύσει· νὰ βάλει μιὰ μερικὴ καὶ πνευματικὴ ἠθικὴ (morale) ὑπαρξὴ στὴν θέση τῆς σωματικῆς φυσικῆς (physique) καὶ ἀνεξάρτητης πού ὅλοι ἔχουμε λάβει ἀπὸ τὴν φύση. Πρέπει, μὲ δυὸ λόγια, νὰ ἀφαιρέσει ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὅλες τὶς ἴδιες καὶ ἔμφυτες δυνάμεις του, προκειμένου νὰ τοῦ δώσει ἄλλες πού τοῦ εἶναι ξένες καὶ τῶν ὁποίων δὲν μπορεῖ νὰ κάμει χρῆση δίχως τὴν βοήθεια ἄλλου. Ὅσο περισσότερο νεκρὲς καὶ ἐκμηδενισμένες εἶναι αὐτὲς οἱ φυσικὲς δυνάμεις, τόσο μεγαλύτερες καὶ διαρκέστερες εἶναι οἱ ἐπίκτητες καὶ ἐπίσης τόσο πιὸ γερὸς καὶ τέλειος εἶναι ὁ θεσμός.¹¹¹

Ὅπως λέει στὸν *Αἰμίλιο*: «Καλοὶ κοινωνικοὶ θεσμοὶ εἶναι ὅποιοι ἀποφυσικοποιοῦν (dénaturer) καλύτερα τὸν ἄνθρωπο, τοῦ ἀφαιροῦν τὴν ἀπόλυτη ὑπαρξὴ του, γιὰ νὰ τοῦ δώσουν μιὰ σχετικὴ».¹¹² Ὁ Πλάτων ἀναζητεῖ τὴν φύση ὑπὸ τὶς παραμορφωτικὲς προσθηκὲς, ὁ νομοθέτης τὴν αἶρει.¹¹³ Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι στὴν μία περίπτωση τὸ φυσικὸ ἄτομο ὑποτάσσεται στὸν ἀφύσικο ἰδιώτη μέσῳ τῆς κοινωνίας, στὴν ἄλλη τὸ φυσικὸ ἄτομο ὑποτάσσεται στὸν ἀφύσικο πολίτη μέσῳ τοῦ θεσμοῦ.¹¹⁴

Ἡ καλὴ ἀποφυσικοποίηση δὲν ἀποκαθιστᾷ τὴν φύση, τὴν αἶρει καὶ αὐτὴ. Ἡ μία ἀποφυσικοποίηση θεραπεύεται ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὴν κοινωνικὴ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴν φύση θεραπεύει ἢ πολιτικὴ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴν φύση. Ὅπως ἢ συμβατικὴ πολιτικὴ ἰσότητα δὲν εἶναι προέκταση τῆς φύσης ὅσο μᾶλλον ἄρση τῆς –ὄχι προέκταση τῆς φυσικῆς ἰσότητος μὰ ἄρση τῆς φυσικῆς ἀνισότητος–, ἔτσι καὶ ἡ ἄρση τῆς ἐπιβλαβοῦς ἀπώλειας τῆς φύσης –τοῦ κοινωνικοῦ ἐκφυλισμοῦ μας– δὲν ἐννοεῖται ὡς ἀνάκληση τῆς ἀμετάκλητης ἀπώλειας, ἀλλὰ ὡς ἐναλλακτικὴ μορφή ἀπώλειας, ἀκόμη πιὸ ἰσχυρὴ ἐφ' ὅσον σ' αὐτὴν ἢ ὑποταγὴ στὴν σχέση μὲ τοὺς ἄλλους γίνεται ἠθελήμενα.

Τελικὰ ἡ ἐπίκληση τῆς φύσης στὸν Ρουσσῶ ἐπιτελεῖ διπλὴ λειτουργία. Ἀφ' ἐνός, σχετικοποιεῖ τὴν ὑπάρχουσα κοινωνία, πού δὲν θεωρεῖται πλέον φυσικὴ, τοῦλάχιστον ὡς πρὸς τὰ ἀρνητικὰ γιὰ τὴν συνύπαρξή μας γνωρίσματά της. Ἐδῶ ἔχει σημασία νὰ τονισθεῖ ὅτι τὰ καταγωγικὰ γνωρίσματα συνυπάρχουν μὲ ἐπίκτητα, ὅπως στὴν εἰκόνα τοῦ ἀγάλματος τοῦ Γλαύκου. Μὲ αὐτὴ τὴν ἐννοια ἢ «φύση» εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς ἐλεύθερης πολιτικῆς σύμβασης. Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος ἔχει ὑπάρξει ἢ θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἀπόλυτα ἀπογλωμένος ἀπὸ κάθε κοινωνικὴ σύμβαση, τίποτα δὲν ἀπαγορεύει νὰ ἀλλάξει σύμβαση. Μάλιστα ἐπανατίθεται ἐντὸς σύμβασης ὁ φυσικὸ ἀνεξάρτητος

¹⁰⁸. OC 3, 313, 381 (ΚΣ, 92).

¹⁰⁹. OC 3, 193· ΠΑ, 148.

¹¹⁰. OC 3, 192· ΠΑ, 147.

¹¹¹. OC 3, 313, 381-382 (ΚΣ, 92).

¹¹². OC 4, 249· ΑΙ, 41 (ἢ λ. dénaturer ἀποδίδεται «μετουσιώνω»).

¹¹³. OC 4, 250· ΑΙ, 42: «Ὁ Πλάτων ἀποκάθαρε μόνο τὴν καρδιὰ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ Λυκοῦργος τὴν ἀποφυσικοποίησε (dénaturé)».

¹¹⁴. Βλ. Groethuysen, ὁ.π., σ. 189· μτφ. σ. 125-126.

ἄνθρωπος ὑπὸ τὴν μορφή τοῦ «ἠθικοῦ ἀτόμου», διακριτοῦ ἀπὸ τὸν πολίτη, κατὰ τὴν πειστικὴ ἀνάλυση τοῦ Τοντόρωφ.¹¹⁵ Ἡ φύση εἶναι δυνατότητα τῆς ἐλευθερίας, ἀλλὰ ὄχι νομιμοποίησίν της. Ὅμως ἤδη ἡ φράση «νὰ διαχωρίσουμε τὸ καταγωγικὸ ἀπὸ τὸ τεχνητὸ στὴν τωρινὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου» ὀρίζει ὡς «φύση τοῦ ἀνθρώπου» ὄχι τὸ καταγωγικὸ ποὺ παραμένει, ἀλλὰ ἓνα σύνολο τοῦ καταγωγικοῦ καὶ τοῦ ἐπίκτητου.

Συνεπῶς ἡ «φύση» εἶναι, ἀφ' ἑτέρου, κάτι ποὺ ἀλλάζει, πράγμα ποὺ συνάδει καὶ μὲ τὶς ιδέες τῶν φυσικῶν ἐπιστημόνων τῆς ἐποχῆς ποὺ θὰ καταλήξουν, στὸν Λαμάρκ, σὲ μιὰ διατύπωση τῆς ἐξέλιξης τῶν εἰδῶν, τῆς ὁποίας χαρακτηριστικὸ θὰ εἶναι ὅτι τὰ ἐπίκτητα γνωρίσματα γίνονται ἐγγενῆ.¹¹⁶ Ἀπὸ ἐτούτη τὴν ἄποψη καλὴ καὶ κακὴ ἀπώλεια τῆς φύσης ἀνήκουν στὸ ἴδιο πλαίσιο. Ἡ πρόοδος εἶναι ἐφικτὴ ἂν τὸ ἐπίκτητο προστεθεῖ στὸ καταγωγικὸ, στὴν φυσικὴ ἀνεξαρτησία, ὄχι ἂν τὸ ἐκτοπίσει: «Μπορεῖς νὰ κατακτήσεις τὴν ἐλευθερία, ποτὲ δὲν τὴν ἐπανακτᾶς».¹¹⁷ Στὶς δύο περιπτώσεις, ἔχουμε ἀμετάκλητη ἀπώλεια τῆς φυσικῆς κατάστασης, μιὰ ἀπώλεια ποὺ θεωρεῖται ἐξαιρετικὰ καλὴ, ἀκριβῶς γιατί μᾶς βγάζει ἀπὸ τὴν φύση, ἐπιτρέποντας στὸ εἶδος μας νὰ ἐξελιχθεῖ: «Αὐτὴ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν φυσικὴ στὴν πολιτικὴ κατάσταση [...] ἀντικαθιστᾷ τὸ ἔνστικτο μὲ τὴν δικαιοσύνη [...] Εὐτυχισμένη στιγμή [...] ἢ ὁποῖα μετέτρεψε ἓνα ἠλίθιο καὶ κοντόφθαλμο ζῶο σὲ νοῆμον ὄν καὶ σὲ ἄνθρωπο».¹¹⁸

¹¹⁵. Tz. Todorov, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Hachette, Παρίσι 1985, σ. 26, 73-85.

¹¹⁶. Ὁ Μωπερτουὶ (Maupeituis) ἔλεγε ἤδη τὸ 1754 ὅτι λάθη στὴν ἀναπαραγωγὴ γέννησαν τὰ εἶδη (J. Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, Παρίσι 1970, σ. 135).

¹¹⁷. *OC* 3, 385· *ΚΣ*, 98.

¹¹⁸. *OC* 3, 292, 364 (*ΚΣ*, 364).

Ὁ φθόνος καὶ τὰ παράσιτα¹¹⁹

Φθονεροὶ φτωχοὶ

Γιατί ζητοῦν οἱ φτωχοὶ δωρεὰν ὑγειονομικὴ περίθαλψη; Ἄν εἶναι γιατί ζηλεύουν, τότε αὐτὸ εἶναι ἀνήθικο καὶ πρέπει ὁ κοινωνικὸς ἐπιστήμων νὰ τοὺς τὸ πεῖ. Μιὰ τέτοια νοθεσία βρίσκουμε φέρ' εἰπεῖν σ' ἓνα ἄρθρο τοῦ 2009 τοῦ *Χοῦβερ Ντάιτσεστ* κατὰ τοῦ Ὀμπάμα μὲ τίτλο «Ἡ πολιτικὴ τοῦ φθόνου». Οἱ συντάκτες, δύο ἐρευνητὲς τοῦ Ἰδρύματος Χοῦβερ, ὑποστηρίζουν ὅτι ἀνάπτυξη καὶ ἀνισότητα ἔχουν τὸ ἴδιο αἴτιο, ὁπότε ἡ καταπολέμηση τῆς ἀνισότητος θέτει σὲ κίνδυνο τὴν ἀνάπτυξη. Αὐτὸ εἶναι ἓνα παραδοσιακὸ φιλελεύθερο ἐπιχείρημα. Ὅμως τὸ ἄρθρο δὲν υἱοθετεῖ τὴν κυρίαρχη τὸν 19^ο αἰῶνα ἐκδοχὴ τοῦ τότε νέου ἐπιχειρήματος, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ κακίες, ὅσο ἀξιόμημπτες κι ἂν εἶναι ιδιωτικά, εὐνοοῦν τὴν γενικὴ πρόοδο, δὲν λέει ὅτι ὁ φθόνος, ὅσο ἀνήθικος κι ἂν εἶναι, εὐνοεῖ τὴν βελτίωση τῆς παραγωγικότητος, ὅπως ἡ ἐκκολαπτόμενη τότε ἐπιστήμη τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας. Ἀντιθέτως, καταδικάζει τὸν φθόνον χωρὶς ἐπιφυλάξεις, ἐνῶ ἀποδίδει στὴν τεχνολογικὴ πρόοδο τὸν προωθητικὸ ρόλο ποὺ ὁ 19^{ος} αἰῶνας ἀπέδιδε στὶς κακίες καὶ εἰδικὰ στὸν φθόνον: «Οἱ ἐξηγήσεις τοῦ διαφορισμοῦ εἶναι πολλές, ἡ πιθανότερη αἰτία τοῦ εἶναι ὅμως συνάμα ὁ κινητήρας τῆς πρωτόγνωρης προκοπῆς τῶν ΗΠΑ: ἡ τεχνολογία. Οἱ τεχνολογικὲς πρόοδοι αὐξάνουν τὴν παραγωγικότητα τῶν εἰδικευμένων ἐργατῶν, ἄρα τοὺς μισθοὺς τους. Μένουν πίσω ὅσοι ὑστεροῦν σὲ τεχνογνωσία».

Τὸ ἄρθρο ὑποστηρίζει ὅτι οἱ ἐχθροὶ τῶν μεγάλων ἀνισοτήτων εἶναι «λαϊκιστὲς». Διακινοῦν ἀνακριβεῖς καὶ ἀνήθικες ἰδέες, διότι ὁ Φρήντμαν ἔδειξε πὼς ἡ ἰσότητα δὲν εὐνοεῖ τὴν ἐλευθερία, ἐνῶ ὁ Κάντ εἶχε τονίσει ὅτι ὁ φθόνος εἶναι ἀνήθικος. Ἔτσι, ἡ ἀναδιανομὴ τοῦ πλούτου δὲν εἶναι μόνον ἀντιπαραγωγικὴ, εἶναι καὶ ἀνήθικη. Βέβαια, ὁ Κάντ, ὅπως πολλοὶ σύγχρονοί του, δὲν καταδίκασε τίς κακίες ἀπόλυτα, ἐπλεκε τὸ ἐγκώμιό τους ὡς πρὸς τὸ σφαιρικὸ ἀποτελέσματά τους.¹²⁰ Οἱ θιασῶτες τοῦ οἰκονομικοῦ φιλελευθερισμοῦ δὲν πλέκουν πιά τὸ ἐγκώμιό τους. Διεκδικοῦν νὰ ἔχουν δίκιο ὄχι μόνον ἐν ὄψει τῆς οἰκονομικῆς ἀποτελεσματικότητος, ἀλλὰ καὶ τῆς ἠθικῆς. Πράγμα τὸ ὅποιο δὲν εἶναι εὐκόλο. Ἡ «ἐπικέντρωση στὴν αὐξουσα ἀνισότητα τῶν εἰσοδημάτων ἐνθαρρύνει πολιτικὰ τὸν φθόνον», πιστεύουν οἱ δύο ἐρευνητὲς. Θὰ ἔπρεπε, πιστεύουν, ἡ «εἰσοδηματικὴ κινητικότητα» ν' ἀφεθεῖ νὰ βάλει «τὸν κόπο (effort) στὴν θέση τοῦ φθόνου (envy)». Ἐννοοῦν ὅτι οἱ πλούσιοι εἶναι πλούσιοι γιατί μοχθοῦν. Αὐτὴ τὴν ὄχι ἰδιαίτερα αὐτονόητη θέση, τὴν στηρίζουν σὲ ἔρευνες ποὺ ἔχουν δεῖξει ὅτι ὑπάρχει πλήρης ἀπασχόληση στοὺς εὐκατάστατους, ἐνῶ οἱ φτωχοὶ εἶναι ἡμιαπασχολούμενοι ἢ ἄνεργοι. Δὲν φαίνεται οἱ ἴδιες νὰ λένε ὅμως κατὰ πόσον οἱ ἄνεργοι θέλουν νὰ εἶναι ἄεργοι ἢ ἂν ἡ ἡμιαπασχόληση ἀποτελεῖ ἐπιλογή.

Τέλος, τὸ ἄρθρο τονίζει ὅτι ἡ παιδεία καὶ ἡ οἰκογενειακὴ σταθερότητα βοηθοῦν τὴν κοινωνικὴ ἄνοδο, στηριζόμενο σὲ ἔρευνες ποὺ πάλι δὲν φαίνεται νὰ ἐξετάζουν κατὰ πόσον ἡ ἀπόκτηση μόρφωσης εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸν οἰκογενειακὸ πλοῦτο ἢ

¹¹⁹ Κείμενο διάλεξης ποὺ διαβάσθηκε στὸ σεμινάριο «Διαλεκτικὴ» στὶς 13 Μαΐου 2014.

¹²⁰ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, A 393· μτφ. Κάντ, *Δοκίμια*, Δωδώνη, Ἀθήνα 1971, σ. 29.

ἂν ἡ διάλυση τοῦ γάμου εἶναι μόνο θέμα ἠθικῆς τῶν συζύγων.¹²¹ Μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς ὅταν, ὅπως σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση, ὁ οικονομικὸς φιλελευθερισμὸς ὀρίζει ὡς «φθόνου» κάτι ποὺ οἱ ἴδιοι οἱ ἐνδιαφερόμενοι θὰ τὸ ὀνόμαζαν «αἴσθημα ἀδικίας» καὶ διεκδίκηση «κοινωνικῆς δικαιοσύνης», μεταλλάσσεται σὲ εἶδος συντηρητισμοῦ. Ὁ φιλελευθερισμὸς κάποτε ἀρνοῦνταν τὸ παραδοσιακὸ οἰκοδόμημα τῆς ἀριστοκρατίας, τώρα ὅμως στηρίζει αἰώνιες ἀξίες, τὰ ἀγαθὰ ποὺ κόποις κτῶνται, τὸν ἱερὸ θεσμὸ τῆς οἰκογένειας. Ὅχι μόνο παύει ν' ἀμφισβητεῖ τὴν παραδοσιακὴ καταδίκη τοῦ φθόνου, παύει καὶ νὰ θέλει νὰ χειραφετήσῃ τὰ ἄτομα ἀπὸ τὴν οἰκογένεια. Αὐτὸ ὅμως, ὅπως εἶναι εὐκόλο νὰ δείξει κανεὶς, σημαίνει ὅτι στηρίζει στὴν πράξη μιὰ ἀριστοκρατικὴ ἔννοια κοινωνίας.

Ἡ ἐπιμέλεια, ἡ ἐργατικότητα, ἡ ἀγάπη τοῦ συντρόφου καὶ τῶν παιδιῶν μας εἶναι θαυμάσια πράγματα. Ὡστόσο ἡ οἰκογένεια μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ κάτι καλὸ γιὰ δύο πολὺ διαφορετικοὺς λόγους: Εἴτε γιατί βοηθᾷ τὰ ἄτομα νὰ γίνουν εὐτυχισμένα καὶ ἐλεύθερα· εἴτε, ἀντιθέτως, γιατί ἡ ἴδια θεωρεῖται ἀνώτερή τους, ὅποτε αὐτὰ πρέπει νὰ ὑπαγάγουν ἢ καὶ νὰ θυσιάσουν τὴν εὐτυχία καὶ τὴν ἐλευθερία τους στὴν οἰκογένειά τους, νὰ εἶναι ἐλεύθερα κι εὐτυχισμένα μόνο στὸ μέτρο ποὺ αὐτὴ τοὺς τὸ ἐπιτρέπει. Στὴν μία περίπτωση, μονάδα μέτρησης εἶναι τὸ ἄτομο, στὴν ἄλλη ὁ οἶκος. Μόνο ἂν ὁ οἶκος καὶ ὄχι τὸ ἄτομο εἶναι τὸ κύτταρο τῆς πολιτείας τὸ παραπάνω ἐπιχείρημα τῶν νεοφιλελεύθερων ἐνδέχεται ὅμως νὰ εὐσταθεῖ.

Ἔστω ὅτι ἡ διαφορὰ εἰσοδημάτων ἀντανακλᾷ τὴν διαφορὰ ἐργατικότητας, κι ὅτι αὐτὸ θεωρεῖται δίκαιο. Τότε, ἂν θεωροῦμε ὅτι ἡ κοινωνία δὲν ἀπαρτίζεται ἀπὸ ἄτομα ἀλλὰ ἀπὸ οἶκους, ἡ ἔνδεια δικαίως τιμωρεῖ τις ὀκνηρὲς οἰκογένειες. Τὸ ζήτημα εἶναι μόνον ἂν οἱ διαφορὲς μεταξὺ τῶν οἴκων ὀφείλονται σὲ συσσωρευμένη ἐργατικότητα γενεῶν ἢ σὲ διαφορὰ ἀρχικῶν θέσεων, π.χ., στὴν κατάκτηση, σὲ περίπτωση εὐγενῶν καὶ ἐποίκων, γιατί στὴν δεύτερη περίπτωση οἱ διαφορὲς πάλι δὲν εἶναι δίκαιες. Μιὰ κοινωνία ὅπου ὑποκείμενο εἶναι ὁ οἶκος, τὸ τζάκι, εἶναι ὅμως ἀριστοκρατικὴ, ἀκόμη καὶ ἂν νομιμοποιεῖται ἐπικαλούμενη τὴν ἐργασία καὶ ὄχι, ὅπως οἱ παραδοσιακὲς, τὸν πόλεμο.

Ἐφ' ὅσον δὲ ὁ πλοῦτος κληρονομεῖται, ἡ πραγματικὴ κεφαλαιοκρατία ὄντως ἔχει τέτοιο χαρακτῆρα, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν μαρξικὴ ὅσο καὶ μὲ τὴν βεμπριανὴ ἰδεοτυπικὴ κατασκευὴ της. Εἶναι λοιπὸν κατανοητὸ οἱ δύο ἐρευνητὲς τοῦ Ἰδρύματος Χοῦβερ νὰ τὴν ἀντιμετωπίζουν ὑπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα. Στ' ἀλήθεια, τὸ ἀμερικανικὸ ὄνειρο δὲν εἶναι ὁ self-made man, εἶναι ἡ self-made family. Ἀλλὰ τὸ δέον, αὐτὸ ποὺ νομιμοποιεῖ μιὰ τέτοια κατάσταση, δὲν παύει νὰ διαφέρει ἀπὸ τὸ ὄν. Γιὰ νὰ νομιμοποιήσουμε αὐτὴ τὴν κοινωνία δὲν θὰ ἦταν ἀρκετὸ νὰ δείξουμε ὅτι ἡ διαφορὰ εἰσοδημάτων ἀντανακλᾷ τὴν διαφορὰ ἐργατικότητας, πράγμα ἤδη ἐξαιρετικὰ δύσκολο. Θὰ ἔπρεπε νὰ δείξουμε ἐπιπλέον ὅτι ὁ οἶκος δικαίως εἶναι ὑποκείμενό της. Αὐτὸ εἶναι ὅμως ἀδύνατον. Στὸ νεωτερικὸ κανονιστικὸ πλαίσιο, τὸ ἄτομο πρέπει νὰ εἶναι τὸ ὑποκείμενο, ὄχι ὁ οἶκος. Αὐτὸ ἴσχυε δὲ κατ' ἐξοχὴν γιὰ τὴν φιλελεύθερη ἐκδοχὴ τοῦ νεωτερικοῦ πλαισίου.

Μονάδα μέτρησης τοῦ κοινωνικοῦ ἦταν προφανῶς ἡ οἰκογένεια γιὰ πολὺν καιρὸ. Ἀπ' ὅταν τὰ παιδιὰ δὲν κρίνονται ἔνοχα γιὰ ἐγκλήματα τῶν γονέων καὶ οἱ γυναῖκες ψηφίζουν, ἄλλαξε ὅμως τὸ πρότυπο. Δὲν θεωρεῖται δίκαιο οἱ οἰκογένειες νὰ ψηφίζουν διὰ τῶν ἀρρένων ἀντιπροσώπων τους ἢ νὰ τιμωρεῖται τὸ παιδί γιὰ λογαριασμὸ τῶν γονέων του, γιατί ὡς μονάδα ὀρίζεται τὸ ἄτομο. Σωστὰ ἐπαίρεται ὁ φιλελευθερισμὸς ὅτι βλέπει τὴν κοινωνία ὡς ἄτομα. Ἀλλὰ ἀκριβῶς γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ δὲν δικαιούται νὰ τὴν βλέπει πιά ὡς οἶκους. Ἡ ἀριστοκρατία, ἀκόμη καὶ ἂν εἶναι ἀριστοκρατία τοῦ χρήματος καὶ ὄχι τοῦ πολέμου, εἶναι ἄδικη. Ἄν τώρα ἀναλογιστοῦμε ὅτι ὁ πρόεδρος

¹²¹ Jeffrey M. Jones-Daniel Heil, «The Politics of Envy», *Hoover Digest*, 2009/2 (<http://www.hoover.org/publications/hoover-digest/article/5561>).

