

Πασχάλης Μ. Κιτρομπίδης

# ΝΕΟΤΕΡΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ



ΝΟΜΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΝΗΜΕΡΩΜΕΝΗ ΠΕΜΠΤΗ ΕΚΔΟΣΗ.....	vii
ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΠΕΜΠΤΗ ΕΚΔΟΣΗ.....	viii
ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗ ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΚΔΟΣΗ .....	xi
ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΡΙΤΗ ΕΚΔΟΣΗ .....	xiii

### ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ

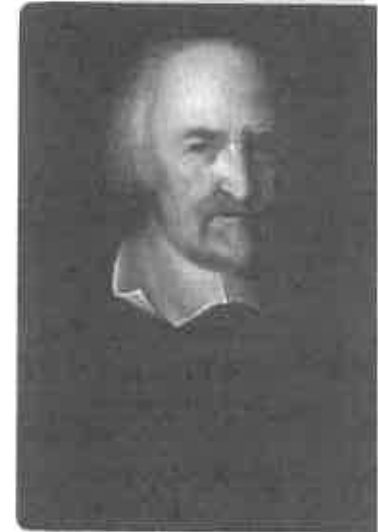
<b>THOMAS HOBBS</b> .....	3
I. Οι προθέσεις της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes: η εισαγωγή στον <i>Λεβιάθαν</i> .....	4
II. Θεωρία της ανθρώπινης συμπεριφοράς .....	7
III. Θεωρία της πολιτικής υποχρέωσης.....	10
IV. Θεωρία του κράτους.....	15
<b>JOHN LOCKE</b> .....	19
I. Οι γνωσιολογικές προϋποθέσεις του φιλελευθερισμού.....	21
II. Φυσική ζωή και κοινωνικό συμβόλαιο .....	22
III. Θεωρία της ιδιοκτησίας .....	24
IV. Περιορισμένη διακυβέρνηση και επανάσταση .....	28
<b>JEAN - JACQUES ROUSSEAU</b> .....	35
I. Η γενεαλογία της ανισότητας και το απάτηλο συμβόλαιο .....	37
II. Φυσική και ηθική ελευθερία.....	41
III. Η γενική βούληση.....	43
IV. Ο πολίτης και ο νομοθέτης .....	47

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ  
ΩΦΕΛΙΜΙΣΤΙΚΟΣ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΣ

<b>JEREMY BENTHAM</b> .....	55
I. Ωφελιμισμός και νομοθεσία.....	57
II. Η ποινική θεωρία ως κοινωνική αγωγή.....	61
III. Από τη μεταρρύθμιση στη δημοκρατία.....	64
IV. Αντιπροσωπευτική δημοκρατία και σύγχρονο κράτος.....	68
<b>JOHN STUART MILL</b> .....	71
I. Τα όρια του ωφελιμισμού.....	73
II. Ελευθερία και πολιτισμός.....	77
III. Το νόημα της δημοκρατίας.....	84
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</b> .....	95
<b>ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ</b> .....	111

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ  
ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ

## THOMAS HOBBS



Ο Thomas Hobbes (1588-1679) είναι ο πρώτος από τους πολιτικούς στοχαστές των νεότερων χρόνων, που επιχειρεί να εντάξει συστηματικά την ανάλυση των πολιτικών φαινομένων και των σχέσεων που απορρέουν από αυτά, στο πλαίσιο της επιστημονικής επανάστασης της εποχής του. Συνειδητή επιδίωξή του είναι να μεταφέρει τις μεθόδους της ορθολογικής φιλοσοφίας και της νεότερης φυσικής επιστήμης στη μελέτη της πολιτικής ζωής. Θα μπορούσε συνεπώς να θεωρηθεί ως ο πρώτος σύγχρονος πολιτικός επιστήμονας και παρά τα πολλαπλά ηθικά διλήμματα που θέτει το έργο του, είναι ασφαλώς ο θεμελιωτής της εμπειρικής επιστήμης της πολιτικής.

### I. Οι προθέσεις της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes: η εισαγωγή στον *Λεβιάθαν*

Τρία είναι τα στοιχεία που συνιστούν τον νεωτεριστικό και φιλοσοφικά επαναστατικό χαρακτήρα του έργου του Hobbes σε σχέση προς την παράδοση της πολιτικής σκέψης. Πρώτο στοιχείο είναι η πλήρης απόρριψη του αριστοτελισμού όπως φαίνεται από τη θεωρία του της ανθρώπινης φύσης και την αντίληψή του για την πολιτική πράξη και το κράτος. Στο σημείο αυτό ο Hobbes εξειδικεύει στο χώρο της πολιτικής ανάλυσης τον γενικότερο φιλοσοφικό προσανατολισμό και την αντιαριστοτελική πολεμική του προδρόμου του Francis Bacon (1561-1626). Δεύτερο στοιχείο είναι η αναγωγή της επιστήμης και του ορθού λόγου ως των μόνων κριτηρίων του ανθρώπινου στοχασμού. Από την άποψη αυτή ο Hobbes δεν είναι παρά ένας από τους σκαπανείς της επιστημονικής επανάστασης του δεκάτου εβδόμου αιώνα, που κατέρριπταν με τις παρατηρήσεις, τα πειράματα και τα επιχειρήματά τους την καθιερωμένη αυθεντία της αριστοτελικής επιστήμης. Κοινό σημείο αναφοράς των πρωταγωνιστών της επιστημονικής επανάστασης ήταν η ανακάλυψη της κίνησης ως της ουσιαστικής πραγματικότητας της φύσης και της ζωής. Ό,τι επέτυχαν στους δικούς τους χώρους ο Boyle, ο Harvey, ο Galileo και ο Newton - για ν' αναφερθούμε μόνο στους κορυφαίους - με θεμελιώδη αναλυτική κατηγορία την έννοια της κίνησης, ο Hobbes επιχειρήσει να μεταφέρει στην πολιτική επιστήμη.

Το τρίτο φιλοσοφικά ανατρεπτικό στοιχείο της σκέψης του Hobbes είναι η ριζική αμφισβήτηση της θρησκείας. Την κριτική του την παρουσιάζει ως ανασκευή της απάτης του Ρωμαιοκαθολικισμού, ταυτίζοντας την Καθολική Εκκλησία με ό,τι αποκαλεί «το βασίλειο του σκότους» στο τέταρτο μέρος του *Λεβιάθαν*. Ωστόσο η απόπειρα συγκάλυψης των θρησκευτικών του απόψεων στο πλαίσιο της πολεμικής της θρησκευτικής μεταρρύθμισης και της διαμάχης Καθολικισμού και Προτεσταντισμού, γίνεται τελείως διάφανη όταν συσχετιστεί με τον προγραμματικό ορισμό της θρησκείας ως «φανταστικής δύναμης» (Μέρος Α', κεφ. 6). Η διάκριση άλλωστε θρησκείας και δεισιδαιμονίας, έτσι όπως την ορίζει ο Hobbes, είναι απόλυτα προκαταρκτική και σχετική. Η αμφισβήτηση της αλήθειας της θρησκείας, η αναγωγή των αρχών της στη μηχανιστική ψυχολογία και η απόπειρα μεταγραφής των στοιχείων της στη γλώσσα του ορθολογισμού, συνδέουν τη φιλοσοφία του Hobbes με τις καταβολές του κινήματος του Διαφωτισμού.

Ο *Λεβιάθαν* (α' έκδοση 1651), το αποκορύφωμα και η ώριμη συμπύκνωση της φιλοσοφίας του Hobbes, αποτελεί βιβλίο βλάσφημο και ως τέτοιο αντιμετωπίστηκε

από τους συγχρόνους του. Στην επιγραμματική εισαγωγή της πραγματείας συψίζονται τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του στοχασμού του Hobbes, που εισηγήναμε αμέσως πιο πάνω. Η βλάσφημη διάθεση που ενυπήρχε στις επιδιώξεις του Hobbes φαίνεται ανάγλυφα στη λογοτεχνική μεταφορά με την οποία παρουσιάζει το έργο της πολιτικής φιλοσοφίας: την περιγράφει ως λειτουργία αντίστοιχη εκείνη της δημιουργίας του κόσμου. Ο πολιτικός στοχαστής δηλαδή σφετερίζεται την αποστολή της θεότητας. Η δημιουργική αποστολή της πολιτικής αποτυπώνεται στην κατασκευή του κράτους. Η πολιτεία δεν υπάρχει «φύσει» όπως δίδασκε η αριστοτελική παράδοση, αλλά γίνεται τεχνητή κατασκευή της ανθρώπινης δεξιάς και του ανθρώπινου λόγου. Το κατασκεύασμα αυτό, ο «τεχνητός άνθρωπος» όπως το αποκαλεί ο Hobbes, δεν είναι τίποτε άλλο από μια μηχανή. Η αναλογία αυτή, με την οποία περιγράφεται το κράτος των νέων χρόνων, εκφράζει με τον παραστατικό τρόπο την επανάσταση στην πολιτική σκέψη.

Η μηχανιστική αναλογία έρχεται να υποκαταστήσει στην περιγραφή της πολιτικής την καθιερωμένη οργανισμική αναλογία της μεσαιωνικής σκέψης. Η κλασική διατύπωση της παρομοίωσης του κράτους προς οργανισμό στον μεσαιωνικό πολιτικό στοχασμό υπάρχει στα βιβλία V-VI του έργου *Policraticus* του John Salisbury. Σύμφωνα με την πολιτική εικονολογία της οργανισμικής αναλογίας η πολιτεία είναι οργανισμός όπου οι λειτουργίες του ηγεμόνα αντιστοιχούν εκείνες της κεφαλής, η αριστοκρατία αντιστοιχεί προς την καρδιά, οι ένοποι δυνάμεις προς τα χέρια και οι παραγωγικές τάξεις, γεωργοί, κτηνοτρόφοι και στέχνες προς τα πόδια του οργανισμού. Ψυχή του οργανισμού είναι η εκκλησία της οποίας με τον τρόπο αυτό υπογραμμίζεται η υπεροχή απέναντι στην κοσμική εξουσία. Η οργανισμική αναλογία αποτελούσε τη λειτουργικότερη ιδεολογική ερμηνεία της αναγκαιότητας της κοινωνικής ανισότητας και της ιεραρχικής οργάνωσης της κοινωνίας.

Την εκλογίκευση αυτή της παραδοσιακής κοινωνικής ιεραρχίας επεδίωκε ν' ατρέψει ο Hobbes με την εισαγωγή της μηχανιστικής αναλογίας. Της μηχανής συστατικά στοιχεία, ελατήρια και τροχοί, δεν επιτελούν αποκλειστικές ζωτικές λειτουργίες όπως τα όργανα του σώματος και συνεπώς μπορούν να υποκατασταθούν αμοιβαία. Η μηχανή άλλωστε επιδέχεται τις επιδιορθωτικές παρεμβάσεις του κατασκευαστή της. Η μετάβαση από την οργανισμική στη μηχανιστική αναλογία προσδιορισμού της λειτουργίας του κράτους συνεπώς ισοπεδώνει μεσαιωνικές ιεραρχίες και εισάγει την ιδέα της αλλαγής και της μεταρρύθμισης στην πολιτική σκέψη.

Ζωή της πολιτικής μηχανής, σύμφωνα με τον Hobbes, είναι η κίνησή της για την επιτέλεση λειτουργιών που προσδιορίζει ο δημιουργός της, ο άνθρωπος. Η έννοια της τεχνητής ζωής με τους ανθρώπινα προσδιορισμένους στόχους, χρησιμεύει στον Hobbes για την απομυθοποίηση της ιδέας της ζωής. Το μυστηριώδες φαινόμενο της ζωής, που συνδεόταν για τον πιστό του Μεσαίωνα με τις άρρητες βουλές της Θείας Πρόνοιας, ανάγεται τώρα στο φαινόμενο της καθολικής κίνησης, που μελετά η επιστήμη. Και αν σε τελευταία ανάλυση οι σκοποί της ανθρώπινης ζωής παραμένουν απρόσιτοι στην ανθρώπινη γνώση και γνωστοί μόνο στον δημιουργό της, ο Hobbes αφήνει να εννοηθεί ότι ο άνθρωπος, ως δημιουργός και ζωοδότης της μηχανής της πολιτείας, γνωρίζει τους σκοπούς της και καθορίζει τη λειτουργία της. Η πολιτεία λοιπόν ως προϊόν της ανθρώπινης τέχνης και επινοητικότητας προϋποθέτει και την ύπαρξη εξειδικευμένης γνώσης για τη διατήρησή της στη ζωή. Έτσι το κράτος από «ολκιά σωτηρίας» των πιστών μεταβάλλεται σε ανθρώπινο εργαλείο.

Η λειτουργία της πολιτείας-μηχανής εδράζεται στην εύρυθμη επιτέλεση των κινήσεων. Για την εξασφάλιση της ομαλής επιτέλεσης της κίνησης η πολιτεία-μηχανή μπορεί να αποσυναρθωθεί, ακόμη και να διαλυθεί τελείως και να ανασυναρμολογηθεί. Η εκτροπή της κίνησης από την ομαλή και προκαθορισμένη τροχιά της οδηγεί σε σύγχυση και ανατροπές που έχουν ως αποτέλεσμα την καταστροφή της μηχανής. Με αυτή την αλληγορία ο Hobbes εκφράζει τον φόβο του για το φαινόμενο του εμφυλίου πολέμου, τον οποίο θεωρεί τον θάνατο της πολιτείας. Ο εμφύλιος πόλεμος είναι ο θάνατος της πολιτείας επειδή οι κινήσεις της μηχανής δεν υπηρετούν τους σκοπούς για τους οποίους δημιουργήθηκε η πολιτεία. Η πραγματεία του Hobbes αποβλέπει ακριβώς στη διευκρίνιση αυτών των στόχων.

Πρωταγωνιστές της δημιουργίας του κράτους-μηχανής είναι οι απλοί συνηθισμένοι τεχνίτες, όχι οι ηρωικοί νομοθέτες-δημιουργοί πολιτικών της κλασικής παράδοσης. Ο Hobbes είναι ο φιλόσοφος του καθημερινού ανθρώπου, είναι στοχαστής αντιπρωϊκός, ξένος και εχθρικός προς τις εξάρσεις της παράδοσης του πολιτικού ουμανισμού της Αναγέννησης και των ριζοσπαστικών επιβιώσεων της στην εποχή του. Την αντίληψη της μηχανής, του κινούμενου αυτόματου, θα την επεκτείνει από την ανάλυση της πολιτείας και στην ανατομία της ανθρώπινης φύσης στην προσπάθειά του να διαλύσει τα μυστήρια της μεταφυσικής αντίληψης των πραγμάτων, σύμφωνα με τις επιταγές της επιστημονικής επανάστασης. Επάνω σ' αυτή την απομυθοποιητική παρέμβαση της φιλοσοφικής κρι-

τικής θα οικοδομήσει την πολιτική του θεωρία για ν' απαντήσει στα θεμελιώδη προβλήματα της κοινωνικής συνύπαρξης, της πολιτικής τάξης και της πολιτικής νομιμότητας. Για να κατανοηθούν οι λύσεις που προτείνει είναι αναγκαίο ν' διερευνηθούν οι δύο κεντρικοί πόλοι της επιχειρηματολογίας του, η θεωρία των κινήτρων της ανθρώπινης συμπεριφοράς και η θεωρία της πολιτικής υπεχρέωσης.

## II. Θεωρία της ανθρώπινης συμπεριφοράς

Ο Hobbes εφαρμόζει στην παρουσίαση της ανθρώπινης ψυχολογίας την αναλυτική επαγωγική μέθοδο της νεότερης φιλοσοφίας και επιστήμης, που τότε ωραία συνοψίζει ο Descartes στον *Λόγο περί της Μεθόδου*. Στα πρώτα έξι κεφάλαια του πρώτου μέρους του *Λεβιάθαν* παρουσιάζει μηχανιστικά τις λειτουργίες των ανθρώπινων αισθήσεων και τις διανοητικές διαδικασίες, υποδεικνύοντας τις αποκλειστικά φυσικές και βιολογικές τους καταβολές. Στο έκτο κεφάλαιο το φαινόμενο της ζωής προσδιορίζεται σε σχέση με τη διαπίστωση της κίνησης: την έμμονη ιδέα των στοχαστών της εποχής. Κίνηση σημαίνει ζωή· οι εκδηλώσεις του φαινομένου της ζωής γίνονται αντιληπτές ως μορφές αναγκαίων «ζωτικών κινήσεων» (vital motions) ή ως προαιρετικές κινήσεις που υπαγορεύει η ανθρώπινη θέληση. Η δομή της ανθρώπινης ψυχολογίας δεν διαφέρει ουσιαστικά από τη δομή της μηχανής· η ύπαρξη συνειδητών κινήσεων δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο άνθρωπος οργανισμός λειτουργεί ως μηχανικό αυτόματο. Η ανθρώπινη ψυχολογία παρουσιάζεται ως σύνολο βιολογικών επιθυμιών που κινούνται προς ορισμένα αντικείμενα. Στις βιολογικές αυτές επιθυμίες ανάγονται σε τελική ανάλυση οι έννοιες των ηθικών αρετών. Σ' αυτό το πλαίσιο το αγαθό και το κακό ορίζονται αποκλειστικά σε σχέση προς τις ανθρώπινες επιθυμίες: ό,τι επιθυμούμε είναι αγαθό, ό,τι απεχθανόμαστε είναι κακό. Ο Hobbes αρνείται ότι οι αξιολογικοί όροι και οι ηθικές έννοιες διαθέτουν κοινό νόημα για όλους τους ανθρώπους. Η ηθική του είναι κατ' εξοχήν υποκειμενική και βασίζεται στο ψυχολογικό επαναπροσδιορισμό των ηθικών αξιών. Μόνο η ζωή, η απρόσκτητη δηλαδή συνέχιση της κίνησης, είναι καθολικά παραδεκτή αξία ως το ύψιστο αγαθό και γίνεται η βάση της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes. Η έννοια της κίνησης προσδιορίζει και την ελευθερία, που ορίζεται ως η απουσία εξωτερικών εμποδίων στην κίνηση των ανθρώπινων αυτομάτων (κεφάλαιο 14).

Αντικείμενο της αένας αυτής κίνησης είναι η επιδίωξη της ευτυχίας που ο Hobbes προσδιορίζει χρησιμοποιώντας τον ελληνικό όρο «μακαρισμός». Η επι-

δίωξη της ατομικής εγκόσμιας ευτυχίας είναι ο τελικός στόχος της ανθρώπινης ζωής στην παράδοση του ατομικιστικού πολιτικού στοχασμού, που έχει τις καταβολές της στη σκέψη του Hobbes. Ενδιάμεσο αντικείμενο της ανθρώπινης κίνησης είναι η ισχύς (power), το μέσο, όπως την ορίζει ο Hobbes στο δέκατο κεφάλαιο, για την επίτευξη κάποιου μελλοντικού αγαθού. Η δύναμη είναι το γενικό μέσο για την ικανοποίηση των επιθυμιών του ανθρώπινου αυτόματου. Η ανθρώπινη ζωή, όπως τη συνθέτουν οι ασταμάττες και διαδοχικές κινήσεις και παρορμήσεις για την ικανοποίηση των επιθυμιών, μεταβάλλεται σε βασιλείο των μέσων. Από τη σύλληψη του Hobbes λείπει η εναργής ενόραση υψηλών τελικών στόχων που καταξιώνουν τη ζωή. Το χαρακτηριστικό αυτό γνώρισμα της κλασικής παράδοσης είναι ξένο προς την εμπειρική και υλιστική προβληματική του Hobbes.

Ο Hobbes πιστεύει ότι μια από τις μορφές ισχύος που επιζητούν οι άνθρωποι, είναι δύναμη και επιβολή πάνω στους άλλους. Παρορμημένοι από την αέναη τους κίνηση οι άνθρωποι αναπόφευκτα αλληλοσυγκρούονται, ενώ οι ακατάσχετες τους επιθυμίες μοιραία οδηγούν στη δημιουργία ανταγωνισμών σ' ένα κόσμο αναγκαστικά περιορισμένων πόρων. Με αφητηρία την αρχική τους ισότητα τα ανθρώπινα αυτόματα πορεύονται με γνώμονα την ισότητα των προσδοκιών τους. Για να ικανοποιήσουν τις προσδοκίες τους και ν' αντεπεξέλθουν στους ανταγωνισμούς οι άνθρωποι εκδηλώνουν την επιθυμία της επιβολής πάνω στους άλλους και τη δίψα της ανάδειξης και της δόξας. Η σπανιότητα των αγαθών που επιτείνει τον ανταγωνισμό, η επιθυμία της επιβολής και η αναζήτηση της δόξας αποτελούν τις τρεις προϋποθέσεις της γενικευμένης σύγκρουσης μεταξύ των ανθρώπων, όπως την παρουσιάζει ο Hobbes στο δέκατο τρίτο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*. Η κατάσταση αυτή της καθολικής σύγκρουσης που απορρέει από τις αρχέγονες παρορμήσεις της ανθρώπινης φύσης, χαρακτηρίζει τη φυσική ύπαρξη των ανθρώπων.

Ο «πόλεμος των πάντων κατά των πάντων» συνιστά, σύμφωνα με τον Hobbes, το περιεχόμενο της ζωής των ανθρώπων σε καθεστώς φυσικής κατάστασης. Είναι το αναπόδραστο αποτέλεσμα της ίδιας της ζωής, της κίνησης και των επιθυμιών: επιβεβαιώνοντας την ύπαρξή τους τα ανθρώπινα αυτόματα κινούνται ασταμάτητα με αναγκαίο φυσικό αποτέλεσμα τη σύγκρουση του καθενός με κάθε άλλο. Οι συνέπειες της καθολικής σύγκρουσης προκαλούν δέος στον Hobbes:

Αυτή η κατάσταση αποκλείει τη φιλοπονία επειδή οι καρποί της γίνονται αβέβαιο Συνεπώς δεν υπάρχει καλλιέργεια της γης, λείπει η ναυτιλία και η χρήση αγαθών που μπορούν να εισαχθούν από τη θάλασσα· δεν υπάρχει οικοδομική δραστηριότητα που ν' αποβλέπει στην άνετη διαβίωση· ούτε μέσα μεταφοράς ή μετακίνησης πραγμάτων που απαιτούν μεγάλη δύναμη για να μετακινηθούν. Απουσιάζει η γνώση του προσώπου της γης, της μέτρησης του χρόνου, λείπουν οι τέχνες, τα γράμματα, η κοινωνική συναναστροφή. Εκείνο που είναι το χειρότερο απ' όλα είναι ο διαρκής φόβος και ο κίνδυνος βίαιου θανάτου. Και η ζωή του ανθρώπου είναι μοναχική, φτωχή, άθλια, κτηνώδης και σύντομη.

Η περιγραφή αυτή της φυσικής ζωής στο δέκατο τρίτο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* αποτελεί ένα από τα πιο φημισμένα χωρία σε ολόκληρη τη διαδρομή της πολιτικής φιλοσοφίας. Παρουσιάζει τη φυσική ζωή ως την ουσιαστική αντίθεση του πολιτισμού και υπαινίσσεται ότι η καθολική σύγκρουση είναι η απόληξη της ανθρώπινης ψυχολογίας και των παθών που την εκφράζουν, σε τελευταία ανάλυση εκδήλωση της αντιφατικής δυναμικής της ίδιας της ζωής. Ο Hobbes επιχειρεί να εικονογραφήσει την έννοια της φυσικής ζωής αναφέροντας τρία συγκεκριμένα παραδείγματα: (α) τις φυλές των ιθαγενών ερυθροδέρμων της Αμερικής· (β) του εμφύλιου πολέμου· (γ) το φαινόμενο της διεθνούς αναρχίας.

Στη φυσική κατάσταση η ανθρώπινη συμπεριφορά ρυθμίζεται σύμφωνα με ορισμένους θεμελιώδεις φυσικούς νόμους, τους οποίους ο Hobbes διατυπώνει στα κεφάλαια δεκατέσσερα και δεκαπέντε. Στη διατύπωση των νόμων αυτών, ο Hobbes καταλήγει αναλυτικά, με αφαιρετική σχηματική διατύπωση των εμπειρικών διαπιστώσεων του σχετικά με τις παρορμήσεις που ωθούν τους ανθρώπου να εγκαταλείψουν την ανυπόφορη ανασφάλεια και διαμάχη της φυσικής ζωής. Οι παρορμήσεις αυτές είναι (α) ο φόβος του θανάτου· (β) η επιθυμία της άνετης διαβίωσης· (γ) η επιθυμία της ασφάλειας. Οι νόμοι της φύσης που εκφράζουν αυτές τις επιθυμίες, παρά τη λεκτική διατύπωσή τους, δεν είναι παρά υποθετικές προσαγές. Δεν αποτελούν ηθικές επιταγές, αλλά κανόνες φρόνησης με κριτήριο το ατομικό συμφέρον.

Σύμφωνα με τον Hobbes οι δύο θεμελιώδεις φυσικοί νόμοι της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι γενικοί κανόνες της λογικής. Ο πρώτος επιτάσσει ότι «κάθ' άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την ειρήνη, όσο του επιτρέπεται να ελπίζει ότι την επιτύχει· και όταν δεν μπορεί να την αποκτήσει, μπορεί να μετέλθει και να χρησιμοποιήσει όλες τις πρακτικές και πλεονεκτήματα του πολέμου». Ο δεύτερος νόμος της φύσης επιτάσσει ότι «ο άνθρωπος πρέπει να είναι πρόθυμος, όταν κ

οι άλλοι κάνουν το ίδιο, στο μέτρο που το επιτρέπουν η ειρήνη και η αυτοάμυνά του, να απεμπολήσει τα απεριόριστα δικαιώματά του και να διατηρήσει τόσο ελευθερία έναντι των άλλων, όση θα συμφωνούσε να διατηρήσουν και οι άλλοι απέναντι στον ίδιο». Οι φυσικοί αυτοί κανόνες της ανθρώπινης συμπεριφοράς έχουν ως αποκλειστικό κριτήριο τη διασφάλιση της επιβίωσης και την ευκολότερη ευόδωση των ατομικών βλέψεων των επί μέρους φορέων τους. Ωστόσο, ο Hobbes σπεύδει να εξηγήσει ότι στην ουσία οι κανόνες της φρόνησης που προτείνει ως θεμελιώδεις φυσικούς νόμους συμπεριφοράς, δεν έχουν άλλο περιεχόμενο από εκείνο της ευαγγελικής ρήσης «όσα αν θέλητε ίνα ποιώσωιν υμίν οι άνθρωποι, ούτω και υμείς ποιείτε αυτοίς» (Ματθ., ζ', 12). Με αυτούς τους ιδεολογικούς ελιγμούς επιχειρούσε ο Hobbes να συγκαλύψει την αποσύνδεσή του από την παραδοσιακή χριστιανική ηθική.

Για να επιτευχθεί η αυτοσυντήρηση, που υπαγορεύουν οι φυσικοί νόμοι, οι άνθρωποι πρέπει να εγκαταλείψουν τη φυσική ζωή. Η επιθυμία αυτή τους παρακινεί να καταθέσουν την απεριόριστη ελευθερία και την ατομική τους ανεξαρτησία και να προχωρήσουν σε κοινωνική συμβίωση με τη σύναψη μιας αρχικής αμοιβαία δεσμευτικής συμφωνίας. Το μνημειώδες αυτό βήμα που οδηγεί από την κατάσταση της φυσικής ελευθερίας και ισότητας, αλλά και του καθολικού πολέμου, της ανασφάλειας και του φόβου στην κοινωνική ζωή και στη δημιουργία των προϋποθέσεων του πολιτισμού, είναι αποτέλεσμα ενσυνείδητης ατομικής επιλογής και υπολογισμού όπως και στάθμισης των εναλλακτικών λύσεων. Η είσοδος και παραμονή στην κοινωνία είναι αποτέλεσμα του φόβου του θανάτου και της επιθυμίας μιας καλύτερης και ανετώτερης ζωής από εκείνη της φυσικής κατάστασης. Έτσι ο Hobbes συνδέει τις απαρχές της κοινωνίας με τον ρεαλισμό της ενσυνείδητης ατομικής επιλογής και όχι με θρησκευτικούς μύθους ή με ηρωικές πράξεις πολιτειακής δημιουργίας, όπως συνέβαινε στην κλασική παράδοση. Το στοιχείο αυτό είναι μια ακόμη ένδειξη της νεωτερικής προβληματικής της σκέψης του.

### III. Θεωρία της πολιτικής υποχρέωσης

Η μετάβαση από τη φυσική ζωή στην κοινωνία γίνεται με τη σύναψη ενός συμβολαίου μεταξύ των ατόμων που αποφασίζουν να συνυπάρξουν. Το συμβόλαιο ορίζεται από τον Hobbes ως «αμοιβαία μεταβίβαση δικαιωμάτων» μεταξύ των συμβαλλόμενων (κεφάλαιο 14). Η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου δεν είναι πρωτότυπη επινόηση του Hobbes. Η έννοια έχει μακρά προϊστορία στη διαδρομή του πολιτικού στοχασμού από την αρχαιότητα και εξής και συνδέεται με

τη διερεύνηση των καταβολών της κοινωνικής ζωής. Η πληρέστερη διατύπωση στην αρχαία σκέψη βρίσκεται στον «μεγάλο λόγο» του σοφιστή Πρωταγόρα στον ομότιτλο διάλογο του Πλάτωνα. Από τον όψιμο Μεσαίωνα και εξής η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου χρησιμοποιήθηκε σε συνάρτηση με το πρόβλημα της πολιτικής νομιμότητας. Αυτή υπήρξε η πρωταρχική ιδεολογική λειτουργία της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου στην πολιτική φιλοσοφία των νεότερων χρόνων και έτσι ακριβώς χρησιμοποιείται από τον Hobbes. Η πρωτότυπη συμβολή του Hobbes στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου έγκειται στη χρήση της έννοιας του συμβολαίου για την αποσαφήνιση της θεωρίας του νεότερου κράτους και τη σύνδεση του θεωρητικού αυτού σχήματος με το ζήτημα της πολιτικής υποχρέωσης. Χάρη στη διατύπωση και διαπραγμάτευσή του από τον Hobbes, το ζήτημα της πολιτικής υποχρέωσης καθιερώθηκε ως ένας από τους κεντρικούς άξονες προβληματισμού της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας. Μπορεί μάλιστα να θεωρηθεί ότι ο εστιασμός στο ζήτημα της πολιτικής υποχρέωσης, που οφείλεται σε μεγάλο ποσοστό στον δυναμισμό της σκέψης του Hobbes, συνιστά μια από τις ειδοποιούς διαφορές της νεότερης από την αρχαία πολιτική φιλοσοφία, αφού ουσιαστικά η μόνη ολοκληρωμένη διατύπωση του προβλήματος στην αρχαία σκέψη βρίσκεται στον διάλογο *Κρίτων* του Πλάτωνα.

Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κοινωνικού συμβολαίου στον στοχασμό του Hobbes είναι όσα συνδέουν τη σύναψη και λειτουργία του με την ιδεολογία του ριζοσπαστικού ατομικισμού. Πρώτον, η σύναψη του συμβολαίου είναι αποκλειστική εκδήλωση της ατομικής θέλησης του ανεξάρτητου και αδέσμευτου φυσικού ανθρώπου, που καταλήγει στην απόφαση να συμμετάσχει στο συμβόλαιο, μετά από ρεαλιστικό υπολογισμό των συμφερόντων και των επιλογών του. Δεύτερον, η νομιμότητα του συμβολαίου και των κοινωνικών και πολιτικών διευθετήσεων που δημιουργεί, εξαρτάται αποκλειστικά από τη συγκατάθεση της ατομικής θέλησης του καθενός. Τρίτον, οι υποσχέσεις που επιβάλλει η σύναψη του συμβολαίου και οι υποχρεώσεις που αναλαμβάνουν οι συμβαλλόμενοι, υπαγορεύονται αποκλειστικά και μόνο από ατομικούς υπολογισμούς και για εξασφάλιση ατομικών επιδιώξεων. Για τον λόγο αυτό η θεωρία της πολιτικής υποχρέωσης στον Hobbes θέτει σοβαρά ηθικά προβλήματα και θεμελιώνεται σε μια κρίσιμη αντίφαση μεταξύ της ψυχολογικής του θεωρίας και των ηθικών εννοιών που επιχειρεί να χρησιμοποιήσει.

Αφετηρία της έμφασης στην έννοια της υποχρέωσης στον Hobbes είναι ο ηθικός του σχετικισμός και υποκειμενισμός. Επειδή με εξαίρεση την έννοια της ζωής ο Hobbes απογυμνώνει την κοινωνική του θεωρία από αξίες - αυτοσκοπούς, και



περιορίζεται στην επισήμανση σκοπιμοτήτων που εξυπηρετούν την ατομική επιβίωση και ευτυχία, η επιχειρηματολογία του δεν μπορεί να προσφέρει ηθικά νοήματα και ηθική καθοδήγηση στους συμβαλλόμενους για να ρυθμίσουν τη νεοπαγή κοινωνική τους συμπεριφορά. Για τον λόγο αυτό η έννοια του καθήκοντος και της υποχρέωσης που δημιουργεί το συμβόλαιο αποκαθίστανται ως οι μοναδικές πηγές επιταγών στην κοινωνική συμπεριφορά. Ο Hobbes ποτέ δεν επιτάσσει την επιτέλεση μιας πράξης επειδή την θεωρεί αγαθή ή υψηλόφρονα, αλλά απλώς επιτάσσει την εκτέλεσή της, επειδή αυτό υπαγορεύουν οι υποχρεώσεις που απορρέουν από το συμβόλαιο. Η ηθική του διδασκαλία συνίσταται στην πληροφόρηση των συμβαλλομένων σχετικά με τα καθήκοντά τους, αλλά η τελική θεμελίωση της δεοντολογίας αυτής στη λογική των σκοπιμοτήτων που υπαγόρευαν τη σύναψη του συμβολαίου, την αποστερεί από αυθύπαρκτη ηθική υπόσταση.

Η θεωρία της υποχρέωσης θεμελιώνεται στην εγκατάλειψη της φυσικής ελευθερίας που επιτρέπει τα πάντα για την εξασφάλιση της αυτοσυντήρησης. Η φυσική ελευθερία σημαίνει στην ουσία ότι δεν υπάρχουν υποχρεώσεις και δεσμεύσεις. Υποχρεώσεις ανακύπτουν μόνο με την απεμπόληση των φυσικών δικαιωμάτων. Όπου ένα φυσικό δικαίωμα απεμπολείται εθελοντικά τότε δημιουργείται μια αντίστοιχη υποχρέωση. Η αντιστοιχία αυτή λειτουργεί στη βάση της λογικής των σκοπιμοτήτων. Οι άνθρωποι εγκαταλείπουν τα δικαιώματα και την ελευθερία τους λόγω της απεγνωσμένης τους επιθυμίας να αποδράσουν από τη φυσική ζωή. Ποια εγγύηση ωστόσο υπάρχει ότι οι υποσχέσεις που δόθηκαν κατά τη σύναψη του συμβολαίου και οι υποχρεώσεις που αναλήφθηκαν θα τηρηθούν στη νεότευκτη κοινωνία; Η παροχή υποσχέσεων και η ανάληψη υποχρεώσεων είναι ουσιαστικές προϋποθέσεις του κοινωνικού συστήματος, όπως επίσης και του συστήματος ηθικών κανόνων που κάνουν την κοινωνική συνύπαρξη εφικτή. Η διαπλοκή των σχέσεων αυτών προϋποθέτει φορείς ηθικής συμπεριφοράς που θα μπορούν να δώσουν υποσχέσεις και να αναλάβουν υποχρεώσεις. Η λογική αυτή αναγκαιότητα αποκαλύπτει τη θεμελιώδη διάσταση μεταξύ ψυχολογίας και δεοντολογίας στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes. Πώς είναι δυνατόν η ανθρώπινη μηχανή, το έμβιο αυτόματο, να θεωρηθεί φορέας ηθικής συμπεριφοράς; Πώς είναι άλλωστε δυνατό να λειτουργήσει η δεοντολογία των δεσμεύσεων και καθκόντων, που επιτάσσει η κοινωνική ζωή, μέσω της μηχανιστικής εναλλαγής των επιθυμιών που συνιστούν την πηγή των ανθρώπινων πράξεων; Η αντίφαση αυτή επιδέχεται μόνο πολιτική ρύθμιση. Η απάντηση του Hobbes στη διάσταση ψυχολογίας και δεοντολογίας είναι η σύνδεση της υποχρέωσης με την ύπαρξη πολιτικής εξουσίας. Οι υποσχέσεις που δόθηκαν κατά τη σύναψη του συμβο-

λαιού θα τηρηθούν μόνον αν υπάρχει ένας φορέας κυριαρχίας να τις επιβάλει. Η σύναψη του συμβολαίου και η παροχή υποσχέσεων καθιστούν αναγκαία τη δημιουργία κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας, που θα περιφρουρήσει τη λειτουργία και εφαρμογή τους. Η πολιτική υποχρέωση λοιπόν αποκτά συγκεκριμένο περιεχόμενο και υπόσταση μόνο σε συνάρτηση με την ύπαρξη πολιτικής εξουσίας.

