

Διεθνής
Ηλεκτρονική Περιοδική Έκδοση

Πολιτικές και Κοινωνικές Επιστήμες

Πάτρα, Σεπτέμβριος 2016 / Τεύχος 3
Εκδότης: Παντελής Γεωργογιάννης
ISSN: 2459-2862



Διεθνής
Ηλεκτρονική Περιοδική Έκδοση
με κριτές

**Πολιτικές
και
Κοινωνικές Επιστήμες**

Τεύχος 3

Πάτρα, Σεπτέμβριος 2016

Περιεχόμενα

Πολιτική Συμμετοχή και Πολιτική Εκπροσώπηση: Η Δημοκρατία την εποχή της κυριαρχίας της Επικοινωνίας	7
<i>Σταυρόπουλος Αναστάσιος Αθ.</i>	
Καλλιεργώντας την Αρετή: Η αγωγή των παθών στη Δημοκρατία του Rousseau	35
<i>Χριστοδούλου Μιχάλης</i>	
Κοινωνία Πολιτών: Σύγχρονες Προβληματικές και προοπτικές	51
<i>Κατσίρας Β. Λεωνίδας</i>	
Σύγκριση δύο περιόδων μετανάστευσης των αλβανικών οικογενειών στην Ελλάδα (1991-1998 & 1999-2006)	73
<i>Ιερωνυμάκης Γιάννης</i>	
Το εκπαιδευτικό σύστημα και η σύνδεσή του με την οικονομία της αγοράς. Ενστάσεις και προτάσεις για την αντιμετώπιση της προβληματικής στη σχέση της εκπαίδευσης με τις αρχές της αγοράς	101
<i>Αυτζερίνου Ευαγγελία</i>	

Χριστοδούλου Μιχάλης

**Καλλιεργώντας την Αρετή:
Η αγωγή των παθών
στη Δημοκρατία του Rousseau**

Περίληψη

Στόχος του άρθρου είναι να συνδέσει αυτά που συνήθως αντιμετωπίζονται ως ξεχωριστά στοχαστικά διακυβεύματα στη σκέψη του Rousseau, δηλαδή την πολιτική του φιλοσοφία και την ανθρωπολογική του θεωρία. Το σκεπτικό που καθόρισε την εν λόγω στοχοθεσία είναι το ότι συνδέοντας τις ανθρωπολογικές αντιλήψεις του Rousseau με τον πολιτικό του στοχασμό, μπορεί κανείς να έχει μια πιο ασφαλή θεμελίωση για το είδος της παιδαγωγικής φιλοσοφίας που ενεργοποιεί στην καθημερινή παιδαγωγική πράξη. Ούτε η απαξίωση αλλά ούτε και η εξύμνηση των συναισθημάτων από μόνη της είναι ικανή να λειτουργήσει ως συνεκτικό πλαίσιο για το είδος των αναπτυξιακών, μαθησιακών πολιτικών ή άλλων αποτελεσμάτων που επιδιώκει κανείς στην παιδαγωγική σχέση. Τουναντίον, η συσχέτισή τους με τις πραξεολογικές και θεσμικές προϋποθέσεις λειτουργίας του δημοκρατικού πολιτεύματος μπορεί να μας προσφέρει έναν ασφαλές επιστημολογικό υπόβαθρο για τις μορφές που θα πρέπει να πάρει η εκπαίδευση του δημοκρατικού πολίτη στη σύγχρονη εποχή.

Cultivating virtue: educating passions in Rousseau's Democracy

Abstract

The aim of the article is to connect what has usually been seen as unbridgeable intellectual endeavors in Rousseau's thought, that is his political philosophy and his anthropological theory. The line of reasoning that feeds our aim is that in critically relating his anthropological views with his political conceptions one can obtain a secure grounding of educational philosophies applied in the teaching environments. Neither scorn nor idealization of sentiments and passions could provide us with a viable and cohering context for attaining developmental, learning or educational outcomes. On the contrary, in embedding them within the praxeological and institutional presuppositions which frame Democracy, one can obtain tenable epistemological and pedagogical foundations regarding the forms citizenship education should take in our times.

1. Εισαγωγή

Υπάρχει ένα κομβικό ερώτημα στο οποίο συναντάται η πολιτική φιλοσοφία και η φιλοσοφία της παιδείας, στο βαθμό που η απάντηση που δίνει κανείς σε αυτό το ερώτημα διατρέχει αναπόφευκτα τη μαθησιακή σχέση όχι μόνο με την έννοια της διδακτικής ενός γνωστικού αντικειμένου αλλά και με την έννοια της κοινωνικής σχέσης που αναπτύσσουν τα μέλη ενός εκπαιδευτικού περιβάλλοντος ως ολότητας: για ποιο λόγο να συμμορφώνεται κανείς με τους κανόνες αυτού του περιβάλλοντος; ή αλλιώς, γιατί να νοιάζεται κανείς να συνυπάρξει με τον άλλο; Η θεωρητική εκείνη παράδοση που καλείται "συναισθηματοκρατική" (sentimentalism), μακράν του να εμφορείται από μια Χομπσιανή μεροληψία στα πλαίσια της οποίας η συμμόρφωση με τους κανόνες προκύπτει από φόβο λόγω μειωμένης διαπραγματευτικής δύναμης, πριμοδοτεί μια αισιόδοξη αντίληψη της ανθρώπινης φύσης και των συναισθημάτων, εκτιμώντας ότι μέσα απ' την προαγωγή εκείνου του είδους συμπάθειας που είναι εγγενές στοιχείο της ύπαρξής μας είναι δυνατή η κατάκτηση μιας μορφής δικαιοσύνης εντός της οποίας θα αποκλείονται ο φόβος και η αναπαραγωγή της ανισότητας.¹

Στην εργασία αυτή θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε τις θέσεις ενός απ' τους τρεις κλασικούς εκφραστές της εν λόγω παράδοσης, του Jean-Jacques Rousseau, αναδεικνύοντας τις αξιακά διαφορετικές μορφές κοινωνίωσης² που προκύπτουν απ' την αναζήτηση της εκτίμησης των άλλων. Οι άλλοι δυο εκφραστές

1 Kymlicka W., (2005), *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας. Μια εισαγωγή*, μτφ-εισ. Γ. Μολύβας, Αθήνα, Πόλις, σσ 42-67 ; Μιχαλάκης Α., (2013), *Το δίκαιο και το Αγαθό*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ 10-23

2 Για την έννοια της «κοινωνίωσης» βλ. Wolff H. K., (1950), *The Sociology of Georg Simmel*, trans.- introd. Kurt H. Wolff, New York: Free Press, pp. 16-23

της, ο Smith και ο Hume, έχουν αναδείξει την επίδραση των μηχανισμών της επιδοκμασίας και της αποδοκμασίας στο είδος της εσωτερικευσης και του σεβασμού που αναπτύσσουν οι άνθρωποι απέναντι στους κανόνες που τους περιβάλλουν.³ Το ερώτημα που προκύπτει όμως παραμένει και αφορά στο αν επιθυμούμε το ορθό για τους σωστούς λόγους και στο αν μπορούμε να συμφιλιώσουμε την επιθυμία για αναγνώριση με την επιθυμία για την αρετή.

Στη συνέχεια, στην πρώτη ενότητα οριοθετούμε την προαναφερθείσα προβληματική εστιάζοντας στην συμβολή της σύνδεσης της ανθρωπολογικής και της πολιτικής σκέψης του Rousseau στην παιδαγωγική σχέση. Στις επόμενες τρεις ενότητες αναπτύσσουμε αναλυτικά το σκεπτικό του Rousseau λαμβάνοντας υπόψη τις διαφοροποιήσεις του τόσο απ' τον κλασικό συνταγματικό φιλελευθερισμό του Locke και του Kant όσο και απ' την ωφελμιστική εκδοχή του Hobbes. Στις δυο τελευταίες ενότητες το ενδιαφέρον μας εστιάζει, πρώτον, στο να αναδείξουμε τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα του επιχειρήματος του Rousseau και δεύτερον σε μια κριτική διασαφήνιση των όρων που καθιστούν πιθανό ο σύγχρονος πολίτης να επιθυμεί την αρετή για τους σωστούς λόγους.