τῶν ΗΠΑ εισηγήθηκε ἕναν νόμο πού βασιζόταν στὴν ιδέα ὅτι τὰ ἄτομα θὰ τυγχάνουν προσπαθειῶν διάσωσης τῆς ζωῆς τους ἀνεξαρτήτως τοῦ ἂν εἶναι πλούσια ἢ φτωχά, κι ἂν θυμηθοῦμε ὅτι ἄτομα εἶναι ἐπίσης τὰ παιδιά, πού εἶναι ἄμοιρα εὐθυνῶν γιὰ τὴν οἰκονομικὴ κατάστασή τους, γίνεται σαφές ὅτι ἕνας φιλελευθερισμὸς πού νομιμοποιεῖ τὴν ἀριστοκρατικὴν ιδέα μιᾶς κοινωνίας τῶν οἴκων εἶναι ἐξόχως προβληματικός. Ἄν ἡ ἐλευθερία ὀρίζεται ἀτομικά, ὅπως ἀπαιτεῖ θεωρητικὰ ὁ φιλελευθερισμὸς, τὸ ἄτομο πού τιμωρεῖται γιὰ τὴν φτώχεια τῶν γονιῶν του ἀπλῶς ἀδικεῖται.

Δυστυχῶς ἡ ιδέα ὅτι οἱ φτωχοὶ κινοῦνται ἀπὸ φθόνου ἀποτελεῖ ὡστόσο προϋπόθεση στὴν θεωρία τοῦ οἰκονομικοῦ φιλελευθερισμοῦ. Ὁ Χάγιεκ γράφει: «Τὰ μὴ βιώσιμα ἠθικὰ συστήματα προωθοῦνται ἀπὸ πρόσωπα πού συχνὰ τιμῶνται ὡς ἅγια, συχνὰ οἱ κοινωνίες σὲ παρακμὴ εἰσάκουσαν τὴν διδασκαλία τέτοιων ἠθικῶν μεταρρυθμιστῶν [...]. Ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ὅμως τὸ εὐαγγέλιο τῆς “κοινωνικῆς δικαιοσύνης” ἐδράζεται σὲ πολὺ πιὸ ταπεινὰ αἰσθήματα, τὴν ἀπέχθεια πρὸς τὸν πιὸ εὐκατάστατο ἢ ἀπλῶς τὸν φθόνου, τὸ “πιὸ ἀντικοινωνικὸ καὶ μοχθηρὸ πάθος”, ὅπως τὸ ἔλεγε ὁ Τζὼν Στιούαρτ Μίλλ». ¹²² Ὁ λόγος περὶ κοινωνικῆς δικαιοσύνης ἐκπορεύεται κάποτε ἀπὸ ἀνεδαφικὰ καλὰ αἰσθήματα, ἀλλὰ κατὰ κανόνα ἀπὸ τὸ ἠθικὰ ἀξιόμημπο αἶσθημα τοῦ φθόνου.

Παρασιτικοὶ πλούσιοι

Οἱ πλούσιοι κατηγοροῦν τοὺς φτωχοὺς γιὰ φθόνου, οἱ φτωχοὶ, ἀπὸ τὴν μεριά τους, κατηγοροῦν τοὺς πλούσιους ὅτι εἶναι παράσιτα. Οἱ ἄστοι δὲν κατηγοροῦνται γιὰ κάτι τέτοιο ὅμως πρὶν πέσει τὸ Παλαιὸ Καθεστῶς. Αὐτὴ ἡ κατηγορία ἐφαρμόζει στοὺς ἄστοι τοὺς παλαιότερο χαρακτηρισμὸ τῶν *εὐγενῶν* ἀπὸ τοὺς ἄστους. Οἱ ἄστοι ἔλεγαν ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἄρχουν οἱ ἄεργοι εὐγενεῖς. Ὁ Κονστάν, ἰδρυτὴς τοῦ φιλελεύθερου, κι ὁ Σαῖν Σιμόν, ἰδρυτὴς τοῦ σοσιαλιστικοῦ πόλου τῆς πολιτικῆς, *καὶ οἱ δύο* θεωροῦν ὅτι πρέπει νὰ ἄρχουν οἱ παραγωγοὶ πλούτου, ὄχι οἱ ἀριστοκράτες, γιὰ τὴν τελευταῖοι νομιμοποιοῦν τὴν ἐξουσία τους στὴν βάση τοῦ πολέμου, δηλαδὴ ὄχι τῆς παραγωγῆς ἀλλὰ τῆς ἀρπαγῆς τῶν ἀγαθῶν. ¹²³

Ἡ μεταφορὰ τῆς κατηγορίας ἀπὸ τοὺς εὐγενεῖς στοὺς ἄστοι συνέβη στὸ ἔργο τοῦ Σαῖν Σιμόν, ὅταν αὐτὸς μετέβη ἀπὸ τὴν μία ἀντιπαράθεση στὴν ἄλλη διατηρώντας τὸ ἴδιο δίπολο ἐργατικότητας-ὀκνηρίας: ¹²⁴ «Ἐν τέλει πρέπει νὰ διεξαχθεῖ *πάλη*», γράφει, «ἀνάμεσα σὲ ὅλη τὴν *μάζα* τῶν παρασίτων καὶ τὴν *μάζα* τῶν παραγωγῶν». ¹²⁵ Ὅμως δὲν εἶναι αὐτονόητο ὅτι τὸ ἴδιο δίπολο μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστεῖ σὲ διαφορετικὲς τάξεις, ἰδίως ὅταν ἡ ἀστική τάξη μεταβαίνει ἀπὸ τὴν κατηγορία τῆς φίλεργης ὀμάδας στὴν ἀντίθετη κατηγορία τῆς ὀκνηρῆς.

Παραδοσιακὰ στόχος τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος ἦταν ἡ τελικὴ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴν ἐργασία. Μιὰ κατάσταση ὅπου ἡ ἐργασία χαίρει τόσο μεγάλης ἐκτιμῆσεως, ὥστε ἡ διαφορὰ εἰσοδήματος νὰ ἐπιβραβεύει τὴν διαφορὰ ἐργατικότητας, θεωροῦνταν μὲν

¹²² Friedrich von Hayek, «“Social” or distributive justice», *Legislation and Liberty*, II. *The Mirage of Social Justice*, Routledge, Λονδίνο 1976, κεφ. 9· εἰς Ch. Nishiyama-K. R. Leube, *The Essence of Hayek*, Hoover Institution Press, Stanford University, Στάνφορντ 1984, σ. 97-98. Βλ. J. St. Mill, *On Liberty*, 1859, εἰς *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*, Dent, Λονδίνο-Μελβούρνη-Τορόντο, Dutton, Νέα Ὑόρκη 1972, σ. 135· μτφ. Τζ. Στ. Μίλλ, *Περὶ ἐλευθερίας*, Ἐπίκουρος, Ἀθήνα 1983, σ. 134.

¹²³ Βλ. B. Constant, *De la liberté des modernes*, LGF, Παρίσι 1980, σ. 118-119, 502· H. de Saint Simon, *Œuvres*, Anthropos, Παρίσι 1966, τ. 2, σ. 80, τ. 3a, σ. 72-73, 81, τ. 3c, 190.

¹²⁴ La classe des industriels se limite ainsi aux seuls producteurs dans la pluralité des fonctions industrielles en excluant précisément les «bourgeois», c'est-à-dire les capitalistes pour autant qu'ils sont oisifs, λέει ὁ P. Ansart (*Saint Simon*, PUF, Παρίσι 1969, σ. 48).

¹²⁵ *Œuvres*, ὁ.π., τ. 3, σ. 257-259.

δικαιότερη από την σημερινή, όχι όμως ιδανική. Έπειδή η ελευθερία ήταν γι' αυτό ανώτερη αξία από την εργασία, δεν ήθελε μὲν νὰ ἄρχουν οἱ πολεμιστές, ὅπως οἱ ἀριστοκράτες κι ὁ Πλάτων, ἀλλὰ οὔτε μόνον ὅσοι εὐημεροῦν διὰ τῆς ἐργασίας τους, ὅπως οἱ ἄστοι κι ὁ Κάντ.¹²⁶ Ἦθελε νὰ μετέχουν ὅλοι στὴν ἐξουσία, ἀνεξαρτήτως πολεμικῶν ἢ ἐργασιακῶν ἐπιδόσεων. Γιὰ νὰ ἄρχουν κάποιοι, πρέπει ὅμως νὰ ἔχουν ἐλεύθερο χρόνο, ὄχι νὰ ἐργάζονται νυχθημερὸν γιὰ τὰ πρὸς τὸ ζῆν!

Ὁ ἐλεύθερος χρόνος εἶναι ὄντως προϋπόθεση γιὰ νὰ ἄρχουμε. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, πρέπει νὰ ἄρχουν ὅσοι θὰ ἔχουν τὴν ἀπαιτούμενη σχόλη γιὰ ν' ἀποκτήσουν πολιτικὴ παιδεία.¹²⁷ Γιὰ τὸν Σουμπέτερ, ἐπειδὴ οἱ πολυάσχολοι ἄστοι δὲν ἔχουν τὴν δυνατότητα ν' ἀποκτήσουν μιὰ τέτοια παιδεία, ἡ κεφαλαιοκρατία ἄνθησε στὴν Ἀγγλία, ὅπου τὴν πολιτικὴ ἀνέλαβαν εἰσοδηματίες εὐγενεῖς.¹²⁸ Ἡ αὐξηση τῆς παραγωγικότητας κάποτε θὰ προσφέρει αὐτὴ τὴν δυνατότητα σὲ ὅλους, σύμφωνα μὲ τὸ ὑπόδειγμα τοῦ Μάρξ. Προτοῦ συμβεῖ αὐτό, προτοῦ ἡ ἐργασία ἀποσυνδεθεῖ ἀπὸ τὴν κάλυψη ἀναγκῶν καὶ πάψει νὰ εἶναι «μέσο ἐπιβίωσης»,¹²⁹ ἡ μείωση τοῦ χρόνου ἐργασίας θὰ μᾶς προσφέρει ἤδη, λέει ὁ Μάρξ, τὸν μεγαλύτερο πλοῦτο, δηλαδὴ ἐλεύθερο χρόνο, διαθέσιμο γιὰ μόρφωση ἀλλὰ καὶ γιὰ διασκέδαση καὶ «τεμπελιά», ἀφοῦ ἔτσι θὰ καταργηθεῖ ἡ «ἀντίθεση ἐργατικότητας καὶ ὀκνηρίας».¹³⁰ Ὁ Μάρξ δὲν θεωρεῖ τὴν σχόλη ἀνήθικη, ὅπως, π.χ., ὁ Φραγκλίνος, ὁ κατ' ἐξοχὴν ἐκφραστής τῆς κεφαλαιοκρατικῆς ἠθικῆς γιὰ τὸν Βέμπερ.¹³¹ Ἰσα ἴσα ὁ Μάρξ θεωρεῖ τὴν σχόλη προϋπόθεση τῆς ἐλευθερίας.

Ἡ κατηγορία τοῦ παρασιτισμοῦ ἀκούγεται στὸν πολιτικὸ λόγο μέχρι σήμερα. Ὡς «παράσιτα» ὁ Μάρξ χαρακτηρίζει ὄχι τόσο τοὺς ἄστοὺς ὅσο τοὺς δορυφόρους τους καὶ –βέβαια– τοὺς πολιτικοὺς. Ἀντιθέτως, ὅταν, στὰ τέλη τοῦ 2013, ὁ πρόεδρος τῆς Βενεζουέλας διέταξε νὰ καταληφθοῦν κάποια ἐμπορικὰ καταστήματα ποὺ ἐφάρμοζαν πολὺ ὑψηλὲς τιμές, χαρακτήρισε τοὺς ἰδιοκτῆτες «ἀστικά παράσιτα».¹³² Ἀφ' ἐαυτῆς, ἡ ἐπιδίωξη τοῦ κεφαλαιοκράτη ν' αὐξήσει τὰ κέρδη του δὲν τὸν καθιστᾶ ἀνήθικο, λέει ὁ Μάρξ προλογίζοντας τὸ *Κεφάλαιο*.¹³³ Πράγματι, ὁ ἐχθρὸς μιᾶς μορφῆς κοινωνίας θὰ κατακρίνει τὰ κελεύσματά της, δὲν θὰ κατακρίνει ὅποιο μέλος της συμμορφώνεται μ' αὐτά. Ἡ ἐπιχείρηση ἑνὸς κεφαλαιοκράτη ποὺ δὲν θὰ συμπίεζε τοὺς μισθοὺς καὶ δὲν θὰ ἀπέλυε τοὺς περιττοὺς ἐργαζόμενους εἶναι πιθανὸν ὅτι θὰ ἔκλεινε...

Τὸ πράγμα ἀλλάζει ἂν ὁ κεφαλαιοκράτης διογκώνει τὰ κέρδη ἐκμεταλλεόμενος μιὰ κατάσταση μονοπωλίου, ὅπως μαρτυρεῖ συχνὰ ἡ μεγάλη αὐξηση τιμῶν. Ἴσως πάλι ἡ πολιτικὴ τιμῶν του διαφέρει ἀπὸ τὴν ἐπιλογή μιᾶς κυβέρνησης, ποὺ προκρίνει τὴν εὐρύτερη διακίνηση ἔναντι τοῦ ποσοστοῦ κέρδους ἐπὶ τοῦ κάθε ἐμπορεύματος, διότι μεριμνᾷ γιὰ τὸ κοινωνικὸ σύνολο. Ἐνδέχεται ἀκόμη καὶ τὰ διαφυγόντα κέρδη – λόγῳ ὑπερδιόγκωσης τῶν τιμῶν– νὰ χρηματοδοτοῦνται ἀπὸ ἐχθροὺς τῆς κυβέρνησης. Περιπτώσεις τέτοιες δίνουν λαβὴ σὲ ἠθικὴ μομφή. Τούτη δὲν μπορεῖ νὰ λάβει ὅμως

¹²⁶ Βλ. τὴν διάκριση παθητικῶν καὶ ἐνεργῶν πολιτῶν (*Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 46, παρατ., Β 197· μτφ. Κάντ, *Μεταφυσικὴ τῶν ἠθῶν*, Σμίλη, Ἀθήνα 2013, σ. 149).

¹²⁷ Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1292 b, 37· μτφ. *Πολιτικά*, Ζαχαρόπουλος, Ἀθήνα χ.χ.ἔ., τ. Β, σ. 410-411.

¹²⁸ J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Allen & Unwin, Λονδίνο 1942, ²1946· γαλλ. μτφ. *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, Παρίσι χ.χ.ἔ., σ. 191-196.

¹²⁹ K. Marx, *Theorien über den Mehrwert, Marx-Engels Werke*, τ. 26.3, Dietz, Βερολίνο 1982, σ. 252.

¹³⁰ K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms, Marx-Engels Werke*, τ. 19, Dietz, Βερολίνο 1962, σ. 21.

¹³¹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Religionssoziologie I*, Mohr, Τυβίγγη 1947, σ. 31-32· μτφ. *Ἡ προτεσταντικὴ ἠθικὴ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ καπιταλισμοῦ*, Τὸ Βῆμα, Ἀθήνα 2010, σ. 40-42. Ὁ Βέμπερ συρράπτει ἕνα κείμενο τοῦ Franklin τοῦ 1748 μὲ μιὰ παράγραφο τοῦ 1736.

¹³² Βλ. BBC News, 11-11-2013 (<http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-24897407>).

¹³³ Βλ. *Das Kapital*, τ. 1, *Marx-Engels Werke*, τ. 19, Dietz, Βερολίνο 1962, σ. 16· μτφ. *Τὸ κεφάλαιο*, τ. 1, Σύγχρονη ἐποχή, Ἀθήνα 1978, σ. 16.

τὴν συγκεκριμένη μορφή. Ὅτι ὁ κεφαλαιοκράτης κρατᾷ ἓνα μέρος τῶν κερδῶν γιὰ χρῆση του, ὅτι δὲν ἐπανεπενδύει ὅσα βγάζει, θὰ πεῖ ὅτι ζεῖ ἐν μέρει ἀπὸ τὴν ἐργασία ἄλλων, ὅχι ὁμῶς ὅτι δὲν ἐργάζεται. Ὁ ἐχθρὸς μιᾶς κοινωνίας ποὺ στιγματίζει ἠθικὰ τὸν ὀκνηρὸ πρέπει νὰ διεκδικεῖ τὴν κατάργηση τοῦ στιγματισμοῦ αὐτοῦ, δηλαδὴ τὸ «δικαίωμα στὴν τεμπελιά», ἐνάντια –ὅπως λέει ὁ Λαφάργκ στὸ ὁμώνυμο πόνημά του– στὴν «ἀγάπη τῆς δουλειᾶς», «ὀλέθριο δόγμα» τῆς κεφαλαιοκρατικῆς ιδεολογίας ποὺ δυστυχῶς τὸ καταφάσκουν τὰ ἴδια τὰ θύματά του.¹³⁴

Πρέπει βέβαια νὰ ποῦμε ὅτι, ἐνῶ φιλελεύθεροι θεωρητικοὶ ἀκόμη πιστεύουν πὼς οἱ ιδέες τῶν ἀντιπάλων τους ἐδράζονται στὸν φθόνου, οἱ τελευταῖοι δὲν φαίνεται νὰ θεωροῦν πιά ὅτι οἱ φιλελεύθερες ιδέες ὑπηρετοῦν τὸν παρασιτισμὸ. Δὲν προσφεύγουν πιά στὴν *ad hominem* ἀπαξίωση τῶν ιδεῶν τῶν ἀντιπάλων, μέθοδο χρήσιμη γιὰ τὴν νίκη ἐπὶ τοῦ ἀντιπάλου, ὅχι γιὰ τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας. Τὸ πεδίο ἀντιπαράθεσης ποὺ περιγράφουν οἱ δύο ἀντίρροπες κατηγορίες, τοῦ φθόνου καὶ τοῦ παρασιτισμοῦ, ὑπάρχει ὁμῶς στὸν δημόσιο λόγο. Ἄς προσπαθήσουμε νὰ τὸ ἀνακατασκευάσουμε.

Ἐργατικότητα καὶ ὀκνηρία

Ἔστω λοιπὸν πὼς οἱ ἄστοι κατηγοροῦν τοὺς ἐργάτες ὅτι ζηλεύουν καὶ οἱ ἐργάτες τοὺς ἄστους ὅτι κάθονται. Μπροστὰ σ' ἓνα τέτοιο δίπολο, πρώτη μας μέριμνα θὰ εἶναι νὰ διακρίνουμε τὶς προοπτικές. Ἐνῶ ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ ἐργάτη εἶναι εὐκόλο νὰ εἶσαι ἄστός, ἀφοῦ δὲν χρειάζεται νὰ φοβᾶσαι ὅτι δὲν θὰ ἔχεις νὰ ταῖσεις τὰ παιδιά σου, ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ ἄστου εἶναι εὐκόλο νὰ εἶσαι ἐργάτης, ἀφοῦ δὲν χρειάζεται νὰ ἄγχεσαι γιὰ τὴν ἐπιβίωση τῆς ἐπιχείρησής σου. Ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ, ἀξία εἶναι ἡ ἐπιβίωση, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ εὐθύνη γιὰ μιὰ δομὴ ποὺ τρέφει πολλὲς οἰκογένειες, ἄρα πάλι, ἀλλὰ ἔμμεσα, ἡ ἐπιβίωση. Ἡ διασφάλιση τῆς ἐπιβίωσης περνᾷ μέσα ἀπὸ τὴν ἐργασία οὕτως ἢ ἄλλως, ἀπὸ τὴν μιὰ ὀπτική γωνία κύριο στοιχεῖο τῆς ἐργασίας εἶναι ὁμῶς ἡ παραγωγικὴ ἐργασία, ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ἐπένδυση.

Εὐκόλα θὰ σκιαγραφοῦσαμε ἓνα πλαίσιο κοινωνιολογίας τῆς γνώσης ποὺ θὰ μᾶς ἐξηγοῦσε βάσει τοῦ κεφαλαιοκρατικοῦ τρόπου παραγωγῆς γιατί δίνουν βάρους στὴν παραγωγικὴ ἐργασία οἱ μὲν, στὸ κεφάλαιο οἱ δέ. Θὰ δείχναμε ἔτσι ὅτι ἡ κάθε πλευρὰ ἔχει τὸ δίκιο της, ἀφοῦ καὶ οἱ δύο συνιστῶσες χρειάζονται γιὰ νὰ παραχθοῦν ἀγαθὰ στὴν σημερινὴ οἰκονομία. Θὰ τονίζαμε ὁμῶς ἐπίσης –ὅπως ὁ Λούκατς–, ὅτι ὁ μὲν ἐργοδότης βλέπει τὴν κοινωνία ὡς σύνολο ἐπενδυτικῶν εὐκαιριῶν, ὁ δὲ ἐργάτης ὡς σύνολο κοινωνικῶν ομάδων, συμπεραίνοντας ἐνδεχομένως –πάλι ὅπως ὁ Λούκατς– ὅτι ἡ σκοπιὰ τοῦ ἐργαζομένου εἶναι ἀντικειμενικότερη, καθὼς ἡ μὴ ἐμπλοκὴ του στὸ ἐπενδυτικὸ παιγνίδι τοῦ ἐπιτρέπει νὰ τὸ δεῖ μὲ τὴν δέουσα ἀπόσταση.¹³⁵

Ἐπὶ τὴν ὁδὸν ὑπάρχει ὁμῶς πάντα κι ἓνας ἄλλος τρόπος σύζευξης ἀντίθετων προοπτικῶν. Δὲν ἀπορρέουν μόνον ἀπὸ διαφορετικὲς θέσεις σὲ ἓνα σύστημα, συνάμα συγκροτοῦν οἱ ἴδιες ἓνα νοητικὸ πλαίσιο μὲ κοινὰ γνωρίσματα, ὅπου ὑπάρχουν οἱ συγκεκριμένες θέσεις καὶ ὅχι ἄλλες. Ὡς πρὸς τὴν κοινὴ δομὴ στὴν ὁποία συνανήκουν, οἱ ἀντίθετες προοπτικὲς συναποτελοῦν *μία* προοπτικὴ. Ἔτσι, ὅταν ὁ Ἀντιφῶν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης διαφωνοῦσαν γιὰ τὸν ἄν πρέπει νὰ ὑπάρχει δουλεία, ὁ μὲν τὴν ἀπέρριπτε θεωρώντας ὅτι εἶναι ἓνας συμβατικὸς θεσμὸς χωρὶς ἐρείσματα στὴν πραγματικότητα, ὅτι εἶναι

¹³⁴ P. Lafargue, *Le droit à la paresse*, κεφ. 1· μτφ. *Τὸ δικαίωμα στὴν τεμπελιά*, Ἐλεύθερος τύπος, Ἀθήνα χ.χ.ε., σ. 15.

¹³⁵ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik, Βερολίνο 1923, σ. 180 κ.ε.· Luchterhand, Δαρμστάτη-Νόυβιτ 1968, σ. 290 κ.ε.· Γκ. Λούκατς, *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση*, Ὀδυσσεύς, Ἀθήνα 2001, σ. 296, κ.ε., Γκ. Λούκατς, *Ἡ πραγματοποίηση καὶ ἡ συνείδηση τοῦ προλεταριάτου*, Ἐκκρεμές, Ἀθήνα 2006, σ. 234 κ.ε.

κάτι πού υπάρχει μόνο νόμω, ὄχι φύσει· ὁ δὲ τὴν ὑπερασπιζόταν γιατί δὲν εἶναι μόνο κάτι κοινωνικὸ ἢ συμβατικὸ, θεωρώντας ὅτι κάποιοι ἄνθρωποι εἶναι ἐκ φύσεως δοῦλοι, ἐφ' ὅσον χρειάζονται, γιὰ τὸ δικό τους καλὸ, κάποιον νὰ τοὺς καθοδηγεῖ.¹³⁶ Μποροῦμε βέβαια νὰ ποῦμε ὅτι ὁ φίλος τῆς δουλείας τὴν βλέπει ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ κυρίου, ὁ πολέμιός της ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ δούλου, κι ἄς μὴν εἶναι δοῦλος (ξέρουμε ὅτι εὐγενεῖς ἀντιπρόσωποι τῆς τρίτης τάξης ψήφισαν τὴν κατάργησι τῶν προνομίων κι ὅτι μεγάλοι ὑπερασπιστὲς τῶν προλεταρίων ὑπῆρξαν ἄστοι). Θὰ πρέπει ὅμως νὰ προσθέσουμε πὼς ἀμφότεροι δέχονται ὅτι νόμιμος εἶναι ἕνας θεσμὸς ὅταν μιμεῖται τὴν φύση, ὅτι *ἡ φύση εἶναι ἡ νομιμοποιητικὴ ἀρχὴ τῶν συμβάσεων*, ὅτι τὸ φύσει εἶναι τὸ κριτήριον τοῦ νόμω. Ὡς πρὸς τὸ τί ὑπάρχει στὴν φύση διαφωνοῦν, ὄχι γιὰ τὸ ἂν αὐτὸ δικαίως παρεμβαίνει στὴν διαμόρφωσι μιᾶς νόμιμης τάξης πραγμάτων.