Για τον λόγο αυτό η σύναψη του συμβολαίου για τον Hobbes δεν σημαίνει μόνον την εγκατάλειψη της φυσικής ζωής και την καθιέρωση σχέσεων κοινωνικής συνύπαρξης, αλλά και τη δημιουργία κράτους και πολιτικής εξουσίας. Το περιεχόμενο του συμβολαίου είναι ακριβώς αυτό: οι άνθρωποι εγκαταλείπουν τη φυσική του ελευθερία και τα απεριόριστα δικαιώματα που διαθέτουν στην φυσική ζωή, για να εγκαθιδρύσουν μια κοινή εξουσία, ικανή να τους υπερασπίσει από εισβολές εξωτερικών εχθρών και από τα αμοιβαία πλήγηματα που προκαλούν οι διαμάχες τους και να τους εξασφαλίσει την απόλαυση των καρπών των κόπων τους. Η εγκαθίδρυση της κοινής αυτής εξουσίας γίνεται με τη συναίνεση του κάθε μέλους της νέας πολιτικής κοινωνίας. Η ύπαρξη της συμβολίζει την ενότητα της κοινωνίας, η οποία συνιστά την αναγκαία προϋπόθεση της πολιτικής ευταξίας. Ο Hobbes διατυπώνει ως εξής τη θεμελιώδη ρήτρα της συμφωνίας μεταξύ των συμβαλλομένων, η οποία δημιουργεί την πολιτική εξουσία: «Μεταβιβάζω και εγκαταλείπω το δικαίωμά μου να διαφεντεύω τον εαυτό μου σ' αυτόν τον άνθρωπο ή σ' αυτή τη συνέλευση των ανθρώπων, υπό τον όρο ότι και εσύ θα απεμπολήσεις και θα μεταβιβάσεις προς αυτόν το δικαίωμά σου αυτό και θα εξουσιοδοτήσεις όλες τις πράξεις με παρόμοιο τρόπο» (κεφ. 17).

Είναι αξιοσημείωτη η διατύπωση αυτή διότι αποτελεί την προϋπόθεση της αυταρχικής πολιτικής διεύθυνσης, την οποία θεμελιώνει ο Hobbes στο κοινωνικό συμβόλαιο. Η ανταλλαγή υποσχέσεων και η συμφωνία απεμπόλησης των δικαιωμάτων γίνεται μεταξύ των ατόμων που θα αποτελέσουν τα μέλη της πολιτικής κοινωνίας ενώ ο φορέας της εξουσίας που δημιουργούν βρίσκεται πάνω από αυτήν. Έτσι γίνεται απόλυτος κυρίαρχος και φορέας όλων των δικαιωμάτων που του μεταβιβάζει το συμβόλαιο. Στο δέκατο έκτο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* ο Hobbes παρουσιάζει τη θεωρία της μεταβίβασης - εξουσιοδότησης με βάση την οποία θα δημιουργηθεί πολιτική εξουσία στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο, που είναι και το πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους της πραγματείας που έχει ως θέμα την πολιτεία. Η θεωρία της εξουσιοδότησης αποβλέπει στη νομιμοποίηση του συγκεντρωτικού απολυταρχισμού, ανάγοντας τη συγκέντρωση της απόλυτης εξουσίας στην αρχική πράξη αναιετικής μεταβίβασης των δικαιωμάτων των υπηκόων στον κυρίαρχο.

Στην πραγματεία του ο Hobbes αναπτύσσει τους λόγους της υποταγής των υπηκόων στον κυρίαρχο. Οι παραδοσιακές εκλογικεύσεις της υποταγής απορρίπτονται απερίφραστα: θρησκευτικοί λόγοι και δυναστική νομιμότητα, ιστορική παράδοση και οι προσωπικοί δεσμοί της φεουδαλικής πυραμίδας, δεν αντέχουν στην άσκηση της λογικής κριτικής του Hobbes στο παραδοσιακό οικοδόμημα των πολιτικών σχέσεων. Η επιχειρηματολογία του Hobbes υπέρ της υποταγής στο νέο απόλυτο κυρίαρχο είναι αποκλειστικά ωφελιμιστική: είναι προς το συμφέρον του μέλους της πολιτικής κοινωνίας να υπακούει τον κυρίαρχο για να αποφεύγει τη φρίκη του εμφύλιου σπαραγμού. Για τον ίδιο λόγο ο Hobbes επιμένει στην ενότητα της εξουσίας και το συγκεντρωτικό της χαρακτήρα για να αποφεύγονται συγχύσεις δικαιοδοσιών, διάσπαση πολιτικής ισχύος και η δημιουργία διαφορετικών πόλων και συσπειρώσεων δύναμης απ' όπου θα μπορούσαν να προέλθουν ανταγωνισμοί, διαμάχες και συγκρούσεις με τελικό αποτέλεσμα τον εμφύλιο πόλεμο και τη διάλυση του κράτους. Στο σημείο αυτό είναι σαφής η ιστορική αναφορά της σκέψης του Hobbes στα γεγονότα της εποχής του που είχαν ως επίκεντρο τον Αγγλικό εμφύλιο πόλεμο (1640-1649). Οι ίδιοι λόγοι υπαγορεύουν την επεξεργασία της έννοιας της κυριαρχίας, την οποία ο Hobbes δανείζεται από τον Jean Bodin και τη θεμελιώνει επιμένοντας στην ενότητά της ως αναγκαία λογική προϋπόθεση της ύπαρξής της.

Παρά το γεγονός ότι ο Hobbes επιχειρεί να ενισχύσει την ωφελιμιστική λογική της πολιτικής υποταγής με την εισαγωγή της δεοντολογίας των υποσχέσεων και υποχρεώσεων του συμβολαίου, που συνιστούν τον κεντρικό πόλο, αλλά και τη λυδία λίθο της πολιτικής ζωής, η διάσπαση ψυχολογίας και δεοντολογίας στη θεωρία του τον αναγκάζει να θέσει όρια στην πολιτική υποχρέωση. Τα όρια αυτά τίθενται ουσιαστικά από τη θεωρία της ανθρώπινης φύσης και συμπεριφοράς. Οι άνθρωποι δεν μπορούν τίποτε να υποσχεθούν ούτε ν' αναλάβουν υποχρεώσεις χωρίς κάποιο ωφελιμιστικό υπολογισμό. Επιπλέον οι δύο θεμελιώδεις φυσικοί νόμοι υπαγορεύουν την ύπαρξη δύο αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων: της ζωής και της αυτοάμυνας. Κάθε υπόσχεση απεμπόλησης των δικαιωμάτων αυτών είναι άκυρη. Οι πρακτικές πολιτικές συνέπειες αυτής της θέσης φαίνονται στο κεφάλαιο είκοσι ένα του *Λεβιάθαν* όπου ο Hobbes εκδηλώνει την αντίθεσή του κατά του στρατιωτικού και ιηποτικού ήθους με την αναγνώριση ουσιαστικά του δικαιώματος της λιποταξίας. Ο υπήκοος του κράτους που εισέρχεται στην πολιτική κοινωνία για να εξασφαλίσει πρωταρχικά την ατομική του επιβίωση, δεν μπορεί λογικά να θεωρηθεί υποχρεωμένος να πολεμήσει και να θυσιαστεί για τη χώρα του. Η πολιτεία δεν μπορεί να υποχρεώσει το άτομο να πράξει οτιδήποτε θέτει

σε κίνδυνο τη ζωή του. Ο φόβος του θανάτου αποτελεί το έσχατο και απόλυτο επακριβωμένο όριο της πολιτικής υποχρέωσης στη θεωρία του Hobbes. Αυτή είναι αναπόδραστη συνέπεια των εγκόσμιων αξιών του ατομικισμού που αντιπροσωπεύει ο συγγραφέας του *Λεβιάθαν*. Το όριο αυτό συνδέεται άμεσα με τα χαρακτηριστικά του κράτους *Λεβιάθαν*, που διακρίνεται ριζικά από την αντίληψη της πολιτείας τόσο στην κλασική όσο και στη χριστιανική παράδοση.

#### IV. Θεωρία του κράτους

Η απολυταρχική πολιτική διευθέτηση που εγκαθιδρύει το κοινωνικό συμβόλαιο είναι νόμιμη επειδή δημιουργήθηκε με την εθελοντική συναίνεση των μελών της. Η συναίνεση μπορεί να συνιστά λύση στο πρόβλημα της νομιμότητας, δεν αρει όμως το παράδοξο της σκέψης του Hobbes, που συνίσταται στην απόληξη του ριζικού ατομικισμού της αρχικής ελευθερίας και ισότητας στον αυταρχισμό του κράτους *Λεβιάθαν*. Πράγματι στο κράτος αυτό με τη μεταβίβαση των δικαιωμάτων των υπηκόων στον κυρίαρχο, όλες οι ελευθερίες καταργούνται. Στη προσπάθεια να περιφρουρηθεί η ενότητα, συνοχή και επιβίωση των θεσμών του απολυταρχικού κράτους, στον *Λεβιάθαν* καταργείται η ελευθερία της σιγής, η απεικόνιση, απορρίπτονται οι αρχές του συνταγματισμού, ο αλληλοέλεγχος και διάκριση των εξουσιών αποκλείονται, εξοβελίζεται η ελευθερία της έκφρασης και της κριτικής. Το κεφάλαιο είκοσι εννέα, όπου ο Hobbes εκθέτει τους κινδύνους που εγκυμονούν όλες αυτές οι αξιώσεις πολιτικών ελευθεριών για το κράτος *Λεβιάθαν*, ουσιαστικά συνιστά συστηματική ανασκευή της επιχειρηματολογίας υπέρ των φιλελεύθερων πολιτικών θεσμών. Στις σχετικές απόψεις του Hobbes ιδίως στις προειδοποιήσεις του κατά των ανατρεπτικών συνεπειών της ελεύθερης μελέτης της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας, διαγράφονται χαρακτηριστικά και τα όρια της σχέσης του με τον Διαφωτισμό.

Τι κάνουν λοιπόν οι άνθρωποι στην πολιτική κοινωνία, στερημένοι όπως είναι από όλες τις ελευθερίες; Ο Hobbes απαντά στο ερώτημα με τον κοινωνικ επαναπροσδιορισμό της ελευθερίας στο κεφάλαιο είκοσι ένα:

Η ελευθερία των υπηκόων έγκειται σε ό,τι επιτρέπει ο κυρίαρχος με τους διακανονισμούς των πράξεών τους: όπως η ελευθερία των αγοραπωλησιών και των άλλα συναλλαγών, η επιλογή της κατοικίας, της δίαιτας, του βιοποριστικού επαγγέλματος και του κατάλληλου κατά την κρίση τους τρόπου αγωγής των παιδιών τους.

Η ζωή στο κράτος Λεβιάθαν έχει συνεπώς κατ' εξοχήν περιεχόμενο ιδιωτικό. Σκοπός της είναι η απόκτηση, ιδιωτική κατοχή και απόλαυση εγκόσμιων αγαθών. Εκείνο που λείπει είναι η αναγνώριση οποιωνδήποτε δημόσιων αγαθών και συλλογικών επιδιώξεων και απολαύσεων. Η ζωή στον Λεβιάθαν δεν είναι παρά μία ατομική πορεία στον δρόμο της αναζήτησης της προσωπικής ευδαιμονίας. Ο δρόμος αυτός καράσσεται από τους νόμους του κράτους που τον οριοθετούν σαν φράχτες, εμποδίζοντας παρεκκλίσεις. Οι νόμοι-φράχτες καθοδηγούν την κίνηση κατά μήκος του δρόμου χωρίς ωστόσο να διαγράφουν και τους τελικούς στόχους της πορείας. Ο κυρίαρχος με τη νομοθεσία του ενθαρρύνει τους υπηκόους να στρέφονται στην ικανοποίηση των ιδιωτικών τους επιδιώξεων με την εργατικότητα και την απόκτηση αγαθών. Στον Λεβιάθαν η καλλιέργεια της οικονομικής ζωής αποτελεί πρωταρχική μέριμνα. Γι' αυτό-εύστοχα ο C. B. Macpherson χαρακτήρισε τη θεωρία αυτή της πολιτικής ζωής ως «κτητικό ατομικισμό». Αντίθετα η πολιτική ζωή καταπνίγεται με την κινητοποίηση ενός περίπλοκου πλέγματος καταπιεστικών μηχανισμών που περιλαμβάνουν ποινές, χειραγώγηση της εκπαίδευσης και καλλιέργεια του φόβου της τιμωρίας. Χαρακτηριστική είναι η αποστροφή του Hobbes προς τις πολιτικές διαμάχες, τη δημιουργία πολιτικών ομάδων και κομμάτων και την πολιτική συμμετοχή. Οι επικίνδυνες αυτές εκδηλώσεις της πολιτικής ζωής εγκυμονούν πάντα το φοβερό ενδεχόμενο της κλιμάκωσης σε εμφύλιο σπαραγμό. Γι' αυτό ο Hobbes συνιστά την περιστολή και την πλήρη-αποφυγή τους (κεφ. 22). Είναι αξιοπρόσεκτο ότι, ενώ επιτρέπει τη δημιουργία ενώσεων με σκοπό το οικονομικό κέρδος, θεωρεί παθολογικές όσες συσσωματώσεις έχουν ως αντικείμενο πολιτικές διεκδικήσεις. Ως εκ τούτου και η αντιπάθεια που εκφράζει για τις παραταξιακές αντιθέσεις «δημοκρατικών» και «αριστοκρατικών» στην ελληνική αρχαιότητα και ιδίως στην κλασική Αθήνα. Επίσης ο Hobbes συνιστά την περιστολή κατά το δυνατό των ταξικών αντιθέσεων, ιδίως της αντίθεσης πλουσίων και φτωχών, με τη λήψη από τον κυρίαρχο μέτρων αναδιανομής του εισοδήματος με τη φορολογία και τη δημόσια φιλανθρωπία (κεφ. 30). Η πρόταση αυτή, ξένη προς την προγενέστερη πολιτική σκέψη, αποτελεί μια από τις πιο πρωτότυπες συμβολές του Hobbes.

Το κράτος του Hobbes δεν είναι παρά όργανο για την εξυπηρέτηση ατομικών στόχων, ανάμεσα στους οποίους προέχουν οι οικονομικές επιδιώξεις. Αυτό φαίνεται και από την αντίληψη της δικαιοσύνης που εισάγει ο Hobbes. Η θεμελιώδης αυτή έννοια της κλασικής πολιτικής θεωρίας, στο σύστημα του Hobbes σχετικοποιείται και συνδέεται αποκλειστικά με τη λειτουργία των θετικών νόμων του κράτους, των διατάξεων δηλαδή του κυρίαρχου. Η δικαιοσύνη είναι ανύπαρκτη έξω από

την πολιτική κοινωνία, στους κόλπους της οποίας αποκτά νόημα κυρίως σε σχέση προς χρηματικές συναλλαγές (κεφ. 22). Αποστολή του κράτους λοιπόν γίνεται η έκδοση τέτοιων κανονιστικών διατάξεων για την ομαλή ρύθμιση των ιδιωτικών υποθέσεων των υπηκόων του. Η εργαλειακή αυτή αντίληψη του κράτους, η οποία απογυμνώνει την πολιτεία από κάθε ηθική διάσταση και εξοβελίζει την αξία της πολιτικής κοινότητας μεταξύ των στόχων της ανθρώπινης συνύπαρξης, τοποθετεί τον Hobbes, παρά τον αυταρχισμό του κράτους του, στην αφετηρία της πολιτικής παράδοσης του ατομικιστικού φιλελευθερισμού.

## JOHN LOCKE



Ο John Locke (1632-1704) ολοκληρώνει την πολιτική θεωρία του φιλελεύθερου ατομικισμού, της οποίας τα θεμέλια είχαν τεθεί από τον Hobbes. Η συμβατική άποψη, που απαντάται συχνά σε ιστορίες της πολιτικής σκέψης, ότι στόχος της πολιτικής επιχειρηματολογίας του Locke είναι η αναίρεση των θέσεων του Hobbes, δεν ανταποκρίνεται προς τα πράγματα. Ο Locke διαφωνεί φυσικά με τον αυταρχισμό του Hobbes, τον οποίο θεωρεί περιττό, συμμερίζεται όμως σε γενικές γραμμές τις απόψεις του για την ανθρώπινη ψυχολογία, για τους σκοπούς της κοινωνικής συμβίωσης και για τον χαρακτήρα του κράτους. Όπως πολύ εύ-

στοχα έχει παρατηρήσει ο Peter Laslett, η διάσταση απόψεων μεταξύ Hobbes και Locke δεν είναι παρά απλή «εσωκομματική» διαφωνία πάνω σε θέματα τεχνικής και μεθοδεύσεων και όχι σε θέματα αρχής και ουσίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι διαφέρουν σε ζητήματα θεσμικών ρυθμίσεων και όχι αναφορικά προς θεμελιώδεις προϋποθέσεις ή τον καθορισμό των στόχων της πολιτικής ζωής. Απεναντίας ο Hobbes και ο Locke βρίσκονται στην ίδια πλευρά της ιδεολογικής αντιπαράθεσης μεταξύ των οπαδών της παραδοσιακής πατριαρχικής μοναρχίας και των θιασωτών της θεωρίας του νεότερου αστικού κράτους. Για τον λόγο ακριβώς αυτό στις δύο πολιτικές του πραγματείες ο Locke στρέφεται ρητά κατά των απόψεων όχι του Hobbes, αλλά του υποστηρικτή της πατριαρχικής μοναρχίας Sir Robert Filmer. Ο τελευταίος αυτός και οι οπαδοί του υποστήριζαν την απεριόριστη μοναρχία με επιχειρήματα θρησκευτικά και θεολογικά, θεμελιώνοντας τα δικαιώματα της δυναστικής νομιμότητας στην κυριαρχία του πρωτόπλαστου Αδάμ επί του κόσμου, και χρησιμοποιώντας την αναλογία της πατρικής επιβολής πάνω στα παιδιά, για να αιτιολογήσουν την άσκηση απόλυτης εξουσίας από τον μονάρχη επί των υπηκόων του.

### I. Οι γνωσιολογικές προϋποθέσεις του φιλελευθερισμού

Η πνευματική συγγένεια μεταξύ Hobbes και Locke είναι προφανής στο χώρο της γνωσιολογίας. Το μεγάλο φιλοσοφικό σύγγραμμα του Locke *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση* (An Essay concerning Human Understanding) συστηματοποιεί φιλοσοφικά και επεκτείνει την εμπειρική γνωσιολογία του Hobbes. Το έργο αυτό εξασφάλισε επάξια στον Locke τον τίτλο του πατέρα του Διαφωτισμού. Με αυτό καθοδηγεί τον ανθρώπινο στοχασμό στην επίπονη πορεία της χειραφέτησης από την αυθεντία και παροτρύνει τους ανθρώπους να τολμήσουν ν' αναζητήσουν και να μάθουν την αλήθεια με την ατομική άσκηση του λόγου. Στο *Δοκίμιο* ο Locke υποδεικνύει τα όρια των γνωστικών δυνάμεων του ανθρώπου αλλά συγχρόνως διδάσκει ό,τι μπορεί με ασφάλεια να κατακτηθεί με τη γνώση. Με τον καθορισμό του χώρου υπεύθυνης άσκησης του ανθρώπινου λόγου, συμβάλλει ουσιαστικά στην αυτονομία του. Η τελευταία εξασφαλίζεται με την επιμονή του Locke στη θέση ότι τίποτε δεν μπορεί να θεωρηθεί αληθές αν δεν το αποδέχεται ως τέτοιο η εμπειρία και ο λόγος του συγκεκριμένου παρατηρητή.

Είναι προφανές ότι οι γνωσιολογικές αυτές απόψεις έχουν σαφείς πολιτικές προεκτάσεις. Η προτεραιότητα της ατομικής κρίσης στον καθορισμό της αλήθειας, στην οποία επιμένει ο Locke, κατοχυρώνει πνευματικά τη χειραφέτηση και αυτονομία του ατόμου. Η συγκεκριμένη φιλοσοφική θεμελίωση προσθέτει στον ατομικισμό του Locke μια πνευματική διάσταση, που οπωσδήποτε λείπει από τα ανθρώπινα αυτόματα του Hobbes. Θεωρημένος με το πρίσμα του *Δοκιμίου για την ανθρώπινη νόηση*, ο φιλελευθερισμός του Locke δεν εμφανίζεται απλά και μόνο ως η πολιτική θεωρία του κτητικού ατομικισμού αλλά προικοδοτείται με τη δυνατότητα της κριτικής και πλουτίζεται με τις αναζητήσεις και απολαύσεις της πνευματικής ζωής.

Ο καλύτερος τρόπος για να κατανοηθεί και να εκτιμηθεί η πολιτική σημασία της γνωσιολογικής και ψυχολογικής θεωρίας του Locke είναι η ιστορική διερεύνηση της ιδεολογικής λειτουργίας του *Δοκιμίου* με τις αλληπάλληλες εκδόσεις του στην Αγγλία και στην αγγλόφωνη Αμερική, αλλά ιδίως με τις μεταφράσεις του στις ευρωπαϊκές γλώσσες. Από την πρώτη γαλλική μετάφραση του 1700 και εξής το *Δοκίμιο* αποτέλεσε το ευαγγέλιο και το οπλοστάσιο όσων αγωνίζονταν για την ελευθερία της σκέψης και τη χειραφέτηση του ανθρώπινου στοχασμού από τις λογής αυθεντίες στην ευρωπαϊκή ήπειρο.

Την πολιτική ανάλυση ωστόσο ενδιαφέρει πρωταρχικά η *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως* (*Second Treatise of Government*) του Locke, που φέρει τον επεξηγηματικό τίτλο «*Δοκίμιο περί της αληθούς αρχής, εκτάσεως και του σκοπού της πολιτικής εξουσίας*» και πρωτοδημοσιεύθηκε ανώνυμα το 1690.

## II. Φυσική ζωή και κοινωνικό συμβόλαιο

Αν και οι φιλοσοφικές αφητηρίες του Locke είναι παρόμοιες με εκείνες του Hobbes, ωστόσο ο πρώτος δεν ακολουθεί τον δεύτερο στον ακραίο αντιαριστοτελισμό που τον οδηγεί στη φοβερή εικόνα της μοναχικής και άγριας ανθρώπινης υπόστασης στη φυσική ζωή. Από την περιγραφή της φυσικής ζωής στο έργο του Locke προκύπτει η ίδια διαπίστωση των κινήτρων της ανθρώπινης συμπεριφοράς: οι άνθρωποι στην αρχική φυσική τους κατάσταση διακρίνονται από απόλυτη ελευθερία και ισότητα και ενεργούν με αποκλειστικό κριτήριο την εξασφάλιση της αυτοσυντήρησης και της αυτοάμυνάς τους. Ωστόσο ο Locke προσθέτει ότι εξίσου σημαντική επιταγή του φυσικού δικαίου για τη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι ο σεβασμός των θεμελιωδών φυσικών δικαιωμάτων των άλλων, δηλαδή της «ζωής, υγείας, ελευθερίας και υπάρχοντων» [life, health, liberty or possessions] (παράγραφος 6). Έτσι σύμφωνα με τον Locke η θεμελιώδης επιταγή του φυσικού δικαίου είναι «η ειρήνη και η συντήρηση όλης της ανθρωπότητας» (παράγραφος 7). Για τον λόγο αυτό η φυσική ζωή είναι μεν κατάσταση απόλυτης ελευθερίας, αλλά δεν αποτελεί κατάσταση ασυδοσίας. Στο σημείο αυτό η διαφοροποίηση του Locke είναι σαφής από την τοποθέτηση του Hobbes ότι στη φυσική ζωή οι άνθρωποι κατέχουν «δικαίωμα στα πάντα» για να ικανοποιήσουν τα ζωτικά τους πάθη. Η αντίληψη του Locke για τη φυσική ζωή υπονοεί συνεπώς κάποια στοιχειώδη έστω κοινωνικότητα, την οποία αποκλείει ο ακραίος αντιαριστοτελισμός του Hobbes. Προέκταση της άποψης του Locke είναι η διαπίστωση κοινωνικών σχέσεων, ιδίως σχέσεων ανταλλαγής, στη φυσική ζωή, πολύ πριν από τη σύναψη του συμβολαίου. Δεν υπάρχει δηλαδή στη φυσική ζωή, όπως την αντιλαμβάνεται ο Locke, η απόλυτη μοναχικότητα και επιθετικότητα που την καθιστά εξ' υπαρχής ταυτόσημη με την κατάσταση του καθολικού πολέμου, όπως την παρουσιάζει ο Hobbes. Απεναντίας στη σκέψη του Locke η κατάσταση του πολέμου είναι μια πολύ μεταγενέστερη φάση της φυσικής ζωής, που ανακύπτει συν τω χρόνω, όσο οι αρχικά απλές σχέσεις ανταλλαγής διευρύνονται και γίνονται πολυπλοκότερες. Διαπιστώνουμε δηλαδή ότι ο Locke δεν βλέπει τη φυσική ζωή ανιστορικά, αλλά απεναντίας τη συνδέει με μια διαδικασία κοινωνικής αλλαγής της οποίας η βασική δυναμική είναι εκείνη της ανάπτυξης των

οικονομικών σχέσεων. Απόρροια αυτής της προϊούσας κοινωνικής συνθετότητας είναι η δημιουργία ανταγωνισμών, ανασφάλειας και συγκρούσεων που παίρνουν εν τέλει τη μορφή της κατάστασης του πολέμου (παράγρ. 16-21).

Η μετεξέλιξη των αρχικά απλών και ειρηνικών σχέσεων ανταλλαγής σε κατάσταση ανταγωνισμού και σύγκρουσης προκαλεί διάφορες δυσχέρειες στη συνέχιση των οικονομικών δραστηριοτήτων που αποτελούν κατά τον Locke την πρωταρχική φροντίδα των ανθρώπων - επειδή είναι ο συντελεστής της επιβίωσής τους. Οι δυσχέρειες αυτές ανακύπτουν από την έλλειψη κοινά αποδεκτών κανόνων ρύθμισης των διαφορών, την απουσία αναγνωρισμένης διαιτησίας στην επίλυση των διαφωνιών και την ανυπαρξία κάποιου φορέα νόμιμης, δηλαδή γενικά αποδεκτής, ισχύος, που θα εξασφάλιζε την υπακοή στους κανόνες συμπεριφοράς και την εφαρμογή των αποφάσεων της διαιτησίας. Η συναίσθηση αυτών των αναγκών και ιδίως, τονίζει ο Locke, η ζωηρή επιθυμία των ανθρώπων να δημιουργήσουν το πλαίσιο εκείνο της ομαλότητας για την απρόσκοπτη συνέχιση των οικονομικών τους δραστηριοτήτων και την απόλαυση των αγαθών που αυτές τους εξασφαλίζουν, τους οδηγεί στη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου.

Η σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου περιλαμβάνει κατά πρώτον και κύριο λόγο την εγκατάλειψη της απεριόριστης φυσικής ελευθερίας των ανθρώπων και ιδίως του δικαιώματος της αυτεπάγγελτης επιβολής ποινών σε όποιον παραβιάζει τα συμφέροντά τους. Το δικαίωμα αυτό μεταβιβάζουν οι συμβαλλόμενοι στο συλλογικό σώμα της πολιτικής κοινότητας που δημιουργείται με το συμβόλαιο. Με τον τρόπο αυτό καλύπτεται η απουσία διαιτησίας στις ιδιωτικές διαφορές. Το συμβόλαιο λοιπόν δεν δημιουργεί τις κοινωνικές σχέσεις, που ήδη προϋπάρχουν και είναι αρκετά αναστυγμένες, αλλά ορισμένους πολιτειακούς θεσμούς και μάλιστα εκείνους που αφορούν στη διαιτησία των διαφορών, στην επιβολή ποινών και στη θέσπιση νόμων που αποβλέπουν στην ειρηνική ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων. Σκοπός των διευθετήσεων αυτών είναι η εξασφάλιση και διατήρηση της ιδιοκτησίας των ανθρώπων στην ευρεία έννοια που της αποδίδει ο Locke, δηλαδή της ζωής, της ελευθερίας και των περιουσιακών στοιχείων. Το ευρύτερο αυτό περιεχόμενο της έννοιας της ιδιοκτησίας αξίζει να υπογραμμιστεί με έμφαση, γιατί από την κατανόηση του ακριβούς νοήματος του όρου απορρέει και η πληρέστερη κατανόηση των προθέσεων της πολιτικής φιλοσοφίας του Locke. Ιδιοκτησία για τον Locke σημαίνει πρωταρχικά τη ζωή και την ελευθερία, τα στοιχεία δηλαδή εκείνα που συνθέτουν στην ακεραιότητά της την προσωπικότητα του ατόμου. Τα υλικά υπάρχοντα, που εμείς σήμερα εννοούμε με τη

λέξη ιδιοκτησία, υπεισέρχονται στην ευρύτερη έννοια του όρου ως ενισχυτικό στοιχείο της αυτόνομης υπόστασης της προσωπικότητας, ιδίως ως υπόβαθρο της κατοχύρωσης της ατομικής ελευθερίας και όχι ως αυτοσκοπός, όπως ισχυρίζονται όσοι ερμηνεύουν την σκέψη του αποκλειστικά ως εκδήλωση του «κτητικού ατομικισμού».

Ο Locke είναι κατηγορηματικός ότι ο αποκλειστικός σκοπός της σύναψης του συμβολαίου είναι η κατοχύρωση της ιδιοκτησίας στην ευρύτερή της έννοια (παράγρ. 87-88). Η πολιτική κοινωνία, δηλαδή το κράτος, που συγκροτείται γι' αυτό τον λόγο, δεν είναι συνεπώς παρά όργανο για την περιφρούρηση της ιδιοκτησίας και πλαίσιο για την αποτελεσματικότερη ευδωσση των ιδιωτικών επιδιώξεων εκείνων που το δημιουργούν. Η εργαλειακή αντίληψη του κράτους που τόσο παραστατικά εγκαινιάζει ο Hobbes με τη μεταφορά της μηχανής, παραμένει αναλλοίωτη στον Locke. Οι διαφορές των απόψεών τους σχετικά με την οργάνωση της πολιτείας πηγάζουν από διαφορές έμφασης σε σχέση με τους σκοπούς της. Ο Hobbes καθορίζει ως πρωταρχικό σκοπό τη διαφύλαξη της ζωής και δεδομένης της φυσικής αγριότητας της ανθρώπινης φύσης που τη θέτει διαρκώς σε κίνδυνο, αναγκάζεται να καταλήξει σε μια πολιτειακή πρόταση αυταρχικού απολυταρχισμού. Ο Locke αντίθετα αρχίζοντας με μια αντίληψη της ανθρώπινης φύσης λιγότερο ακραία από εκείνη του Hobbes και θέτοντας ως πρωταρχικό σκοπό του κράτους την περιφρούρηση της ιδιοκτησίας, αρκείται σε μια πολιτειακή πρόταση περιορισμένης διακυβερνήσεως και ελαχιστοποιημένων πολιτικών θεσμών. Η κεντρική της θέση στην πολιτική λογική του Locke επιβάλλει να εξετάσουμε πιο λεπτομερειακά τη θεωρία της ιδιοκτησίας και τις πολιτικές της προεκτάσεις.

### III. Θεωρία της ιδιοκτησίας

Η *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως* του Locke αποτελεί ένα από τα σπουδαιότερα πολιτικά φυλλάδια στην ιστορία χάρη σε δύο στοιχεία του περιεχομένου της. Το πρώτο είναι η θεωρία της ιδιοκτησίας, που αποτελεί το θεμέλιο της κλασικής παράδοσης της πολιτικής οικονομίας. Το δεύτερο είναι απόρροια του πρώτου στη θεώρηση των πολιτικών πραγμάτων από τον Locke και συνιστά τη θεωρία της επανάστασης, που λειτούργησε ως το λογικό αρχέτυπο της επιχειρηματολογίας του επαναστατικού φιλελευθερισμού στη διεκδίκηση της πολιτικής νομιμότητας.

Πρόθεση του Locke στην ανάλυση του φαινομένου της ιδιοκτησίας είναι να καθιερώσει την ιδιοποίηση αγαθών ως απαραβίαστο δικαίωμα (παράγρ. 26). Η ανάλυση ανοίγει με την αντίληψη της γης ως κοινής παρακαταθήκης της ανθρωπότητας

στη φυσική ζωή. Σ' αυτό το πλαίσιο ο Locke επιδιώκει να εντάξει την έννοια του δικαιώματος της ιδιοκτησίας με τρόπο πειστικότερο, δηλαδή ισχυρότερο, από εκείνον του Hobbes. Ενώ για τον Hobbes τα όρια μεταξύ αρπαγής και νόμιμης κατοχής είναι δυσδιάκριτα, ο Locke επιχειρεί να προικοδοτήσει το δικαίωμα της ιδιοκτησίας με ηθική θεμελίωση, συνδέοντάς το με τη δημιουργία του ανθρώπου από τον Θεό και με την αρχέγονη ισότητα των ανθρώπων που απορρέει από την κοινή τους προέλευση (παράγρ. 6).

Αφετηρία της θεωρίας της ιδιοκτησίας είναι ο ισχυρισμός ότι κάθε άνθρωπος είναι ιδιοκτήτης του εαυτού του και του μόχθου του (παράγρ. 27). Ενωρίτερα στο κείμενο βέβαια ο Locke είχε ισχυριστεί ότι ο άνθρωπος είναι ιδιοκτησία του Θεού, αλλά ο ισχυρισμός αυτός προβάλλεται ιδίως για να θεμελιωθεί η επιχειρηματολογία του κατά της αυτοκτονίας. Με τις αναφορές του σε θρησκευτικές αξίες και τις επικλήσεις των δεδομένων της βιβλικής γνώσης, ο Locke επιδιώκει να στηρίξει αποτελεσματικότερα τα επιχειρήματά του. Βασικό αξίωμα της επιχειρηματολογίας του είναι ακριβώς η διακήρυξη «Ανήκω στον εαυτό μου». Η αντίληψη αυτή της κατοχής του εαυτού υποδηλώνει τη διάκριση κατόχου και κατεχομένου στην οποία βασίζεται και η διάκριση μεταξύ ελευθερίας και δουλείας. Παρά τον ατομικισμό που διέπει τη σκέψη του ωστόσο, στο κρίσιμο αυτό ζήτημα η στάση του Locke δεν είναι καθόλου ξεκάθαρη.

Η διάκριση κατόχου και κατεχομένου στην ανθρώπινη προσωπικότητα αποτελεί ουσιαστικά την επιτομή της αστικής σκέψης επειδή μεταβάλλει τον εαυτό σε περιουσιακό αντικείμενο. Η έννοια της κατοχής του εαυτού όμως γίνεται συγχρόνως το θεμέλιο της ατομικής ηθικής. Η κατοχή του εαυτού δεν είναι μόνο η πηγή του κτητικού πνεύματος στην αστική κοινωνία, αλλά είναι επίσης το θεμέλιο της ατομικής ευθύνης για τις πράξεις μας. «Κατέχω τον εαυτό μου» δεν σημαίνει μόνο τον κάτοχο αλλά και τον φορέα της ηθικής ευθύνης. Αυτή η προέκταση της κατοχής του εαυτού προσθέτει τη διάσταση της ηθικής ευθύνης στη μηχανιστική ψυχολογία του Hobbes, που αναπτύσσει με συστηματικότερο τρόπο ο Locke στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*.