2. Τοποθέτηση του ζητήματος

Η αντιμετώπιση της παιδικής ηλικίας και του «παιδιού» γενικότερα ως ξεχωριστής ηλικιακής ομάδας που αξίζει το ηθικό-φιλοσοφικό στοχασμό και χρήζει ιδιαίτερης πραγμάτευσης, ορθά έχει αποδοθεί από πολλούς ως καινοτομία του Rousseau, αφού ήταν ο πρώτος που συστηματικά επεξεργάστηκε ένα σύνολο ηθικοπρακτικών αρχών για τη διαπαιδαγώγηση του ανθρώπου – παιδιού, στον *Αιμίλιο*. Το γιατί θεώρησε αναγκαίο το στοχασμό αυτό αλλά και το περιεχόμενο του είναι δυο ζητήματα που δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει ικανοποιητικά, αν δεν τα συμπεριλάβει στον τρόπο με τον οποίο οικοδομεί το πολιτικό του επιχειρήμα και δεν συνυπολογίσει τη συμβολή των ηθικών του θεωρήσεων στις προκείμενες αυτού του επιχειρήματος.

Στόχος της εργασίας μας είναι ακριβώς αυτός, να εξετάσουμε δηλαδή το πώς και το γιατί η καλλιέργεια της αρετής και η διαχείριση των παθών και των συναισθημάτων συνυφαίνονται, στη σκέψη του Rousseau, με τους όρους της επιτυχούς εφαρμογής και λειτουργίας της Γενικής Βούλησης. Μ' άλλα λόγια, θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε κριτικά την άμεση σχέση ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο ο Rousseau αντιλαμβάνεται τη ανθρώπινη φύση, τα πάθη και τα συναίσθημα και την θεώρησή του για τον πολίτη της Γενικής Βούλησης.

Το γιατί οι άνθρωποι φτιάχνουν πολιτικές κοινωνίες ήταν ένα ερώτημα

³ Blackburn S., (1998), *Ruling Passions. A theory of practical reasoning*, Oxford: Clarendon Press, pp. 200-204; O'Neil O., (1996), *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-23 ; Hirschman O. A., (1977), *The Passions and the interests*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, pp. 100-115

που τον απασχόλησε και η απάντηση που έδωσε φαίνεται πως όχι απλά συνδέεται με, αλλά εξαρτάται από την ανθρωπολογική του θεωρία. Είναι προφανές ότι συζητώντας το ζήτημα της προέλευσης της πολιτικής κοινωνίας, ο Rousseau συνομιλεί με τον Hobbes και τον Locke, παίρνοντας σε αρκετά σημεία τις αποστάσεις του από τους δυο αυτούς θεωρητικούς, όταν καταπιάνεται με την ανάλυση της φυσικής κατάστασης και όταν, στην ουσία, επαναφέρει την προβληματική των αρχαίων, δηλαδή το ζήτημα του ποιες προσωπικές και πολιτικές αρετές οφείλει να έχει ο πολίτης σ' ένα πολίτευμα.

Θα μπορούσε να πει κανείς, *mutatis mutandis*, ότι ενώ η πολιτική θεωρία του φιλελευθερισμού διαχώρισε την πολιτική από την ηθική, ο Rousseau αναδεικνύει την σύνδεσή τους ως κομβικό και *sine qua non* όρο για μια γόνιμη θεώρηση του πολιτεύματος που μια κοινωνία προτάσσει:

«Πρέπει να μελετήσουμε τους ανθρώπους από την κοινωνία και την κοινωνία από τους ανθρώπους: όσοι θελήσουν να πραγματευτούν χωριστά την πολιτική από την ηθική δεν θα εννοήσουν ποτέ τίποτε ούτε από τη μια, ούτε από την άλλη»⁴

Με βάση το σκεπτικό τούτο, θα ήταν εύλογο να υποθέσει κανείς ότι η ταυτόχρονη συγγραφή του *Αιμίλιου* και του *Κοινωνικού Συμβολαίου* γύρω στα 1760, δεν είναι ούτε τυχαία ούτε οφείλεται στις ψυχοσυναισθηματικές ή βιογραφικές του ιδιαιτερότητες του συγγραφέα τους, αλλά έρχεται να πιστοποιήσει το πόσο καθοριστικός ήταν στη σκέψη του ο τρόπος οργάνωσης του ανθρώπινου ψυχισμού ως διαύλου συγκρότησης του Πολιτικού. Ας τα δούμε όλα αυτά κάπως πιο αναλυτικά.

3. Τα συναισθηματικά θεμέλια του Φυσικού Δικαίου

Η προσήλωση του Rousseau στην αναγκαιότητα κατανόησης του ανθρώπινου ψυχισμού είναι ενδεικτική της διαφοροποίησής του από την οπτική του συνταγματικού φιλελευθερισμού, αφού θεωρούσε ότι δεν μπορούμε να μιλάμε για δίκαιους θεσμούς σε μια πολιτεία αν οι άνθρωποι που την απαρτίζουν είναι διεφθαρμένοι ψυχικά και αδιάφοροι για πραγμάτωση του κοινού καλού. Αν οι άνθρωποι επιθυμούν την αδικία και το ατομικό τους συμφέρον, θα δρουν με τρόπο ώστε να αγηφούν ακόμα και τους πιο τέλειους και δίκαιους θεσμούς για να πραγματοποιήσουν τους σκοπούς που αυτές οι επιθυμίες γεννούν. Ως εκ τούτου, μόνο μια κοινωνία που στοχεύει στην καλλιέργεια της αρετής στους πολίτες της μπορεί να προστατεύσει αποτελεσματικά τα δικαιώματα όλων των πολιτών ή να εξασφαλίσει μια δίκαιη κατανομή της ιδιοκτησίας⁵.

Το ερώτημα εκείνο του οποίου η απάντηση οδήγησε τον Rousseau στο

4 Rousseau J-J. (2004β). *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία I-III, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον, σ 45
5 Reiser J. R., (2003), *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue*, Ithaka-London, Cornell University Press, p. 10

μοντέλο του για τον ανθρώπινο ψυχισμό είναι το αν και σε ποιο βαθμό η κοινωνική ανισότητα είναι φυσική ή είναι προϊόν της διαμόρφωσης πολιτικών κοινωνιών. Οι θέσεις του πάνω σ' αυτό το ζήτημα εκδόθηκαν με τη μορφή βιβλίου στα 1755 με γενικό τίτλο *Discours sur l' origine de l' inegalite*, έργο στο οποίο αναλύονται οι όροι μετάβασης από τη φυσική κατάσταση στις πολιτικές κοινωνίες.

Σε αντίθεση με τον κύκλο των philosophes, ο Rousseau πίστευε ότι η τάση των ανθρώπων για κοινωνικότητα δεν είναι φυσική⁶, θέλοντας έτσι αφενός να επεξεργαστεί μια απάντηση στο ζήτημα τού πως και γιατί δημιουργούνται πολιτικές κοινωνίες και όχι να ενδώσει σε μια ταυτολογική ερμηνεία και, αφετέρου, να σκιαγραφήσει το είδος του ψυχισμού που ενθαρρύνει η φυσική κατάσταση. Μέσα σ' αυτήν, οι άνθρωποι έχουν μια φυσική τάση να διατηρήσουν τους εαυτούς τους, να ικανοποιούν τις στοιχειώδεις ανάγκες τους και, κυρίως, να μην θέλουν να βλάψουν τους άλλους. Μη έχοντας στη φάση αυτή αναπτύξει ακόμα την ικανότητα για ορθολογική σκέψη μέσω της συμβολής της γλώσσας, οι άνθρωποι ζουν σε μια κατάσταση αρμονίας και ισορροπίας και δίχως να κάνουν την εμφάνισή τους φαινόμενα καταπίεσης.