Ἀντιθέτως, ὅταν ὁ Ρουσσὼ διακηρύσσει ὅτι τὸ «κοινωνικὸ συμβόλαιον», πᾶ νὰ πεῖ ἢ κοινωνία ἰδωμένη ὡς σύμβασι, ἀφ' ἑαυτοῦ μᾶς ἀπαγορεύει νὰ εἴμαστε δοῦλοι, ὅτι τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιον μᾶς καθιστᾶ ἐλευθέρους καὶ ἴσους ἀνεξαρτήτως φυσικῶν ἀνισοτήτων, δὲν ἀποδέχεται τὴν πατροπαράδοτη νομιμοποίησι τῶν θεσμῶν μέσῳ ἀναγωγῆς στὴν φύση,¹³⁷ μ' ἄλλα λόγια ἀρνεῖται τὸ νοητικὸ πλαίσιον τοῦ Ἀντιφῶντος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ναι μὲν γιὰ τὴν δουλεία συμφωνεῖ μὲ τὴν θέση τοῦ Ἀντιφῶντος, ἐν τούτοις οὐσιαστικᾶ διαφωνεῖ καὶ μὲ τοὺς δύο, γιατί τὸ νοητικὸ πλαίσιον τοῦ εἶναι ἄλλο, δὲν στηρίζεται σὲ ἕνα ἐπιχείρημα σὰν τοῦ Ἀντιφῶντος, πού ἔχει κοινὴ δομὴ μὲ αὐτὸ τοῦ Ἀριστοτέλη. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ διαμάχη τῶν ἀρχαίων ἐμφανίζεται ὡς μία προοπτικὴ ὑπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τοῦ Ρουσσὼ, γιατί ὁ Ρουσσὼ υἱοθετεῖ πλέον ἕνα ἄλλο πλαίσιον ἀπὸ αὐτὸ στὸ ὁποῖο καὶ οἱ δύο προοπτικὲς τῶν ἀρχαίων ἀνήκαν.

Στὴν ἀντιπαράθεσι τοῦ φθονεροῦ ἐργάτη καὶ τοῦ παρασιτικοῦ ἄστοῦ ὑπάρχει κάτι ἀνάλογο. Ὅταν ὁ φτωχὸς κατηγορεῖται γιὰ «φθόνον», αὐτὸ μπορεῖ νὰ ὑποκρύπτει, τὸ εἶδαμε, τὴν κατηγορία ὅτι δὲν ἐργάζεται, δηλαδὴ τὴν ἴδια κατηγορία πού στρέφουν οἱ φτωχοὶ ἐναντίον τοὺς πλούσιους. Τὸ δίπολον ἐργασίας καὶ ὀκνηρίας φαίνεται λοιπὸν κοινόν. Οἱ ἀντίπαλοι ἀλληλοκατηγοροῦνται γιὰ ὀκνηρία. Βέβαια ἡ ἐργασία ὀρίζεται διαφορετικᾶ ἀπὸ τὸν καθένα τους. Ὅταν κύριον στοιχεῖον τῆς παραγωγῆς θεωρεῖται ἡ παραγωγικὴ ἐργασία, ὡς «ἐργασία» νοεῖται ἡ μετατροπὴ τῶν πραγμάτων σὲ ἔργο, ἐνῶ ὅταν κύριον στοιχεῖον τῆς παραγωγῆς θεωρεῖται ἡ ἐπένδυσι, «ἐργασία» εἶναι μιὰ εὐστοχὴ χρῆσι μέσων. Τὸ ἴδιον ὅμως συνέβαινε στὴν περιὶ δουλείας διένεξι. Ὁ καθένας, προβάλλοντας στὴν φύση ὅ,τι ἐξυπηρετοῦσε τὴν θέση του, μοιραῖα ὄριζε μὲ διαφορετικὸν τρόπο τὴν φύση, ὁ μὲν ὡς πρότυπον τοῦ θεσμοῦ, ὁ δὲ ὡς προϋπόθεσιν του. Πιθανολογῶ ὅτι ὁ Ἀντιφῶν θὰ ἔλεγε πὼς, βεβαίως ὑπάρχουν στὴν φύση ἄτομα μειωμένης νοημοσύνης, δὲν ὑπάρχει ὅμως ἡ ἐξάρτησι πού λέγεται «δουλεία». Καὶ ὁ Ἀριστοτέλης θ' ἀντέτεινε, φαντάζομαι, ὅτι ἡ φύση δὲν μᾶς προσφέρει τὸ πρότυπον τοῦ θεσμοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν αἰτιολόγησιν του. Οἱ δύο προσέφευγαν ὅμως στὴν φυσικὴ νομιμοποίησι τοῦ θεσμοῦ. Ἔτσι τώρα οἱ ἀντίπαλοι προσφεύγουν καὶ οἱ δύο στὴν ἐργασιακὴ νομιμοποίησι τοῦ βιοπορισμοῦ.

Ἐὰν ὅμως ὑπάρχει μιὰ κοινὴ προοπτικὴ, κι ἂν δὲν πιστεύουμε ὅτι ἡ προοπτικὴ τῆς δικῆς μας κοινωνίας εἰδικᾶ συνιστᾶ μετάβασι ἀπὸ τὴν ἰδεολογία στὴν ἐπιστήμη, τότε τὸ πιθανότερον εἶναι πὼς ἡ κοινὴ προοπτικὴ τῶν ἀντιπάλων ἀποτελεῖ στρέβλωσι τῆς πραγματικότητος. Αὐτὴ ἡ στρέβλωσι δὲν μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ ἀπὸ τὴν ἀντιπαλότητα πού φιλοξενεῖ, ἢ ὅποια ἴσα ἴσα ἐνισχύει τὸ πλαίσιον προϋποθέτοντάς ὡς αὐτονόητον. Ἄν ἡ κοινὴ προοπτικὴ τῶν πολιτικῶν ἀντιπάλων εἶναι ἡ ἰδεολογία τῆς ἐποχῆς, πρέπει

¹³⁶ Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1254 a, 7 κ.ε.· μτφ. ὁ.π., τ. 1, σ. 94 κ.ε. Πρβλ. Γ. Φαράκλας, «Ἡ πολιτικὴ ἀπονομιμοποίησι τῆς φύσεως στὸν Ρουσσὼ», εἰς Ρ. Ἀζίζογλου-Γ. Φαράκλας, *Ἡ δημοκρατία στὴν ἐξορία*, Νῆσος, Ἀθήνα 2012, σ. 255-288, ἐδῶ σ. 259 κ.ε.

¹³⁷ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, τ. 3, Gallimard, Παρίσι 1964, σ. 355· μτφ. *Τὸ κοινωνικὸν συμβόλαιον*, Πόλις, Ἀθήνα 2004, σ. 53· πρβλ. *Œuvres, complètes*, τ. 3, ὁ.π., σ. 294.

να προβοῦμε σὲ κριτικὴ τῆς ιδεολογίας *ὑπερβαίνοντας* τὶς ἀντίπαλες ὀπτικές γωνίες πού στεγάζει, ἐν προκειμένῳ τὴν ὀπτικὴ γωνία πού κατηγορεῖ τοὺς ἀντιπάλους τῆς γιὰ φθόνο καὶ ἐκείνη πού τοὺς θεωρεῖ παράσιτα, καθὼς ὀφείλουν τὴν πειστικότητά τους κι οἱ δύο στὴν κοινὴ προοπτικὴ, ὥστε νὰ μὴ στρεβλώνουμε τὴν πραγματικότητα μὲ βάση τὰ αὐτονότητά μας. Ὁ Ραιημόν Μπουντόν κι ὁ Μισέλ Σέρ θὰ μᾶς βοηθήσουν σὲ αὐτὴ τὴν κριτικὴ.

Τὸ αἶσθημα ἀδικίας ὡς γνώση

Οἱ κοινωνιολόγοι κάποτε ἔρχονται ἀντιμέτωποι μὲ προβλήματα γνωσιολογίας. Ἔτσι ὁ Μπουντόν δανεῖζεται ἀπὸ τὸν Χάνς Ἄλμπερτ τὸ «τρίλημμα τοῦ Μυνχάουζεν» περὶ τῶν ἀρχῶν μιᾶς θεωρίας. Αὐτὸ λέει πὼς οἱ ἀρχές εἴτε θὰ θεωρηθοῦν ἀναπόδεικτες, εἴτε θ' ἀποδειχθοῦν βάσει ἄλλων, εἴτε θὰ γίνουν δεκτὲς βάσει τῶν ἐπιπτώσεών τους.¹³⁸ Σὲ κάθε μιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐναλλακτικὲς προσπαθοῦμε νὰ τραβήξουμε τὸν ἑαυτό μας ἔξω ἀπὸ τὸν βάλτο χωρὶς ἄλλο στήριγμα, πράγμα πού θὰ μᾶς ἦταν ἐφικτὸ μόνον ἂν ἦμασταν ὁ βαρῶνος Μυνχάουζεν. Ἡ πρώτη εἶναι δογματικὴ, ἡ δευτέρη κρύβει μιὰν ἀπειρὴ ἀναδρομὴ καὶ στὴν πράξη ἀπαιτεῖ ἓνα δογματικὸ σταμάτημα τῆς ἀναδρομῆς, ἡ τρίτη περιέχει κυκλικότητα, ἓναν δογματισμὸ πού δὲν λέει τὸ ὄνομά του, ἀφοῦ στὴν πράξη ἀπαιτοῦνται ἄλλες ἀρχές, βάσει τῶν ὁποίων θὰ ξεχωρίσουμε ποιὲς ἐπιπτώσεις εἶναι παραδεκτὲς καὶ ποιὲς ὄχι, ἀρχές πού δὲν ἐλέγχονται, ἀλλὰ προϋποτίθενται.

Αὐτὰ τὰ προβλήματα συνήθως λύνονται μὲ τὴν πίστη ἢ τὸν σκεπτικισμό, μ' ἄλλα λόγια δὲν λύνονται, ἀπλῶς ὁ ἐπιστήμονας δέχεται ὅτι ὑπάρχει ἓνας δογματισμὸς πού εἶναι καλὸς ἢ δὲν δέχεται κάτι τέτοιο. Ἄν ὅμως ὑπάρχει μιὰ ἔννοια κυκλικότητας, πού δὲν ἀποτελεῖ λογικὸ κύκλο, ἢ ἐπιστήμη θὰ μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι αὐτο-ἀντιφατικὴ. Οἱ ὑποθετικοπαραγωγικὲς ἐπιστῆμες δέχονται μιὰν ἀρχὴ ἂν οἱ συνέπειές τῆς συμφωνοῦν μὲ τὴν ἐμπειρία.¹³⁹ Ὁ κύκλος πού ὑπάρχει ἐδῶ σημαίνει, μποροῦμε νὰ προσθέσουμε, ὅτι ἡ θεωρία, ἔχοντας τὴν πρωτοβουλία τῶν κινήσεων, ἔχει τὴν εὐχέρεια νὰ ἐξαιρεῖ ἓναν πυρῆνα βασικῶν παραδοχῶν τῆς ἀπὸ τὸν ἄμεσο ἐμπειρικὸ ἔλεγχο.¹⁴⁰ Παρ' ὄλ' αὐτά, βλέπουμε ἐδῶ ὅτι, ὅσον ἀφορᾷ τὸν περιγραφικὸ λόγο –ὄχι τὸν λόγο περὶ τοῦ δέοντος ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντος–, τὸ τρίλημμα δὲν εἶναι ἄλυτο. Οἱ ἀρχές ἐρεΐδονται στὴν μέχρι στιγμῆς μὴ ἀνασκευὴ τῶν συνεπειῶν τους ἀπὸ τὴν ἐμπειρία.

Οἱ ἀξίες δὲν ὑπάγονται εὐκόλα ὅμως σὲ αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ, παρατηρεῖ ὁ Μπουντόν, γιὰτὶ εἶναι κανονιστικὲς. Δὲν δεχόμαστε μιὰν ἀξιακὴ θεωρία ἂν συμφωνεῖ μὲ τὴν ἐμπειρία τοῦ φυσικοῦ κόσμου, γιὰτὶ οἱ ἀξίες δὲν ἀποσκοποῦν στὸ νὰ ποῦν τί ὑπάρχει, ἀλλὰ τί θὰ ὀφείλε νὰ ὑπάρχει. Σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσι, ἡ διαφωνία μὲ τὴν ἐμπειρία δὲν διαψεύδει τὴν θεωρία, ἴσα ἴσα συνιστᾷ *προϋπόθεσή* τῆς. Σχολιάζοντας τὸν Κάντ, ὁ Ἐγγελος παρατηροῦσε ὅτι ἡ ἠθικὴ δὲν πρέπει νὰ πραγματωθεῖ πλήρως, γιὰτὶ ἂν γίνεῖ νόμος τοῦ κόσμου, ἡ ὑπαγωγή μας σ' αὐτὴν δὲν θὰ εἶναι πιά ζήτημα ἐπιλογῆς.¹⁴¹ Ὁ Ρουσσώ, λέγοντας ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος *καὶ* ὅτι ἐμπειρικὰ δὲν μποροῦμε νὰ βροῦμε οὔτε ἓναν ἐλεύθερο,¹⁴² δὲν παραβίαζε κατάφωρα κάθε ἔννοια ἐπιστημονικῆς μεθοδολογίας, ἀπλῶς ἐκφραζόταν κανονιστικά. Προκειμένου γιὰ τὶς ἀξίες, παρατηρεῖ ὁ Μπουντόν, ὁ δογματισμὸς καὶ ὁ σκεπτικισμὸς φαίνεται νὰ

¹³⁸ Raymond Boudon, *Le sens des valeurs*, PUF, Παρίσι 1999, σ. 19-20.

¹³⁹ Ὁ.π., σ. 25.

¹⁴⁰ Βλ. Αἰ. Μεταξόπουλος, *Σύμβαση καὶ ἀλήθεια*, Παπαζήσης, Ἀθήνα 1988.

¹⁴¹ Βλ. *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, τ. 9, Meiner, Ἀμβούργο 1980, σ. 327· μτφ. *Φαινομενολογία τοῦ νοῦ*, Ἐστία, Ἀθήνα 2007, σ. 550-551.

¹⁴² L'homme est né libre, et partout il est dans les fers, πρώτη φράση τοῦ *Κοινωνικοῦ συμβολαίου*.

παραμένουν οι δύο μόνες διαθέσιμες δυνατότητες, γιατί λείπει το κριτήριο της εμπειρικής επίρρωσης. Και όντως συνήθως οι μὲν επικαλοῦνται μιὰ ὑποθετική καθολική πεποίθηση περί δικαίου, οι δὲ θεωροῦν ὅτι τὸ τί εἶναι δίκαιο εἶναι θέμα ἀπόφασης, πράγμα πού σημαίνει ὅτι οἱ πρῶτοι εἶναι δογματικοὶ καὶ οἱ δεύτεροι σκεπτικιστές. Κατὰ τὸν Μπουντόν ἀνήκουν στὸν σκεπτικισμό καὶ ὅσες θεωρίες δικαιολογοῦν πεποίθησεις στὴν βάση βιολογικῶν, ψυχολογικῶν ἢ κοινωνικῶν αἰτιῶν, ἀφοῦ ἡ πεποίθηση παραμένει τότε ἀθεμελίωτη ὡς πρὸς τὸ κανονιστικὸ ποιὸν της, ὅπως ἀκριβῶς μιὰ ἀυθαίρετη ἀπόφαση.¹⁴³

Θὰ ἦταν καλὸ νὰ ξεφεύγαμε ἀπὸ αὐτὸ τὸ δίλημμα δογματισμοῦ καὶ σκεπτικισμοῦ –ἢ πλατωνισμοῦ καὶ συμβασιοκρατίας, ὅπως ἐκφράζει ἐπίσης ὁ Μπουντόν τὴν ἴδια ἰδέα–,¹⁴⁴ γιατί ὅποτε ἔχουμε νὰ διαλέξουμε μόνο μεταξὺ αὐτῶν τῶν δύο θέσεων, μοιραῖα καταλήγουμε στὸν κυρίαρχο σήμερα σχετικισμό, πού ἀκυρώνει κάθε ἔννοια προόδου.¹⁴⁵ Θὰ ξεφύγουμε ὅμως ἀπὸ τὸ δίλημμα, σύμφωνα μὲ τὸν ἴδιο, ἂν δεχθοῦμε ὅτι ὑπάρχει *ἐμπειρία τῶν ἀξιῶν*. Ὁ Μπουντόν θεωρεῖ ὅτι μιὰ τέτοια ἐμπειρία, ἡ ὁποία συνοδεύεται ἀπὸ τὴν αἴσθηση τῆς δεσμευτικότητας, ἐξασφαλίζει στὴν θεωρία τὴν δυνατότητα νὰ εἶναι κυκλική χωρὶς νὰ εἶναι ἀντιφατική οὔτε δογματική, κατὰ τὸ πρότυπο τῆς μὴ ἀντιφατικῆς κυκλικότητας πού σημειώνεται ἀνάμεσα στὴν ἐμπειρία τῆς φύσης καὶ τὴν γνώση της. Ἡ ὑποθετικοπααραγωγική γνώση τῆς φύσης προκαλεῖ ἐμπειρίες, στὴν ἐκβαση τῶν ὁποίων ὑποτάσσεται. Ἀντιστοίχως, μιὰ θεωρία πού θὰ στηριζόταν στὴν ἐμπειρία τῶν ἀξιῶν δὲν θὰ προκαταλάμβανε τὸ περιεχόμενο τῶν ἀξιῶν, ἀφοῦ θὰ ὑποτασσόταν στὴν ἐτυμηγορία μιᾶς *ἐμπειρίας*, παρ' ὅλο πού δὲν θὰ παρέβλεπε τὸ εἰδοποιὸ γνώρισμα τῆς ἀξίας ἔναντι τῆς περιγραφῆς, μιᾶς κι ἡ ἐμπειρία στὴν ὁποία θὰ στηριζόταν δὲν θὰ ἦταν ἐμπειρία *τοῦ φυσικοῦ κόσμου*, ἀλλὰ τῶν ἰδίων τῶν ἀξιῶν.

Γιὰ τὸν Μπουντόν, οἱ σχετικὲς ἐναλλακτικὲς εἶναι δύο. Ἡ κοινωνική θεωρία θὰ πρέπει ν' ἀγκαλιάσει μιὰν ὠφελμιστική ἢ μιὰ γνωσιακή θεωρία ἀξιῶν, καὶ ἡ ἐμπειρία θὰ δείξει ποιά ἀπὸ τίς δύο αὐτὲς ἐπιλογὲς ὀρθολογικῆς θεωρίας πρέπει νὰ προκριθεῖ. Στὸν ὠφελμιστικὸ τύπο ἐντάσσει ὁ Μπουντόν τὴν ἀμιγῶς συμφεροντολογική θέση καὶ τὴν συμβατιστική, τὴν ὁποία ὀνομάζει «λειτουργιστική». Στὴν μία καθοριστικὸ θεωρεῖται τὸ συμφέρον τοῦ ἀτόμου, στὴν ἄλλη οἱ κοινὲς παραδοχὲς πού ταυτοποιοῦν τὰ μέλη τῆς ὁμάδας στὴν ὁποία ἀνήκει. Καθὼς γιὰ τὸν Μπουντόν ἡ ἐμπειρία δὲν συμφωνεῖ, ὡστόσο, μὲ τὴν ἄποψη ὅτι τάχα πιστεύουμε μόνον ὅ,τι μᾶς συμφέρει ἢ ὅ,τι θεωρεῖται πρέπον στὴν δική μας ὁμάδα, αὐτὴ ἡ ἐπιλογή δὲν εὐσταθεῖ καὶ πρέπει νὰ στραφοῦμε στὴν ἄλλη, στὴν ὑπόθεση ὅτι ὑπάρχει γνωσιακὴ ἐξήγηση τῶν ἀξιῶν.

Αὐτὴ εἶναι τελικὰ ἡ δική του πρόταση. Οἱ ἀξιακὲς πεποίθησεις στηρίζονται, κατὰ τὴν ἄποψή του, στὴν *ἐμπειρία* τοῦ ἀξιακοῦ πεδίου, καὶ ἀποτελοῦν ὀρθολογική γνώση του. Ἡ ἀξιακὴ πραγματικότητα θεωρεῖται ὀρθολογικὰ ἀναλύσιμη ὅπως ἡ ἐμπειρική: «Τὸ ὑφάδι τῶν κανονιστικῶν ἀληθειῶν εἶναι τόσο σύνθετο ὅσο τὸ ὑφάδι τῶν θετικῶν ἀληθειῶν» καὶ πλέκει «σύνθετα δίκτυα συστημάτων ἐπιχειρηματολόγησης» στὶς δύο περιπτώσεις.¹⁴⁶ Ἡ συγκεκριμένη γνωσιακὴ θέση δὲν ἀκολουθεῖ τὸ κλασικὸ πρότυπο τοῦ Κάντ καὶ τὴν ρωσιανὴ μετεξέλιξή του, γιατί θεωρεῖ ὅτι μὲ βάση τὸ ἀξιακὸ πεδίο ἐλέγχουμε τίς κανονιστικὲς θεωρίες ὅπως ἐλέγχουμε τὴν περιγραφικὴ γνώση μὲ βάση τὸν αἰσθητὸ κόσμο. Ὅπως νομίμως ὑπερισχύει ἡ ἐπιστήμη ἔναντι τῆς μαγείας, ἔτσι νομίμως ὑπερισχύουν οἱ νεωτερικὲς ἔναντι τῶν παλαιότερων ἀξιῶν, γιατί καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἡ ἐξέλιξη πατᾶ σὲ «ἰσχυροὺς λόγους» πού ἀναφέρονται σὲ μιὰ ἐμπειρική

¹⁴³ Boudon, *Le sens des valeurs*, ὁ.π., σ. 29-54.

¹⁴⁴ Βλ. ὁ.π., κεφ. V.

¹⁴⁵ Βλ. ὁ.π., κεφ. VI.

¹⁴⁶ Ὅ.π., σ. 64.

επίρρωση ή άνασκευή.

Έτσι –πράγμα σημαντικό για την επιθυμητή υπέρβαση του σχετικισμού– ή γνώση του κανονιστικού προοδεύει, όπως ακριβώς ή γνώση του περιγραφικού. Η δέ έννοια της προόδου στηρίζεται στο έμπειρικό γεγονός ότι όρισμένες άξιακές πεποιθήσεις θα έμφανισθούν κάποτε ως άμετάκλητα ξεπερασμένες.¹⁴⁷ Η θέση αυτή συγγενεύει, χωρίς ό ίδιος βέβαια να τό ξέρει, με την θέση του Κοσμᾶ Ψυχοπαίδη. Είναι ένδιαφέρον ότι ό Μπουντόν θεωρεί πώς ή θέση του άπορρεί από θέσεις του Μάρξ Βέμπερ,¹⁴⁸ ένῶ ό Ψυχοπαίδης κατέτασσε τόν Βέμπερ στους άποφασιοκράτες σκεπτικούς, όπως και ότι ό Ψυχοπαίδης στηρίζει την αντίστοιχη θέση του στόν Μάρξ, τόν όποιο ό Μπουντόν έντάσσει στους σκεπτικούς πού δικαιολογούν τις άξίες μόνο βάσει τών αίτιών τους.¹⁴⁹ Άλλά αυτό τό χίασμα είναι ίσως λιγότερο σημαντικό από την έντυπωσιακή όμοιότητα του συμπεράσματος. Η θέση ότι υπάρχουν έμπειρίες πού προσφέρουν ή όχι επίρρωση σε ισχύουσες άξίες κι ότι τοῦτο συνιστά γνώση τών άξιῶν είναι ένδιαφέρουσα, είτε την βρίσκουμε στόν Βέμπερ κι όχι στόν Μάρξ, είτε στόν Μάρξ κι όχι στόν Βέμπερ.