Προεκτείνοντας την αρχική του θέση ότι ο άνθρωπος είναι ιδιοκτήτης του εαυτού του και του μόχθου του, ο Locke προχωρεί στον ισχυρισμό ότι η πρόσμιξη του ανθρώπινου μόχθου με οτιδήποτε, δημιουργεί δικαίωμα ιδιοποίησης. Η επίθεση της ανθρώπινης εργασίας πάνω στη φύση, η καλλιέργεια της γης, η εφαρμογή της ανθρώπινης δεξιοτήτας στην άψυχη ύλη, ακόμη και ο κόπος που καταβάλλεται για τη συλλογή των καρπών, προσθέτουν αξία στα φυσικά αυτά στοιχεία. Η αξία

αυτή ανήκει σ' εκείνον που άσκησε το μόχθο του για την παραγωγή της. Ο Locke μας διαβεβαιώνει ότι «από τα προϊόντα της γης που είναι χρήσιμα στη ζωή του ανθρώπου, τα εννέα δέκατα είναι αποτελέσματα της εργασίας» (παράγρ. 40). Η αρχική ανεξάρτητη αξία της φύσης και της ύλης ουσιαστικά αναιρείται με τη ριζική μεταμόρφωσή της που προέρχεται από την ανάμιξή της με την ανθρώπινη εργασία (παράγρ. 41). Έτσι ο εργάτης αποκτά το δικαίωμα να ιδιοποιηθεί και την αρχική ακατέργαστη φυσική ύλη. Αυτή είναι η πρώτη διατύπωση της εργασιακής θεωρίας της αξίας που αποτέλεσε αργότερα θεμελιώδη έννοια της πολιτικής οικονομίας και χρησιμοποιήθηκε από τον Marx στην ανάλυση της κοινωνικής εκμετάλλευσης. Αν και ο Marx χρησιμοποιεί πιστά την εργασιακή θεωρία της αξίας, όπως πρώτος τη διατυπώνει ο Locke, εντούτοις τη χρησιμοποιεί για να προωθήσει μια προβληματική κοινωνικής επανάστασης, η οποία είναι ξένη προς τις προθέσεις του Locke. Μια από τις κυριότερες άμεσες επιδιώξεις της εργασιακής θεωρίας της αξίας στη σκέψη του Locke, ήταν η καταπολέμηση των κοινοτικών δικαιωμάτων στις κοινές γαίες και η προώθηση του συστήματος των περιφράξεων, που ενίσχυε την εμπορευματοποίηση της γεωργίας στην αγγλική κοινωνία της εποχής του.

Η εργασία λοιπόν αποτελεί το μέσο της ιδιοποίησης αγαθών και της απόκτησης περιουσιακών στοιχείων από τη φύση. Αυτός είναι κατά τον Locke ο σωστός τρόπος οικειοποίησης των αγαθών και σφραγίζεται από τη νομιμότητα των επιταγών του φυσικού δικαίου. Ωστόσο υπάρχουν όρια στην πράξη της οικειοποίησης (παράγρ. 27). Τα όρια αυτά τα θέτουν οι ανάγκες επιβίωσης των άλλων, για τους οποίους πρέπει να αφηθεί επάρκεια φυσικών αγαθών να οικειοποιηθούν με τη δική τους εργασία. Ο περιορισμός αυτός ισχύει ρητά και για την καλλιέργεια της γης. Ο άνθρωπος μπορεί να ιδιοποιηθεί όση γη μπορεί να καλλιεργήσει – μπορεί να οικειοποιηθεί συνεπώς ό,τι μπορεί να χρησιμοποιήσει (παράγρ. 31). Δεν είναι όμως επιτρεπτό να αχρηστεύονται αγαθά επί πλέον των αναγκών του καθενός, αγαθά που θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν από άλλους. Τα όρια αυτά γίνονται σεβαστά στη φυσική ζωή επειδή οι άνθρωποι, έχοντας περιορισμένες επιθυμίες, δεν έχουν λόγο να τα παραβιάσουν. Οι ανθρώπινες επιθυμίες παραμένουν περιορισμένες ενόσω διαρκεί η πρώτη και λιγότερο σύνθετη φάση της ιστορίας της φυσικής ζωής. Η θέση αυτή διακρίνει τον Locke από τον Hobbes, που θεωρούσε εξ υπαρχής τις επιθυμίες του φυσικού ανθρώπου απεριόριστες.

Ο αυθόρμητος σεβασμός των ορίων που θέτει το φυσικό δίκαιο ανατρέπεται με την επινόηση του χρήματος. Η εφεύρεση αυτή αποτελεί το μοιραίο μεταίχμιο

μεταξύ των δύο κύριων φάσεων της φυσικής ζωής. Συνιστά την καμπή που οδηγεί στην κατάσταση του ανταγωνισμού και του καθολικού πολέμου, διότι καλλιεργεί την επιθυμία και δίνει τη δυνατότητα της οικειοποίησης αγαθών πέρα από τις ανθρώπινες ανάγκες. Με την επινόηση του χρήματος δημιουργείται ο μηχανισμός που επιτρέπει την ανατροπή της αρχικής ισότητας και της συσσώρευση περιουσίας πέρα από τις επιταγές της ανθρώπινης επιβίωσης. Ο Locke τονίζει ότι η συσσώρευση αγαθών πέρα από εκείνα που απαιτούνται για την αυτοκατανάλωση συνιστά παραβίαση του φυσικού δικαίου γιατί τα εκθέτει στον κίνδυνο της φυσικής φθοράς και τα στερεί από άλλους καταναλωτές, που μπορεί να τα χρειάζονται για την επιβίωσή τους. Θέτει έτσι ένα σαφή φραγμό στην κεφαλαιοκρατική συσσώρευση και στην κοινωνική ανισότητα, φραγμό ο οποίος δεν είναι άσχετος με τις αυστηρές Καλβινιστικές αξίες που συνιστούσαν το ευρύτερο περίγραμμα της σκέψης του. Με την εισαγωγή του χρήματος ως μηχανισμού ανταλλαγής όμως, ο φραγμός αυτός αναιρείται και το χρήμα γίνεται το όργανο για τη συσσώρευση και την ανισότητα. Η συσσώρευση του πολύτιμου μετάλλου δεν κινδυνεύει να υποστεί φυσική φθορά και συνεπώς, για την πορωμένη συνείδηση των ανθρώπων που ζουν με τις ηθικές συνέπειες του προπατορικού αμαρτήματος, δεν συνιστά παραβίαση του φυσικού δικαίου. Έτσι αρχίζει να λειτουργεί η αδήριτη δύναμη της ανισότητας στις ανθρώπινες σχέσεις. Ο Locke σπεύδει βέβαια να μας διαβεβαιώσει ότι η καθιέρωση του χρήματος έγινε με κοινή και σιωπηρή συναίνεση των ανθρώπων για να διευκολυνθούν οι συναλλαγές. Αυτή η αλλαγή της αρχικής τάξης των πραγμάτων δεν απορρέει από το φυσικό δίκαιο αλλά οφείλεται στη σιωπηρή συγκατάθεση των ανθρώπων πολύ πριν από τη σύναψη του συμβολαίου. Η σιωπηρή συμφωνία για την εισαγωγή του χρήματος αποτελεί το μεγάλο σηματοδότη που διακρίνει τις δύο ιστορικές φάσεις στην εξέλιξη της φυσικής ζωής. Η εισαγωγή του χρήματος έχει κρίσιμες επιπτώσεις πέρα από τον χώρο της οικονομικής συναλλαγής. Επηρεάζει άμεσα τις κοινωνικές σχέσεις με τη δημιουργία τεχνητών επιθυμιών και την καλλιέργεια της διάθεσης για απεριόριστη οικειοποίηση αγαθών. Αυτού του φαινομένου θα προσφέρει μελλοντικά ο Rousseau μια πραγματικά μεγαλοφυή ανάλυση. Η δεύτερη φάση της φυσικής ζωής προσεγγίζει προοδευτικότερα το πρότυπο του καθολικού πολέμου του Hobbes και οδηγείται στην αναγκαιότητα εισαγωγής του κράτους. Όπως είδαμε, οι πολιτικοί θεσμοί δημιουργούνται για να προστατευτεί η ιδιοκτησία. Αυτή η θεμελίωση του κράτους δημιουργεί στον Locke προβλήματα σχετικά με το ζήτημα της φορολογίας ανάλογα προς εκείνα που η υποχρέωση της άμυνας της πολιτείας δημιουργεί για τον Hobbes.



#### IV. Περιορισμένη διακυβέρνηση και επανάσταση

Η θεσμική διευθέτηση που εγκαθιδρύει το συμβόλαιο βασίζεται ουσιαστικά σε δύο αρχές: (α) στη μεταβίβαση του δικαιώματος της επιβολής ποινών στην πολιτική εξουσία, και (β) στο διαχωρισμό και αμοιβαίο έλεγχο των εξουσιών. Η θεσμοθέτηση της βίας ως οργάνου της δημόσιας εξουσίας και η έννομη χρήση της, αποβλέπει στην ανσίρεση των δυσχερειών της κατάστασης του πολέμου που εμποδίζουν την απρόσκοπτη προώθηση των υποθέσεων των συμβαλλομένων. Αυτή είναι, όπως είδαμε, η βασική λογική της σύναψης του συμβολαίου. Ο διαχωρισμός των εξουσιών στοχεύει στην πρόληψη δημιουργίας παρόμοιων δυσκολιών στις σχέσεις πολιτών και εξουσίας στην πολιτική κοινωνία. Ο διαχωρισμός των εξουσιών προβλέπει την αυστηρή διάκριση των αρμοδιοτήτων, όπως και τη διάκριση των φορέων άσκησης της νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας. Ο Locke προσθέτει ως τρίτη εξουσία τη λεγόμενη «ομοσπονδιακή» εξουσία, την αρμοδιότητα δηλαδή ρύθμισης των εξωτερικών σχέσεων της πολιτείας και άσκησης της εξωτερικής πολιτικής. Η αναλυτική διάκριση της εξουσίας αυτής αποβλέπει στην αποδυνάμωση της ισχύος του ηγεμόνα ως φορέα της εκτελεστικής εξουσίας, που κυρίως φοβάται ο Locke, δεν επηρεάζει όμως τη ρύθμιση των εσωτερικών σχέσεων των εξουσιών. Η θεωρητική σημασία της ύπαρξης της ομοσπονδιακής εξουσίας έγκειται στην αναγνώριση από τον Locke της σημασίας του εξωτερικού παράγοντα και των διεθνών σχέσεων στη ζωή της πολιτείας, στοιχείο στο οποίο η νεότερη πολιτική θεωρία, με εξαίρεση τον Machiavelli, έτεινε να αποδίδει δευτερεύουσα σημασία.

Η πράξη του συμβολαίου μεταβιβάζει ουσιαστικά το δικαίωμα της απόλυτης ελευθερίας και της αυτεπάγγελτης επιβολής ποινών από το άτομο στο συλλογικό σώμα των αντιπροσώπων των πολιτών, που συνιστά τη νομοθετική εξουσία. Η εγκαθίδρυση νομοθετικής εξουσίας είναι «ο πρώτος και θεμελιώδης θετικός νόμος όλων των πολιτειών» (παράγρ. 14). Η νομοθετική είναι η ανώτατη εξουσία της πολιτείας και θεσμοθετεί νόμους με την αρχή της πλειοψηφίας, τους οποίους θέτει σε εφαρμογή η εκτελεστική εξουσία και εφαρμόζουν οι δικαστές στον διακανονισμό των διαφορών των πολιτών. Οι νόμοι αυτοί συνιστούν τα όρια άσκησης της εκτελεστικής εξουσίας. Χωρίς την ύπαρξη αντιπροσωπευτικής νομοθετικής εξουσίας, που να λειτουργεί με βάση την αρχή της πλειοψηφίας, δεν μπορεί να υπάρξει πολιτική κοινωνία κατά τον Locke. Με την τοποθέτηση αυτή καταγγέλλει τον απολυταρχισμό κάθε λογής. Η αντίθεσή του προς την απόλυτη μοναρχία είναι σαφής και απερίφραστη. Καθεστώτα ανεξέλεγκτης απόλυτης μο-

ναρχίας, τονίζει ο Locke, όπου δεν λειτουργεί ο διαχωρισμός νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας, δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελούν πολιτικές κοινωνίες διότι σ' αυτές ο απόλυτος μονάρχης, αφού δεν δεσμεύεται από κανένα συμβόλαιο, εξακολουθεί να παραμένει στην προπολιτική φυσική κατάσταση σε σχέση προς όσους βρίσκονται υπό την εξουσία του (παράγρ. 91).

Οι αντίστοιχες θεσμικές προτάσεις των Hobbes και Locke, παρά τη φαινομενικά τουλάχιστον διαμετρική τους αντίθεση, διαθέτουν ένα κοινό ιδεολογικό παρονομαστή. Η αντίθεση απολυταρχίας και περιορισμένης διακυβερνήσεως, αυταρχισμού και ανοχής, ουσιαστικά κρύβει την ίδια φροντίδα: να συγκροτηθεί έτσι το πλαίσιο των πολιτειακών θεσμών ώστε ν' αφήνει απερίσπαστο το άτομο στη θεραπεία των προσωπικών του επιδιώξεων, οικονομικών κυρίως στον Λεβιάθαν, οικονομικών και πνευματικών συνάμα κατά τον Locke, όπως μας αποκαλύπτει στην *Επιστολή περί ανοχής* (1689). Αυτές είναι οι θεμελιώδεις αξίες του φιλελεύθερου ατομικισμού, στην εξυπηρέτηση των οποίων απλή εργαλειακή αποστολή επιτελεί το κράτος. Τόσο ο αυταρχισμός όσο και η ανοχή της ατομικής αυτονομίας και ιδιαιτερότητας αποβλέπουν στην ουσία να ακυρώσουν την πολιτική και την συλλογική πράξη, για ν' αφεθεί απερίσπαστο το άτομο να δράσει για τον εαυτό του.

Η αντίθεση του Locke στην απολυταρχία δεν περιορίζεται στην καταγγελία της ανεξέλεγκτης μοναρχίας. Επεκτείνεται και στη διαγραφή των ορίων της άσκησης της νομοθετικής εξουσίας. Τα όρια αυτά τίθενται πρώτα από το φυσικό δίκαιο το οποίο η νομοθετική εξουσία δεν μπορεί να υπερβεί, παίρνοντας αυθαίρετες αποφάσεις που θέτουν σε κίνδυνο τη ζωή και την περιουσία του λαού (παράγρ. 135). Δεύτερον, η νομοθετική εξουσία μπορεί να ασκείται μόνο με δημοσιευμένους, σταθερούς και γενικής εφαρμοσιμότητας νόμους (παράγρ. 136). Τρίτον, η νομοθετική εξουσία δεν μπορεί να επιβάλει φορολογία χωρίς τη συγκατάθεση του λαού ή των αντιπροσώπων του (παράγρ. 138-142).

Το πρόβλημα της φορολογίας απασχολεί ζωηρά τον Locke σε σχέση με τις αρμοδιότητες της πολιτικής εξουσίας που δημιουργεί το συμβόλαιο. Σχετικά τονίζει ότι

η υπέρτατη εξουσία δεν μπορεί να αφαιρέσει από οιονδήποτε μέρος της ιδιοκτησίας του χωρίς τη συγκατάθεσή του. Εφόσον η διαφύλαξη της ιδιοκτησίας είναι ο σκοπός της κυβέρνησης και ο λόγος της εισόδου των ανθρώπων στην κοινωνία, κατ' ανάγκην προϋποθέτει και απαιτεί ότι οι άνθρωποι θα έχουν ιδιοκτησία, στέρξη της οποίας συνεπάγεται την απώλεια του σκοπού για χάρη του οποίου εισήλθαν στην κοινωνία - παραλογισμός τόσο μεγάλος, ώστε κανείς δεν μπορεί να τον δεχτεί (παράγρ. 138).

Εφόσον λοιπόν το κράτος υπάρχει για να προστατεύει την ιδιοκτησία, αφαίρεση ιδιοκτησίας, δηλαδή φορολογία, δεν μπορεί να υπάρξει παρά με τη συγκατάθεση του φορολογούμενου. Η λογική της άποψης του Locke μπορεί να παραλληλιστεί με την άποψη του Hobbes σχετικά με τη στρατολογία και την άμυνα του κράτους: το κράτος που υπάρχει για να προστατεύει τη ζωή των πολιτών δεν μπορεί να απαιτήσει να στρατευθούν χωρίς τη θέλησή τους.

Η ατομικιστική υπερβολή, την οποία αρχικά φαίνεται να υιοθετεί ο Locke στο ζήτημα της εθελοντικής ουσιαστικά φορολογίας, τροποποιείται αργότερα με τη μορφή της επεξήγησης της αρχικής θέσης, όταν εισάγεται η έννοια της φορολογίας με τη συναίνεση της πλειοψηφίας (παράγρ. 140). Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Locke σε οποιοδήποτε σημείο μειώνει τη σημασία που αποδίδει στην ιδιοκτησία. Είναι χαρακτηριστική η αντίληψη του ότι μπορεί ν' απαιτηθεί από τον πολίτη να διακινδυνεύσει τη ζωή του αλλά δεν μπορεί να του επιβληθεί να διαθέσει ούτε οβολό από τα χρήματά του (παράγρ. 139). Διαφορετική αντιμετώπιση μπορεί να έχει κρίσιμες πολιτικές συνέπειες.

Ο Locke δεν ανησυχεί λοιπόν για την εξασφάλιση της ανθρώπινης επιβίωσης γιατί δεν πιστεύει ότι η ζωή των ανθρώπων διατρέχει τους άμεσους κινδύνους που φοβάται ο Hobbes. Δεν φαίνεται δηλαδή ο Locke να φοβάται την επάνοδο στη φυσική ζωή, όπως τη φοβάται ο Hobbes. Αντίθετα ο Locke ανησυχεί για την ασφάλεια της ιδιοκτησίας. Οι φροντίδες του αυτές συνυφαίνονται στη θεωρία του για την επανάσταση. Για τον Hobbes ο φόβος της φυσικής ζωής κάνει την ιδέα της επανάστασης τελείως αδιανόητη. Η διαφορετική άποψη του Locke για τη φυσική ζωή επαναφέρει στο προσκήνιο την ιδέα της αντίστασης και της επανάστασης που τόσο είχε απασχολήσει τους πολιτικούς στοχαστές του όψιμου Μεσαίωνα, της Αναγέννησης και της Μεταρρύθμισης. Ωστόσο σε αντίθεση προς αυτούς τους προδρόμους του, η επιχειρηματολογία του Locke για την επανάσταση παραμένει εμπειρική και πρακτική και δεν γίνεται ποτέ ριζική αμφισβήτηση των θεμελιωδών αξιών της πολιτείας και της κοινωνίας. Η ριζική αμφισβήτηση δεν έρχεται ποτέ στο προσκήνιο της πολιτικής θεωρίας του Locke επειδή οι θεμελιώδεις αξίες της ζωής δεν είναι δημόσιες αξίες.

Ο Locke αναφέρεται στην έννοια της επανάστασης χρησιμοποιώντας τους όρους «αντίσταση», «προσφυγή στον ουρανό», «διάλυση της κυβέρνησης». Η λογική της επανάστασης ως πολιτικής πράξης αποσαφηνίζεται στην παράγραφο 168 της πραγματείας, όπου χρησιμοποιείται ο όρος «προσφυγή στον ουρανό» για να περιγραφεί η εξέγερση του λαού κατά της εξουσίας.

Η νόμιμη αρμοδιότητα και εξουσία της κυβέρνησης είναι κατά τον Locke, μόνη εκείνη που αποδίδεται με τη συγκατάθεση των συμβαλλομένων. Η συναίνεση είναι ο λογικός φραγμός της εξουσίας επειδή ακριβώς κανείς δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι θα συναινέσει σε πράξεις που αντικειμενικά τον βλάπτουν. Η νομική έκφραση της θεμελιώδους οριοθέτησης της εξουσίας από τη συναίνεση των αρχομένων είναι ο συνταγματισμός. Υπέρβαση αυτών των λογικών και νομικών ορίων της εξουσίας δημιουργεί αυτόματα το δικαίωμα της αντίστασης. Αυτό είναι αναπαλλοτρίωτο ατομικό δικαίωμα, αλλά λειτουργεί κατεξοχήν συλλογικά.

Η δυνατότητα αυτή της συλλογικής δράσης οφείλεται στη ριζική διάκριση κοινωνίας και κράτους στον φιλελευθερισμό του Locke. Ενώ για τον Hobbes μόνο η ύπαρξη κυριαρχίας μπορεί να συνενώσει τον λαό σε ενιαίο σώμα, στον Locke η συνένωση αυτή μπορεί να επιτευχθεί με την αντιπαράθεση λαού και εξουσίας. Πράγματι, σύμφωνα με τον Locke, ο λαός μπορεί να περιέλθει σε εμπόλεμη κατάσταση με την εξουσία. Αυτό είναι το νόημα της «προσφυγής στον ουρανό». Η διάκριση κράτους και κοινωνίας, που αποτελεί έναν από τους κεντρικούς άξονες του φιλελευθερισμού, γίνεται διάφανη στη σχέση αυτή, όπως και στη διαπίστωση ότι η κοινωνία δεν διαλύεται αναγκαστικά, αν η κυβέρνηση ανατραπεί από μια εξωτερική εισβολή για παράδειγμα. Η κοινωνία είναι το σώμα του λαού και μπορεί να υφίσταται χωρίς εξουσία. Αυτή, όπως είδαμε, είναι μια από τις ιδιόζουσες θέσεις του Locke σχετικά με τον χαρακτήρα της φυσικής ζωής και συνιστά τη μείζονα λογική προϋπόθεση της θεωρίας της επανάστασης.

Το δικαίωμα της εξουσίας είναι μορφή παρακαταθήκης. Η κυβέρνηση είναι επίτροπος του λαού, διαχειριστής ουσιαστικά της συλλογικής του ισχύος που της καταπιστεύθηκε με το συμβόλαιο. Οι όροι του καταπιστεύματος είναι απαραβίβαστοι. Αυτή ακριβώς είναι η έννοια του συνταγματισμού. Με τη μεταβίβαση του καταπιστεύματος των δικαιωμάτων του, ο λαός συναινεί να διακυβερνάται από νόμιμους άρχοντες. Το βασικό περιεχόμενο της παρακαταθήκης είναι η μεταβίβαση από τον λαό της αυτοκυβέρνησής του στους νόμιμους αυτούς άρχοντες, σύμφωνα με τις καταστατικές διατάξεις της πολιτείας. Η επανάσταση είναι η ανάληψη και πάλι από το σώμα του λαού του δικαιώματος της άσκησης της εξουσίας, σε περιπτώσεις που παραβιάζονται οι όροι του καταπιστεύματος.

Παραβιάσεις των όρων του καταπιστεύματος από τους άρχοντες θεωρούνται πράξεις επιθετικότητας εις βάρος του λαού. Οι εχθρικές αυτές ενέργειες, αν παρατηρηθούν κατ' επανάληψη, εξωθούν τον λαό να συνενωθεί σε ένα σώμα για να αμυνθεί συλλογικά. Έτσι ανατρέπεται το συμβόλαιο και ο λαός περιέρχεται

σε κατάσταση πολέμου με τον ηγεμόνα του. Ο τελευταίος είναι ο επιτιθέμενος, ενώ ο λαός μάχεται αμυντικά. Αυτή είναι η κυκλική διαδικασία της πολιτικής επανάστασης: ηγεμονική επιθετικότητα - συλλογική άμυνα του λαού - ανατροπή της κυβέρνησης - εγκαθίδρυση νέας κυβέρνησης. Το αναλυτικό πρότυπο του Locke στη διατύπωση της λογικής της επανάστασης είναι η θεωρία του δίκαιου πολέμου. Η επανάσταση συνιστά εφαρμογή της θεωρίας του δίκαιου πολέμου στην εσωτερική πολιτική ζωή ενός κράτους: όπως ο δίκαιος πόλεμος είναι πάντα αμυντικός, έτσι και η επανάσταση είναι πράξη συλλογικής άμυνας κατά πράξεων κυβερνητικής αυθαιρεσίας. Το πρότυπο της εξέγερσης που παρουσιάζει ο Locke μπορεί να θεωρηθεί ως το αρχέτυπο της πολιτικής επανάστασης, που καταλύει την πολιτική εξουσία και ανατρέπει την κυβέρνηση, δεν αλλοιώνει όμως την κοινωνική πραγματικότητα, τη δομή των κοινωνικών σχέσεων, τη μορφή με ένα λόγο της κοινωνίας. Το πρότυπο αυτό της πολιτικής επανάστασης μπορεί να αντιπαρατεθεί προς το πρότυπο της κοινωνικής επανάστασης του Marx, που θεωρεί ανεπαρκή οποιαδήποτε αμφισβήτηση και αλλαγή στη σφαίρα των πολιτικών σχέσεων και επιμένει στην αναγκαιότητα της ριζικής αναμόρφωσης του κοινωνικού σχηματισμού στο σύνολό του.

Η επανάσταση είναι η μόνη μορφή λαϊκής πολιτικής δράσης. Αποτελεί εκδήλωση σπανιότητας, που μπορεί να παρατηρηθεί με διαλείμματα αιώνων, γιατί είναι άβολη και δυσάρεστη ενέργεια κατά τον Locke. Η πολιτική γενικότερα είναι άβολη και συνοδεύεται από δυσχέρειες επειδή περισπά τους ανθρώπους από τις πρωταρχικές τους μέριμνες στην ιδιωτική σφαίρα, τον χώρο της ατομικής έκφρασης και ολοκλήρωσης. Για τον λόγο αυτό η διενέργεια επανάστασης είναι πολύ δύσκολη και γενικά ο Locke δεν τη συνιστά παρά σε έσχατη ανάγκη. Το έσχατο σημείο υποχώρησης που κάνει την επανάσταση αναπόφευκτη είναι η επιβολή φορολογίας από την κυβέρνηση χωρίς τη συναίνεση των αρχομένων (παρ. 222). Αυτή, σύμφωνα με τον Locke, είναι η ακραία αντίφαση στη λογική της εξουσίας που κάνει την επανάσταση αδήριτη ανάγκη. Αφού οι άνθρωποι συγκροτούν την πολιτική εξουσία για να περιφρουρεί την ιδιοκτησία τους, η άσκησή της γίνεται πραγματικά ανυπόφορη όταν επιχειρεί να τους αφαιρέσει περιουσιακά στοιχεία χωρίς τη συγκατάθεσή τους. Σ' αυτή την ακραία περίπτωση, με μεγάλη βέβαια απροθυμία, οι άνθρωποι θ' αναγκασθούν να προσφύγουν στον ουρανό: θα πάρουν τα όπλα της επανάστασης κατά της κυβερνητικής αυθαιρεσίας. Η λογική αυτή της πολιτικής εξέγερσης τέθηκε σε εφαρμογή παραδειγματικά στην Αμερικανική Επανάσταση του 1776. Στην περίπτωση αυτή οι επαναστάτες επικαλέστηκαν την επιβολή φορολογίας χωρίς τη νόμιμη συναίνεση που θα εξασφαλιζόταν

με την αντιπροσώπευσή τους στο βρετανικό κοινοβούλιο, για να ανατρέψουν την καθιερωμένη για δύο σχεδόν αιώνες σχέση κυβερνητικής εξάρτησης. Γι' αυτό και ο Thomas Jefferson στράφηκε στο κείμενο του Locke για να βρει τα επιχειρήματα και το λεξιλόγιο που χρειαζόταν για να συντάξει τη «Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας» (πρβλ. ιδίως την παράγρ. 225 της πραγματείας του Locke).

Η πολιτική υπόσταση που έδωσε ο Locke στα θεμελιώδη αιτήματα του κτητικού ατομικισμού αποτέλεσε την κλασική έκφραση της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας. Ο Locke συνέθεσε το πολιτικό του φυλλάδιο μέσα στο κλίμα της πολιτικής διαμάχης και αμφισβήτησης που σημειώνεται στην Αγγλία κατά τη δεκαετία που προηγήθηκε της εξέγερσης του 1688, της λεγόμενης «Ενδοξης Επανάστασης». Η επιχειρηματολογία του αποτέλεσε το πολιτικό λεξιλόγιο της ανερχόμενης τάξης των αστών στη διεκδίκηση της πολιτειακής νομιμότητας με την περιστολή των τάσεων της απολυταρχίας και την κατοχύρωση της λειτουργίας των θεσμών της αντιπροσωπευτικής διακυβερνήσεως. Για έναν αιώνα τα κηρύγματα του Locke κατά της κυβερνητικής αυθαιρεσίας, για τα αναπαλλοτρίωτα ανθρώπινα δικαιώματα και για το δικαίωμα της επανάστασης λειτούργησαν ως ο ιδεολογικός καταλύτης για τη σταδιακή άρθρωση της αμφισβήτησης της απολυταρχίας και του δεσποτισμού στην ευρωπαϊκή ήπειρο. Όταν συναντήθηκαν με τη φιλοσοφία του Montesquieu και του Rousseau αποτέλεσαν τα συστατικά της επαναστατικής ζύμωσης που κορυφώθηκε στις διακηρύξεις του 1789.

## JEAN - JACQUES ROUSSEAU



Οι αρχές του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, του οποίου τα ιδεολογικά θεμέλια βρίσκονται στις νοηματικές κατασκευές του Hobbes και η κλασική διατύπωση στην πολιτική θεωρία του Locke, αποτέλεσαν το αντικείμενο της κριτικής του Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), πολίτη της Γενεύης, και επικριτή της αισιόδοξης αφέλειας των συγχρόνων του εκπροσώπων του Διαφωτισμού και συνεχιστών της φιλοσοφίας των Hobbes και Locke. Ο Rousseau χρησιμοποίησε τις ιδέες της φυσικής ζωής και του κοινωνικού συμβολαίου και πρότεινε νέες ερμηνείες κρίσιμων πολιτικών εννοιών, όπως η κυριαρχία και

η αντιπροσώπευση, για να αμφισβητήσει τη λύση του προβλήματος της πολιτικής νομιμότητας που είχε προβληθεί από τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό. Για να θεμελιώσει την εναλλακτική του άποψη στράφηκε στην παράδοση του πολιτικού ουμανισμού που τον ανασύνδεσε με τη σκέψη του Machiavelli. Επίσης επεξεργάστηκε μια πολύ πιο σύνθετη κοινωνική ψυχολογία και θεωρία του πολιτισμού από εκείνη του κλασικού φιλελευθερισμού, που του επέτρεψε να θέσει τα πορίσματα της πολιτικής κοινωνιολογίας του Montesquieu σε θεωρητικές χρήσεις, οι οποίες έμελλαν να έχουν επαναστατικές συνέπειες για την πολιτική θεωρία αλλά και για την πολιτική πράξη.

### Ι. Η γενεαλογία της ανισότητας και το απατηλό συμβόλαιο

Ο Rousseau τοποθετεί το πρόβλημα της πολιτικής νομιμότητας σε κοινωνική βάση. Για να θεμελιώσει την καταγγελία των υπαρκτών εξουσιαστικών σχέσεων και της διαφθοράς τους, προβαίνει σε μια πράγματι συναρπαστική για τη διεισδυτικότητα και τη δύναμή της ανατομία των κοινωνικών βάσεων των πολιτικών θεσμών και των σχημάτων ιδεολογικής νομιμοποίησής τους. Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής επιχειρεί ουσιαστικά μια φιλοσοφική αναίρεση της πολιτικής θεωρίας του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, θέτοντας υπό αμφισβήτηση τις θεμελιώδεις λογικές και ηθικές του υποθέσεις. Η κριτική αυτή παρουσιάζεται στον *Λόγο περί της απαρχής και των θεμελίων της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων* (1755).

Στόχος της κριτικής του είναι οι νοηματικές κατασκευές του Hobbes και αφετηρία της διαφωνίας του είναι οι απόψεις του τελευταίου για τη φυσική ζωή. Ο Rousseau αποδέχεται την ιδέα της φυσικής ζωής ως χρήσιμη υπόθεση για τη θεμελίωση πολιτικής επιχειρηματολογίας, διαφωνεί όμως με τον Hobbes σχετικά με το περιεχόμενο της και τον χαρακτήρα του φυσικού ανθρώπου. Η διάσταση των απόψεών τους φαίνεται ανάγλυφα στην αντιπαραβολή της αθωότητας της φυσικής ζωής από τον Rousseau προς τον έλλογο βίο των σκοπιμοτήτων και του υπολογισμού των συμφερόντων που προσγράφει στον φυσικό άνθρωπο ο Hobbes. Ο φυσικός άνθρωπος κατά τον Rousseau χαρακτηρίζεται από τη ρύθμιση της συμπεριφοράς του με γνώμονα τα ένστικτα της αυτοσυντήρησης και του οίκτου. Η ύπαρξη του ενστίκτου του οίκτου συνιστά την αποφασιστική διάκριση του φυσικού ανθρώπου του Rousseau από εκείνον του Hobbes και τον προικίζει με την ψυχολογική δυναμική που θα αποβεί μελλοντικά η πηγή των κοινωνικών αρετών. Η σύλληψη αυτή της φυσικής ζωής προδικάζει και την τελική πολιτική έκβαση της θεωρητικής κατασκευής του Rousseau. Παρά τις διαφωνίες του με τον Hobbes, ωστόσο, ο Rousseau δεν παύει να κινείται στο πνευματικό κλίμα της νεότερης φιλοσοφίας και να συμμερίζεται τις θεμελιώδεις αρχές της. Αυτό διαγράφει και τα όρια της διαφωνίας του με τον Hobbes που φαίνονται ανάγλυφα στην αποδοχή της αντιαριστοτελικής ιδέας της μοναχικότητας του φυσικού ανθρώπου, καθώς και στη χρησιμοποίηση της αναλογίας με τη μηχανή, για να περιγραφεί η ζωή.

Από το ξεδίπλωμα της εικόνας του φυσικού ανθρώπου, που τον παρουσιάζει πολύ πιο πειστικά ως προς την ομοιότητά του με τα άλλα ζώα, απ' ό,τι κάνουν οι ατομικιστές, ο Rousseau προχωρεί στην περιγραφή της σταδιακής και παρατεταμένης διαδικασίας της απομάκρυνσης από τη φυσική ζωή. Η αποσύνδεση από

τη φύση θα μεταβάλει το ευσηλαχνικό και άλογο ανθρώπινο ζώο στον επιθετικό και φιλοκτήμενο υπολογιστή του Hobbes. Η αποφασιστική καμπή στη μεταμόρφωση του φυσικού ανθρώπου είναι η επινόηση της γλώσσας. Η καθιέρωση ενός κώδικα ρηματικής επικοινωνίας αποτελεί, μας πληροφορεί ο Rousseau, την πρώτη άσκηση κοινής συναίνεσης για τη δημιουργία κοινωνικών συμβάσεων με κρίσιμες μακροπρόθεσμες επιπτώσεις. Αφού δημιουργηθεί με τον τρόπο αυτό το δίκτυο μονιμότερων κοινωνικών σχέσεων, αρχίζει η διαδοχή των επαναστατικών αλλαγών που αποκόπτουν τον άνθρωπο οριστικά από τη φυσική ζωή συμβάλλοντας στην προαγωγή του πολιτισμού. Στις αναζητήσεις αυτές ο Rousseau εκφράζει το πνευματικό κλίμα της εποχής του: η προσπάθεια εμπειρικής κατανόησης της φυσικής υπόστασης της ανθρώπινης ζωής, η διερεύνηση της φύσης της γλώσσας και των απαρχών του πολιτισμού αποτελούσαν αντικείμενα ζωηρού προβληματισμού της κοινωνικής θεωρίας του Διαφωτισμού.

Η πρώτη μεγάλη κοινωνική επανάσταση, μας πληροφορεί ο Rousseau, ήταν η δημιουργία της οικογένειας και της ιδιοκτησίας. Η εξέλιξη αυτή είχε ως συνέπεια την καλλιέργεια των κτητικών εννοιών που αποφασιστικά αντιπαραθέτουν τους ανθρώπους μεταξύ τους. Άμεση συνέχεια και ολοκλήρωση της αλλαγής αυτής υπήρξε η δημιουργία της γεωργίας και της μεταλλουργίας, των τεχνών δηλαδή της παραγωγής. Η εφεύρεση και σταδιακή τελειοποίησή τους υπήρξε αποτέλεσμα των αναγκών που ανέκυψαν από τη μόνιμη εγκατάσταση και τη δημιουργία της οικογένειας. Η δημιουργία των τεχνών της παραγωγής αποτελεί την αφετηρία του πολιτισμού αλλά έχει και άλλες σοβαρές επιπτώσεις. Η παραγωγή ενθαρρύνει την κατανάλωση, η οποία με τη σειρά της, για να ικανοποιηθεί, συντελεί στον καταμερισμό της εργασίας. Ο καταμερισμός είναι ο κύριος μηχανισμός ανάπτυξης του πολιτισμού αλλά είναι συγχρόνως και ο αποφασιστικός συντελεστής της κοινωνικής ανισότητας. Στον Rousseau οφείλεται η σφυρηλάτηση της έννοιας του καταμερισμού της εργασίας ως εργαλείου κοινωνικής ανάλυσης. Στο ζήτημα αυτό, όπως και σε πολλά άλλα, το έργο του αποτελεί το θεμέλιο των μελλοντικών αναλύσεων του Marx και του Durkheim.