Στο σχήμα αυτό, οι πρωτόγονοι άνθρωποι της φυσικής κατάστασης ζουν αρμονικά και ισορροπημένα επειδή τα ένστικτά τους τούς οδηγούν στο να αναγνωρίζουν τις πραγματικές τους ανάγκες και διότι οι δυνάμεις τους αρκούν για να ικανοποιήσουν αυτές τις ανάγκες. Η ψυχική εκείνη αρχή που καθοδηγεί αυτή τη συμπεριφορά δεν είναι άλλη από αυτό που ο Rousseau ονομάζει «αγάπη για τον εαυτό» (*amour de soi*), η οποία ωθεί τον άνθρωπο να αναζητεί την προσωπική ευτυχία και ευ ζην και την ελαχιστοποίηση του πόνου. Μια δεύτερη συναισθηματική αρχή που διαπερνά τον άνθρωπο της φυσικής κατάστασης είναι η «συμπόνια» (*pitié*), σύμφωνα με την οποία δεν θέλουμε να κάνουμε ή να βλέπουμε τους άλλους να υποφέρουν⁷.

Πάνω στις δυο αυτές αρχές οργάνωσης των συναισθημάτων του ανθρώπου της φυσικής κατάστασης, θεμελιώνεται το δίκαιο της κοινωνίας αυτής (*droit naturel*)⁸. Λόγω αυτής της ψυχικής οργάνωσης, οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση δεν χρειάζονται τυπικούς κανόνες δικαίου και γραπτούς νόμους για να ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις. Τα δυο αυτά συναισθήματα έχουν τη θέση της ηθικής, κάτι που σημαίνει ότι ακριβώς επειδή ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως καλός δεν χρειάζεται να συγκροτηθεί δια του λόγου ως ηθικό υποκείμενο⁹. Μ' άλλα λόγια, στη σκέψη του Rousseau, τα συναισθήματα προηγούνται χρονολογικά

6 Rousseau J-J. (2004a), *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία IV-V, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον, σ. 122

7 Rousseau J-J. (2004a), *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία IV-V, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον, σελ 24; Γρηγοροπούλου Β. (2002), *Αγωγή και Πολιτική στον Rousseau*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια σσ 151-7

8 Reiser J. R., (2003), *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue*, Ithaca-London, Cornell University Press, p. 30

9 Schneewind J. B., (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Oxford: Cambridge University Press, p. 472

του λόγου, αποτελούν τη βάση της ηθικής συμπεριφοράς και εξασφαλίζουν την κοινωνική ειρήνη.

Από τη στιγμή που ούτε κίνητρο, ούτε ανάγκη έχει να βλάψει τους άλλους, αλλά μάλλον την επιθυμία να μην τους βλάψει, ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης ζει σε συνθήκες φυσικής αρμονίας. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι, για τον Rousseau, ευτυχισμένος είναι κάποιος όταν δεν έχει ανικανοποίητες επιθυμίες, δηλαδή όταν έχει αναπτύξει τις ικανότητές του έτσι ώστε να αντιστοιχούν στις επιθυμίες του. Θα πρέπει στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ότι η αναφορά στη φυσική κατάσταση δεν γίνεται από τον Rousseau προκειμένου να προτάξει κάποιο αίτημα επιστροφής σ' αυτήν ούτε για να βεβαιώσει την ιστορικότητά της, αλλά χρησιμοποιείται ως θεωρητικό επιχείρημα για να φανούν οι κοινωνικές συνθήκες που ευνοούν την εμφάνιση της κοινωνικής ανισότητας. Στον Rousseau, η φυσική κατάσταση γίνεται αντικείμενο ανάλυσης μ' ένα ψυχολογικό τρόπο περισσότερο, παρά φιλοσοφικό ή ιστορικό και με τρόπο ώστε να αναδειχθούν τα συναισθηματικά κίνητρα που κάνουν κάποιον να είναι δίκαιος.

4. Η ανάδυση της amour – propre και η πολιτική κοινότητα

Για ποιο λόγο επομένως και με ποιο τρόπο διαταράσσεται η προαναφερθείσα αυθόρμητη ισορροπία της φυσικής κατάστασης; Για άλλη μια φορά η εξήγηση βρίσκεται στον εσωτερικό κόσμο των παθών και στον τρόπο που αλληλεπιδρά με την κοινωνία.

Εκτός από τις δυο αρχές οργάνωσης των παθών που προαναφέραμε, δηλαδή την amour de soi και την pitié, ο Rousseau θεωρεί ότι ο άνθρωπος έχει εκ φύσεως την τάση να τελειοποιηθεί, τάση που τον οδηγεί στην ανάπτυξη της γλωσσικής ικανότητας και της λογικής, και ότι η amour de soi ενέχει και μια ανακλαστική μορφή, δηλαδή μια δυναμική να μετεξελιχθεί σε Φιλαντία (amour-propre). Αυτή η τελευταία αρχίζει να διαμορφώνεται όταν οι άνθρωποι φτιάχνουν τις πρώτες προπολιτικές κοινότητες, όπου ακριβώς επειδή έχουν αναπτύξει στοιχειωδώς την λογική ικανότητα, ο άνθρωπος αρχίζει να συγκρίνει τον εαυτό του με τους άλλους και αρχίζει να επιθυμεί την εκτίμηση και το θαυμασμό τους. Από τη στιγμή που ο άνθρωπος αναζητά το θαυμασμό των άλλων, η amour de soi έχει μετασηματιστεί σε amour – propre:

«Επειδή ο δικός μου Αιμίλιος έως τώρα έχει παρατηρήσει μόνο τον εαυτό του, το πρώτο βλέμμα που ρίχνει στους πλησίον του τον ωθεί να συγκριθεί μ' αυτούς, και το πρώτο συναίσθημα που εγείρει μέσα του αυτή η σύγκριση είναι να επιθυμήσει την πρωτοκαθεδρία. Ιδού η στιγμή που η αγάπη του εαυτού του μετατρέπεται σε φιλαντία και αρχίζουν να γεννιούνται όλα τα προερχόμενα απ' αυτήν πάθη»¹⁰

10 Rousseau J.-J. (2004a), *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία IV-V, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον, σελ. 44

Ενώ αρχικά η αγάπη για τον εαυτό μάς οδηγεί να επιθυμούμε αυτό που είναι ευχάριστο και χρήσιμο, σταδιακά η διαμεσολάβηση της αγάπης για τον εαυτό από την λογική, μας οδηγεί να επιθυμούμε την τελειοποίηση μέσω της σύγκρισης με τους άλλους και έτσι να γεννιέται η φιλαυτία. Θέλουμε πλέον να είμαστε και ευτυχισμένοι και άξιοι θαυμασμού¹¹.

