

ΑΠΟ ΤΟΝ SPINOZA ΣΤΟΝ ROUSSEAU: ΑΠΟ ΤΗ ΓΕΩΜΕΤΡΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΣΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Spinoza καὶ τὸ ἔργο τοῦ Rousseau ἐντάσσονται στὴν ἐκτεταμένη περίοδο τοῦ Διαφωτισμοῦ, κατὰ τὴν ὁποία παρουσιάζονται ἐννοιακὲς μεταβολὲς σὲ ὅλα τα πεδία τοῦ φιλοσοφικοῦ καὶ ἐπιστημονικοῦ λόγου, σὲ σημεῖο πού νὰ τίθενται πολλὰ ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τὴν ἐνό-τητα καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ κινήματος τοῦ Διαφωτισμοῦ. Κατὰ τὸν 17ον αἰῶνα ἐπιχειρεῖται ἡ νέα θεμελίωση τῆς ἐπιστήμης ἀλλὰ καὶ τῆς κοινω-νίας, βάσει νέων ἀρχῶν καὶ προσανατολισμῶν. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὁ Descartes στὸν Δεύτερο Στοχασμό:

Ὁ Ἀρχιμήδης ζητοῦσε ἓνα μόνο στέρεο καὶ ἀκίνητο σημεῖο γιὰ νὰ μετατοπίσει ὁλόκληρη τὴ γῆ· ἔτσι καὶ ἐγὼ μπορῶ νὰ ἔχω πολλὰς ἐλπίδες ἂν ἀνακαλύψω κάτι, ἐλάχιστο ἔστω, πού νὰ εἶναι βέβαιο καὶ ἀκλόνητο¹.

Πολὺ συνοπτικά, τὰ φιλοσοφικὰ συστήματα τοῦ 17ου αἰ., πού ἐντάσ-σονται στὸν πρῶτο Διαφωτισμὸ ἢ στὶς πρῶτες θεμελιώσεις του, βασίζο-νται στὴ γεωμετρικὴ ἀπαγωγή. Ἡ φιλοσοφία τὴν ἐποχὴ αὐτὴ ἀναπτύσ-σεται στὸ πλαίσιο μιᾶς συστηματικῆς θεωρητικῆς δομῆς, σύμφωνα μὲ τὸ πρότυπο τοῦ γεωμετρικοῦ Λόγου, ἥτοι ἀπὸ θεμελιώδεις ἀρχὲς ἐπιχει-ρεῖται νὰ παραχθεῖ ἓνα σύνολο προτάσεων συνεκτικὰ διαρθρωμένων. Τὸ πρότυπο τῆς γεωμετρίας συνδέεται μὲ τὴ νέα μηχανιστικὴ φυσικὴ καὶ ἡ σύνδεση αὐτὴ συνέβαλε στὴν παραγωγή νέων θεωριῶν περὶ τῆς φύσεως καὶ τῆς κινήσεως τῶν σωμάτων. Μποροῦμε ὥστόσο νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι, παρόλο πού ἔχει θεωρηθεῖ ὅτι τὸ ἐπιστημονικὸ ‘παράδειγμα’ τοῦ 17ου αἰῶνα εἶναι ἐνιαῖο, ἐντούτοις ὡς πρὸς τὸ ‘ἀρχιμήδειο σημεῖο’ δὲν συμφω-νοῦν μεταξὺ τους οἱ θεωρητικοί· ἐπὶ παραδείγματι, ὁ Hobbes προβάλλει

1. P. ΝΤΕΚΑΡΤ, *Στοχασμοὶ περὶ τῆς Πρώτης Φιλοσοφίας*, μετάφραση-σχόλια Ε. Βαντα-ράκης, Ἀθήνα, Ἐκκρεμές, 2003, σσ. 70-71 (ΑΤ, VII, 24).



ὡς πρώτη ἔννοια τὸ 'σῶμα', ὁ Descartes τὸ 'ἐγὼ σκέπτομαι'², ἐνῶ ὁ Spinoza τὸν 'Θεὸ ἢ Φύση' ὡς θεμελιώδη ὄρο τοῦ γεωμετρικοῦ του συστήματος³. Ἐν γένει ὁμως, ἀπὸ τοὺς παραπάνω θεωρητικοὺς χρησιμοποιοῦνται παραδοσιακὲς ἔννοιες, οἱ ὁποῖες ὥστόσο ἀνασυγκροτοῦνται κατὰ τρόπον ὥστε νὰ μεταβάλλεται τὸ παραδοσιακὸ τους νόημα ἀλλὰ καὶ μὲ διαφορετικὸν τρόπο ἀπὸ κάθε φιλόσοφο.

Στὴ συνέχεια, κατὰ τὸν 18ον αἰῶνα, ἐγκαταλείπεται τὸ «πνεῦμα τῶν συστημάτων», ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνει ὁ Cassirer⁴, καθὼς ἐπιχειρεῖται νὰ ἀποκατασταθεῖ ἡ ἐνότητα ἀνάμεσα στὸν νοῦ καὶ τὸν κόσμος, ἀναζητῶνται πιδὲ συγκεκριμένες μέθοδοι, ἀναδεικνύονται τὰ γεγονότα, ἡ ἐμπειρία, γιὰ νὰ ἐκφραστεῖ ἡ ἐνεργὴ πραγματικότητα. Αὐτὸ ἐντούτοις ἔχει ἤδη προετοιμαστεῖ ἀπὸ τὸν δυναμικὸ χαρακτήρα τῶν συστημάτων τοῦ 17ου αἰῶνα, ἀπὸ τὴν ἐμφαση στὸ πείραμα ποὺ εἶχε δώσει κυρίως ἡ Royal Society⁵ καὶ ἀπὸ τὶς ἐννοιολογικὲς μετατοπίσεις ποὺ συντελέστηκαν ἀπὸ τὰ ἔργα ἐνὸς μεγάλου ἀριθμοῦ θεωρητικῶν.

Πολὺ συνοπτικά, ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Spinoza στὸν Kant θέτει τὸ πρόβλημα τῆς μετάβασης ἀπὸ τὴν παραγωγὴ συστημάτων πρὸς τὴ συγκρότηση τῆς ἔννοιας τοῦ ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο ἀναστοχάζεται τοὺς ὄρους καὶ τὰ ὅρια τοῦ θεωρητικοῦ καὶ τοῦ πρακτικοῦ Λόγου. Στὴν παρούσα ἐργασία, τὸ ἱστορικὸ ζήτημα τῆς μετάβασης θὰ ἐξεταστεῖ μέσα ἀπὸ τὴ σχέση μεταξὺ τοῦ Spinoza καὶ τοῦ Rousseau. Ὁ Spinoza ἔχει προσφέρει στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἓνα ἀπὸ τὰ σπάνια παραδείγματα συστήματος. Ὁ Rousseau ἔχει δώσει ἓνα ἐκτεταμένο ἔργο καὶ τὸ ἐρώτημα ἐὰν εἶναι ὁργανωμένο ὡς σύστημα ἔχει ἀπασχολήσει ὁρισμένους μελετη-

2. Πβ. τὶς «Ἀντιρρήσεις» τοῦ Hobbes καὶ τὶς «Ἀπαντήσεις» τοῦ Descartes, στὸ *The Philosophical Works of Descartes*, μτφρ. E. S. Haldane-G. R. T. Ross, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, τ. II, σσ. 60 κ. ἐξ.

3. Πβ. Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991, σσ. 182 κ. ἐξ., ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Spinoza χρησιμοποιεῖ μιὰ διπλὴ γλῶσσα, προκειμένου ὁμως νὰ ἀποκαταστήσει τὰ νοήματα τῶν λέξεων, στὸ πλαίσιο τῆς νέας ἐπιστήμης. Πβ. SPINOZA, *Ἠθική*, μτφρ. E. Βανταράκης, Εἰσαγωγή B. Γρηγοροπούλου, Ἀθήνα, Ἐκκρεμές, 2008, Μέρος III, «Ὁρισμοὶ τῶν συναισθηματικῶν ἐπηρεϊῶν», ὁρισμὸς 20, σχόλιο, σ. 326: «Γνωρίζω ὅτι βάσει τῆς κοινῆς χρήσης αὐτὰ τὰ ὀνόματα σημαίνουν ἄλλο. Ἀλλὰ πρόθεσή μου δὲν εἶναι νὰ ἐξηγήσω τὴ σημασία τῶν λέξεων ἀλλὰ τὴ φύση τῶν πραγμάτων καὶ νὰ τὰ δηλώσω μὲ λέξεις ποὺ ἡ σημασία τους, δὲν ἀντιβαίνει ἐντελῶς στὴ σημασία μὲ τὴν ὁποία θέλω νὰ τὶς χρησιμοποιήσω».

4. E. CASSIRER, *The Philosophy of the Enlightenment*, μτφρ. F. Koelln καὶ J. Pettegrove, Princeton, Princeton University Press, 1968, σ. vii.

5. Στὴ μελέτη τῶν S. SHAPIN καὶ S. SCHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985, περιγράφεται ἡ διένεξη ἀνάμεσα στὸν Hobbes καὶ τὸν Boyle, ποὺ συνεχίστηκε μάλιστα στὴ συνέχεια καὶ ἀπὸ τὸν Spinoza, γιὰ τὸ ζήτημα τοῦ κενοῦ καὶ τοὺς ὄρους τῆς πειραματικῆς ἐπιστήμης καὶ δίδεται μιὰ ἐμπεριστατωμένη ἀνάλυση τῆς λειτουργίας τῆς Royal Society.



τές⁶ απευθυνόμενος όμως σὲ ἓνα εὐρὺ κοινό, χρησιμοποίησε ρητορικές τεχνικές κι ἔχει χαρακτηριθεῖ ὡς ἓνας θεωρητικός της ἀμφισημίας. Ἐντούτοις, καὶ ὁ Spinoza χρησιμοποιεῖ τὴν ἀμφισημία, ἐνῶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ Rousseau δὲν τὴν χρησιμοποιεῖ μόνον ἀποδομητικά, ἀλλὰ ἀναζητώντας καὶ ὁ ἴδιος ἓνα κέντρο θεωρητικῆς παραγωγῆς, ὅπως ἐντοπίζεται παραδειγματικά στὴν ἔννοια «γενικὴ βούληση» στὸ *Κοινωνικὸ συμβόλαιο*.