Ό,τι ρόλο παίζει ή άρχή της πραγματικότητας στην γνώση του κόσμου, παίζει για τόν Μπουντόν ή «άρχή της άξιοπρέπειας» στην γνώση του κανονιστικού πεδίου. Αὐτή έξηγεί πώς μιᾶ νέα άξία γίνεται άμετάκλητη.¹⁵⁰ Σημαντικό είναι ότι ό Μπουντόν, πού δέν είναι μαρξιστής, καταλήγει έτσι στο ότι δέν έπιτρέπεται να άπαξιώνουμε τό αίσθημα άδικίας λέγοντας ότι πρόκειται για φθόνο.¹⁵¹ Άν υπάρχει έμπειρία τών άξιῶν, τό αίτημα κοινωνικής δικαιοσύνης δέν είναι κάτι πού μπορεί ν' άναχθεϊ δίχως άλλο στο άνήθικο αίσθημα του φθόνου. Έτσι ό μη μαρξιστής Μπουντόν όδηγείται σε ένα συμπεράσμα πού συμπίπτει με αυτό του μαρξιστή Ψυχοπαίδη.

Στην κοινωνία μας ή άξιοπρέπεια ταυτίζεται βέβαια έν πολλοῖς με την έργασία. Αὐτό όμως δέν άποκλείει να όδεύουμε προς την άποσύνδεση της άξιοπρέπειας από τό δίπολο έργασίας και όκνηρίας.¹⁵² Τότε όμως δέν θα άποτελεῖ πλέον ήθική μομφή τό να θεωρείται κάποιος τεμπέλης. Θα μπορεί κανείς να είναι ένα άξιοπρεπές παράσιτο!

Ό παρασιτισμός ως παραγωγή

Οί έπιστημολόγοι έρχονται κάποτε άντιμέτωποι με κοινωνιολογικά θέματα. Έτσι ό Μισέλ Σέρ δανείζεται από τόν Ρενέ Ζιράρ ένα σχήμα κατανόησης της κοινωνίας από τό όποιο προκύπτει ότι έχουμε την τάση να θέλουμε ό ένας να κάμει ό,τι κάμνει ό άλλος, και ως έκ τούτου να έχουμε ό ένας ό,τι ακριβώς έχει και ό άλλος, γιατί μᾶς διακατέχει ένα πάθος χαρακτηριστικό για όλα τα πρωτεύοντα θηλαστικά, τό πάθος της άνταγωνιστικής μίμησης. Άν ισχύει αυτό, συγκροτούμε τις κοινότητές μας μόνο με τό να στρεφόμαστε όλοι μαζί ένάντια σε ένα από τα μέλη της, πού τό θεωρούμε

¹⁴⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 76, 78, 172, 185, 188, 189, 193, 194, 196, 199, 202, 231, 247, 277, 278, 300, 303.

¹⁴⁸ Βλ. *ό.π.*, κεφ. III, σ. 137-203, ιδίως σ. 149, πού στηρίζεται στην διάκριση έργαλειακής και άξιακής όρθολογικότητας στην άρχή του *Οικονομία και κοινωνία*, όπου ό Βέμπερ μιλάει για την έπήρεια του όρθολογικού επάνω μας και στα δύο αυτά πεδία.

¹⁴⁹ *Ο.π.*, σ. 43.

¹⁵⁰ *Ο.π.*, σ. 245, 303.

¹⁵¹ *Ο.π.*, σ. 7-8, 238.

¹⁵² Βλ. J. Rifkin, *The End of Work*, Putnam, Νέα Υόρκη 1995· μτφ. *Το τέλος της έργασίας*, Λιβάνης, Άθήνα 1996: «στα χρόνια πού έρχονται θα άρχίσει να ξεθωιάζει τό νόημα της τυπικής μορφής έργασίας –κι ή σπουδαιότητά της για την άξία πού [οί άνθρωποι] πιστεύουν ότι δίνει στόν εαυτό τους».

κάθε φορά υπεύθυνο για όλα τα δεινά μας: ένα αποδιοπομπαίο θύμα.¹⁵³ Ο Σέρ είχε αναπτύξει μια θεωρία της γνώσης ως επικοινωνίας, συνδυάζοντας το υπόδειγμα της μοναδολογίας του Λάιμπνιτς με το πρότυπο του Σάννον, καθώς και μια ανάγνωση του ατομισμού της αρχαιότητας που αποκαθιστούσε τις αξιώσεις του κατανόησης του κόσμου. Με τα δύο αυτά σχήματα έρμηνευσε τότε το αποδιοπομπαίο θύμα του Ζιράρ ως *παράσιτο*. Άς δοῦμε πῶς καταλήγει σὲ αὐτὸ τὸ συμπέρασμα.

Ὁ Ζιράρ θεωρεῖ ὅτι τὰ Εὐαγγέλια, μετὰ τὸ νὰ ἐμφανίζονται τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ ὡς ἐχθρὸ ἀλλὰ καὶ θύμα τοῦ κοινωνικοῦ μηχανισμοῦ τοῦ αποδιοπομπαίου θύματος, προτείνουν μιὰ κοινωνικὴ ἠθικὴ ποὺ γιὰ πρώτη φορά ὑπερβαίνει τὴν λογικὴ τοῦ αποδιοπομπαίου θύματος.¹⁵⁴ Ὁ Σέρ θεωρεῖ ἀντίστοιχα ὅτι ἡ ἠθικὴ προστάζει νὰ μὴ σκοτώνουμε τὸ παράσιτο,¹⁵⁵ π.χ., νὰ μὴν ἀστυνομεύουμε τὰ μέλη τῆς κοινότητάς μας κατὰ τὸν τρόπο ποὺ συνηθίζει «κάθε κοινὴ στήριζόμενη στὴν ἐργασία καὶ τὴν οἰκονομία».¹⁵⁶ Ὅταν ἡ κοινὴ δὲν κατανοεῖται πλέον ὡς κοινὴ παραγωγῶν, ὅπως συμβαίνει πιά, τὸ παράσιτο δὲν εἶναι κάτι ποὺ πρέπει νὰ ἀποκλείσουμε γιὰ νὰ ιδρύσουμε τὴν κοινὴν, εἶναι κάτι ποὺ πρέπει νὰ ἀνεχτοῦμε ὡς ἀπαραίτητο γιὰ τὴν ἐπικοινωνία.

Ἀλλάζει τὸ πρόσημο τοῦ παρασίτου, γιὰτι κατὰ τὸν Σέρ, ἂν ἐξετάσει κανεὶς πῶς λειτουργεῖ ἡ δημιουργικότητα, ἡ καινοτομία, ἡ ἐν γένει παραγωγή, θὰ διαπιστώσει ὅτι ὁ παρασιτισμὸς δὲν εἶναι τὸ ἀντίθετό της, ἀλλὰ ἡ κρυφὴ οὐσία της. Οἱ «μονάδες» τοῦ Λάιμπνιτς ἀπαρτίζουν τὸν κόσμον χωρὶς νὰ ἐπικοινωνοῦν μεταξύ τους, καθὼς συντονίζονται ἀπὸ τὸν Θεό. Ἡ θεωρία τοῦ τῆς «προεγκατεστημένης ἁρμονίας» δὲν ἀποτελεῖ ὅμως χαρακτηριστικὸ δείγμα φιλοσοφικῆς παράνοιας γιὰ τὸν Σέρ, ὅπως τὴν βλέπουμε συνήθως, ἀρκεῖ νὰ ιδωθεῖ ἀπὸ μαθηματικὴ σκοπιὰ. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη προσφέρει τὸ πρότυπο τῆς τέλει ἐπικοινωνίας, γιὰτι ἡ οικονομικότερη διασύνδεση εἶναι αὐτὴ ὅπου ὅλοι οἱ ὄροι ἐπικοινωνοῦν μέσῳ ἐνός.¹⁵⁷ Τὸ πρότυπο δὲν εἶναι ὅμως ἐφαρμόσιμο, δὲν ὑπάρχει τέλεια ἐπικοινωνία,¹⁵⁸ ὁ θόρυβος τὴν παρασιτεῖ. Ὁ θόρυβος τὴν συνοδεύει μάλιστα ἀναγκαστικά, γιὰτι ἀποτελεῖ ὄρο δυνατότητάς της.

Πράγματι, τὸ μήνυμα ἀναδύεται ἀπὸ τὸν θόρυβον, ἡ ἀταξία εἶναι ἡ καταγωγὴ τῆς τάξης, τὸ χάος ἡ καταγωγὴ τοῦ κόσμου. Ἐρμηνεύοντας ἔτσι τὸ μαθηματικὸ πρότυπο τοῦ Σάννον ὁ Σέρ δὲν σχεδιάζει τὸ ἐπικοινωνιακὸ δίκτυον γύρω ἀπὸ ἕνα κέντρο, σὰν ἀστὲρι, ὅπως ὁ Λάιμπνιτς, ἀλλὰ σὰν ἕνα πολυκεντρικὸ ἱστό.¹⁵⁹ Καὶ σὲ αὐτὴ τὴν βάση κατανοεῖ πῶς τὸ παράσιτο μπορεῖ νὰ εἶναι μιὰ δημιουργικὴ ἀπόκλιση.

Στὸν Ἐπίκουρον, ὅπως ἡ θεωρία τοῦ διεσώθη στὸν Λουκρήτιον, τὰ ἄτομα πέφτουν στὸ κενόν, τὰ δὲ σώματα προκύπτουν ὅταν ἕνα ἄτομον τύχει νὰ μὴν πέσει παράλληλα μετὰ τὰ ἄλλα καὶ δημιουργηθεῖ ἔτσι μιὰ δίνη. Ἡ *παρέγκλισις* τῶν ἀτόμων δὲν ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Σέρ τυπικὸ δείγμα τεχνάσματος γιὰ νὰ γλυτώσει μιὰ θεωρία ἀπὸ ἕνα ἀδιέξοδο στὸ ὁποῖο ὁδήγησε αὐτὴ ἡ ἴδια τὸν ἑαυτὸν της, ὅπως τὴν βλέπουμε συχνά. Τὰ ρέοντα ὑγρά ἐμφανίζουν ὄντως δίνες, στροβίλους, ὅπως οἱ ἄνεμοι, τὰ σύννεφα, οἱ γαλαξίες. Ξέρουμε δὲ ὅτι οἱ δίνες διανέμονται τυχαῖα, ὅτι ἡ κατανομή τους εἶναι στοχαστικὴ. Ἔτσι, ἂν ὑποθεθεῖ ὅτι οἱ ἀρχαῖοι ἀτομιστές, ζώντας σὲ ἕνα κόσμον ὅπου *ἄριστον μὲν*

¹⁵³ Βλ. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Παρίσι 1978· μτφ. Ρ. Ζιράρ, *Κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς*, Κουρή, Ἀθήνα 1994, βιβλ. Ι, κεφ. Ι.

¹⁵⁴ Ὁ.π., βιβλ. ΙΙ, κεφ. ΙΙ.

¹⁵⁵ Βλ. Μ. Serres, *Le parasite*, Grasset, Παρίσι 1980, σ. 120, πρβλ. σ. 239· μτφ. Μ. Σέρ, *Τὸ παράσιτο*, Σμίλη, Ἀθήνα 2009.

¹⁵⁶ Ὁ.π., σ. 126.

¹⁵⁷ Μ. Serres, «La communication des substances démontrée *more geometrico*», εἰς *Hermès I. La communication*, Minuit, Παρίσι 1968, σ. 154-164. Πρβλ. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Παρίσι 1968, ³1990, Α' μέρος.

¹⁵⁸ Serres, *Le parasite*, ὁ.π., σ. 62, βλ. σ. 115 (ἐνδεῖα τοῦ προτύπου), σ. 171 (εἶναι τὸ μὴ ρεαλιστικὸ ἰδεῶδες τῆς ἐξουσίας).

¹⁵⁹ Ὁ.π., σ. 62 κ.έ. Πρβλ. *Hermès II. L'interférence*, Minuit, Παρίσι 1972.

ὑδωρ, εἶχαν πρότυπο τὴν ροὴ τῶν ὑγρῶν κι ὄχι τὴν κίνηση τῶν στερεῶν, κατανοοῦμε γιατί ἡ ἰδέα τῆς παρεγκλίσεως δὲν τοὺς ἀκουγόταν ὡς μιὰ ὑπόθεση ad hoc. Πρὸς ἐπίρρωσιν τούτου ὁ Σέρ δείχνει ὅτι ἡ ἐπιλογή προβλημάτων τοῦ Ἀρχιμήδη φωτίζεται ἂν ὑποτεθεῖ ὅτι ἡ ἀτζέντα του ἀφοροῦσε ἐπίλυση θεμάτων ἀτομισμού καὶ ροῆς.¹⁶⁰ Ἄν ὅμως ἡ ἀπόκλιση πρὸς τὴν κανονικὴ πτώση δημιουργεῖ ὅ,τι ὑπάρχει γύρω μας, ἡ ἀνωμαλία δὲν εἶναι ἐχθρὸς τῆς δομῆς ἀλλὰ δημιουργὸς τῆς.

Ὅταν ὁ Σέρ στράφηκε πρὸς τὴν σύνδεση φυσικῶν καὶ κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, τὸ σχῆμα τοῦ Ζιράρ τοῦ προσέφερε τὴν δυνατότητα νὰ διαβάσει τὰ κοινωνικὰ μὲ βάση τὸ ἴδιο πρότυπο. Τὸ ἀποδιοπομπαῖο θύμα ἀποκλείεται γιὰ νὰ συγκροτηθεῖ ἡ δομὴ. Ἡ θέση του εἶναι ἀνάλογη αὐτῆς τοῦ θορύβου: Ἀποκλείεται κάτι ποὺ συγκροτεῖ αὐτὸ ἀπὸ τὸ ὅποιο ἀποκλείεται. Ἄν δὲν εἶναι τυχαία ἡ πολυσημία τοῦ «παρασίτου», ποὺ δηλώνει τόσο κάτι ποὺ ζεῖ εἰς βάρος ἄλλου καὶ κάτι ποὺ δυσχεραίνει τὴν ἐπικοινωνία, πρέπει νὰ βρεθεῖ ἓνα σχῆμα σκέψης ὅπου ὁ θόρυβος, «παράσιτο» στὴν ἐπικοινωνία ἀνάλογο τῆς παρεγκλίσεως στὴν ροή, θὰ ἔχει μιὰ λειτουργία ἀντίστοιχη ἐκείνης τοῦ ἐξυλαστήριου θύματος, ποὺ ἀντιμετωπίζεται ὡς «παράσιτο» ἀπὸ τὴν κοινότητα.

Τὰ θηλαστικά, λέει ὁ Σέρ, ἀναπαράγονται μὲ «ἐνδοπαρασιτισμό», ἀφοῦ τὸ ἔμβρυο ζεῖ μέσα τους.¹⁶¹ «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι παγκόσμιο παράσιτο», μετατρέπει τὴν ὑφήλιο σὲ ξενιστὴ του.¹⁶² Στὴν πολιτεία, παράσιτα θεωροῦνται ὁ πολιτικός,¹⁶³ ὁ ἐργοδότης,¹⁶⁴ ὁ γραφειοκράτης,¹⁶⁵ ἀλλὰ κι ὁ ἀναλυτής.¹⁶⁶ Ὡς παράσιτα, ὅμως, φέρονται ὅσοι μολύνουν κάτι γιὰ νὰ τὸ ἰδιοποιηθοῦν, ἤτοι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ὡς μέλη τοῦ ζωικοῦ βασιλείου.¹⁶⁷ Αὐτὰ σημαίνουν τελικὰ ὅτι «ὁ καθένας μας» ἔχει δυνάμει τὴν θέση ἐνὸς παρασίτου,¹⁶⁸ πράγμα ποὺ ἐξηγεῖ γιατί ὁ καθένας μας κινδυνεύει νὰ εἶναι τὸ ἀποδιοπομπαῖο θύμα ὅλων τῶν ὑπολοίπων μελῶν τῆς κοινότητος.¹⁶⁹ Ὁ ἀποκλεισμός μας ἀπὸ τὴν ἰδιοκτησία τῶν ἄλλων μᾶς κάμνει –θὰ λέγαμε– νὰ θέλουμε νὰ εἴμαστε ὁ ἄρχων, ὁ ἐργοδότης, ὁ γραφειοκράτης καὶ ὁ ἀναλυτής τους.

Ὅταν ὁ Ρουσσώ νομίζει ὅτι ὅλοι θέλουν τὸ κακό του, ἴσως τελικὰ δὲν πάσχει ἀπὸ σύνδρομο καταδίωξης, ὅπως πιστεύουμε συνήθως. Ὁ συγγραφέας τοῦ *Κοινωνικοῦ συμβολαίου* ἴσως ἀνακάλυψε ὅτι ἡ γενικὴ βούληση ὑπάρχει διὰ τοῦ ἀποκλεισμοῦ τοῦ κάθε ἀτόμου, καὶ τὸ βίωσε ἄσχημα γιατί εἶχε λόγους νὰ νοιώθει παράσιτο ὁ ἴδιος.¹⁷⁰ Ἡ κοινωνικὴ ἐμπειρία ὅλων μας εἶναι πάντως ὅτι κινδυνεύουμε ὅλοι χωριστὰ ἀνὰ πάσα στιγμή νὰ γίνουμε ἀντιληπτοὶ ὡς τὸ παράσιτο ὅλων τῶν ἄλλων καὶ νὰ θυσιαστοῦμε ἀπὸ αὐτοὺς στὸν βωμὸ τῆς ὁμόνοιᾶς τους. Αὐτὴ τὴν ἐμπειρία εἶχε ὁ Ρουσσώ, λέει ὁ Σέρ, κι ἔτσι ἔπαθε τὴν παράκρουση ποὺ μᾶς ἀπειλεῖ ὅλους.

Τί εἶναι ἓνα παράσιτο; Κάτι ποὺ παρεμβάλλεται σὲ μιὰ ροὴ ἀνάμεσα σὲ δύο ὄρους καὶ δημιουργεῖ μιὰ παρέγκλιση μέσα τῆς ἀντλώντας ἀπὸ αὐτὴν χωρὶς ἀνταπόδοση.¹⁷¹ Αὐτὸ τὸ σχῆμα ποὺ συνδυάζει τὸ «παράσιτο» ὡς ἀντίθετο τοῦ παραγωγοῦ κι ὡς πηγὴ ἀσυνεννοησίας ἐπιτρέπει στὸν Σέρ νὰ δεῖ τὴν ἐκμετάλλευση μὲ τόσο γενικοὺς ὄρους ὥστε νὰ συμπεριλάβει σὲ αὐτὴν καὶ τὴν ἐκμετάλλευση τῆς φύσης, πράγμα ποὺ θὰ τοῦ

¹⁶⁰ Βλ. κυρίως τὴν ἀρχὴ τοῦ Μ. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Minuit, Παρίσι 1977.

¹⁶¹ *Le parasite*, ὁ.π., σ. 309.

¹⁶² Ὁ.π., σ. 38.

¹⁶³ Ὁ.π., σ. 39, 51.

¹⁶⁴ Ὁ.π., σ. 53.

¹⁶⁵ Ὁ.π., σ. 54.

¹⁶⁶ Ὁ.π., σ. 55.

¹⁶⁷ Ὁ.π., σ. 184-192 κ.ά. Βλ. καὶ *Le mal propre*, Pommier, Παρίσι 2008.

¹⁶⁸ Ὁ.π., σ. 67.

¹⁶⁹ Ὁ.π., σ. 304.

¹⁷⁰ Ὁ.π., σ. 179 κ.λπ. (σκότωσε τὸν ξενιστὴ του: ἡ μητέρα του πέθανε στὴν γέννα).

¹⁷¹ Βλ. ὁ.π., σ. 31 κ.έ., 46, 51, 55..., κυρίως σ. 251 (παρέγκλισις = παράσιτο).

επιτρέψει να αναπτύξει μια οικολογική θεωρία «φυσικοῦ συμβολαίου»,¹⁷² αλλά και να προτείνει ένα ενδιαφέρον σχῆμα για τὴν πάλι τῶν τάξεων. Οἱ ἄστοι κυριαρχοῦν, λέει, ὄχι ὅταν οἱ ἴδιοι ἔχουν νικήσει τοὺς εὐγενεῖς καὶ τὸν κλῆρο, ἀλλὰ ὅταν στρέφουν τὸν λαὸ ἐνάντια σὲ αὐτούς, τοποθετούμενοι οἱ ἴδιοι στὴν θέση τοῦ τρίτου καὶ δρέποντας ἔτσι τοὺς καρπούς τῆς σύγκρουσης χωρὶς νὰ συμμετέχουν σὲ αὐτήν.¹⁷³ Σύμφωνα μὲ αὐτὸ τὸ σχῆμα, οἱ ἄστοι εἶναι λοιπὸν παράσιτα. Ἀλλὰ τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ κάθε μορφή ἐξουσίας. Κυρίως, τὸ νὰ εἶσαι παράσιτο δὲν εἶναι κάτι ἐξ ὀρισμοῦ ἀρνητικό, ἀφοῦ τὸ παράσιτο μπορεῖ νὰ εἶναι ἢ καταγωγή τῆς ἴδιας τῆς διαδικασίας ποὺ παρασιτεῖ, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ θορύβου, καταγωγῆς τοῦ μηνύματος τοῦ ὁποῖου δυσχεραίνει τὴν μετάδοση.

Ἀπὸ μιὰν ἄποψη, κάθε παράσιτο εἶναι στὴν θέση τοῦ δημιουργοῦ.¹⁷⁴ Οἱ ὄροι ποὺ ὑφίστανται τὴν δράση τοῦ παρασιτικοῦ τρίτου μποροῦν κι αὐτοὶ νὰ λειτουργήσουν μὲ τὴν σειρά τους ὡς παράσιτο ὁ καθένας τῶν ἄλλων δύο.¹⁷⁵ Ἔτσι δὲν ὑπάρχουν τελικὰ οἱ ὄροι τῆς σχέσης ὅπου παρεμβαίνει τὸ παράσιτο: Σχέσεις εἶναι κι αὐτοί.¹⁷⁶ Κατὰ συνέπεια, ὁ Σέρ ὑποστηρίζει ὅτι χρειαζόμαστε μιὰ «φιλοσοφία τῆς ἐπικοινωνίας» ποὺ δὲν θὰ προϋποθέτει ὅτι ὑπάρχουν οὐσίες καὶ ἓνα κέντρο, ὅπως στὴν μοναδολογία τοῦ Λάμπνιτς. Ἡ φιλοσοφία αὐτὴ θὰ ἐλίσσεται πιά «χωρὶς οὐσία (substance), δηλαδὴ χωρὶς σταθερότητα (fixité) καὶ χωρὶς ἀναφορά»,¹⁷⁷ γιατί δὲν θὰ στηρίζεται στὴν ὑπαρξὴ σταθερῶν ὄρων, «μονάδων», οὔτε στὴν ὑπαρξὴ σταθεροῦ κέντρου, «μονάδας μονάδων», δηλαδὴ Θεοῦ, ἀντίθετα μὲ τὴν «ἐπικοινωνία τῶν οὐσιῶν» τοῦ Λάμπνιτς. «Ὁ θόρυβος εἶναι τὸ βάθος τοῦ ὄντος, ὁ παρασιτισμὸς τὸ βάθος τῆς σχέσης»,¹⁷⁸ παράσιτο δὲν εἶναι μόνο τὸ ποντίκι στὸ σπῆτι, παράσιτο εἶναι τὸ ἴδιο τὸ σπῆτι.¹⁷⁹

Οἱ ὄροι, σὲ μιὰ τέτοια κοσμοαντίληψη, δὲν ἀντλοῦν πλέον τὸ νόημά τους ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ σὲ μιὰ οὐσία ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀλληλοαναφορὰ τους,¹⁸⁰ κι αὐτὴ ἢ αὐτο-ἀναφορὰ σὲ σφαιρικὸ ἐπίπεδο σημαίνει ὅτι ὁ κάθε ὄρος ἀναλύεται ὡς παρεμβολὴ στὴν ἐπικοινωνία ἄλλων ὄρων: «Ἡ παρεμβολὴ (interférence) πρέπει νὰ διαβασθεῖ ὡς ἀλληλοαναφορὰ (inter-référence)», λέει ὁ Σέρ.¹⁸¹ Τὸ νόημα, ἄλλως εἰπεῖν, εἶναι κάτι ποὺ παράγεται μέσῳ μιᾶς ἀλληλονοηματοδότησης ποὺ ἔχει δομὴ ἀλληλοπαρεμβολῆς, ἀλληλοπαρασιτισμοῦ. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι, ὅπως στὸν ἀτομισμὸ, ἢ διαταραχὴ τῆς ροῆς δημιουργεῖ νέες δομές, ὅτι τέτοια εἶναι ἢ καταγωγή ὅλων τῶν δομῶν. Τὸ πραγματικὸ ἰδεῶδες δὲν εἶναι μιὰ ἐπικοινωνία ποὺ ἀνάγει τὰ πάντα σὲ ἓνα κέντρο σκοτώνοντας τὰ παράσιτα, ἀλλὰ «ἓνα δίκτυο», ἀκριβῶς ἐπειδὴ τὸ δίκτυο εἶναι δυνάμει παρασιτικὸ σὲ του κάθε σημεῖο.