Ο Rousseau δεν καταδικάζει a priori την amour-propre. Υποστηρίζει ότι, στο βαθμό που αυτό που την καθοδηγεί είναι η λογική, το ζήτημα είναι τι είναι αυτό για το οποίο αναζητούμε τον θαυμασμό των άλλων. Μ' άλλα λόγια, τα αποτελέσματά της εξαρτώνται από εκείνο για το οποίο θέλουμε να μας εκτιμούν/θαυμάζουν, από αυτό για το οποίο νοιαζόμαστε, κάτι που σημαίνει ότι αυτά τα αποτελέσματα εξαρτώνται από τις προτιμήσεις εκείνων από τους οποίους εξαρτόμαστε υλικά, δηλαδή ως προς την ικανοποίηση των υλικών μας αναγκών, ή συμβολικά, στο βαθμό που πιστεύουμε ότι ο θαυμασμός τους είναι αναγκαίος για την ευτυχία μας. Για παράδειγμα, η amour-propre μπορεί να εκδηλωθεί είτε ως ζήλια, όταν επιθυμούμε τον πλούτο ή την ερωτική αφοσίωση από μια γυναίκα, είτε ως φιλοδοξία και μνησικακία όταν επιθυμούμε την εξουσία, είτε, τέλος, ως πατριωτισμός όταν κάποιος ζει για την πατρίδα. Η amour-propre είναι κακή μόνο όταν διογκώνεται ως επιθυμία να είμαστε πλουσιότεροι και πιο ισχυροί ή όταν καθοδηγεί συμπεριφορές που έχουν ως αποτέλεσμα την υποταγή των άλλων.¹²

Επομένως, η σημαντικότερη ψυχική αλλαγή που συμβαίνει όταν οι άνθρωποι φτιάχνουν τις πρώτες προπολιτικές κοινότητες αφορά την ανάδυση της amour-propre και οι άνθρωποι αρχίζουν να συγκρίνονται μεταξύ τους, επιθυμώντας τον θαυμασμό των άλλων, με αποτέλεσμα το ευ ζην τους να εξαρτάται από τις γνώμες των άλλων προκειμένου να συσσωρεύσουν συμβολικό κεφάλαιο. Ποιες είναι όμως οι κοινωνικές συνθήκες που ευνοούν την διόγκωση της amour-propre, ώστε να εκδηλώνεται με τρόπους που να καθιστούν την εκτίμηση των άλλων ως το κατεξοχήν κίνητρο της ανθρώπινης δράσης;

Ο πρώτος παράγοντας είναι οι τεχνολογικές εξελίξεις. Από τη στιγμή

11 Αυτό το τελευταίο στοιχείο θυμίζει, κατά τη γνώμη μας, το «συμβολικό κεφάλαιο» του Bourdieu. Ο συγκεκριμένος όρος είναι από τους κομβικότερους στην κοινωνιολογική θεωρία του. Εν συντομία και με τον κίνδυνο της υπεραπλούστευσης, θα λέγαμε ότι ο όρος δεν αναφέρεται απλά στην αναγνώριση που λαμβάνουν τα μέλη ενός κοινωνικού πεδίου (του ακαδημαϊκού, του αθλητικού, του πολιτικού, κτλ), αλλά κυρίως στην κοινωνικά καλλιεργημένη πίστη στην αξία και στα διακυβεύματα όλων όσων το πεδίο ορίζει ως αξία να διεκδικεί κανείς ή να κατέχει. Ειδικότερα, μέσα από την έννοια αυτή, ο Bourdieu από τη μια υπενθυμίζει στους δομιστές την αναγκαιότητα τού να κατανοεί κανείς το ρόλο της κοινωνικά σχηματισμένης συναισθηματικής επένδυσης σε μια δραστηριότητα και από την άλλη επισημαίνει στους αφελείς κονστρουκτιβιστές την κοινωνική ιστορία μέσα από την οποία η libido dominandi λειτουργεί ως ατομικό κίνητρο, βλ ενδ. Bourdieu P., (1980), *Le sens pratique*, Paris: Editions de Minuit, pp. 110-125 ; Bourdieu P., (1994), *Πρακτικοί Λόγοι*, μτφ P. Τουτουτζή, Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 135-155. Άρα, με αυτή την έννοια, ο Rousseau έρχεται να αναδείξει σε φιλοσοφικό επίπεδο την ιστορικότητα της ανθρώπινης φύσης και το ρόλο των πολιτικών θεσμών στην πρωμοδότηση ή στην ακύρωση συγκεκριμένων εκφάνσεών της.

12 Reisert J. R., (2003), *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue*, Ithaka-London, Cornell University Press, pp. 19-21; Schneewind J. B., (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Oxford: Cambridge University Press, p. 473

που η ανακάλυψη των εργαλείων γίνεται προϋπόθεση για την υλική μας επιβίωση, αρχίζουμε να εξαρτόμαστε από τα ίδια τα εργαλεία, προκειμένου να ικανοποιήσουμε τις ανάγκες μας. Άμεση συνέπεια αυτού είναι η σταδιακή διαμόρφωση του καταμερισμού της εργασίας. Στο βαθμό που οι οικονομικές ανταλλαγές καθίστανται αναγκαίες για την επιβίωσή μας, η εξάρτησή μας από τους άλλους εδραιώνεται όλο και πιο πολύ. Επιπλέον, από τη στιγμή που κάποιος περικλείει ένα κομμάτι γης και αξιώσει δικαιώματα ιδιοκτησίας πάνω σ' αυτό, αξιώνοντας παράλληλα από τους άλλους να δεχτούν κάτι τέτοιο, θεσμοποιείται η διάκριση ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς και γεννιέται, έτσι, η ιδέα της δικαιοσύνης με την πολιτική έννοια του όρου (*droit politique*).¹³

Αυτές είναι οι κοινωνικές βάσεις για το μετασχηματισμό της αγάπης για τον εαυτό σε φιλαυτία και για να νομιμοποιηθεί κοινωνικά το συμφέρον των ανθρώπων για το θαυμασμό των άλλων. Από τη στιγμή που το ατομικό ευ ζην εξαρτάται από τις υλικές και συμβολικές ανταλλαγές με τους άλλους, είναι πολύ πιθανό να γεννηθεί στον άνθρωπο το κίνητρο να εξαπατήσει τους άλλους ή ακόμα και να τους βλάψει. Ως εκ τούτου, ο μόνος τρόπος να αποφευχθεί η πιθανολογούμενη σύγκρουση ή να εξαλειφθεί η πολιτισμικά διαμορφούμενη αδικία είναι η διαμόρφωση μιας νέας κοινωνικής σύμβασης ή ενός νέου κοινωνικού συμβολαίου. Μ' άλλα λόγια, θα μπορούσε να πει κανείς ότι το συναίσθημα της *amour-propre* είναι, σε μεγάλο βαθμό, το θεμέλιο της πολιτικής κοινωνίας του Rousseau.

5. Πολιτικά δικαιώματα και Γενική Βούληση

Φαίνεται λοιπόν ότι η ανάγκη για τη δημιουργία ενός νέου κοινωνικού συμβολαίου προέκυψε όταν οι άνθρωποι άρχισαν να αντιλαμβάνονται πως δεν μπορούσαν να διατηρήσουν τις ατομικές και κοινωνικές τους ζωές στη βάση σχέσεων εξουσίας και ανταγωνισμού. Ως εκ τούτου, Το ζήτημα που προκύπτει έχει να κάνει με τους όρους οι οποίοι πρέπει να πληρούνται στη νέα πολιτική κοινωνία προκειμένου το άτομο να μην χάσει την ελευθερία του. Από τη στιγμή που τα φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου δεν πρέπει να εξαφανισθούν στη νέα κατάσταση, η μόνη εγγύηση για κάτι τέτοιο είναι να του δοθούν ως πολιτικά δικαιώματα που θα του τα διασφαλίζει αυτό το νέο ηθικό και συλλογικό πρόσωπο:

«Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη του τη δύναμη από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούσει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμείνει το ίδιο ελεύθερος όπως πριν. Αυτό είναι το θεμελιώδες πρόβλημα στο οποίο το κοινωνικό συμβόλαιο δίνει λύση».¹⁴

13 Reisert J. R., (2003), *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue*, Ithaka-London, Cornell University Press, pp. 43-4

14 Rousseau J.-J., (2004γ), *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, μτφ-επιμ-εισαγωγή Β.

Στο νέο κοινωνικό συμβόλαιο, τα φυσικά δικαιώματα του ατόμου δεν εξαφανίζονται αλλά επανεγγράφονται ως ατομικά και πολιτικά δικαιώματα. Η κυρίαρχη δύναμη, στο σχήμα αυτό, δεν είναι άλλη από τη Γενική Βούληση, η οποία πρέπει «να πηγάζει απ' όλους και να εφαρμόζεται σε όλους»¹⁵, προκειμένου να έχουν όλοι συμφέρον στο κοινό καλό. Έτσι η διαπλοκή του ατομικού με το γενικό συμφέρον και η συλλογική μορφή άσκησης της εξουσίας είναι παράγοντες που θα δεσμεύουν την κυρίαρχη δύναμη να μην εξαιρείται ούτε η ίδια από τους νόμους της και να μην ενεργεί σε βάρος κάποιου μέλους της.