Ο Rousseau διακηρύσσει, με τη χαρακτηριστική ρητορική του ιδιοφυΐα στη χρήση του παράδοξου, ότι «ο σίδηρος και τα σιτηρά ήταν οι πρώτοι παράγοντες που εξεπολίτισαν τους ανθρώπους και κατάστρεψαν την ανθρωπιά». Η έκφραση αυτή συμπεκνώνει τη μελαγχολική διαλεκτική που αποτελεί τον κεντρικό άξονα των διαπιστώσεων του Rousseau για την ανθρώπινη κοινωνία: πρόκειται για τον αντιφατικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης στην πολιτισμένη της εκδοχή.

Ο καταμερισμός της εργασίας και η συνακόλουθη κοινωνική ανισότητα αποτελούν τις αδιάψευστες ενδείξεις ότι η φυσική ζωή έχει οριστικά εξαλειφθεί και αντικατασταθεί από έναν κύκλο προϊούσας κοινωνικής διαφθοράς. Η διαφθορά προέρχεται από τις επιπτώσεις της κοινωνικής εμπλοκής και της μόνιμης επικοινωνίας στον αυτοπροσδιορισμό του καθενός: η ταυτότητα του κάθε ανθρώπου, μας πληροφορεί ο Rousseau, καθίσταται στοιχείο του δημόσιου βίου και εξαρτάται από τις κοινωνικές του σχέσεις και τις επιπτώσεις που προκαλεί σε όσους είναι γύρω του. Έτσι ο άνθρωπος γίνεται αιχμάλωτος της κοινωνικής αναγνώρισης και της ματαιοδοξίας. Ο Rousseau περιγράφει την κλιμάκωση του κύκλου της διαφθοράς με ρητορική δύναμη που εμπνέει δέος στον αναγνώστη: η επίδειξη και η καλλιέργεια των εντυπώσεων συμβάλλουν στην υποκρισία και εκτρέφουν την κενοδοξία. Τα πάθη της αναγνώρισης και του πλούτου συντείνουν στην αλαζονεία, την αντιζηλία, τον ανταγωνισμό, για να καταλήξουν σε διαμάχες και συγκρούσεις. Έτσι η πλήρης ανάπτυξη των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής ζύμωσης καταλήγει στον καθολικό πόλεμο. Η κατάσταση του πολέμου είναι για τον Rousseau, όπως και για τον Locke, το αποτέλεσμα της συνθετότητας των κοινωνικών σχέσεων, που προέρχεται από την πρόοδο του πολιτισμού.

Ο κοινωνικός χαρακτήρας του καθολικού πολέμου συνιστά μια ακόμη κρίσιμη διαφορά μεταξύ Rousseau και Hobbes. Στη θεωρία του τελευταίου ο καθολικός πόλεμος δεν είναι παρά ένα μωσαϊκό ατομικών συγκρούσεων του καθενός προς κάθε άλλον ξεχωριστά, που αναπαράγουν ακόμη και στη σφαίρα της διαμάχης τη φοβερή μοναξιά της ανθρώπινης ύπαρξης. Για τον Rousseau αντίθετα, η σύγκρουση, όταν ανακύπτει ως αποτέλεσμα της όξυνσης της κοινωνικής ανισότητας, παίρνει τη μορφή της διαμάχης μεταξύ οικονομικά προσδιορισμένων κοινωνικών ομάδων: πλουσίων και φτωχών. Πρόκειται δηλαδή για ταξική πάλη.

Η εμπόλεμη αυτή κατάσταση δημιουργεί τους πιεστικούς καταναγκασμούς που οδηγούν σε αναζήτηση κάποιου είδους λύσης για το ξεπέρασμα του σπαραγμού. Ενώ όμως οι άλλοι στοχαστές του κοινωνικού συμβολαίου συνδέουν την υπέρβαση της εμπόλεμης κατάστασης με τη λύση του προβλήματος της πολιτικής νομιμότητας, ο Rousseau χρησιμοποιεί την επινόηση αυτή για να ολοκληρώσει την καταγγελία των υπαρκτών κοινωνικών θεσμών και εξουσιαστικών σχέσεων. Το κοινωνικό συμβόλαιο που δημιουργεί την πολιτική κοινωνία για να τερματιστεί ο αλληλοσπαραγμός, όχι μόνο δεν ανταποκρίνεται στα ουσιαστικά αιτήματα της πολιτικής νομιμότητας, αλλά επιτείνει την κρίση επειδή η σύναψή του βασίζεται στην εξαπάτηση των φτωχών από τους πλουσίους. Πρόθεση των πλουσίων στη

σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, τονίζει ο Rousseau, είναι η θεσμοθέτηση και νομιμοποίηση της ανισότητας που εξασφαλίζει τα κοινωνικά τους προνόμια. Για τον λόγο αυτό εξαπατούν με τις επαγγελίες της ειρήνης και της προστασίας τους φτωχούς να υποταχθούν στον κοινωνικό ζυγό της ανισότητας και να παραιτηθούν στη μοίρα τους. Έτσι συντελείται η μετάβαση από τη φυσική στην κοινωνική και πολιτική ανισότητα. Την ιδέα της συνωμοσίας των πλουσίων εις βάρος των φτωχών στη δημιουργία της κοινωνίας, ο Rousseau τη δανείζεται από την κριτική του Thomas More, αλλά τη θέτει σε πραγματικά επαναστατική λειτουργία, γιατί με το εύρημα αυτό καταγγέλλει τη νομιμότητα όλων των υπαρκτών πολιτικών θεσμών και καταρρίπτει την αξίωση της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου στο ιδεολογικό σύστημα του κτητικού ατομικισμού να παρουσιαστεί ως λύση του ζητήματος της νομιμότητας. Είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος τοποθετεί το πρόβλημα:

Αυτή υπήρξε, ή πιθανότατα μπορούσε να είναι, η απαρχή της κοινωνίας και των νόμων, που επέβαλε νέα δεσμά στους αδύνατους και απέδωσε νέες δυνάμεις στους πλουσίους· που κατέστρεψε ανεπανόρθωτα τη φυσική ελευθερία, καθιέρωσε αιώνια το δίκαιο της ιδιοκτησίας και της ανισότητας, μετέτρεψε τον επιδέξιο σφετερισμό σε αμετάκλητο δικαίωμα και για το συμφέρον λίγων φιλόδοξων ατόμων υπόταξε έκτοτε όλη την ανθρωπότητα στον μόχθο, τη δουλεία και την αθλιότητα.

Εδώ βρίσκονται οι καταβολές του φοβερού κύκλου της διαφθοράς στην πολιτική κοινωνία, που κλιμακώνεται με τη διαδοχική εμφάνιση όλο και πιο αδυσώπητων σχέσεων ανισότητας: πλούσιοι και φτωχοί, ισχυροί και αδύνατοι, αφέντες και δούλοι. Οι κοινωνικές αυτές αντιθέσεις και συγκρούσεις δίνουν την ευκαιρία σε τυράννους να αρπάξουν την εξουσία και να επιβάλουν τον δεσποτισμό στην κοινωνία. Η απελπισία των ανθρώπων είναι τέτοια, μας πληροφορεί ο Rousseau, ώστε αποδέχονται μοιρολατρικά την επιβολή της βίας και την «ελέω Θεού» μυθοποίησή της. Καταληκτήριο σημείο του κύκλου της διαφθοράς είναι λοιπόν η οικοδόμηση του πολιτικού συστήματος του δεσποτισμού, τον χαρακτήρα του οποίου είχε ανατάξει με συναρπαστική παραστατικότητα και αναλυτική διεισδυτικότητα ο Montesquieu. Έτσι με τη γενεαλογία της ανισότητας ο Rousseau καταφέρνει να ερμηνεύσει κοινωνικά την πολιτική πραγματικότητα της εποχής του.

Το πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Rousseau είναι ηθικό και πολιτικό και αρθρώνεται γύρω από την αναζήτηση της κατάλληλης σχέσης μεταξύ του ατόμου και της

οργανωμένης συλλογικότητας, ώστε να αναιρεθούν τα αποτελέσματα της ανισότητας και να ανατραπεί ο ηθικός εξευτελισμός που προκαλεί ο δεσποτισμός και η διαφθορά. Η διάγνωση του Rousseau είναι ότι απαιτείται μία νέα τάξη πραγμάτων που θα καθιστά συγκεκριμένη πραγματικότητα τη φιλοσοφική κριτική του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και την πολιτική καταγγελία του δεσποτισμού. Ο Rousseau παρουσιάζει την εναλλακτική του πρόταση στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* (1762).

## II. Φυσική και ηθική ελευθερία

Το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* αποτελεί ολοκληρωμένη φιλοσοφική πραγματεία που έχει ως αντικείμενο τη σκιαγράφηση ενός πρότυπου πολιτικού συστήματος. Ο Rousseau θεωρούσε το εγχείρημα αυτό εξαιρετικά δύσκολο και τη γλώσσα ανεπαρκή για να εκφράσει τα νοήματά του. Η στάση του κατοπτρίζεται στη συστηματική προσπάθεια επαναπροσδιορισμού της σημασίας πολλών εννοιών και όρων που χρησιμοποιεί. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ο Rousseau περιγράφει το γνήσιο συμβόλαιο στο οποίο μπορούν να θεμελιωθούν οι αρχές της πολιτικής νομιμότητας και της δικαιοσύνης, αναιρώντας έτσι την απάτη του σκηνοθετημένου συμβολαίου που καταγγέλλει στον *Λόγο περί ανισότητας*. Το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* λοιπόν αποτελεί ανάλυση του προβλήματος της πολιτικής και κοινωνικής νομιμότητας.

Ο Rousseau συνδέει τη γνησιότητα του συμβολαίου και συνεπώς την πολιτική νομιμότητα με την έννοια της ελευθερίας. Η ενασχόληση με το θέμα αυτό ανοίγει το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* με την περίφημη διατύπωση της αρχικής φράσης του πρώτου κεφαλαίου του πρώτου βιβλίου, «ο άνθρωπος γεννιέται ελεύθερος και βρίσκεται παντού σιδηροδέσιμος». Αυτό είναι το πρόβλημα του Rousseau: να δείξει πως τα δεσμά του ανθρώπου, που συνιστούν την αναπόδραστη πραγματικότητα της κοινωνικής ύπαρξης, μπορούν αυθεντικά να αποκτήσουν νόμιμη υπόσταση. Για να επιτευχθεί αυτό είναι αναγκαία η επεξεργασία μιας νέας έννοιας της ελευθερίας, διαφορετικής από εκείνη των ατομικιστών. Την έννοια αυτή ο Rousseau θα τη δανειστεί από την κλασική παράδοση του πολιτικού στοχασμού.

Αφετηρία του προβληματισμού του Rousseau για την έννοια της ελευθερίας είναι το νόημα που προσγράφει ο Hobbes στον όρο: ελευθερία είναι η απουσία περιορισμών και φραγμών που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο στη φυσική ζωή. Σε αντίθεση προς τον Hobbes όμως, που θεωρεί ότι ο άνθρωπος μπορεί να απεμπολήσει τελείως την ελευθερία του, ο Rousseau εισάγει τη διάκριση μεταξύ ελευθερίας που μπορεί να αλλοτριωθεί και ελευθερίας που είναι αναπαλλοτρίωτη. Αυτό είναι το νόημα της επιχειρηματολογίας του στη συζήτηση της δουλείας (Βιβλίο

I, κεφ. 4), όπου χρησιμοποιεί τη λογική του Hobbes κατά της αυτοκτονίας για να τονίσει ότι είναι αδύνατο για τον άνθρωπο να γίνει θεληματικά δούλος: «η απάρνηση της ελευθερίας ισοδυναμεί με την απάρνηση της ιδιότητας του ανθρώπου, των δικαιωμάτων της ανθρωπότητας, όπως και των καθηκόντων της». Ο Rousseau συνδέει την εισαγωγή της νέας έννοιας της ελευθερίας την οποία θ' αντιπαραθέσει προς τη φυσική ελευθερία των ατομικιστών, με τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, της αρχικής πράξης των ανθρώπων που εγκαινιάζει την κοινωνική συνύπαρξη.

Η αντίληψη του Rousseau για το κοινωνικό συμβόλαιο ξεκινά από την κλασική φιλελεύθερη προβληματική του Locke για να την ξεπεράσει στην ίδια τη διατύπωση του θεμελιώδους αιτήματος της κοινωνικής συνθήκης: «η ανεύρεση μιας μορφής συνύπαρξης που να περιφρουρεί και να προστατεύει με όλη την κοινή ισχύ το πρόσωπο και τα αγαθά του κάθε εταίρου και διά μέσου της οποίας ο καθένας, συνενωνόμενος μ' όλους τους άλλους, δεν υπακούει ωστόσο παρά μόνο στον ίδιο του τον εαυτό και παραμένει εξ ίσου ελεύθερος όσο και προηγουμένως» (Βιβλίο I, κεφ. 6).

Το αρχικό ατομικιστικό κίνητρο, η περιφρούρηση του προσώπου και των αγαθών, με το οποίο θα συμφωνούσαν απόλυτα ο Hobbes και ο Locke, μεταστοιχειώνεται σ' ένα καινούργιο αίτημα με την έμφαση του Rousseau στην αναγκαιότητα της κατοχύρωσης της ελευθερίας μέσω της ίδιας της πράξης της κοινωνικής συνένωσης.

Το είδος της ελευθερίας που θα κατακτήσουν οι άνθρωποι με το πέρασμα από τη φυσική ζωή στην πολιτική κοινωνία συνδέεται με μια θεμελιώδη αλλαγή στην ίδια την ανθρώπινη υπόσταση. Με την είσοδο στην πολιτική κοινωνία οι άνθρωποι εξασφαλίζουν πολύ περισσότερα απ' όσα συνεπαγόταν το αίτημα της απαλλαγής από την φυσική ζωή και την εμπόλεμη κατάσταση. Η είσοδος στην πολιτική κοινωνία δημιουργεί ουσιαστικά ένα νέο άνθρωπο. Σε αντίθεση προς τον Hobbes και τον Locke για τους οποίους η ανθρώπινη υπόσταση παραμένει αναλλοίωτη και πανομοιότυπη τόσο στη φυσική ζωή όσο και στην κοινωνία, ο Rousseau περιγράφει μια ολοκληρωτική μεταμόρφωση. Η συναίσθηση της δικαιοσύνης αντικαθιστά το ένστικτο στη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και οι ανθρώπινες πράξεις αποκτούν το ηθικό περιεχόμενο, που προηγουμένως τους έλειπε. Μόνο κάτω από αυτές τις συνθήκες η φωνή του καθήκοντος αντικαθιστά τη φυσική παρόρμηση και ο λόγος αντί των ορέξεων γίνεται ο ρυθμιστής των εκδηλώσεων του ανθρώπου. Έτσι ο άνθρωπος μεταμορφώνεται από «ηλίθιο και περιορισμένο ζώο σε ον προικισμένο με ευφυΐα και ανθρωπιά» (Βιβλίο I, κεφ. 8).

Η ηθική είναι αποκλειστικά κοινωνικό δημιούργημα σύμφωνα με τον Rousseau. Ο κοινωνικός άνθρωπος πλάθεται μέσω των διασταυρώσεων και της αλληλεπίδρασής του με τους άλλους και η ψυχολογική πηγή της ηθικής πράξης είναι η διαδικασία μέσω της οποίας εσωτερικεύονται οι εμπειρίες και οι απαιτήσεις της κοινωνικής συνύπαρξης. Η συνείδηση είναι το απαύγασμα της κοινής γνώσης που αποκτά και συμμερίζεται εκείνος που συνυπάρχει με άλλους. Η συναίσθηση της συμμετοχής σε κοινές εμπειρίες και γνώσεις αποτελεί το υπόβαθρο της πολιτικής ελευθερίας στην κοινωνία, σε αντικατάσταση της φυσικής ελευθερίας που εγκαταλείπει ο άνθρωπος μαζί με τη φυσική ζωή. Παράλληλα ο άνθρωπος στην κοινωνία αποκτά ηθική ελευθερία και γίνεται κύριος του εαυτού του. Η ηθική ελευθερία προϋποθέτει την αποδοχή δεσμών στη χάλκευση των οποίων ωστόσο συμμετέχει ο ίδιος ο άνθρωπος. Τα δεσμά αυτά είναι οι νόμοι. Η θέσπιση του νόμου λοιπόν στην πολιτική κοινωνία γίνεται κρίσιμος συντελεστής στον καθορισμό της ηθικής ελευθερίας. Η ελευθερία διαφυλάσσεται στην κοινωνία, αν οι περιορισμοί και οι νόμοι διαμορφώνονται από όλους συλλογικά. Υποταγή σε περιορισμούς και κανόνες που θεσπίζουν οι άλλοι είναι ασυμβίβαστη με το αίτημα της πολιτικής ελευθερίας και το αίτημα της αυτονομίας της ηθικής προσωπικότητας, που αποτελεί θεμελιακό προαπαιτούμενο για την ευδωμία των σκοπών του συμβολαίου.

### III. Η γενική βούληση

Η αποκήρυξη της ηθικής ελευθερίας, δηλαδή της μετοχής στον καθορισμό του νόμου που μας κυβερνά, ισοδυναμεί κατά τον Rousseau με την αποκήρυξη της ίδιας της ανθρωπιάς. Η ηθική ελευθερία είναι αναπαλλοτρίωτη. Ο νόμος ωστόσο, μέσω του οποίου πραγματώνεται η ηθική ελευθερία δεν είναι προϊόν της ατομικής θέλησης αλλά της γενικής βούλησης. Η θέσπιση του νόμου είναι υπόθεση συλλογική. Η έννοια της γενικής βούλησης αποτελεί το πιο πολυσυζητημένο στοιχείο της πολιτικής θεωρίας του Rousseau και ένα από τα πιο επίμαχα ζητήματα στην ιστορία της πολιτικής σκέψης γενικότερα. Ως έννοια και ως φιλοσοφικός όρος η γενική βούληση δεν είναι επινόηση του Rousseau. Χρησιμοποιήθηκε ήδη από τους φιλοσοφικούς του προδρόμους Pascal, Malebranche, Leibniz και Montesquieu. Ο Rousseau όμως επηρεάστηκε ιδίως από τη χρήση του όρου σε κείμενα του σύγχρονου του Denis Diderot. Ο πολίτης της Γενεύης πάντως προικοδότησε τον όρο με τη φιλοσοφική ιδιαιτερότητα την οποία διαθέτει στο λεξιλόγιο της πολιτικής ανάλυσης και τον χρησιμοποίησε για να εκφράσει τη θε-



μελιώδη του αναζήτησης: τη μεταφορά της πιο χαρακτηριστικής ηθικής ιδιότητας του ατόμου στο χώρο της δημόσιας εμπειρίας.

Η γενική βούληση δημιουργείται από το κοινωνικό συμβόλαιο, παράλληλα προς την ηθική μεταμόρφωση του ανθρώπου. Στην ουσία αποτελεί μηχανισμό αυτής της μεταμόρφωσης. Στη νέα τους πολιτική υπόσταση οι άνθρωποι είναι συγχρόως πολίτες και υπήκοοι. Αυτό είναι το νόημα της προσπάθειας του Rousseau να εκδημοκρατίσει την παλαιότερη έννοια της κυριαρχίας, που είχε απασχολήσει την πολιτική σκέψη των προηγούμενων δύο αιώνων. Για τον Rousseau κυρίαρχος είναι το σύνολο του λαού, το έθνος. Η κυριαρχία από γνώρισμα του ηγεμόνα, γίνεται πολιτική ιδιότητα του συλλογικού σώματος που συγκροτεί την πολιτική κοινωνία (Βιβλίο I, κεφ. 7). Στην αντίληψη του Rousseau η έννοια της κυριαρχίας δεν είναι με κανένα τρόπο λιγότερο απόλυτη απ' ό,τι είναι στον Bodin και στον Hobbes. Η μόνη τους διαφορά έγκειται στον προσδιορισμό του φορέα της κυριαρχίας. Και για τους τρεις η κυριαρχία δεν μπορεί να περιορίζεται από κανένα θεμελιώδη νόμο ή συνταγματικά όρια. Για τον λόγο αυτό οι φιλελεύθεροι επικριτές του Rousseau, επισημαίνουν τον κίνδυνο της τυραννίας της πλειοψηφίας εις βάρος του ατόμου και των μειονοτήτων που ενυπάρχει στην επιχειρηματολογία του. Η πρόθεση όμως του Rousseau είναι άλλη: είναι η εξασφάλιση της πολιτικής ισότητας και της λαϊκής κυριαρχίας. Ο Rousseau είναι ο κατεξοχόν θεωρητικός εκφραστής της έννοιας της λαϊκής κυριαρχίας, της οποίας θεμέλιο είναι η πολιτική ισότητα των μελών του συλλογικού σώματος, η ισομερής δηλαδή κατανομή της πολιτικής ισχύος.

Οι προτεραιότητες αυτές υπαγορεύουν και ορισμένα άλλα χαρακτηριστικά της πολιτικής του θεωρίας που τον διαφοροποιούν από τους ατομικιστές στοχαστές. Οι διαφορές αυτές περιλαμβάνουν τη ριζική διάκριση κυριαρχίας και κυβέρνησης (εκτελεστικής εξουσίας) στην οποία επιμένει ο Rousseau σε αντίθεση προς τον Hobbes. Είναι σαφές στο σημείο αυτό η πρόθεση του Rousseau να περιφρουρήσει τη λαϊκή κυριαρχία από ενδεχόμενες υπερβασίες και τυραννικές τάσεις όσων ασκούν την εκτελεστική εξουσία. Για τον Rousseau η κυβέρνηση και οι διοικητικές παραφυάδες της συνιστούν αποκλειστικά εκτελεστικά όργανα, χωρίς πρωτοβουλία και βουλευτική αυτονομία, με αποκλειστικό προορισμό να εκτελούν τις αποφάσεις και επιταγές της γενικής βούλησης. Μια άλλη, εξίσου σημαντική, θεσμική συνέπεια των απόψεων του Rousseau είναι η ουσιαστική κατάργηση της αρχής της διάκρισης των εξουσιών, στην οποία είχαν επιμείνει ο Locke και ο Montesquieu. Η σύνδεση της κυριαρχίας με τη νομοθετική εξουσία την οποία

ασκεί ο ίδιος ο λαός στο σύνολό του, οδηγεί τον Rousseau στην αυστηρή καθυπόταξη της εκτελεστικής εξουσίας στη νομοθετική. Ο συγγραφέας του *Κοινωνικού Συμβολαίου* φαίνεται να αδιαφορεί για τα αιτήματα της εξισορρόπησης και του αμοιβαίου ελέγχου των κλάδων της εξουσίας και να ενδιαφέρεται μόνο για την κατοχύρωση της αυθεντικής έκφρασης της λαϊκής θέλησης μέσα από τη νομοθετική εξουσία.

Η γενική βούληση απορρέει αλλά δεν εξαντλείται από την άθροιση των ατομικών βουλήσεων και έχει ως αντικείμενό της το κοινό καλό. Η γενική βούληση εγγυάται ότι η πολιτεία που δημιουργείται από το συμβόλαιο, θα λειτουργεί σύμφωνα με τις επιταγές του δημοσίου συμφέροντος (Βιβλίο II, κεφ. 1). Περιεχόμενο της γενικής βούλησης είναι ό,τι είναι κοινό σε όλα τα ιδιωτικά συμφέροντα. Αυτός ο ελάχιστος κοινός παρονομαστής είναι η βάση του κοινού αγαθού· ό χαρακτήρας όμως του τελευταίου δεν καθορίζεται από τον Rousseau παρά σταδιακά στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* και καθίσταται ευκρινέστερος από όσα λέγονται περαιτέρω σε άλλα έργα του. Η γενική βούληση διακρίνεται από τη βούληση όλων των μελών της πολιτικής κοινωνίας. Η βούληση όλων των μελών δεν είναι παρά το μηχανικό άθροισμα όλων των ατομικών βουλήσεων και μπορεί εύκολα να διαπιστωθεί με απλή ψηφοφορία: η θέληση της πλειοψηφίας συνιστά τον εγγύτερο δείκτη του περιεχομένου της βούλησης όλων των μελών. Η εύρεση της γενικής βούλησης όμως απαιτεί διαφορετική διαδικασία. Η απλή μηχανική άθροιση δεν αρκεί και η ψηφοφορία δεν είναι αυτόματος αυθεντικός δείκτης της γενικής βούλησης. Η διαπίστωσή της συνδέεται με τη λειτουργία ολόκληρου του φάσματος των πολιτικών συντελεστών, που συνθέτουν το πολιτειακό σύστημα του Rousseau. Παρά την ασάφεια που αναπόφευκτα ανακύπτει σε ορισμένα σημεία λόγω της συνθετότητας της έννοιας, σε ένα ζήτημα ο Rousseau είναι κατηγορηματικός: μόνο αδιάβλητες δημοκρατικές διαδικασίες μπορούν να επιτρέψουν τον αυθεντικό προσδιορισμό του περιεχομένου της γενικής βούλησης. Αναγκαία προϋπόθεση λοιπόν της γενικής βούλησης είναι η πολιτική ισότητα και η λαϊκή κυριαρχία.

Η γενική βούληση διακρίνεται από τις ατομικές θελήσεις και το άθροισμά τους επειδή η βουλευτική της ενέργεια λειτουργεί μόνο γενικά και κατευθύνεται προς γενικά αντικείμενα. Δεν μπορεί να λειτουργήσει σε σχέση προς συγκεκριμένα ατομικά ή ομαδικά ζητήματα. Βούλεται μόνο καθολικά (Βιβλίο II, κεφ. 4). Η γενικότητα αυτή του περιεχομένου της γενικής βούλησης εκφράζεται με τον νόμο. Ο νόμος είναι γενική επιταγή καθολικού κύρους στην πολιτική κοινωνία (Βιβλίο II, κεφ. 6). Η γενική βούληση δεν μπορεί να ορίζει συγκεκριμένους κανόνες για

τη ρύθμιση μερικότερων ζητημάτων ή για την κατοχύρωση τμημάτων του πληθυσμού και των συμφερόντων τους. Ο νόμος που την εκφράζει αναφέρεται στην κοινωνία ως συνολική οντότητα. Η έννοια της γενικότητας οριοθετεί τον χώρο λειτουργίας της γενικής βούλησης. Έξω από αυτόν λειτουργούν μερικότερα νομοθετικά και κανονιστικά όργανα και μέτρα που ρυθμίζουν τις καθημερινές λεπτομέρειες της κοινωνικής ζωής.

Η γενική βούληση μπορεί ν' αναγνωριστεί με γνώμονα τρία κριτήρια: (α) Από την ηγή της, που είναι το σύνολο του λαού ή η πλειοψηφία του λαού. Η πλειοψηφία όμως μπορεί ν' θεωρηθεί αυθεντικός εκφραστής της γενικής βούλησης μόνο αν όλοι ανεξάρτητα είναι ελεύθεροι να διατυπώσουν την άποψή τους και να ψηφίσουν απρόσκοπτα. Για τον λόγο αυτό η διαδικασία της ψηφοφορίας απασχολεί σοβαρά τον Rousseau (Βιβλίο IV, κεφ. 2). Οι ψηφοφόροι πρέπει να αποφασίζουν την ψήφο τους με γνώμονα το κοινό καλό και το δημόσιο συμφέρον και όχι από υπολογισμό ιδιωτικών ή ταξικών συμφερόντων. (β) Η γενική βούληση μπορεί ν' αναγνωριστεί από το αντικείμενό της που εστιάζει τη βουλευτική λειτουργία σε γενικά και αφηρημένα ζητήματα. (γ) Το τρίτο στοιχείο αναγνώρισης της γενικής βούλησης είναι το περιεχόμενό της που είναι το πραγματικό, αντικειμενικό κοινό καλό της κοινότητας κατά τον Rousseau. Στο σημείο αυτό η γενικότερη απαισιοδοξία του Rousseau προκαταλαμβάνεται από την περιρρέουσα ατμόσφαιρα του Διαφωτισμού, που πίστευε ότι η γνώση αυτή ήταν, υπό ορισμένες προϋποθέσεις πληροφόρησης και προνοητικότητας, εφικτή. Σε μια ευνομούμενη και αδιάφθορη κοινωνία η γενική βούληση θα είναι δυνατό ν' αναγνωριστεί και με τα τρία κριτήρια, θα μπορεί δηλαδή να καθοριστεί χωρίς ασάφειες και συγχύσεις.

Ο νόμος ως προϊόν της γενικής βούλησης και ο δημοκρατικός τρόπος διαμόρφωσής της, καθιστούν την έννοια αυτή το κλειδί της λύσης του αρχικού πολιτικού και ηθικού προβλήματος που είχε θέσει ο Rousseau: πρόκειται για το αίτημα άρσης της αντίφασης μεταξύ υπακοής και ελευθερίας. Η γενική βούληση προσφέρει τη λύση του προβλήματος ακριβώς επειδή ο δημοκρατικός τρόπος παραγωγής της καθιστά την ελευθερία πηγή της υπακοής στον νόμο που την εκφράζει. Έτσι αποκτά πολιτική υπόσταση ο συνδυασμός νόμου και ελευθερίας ως ενιαία ηθική πράξη που κατοχυρώνει την αυτονομία του ατόμου με την ίδια την αυτεπάγγελτη ανάληψη της πολιτικής υποχρέωσης.

Η γενική βούληση και ο τρόπος διαμόρφωσής της καθορίζουν και ένα άλλο κρίσιμο στοιχείο της πολιτικής θεωρίας του Rousseau. Πρόκειται για την αξία της συλλογικής πράξης ως αναγκαίου συντελεστή της πολιτικής ζωής στην πολιτεία

της νομιμότητας. Η γενική βούληση μπορεί να διαπιστωθεί και να λειτουργήσει μόνο συλλογικά. Αυτό σημαίνει ότι η συλλογική ζωή και η κοινότητα αναγνωρίζονται ως πολιτικές αξίες από τον Rousseau. Αυτή είναι μια από τις χαρακτηριστικότερες διαφορές του από τους ατομικιστές. Η ένταξη του ατόμου στην κοινότητα, η συμμετοχή του σε συλλογικές διαδικασίες και δραστηριότητες και ο προσανατολισμός του σε κοινές αξίες και συλλογικούς στόχους αποτελούν παράγοντες της ποιοτικής μεταμόρφωσης που κάνει το μέλος της πολιτείας ηθική προσωπικότητα, ικανή να συμβάλει στον προσδιορισμό της γενικής βούλησης.

#### IV. Ο πολίτης και ο νομοθέτης

Η λειτουργία της γενικής βούλησης και η επίτευξη της λαϊκής κυριαρχίας συνδέονται με το πιο δύσκολο πολιτικό πρόβλημα στη θεωρία του Rousseau, το πρόβλημα της διαμόρφωσης του μέλους της πολιτικής κοινότητας, του πολίτη. Το πρόβλημα είναι κρίσιμο γιατί αναφέρεται στη μεταμόρφωση του φυσικού ανθρώπου σε ηθική προσωπικότητα, προικισμένη με την ικανότητα να μεριμνά για το κοινό καλό. Η ύπαρξη του ηθικά συγκροτημένου πολίτη αποτελεί αναγκαίο συντελεστή της γενικής βούλησης.

Σε μια ευνομούμενη πολιτεία σύμφωνα με τον Rousseau, η δημόσια ευημερία συνιστά μεγαλύτερο ποσοστό της ευτυχίας των πολιτών από τη στενά ιδιωτική τους ευδαιμονία. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Rousseau καταργεί την ιδιωτική ζωή και την αναζήτηση της ατομικής ολοκλήρωσης, όπως τον έχουν κατηγορήσει όσοι συνδέουν τη σκέψη του με τις καταβολές των ολοκληρωτικών θεωριών του εικοστού αιώνα (για παράδειγμα ο J. L. Talmon). Οι κατηγορίες αυτές είναι αβάσιμες και αγνοούν τις αποχρώσεις των απόψεων του Rousseau και τις λεπτές διαβαθμίσεις των εμφάσεων με τις οποίες οικοδομεί την επιχειρηματολογία του. Απεναντίας ο Rousseau αποδίδει την πρόπουσα σημασία στην ιδιωτική ζωή και θεωρεί αναγκαία στοιχεία της προσωπικότητας του δημοκρατικού πολίτη τόσο την καλλιέργεια των συναισθημάτων της ατομικότητας όσο και του πνεύματος της προσωπικής ανεξαρτησίας, όπως φαίνεται πολύ ωραία στην παιδαγωγική του πραγματεία *Αιμίλιος* (1762). Επίσης ο Rousseau θεωρεί και την κατοχή ιδιωτικής περιουσίας, ιδίως γεωργικής, ουσιώδη προϋπόθεση της καλλιέργειας του ήθους του δημοκρατικού πολίτη. Ευνοεί βέβαια την ύπαρξη κατά το δυνατό ίσων γεωργικών κληρών, αλλά πιστεύει ότι η κατοχή έγγειας ιδιοκτησίας δίνει πιο στενά τον πολίτη με την πατρίδα του, γιατί τον συνδέει προσωπικά με τη γη που καλείται ν' αγαπήσει και να υπερασπίσει.

Για να δημιουργηθούν οι σωστοί δημοκρατικοί πολίτες κατά τον Rousseau, χρειάζεται να καλλιεργηθεί το συλλογικό πνεύμα με την αναγωγή της πολιτικής συμμετοχής και του ενδιαφέροντος για τα κοινά σε πηγή απόλαυσης για τα μέλη του πολιτικού σώματος. Αυτό το έργο αναμένεται να επιτελέσει η αγωγή. Η αποστολή της τελευταίας είναι πολύμορφη και δεν περιορίζεται σε ό,τι στενά εννοούμε ως εκπαίδευση. Το εκπαιδευτικό σύστημα βέβαια αποτελεί τον πρωταρχικό μηχανισμό αγωγής στα ιδεώδη της πολιτείας και, όπως υποδεικνύει ο Rousseau στην πραγματεία του *Στοχασμοί για τη διακυβέρνηση της Πολωνίας* (γράφτηκε το 1772, α' εκδ. 1779), μπορεί και πρέπει να χρησιμοποιείται για την καλλιέργεια αισθημάτων πατριωτισμού και αφοσίωσης στα κοινά (κεφ. IV). Με τις υποδείξεις αυτές ο Rousseau εμφανίζεται ως γνήσιος κληρονόμος του Πλάτωνα στην αναγνώριση της κρίσιμης σημασίας του πολιτικού εγκοινωνισμού για τη λειτουργία της πολιτείας. Επιπρόσθετα προς την εκπαίδευση ο Rousseau επισημαίνει τη σημασία και άλλων μηχανισμών πολιτικού εγκοινωνισμού. Στην καλλιέργεια του ήθους του πολίτη συμβάλλει αποφασιστικά η συνεχής συμμετοχή σε πολιτικές συγκεντρώσεις και άλλες μορφές συλλογικής δραστηριότητας, όπως είναι τα ομαδικά παιχνίδια, τα δημόσια θεάματα, οι τελετές με πατριωτικό περιεχόμενο (*Στοχασμοί για τη διακυβέρνηση της Πολωνίας*, κεφ. III).