Ἡ ἰδέα τῆς αὐτονομίας, τῆς ἐλευθερίας ὡς αὐτονομοθεσίας, ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται στὸ πολιτικὸ ἔργο τοῦ Rousseau, ἀλλὰ καὶ μέσα ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ του ἀνθρωπολογία, ὡς γνωστόν, εἶχε ἐπηρεάσει τὴ φιλοσοφία τοῦ Kant. Στὴν ἀνθρωπολογία ὡστόσο, τοῦ Rousseau ἐντοπίζονται κοινὰ μὲ τὴ σπινοζικὴ ἀνθρωπολογία. Συνοπτικά, θὰ ἐπιχειρηθεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἀπὸ τὸν Spinoza στὸν Rousseau μεσολαβοῦν σημαντικὲς ἐννοιολογικὲς ἀλλαγές, κυρίως ἐπειδὴ μεταβάλλεται ἡ καταστατικὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου: ἐνῶ στὸ σύστημα τοῦ Spinoza ὁ ἀνθρώπος ἀποτελεῖ μέρος τῆς φύσης καὶ ὑπάγεται στοὺς φυσικοὺς νόμους, στὴ ρουσσωικὴ θεωρία ἡ ἀνθρώπινη βούληση καταλαμβάνει τὴν κεντρικὴ θέση. Ὡστόσο, ἂν καὶ διαφέρει τὸ «κέντρο βαρύτητας»⁷ στὶς θεωρητικὲς συγκροτήσεις τῶν δύο θεωρητικῶν, εἶναι κοινὴ ἡ ἀναζήτησις τοῦ ἀγαθοῦ καὶ στοὺς δύο· στὸν Spinoza θεμελιώνεται στὶς μεταφυσικὲς προϋποθέσεις τοῦ γνωσιοθεωρητικοῦ τοῦ προγράμματος, ἐνῶ γιὰ τὸν Rousseau τὸ ἀγαθὸ τίθεται ἀπὸ τὸ αὐτόνομο πολιτικὸ ὑποκείμενο. Ἐνῶ στὸν Spinoza παρουσιάζεται συμμετρικὴ ἡ σχέση γνώσης καὶ πράττειν, στὸν Rousseau δίνεται ἔμφασις σὲ ἠθικοπρακτικῆς τάξεως ζητήματα. Ἡ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπως θὰ ἀναπτυχθεῖ στὴ μελέτη αὐτή, ἐπιχειρεῖται νὰ ἀναδιατυπωθεῖ ἀπὸ τὸν Spinoza σὲ σχέση μὲ τὴν ἀριστοτέλεια παράδοση· ἡ ἔννοια αὐτή, στὴ συνέχεια, εἶναι κεντρικὴ στὸν Rousseau, ὁ ὁποῖος τὴ θέτει ὡς ἀντικείμενο τῆς γενικῆς βούλησης ποὺ ἰσχύει ὡς νόμος. Ὅπως θὰ ὑποστηριχθεῖ, παρὰ τὶς διαφορὲς μεταξὺ Spinoza καὶ Rousseau, ἐντοπίζονται κοινὰ στὸ ἐπίπεδο

6. Πβ. R. MASTERS, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968, ὁ ὁποῖος ἐπιχειρηματολογεῖ ὑπὲρ τῆς συστηματικῆς ἐνότητας τοῦ ρουσσωικοῦ ἔργου δίνοντας ἔμφασις στὴ συνοχὴ τοῦ πολιτικοῦ του «συστήματος». Ἐπίσης, ὁ V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique. Les Principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, σ. 778, ἐπιχειρεῖ νὰ ἀναδείξει τὴ μέθοδο συστηματικῆς ὁργάνωσης τοῦ ρουσσωικοῦ ἔργου, ἐντοπίζοντας ἐντούτοις τὸν «μεταφυσικὸ δυισμό» τοῦ στὴν ἀρχὴ τοῦ συστήματός του.

7. Καὶ οἱ δύο μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι κινοῦνται στὸ πλαίσιο ἐνὸς κοινοῦ ἐπιστημονικοῦ προτύπου, χαρακτηριστικοῦ γιὰ τὸν Διαφωτισμό, τὸ νευτώνειο, ἂν καὶ τὸ «γεωμετρικοδυναμικὸ» σύστημα τοῦ Spinoza ἐγγράφεται στὸ προοίμιο τῆς νευτώνειας φυσικῆς. Γιὰ τὴν ἐγκατάλειψη τοῦ καρτεσιανισμοῦ καὶ τὴν υἱοθέτηση τῆς νευτώνειας φιλοσοφίας στὴν Ὁλλανδία, πβ. H. SIEBRAND, *Science in the Netherlands*, στὸ M. GRENE-D. NAILS (ἐπιμ.), *Spinoza and the Sciences, Boston Studies in the Philosophy of Science*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co, 1986. Γιὰ τὴ συνάφεια ἀνάμεσα στὴ «γενικὴ βούληση» καὶ τὴ νευτώνεια φυσική, πβ. R. CARTER, *Rousseau's newtonian body politic, Philosophy and Social Criticism*, 1980, σσ. 145-167.

τῆς ἀνθρωπολογίας τους, βάσει τῆς ὁποίας μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ πὼς ἀποτελεῖ κοινὴ ἐπιδίωξη ἀμφοτέρων ἢ σύνδεση καὶ ἢ συμφιλίωση τῆς ἀγάπης γιὰ τὸν ἑαυτό, τοῦ ἀγαθοῦ γιὰ τὸν καθένα, μὲ τὸ κοινὸ ἀγαθό, χωρὶς ὥστόσο νὰ αἰρεται ἡ διαφορὰ τῶν δύο αὐτῶν προοπτικῶν.

2. Τὸ ἀγαθὸ στὸ σύστημα τοῦ Spinoza

Στὸ προοίμιο τῆς *Πραγματείας* γιὰ τὴ διόρθωση τοῦ νοῦ, ὁ Spinoza θέτει ὡς τέλος (*finis*) τῆς ἐπιστήμης καὶ τοῦ βίου τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ (*summum bonum*), ἀξιοποιώντας τὴν ἀμφισημία τῆς ἔννοιας τοῦ τέλους. Ὡς γνωστόν, ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει ἀφιερῶσει τὸ προοίμιο τοῦ ἔργου του, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, στὴν ἔννοια τοῦ τέλους: «Κάθε τέχνη καὶ κάθε μέθοδος, τὸ ἴδιο ὅπως καὶ ἡ πράξη καὶ ἡ προαίρεση, φαίνεται ὅτι τείνουν σὲ κάποιο ἀγαθόν· γι' αὐτὸ καλῶς ἔχει ὑποστηριχθεῖ ὅτι τὸ ἀγαθὸ εἶν' ἐκεῖνο πρὸς τὸ ὁποῖο ὅλα τείνουν»⁸. Τὸ τέλος, τὸ ἄριστον ἀγαθό, ἀποτελεῖ καὶ ὄριο, χάρη στὸ ὁποῖο σταματᾷ μιὰ ἀτέρμονη ἐπιδίωξη σκοπῶν. Γιὰ τὸν Σπινόζα ὥστόσο, στὸ προοίμιο τῆς δικῆς του φιλοσοφίας, τὸ τέλος, ἢ τὸ ὑψιστο ἀγαθό, προσφέρει «τὴν ἱκανοποίηση μιᾶς ὑπέρτατης καὶ ἀδιάκοπης χαρᾶς»⁹. Τὸ ὑψιστο ἀγαθὸ σύμφωνα μὲ τὸν Πρόλογο τῆς *Πραγματείας* τοῦ Spinoza θεωρεῖται «κοινωνήσιμο», «σταθερὸ» καὶ «ἀπολύτως θετικό»¹⁰. Πρόκειται γιὰ ἓνα τέλος ποὺ δὲν τίθεται ἀπὸ μίαν ὀρισμένη βούληση ἀποβλέποντας σὲ ἓναν ὀρισμένο σκοπό.

Τὸ τέλος, τὸ ὑψιστο ἀγαθό, τίθεται σὰν μιὰ νέα ἀρχὴ τοῦ βίου καὶ τῆς ἐπιστήμης κι ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ ἀποκτᾷ ἓνα νέο νόημα: ἐκφράζει τὴ γνώση τῆς σύνδεσης τοῦ πνεύματος μὲ ὅλη τὴ φύση¹¹ καὶ τὴ συμμετοχὴ σὲ αὐτὴν τὴ γνώση ὅσο τὸ δυνατὸν περισσότερων ἀνθρώπων. Ἀφενὸς μὲν ἀναφέρεται σὲ ἓνα πρόγραμμα γνώσης καὶ παραγωγῆς τῶν κατάλληλων ἐννοιακῶν ἐργαλείων μὲ τὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ ἀναπαρασταθεῖ ὁ κόσμος στὴν ὁλότητά του ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπιμέρους ἀντικείμενα ποὺ ὑπάγονται σὲ αὐτόν· ἀφετέρου δέ, ἡ παραγωγὴ τῆς γνώσης πραγματοποιεῖται στὸ πλαίσιο μιᾶς κοινότητος, ὅπου ἐπικρατοῦν ἀξίες ἀλληλεγγύης καὶ ἰσοτιμίας, ἐνῶ ἀναδεικνύεται καὶ ἡ μοναδικότητα καθενός. Ἡ ἔννοια τοῦ τέλους κατανοεῖται ὡς ἀρχὴ ἢ ὁποῖα ἀναπτύσσεται μέσα ἀπὸ μιὰ δυναμικὴ καὶ ἀνοιχτὴ διαδικασία παραγωγῆς τῆς γνώσης.

8. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1094 a, 1-4.

9. SPINOZA, *Πραγματεία γιὰ τὴ διόρθωση τοῦ νοῦ*, μτφρ. Β. Jacquemart-B. Γρηγοροπούλου, ἐπιμέλεια, σχόλια, ἐπίμετρο, Β. Γρηγοροπούλου, Ἀθήνα, Πόλις, 2002, § 1, σ. 23 (στὸ ἐξῆς, τὸ ἔργο θὰ ἀναφέρεται μὲ τὴ συντομογραφία ΠΔΝ).

10. *Ἐνθ' ἄν.* § 1, 6 καὶ 10. Πβ. τὴν ἐξαιρετικὴν ἀνάλυση γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ στὸν πρόλογο τῆς *Πραγματείας*, τοῦ P.-F. MOREAU, *L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994, 149 κ.ε.

11. ΠΔΝ, § 13.

Τὸ ὑψιστὸ ἀγαθὸ περιέχει τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, δηλαδή, σύμφωνα μὲ τὴν ἐρμηνεία τοῦ Macherey, «τὶς ὀρθολογικὲς βάσεις γιὰ τὴ συνολικὴ μελέτη τῆς πραγματικότητας»¹², τὶς ἀρχὲς μὲ τὶς ὁποῖες ἀναπτύχθηκε ἡ γεωμετρικὴ Ἠθικὴ τοῦ Σπινόζα ὡς σύστημα γνώσης καὶ πράξης. Στὸν Spinoza, ὁ Θεὸς εἶναι αἷτιο, μὴ ὑπερβατικὸ, ἀλλὰ ἐμμενές. Ὑποστηρίζεται πὼς δὲν ὑπάρχει ἓνα πρῶτο αἷτιο πρὶν ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ πὼς ὁ κόσμος δὲν ἔχει δημιουργηθεῖ ἀπὸ μιὰ ὑπερβατικὴ βούληση γιὰ κάποιο τελικὸ σκοπὸ· τὰ τελικὰ αἷτια ἀπορρίπτονται. Ὅπως διατυπώνεται στὸ πρῶτο μέρος τῆς Ἠθικῆς, θεώρημα 18: «Ὁ Θεὸς εἶναι γιὰ ὅλα τα πράγματα ἐμμενές καὶ ὄχι μεταβατικὸ αἷτιο». Ἡ ἐμμένεια διασφαλίζει τὴ δυνατότητα γνώσης τοῦ αἱτίου καὶ ἐπίσης τὴ συνέχεια, τὴ διαπλοκὴ καὶ τὴν ἀλληλουχία τῶν αἱτίων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων τους. Ἡ ἐμμένεια ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὸ τυχαῖο, τὰ περιστασιακὰ ἐξωτερικὰ αἷτια, ἀποτελώντας μιὰ σταθερὴ καὶ ἀναγκαῖα ἀρχή¹³, ἐνῶ ἐγγυᾶται τὴν ἀνοιχτὴ καὶ συνεχὴ παραγωγὴ ἰδεῶν καὶ πραγμάτων. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴν, ἡ πραγματικότητα θεωρεῖται ὅτι συγκροτεῖται καὶ ἀναπτύσσεται ὀρθολογικά, χωρὶς νὰ ἀπαιτεῖται μιὰ ὑπερβατικὴ βούληση, ἀλλὰ ἡ ἐγγύηση γιὰ τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴν ἀνάπτυξή της ὑφίσταται ἐγγενῶς μέσα στὸ σύστημα παραγωγῆς ἰδεῶν καὶ πραγμάτων.

Τὸ ἀγαθὸ ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὶς ἐννοιες καλὸ καὶ κακὸ, οἱ ὁποῖες θεωροῦνται ὡς συγκεχυμένες καὶ μεταβαλλόμενες, ὑποκειμενικὲς καὶ σχετικές, ἐπειδὴ συνήθως ἐκφράζουν ἀνθρώπινες ἐπιθυμίες, ἐν ἀγνοίᾳ μάλιστα τῶν λόγων ποὺ τὶς προκάλεσαν. Θὰ πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὥστόσο ὅτι, ἐνῶ οἱ συνήθειες ἀξιολογικὲς ἀποτιμήσεις περὶ καλοῦ καὶ κακοῦ δὲν θεωροῦνται ἔγκυρες, καὶ ἐπιπλέον, ἀπορρίπτονται τὰ τελικὰ αἷτια, ἡ κανονιστικὴ ἐπιστημολογία τοῦ Spinoza ἀποβλέπει στὴν ἀνάδειξη τῶν ἀρετῶν τοῦ πνεύματος, ἀναπτύσσεται δηλαδή μιὰ τελεολογία τῆς γνώσης ποὺ ἀποβλέπει τόσο στὴν κατανόηση τῆς πραγματικότητας ὅσο καὶ σὲ πρακτικοὺς σκοποὺς. Μιὰ βασικὴ ἀρετὴ τοῦ πνεύματος εἶναι νὰ συλλαμβάνει καθαρὲς καὶ διακριτὲς ιδέες, καὶ αὐτὴ ἡ δύναμη ὀφείλεται στὴ φύση ἢ δύναμη τοῦ ἰδίου τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Μιὰ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ πνεύματος ὀφείλεται στὴν ἰκανότητά του νὰ σχηματίζει τὴν πλήρη ιδέα ἐνὸς πράγματος· ὅπως ἀναφέρεται στὴν *Πραγματεία* γιὰ τὴ διόρθωση τοῦ νοῦ, «κάθε σύγχυση προέρχεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ πνεῦμα γνωρίζει ἐν μέρει μόνον ἓνα πρᾶγμα τὸ ὁποῖο ὁμῶς ἀποτελεῖ ἓνα ὅλον [...]. αὐτὸ τὸ πρᾶγμα δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ γνωστὸ μόνον ἐν μέρει, ἀλλὰ εἴτε στὴν ὁλότητά του εἴτε οὐδόλως»¹⁴.

12. P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, Paris, P.U.F., 1988, σ. 14.

13. *Ἐνθ' ἀν.*, σσ. 148-149.

14. ΠΔΝ, § 63

Τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ ἐπομένως ἀποκτοῦν ἓνα νέο νόημα, ἐντασσόμενα στὸ πλαίσιο τῆς γνωσιοθεωρίας· ἐπὶ παραδείγματι, καλὸ εἶναι νὰ συλλαμβάνονται πλήρεις καὶ αὐτοτελεῖς ιδέες, ποὺ ἀποτελοῦν τὴν ἀφετηρία τῆς παραγωγικῆς σκέψης. Ἡ δύναμη ὅμως ποὺ ἀποδίδεται στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα αἶρει τὴν παραδοσιακὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν πεπερασμένο χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινης γνώσης. Μόνον ὁ Θεὸς θεωροῦνταν ὅτι γνωρίζει τὴν ὁλότητα τοῦ κόσμου, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος κατασκευάζει ἓνα ἀντικείμενο χωρὶς νὰ γνωρίζει ὅλες τὶς ιδιότητές του, ἀλλὰ μόνον ὅσες τοῦ χρειάζονταν γιὰ νὰ τὸ κατασκευάσει. Ἡ πλήρης ιδέα (*idea adaequata*) γιὰ τὸν Spinoza, δὲν ἀπεικονίζει γεγονότα, ἐφόσον ἡ ιδέα αὐτὴ δὲν χρειάζεται ἓνα ἐξωτερικὸ σημεῖο ἢ ἀντικείμενο γιὰ νὰ εἶναι ἀληθές, γι' αὐτὸ καὶ μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς αὐτοτελής. Πρωταρχικά, δὲν υἱοθετεῖται ἡ θεωρία τῆς ἀλήθειας μὲ κριτήριό τὴν ἐξωτερικὴ ἀντιστοιχία μὲ γεγονότα¹⁵. Ἡ θεωρία τῆς ἀλήθειας στὸν Spinoza δὲν βασίζεται μόνο στὶς καθαρὲς καὶ διακριτὲς ιδέες, ἀλλὰ στὴ συνεχῆ διαδικασία παραγωγῆς μὲ ἀφετηρία μιὰ ἀληθὴ ιδέα· καὶ τοῦτο ἐπιχειρεῖται νὰ ἀποδειχθεῖ διὰ τῆς Ἠθικῆς, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἓνα παράδειγμα παραγωγῆς ιδεῶν ἢ προτάσεων.

Ἡ ἠθικὴ τοῦ Spinoza ἔχει ὑπογραμμισθεῖ ὅτι ἀναλύεται μὲ ὄρους δύναμης, μὲ βάση μιὰ ἄλλη θεμελιώδη ἐννοια, ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται στὸ τρίτο μέρος τῆς Ἠθικῆς, τὸ *conatus*, ποὺ φαίνεται ὅτι ἀφορᾷ τὴν αὐτοσυντήρηση καὶ ἐκφράζει τὴν ἐννοια τῆς δύναμης, μὲ τὴν ὁποία «κάθε πρᾶγμα, ὅσον ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτό, πασχίζει νὰ διατηρεῖται στὸ εἶναι του¹⁶». Τὸ *conatus*, ἡ ἐφεση ἢ τάση κάθε ὄντος νὰ διατηρεῖται στὸ δικό του εἶναι, δὲν ἀφορᾷ μόνο τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ τὸ πνεῦμα ἔχει τὴ δική του δύναμη νὰ ἐμμένει στὸ εἶναι του, δηλαδή νὰ σχηματίζει ιδέες καὶ νὰ τὶς θέτει σὲ τάξη. Ἡ ἐννοια δύναμη ἀναπτύσσεται στρατηγικὰ ἀπὸ τὸ στάδιο τῆς ἀπλῆς αὐτοσυντήρησης στὴ δύναμη τοῦ ἐννοεῖν στὸ πλαίσιο τῆς γεωμετρικῆς ἀπαγωγῆς. Ἐπιπλέον, ἐξ ὀρισμοῦ, τὸ *conatus* συνιστᾷ καταφατικὴ πρὸς τὸ εἶναι ἀρχή, πρᾶγμα ποὺ συνεπάγεται ὅτι ἓνα ὄν δὲν καταστρέφεται ποτὲ ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, οὔτε καὶ δικαιολογεῖ τὴν τάση γιὰ τὴν καταστροφὴ κάποιου ἄλλου πράγματος. Τὸ *conatus*, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Yovel, συνδέεται μὲ ἀξίες, «ὑπαρξὴ καὶ ἀξία εἶναι ἀδιαχώριστα»¹⁷, ἐφόσον μάλιστα τὸ *conatus* δὲν θεμελιώνει ἀπλῶς τὸ δικαίωμα τῆς προστασίας τῆς ζωῆς, περιορίζοντας τὴ ζωὴ στὴν ἐπιβίωση. Ἐφόσον τὸ *conatus* θεωρηθεῖ ὅτι ἀποβλέπει σὲ κάποιο ἀγαθό, ὅτι ἐκφράζει τὴν τά-

15. Πβ. Β. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Μέθοδος καὶ ἐλευθερία, *Ἀξιολογικά*, 1, Ἀθήνα 2002, σσ. 41 κ. ἐξ.

16. Ἠθικὴ, μέρος III, Θεώρημα 6.

17. Y. YOVEL, *Transcending Mere Survival: From Conatus to Conatus Intellegendi*, στὸ Y. YOVEL (ἐπιμ.), *Desire and Affect*, New York, Little Room Press, 1999, σ. 57. Πβ. Β. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Γνώση, πάθος καὶ πολιτικὴ στὴ φιλοσοφία τοῦ Spinoza*, Ἀθήνα, Ἀλεξάνδρεια, 1999, σσ. 90 κ. ἐξ.

ση ή την έφεση σέ κάποιο άγαθό, τοῦτο μάς έπιτρέπει νά έπιστρέψουμε στο πρόοίμιο τοῦ έργου τοῦ Άριστοτέλη, *Ήθικὰ Νικομάχεια*, καί νά υποστηρίξουμε ότι τὸ σπινοζικὸ *conatus* ἀναδιατυπώνει καί θεμελιώνει ὄντολογικά τὴν ήθική, τὴν έφεση πρὸς τὸ άγαθό· ἀπὸ τὴν άποψη αὐτή, ή ὄντολογία τοῦ Spinoza δέν εἶναι άξιολογικά οὐδέτερη.

Έπιπλέον, τὸ *conatus* ἀποτελεῖ ὄντολογική θεμελίωση τῆς γνωσιολογίας τοῦ Spinoza. Η λύση τῶν παθῶν, δηλαδή ή άπαλλαγή ἀπὸ τίς συγκεχυμένες ιδέες, βασίζεται στο *conatus intelligendi*¹⁸ καί δίδεται στο τελευταῖο μέρος τῆς *Ήθικῆς*, πὸν έχει τὸν τίτλο *Περὶ έλευθερίας* καί κατεξοχήν ὀρίζεται ἀπὸ τὸ τρίτο εἶδος γνώσης. Τὸ τρίτο εἶδος γνώσης «φαίνεται νά σημαίνει ότι κινούμαστε ἀπὸ ένα γενικὸ εἶδος γνώσης σέ μιὰ καθορισμένη γνώση έπιμέρους οὐσιῶν», ὅπως έπισημαίνει ὁ A. Garrett¹⁹. Πρέπει νά υπογραμμιστεῖ ή προέλευση καί ή κατεύθυνση αὐτῆς τῆς γνώσης: ἀπὸ θεμελιώδεις άρχές πρὸς τὴ γνώση τῶν πραγμάτων καθ' έκαστον. Η γεωμετρική ὁδὸς παρουσιάζει κι έναν διδακτικὸ χαρακτήρα, διδάσκει δηλαδή πὼς ἀπὸ ὀρισμένες ιδέες προκύπτουν κάποιες άλλες. Στὴν *Ήθική* δίνονται άρκετὰ τέτοια παραδείγματα ιδεῶν ή προτάσεων, πὸν συνιστοῦν ἀναγκαῖες προϋποθέσεις γιὰ τὴν παραγωγή μιᾶς σειρᾶς άλλων ιδεῶν καί προτάσεων. Γιὰ παράδειγμα, οἱ προτάσεις: «Η γνώση τοῦ ἀποτελέσματος έξαρτᾶται ἀπὸ τὴ γνώση τοῦ αἰτίου καί τὴν περιλαμβάνει»· «Η τάξη καί ή άλληλουχία τῶν ιδεῶν εἶναι ή αὐτὴ μὲ τὴν τάξη καί τὴν άλληλουχία τῶν πραγμάτων»· «Η προσπάθεια διὰ τῆς ὁποίας κάθε πρᾶγμα πασχίζει νά διατηρεῖται στο εἶναι του δέν εἶναι τίποτε άλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὴν παροῦσα οὐσία αὐτοῦ του πράγματος»²⁰, κ.ά.

Η συνεχῆς παραγωγή νέων ιδεῶν καί έννοιακῶν εργαλείων δείχνει τὴ δύναμη καί τὴν έλευθερία τοῦ πνεύματος. Η έλευθερία αὐτή, ὡστόσο, έχει διέλθει ἀπὸ μιὰ διαδικασία μαθητείας καί πειθαρχίας στο πλαίσιο τῆς γεωμετρικῆς μεθόδου. Άν καί ὁ νοῦς, λοιπόν, εἶναι ένα φυσικὸ εργαλεῖο, πὸν έχει τὴ δύναμη νά παραγάγει άλλα έννοιακὰ εργαλεῖα, τοῦτο προκύπτει μέσα ἀπὸ μιὰ αὐστηρὴ μεθοδικὴ διαδικασία. Άντιλαμβανόμαστε ότι αὐτὴ ή μαθητεία απαιτεῖται γιὰ νά κατασκευαστεῖ κάθε εργαλεῖο, εἰδικὰ μάλιστα ὅταν αὐτὸ εἶναι οὐσιῶδες γιὰ τὴν ανθρώπινη ύπαρξη, ὅπως ή σύσταση τῆς κοινωνίας, ή πολιτική, οἱ μηχανές, πὸν μὲ τὴ σειρά τους εὐνοοῦν περαιτέρω τὴν ανθρώπινη παραγωγικὴ δύναμη, τὴ διαδικασία συνεχοῦς παραγωγῆς νέων εργαλείων. Στὸν Spinoza, ἂν καί ὁ

18. Πβ. *Ήθική* IV, θεώρημα 26.

19. A. GARRETT, *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, σ. 197.

20. Πβ. *Ήθική* I, αξίωμα 4 καί μέρος II, θεώρημα 7.

άνθρωπος υφίσταται ως μέρος της φύσης στο πλαίσιο ενός αιτιοκρατικού συστήματος το οποίο θεωρείται ως μη ανθρωποκεντρικό, εντούτοις, μπορούμε να επισημάνουμε ότι ο άνθρωπος νοῦς μπορεί να αποτελέσει αίτιο, εφόσον έχει μια αληθή ιδέα και από αυτήν έπεται μια σειρά άλλων ιδεών που μεταξύ τους διακρίνονται για συνοχή.

Το υπέρτατο αγαθό, όπως διατυπώθηκε στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νοῦ*, εντοπίζεται στη γνώση του δεσμοῦ που συνδέει το πνεῦμα με ὅλη τη φύση, στη γνώση με την οποία συνδέεται ὁ νοῦς και οί ιδέες του με την ὁλότητα στην οποία ανήκει. Εντούτοις, ὁ ὑψηλότερος βαθμός γνώσης, τὸ τρίτο εἶδος γνώσης, που προέρχεται από την αὐτοτελή ἢ πλήρη γνώση γενικῶν ἀρχῶν και φτάνει στην ἀκριβή ἐννοιακή παραγωγή ἑνὸς ἀντικειμένου, ἀφήνει πολλὰ ἐρωτήματα στὸν μελετητὴ τῆς *Ἠθικῆς*, με δεδομένο ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ συγκροτηθεῖ πλήρως ἡ ὁλότητα τῆς γνώσης, ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἀρχές της μέχρι τὰ ἐπιμέρους πράγματα.

Στην *Ἠθικὴ* παρουσιάζεται ὅτι τὸ κύριο θεμέλιο εἶναι τὸ αὐταίτιο (*causa sui*), ὡς ὁ Λόγος ἢ ἡ ἀρχὴ που ὀργανώνει τὴν πραγματικότητα, ὥστόσο δὲν ὀνομάζεται ποτέ. Ἐνῶ διδάσκεται παραδειγματικὰ ἡ γεωμετρικὴ ἀπαγωγή ὡς μέθοδος γιὰ τὴν παραγωγή νέων ἐργαλείων και προτάσεων, δὲν καθορίζεται ποῖα εἶναι ἡ ἀρχὴ ἢ τὸ θεμέλιο ἀπὸ τὸ ὁποῖο θὰ πρέπει νὰ ξεκινᾷ ἡ ἀπαγωγή προκειμένου γιὰ τὴ γνώση ἑνὸς ὀρισμένου πράγματος. Ὑπογραμμίζεται ὥστόσο, ἡ ἀναγκαιότητα ὑπαρξῆς μιᾶς πρώτης ἀρχῆς, βασικῆς και ἐπαρκούς γιὰ τὴ διαδικασία τῆς παραγωγῆς ἑνὸς ἀντικειμένου· ἑνὸς ἐννοιακοῦ κέντρου παραγωγῆς τῶν κατάλληλων ἐργαλείων γνώσης, συμμετρικῶν πρὸς τὴ φυσικὴ πραγματικότητα και τὴν πράξη. Στὸ πλαίσιο αὐτό, ἡ ἐννοια τοῦ ἀγαθοῦ ὑπάγεται στὸν γεωμετρικὸ Λόγο, ἢτοι στὴ φιλοσοφία και ὄχι στὴν πίστη. Τὸ γεωμετρικὸ πρότυπο ἐκφράζει ὁ φιλοσοφικὸς λόγος, προκειμένου γιὰ μιὰ ἀποκατάσταση τῶν νοημάτων τῶν ἐννοιῶν και τῶν ἐμπειριῶν τῆς ζωῆς, ὡπως τὰ πάθη, ἡ ἐλευθερία, τὸ ἀγαθό. Συνοψίζοντας, τὸ ἐγχείρημα ἀναδόμησης τῆς ἐπιστήμης ἐνέχει τὴν ἐννοια τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ὁποῖο ἐντάσσεται ἐντὸς τῆς διαδικασίας τῆς ὀρθολογικῆς ἀνασυγκρότησης τῆς πραγματικότητας. Τὸ ἀγαθὸ ἀπτεται τῆς τέχνης τοῦ ὀρᾶν (*videre*), τοῦ πῶς βλέπουμε τὴν πραγματικότητα, ἢτοι με τὶς ιδέες τοῦ νοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι ἐπίσης ιδέα και συγχρόνως ἐνέχει δύναμη και τὴν ἐφεση πρὸς τὸ ἀγαθό.

3. Συστηματικὲς ἀρχές στὸν Rousseau: Φύση και Νόμος

3.1. Ἡ θεμελίωση στὴ φύση

Ἡ θεωρία τοῦ Rousseau δὲν ἀναπτύσσεται με γνώμονα ἀλήθειας τὴν τρέχουσα ἐμπειρικὴ πραγματικότητα, ἡ ἀλήθεια δὲν ἀναζητεῖται με κριτήριο τὴν ἀντιστοιχία με τὰ γεγονότα. Σὲ ἔργα πρὶν ἀπὸ τὸ *Κοινωνικὸ συμβόλαιο* και τὸν *Εμίλ*, στὸν Λόγο περὶ ἐπιστημῶν και τεχνῶν και στὸν

Λόγο για την ανισότητα, κι επίσης στην Έπιστολή στον ντ' Αλαμπέρ, ασκείται μια έντονη κριτική προς τη δεδομένη κοινωνική πραγματικότητα. «Ἄς ἀρχίσουμε λοιπὸν παραμερίζοντας τὰ γεγονότα», ὅπως ἀναφέρεται στὸν Λόγο γιὰ τὴν ἀνισότητα²¹. Ἀναζητεῖται μιὰ νέα ἀρχή, ἡ ὁποία, ὅπως ἀναφέρεται στὸ τέλος τοῦ Λόγου γιὰ τὴν ἀνισότητα, βασίζεται στὰ «φῶτα τοῦ λόγου». Στὸ ἔργο αὐτό, δίδεται μιὰ νέα ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ, ποὺ βασίζεται ἀφενὸς σὲ μιὰ θεωρία γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση, ἀφετέρου ἔχει ὡς κέντρο τὴν ἐργασία καὶ τὰ ἐργαλεῖα ποὺ προοδευτικὰ ἐπινοήθηκαν. Ἐντούτοις, ἡ πρόοδος αὐτή, ὅπως ἰχνογραφεῖται, καταλήγει στὴν καθιέρωση τῆς ἀνισότητος, ὁδηγεῖ στὴ δυστυχία καὶ σὲ μιὰ νέα βαρβαρότητα. Διαψεύδεται λοιπὸν ὅτι τὸ κριτήριο τῆς συνεχοῦς παραγωγῆς νέων ἐργαλείων, ὑλικῶν ἀλλὰ καὶ πνευματικῶν, εἶναι ἀσφαλὲς γιὰ τὴ διαμόρφωση σταθερῶν κοινωνικῶν σχέσεων στὸν πολιτισμὸ καὶ ἐγγύηση τοῦ ἀγαθοῦ γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα.

Ὁ Rousseau ἐπιχειρεῖ τολμηρὰ νοερὰ πειράματα²², προβαίνοντας σὲ μεγάλες ἀφαιρέσεις προκειμένου νὰ φτάσει στὸ ἀκατέργαστο ὑλικὸ τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Ὁδηγεῖται στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι οὔτε κοινωνικός, ὅπως σύμφωνα μὲ τὴν ἀριστοτέλεια παράδοση, οὔτε ἐγγενῶς ἐπιθετικός, ὅπως κατὰ τὸν Hobbes²³. Ἡ ὁδὸς ἢ μέθοδος τοῦ Rousseau ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ παρὸν γιὰ νὰ ἐξηγηθεῖ πῶς εἶναι δυνατόν νὰ ἔχουν συμβεῖ τὰ πράγματα στὸ παρελθόν. Μὲ τὴ χρήση τῆς εἰκασίας καὶ τοῦ ἀφηγηματικοῦ λόγου, εἰσάγεται μιὰ ὑποθετικὴ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ πολιτισμοῦ κατὰ στάδια, ποὺ σηματοδοτοῦνται ἀπὸ ποιοτικὲς μεταβολές, μὲ βάση τεχνολογικὲς ἐπαναστάσεις, κατὰ τρόπον ὥστε νὰ παρουσιάζεται ὅτι ἡ πρόοδος καὶ τὰ ἀποτελέσματά της εἶναι μὴ ἀναστρέψιμα.

Ὁ Rousseau μέσῳ τῶν ἀφαιρέσεων στὶς ὁποῖες προβαίνει, γιὰ νὰ ἐντοπίσει τὶς στοιχειώδεις ἀρχὲς τοῦ ἀνθρώπου, ἢ τὸν ἰδεότυπο τοῦ ἀνθρώ-

21. J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, ἐπιμ. B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, τ. III, σ. 132. Στὸ ἐξῆς τὸ ἔργο θὰ ἀναφέρεται μὲ τὴ συντομογραφία OC.

22. Τὸ νοερὸ πείραμα συνηθιζόταν καὶ τὸν 17ον αἰῶνα· ὁ Ντεκάρτ τὸ χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ φτάσει στὴν ἀρχὴ τοῦ «ἐγὼ σκέπτομαι». Ὁ Hobbes συλλαμβάνει τὴν πρωταρχικὴ ἔννοια τοῦ σώματος ἐκμηδενίζοντας τὸν ἐξωτερικὸ κόσμον καὶ ὑποθέτοντας ὅτι ὑφίσταται σὰν νὰ μὴν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ σκέψη καὶ τὶς αἰσθήσεις. Ὁ Spinoza θέτει ὡς θεμέλιο τοῦ συστήματός του τὴν ὑπόσταση σὰν νὰ μὴν συλλαμβάνεται ἀπὸ ἓναν ἐπιμέρους νοῦ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἀνθρώπινη πρόθεση. Ἔτσι, οἱ θεμελιώδεις ἀρχὲς τῶν θεωρητικῶν αὐτῶν φαίνονται σὰν νὰ ὑφίστανται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν χρόνον καὶ τὴν ἱστορία. Πβ. T. O' HAGAN, *Rousseau*, London, Routledge, 1999, σ. 33· T. SOREL, *Hobbes*, London, Routledge, 1986, σσ. 62-63· T. HOBBS, *De Cive*, 7, ii καὶ 8, I. T. KUHN, A Function for Thought Experiments, εἰς T. KUHN (ἐπιμ.), *The Essential Tension*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, σσ. 240-265.

23. Πβ. OC, III, 152.

που, έντοπίζει, πρώτον, την αγάπη για τον έαυτό (*amour de soi*), που εκφράζει την αυτοσυντήρηση, την όποία αναγνωρίζει ως πρωταρχική και καταφατική προς τó είναι αρχή. Μè βάση αυτήν, ή επιθετικότητα και ή καταστροφικότητα δέν μπορεί νά αποδοθούν στον άνθρωπο ως έγγενεις ιδιότητές του, αλλά ως αποτελέσματα της όργάνωσης τών κοινωνικών σχέσεων· από την άποψη αυτήν, ή *amour de soi* παρουσιάζεται συγγενής του σπινοζικού *conatus*²⁴. Ό Rousseau όμως προσθέτει την τελειοποιησιμότητα ως ξεχωριστή έξηγητική έννοια, και ως προς αυτό παρουσιάζεται διαφοροποίηση από τó σπινοζικό *conatus*, τó όποιο ένσωμάτωνε τή δυναμική ανάπτυξη. Η τελειοποιησιμότητα ως έννοια χρησιμεύει για νά έξηγηθεί ή εξέλιξη, ή όποία όμως δέν θεωρείται εκ τών προτέρων ότι έγγυάται την πρόοδο. Διακρίνεται δέ από την έλευθερία της βούλησης, ή όποία αποτελεί αρχή για την ήθική, κι έτσι ή φύση ξεχωρίζει από την ήθική.

Η τελειοποιησιμότητα (*perfectibilité*), ή όποία αποτελεί νεολογισμό, εκφράζει ένα ειδολογικό χαρακτηριστικό αποκλειστικά του ανθρώπου, τή δυνατότητα μεταχηματισμού του²⁵. Όμως, για τούς θεωρητικούς του 17ου αιώνα, τόν Hobbes και τόν Spinoza, ή βασική έννοια με την όποία έξηγείται ή φύση δέν είναι ή δυνατότητα αλλά κυρίως ή αναγκαιότητα· ή δέ πρόοδος ήταν ένσωματωμένη στη δομική αρχή του συστήματός τους, στην κίνηση για τόν Hobbes, τή δύναμη για τόν Spinoza. Τó πρότυπο της φύσης εκφράζει τή σταθερότητα τών νόμων, τή νομοτελειακή αναγκαιότητα, που ισχύει καθολικά για όλα τα πράγματα, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου. Διά της πολλαπλής νοηματοδότησης της έννοιας δύναμη, που συμπεριφερόταν και ως άρετή, τó φυσικό πρότυπο μπορούσε νά αποτελέσει πρότυπο και για τις κοινωνικές σχέσεις. Για τόν Rousseau, ώστόσο, ή φυσική ιστορία δέν έξηγείται ως αναγκαία, αλλά ως ένδεχόμενη. Η πρόοδος δέν εμφανίζεται ως συνεχής²⁶, αλλά ως συνδυασμός ποικίλων αιτιών που συνδέθηκαν τυχαία.

Ένώ στα συστήματα του 17ου αιώνα τά φυσικά αίτια δέν διακρίνονταν από την ήθική τάξη, αλλά την ένσωμάτωναν, ό Rousseau ξεχωρίζει αυτά τά δύο πεδία· ή πρόοδος δέν είναι τó αποτέλεσμα της καθαρής αναγκαιότητας αλλά κατεξοχήν της τελειοποιησιμότητας, ή όποία όμως παρουσιάζει άπροσδιοριστία. Η τελειοποιησιμότητα της ανθρώπινης φύσης έπιτρέπει στον Rousseau νά έξηγήσει τή μετάβαση από τή φυσική κατάσταση στον πολιτισμό. Η τελειοποιησιμότητα, την όποία έπισημαίνει

24. Πβ. V. GRIGOROPOULOU, *Displacement of Nature into Society: Rousseau between Spinoza and Kant*, *Philosophical Writings*, 36, 2007, σσ. 5 κ. έξ.

25. Πβ. M. LAUNAY, *Jean-Jacques Rousseau. «Ecrivain Politique»*, Γενεύη-Παρίσι, Stalkine, 1989, σ. 207.

26. Πβ. OC, III, 142.

ιδιαίτερα ο Kant, αργότερα, επιτρέπει να ξεφύγει ή εξήγηση της πράξης από μηχανιστικά πρότυπα, δίνοντας έμφαση όχι μόνο στην αναγκαιότητα αλλά στη δυνατότητα. Έπιπλέον, επιτρέπει να περιγραφεί ή πρόοδος σαν μια πορεία που δεν οδηγεί κατανάγκην στην αναβάθμιση των κοινωνικών σχέσεων και του ίδιου του ανθρώπου. Η φύση, με δυο λόγια, δεν αποτελεί το ιδεώδες πρότυπο που έγγυάται τη βεβαιότητα και την ασφάλεια. Επίσης, μέσω της επίδρασης του Montesquieu στον Rousseau, όπως έχει υποστηριχθεί²⁷, αμφισβητείται ότι ή καθολικότητα των νόμων μπορεί να χρησιμεύσει για την αναπαράσταση και την εξήγηση των κοινωνικών σχέσεων αλλά και για μια εφαρμόσιμη πολιτική θεωρία.

Στον Λόγο για την ανισότητα, μάλιστα, ο φυσικός νόμος, ο οποίος παραδοσιακά ίσχυε καθολικά, λάμπει δια της απουσίας του, όπως επισημαίνει ο Derathé²⁸. Ο Rousseau καινοτομεί και σε σχέση με την παράδοση του φυσικού δικαίου, που όρίζει το φυσικό νόμο ανεξάρτητα από την πολιτική κοινωνία, ως έργο του λόγου που ισχύει ανεξάρτητα από την εκάστοτε κοινωνία. Με δεδομένο ότι στον Rousseau ή φυσική ιστορία παρουσιάζεται μέσα από έναν συνδυασμό τυχαίων συμβάντων, ανάγκης, ανισότητας και σχέσεων ισχύος, δεν μπορεί να δικαιολογηθεί ή ύπαρξη του φυσικού νόμου. Ο Rousseau πραγματοποιεί μια καινοτομία στη θεωρία του φυσικού δικαίου, διότι υποστηρίζει πως ο φυσικός νόμος ως ο κανόνας του δικαίου και του αδίκου δεν μπορεί να είναι το έργο της φύσης. Όπως έδειξε στον Λόγο για την ανισότητα, στη φύση δεν υπάρχει ήθικότητα· ο φυσικός νόμος είναι προϊόν της κοινωνίας που ιδρύεται πάνω σε έννομες αρχές και διατυπώνεται μέσα από συναινετικές διαδικασίες. Ός εκ τούτου, ο φυσικός νόμος αναπροσδιορίζεται στην ιστορία του δικαίου, συνιστώντας προϊόν του λόγου²⁹. Το έγχείρημα αυτό θα διευκρινισθεί καλύτερα στο Κοινωνικό συμβόλαιο, μέσω της έννοιας γενική βούληση, ή οποία έχοντας ως αντικείμενό της το γενικό συμφέρον, που θα πρέπει να ισχύει ως νόμος και γνώμονας της πράξης, συνεισφέρει σε μια νέα θεωρία περί φυσικού νόμου, που δεν βασίζεται στη φύση, όπως είπαμε, αλλά εισάγεται από την κοινή βούληση.

3.2. Η απαλλοτρίωση της φύσης και οί έννομοι όροι της Πολιτείας

Στο Κοινωνικό συμβόλαιο ο Rousseau προβαίνει στην έκθεση των όρων συγκρότησης του πολιτικού του συστήματος. Η όδος ή μέθοδος που ακολουθεί είναι πιο βέβαιη, αφού στον Λόγο για την ανισότητα έχει αποκα-

27. Πβ. P. RILEY, *The General Will before Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1986, σσ. 138 κ. έξ.

28. R. DERATHE, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1979, σ. 155.

29. Πβ. J.-J. ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, I, 2· R. DERATHE, ένθ' άν., σ. 164.

θάρει την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, εξετάζοντας και αποκλείοντας ψευδείς μορφές του, ή κυριότερη από τις όποιες είναι ή ανισότητα ως μορφή των κοινωνικών σχέσεων, που συνεπάγεται την ύποταγή σε σχέσεις ισχύος³⁰. Δεν αναγνωρίζει ως γνώμονα τη δύναμη, αντιθέτως μάλιστα άσκει έντονη κριτική στην ασφάλεια αυτού του κριτηρίου για τη νομιμοποίηση ενός καθεστώτος³¹, και δίνει έμφαση κατεξοχήν στους όρους διαμόρφωσης των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων, δηλαδή σε θεσμικούς αλλά και άξιακούς παράγοντες.

Στο έργο αυτό, φτάνει στη διατύπωση του λόγου παραγωγής της Πολιτείας, που είναι ή γενική βούληση. Η γενική βούληση (*volonté générale*) έχει ως αντικείμενό της το κοινό συμφέρον: «ή γενική βούληση είναι πάντοτε όρθη και αποβλέπει στο δημόσιο συμφέρον»³² και αντιδιαστέλλεται από τον όρο «βούληση όλων» (*volonté de tous*) που εκφράζει καθ' έκαστον ή ιδιωτικά συμφέροντα. Η διάκρισή τους είναι αναγκαία, προκειμένου να διατυπωθεί ή έννοια του νόμου. Ο νόμος δεν μπορεί να όρισθεί σε σχέση με τις επιμέρους βουλήσεις, διότι θα έχανε τη γενικότητά του, δηλαδή δεν θα μπορούσε να είναι νόμος, ό οποίος άφορᾷ όλους³³. Η γενικότητα άφορᾷ τη μορφή του νόμου που συμφωνεί με τη μορφή της βούλησης. «Ο νόμος συνδέει την καθολικότητα της βούλησης με εκείνη του αντικειμένου»³⁴.

Η γενική βούληση λοιπόν όρίζει τον νόμο. Η βούληση αυτή είναι απόλύτως έλεύθερη, δεν ανάγεται δηλαδή σε κανέναν άλλο όρο και δεν επιβάλλει παρᾷ την έλευθερία και την ισότητα. Επιπλέον, ή γενική βούληση άποτελεί δεσμό στον όποιο όφείλεται ή συνένωση των πολιτών, δηλαδή ή ίδρυση της κοινωνίας του πολίτη. Στο αντικείμενό της, το κοινό αγαθό, μετέχουν όλοι. Κι ένα από τα προβλήματα που επιδιώκει να λύσει το Κοινωνικό συμβόλαιο άφορᾷ τη διασφάλιση αυτής της συμμετοχής.

Ο υπερβατολογικός χαρακτήρας της γενικής βούλησης που διασφαλίζει την αυτόνομία της, θέτοντας τους όρους στους όποιους υπακούει ή ίδια, και συγκροτείται μέσω άφαιρέσης των επιμέρους συμφερόντων, επιθυμιών και παθών δεν άρκει για την κατανόηση της έννοιας αυτής. Το

30. Πβ. Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ, *Κανόνες και άντινομίες στην πολιτική*, Αθήνα, Πόλις, 1999, σσ. 240 κ. έξ.

31. Ζ.-Ζ. ΡΟΥΣΣΩ, *Το Κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου - Άλβέρτος Στάινχαουερ, έπιμέλεια-είσαγωγή-σχόλια Β. Γρηγοροπούλου, Αθήνα, Πόλις, 2004, I, 3, σσ. 52-3 (στο έξῃς Κ.Σ.) OC, III, 354-55.

32. Κ. Σ., II, 3' OC, III, 371.

33. Κ.Σ., II, 6' OC, III, 379: «Όταν μάλιστα αναφέρω ότι το αντικείμενο των νόμων είναι πάντοτε γενικό, έννοω ότι ό νόμος θεωρεί τους μέν υπηκόους ως σώμα, τις δε πράξεις έν άφαιρέσει των επιμέρους διαφορών· ποτέ δεν λαμβάνει υπόψη έναν άνθρωπο ως επιμέρους άτομο, ούτε μιᾷ επιμέρους δράση».

34. Αυτόθι.

ἀντικείμενό της, τὸ ἀγαθό, τίθεται μέσα ἀπὸ τὴν πράξη τῆς συνένωσης, ἐνῶ ὑφίσταται καὶ ὡς ἰδέα στὴν ὁποία μετέχουν ἢ συμφωνοῦν ὅλοι. Ὁ λαὸς ποὺ ἔχει ἐνώσει τὶς βουλήσεις του σὲ μία, μὲ ἀντικείμενο τὸ κοινὸ ἀγαθό, ἀναδεικνύεται ὡς τὸ νέο ὑποκείμενο ποὺ ὀρίζει τὸ νόμο. Ἡ γενικὴ βούληση, ὅμως, ἀποτελεῖ καὶ δεσμὸ ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐμμενὴ τάξη τῶν συναισθημάτων καὶ τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στὰ μέλη ποὺ συναπαρτίζουν τὸν λαό. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴν, παρουσιάζει μιὰ δεύτερη θεμελίωση στὴν ἀνθρωπολογία. Δὲν ἀποτελεῖ μόνον τὴν ἔκφραση τοῦ γενικοῦ νόμου, ἀλλὰ καὶ μιὰ ὀρισμένη ἀλληλουχία ποὺ ἐγγυᾶται τὴ συμμετοχὴ τῶν πολιτῶν. Μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ ἐπαναστατικὲς ιδέες τοῦ Rousseau, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Masters³⁵, εἶναι ὅτι ὅλο το πολιτικὸ σῶμα ὀρίζεται ὡς κυρίαρχο, τὸ ὁποῖο μάλιστα δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἀντιπροσωπευθεῖ ἀπὸ κάποιο ἄτομο ἢ ὁμάδα. Ἔτσι γίνεται δεκτὴ ἡ λαϊκὴ κυριαρχία, ποὺ μὲ τὴ σειρὰ τῆς ὁδηγεῖ στὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν κυρίαρχο λαὸ καὶ τὴν κυβέρνηση. Γιὰ νὰ εἶναι νόμιμη μιὰ ἀπόφαση, θὰ πρέπει νὰ ψηφίζουν, ἢ νὰ ἔχουν αὐτὸ τὸ δικαίωμα, ὅλοι οἱ πολῖτες, κι ἐπίσης ἡ ἀπόφαση αὐτὴ γιὰ τὴν ὁποία ψηφίζουν θὰ πρέπει νὰ ἀφορᾷ ὅλους.

Ἡ γενικὴ βούληση λοιπὸν εἶναι τὸ θεμέλιο τοῦ οἰκοδομήματος τῆς Πολιτείας, στὸ ὁποῖο ὀφείλεται ἡ συνοχὴ τῆς. Μὲ αὐτὴν τὴν ἐννοια ἡ ρουσσωικὴ θεωρία βρίσκει ἓνα κέντρο, μιὰ κεντρικὴ ἀρχὴ ἀπὸ τὴν ὁποία παράγεται ἡ θεωρία τῆς δημοκρατίας, δηλαδή ἡ ἀρχὴ τῆς λαϊκῆς κυριαρχίας ποὺ ἀναδεικνύει τὸν ρόλο τοῦ πολίτη. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη, διατηρεῖ τὴ συνέχεια μὲ τὰ συστήματα παραγωγῆς τοῦ 17ου αἰῶνα, ποὺ βασίζονται σὲ θεμελιώδεις ἀρχές. Ἐντούτοις, ἡ ριζικὴ ἀπαλλοτρίωση τῆς φυσικῆς ἐλευθερίας ὡς ὅρος τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου φαίνεται νὰ μὴ βρίσκει σὲ ἄμεση, τουλάχιστον, συνέχεια μὲ τὸν *Λόγο γιὰ τὴν ἀνισότητα*, ἀλλὰ κυρίως καὶ μὲ τὰ συστήματα τοῦ 17ου αἰῶνα, ποὺ ἐκ πρώτης τουλάχιστον ὁψεως, πρόβαλλαν τὸ φυσικὸ πρότυπο.

Ἀπὸ τὴ γενικὴ βούληση προκύπτει ἡ ἐννοια τοῦ πολιτικοῦ ὑποκειμένου: Ὁ λαὸς εἶναι αὐτὸς ποὺ νομοθετεῖ καὶ συγχρόνως ὑπακούει στὸν νόμο ποὺ ἔχει θέσει στὸν ἑαυτό του. Ὁ νόμος αὐτὸς ἐκφράζει τὴ γενικὴ βούληση, δηλαδή τὸ κοινὸ ἀγαθό. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ αὐτονομία τοῦ λαοῦ ὡς ὑποκειμένου διασφαλίζεται, ἐφόσον ἀποφασίζει νὰ ἐνεργεῖ μὲ γνώμονα τὸ κοινὸ ἀγαθό, χάρις στὸ ὁποῖο ὑφίσταται ἡ Πολιτεία. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἄποψη ἡ Πολιτεία παρουσιάζει ὡς συγκροτητικὸ τῆς ὅρου τὸ ἐλεύθερο ἠθικὸ ὑποκείμενο. Ἐνῶ οἱ θεμελιώσεις τῶν συστημάτων τοῦ 17ου αἰῶνα προέκυπταν σὰν νὰ μὴν ὑπῆρχε ἓνα ὀρισμένο ὑποκείμενο ποὺ τὰ συγκροτοῦσε, στὸν Rousseau ἡ Πολιτεία ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ τὴ γενικὴ βούληση, προκύπτει μαζὶ μὲ τὴ συγκρότηση τοῦ ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο θέτει τὸν

35. R. MASTERS, Introduction, *The Collected Writings of Rousseau*, ἐπιμ. R. D. Masters-Chr. Kelly, μτφρ. J. Bush, R. Masters, Chr. Kelly, Hanover, University Press of New England, 1994, τ. IV, σ. xviii.

νόμο. Ἡ ἀσυνέχεια λοιπὸν ποὺ ἐντοπίζεται μπορεῖ νὰ δικαιολογηθεῖ καθὼς εἰσάγεται μιὰ νέα ἀρχή, ἡ ὁποία ὁμῶς παρουσιάζεται ὡς ἐγγύηση τῆς κανονιστικότητας καὶ τῆς δεσμευτικότητας, ποὺ ἐπίσης ἐπιχειροῦσαν νὰ τὶς διασφαλίσουν καὶ τὰ προγενέστερα συστήματα.

Ὑπάρχει ἐντούτοις μεγάλη συνάφεια ἀνάμεσα στὸν Spinoza καὶ τὸν Rousseau, πρῶτον, ὡς πρὸς τὴν ἀρχὴ τῆς ἐνότητας τοῦ πολιτικοῦ σώματος, δεύτερον, ὡς πρὸς τὴν ἐνιαία βούληση ποὺ πρέπει νὰ διέπει τὴν Πολιτεία· τρίτον, ὡς πρὸς τὴν ἀναγκαιότητα ὑπαγωγῆς τοῦ μερικοῦ στὸ γενικὸ πνεῦμα³⁶. Οὔτε στὸν Spinoza βέβαια οὔτε καὶ στὸν Rousseau ὁρίζεται ποιὸ θὰ πρέπει νὰ εἶναι τὸ κοινὸ ἀγαθόν· ἐξάλλου στὸν Rousseau, ἀνταποκρίνεται στὴν «ἰδιαίτερη καθολικότητα»³⁷, σὲ ἐκεῖνο ποὺ ταιριάζει σὲ μιὰ ὁρισμένη κοινότητα· ἐντούτοις, καὶ στοὺς δύο ἀποτελεῖ ἀρχὴ ποὺ δὲν συνάγεται ἀπὸ τὸ μερικό, ἀλλὰ συγκροτεῖται ἐν ἀφαιρέσει τῶν ἰδιωτικῶν συμφερόντων καὶ τῶν ποικίλων δοξασιῶν περὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Τοῦτο συνεπάγεται ὅτι ἡ γενικὴ βούληση, ὅπως καὶ ὁ νόμος, δὲν συγκροτεῖται ἀπὸ τὰ ἰδιωτικὰ συμφέροντα καὶ τὶς ἐπιμέρους ἀντιλήψεις περὶ δημοσίου συμφέροντος, γιατί διαφορετικὰ ὁ νόμος θὰ ἔχανε τὴ γενικότητά του· τὸ ἐπιμέρους, ὥστόσο, ὑφίσταται συγχρόνως μὲ τὸ γενικό.

Ἐντοπίζεται ὁμῶς μιὰ μεγάλη διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν Spinoza καὶ τὸν Rousseau, τὸ δίκαιο στὸν Spinoza ὁρίζεται σὲ σχέση μὲ τὴ δύναμη. Ἡ ἐννοια αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴν παραγωγικὴ ἀρχὴ τόσο τῆς ἀνθρωπολογίας ὅσο καὶ τῆς πολιτικῆς θεωρίας· ὁ ἄνθρωπος εἶναι βαθμὸς δύναμης, ἡ πολιτικὴ συγκροτεῖται μὲ ὅρους δύναμης· ἡ ἐννοια αὐτὴ διασφαλίζει τὴν ἐνότητα στὸ σύστημα τοῦ Spinoza, σὲ συνέπεια μὲ τὸ δυναμικὸ-μηχανικὸ πρότυπο τῆς φυσικῆς. Ἀντιθέτως, ὁ Rousseau ἐγείρει σοβαρὲς ἐνστάσεις γιὰ τὴ θεμελίωση τοῦ δικαίου στὴ δύναμη. Τὸ «νὰ ὑπακούετε στὴ δύναμη», ἐάν, ὅπως γράφει «αὐτὸ σημαίνει, ὑποταχθεῖτε στὴν ἰσχύ, ὡς ἀρχὴ εἶναι καλὴ ἀλλὰ περιττή, καὶ προσθέτω ὅτι κανεῖς ποτὲ δὲ θὰ τὴν παραβεῖς»³⁸. Ἀντὶ γιὰ τὴ θεμελίωση στὴ δύναμη θέτει ὡς ὅρο τὴ ριζικὴ ἀπαλλοτρίωση τῆς φυσικῆς ἐλευθερίας καὶ τὴν ὑποκατάστασή της ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἐλευθερία.

36. Πβ. SPINOZA, *Πολιτικὴ πραγματεία*, μτφρ. Α. Στυλιανοῦ, εἰσ. Γ. Βῶκος, Ἀθήνα, Πατάκης, 1996, III, § 5: «Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι κάθε πολίτης δὲν ὑπόκειται στὸ δικό του δίκαιο ἀλλὰ στὸ δίκαιο τοῦ πολιτικοῦ σώματος, τοῦ ὁποίου ὀφείλει νὰ ἐκτελεῖ ὅλες τὶς ἐντολές, καὶ ὅτι δὲν ἔχει καθόλου δίκαιο νὰ ἀποφασίζει τί εἶναι σωστό, τί ἄδικο, τί εὐσεβὲς καὶ τί ἀσεβές. Ἀντιθέτως, δεδομένου ὅτι τὸ σῶμα τοῦ κράτους πρέπει νὰ καθοδηγεῖται σὰν ἀπὸ ἓνα κοινὸ πνεῦμα καί, συνεπῶς, ἡ βούληση τοῦ πολιτικοῦ σώματος πρέπει νὰ θεωρεῖται ὡς βούληση ὅλων, αὐτὸ ποὺ τὸ πολιτικὸ σῶμα ἀποφασίζει νὰ ἀναγνωρίσει ὡς ὀρθὸ καὶ καλὸ λογίζεται σὰν ἀπόφαση κάθε πολίτη· γι' αὐτὸ ἀκόμη καὶ ἂν ἓνας ὑπήκοος θεωρεῖ τὰ διατάγματα τοῦ πολιτικοῦ σώματος ἄδικο, ἐντούτοις ὀφείλει νὰ τὰ ἐκτελεῖ».

37. Πβ. É. BALIBAR, *Apories rousseauistes: Subjectivité, communauté, propriété*, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, τ. 13, Strasbourg, 2002, σ. 35.

38. Πβ. Κ.Σ., I, 3^ο OC, III, 354-55.



Ἡ ἀμφισβήτηση τῆς δύναμης ὡς κεντρικῆς ἀρχῆς, κοινὴ στὰ συστήματα τοῦ Hobbes καὶ τοῦ Spinoza, κατὰ τὸ πρότυπο τῆς φυσικῆς, καὶ ἡ ὑποκατάστασή της ἀπὸ τὴν ἐλευθερία, διασπᾶ τὴ συνέχεια καὶ τὴν ἐνότητα, τὴν ἐμμενὴ καὶ σταθερὴ καθολικὴ τάξη τῶν προγενέστερων συστημάτων. Ὁ Rousseau, ἀντιθέτως, ἐπιδιώκει νὰ τονίσει ὅτι δὲν ἰσχύουν οἱ καθολικοὶ νόμοι στὴν κοινωνία, ὅτι τὸ «κακὸ» δὲν ἀποτελεῖ «μὴ ὄν», καθὼς βλέπει τὴν ἀνισότητα καὶ τὴν ἐκμετάλλευση καὶ ὅτι θὰ πρέπει νὰ τεθοῦν οἱ ὅροι ἄρσης τους. Θέτοντας ὁμῶς στὴ θέση τῆς δύναμης τὴν ἐλευθερία ὡς αὐτονομία, ὑπακοὴ σὲ ἓνα νόμο ποὺ ἔχω θέσει στὸν ἑαυτό μου, περιέχει κανονιστικὲς δεσμεύσεις τῶν προγενέστερων γεωμετρικῶν συστημάτων, οἱ ὁποῖες μεταφέρονται ἀπὸ τὴ φύση στὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία.

Ὁ Rousseau στὴν ἐπιστολὴ στὸν Malesherbes, τῆς 12ης Ἰανουαρίου 1762, ἔξι περίπου μῆνες πρὶν τὴν ἐκδοσὴ τοῦ *Κοινωνικοῦ συμβολαίου*, ἀναφέρει ὅτι τὰ τρία πρωταρχικὰ κείμενά του, ὁ *Λόγος περὶ ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν*, ὁ *Λόγος γιὰ τὴν ἀνισότητα* καὶ ἡ *Πραγματεία γιὰ τὴν ἀγωγή*, σχηματίζουν ἓνα ἐνιαῖο σύνολο. Σὲ αὐτὰ τὰ ἔργα, σὲ γενικὲς γραμμές, ἀσκεῖται κριτικὴ στὸ δεδομένο κοινωνικὸ σύστημα, προβάλλεται ἡ θεωρία του γιὰ τὴ φύση καὶ ἀναπτύσσεται ἡ ἀνθρωπολογία του. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, τὸ *Κοινωνικὸ συμβόλαιο*, τὸ ὁποῖο μάλιστα ὁ Rousseau δὲν ἀναφέρει μαζὶ μὲ τὰ παραπάνω ἔργα παρόλο ποὺ ἐτοιμαζόταν ἡ ἐκδόσή του, εἶναι ἐπικεντρωμένο σὲ ζητήματα νομιμοποίησης, στὴν ἐννοία τοῦ νόμου καὶ τοῦ δημόσιου ἀγαθοῦ, χωρὶς νὰ γίνεται καμιά ἀναφορὰ στὰ συναισθήματα. Εὐλόγα τίθεται τὸ ἐρώτημα, ἐὰν ὑπάρχει διάσταση ἀνάμεσα στὴ φύση καὶ τὸν νόμο κι ἐὰν τελικὰ δὲν διακρίνεται ἐνότητα στὸ ἔργο του. Τοῦτο τὸ ἐρώτημα μάλιστα ἔχει διχάσει τὶς ἐρμηνευτικὲς προσεγγίσεις, ὥστε ἄλλοι νὰ τὸ ἐντάσσουν στὴ ρομαντικὴ παράδοση καὶ ἄλλοι νὰ τὸ συνδέουν μὲ τὴν καντιανή.

Ὅπως ἀναφέραμε, ὅρος τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου εἶναι ἡ πλήρης ἀπαλλοτριώσις τῆς φυσικῆς ἐλευθερίας. Ὁ Rousseau δίνει τὸν νομικὸ ὅρισμὸ τῆς ἐννοίας (aliénation): «ἀπαλλοτριώνω σημαίνει δίνω ἢ πουλῶ»³⁹, ποὺ ἀναφέρεται σὲ μιὰ συναλλαγὴ. Ἡ πρόκληση, σύμφωνα μὲ τὴν παρατήρησι τοῦ Althusser⁴⁰, εἶναι ὅτι ἡ συναλλαγὴ αὐτὴ δὲν γίνεται, ὅπως στὸν Hobbes ἀνάμεσα σὲ δύο συμβαλλόμενους, τὸν λαὸ καὶ τὸν ἡγεμόνα, ἀλλὰ οἱ δύο συμβαλλόμενοι συναιροῦνται σὲ ἓναν· ἡ συναίρεση αὐτὴ ἔχει καὶ μία ἄλλη συνέπεια, ποὺ ἀφορᾷ τὸ ἀντικείμενο τῆς συναλλαγῆς. Τὸ ἄτομο δίνει τὸν ἑαυτὸ τοῦ ἐξ ὁλοκλήρου, γιὰ νὰ λάβει κάτι ὡς ἀντάλλαγμα· ἐφόσον ὁμῶς πρόκειται γιὰ τὸ ἴδιο πρόσωπο δὲν ὑφίσταται ζήτημα συναλλαγῆς γιὰ κάποιο ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο. Ἔτσι, ἡ πράξις αὐτὴ συνιστᾷ *a priori* ὅρο κάθε δυνατῆς ἀνταλλαγῆς.

39. Κ.Σ., I, 4' OC, III, 355.

40. L. ALTHUSSER, Sur le Contrat social (Les Décalages), *Cahiers pour l'Analyse*, 8, Paris, Seuil, 1978, σ. 23.

Στὸ κεφάλαιο «Περὶ τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου», ἀναφέρεται ὅτι μὲ τὴν πράξη τοῦ συμβολαίου «καθένας ἂν καὶ σχηματίζει ἐνιαῖο σῶμα μὲ ὅλους θὰ ὑπακούει ὥστος μόνο στὸν ἑαυτό του καὶ θὰ παραμένει τὸ ἴδιο ἐλεύθερος ὅσο καὶ πρὶν»⁴¹. Ἡ ἀπαλλοτριώση λοιπὸν τῆς φυσικῆς ἐλευθερίας δὲν συνεπάγεται τὴν κατάργησή της, ἀλλὰ τὸν μετασχηματισμό της σὲ πολιτικὴ ἐλευθερία⁴². Ἡ φύση, λοιπόν, μετασχηματίζεται καὶ ἐξορθολογίζεται. Ὁ ποιοτικὸς μετασχηματισμὸς τῆς ἐλευθερίας, ἀπὸ φυσικὴ σὲ ἐννομη, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς ἀδιάσπαστης φυσικῆς διαδικασίας, ἀλλὰ μιᾶς ρήξης ἢ ἀσυνέχειας, ποὺ ἐντούτοις διασώζει τὴν ἐλευθερία, καὶ ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀποψη μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε πῶς ὁ ἄνθρωπος ὡς πολίτης πλέον «θὰ παραμένει τὸ ἴδιο ἐλεύθερος ὅπως καὶ πρὶν».

Τὸ πρόβλημα τοῦ μετασχηματισμοῦ ἦταν βασικὸ στὴ φιλοσοφία τοῦ 17ου αἰῶνα, ποὺ ἐπιχείρησε νὰ δώσει ὀρθολογικὲς λύσεις σὲ σχέση μὲ τὴν παράδοση τῶν ἀλχημιστῶν. Τὴν φιλοσοφία τοῦ Spinoza ἀπασχολεῖ τὸ πρόβλημα, πῶς τὰ πάθη μετασχηματίζονται σὲ ἐνεργητικότητα, ἢ δουλεία σὲ ἐλευθερία, ἢ τυραννία σὲ δημοκρατία κ.λπ. Ὅμως, «μὴ φύση πλήρως συνεχῆς δὲ θὰ ἦταν τελικὰ ἓνα χάος», ὅπως διερωτᾶται ὁ Ramond ἀναφερόμενος στὴν ὑποστήριξη τοῦ πλήρους καὶ τῆς συνέχειας ἀπὸ τὸν Spinoza⁴³. Ἄν ὥστος ἡ πραγματικότητα δὲ θὰ βασιζόταν στὴ συνέχεια, στὴ σταθερότητα κανόνων, θὰ καθιστοῦσε ἀβέβαιη τὴν ἴδια καὶ τὴ γνώση της. Ὁ Ramond βέβαια ἐπισημαίνει ὅτι οὔτε καὶ ὁ Spinoza ἀρνεῖται τὴν ἀναγκαιότητα ρήξεων καὶ τὴ μεσολάβηση γεγονότων ἀποφασιστικῶν γιὰ τὴν πρόοδο. Παραδόξως, λοιπόν, ἓνα μεγάλο ἐρώτημα γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Spinoza ἀφορᾷ τὴν ἀναγκαιότητα ὀρθολογικῶν ρήξεων καὶ ἀσυνέχειας. Ἡ ρουσσικὴ θεωρία, ὅπως εἶδαμε, θέτοντας ὡς ὄρο σύστασης τοῦ ἀγαθοῦ τὴ γενικὴ βούληση, συμπεριλαμβάνει τὴ συνέχεια καὶ τὴν ἀσυνέχεια μὲ τὴν παράδοση, ἐνῶ ἀποτελεῖ κι ἓναν ἱστορικὸ δεσμὸ μὲ μεταγενέστερες φιλοσοφικὲς θεωρίες.

Β. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ
(Ἀθῆναι)

41. Κ.Σ., Ι, 6' OC, ΙΙΙ, 360.

42. O R. CARTER, Rousseau's newtonian body politic, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 152, ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει τὴ συγκέντρωση τῶν ἐπιμέρους δυνάμεων σὲ μία, ἢ ὁποία ἀποκτᾷ δυναμισμό καὶ ξεπερνᾷ τὰ ἐξωτερικὰ ἐμπόδια, μὲ βάση τὴ νευτώνεια φυσικὴ. Ὁ μετασχηματισμὸς ὅμως αὐτὸς δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ μόνο μὲ ὄρους δυνάμεις στὴν κοινωνία, καὶ αὐτὸ τὸ τονίζει ὁ Rousseau.

43. Ch. RAMOND, Sur l'orientation quantitative du *Traité Politique* de Spinoza, H. Giannini, P.-F. Moreau, P. Vermeren (ἐπιμ.), *Spinoza et la politique*, Παρίσι, L'Harmattan, 1997, σσ. 93-94.

**FROM SPINOZA TO ROUSSEAU:
FROM THE GEOMETRICAL *ETHICS* TO THE CONCEPT
OF THE MORAL SUBJECT**

A b s t r a c t

In the history of philosophy from Spinoza to Kant the problem arises concerning the transition from the production of systems *ordine geometrico* to formulating the concept of the autonomous subject, which entails a rethinking of the terms and the limits of theoretical and practical Reason. The present paper undertakes to examine this historical question through the medium of the relation between Spinoza and Rousseau. To summarize, what we shall endeavour to maintain is that between Spinoza and Rousseau significant conceptual modifications took place, primarily because of a change in the situational condition of humans: whereas in Spinoza's system the human being was a part of nature and subject to natural laws, in the theory of Rousseau human will occupies centre stage. Nevertheless, although there is a different «centre of gravity» in the respective theoretical constructs of the two thinkers, what is common to both is the pursuit of the good. In Spinoza its foundations are in the metaphysical presuppositions of his epistemology; in Rousseau the good is posited by the political subject through institutionalization of the *Republic*. Whereas in Spinoza the relation between knowledge and action is represented as symmetrical, in Rousseau emphasis is placed on questions of practical order. Whereas Spinoza focuses on the idea of *beatitudo* of the wise man, in Rousseau the focus is on autonomy, freedom as self-legislation.

As elaborated in this study, the concept of the good will be exposed to attempted redefinition by Spinoza in terms of its relations to the Aristotelian tradition: the good is not an objective, but a dynamic immanent principle, reflected from a variety of viewpoints. The concept of the good is also reformulated subsequently by Rousseau, who posits it as an object of the general will that is valid as a law, without for all that specifying its content in advance. Notwithstanding the differences between the two thinkers, points in common can be identified in their anthropology, as is analyzed in this article, on the basis of which it becomes possible to assert that a common aspiration for them was to link and to reconcile love of self, the good for each individual, with the common good, without abolishing the difference between these two outlooks.

Vasiliki GRIGOROPOULOU