Ἰδεῶδες εἶναι, δηλαδὴ, ἢ Πεντηκοστή, ὅταν ὅλοι μιλοῦν ὅλες τὶς γλῶσσες. Ἡ γλώσσα εἶναι σὲ θέση παρασίτου ὡς πρὸς τὰ ἀντικείμενά της ἀλλὰ καλύπτει ὅλη τὴν ποικιλία τῶν ὄντων, κι ἔτσι γίνεται, ἀντίστροφα, ξενιστής, ὅπως ὁ κόσμος, ἢ μᾶλλον ξενιστὴς τοῦ κόσμου, τοῦ ἴδιου τοῦ ξενιστῆ της.¹⁸² Ἄν ὁ κόσμος εἶναι ξενιστὴς τῆς πληροφορίας σὲ ἐπίπεδο ὑλικοῦ, ἢ πληροφορία εἶναι ὁ ξενιστὴς τοῦ κόσμου σὲ

¹⁷² Ὁ.π., σ. 225 (contrat physique). Βλ. *Le contrat naturel*, Bourin/Flammarion, Παρίσι 1990· μτφ. *Τὸ φυσικὸ συμβόλαιο*, ΠΕΚ, Ἡράκλειο 2001.

¹⁷³ Ὁ.π., σ. 113.

¹⁷⁴ Ὁ.π., σ. 46, 50, 252.

¹⁷⁵ Ὁ.π., σ. 32-33, 74-75.

¹⁷⁶ Ὁ.π., σ. 99.

¹⁷⁷ *L'interférence*, ὁ.π., σ. 13.

¹⁷⁸ *Le parasite*, ὁ.π., σ. 72-73.

¹⁷⁹ «Τὸ λάθος, ἢ ἀσάφεια, τὸ συγκεκριμένο, τὸ σκοτεινὸ εἶναι τῆς γνώσης, ὁ θόρυβος εἶναι τῆς ἐπικοινωνίας, [τὸ παράσιτο] εἶναι τοῦ σπιτιοῦ», ἄρα τελικὰ «εἶναι τὸ ἴδιο τὸ σπῆτι» (ὁ.π., σ. 21).

¹⁸⁰ *L'interférence*, ὁ.π., σ. 38, 62.

¹⁸¹ Ὁ.π., σ. 157.

¹⁸² *Le parasite*, ὁ.π., σ. 63, 65, βλ. σ. 132, 204.

ἐπίπεδο «λογισμικοῦ». Τὸ σχῆμα τῆς παρεμβολῆς στὴν ροὴ ἐξηγεῖ συνεπῶς, οὔτε λίγο οὔτε πολὺ τὴν ἴδια τὴν σχέση τῆς νοημοσύνης μὲ τὸν ὑλικὸ κόσμο.

Ἐδῶ ὁ Σέρ προσεγγίζει μιὰ ἰδέα τοῦ Ἑγελου χωρὶς νὰ τὸ ξέρει. Τὸ «τέχνασμα τοῦ λόγου» χαρακτηρίζει στὸν Ἑγελὸ τὴν τεχνικὴ ὡς σχέση τῆς νοημοσύνης μὲ τὸν ὑλικὸ κόσμο. Ἡ δύναμη τοῦ νοῦ συνίσταται στὸ ὅτι βάζει τὸν ὑλικὸ κόσμο νὰ δρᾷ ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ δρέπει τοὺς καρποὺς τῆς ὅλης διαδικασίας. Ὁ μύλος ἀλέθει ἐπειδὴ τὸν τοποθετῶ στὴν ροὴ τοῦ ἀνέμου ἢ τοῦ ποταμοῦ, ἐνῶ κάθομαι.¹⁸³ Δὲν εἶναι τυχαία ἡ σύμπτωση ἀπόψεων. Λόγω τῆς τεχνικῆς κινδυνεύει ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸ τὸ παράσιτο τῆς γῆς, νὰ σκοτώσει τὸν ξενιστὴ του. Ὁ Σέρ ὑποστηρίζει στὸ *Φυσικὸ συμβόλαιο* ὅτι τὸ παράσιτο αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ γίνῃ συμβιωτὴς τοῦ ξενιστῆ του, γιὰ νὰ μὴν πεθάνει σκοτώνοντάς τον.¹⁸⁴ Μᾶς καλεῖ, δηλαδή, νὰ γίνουμε ἀπὸ παράσιτα ὁ ἕνας τοῦ ἄλλου συμβιωτὲς ὁ ἕνας τοῦ ἄλλου.

Ὁ Σέρ δὲν καταργεῖ κάθε διάκριση παραγωγῶν καὶ παρασίτου. Π.χ., ἀσκεῖ κριτικὴ στὴν ἐπιστημολογία ὡς ἐμπόδιο στὴν ὁμαλὴ παραγωγὴ γνώσεων ἐπικαλούμενος τὸ σχῆμα σκέψης κατὰ τὸ ὁποῖο ὁ κριτικὸς τέχνης παρασιτεῖ τὸν καλλιτέχνη. Ἡ λογικὴ καὶ ἡ ἱστορία τῶν ἐπιστημῶν δὲν παράγουν πληροφορία, ἀπλᾶ «παρεμβαίνουν» στὴν «κατάσταση τοῦ ἐργαζόμενου, τοῦ ἐρευνητῆ, τοῦ ἀνθρώπου τῆς ἀποδείξεως ἢ τοῦ ἐργαστηρίου».¹⁸⁵ Μοιράζοντας ἔτσι ἐπαίνους στοὺς νομιμόφρονες κι «ἀφορισμοὺς» στοὺς «αἰρετικούς» συμπεριφέρονται ὡς «παράσιτα», ὄχι ὡς «παραγωγοί».¹⁸⁶ Ὁ Σέρ συνεχίζει ἔτσι σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις νὰ χρησιμοποιεῖ τὸ δίπολο παραγωγὸς-παράσιτο μὲ τὴν παραδοσιακὴ του σημασία. Ἀπλᾶ περιορίζει τὴν παραδοσιακὴ αὐτὴ χρῆση τοῦ διπόλου, γιατί προτιθεταὶ νὰ καταλάβει ὑπὸ ποίους ὄρους μπορεῖ νὰ παύει σήμερα ἡ παραγωγὴ νὰ εἶναι τὸ «ὀλικὸ ἀνθρώπινο γεγονός», ἐνῶ ἡ ἐπικοινωνία ἀναδεικνύεται σὲ ἀπαραίτητο μέσον τῆς παραγωγῆς καὶ συνάμα σὲ κύριο σκοπὸ τῆς.

Θέλοντας νὰ κατανοήσῃ τὴν ἀνάλογη ἐμβέλειαν μὲ τὴν νεολιθικὴ ἐπανάσταση τομῆ πού ἀντιπροσωπεύει αὐτὴ ἡ μετάβαση,¹⁸⁷ τὴν ἴδια πού περιγράφουν ἄλλοι ὡς τὸ τέλος τῆς περιόδου ὅπου τὸ κινοῦν τῆς ἱστορίας ἦταν ἡ ἀνάπτυξη τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων κι ἄλλοι ἀπλῶς ὡς τὸ «τέλος τῆς ἐργασίας», ἀνασκευάζει τὴν ἀντίθεση τοῦ παρασίτου καὶ τοῦ παραγωγῶν. Θέση του φαίνεται νὰ εἶναι ὅτι ὁ παρασιτισμὸς θὰ πρέπει νὰ ὀρισθεῖ διαφορετικὰ, ὥστε τὸ πεδίο ὀρισμοῦ του νὰ ἐκτείνεται σὲ ὅλο τὸ ἀνθρώπινο φαινόμενο, προκειμένου νὰ κατανοηθεῖ ἡ ἐπικείμενη αὐτὴ μεταβολή. Γι' αὐτὸ γράφει στὴν ἡμερίσια διάταξη τὸν ἔλεγχο τῆς παρασιτικῆς σχέσης τῆς κοινωνίας μὲ τὴν γῆ, ὄχι τὸν ἐνδοκοινωνικὸ παρασιτισμὸ. Ὁ παρασιτισμὸς ἐντὸς κοινωνίας εἶναι μιὰ ἀρνητικὴ ὑποπερίπτωση μιᾶς γενικότερης δομῆς πού δὲν ἔχει πάντα ἀρνητικὸ πρόσημο. Τὸ τέχνασμα τοῦ λόγου δὲν ἔχει ἀρνητικὸ πρόσημο ὅταν μᾶς προσφέρει σχόλη, ἔχει, ὅμως, ὅταν συνάμα ὀδηγεῖ στὴν οἰκολογικὴ καταστροφή.

Στὸν σφαιρικὸ παρασιτισμὸ ὀφείλουμε τὴν ἀνάπτυξη τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων, ἢ ὁποῖα, στὴν πορεία ἀπὸ τὴν νεολιθικὴ στὴν βιομηχανικὴ ἐπανάσταση, ὑπόσχεται νὰ μᾶς γλυτώσει ἀπὸ τὴν μέριμνα τῆς ἐπιβίωσης, ἀπὸ τὴν ἐμμονὴ στὴν παραγωγὴ. Στὸν κοινωνικὸ παρασιτισμὸ ὀφείλουμε τὰ ἐπιτεύγματα τοῦ πολιτισμοῦ, ὅπως –κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη– τὶς ἐπιστῆμες.¹⁸⁸ Ἡ ἐπικείμενη τομῆ δὲν δικαιώνει ὡστόσο τὸ κοινωνικὸ παράσιτο, δὲν μᾶς ἀπαγορεύει νὰ ἀσκοῦμε κριτικὴ, ὅπως ὁ Σέρ,

¹⁸³ Βλ. Hegel, *Enzyklopädie*, § 209. Βλ. Γ. Φαράκλας, «Τεχνικὴ καὶ τέχνασμα», εἰς *Θέση καὶ ἀλήθεια*, Κριτικὴ, Ἀθήνα 1997, ἰδ. σ. 215-228. Πρβλ. Μ. Serres, *Le parasite*, ὁ.π., σ. 115, ὅπου τὸ παράσιτο περιγράφεται μὲ ὄρους τεχνάσματος καὶ τεχνάσματος τοῦ τεχνάσματος.

¹⁸⁴ Βλ. *Le contrat naturel*, ὁ.π.

¹⁸⁵ Hermès V. *Le passage du Nord-Ouest*, Minuit, Παρίσι 1980, σ. 120.

¹⁸⁶ Ὁ.π., σ. 118-119.

¹⁸⁷ *L'interférence*, ὁ.π., σ. 127.

¹⁸⁸ *Μετὰ τὰ φυσικά*, 981 b 22.

στά παράσιτα τῶν παραγωγῶν. Ἀλλάζει ἀπλῶς τὸ πλαίσιο. Τὸ ζήτημα ποῦ τίθεται εἶναι πιά ἡ ρύθμιση μιᾶς παρασιτικῆς ὑπόστασης ποῦ νοεῖται ὡς κανονικὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὄχι ἡ ἄρση μιᾶς παρασιτικῆς ὑπόστασης ποῦ νοεῖται μόνον ὡς ἀνωμαλία χαρακτηριστικὴ τῆς θέσης ὀρισμένων ἀνθρώπων μέσα στὴν κοινωνία. Τὸ παλαιότερο ζήτημα φέρει τὴν σφραγίδα μιᾶς κοινωνίας τῆς παραγωγῆς, τὸ σύγχρονο διάδοχο ζήτημα ὁμως φέρει τὴν σφραγίδα μιᾶς κοινωνίας τῆς ἐπικοινωνίας.

Παρ' ὅλο ποῦ δὲν φαίνεται νὰ εἶναι στὶς προθέσεις του, ὁ Σέρ μᾶς προτείνει ἔτσι ἓνα πλαίσιο κατανόησης τῆς κοινωνικῆς πολιτικῆς στὴν βιομηχανικὴ κοινωνία. Ἄν ἡ παραγωγή νοεῖται ὡς μορφὴ παρασιτισμοῦ, ἄς ποῦμε ὡς ἡ ἐπαχθῆς κοινωνικὴ μορφὴ του, στόχος τῆς πολιτικῆς δὲν εἶναι ἡ ἀπαλοιφὴ τοῦ παρασιτισμοῦ καθαυτοῦ, ἀλλὰ ἡ γενίκευση τῶν ἀγαθῶν ποῦ προσφέρει· ὄχι ἡ κατάργηση τῶν παρασίτων, αἴτημα τῶν σοσιαλιστῶν ἀπὸ τὸν Σαὶν Σιμὸν μέχρι σήμερα, ἀλλὰ ἡ κατάργηση τῶν παραγωγῶν, ἡ γενίκευση τῆςσχόλης ποῦ γεννᾷ τις ἐπιστῆμες, τις τέχνες, καὶ τὴν καλοπέραση ἐν γένει. Ὀνομάζουμε «κοινωνικὸ παράσιτο» ὅποιον ζεῖ ἀπὸ τὴν δουλειὰ τῶν ἄλλων. Τὸ ἴδιο πρόσωπο μπορεῖ ἀκόμη νὰ λέγεται «παράσιτο», ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια ὅτι νέμεται ἀπολαβὲς τοῦ παρασιτισμοῦ ποῦ δὲν μοιράζεται μὲ τοὺς ἄλλους, ὅτι, ἀντὶ νὰ ἀρκεῖται στὴν κατάσταση παρασίτων τοῦ κόσμου ποῦ μᾶς εἶναι κοινὴ, μεταχειρίζεται ἄλλους ἀνθρώπους ὡς φύση. Αὐτὸς εἶναι ἀναξιοπρεπὲς παράσιτο. Οἱ ἄλλοι ὄχι.

* * *

Ἄν –κατὰ τὴν ὑπόθεση Ψυχοπαίδη-Μπουντὸν– τὸ αἶσθημα ἀδικίας ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ ἀξιακοῦ πεδίου, στὴν ὁποία στηρίζεται ἡ ὀρθολογικὴ γνώση του, τότε ὁ «φθόνος» τῶν φτωχῶν σίγουρα δὲν εἶναι ἀνήθικος. Ἀνήθικο εἶναι μᾶλλον κάποιος νὰ καταδικάζει τὸ αἶσθημα ἀδικίας ὄχι μόνο στὸ ὄνομα τῆς ἀποτελεσματικότητας, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς τούτης τῆς ἠθικῆς! Ὁ νεοφιλελευθερισμὸς δὲν εἶναι μιὰ ἠθικότερη μορφὴ φιλελευθερισμοῦ, μιὰ ἐκδοχὴ τοῦ φιλελευθερισμοῦ ποῦ δὲν ἐκθειάζει πιά τις κακίες, ἀλλὰ μετανοεῖ γιὰ τις ἄτακτες ἀπαρχές τοῦ κινήματος ἐπανερχόμενη στοὺς κόλπους τῆς οἰκογένειας. Εἶναι μιὰ μορφὴ φιλελευθερισμοῦ ποῦ ἔχει τὸ θράσος νὰ μὴν ἀφήνει στὰ θύματα τοῦ οἰκονομικοῦ συστήματος ὑπὲρ τοῦ ὁποίου συνηγορεῖ οὔτε κἂν τὴν παρηγοριὰ ὅτι, ἐν τέλει, ὑφίστανται μιὰν ἀδικία. Εἶναι μιὰ ἀναίσχυνη ἐκδοχὴ τοῦ φιλελευθερισμοῦ, ποῦ τὰ θέλει ὅλα δικά της.

Ἄν –κατὰ τὴν ὑπόθεση Ζιράρ-Σέρ– τὸ κοινωνικὸ παράσιτο δὲν εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ παραγωγοῦ ἀλλὰ ἡ προϋπόθεσή του, κάτι ποῦ κάθε παραγωγικὸ μέλος μπορεῖ νὰ γίνεῖ ἀνὰ πάσα στιγμή, τότε ἡ ὀκνηρία δὲν εἶναι ἀνήθικη. Τὸ νὰ κατηγοροῦμε τοὺς ἀνεργούς ἐπειδὴ εἶναι ἄεργοι, στ' ἀλήθεια εἶναι τόσο ἀνήθικο ὅσο τὸ νὰ κατηγοροῦμε τοὺς ἐβραίους γιὰ τὴν ἡττα τοῦ 1918 ἢ νὰ σκοτώνουμε ἓνα μέλος τῆς κοινότητάς μας, τὸν Σωκράτη, τὸν Ἰησοῦ, γιὰ ν' ἀποκαταστήσουμε τὴν ὁμοθυμία τῶν ὑπολοίπων! Ἡ ἀκραία ἀνηθικότητα τῶν παραδοσιακῶν κοινοτήτων, ποῦ ἐπέλεξαν νὰ φορτώνουν τις ἀμαρτίες τους στὸ ἀσθενέστερο μέλος τους, ὥστε, μὲ τὴν θυσία του, νὰ καθαρθοῦν οἱ ἴδιες, ἀναβιώνει μέσα ἀπὸ τέτοιου εἴδους ἐπιχειρήματα. Ὁ ἄπορος εὐθύνεται γιὰ τὴν ἀπορία του, μὲ τὴν ἴδια λογικὴ ποῦ ἡ γυναίκα φταίει ὅταν πέφτει θύμα βιασμοῦ.

Ἀλλὰ κάτι παρόμοιο συμβαίνει ὅταν, ἐνάντια στὴν γνώμη τοῦ ἴδιου τοῦ Μάρξ, οἱ πολέμιοι τοῦ τωρινοῦ οἰκονομικοῦ συστήματος κατηγοροῦν τοὺς ἀστοὺς προσωπικὰ γιὰ ἀνηθικότητα. Ὅχι μόνον εἶναι λάθος νὰ θεωροῦνται ὀκνηροί, «παράσιτα», ἀλλὰ δὲν εἶναι δίκαιο οὔτε νὰ φορτώνονται μὲ τις ἀσήκωτες ἀμαρτίες ἐνὸς συστήματος ποῦ ὑπηρετοῦν χωρὶς νὰ τὸ ἔχουν εἰσαγάγει οὔτε νὰ μποροῦν ἀτομικὰ νὰ τὸ ἀλλάξουν.

Ἄν ἡ ἱστορία τοῦ εἴδους μας εἶναι νὰ ἔχει κάποιον νόημα, θὰ πρέπει νὰ πορευέται τόσο πρὸς τὴν ἱκανοποίηση τοῦ αἰσθήματος ἀδικίας ὅσο καὶ πρὸς τὴνσχόλη, πρὸς τὴν κοινωνικὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὴν ἐργασία, πρὸς τὴν ἰσότητα

καὶ τὸν ἐλεύθερο χρόνο. Ἡ διεκδίκηση ἰσότητας δὲν εἶναι δεῖγμα φθόνου οὔτε ἡ κατάκτηση τοῦ ἐλεύθερου χρόνου τεκμήριο παρασιτισμοῦ. Ὅλοι φθονοῦμε ὁ ἓνας τὸν ἄλλον καὶ παρασιτοῦμε ὁ ἓνας τὸν ἄλλο, τὸ ζήτημα εἶναι ἂν προωθοῦμε ἔτσι τὴν ἀπελευθέρωσή μας ἀπὸ τὴν ἐργασία, ποὺ ἀποτελεῖ ἐμπόδιο στὴν ἐλευθερία μας.

Ἡ δικαιοσύνη ὡς ὄρος ἄσκησης τῆς ἐλεύθερης βούλησης

...νὰ χαίρωνται οἱ ἄνθρωποι μίαν ἐντελῆ ὁμοιότητα,
ἀγκαλιὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνόμοιοι.

Ἀνώνυμος ὁ Ἕλληνα¹⁸⁹

Ὁ Ρουσσώ μάγεψε τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ. Ὁ Κάντ, πού τὸ γραφεῖο του κοσμοῦσε μόνο μιὰ προσωπογραφία τοῦ Ρουσσώ, τόσο γοητευόταν ὅταν τὸν διάβαζε, πού τὸν ξαναδιάβαζε γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ σκεφθεῖ.¹⁹⁰ Ὁ φοιτητῆς Ἔγκελς ξενυχτοῦσε μὲ τὰ ἔργα του,¹⁹¹ τόσο πού φαινόταν νὰ ἐνδιαφέρεται μόνο γιὰ τὴν πολιτικὴ σκέψη, κι ὅταν τὸ «ἰδανικὸ τῆς νιότης του ἀναγκάσθηκε νὰ μετατραπεῖ σὲ φιλοσοφικὸ σύστημα»,¹⁹² συμφοιτητές του ἀναφώνησαν: «Ποτὲ δὲν περιμέναμε κάτι τέτοιο ἀπὸ τὸν Ἔγκελς».¹⁹³

Ὁ Ρουσσώ θὰ μαγέψει ὕστερα καὶ τοὺς ρωμαντικούς. Ἀλλὰ δὲν θὰ εἶναι ἀκριβῶς ὁ ἴδιος Ρουσσώ. Ὁ συγγραφέας τοῦ *Αἰμιλίου* καὶ τῆς *Νέας Ἐλοΐζας* εἶναι ἐχθρὸς τῶν συμβατικοτήτων καὶ λάτρης τῆς φύσης. Ὅμως ὁ ἴδιος στὸ *Κοινωνικὸ συμβόλαιο* δὲν πρεσβεύει κάτι τέτοιο, οὔτε στὴν *Καταγωγὴ τῆς ἀνισότητος*. Εἶναι ἓνα σύνθηρες λάθος νὰ θεωροῦμε ὅτι ἐδῶ ἐπαγγέλλεται τὴν ἐπιστροφή στὴν φύση. Θεωρεῖ συμβατικὲς καὶ ὄχι φυσικὲς ὅλες τὶς συνομαδώσεις μας, μέχρι καὶ τὴν οἰκογένεια,¹⁹⁴ ὅποτε μιὰ τέτοια ἐπιστροφή δὲν ἔχει νόημα στὰ μάτια του. Ὅτι οἱ συνομαδώσεις εἶναι συμβατικὲς θὰ πεῖ ὅτι ἐρείδονται στὴν βούληση. Δὲν πρέπει λοιπὸν νὰ μᾶς ξαφνιάζει ὅτι ὁ Ἔγκελς φρονεῖ πῶς ὁ Ρουσσώ πρῶτος ὑπέδειξε, ὀρθῶς κατὰ τὴν γνώμη του, τὴν βούληση ὡς θεμέλιο τῆς πολιτείας.¹⁹⁵ Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν θεμελίωση, συνυπάρχουμε πολιτικά, *ἐπειδὴ τὸ θέλουμε*. Πολλὰ μποροῦν νὰ σταθοῦν ἀφορμὲς μιᾶς τέτοιας θέλησης, τὸ μόνο πού *δικαιολογεῖ* τὴν συνύπαρξή μας εἶναι ὅμως τὸ γεγονὸς ὅτι τὴν θέλουμε.

Αὐτὴ ἡ θέση στάθηκε καθοριστικὴ γιὰ τὴν πολιτικὴ σκέψη στὴν συνέχεια. Ἡ θέση τοῦ Ρενάν, ἓναν αἰῶνα μετὰ, ὅτι ἡ ἐθνικότητα δὲν ὀρίζεται μὲ βάση τὴν φύση ἢ τὸν πολιτισμὸ, ἀλλὰ τὴν βούληση, ἐφαρμόζει τὴν ἴδια ἰδέα πού ὁ Ἔγκελς ἀποδίδει στὸν Ρουσσώ, τὴν ἰδέα ὅτι ἡ πολιτεία στηρίζεται στὴν βούληση. Οἱ Ἄλσατοι εἶναι Γάλλοι ἀσχέτως τῆς γλώσσας ἢ τοῦ σχήματος τοῦ κρανίου τους, ἀρκεῖ νὰ τὸ θέλουν.¹⁹⁶ Κατὰ

189. *Ἑλληνικὴ νομαρχία* (1806), Α, 29 (Ἀποσπερίτης, Ἀθήνα⁴1982, σ. 61).

190. E. Cassirer, «Kant und Rousseau», εἰς *Rousseau, Kant, Goethe* (1939), Meiner, Ἀμβούργο 1991· μτφ. Ἐ. Κασσίρερ, *Κάντ καὶ Ρουσσώ*, Ἔρασμος, Ἀθήνα, χ.χ.ε., σ. 7, 12-13.