Ο Rousseau ωστόσο συνιστά ιδιαίτερη προσοχή στη χρήση της καλλιτεχνικής εμπειρίας για πολιτικούς σκοπούς επειδή υπάρχουν μορφές τέχνης, όπως το θέατρο, που είναι ενδεχόμενο αντί να καλλιεργούν τα αισθήματα της συλλογικότητας να καταλήγουν σε ιδιωτική απόλαυση, ψυχολογική απομόνωση και κοινωνική απόδραση. Στις προειδοποιήσεις αυτές προβαίνει ο Rousseau στην *Επιστολή στον κύριο D' Alembert περί θεαμάτων* (α' εκδ. 1758). Στο περίφημο αυτό κείμενο με το οποίο ο Rousseau απαντά στο άρθρο για την πατρίδα του Γενεύη, που είχε δημοσιεύσει ο D' Alembert στη μεγάλη *Εγκυκλοπαιδεία του Διαφωτισμού* (τόμ. VII, 1757) που συνεξέδιδε με τον Diderot, παρουσιάζεται η θεωρία του πολίτη της Γενεύης για την πολιτική λειτουργία της τέχνης. Η αντίρρηση του Rousseau στην υπόδειξη του D' Alembert να δημιουργηθεί θέατρο στη Γενεύη δεν θεμελιώνεται πρωταρχικά σε ηθικολογικές επιφυλάξεις, σχετικά με το ενδεχόμενο διαφθοράς των ηθών που θα μπορούσε να προκληθεί από την περιοδική παρουσία θεατρικών θιάσων στην αυστηρή Καλβινιστική Γενεύη. Ο Rousseau επικεντρώνει κυρίως την επιχειρηματολογία του στην καλλιέργεια των ιδιωτικών συγκινήσεων και στη διάσπαση των κοινωνικών δεσμών που προκαλείται με αυτό τον τρόπο, ως συνέπεια της συναισθηματικής φόρτισης που συνοδεύει τη θεατρική εμπειρία. Για τον λόγο αυτό, για ν' αποφεύγεται η καλλιέργεια ιδιωτικών απολαύσεων

και αισθημάτων κοινωνικής απόδρασης, ενίσταται ο Rousseau στη δημιουργία θεάτρου στη Γενεύη. Ο ίδιος λόγος υπαγορεύει και μία αξιοπρόσεκτη παιδαγωγική του άποψη που συνιστά ότι δεν πρέπει ποτέ να επιτρέπεται στα παιδιά το ατομικό παιχνίδι (*Διακυβέρνηση της Πολωνίας*, κεφ. IV).

Η καλλιέργεια του συλλογικού πνεύματος και της διάθεσης της συμμετοχής στα κοινά συνιστά λοιπόν θεμελιώδη προϋπόθεση της δημιουργίας του πολίτη στο πολιτειακό σχήμα του Rousseau. Οι απόψεις αυτές αποτελούν το υπόβαθρο των αντιρρήσεων του στην πολιτική αντιπροσώπηση ως μηχανισμό άσκησης της εξουσίας. Κατά τον Rousseau η αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση αναιρεί την ουσία της λαϊκής κυριαρχίας. Η αντιπροσώπηση είναι επικίνδυνη γιατί καταργεί το ταυτόσημο δικαίωμα και καθήκον του δημοκρατικού πολίτη να συμμετέχει ενεργά στα κοινά και μάλιστα στη διαδικασία θέσπισης των νόμων – στη διαμόρφωση της γενικής βούλησης δηλαδή. Δημιουργία αντιπροσωπευτικών θεσμών και μεταβίβαση του δικαιώματος της πολιτικής συμμετοχής σε αντιπροσώπους, ισοδυναμεί, κατά την κρίση του Rousseau, με απεμπόληση της πολιτικής ελευθερίας. Ελευθερία σημαίνει ενεργό συμμετοχή και αποτελεί δραστηριότητα κρίσιμη για την ηθική υπόσταση και αυτονομία του πολίτη. Η απεμπόληση του δικαιώματος της συμμετοχής και η μεταβίβαση των νομοθετικών αρμοδιοτήτων σε αντιπροσώπους συμβολίζει για τον Rousseau τη διαφθορά των πολιτικών ηθών, την εγκατάλειψη της αφοσίωσης στα κοινά και τη στροφή προς ιδιοτελείς επιδιώξεις και ιδιωτικές τέρψεις, που προσιωνίζονται την διαφθορά και καταστροφή της πολιτείας (*Κοινωνικό Συμβόλαιο*, Βιβλίο III, κεφ. 15). Οι αντιπρόσωποι κατά τον Rousseau δεν είναι παρά πολιτικοί μισθοφόροι. Ξαναγυρίζοντας σε μια ιδέα του Machiavelli, ο Rousseau προειδοποιεί ότι, όπως μια διεφθαρμένη πολιτεία πληρώνει μισθοφόρους για να μάχονται στους πολέμους της, έτσι και οι διεφθαρμένοι πολίτες πληρώνουν βουλευτές για να νομοθετούν για λογαριασμό τους, αποποιούμενοι με την πράξη αυτή την ηθική τους ελευθερία. Η συμμετοχή άλλωστε αποτελεί τον μόνο βέβαιο φρουρό των δημοκρατικών θεσμών. Χαλάρωση της συμμετοχής θέτει σε θανάσιμο κίνδυνο τους θεσμούς επειδή η αδιαφορία των πολιτών προσφέρει ευκαιρίες σε όσους υποβλέπουν το δημοκρατικό πολίτευμα να το υπονομεύσουν και να επιβάλουν την τύραννιά τους. Ακόμη και αν αυτό το ακραίο ενδεχόμενο δεν προκύψει από τα πράγματα, η χαλάρωση της πολιτικής συμμετοχής νοθεύει το δημοκρατικό πολίτευμα γιατί ισοδυναμεί με ανατροπή της πολιτικής ισότητας. Όσοι παύουν να συμμετέχουν ενεργά δεν μπορούν να θεωρηθούν πολιτικά ίσοι με εκείνους που είτε ως αντιπρόσωποι είτε με άλλους τρόπους βρίσκονται εγγύτερα στη διαδικασία λήψης των αποφάσεων και

άσκησης της εξουσίας. Έτσι η γενική βούληση χάνει την αυθεντικότητά της και φυσικά αναιρείται το επίτευγμα της εξίσωσης νόμου και ελευθερίας που αποτελεί το θεμέλιο της πολιτικής νομιμότητας.

Το πρόβλημα που ανακύπτει από την ίδια τη θεωρία του Rousseau, αναφορικά προς τις προηγούμενες διαπιστώσεις για την αναγκαιότητα της πολιτικής συμμετοχής, σχετίζεται με τη θεωρία του της ανθρώπινης φύσης. Ακολουθώντας τη γραμμή της νεότερης πολιτικής θεωρίας, ο Rousseau δεν πιστεύει ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του κοινωνικός, «ζών πολιτικών» δηλαδή κατά την παλαιά αριστοτελική αντίληψη. Η θεμελίωση της πολιτείας στο κοινωνικό συμβόλαιο προσδιορίζει τόσο την πόλη όσο και τον πολίτη ως τεχνητές οντότητες, κατασκευάσματα της ανθρώπινης επινοητικότητας. Το κρίσιμο ερώτημα που πρέπει ν' αντιμετωπίσει ο Rousseau λοιπόν αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι θα διδαχθούν ως μέλη του πολιτικού σώματος να ενδιαφέρονται και να νοιάζονται για τα κοινά, ώστε η πολιτική συμμετοχή να γίνει στοιχείο της ζωής τους, αν και δεν αποτελεί φυσική τους προδιάθεση. Το δύσκολο αυτό έργο, αναγγέλλει ο Rousseau, είναι η αποστολή του νομοθέτη (Βιβλίο II, κεφ. 7). Η ηρωική μορφή του νομοθέτη εντάχθηκε στην παράδοση της νεότερης πολιτικής σκέψης από τον Machiavelli, που την άντλησε από τη μελέτη της ιστορίας των αρχαίων πολιτειών. Η ηρωική αυτή διάσταση απουσιάζει από τη φιλελεύθερη πολιτική σκέψη, αλλά εντείνεται στη σκέψη του Rousseau, ο οποίος ηλιθύνει την έμπνευση του Machiavelli από την αρχαία Ρώμη και με το παράδειγμα της Σπάρτης.

Έργο του νομοθέτη κατά τον Rousseau, είναι να συμβάλλει στη θεμελίωση της πολιτείας, εξαλείφοντας τη φυσική αντιπολιτική προδιάθεση του ανθρώπου και σφυρηλατώντας τον νέο κοινωνικό άνθρωπο. Με τον τρόπο αυτό δημιουργείται ο πολίτης, ο κάτοχος της ηθικής ελευθερίας. Ο νομοθέτης είναι εκείνος που θα καθοδηγήσει τους ανθρώπους στην ηθική τους απελευθέρωση. Η ηθική μεταμόρφωση που προκαλεί το συμβόλαιο πραγματώνεται με την παρέμβαση του νομοθέτη που επινοεί τους θεσμούς και το σύστημα της αγωγής που θα καλλιεργήσουν το ήθος των νέων πολιτών. Όλα αυτά φυσικά θα γίνουν με τη συγκατάθεση των συμβαλλομένων αλλά το έργο του νομοθέτη δεν παύει να είναι πτάνιο: «θα απαιτούνταν θεοί για να νομοθετήσουν για τους ανθρώπους» (Βιβλίο II, κεφ. 7).

Μια από τις μεθόδους που χρησιμοποιεί ο νομοθέτης για να επιτύχει την αποτελεσματικότερη εμφύτευση του πολιτικού ήθους στους πολίτες είναι και η πολιτική θρησκεία. Και στο σημείο αυτό ο Rousseau ακολουθεί δρόμους που χάραξε

πρώτος ο Machiavelli. Η έννοια της πολιτικής θρησκείας σημαίνει τη χρήση του θρησκευτικού συναίσθηματος και των αρχέγονων φόβων του αγνώστου που το συνοδεύουν, για την καλλιέργεια του κατάλληλου πολιτικού και ψυχολογικού κλίματος που θα προσδώσει λειτουργικότητα στους θεσμούς. Αυτή η διάγνωση της πολιτικής αποτελεσματικότητας της ψυχολογίας της θρησκείας, καταλήγει σε μερικές περιπτώσεις στην επινόηση ολόκληρων θρησκευτικών συστημάτων που κατά την κρίση ορισμένων πολιτικών στοχαστών, θα μπορούσαν να προαγάγουν τους σκοπούς του πολιτικού συστήματος. Εισηγητής της θεωρίας της πολιτικής θρησκείας υπήρξε ο Πλάτων στους *Νόμους* και μεταξύ όσων τον ακολούθησαν ήταν ο νεοπλατωνικός Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων στο δικό του ομότιτλο σύγγραμμα. Ο Machiavelli έκανε αντίστοιχες διαπιστώσεις σχετικά με τη λειτουργία της θρησκείας στην αρχαία Ρώμη, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι ο χριστιανισμός ήταν ακατάλληλος ως πολιτική θρησκεία και συνεπώς εμπόδιο στην πολιτική ενοποίηση της Ιταλίας. Ο Rousseau διαφοροποιείται από τον Machiavelli σχετικά με την πλήρη απόρριψη του χριστιανισμού, στην προτεσταντική εκδοχή του οποίου αναγνωρίζει μεγάλη αξία για την καλλιέργεια της ηθικής προσωπικότητας του ανθρώπου. Ωστόσο ο Rousseau, όπως και ο Machiavelli, θεωρεί τον χριστιανισμό με τους υπερβατικούς στόχους του και τα διδάγματα της πραότητας και της ταπεινοφροσύνης, ακατάλληλο σύστημα αξιών για την καλλιέργεια του πολιτικού ήθους που απαιτείται για να λειτουργήσουν οι θεσμοί της συμμετοχικής δημοκρατίας και για να περιφρουρηθεί η πολιτεία από τους εξωτερικούς της εχθρούς. Έτσι στο περίφημο κεφάλαιο του *Κοινωνικού Συμβολαίου* για την πολιτική θρησκεία (Βιβλίο IV, κεφ. 8), εισηγείται την περιβολή του πατριωτισμού και των κοινωνικών συναισθημάτων με τον μεταφυσικό δυναμισμό των θρησκευτικών αξιών, ώστε να εξασφαλιστεί το κατάλληλο ψυχολογικό κλίμα για τη λειτουργία των πολιτικών θεσμών και την καλλιέργεια του δημοσίου πνεύματος. Με αυτές τις απόψεις ο Rousseau συμβάλλει στη θεμελίωση του δόγματος του εθνικισμού. Η άποψη υπέρ της ύπαρξης δημόσιας θρησκείας διαφοροποιεί ριζικά τον Rousseau από την κλασική φιλελεύθερη θέση που εκφράζει ο Locke στην *Επιστολή περί ανοχής*, στην οποία υποστηρίζει τον διαχωρισμό της πολιτικής από τη θρησκεία, τον αποκλειστικά ιδιωτικό και προσωπικό χαρακτήρα της τελευταίας και συνεπώς την αναγωγή της ανοχής των θρησκευτικών πεποιθήσεων του καθενός σε θεμελιώδες πολιτικό δικαίωμα.

Η επάνοδος του ηρωικού νομοθέτη στο προσκήνιο της πολιτικής θεωρίας αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα γνωρίσματα της σκέψης του Rousseau. Οι Hobbes και Locke είχαν προβάλει μία συστηματικά αντιηρωική πολιτική ηθική επειδή

πρωταρχική τους φροντίδα ήταν η ιδιωτική ζωή. Η έμφαση όμως του Rousseau στη δημόσια ζωή κάνει αναγκαία την επιστροφή του ηρωικού νομοθέτη που θα διδάξει με τη σοφία και το παράδειγμά του στους ανθρώπους τις απολαύσεις της πολιτικής πράξης και θα θεσπίσει τους νόμους για την οργάνωση της δημόσιας ζωής. Η διαφορά αυτή μας προσφέρει το κατάλληλο πρίσμα για να κατανοήσουμε τη θεωρία της πολιτείας που αντιπαραθέτει ο Rousseau στη φιλελεύθερη αντίληψη του εργαλειακού κράτους. Για τον Rousseau η πολιτεία δεν αποτελεί όργανο προώθησης ατομικών στόχων και επιδιώξεων, τεχνική ρύθμιση χωρίς αυθύπαρκτη ηθική υπόσταση. Αντίθετα η πολιτεία και η πολιτική πράξη που εντάσσει τον επί μέρους πολίτη στο πολιτικό σύνολο είναι φορείς ηθικών νοημάτων και αξιών. Πρόκειται ακριβώς για τις αξίες που ολοκληρώνουν την προσωπικότητα του ανθρώπου, με την κατάκτηση της ηθικής ελευθερίας και τη μέθεξη σε συλλογικούς στόχους πέρα από τις στενές ατομικές επιδιώξεις. Στην εργαλειακή θεωρία του κράτους ο Rousseau αντιπαρατάσσει τη θεωρία της πολιτείας ως πλαισίου ηθικής τελείωσης και συνεπώς την ανάγει σε αυτοδύναμη αξία, έξω και πέρα από τις σκοπιμότητες του ατομικισμού.

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ ΩΦΕΛΙΜΙΣΤΙΚΟΣ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΣ

## JEREMY BENTHAM



Το όνομα του Jeremy Bentham (1748-1832), έχει συνδεθεί στην ιστορία της πολιτικής σκέψης με την θεωρία του ωφελισμού και τον λεγόμενο «φιλοσοφικό ριζοσπαστισμό» του δεκάτου ενάτου αιώνα. Αφειρητία των αναζητήσεών του στον χώρο της πολιτικής θεωρίας υπήρξε η κριτική της αγγλικής νομικής παράδοσης του κοινού δικαίου ως πλαισίου της βρετανικής νομικής σκέψης, όπως είχε κωδικοποιηθεί στα *Commentaries on the Laws of England* από τον Sir William Blackstone. Η θεμελιώδης αντίρρηση του Bentham στη σύγχρονη του νομική σκέψη υποδείκνυε την ανάγκη να αναμορφωθεί και να

απλουστευθεί το ισχύον δίκαιο σύμφωνα με τα αιτήματα της ορθολογικής φιλοσοφίας του Διαφωτισμού. Οι πολιτικές προεκτάσεις της κριτικής του Bentham στο αγγλικό δίκαιο, συνιστούν αναπόφευκτα ένα πρόγραμμα μεταρρυθμιστικό και εξορθολογιστικό, που άπτεται τόσο της οργάνωσης και άσκησης της εξουσίας όσο και της κοινωνικής ηθικής.

Φιλοσοφικό θεμέλιο της κριτικής σκέψης και των μεταρρυθμιστικών προγραμμάτων του Bentham υπήρξε ο εμπειρικός ρεαλισμός και ο γνωσιολογικός σκεπτικισμός του David Hume. Ο τελευταίος, από τα σημαντικότερα φιλοσοφικά πνεύματα του καιρού του, αναζωογόνησε την φιλοσοφική παράδοση του βρετανικού εμπειρισμού ασκώντας συστηματική κριτική σε ένα φάσμα καθιερωμένων φιλοσοφικών εννοιών και αναλυτικών κατηγοριών, τις οποίες θεωρούσε λογικά περιττές και απαράδεκτες, διότι δεν μπορούσαν να επαληθευθούν εμπειρικά. Ο σκεπτικισμός του Hume, αποτελούσε τη θεωρητική μεταγραφή του ριζικού εμπειρισμού του, ο οποίος τον οδήγησε να αμφισβητήσει τη γνωσιολογική χρησιμότητα και συνεπώς να επανερμηνεύσει την έννοια της αιτιότητας και να εξοβελίσει από το πεδίο της φιλοσοφικής ανάλυσης έννοιες, όπως τα φυσικά δικαιώματα και το κοινωνικό συμβόλαιο.

Στα αρχικά στάδια της πνευματικής του σταδιοδρομίας ο Bentham επιχείρησε να κάνει στον χώρο του δικαίου ό,τι ο Hume είχε επιχειρήσει στον χώρο της φιλοσοφίας: να απαλλάξει τη νομική σκέψη από περιττές έννοιες και παράλογες κατασκευές, που δεν είχαν σχέση με την πραγματικότητα της ανθρώπινης εμπειρίας. Όταν σταδιακά στράφηκε προς την πολιτική θεωρία ο Bentham αξιοποίησε πλήρως την φιλοσοφική προεργασία του Hume: καταδίκασε ως εμπειρικά αβάσιμες και περιττές τις έννοιες του φυσικού δικαίου, των δικαιωμάτων και του κοινωνικού συμβολαίου, που χάρη κυρίως στο έργο του Locke είχαν καθιερωθεί ως οι θεμελιώδεις θεωρητικές και πολιτικές αρχές του κλασικού φιλελευθερισμού. Η κριτική αυτή του κλασικού φιλελευθερισμού υπήρξε η φιλοσοφική κρηπίδα του ωφελιμισμού.

## I. Ωφελιμισμός και νομοθεσία

Απορρίπτοντας τις κλασικές έννοιες της φιλελεύθερης επιχειρηματολογίας, ο Bentham ανασυνδέθηκε λογικά με την ηδονιστική λογική του Hobbes στην ερμηνεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Με τον Bentham επανέρχεται στην πολιτική φιλοσοφία η έννοια της ατομικής βούλησης για επιβίωση και απόλαυση των αγαθών της ζωής, που είχε διατυπώσει ο Hobbes αλλά που είχε κατά κάποιο τρόπο υποβαθμίσει θεωρητικά ο Locke, προτάσσοντας τις μεσαιωνικές έννοιες του φυσικού δικαίου και των φυσικών δικαιωμάτων. Η αποκατάσταση του ριζικού ατομικισμού του Hobbes στο έργο του Bentham διαφαίνεται στην υιοθέτηση μιας ταυτόσημης μηχανιστικής ψυχολογίας, η οποία συμπυκνώνεται στον ισχυρισμό ότι ολόκληρη η ανθρώπινη συμπεριφορά μπορεί κατ' ουσίαν να αναχθεί στο απλό σχήμα της επιδίωξης της ηδονής και της αποφυγής του πόνου. Έτσι ο Bentham φαίνεται να εκσυγχρονίζει την παλαιότερη ηδονιστική ψυχολογία του ριζικού ατομικισμού του Hobbes, συνδέοντάς την με την εγκόσμια ηθική του Διαφωτισμού, που εστιάζεται στην έννοια της ανθρώπινης ευτυχίας.

Η έννοια της ευτυχίας, όπως την αντιλαμβάνονται ο Hobbes και ο Bentham, είναι κατ' ουσίαν απόλυτα υποκειμενική, παρά την προσπάθεια και των δύο να περιγράψουν με μέθοδο επιστημονική τα κίνητρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Η ευτυχία ως υποκειμενική ευχαρίστηση από την απόκτηση αγαθών είναι προφανώς δύσκολο - αν όχι αδύνατο - να οριστεί αντικειμενικά και η λογική της έννοιας εξαντλείται στην αναγνώριση της ευτυχίας ως αυτονόητου ατομικού στόχου. Πρόκειται ακριβώς για τη λογική του Hobbes που είχε καταγγείλει ο Rousseau στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* (Βιβλίο I, κεφ. 8 και Βιβλίο III, κεφ. 15). Ο Rousseau ορίζει την ατομική ευτυχία σε συνάρτηση με την επιδίωξη του συλλογικού αγαθού. Υποδεικνύει ότι είναι καλύτερο για τους ανθρώπους να αναζητούν και να βρίσκουν την ευτυχία στον δημόσιο παρά στον ιδιωτικό βίο. Στόχος της πολιτικής του φιλοσοφίας δεν ήταν να παραγάγει υποκειμενική ευχαρίστηση αλλά να εκπαιδεύσει τους ανθρώπους για να γίνουν χρηστοί πολίτες. Ακριβώς εναντίον αυτής της ηθικής αντίληψης στρέφεται ο Bentham στην προσπάθειά του να θεμελιώσει την προτεραιότητα της ατομικής ευτυχίας στην ρύθμιση της κοινωνικής συμπεριφοράς.

Ο Bentham, όπως παλαιότερα ο Hobbes, εισάγει την επιχειρηματολογία του με μια εύγλωττη πολιτική μεταφορά:

Η φύση έθεσε την ανθρωπότητα υπό την εξουσία δύο κυρίαρχων αφεντάδων, του πόνου και της ηδονής. Σ' αυτούς και μόνο εναπόκειται να υποδείξουν τι πρέπει να πράττουμε, όπως και να ορίσουν τι θα πράξουμε. Αφ' ενός το κριτήριο του ορθού και του σφάλματος, αφ' ετέρου η αλυσίδα των αιτιών και των αποτελεσμάτων, είναι προσαρτημένα στον θρόνο τους. Μας κυβερνούν σε όλα όσα πράττουμε, σε όλα όσα λέμε, σε όλα όσα σκεφτόμαστε: κάθε προσπάθειά μας να απαλλαγούμε από τον ζυγό μας, απλώς θα τον αποδείξει και θα τον επιβεβαιώσει. Με τα λόγια κάποιος μπορεί να υποκριθεί ότι αποκηρύσσει την κυριαρχία τους: στην πραγματικότητα όμως παραμένει υποταγμένος σ' αυτήν διηνεκώς. Η αρχή της ωφελιμότητας αναγνωρίζει αυτήν την υποταγή και την θεωρεί θεμέλιο του συστήματος, αντικείμενο του οποίου είναι να εκθρέψει τον ιστό της ευτυχίας με τα χέρια του λόγου και του δικαίου. Συστήματα που δοκιμάζουν να την αμφισβητήσουν ασχολούνται με ήλους αντί της λογικής, με ιδιοτροπίες αντί του λόγου, με το σκότος αντί του φωτός.

Κύριοί μας είναι όσοι ελέγχουν τον πόνο και την ηδονή και έχουν την δυνατότητα να μας επιβάλουν αυτά τα συναισθήματα. Ο εμπειρικός πραγματισμός, με τον όποιο ο Bentham μας καλεί να αναγνωρίσουμε την ανάγκη της υποταγής σ' αυτούς τους κυρίαρχους πηγάζει από την πρόθεσή του να απαλλάξει την ανθρώπινη σκέψη και την ηθική συμπεριφορά από μεταφυσικές αυταπάτες. Η ευτυχία και όχι η σωτηρία γίνεται ο καθοριστικός ανθρώπινος στόχος και σ' αυτό το κρηπίδωμα του εγκόσμιου πραγματισμού και του ηδονισμού θεμελιώνεται η αρχή της ωφελιμότητας. Ωφέλιμο είναι ό,τι μεγιστοποιεί την ευτυχία, με την έννοια ότι αυξάνει την ηδονή και τείνει στην ελαχιστοποίηση του πόνου. Η αρχή της ωφελιμότητας αναγγέλλει ακριβώς τη μεγιστοποίηση της ευτυχίας. Ο Bentham βέβαια γνωρίζει ότι ο ορισμός αυτός της ωφελιμότητας μπορεί να οδηγήσει σε συγχύσεις και γενική υποκειμενική ασυναρτησία: τα υποκείμενα της ευτυχίας είναι όσα και οι άνθρωποι, όπως και οι κοινωνικές οντότητες μέσα στις οποίες ζουν οι άνθρωποι. Το ερώτημα συνεπώς είναι ποιών η ευτυχία θα μεγιστοποιηθεί. Το ζήτημα βέβαια παραμένει ποσοτικό, δεν γίνεται ποτέ ποιοτικό: το ερώτημα πώς θα μεγιστοποιηθεί η ευτυχία δεν ανακλύπει για τον Bentham, και σ' αυτό το σημείο θα υποστεί αργότερα την κριτική του John Stuart Mill.

Η αρχή της ωφελιμότητας ορίζεται με τρόπο που απαντά στο ποσοτικό ερώτημα: η μεγιστοποίηση της ευτυχίας του μεγίστου δυνατού αριθμού ή «τα πλείω ωφέλη τοις πλείοσι», όπως πρωτοεμφανίστηκε στα ελληνικά από τους οπαδούς του Bentham στην επαναστατημένη Ελλάδα. Ο Bentham δανείστηκε την έκφραση από τον Cesare Beccaria (1738-1794), τον ανθρωπιστή ποινικολόγο του Δια-

φωτισμού), που είχε επιχειρήσει με κοινωνικά κριτήρια και με γνώμονα την ανθρώπινη ευτυχία, να εξανθρωπίσει την φιλοσοφία του ποινικού δικαίου με το έργο του, *Περί αδικημάτων και ποινών (Dei Delitti e delle Pene, 1764, ελληνική μετάφραση Άδ. Κοραή 1802, Β' έκδ. 1822)*. Οπαδός του Beccaria στην κριτική και την καταγγελία του παραλογοισμού και της απανθρωπιάς του παραδοσιακού δικαίου, ο Bentham θεμελίωσε την κοινωνική του θεωρία στην ανθρωπιστική αρχή της ποινικής σκέψης του Ιταλού Διαφωτιστή. Με τον ορισμό της αρχής της ωφελιμότητας ως της μεγίστης ευτυχίας του μεγίστου αριθμού, ο Bentham προσπαθεί προφανώς να αποφύγει την υποκειμενική ασυναρτησία, που ελλοχεύει στην ριζοσπαστική ατομικιστική ερμηνεία της αρχής.

Η οφειλή στον Beccaria και την παράδοση που εκείνος εκφράζει, αμβλύνει κατά κάποιον τρόπο την εξάρτηση του Bentham από την ψυχολογική θεωρία του Hobbes. Αν και αποδέχεται τη βασική αντίληψη του Hobbes για τη δομή της ανθρώπινης ψυχολογίας, απομακρύνεται από τον συγγραφέα του *Λεβιάθαν* στο ζήτημα της ηθικής φιλοσοφίας και ειδικά όσον αφορά στο ζήτημα της υποχρέωσης. Το πρόβλημα αυτό τον απασχολεί στο σπουδαιότερο φιλοσοφικό του έργο, *Εισαγωγή στις αρχές της ηθικής και της νομοθεσίας (Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789)*. Στο έργο αυτό ο Bentham φαίνεται να έχει πλήρη επίγνωση της αντινομίας μεταξύ της ηδονιστικής ψυχολογίας και των επιταγών της κοινωνικής συμβίωσης. Συνεπώς αναγνωρίζει ότι το θεμελιώδες πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας είναι το εξής: αν ο καθένας ενδιαφέρεται μόνο για την ατομική του ευτυχία, πώς θα γίνει δυνατόν να ενδιαφερθούν οι άνθρωποι για την ευτυχία της κοινότητας; Αυτό είναι το πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας και ο Bentham το προσγράφει στον νομοθέτη. Η ευτυχία της κοινότητας αποτελεί το σημείο ηθικής απόληξης της αρχής της ωφελιμότητας, την υπέρβαση της χομπσιανής της καταγωγής. Ο νομοθέτης θα διδάξει στα μέλη της κοινότητας ότι η μέγιστη ωφελιμότητα έγκειται στην επιδίωξη της ευτυχίας του συνόλου. Προς τον σκοπό αυτό, όπως ο νομοθέτης του Rousseau θα χρησιμοποιήσει τα δικά του μέσα για να «εξαναγκάσει» τους ανθρώπους να γίνουν ελεύθεροι, έτσι και ο νομοθέτης του Bentham θα χρησιμοποιήσει το κατ' εξοχήν μέσο που βρίσκεται στη διάθεσή του, τη χειραγώγηση του φόβου του πόνου και της επιθυμίας της ηδονής, για να εξαναγκάσει τους ανθρώπους να γίνουν κοινωνικά χρήσιμοι και ωφέλιμοι.

Ανάλογα με τις πηγές του πόνου και της ηδονής, ο Bentham μας πληροφορεί ότι υπάρχουν τέσσερις κυρώσεις στη διάθεση του νομοθέτη στη διεκπεραίωση της παι-



δαγωγικής αποστολής του νομοθετικού του έργου: οι κυρώσεις αυτές μπορεί να είναι φυσικές, πολιτικές, πθικές ή θρησκευτικές (κεφ. III). Ο Bentham υιοθετεί ρητά την εικόνα του νομοθέτη ή του κυβερνητικού αξιωματούχου ως παιδαγωγού (κεφ. VI, παραγρ. xli), θυμίζοντάς μας τις αντίστοιχες εικόνες του Rousseau, με τη διαφορά όμως ότι η προσπάθεια του Rousseau απέβλεπε να εντάξει τους ανθρώπους στον δημόσιο βίο, ενώ ο Bentham επιδιώκει την ευταξία του δημοσίου βίου για να εξυπηρετήσει αποτελεσματικότερα τους ιδιωτικούς στόχους των εγκόσμιων ηδονιστών του.

Αφού η ευτυχία γίνεται αντικείμενο της νομοθεσίας, η ωφελιμιστική λογική υπογορεύει την ανάγκη να διατυπωθούν τρόποι για τον κατά το δυνατόν ακριβέστερο και εμπειρικά βασισμένο υπολογισμό της. Η ανάγκη για τη διατύπωση αντικειμενικών και εμπειρικά ελέγξιμων κριτηρίων οδηγεί τον Bentham στην πρόταση του «ευδαιμονιστικού υπολογισμού» (felicific calculus), μιας μεθόδου δηλαδή για τη μέτρηση της ευτυχίας σύμφωνα με τα ακόλουθα επτά χαρακτηριστικά (κεφ. IV, παραγρ. iv):

1. ένταση
2. διάρκεια
3. βεβαιότητας ή αβεβαιότητας
4. εγγύτητας ή απομάκρυνση
5. γονιμότητας
6. καθαρότητας
7. έκταση (αριθμός προσώπων που καλύπτει).

Χωρίς ποτέ να ορίζεται το περιεχόμενο της ευτυχίας, επιχειρείται εντούτοις, με μοναδική αισιοδοξία, να καθιερωθεί μέθοδος μέτρησής της. Ο ωφελιμισμός πιστεύει ότι έτσι, με την κατά προσέγγιση διατύπωση αντικειμενικών κριτηρίων, λύνει το πρόβλημα του εξορθολογισμού της νομοθεσίας και συνεπώς προσεγγίζει την πραγμάτωση του ιδεώδους της μέγιστης ευτυχίας του μέγιστου αριθμού.

Παρ' όλα αυτά, τα τρία θεμελιώδη ερωτήματα, τα υπαρκτικά πράγματα προβλήματα του ωφελιμισμού, παραμένουν ανασπάντητα. Η ποσοτική αξιολόγηση των πράξεων σε σχέση με το αν αυξάνουν ή μειώνουν την ευτυχία δεν προτείνει καμία λύση στα εξής προβλήματα: Πρώτον, πώς είναι δυνατόν να μεγιστοποιηθεί η ευτυχία του ατόμου χωρίς αναφορά στα δικαιώματά του; Δεύτερον, τι συμβαίνει όταν πρόκειται για την ευτυχία της κοινότητας; Τρίτον, πώς είναι δυνατόν να αποφευχθεί μια ωφελιμιστικού τύπου τυραννία, εφόσον δεν υπάρχει ένας κοινά ανα-

γνωρισμένος ορισμός της ευτυχίας; Ο Bentham δεν αντιμετωπίζει τα προβλήματα αυτά και ούτε καν φαίνεται να τα συλλαμβάνει. Απεναντίας φαίνεται να επαναπαύεται στην ιδέα της τεχνητής ευτυχίας που δημιουργεί η πολιτεία με τη νομοθεσία της και τη χειραγώγηση της αρχής του πόνου και της ηδονής. Μοιραία η κύρια έμφαση του έργου του μετατίθεται στη μελέτη αυτή της χειραγώγησης του πόνου και της ηδονής. Αυτό εξηγεί και την κρισιμότητα της έννοιας της ποινής στη σκέψη του. Τον ενδιαφέρουν οι ποινές και οι τιμωρίες με την έννοια του καθορισμού της ακριβούς ποσότητας πόνου που πρέπει να επιβληθεί για να περιφρουρείται η κοινωνική συμπεριφορά. Έτσι αν η ηδονή και η ευτυχία παραμένουν οι τελικές επιδιώξεις, ο πόνος και η τιμωρία γίνονται τα μέσα για την επίτευξή τους. Από την εποχή του Hobbes οι ατομικιστές και οι φιλελεύθεροι προβληματίζονται γύρω σε ποινικά ζητήματα και απασχολούνται με το θέμα της τιμωρίας επειδή δεν έχουν τη δυνατότητα να κάνουν τους ανθρώπους ν' αγαπήσουν ή να ταυτιστούν με τον νόμο, όπως ελπίζουν οι ουμανιστές και οι ριζοσπάστες, π.χ. ο Rousseau. Έτσι ο ατομικιστικός φιλελευθερισμός καταφεύγει στον φόβο και τις ποικίλες χειραγωγήσεις του για να εξασφαλίσει την υπακοή των νόμων.

## II. Η ποινική θεωρία ως κοινωνική αγωγή

Στον ορισμό της ποινής ο Bentham ακολουθεί τον Hobbes. Σύμφωνα με τον Hobbes, η κοινωνική συμβίωση βασίζεται στον φόβο και ο ασφαλέστερος μηχανισμός της χειραγώγησης του φόβου είναι η ποινική νομοθεσία. Οι ποινές επιβάλλονται από τις δημόσιες αρχές σε ανθρώπους που έχουν διαπράξει εγκλήματα με σκοπό να αποτρέψουν την επανάληψη της αξιόποινης συμπεριφοράς στο μέλλον. Ο Bentham ασπάζεται τις απόψεις αυτές στις γενικές γραμμές τους (κεφ. XIII, παραγρ. 1, υποσημείωση). Αν και διαπιστώνει ότι μερικοί άνθρωποι ευχαριστούνται με την επιβολή ποινής στον εγκληματία, θεωρεί ότι αυτός δεν είναι ο σκοπός της ποινικής νομοθεσίας. Σκοπός της είναι η αποτροπή της εγκληματικής συμπεριφοράς με τον παραδειγματισμό.

Η θεωρία των ποινών γίνεται θεμελιώδης προϋπόθεση της κοινωνικής σκέψης του Bentham, ιδίως εξαιτίας της εγκατάλειψης της θεωρίας των φυσικών δικαιωμάτων. Η θεωρία του στηρίζεται στην αρχή της ωφελιμότητας η οποία αποτελεί και την κρηπίδα του δικαιώματος των κρατικών παρεμβάσεων στην ιδιωτική ζωή. Οι σκοπιμότητες της αρχής της ωφελιμότητας γίνονται ο γνώμονας της κρατικής δράσης σε σχέση πάντοτε με την λογική της επιβολής των ποινών. Έργο της νομοθεσίας συνεπώς γίνεται να καθορίσει τις περιπτώσεις στις οποίες

δικαιολογείται κρατική παρέμβαση σύμφωνα με την αρχή της ωφελιμότητας. Με αυτή τη λογική ο Bentham προβαίνει σε μια γενική κατάταξη των μορφών της ανθρώπινης συμπεριφοράς σε περιπτώσεις όπου αρμόζει και σε περιπτώσεις όπου δεν αρμόζει η επιβολή ποινών (κεφάλαια XII και XIII αντίστοιχα). Η κατανομή των ποινών, του είδους και της έντασής τους στις διάφορες μορφές συμπεριφοράς που κρίνονται αρμόζουσες για τιμωρία, είναι σχεδιασμένη ούτως ώστε να καταστεί δυνατός ο έλεγχος της κοινωνικής συμπεριφοράς και ο περιορισμός στο ελάχιστο των αβιόποινων πράξεων. Έτσι η ποινική νομοθεσία και η χειραγώγηση του φόβου της τιμωρίας γίνονται κατ' ουσίαν οι προϋποθέσεις και ο ρυθμιστικός μηχανισμός της κοινωνικής ζωής.