Αποδεχόμενοι τη Γενική Βούληση ως εάν να είναι η δική μας βούληση, μπαίνουμε σε μια διαδικασία αναζήτησης ενός νέου αγαθού: του κοινού καλού, του να ζει, δηλαδή, κανείς σε μια κοινωνία στην οποία ο καθένας όχι μόνο μπορεί να επιδιώκει τους ξεχωριστούς σκοπούς του, αλλά μπορεί και να τους εκφράσει δημόσια. Για να ξεπεραστεί η διαφθορά και το ψέμα της υπάρχουσας κοινωνίας, θα πρέπει ο καθένας να περιορίσει τις επιδιώξεις του με τρόπο ώστε να είναι συμβατές με την πραγμάτωση κοινά αποδεκτών σκοπών. Με τον τρόπο αυτό, με την ένταξή μας στο κοινωνικό συμβόλαιο παύουμε να είμαστε μια απομονωμένη οντότητα και γινόμαστε μέρος αυτής της ηθικής ολότητας :

Αν κάποια δικαιώματα παρέμεναν σε ορισμένα μέλη, εφόσον δεν θα υπήρχε κανείς ανώτερος απ' όλους ικανός να κρίνει τη διαφορά ανάμεσα σ' αυτά και το δημόσιο συμφέρον, τότε καθώς ο καθένας θα ήταν κριτής του δικού του συμφέροντος θα αναγορευόταν σύντομα κριτής όλων. Έτσι η φυσική κατάσταση θα παρέμενε και η συνένωση θα γινόταν αναγκαστικά τυραννική και μάταιη. ... Καθένας από μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη του τη δύναμη κάτω από την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης, και ως σώμα δεχόμαστε κάθε μέλος ως αδιαίρετο μέλος του συνόλου.¹⁶

Ζώντας σε αρμονία με τη γενική βούληση, δεν κινητοποιούμε να ικανοποιήσουμε τις επιθυμίες μας, σαν να είμαστε στη φυσική κατάσταση, αλλά επιλέγουμε ποιες απ' αυτές θα ικανοποιήσουμε. Στο βαθμό που είμαστε συνδιαμορφωτές του νόμου, απομακρυνόμαστε από την ανελευθερία του ενστίκτου και αποκτούμε την πολιτική και ηθική ελευθερία που μας παρέχει η ζωή στο νέο αυτό κοινωνικό συμβόλαιο:

Ό, τι χάνει ο άνθρωπος με το κοινωνικό συμβόλαιο είναι η φυσική του ελευθερία και ένα απεριόριστο δικαίωμα σε όσα του αρέσουν και μπορεί να αποκτήσει. Ό,τι κερδίζει είναι η ελευθερία του πολίτη και η ιδιοκτησία όσων κατέχει...Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ως κεκτημένο της πολιτικής κατάστασης την ηθική ελευθερία, που μόνο αυτή καθιστά τον άνθρωπο πραγματικά

Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Πόλις σ. 61

15 Rousseau J.-J., (2004γ), *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, μτφ-επιμ-εισαγωγή Β. Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Πόλις σ. 65

16 Rousseau J.-J., (2004γ), *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, μτφ-επιμ-εισαγωγή Β. Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Πόλις σ. 63

κύριο του εαυτού του. Διότι οι παρορμήσεις του γυμνού ενστίκτου είναι σκλαβιά, ενώ η υποταγή στο νόμο που υπαγορεύουμε στον εαυτό μας είναι ελευθερία»¹⁷

Φαίνεται λοιπόν ότι ο άνθρωπος αποκτά την ηθική του υπόσταση, δηλαδή την ελευθερία να επιλέγει να κάνει πράγματα και να δρα, μόνο μέσα στη συλλογική ζωή του κοινωνικού συμβολαίου. Για τον Rousseau, η ατομική ευτυχία περνάει μέσα από τη συλλογική ευτυχία, η πραγμάτωση του κοινού καλού είναι όρος πραγμάτωσης των πολιτικών δικαιωμάτων του ατόμου και, μ' αυτή την έννοια, μπορούμε να αντιληφθούμε γιατί όντας κανείς μέρος της γενικής βούλησης είναι πιθανό «να αναγκαστεί να είναι ελεύθερος». Η διαμόρφωση του Νόμου στα πλαίσια του κοινωνικού συμβολαίου θα πρέπει να είναι τέτοια ώστε να μετατρέπουν την εξάρτηση από τους άλλους ανθρώπους σε εξάρτηση από την κοινότητα ως ηθική ολότητα, με το να παρέχει σε όλους τους πολίτες ένα βαθμό υλικής ισότητας, με το να διασφαλίζει την τυπική ισότητα απέναντι στο νόμο και με το να σέβεται το ίδιο όλους τους πολίτες.

6. Αρετή και ηθική ελευθερία

Η συμβολή του λόγου στο θεωρητικό οικοδόμημα του Rousseau είναι αναγκαία, αλλά όχι ικανή συνθήκη για τον πολίτη της γενικής βούλησης. Το να γνωρίζει κανείς το καλό δεν είναι το ίδιο με το να έχει και την επιθυμία να το κάνει πράξη. Το ανθρώπινο εκείνο στοιχείο που θα πρέπει να ενθαρρύνει η κοινωνική ζωή είναι αυτό που ο Rousseau ονομάζει συνείδηση:

Υπάρχει στο βάθος της ψυχής μας μια έμφυτη αντίληψη δικαιοσύνης και αρετής που με βάση αυτή, παρά τις προσωπικές μας αρχές, κρίνουμε τις πράξεις μας και τις πράξεις των άλλων ως καλές ή κακές. Στην αντίληψη αυτή δίνω το όνομα συνείδηση.¹⁸

Η συνείδηση είναι αυτή που θα μας κάνει να αγαπήσουμε το καλό, στο βαθμό που η λογική μας το έχει διδάξει. Η συνείδηση, αυτή η φωνή της ψυχής, είναι ο παράγοντας εκείνος που έχει τη δυναμική να μας κάνει να αγαπήσουμε το δίκαιο επειδή είναι δίκαιο, επειδή είναι μια αυταξία *per se*. Εδώ, η συμβολή της εκπαίδευσης είναι καθοριστική, αφού ρόλος της δεν είναι η απλή εκμάθηση των τυπικών μας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων που συνυφαίνονται με τη διαφύλαξη της ατομικότητάς μας, αλλά η διαχείριση και καθοδήγηση της *amour – propre*, ώστε να μην υιοθετήσουμε μια εργαλειακή σχέση με την ηθική, αλλά να γίνουμε ενάρετοι και δίκαιοι πολίτες.

Η πολιτική αγωγή πρέπει να ξεδιπλώνεται με τρόπο ώστε ο μελλοντικός πολίτης να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του κυρίως ως μέλος της πολιτικής

17 Rousseau J.-J., (2004γ), *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, μτφ-επιμ-εισαγωγή Β. Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Πόλις σ. 6

18 Rousseau J.-J. (2004α), *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία IV-V, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον, σ. 120

κοινότητας, ως μέλος της ομάδας, της οποίας το ευ ζην θα εμπεριέχει και την ατομική ευτυχία. Ο ενάρετος πολίτης είναι αυτός που έχει την ικανότητα να πράττει όλα όσα εκπορεύονται από το καθήκον. Από τη στιγμή που η πολιτική κοινωνία καθιστά ως άξιες θαυμασμού εκείνες τις συμπεριφορές που συνυφαίνονται με την αφοσίωση στο κοινό καλό, η *amour-propre* θα μετασηματιστεί σε πάθος για την αρετή. Μ' άλλα λόγια, θα είναι σε θέση να προτιμά κανείς να υποφέρει από την αδικία, παρά να την διαπράττει.