191. Fr. Weidmann, *G.W.F. Hegel*, Rowohlt, Ἀμβούργο 1965· μτφ. Φρ. Βάντμαν, *Χέγκελ*, Πλέθρον, Ἀθήνα 1985, σ. 19. Βλ. H.S. Harris, *Hegel's Development*, τ. Α', CUP, Καϊμπριτζ 1972· γαλλικὴ μτφ. *Le développement de Hegel*, L'Âge d'Homme, τ. 1, Λωζάννη 1981, σ. 85.

192. *Briefe von und an Hegel*, τ. Α', Meiner, Ἀμβούργο 1952, σ. 59 (Ἔγκελς πρὸς Σέλλιγκ, 2-11-1800).

193. Wiedmann, *ὁ.π.*, σ. 18.

194. Rousseau, *Du contrat social*, I, 1-2 (*Œuvres complètes* III, Gallimard, Παρίσι 1964, σ. 351-352· μτφ. Ρουσσώ, *Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο*, Πόλις, Ἀθήνα 2004, σ. 48-49). Πρβλ. Cassirer, *ὁ.π.*, σ. 42.

195. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258, παρατήρηση (*Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 20, σ. 400).

196. Βλ. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation* (1882), Calmann Lévy, Παρίσι²1882, σ. 18 κ.ε. (archive.org)· μτφ. Ρενάν, *Τί εἶναι ἔθνος*, Ροές, Ἀθήνα 1998, σ. 37-39.

τὴν διαδικασία συγκρότησης τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους, πολλοὶ ἀλβανόφωνοι καὶ βουλγαρόφωνοι πολέμησαν γιὰ νὰ εἶναι Ἕλληνες. Ἐφάρμοζαν λοιπὸν καὶ αὐτοὶ τὴν ἀρχή, ὅτι ἡ ἐθνικότητα στηρίζεται στὴν βούληση.

Γενικότερα, δὲν στηρίζουμε σήμερα τὸ δέον στὸ ὄν. ἴσα ἴσα θεωροῦμε ὅτι ἓνα ὄν ἀντίθετο στὸ δέον ὀφείλει νὰ πάψει νὰ τοῦ εἶναι ἀντίθετο, διότι ἐμεῖς, τὸ δέον δὲν τὸ ὀρίζουμε ὡς ἔκφραση μιᾶς ὄντικα ὀρίσιμης πραγματικότητας. Δίκαιη δὲν θεωροῦμε, ὅπως οἱ Ἀρχαῖοι, μιὰ πολιτεία ποὺ θ' ἀποδίδει στὸν καθένα ὅποια θέση ἀρμόζει στὴν φύση του, ἀλλὰ μιὰ ποὺ ἐπιτρέπει σὲ ὅλους νὰ εἶναι ἐλεύθεροι, δηλαδὴ ἀκριβῶς ν' ἀσκοῦν ἀπρόσκοπτα τὴν βούλησή τους. Τὸ δικό μας αἶσθημα δικαίου ἀσπάζεται ἔτσι τὴν ἀρχή, ὅτι ἡ βούληση, ὄχι ἡ φύση, εἶναι τὸ θεμέλιο τῆς πολιτικῆς μας συνύπαρξης. Ὅταν ἀναδυθεῖ τὸ ζήτημα τῆς *κοινωνικῆς δικαιοσύνης*, ἀπὸ τὸν 19^ο αἰῶνα καὶ μετὰ, θ' ἀφορᾷ ἀντίστοιχα ὅρους ποὺ ὀρισμένοι θὰ θεωρήσουν ὅτι πρέπει ν' ἀλλάξουν, γιὰ τὴν δημιουργοῦν προσκόμματα στὴν ἄσκηση τῆς βούλησης ὅλων.

Στὸν Ἑγέλο ἀπαντᾷ μιὰ πρώτη διατύπωση τοῦ ζητήματος, ἀν καὶ δὲν ὀνομάζεται ἀκόμη «κοινωνικὴ δικαιοσύνη»: «Ἀπὸ τὴν φύση κανένας ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ διεκδικήσει ἓνα δικαίωμα, στὴν κοινωνικὴ κατάσταση, ὅμως, ἡ στέρηση ἀποκτᾷ ἄμεσα τὴν μορφή μιᾶς ἀδικίας ποὺ πλήττει τὴν τάδε ἢ τὴν δεῖνα τάξη». Ἡ ἀνισότητα, ὅταν δὲν δικαιολογεῖται ὡς φυσικὴ, μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντιληπτὴ ὡς ἀδικη. Ἡ διαφορὰ κυρίου καὶ δούλου, τὰ προνόμια τῶν εὐ-γενῶν δικαιολογοῦνταν ἀκριβῶς στὴν βάση φυσικῶν ἀνισοτήτων (τὸ «γένος» εἶναι φυσικὸ μέγεθος). Ἡ κατάργηση τῆς δουλείας καὶ τῶν προνομίων ἀπὸ τὴν Γαλλικὴ Ἐπανάσταση στηρίχθηκε ὅμως στὴν θέση, ὅτι παρόμοιες ἀνισότητες εἶναι μόνο συμβατικές, δὲν ἀνάγονται στὴν φύση.

Ὅταν ὁ Ἑγέλος συνεχίζει λέγοντας ὅτι «τὸ μεῖζον ζήτημα τῆς καταπολέμησης τῆς φτώχειας ταρατίζει καὶ ταλανίζει προπαντὸς τὶς νεωτερικὲς κοινωνίες»,¹⁹⁷ ἐννοεῖ ἔτσι ὅτι, ἀφ' ἧς στιγμῆς ἡ ἔνδεια ἔπαυσε νὰ εἶναι νομιμοποιήσιμη βάσει τῆς φύσης, μπορεῖ νόμιμα νὰ θεωρηθεῖ ἐξ ἴσου ἀδικη μὲ τὴν δουλεία ἢ τὰ προνόμια, ὅποτε ἐνδέχεται ἡ καταπολέμησή της νὰ λάβῃ τὸν χαρακτήρα δέοντος. Καὶ πράγματι, γιὰ τὸν Ἑγέλο, ὅπως λέει στὴν παράδοσή του *Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου* τοῦ 1819-1820, ἡ ἔνδεια εἶναι ἓνα ἐμπόδιο γιὰ τὴν ἐλευθερία, καθὼς ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὰ θύματά της τὴν «ἀναγνώριση», προϋπόθεση, κατὰ τὸν ἴδιο ὅπως ἤδη κατὰ τὸν Φίχτε, τοῦ δικαίου ὡς ὄρου ἄσκησης τῆς βούλησης. Γι' αὐτὸ καὶ προσθέτει ὅτι μιὰ ἐνδεχόμενη ἐξέγερση τῶν φτωχῶν θὰ ἦταν ἓνας νόμιμος ἀγώνας γιὰ ἀναγνώριση.¹⁹⁸

Ἢδη στὶς ἀρχὲς τοῦ 19^ο αἰῶνα, ὁ Μακιαβέλλι, ἀφοῦ ἐπαναλάβῃ τὴν ἀριστοτελικὴ ἐξήγηση τῆς διαφορᾶς τῶν πολιτευμάτων βάσει τῶν κοινωνικῶν ἀντιθέσεων —ὅτι ἡ ἀριστοκρατία ἐρείδεται στοὺς πλούσιους, ἡ δημοκρατία στοὺς φτωχοὺς— προσθέτει ὅτι ἡ «ἐπιθυμία» τῶν μὲν νὰ «καταπιέζουν» τοὺς δὲ «δὲν μπορεῖ νὰ ἱκανοποιηθεῖ χωρὶς ν' ἀδικηθοῦν ἄλλοι (*sanza iniuria d'altri*)», ἐνῶ τίποτα τέτοιο δὲν ἰσχύει στὴν περίπτωσή τῶν δευτέρων, ποὺ θέλουν μόνο νὰ μὴν καταπιέζονται¹⁹⁹ —δηλαδὴ νὰ μὴν ἀδικοῦνται. Ἐμφανίζεται ἔτσι μιὰ πρώτη ἐννοια κοινωνικῆς δικαιοσύνης. Τὸ πλαίσιο ποὺ θὰ δικαιολογήσῃ τὴν καταπολέμηση τῆς φτώχειας —ἀν καὶ μόνον ἔμμεσα, ὡς ὄρο ἄσκησης τῆς βούλησης—, θὰ τεθεῖ ὅμως, ὅπως πιστεύω, ἀπὸ τὸν Ρουσσώ. Ἄς δοῦμε πῶς αὐτὸ ὀδηγεῖ σὲ μιὰ διάγνωση σὰν τοῦ Ἑγέλου.

197. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 244, προσθήκη (*Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 20, σ. 390).

198. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983, σ. 195 κ.έ. Πρβλ. Fichte, *Grundlage des Naturrechts, Werke*, τ. 3, de Gruyter, Βερολίνο 1971, σ. 33 κ.έ.

199. Machiavelli, *Il principe*, IX (*Il principe e altre opere politiche*, Garzanti, Μιλάνο 1976, σ. 43-πρβλ. μτφ. Μακιαβέλλι, *Ἔργα*, τ. Α', Κάλβος, Ἀθήνα 1984, σ. 263).

Ἡ ἀνατίμηση τῆς σύμβασης

Οἱ ἀφορμὲς τῆς βούλησός μου ἴσως δὲν εἶναι ὀρθολογικὲς, ὅμως ὅταν συμφωνήσει μὲ ἄλλες, ἢ μεταξύ τους σύμβαση ἰσχύει. Τὸ τί ἀποφασίσαμε πρέπει νὰ μὴν ἀντιφάσκει, ὡστόσο, μὲ τὶς προϋποθέσεις τῆς σύμβασός μας. Ἄν ἀντιφάσκει, ἢ συμφωνία εἶναι ἄκυρη. Σὲ αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο, τὸ ἐπίπεδο ἀναλογισμοῦ τῶν ὄρων ἰσχύος τῆς σύμβασης καὶ ἀξιολόγησής τοῦ περιεχομένου της ἐν ὄψει αὐτῶν τῶν ὄρων, τοποθετεῖ ὁ Ρουσσώ τὸν ἔλεγχο ὀρθολογικότητος τῶν μορφῶν συνύπαρξός μας.

Ἡ βούληση τοῦ Ἀλσατοῦ νὰ εἶναι Γάλλος δὲν προκύπτει μὲν ἐκ τῆς ἐννοίας, ἀλλὰ γίνεται δεκτὴ ὡς βούληση, ἀκόμη καὶ ἂν ἡ ἐπιστημονικὴ κοινότητα κρίνει ὅτι ἀνήκει στὴν ὁμοταξία τῶν Γερμανῶν. Ἡ ἐθνικότητα ἀποκτᾷ συμβατικὸ νόημα. Ἡ ἐθνότητα, ἀκόμη κι ἂν ὑποθέσουμε ὅτι μπορεῖ νὰ ὀριστεῖ μὲ βάση ἀντικειμενικὰ γνωρίσματα, εἶναι ἀδιάφορη γιὰ τὴν ἀπόδοση ἐθνικότητας. Κάποτε εἶναι ἀφορμὴ, δὲν ἀποτελεῖ ὅμως δικαιολόγηση τῆς δεύτερης. Αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ ὅμως μὲ μιὰ γενναία ἀνατίμηση τῆς σύμβασης ἔναντι τῶν ὅποιων ἀντικειμενικῶν γνωρισμάτων.

Ὁ Ρουσσώ εἶναι πιθανότατα ὁ πρῶτος πού θεωρεῖ θεμέλιο τῆς πολιτικῆς κοινωνίας μόνον τὴν βούληση τῶν μελῶν. Παρὰ τὴν ρηξικέλευθη συμβατιστικὴ θεμελίωση τοῦ πολιτικοῦ φαινομένου πού εἶχε προτείνει ὁ Χόμπς, στὸ δικό του ἐπιχείρημα ἢ φυσικὴ ἰσότητα ἐπαιξε ἀκόμη καθοριστικὸ ρόλο. Τὸ σκεπτικὸ του ἦταν ὅτι, ἀφοῦ εἴμαστε ἴσοι στὴν φύση μας, κανεὶς δὲν δύναται νὰ ἐπιβληθεῖ στοὺς ἄλλους, ὁ πόλεμος εἶναι λοιπὸν μόνιμος, μέχρι νὰ συμφωνήσουμε νὰ ὑπαγόμεσθε ἐξ ἴσου στὴν ἴδια ἐξουσία.²⁰⁰ Ἔστω ὅμως ὅτι ἡ ἔρευνα κάποτε ἀποδεικνύει πὼς οἱ ἄνθρωποι δὲν εἶναι ἴσοι (αὐτὸ ὑποστηρίζει σήμερα ὁ Γουότσον). Ὁ χομπσιανὸς θὰ πρέπει τότε τάχα νὰ δεχθεῖ μιὰ ἀριστοκρατικὴ πολιτικὴ διευθέτηση; Ὁ ρουσσωιστὴς πάντως, ἀπὸ τὴν μεριά του, δὲν κινδυνεύει ἀπὸ ἓνα τέτοιο συμπέρασμα, πράγμα σημαντικό, γιὰτὶ δὲν εἶναι δύσκολο νὰ βρεθοῦν ὀπτικὲς γωνίες βάσει τῶν ὁποίων *ὑπάρχουν* φυσικὲς ἀνισότητες.

Γιὰ τὸν Ρουσσώ, ὅσες ἀνισότητες καὶ ἂν ἔχουμε ἀπὸ τὴν φύση, γινόμαστε «κατὰ σύμβαση καὶ νόμῳ ἴσοι (égaux par convention et de droit)», ἅπαξ καὶ γίνουμε μέλη τῆς πολιτείας. Τοποθετεῖ μάλιστα τὴν ἐν λόγῳ «παρατήρηση» στὴν «βάση ὅλου τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος».²⁰¹ Πράγματι, ἡ συμβατικὴ ἰσότητα εἶναι ἡ μόνη οὐσιώδης, ἂν ἡ πολιτεία εἶναι συμβατικὴ καὶ ὄχι φυσικὴ ὄντοτητα. Αὐτὴ ἡ «παρατήρηση» δὲν ἔχει περιγραφικὸ ἀλλὰ κανονιστικὸ χαρακτήρα. Ταυτίζεται δὲ μὲ τὴν θέση τῆς δικῆς μας ἐποχῆς, ὅταν θεωροῦμε ὅλοι, πλὴν χιτλερικῶν, ὅτι ἡ πολιτεία ὀφείλει νὰ *μειώνει*, π.χ., τὶς συνέπειες τῆς ἀναπηρίας. Ἡ πολιτεία γιὰ μᾶς ὀφείλει νὰ ἐξισώνει τὰ μέλη της, δηλαδή, μὲ ρουσσωικοὺς ὄρους, νὰ δημιουργεῖ τὶς προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἰσότητα ἐκείνη, πού ἢ ἴδια ὡς συμβατικὴ κοινότητα ἀπαιτεῖ μεταξύ τῶν συμβαλλομένων της.

Χαρακτηριστικὸ μᾶς τέτοιας συλλογιστικῆς εἶναι ὅτι ὁ Ρουσσώ, ὅταν ἐπικρίνει ἓνα ἄδικο κοινωνικὸ συμβόλαιο, μιὰ σύμβαση πού θεωρεῖ ὅτι δὲν πληροῖ τὴν ὡς ἄνω ἀρχὴ συμβατικῆς ἰσότητος, δὲν τοῦ ἀντιτάσσει τὴν φυσικὴ ἰσότητα. Συγκεκριμένα, στὴν ἀνισοκατανομὴ τοῦ πλούτου δὲν ἀντιτάσσει τὴν ἰσότητα πού ἔχουμε ἀπὸ τὴν φύση μας, ἀλλ' ἐκείνη πού ἀπαιτεῖ τὸ συμβόλαιο. Τὸ *contrat des riches*, μιὰ σύμβαση πού —κατὰ τὴν ὑποθετικὴ (κι ὡστόσο ἀρκετὰ ρεαλιστικὴ) κατασκευὴ τοῦ *Λόγου περὶ ἀνισότητος*— οἱ πλούσιοι ἐπιβάλλουν στοὺς φτωχοὺς, θέλοντας νὰ νομιμοποιήσουν μιὰν ἀνισότητα δημιουργημένη ἐκτὸς συμβάσεως, ὁ Ρουσσώ τὴν καταδικάζει, ἐπειδὴ

200. Hobbes, *Leviathan*, κεφ. 13, 17 (*Leviathan*, Penguin, Harmondsworth 1968, σ. 183 κ.έ., σ. 227· μτφ. Χόμπς, *Λεβιάθαν*, τ. Α', Γνώση, Ἀθήνα 1989, σ. 193 κ.έ., 241).

201. *Du contrat social*, I, 9 (ὀ.π., σ. 367· μτφ., σ. 70-71).

είναι ανισοβαρής,²⁰² όχι επειδή στην φύση είμαστε ίσοι, ούτε καν γιατί τα δικαιώματά μας είναι ίσα προτού συνάψουμε οιοδήποτε συμβόλαιο. Ένα ανισοβαρές συμβόλαιο είναι έγγενως άκυρο, διότι δεν τηρεί την ισότητα που απαιτεί ως συμβόλαιο.

Ένα συμβόλαιο απαιτεί την ελεύθερη άσκηση της βούλησης των συμβαλλομένων. Στο μέτρο που το συμβόλαιο των πλουσίων δεν πληροί τον όρο αυτό, τον όποιο, ως συμβόλαιο, προϋποθέτει, είναι άκυρο. Είναι γνωστό πως ο Ρουσσώ απορρίπτει την δουλεία επειδή αντίκειται στους όρους ύπαρξης ενός συμβολαίου. Μία σύμβαση που όριζε πως ένας συμβαλλόμενος παύει να είναι ελεύθερος είναι άκυρη, γιατί αίρει την βασική προϋπόθεση της σύναψης συμβολαίου.²⁰³ Το ίδιο επιχείρημα φαίνεται όμως να ισχύει για τον Ρουσσώ και όσον αφορά το κοινωνικό συμβόλαιο των πλουσίων. Ένα συμβόλαιο το οποίο όριζε, ότι κάποιιο συμβαλλόμενοι δεν έχουν τους πόρους που θα τους επέτρεπαν να είναι τόσο ελεύθεροι όσο απαιτείται για να το υπογράψουν, είναι άκυρο, γιατί δεν πληροί την απαιτούμενη μεταξύ συμβαλλομένων ισότητα.

Γενικώς, αν οι συμβαλλόμενοι δεν συναινοῦν με την θέλησή τους, δεν πρόκειται για συμβόλαιο, αλλά για μιὰ ἀδικία που μοιάζει με συμβόλαιο. Γι' αυτό τον λόγο ο Τοκβίλ, παρ' όλο τον θαυμασμό του για την κυβέρνηση των Ήνωμένων Πολιτειῶν, μέμφεται την πρακτική της να συνάπτει συνθηκὲς με τοὺς ἰθαγενεῖς ὑπὸ τὴν ἀπειλὴ τῶν ὅπλων.²⁰⁴ Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο θεωρεῖται ἄκυρο ἓνα συμβόλαιο που ὑπέγραψε ἓνα νήπιο μ' ἓναν ἐνήλικα.²⁰⁵ Ἄκυρο εἶναι τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο, ὄχι ὅποτε ὁ φθόνος τῶν κατωτέρων τὸ νοιώθει ἔτσι, ἀλλ' ὅποτε δὲν διασφαλίζει τοὺς ὅρους ὑπὸ τοὺς ὁποῖους ἡ βούληση ἀσκεῖται ἀπὸ ὄλους ἀπρόσκοπτα. Ὁ Ρουσσώ δὲν προσβλέπει, ὅπως ὁ Μορελλύ, στὴν κατάργηση τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας.²⁰⁶ Θέλει μόνον ἡ ἀνισότητά τῶν περιουσιῶν νὰ μὴν εἶναι τέτοια, ὥστε ν' ἀναγκάζει τὸν φτωχὸ νὰ πουλιέται στὸν πλούσιο ἢ νὰ δίνει στὸν πλούσιο τὴν δυνατότητα νὰ τὸν ἐξαγοράσει, γιατί ὁ ἓνας κι ὁ ἄλλος δὲν ὑπάγονται τότε στὴν σύμβαση, ὁ ἓνας δελεάζεται ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς τυραννίας, ὁ ἄλλος τείνει νὰ στηρίζει τυραννίες.

Προσθέτει δὲ ὅτι ἡ «μετριότητα», που πρέπει νὰ ἐπιβάλλει ὁ νόμος ἐνάντια στὴν φυσιολογικὴ τάση διόγκωσης τῆς οικονομικῆς ἀνισότητος, ἀπαιτεῖ ὁ πλούσιος νὰ μὴν εἶναι πλεονέκτης, ἀλλὰ κι ὁ φτωχὸς νὰ μὴ φθονεῖ.²⁰⁷ Ἡ κατηγορία τοῦ εὐκατάστατου Βολταίρου, ὅτι ὁ Ρουσσώ εἶναι ἓνας φτωχὸς που θέλει ν' ἀρπάζει τὶς περιουσίες τῶν πλουσίων,²⁰⁸ εἶναι λοιπὸν ἄδικη. Στὸ ἐπιχείρημά του δὲν ὑπάρχει μνησικακία, μόνον ἔλεγχος τῶν ὄρων ἰσχύος μιᾶς σύμβασης. Στὸ μέτρο δὲ που τὸ αἴτημα κοινωνικῆς δικαιοσύνης θὰ στηριχθεῖ ἀργότερα σ' ἓνα παρόμοιο ἐπιχείρημα, ἡ κριτικὴ ἐπωδός,

202. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, II (*Œuvres complètes* III, ὁ.π., σ. 176 κ.έ.: μτφ. *Πραγματεία περὶ τῆς καταγωγῆς καὶ τῶν θεμελιῶν τῆς ἀνισότητος ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους*, Σύγχρονη Ἐποχὴ, Ἀθήνα 1999, σ. 128 κ.έ.).

203. *Du contrat social*, I, 4 (ὁ.π., σ. 358: μτφ., σ. 58-59).

204. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, 2, 10 (Flammarion, Παρίσι 2008, σ. 481-496: μτφ. Τοκβίλ, *Ἡ δημοκρατία στὴν Ἀμερική*, Στοχαστής, Ἀθήνα 1997, σ. 326-334).

205. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες καὶ ἀντινομίες στὴν πολιτικὴ*, Πόλις, Ἀθήνα 1999, σ. 245.

206. Morelly, *Code de la nature*, 1755 (*Œuvres philosophiques*, Coda, Παρίσι 2004, σ. 275-373: ἡ ἀτομικὴ ἰδιοκτησία εὐθύνεται κατὰ τὴν γνώμη του γιὰ ὅλα τὰ δεινά μας καὶ πρέπει νὰ καταργηθεῖ: σ. 291, 295, 296, 297, 299, 301, 307-308, 317, 318, 320, 329, 333, 343, 345, 347, 350). «Πολλὲς θεωρίες που τρώμαξαν τὴν Γαλλία τώρα τελευταῖα καὶ νομίζαμε ὅτι γεννήθηκαν ἐσχάτως», γράφει ὁ Τοκβίλ τὸ 1856, δημοσιεύθηκαν ἐδῶ πρὶν «ἕκατὸ χρόνια» (Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, III, 3, Gallimard, Παρίσι 1967, σ. 261-262: μτφ. *Τὸ παλαιὸ καθεστῶς καὶ ἡ Ἐπανάσταση*, Πόλις, Ἀθήνα 2006).

207. *Du contrat social*, II, 11 (ὁ.π., σ. 391-392: μτφ., σ. 106-107).

208. G.R. Havens, *Voltaire's Marginalia on the Pages of Rousseau*, Ohio State UP, Columbus 1993, σ. 15 (παράθεται στὸ Rousseau, *Œuvres complètes* III, ὁ.π., σ. 1339).

ὅτι ἀποτελεῖ ἔκφραση «φθόνου»,²⁰⁹ εἶναι ἄδικη κι αὐτή.