Ο Bentham φυσικά έχει επίγνωση ότι εκτός από τον φόβο της τιμωρίας, υπάρχουν και άλλοι συντελεστές στην ανθρώπινη συμπεριφορά που συμβάλλουν στην κοινωνική συμβίωση. Μας υπενθυμίζει για παράδειγμα ότι οι άνθρωποι περιορίζουν και συγκρατούν την συμπεριφορά τους όχι μόνο από φόβο της τιμωρίας αλλά και με άλλα κίνητρα, όπως η συμπάθεια, η φιλία, η φιλοδοξία. Συνεπώς αντιλαμβάνεται ότι η νομοθεσία έχει τα όριά της, που τίθενται από την ίδια την αρχή της ωφελιμότητας και την δομή της ανθρώπινης ψυχολογίας. Χαρακτηριστικά, το έργο του *Εισαγωγή στις αρχές της ηθικής και της νομοθεσίας*, τελειώνει με μια αναφορά στα όρια της ποινικής νομοθεσίας (κεφ. XVII). Τα όρια αυτά τα θέτει η ηθική που αποτελεί έναν άλλο οδηγητικό τομέα της ανθρώπινης πράξης:

Η ιδιωτική ηθική διδάσκει πώς ο κάθε άνθρωπος μπορεί να διαθέτει τον εαυτό του για να ακολουθεί την πορεία που συντείνει καλύτερα στην ευτυχία του. Μέσω των ιδίων κινήτρων η τέχνη της νομοθεσίας (η οποία μπορεί να θεωρηθεί κλάδος της νομικής επιστήμης), διδάσκει πώς ένα πλήθος ανθρώπων, που συνιστούν μια κοινότητα, μπορεί να διατεθεί για να ακολουθήσει την πορεία που εν γένει συντείνει καλύτερα στην ευτυχία του συνόλου της κοινότητας, μέσω κινήτρων που τίθενται σε ισχύ από τον νομοθέτη (κεφ. XVII, παράγρ. xx).

Τελικά λοιπόν ο Bentham αναγνωρίζει μια συνθετότερη ψυχολογία απ' ό,τι ο Hobbes και κατ' επέκταση προνοεί για ένα δισυπόστατο σύστημα ρύθμισης της κοινωνικής συμπεριφοράς. Το γεγονός ότι αναγνωρίζει τη σημασία των ηθικών αυτοπεριορισμών του ανθρώπου επιπρόσθετα προς τη χειραγώγηση του φόβου της τιμωρίας και ο αποκλεισμός του χώρου της ηθικής συμπεριφοράς από νομοθετικές ρυθμίσεις, καταδεικνύει τη συνάφεια της σκέψης του με τον φιλελευθερισμό. Παρ' όλ' αυτά από τις αναλύσεις του δεν λείπει τελείως η ιδέα της χειραγώ-

γησης και αυτών των ηθικών συναισθημάτων για την προώθηση της αρχής της ωφελιμότητας. Αυτό διαφαίνεται σε όσα προβλέπει περί έμμεσης νομοθεσίας στο έργο *Θεωρία της νομοθεσίας (Theory of Legislation)*.

Ο σχεδιασμένος κοινωνικός έλεγχος τον οποίο με κάθε τρόπο θέλει να προωθήσει ο Bentham ως αναγκαία προϋπόθεση της αρχής της ωφελιμότητας, κατοπτρίζεται με γραφική παραστατικότητα στη θεωρία του της πρότυπης φυλακής, για την οποία επινόησε τον ελληνικό τίτλο *Πανοπτικών*. Στο ομότιτλο σύγγραμμα που εκδόθηκε το 1791, ο Bentham εκθέτει με εξαντλητικές λεπτομέρειες το σχέδιο οργάνωσης της πρότυπης φυλακής. Ο κύριος μηχανισμός λειτουργίας του Πανοπτικού θα ήταν η δημιουργία της αίσθησης της μόνιμης εποπτείας των φυλακισμένων, που θα τους απέτρεπε από τη διάπραξη αντικοινωνικών πράξεων. Το αρχιτεκτονικό σχέδιο, η διάταξη των κελιών, οι σκοπιές των δεσμοφυλάκων θα ήταν διαρρυθμισμένα με τρόπο που θα καλλιεργούσε κλιμακωτά και συσσωρευτικά τη συναίσθηση της αδιάπτωτης και άγρυπνης επιτήρησης. Το ψυχολογικό κλίμα που θα δημιουργούσε αυτή η οργάνωση του χώρου και της καθημερινής ζωής, πίστευε ο Bentham, θα λειτουργούσε ελεγκτικά στη συμπεριφορά των φυλακισμένων και σταδιακά θα αναμόρφωνε την εν γένει κοινωνική τους στάση. Αποτέλεσμα του ψυχολογικού αυτού καταναγκασμού φυσικά θα ήταν η αποτελεσματικότερη προώθηση της αρχής της ωφελιμότητας. Το Πανοπτικόν συμπεκνώνει προφανώς την ωφελιμιστική φαντασίωση της κοινωνικής τελειότητας. Η χειραγώγηση της ποινικής νομοθεσίας για τη ρύθμιση της κοινωνικής συμπεριφοράς ουσιαστικά παραπέμπει σε μια αντίληψη της κοινωνίας ως Πανοπτικού.

Στο σημείο αυτό θα μπορούσε να επιχειρηθεί μια σύντομη αντιπαραβολή των απόψεων του Bentham με εκείνες του Rousseau για να γίνει καλύτερα αντιληπτό: ο χαρακτήρας των αντίστοιχων θεωρητικών τοποθετήσεων. Ο Rousseau υποστηρίζει στο σύγγραμμά του για τη *Διακυβέρνηση της Πολωνίας* την ανάγκη να βρίσκονται οι πολίτες μόνιμα εκτεθειμένοι στο δημόσιο βλέμμα για να διασφαλίζεται η καλή τους συμπεριφορά. Η άποψη αυτή για τη διαφάνεια της ατομικής συμπεριφοράς στον κοινωνικό έλεγχο συνδέεται με την «ιερή παρακολούθηση», με την οποία ο επαναστατικός Πουριτανισμός του δεκάτου εβδόμου αιώνα επέβαλλε την «αγιότητα» στους οπαδούς του, αλλά και προοιωνίζει την επαναστατική αντίληψη του Lenin στο *Κράτος και Επανάσταση* (1917), για την άσκηση της αστυνόμευσης όχι από ειδικό σώμα κοινωνικής καταστολής αλλά από όλους τους πολίτες. Το *Πανοπτικόν του Bentham* εκφράζει μια διαφορετική αντίληψη. Στην κοινωνία που συμβολίζει, ο δεσμοφύλακας, ο παιδαγωγός ή ο νομοθέτης είναι

εκείνος που επιτηρεί όλους τους άλλους. Το αποτέλεσμα φυσικά είναι ότι ο κοινωνικός έλεγχος γίνεται χαλαρότερος διότι πολλά θα διαφύγουν της προσοχής του ανύποπτου δεσμοφύλακα ή αξιωματούχου. Ακριβώς επειδή από τη θεωρία του Bentham απουσιάζει η έννοια της κοινής δημόσιας ζωής, ο κοινωνικός έλεγχος δεν ασκείται ποτέ συλλογικά από την ίδια την κοινότητα αλλά αποτελεί έργο του ωφελιμιστή νομοθέτη που χειραγωγεί τις ποινές και τις ανταμοιβές. Ενόσω οι άνθρωποι παραμένουν αποκλειστικά ιδιωτικά όντα, η κοινωνικότητά τους αποτελεί συνάρτηση της παρέμβασης και των χειραγωγήσεων του νομοθέτη. Για τον ίδιο λόγο και η ωφελιμιστική κοινωνία δεν γίνεται ποτέ επαναστατική γιατί οι ευτυχισμένοι φυλακισμένοι του Πανοπτικού δεν διαθέτουν τον ψυχολογικό εξοπλισμό για να μεταβληθούν σε επαναστάτες και να σπάσουν τα δεσμά τους.

### III. Από τη μεταρρύθμιση στη δημοκρατία

Η ευτυχία που εξασφαλίζει η αρχή της ωφελιμότητας είναι μια καθαρά εσωτερική κατάσταση και εμπειρία. Είναι ωστόσο αναγκαίο να καθοριστούν και οι εξωτερικές συνθήκες υπό τις οποίες θα επιχειρηθεί η επιδίωξη της μέγιστης ευτυχίας. Στην περίπτωση αυτή είναι προφανές ότι οι φυλακές, περιλαμβανομένου του Πανοπτικού, θα πρέπει να αποκλειστούν ως χώροι ανθρώπινης ευτυχίας διότι η επιθυμία της ελευθερίας είναι κατά τεκμήριο μεγαλύτερη από την επιθυμία της απόλαυσης μίας εσωτερικής αίσθησης ευτυχίας. Άλλωστε είναι επίσης κατά τεκμήριο σπάνιο για μια κυβέρνηση ή ένα κράτος να θέτει ως στόχο του να κάνει τους πολίτες του ευτυχείς, χωρίς να τους ερωτά. Οι άνθρωποι επιθυμούν να ερωτώνται σχετικά με ό,τι αφορά την ευτυχία τους. Ο Bentham αναγνώρισε την αλήθεια αυτή προς το τέλος της ζωής του. Αυτό ήταν το αποτέλεσμα της λεγόμενης «μετάβασής» του στον πολιτικό ριζοσπαστισμό, που τον έκανε γνήσιο και κατηγορηματικό δημοκράτη.

Η μεταγραφή με συγκεκριμένους πολιτειολογικούς όρους των αρχικών ιδεών του για την ωφελιμιστική χειραγωγή της ατομικιστικής ψυχολογίας, θα συνέπιπτε κατ' ουσίαν με το ιδεώδες της φωτισμένης απολυταρχίας. Ο νομοθέτης που είναι συγχρόνως παιδαγωγός και δεσμοφύλακας, συμπίπτει θαυμάσια με την εικόνα του φωτισμένου δεσπότη, που επιθυμεί να μεγιστοποιεί την ευτυχία των υπηκόων του χωρίς να τους ερωτά. Αντίστροφα οι ατομικιστές ηδονιστές, που δεν ενδιαφέρονται για τίποτε εκτός της ατομικής τους ευτυχίας και της εσωτερικής τους ικανοποίησης, θα πρέπει να είναι απόλυτα ικανοποιημένοι με την ανάθεση της εξουσίας στον αγαθό τους δεσμοφύλακα, που θα τους απάλλαζε από

κάθε φροντίδα του κοινού. Ένα πρόγραμμα κοινωνικών μεταρρυθμίσεων πο εκπορεύονται από ένα φιλόδημο μονάρχη, ικανοποιούσε συνεπώς αρχικά τις θεωρητικές απαιτήσεις του Bentham ως προς το πρότυπο της αγαθής πολιτείας

Η μετάβαση στον πολιτικό ριζοσπαστισμό σήμαινε την απομάκρυνση από αυτό το πρότυπο και τον ενστερνισμό του ιδεώδους της «ωφελιμιστικής δημοκρατίας», που συνεπαγόταν την προσφυγή στις απόψεις του λαού για τον προσδιορισμό της ευτυχίας. Δημοκρατία στην ωφελιμιστική λογική σήμαινε να ερωτάται ο λαός «αν όλοι ήσαν ευτυχείς». Αν η πλειοψηφία του λαού δεν ήταν ευτυχής με τους φορείς της εξουσίας, τότε οι τελευταίοι έπρεπε να εγκαταλείψουν τα αξιώματά τους και να αντικατασταθούν από άλλους. Φυσικά ο Bentham δεν είναι αφελής. Ο εμπειρισμός του τον οδηγεί στη διατύπωση της λογικής των θέσεών του με τρόπο απλουστευτικό, για να αποκαλύπτει απερίφραστα την εσωτερική αλληλουχία των συλλογισμών στους οποίους στηρίζονταν. Η μετάβαση στον ριζοσπαστισμό όμως και η μαχητική στροφή στη δημοκρατική θεωρία ήταν συνειδητές σοβαρών πολιτικών εκτιμήσεων. Οι τελευταίες δεν απέρρεαν μόνο από τη προσωπική απογοήτευση του Bentham με την αποτυχία των φιλανθρωπικών και μεταρρυθμιστικών του προσπαθειών, ιδίως την αποτυχία προώθησης του σχεδίου του Πανοπτικού για την αναμόρφωση του σωφρονιστικού συστήματος της Αγγλίας. Από το 1808 και εξής μια σειρά πολιτικών εμπειριών και γνωριμιών έπεισαν σταδιακά τον Bentham ότι οι μεταρρυθμίσεις που θα συνέβαλλαν στη μεγιστοποίηση της κοινωνικής ωφελιμότητας δεν μπορούσαν να συντελεστούν ούτε υπό καθεστώς μοναρχικό ούτε υπό καθεστώς αριστοκρατικό, απλούστατα διότι στα δύο αυτά καθεστώτα τα συμφέροντα των κρατούντων είναι εκ φύσεως «συντεχνιακά» και τους απομακρύνουν από τις γενικές επιταγές της αρχής της ωφελιμότητας. Η αριστοκρατία ειδικότερα, η οποία εδέσποζε στην πολιτική ζωή της Αγγλίας υπό τον μανδύα του ολιγαρχικού δικομματισμού (Tories και Whigs), διέκειτο εχθρικά προς τις ωφελιμιστικές μεταρρυθμίσεις που υποστήριζε ο Bentham, ακριβώς γιατί συνιστούσε μια κλειστή επί μέρους κοινωνία στους κόλπους της ευρύτερης κοινωνίας, με δικά της συμφέροντα, σαφώς διαφοροποιημένα από τα συμφέροντα της πλειοψηφίας, του «μέγιστου αριθμού» των πολιτών τους οποίους κυρίως αφορούσε η αρχή της ωφελιμότητας.

Οι διαπιστώσεις αυτές ήταν ο αποφασιστικός συντελεστής της στροφής του Bentham προς τον ριζοσπαστισμό και τη θεωρία της δημοκρατίας. Οι θεωρητικές του απόψεις διαμορφώθηκαν σταδιακά σε μια περίοδο είκοσι ετών, που καλύπτει τη δεύτερη και τρίτη δεκαετία του δέκατου ένατου αιώνα. Η εξέλιξη

αυτή απέληξε στη διατύπωση μιας ολοκληρωμένης θεωρίας αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας στα πλαίσια ενός σύγχρονου κράτους, στο έργο *Συνταγματικός Κώδικας (Constitutional Code)*, που εκδόθηκε το 1830, δύο χρόνια πριν από το θάνατο του Bentham. Ο αναπροσανατολισμός της πολιτικής σκέψης του Bentham συμπίπτει με την περίοδο της πολιτικής αναταραχής στη δημόσια ζωή της Αγγλίας, που προκλήθηκε από τις διεκδικήσεις του μεταρρυθμιστικού κινήματος, του γνωστού ως Ριζοσπαστισμού, του οποίου ο ιδρυτής του ωφελιμισμού καθιερώθηκε ως ο διανοητικός ηγέτης. Χαρακτηριστικά, το έτος του θανάτου του Bentham συνέπεσε με την πρώτη μεγάλη πολιτική νίκη του Ριζοσπαστισμού, την ψήφιση της μεταρρυθμιστικής νομοθεσίας (Reform Bill) του 1832, που έσπασε το αριστοκρατικό μονοπώλιο στην διαχείριση της εξουσίας και δρομολόγησε τον εκδημοκρατισμό του κοινοβουλευτικού συστήματος.

Η άρθρωση της δημοκρατικής θεωρίας του Bentham συντελέστηκε σε τρία επάλληλα πεδία, με συνεχώς διευρυνόμενη εμβέλεια: (α) διεκδίκηση πολιτικών ελευθεριών (β) μεταρρύθμιση του εκλογικού συστήματος (γ) πολιτειακή αναδιοργάνωση. Στη διεκδίκηση των ελευθεριών, ο Bentham έθεσε την κύρια έμφαση στο ζήτημα της ελευθερίας του τύπου και στην κατάργηση των περί λιβέλλου νόμων, που περιόριζαν τη δημόσια συζήτηση των πολιτικών ζητημάτων και την πολιτική κριτική. Αν και το ενδιαφέρον του για το ζήτημα μπορεί με ακρίβεια να εντοπιστεί στο έτος 1809, τις σχετικές του απόψεις δεν τις διατύπωσε συστηματικά παρά αρκετά αργότερα, με την έκδοση το 1821 του δοκιμίου *Περί της ελευθερίας του τύπου και της δημόσιας συζήτησης (On the liberty of the press and public discussion)*. Παράλληλα ο Bentham υποστηρίζει και την θρησκευτική ελευθερία και καταφέρεται κατά της νοοτροπίας και των αξιώσεων της Αγγλικανικής Εκκλησίας στο ζήτημα αυτό.

Στο μεταξύ τον απερόρφωσε πολύ πιο συστηματικά το μεγαλύτερο ζήτημα της εκλογικής μεταρρύθμισης. Και στο ζήτημα αυτό η δημοκρατική εξέλιξη των απόψεών του υπήρξε σταδιακή. Αρχικά ο Bentham, όπως άλλωστε και ο στενός συνεργάτης του James Mill (1773-1836), δεν υπεστήριξε την καθολικότητα της ψήφου. Αντίθετα ο Bentham, όπως και ο James Mill, σ' αυτό το στάδιο (1809), υποστηρίζουν ότι η ψήφος πρέπει να βρίσκεται στα χέρια όλων όσων υπόκεινταν σε κάποια μορφή φορολογίας. Με τα έργα του *Κατήχηση κοινοβουλευτικής μεταρρύθμισης (Catechism of Parliamentary Reform)* ή *Σχέδιο κοινοβουλευτικής μεταρρύθμισης (Plan of Parliamentary Reform)* του 1817, και *Νομοσχέδιο ριζο-*

*σπαστικής μεταρρύθμισης (Radical Reform Bill)* του 1819, ο Bentham ολοκληρώνει τις προτάσεις του για μεταρρύθμιση του εκλογικού συστήματος.

Από θεωρητική άποψη τα έργα αυτά αποτελούν απόπειρες να συνδεθούν τα επιχειρήματα για αλλαγή του εκλογικού νόμου και συνεπώς του αντιπροσωπευτικού συστήματος, με τις αρχές του ωφελιμισμού. Η αλλαγή του εκλογικού συστήματος με την επέκταση του δικαιώματος της ψήφου σε όλους τους φορολογούμενους την πληθυσμιακή εξίσωση των εκλογικών περιφερειών, την καθιέρωση της μιστικής ψηφοφορίας και τις ετήσιες εκλογές, αποτελούσε μέτρο που θα συνέτεινε στη δημόσια ωφέλεια γιατί θα συνέβαλλε στην εξομάλυνση των συνθηκών της δημόσιας βίου. Η κατάργηση των φιλονεικιών, των αμφισβητήσεων και των σινοχών διεκδικήσεων γύρω στα ζητήματα αυτά θα απελευθέρωνε δυνάμεις που θα συνέβαλλαν στη συλλογική ευημερία. Το θεμελιώδες από ωφελιμιστικής σκοπιάς επιχειρήμα υπέρ της επέκτασης του δικαιώματος της ψήφου τόνιζε ότι διεύρυνση του εκλογικού σώματος θα το εμπλούτιζε σε ανθρώπινο δυναμικό και θα συνέτεινε στον εναρμονισμό των κοινωνικών συμφερόντων. Επιπλέον Bentham με τις μεταρρυθμιστικές του προτάσεις ζητά την πλήρη διαφάνεια των διαδικασιών λειτουργίας του κοινοβουλίου, ώστε να απαλειφθούν οι θεσμοθετημένοι παράγοντες αλλά και οι προφάσεις δυσλειτουργιών, καταχρήσεων και αιτιάσεων που αποτελούσαν προσκόμματα στο έργο του. Κατ' ουσίαν αυτή ωφελιμιστική άποψη για την εκλογική μεταρρύθμιση ισοδυναμεί με την ανάπτυξη επιχειρημάτων υπέρ της ομοιογένειας, της ενοποίησης και της εξισορρόπησης της πολιτικής ζωής για να καταστεί δυνατή η αποτελεσματικότερη επίδιωξη το στόχου της μεγιστοποίησης της ευτυχίας των μελών της κοινωνίας. Αυτή η λογικολογική οδηγεί τους ωφελιμιστές να αποδεχθούν και την αρχή της καθολικότητας της ψήφου. Η καθολική ψήφος αποτελεί την οριακή απόληξη προς την οποία τείνουν τα αιτήματα της ενοποίησης και ομοιογένειας της κοινωνίας μέσω της λειτουργίας των αντιπροσωπευτικών θεσμών. Από την άποψη αυτή οι ωφελιμιστές με τη δημοκρατική τους μετεξέλιξη φαίνονται να ολοκληρώνουν έναν πολιτικό προβληματισμό στον άξονα του οποίου είχε εξ' αρχής κινηθεί ο φιλελευθερισμός. Η καθολική ψήφος και οι μεταρρυθμισμένοι αντιπροσωπευτικοί θεσμοί αποτελούν τους πολιτικούς ή πιο στενά τους θεσμικούς μηχανισμούς για τη συστηματική συναρμογή της πολιτειακής οργάνωσης με το γενικό συμφέρον της κοινωνίας – ακριβέστερα με εκείνο του μέγιστου αριθμού – και τον εναρμονισμό των συμφερόντων των κυβερνώντων με εκείνα των κυβερνωμένων μέσα από τη διάφανη νομοθετική λειτουργία.

#### IV. Αντιπροσωπευτική δημοκρατία και σύγχρονο κράτος

Στην θεωρία της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας που διατύπωσε στον *Συνταγματικό Κώδικα*, ο Bentham εκθέτει εξαντλητικά τις αρχές αλλά και τις πρακτικές εφαρμογές της πολιτικής του φιλοσοφίας. Τρεις βασικές αρχές του ωφελιμισμού συνιστούν το φιλοσοφικό πλαίσιο της επιχειρηματολογίας του: (1) σκοπός της κυβέρνησης σε κάθε κοινωνία πρέπει να είναι η μέγιστη ευτυχία των ατόμων που την απαρτίζουν· (2) οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως εγωιστές και αποζητούν ο καθένας το ατομικό του συμφέρον· (3) η κοινωνία πρέπει να οργανώνεται καταστατικά με τρόπο ώστε τα ατομικά συμφέροντα των μελών να συμπίπτουν με το γενικό συμφέρον. Η διατύπωση των αρχών αυτών αποκαλύπτει την πρόθεση του Bentham να θεμελιώσει το δημοκρατικό πολίτευμα σε ωφελιμιστικές βάσεις. Για να επιτευχθεί η ιδεώδης αυτή ωφελιμιστική πολιτεία σύμφωνα με τον Bentham απαιτείται η εφαρμογή μιας απλής λογικής μεθόδου: θα πρέπει να μεγιστοποιηθεί η ικανότης των κυβερνώντων και να ελαχιστοποιηθούν οι δαπάνες της διακυβερνήσεως [= Official aptitude maximized, official expense minimized].

Η δημοκρατική πολιτεία, της οποίας εκθέτει το πολίτευμα, αποτελεί πολιτικό σύστημα στο οποίο η νομοθετική εξουσία, δηλαδή το αντιπροσωπευτικό όργανο των μελών του εκλογικού σώματος, είναι παντοδύναμη. Οποιοσδήποτε περιορισμός των αρμοδιοτήτων της νομοθετικής εξουσίας σύμφωνα με τον Bentham, παραβιάζει την αρχή της ωφελιμότητας. Η θεωρία του δικαίου την οποία ασπάζεται τον στρέφει εναντίον τόσο των διακηρύξεων αφηρημένων δικαιωμάτων όσο και κατά της αρχής της διάκρισης των εξουσιών. Ο Bentham μάλιστα επικρίνει ρητά τον Montesquieu, διότι:

δεν λέγει τίποτε για την ευτυχία: αντί της διασφάλισης του λαού έναντι των κυβερνητών του, ομιλεί περί ελευθερίας και θεωρεί χωρίς να το λέγει ρητά ότι η εγκαθίδρυση της τέλει ελευθερίας είναι το ενδεδειγμένο έργο της εξουσίας, ενώ η εξουσία δεν μπορεί να λειτουργεί παρά εις βάρος της ελευθερίας και η ελευθερία μόνο εκεί και τότε είναι τέλεια, όπου απουσιάζει η εξουσία.

Ο Bentham βέβαια φοβάται και απεχθάνεται τον δεσποτισμό όσο και ο Montesquieu, αλλά προειδοποιεί ότι ο πράγματι επίφοβος δεσποτισμός ανακύπτει από τις ιδιοτελείς συνωμοσίες των αξιωματούχων και των αρχόντων, που αποβλέπουν στην εκμετάλλευση του λαού. Καμία διάκριση των εξουσιών δεν

μπορεί να αποσοβήσει αυτές τις συνωμοσίες, που υπαγορεύει η αδήριτη λογική του συμφέροντος, προειδοποιεί ο Bentham για να αιτιολογήσει την αποκλειστική υπεροχή της νομοθετικής εξουσίας στην οργάνωση της πολιτείας.

Έτσι η κυριαρχία παραμένει στον λαό, το καθεστώς είναι μη μοναρχικό και το κυβερνητικό έργο ασκείται από αξιωματούχους που υπόκεινται στο συνεχή και ενδελεχή έλεγχο των αντιπροσώπων του λαού. Για να εξασφαλιζόταν μάλιστα η γνήσια και άμεση αποτύπωση της βούλησης του λαού στο κοινοβούλιο, ο Bentham ευνοεί επήσεις εκλογές για ανανέωση της λαϊκής εντολής: Σ' αυτό το πλαίσιο η θέληση της πλειοψηφίας είναι κυρίαρχη και ο Bentham, όπως άλλωστε και ο James Mill, δεν απασχολούνται ιδιαίτερα με το ζήτημα των απόψεων και των θελήσεων των μειοψηφιών, που θα απασχολήσει αργότερα τον John Stuart Mill.

Το πρακτικό πνεύμα και ο εμπειρισμός του Bentham καθοδηγούν την εξαντλητική στις λεπτομέρειές της περιγραφή του διοικητικού συστήματος με το οποίο προικοδοτείται η ωφελιμιστική πολιτεία. Αφού θέσει τις προδιαγραφές που απαιτεί η κατοχύρωση της λαϊκής κυριαρχίας, ο Bentham στρέφεται στα πρακτικά προβλήματα της δημόσιας διοίκησης και διαχείρισης που αντιμετωπίζει οποιαδήποτε πολιτεία στις συνθήκες του σύγχρονου κόσμου, της μαζικής κοινωνίας, της βιομηχανικής οικονομίας και του διεθνούς ανταγωνισμού. Τα προβλήματα και τις προκλήσεις αυτές η ωφελιμιστική πολιτεία θα τα αντιμετωπίσει με την αποτελεσματική διοικητική της στελέχωση και την ανάπτυξη υπεύθυνης και εξειδικευμένης δημόσιας διοίκησης. Σ' αυτό ιδίως το πεδίο θα δοκιμαστεί η ωφελιμιστική μέθοδος της μεγιστοποίησης της ικανότητας και της ελαχιστοποίησης των δαπανών. Επιπρόσθετα προς την ανάγκη της διοικητικής αποτελεσματικότητας της ωφελιμιστικής πολιτείας, ο Bentham εντάσσει άλλο ένα χαρακτηριστικό μοντέρνο στοιχείο στη θεωρία του δημοκρατικού κράτους που επεξεργάζεται. Πρόκειται για την εξωτερική κατοχύρωση της κυριαρχίας του κράτους στο διεθνές πεδίο. Η περιφρούρηση της διεθνούς διάστασης της υπόστασης του κράτους πραγματικά εντάσσει με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο την ωφελιμιστική πολιτεία στα ιστορικά συμφραζόμενα των νέων καιρών.

Τα δύο αυτά στοιχεία, η περιφρούρηση της κυριαρχίας στις διεθνείς σχέσεις και η εσωτερική διοικητική αποτελεσματικότητα, που πλαισιώνουν τις επιταγές της ανόθευτης δημοκρατικής λειτουργίας και της λαϊκής κυριαρχίας στην ωφελιμιστική πολιτεία, συνθέτουν την εντυπωσιακά σύγχρονη αντίληψη του Bentham για το κράτος. Στο σημείο αυτό η θεωρία του διαφέρει σαφώς από την ουτοπική έμπνευση και την απαισιόδοξη προδιάθεση της δημοκρατικής θεωρίας του

Rousseau αλλά και από την αρχαϊκή λογική της «ελαχιστοποιημένης» πολιτείας του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. Στην παράδοση του πολιτικού στοχασμού, μαζί με την θεωρία του νεότερου κράτους που την ίδια ακριβώς εποχή διατυπώνει ο G.W.F. Hegel στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* (1821), η θεωρία της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας του Jeremy Bentham αποτελεί την πρώτη συστηματική προσπάθεια να διαμορφωθεί το πολιτικό πλαίσιο που ν' ανταποκρίνεται στις ανάγκες και τις επιταγές ενός κόσμου, που είχε μεταμορφωθεί πέρα από κάθε σύλληψη της φαντασίας της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας.

JOHN STUART  
MILL



Με τον John Stuart Mill (1806-1873), ουσιαστικά μπαίνουμε στον χώρο των προβληματισμών και των αναζητήσεων της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας. Η κοινωνία, στις οποίας τα προβλήματα ανταποκρίνονται οι θεωρητικές του αναζητήσεις, έχει πια αποκτήσει τα γνωρίσματα του σύγχρονου κόσμου. Συνακόλουθα και η αντίληψη της ανθρώπινης εμπειρίας και της πολιτικής πράξης που συναντούμε στο έργο του συνδέονται άμεσα με τους δικούς μας προβληματισμούς. Γαλουχημένος από τον ωφελιμισμό, ο Mill έχει ξεπεράσει τις δεσμεύσεις και τα στενά όρια του κλασικού φιλελευθερισμού και οπλισμένος με

τις νέες θεωρητικές αρχές μπορεί να συλλάβει τα αιτήματα μιας νέας εποχής στην ιστορία της ανθρωπότητας. Στο έργο του υπάρχει μια διάχυτη αίσθηση ότι ο Mill δεν σκιαμαχεί πλέον με το παρελθόν αλλά στενίζει προς το μέλλον της ανθρωπότητας. Είχε μάλιστα το προνόμιο να ζήσει σε μια εποχή προσδοκιών και ελπίδων, κατά την οποία το μέλλον μπορούσε να ενατενιστεί χωρίς φόβο και σκεπτικισμό αλλά με αισιοδοξία. Η διασταύρωση της σκέψης του με τα μεγάλα επιστημονικά και φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής του, την κλασική πολιτική οικονομία, τον ιδεαλισμό και τον ρομαντικό φιλελευθερισμό, τον θετικισμό, τον πρώιμο τέλος σοσιαλισμό, γονιμοποιεί τον προβληματισμό του και αναπόφευκτα τον οδηγεί στην κριτική και υπέρβαση του ωφελιμισμού. Αν και στην απαρέγκλιτη παιδαγωγική του πατέρα του James Mill, ο John Stuart Mill γνώρισε σ' όλη της την εμβέλεια την ωφελιμιστική φιλοσοφία ως αυστηρή πνευματική πειθαρχία, η καταλυτική αυτή εμπειρία για τον ίδιο λειτούργησε μόνο ως κατώφλι για να διαβεί από την παράδοση του Διαφωτισμού προς πιο σύνθετες διαπιστώσεις και ανησυχίες στον χώρο της κοινωνικής φιλοσοφίας. Αυτός ο δρόμος τον έφερε προς θέσεις και παραδοχές που τον κατατάσσουν μαζί με τον σύγχρόνό του Karl Marx (1818-1883) ανάμεσα στους άμεσους συνομιλητές μας.

### Ι. Τα όρια του ωφελιμισμού

Βασική επισήμανση για μια κριτική του ωφελιμισμού είναι η παρατήρηση έ το ζήτημα της ανθρώπινης ευτυχίας δεν αποτελεί από πολιτική άποψη το ενδ δειγμένο ερώτημα. Η πολιτική συνεπάγεται την έκφραση ηθικών και πολιτικη προτιμήσεων και ιδεών, και όχι την υποκειμενική αίσθηση της ευτυχίας ή δυστυχίας του καθενός από μας. Ο καθένας μπορεί να ανησυχεί και να μεριμνά για τη ευτυχία του στον ιδιωτικό του βίο, στην πολιτική όμως οι άνθρωποι φέρνουν τα οράματα του κόσμου που έχουν μέσα τους και αγωνίζονται να επιτύχουν τη διάπλαση της κοινωνίας τους σύμφωνα με αυτά. Αυτή είναι η αντίληψη του John Stuart Mill για την πολιτική. Σύμφωνα με την άποψή του το κοινωνικό περιβάλλον δεν αρκεί ή και δεν πρέπει πρωταρχικά να είναι οργανωμένο για να επιτρέψει στους ανθρώπους να μεγιστοποιούν την ευτυχία τους, άλλα για να τους δίνει τη ευκαιρία να αυτοκυβερνηθούν. Αυτή η δυνατότητα ενδεχομένως δεν θα το κάνει ευτυχέστερους αλλά οπωσδήποτε θα τους κάνει καλύτερους. Αυτό όμως είναι που έχει σημασία στην πολιτική κατά τον Mill. Από τη σκοπιά αυτής της διαπίστωσης ασκεί την κριτική του προς την ωφελιμιστική δημοκρατία, που είχε οραματιστεί ο Bentham και ο πατέρας του ίδιου του John Stuart, ο James Mill

Ο Mill διατυπώνει την κριτική του αυτή και παίρνει τις αποστάσεις του από τις κλασικές θέσεις του ωφελιμισμού σε δύο σημαντικά κείμενα που σημαδεύουν τη πνευματική του εξέλιξη. Το πρώτο από αυτά είναι το δοκίμιο για τον Bentham, που δημοσίευσε το 1838 ως γενική αποτίμηση της προσωπικότητας και της φιλοσοφίας του ιδρυτή του ωφελιμισμού. Πολλά χρόνια αργότερα, και αφού είχε μεσολαβήσει η δημοσίευση των περισσότερων από τα φιλοσοφικά, πολιτικά και οικονομικά τε συγγράμματα, ο Mill επανέρχεται στο ζήτημα του ωφελιμισμού το 1863 στο ομ τιλο δοκίμιο (*Utilitarianism*, Λονδίνο 1863), που αποτελεί κατά κάποιον τρόπο και τη φιλοσοφική του υποθήκη. Στο δοκίμιο του 1838 ήδη, ο Mill διατυπώνει η πλήρη σαφήνεια τη βασική του φιλοσοφική διαφωνία με τη σκέψη του Bentham που υπήρξε ο κύριος εμπνευστής της αγωγής και του ίδιου στη νεότητά του:

Ο άνθρωπος γίνεται αναληπτός από τον Bentham ως ον επιρρεπές στις πόνους και τους πόνους, του οποίου ολόκληρη η συμπεριφορά καθορίζεται εν μέρει από τις διακυμάνσεις της ιδιοτέλειας και από τα πάθη που συνήθως κατατάσσονται ως εγωστικά, και εν μέρει από αισθήματα συμπάθειας ή περιστασιακά από αντιπάθειες προς άλλα όντα. Και εδώ τερματίζεται η αντίληψη του Bentham για την ανθρώπινη φύση

Η διαφωνία του Mill με αυτή την αντίληψη της ανθρώπινης φύσης, έγκειται στο ότι ο Bentham αγνοεί το βάθος και τη συνθετικότητα των ανθρώπινων αισθημάτων, που προσδίδουν ευγένεια και ανάταση στην ανθρώπινη εμπειρία:

Ο άνθρωπος ποτέ δεν αναγνωρίζεται από (τον Bentham) ως ον ικανό να επιζητεί την πνευματική τελειότητα ως αυτοσκοπό· να επιθυμεί καθ' εαυτή, την προσαρμογή του χαρακτήρα του σε εξαιρετικά μέτρα που ο ίδιος θέτει στον εαυτό του, χωρίς να ελπίζει σε κάποιο αγαθό ή να φοβάται κάποιο κακό από άλλη πηγή παρά από την ίδια του την εσωτερική συνειδητότητα. Ακόμη και υπό την πιο περιορισμένη μορφή της συνείδησης, αυτό το σπουδαίο στοιχείο της ανθρώπινης φύσης του διαφεύγει. Τίποτε δεν είναι πιο παράξενο, από την έλλειψη αναγνώρισης, σε οποιοδήποτε από τα συγγράμματά του, της ύπαρξης της συνείδησης, σε αντιδιαστολή προς την φιλανθρωπία, προς την αγάπη για τον Θεό ή τον άνθρωπο και προς την ιδιοτέλεια στον παρόντα κόσμο ή στον επόμενον.