Στην καλλιέργεια της αρετής, ο Rousseau δεν πριμοδοτεί τη θεωρητική γνώση και την απαγόρευση μέσω της επίκλησης μιας κανονιστικής ηθικής, αλλά βιωματικούς τρόπους που παρέχουν τη δυνατότητα να ικανοποιήσουν τα φυσικά μας αισθήματα. Η ιδανική αγωγή αποβλέπει στο να κάνει τον μελλοντικό πολίτη να αισθάνεται τις απαιτήσεις της δικαιοσύνης ως θεμελιακό στοιχείο του προσωπικού του ευ ζην¹⁹. Η *amour-propre* θα πρέπει να καθοδηγηθεί έτσι ώστε να αντιλαμβάνεται κανείς τον εαυτό του όχι ως ανεξάρτητη οντότητα που επιδιώκει όλα όσα τον επιβεβαιώνουν ως ατομικότητα, αλλά ως πολίτη που εργάζεται μαζί με τους άλλους ανθρώπους για την επιδίωξη αγαθών που θαυμάζουν όλοι από κοινού. Μόνο έτσι οι ατομικές βουλήσεις θα συμμορφωθούν με την γενική βούληση. Όπως το να είναι κανείς μέλος μιας ποδοσφαιρικής ομάδας σημαίνει να εργάζεται από κοινού με τους συμπαίκτες του για το καλό της ομάδας, έτσι και ο πολίτης του κοινωνικού συμβολαίου θα πρέπει να αισθάνεται αφοσιωμένος στην κοινότητα και να αποβλέπει στο κοινό καλό της.

Για τον Rousseau, μια τέτοιου είδους κοινωνικοποίηση της *amour-propre* δεν είναι καταπιεστική, αλλά απελευθερωτική, αφού στόχος της αγωγής είναι η ηθική ελευθερία και η ευτυχία μέσα στην πολιτική κοινωνία, με την εξής έννοια: με τον ίδιο τρόπο που τους νόμους της φύσης ή τους νόμους που διέπουν τη λειτουργία του σώματός μας δεν τους θεωρούμε ως κάτι που περιορίζουν την ελευθερία μας, αλλά μάλλον ως προϋποθέσεις για να την βιώσουμε, έτσι είναι πιθανό να εκλάβουμε την απαίτηση για εναρμόνιση της ατομικής στη γενική βούληση, όχι ως αυθαίρετη επιβολή των άλλων πάνω μας, αλλά ως κάτι που απορρέει από ένα είδος ορθολογικής ανάγκης. Αν όλοι επιθυμούν μόνο εκείνα τα αγαθά που μπορούν να πραγματοποιηθούν από κοινού με τους άλλους, τότε όλοι θα θεωρούν τις επιθυμίες τους ικανοποιημένες και όλοι θα αισθάνονται ελεύθεροι²⁰.

Ένα κομβικής σημασίας ζήτημα, σ' αυτό το σημείο του συλλογισμού του Rousseau, για να καταλάβει κανείς με ποιο τρόπο και γιατί ο πολίτης του κοινωνικού συμβολαίου θα είναι ελεύθερος, έχει να κάνει με το πώς σχετίζεται κανείς με τις ανάγκες του προκειμένου να είναι ευτυχισμένος. Δεδομένου ότι άνθρωπος της φυσικής κατάστασης είναι ευτυχισμένος στο βαθμό που οι δυνάμεις

19 Reisert J. R., (2003), *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue*, Ithaca-London, Cornell University Press, pp. 109,111,114

20 Rousseau J-J. (2004α), *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία IV-V, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον, σ. 129

του είναι αρκετές για να ικανοποιήσουν τις επιθυμίες του, η αγωγή οφείλει να ρυθμίσει αυτό που η διαμόρφωση του πολιτισμού αφυπνίζει: την φαντασία. Η φαντασία, για τον Rousseau, είναι αυτή που γεννά το χάσμα ανάμεσα στις δυνάμεις και τις επιθυμίες και σ' αυτήν οφείλεται η μετατροπή της *amour de soi* σε *amour-propre*.

Μια τέτοια αλλαγή είναι πολύ πιθανό να προκαλέσει τη δυσφορία, αφού, εκτός του ότι ωθεί τον άνθρωπο να κυνηγά τον θαυμασμό των άλλων, αρχίζει να επιθυμεί δια της φαντασίας πράγματα που οι δυνάμεις του αδυνατούν να πραγματοποιήσουν²¹. Ενώ στην φυσική κατάσταση οι αισθήσεις είναι αυτές που αφυπνίζουν τη φαντασία, στον πολιτισμό η φαντασία αφυπνίζει τις αισθήσεις, με αποτέλεσμα τη διόγκωση της *amour-propre*²²:

Η φύση προσφέρει στον άνθρωπο τις απαραίτητες επιθυμίες για τη διατήρησή του καθώς και τις απαραίτητες ικανότητες για να τις ικανοποιήσει. Ο άνθρωπος δεν είναι δυστυχημένος σ' αυτή την πρωταρχική κατάσταση όπου ισορροπούν η δύναμη και η επιθυμία. Όταν οι εν δυνάμει ικανότητές του αρχίσουν να λειτουργούν, τότε η φαντασία, που είναι η πιο δραστήρια απ' όλες, αφυπνίζεται και τις ξεπερνά. Η φαντασία είναι που διευρύνει το μέτρο των δυνατοτήτων μας, είτε για καλό, είτε για κακό, και συνεπώς διεγείρει και τρέφει τις επιθυμίες με την ελπίδα να τις ικανοποιήσει.²³

Ο Rousseau δεν θέλει να επαναφέρει στην πολιτική κοινωνία τον άνθρωπο της φυσικής κατάστασης, αλλά τη φυσική αρμονία ανάμεσα στις επιθυμίες μας και τις δυνάμεις μας, μέσα στην πολιτική κοινωνία. Γι' αυτό θεωρεί κομβικής σημασίας την καλλιέργεια της αρετής με τρόπο ώστε ο πολίτης να γίνει αυτό που πραγματικά είναι.²⁴ Βέβαια, η διόγκωση της επιθυμίας σε βάρος των δυνάμεων ή το αντίστροφο, μπορεί να προκαλέσει επίσης τη δυστυχία. Μ' άλλα λόγια, όταν οι επιθυμίες είναι μεγαλύτερες από τις δυνάμεις μας ή όταν οι δυνάμεις μας

21 Γρηγοροπούλου Β. (2002), *Αγωγή και Πολιτική στον Rousseau*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ145-148

22 Ο Καντ, αφού αναγνωρίζει στον Rousseau ότι του έμαθε να εκτιμά τους ανθρώπους, στα πλαίσια της ίδιας λογικής της καταδίκης της φαντασίας, υποστηρίζει ότι η ανάγνωση μυθιστορημάτων είναι επιβλαβής για τα παιδιά, διότι τα κάνει να «φαντασιοκοπούν», να «κάθονται αφηρημένα» και διότι «δεν μπορούν να τους χρησιμεύσουν σε τίποτε άλλο, εκτός από την ψυχαγωγία τη στιγμή που τα διαβάζουν», βλ. Καντ Ι., (2004), *Περί Παιδαγωγικής*, πρ.-μτφ.-σημ. Π. Λύτρα, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη σελ. 67

23 Rousseau J.-J. (2004β), *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία Ι-ΙΙΙ, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον, σ. 96

24 Η συγκεκριμένη επισήμανση δεν παραπέμπει ούτε σε κάποια «φύση» της οποίας το περιεχόμενο επιτάσσει μορφές ζωής στα πλαίσια μιας ντισεικής λογικής, ούτε και σε κάποια τελεολογική θεώρηση για τη φύση του ανθρώπου ως σκοπού η επιδίωξη του οποίου ρυθμίζει τα αξιακά επιθυμητά μέσα. Αντίθετα, με τη φράση αυτή αυτό που θέλουμε να επισημάνουμε είναι η προθυμία του Rousseau να θεμελιώσει την πρωτοδότηση του κοινού καλού όχι σε κάποια υπερβατολογική αρχή καντιανού τύπου αλλά πάνω σε εκείνο το είδος «συμπάθειας» (*empathy*) χάρη στο οποίο «δενόμαστε» με τους άλλους δίχως να αισθανόμαστε ότι υποχρεωνόμαστε να το κάνουμε λόγω εξωτερικού καταναγκασμού ή κοινωνικής αναγνώρισης. Εν τούτοις, η αδυναμία αυτής της θεώρησης έγκειται στο ότι από τη στιγμή που η «συμπάθεια» είναι πηγή ηθικότητας, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι επιδιώκουμε να βοηθήσουμε τους άλλους για να πάψουμε να πονάμε εμείς οι ίδιοι και, ως εκ τούτου, επανεισάγεται λαθραία η ιδιοτέλεια βλ. σχ. Μελά Λ., (2006), John Rawls., Η προβληματική του συμβολαίου, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σσ. 17-23.

δεν έχουν πλήρως αναπτυχθεί ώστε να ανταποκρίνονται στις ανάγκες μας, το αποτέλεσμα είναι πάλι η δυσφορία:

«Κάθε ον που η δύναμη υπερβαίνει τις ανάγκες του, είτε είναι έντομο είτε είναι σκουλήκι, είναι ένα όν δυνατό. Αντίθετα, κάθε όν που οι ανάγκες του υπερβαίνουν τη δύναμή του, ελέφαντας, λιοντάρι, κατακτητής, ήρωας ή θεός είναι ον αδύναμο. Ο άνθρωπος είναι πολύ δυνατός όταν αρκείται να είναι ο,τι πραγματικά είναι.»²⁵

Το ζήτημα, επομένως, είναι η αγωγή να δράσει έτσι ώστε, φέρνοντας τον άνθρωπο κοντά στη φύση του²⁶, να βιώνει μια ατομική και κοινωνική ζωή μέσα στην οποία θα αισθάνεται ευτυχισμένος και θα δρα από κοινού με τους άλλους για το ευ ζην της κοινότητας, δίχως, παράλληλα, να βιώνει ως δυσφορία ή καταναγκασμό για το ατομικό του ευ ζην μια τέτοια συλλογική δράση. Η δημόσια εκπαίδευση είναι αυτή που έχει χρέος να αναλάβει να καλλιεργήσει στον εν δυνάμει πολίτη εκείνες τις αρετές προκειμένου να πραγματοποιηθεί ο παραπάνω στόχος, να καθοδηγήσει την *amour-propre* και να ανάγει την αφοσίωση στην πόλη και τη γενική βούληση σε πολιτική αρετή, αναγκαία τόσο για την πραγμάτωση του κοινού καλού, όσο και για την ηθική του υπόσταση και ελευθερία.

7. Συμπερασματικές Παρατηρήσεις

Ένα πρώτο στοιχείο που μπορεί να παρατηρήσει κανείς σε σχέση με το θεωρητικό οικοδόμημα του Rousseau είναι οι ομοιότητες που παρουσιάζει με τη σκέψη του Αριστοτέλη²⁷. Πραγμάτωση της ηθικής και πνευματικής υπόστασης του ατόμου μόνο μέσα στην πόλη και, συνεπώς, πριμοδότηση του συλλογικού έναντι του ατομικού, καλλιέργεια της ηθικής αρετής και διαπαιδαγώγηση των παθών προκειμένου για την απόκτηση της ιδιότητας του πολίτη, σύνδεση ηθικής και πολιτικής και, τέλος, θέσπιση μιας δημόσιας εκπαίδευσης για την πραγμάτωση

25 Rousseau J-J. (2004β), *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία I-III, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον, σ. 97

26 Θυμίζουμε ότι για τον Rousseau η «ανθρώπινη φύση» δεν αναφέρεται σε κάποια βιολογικά καθορισμένα χαρακτηριστικά τα οποία λειτουργούν ρυθμιστικά ως προς τα είδη ζωής που ο άνθρωπος αναπτύσσει. Αντίθετα, μέσω της «ανθρώπινης φύσης», ο Rousseau επιχειρεί να πραγματευτεί το πώς είναι ο άνθρωπος στην προκοινωνική του κατάσταση, δηλαδή εκτός κοινωνίας. Ο λόγος αυτού του νοητικού πειράματος δεν αφορά σε κάποια αγωνία του να βρει ιστορικά τεκμήρια επιβεβαίωσης της ύπαρξης αυτής της φυσικής κατάστασης, αλλά μάλλον λειτουργεί ως κανονιστικό επιχείρημα προκειμένου να δομηθούν κριτήρια οργάνωσης της πολιτικής κοινωνίας εντός της οποίας θα αισθάνεται κανείς ελεύθερος να νοιάζεται για το κοινό καλό, βλ. σχ. Στυλιανού Α., (2006), Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκροτιους στον Ρουσσώ, Αθήνα: Πόλις, σσ. 156-179

27 Δεδομένου ότι στο άρθρο αυτό δεν επιχειρούμε σύγκριση της σκέψης των δυο στοχαστών, για τις ανάγκες υποστήριξης της επιχειρηματολογίας μας αρκεί να θυμίσουμε ότι ακόμα και στα Πολιτικά του ο Αριστοτέλης υπερασπίζεται τη θέση ότι ο ενάρετος χαρακτήρας των πολιτών συνιστά προϋπόθεση της πολιτικής συμβίωσης, ότι τα πολιτεύματα εξαρτώνται από το είδος των ανθρώπων που κυβερνώνται και τέλος ότι κανενός το καλό δεν μπορεί ποτέ να προαχθεί χωρίς να ληφθεί υπόψη η κοινωνία στην οποία ανήκει. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για ηθικοπρακτικά αιτούμενα στα οποία επιχείρησε και ο Rousseau να απαντήσει μέσω του συλλογισμού που αναπτύξαμε στο παρόν άρθρο. Βλ. σχ. Coleman J., (2005), *Η ιστορία της πολιτικής σκέψης. Από την Αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους*. Μτφ. Γ. Χρησιτίδης, επι. Π. Βαλλιανός, Αθήνα: Κριτική, σς. 411-420

όλων των παραπάνω, είναι οι βασικοί θεωρητικοί άξονες πάνω στους οποίους τόσο ο Rousseau, όσο και ο Αριστοτέλης βάσισαν ένα σημαντικό κομμάτι του πολιτικού και ηθικού τους στοχασμού.

Ένα δεύτερο σημείο που, κατά τη γνώμη μας, φανερώνει την πολυπλοκότητα της σκέψης του και ταυτόχρονα τα όριά της είναι η αντίληψή του για τα συναισθήματα και τα πάθη, δηλαδή τη Φύση Συνοψίζοντας το σκεπτικό του Rousseau για την ανθρώπινη φύση, θα λέγαμε ότι, πέρα από την amour propre και την amour de soi, η πηγή της ηθικότητας εντοπίζεται στην πολιτισμικά αδιαμεσολάβητη εκείνη ιδιότητα που έχει ο άνθρωπος να μπορεί να βιώνει τον πόνο ή την χαρά του άλλου, δηλαδή την «συμπόνοια» (pitié). Με τον τρόπο αυτό ήθελε να αποστασιοποιηθεί τόσο από την ηθική νοησιарχία του Kant όσο και από την ωφελμιστική μονομέρεια του Hobbes. Όπως πολύ εύστοχα λέει ο Qvortrup “ενώ ο Rousseau ήταν λιγότερο επιστημονικός στη γραφή του από τον Hobbes, η ανάλυση του Rousseau για την φυσική κατάσταση είναι πολύ πιο ρεαλιστική και πολύ πιο ξεκάθαρα δομημένη πάνω σε αμπειρικά επιχειρήματα απ’ότι η ανάλυση του Hobbes”²⁸ Για τον Rousseau, δεν είναι το καρτεσιανό cogito, το σκεπτόμενο εγώ αυτό που συγκροτεί τον κανονιστικό χαρακτήρα της ηθικής συμπεριφοράς, αλλά το αισθανόμενο εγώ, τα συναισθήματα και τα πάθη του ατόμου, τα οποία όχι μόνο δεν καταδικάζονται, αλλά από αυτά είναι που εξαρτάται το πόσο ελεύθεροι θα είμαστε στην πολιτική κοινωνία. Αυτή η αισιόδοξη θεώρηση των παθών σημαίνει ότι η φιλαντία, για παράδειγμα, δεν είναι a priori καταστροφική για την συλλογική ζωή, αλλά είναι το θεμέλιο μιας εγκόσμιας ηθικής. Ο κανονιστικός χαρακτήρας της συμπεριφοράς δεν αναζητείται σε κάποια ασκητικά ιδεώδη, αλλά στο κατά πόσο είναι σύμφωνη με τα δεδομένα της ανθρώπινης φύσης. Γι’ αυτό και ο Rousseau επικαλείται τη συνείδηση ως ηθική εγγύηση της ευτυχίας.

Την ίδια στιγμή, η πολιτική κοινωνία που προτάσσει δεν είναι βιώσιμη ή και επιθυμητή, αν οι πολίτες που την αποτελούν δεν είναι ενάρετοι, αν οι ατομικές βουλήσεις δεν συμμορφώνονται με την γενική βούληση, κατά τρόπο ώστε μόνο το ευ ζην της δεύτερης να εγγυάται το ευ ζην των πρώτων.

Η φύση, επομένως, αποτελεί τον κοινό παρανομαστή της ευτυχίας και της αρετής, στο βαθμό, όμως, που η φύση καθοδηγείται από το Λόγο, προκειμένου η ατομική ευτυχία να συνυφαίνεται με την συλλογική ευτυχία, δηλαδή τις επιταγές της γενικής βούλησης. Το πρόβλημα, βέβαια, που αναδεικνύεται στο σημείο αυτό είναι ότι η φύση παίζει το διπλό ρόλο τού να είναι πηγή ευτυχίας και θεμέλιο ηθικών αξιών, κάτι που σημαίνει ότι τα αποτελέσματα της συμπεριφοράς είναι πάντα αβέβαια. Στο ζήτημα αυτό, οι απαντήσεις του Rousseau δεν είναι ικανοποιητικές, αφού, δεδομένου ότι αρετή και ευτυχία δεν μπορούν εύκολα να ταυτιστούν και για να αποφευχθεί ο εκ της amour-propre προερχόμενος ηθικός μηδενισμός, τη λύση έρχεται να δώσει μια κεντρικά σχεδιασμένη δημόσια

28 Qvortrup M., (2003), The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau, Manchester-New York: Manchester University Press, p. 53

εκπαίδευση, σκοπός της οποίας είναι η εκμάθηση εκείνων των πολιτικών αρετών που είναι αναγκαίες για τη ζωή της κοινότητας.²⁹

Μ' άλλα λόγια, στο ερώτημα πώς μπορεί να συμβιβαστεί ο ενδεχόμενος ατομικισμός και ο ηδονισμός της ευτυχίας με την παραίτηση από την ικανοποίηση για χάρη του κοινού καλού, οι απαντήσεις του Rousseau είναι διφορούμενες. Αν ο άνθρωπος είναι από τη φύση του καλός και αν πάνω σε τούτη την καλοσύνη θα πρέπει να βασιστεί η αρετή του πολίτη στην κοινότητα (προκειμένου, για παράδειγμα, να αγαπήσει την πατρίδα), τότε θα πρέπει, την ίδια στιγμή, ο λόγος να θεσπίσει και τα κριτήρια της αξιοθαύμαστης συμπεριφοράς, δηλαδή της συμπεριφοράς εκείνης που θα επιθυμεί δεσμευτικά να πράττει το κοινό καλό, προκειμένου να είναι κανείς και ευτυχισμένος με κάτι τέτοιο. Η ιστορία, πάντως, έδειξε ότι ούτε η Φύση ούτε ο Λόγος είναι τόσο ανιδιοτελείς ώστε να δεσμεύεται κανείς από τα δεδομένα της πρώτης ή τις καθολικές αξιώσεις του δεύτερου.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Bourdieu P., (1994), *Πρακτικοί Λόγοι*, μτφ Ρ. Τουτουντζή, Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 135-155
- Coleman J., (2005), *Η ιστορία της πολιτικής σκέψης. Από την Αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους*. μτφ. Γ Χρηστίδης, επι. Π. Βαλλιανός, Αθήνα: Κριτική
- Kymlicka W., (2005), *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας. Μια εισαγωγή*, μτφ-εισ. Γ. Μολύβας, Αθήνα, Πόλις,
- Rousseau J-J. (2004α), *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία IV-V, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον,
- Rousseau J-J. (2004β), *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, βιβλία I-III, μτφ. Γ. Σπανός, επ. Π. Γκέκα, Αθήνα: Πλέθρον,
- Rousseau J-J., (2004γ), *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, μεταφ-επιμ-εισαγωγή Β. Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Πόλις,
- Γρηγοροπούλου Β. (2002), *Αγωγή και Πολιτική στον Rousseau*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια,
- Καντ Ι., (2004), *Περί Παιδαγωγικής*, πρ.-μτφ.-σημ. Π. Λύτρα, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη
- Κονδύλης Π., (1993), *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Τομ. Β., Αθήνα: Θεμέλιο,
- Μελά Λ., (2006), *John Rawls., Η προβληματική του συμβολαίου*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα
- Μιχαλάκης Α., (2013), *Το δίκαιο και το Αγαθό*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια,

29 Κονδύλης Π., (1993), *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Τομ. Β., Αθήνα: Θεμέλιο, σσ. 74-84

Στυλιανού Α., (2006), *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκροτιους στον Ρουσσώ*, Αθήνα: Πόλις

Ξενόγλωσση

Blackburn S., (1998), *Ruling Passions. A theory of practical reasoning*, Oxford: Clarendon Press,

Bourdieu P., (1980), *Le sens pratique*, Paris: Editions de Minuit,

Hirschman O. A., (1977), *The Passions and the interests*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press

O'Neil O., (1996), *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press

Qvortrup M., (2003), *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau*, Manchester-New York: Manchester University Press

Reisert J. R., (2003), *Jean-Jaques Rousseau: A Friend of Virtue*, Ithaka-London, Cornell University Press

Schneewind J. B., (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Oxford: Cambridge University Press,

Βιογραφικά στοιχεία συγγραφέα

Ο κ. **Μιχάλης Χριστοδούλου** είναι Κοινωνιολόγος, εκπαιδευτικός δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης, Δρ. Κοινωνιολογίας του ΤΕΕΑΠΗ του Πανεπιστημίου Πατρών και πτυχιούχος του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών. Το πεδίο έρευνάς του είναι η κοινωνική θεωρία και η επιστημολογία της ποιοτικής έρευνας. Διδάσκει μεθοδολογία της ποιοτικής έρευνας στο Διαπανεπιστημιακό Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Πολιτική Ανώτατης Εκπαίδευσης: Θεωρία και Πράξη», που διοργανώνουν τα ΠΤΔΕ των πανεπιστημίων Πάτρας και Αιγαίου και το τμήμα Κοινωνικής και Εκπαιδευτικής Πολιτικής του πανεπιστημίου Πελοποννήσου.