Παραδοσιακὰ ἡ ἀντιπαραβολὴ τοῦ νόμου καὶ τοῦ φύσει ἔδινε βάρος στὸ φύσει. Ἡ αὐτοτέλεια ποὺ ἀποδίδει ὁ Ρουσσώ στὴν νόμῳ ἰσότητα ἔναντι τῆς φύσει ἀνισότητος ἢ ἰσότητος ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν πρωτόγνωρη βαρύτητα ποὺ ἀποδίδει στὴν σύμβαση γιὰ τὶς ἀνθρώπινες συλλογικότητες. Ἀφοῦ κάθε κοινωνία ἐρείδεται σὲ σύμβαση, ἢ μορφή τῆς δίκαιης πολιτείας θὰ βρεθεῖ μελετώντας τὶς συμβάσεις.²¹⁰ Ἡ ἄλλη δυνατότητα θὰ ἦταν νὰ τὴν ἀναζητούσαμε ἐξετάζοντας τὴν φύση καὶ προϋποθέτοντας ὅτι ἡ πολιτεία ὀφείλει νὰ τὴν ἀντιγράψει, ὅτι ἡ πολιτικὴ σύμβαση εἶναι τόσο καλύτερη ὅσο μιμεῖται τὴν φύση πιὸ πιστά. Ἄν ὅμως τὸ συμβατικὸ δὲν εἶναι κάτι ἐπίπλαστο σὲ σύγκριση μὲ τὸ φυσικὸ, τότε ἡ βούλησή μου ἰσχύει, ἀνεξαρτήτως τοῦ τί εἶμαι ἀντικειμενικά. Αὐτὸ εἶναι ἀπ' ἐδῶ κι ἐμπρὸς —μποροῦμε νὰ ποῦμε—, τὸ νόημα τοῦ «ὑποκειμένου» στὸ πολιτικὸ πεδίο. Ὅχι μόνον ἡ πολιτεία δὲν ὀφείλει νὰ μιμεῖται τὴν φύση, ἀλλὰ ὀφείλει νὰ τὴν ἀκυρώνει, στὸ μέτρο τοῦλάχιστον ποὺ ἀπαιτεῖται ἀπὸ τὴν συγκρότησή μου ὡς προικισμένου μὲ βούληση ὑποκειμένου.

Γιὰ νὰ ἐπανέλθω μιὰ τελευταία φορὰ στὸ διδακτικὸ παράδειγμα τῆς ἐθνικότητας, ἂν ἓνας Ἀλσατὸς εἶναι Γάλλος ἢ Γερμανὸς δὲν κρίνεται βάσει τῆς ταυτότητάς του ὡς ἀντικειμένου· εἶναι Γάλλος ἂν θέλει νὰ εἶναι, εἶναι ὅ,τι δηλώσει. Σημασία ἔχει μόνον ἡ ταυτότητά του ὡς ὑποκειμένου, θὰ λέγαμε, ὅχι ὡς ζῶου, ὡς ἀνθρώπινου ζῶου, οὔτε ὡς πολιτισμένου ἀνθρώπινου ζῶου. Τότε ὅμως θὰ λογίζεται ὡς δέον ἢ διαφύλαξη τῆς δυνατότητας ἄσκησης τῆς βούλησης. Δίκαιη θὰ θεωρεῖται ἡ πολιτεία ὅπου ὑπάρχω ὡς ὑποκείμενο, ὅχι μιὰ ποὺ μὲ ἀντιμετωπίζει ὡς ἀντικείμενο, ὅσο εὔστοχα καὶ ἂν μὲ κατατάσσει κατὰ τὰλλα ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς γνώσης ἀντικειμένων. Τὸ ἴδιο σκεπτικὸ ἐπιτρέπει ὅμως, τὸ εἶδαμε, νὰ ἀσκοῦμε κριτικὴ στὶς συμβάσεις. Τὸ ὅτι ἓνας δοῦλος συναινεῖ στὴν ἀνελευθερία του ἢ, κατ' ἐπέκταση, ἓνας πένης στὴν ἔνδειά του, δὲν σημαίνει ὅτι εἶναι νόμιμα δοῦλος ἢ ἄπορος. Ἄν ἡ κατάστασή του δὲν τοῦ ἐπιτρέπει νὰ ἀσκεῖ τὴν βούλησή του, ἢ συναινέσῃ του πρέπει νὰ θεωρεῖται ἄκυρη.

Ἄν ὁ δοῦλος δὲν εἶναι νόμιμα δοῦλος ἀκόμη κι ἂν συμφωνεῖ νὰ εἶναι δοῦλος, τότε νόμιμα ἐξαναγκάζεται ὅμως κάποιος νὰ συνάψει μιὰ δίκαιη σύμβαση μὲ τοὺς ἄλλους. Ἔτσι ὁ Ρουσσώ ὀδηγεῖται στὴν ἀποκρουστικὴ γιὰ τοὺς φιλελεύθερους θέση, ποὺ τὴν δέχεται ὅμως καὶ ὁ Κάντ,²¹¹ ὅτι νομίμως ἐξαναγκάζεται κάποιος νὰ συνυπογράψει τὸ «κοινωνικὸ συμβόλαιον», δηλαδή ὅτι, ὅπως λέγει ὁ Ρουσσώ, νόμιμα «ἐξαναγκάζεται νὰ εἶναι ἐλεύθερος».²¹² Δὲν πρόκειται γιὰ πραγματολογικὸ θέμα. Δὲν ἐξετάζεται τὸ ἂν μπορεῖ κανεὶς νὰ ζήσει χωρὶς τὴν συνδρομὴ τῶν ὁμοίων του, ἂν εἶναι μὴ ἀγελαῖο ζῶο ἢ θεός, ἓνα ζήτημα ποὺ ἔθετε ὁ Ἀριστοτέλης ὡς ὄρο ἐνταξῆς μας σὲ μιὰ πολιτεία.²¹³ Ἄν ἡ νομιμότητα τοῦ συμβολαίου ὑπαγόταν σὲ αὐτὴ τὴν περίσταση, νομίμως θὰ τοῦ ἀντιστέκονταν ὅσοι δὲν θέλουν νὰ ἐξαρτῶνται ἀπὸ ἄλλους. Θ' ἀντιστέκονταν νόμιμα ἂν ἡ συνύπαρξή μας νομιμοποιούνταν ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι εἴμαστε ἀγελαῖο ζῶο, δὲν θ' ἀντιστέκονταν νόμιμα ἂν ἡ συνύπαρξή μας ὀφείλει νὰ στηρίζεται στὴν βούληση. Τὸ ἂν ἔχουμε ἢ ὅχι ἀγελαῖα φύση ἀκυρώνεται ὡς θέμα γιὰ τὴν πολιτικὴ σκέψη.

Γι' αὐτὸ οἱ συμβατιστὲς Χόμπς καὶ Ρουσσώ δὲν ἀνάγουν τὴν κοινωνία σὲ κάποιο

209. Fr. von Hayek, «“Social” or distributive justice», *Legislation and Liberty*, II. *The Mirage of Social Justice*, Routledge, Λονδίνο 1976, κεφ. 9· εἰς Ch. Nishiyama-K. R. Leube (ἐπ.), *The Essence of Hayek*, Hoover Institution Press, Στάνφορντ 1984, σ. 97-98. Βλ. Γ.Φ., «Ὁ φθόνος καὶ τὰ παράσιτα», *Σύγχρονα θέματα* 125, 2015.

210. Βλ. παραπάνω σημ. 6.

211. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, § 44, B 193-194 (*Werke in 6 Bänden*, τ. 4, Insel, Wiesbaden 1956, σ. 430-431· μτφ. *Μεταφυσικὴ τῶν ἠθῶν*, Σμίλη, Αθήνα 2013, σ. 146-147).

212. *Du contrat social*, I, 7 (ὀ.π., σ. 364· μτφ., σ. 66).

213. Βλ. Ἀριστοτέλους *Πολιτικά*, I, 2, 1253 a 1-39 (τ. Α', Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.ε., σ. 82/83-88/89).

ὀρμέφυτο. Τὸ πρόβλημα μὲ μιὰ τέτοια ἐξήγηση δὲν εἶναι μόνον ἡ κυκλικότητά της, τὸ ὅτι ἐξηγεῖ τὴν ὑπαρξὴ κοινωπιῶν ἀπὸ τὴν τάση μας νὰ σχηματίζουμε κοινωπίες· τὸ πρόβλημα εἶναι κυρίως ὅτι, πατώντας σὲ πραγματολογικὰ δεδομένα, ἡ ἐξήγηση δὲν μπορεῖ νὰ πεῖ γιατί, ἀκόμη καὶ ἂν ὁ ἄνθρωπος μποροῦσε νὰ ζεῖ μόνος του, θὰ ὀφειλε νὰ ζεῖ μὲ ἄλλους· γιατί ἡ συνύπαρξη εἶναι νόμιμη ὅταν διέπεται ἀπὸ τὴν συμφωνία μαζί τους. Ὅταν ὁ *Λόγος περὶ ἀνισότητος* λέγει ὅτι μποροῦμε νὰ φαντασθοῦμε²¹⁴ μιὰ κατάσταση ὅπου οἱ ἄνθρωποι δὲν θὰ ζοῦσαν σὲ κοινωπίες, ἀπὸ τὴν ὁποία ἡ κοινωπία προέκυψε κατὰ τύχη,²¹⁵ εἶναι πιθανὸ ὅτι σκοπὸς του εἶναι ν' ἀποσυνδέσει τὸ θέμα τοῦ ἂν εἴμαστε ἀγελαῖο ζῶο ἀπὸ τὸ πῶς νομιμοποιεῖται ἡ συνύπαρξή μας. Ὡς ἐξήγηση, ἡ κοινωπικότητα προϋποθέτει ὅ,τι θέλει νὰ ἐξηγήσει· βασικὸ ἐλάττωμά της εἶναι ὅμως ὅτι τὸ ἐνστικτο, ὅσο κι ἂν ὑπῆρξε ἀφορμὴ τῆς βούλησης, δὲν παρέχει νομιμοποίηση, σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτήν. Ἡ βούληση αὐτο-νομιμοποιεῖται. Ἐλεύθερη εἶναι ἡ βούληση ποὺ θέλει τὸν ἑαυτό της. Αὐτὸ ἰσχύει στὴν πολιτεία κατὰ τὸν Ἑγέλο, καὶ γι' αὐτὸ τὸν λόγο θεωρεῖ «ὑψιστο καθῆκον τοῦ ἀτόμου νὰ εἶναι μέλος τῆς πολιτείας».²¹⁶

Δὲν εἶναι ὅμως ἀντιφατικὸ ἡ ἐλεύθερη βούληση νὰ εἶναι προῖον ἐξαναγκασμοῦ; Ὁ Ρουσσώ, ὁ Κἀντ καὶ ὁ Ἑγέλος θεωροῦν ὅτι δὲν εἶναι, γιατί πρόκειται γιὰ τὴν πράξη ἀντικατάστασης τῆς βίας ἀπὸ τὴν συγκατάθεση. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν ἀναγνωρίζεται ὡς φορέας τῆς ἱκανότητος νὰ εἶναι ὅ,τι θέλει ὑφίσταται ὡς φυσικὸ ἀντικείμενο. Κατὰ τοῦτο ὑπομένει βία στὶς σχέσεις του μὲ ὅσους δὲν τὸν ἀναγνωρίζουν. Ἄρση αὐτῆς τῆς φυσικῆς βίας ἀποτελεῖ ἡ ἀναγνώρισή του ὡς ὑποκειμένου ἀπὸ αὐτοῦς, ἀκόμη καὶ ἂν ἀσκεῖται φυσικὴ βία στὸν ἴδιο ἀπὸ μέρους τους, γιὰ νὰ κατοχυρωθεῖ ἡ ἀναγνώρισή του. Ἡ ἀναβάθμιση τῆς σύμβασης ἔναντι τῆς φύσης στὶς σχέσεις μας ἐγγράφεται ἔτσι ὅμως σὲ μιὰ ἀντιθετικὴ σχέση πρὸς τὴν φύση.

Βέβαια, ἡ «φύση» εἶναι μιὰ πολὺσημη ἔννοια. Πρέπει νὰ διακρίνουμε τὶς σημασίες της, γιὰ νὰ μὴν παρανοήσουμε τὴν ρουσσωικὴ θέση. Γιὰ τὸν Ρουσσώ, ἡ δουλεία εἶναι καθ' αὐτὸ ἄδικη μὲ βάση τὸ «φυσικὸ» δίκαιο. Ὁ Ἑγέλος παρατηρεῖ ὅτι ἡ ἔκφραση αὐτὴ εἶναι παραπλανητικὴ, γιατί στὴν πραγματικότητα δὲν δηλώνει τὸ τί ἰσχύει στὴν φύση ὡς ἐξωπολιτειακὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ τὸ τί θὰ ὀφειλε νὰ ἰσχύει βάσει τοῦ λόγου καὶ δὲν πραγματώνεται στὴν προπολιτειακὴ «φυσικὴ» κατάσταση.²¹⁷ Ὁ ἴδιος θεωρεῖ μάλιστα ὅτι τὸ «θετὸ» δίκαιο μπορεῖ νὰ προσαρμόζει τὶς ἀρχές τοῦ «φυσικοῦ ἢ φιλοσοφικοῦ δικαίου» στὴν ἐκάστοτε κατάσταση, ἀλλὰ ὄχι νὰ τὶς παραβιάζει, ὅπως συνέβαινε στὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο μὲ τὴν δουλεία ἢ ὅπως ὑποστηρίζει ἡ ἱστορικὴ σχολὴ τοῦ δικαίου ὅτι πρέπει νὰ συμβαίνει πάντα, κατὰ τὸν Ἑγέλο τὸν ἴδιο.²¹⁸ Τὸ φυσικὸ δίκαιο, ὡς ὀρθολογικὸ, περιέχει τοὺς ὅρους ὑπὸ τοὺς ὁποίους ἀσκεῖται ἡ βούληση. Μπορεῖ κανεὶς νὰ ὀρίσει ἔτσι τὸ ἐγχείρημα τοῦ *Κοινωνικοῦ συμβολαίου* τοῦ Ρουσσώ, ποὺ φιλοδοξεῖ νὰ σκεφθεῖ τὴν πολιτεία ὡς ἀμιγῶς συμβατικὸ μὸρφωμα, πάντως ἔτσι οἰκοδομεῖται ρητὰ ἡ *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου* τοῦ Ἑγέλου,²¹⁹ γιὰ τὸν ὁποῖο —μολονότι ἀσκεῖ ἔντονη κριτικὴ στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἔννοιας τοῦ «συμβολαίου» στὸ οἰκοδόμημα τῆς πολιτείας²²⁰ — πρῶτος ὁ Ρουσσώ θεμελίωσε τὴν πολιτεία στὴν βούληση.

Τὸ φυσικὸ δίκαιο ὡς θέση τῆς προϋπόθεσης τοῦ θετοῦ δικαίου

214. Βλ. *Discours sur l'inégalité*, προοίμιο (ὀ.π., σ. 132-133· μτφ., σ. 77).

215. Βλ. *Discours sur l'inégalité*, I (ὀ.π., σ. 162· μτφ., σ. 111).

216. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 21-23, § 258 (ὀ.π., σ. 71-75, 399).

217. Πρβλ. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Ἀμβούργο 1955, σ. 116 (χφ. τοῦ Ἑγέλου).

218. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 2, παρατήρηση, § 3, παρατήρηση (ὀ.π., σ. 31, 35-36, 37-39).

219. Βλ. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4, § 279, παρατήρηση (ὀ.π., σ. 46, 445).

220. Ἡ κριτικὴ ἀφορὰ τὸ γεγονός ὅτι τὸ «συμβολαίο» εἶναι μιὰ συμφωνία ἰδιωτῶν, ὄχι πολιτῶν. Βλ. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 257, παρατήρηση (ὀ.π., σ. 399 κ.έ.).

Αυτό επιβάλλει έναν όρισμένο τρόπο αναζήτησης τῶν ἀρχῶν τῆς δικαιοσύνης. Τὸ νὰ καταδικάζεις τὴν δουλεία ἄνευ ὄρων, ἐπειδὴ ἡ σύμβαση κυρίου καὶ δούλου αἶρει τὸν ὄρο ὑπαρξῆς τῆς ὡς σύμβασης, διαφέρει ἀπὸ τὸ πῶς καταδικαζόταν ἡ δουλεία κατὰ τὸ παρελθόν. Ὁ Ἀντιφῶν ἀρνιόταν τὴν δουλεία λέγοντας ὅτι δὲν ὑπάρχει στὴν φύση. Τὴν ἐβλεπε σὰν ἓνα συμβατικὸ φαινόμενο, πού δὲν ἔχει τὸ ἀντίστοιχο ἔρεισμα στὴν πραγματικότητα. Στὸ ἴδιο πλαίσιο, ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαντοῦσε ὅτι ὑπάρχουν ἄνθρωποι πού δὲν μποροῦν νὰ κυριαρχήσουν τὰ πάθη τους, οἱ ὁποῖοι χρειάζονται γιὰ τὸ καλὸ τους τὴν καθοδήγηση ἄλλων. Ὅσοι κυριαρχοῦν τὰ πάθη τους εἶναι φύσει κύριοι, κι εἶναι θεμιτὸ νὰ ἄρχουν ὅσων ἀδυνατοῦν νὰ τὰ κυριαρχήσουν, τῶν φύσει δούλων.²²¹

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ρουσσῶ παραμένει στὸ ἴδιο πλαίσιο φαινομενικὰ —ἀλλὰ μόνο φαινομενικὰ. Οἱ δούλοι, μᾶς λέει, χάνουν μέχρι καὶ τὴν ἐπιθυμία νὰ εἶναι ἐλεύθεροι. Συμπεραίνει ἔτσι ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε «δίκιο» νὰ λέει πῶς ὑπάρχουν φύσει δούλοι, ἀλλὰ προσθέτει ὅτι τοῦτο προϋποθέτει, πῶς ὑπῆρξαν πρῶτα «παρὰ φύσιν» δούλοι.²²² Ἔτσι γίνεται ὁμῶς φανερὸ ὅτι τὸ πλαίσιο νομιμοποίησης ἔχει ἀλλάξει. Φύσει δούλο δὲν ὀνομάζει ὁ Ρουσσῶ ὅποιον ἀντικειμενικὰ χρειάζεται νὰ τὸν προστατεύει κανεὶς ἀπὸ τὰ πάθη του, ἀλλ' ὅποιον ὑποκειμενικὰ καταφάσκει τὴν κατάσταση δουλείας ὅπου βρίσκεται· ὄχι κάποιον πού, ὅταν τὸν μελετοῦμε ὡς φυσικὸ ὄν, διαπιστώνουμε ὅτι δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ κυριαρχεῖ καὶ νὰ καθοδηγεῖ τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ κάποιον πού συγκατατίθεται στὴν δουλεία του· ὄχι τὸν «χαζὸ τοῦ χωριοῦ», ἀλλὰ ὅποιον θέλει νὰ εἶναι δούλος. Αὐτὰ εἶναι ὁμῶς δύο πολὺ διαφορετικὰ πράγματα.

Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ρουσσῶ εἶναι διττό. Πρῶτον, ὑποστηρίζει ὅτι τὸ τί διαπιστώνω στὴν πραγματικότητα ὅταν κάμνω ἀφαίρεση τῶν συμβάσεων δὲν ἀνήκει δίχως ἄλλο στὴν ἀνθρώπινη φύση. Ἴσως εἶναι προῖον κακῆς ἕξεως, ἐν προκειμένῳ τοῦ ἔθιμοῦ στὴν ἀδυναμία ἀσκήσεως τῆς βούλησης. Σ' ἓνα τέτοιο ἐπιχείρημα προσφεύγουν συχνὰ οἱ ἐπικριτὲς διαφόρων κοινωνικοπολιτικῶν ἀνισοτήτων. Ἐνάντια σὲ πολιτικούς πού λένε ὅτι φέρονται ἄδικα στοὺς ἀρχομένους, γιὰ αὐτοὺς τὸ ζητοῦν, ὁ Κἀντ ἀντιτείνει ὅτι «οἱ ἴδιοι τοὺς ἔκαμαν ἔτσι».²²³ Ἐνάντια στὴν ἐπίκληση γνωρισμάτων τῶν γυναικῶν γιὰ τὴν δικαιολόγηση τῆς ὑποταγῆς τους, ὁ Μίλλ ἀντιτείνει ὅτι ἀποτελοῦν συνέπειες τῆς ὑποταγῆς τους.²²⁴ Ἐφαρμόζουν ἔτσι τὸ ἴδιο ἐπιχείρημα μὲ τὸν Ρουσσῶ. Ὁ ἴδιος ὁ Ρουσσῶ, ὅταν φαντάζεται μιὰ κατάσταση χωρὶς τὶς ἀντιζηλιές πού γεννᾷ ἡ κοινωνία, διαχωρίζει τὸ τί φαίνεται φυσικὸ ἐντὸς κοινωνίας ἀπὸ τὸ τί μπορεῖ νὰ εἶναι φυσικό.

Ὡστόσο αὐτὸ δὲν εἶναι ἡ τελευταία λέξη του. Διότι ὀρίζει τὸν «φύσει» δούλο ὄχι βάσει τῆς φύσης του, ἀλλὰ τοῦ τί θέλει. Δὲν ἀρκεῖται, δηλαδή, στὸ νὰ θέσει τὴν βούληση πέραν τῆς φύσεως, οὔτε στὸ νὰ τὴν ὀρίσει ἐναντίον τῆς, τὴν τοποθετεῖ στὴν θέση τῆς. Ἡ βούληση εἶναι ἡ «φύση» μας, εἴτε τὸ ξέρουμε, ὅποτε καὶ διεκδικοῦμε νὰ τὴν ἀσκοῦμε ἐλεύθερα, εἴτε ὄχι, ὅποτε καταφάσκουμε τὴν ἄρση τῆς. Ὁ Ρουσσῶ εἶναι ἐχθρὸς τῆς δουλείας, ὅπως ὁ Ἀντιφῶν, ἀφοῦ ὁμῶς γι' αὐτὸν οἱ συνομαδώσεις μας δὲν νομιμοποιοῦνται βάσει τῆς φύσης, δὲν μπορεῖ νὰ υἱοθετήσῃ τὸ ἴδιο ἐπιχείρημα μὲ τὸν Ἀντιφῶντα. Πράγματι, μποροῦμε νὰ παρατηρήσουμε ὅτι στὴν φύση δὲν ὑπάρχει οὔτε πολιτεία, ὅποτε αὐτὴ δὲν εἶναι ὑποχρεωμένη ν' ἀναπαράγῃ γνωρίσματα τῆς φύσης, ἀκόμη κι ἂν πρόκειται γιὰ τὴν —θεμιτὴ γιὰ τοὺς δύο στοχαστὲς— ἀπουσία δουλείας.

221. *Πολιτικά*, 1254 a 24-b 21 (ὁ.π., σ. 96/97-98/99).

222. *Du contrat social*, I, 2 (ὁ.π., σ. 353· μτφ., σ. 50-51).

223. *Der Streit der Fakultäten*, II, 3, b, A 133 (μτφ. *Ἡ διένεξη τῶν σχολῶν*, Σαββάλας, Ἀθήνα 2004, σ. 232/233).

224. Βλ. J.St. Mill, *The Subjection of Women*, I, 5 (Prometheus, New York 1986, σ. 10-11). Τὸ ἴδιο ἐπιχείρημα χρησιμοποιεῖ συχνὰ ὁ φεμινιστικὸς λόγος: E. Gianini Belotti, *Dalla parte delle bambine*, Feltrinelli, Μιλάνο 1973.

Όταν ο Ρουσσώ υποστηρίζει πώς ο Χόμπς, αν ήταν συνεπής με τον εαυτό του, θα συμφωνούσε μαζί του, έννοει άντιστοιχώς, πιστεύω, δύο πράγματα. Έννοει, αφ' ενός, ότι οι συμπεριφορές που δικαιολογούν την συγκρότηση πολιτείας δεν ανήκουν στην φυσική κατάσταση, αλλά σε μιὰ μετεξέλιξη της που δεν ήταν αναγκαίο νὰ ἐπέλθει.²²⁵ «Τὸ λάθος τοῦ Χόμπς δὲν εἶναι ὅτι θεώρησε πὼς ἀνεξάρτητοι καὶ κοινωνικοὶ πιά ἄνθρωποι εἶναι σὲ κατάσταση πολέμου, ἀλλὰ ὅτι υπέθεσε πὼς ἡ κατάσταση πολέμου εἶναι φυσικὴ γιὰ τὸ εἶδος, κι ὅτι τὴν ἐμφανίζει ὡς αἰτία τῶν κακιῶν τῶν ὁποίων ἡ ἴδια εἶναι ἀποτέλεσμα».²²⁶ Ἐδῶ παραμένουμε στὸ πλαίσιο τοῦ πρώτου τοῦ ἐπιχειρήματος: Ἄν ὅ,τι διαπιστώνουμε πὼς ὑπάρχει ἐνδέχεται νὰ μὴν ἐκφράζει τὴν φύση ἀλλὰ μιὰ ἔξη, ἴσως εἶναι αἰτιατὸ αὐτοῦ που καλεῖται νὰ δικαιολογήσει, ὄχι αἰτία του. Ἴσως δὲν ἀνταγωνιζόμαστε ὁ ἕνας τὸν ἄλλον γιατί εἴμαστε κακοί, κι ἀντίστροφα γίναμε κακοὶ λόγω τοῦ ἀνταγωνισμοῦ.