Όχι μόνο λείπει η αναγνώριση της ανεξάρτητης ηθικής συνείδησης από τη θεωρία του Bentham αλλά επίσης η διάγνωση του των ανθρώπινων κινήτρων φτωχαίνει το περιεχόμενο της ανθρώπινης εμπειρίας και το υποβαθμίζει. Σύμφωνα με τον Mill από την οπτική του Bentham απουσιάζει μια σειρά από ιδεώδη που μπορεί να επιδιώκει ο άνθρωπος ως αυτοσκοπούς και που εξευγενίζουν την ύπαρξή μας. Τα ιδεώδη αυτά περιλαμβάνουν:

την αίσθηση της τιμής και της προσωπικής αξιοπρέπειας - το συναίσθημα εκείνο της προσωπικής έξαρσης και ταπείνωσης που ενεργεί ανεξάρτητα από τη γνώμη των άλλων ή συχνά και σε αντιπαράθεση προς αυτή· την αγάπη της ομορφιάς, το πάθος του καλλιτέχνη· την αγάπη της τάξης, της συνέπειας, της αλληλουχίας των πραγμάτων και της προσαρμογής προς τους στόχους της· την αγάπη της δύναμης, όχι στην περιορισμένη μορφή της δύναμης πάνω σε άλλα ανθρώπινα όντα αλλά της αφηρημένης δύναμης, της δύναμης να καθιστούμε τις επιθυμίες μας αποτελεσματικές· την αγάπη της δράσης, τη δίψα για κίνηση και δραστηριότητα, μια αρχή με ήκιστα μικρότερη επιρροή στην ανθρώπινη ζωή από το αντίθετό της, την αγάπη της άνεσης.

Όλος αυτός ο πλούτος των ανθρώπινων συναισθημάτων και των ανθρώπινων κινήτρων αγνοείται από τον Bentham. Πράγματι ο εμπειρικός ηδονισμός και η αντιμεταφυσική καχυποψία του ιδρυτή του ωφελιμισμού τον αναγκάζουν κατά

κάποιο τρόπο να περιστείλει τον θεωρητικό ορίζοντα της σκέψης του, παρέχοντας τα ενδόσιμα στην κριτική του Mill. Επηρασμένος από την απήκηση του γεμανικού ιδεαλισμού στην ευρωπαϊκή παιδεία της εποχής του και την έξαρση του ρομαντισμού στη χώρα του την ίδια εποχή (έξαρση που δεν διέφυγε φυσικά τη κριτική του στο δοκίμιό του για τον Coleridge, 1840), ο Mill αντιλαμβάνεται πώς τον τον ωφελιμισμό διαφορετικά. Χαρακτηριστικά, δεν τον ενδιαφέρει η παθητική απόλαυση, που ενυπάρχει στον ωφελιμιστικό ηδονισμό του Bentham, αλλά η απασχολεί η ενεργός εκδήλωση της ανθρώπινης προσπάθειας για τη δημιουργία αξιών. Δεν του αρκεί η απόλαυση της ομορφιάς αλλά τον ενδιαφέρει πρωταρχικά η δημιουργία της, επειδή πιστεύει ότι η ίδια η δημιουργική διαδικασία είναι η εαυτής ωραία και πλουτίζει την ανθρώπινη εμπειρία.

Αυτές οι γενικότερες προδιαθέσεις και διαπιστώσεις καθοδηγούν και την προσπάθεια του Mill να αναπροσδιορίσει την έννοια του ωφελιμισμού στο δοκίμιό του 1863. Το θεμελιώδες θεωρητικό αίτημα της απόπειρας αυτής, η οποία χειρεύεται σε επίπεδο μεγαλύτερης αφαίρεσης από τη συγκεκριμένη κριτική του Bentham, είναι να καταξιωθεί σε συνάρτηση προς τις αρχές του ωφελιμισμού μία αντίληψη της ανθρώπινης εμπειρίας, που να σταθμίζεται με ποιοτικά και όχι ποσοτικά κριτήρια:

Είναι τελείως σύμφωνο με την αρχή της ωφελιμότητας να αναγνωριστεί το γεγονός ότι ορισμένα είδη ηδονής είναι πιο επιθυμητά και πιο πολύτιμα από άλλα. Θα ήταν παράλογο αν, ενώ στον υπολογισμό όλων των άλλων πραγμάτων η ποιότητα συνλογίζεται με την ποσότητα, ο υπολογισμός των ηδονών εθεωρείτο ότι εξαρτάται μόνο από την ποσότητα.

Τι σημαίνει ακριβώς αυτή η ποιοτική διαβάθμιση των ηδονών στον καθορισμό της αξίας της ωφελιμότητας, ο Mill επεξηγεί με ένα περίφημο παράδειγμα:

Είναι καλύτερο να είναι κανείς ανικανοποίητο ανθρώπινο ον παρά ικανοποιημένο γουρούνι· καλύτερο να είναι ο ανικανοποίητος Σωκράτης παρά ένας ικανοποιημένος τρελός.

Το φαινομενικά απλό επιχείρημα και το γραφικό παράδειγμα που το καθιστά συγκεκριμένο, συνεπάγονται στην ουσία τη ριζική αναθεώρηση της ωφελιμιστικής θεωρίας. Η ποιοτική διαβάθμιση του περιεχομένου της ευτυχίας και η διάκριση



ανώτερων και κατώτερων ειδών ηδονής, συνιστούν νέες προδιαγραφές για το έργο της νομοθετικής εφαρμογής των αρχών του ωφελιμισμού. Η μεγιστοποίηση της ευτυχίας του μέγιστου αριθμού δεν αποτελεί πλέον απλό ποσοτικό υπολογισμό, που θεσμικά μπορεί να μεταγραφεί στη δημοκρατία των πλειοψηφιών. Ο νέος ποιτικός προσδιορισμός της ωφελιμότητας δεν εισάγει απλώς μια συνθετότερη αντίληψη της ανθρώπινης φύσης αλλά συνεπάγεται και πολυσχιδέστερη αντίληψη της πολιτικής. Η συνθετότερη εικόνα αποκαλύπτει αναπόφευκτα τις βαθύτερες αντινομίες της ανθρώπινης ύπαρξης και της πολιτικής πράξης. Πριν όμως στραφούμε στην διερεύνηση αυτών των αντινομιών, θα πρέπει να εξετάσουμε την εγκυρότητα της επιχειρηματολογίας του Mill, που αποτελεί προϋπόθεσή τους.

Ο ισχυρισμός του Mill σχετικά με την ανωτερότητα της εμπειρίας του ανικανοποίητου Σωκράτη δεν ευσταθεί. Η ριζική διαφοροποίηση των απολαύσεων του φιλοσόφου και του τρελού κάνει αδύνατη τη σύγκριση μεταξύ τους. Το επιχείρημα θα ευσταθούσε αν μπορούσε να υποτεθεί ότι ο τρελός απολαμβάνει μόνο υλικές ικανοποιήσεις, ενώ ο φιλόσοφος απολαμβάνει εξίσου υλικές και πνευματικές ικανοποιήσεις και συνεπώς ο πλούτος των εμπειριών του είναι αυτονόητα μεγαλύτερος. Πώς όμως είναι δυνατόν να αποκλειστεί το ενδεχόμενο η ικανοποίηση του τρελού να υπερτερεί εκείνης του φιλοσόφου αν σταθμιστεί με τα κριτήρια του ευδαιμονιστικού υπολογισμού που καθορίζει ο Bentham; Ο Mill προφανώς μπορεί να λύσει το πρόβλημα μόνο αξιωματικά, όχι εμπειρικά. Άλλωστε, αν το επιχείρημα του Mill υποτεθεί έγκυρο, στην ουσία συνεπάγεται την εγκατάλειψη του ωφελιμισμού. Σύμφωνα με τον ευδαιμονιστικό υπολογισμό κανείς δεν θα επέλεγε τη θέση του Σωκράτη, απλούστατα διότι η επιλογή αυτή θα συνεπαγόταν περισσότερο πόνο, που αυτόματα θα μείωνε το τελικό άθροισμα των ηδονών. Το επιχείρημα του Mill ότι η θέση του Σωκράτη είναι προτιμητέα, θα ίσχυε μόνο αν η επιλογή γινόταν με κριτήρια άλλα από εκείνα του αυστηρού εμπειρικού ηδονισμού του ωφελιμισμού. Η διεύρυνση της αντίληψης για την ανθρώπινη φύση και τα κίνητρα της ανθρώπινης πράξης μοιραία οδηγεί τον Mill σ' αυτή την αντίφαση προς την ωφελιμιστική λογική. Στον υπολογισμό της ευτυχίας και την αποτίμηση της αξίας των ανθρώπινων εμπειριών υπεισέρχονται και άλλα κριτήρια, επιπρόσθετα προς την ωφελιμότητα. Τα κριτήρια αυτά είναι η ελευθερία, η ατομικότητα και ο πολιτισμός, στα οποία ο Mill αφιέρωσε ένα ειδικό δοκίμιο, που έχει καταστεί και το περιφημότερο έργο του.

Ο διευρυμένος ωφελιμισμός του Mill θέτει και άλλο ένα, πολιτικό πρόβλημα. Το επιχείρημα ότι οι πνευματικές ηδονές είναι υψηλότερες και πρέπει να προτιμού-

νται έχει, σύμφωνα με ορισμένους σύγχρονους μας επικριτές του Mill, ελιτιστι- πολιτικές προεκτάσεις. Οι κριτικοί αυτοί ερμηνεύουν την άποψη του Mill ως ε- χείρημα υπέρ της αναγνώρισης σ' εκείνους που γνωρίζουν ποιες είναι ανώτε- ρηδονές, του δικαιώματος άσκησης της εξουσίας και χειραγώγησης των προ- δοκιών και φόβων του πλήθους. Προς επίρρωση της ερμηνείας αυτής μάλι- κ μπορεί να προσαχθεί και η μαρτυρία του έργου του Mill, ο οποίος υποστη- ρί ότι άνθρωποι με ανώτερη παιδεία πρέπει στη δημοκρατία να διαθέτουν περισ- τερες από μία ψήφους.

Η ρύθμιση αυτή, σύμφωνα με τον Mill, θα εξασφαλίσει μεγαλύτερη πολιτική ή- ρυττητα στο αγαθό της μόρφωσης. Αυτό όμως δεν είναι αναγκαστικά επιχείρη- μα υπέρ μιας αριστοκρατίας της παιδείας, αλλά, εγγύτερα προς το πνεύμα του Mill μπορεί να ερμηνευθεί ως επιχείρημα υπέρ του εμπλουτισμού του κοινωνικ- διαλόγου και υπέρ της ενίσχυσης των μειοψηφιών, με τελικό αποτέλεσμα τη με- στοποίηση της κοινωνικής ευημερίας, στη διευρυμένη έννοιά της. Γίνεται ωστό- προφανές, ότι η επανερμηνεία του ωφελιμισμού από τον Mill θέτει κρίσιμα ή- λιτικά προβλήματα, που άπτονται των θεμελιωδών εννοιών της ελευθερίας της δημοκρατίας.

## II. Ελευθερία και πολιτισμός

Στο δοκίμιο *Περί Ελευθερίας (On Liberty, 1859)* ο Mill αναπτύσσει μια αντίλη- για την έννοια και το περιεχόμενο της ελευθερίας την οποία αντιδιαστέλλει τό- προς την ιδέα της ωφελιμότητας, όπως αυτή ορίζεται από τον Bentham, όσο ή- προς την ελευθερία ως αρνητική έννοια, που ασπάζεται ο κλασικός φιλελευθε- σμός. Η τοποθέτησή του απέναντι και στις δύο αυτές φιλοσοφικές κατευθύν- διατυπώνεται με σαφήνεια από τις πρώτες σελίδες του δοκιμίου του:

Αρμόζει να δηλώσω ότι αποποιούμαι οποιοδήποτε πλεονέκτημα θα μπορούσε προκύψει για την επιχειρηματολογία μου από την ιδέα του αφηρημένου δικαιώματος ως πράγματος ανεξαρτήτου από την ωφελιμότητα. Θεωρώ την ωφελιμότητα ως ή- τελική αναφορά ως προς όλα τα ηθικά ζητήματα· αλλά θα πρέπει να γίνει νοητή ωφελιμότητα στην ευρύτατή της έννοια, θεμελιωμένη στα μόνιμα συμφέροντα ή- ανθρώπου ως προοδευτικού όντος. Τα συμφέροντα αυτά, ισχυρίζομαι, νομιμοποι- την υποταγή του ατομικού αυθορμητισμού σε εξωτερικό έλεγχο μόνο σε ό- εκείνες τις πράξεις του καθενός που θίγουν τα συμφέροντα άλλων ανθρώπων.

Το κλειδί για την κατανόηση των απόψεων του Mill βρίσκεται στην ιδέα της ωφελιμότητας «στην ευρύτατή της έννοια» και στην ιδέα του ανθρώπου ως «προοδευτικού όντος». Αυτές τις δύο έννοιες θα προσπαθήσει να αναπτύξει στο δοκίμιο περί ελευθερίας. Η επιμονή του όμως στη χρήση της έννοιας της ωφελιμότητας ως του τελικού κριτηρίου του ηθικού λογισμού καταδεικνύει την θέλησή του να μη διαρρήξει απόλυτα τους δεσμούς του με τη φιλοσοφία του Bentham.

Η διαφωνία του με τον Bentham, φαίνεται να μας αποκαλύπτει, δεν έγκειται στην απόδοχή ή μη της έννοιας της ωφελιμότητας ως του ακρογωνιαίου λίθου της κοινωνικής φιλοσοφίας, αλλά στην αντίληψη της ανθρώπινης φύσης. Η αντίληψη της ωφελιμότητας στην ευρύτατή της έννοια βασίζεται στην ιδέα του ανθρώπου ως προοδευτικού όντος. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο, όπως είδαμε, έγκειται η διαφωνία του Mill με τον ωφελιμισμό. Ενώ δηλαδή ο ωφελιμισμός εξαντλεί τον προσδιορισμό της ωφελιμότητας στην εξυπηρέτηση των ανθρώπινων συμφερόντων ως προς τον μηχανικό υπολογισμό πόνων και πόνων, ο Mill διευρύνει την οπτική του προς την εξυπηρέτηση ορισμένων «μονιμότερων ανθρώπινων συμφερόντων», που συνδέονται με την αντίληψη του ανθρώπου ως όντος που δεν επαναπαύεται με τη μεγιστοποίηση της πόνης και την ελαχιστοποίηση του πόνου, αλλά ενεργεί ως όν που επιζητεί την πρόοδο και διαθέτει την ικανότητα να αφιερωθεί σε αξίες που τις ανάγει σε αυτοσκοπούς. Με αυτή την ευρύτερη έννοια ο Mill παραμένει ωφελιμιστής. Όταν μάλιστα επιμένει ότι για να στηρίξει τα επιχειρήματά του υπέρ της ελευθερίας και της ατομικότητας, αποφεύγει να επικαλεστεί το δόγμα των φυσικών δικαιωμάτων, που θεωρεί φιλοσοφικά αναπόδεικτο και συνεπώς άσκοπο και περιττό, το κάνει για να υπογραμμίσει την συνάφειά του με την ωφελιμιστική κριτική του κλασικού φιλελευθερισμού και την ωφελιμιστική ταυτότητα της κοινωνικής του σκέψης.

Μετά τη διευκρίνιση της θέσης του ως προς τον ωφελιμισμό και το δόγμα των φυσικών δικαιωμάτων, ο Mill στρέφεται, στο δεύτερο κεφάλαιο του δοκιμίου του, στην υποστήριξη της κλασικής διεκδίκησης του φιλελευθερισμού, της ελευθερίας της διάνοησης, της έκφρασης και της δημόσιας συζήτησης. Το ίδιο ζήτημα είδαμε ότι είχε απασχολήσει και τον Bentham στη ριζοσπαστική του φάση. Με τη σχετική επιχειρηματολογία του Mill κατά κάποιον τρόπο κορυφώνεται μια ολόκληρη παράδοση λόγου, που αποτελεί την αιχμή του αγγλικού φιλελευθερισμού και έχει την αφετηρία της στην *Επιστολή περί ανοχής* (1689) του Locke. Το συγκεκριμένο θέμα της θρησκευτικής ελευθερίας και της ελευθερίας της συνείδησης, που διαπραγματεύεται ο Locke ως θεμελιώδες δικαίωμα και ως προϋπόθεση της

κοινωνικής ειρήνης, για τον Mill γενικεύεται και μεταβάλλεται στην πεμπτούς μιας ολόκληρης φιλοσοφίας του πολιτισμού.

Ο Mill εκφράζει με ασυνήθιστη ευγλωττία τη ζέουσα πίστη κάθε προοδευτικού ανθρώπου της εποχής του ότι η χειραφέτηση και ελεύθερη έκφραση του ανθρώπινου στοχασμού αποτελούσαν τη βασική προϋπόθεση για την πρόοδο του πολιτισμού, με τη δημιουργική ζύμωση και την αλληλογονιμοποίηση των ιδεών που εξασφαλίζεται με την πλήρη ελευθερία της δημόσιας συζήτησης. Μόνο έτσι πιστεύει ο Mill, μπορεί να κερδηθεί η μάχη του πολιτισμού κατά της βαρβαρότητας. Τέτοιες αντιλήψεις στήριζαν την πεποίθηση της Βικτωριανής εποχής ότι κοινωνικά προβλήματα μπορούν να λυθούν με την ελεύθερη συζήτηση και τη κοινοβουλευτική διακυβέρνηση.

Η ελευθερία της σκέψης και της έκφρασης όμως δεν αποτελεί για τον Mill έναν απίμχανισμό της πολιτισμένης κοινωνικής συμβίωσης. Αποτελεί συγχρόνως προϋπόθεση μιας νέας αξίας, που εισάγει ο Mill στην πολιτική φιλοσοφία. Πρόκειται για τη ατομικότητα, «ως στοιχείο της ευημερίας». Αν το πρόβλημα της πολιτικής και κοινωνικής ελευθερίας συνίσταται στον καθορισμό της φύσης και των ορίων της εξουσίας που μπορεί νόμιμα να ασκηθεί από την κοινωνία επάνω στο άτομο, το πρόβλημα της ατομικότητας είναι ουσιαστικά η κατοχύρωση της μέγιστης δυνατής ελευθερίας στην ατομική έκφραση εφόσον δεν παραβιάζεται το απαράβατο όριο του σεβασμού της ελευθερίας και της ατομικότητας των άλλων μελών της κοινωνίας:

Είναι επιθυμητό, λοιπόν, σε ζητήματα που δεν αφορούν πρωταρχικά τους άλλους, να εκδηλώνεται απεριφραστα η ατομικότητα. Εκεί όπου οι παραδόσεις και τα έθιμα των άλλων και όχι ο ατομικός χαρακτήρας του κάθε προσώπου, αποτελούν τον κανόνα της συμπεριφοράς, εκεί ελλείπει ένα από τα πρωταρχικά συστατικά της ανθρώπινης ευτυχίας, και μάλιστα το κύριο συστατικό της ατομικής και κοινωνικής προόδου.

Η νέα αξία που εισάγεται από τον Mill δεν είναι πλέον η μέγιστη ευτυχία του μέγιστου αριθμού, αλλά η ύψιστη ανάπτυξη των ικανοτήτων και χαρισμάτων του κάθε επί μέρους ατόμου. Η ατομικότητα, διευκρινίζει ο Mill, ταυτίζεται με την ανάπτυξη και την καλλιέργεια της προσωπικότητας και μόνον αυτή μπορεί να παραγάγει ολοκληρωμένα ανθρώπινα όντα. Αυτή η αξία συνιστά ένα από τα κεντρικά θέματα στην υφή της επιχειρηματολογίας του ριζοσπαστισμού του δέκατου ενάτου αιώνα. Οι πηγές της βρίσκονται στον φιλελεύθερο ρομαντισμό, το ουτοπικό σοσιαλισμό και την ιδεαλιστική φιλοσοφία. Η οφειλή στην τελευταία

είναι ρητή στις σελίδες του Mill με τις πυκνές αναφορές στο έργο του Wilhelm von Humboldt στην προσπάθεια να οριστεί ή έννοια της ατομικότητας. Η ίδια αξία είναι έντονα αισθητή και στη σκέψη του νεαρού Marx, με προέλευση επίσης στον εγγεγραμμένο ιδεαλισμό. Όλα αυτά τα διανοητικά ρεύματα στα οποία απαντάται η αξία της ατομικότητας, παρά τις ριζικές φιλοσοφικές και πολιτικές τους διαφορές, έχουν ως κοινό παρονομαστή το αίτημα της ανθρώπινης απελευθέρωσης, της χείραφέτησης του ατόμου από τις λογής χειραγωγήσεις και καταπιέσεις για να επιτευχθεί απρόσκοπα η άνθηση των ικανοτήτων του καθενός, ενάντια στην καταθλιπτική επίβουλη των κοινωνικών και πολιτικών συστημάτων. Η ιδέα αυτή συνδέεται και με την θεωρία της τελείωσης της ανθρώπινης φύσης, που είναι ξένη προς τον ωφελιμισμό, ενώ σχετίζεται με την αντίληψη του Rousseau για την είσοδο του φυσικού ανθρώπου στην κοινωνία και την ανταλλαγή της φυσικής με την ηθική ελευθερία με κίνητρο την επιδίωξη της τελείωσης της προσωπικότητας.

Ο επαναπροσδιορισμός του ωφελιμισμού και η σύνδεση της φιλελεύθερης άποψης με τα διανοητικά ρεύματα της πειρωτικής Ευρώπης στη σκέψη του Mill, προσέδωσαν νέο περιεχόμενο στον φιλελευθερισμό και τον προσανατόλισαν προς νέους προβληματισμούς. Τρία είναι τα χαρακτηριστικά σημεία αυτού του αναπροσανατολισμού. Πρώτον, ο Mill τονίζει την ανάπτυξη των ανθρώπινων ικανοτήτων, όχι την ικανοποίηση των αισθήσεων με την ωφελιμιστική έννοια. Η έμφαση μετατοπίζεται στην αισθητική ικανοποίηση, όπως άλλωστε συμβαίνει και στη σκέψη του Marx. Δεύτερον, ο Mill επανερμηνεύει την αρχή του ωφελιμισμού ως επιταγή για την ανάπτυξη των ικανοτήτων του κάθε ατόμου, όχι του μεγαλύτερου αριθμού ατόμων. Αυτή η λεπτή αλλά σαφής διάκριση είναι ιδιαίτερα κρίσιμη: αποκαλύπτει την ατομικιστική βάση της θεωρίας του Mill και την εγγύτητα των απόψεών του προς τη θεωρία των ατομικών δικαιωμάτων, παρά την άρνησή του να την αξιοποιήσει αναλυτικά στην επιχειρηματολογία του. Η ανάπτυξη των ικανοτήτων και της ατομικότητας γίνεται ο νέος στόχος της κοινωνίας και το αντικείμενο του έργου της νομοθεσίας. Τρίτον, η έννοια της ανάπτυξης της ατομικότητας ακυρώνει τις κάπως μηχανικές και απλουστευτικές συνταγές του ωφελιμισμού στην αντιμετώπιση των πολιτικών και κοινωνικών προβλημάτων. Σε αντίθεση με τη μηχανιστική πεποίθηση των παλαιότερων ωφελιμιστών για τη δυνατότητα μέτρησης της κοινωνικής ευτυχίας με τον «ευδαιμονιστικό υπολογισμό», με τη λογική της ατομικότητας δεν είναι δυνατόν να υπάρξει ενιαία μονάδα μέτρησης της ανάπτυξης των ικανοτήτων και συνεπώς αποκλείεται η διατύπωση ενός «αναπτυξιακού υπολογισμού». Ο John Stuart Mill έχει πράγματι αφήσει πίσω την ουσία, αν όχι τον τύπο, του ωφελιμισμού.

Υπάρχει μια ακόμη διάσταση της επιχειρηματολογίας του Mill για την ελευθερία και την ατομικότητα, που διατρέχει το σχετικό κείμενό του, χωρίς ποτέ να υπογραμμίζεται ιδιαίτερα, που είναι εντούτοις κρίσιμη για την κατανόηση της γενικότερης του στάσης. Από τα επιχειρήματα για την αξία της ελευθερίας και της ατομικότητας φαίνεται να προκύπτει, ότι παρόλο τον ατομικισμό του Mill, τελική αιτιολογία για την αναγωγή των εννοιών αυτών σε αυτοσκοπούς με αιθύπαρκτη ηθική αξία, δεν αναφέρεται στη σημασία τους για το άτομο αλλά στη σημασία τους για την κοινωνία ως σύνολο. Ο τελικός λόγος υπέρ της ελευθερίας είναι συλλογικός και συνδέεται με την καταλυτική συμβολή της ελευθερίας στη πρόοδο του πολιτισμού. Το ίδιο ισχύει και για την ατομικότητα. Ο εμπλουτισμός του πολιτισμού ως κοινής παρακαταθήκης της ανθρωπότητας, είναι βασικά εκείνο που επιτυγχάνεται με την ανάπτυξη της πολυμέρειας, της πολυμορφίας και της ποικιλίας των εκδηλώσεων των ατομικών χαρισμάτων και ικανοτήτων. Βλέπουμε δηλαδή ότι η διαμόρφωση της βαθύτερης λογικής του Mill καθορίζεται από την ανάγκη να συνδεθεί η αναγνώριση της αξίας του ατόμου και κατοχύρωση της αυτονομίας του όχι με ατομικιστικές αξίες αλλά με συλλογικές. Η τάση αυτή της συλλογιστικής του Mill πηγάζει από τη συνειδητοποίηση της ανάγκης για εξεύρεση ηθικής βάσης της φιλελεύθερης κοινωνίας, πράγμα που ωφελιμιστικές σκοπιμότητες δεν μπορούσαν να προσφέρουν.

Η σχέση της ελευθερίας με τον πολιτισμό είναι ο μείζων λόγος της επιχειρηματολογίας, ενώ η εξίσου προφανής σχέση της ελευθερίας με την ατομική ευημερία είναι ο ελάχιστων όρος του συλλογισμού. Αυτό βέβαια μπορεί να θεωρηθεί ότι συνιστά τη βάση της ηθικής του Mill, δεν μειώνει όμως τη δύναμη της πολιτικής του πίστης στην ατομική ελευθερία, που αποτελεί και την τελική κρηπίδα του πολιτικού φιλελευθερισμού. Από τις εισαγωγικές παρατηρήσεις του δοκιμίου του Mill, δεν παραλείπει να ξεκαθαρίσει τη θέση του πέρα από κάθε λογική αμφιβολία ως προς το ζήτημα:

Ότι ο μόνος σκοπός για τον οποίο μπορεί νόμιμα να ασκηθεί η εξουσία επί οποιούδήποτε μέλους μιας πολιτισμένης κοινότητας, παρά τη θέλησή του, είναι για να αποτραπεί βλάβη εις βάρος των άλλων. Το δικό του καλό, είτε φυσικό είτε ηθικό, δεν αποτελεί επαρκή δικαιολογία. Δεν μπορεί δίκαια να εξαναγκαστεί να πράξει ή να αποφύγει κάτι διότι θα είναι καλύτερο γι' αυτόν να το κάνει, διότι θα τον κάνει ευτυχέστερο, διότι κατά τη γνώμη των άλλων, αν το κάνει, θα ήταν σοφό ή ακόμη ορθό.

Σπάνια στην ιστορία της πολιτικής σκέψης μπορεί να εντοπιστεί μια κατηγορηματικότερη διακήρυξη της ωριμότητας και της αυτονομίας του ατόμου ως αυτοτελούς προσωπικότητας. Αυτή η αναγνώριση καθίσταται πιο συγκεκριμένη και στον τρόπο που γίνεται αντιληπτή η προσωπικότητα από τον Mill ως κατ' ουσίαν συνάρτηση της ανθρώπινης ικανότητας για ελεύθερη επιλογή.

Η δυνατότητα της επιλογής μεταξύ εναλλακτικών τρόπων ύπαρξης και πρακτικής δράσης και η απρόσκοπτη άσκηση της επιλογής συνιστούν αντίστοιχα τη βάση της ηθικής και της πολιτικής ελευθερίας του ανθρώπου. Η εκδήλωση της προσωπικότητας ως ηθική και πολιτική επιλογή αποτελεί την ουσία της ελευθερίας, την οποία εξασφαλίζει μια πολιτισμένη κοινωνία.

Γι' αυτό σύμφωνα με τον Mill, η δυνατότητα της επιλογής αποτελεί και το κριτήριο προσδιορισμού των αξιών: μια πράξη είναι προτιμότερα έναντι μιας άλλης, μόνο αν αμφότερες είναι προστές στην επιλογή εκείνου που κρίνει και αν κάθε μία έχει δοκιμαστεί υπό συνθήκες ελευθερίας. Έτσι ο Mill κατορθώνει, παρά τη συνάφειά του με τις φιλοσοφικές πεποιθήσεις του ωφελιμισμού, να καταλήξει στη διατύπωση της ηθικής βάσης μιας κοινωνίας ελεύθερων θεσμών. Τρεις ηθικοί λόγοι επιβάλλουν την ύπαρξη των ελεύθερων θεσμών: (α) η ανάγκη της πλήρους έκφρασης και ανάπτυξης των ανθρώπινων ικανοτήτων, που φυσικά δεν μπορούν να ενεργοποιηθούν υπό συνθήκες πολιτικής και κοινωνικής καταπίεσης· (β) η ανάγκη να πραγματοποιηθεί η ελεύθερη επιλογή των ανθρώπινων εμπειριών και πράξεων που μόνο σε συνθήκες πλουραλισμού είναι εφικτή: χωρίς τη δυνατότητα της εκλογής υπό συνθήκες ελευθερίας ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε ποτέ να αποκτήσει αυτογνωσία· (γ) η υπαρκτική προτίμηση των ανθρώπων για την ελευθερία αντί της δουλείας και της καταπίεσης: συνεπώς η στέρηση της ελευθερίας συνεπάγεται περιστολή της ίδιας της ανθρώπινης ιδιότητας. Η ελευθερία λοιπόν ως στοιχείο της ανθρώπινης εμπειρίας έχει πρωταρχικά ηθικό περιεχόμενο – εφόσον αποτελεί στοιχείο της συνάρτησης προσδιορισμού των αξιών – αλλά ως υπαρκτική πραγματικότητα έχει κατ' εξοχήν νόημα πολιτικό και συνδέεται οργανικά, όπως θα δούμε, με τη θεωρία της δημοκρατίας.

Επιβεβλημένη κατακλείδα της επισκόπησης των απόψεων του Mill περί ελευθερίας θα ήταν να ξαναθεθεί ένα πρόβλημα, που ορισμένοι μελετητές της φιλελεύθερης πολιτικής φιλοσοφίας συνδέουν με τη σκέψη του. Πρόκειται για την τοποθέτηση του Mill ως προς τη διάκριση των δύο έννοιών της ελευθερίας, της αρνητικής και της θετικής ελευθερίας, που προτείνει ο Isaiah Berlin. Η διάκριση είναι βέβαια αναλυτική και δύσκολα θα μπορούσε να υποδείξει ο μελετητής ή ο κριτικός ιστορικά

υπαρκτές καταστάσεις στις οποίες να πραγματώνεται κατ' αποκλειστικότητα ο έ ή ο άλλος τύπος της ελευθερίας. Αναλυτικά η έννοια της «αρνητικής» ελευθερίας μπορεί να οριστεί ως η περιφρούρηση της ατομικής ελευθερίας και του ιδιωτικού χώρου, από κάθε εισβολή ή παρέμβαση της κοινωνίας ή του κράτους. Η αρνητική ελευθερία είναι ακριβώς ό,τι κατοχυρώνεται με τις διακηρύξεις των δικαιωμάτων και τις πολιτικές ελευθερίες. Αντίστοιχα η έννοια της «θετικής» ελευθερίας ορίζεται ως η δυνατότητα του ατόμου ή καλύτερα του πολίτη για πολιτική πράξη: η θετική ελευθερία δεν αρκείται με την κατοχύρωση του ιδιωτικού χώρου και των ατομικών δικαιωμάτων αλλά διεκδικεί την ελευθερία παρέμβασης στα κοινά, την ενεργητική πολιτικότητα και αυτοδιαχείριση του ατόμου, ώστε να αποκτήσει ουσιαστικό περιεχόμενο ή αρχή της αυτοδιάθεσης και της αυτοκυβέρνησης, που απαιτεί η νομιμότητα σε μια φιλελεύθερη πολιτεία. Αν δηλαδή η αρνητική ελευθερία εκφράζεται με διεκδίκηση των ατομικών δικαιωμάτων, η θετική ελευθερία συμπυκνώνεται στο αίτημα της πολιτικής συμμετοχής.

Στην ερμηνεία της φιλελεύθερης πολιτικής σκέψης ο Isaiah Berlin ταυτίζει τον φιλελευθερισμό του Mill με τη θεωρία της αρνητικής ελευθερίας. Η ερμηνεία αυτή εύλογη εν όψει της επιχειρηματολογίας του Mill στο δοκίμιο *Περί ελευθερίας*, όπου τονίζεται η ατομικότητα, η αξία της ιδιαιτερότητας και με κάθε τρόπο επιτίθεται η υπεράσπιση του ατόμου κατά των πιέσεων της κοινωνίας. Οπωσδήποτε Berlin βρίσκεται εγγύτερα στις προθέσεις και το πνεύμα του Mill από ορισμένο επικριτές του τελευταίου - στους οποίους τα επιχειρήματα του Berlin αποτελούν απάντηση - που καταλογίζουν τελείως ανιστόρητα στον γνήσιο εκφραστή του φιλελευθερισμού ακόμη και ολοκληρωτικές τάσεις. Εξαντλείται όμως η αντίληψη της ελευθερίας, που ασπάζεται ο Mill, με τη στενή οριοθέτηση της αρνητικής ελευθερίας; Οι έννοιες της ανάπτυξης της προσωπικότητας, της διεύρυνσης της ανθρώπινης εμπειρίας, της μέθεξης στην πρόοδο του πολιτισμού της ανθρωπότητας δεν συμπίπτουν ακριβώς με τις περιοριστικές προδιαγραφές της αρνητικής ελευθερίας. Σε σχέση προς τις απόψεις του Berlin θα μπορούσε μάλιστα να παρατηρηθεί ότι ολόκληρη η ουσία της επιχειρηματολογίας του Mill καθορίζεται από την επιδίωξη της υπέρβασης της στενής έννοιας της αρνητικής ελευθερίας, η οποία κληροδότησε στον φιλελευθερισμό ο ατομικισμός του Hobbes και του Locke. Γι' αυτό το λόγο αυτό η τελική μας κρίση σχετικά με το που στέκεται ο Mill στο ζήτημα αυτό θα πρέπει να διαμορφωθεί αφού μελετηθεί η θεωρία του για τη δημοκρατική πολιτεία, όπου παρουσιάζονται έννοιες όπως η πολιτική συμμετοχή και ενεργός ενασχόληση του πολίτη με τα κοινά, που εντάσσουν την ιδέα της θετικής ελευθερίας με ιδιαίτερη ευκρίνεια στον ορίζοντα της πολιτικής του σκέψης.

### III. Το νόημα της δημοκρατίας

Το δοκίμιο *Περί Ελευθερίας* αντιπροσωπεύει την εκδοχή του φιλελευθερισμού που ασπαζόταν ο Mill. Επιπρόσθετα όμως προς αυτή την κλασική προσέγγιση της αρχής της ελευθερίας στην ευρύτατη της έννοια, ο Mill αποπειράθηκε με όλη την δύναμη των εξαιρετικών πνευματικών του ικανοτήτων να διευρύνει το περιεχόμενο της με την εισαγωγή εννοιών και αξιών από την παράδοση του ριζοσπαστικού πολιτικού ρομανισμού. Η απόπειρα αυτή είναι πράγματι αξιοθαύμαστη από θεωρητική άποψη, επειδή αποτελεί τον καρπό της σκέψης ενός στρατευμένου διανοουμένου, που αγωνίζεται να βρει θεωρητικές λύσεις για τις αντινομίες της πολιτικής πράξης.

Όπως η κριτική του Bentham αποτέλεσε την αφετηρία για τη ριζική επανεμφάνιση του ωφελισμού, έτσι και στην αναζήτηση ενός διευρυμένου φιλελευθερισμού, σημείο εκκίνησης για τον Mill υπήρξε η κριτική του έργου του Alexis de Tocqueville (1806-1859), *De la démocratie en Amérique* (*Η δημοκρατία στην Αμερική*). Το έργο του Tocqueville δημοσιεύθηκε το 1835 και τον ίδιο χρόνο ο Mill δημοσίευσε την πρώτη κριτική του, ενώ πέντε χρόνια αργότερα επανήλθε στο θέμα με εκτενέστερη ανάλυση.

Η κριτική του Mill ουσιαστικά επισημαίνει μια θεμελιώδη παρανόηση στη σκέψη του Tocqueville. Η παρανόηση αυτή προέρχεται από τη σύγχυση της έννοιας της δημοκρατίας με εκείνην του ατομικιστικού φιλελευθερισμού. Ο Mill επισημαίνει ότι το πολιτικό και κοινωνικό σύστημα που ο Tocqueville περιγράφει ως δημοκρατία, με εμπειρικό πλαίσιο αναφοράς την κοινωνία της Νέας Αγγλίας, κατ' ουσίαν δεν είναι άλλο από το πρότυπο της φιλελεύθερης ατομικιστικής κοινωνίας. Συνεπώς ο Tocqueville, σύμφωνα με τον Mill, προσγράφει στη δημοκρατία μορφές πολιτισμού και κοινωνικής συμπεριφοράς που δεν προσδιάζουν αποκλειστικά σ' αυτήν, αλλά συνδέονται με τις συνθήκες της καπιταλιστικής κοινωνίας. Πράγματι, δεν θα μπορούσε να υπάρξει πιο εύστοχη κριτική της ανάλυσης του Tocqueville. Τα χαρακτηριστικά τα οποία ο Tocqueville αποδίδει στη δημοκρατία, η ελευθερία, η ισότητα των ευκαιριών και ο συναγωνισμός, αποτελούν την πεμπτούσια της φιλελεύθερης κοινωνίας, όπως αναδύεται από τις θεωρητικές κατασκευές των Hobbes και Locke. Ο Tocqueville, που είναι φιλελεύθερος αριστοκράτης, αντιμετωπίζει αυτή την κοινωνία με ανάμικτα αισθήματα θαυμασμού και επιφυλακτικότητας. Ο Mill, που είναι συνειδητός και στρατευμένος δημοκράτης, σημειώνει ότι στον τύπο της κοινωνίας που ο Tocqueville ονομάζει δημοκρατία,

η επίτευξη της δημοκρατίας είναι στην πραγματικότητα προβληματική. Αν και ελευθερία αποτελεί αναγκαία συνθήκη της δημοκρατίας και ο φιλελευθερισμός είναι ένα από τα στοιχεία που τη συνθέτουν, σύμφωνα με τον Mill η δημοκρατία είναι κάτι πολιτικά ευρύτερο και ποιοτικά διαφορετικό.

Η ανθρώπινη εμπειρία στη φιλελεύθερη εμπορική κοινωνία εξαντλείται σε αποκλειστική επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος. Οι άνθρωποι παραμένουν απορροφημένοι στις εργασίες τους, ιδίως τις οικονομικές τους επιχειρήσεις, τις οικογενείες τους και αυτή η απορρόφησή τους απομακρύνει από ευγενέστερες ενασχολήσεις και επιδιώξεις. Αυτή η αναφορά σε ευγενέστερες ανθρώπινες ενασχολήσεις, πέρα από τις ατομικές επιδιώξεις, αποκαλύπτει για άλλη μια φορά την απόσταση του Mill από τον Bentham. Οι ευγενέστερες ενασχολήσεις του ανθρώπου αναφέρονται πρωταρχικά είτε στην σφαίρα του πνεύματος είτε στον χώρο της συλλογικής ζωής. Με την κριτική της αντιμετώπισης του προβλήματος της συλλογικής ζωής από τον Tocqueville, ο Mill θέτει ένα κρίσιμο θεωρητικό ζήτημα: η ζωή της κοινότητας είναι απλώς εργαλείο και μέσο για την καλύτερη εξυπηρέτηση των ατομικών επιδιώξεων, όπως την θεωρούσαν οι παλαιότεροι φιλελεύθεροι, ή διαθέτει αξία αφ' εαυτής, όπως πίστευε ο Rousseau; Ο Mill, μη χιπτικός πρόμαχος της ατομικής ελευθερίας, πιστεύει συγχρόνως στην αξία της συλλογικού βίου και έχει την πεποίθηση ότι η συμμετοχή του ατόμου στη ζωή της κοινότητας πλουτίζει και εξυψώνει την εμπειρία του. Για τον λόγο αυτό ο Mill υπεραμύνεται με ενθουσιασμό της δημοκρατίας, ανασκευάζοντας τις επικρίσεις του Tocqueville.

Σύμφωνα με τον Mill, αν η ανθρώπινη ζωή περιορίζεται μόνο στην εργασία και την εμπορική δραστηριότητα, παραμένει ευτελής. Η στάση αυτή κατοπτρίζει την απόσταση που έχει διανύσει η φιλελεύθερη σκέψη από την εποχή των επιχειρημάτων του Locke. Για η Mill οι άνθρωποι μπορεί να είναι ελεύθεροι στον σφαιρικό κύκλο της ιδιωτικής του ύπαρξης, αλλά αυτή η ελευθερία είναι ουσιαστικά το ίδιο πράγμα με τη δουλεία: περιχαράκωμένοι στην ιδιωτική τους σφαίρα άνθρωποι γίνονται δούλοι των προσωπικών παθών τους. Αυτή η υποδούλωση είναι το πθηκό και πνευματικό γνώρισμα ανθρώπων που δεν αυτοκυβερνούντι που δεν καθιστούν ενεργείς τις δυνάμεις τους στη συλλογική ζωή, αλλά μένουν απορροφημένοι στην ικανοποίηση των ιδιωτικών τους βλέψεων. Οι δημοκρατικοί θεσμοί είναι αναγκαίοι για να λυτρώσουν τους ανθρώπους από αυτή τη δουλεία, δημιουργώντας μέσα τους την επιθυμία της αυτοκυβέρνησης και της συμμετοχής στη δημόσια ζωή. Η αποστολή των δημοκρατικών θεσμών είναι σε μεγάλη

βαθμό παιδευτική: με τις ευκαιρίες συμμετοχής που προσφέρουν κάνουν τους ανθρώπους ικανούς να κυβερνούν τους εαυτούς τους, τους ελευθερώνουν και έτσι τους κάνουν καλύτερους. Από την ελευθερία του στενού ιδιωτικού κύκλου του καθενός η δημοκρατία οδηγεί προς την ελευθερία της δημόσιας ζωής και της αυτοκυβέρνησης, που δίνει στους ανθρώπους μια διαφορετική αίσθηση για τη ζωή και τις δυνατότητές τους: τους κάνει να αισθάνονται διαφορετικά, σύμφωνα με τον Mill. Έτσι η δημοκρατία παύει να είναι μηχανισμός για την εξυπηρέτηση ιδιωτικών επιδιώξεων όπως ήταν για τον Bentham και τον Tocqueville και γίνεται αυτοσκοπός. Για τον Mill αυτή η αντίληψη συνάδει απόλυτα με τις επιταγές του διευρυμένου ωφελιμισμού που προσβύει: η ευτέλεια και η δουλεία που συναρτά με την κοινωνία των ιδιωτών δεν συμβιβάζονται φυσικά με την ευτυχία, η οποία δεν μπορεί παρά να αναζητηθεί σ' ένα πεδίο ευρύτερο και πλουσιότερο από τους στενούς κύκλους των ιδιωτικών συμφερόντων και ικανοποιήσεων. Προφανώς αυτή η αναζήτηση είναι δυσκολότερη και πιο επίμοχθη, αλλά αξίζει τον κόπο γιατί επιβεβαιώνει την ανθρωπιά μας και προσφέρει συνεπώς μεγαλύτερες και βαθύτερες ικανοποιήσεις.

Αυτές οι αντιλήψεις, που διαμορφώνονται ήδη στη σκέψη του Mill με κύριο ερέθισμα την ανάγνωση του Tocqueville, συμβαδίζουν με τη διατύπωση της κριτικής του ωφελιμισμού και βρίσκουν την ολοκληρωμένη τους έκφραση στο πληρέστερο έργο πολιτικής θεωρίας που μας άφησε, *Σκέψεις περί αντιπροσωπευτικής διακυβερνήσεως* (*Considerations on Representative Government*, 1861). Στο έργο αυτό ο Mill αναπτύσσει συστηματικά την επιχειρηματολογία του υπέρ της πολιτικής συμμετοχής στο δημοκρατικό πολίτευμα. Ξεκινώντας από τη διαπίστωση ότι η κοινωνία του φιλελεύθερου ατομικισμού εγκλωβίζει τον άνθρωπο στη «μερικότητα» του και έτσι τον υποδουλώνει στα πάθη του, ο Mill προχωρεί στην προβολή του ιδεώδους της δημοκρατικής συμμετοχής ως της μόνης θεραπείας αυτής της κοινωνικής παθολογίας. Κατά τη γνώμη του, η δημοκρατική συμμετοχή αίρει τον άνθρωπο υπεράνω της μερικότητάς του και τον απολυτρώνει. Είναι εντυπωσιακή στο σημείο αυτό η προσέγγιση των απόψεων του Mill προς την κριτική της αστικής κοινωνίας από τον Marx. Ενώ ο Marx όμως επιδιώκει να καταστήσει σαφή την κοινωνική υπόσταση αυτών των αντιθέσεων, ο Mill παρουσιάζει το πρόβλημα στο επίπεδο της σημειωτικής των πολιτικών θεσμών.

Στο περιφημότερο και πιο εύγλωττο τμήμα του έργου του, τό κεφάλαιο τρίτο, «Περί του ότι η ιδεωδώς άριστη μορφή πολιτεύματος είναι η αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση», ο Mill αντιπαραθέτει δύο πολιτειακά πρότυπα. Αρχίζει σκια-

γραφώντας το πρότυπο του ριζικού ατομικισμού, που στην περιγραφή του Mill, έχει όλα τα γνωρίσματα του κράτους Λεβιάθαν του Hobbes. Σ' αυτό το πρότυπο αντιπαραθέτει στη συνέχεια το πρότυπο της συμμετοχικής δημοκρατίας, με εξιδανικευμένο παράδειγμα την Αθήνα της κλασικής εποχής. Από το πρότυπο αυτό αντλεί ο Mill την έμπνευσή του: με την πολιτική εμπειρία της συμμετοχικής δημοκρατίας συνδέει τη μέγιστη δυνατή έξαρση των δυνατοτήτων του ατόμου, που μεταβάλλεται σε πολίτη και την ηθική αγωγή της προσωπικότητας, της οποίας η φροντίδα στρέφεται προς το δημόσιο και όχι το στενά ατομικό καλό. Επειδή ο Mill γνωρίζει ότι στις συνθήκες του νεότερου κόσμου το θεσμικό πλαίσιο της κλασικής δημοκρατίας δεν μπορεί να λειτουργήσει, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το άριστο πολίτευμα είναι η αντιπροσωπευτική δημοκρατία, η οποία είναι έτσι διαρθρωμένη ώστε να επιτρέπει τη μέγιστη δυνατή συμμετοχή των πολιτών στη διαχείριση της εξουσίας και στη λήψη των αποφάσεων.

Το σύγχρονο κράτος σύμφωνα με τον Mill πρέπει να προσφέρει τη σταθερότητα των θεσμών και την απαραίτητη ασφάλεια μέσα στις οποίες θα μπορούν να λειτουργήσουν απρόσκοπτα μικρότερες ομάδες, δομές και οργανώσεις συμμετοχής σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής κλίμακας. Τα επί μέρους άτομα, άνδρες και γυναίκες, θα μπορέσουν να συμμετάσχουν στη διακυβέρνηση του κράτους μέσα από τους θεσμούς της αποκέντρωσης, της τοπικής αυτοδιοίκησης και την ενίσχυση και ακριβή τήρηση των αντιπροσωπευτικών διαδικασιών (εκλογές, διάρκεια κοινοβουλίου, έλεγχος της νομοθετικής επί της εκτελεστικής εξουσίας κ.λπ.). Η οργάνωση της πολιτείας σε μια συμμετοχική πυραμίδα με την εθνική αντιπροσωπεία στην κορυφή της και την τοπική αυτοδιοίκηση ως ζωντανό κύτταρο στη βάση της, διασφαλίζει το θεσμικό πλαίσιο της γνήσιας δημοκρατίας. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο θα γίνει δυνατή η ολοκλήρωση της προσωπικότητας και η καλλιέργεια του ηθικού χαρακτήρα του πολίτη, που ο Mill συνδέει με τη ζωηρή φροντίδα και την ενεργό συμμετοχή στον δημόσιο βίο. Από τον ίδιο δρόμο άλλωστε οι άνθρωποι κατακτούν και την πολιτική πληρότητα της ελευθερίας, δηλαδή την ωριμότητα του πολίτη που αυτοκυβερνάται.

Η θεωρία της δημοκρατίας που παρουσιάζει ο Mill, διαθέτει πολλά κοινά σημεία με τις αντίστοιχες αντιλήψεις της ριζοσπαστικής φάσης του Bentham, με μία όμως καίρια ειδοποιό διαφορά. Όπως ήδη σημειώσαμε, ο Bentham ενδιαφέρεται να διασφαλίσει την κυριαρχία και την κατοχύρωση της βούλησης της πλειοψηφίας επειδή υποπεύεται τα ολιγαρχικά στοιχεία και τα κατεστημένα συμφέροντα ως μόνιμους εχθρούς των μεταρρυθμίσεων, που θα μεγιστοποιήσουν την ευτυχία

του μέγιστου αριθμού. Ο Mill, παρόλο που συμμαρτυρεί την απέχθεια των ωφελιστών προς τις κοινωνικές ιεραρχίες και τα κλειστά συμφέροντα, δεν αρκείται με την κατοχύρωση των συμφερόντων της πλειοψηφίας. Παράλληλα προς αυτά αισθάνεται επιτακτικά ότι πρέπει να κατοχυρωθούν και τα συμφέροντα των μειοψηφιών. Δημοκρατία, λέγει απερίφραστα, δεν σημαίνει την αντιπροσώπευση μόνο της πλειοψηφίας· σημαίνει την αντιπροσώπευση όλου του λαού, περιλαμβανομένων των μειονοτήτων. Σ' αυτή τη λεπτή διάκριση έγκειται και η διαφορά μεταξύ γνήσιας (όπου αντιπροσωπεύονται όλοι) και απαιτηλής δημοκρατίας (όπου αντιπροσωπεύονται μόνο οι πλειοψηφίες). Η αιτιολογία της άποψής του συνδέεται με τη γενικότερη πίστη του στην ατομικότητα, την ποικιλία, τη διασφάλιση από την ισοπέδωση στη μαζική κοινωνία:

Η φυσική τάση της αντιπροσωπευτικής διακυβερνήσεως, όπως και του σύγχρονου πολιτισμού, είναι προς τη συλλογική μετριότητα.

Αυτός ήταν ο φόβος και του Tocqueville. Ασφαλιστική δικλείδα για τον Mill είναι η κατοχύρωση της αντιπροσώπευσης των μειοψηφιών, όπου τείνουν να συσπειρώνονται οι ιδιαιτερότητες, τα ξεχωριστά άτομα, τα εξαιρετικά χαρίσματα και τα σπινθηροβόλα πνεύματα. Οι μειονότητες είναι το «άλας της γης», για τον Mill, η άμυνα του πολιτισμού κατά της μαζικότητας και της ισοπέδωσης της κοινωνίας των μετριότητων. Για να μη «μωρανθή το άλας» λοιπόν ο Mill βλέπει μία πολιτική διέξοδο: την καθιέρωση της απλής αναλογικής ως του εκλογικού συστήματος της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Δίκαια λοιπόν το όνομα του John Stuart Mill έχει συνδεθεί στην ιστορία της πολιτικής σκέψης με την περιφρούρηση των δικαίων των μειοψηφιών.

Με αυτή του την τοποθέτηση συνδέεται και ο ένθερμος ενστερνισμός από τον Mill, αυτού που ο ίδιος θεωρούσε το δίκαιο της πλειοψηφίας της ανθρωπότητας, δηλαδή η πολιτική και κοινωνική χειραφέτηση των γυναικών. Επηρεασμένος βαθιά, όπως ο ίδιος διακήρυξε, από την εξαιρετική προσωπικότητα και ισχυρή σκέψη της συζύγου του Harriet Taylor Mill (1807- 1858), ο Mill διατύπωσε τις σχετικές του απόψεις στο λαμπρό του δοκίμιο, *Η υποταγή των γυναικών (The Subjection of Women, 1869)*. Στο έργο αυτό θέτει το ζήτημα της γυναικείας χειραφέτησης στο ίδιο πλαίσιο της ευρύτερης φιλοσοφίας του πολιτισμού που αναπτύσσει και στο δοκίμιο *Περί Ελευθερίας*. Καταγγέλλει ως το μεγαλύτερο στίγμα του πολιτισμού την καταπίεση και εκμετάλλευση της γυναίκας, και ιδίως

την πνευματική αλλοτρίωση του γυναικείου φύλου, που κάνει τις γυναίκες δέχονται ως φυσική την υποδούλωσή τους στην ανδροκρατική κοινωνία. των γυναικών ιδίως είναι που τονίζει την ανάγκη της καθολικότητας της ψή Διακηρύσσει σχετικά ότι θεωρεί τις διαφορές των φύλων ως «τόσο άσχετες τα πολιτικά δικαιώματα, όσο οι διαφορές ύψους ή χρώματος των ματιών συμπληρώνει ότι «οι άνδρες, όπως και οι γυναίκες δεν χρειάζονται πολιτικά δικαιώματα για να κυβερνούν, αλλά για να μην κακοκυβερνούνται». Έτσι γίνεται ο πρώτος μετά τον Πλάτωνα, μεταξύ των στοχαστών που συγκροτού κανόνα της πολιτικής θεωρίας, που κατορθώνει να λυτρωθεί από την πιο εδραιωμένη κοινωνική προκατάληψη στην ιστορία της ανθρωπότητας.

Τις αντιλήψεις του για τη λειτουργία της γνήσιας αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, ο Mill τις συνδέει με τη θεωρία του πολιτισμού που καθοδηγεί τη σ του. Πιστεύει ότι μόνο σε κοινωνίες με προηγμένο πολιτισμό, που έχουν ξεσει τον πρωτογονισμό, τον σκοταδισμό και τη βαρβαρότητα, τις πηγές αυτές δεσποτισμού, μπορεί να λειτουργήσει αποτελεσματικά το άριστο πολιτευμα αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Γίνεται διαφανής στο σημείο αυτό η θεωρία προόδου, διάχυτο στοιχείο του πνευματικού κλίματος του δέκατου ένατου αι από την οποία πηγάζει η αισιοδοξία της εποχής. Η θεωρία της προόδου αποτελεί χαρακτηριστικό πνευματικό προϊόν του Διαφωτισμού και ο Mill τη συμμαρ με το άλλο γνήσιο τέκνο της φιλοσοφίας των φώτων, τον Karl Marx. Η θεωρία προόδου και η συνακόλουθη αισιοδοξία της εποχής του, μπορεί να επαναπα ιδεολογικά τον Mill, δεν αίρουν όμως μερικές βαθύτερες αντινομίες που ενυ κουν στη δημοκρατική του θεωρία. Η σοβαρότερη αντινομία ανακύπτει α σχέση ή μάλλον από την ένταση μεταξύ του αιτήματος της πληρέστερης ελευθερίας και του οράματος της ενεργού πολιτικής συμμετοχής.

Το θεωρητικό πρόβλημα που ανακύπτει από αυτή τη σχέση είχε αναγνωρ ήδη με πολύ πραγματισμό από άλλους φιλελεύθερους στοχαστές του δεκά ενάτου αιώνα, όπως ο Benjamin Constant, ο Tocqueville, ακόμη και ο Gu Είναι ουσιαστικά το ίδιο πρόβλημα που είχε απασχολήσει παλαιότερα Montesquieu και τον Rousseau. Οι δύο θεμελιωτές της νεότερης δημοκρατικής θεωρίας, ο Rousseau και ο Mill, φαίνονται να έχουν βαθειά επίγνωση του γονότος ότι η δημιουργία του θεσμικού πλαισίου αποτελεί αναγκαία αλλά επαρκή προϋπόθεση για τη λειτουργία της δημοκρατίας. Επιπρόσθετα προς θεσμούς και τους μηχανισμούς άσκησης και ελέγχου της εξουσίας, για να ειωσει η δημοκρατία απαιτείται και η συναφής προδιάθεση και ψυχολογία των



λιτών. Όπως ο Mill διαπιστώνει ήδη στην κριτική του Tocqueville, το πρόβλημα της σύγχρονης δημοκρατίας έγκειται ακριβώς στην καλλιέργεια των κατάλληλων κινήτρων και στάσεων στα μέλη της κοινωνίας για να εξασφαλιστεί το ενδιαφέρον τους για τα κοινά. Ειδικότερα, διερωτάται ο Mill, πώς θα καταστεί δυνατόν να ξυπνήσει το ενδιαφέρον για τη δημόσια ζωή στις ψυχές όλων των άσημων πολιτών της μαζικής κοινωνίας, όπου πρέπει να οικοδομηθεί η δημοκρατία στη νεότερη εποχή; Πώς μέσα σ' αυτές τις συνθήκες θα δημιουργηθεί το συναίσθημα της συμμετοχής και της προσήλωσης στα κοινά;

Στη μαζική κοινωνία της νεότερης δημοκρατίας, ο επί μέρους πολίτης συμμετέχει μόνο έμμεσα, με την άσκηση σε τακτά διαστήματα του δικαιώματος της ψήφου. Το έντονο συναίσθημα του πατριωτισμού και της αφοσίωσης στο εθνικό κράτος είναι λογικό να αμβλύνεται ευθέως ανάλογα προς την αύξηση της κλίμακας της πολιτείας. Έχοντας επίγνωση του προβλήματος αυτού ο Rousseau είχε συμβουλέψει πρώτον τον περιορισμό της κλίμακας της δημοκρατικής πολιτείας ή, εκεί όπου αυτό δεν ήταν δυνατόν, την καλλιέργεια του δημοκρατικού πατριωτισμού με τεχνητά μέσα, όπως η πολιτική θρησκεία, τα ομαδικά παιχνίδια, το σύστημα δημόσιας εκπαίδευσης, η πολιτική χειραγώγηση της τέχνης και τέλος η λογοκρισία. Ο Mill ως γνήσιος φιλελεύθερος αδυνατεί να μετέλθει τα μέσα αυτά για την καλλιέργεια του κοινωνικού πνεύματος που χρειάζεται η πολιτική συμμετοχή. Η ασυμβίβαστη επιμονή του στον σεβασμό της ελευθερίας και της ατομικότητας δεν του επιτρέπει να ανεχθεί τη θέσπιση στη δημοκρατική πολιτεία οποιουδήποτε θεσμού ή μηχανισμού που θα μπορούσε να αποτελέσει απειλή περιστολής, ελέγχου ή χειραγώγησης της πνευματικής αυτοτέλειας του ατόμου. Για να υπογραμμίσει μάλιστα με τη μεγαλύτερη δυνατή έμφαση την τοποθέτησή του αυτή στο δοκίμιο *Περί Ελευθερίας*, φτάνει να διακηρύξει την αντίθεσή του προς τη δημόσια εκπαίδευση από φόβο μήπως το κράτος, ελέγχοντας το εκπαιδευτικό σύστημα, επιβάλει μια ενιαία και μονολιθική ιδεολογία στους πολίτες, ισοπεδώνοντας έτσι την ελευθερία της σκέψης, την ποικιλία των απόψεων και το δικαίωμα της διαφωνίας. Αυτό που απομένει στον Mill αφού αφαιρεθούν οι μηχανισμοί ιδεολογικής χειραγώγησης, είναι αποκλειστικά πολιτικά μέσα για την καλλιέργεια του δημοσίου πνεύματος: οι ίδιοι οι θεσμοί και οι μηχανισμοί της συμμετοχής με τη συχνή και γενική εμπλοκή του συνόλου των πολιτών στα διάφορα επίπεδα της κοινωνικής εμπειρίας, στη διαδικασία διαχείρισης της δημόσιας εξουσίας και στη λήψη των αποφάσεων που τους αφορούν. Η εμπειρία της πολιτικής πράξης, η συμμετοχή απ' εαυτής, φαίνεται να πιστεύει ο Mill, με την ωριμότητα και την υπευθυνότητα του αυτοκυβερνώμενου πολίτη θα λύσουν το πρόβλημα της δημοκρατίας.

Η αντινομία ωστόσο στη σύλληψη της δημοκρατικής κοινωνίας από τον Mill είναι ακόμη βαθύτερη. Η αντινομία αυτή εικονογραφείται χαρακτηριστικά σε εκπαιδευτικές του απόψεις. Παρά την αντίθεσή του στη δημόσια εκπαίδευση ελπίζει ότι τα παράγωγα της εξατομικευμένης ιδιωτικής αγωγής που ευνοούνται οργανικά και ενεργά μέλη της κοινότητας. Εκκινώντας δηλαδή από πηγαιτικές απόψεις των οποίων μακρινός θεωρητικός πρόγονος είναι η εκπαιδευτική φιλοσοφία του Locke (όπως εκφράζεται στο έργο *Some Thoughts Concerning Education*, 1693), ο Mill καταλήγει σε ένα όραμα του δημοκρατικού πολίτη, βρίσκεται πολύ κοντά στην αντίληψη της ηθικής προσωπικότητας του αναφερόμενου πολίτη του Rousseau. Η αντινομία αυτή των απόψεων του Mill η κλασική αντινομία μεταξύ φιλελευθερισμού και δημοκρατίας, της οποίας επίγνωση και την οποία θέλει να ξεπεράσει με την αυτοκριτική του φιλελευθερισμού που επιχειρεί. Πρόκειται πράγματι για μια αντινομία η οποία εμφανίζει δραματικές διαστάσεις στην ηρωική προσπάθεια του Mill να υπερακοντίσει ένταση μεταξύ φιλελευθερισμού και δημοκρατίας, παρακρατώντας, ό,τι κρίνεται θετικό στοιχείο από την κάθε παράδοση για να οικοδομήσει ένα πολιτικό σύστημα που να ανταποκρίνεται στις επιταγές ενός σύγχρονου πολιτισμού ελευθερίας.

Ως γνήσιος δημοκράτης ο Mill εκφράζει την πεποίθηση ότι κάθε μέλος της κοινωνίας πρέπει να εμφορείται από τις αρχές του δημοκρατικού πατριωτισμού να συμπίπτει ως προς τα δημόσια αισθήματά του με τα άλλα μέλη της κοινωνίας. Ως φιλελεύθερος όμως, ο Mill επιθυμεί ζωηρά και την περιφρούρηση της ατομικότητας μέχρις εκκεντρισμού. Φαίνεται μάλιστα να πιστεύει ότι οι δύο ταυτίσεις μπορούν να συνυπάρξουν στην ίδια προσωπικότητα και να πραγματοποιηθούν κοινή στάση στους κόλπους της ζωής της κοινότητας. Η κοινοτική ζωή όμως, δεν μπορεί να επιβάλει ομοιομορφία και ισοπέδωση στα μέλη της για να λειτουργήσει αποτελεσματικά: έτσι εμφανίζονται οι συλλογικοί τύποι – π.χ. «εθνικός χαρακτήρας», «δημοκρατική προσωπικότητα» – αντί της ατομικότητας στην κοινωνική ζωή. Αν και ο Mill φαίνεται να το υπονοεί ή τουλάχιστον να το ελπίζει, δεν είναι καθόλου προφανές ότι μπορούν να συνυπάρξουν ο καθολικός δημοκρατικός πατριωτισμός και η ατομικότητα. Αν αφετηρία της πολιτικής επιχειρηματολογίας είναι το αίτημα της ατομικότητας, είναι ενδεχόμενο λογική απόληξή της να είναι ένα όραμα εκκεντρικότητας που να καθιστά τους ανθρώπους ανίκανους για κοινωνική ζωή. Αυτή την ένταση εισάγει στη φιλελεύθερη σκέψη ο Mill – και η αισιοδοξία του δεκάτου ενάτου αιώνα επέτρεπε να αγνοηθεί, η απαισιοδοξία του εικοστού πρώτου αναγνωρίζει το πρόβλημα χωρίς ψευδαισθήσεις.



Ο Mill έζησε σε μια εποχή που τη χαρακτήριζαν επιταχυνόμενοι ρυθμοί κοινωνικής μεταβολής. Όπως λίγο νωρίτερα ο Edmund Burke (1729-1797), έχει και ο Mill επίγνωση ότι η νεότερη κοινωνία ήταν το προϊόν μιας διαδικασίας που κατέστρεφε τους πθικούς δεσμούς της παραδοσιακής κοινότητας. Οι μηχανισμοί δημιουργίας και λειτουργίας της νέας κοινωνίας, η κινητικότητα, ο ανταγωνισμός, η χρηματική συναλλαγή καταστρέφουν το αίσθημα της κοινότητας και αποδεσμεύουν άλλους κώδικες συμπεριφοράς. Ο πολιτικός στοχασμός από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης και εξής αγωνίζεται να κατανοήσει και να ερμηνεύσει το συγκλονιστικό αυτό φαινόμενο: ο Burke, ο Hegel και ο Marx με ριζικά διαφορετικό τρόπο ο καθένας αρθρώνουν την κριτική της κοινωνικής θεωρίας προς την κοινωνική πράξη που τους περιβάλλει. Το ίδιο και ο Mill, ο οποίος βλέπει ότι ο μόνος μηχανισμός για τη δημιουργία του αισθήματος της κοινότητας στη σύγχρονη κοινωνία βρίσκεται στον χώρο της πολιτικής. Ο χώρος της δημόσιας ζωής είναι το σημείο συνάντησης των ατομικών ιδιαιτεροτήτων. Η πολιτική προσφέρει το θεμέλιο της κοινότητας στη νεότερη εξατομικευμένη κοινωνία· η πολιτική είναι ο χώρος όπου οι άνθρωποι θα ανακαλύψουν κοινούς στόχους και κοινά οράματα, πέρα από τον στενό ορίζοντα των ιδιωτικών συμφερόντων. Η πολιτική κοινότητα που οραματίζεται ο Mill, προκύπτει με τρόπο ριζικά διαφορετικό από τις ψυχολογικές χειραγωγήσεις και τους ελεγκτικούς μηχανισμούς στους οποίους καταφεύγει ο Rousseau. Ο σεβασμός της ελευθερίας και της ατομικότητας, που επιτάσσει η θεωρία του Mill αποκλείει το ενδεχόμενο τέτοιων χειρισμών. Συνεπώς η δημιουργία της κοινότητας στηρίζεται στην έλλογη πολιτική πράξη, που συνδέεται με τη θεωρία της ανάπτυξης και της ολοκλήρωσης της ατομικής προσωπικότητας.

Η πολιτική συμμετοχή είναι το μέσο για το ξεπέρασμα των ατομικών ιδιαιτεροτήτων που κυριαρχούν στη φιλελεύθερη κοινωνία. Συγχρόνως η πολιτική συμμετοχή και η πολιτική κοινότητα στην οποία συντείνει, αποτελεί τον μηχανισμό με τον οποίο μπορεί να αποτραπεί η επαναστατική έκρηξη, όπου μοιραία οδηγεί η όξυνση των αντιθέσεων μεταξύ των ατομικών και ταξικών ιδιαιτεροτήτων στην αστική κοινωνία, όπως διαπιστώνει ο Karl Marx. Έτσι ο Mill με τη θεωρία της συμμετοχής ουσιαστικά προτείνει μία ειρηνική διαδικασία κοινωνικής αλλαγής. Σε τελική ανάλυση φαίνεται ότι ο Mill, έχοντας επίγνωση τόσο των πραγματικών κοινωνικών προβλημάτων όσο και του θεωρητικού προβλήματος του συνδυασμού της ατομικότητας με την πολιτική κοινότητα του δημοκρατικού πατριωτισμού, δοκιμάζει να λύσει το πρόβλημα μέσω μιας θεωρίας που προϋποθέτει μια δισυπόστατη εμπειρία για τον μοντέρνο άνθρωπο: μας καλεί να παραμείνουμε

συγχρόνως τέλειες ατομικές προσωπικότητες και ενεργοί πολίτες. Μετά την σοδοξία του Rousseau, που πίστευε ότι αυτό είναι αδύνατο και ότι ο πρέπει να δημιουργηθεί με θυσία της ατομικότητας, ο Mill με το δικό του προσθέτει ένα τόνο σισοδοξίας στην κοινωνική θεωρία. Είναι η ίδια σισοδοξία που απηχείται και στον οραματισμό μιας μελλοντικής σύνθεσης, που συναν στον Marx.

Οι ουσιαστικές προσεγγίσεις της σκέψης του Mill προς εκείνην του Marx αρχούν από την κοινή κριτική τους τοποθέτηση κυρίως απέναντι στις ακραίες όψεις που χαρακτηρίζουν την κοινωνία στους κόλπους της οποίας βρίσκεται την πολιτική τους θεωρία. Η παραδειγματική πνευματική τιμιότητα του Mill οδηγεί στο τέλος της ζωής του, όταν γράφει την *Αυτοβιογραφία του* (1871) προβεί σε μια ακόμη παραδοχή σχετικά με το μέλλον της κοινωνίας, όπου οραματίζονταν ο ίδιος και η κυρία Mill. Με μόνη προϋπόθεση την περιφραση της ελευθερίας, το ζεύγος Mill προσβλέπει σε μια μελλοντική τάξη πραγμάτων που την οποία κανένας σοσιαλιστής δεν θα μπορούσε να διαφωνήσει:

το ιδεώδες μας σχετικά με την τελική βελτίωση [της ανθρωπότητας] εξετέλεσε πολύ πέρα από τη δημοκρατία, και θα μας κατέτασσε αποφασιστικά στη γενίτηγορία των σοσιαλιστών. Αν και αποκηρύτταμε με τη μεγαλύτερη ενεργητικότητα την τυραννία της κοινωνίας πάνω στο άτομο που τα πλείστα σοσιαλιστικά κριτήρια θεωρούνται ότι συνεπάγονται, προσβλέπαμε σε μια εποχή που η κοινωνία δεν θα διαιρείται πια στους αργόσχολους και στους φιλόπουνους· όταν ο καθένας που δεν εργάζεται δεν θα τρώγει, θα εφαρμόζεται όχι μόνο στους φτωχούς αλλά αμερόληπτα σε όλους· όταν η κατανομή του προϊόντος της εργασίας να εξαρτάται όπως συμβαίνει τώρα σε μεγάλο ποσοστό, από το τυχαίο γινόμενο της γέννησης, θα γίνεται συλλογικά σύμφωνα με μια αναγνωρισμένη αρχή οσύνης· και όταν δεν θα είναι ή δεν θα θεωρείται αδύνατο για τους ανθρώπους να αγωνίζονται σκληρά για να πετύχουν όχι αποκλειστικά ατομικά ευεργετικά αλλά ευεργετήματα που να μπορούν να τα μοιραστούν με την κοινωνία στην ανήκουν. Το κοινωνικό πρόβλημα του μέλλοντος θεωρούσαμε ότι αναφερόταν πώς θα συμβιβαζόταν η μέγιστη δυνατή ατομική ελευθερία δράσης με την ιδιοκτησία των πρώτων υλών του πλανήτη και την ίση συμμετοχή όλων στα αποτελέσματα του συλλογικού μόχθου.