Ὁ Ρουσσώ έννοει ὅμως, πιστεύω, καὶ κάτι ἄλλο. Ἀφοῦ ἡ πολιτεία θεμελιώνεται σὲ μιὰ σύμβαση, δὲν εἶναι θεμιτὸ νὰ αἶρει τὸν ὄρο ὑπαρξης τῆς σύμβασης, ἐκχωρώντας τὴν βούληση τῶν πολιτῶν σὲ μιὰ ἐξουσία, ὅπως προτείνει ὁ Χόμπς, γιατί τότε ἔρχεται σὲ ἀντίφαση μὲ τὸν εαυτό της, καταφάσκει τὴν ἄρση της, ὅπως ἡ σύμβαση κυρίου καὶ δούλου. Ὅντως, ἡ ρουσσωικὴ θεωρία τῆς *λαϊκῆς* κυριαρχίας πατᾶ στὴν ἀπόρριψη τῆς κεντρικῆς στὸν Χόμπς έννοιας τῆς ἀντιπροσώπευσης, ἡ ὁποία στηρίζεται στὸ ὅτι ἡ βούληση δὲν εἶναι ἐκχωρήσιμη ὅπως ἓνα ἀντικείμενο. Ὁ ἀγγλικὸς λαός, λέει ὁ πολίτης τῆς Γενεύης, εἶναι ἐλεύθερος «ὅταν ἐκλέγει τὰ μέλη τοῦ κοινοβουλίου», ὕστερα εἶναι «δοῦλος».²²⁷ Έννοει ὅτι ἔχει συνάψει μιὰ σύμβαση που ὀρίζει ὅτι ἄλλος θέλει ἀντ' αὐτοῦ, ὅπως ὁ δοῦλος. Οὔτε ὁ Κάντ οὔτε ὁ Ἐγκελος δέχονται τὴν ἀπόρριψη τῆς ἀντιπροσώπευσης, υἰοθετοῦν ὅμως τὸ πλαίσιο ὅπου αὐτὴ ἐγγράφεται. Γι' αὐτούς, ὅπως γιὰ τὸν Ρουσσώ, ἀρχὴ νομιμοποίησης τοῦ τί ὀφείλει νὰ ἰσχύει νόμος δὲν εἶναι τὸ τί ὑπάρχει φύσει, ἀλλὰ τὸ τί προϋποθέτει ἡ ἰσχύς τοῦ νόμου, ἡ βούληση. Ἄν ὁ Χόμπς ἦταν συνεπής μὲ τὴν συμβατικὴ του θεμελίωση τοῦ πολιτικοῦ, δὲν θὰ ἐπικαλοῦνταν τὴν ἰσότητά μας ὡς φυσικῶν ἀλλὰ ὡς βουλευτικῶν ὄντων.

Ἡ προϋπαρξη ἀνισοτήτων εἶναι ἀδιάφορη γιὰ τὴν κατὰ σύμβαση ἰσότητα. Ὅποτε ἡ νόμος ἰσότητα δὲν στηρίζεται πιά στὴν ἀπουσία φύσει ἀνισότητας. Εἰδικὰ ἡ ἄρνηση τῆς δουλείας δὲν ἀπαιτεῖ νὰ μὴν ὑπάρχει δουλεία στὴν φύση. Οἱ Ἀρχαῖοι δέχονταν ὅτι ἡ πραγματικότητα, ὅπως ὑπάρχει ὅταν κάμνω ἀφαίρεση τῶν πολιτικῶν ἀνισοτήτων, δηλαδὴ ἡ «φύση», νομιμοποιεῖ ἢ ὄχι αὐτὲς τὶς ἀνισότητες. Μόνο στὴν περιγραφή τῆς πραγματικότητας διαφωνοῦσαν: Ὁ ἕνας ἐκτιμοῦσε ὅτι αὐτὴ δὲν νομιμοποιεῖ, ὁ ἄλλος ὅτι νομιμοποιεῖ τὴν δουλεία. Ὁ Ρουσσώ ἀρνεῖται τὴν προκειμένη, καθὼς στηρίζει τὴν νομιμοποίηση στὴν βούληση, ὄχι στὴν φύση. Ἡ βούληση στὸ ἐπιχειρήμα του μπαίνει στὴν θέση που εἶχε ἡ φύση στὸ ἀρχαῖο ἐπιχειρήμα. Μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς οὔτε ἡ φυσικὴ ἰσότητα νομιμοποιεῖ πιά τὴν πολιτικὴ ἰσότητα, οὔτε ἡ φυσικὴ ἀνισότητα τὴν ἀπονομιμοποιεῖ, γιατί εἴμαστε ἴσοι ὡς βουλήσεις. Τὸ διττὸ ρουσσωικὸ ἐπιχειρήμα θὰ ἔλεγε λοιπὸν ὅτι, ναὶ μὲν οἱ γυναῖκες δὲν εἶναι ἐκ φύσεως πονηρές, οἱ δοῦλοι ὀκητροί, κ.ο.κ., ἀλλὰ *ἀκόμη κι ἂν ἦταν*, αὐτὸ δὲν θὰ νομιμοποιοῦσε κάποιαν ἄνιση μεταχείριση — ἂν καὶ στὸ θέμα τῶν φύλων ὁ Ρουσσώ μὲ τὴν σειρά του δὲν εἶναι συνεπής μὲ τὶς ἀρχές του.²²⁸ Σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο ἐγγράφεται τὸ αἴτημα κοινωνικῆς δικαιοσύνης.

Ἄνθρωποι που δὲν ἐλέγχουν τὶς ἐπιθυμίες τους χρειάζονται καθοδήγηση, ἀλλὰ δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἐξανδραποδισθοῦν, γιατί ἡ διαπίστωση ὅτι ὑπάρχουν τέτοιοι ἄνθρωποι δὲν μετατρέπεται σὲ ἐπιταγή. Μιὰ τέτοια μετάβαση ἀπὸ τὸ ὄν στὸ δέον καθαγιάζει τὸ

225. *Discours sur l'inégalité*, I (ὀ.π., σ. 153· μτφ., ὀ.π., σ. 101).

226. *Du contrat social*, πρώτη ἐκδοχή, I, 2 (ὀ.π., σ. 288).

227. *Du contrat social*, III, 15 (ὀ.π., σ. 429 κ.έ.: μτφ., σ. 159 κ.έ.).

228. *Du contrat social*, πρώτη ἐκδοχή, I, 5 (ὀ.π., σ. 299)· *Discours sur l'économie politique* (*Œuvres complètes* III, ὀ.π., 242, 243· μτφ. *Λόγος περὶ πολιτικῆς οἰκονομίας*, Σαββάλας, Ἀθήνα 2004, σ. 63, 65).

ὄν, ἀλλὰ ἐξωτερικοί στὸ κανονιστικὸ πλαίσιο ὄροι δὲν αἴρουν νόμιμα τὸ πλαίσιο. Τὸ «φυσικὸ» μὲ τὴν πραγματολογικὴ ἔννοια κακῶς προκαταλαμβάνει τὸ «φυσικὸ» μὲ τὴν κανονιστικὴ ἔννοια. Ἐπικαλούμενος τὴν φυσικὴ ἰσότητα ἢ ἀνισότητα, μετατρέπω μιὰ —ὀσοδήποτε εὐστοχῆ— διαπίστωση σὲ νομιμοποίηση, ἀλλὰ στὴν ρουσσωρικὴ πιά ἐποχῇ, τὴν δική μας, ἡ σύμβαση νομιμοποιεῖται βάσει τοῦ τί ἀπαιτεῖ ἢ ὑπαρξή της, εἴτε ἡ ἀνθρωπογνωσία μας συμφωνεῖ, εἴτε ὄχι. Τὸ προσὸν αὐτοῦ τοῦ πλαισίου εἶναι σαφές: Μέσα του, ἡ καταδίκη τῆς δουλείας μπορεῖ νὰ εἶναι ἄνευ ὄρων ἀφοῦ δὲν πατᾶ πιά σὲ —πάντα ἀναθεωρήσιμες— διαπιστώσεις. Ἀλλὰ ὅτι ἓνα πλαίσιο συμφωνεῖ μὲ τὸ περὶ δικαίου αἴσθημά μας δὲν ἀρκεῖ. Θὰ μπορούσε εὐλογα κανεὶς ν' ἀντιτείνει ὅτι ἡ ἀπολυτοποίηση τοῦ δέοντος χαρακτηρίζει ἴσα ἴσα αὐτὸ τὸ πλαίσιο ὡς ἰδεολογικὸ.

Μιὰ μὴ φυσικὴ μεταφυσικὴ

Ἄν ὀνομάσουμε «μεταφυσικὸ» ἓναν ὄρο μὴ ὑπαγόμενο στὴν ἐμπειρία, θὰ ποῦμε πῶς ἡ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἐμπειρία ἔννοια τοῦ δέοντος εἶναι μεταφυσικὴ. Ἡ φύση ἦταν ὁ ὄρος πού ἐπενδύοταν παραδοσιακὰ μὲ ἀπόλυτη σημασία στὸ πεδίο τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων, γι' αὐτὸ ἐμφανίζοταν καὶ στὴν ἔκφραση «φυσικὸ δίκαιο». Ἔτσι δὲν πρέπει νὰ μᾶς ξαφνιάζει ὅτι ὁ Ρουσσὼ χρησιμοποιοῖ τὴν «φύση» γιὰ νὰ δηλώσει τὸ δέον ὡς ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Ὁ Ρουσσὼ ἀρχίζει τὸ κατ' ἐξοχὴν κανονιστικὸ ἔργο του, τὸ *Κοινωνικὸ συμβόλαιο*, λέγοντας: «Ὁ ἄνθρωπος γεννήθηκε ἐλεύθερος, καὶ παντοῦ εἶναι στὰ σίδερα». Δηλαδή ὁ ἄνθρωπος *πέφυκεν* ἐλεύθερος, καίτοι, ὅσο κι ἂν ψάξουμε, δὲν θὰ βροῦμε *οὔτε ἓναν* ἐλεύθερο. Ἔτσι ὅμως χωρίζει τὸ δέον ἀπὸ τὸ ὄν, ἐνάντια στὴν ὑπαγωγή τοῦ πρώτου στὸ δεύτερο ὡς νομιμοποιητικὴ ἀρχή του. Δὲν στηρίζεται στὴν φύση, χρησιμοποιοῖ τὴν ἐπίκληση τῆς φύσης γιὰ ν' ἀποδώσει τὸν ἀπόλυτο χαρακτήρα τοῦ δέοντος. Δὲν λέει ὅτι ἀρχὴ νομιμοποίησης εἶναι ἡ φύση, ὀνόμαζι «φύση» τὴν ἀρχὴ νομιμοποίησης, πού δὲν ὀρίζεται βάσει τῆς ἔξω φύσης.

Ὅσο δὲν ξεχωρίζουμε, ὡστόσο, τὶς δύο σημασίες, φαίνεται ὁ Ρουσσὼ νὰ ἐκφέρει μιὰ δογματικὴ θέση γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Τότε θὰ ποῦμε, ὅπως ὁ Κονδύλης, ὅτι θέλει νὰ σώσει τὴν μεταφυσικὴ ἀπὸ τὴν «ἀνατίμηση τῆς φύσης» —ἐννοεῖται μὲ τὴν σημασία τῆς διαπιστώσιμης πραγματικότητας—, στὴν ὁποία ὀδηγεῖ ἡ ὀρθολογικὴ κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς. Ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ρουσσὼ, σὲ ἔργα λογοτεχνίας καὶ παιδαγωγικῆς πού θὰ ἐνθουσιάσουν τὸν ρομαντισμό, ἔχει φέρι τὴν ἀνατίμηση τῆς φύσης στὸ ἀπώγειό της, ἐνῶ ἀρνεῖται τὴν ἀνάμιξη της στὸν ὀρισμὸ τῆς δίκαιης πολιτείας, συνιστᾶ τότε μιὰ ἀνακολουθία χαρακτηριστικὴ τῶν δειλῶν ὀρθολογιστῶν, πού τρομάζουν ἐμπρὸς στίς λογικὲς συνέπειες τῶν σκέψεών τους. Μόνον ὁ Σάντ καὶ ὁ Λὰ Μεττρι εἶχαν, γιὰ τὸν Κονδύλη, τὸ θάρρος ν' ἀκολουθήσουν τὴν διαφωτιστικὴ γραμμὴ σκέψης μέχρι τὸ λογικὸ συμπέρασμά της: τὸν μηδενισμό.²²⁹

Ὅμως, κοντὰ στὴν ἀνατίμηση τῆς φύσης, ἡ ἀπολυτοποίηση τοῦ δέοντος ἀποτελεῖ κι αὐτὴ χαρακτηριστικὸ γνῶρισμα τοῦ νεωτερικοῦ ὀρθολογισμοῦ. Ἐξετάζοντας πῶς ἀλλάζει ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ σεξουαλικοῦ ἥθους στὸν δυτικὸ κόσμο, διαπίστωνε ὁ Φουκὼ μιὰ ἀπολυτοποίηση. Ἡ ἀμοιβαιότητα τῆς πίστεως, π.χ., παύει νὰ εἶναι ἀπλῶς ἓνα ἰδανικὸ καὶ γίνεται μιὰ ἐπιταγή.²³⁰ Πορεία ἀπολυτοποίησης ἀκολουθεῖ ὅμως τὸ κανονιστικὸ πεδίο συνολικότερα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀποτυπώνει τὸ ἠθικὸ αἴσθημα τῆς

229. Βλ. Ρ. Kondylis, *Die Aufklärung*, Klett-Cotta, Στουτγάρδη 1981· *Ὁ εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμὸς*, τ. 1, Θεμέλιο, Ἀθήνα 1987, σ. 412: «Ὁ ἄνθρωπος τοῦ Λὰ Μεττρι κυριαρχοῦνταν ἀπὸ τὸ αἴσθημα ἐξ ἴσου μὲ τὸν ἄνθρωπο τοῦ Ρουσσὼ, καὶ ὡστόσο τὸ πρακτικὸ ἀποτελέσμα ἦταν ὀλότελα διαφορετικὸ»· τ. 2, 1987, σ. 202: «Ὁ Λὰ Μεττρι εἶναι ὑπέρτερος, δηλαδή συνεπέστερος ὡς μηδενιστὴς στοχαστὴς. Ὅμως ἡ ἔμφαση καὶ ἡ τόλμη τοῦ Σάντ παραμένουν μοναδικές».

230. Βλ. Μ Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Παρίσι 1984, σ. 323.

έποχης του όταν ανάγει την ήθική στην «φρόνηση». Ο θαυμαστής του Ρουσσώ Καντ υίοθετεί, ως γνωστόν, μιὰ διαμετρικὰ αντίθετη θέση. Αποτυπώνοντας τὸ περὶ ήθικῆς αἴσθημα τῆς δικῆς μας έποχῆς, διαστέλλει τὴν ήθική πρόθεση στὴν φρόνηση. Ὅντως, «ήθική» δὲν θεωροῦμε μιὰ πράξη ποὺ διενεργεῖται ἐν ὄψει τῶν συνεπειῶν τῆς γιὰ μὲνα, ὅπως τὸ θέλει ἡ φρόνηση, ὅσο ἀγαθὴ καὶ ἂν εἶναι ἀντικειμενικά. Ὁ Ἔγγελος παρατηρεῖ ὅτι ἡ ἀρχαία ἔννοια καθήκον δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν νεώτερη σημασία τοῦ ὄρου, γιὰτι δὲν ἐννοοῦμε μ' αὐτὴν τὸ πρέπον, ἀλλὰ μιὰ ἄνευ ὄρων ἐπιταγή.²³¹

Ἄν τὸ πραγματολογικὸ παρέμβει στὸ δεοντικὸ, ὅπως ὅταν ἐξετάζουμε φρόνιμα τὶς συνέπειες τῆς πράξης μας, ὁ γνώμονας τῆς πράξης μας δὲν ἔχει ἀπόλυτο χαρακτήρα. Ὅταν ὁ κυρίαρχος τρόπος σκέψης προβαίνει ὅμως καὶ σὲ ἀνατίμηση τῆς φύσης καὶ σὲ ἀπολυτοποίηση τοῦ δέοντος, φαίνεται νὰ προκύπτει μιὰ ἀσυμβατότητα: Ἡ φύση ἐνέχει τὶς συνέπειες γιὰ τὶς ὁποῖες τὸ δέον ὀφείλει πλέον ν' ἀδιαφορεῖ. Δὲν πρόκειται ὅμως γιὰ ἀνακολουθία. Ὅταν ὁ Ρουσσώ ἀνατιμᾷ τὴν φύση παντοῦ καὶ τὴν ἀποκλείει ἀπὸ τὸ πεδίο τῶν κανονιστικῶν ἀρχῶν ποὺ πρέπει νὰ διέπουν τὶς σχέσεις μας μὲ τοὺς συνανθρώπους μας, χωρίζει δύο εἶδη πράξεως ποὺ ἀναλογοῦν σὲ δύο πεδία, τὴν φύση καὶ τὴν σύμβαση. Διακρίνοντας πᾶ τὴν φύση ὡς περιγραφικὴ καὶ ὡς κανονιστικὴ ἔννοια, ἀπαγορεύει τὴν μετάβαση ἀπὸ τὴν πρώτη στὴν δεύτερη κι ὀρίζει ὡς ἀπόλυτες τὶς ἀρχές τοῦ συμβατικοῦ πεδίου, ὄχι τοῦ φυσικοῦ.²³² Αὐτὸ εἶναι ποὺ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ καταδικάζει τὴν δουλεία ἄνευ ὄρων. Ἄν τὸ πεδίο τῶν συμβάσεων διαφέρει ὄντως ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς φύσης, ὁ συνεπὴς στοχαστὴς δὲν εἶναι ἀπαραιτήτως ὁ Σάντ.

Εἶναι ἀξιοσημεῖωτο ὅτι ἡ ἄρνηση τῆς φύσει δουλείας ἀπὸ μέρους τῶν χριστιανῶν δὲν συνδυάζεται ἀρχικὰ μὲ τὴν καταδίκη τῆς δουλείας. Ὁ Βασίλειος λέει: *παρὰ μὲν ἀνθρώπους τῆ φύσει δοῦλος οὐδεὶς*. Ἀμέσως μετὰ, ὅμως, ἐπαναλαμβάνει τὴν θέση τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅτι ἡ δουλεία εἶναι εὐεργεσία γιὰ ἀνθρώπους μέσα στοὺς ὁποίους δὲν ἄρχει ὅ,τι θὰ ἔπρεπε κατὰ τὴν «φύση».²³³ Τὸ πραγματολογικὸ παρεμβαίνει ἐδῶ στὸ δεοντικὸ καὶ τὸ ἀκυρώνει. Μόνον στὴν νεωτερικότητα ἡ καταδίκη τῆς δουλείας ἔχει πᾶ τὸν κατηγορηματικὸ χαρακτήρα ποὺ θὰ περίμενε κανεὶς νὰ εἶχε στοὺς Πατέρες. Χάρη στὸν χριστιανισμὸ θεωρεῖται ὁ ἄνθρωπος ἐλεύθερος ὄχι ὡς μέλος μιᾶς τάξης, ὅπως στοὺς Ἀρχαίους, ἀλλὰ ὡς ἄνθρωπος, λέει σωστὰ ὁ Ἔγγελος.²³⁴ Ἀλλὰ μόνον μὲ τὸν Χόμπς, ποὺ δὲν θὰ τὸν χαρακτηρίζαμε ὡς ὑπόδειγμα χριστιανοῦ, τὸ φυσικὸ δίκαιο θὰ δώσει δικαιώματα σὲ ὅλους, ἀνεξαρτήτως τοῦ ἂν ἀνήκουν σὲ μιὰ τάξη ἢ ἔστω σὲ μιὰ κοινότητα. Ἡ ἀπολυτοποίηση αὐτὴ δὲν συνιστᾷ ὅμως ἀνακολουθία, γιὰτι μόνον ὅταν ἐξοβελίζονται οἱ ἐμπειρικὲς παρεμβολές ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῶν ἀρχῶν, ἡ κατανόηση τοῦ συμβατικὰ συγκροτούμενου πεδίου γίνεται *λιγότερο ἀνακόλουθη* ἀπ' ὅ,τι, π.χ., στὸν Βασίλειο. Ἄν *τῆ φύσει δοῦλος οὐδεὶς*, τότε ποτὲ ἡ δουλεία δὲν εἶναι νόμιμη, ὅσο τυχὸν χρήσιμη καὶ ἂν εἶναι, ἀκόμη κι ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ ἴδιου τοῦ δούλου. Στὴν «φύση» —μὲ τὴν περιγραφικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου— δὲν ὑπάρχουν δοῦλοι. Ἀλλὰ καὶ ἂν ὑπῆρχαν, ἡ «φύση» —μὲ τὴν κανονιστικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου— τοῦ βουλητικοῦ ὄντος θὰ ἦταν νὰ εἶναι ὅ,τι θέλει νὰ εἶναι.

Ἡ ἀνατίμηση τῆς φύσης στὴν νεωτερικότητα συνοδεύεται ἀπὸ μιὰν ἀνατίμηση τῆς σύμβασης, ἀπὸ μιὰ ἀπολυτοποίηση χωρὶς τὴν ὁποία ἡ νέα ἔννοια τῆς βούλησης, τοῦ ὑποκειμένου, ἡ νέα ἔννοια καθήκοντος καὶ ήθικῆς εἶναι ἰδεολογήματα, ὅπως γιὰ τὸν

231. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Ἀμβούργο ⁵1955, σ. 71: Ἡ ἀρχαιοελληνικὴ ἔννοια «καθήκον» δηλώνει das Geziemende, δὲν ἔχει νὰ κάμει μὲ τὸ Gewissen, τὴν ήθική συνείδηση.

232. Αὐτὸ ὑποστηρίζω στὸ «Ἡ πολιτικὴ ἀπονομιμοποίηση τῆς φύσης στὸν Ρουσσώ», εἰς Ρ. Ἀζίζογλου-Γ. Φαράκλας (ἐπ.), *Ἡ δημοκρατία στὴν ἐξορία*, Νήσος, Ἀθήνα 2012.

233. *Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, 51 (Μ. Βασιλείου Ἄπαντα, τ. 10, Ὁφέλιμο βιβλίο, Ἀθήνα 1973, σ. 97).

234. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Meiner, Ἀμβούργο ³1959, σ. 63, πρβλ. σ. 75, 144· *Enzyklopädie*, § 482 παρατήρηση (*Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 10, σ. 301)· *Die Vernunft in der Geschichte*, ὁ.π., σ. 63.

Κονδύλη. Ἡ κατάσταση δὲν εἶναι παράδοξη, γιατί ἡ σύμβαση ἀντιτίθεται στὴν φύση ἀπὸ πολλές ἀπόψεις, ὄχι ὅμως στὴν φύση ὡς ἐξωτερικὴ πραγματικότητα. Ἀντιθέτως, ἡ πατροπαράδοτη ἐπένδυση τῆς φυσικῆς πραγματικότητας μὲ κανονιστικὲς σημασίες ἐξηγεῖ γιατί παραδοσιακὰ ἡ σύμβαση ὑποτιμᾶται ἔναντι τῆς φύσης. Στὸ νέο πλαίσιο, ὡστόσο, ἡ νομιμοποίηση μιᾶς βίας ποὺ σκοπεύει νὰ ἀντικαταστήσει μὴ συμβατικὲς σχέσεις μὲ συμβατικὲς φαίνεται νὰ νομιμοποιεῖ τὸ ἐνδεχόμενο ἐξέγερσης τῶν φτωχῶν ὡς μία βία μὲ στόχο νὰ ἐξαναγκάσει τοὺς πλούσιους νὰ συνάψουν μαζί τους μιὰ σχέση ἀμοιβαίας συγκατάθεσης, ἀναγνώρισης. Ἔτσι ἡ ἐπανάσταση θὰ ἐμφανισθεῖ μετὰ τὸν Ἔγγελο ὡς ἓνας δυνατὸς τρόπος πραγμάτωσης τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης.