**Φωτεινή Βάκη**

**Η πρόοδος στον Διαφωτισμό: Πρόσωπα και προσωπεία**

**Αθήνα 2012**

**Περιεχόμενα**

**Εισαγωγή**

**Κεφάλαιο πρώτο:**

Διαφωτισμός και αντιδιαφωτισμός: Όψεις μιας διαμάχης

1. Ο Διαφωτισμός και οι εχθροί του τον 20ο αιώνα.

2. Ο Herder για τον Διαφωτισμό: Κοσμοπολίτης ή εθνικιστής;

3. Ο αντι-διαφωτιστής Burke.

4. Διαλεκτικές του Διαφωτισμού.

**Κεφάλαιο δεύτερο:**

Η φιλοσοφία της ιστορίας ως πολιτική φιλοσοφία.

1. Τα μανιφέστα της προόδου των Condorcet και Turgot: H Φύση ως προϋπόθεση της Ιστορίας.

Α. Ο «πολιτικός» Condorcet: η θεωρία της πρόοδου ως θεωρία των ανθρώπινων δικαιωμάτων.

2. Ο Turgot και η ετερογονία των σκοπών.

**Κεφάλαιο τρίτο**

Η αυθόρμητη γένεση της τάξης: από τον *Μύθο των Μελισσών* στο ‘αόρατο χέρι’ της οικονομίας.

1. Περί εικοτολογικής ιστορίας

Α. Ιδεολογικές χρήσεις και καταχρήσεις της εικοτολογικης ιστορίας.

2. O *μύθος των μελισσών* ή τα πολλά πρόσωπα του Bernard Mandeville.

Α. Οι μεταμορφώσεις της φιλαυτίας.

Β. Η θεωρία της προόδου στον *Μύθο των μελισσών.*

Γ. Περί της φυσιογνωμίας του *Μύθου των Μελισσών*: *ιδεολογικό μανιφέστο ή κριτική της νεωτερικής κοινωνίας;*

3. O Hume και η εικοτολογική ιστορία: η γένεση της εξουσίας και της δικαιοσύνης.

Α. Περί συμπάθειας.

Β. Η γένεση της κοινωνίας και της πολιτικής

Γ. Η γένεση της δικαιοσύνης, η κριτική στο συμβόλαιο και ο «λογικός απατεώνας».

4. Το Αόρατο χέρι της οικονομίας: η θεωρία της προόοδου του Α. Smith.

Α. Ο κανονιστικός Smith.

**Κεφάλαιο τέταρτο**

Ένα σύντομο αφήγημα της διαλεκτικής της πρόοδου: παρέκβαση στον J.J. Rousseau.

1. Το σχεδίασμα της διαλεκτικής του πολιτισμού στην *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους.*

2. Το Κοινωνικό Συμβόλαιο.

**Κεφάλαιο πέμπτο**

«Τι μας επιτρέπεται να ελπίζουμε;» Η φιλοσοφία της ιστορίας του Kant ως πολιτική φιλοσοφία.

1. Το κρυφό πρόγραμμα της φύσης.

Α. Παρέκβαση στο απόλυτο κακό.

Β. Η αντικοινωνική και ο δόλος της φύσης: Ο Κant και η ετερογονία των σκοπών.

2. Η διαλεκτική φύσης και ηθικής.

Α. Προς την αιώνια ειρήνη.

Β. «Τι μας επιτρέπεται να ελπίζουμε;» Η πρόοδος ως ρυθμιστική ιδέα του Λόγου.

3. Αντί επιλόγου.

**Εισαγωγή**

Η πρόοδος είναι μια έντονα φορτισμένη έννοια που η ιστορία διέσυρε και κακοποίησε βάναυσα. Αν τον 18ο αιώνα γίνεται η εννοιολογική ένδυση και η συλλογική φαντασίωση μιας αυτάρεσκης εποχής που αισιοδοξεί ότι μπορεί να κάνει τον Λόγο ιστορία, τον 20ο παρωδείται δια στόματος Benjamin, ως η θύελλα που ξεσπά στον παράδεισο και ο σωρός των ερειπίων που φτάνει ως τον ουρανό.[[1]](#footnote-1) Οι δύο παγκόσμιοι πόλεμοι, η θηριωδία του ναζισμού, «προδομένες επαναστάσεις» αλλά και η καρικατούρα ενός σοσιαλισμού με «απάνθρωπο πρόσωπο» αποβάλλουν άδοξα την έννοια της προόδου στη χωματερή της ιστορίας μαζί με τη θεωρητική σκευή της εποχής της οποίας αποτέλεσε προμετωπίδα: του Διαφωτισμού, ο οποίος καταγγέλεται ως προταίτιος της τραγωδίας του περασμένου αιώνα. «Καμιά παγκόσμια ιστορία», γράφει ο Adorno στην *Αρνητική Διαλεκτική* «δεν οδηγεί από την βαρβαρότητα στον ανθρωπισμό. Υπάρχει όμως μία που οδηγεί από την σφενδόνη στην ατομική βόμβα».[[2]](#footnote-2)

Η ανά χείρας μελέτη «δυστύχησε» να ολοκληρωθεί σε μια συγκυρία όπου ακόμη και η παραμικρή αναφορά στην έννοια της προόδου προκαλεί τουλάχιστον θυμηδία. Στον δικό μας αιώνα, τον εικοστό πρώτο, η έννοια της προόδου χρεοκοπεί μαζί με χώρες, ζωές και το όραμα μιας δικαιότερης κοινωνίας.

Αν η ιστορία οπισθοδρομεί σε μία νέα βαρβαρότητα, προς τι τότε ο λόγος περί προόδου μιας εποχής που ενταφιάστηκε βεβιασμένα στη λήθη; Από την άλλη όμως, τη χρήση θεωρητικών εννοιών, την επίκληση τους ως ιδεωδών ή ανοιχτών οριζόντων πράξης την νομιμοποιεί ή υπαγορεύει η ίδια η ιστορική συγκυρία; Θα πρέπει, παραδείγματος χάριν, η κριτική και ο παροπλισμός της έννοιας της προόδου να εξαντλείται στην ακύρωσή της από την ιστορία; Η παρούσα μελέτη θα υποστηρίξει ότι ισχύει και το αντίστροφο: οι θεωρητικές έννοιες ενίοτε αξιώνουν τη δική τους δυναμική και προκαταλαμβάνουν την ιστορία επιτελώντας τον ρόλο του ιδεολογικού μανιφέστου και του «βαρόμετρου» ή της ετυμηγορίας εποχών κρίσεων, μεταβάσεων και επαναστάσεων.

To γεγονός ότι το πρόταγμα χειραφέτησης του Διαφωτισμού έμεινε μια αθετημένη υπόσχεση ή ένας ευσεβή πόθος δεν επιτάσσει κατ’ ανάγκη την τελεσίδική καταδίκη του. Η «ιδεολογία της προόδου» του 18ου αιώνα που για τους μεν κριτικούς του Διαφωτισμού μεταμοντέρνας προέλευσης είναι απλώς μια «μεταμφιεσμένη» θεολογία, για τους δε μαρξιστές, εξαντλείται στον ρόλο του θεωρητικού υποστηρίγματος της κοινωνίας της αγοράς, θα μπορούσε να αποτελέσει την υπόμνηση της απόπειρας –έστω αποτυχημένης- να οικοδομηθούν θεσμοί που θα ενσαρκώνουν τις μοντέρνες αξίες της ελευθερίας, της ισότητας, της αξιοπρέπειας, της δικαιοσύνης και των δικαιωμάτων. Αν η ιστορία παρόπλισε τις εν λόγω έννοιες ευτελίζοντάς τες σε θεωρητικά και ιδεολογικά προσχήματα της κοινωνίας της αγοράς που αναπαράγεται μέσω της βίας, της φτώχειας και της ανισότητας, η θεωρία «οφείλει» να αποκαταστήσει τη χαμένη τιμή τους αναδεικνύοντας το κανονιστικό τους πλεόνασμα σε γνώμονα πράξης.

Το σημείο εκκίνησης της παρούσας μελέτης είναι οι όψεις της διαμάχης του Διαφωτισμού και των αντιπάλων του που εκτείνεται από τον 18ο αιώνα στον 20ο και κορυφώνεται τη δεκαετία του ’50, μεσούντος του Ψυχρού Πολέμου. Η μελέτη επιχειρεί να καταδείξει ότι οι πολέμιοι του Διαφωτισμού τον 20ο αιώνα υπόκεινται παραδόξως στην ίδια κατηγορία που εξαπολύουν κατά του τελευταίου: στην εξίσωσή του με ολοκληρωτισμό. Μια σύντομη αναδρομή στην ιστορία των ιδεών αρκεί για να εντοπίσει τη ρίζα του ολοκληρωτισμού του 20ου αιώνα όχι στη γαλλο-καντιανή εκδοχή του Διαφωτισμού αλλά στον ιστορικιστή αντίπαλό του. Ο τελευταίος, έναντι του νεότερου φυσικού δικαίου που συλλαμβάνει τον άνθρωπο ως αυτόνομο και έλλογο φορέα δικαιωμάτων αποκαθαρμένο από ιδιαίτερους φυλετικούς, θρησκευτικούς, εθνοτικούς ή γλωσσικούς καθορισμούς προτάσσει τον άνθρωπο ως όμηρο του φυσικού και πολιτισμικού του περιβάλλοντος, το έθνος ως οιονεί-φυσικό οργανισμό και την ιστορία ως δημιούργημα της πανουργίας της φύσης παρά του ιστορικού δρώντος. Η παρούσα μελέτη επιχειρεί να δείξει την «μετάλλαξη» του ιστορικισμού του Herder και του συντηρητισμού του Burke τον 18ο αιώνα σε «μίσος για τη δημοκρατία» στην Γαλλία του μεσοπολέμου και στη θεωρητική μαγιά του ναζισμού στη Γερμανία.

Από την άλλη, η παρούσα μελέτη ασκεί κριτική στα ποικίλα σκαριφήματα των διαλεκτικών του Διαφωτισμού κατά τα οποία η αυτοακύρωση του τελευταίου είναι εγγενές στοιχείο του παρά «παρέκκλιση». Για τα εν λόγω διαλεκτικά «γυμνάσματα» την πιο ολοκληρωμένη έκφραση των οποίων αποτελεί το έργο του Π. Κονδύλη, η προσφυγή του Διαφωτισμού στη θεολογία που κατέρριψε –την οποία ανα-μεταφράζει με κοσμικά πρόσημα- είναι ο μονόδρομος διάσωσής του από τον σχετικιστικό και μηδενιστικό κίνδυνο που διατρέχει από την δική του «θύραθεν» ερμηνεία του κόσμου. Η χειραφέτηση από τη θεολογία οδηγεί στην υποδούλωση στη φυσική αιτιότητα που συνεπάγεται η ερμηνεία του ανθρώπου ως φύση. Αν ο Διαφωτισμός όμως είναι καταδικασμένος να παραπαίει μεταξύ μιας μεταμφιεσμένης σε «φύση» ή «αισθητό» θεολογίας από την οποία αντλεί κανονιστικά ερείσματα και του μηδενισμού ή σχετικισμού στους οποίους απολήγει η συνεπής εφαρμογή του προγράμματός του, τότε είναι καταδικασμένος να «παράγει τους νεκροθάφτες του».

Η παραπάνω ερμηνεία του Διαφωτισμού συνεπάγεται ότι ο ιστορικισμός και τα συμπαρομαρτούντα του, ήτοι ο πολιτισμικός και άρα βιολογικός ντετερμινισμός που ανοίγει τον ασκό του Αιόλου στον ρατσισμό, τον εθνικισμό και την απέχθεια προς οικουμενικές αρχές είναι μάλλον γνήσιο τέκνο του Διαφωτισμού παρά απόφυσή του.

Σε αντίθεση με τις παραπάνω διαλεκτικές ασκήσεις που καταδικάζουν τον Διαφωτισμό σε αφηρημένο ευχολόγιο ή ουτοπία, η παρούσα μελέτη θα υποστηρίξει τις εξής θέσεις:

Πρώτον, ο αντι-Διαφωτισμός συνιστά διακριτό προς τον Διαφωτισμό θεωρητικό ρεύμα και πολιτικό κίνημα παρά αναγκαία απόληξη του τελευταίου.

Δεύτερον, τα πολλά πρόσωπα της προόδου κατά τον 18ο αιώνα δεν συνιστούν μια κοσμική εκδοχή της χριστιανικής θεολογίας αλλά την απόπειρα εξεύρεσης κανόνων και αρχών που θα διέπουν την νεόκοπη νεωτερική κοινωνία. Η φιλοσοφία της ιστορίας του Διαφωτισμού υπαγορεύεται –μεταξύ άλλων- από την ανάγκη διατύπωσης ενός μοντέρνου Φυσικού Δικαίου που θα επιλύει τα προβλήματα της κοινωνικής συνοχής, ενσωμάτωσης και αναπαραγωγής. Φιλοσοφία της ιστορίας και κανονιστική πολιτική φιλοσοφία αποτελούν συνώνυμες έννοιες.

Τρίτον, το ρεύμα του εμπειρισμού που σχεδόν μονοπωλεί τον Διαφωτισμό τον 18ο αιώνα, με τον κατεξοχήν «συνεπή» εκπρόσωπό του τον D. Hume, όχι μόνο δεν απολήγει στην αιτιοκρατία που επιτάσσει η ερμηνεία του ανθρώπου ως συνάρτησης ή εσαεί ομήρου του φυσικού του περιβάλλοντος αλλά αποπειράται να διατυπώσει μια καθολική ιστορία ως «επιστήμη του ανθρώπου» που θα εδράζεται σε μία ομοιόμορφη ανθρώπινη φύση, απρόσβλητη από χωροχρονικές αλλαγές η «ψηλάφηση» της οποίας θα εξυπηρετεί την ανάγκη εξεύρεσης της μορφής κοινωνικής οργάνωσης που θα προσιδιάζει σε αυτήν.

Τέταρτον, αν υπάρχει μια διαλεκτική που διαπερνά το σώμα του Διαφωτισμού, δεν είναι αυτή που τον καταργεί δείχνοντας ότι η θεολογία είναι η μόνη σωσίβια λέμβος για να μην καταποντιστεί στην αιτιοκρατία. Η διαλεκτική του Διαφωτισμού αφορά την ερμηνεία της μίας και ομοιόμορφής ανθρώπινης φύσης που γίνεται το πρόκριμα των προσηκόντων προς αυτήν θεσμών που οφείλει να οικοδομήσει η νεωτερική κοινωνία. Για τη μιά πτέρυγα της ευρωπαϊκής σκέψης με κύριους εκπροσώπους τους Condorcet, Rousseau και Kant, η ανθρώπινη φύση ταυτίζεται με *a priori* δικαιώματα που μια συμβολαιοκρατικά νομιμοποιημένη πολιτική εξουσία αναλαμβάνει να κατοχυρώσει και να πραγματώσει. Η ιδανική επομένως πολιτεία προαποφασίζεται και σχεδιάζεται με «αυστηρές προδιαγραφές» στο εργαστήριο της θεωρίας.

Για την εμπειριστική πτέρυγα του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού αντίθετα, με κυριότερους εκπροσώπους τους Σκώτους, η ιστορία ερμηνεύεται ως η τροχιά που διαγράφει η ανθρώπινη φύση στον χρόνο αλληλεπιδρώντας με τις μεταβλητές συνιστώσες του περιβάλλοντός της. Σε αντίθεση με τους παραπάνω που ερμηνεύουν την ιστορία ως θεραπαινίδα της θεωρίας και της πολιτικής βούλησης, οι εμπειριστές υποστηρίζουν το αντίστροφο: η θεωρία ούτε «διδάσκει» ούτε επιβάλλεται στην ιστορία για τον απλούστατο λόγο ότι η τελευταία αποδεικνύεται πολύ πιο πανούργα και απρόβλεπτη από τους ερμηνευτές και τους δρώντες της. Αν επομένως για τη μία πτέρυγα του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, το σήμα κατατεθέν γίνεται η επανάσταση νοούμενη ως μια κοσμική *ex nihilo* δημιουργία μιας εύτακτης και ευνομούμενης πολιτείας με βάση τις ορίζουσες της ανθρώπινης φύσης, για την άλλη, οδοδείκτης της «ιδανικής» κοινωνίας είναι η ίδια η ιστορία νοούμενη ως μια μακρά εξέλιξη. Η μεθοδολογική όψη της εμπειριστικής πτέρυγας της φιλοσοφίας της ιστορίας του Διαφωτισμού είναι η ετερογονία των σκοπών ή η αυθόρμητη γένεση της τάξης που εκκινεί από τον «αιρετικό» Mandeville και καταλήγει διαμέσου του Turgot στην εικοτολογική ιστορία του σκωτικού Διαφωτισμού. Κατ’ αυτήν, συγγραφείς της ιστορίας είναι οι ροπές και τα πάθη της ανθρώπινης φύσης και επομένως τα αποτελέσματα των πράξεων των ατομικών δρώντων δεν συμπίπτουν με τις ενσυνείδητες προθέσεις τους.

Τέλος, η περιδιάβαση στις ετερόκλητες «μεγάλες αφηγήσεις» του 18ου αιώνα καταδεικνύει ότι η μία και ομοιόμορφη ανθρώπινη φύση δεν γίνεται μόνο το «καύσιμο υλικό» της ιστορίας αλλά και το επιστημονικοφανές «άλλοθι» ή το θεωρητικό «εχέγγυο» της δυνατότητας πραγμάτωσης της πολιτικής ατζέντας του Διαφωτισμού στην επικράτεια της ιστορίας. Η διαμάχη που εμφιλοχωρεί στους κόλπους της φιλοσοφίας της ιστορίας μεταξύ των εμπειριστών και των υποστηρικτών της κανονιστικότητας γίνεται το θεωρητικό επικάλυμα της πολιτικής διαμάχης μεταξύ των φίλων και των εχθρών της εμπορικής κοινωνίας –*commercial society-* Για μια διόλου ευκαταφρόνητη μερίδα στοχαστών που κυρίως ανήκουν στην εμπειριστική πτέρυγα, η εμπορική κοινωνία –*commercial society-* και οι θεσμικές και πολιτικές της μορφές όπως η ελευθερία του εμπορεύεσθαι, το κράτος δικαίου, η αυτονομία του υποκειμένου, κ.ο.κ. προβάλλονται ως το «αίσιο τέλος» της ιστορίας. Και τούτο διότι όχι μόνον η ανθρώπινη φύση επιφέρει ακούσια την εμπορική κοινωνία αλλά και αντίστροφα: η τελευταία γίνεται το κατεξοχήν πρόφορο έδαφος στο οποίο μπορεί να ευδοκιμήσει η πρώτη. Για τους φίλους της «εμπορικής κοινωνίας» η πρόοδος εξισώνεται με την οικονομική ευμάρεια που θα πραγματωθεί είτε δυνάμει των «φαυλοτήτων» και παθών της ανθρώπινης φύσης, όπως της ματαιοδοξίας, της φιλαυτίας, του πάθους για κατανάλωση, κ.ο.κ, είτε μέσω της πλήρους ανεξαρτησίας της οικονομικής δραστηριότητας.

Αντίθετα, για τους πολέμιους της «εμπορικής κοινωνίας» που λοιδορούνται από τον A. Smith ως «άνθρωποι των συστημάτων» εφόσον εν είδει Προκρούστη προσπαθούν να φέρουν την ιστορία στα μέτρα της θεωρίας, η πρόοδος δεν ταυτίζεται με την υλική ευημερία αλλά με την ηθική φύση του πολίτη και την έλλογη πολιτική βούληση. Την ιστορία δεν τη γράφει ο δόλος της ανθρώπινης φύσης ή ένα αόρατο χέρι που ως εκ θαύματος εναρμονίζει το ίδιον συμφέρον με το δημόσιο αγαθό αλλά ο νομοθέτης και ο πολιτικός. Δεν γεννά η ανθρώπινη φύση ιστορία αλλά η ιστορία –οξύμωρον και αν ακούγεται- την ανθρώπινη φύση. Για τους «αρχιτέκτονες της ουτοπίας» που αντιμάχονται την εμπορική κοινωνία η ανθρώπινη φύση διαπαιδαγωγείται και διαμορφώνεται, ανα-δημιουργείται και μετασχηματίζεται στο ηθικό πρόσωπο του πολίτη ή στον έλλογο αυτόνομο δρώντα που πράττει με γνώμονα το δημόσιο καλό μόνον εντός του πλαισίου μια ευνομούμενης πολιτείας. Ως εκ τούτου, ο «ιερός» σκοπός της εμπορικής κοινωνίας ουδέποτε θα πρέπει να καθαγιάζει τα σκοτεινά και μύχια πάθη της ανθρώπινης φύσης ως τα αποκλειστικά μέσα έλευσής της.

Τα πολλά πρόσωπα και προσωπεία της ιδεολογίας της προόδου στον Διαφωτισμό, οι ετερόκλητες και αντιφατικές πραγματείες της φιλοσοφίας της ιστορίας του 18ου αιώνα εν τέλει υποκρύπτουν η μετάφραζουν σε θεωρητικό και επιστημονικοφανές ιδίωμα τα πολιτικά αιτήματα και διλήμματα μιας κοινωνίας που ακόμη ψάχνει τον προσανατολισμό της, την αγωνία του απρόβλεπτου και επισφαλούς κόσμου του εμπορίου, το πάθος και την ελπίδα των μεγάλων επαναστάσεων, τις «οδύνες» εν τέλει, του «θαυμαστού» κόσμου της νεωτερικότητας.

**Κεφάλαιο Πρώτο**

**Διαφωτισμός και αντι-Διαφωτισμός: όψεις μιας διαμάχης**

**1. Ο Διαφωτισμός και οι εχθροί του τον 20ο αιώνα**

Το τελευταίο μισό του περασμένου αιώνα, ένα φάντασμα πλανιόταν πάνω από την ακαδημαϊκή «ήπειρο»: το φάντασμα του αντι-Διαφωτισμού που ιδιαίτερα την δεκαετία του ’50 γίνεται ο πολιορκητικός κριός του «Ψυχρού Πολέμου» στην μάχη κατά του κομμουνισμού και η περίτρανη απόδειξη ότι ο «θαυμαστός γενναίος» δυτικός κόσμος μας είναι ο καλύτερος δυνατός. Για τους εμπνευστές της έννοιας του «ολοκληρωτισμού» της δεκαετίας του ’50, η Γαλλική Επανάσταση δεν συνιστά μόνο πραγμάτωση και απαρέγκλιτη εφαρμογή των ιδεών του *Κοινωνικού Συμβολαίου* του J. J. Rousseau αλλά κυρίως προάγγελο όλων των μετέπειτα πολιτικών αγώνων και επαναστάσεων. Ένα αδιόρατο νήμα συνδέει του Ιακωβίνους του 1793 με την Οκτωβριανή Επανάσταση του ’17 ενώ ο πρωθιερέας της Τρομοκρατίας Ροβεσπιέρος μετενσαρκώνεται στον Λένιν. Το έργο του J. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* που εκδίδεται σχεδόν ταυτόχρονα με το έργο της H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism**[[3]](#footnote-3)* αποτελεί την πρώτη θεωρητική συμβολή στην πολεμική εναντίον «των νέων Ιακωβίνων του κομμουνισμού» με τον τελευταίο, όπως θα καταδείξει περιτράνως και η διαμάχη των γερμανών ιστορικών της δεκαετίας του ’80, να συνιστά σύμπτωμα του ολοκληρωτισμού και ελαφρά παραλλαγή (αν όχι σωσία) του φασισμού.[[4]](#footnote-4)

Από την άλλη, ο αντιφατικός I. Berlin ο οποίος χειροκροτήθηκε ως ανθρωπιστής και προάγγελος της αποδόμησης και λοιδωρήθηκε ως εθνικιστής και ανορθολογιστής ερμηνεύει τον 18ο αιώνα ως γενέθλιο τόπο των γκουλάγκ. O τόμος που εκδόθηκε το 2002 από τους μαθητές του με τίτλο *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* και αποτελεί συλλογή κειμένων που εκφώνησε αρχικά από το ραδιόφωνο του BBC στις αρχές τις δεκαετίας του ’50 συνιστά εν πολλοίς ένα κατηγορητήριο εναντίον των φιλοσόφων του Διαφωτισμού Ελβέτιου, Holbach, Condorcet, Montesquie, Hume και βεβαίως του Rousseau που θεωρεί θεμελιωτή του ολοκληρωτισμού εφόσον η έννοια της γενικής βούλησης είναι συνώνυμη της δικτατορίας.

Η εξίσωση του Διαφωτισμού με τον ολοκληρωτισμό κατά τον Berlin συνάδει απολύτως με την περίφημη διάκρισή του μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας δίδοντας σαφές προβάδισμα στην πρώτη και το συνακόλουθο εγκώμιο δύο ορκισμένων εχθρών του γαλλο-καντιανού Διαφωτισμού: των Herder και Burke.

Σύμφωνα με την προαναφερθείσα διάκριση μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας, η ελευθερία παραπέμπει τόσο στην μη παρέμβαση στην ατομική ιδιωτική σφαίρα όσο και στο απαράγραπτο δικαίωμα του ατόμου να αυτοκυβερνάται. Αν η αρνητική ελευθερία αναφέρεται, για να ανακαλέσουμε τον Hobbes, στην «απουσία εξωτερικών εξαναγκασμων» η θετική ελευθερία νοείται ως αυτονομία, ως ο εσωτερικός εξαναγκασμός να υπακούει το άτομο στους νόμους που το ίδιο θεσπίζει. H ελευθερία κυρούται ως τέτοια μόνον ως αρνητική ελευθερία[[5]](#footnote-5), ήτοι ως προστασία του ατόμου από εξωτερικές παρεμβάσεις, ενώ η θετική ακυρώνει κατ’ ουσία την ελευθερία εφόσον θυσιάζει την τελευταία στο βωμό της δικαιοσύνης και της ισότητας και εξαναγκάζει την πλήρη υποταγή του ατόμου στην γενική βούληση.[[6]](#footnote-6) Η θετική ελευθερία είναι το σύμπτωμα της μισαλλοδοξίας και αλαζονείας του Λόγου να δημιουργεί εν είδει Θεού επί της Γης ex nihilo επίγειες Πολιτείες με πυξίδα το Δίκαιο μιας ομοιόμορφης και ενιαίας Φύσης. Η αρνητική ελευθερία αντίθετα, είναι η μήτρα της πολυπολιτισμικότητας και του πλουραλισμού που σημείωσαν ιδιαίτερη άνθιση τα τελευταίο τέταρτο του περασμένου αιώνα. Η υπεράσπιση των Rousseau και Kant ως εμπνευστών της θετικής έννοιας της ελευθερίας θα υπερέβαινε την οπτική της παρούσας εισαγωγής. Κάποιες ουσιώδεις επισημάνσεις που συμβάλλουν στην αποκατάσταση της εν λόγω έννοιας θα ήταν παρά ταύτα αναγκαίες.

Η κατά τον Rousseau συμβολαιοκρατικά θεμελιωμένη ελευθερία, η πολιτική ελευθερία, ορίζει το πολίτη ως υποκείμενο και την ίδια στιγμή παραλήπτη των νόμων. Το διάσημο οξύμωρο του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, που θα αναπτυχθεί στο προτελευταίο κεφάλαιο,κατά το οποίο «εξαναγκαζόμαστε να είμαστε ελεύθεροι» υποδηλώνει ακριβώς το παραπάνω: ότι ως πολίτες οφείλουμε να υποκούμε του νόμους που οι ίδιοι θεσπίσαμε. Οι νόμοι είναι προϊόντα της γενικής βούλησης η οποία ορίζεται ως εξής: «Υπάρχει συχνά μεγάλη διαφορά ανάμεσα στη βούληση όλων και στη γενική βούληση. Η τελευταία αποβλέπει στο κοινό συμφέρον ενώ η άλλη σε ιδιωτικά συμφέροντα και είναι απλώς άθροισμα επιμέρους βουλήσεων (. . .) Για να εκφέρεται σωστά η γενική βούληση είναι σημαντικό να μην υπάρχουν επιμέρους ομάδες μέσα στο κράτος και κάθε πολίτης να εκφράζει μόνο τη δική του γνώμη».[[7]](#footnote-7)

Η γενική βούληση είναι αυτή που προσανατολίζεται προς το δημόσιο συμφέρον και δεν διαβρώνεται από επιμέρους ιδιοτελή συμφέροντα που διχάζουν την κοινωνία. Η διττή διάσταση της γενικής βούλησης αφενός ως της πολιτειακής αρχής της άμεσης δημοκρατίας και της λαϊκής κυριαρχίας αφετέρου ως πυξίδας προσανατολισμού των πρακτικών μας προς το δημόσιο καλό συμφύει την πολιτική με την ηθκή. Η πολιτική ελευθερία χειραφετεί από τη σκλαβιά του γυμνού ενστίκτου και δίνει σάρκα και οστά στο ηθικό πρόσωπο του πολίτη. Διαφορετικά διατυπωμένο: η πολιτική ελευθερία γίνεται αδήρητη προυπόθεση της ηθικής. Η ηθική πράξη προϋποθέτει δημοκρατικούς θεσμούς.

Το δημόσιο αγαθό ως πυξίδα της πράξης προυποθέτει μια συντεταγμένη Πολιτεία όπου οι πολίτες θα συμμετέχουν σε θεσμούς που συνιστούν το αντικείμενο της βούλησής τους. Πόσο άραγε απέχει η παραπάνω σύλληψη από τον καντιανό πρακτικό Λόγο; Καθόσον η καντιανή ηθική είναι το συνώνυμο της αυτονομίας ως του καθήκοντος της αγαθής βούλησης να υπακούει τους νόμους που η ίδια θεσπίζει με γνώμονα την κατηγορική προστακτική ο καντιανός πρακτικός Λόγος γίνεται το ηθικοπρακτικό σύστοιχο της γενικής βούλησης. Πόσο απέχει άραγε ο προσανατολισμός της γενικής βούλησης προς το δημόσιο συμφέρον από την πιο διάσημη διατύπωση της καντιανής κατηγορικής προστακτικής που προτρέπει να πράττουμε πάντα «σύμφωνα με εκείνο τον γνώμονα, ο οποίος μπορεί συνάμα να γίνει καθολικός νόμος».[[8]](#footnote-8)

Το ερώτημα βεβαίως που ανακύπτει ως προς την απαξίωση της θετικής ελευθερίας από τον Berlin που συμπορεύεται με την αμετάκλητη καταδίκη του Rousseau αφορά το παράδοξο –έως οξύμωρο- της εξίσωσης του ολοκληρωτισμού και της άρσης της ελευθερίας με το ιδεώδες του αυτοκυβερνώμενου πολίτη η ηθική έκφανση του οποίου είναι η αυτονομοθετούσα βούληση του Καντ. Η ευθεία επίθεση του Berlin στην ελευθερία ως αυτονομία φαίνεται να σηματοδοτεί την οξεία επίθεσή του στο Προμηθεϊκό όνειρο του Διαφωτισμού να χειραφετήσει το άτομο από τα βαρίδια της παράδοσης, της Αυθεντίας, του έθους και του θέσφατου και να ποιήσει θεσμούς και τεχνουργήματα, επιστήμη και ηθική, θετικό Δίκαιο και πολιτική με αποκλειστικό κριτήριο τον ορθό Λόγο που εγείρει οικουμενικές αξιώσεις.

Απορίας άξιον πάντως είναι ότι στο πόλεμο κατά του Διαφωτισμού ο Berlin συστρατεύεται με ιδεολογικούς του αντιπάλους πλείστοι εκ των οποίων είναι οι θεωρητικοί θεράποντες ενός σεβαστού φάσματος της άκρας Δεξιάς. Ο Μaistre που ίδιος ο Berlin θεωρεί πατέρα του φασισμού, κρίνει τον ορθό λόγο ως επικίνδυνο να «καθοδηγήσει τους ανθρώπους».[[9]](#footnote-9) Η κοινή λογική «διδάσκει την ανωτερότητα της πίστης»,[[10]](#footnote-10) ενώ στον επικίνδυνο Rousseau αντιπαρατάσσει τον Αριστοτέλη από τον ισχυρισμό του οποίου ότι «υπήρχαν άνθρωποι που γεννιούνταν σκλάβοι» δεν μπορεί να είναι τίποτε αληθέστερο.[[11]](#footnote-11) Άλλωστε, «ο άνθρωπος είναι πολύ κακός για να είναι ελεύθερος».[[12]](#footnote-12)

Ένας ακόμη συνοδοιπόρος του Berlin στην πολεμική κατά του Διαφωτισμού είναι ο Maurras που δίδει νέα πνοή στην εθνικιστική ακροδεξιά “Action Francaise” παίρνοντας, παραμονές του Α’ Παγκοσμίου Πολέμου την σκυτάλη από τον Barras, αποτελώντας έτσι το απτό παράδειγμα της «μετάλλαξης» του μίσους κατά του Διαφωτισμού σε μίσος κατά της Δημοκρατίας κατά τον μεσοπόλεμο. Η ρίζα του κακού για τον Maurras ανιχνεύεται στην Μεταρρύθμιση και εν συνεχεία στον «άθλιο» Rousseau.[[13]](#footnote-13) Ο Maurras αρνείται την αυτονομία του ατόμου και το νεότερο Φυσικό Δίκαιο διότι «η κοινωνία δεν είναι μια εκούσια ένωση: είναι ένα φυσικό σύνολο. Δεν είναι ηθελημένη, δεν επιλέγεται από τα μέλη της. Δεν διαλέγουμε ούτε το αίμα μας, ούτε την πατρίδα μας, ούτε την γλώσσα μας, ούτε την παράδοσή μας. Η κοινωνία που μας γέννησε μας επιβάλλεται».[[14]](#footnote-14)

Σκοπός της ανωτέρω ανάδειξης των ιδεολογικών χρήσεων και καταχρήσεων του Διαφωτισμού κατά τον 20ο αιώνα δεν είναι η αποκατάσταση της «χαμένης τιμής» του τελευταίου. Ζητούμενο δεν είναι η υπεράσπιση του «πραγματικού» Διαφωτισμού απέναντι στις καρικατούρες και τις «νοθείες» των πολέμιών του. Σκοπός είναι κυρίως, η ανασκευή της αιτιακής σύνδεσης μεταξύ του Διαφωτισμού και των φερόμενων «ολοκληρωτισμών» του 20ου αιώνα. Ο Zeev Sternhell στην μελέτη του *Ο Αντι-Διαφωτισμός* έχει δείξει εύστοχα ότι η άκρη του νήματος που συνδέει τον 18ο αιώνα με τον φασισμό, το ναζισμό, το Άουσβιτς και τα γκουλάγκ δεν ανιχνεύεται στην γαλλο-καντιανή εκδοχή του Διαφωτισμού αλλά στο έτερό του: τον ιστορισμό και τον παρεπόμενο ντετερμινισμό του 18ου αιώνα. Γράφει ο Sternhell:

«Η κατάληψη της εξουσίας από τον ναζισμό θα ήταν άραγε δυνατή χωρίς τον μακρύ αγώνα ενάντια στις ορθολογικές αρχές των δικαιωμάτων του ανθρώπου, και άρα της ενότητας του ανθρώπινου γένους που βασίζονταν στον τόσο μισητό Διαφωτισμό;»[[15]](#footnote-15) Και παρακάτω: «θα ήταν εντελώς λανθασμένο να χρεώσουμε στην παγκόσμια σύρραξη την απαισιοδοξία, τον σχετικισμό, τον αντιανθρωπισμό, την εξέγερση ενάντια στον ορθό λόγο, την αυτονομία του ατόμου και την ιδέα της προόδου που εκφράζει το έργο του Σπέγκλερ. Όλη αυτή η ιδεολογική σκευή δεν δημιουργήθηκε ένα τέταρτο του αιώνα πριν το 1914, αλλα στην πραγματικότητα άρχισε να δημιουργείται από το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα».[[16]](#footnote-16)

Επιπλέον: είναι αλήθεια ότι η πολυμέρεια και η πολυφωνία του ρεύματος του Διαφωτισμού καθιστούν δυσδιάκριτο έναν μονοσήμαντο ορισμό του. Ωστόσο, τα αριστοτεχνικά σκιαγραφήματα των ποικίλων «διαλεκτικών του Διαφωτισμού», όπως θα φανεί στη συνέχεια, η έμφαση στα αντιφατικά ρεύματα που διαπερνούν το πεδίο του Διαφωτισμού ενίοτε έπαιξαν μεν τον ρόλο μιας επώδυνης πλην χρήσιμης άσκησης αυτογνωσίας του τελευταίου, άλλοτε όμως υπόρρητα οδήγησαν στον παροπλισμό του και στον σχετικισμό του anything goes αποσιωπώντας ή παρακάμπτοντας το κύριο αίτημά του: την αξίωση του Λόγου να αποτελέσει κριτήριο νομιμότητας κάθε ανθρώπινου θεσμού. To τελικό πόρισμα των εν λόγω «διαλεκτικών» συνήθως επιβεβαιώνει το οξύμωρο ή την αντίφαση στην οποία περιπίπτει ο Διαφωτισμός όταν εξαγγέλλει το νέο κάνοντας χρήση του παλιού που πολεμά. Ως εκ τούτου, η αυτοανακήρυξή του γίνεται την ίδια στιγμή ο επιθανάτιος ρόγχος του. Για μια διόλου ευκαταφρόνητη μερίδα «αρχιτεκτόνων» των προαναφερθέντων διαλεκτικών ο Διαφωτισμός είναι καταδικασμένος να παραπαίει «ανάμεσα στη Σκύλλα της θεολογικής μεταφυσικής και τη Χάρυβδη του μηδενισμού».[[17]](#footnote-17) Και τούτο, όπως θα αναπτύξω εκτενώς στη συνέχεια, διότι το έλλειμμα κανόνων και αξιών που επιφέρει ο «θάνατος του Θεού» ως η ιδρυτική πράξη του Διαφωτισμού αναπληρώνεται μόνον με μια απλή αντικατάσταση όρων: ο Θεός ως πηγή πρακτικο-κανονιστικών αρχών παραχωρεί τη θέση του στη Φύση. Η τελευταία δεν συνιστά μόνο ένα πλέγμα αιτιακών σχέσεων αλλά και το σύνολο ορθοπρακτικών κανόνων βίου. Σύμφωνα με την παραπάνω θέση, ένας από τους εκφραστές της οποίας είναι ο Κονδύλης, ο Διαφωτισμός εγκλωβίζεται στις Συμπληγάδες αφενός της ακούσιας αναπαραγωγής του αντιπάλου του με εκκοσμικευμένα πρόσημα προκειμένου να θεμελιώσει τα προτάγματά του, αφετέρου στον σχετικισμό, ιστορισμό, ή μηδενισμό που απορρέει από μια φύση απογυμνωμένη από τα κανονιστικά της ψιμύθια, νοούμενη ως αιτιότητα με τον άνθρωπο μέρος της και δεσμώτη της.

Ο σκοπός του παρόντος κεφαλαίου είναι διττός. Από τη μια, και όπως ανέφερα παραπάνω, απώτερη βλέψη της είναι να καταδείξει ότι η ιδεολογική «μήτρα» των τραγωδιών του 20ου αιώνα δεν είναι ο Διαφωτισμός αλλά οι εχθροί του: ο ιστορισμός και οι ακραίες απολήξεις του, ήτοι ο σχετικισμός και ο πολιτισμικός ντετερμινισμός που αποκρυσταλλώνονται σε διακριτές θέσεις και αιτήματα την στιγμή της γένεσής του.

Από την άλλη, και σε αντίθεση προς τις ποικίλες διαλεκτικές του Διαφωτισμού, που θα εκθέσω αναλυτικά στο δεύτερο μέρος, ο εν λόγω ιστορισμός και τα «συμπαρομαρτούντα» του δεν είναι «γνήσιον τέκνον», αναπόσπαστο κομμάτι ή εγγενές στοιχείο του Διαφωτισμού αλλά ριζικά διακριτό ρεύμα εναντίωσης στις αξιώσεις του τελευταίου. Σε αντίθεση προς την αριστοτεχνική ανάλυση του Κονδύλη, που ερμηνεύει τον ιστορισμό, τον σχετικισμό και το μηδενισμό ως απόληξη παρά απόφυση του Διαφωτισμού θα υιοθετήσω την θέση του Sternhell σύμφωνα με την οποία ο αντι-Διαφωτισμός είναι «πολιτικό κίνημα»,[[18]](#footnote-18) μια άλλη επανάσταση παρά «αντεπανάσταση»[[19]](#footnote-19) που γεννά «όχι μια αντινεωτερικότητα αλλά μια άλλη νεωτερικότητα βασισμένη στη λατρεία όλων όσων διακρίνουν και χωρίζουν τους ανθρώπους –της ιστορίας, της κουλτούρας, της γλώσσας- μια πολιτική κουλτούρα που αρνείται στον ορθό Λόγο την ικανότητα αλλά και το δικαίωμα να διαμορφώνει τη ζωή των ανθρώπων».[[20]](#footnote-20)

**2. Ο Herder για τον Διαφωτισμό: Κοσμοπολίτης ή εθνικιστής;**

Αν υπάρχει ένας κοινός παρονομαστής της πολυμορφίας και της ετερογένειας του Διαφωτισμού, τούτος είναι ο κριτικός αναστοχασμός οτιδήποτε παραδεδομένου και θέσφατου, οτιδήποτε υπαγορεύει ο Θεός, η παράδοση και η αυθεντία. Η περίοδος του Διαφωτισμού είναι η εφηβεία της ιστορίας της ανθρωπότητας όπου όλα περνούν από την κρησάρα του Λόγου και «καθετί σταθερό και ακίνητο κλονίζεται, καθετί ιερό βεβηλώνεται».[[21]](#footnote-21) Αν ο Διαφωτισμός είναι συνώνυμος με την κριτική τότε δεν γεννά μόνο τους φίλους του αλλά και τους νεκροθάφτες του. Η γενεσιουργός αιτία του κινήματος που τον αμφισβητεί είναι ο σύμφυτος στον Διαφωτισμό κριτικός προσανατολισμός του.

Το έτος ορόσημο της εκστρατείας κατά του Διαφωτισμού και της συγκρότησης ενός διακριτού αντίπαλου ρεύματος είναι το 1776 κατά το οποίο εκδίδεται το μανιφέστο του αντι-Διαφωτισμού: πρόκειται για το έργο του Herder, *Ακόμη μία Φιλοσοφία της Ιστορίας*[[22]](#footnote-22) έμπλεο νοσταλγίας για τον μεσαιωνικό άνθρωπο και τις οργανικές κοινότήτες και οργής για την παντοδυναμία του ατόμου που γίνεται κύριος της μοίρας του. Αν η πεμπτουσία του Διαφωτισμού συνίσταται στην αξίωση ενός οικουμενικού Λόγου να διαπλάθει όλες τις πτυχές του ανθρώπινου βίουκαι στην ιδέα μιας ομοιόμορφης ανθρώπινης φύσης αποψιλωμένης από θρησκευτικούς, φυλετικούς, κονοτικούς, εθνικούς ή γλωσσικούς προσδιορισμούς, ο αντι-Διαφωτισμός επικεντρώνεται στις ιδιαιτερότητες και τον ειδικό χαρακτήρα των ιστορικών φαινομένων. Αντί των αιώνιων και απαράλλακτων αρχών του Φυσικού Δικαίου που υπαγορεύει η θέση του Διαφωτισμού περί ενιαίας και ομοιόμορφης ανθρώπινης φύσης, απρόσβλητης από χωροχρονικούς προσδιορισμούς, για τον αντι-Διαφωτισμό, το άτομο είναι εσαεί δέσμιο της Γης στην οποία γεννήθηκε, των προγόνων του και της γλώσσας που κληρονόμησε. Αν για τον Διαφωτισμό, το άτομο διαπλάθει θεσμούς, για τους αντι-Διαφωτιστές, κατασκευάζεται από αυτούς. Αν ο Διαφωτισμός επανεφεύρει τον Προμηθέα και καθιστά το άτομο ποιητή της πολιτικής, ο αντι-Διαφωτισμός τον εκφυλίζει σε ποίημα της κουλτούρας που κατοικεί, σε φωτοτυπία του πολιτισμού που τον εξέθρεψε και από τον οποίο δεν μπορεί να αποδράσει. Ο άνθρωπος είναι δέσμιος του περιβάλλοντός του και της γλώσσας μέσα στην οποία γεννιέται. Σύμφωνα με τον Καντ, το κοσμοπολίτικο δίκαιο είναι ρυθμιστική Ιδέα και ουτοπία του Λόγου, ο μοναδικός τρόπος διασφάλισης της αιώνιας ειρήνης αλλά και «δικαίωμα επίσκεψης, ένα δικαίωμα κοινωνικής συναναστροφής που έχουν όλοι οι άνθρωποι δυνάμει του δικαιώματος της κοινής κατοχής της Γης».[[23]](#footnote-23) Για τους Ρομαντικούς αντι-Διαφωτιστές, αντίθετα, δια στόματος Novalis, «τo πέταγμα από την κοινότητα είναι θάνατος».[[24]](#footnote-24) O καιρός «της επιθυμίας για μετανάστευση και ελπιδοφόρα ταξίδια στο εξωτερικό είναι ήδη αρρώστια, οίδημα, κακοήθης όγκος, προμήνυμα θανάτου», γράφει ο Herder.[[25]](#footnote-25) Σε αντίθεση με την θέση των Διαφωτιστών περί μίας και ομοιόμορφης φύσης και ενός οικουμενικού Λόγου, για τον Herder “η ανθρώπινη φύση είναι. . . ένας εύπλαστος πηλός που διαπλάθεται κάθε φορά ανάλογα με τις πιέσεις, περιστάσεις και ανάγκες, ανάλογα με τον τόπο και χρόνο».[[26]](#footnote-26) Ως εκ τούτου, «το πνεύμα της εποχής επί του παρόντος δεν είναι ένα και το αυτό στην Ιαπωνία, την Κίνα, τη Ρωσία, την Αφρική και την Ταϊτή» γράφει ο Herder στις «Επιστολές για την Πρόοδο της Ανθρωπότητας».[[27]](#footnote-27) Καθίσταται πρόδηλος πλέον ο πολιτισμικός ντετερμινισμός του Herder κατά τον οποίο ο άνθρωπος δεν συλλαμβάνεται in abstracto αλλά στην αισθητή του διάσταση, αγκιστρωμένος στο φυσικό του περιβάλλον που τον ορίζει ως ειμαρμένη. Το πρόβλημα όμως που προκύπτει εν προκειμένω αφορά κατά πόσον η ποικιλομορφία και ετερογένεια των πολιτισμών που συνεπάγεται η ποικιλομορφία των φυσικών παραγόντων που τους γεννούν επιτρέπει ένα καθολικό αξιολογικό μέτρο αποτίμησής τους. Ο πολιτισμικός ντετερμινισμός του Herder εκπίπτει σε σχετικισμό. Ο τελευταίος γίνεται ορατός στην διαπραγμάτευση της έννοιας του έθνους που βρίσκεται σε ευθεία αντιπαράθεση προς αυτή των Διαφωτιστών. Σύμφωνα με τον Hume, το έθνος δεν είναι «παρά μία συγκέντρωση ατόμων»,[[28]](#footnote-28) ενώ για την *Εγκυκλοπαίδεια* των Diderot και D’ Alambert, το έθνος ορίζεται ως «ένα σημαντικό μέγεθος λαού, που κατοικεί σε μια ορισμένη εδαφική έκταση η οποία περικλείεται από ορισμένα όρια και που υπακούει στην ίδια κυβέρνηση».[[29]](#footnote-29) Ο Καντ τέλος προτάσσει τον πολιτικό και νομικό χαρακτήρα του έθνους των πολιτών που δεν υπάρχει ούτε πριν ούτε ανεξάρτητα από την δημοκρατική διαδικασία που το φέρνει στον κόσμο, ήτοι, τη διαδικασία που γεννά την ιδιότητα του πολίτη. Το έθνος επομένως στη φιλελεύθερη εκδοχή του γίνεται το κέλυφος που επωάζονται τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη ή το εχέγγυο της άσκησης και πραγματωσής τους.[[30]](#footnote-30) Στην ορθολογική, πολιτική και νομική διάσταση του έθνους που εκφράζει ο Διαφωτισμός, ο Herder αντιπαραθέτει μια οργανική, κοινοτική και εθνοτική. Μήτρα του έθνους δεν είναι το Δίκαιο αλλά η φύση, δεν είναι ο Λόγος αλλά η μοίρα που ταυτίζεται με συνέργεια χιλιάδων φυσικών αιτίων για την παραγωγή ενός αποτελέσματος. «Κάθε έθνος», γράφει ο Herder, «εμπεριέχει το κέντρο της ευτυχίας του, ακριβώς όπως κάθε σφαίρα το κέντρο της βαρύτητάς της».[[31]](#footnote-31) Οργανισμός μοναδικός στο είδος του, το έθνος κατά Herder, παραπέμεμπει στο ομοούσιο, όμαιμο και ομόγλωσσο ενός λαού. Ο άνθρωπος είναι αιχμάλωτος της Γης και των προγόνων του, των παραδόσεων και της γλώσσας του. Η τελευταία δεν ποιείται αλλά ποιεί το «πνεύμα» και τον «χαρακτήρα» ενός έθνους. Γίνεται ο όρος δυνατότητάς του. Στο σημείο τούτο ανακύπτουν όμως αναπόφευκτα τα εξής ερωτήματα:

Η ιδιαιτερότητα και μοναδικότητα του έθνους ως οιονει-φυσικού οργανισμού όπως απορρέει από τον πολιτισμικό ντετερμινισμό του Herder καταλήγει εν τέλει σε έναν «αθώο» σχετικισμό το σύγχρονο ένδυμα του οποίου θα μπορούσε να είναι η πολυπολιτισμικότητα και η συγκειμενικότητα ως το μεθοδολογικό της σύστοιχο που σαγήνευσε πλείστους όσους αριστερούς ακαδημαϊκούς; Και δεν θα μπορούσε η πολυπολιτισμικότητα ως το άμεσο παρεπόμενο της αντι-διαφωτιστικής πρόσληψης του έθνους από τον Herder να είναι το συνώνυμο ενός κοσμοπολιτισμού συνεπικουρούμενου και από τον σαφή αντι-ευρωκεντρισμό που εκφράζει στο έργο του; Σε μια από τις επιστολές του για την «Πρόοδο της Ανθρωπότητας», παρωδώντας τον κοσμοπολιτισμό του Διαφωτισμού που εκπίπτει σε αθετημένη υπόσχεση ή γίνεται η προκρούστεια κλίνη πάνω στην οποία τοποθετούμε τους «ευγενείς αγρίους» ο Herder καταγγέλλει την Ευρώπη ως το πολιτισμένο επικάλυμμα της καταλήστευσης των 2/3 του πλανήτη. «Τα διαφωτιστικά ιδεώδη», γράφει ο Herder, «ενσαρκώνονται στους αλυσσοδεμένους σκλάβους που συρρέουν στην Ευρώπη και για τους οποίους ‘ο διάβολος είναι λευκός’[[32]](#footnote-32) αλλά και στην υποκρισία των κοσμοπολιτών «που ενώ δακρύζουν για τα φτερά της πεταλούδας που βράχηκαν ακούν για τριάντα χιλιάδες νεκρούς στο πεδίο της μάχης ως εάν άκουσαν για μια κατεστραμμένη σοδειά από χαλάζι».[[33]](#footnote-33) Δεν θα μπορούσε όμως να ισχύει το αντίθετο; Η μοναδικότητα του κάθε έθνους που προσομοιάζει σε οργανισμό να μην υποδηλώνει έναν άδολο σχετικισμό αλλά έναν λίαν επικίνδυνο εθνικισμό; Διότι πώς αλλιώς μπορεί να ερμηνευθεί το εγκώμιο της «στητής και γενναίας Γερμανίας»[[34]](#footnote-34) που θυμίζει την φράση του Goethe δια στόματος Novalis ότι το πνευματικό κέντρο βαρύτητας κείται κάτω από το Γερμανικό έθνος.[[35]](#footnote-35) Το δριμύ «κατηγορώ» του Herder εναντίον του οικουμενικού και ψυχρού Λόγου του Διαφωτισμού που λειτουργεί ως φενάκη ενός ανελέητου ευρωκεντρισμού που περιφρονεί, απαξιώνει και εκμεταλλεύεται τους μη Ευρωπαίους δεν υπαγορεύεται εν τέλει από τον σεβασμό για την ίση αξία όλων των πολιτισμών αλλά από μια αθεράπευτη νοσταλγία για τον Μεσαίωνα και την αγωνιώδη απόπειρα αποκατάστασής του. O μύθος του γερμανικού και ανορθολογικού Μεσαίωνα που εξυμνεί την ζωτικότητα των ενστίκτων αντιπαρατίθεται στην καχεξία μιας σκέψης μηχανικής που καθιερώνει ο 18ος αιώνας. Γράφει στο *Ακόμα Μία Φιλοσοφία της Ιστορίας:*

«Δώστε μας πίσω την ευλάβεια και τη δεισιδαιμονία μας, τα σκότη μας και την άγνοιά μας, την αναρχία μας και την τραχύτητα των ηθών μας και πάρτε μας τα φώτα και τη δυσπιστία μας, την ψυχρότητά μας και την εκλέπτυνσή μας που δεν έχει σφρίγος, τη φιλοσοφική μας πλαδαρότητα και την ανθρώπινη δυστυχία μας».[[36]](#footnote-36) Αν για τον Κant ο Λόγος του Διαφωτισμού και η αυτονομία ως το ηθικοπρακτικό του σύστοιχο νοούνται ως αφαιρέσεις από το καθ’ έκαστον, το εμπειρικό και το συγκεκριμένο το οποίο υπάγουν στην έννοια εν είδει νομοθέτη οι a priori κατηγορίες της Διάνοιας *–Verstand-,* για τον Herder «δεν μαθαίνουμε τίποτα μέσα από τον στεγνό και ψυχρό Λόγο».[[37]](#footnote-37)Απέναντι σε έναν ξηρό και θανατολάγνο Διαφωτισμό που εκφυλίζει το άτομο σε απλό γρανάζι ενός μηχανισμού ο Herder αναφωνεί: «Καρδιά! Θέρμη! Αίμα! Ανθρωπισμός!».[[38]](#footnote-38) Απέναντι στην ετυμηγορία του Διαφωτισμού για τον Μεσαίωνα ως εποχή «γενικής άγνοιας»,[[39]](#footnote-39) «σύγχισης, τυραννίας, βαρβαρότητας και ανέχειας»,[[40]](#footnote-40) ο Herder αντιπαραθέτει τον Μεσαίωνα της αφύπνισης δυνάμεων, της ισχυρής νόησης των βόρειων λαών, της άγριας πλην ρωμαλέας και καλής ηθικής, του θάρρους, της τιμής, της τιμιότητας και του σεβασμού των Θεών.[[41]](#footnote-41) Πόσο απέχει όμως το εγκώμιον των δυνάμεων της υγειούς ζωτικότητας που εδρεύει στους βόρειους λαούς από τη γερμανική μυθολογία του Ζίγκφριντ και των γερμανικών δασών που έγινε πρόπλασμα ή το αισθητικό περιτύλιγμα του γερμανικού φασισμού;

Ο θαυμασμός όμως και το δέος με τα οποία περιβάλλει ο Herder τον Μεσαίωνα οφείλονται εν πολλοίς και στο γεγονός ότι ο τελευταίος έγινε σεπτό λίκνο του Χριστιανισμού, «της πλέον ανόθευτης φιλοσοφίας του ηθικού δόγματος, της πλέον καθαρής θεωρίας αληθειών και καθηκόντων»[[42]](#footnote-42) που υπερέβη τα στενά όρια τοπικών, εθνικών θρησκειών. Μοναδική «παραμυθία και καταφύγιο έναντι παγκόσμιων δεινών»[[43]](#footnote-43) και εγγυήτρια της «πραγματικής τάξης και ασφάλειας»,[[44]](#footnote-44) μόνο η θρησκεία θα μπορούσε να ανοικοδομήσει ένα νέο κόσμο στα ερείπια του παλιού. Αναζωπυρώνοντας την ελπίδα που είχε σβήσει ο παλιός «εκπεπτωκός» κόσμος η πίστη γίνεται όχι μόνο κινητήριος δύναμη της έγερσης του νέου κόσμου αλλά και μοναδικό αντίδοτο στην φιλοσοφία που απαξιώνεται ως το πλέον «εκφυλισμένο σοφιστικό είδος, τέχνη της έριδας και συνονθύλευμα απόψεων άνευ ρώμης και βεβαιότητας».[[45]](#footnote-45)

Η έλευση του Μεσαίωνα ωστόσο, που σηματοδοτεί αφενός, την αφύπνιση των «υγειών και ευεργετικών για την ανθρωπότητα»[[46]](#footnote-46) ζωτικών δυνάμεων αντισταθμίζοντας την παραγωγή «άψυχων γραναζιών μιας μεγάλης, ξύλινης και μη σκεπτόμενης μηχανής», αφετέρου, την πίστη που υπερβαίνει την παρακμή που επιφέρει η φιλοσοφική σκέψη είναι, για τον Herder, το «σχέδιο διάσωσης» που επινοεί η Πρόνοια για το ανθρώπινο γένος. Ένας από τους λόγους της συλλήβδην απόρριψης του Διαφωτισμού από τον Herder είναι η πίστη του πρώτου στην γραμμική πρόοδο του ανθρώπου υπό την ιδιότητά του ως έλλογου όντος. Τον αργαλειό της ιστορίας, σύμφωνα με τον Herder, δεν τον υφαίνει ο άνθρωπος ως έλλογο ον αλλά η Πρόνοια η οποία παραδόξως δεν ταυτίζεται με ένα σχέδιο που εκπληρώνει ο Θεός διαμέσου των ιστορικών δρώντων αλλά με μια ιδιότυπη πανουργία ή τελεολογία της Φύσης. Η τελευταία που συνιστά το απτό τεκμήριο της παρουσίας του Θεού επι της ιστορίας εγγυάται ότι «η σχετική ιστορική μορφή που αναφαίνεται κάθε φορά δεν θα χαθεί στην ίδια της τη σχετικότητα αλλά θα υπηρετήσει το απόλυτο νόημα του Όλου. . . Το Όλο είναι κρυμμένο μέσα στο μέρος ως κανονιστικό νόημα του τελευταίου και συνάμα ως η αθέατη εκείνη τελεολογία η οποία προωθεί και κατευθύνει την εξέλιξη αφού πρώτα τη θέσει σε κίνηση».[[47]](#footnote-47) Το τέλος προς το οποίο βαίνει η Φύση διαμέσου της οποίας ο Θεός κατοπτεύει το Όλον είναι η sensus humanitatis[[48]](#footnote-48) νοούμενη ως συμπάθεια προς το σύνολο της ανθρωπότητας και δικαιοσύνης. Τούτος όμως ο ιδιότυπος κοσμοπολιτισμός τον οποίο πραγματώνει όχι το Δίκαιο, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Καντ,[[49]](#footnote-49) αλλά τα «καπρίτσια» και ο «δόλος» της φύσης ως της παρουσίας του Θεού επί της Γης δεν καθιστά (έστω και μέσα από διαφορετικούς ατραπούς) τον Herder συνοδοιπόρο του Διαφωτισμού και δεν αποσείει την –όχι άδικη- μομφή του εθνικισμού;

Είναι αλήθεια ότι η αντιφατικότητα της σκέψης του Herder διαφεύγει μιας αυστηρής ταξινόμησής της σε ένα θεωρητικό σχήμα ή μια «Σχολή». Η Φύση ως σεναριογράφος της ιστορίας αλλά και αδιάσειστο τεκμήριο της παρουσίας του Θεού επί της Γης καθώς επίσης ο πολιτισμικός ντετερμινισμός που διατυπώνει μπορούν ωστόσο να αποτελέσουν τον καθοδηγητικό μίτο του ρατσισμού του 20ου αιώνα. Η ιδέα του ανθρώπου όχι ως κύριου αλλά ως δεσμώτη του περιβάλλοντός του που ορίζει ως ειμαρμένη τον πολιτισμό του, η απόλυτη καθήλωση του ανθρώπου στη φυσική, πολιτισμική και ιστορική του μήτρα δεν οδήγησε στην αθώα *sensus humanitatis* αλλά εξετράπη, σύμφωνα με την ανάλυση του Sternhell, σε έναν βιολογικό ντετερμινισμό που απετέλεσε το θεωρητικό έρεισμα του κινήματος του αντι-Διαφωτισμού και της επαναστατικής δεξιάς.[[50]](#footnote-50) Ο πολιτισμικός ντετερμινισμός του Herder μεταλλάσσεται στο μεσοπολεμικό «μίσος για τη δημοκρατία» όπως διακονείται κυρίως από τους γάλλους εθνικιστές Barres και Maurras αλλά και από τον γερμανό Spengler. Η αξιοποίηση της βιολογίας από την πολιτική επιστήμη από τον Maurras προκειμένου να καταδειχθεί όχι μόνον ότι η κοινωνία είναι ένα φυσικό σύνολο παρά μια εκούσια ένωση[[51]](#footnote-51) αλλά και ότι «η ισότητα βρίσκεται μόνο στα νεκροταφεία»,[[52]](#footnote-52) η ταύτιση του έθνους από τον Spengler με το πνεύμα του έθνους που εδράζεται σε μία ιδέα ή με το κοινό πολιτισμικό ύφος των λαών[[53]](#footnote-53) και η διάσημη παρομοίωση του έθνους με υπεραιωνόβιο δέντρο από τον Barres που διατηρεί στα επάλληλα στρώματά του. . . το χνάρι των αναρίθμητων εποχών που έζησε»[[54]](#footnote-54) συνιστούν αναπαραγωγή των αντιδιαφωτιστικών μοτίβων του Herder. Το πρωτείο της ιστορίας νοούμενης ως του ιστού των παραδόσεων και προκαταλήψεων υπαινίσσεται την άνευ όρων αποδοχή του ισχύοντος όπως προέκυψε από τα κελεύσματα και την πανουργία της φύσης και υποσκάπτει τη θέαση της πολιτικής ως κατασκευής ή *ex nihilo* δημιουργίας ενός έλλογου υποκειμένου.

Επιστρέφοντας στην αμφισημία του πολιτισμικού ντετερμινισμού του Herder: αναφέρθηκε προηγουμένως ότι η ανάδειξη της ιδιαιτερότητας του κάθε έθνους που ορίζεται ως οιονεί-φυσικός οργανισμός μπορεί από τη μια οδηγήσει σε έναν «άδολο» σχετικισμό ή σε μια πολυπολιτισμικότητα για την πραγμάτωση της οποίας μεριμνά η Φύση και όχι το Δίκαιο. Από την άλλη, η μετάλλαξη του εν λόγω πολιτισμικού ντετερμινισμού σε βιολογικό κατά το μεσοπόλεμο σηματοδότησε και τη μετάλλαξη του αντι-διαφωτισμού του 18ου αιώνα σε μίσους κατά της δημοκρατίας τον 20ο.

Αν η ερμηνεία του Herder ως προάγγελου του γερμανικού εθνικισμού, του φασισμού, της γαλλικής άκρας δεξιάς του μεσοπολέμου, του μίσους κατά της δημοκρατίας εν γένει έχει καταδειχθεί περίτρανα –μεταξύ άλλων- από τους Sternhell και Wolin,[[55]](#footnote-55) η σθεναρή υπεράσπισή του ως ουμανιστή κοσμοπολίτη ή πατριώτη παρά εθνικιστή επιχειρήθηκε κυρίως από τον I. Berlin. Σύμφωνα με τον Berlin, ενώ ο Herder είναι αρχικά συνήγορος του διαφωτιστικού κοσμοπολιτισμού, η εκ των υστέρων συντηρητική μετατόπισή του προς τον εθνικισμό υπαγορεύεται από την ίδια την ιστορία: ο εθνικισμός του είναι αντιγαλλισμός. Είναι απόρροια της εθνικής ταπείνωσης από τα στρατεύματα του Ναπολέοντα και της διάψευσης από την έκβαση της Γαλλικής Επανάστασης την οποία η συντριπτική πλειοψηφία των πρώιμων ρομαντικών χειροκρότησε ένθερμα.[[56]](#footnote-56) Ο εθνικισμός του Herder, ωστόσο, κατά τον Berlin, δεν είναι πολιτικός αλλά πολιτιστικός.[[57]](#footnote-57) Ή μάλλον είναι πατριωτισμός νοούμενος ως η αξία του συνανήκειν όπως συνεπάγεται ο πολιτισμικός ντετερμινισμός του.

Τούτη η ερμηνεία, ωστόσο, φαίνεται μάλλον να λειτουργεί ως «φύλο συκής» στην τελεσφόρα χρήση του Herder ως ιδεολογικού ενδιαιτήματος του γερμανικού ναζισμού. Διότι είναι απορίας άξιον όχι μόνο το εγκώμιο του Meinecke προς το Herder το 1936, στρατευμένου αναμφιβόλως συγγραφέα στην υπόθεση μιας εθνικής φιλοσοφίας της ιστορίας, αλλά κυρίως η εισαγωγή του ίδιου του Berlin στην αγγλική έκδοση του έργου του Meinecke το 1972. Ο Berlin παραλληλίζει το 1936, την χρονιά της γερμανικής έκδοσης του βιβλίου του Meinecke με την γερμανική ταπείνωση από τον Ναπολέοντα των αρχών του 19ου αιώνα. O θεωρητικός αντι-Διαφωτισμός του Herder ενσαρκώνεται τώρα στο πρόσωπο του Meinecke και γίνεται το ιδεολογικό νομιμοποιητικό άλλοθι της επίθεσης της ναζιστικής Γερμανίας στην Ευρώπη. Με τα λόγια του Berlin:

«Αυτό το βιβλίο γράφτηκε σε μια εποχή κρίσης η οποία, συνειδητά ή ασυνείδητα, έμοιαζε με την άλλη κρίσιμη καμπή στην ιστορία της Γερμανίας, όταν το γερμανικό Geist, βρέθηκε περικυκλωμένο από τη μια πλευρά από το ισοπεδωτικό πνεύμα του συγκεντρωτισμού και την ορθολογική οργάνωση της επαναστατικής και ναπολεόντειας Γαλλίας, ένα πνεύμα γεμάτο περιφρόνηση για την παράδοση και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα των διαφόρων κοινωνιών –κάτω από την επίδραση που ασκούσαν επίσης η βρετανική εκβιομηχάνιση και η συνεπακόλουθη καταστροφή των παλαιότερων κοινωνικών δεσμών- και από την άλλη πλευρά αντιμετώπιζε τον κίνδυνο που αποτελούσε η μεγάλη βάρβαρη και απειλητική δύναμη εξ Ανατολών. Αν το γερμανικό ‘πνεύμα’ μπόρεσε να κερδίσει αυτόν τον διμέτωπο αγώνα και να ιδρύσει το μεγάλο, ενωμένο γερμανικό κράτος, το κατάφερε με ένα τίμημα που ορισμένοι θα μπορούσαν να θεωρήσουν υπερβολικό από μια ηθική σκοπιά».[[58]](#footnote-58)

Επιπλέον, αν εκληφθεί ως δόκιμη η ερμηνεία του Herder ως Aufklarer τότε είναι απορίας άξιον γιατί ο Gadamer, πνευματικός μανδαρίνος του ναζισμού, από το βήμα του Γερμανικού Ινστιτούτου του Παρισιού που είναι το εργαστήριο της ναζιστικής προπαγάνδας στη Γαλλία επιλέγει ως θέμα το 1941 την φιλοσοφία της ιστορίας του Herder για να εξυμνήσει τη νίκη των γερμανικών αξιών. Οι νίκες της Γερμανίας στα πεδία των μαχών είναι αδιάψευστα τεκμήρια της ανωτερότητας του πολιτισμού της έναντι του παρηκμασμένου ορθολογιστικού γαλλικού Διαφωτισμού.

Πώς λοιπόν συνάδει ο κοσμοπολίτης και ουμανιστής Herder με την αγιογραφία του τη δεκαετία του ’30 από τους μανδαρίνους του ναζισμού και την δοξαστική αναγόρευσή του σε «προφήτη της Μεγάλης Γερμανίας» αλλά και πνευματικό Fuhrer του γερμανικού έθνους; Πώς συμπορεύεται αλήθεια η ερμηνεία του Herder ως Aufklarer με τον παραλληλισμό του την ίδια στιγμή με τον Χίτλερ;[[59]](#footnote-59)

Είναι σαφές ότι το νήμα που συνδέει τον 18ο αιώνα με τη ναζιστική θηριωδία του 20ου εκκινεί όχι από τον οικουμενισμό του γαλλο-καντιανού Διαφωτισμού αλλά από τον αντίποδά του: τον ιστορισμό των Herder και Burke, με τον τελευταίο, όπως θα φανεί στη συνέχεια, να συνιστά την πιο κοσμική και νηφάλια αγγλοσαξωνική εκδοχή τού πρώτου. Επιπλέον, η αντι-Διαφωτιστική αιχμή της ερμηνευτικής του Gadamer αναδύεται από τις προκείμενες της θεωρίας του Herder. Η πρωτοκαθεδρία της ιστορίας που θέτει τον άνθρωπο σε ομηρεία τόσο του Εντεύθεν, ήτοι του πολιτισμικού του περιβάλλοντος, όσο και του Εκείθεν, του Θεού ως μοναδικού σκηνοθέτη του ιστορικού σεναρίου, η ένθερμη υπεράσπιση της αυθεντίας της παράδοσης έναντι του αναστοχασμού του διαφωτιστικού Λόγου που οδήγησε σε ένα αχαλίνωτο ριζοσπαστισμό και η προκατάληψη ως πυξίδα προσανατολισμού στα πεδία της θεωρίας και της πράξης, κατάφωρα απαξιωμένη από τον Διαφωτισμό ως ψευδής συνείδηση,[[60]](#footnote-60) δεν είναι μόνο o συνδετικός κρίκος των Herder και Gadamer αλλά και το θεωρητικό πρόπλασμα του ναζισμού.

Αν παρόλα αυτά, εμμείνει κανείς σε μια μετριοπαθέστερη ερμηνεία του Herder κατά την οποία η έμφασή του στο ιδιαίτερο όπως απορρέει από την εξάρτηση του ατόμου από το άμεσο περιβάλλον του δεν οδηγεί στο εθνικισμό αλλά σε μια ανώδυνη πολυπολυτισμικότητα, το πρόβλημα που εγείρεται ευθύς εξαρχής αφορά τον σχετικισμό. Ο τελευταίος δεν αντιμάχεται μόνο την προκείμενη του Διαφωτισμού περί εναίας και αμετάβλητης φύσης που γεννά τις αρχές του Φυσικού Δικαίου, οι οποίες υπαγορεύουν τα νομιμοποιητικά θεμέλια της πολιτικής εξουσίας αλλά εγείρει και το μεθοδολογικό πρόβλημα των αξιολογικών κριτηρίων ετερόκλητων πολιτισμών, πολιτευμάτων, θεσμών, κ.ο.κ. αν με τον όρο σχετικισμό εννοούμε τη συνειδητοποίηση της ιδιαίτερότητας, του ειδικού χαρακτήρα των ιστορικών φαινομένων. Το μεθοδολογικό σύστοιχο της πρόταξης της πολιτισμικής και εθνοτικής ιδιαιτερότητας και της ερμηνείας της κοινωνίας ως έμβιου οργανισμού είναι στον Herder η εναίσθηση. –*Einfuehlung-* H τελευταία επιτάσσει τη θέαση του κάθε ιδιαίτερου πολιτισμού με τις δικές του ερμηνευτικές διόπτρες και όχι με τους παραμορφωτικούς φακούς οικουμενικών, διαχρονικών κριτηρίων. Τούτη όμως η αδυναμία υπέρβασης του εκάστοτε ερμηνευτικού ορίζοντα ως μεθοδολογικού παρεπόμενου της εσαεί εξάρτησης του ατόμου από το πολιτισμικό του πλαίσιο δεν αξιοποιήθηκε ως όπλο μόνο κατά του –ευγενούς πλην αφελούς και παρωχημένου σήμερα- αιτήματος του Διαφωτισμού για την μεθοδολογική ενότητα φυσικών και κοινωνικών επιστημών αλλά και κατά της ύπαρξης οικουμενικών κανόνων και κριτηρίων εν γένει. Ο κοινός παρονομαστής του συντηρητικού αντι-Διαφωτισμό του 18ου αιώνα και του μεταμοντέρνου του 20ου, της *Eifuehlung* του Herder και της ερμηνευτικής του Gadamer ή του γλωσσολογικού κοντεξτουαλισμού και της «ανάλυσης Λόγου» -ιδιαίτερα προσφιλών τις δεκαετίες ’60 και ’70, συνίσταται στον σχετικισμό του anything goes που υπαγορεύεται από την ομολογία πίστεως στον «πλουραλισμό» καταστατική συνθήκη του οποίου είναι η πολυμορφία αξιών εκάστη εκ των οποίων είναι ορθή και άρα σεβαστή.[[61]](#footnote-61)

Αλλά και αν ακόμη παραβλέψει κανείς τον σχετικιστικό σκόπελο στον οποίο προσκρούει το μεθοδολογικό ιδίωμα του ιστορισμού και οι ποικίλες οβιδιακές μεταμορφώσεις του τον 20ο αιώνα, το πρόβλημα αγγίζει τον ίδιο τον πυρήνα της πολιτικής ατζέντας του Διαφωτισμού. Διότι το ερώτημα που αναπόφευκτα εγείρεται αφορά την έννοια της ισότητας η μετουσίωση της οποίας σε πολιτικό δικαίωμα συνιστά ακρογωνιαίο λίθο του Διαφωτισμού. Κατά πόσον ο σχετικισμός που προϋποθέτει την αναγνώριση της ίσης αξίας ετερογενών εθνοτήτων και πολιτισμών μπορεί να ταυτιστεί με το φυσικό, ήτοι υπεριστορικό και οικουμενικό δικαίωμα της ισότητας των ανθρώπων αποκαθαρμένων από τοπικούς, φυλετικούς, εθνοτικούς, κ.ο.κ προσδιορισμούς; Είναι η πολυπολιτισμικότητα ως ισότιμη αποδοχή καθόλα άνισων εθνοτήτων αναγκαία ή έστω ικανή συνθήκη της πολιτικής ισότητας του Διαφωτισμού νοούμενης ως του δικαιώματος που φέρουν έλλογα όντα οργανωμένα σε πολιτικές κοινωνίες που θεσπίζουν με γνώμονα το φυσικό Δίκαιο; Ή για να το θέσουμε διαφορετικά: μπορεί το έθος και η παράδοση που ορίζουν την εθνότητα να εγγυηθούν, πολλώ δε μάλλον να κατοχυρώσουν την ισότητα ως πολιτικό δικαίωμα ατόμων συντεταγμένης πολιτείας που την ορίζουν όχι τα βαρίδια της παράδοσης και της κληρονομιάς αλλά της μετουσίωσής του φυσικού δικαίου σε θετικό;

**3. Ο αντι-διαφωτιστής Burke**

Πιστός συνοδοιπόρος του γερμανού πάστορα Herder αναδεικνύεται ο Ιρλανδός πολιτικός των Ουίγων Burke που εκδίδει τους περίφημους *Στοχασμούς για την Επανάσταση στη Γαλλία* είκοσι περίπου χρόνια μετά την έκδοση του *Ακόμα μια Φιλοσοφία της Ιστορίας* του Herder. H μετά βδελυγμίας αποκήρυξη της Γαλλικής Επανάστασης από τον Burke ως ένα «περίεργο χάος ελαφρότητας και θηριωδίας», ο κυκεώνας «κάθε είδους εγκλήματος και κάθε είδους τρέλλας»[[62]](#footnote-62) ή το «ντελίριο μέθης από το καυτό οινόπνευμα που βγαίνει από τον αποστακτήρα της κολάσεως»[[63]](#footnote-63) διαπνέεται ακριβώς από τις ίδιες αντι-διαφωτιστικές προκείμενες που ορίζουν τον πολιτισμικό ντετερμινισμό του Herder.

O Burke καταδικάζει απερίφραστα την Γαλλική Επανάσταση για τον ίδιο ακριβώς λόγο που ο Ροβεσπιέρος, στην τελευταία του ομιλία του στη Συμβατική Συνελευση, αλλά και ο δριμύς κατήγορος του τελευταίου, ο Hegel την εξυμνούν: διότι είναι η πραγμάτωση στο πεδίο της ιστορίας «της θεωρίας των δικαιωμάτων της ανθρωπότητας και των αρχών της δικαιοσύνης».[[64]](#footnote-64) Είναι η μετάφραση του φυσικού δικαίου σε θετικό δίκαιο συντεταγμένης πολιτείας. Για τον Burke, η *ex nihilo* δημιουργία μιας πολιτείας επί τη βάσει a priori αρχών και διακηρύξεων, η απαρέγκλιτη εφαρμογή μεταφυσικών αφαιρέσεων «αλαζονικών, υπεροπτικών και κοντόφθαλμων δανδήδων της φιλοσοφίας»,[[65]](#footnote-65) καθώς και «οι δυσώδεις ανοησίες των πιο ακόλαστων και επιπόλαιων παρισινών καφέ»[[66]](#footnote-66) ναρκοθέτησαν πανάρχαιες παραδόσεις και τον αιώνιο, αμετάβλητο νόμο της οικουμενικής τάξης πραγμάτων που «διατηρεί κάθε υλική και ηθική φύση στη θέση που της έχει δοθεί».[[67]](#footnote-67) H συλλήβδην απόρριψη της επανάστασης εν γένει από τον Burke ως βίαιης ανατροπής, ως εκ θεμελίων κατεδάφισης της παλαιάς τάξης πραγμάτων[[68]](#footnote-68) καθοδηγείται από την προσκόλλησή του στο παλαιό, στις πανάρχαιες προκαταλήψεις και συνήθειες τα καθιζήματα των οποίων συνιστούν το εθιμικό δίκαιο. Το τελευταίο, για τον Burke, και όχι η «μολυσματική πραμάτεια» των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη που εισάγεται «από τους λαθρεμπόρους μιας νοθευμένης μεταφυσικής»[[69]](#footnote-69) οφείλει να είναι ο καθοδηγητικός μίτος κάθε γραπτού δικαίου. Οι θεωρίες απορρέουν από τους θεσμούς και όχι οι θεσμοί από τις θεωρίες.[[70]](#footnote-70) Η πρόταξη της μεταρρύθμισης έναντι της επανάστασης, η επιδιόρθωση των τειχών που είναι χτισμένα σε αρχαία θεμέλια[[71]](#footnote-71) παρά ο γύρος θριάμβου του νέου στα συντρίμμια του παλαιού υπαγορεύονται από την προσκόλληση του Burke, όπως και του Herder, στην ομάδα, την τάξη και το αίμα και όχι στις αφηρημένες διακηρύξεις ή στους πειραματισμούς των μεταφυσικών αλχημιστών[[72]](#footnote-72) στον δοκιμαστικό σωλήνα της ιστορίας. Ο ασφαλής δρόμος προς τη σοφία και την αρετή δεν είναι η ορθή χρήση του Λόγου αλλά η ευλαβική προσήλωση στις προκαταλήψεις,[[73]](#footnote-73) οι κυριότερες εκ των οποίων, για τον Burke, είναι η κληρονομική διαδοχή του στέμματος, η θρησκεία, η Εκκλησία αλλά και η κληρονομική ιδιοκτησία. Το πρωτείο της ιστορίας και της παράδοσης έναντι του Λόγου που εκφράζεται στον σεβασμό των προκαταλήψεων ως προϋποθέσεων ορθής γνώσης και πράξης, στην «προσκόλληση στην κοινωνική μας τάξη» και στην «αγάπη της μικρής ομάδας στην οποία ανήκουμε»[[74]](#footnote-74) γεννά το διαπρύσιο κήρυγμα του Burke κατά της δήμευσης της εκκλησιαστικής περιουσίας από τους γάλλους επαναστάτες προκειμένου να αποπληρωθεί το δημόσιο χρέος,[[75]](#footnote-75) κατά του πολιτεύματος της αβασίλευτης δημοκρατίας, της βασιλοκτονίας αλλά κυρίως κατά των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη που «χωρίς να ανοίγουν ούτε μια νέα οδό στη διάνοια, έχουν κατορθώσει να φράξουν και αυτές που οδηγούν στην καρδιά».[[76]](#footnote-76) Και τούτο διότι ο πολίτης που ευαγγελίστηκε η επανάσταση και συνιστά μοναδικό εχέγγυο της ισότητας ακριβώς γιατί είναι αποκαθαρμένος από τίτλους, προνόμια, φυλετικούς, γλωσσικούς ή εθνοτικούς προσδιορισμούς, για τον Burke προδίδει τα ιερά και τα όσια της πατρίδας και της θρησκείας. Καυχώνται οι επαναστάτες, γράφει ο Burke, «ότι θα εξαλείψουν πλήρως κάθε τοπικό δεσμό: ότι οι άνθρωποι δεν θα είναι πια Γασκόνοι, Πικάρδοι, Βρετόνοι, Νορμανδοί, αλλά Γάλλοι με μία πατρίδα, μία καρδιά και μία συνέλευση. Όμως το πιο πιθανό είναι ότι σύντομα η χώρα σας δεν θα κατοικείται από Γάλλους αλλά από ανθρώπους χωρίς καμιά πατρίδα. Ποτέ κανείς δεν περιέθαλψε συναισθήματα περηφάνειας, μεροληψίας ή και πραγματικής τρυφερότητας για μια γεωμετρική περιγραφή. Δεν θα υπερηφανευτεί ποτέ γιατί ανήκει στο τετράγωνο 71 ή γιατί φέρει άλλη ετικέτα παρόμοιου είδους. . . Αυτό που συνδέει τους πολίτες με το σύνολο αυτής της περιοχής όπως και με τα παλιά ονόματα των επαρχιών τους είναι οι πανάρχαιες προκαταλήψεις και οι συνήθειες τις οποίες είναι αδύνατο να θεμελιώσουμε στο λόγο, και όχι οι γεωμετρικές ιδιότητες του σχήματός της».[[77]](#footnote-77) Και κραδαίνοντας τη δαμόκλειο σπάθη στους άγγλους θιασώτες της Γαλλικής Επανάστασης που όχι μόνο αποπειρώνται την εισαγωγή των ιδεών της στο αγγλικό έδαφος αλλά ερμηνεύουν και την Επανάσταση του 1688 ως παραλλαγή της ενώ στην πραγματικότητα έγινε με σκοπό την περιφρούρηση των αρχαίων και αδιαμφισβήτητων αγγλικών νόμων, της Magna Carta και του κληρονομικού χαρακτήρα του στέμματος,[[78]](#footnote-78) γράφει ο Burke:

«Δεν μας έχουν ανοίξει και έπειτα ξαναράψει, για να μας στουμπώσουν, σαν βαλσαμωμένα πουλιά σε μουσείο, με άχυρα και κουρέλια και ασήμαντα, λερωμένα κομμάτια χαρτιού σχετικά με τα δικαιώματα του ανθρώπου. Διατηρούμε το σύνολο των συναισθημάτων μας ακόμα ατόφιο και ακέραιο, ανεπιτήδευτο από τη σχολαστικότητα και την απιστία. Έχουμε πραγματικές καρδιές από σάρκα και αίμα να χτυπάνε στο στήθος μας. Φοβόμαστε το Θεό. Αντιμετωπίζουμε τους βασιλείς με δέος, με τρυφερότητα τα κοινοβούλια, με ευπείθια τους άρχοντες, με ευλάβεια τους ιερείς, και με σεβασμό την αριστοκρατία».[[79]](#footnote-79)

Η προσήλωση στην αδιασάλευτη τάξη του παρελθόντος, στις σοφές διδαχές της παράδοσης, η αθεράπευτη νοσταλγία για το πνεύμα της ιπποσύνης που παρήλθε ανεπιστρεπτεί για να το διαδεχθεί εκείνο «των σοφιστών, των οικονομολόγων και των υπολογιστών»[[80]](#footnote-80) και οι ολοφυρμοί για τα δεινά μιας βασίλισσας «ολόλαμπρης σαν τον αυγερινό, γεμάτης ζωή, λαμπρότητα, χαρά»,[[81]](#footnote-81) συνιστούν τους κοινούς τόπους των Herder και Burke. Ο αντι-διαφωτισμός αμφότερων απορρέει από την πρωτοκαθεδρία της φύσης, της ιστορίας, του τοπικού και ιδιαίτερου έναντι του οικουμενικού Λόγου, των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του κοσμοπολιτισμού.

Φαίνεται λοιπόν ότι οι ανθρωποθυσίες στο βωμό της Ιστορίας δεν έγιναν από τους ιερείς της οικουμενικής αλήθειας και των αξιών αλλά από τους λάτρεις του εθνοκεντρισμού και της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας. Η θεωρητική μαγιά των θηριωδιών των εθνικισμών και φασισμών δεν ήταν ό,τι γεφύρωνε τους ανθρώπους, το Φυσικό Δίκαιο, ο Λόγος και ο κοσμοπολιτισμός αλλα ό,τι χώριζε: η ιδιαιτερότητα του κάθε έθνους, ομάδας, φυλής, θρησκείας, γλώσσας. Ο ιστορισμός εν τέλει του 18ου αιώνα επαναχαράζει τις διαχωριστικές γραμμές που ήρε ο Διαφωτισμός.

**4. Διαλεκτικές του Διαφωτισμού**

Όπως υποστηρίχθηκε στην αρχή, ο αντι-Διαφωτισμός συνιστά αυστηρά διακριτό ρεύμα παρά απόληξη ή απόφυση του ίδιου του Διαφωτισμού. Σύμφωνα, ωστόσο, με διάφορα δημοφιλή διαλεκτικά σχήματα του Διαφωτισμού, ο πρώτος είναι «γνήσιον τέκνον» του τελευταίου. Φαίνεται ότι ο Διαφωτισμός «παράγει τους νεκροθάφτες του». Αν υπάρχει ένας συνεκτικός ιστός των εν λόγω ετερόκλητων διαλεκτικών του Διαφωτισμού είναι η θέση περί της διαρκούς κρίσης ταυτότητας του τελευταίου. Η διαρκής έκπτωσή του στο αντίθετό του, στη φύση, τον μύθο ή την θρησκεία, με άλλα λόγια η αυτοακύρωσή του είναι εγγενής στον ίδιο τον Διαφωτισμό παρά «παρέκκλισή» του. Για τους εμπνευστές των διαλεκτικών του Διαφωτισμού, η γέννηση επομένως του Διαφωτισμού είναι την ίδια στιγμή ο επιθανάτιος ρόγχος του.

Απολύτως συνεπής με το παραπάνω σχήμα θα ήταν επομένως η θέση κατά την οποία η αντι-διαφωτιστική πολεμική του ιστορισμού του Herder υπαγορεύεται εν πολλοίς από ένα διόλου ευκαταφρόνητο σχήμα του Διαφωτισμού: τον εμπειρισμό, κατά τον οποίο ο άνθρωπος δεν συλλαμβάνεται in abstracto αλλά στην αισθητή του διάσταση, ριζωμένος σε ένα περιβάλλον από το οποίο δεν μπορεί να διαφύγει. Ο άνθρωπος είναι φύση, όπου με τον όρο φύση υποδηλώνεται αφενός, η εξωτερική φύση, ήτοι οι διαφορετικοί φυσικοί και γεωγραφικοί παράγοντες που αποδίδονται από τον Μοντεσκιέ με τον όρο «κλίμα», αφετέρου, η ανθρώπινη βιοδομή, ενύπαρκτη στην οποία είναι η αρχή της αυτοσυντήρησης.[[82]](#footnote-82) Παραδόξως, ο αντι-διαφωτισμός του 18ου αιώνα θα μπορούσε να συνιστά παρεπόμενο της αντιθεολογικής, ανθρωπολογικής απόπειρας διαπραγμάτευσης της ιστορίας *in concreto*.[[83]](#footnote-83)

Η παραπάνω διαλεκτική του Διαφωτισμού που κατ’ ουσίαν παραπέμπει στην τελεσίδικη άρση του προτάγματος χειραφέτησής του και της επίγνωσής του ως ρήξης με το παρελθόν διατρέχει το σύνολο του έργου του Π. Κονδύλη, *ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός.* Καταδικασμένος να παραπαίει μεταξύ της ακούσιας αναπαραγωγής του θεολογικού αντιπάλου και του μηδενισμού, ο Διαφωτισμός, κατά Κονδύλη, ως πρόταγμα «της αξίωσης του ανθρώπινου Λόγου να υπερνικήσει το πρόβλημα του κόσμου με τις δικές του δυνάμεις και να διαπλάσει τον ανθρώπινο βίο όπως αυτός κρίνει ορθότερο»[[84]](#footnote-84) γίνεται μια αθετημένη υπόσχεση. Και τούτο διότι μονόδρομος της ερμηνείας του Διαφωτισμού είναι η πολεμική-ιδεολογική του διάσταση εναντίον του θεολογικού του αντιπάλου, δηλαδή της προνεωτερικής Μεταφυσικής. Εκκινώντας από την απαξίωση της φθαρτής φύσης και του ανθρώπου ως μέρους της, η Μεταφυσική θεμελιώνει οντολογικά το «Δέον» στη σφαίρα του Εκείθεν ή στο Θεό, ο οποίος συνιστά απτό τεκμήριο σύμφυρσης οντολογικών και πρακτικο-κανονιστικών αρχών. Το αδιαμφισβήτητο της ύπαρξής του συνιστά την ίδια στιγμή και εχέγγυο ύπαρξης ενός συνόλου οικουμενικών αξιών.[[85]](#footnote-85) Αν όμως, σύμφωνα με την ανάλυση του Κονδύλη, προϋπόθεση της αυτοσυνείδησης του Διαφωτισμού είναι η Θεοκτονία ως η πραξικοπηματική άρση του μεταφυσικού Εκείθεν, το ερώτημα αφορά τον τρόπο διαμόρφωσης των κανονιστικών του προσανατολισμών. Πού θα αναζητήσει τα κανονιστικά του θεμέλια ο Διαφωτισμός όταν η ίδια η εμφάνισή του, που από τον Hegel παρομοιάζεται με «την ανατολή που σαν αστραπή θα παρουσιάσει μονομιάς το οικοδόμημα του νέου κόσμου»,[[86]](#footnote-86) ταυτίζεται με τη διάλυση όλων των μεταφυσικών θεμελίων; Η κατά Habermas «κρίση αυτοβεβαίωσης της νεωτερικότητας», η «διαταραξιμότητα της αυτοκατανόησής της» που συνεχίζεται μέχρι σήμερα[[87]](#footnote-87) αναδύεται τη στιγμή που η τελευταία αυτοπροσδιορίζεται μονοσήμαντα ως εναντίωση στον θεολογικό αντίπαλο. Εντούτοις, σύμφωνα με την ανάλυση του Κονδύλη, η χειραφέτηση από τα βαρίδια της θεολογίας που επιφέρει η άρση του Εκείθεν, οδηγεί σε μια νέα υποδούλωση: σε αυτήν στην αδήρητη φυσική αιτιότητα που συνεπάγεται η ομολογία πίστεως σε μια όσο το δυνατόν θύραθεν και εμμενή ερμηνεία του κόσμου. Η συντριπτική νίκη επί του θεολογικού αντιπάλου σηματοδοτείται από την υπόκωφη παρουσία ενός νέου αντιπάλου: του σχετικισμού και μηδενισμού που γεννά η αποκατάσταση του περιφρονημένου από τη Σχολαστική Οντολογία αισθητού κόσμου. Μοναδική λύση «διάσωσης» και αυτο-θεμελίωσης του Διαφωτισμού ως πρακτικο-κανονιστικού προτάγματος χωρίς όμως ταυτόχρονη «έκπτωση» ή απεμπόληση της εμμενούς ερμηνείας του κόσμου είναι κατά Κονδύλη, η οντολογική θεμελίωση του ανατιμημένου αισθητού. Όπως γράφει ο ίδιος:

«Η δομή της νικηφόρας θέσης πρέπει [. . .] να παρουσιάζει και η ίδια τα γνωρίσματα εκείνα της αντίπαλης και νικημένης [. . .]. Προπαντός πρέπει να είναι σε θέση να θεμελιώσει μια ηθική πάνω σε οντολογικές αποφάνσεις, αφού μάλιστα κάθε καινούρια κοσμοθεωρητική τοποθέτηση προβάλλει με έντονες ηθικές φιλοδοξίες και προθέσεις».[[88]](#footnote-88)

Παρά λοιπόν τις διαφορές περιεχομένου, η εννοιολογική δομή ανάμεσα στον Διαφωτισμό και τον θεολογικό του αντίπαλο είναι κοινή:

«Το φιλοσοφικοϊστορικό σχήμα μένει δομικά το ίδιο, μόνο που τώρα δεν χρησιμεύει για να δείξει την ευτυχή λύση των οδυνηρών ιστορικών αντιθέσεων με τη Δευτέρα Παρουσία του Θεού παρά με τη βασιλεία του ανθρώπινου Λόγου».[[89]](#footnote-89)

Η δομική επομένως αναπαραγωγή με κοσμικά πρόσημα του θεολογικού αντιπάλου αποτελεί μονόδρομο επιβίωσης του Διαφωτισμού προκειμένου να μην εκπέσει στον μηδενισμό που ανακύπτει ως έσχατη ηθικοφιλοσοφική συνέπεια της θύραθεν, εμμενούς ερμηνείας του κόσμου. Ο Διαφωτισμός παραπαίει μεταξύ της «Σκύλλας της θεολογικής μεταφυσικής και της Χάρυβδης του μηδενισμού».[[90]](#footnote-90)

Αναμφίβολα, ο «διαφωτισμός» του Διαφωτισμού ως μιας ακόμη εκδοχής του μύθου ή της θεολογίας με διαφορετικά πρόσωπα, πρόσημα και προσωπεία, η καταγγελία του ψεύδους του ή της αθετημένης υπόσχεσής του να γίνει το νέο δεν είναι καινοφανές εγχείρημα. Πλείστοι όσοι θεωρητικοί από διαμετρικά αντίθετες σχολές έχουν διαγνώσει το διαλεκτικό «παράδοξο» του Διαφωτισμού: προκειμένου να θεμελιωθεί ως πρόγραμμα «απομάγευσης» του κόσμου ο Διαφωτισμός καταφεύγει στον μύθο. Οι «μεγάλες αφηγήσεις» του κατεξουσιασμού της φύσης, της αιώνιας ειρήνης και της μέγιστης ευτυχίας εκλαμβάνονται ως η εκκοσμικευμένη εκδοχή της χριστιανικής εσχατολογίας, ήτοι της Θείας Πρόνοιας, της Σωτηρίας και της Δευτέρας Παρουσίας. Το ριζικά νέο φαντάζει λοιπόν ως παλαιομοδίτικο αλλά και εξαπατημένο. Διότι εφόσον η νεωτερικότητα δεν δικαιούται να επινοήσει Θεούς ή αλληγορίες, κάποιες αφαιρέσεις παίζουν τον ρόλο των θεραπαινίδων της θεολογίας: η Φύση, η παγκόσμια Ιστορία, ο Λόγος, κ.ο.κ. Υπό αυτή την έννοια, η νεωτερικότητα όχι μόνο δεν ολοκληρώθηκε αλλά φαίνεται να μην άρχισε ποτέ.[[91]](#footnote-91) Όπως υποστηρίζει ο Becker, οι φιλόσοφοι του 18ου αιώνα κατεδάφισαν την ουράνια πολιτεία του Αυγουστίνου για να την ξαναχτίσουν με πιο σύγχρονα υλικά.[[92]](#footnote-92)

Το εν λόγω, ωστόσο, «ξεμασκάρεμα» του Διαφωτισμού, ως μια ακόμη εκκοσμικευμένη θεολογία δεν οδηγεί εν τέλει στην προάσπιση του Διαφωτισμού αλλά στην τελεσίδικη καταδίκη του. Στην υπόρρητη νομιμοποίηση της μεταμοντέρνας κατάστασης που θέλγεται από την κρυφή γοητεία του σχετικισμού του anything goes.

Στην περίπτωση του Κονδύλη, ωστόσο, η επιχείρηση ακύρωσης του Διαφωτισμού δεν υπαγορεύεται τόσο από διαλεκτικά σχήματα ή από μεταμοντέρνες ετυμηγορίες του «τέλους των μεγάλων αφηγήσεων» όσο από την «περιγραφική θεωρία της απόφασης».[[93]](#footnote-93) Για τον Κονδύλη, «η ιστορία της ύπαρξης είναι η ιστορία της απόφασης».[[94]](#footnote-94) Ο όρος απόφαση, δε, παραπέμπει στην διαδικασία αποκοπής ή αποχωρισμού από μια προκαταρκτική, αδιευθέτητη πραγματικότητα, από την οποία «προκύπτει μια κοσμοεικόνα κατάλληλη να εγγυηθεί την ικανότητα προσανατολισμού, την αναγκαία για την αυτοσυντήρηση».[[95]](#footnote-95) Πίσω λοιπόν από την εδραία αντικειμενικότητα του Δέοντος και πίσω από τη δεσμευτικότητα των ηθικών επιταγών κρύβεται η «πλαστική υποκειμενικότητα της απόφασης».[[96]](#footnote-96) Η κανονιστικότητα οφείλει να παραιτηθεί από κάθε αξίωση καθολικής ισχύος, εφόσον δεν είναι τίποτε πέραν μιας κοινωνικής αναγκαιότητας που υποτυπώνεται με βάση την επιταγή της ωμής αυτοσυντήρησης και της κατίσχυσης στον εχθρό. Ο τελευταίος ορίζεται ως οτιδήποτε εμπνέει φόβο και συνιστά αναπόσπαστο μέρος κάθε ιστορικής κοινότητα «έστω και αν στη θέση των κακών πνευμάτων ή της αμαρτίας μπήκαν το ανήθικο, το αντικοινωνικό, η καταπίεση ή η αλλοτρίωση».[[97]](#footnote-97) Ο ρόλος του εχθρού μέσα στην απόφαση είναι καταλυτικός. Ο εχθρός, για τον Κονδύλη, είναι το «πεπρωμένο της απόφασης», «προκαταλαμβάνει e contrario το περιεχόμενό της».[[98]](#footnote-98) Οποιαδήποτε απόφαση λαμβάνεται «έχοντας το μάτι καρφωμένο σ’ έναν εχθρό, ο οποίος είναι ιστορικά δεδομένος και δεν μπορεί να παρακαμφθεί».[[99]](#footnote-99)

Η παραπάνω σύντομη παρέκβαση στην «περιγραφική θεωρία της απόφασης» εξηγεί την ερμηνεία του Διαφωτισμού με όρους πολεμικής σύγκρουσης την επιτυχή έκβαση της οποίας εγγυάται η δομική ομοιότητα με τον εχθρό. Ο Διαφωτισμός εκπίπτει σε θεμελιώδη κοσμοθεωρητική απόφαση το περιεχόμενο της οποιας προκαταλαμβάνεται από τον θεολογικό αντίπαλο, τα δομικά χαρακτηριστικά του οποίου όμως αναπαράγει προκειμένου να τον εξοντώσει χωρίς να διολισθήσει σε μηδενισμό.

Εμμένοντας αποκλειστικά στην δομική ομοιότητα των δύο αντιπάλων όσον αφορά τον τρόπο θεμελίωσης των αξιών που επικαλούνται στην μάχη αλληλοεξόντωσής τους, η ερμηνεία του Κονδύλη όχι μόνο ακυρώνει τον Διαφωτισμό αλλά αγνοεί κατάφωρα τόσο το περιεχόμενό του όσο και τους ιστορικούς και κοινωνικούς όρους γένεσης τους τελευταίου. Η δομική ομοιότητα δεν θα πρέπει να συσκοτίζει ή να παρακάμπτει αβασάνιστα τη διαφορά κανόνων, αξιών και θεσμών μεταξύ των δύο «αντιπάλων». Διότι είναι προτιμητέες (με βάση όχι την θεωρία της απόφασης αλλά τα ιστορικά ζητούμενα) οι ιδέες του Υποκειμένου, της αυτονομίας, των δικαιωμάτων του ανθρωπου και του πολίτη, της κοινωνικής δικαιοσύνης και χειραφέτησης από την Αυθεντία, τα προνόμια και την εναπόθεση της ανθρώπινης μοίρας στις βουλές της Θείας Πρόνοιας. Εν τέλει, το πρόβλημα δεν είναι να καταδειχθεί η εγγύτητα του Διαφωτισμού προς το παρελθόν του αλλά οι συνέπειες της εγκατάλειψης και απαξίωσής του για το μέλλον. Θα μπορούσε η παρακαταθήκη του Διαφωτισμού να λειτουργήσει ως υπόμνηση ενός δικαιότερου κόσμου και ως ανάχωμα στη σημερινή βαρβαρότητα; Η συλλήβδην απόρριψη διαφωτιστικών ιδεών λόγω της δομικής ομοιότητάς τους με τον αντίπαλο παραγνωρίζει το γεγονός ότι η δομική ομοιότητα δεν εξυπηρετεί μόνο ανάγκες πολεμικής και κατίσχυσης. Αντίθετα, μπορεί να γίνεται ο φιλοσοφικός λόγος της ελπίδας να εντοπιστεί ένα αξιολογικό μέτρο αποτίμησης και διάκρισης του ορθού από το άδικο και εκμεταλλευτικό πράττειν σε έναν κόσμο μεταβάσεων και κρίσεων όπου «καθετί στέρεο εξαερώνεται». Η θεωρητική όμως θέση του Κονδύλη χειραγωγείται εν τέλει από τη συρρίκνωση της πολιτικής και της κοινωνίας στο σχήμα φίλος-εχθρός εως εαν δεν υπάρχουν άλλες μορφές κοινωνικών δεσμών.

Την ιστορική-εμπειρική επαλήθευση του ερμηνευτικού του σχήματος αναζητά ο Κονδύλης στα αντιθετικά ζεύγη σκέψης του Διαφωτισμού, όπως ορθολογισμός και εμπειρισμός στο γνωσιοθεωρητικό πεδίο και κανονιστικές και αιτιώδεις εξηγήσεις τόσο στις φυσικοδικαιϊκές θεωρίες όσο και στη φιλοσοφία της ιστορίας. Η ενδελεχής ανάλυση των παραπάνω σχημάτων θα υπερέβαινε την οπτική της παρούσας εργασίας. Αρκούν ωστόσο ορισμένες παρατηρήσεις και επισημάνσεις όσον αφορά το πεδίο της φιλοσοφίας της ιστορίας που αποτελεί και το ζητούμενο.

Ο Διαφωτισμός για τον Κονδύλη, ως η αποκατάσταση της «χαμένης τιμής» του αισθητού που συνοψίζεται στη θέση ότι ο άνθρωπος είναι φύση επιτάσσει μια ιστοριογραφία νέου τύπου καταστατική συνθήκη της οποίας θα είναι η διαπραγμάτευση της ιστορίας in concreto, οι προϋποθέσεις της οποίας εντοπίζονται στη φύση. Η τελευταία νοείται τόσο ως εξωτερική φύση, ήτοι ως το γεωγραφικό πλαίσιο της ανθρώπινης δραστηριότητας όσο και ως ανθρώπινη βιοδομή. Άλλωστε «άνθρωπος ως φύση και φύση του ανθρώπου σημαίνουν τώρα συχνότατα το ίδιο πράγμα».[[100]](#footnote-100) Επιπλέον, όπως στην εξωτερική φύση πίσω από την εξαιρετική πολυμορφία και ετερογένεια των φαινομένων κείνται αδήρητες νομοτέλειες έτσι και πίσω από την πολυχρωμία ιστορικών γεγονότων και πράξεων ελλοχεύει μία ενιαία και ομοιόμορφη ανθρώπινη φύση. Αν και μία, ωστόσο, η ανθρώπινη φύση ενδύεται τα γνωρίσματα του περιβάλλοντος που ενοικεί. Διότι η αντιασκητική αποκατάσταση της αισθητής διάστασης του ανθρώπου δεν συλλαμβάνει τον άνθρωπο εν κενώ αλλά πάντοτε ριζωμένο στο περιβάλλον του από το οποίο δεν υπάρχει δυνατότητα διαφυγής. Η χειραφέτηση από τον ζυγό της θεολογίας που συνεπάγεται η εμμενής, θύραθεν ερμηνεία της ιστορίας οδηγεί όμως στην υποδούλωση σε έναν νέο ζυγό: αυτόν της φυσικής αιτιότητας. Η διαρκής ομηρεία του ατόμου τόσο στο πολιτισμικό του περιβάλλον όσο και στην εσωτερική του φύση, στα πάθη, τις ορμές, τις ροπές, τα ψυχόρμητα κ.ο.κ ακυρώνει κάθε δυνατότητα αυτόνομης πράξης και ηθικής. Αν όμως η φύση είναι η προϋπόθεση της ιστορίας το ερώτημα που εγείρεται αφορά κατά πόσον μπορεί να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στην αιτιότητα της πρώτης και τις κανονιστικές αξιώσεις της τελευταίας. Πώς θα πραγματοποιήσει ο Διαφωτισμός την υπόσχεσή του να πραγματώσει το έλλογο στο πεδίο της Ιστορίας;

Εφαρμόζοντας τη θεωρία της απόφασης στην φιλοσοφία της Ιστορίας του Διαφωτισμού, ο Κονδύλης ισχυρίζεται ότι τόσο η εξόντωση του θεολογικού αντιπάλου, της Θείας Πρόνοιας όσο και η διάλυση της υποψίας του μηδενισμού που η ίδια η αποκατάσταση του αισθητού γέννησε πραγματώνονται μέσω μιας ερμηνείας της φύσης στην οποία συμφύρονται το αιτιώδες και το κανονιστικό. Όπως η ύπαρξη του Θεού εγγυάται την ύπαρξη ηθικών αξιών και κανόνων, ομοίως η ανθρώπινη φύση ως Θεός επί της Γης συνιστά πηγή υπεριστορικών κανονιστικών αρχών. Είτε ως Λόγος, ελευθερία της βούλησης και τελειοποίηση (που κατά τον Κονδύλη, συνιστούν ακούσια αναπαραγωγή θεολογικών μοτίβων) είτε στην εμπειριστική της εκδοχή ως «πεφωτισμένη φιλαυτία και τυφλή εγωπάθεια»[[101]](#footnote-101) η μία, ομοιόμορφη και απρόσβλητη από χωροχρονικές αλλαγές ανθρώπινη φύση συνιστά αδήριτο όρο της ιστορικής προόδου ο λόγος περί της οποίας καθίσταται δυνατός μόνο μέσω μίας καθολικής Ιστορίας. Αν η πολυμορφία των πολιτισμών που συνεπάγεται ο ορισμός του ανθρώπου ως φύσης και άρα δέσμιου του πολιτισμικού του περιβάλλοντος έθραυσε την οικουμενική ιστορία του θεολογικού αντιπάλου σε επιμέρους, σχετικοποιημένες ιστορίες, η ενοποίηση των τελευταίων σε μία καθολική ιστορία που ενίοτε εισάγει λαθραία μεταφυσική και τελεολογία συνιστά μοναδική δίοδο του Λόγου επί της Γης. Η διαφωτιστική θέαση της Ιστορίας ως Όλου επιφορτίζεται με το ρόλο που επιτελούσε η Θεία Πρόνοια πριν τον εξοβελισμό της: αυτόν του εχέγγυου της προόδου με τις δικές της δυνάμεις. Άλλωστε, σύμφωνα με τον Κονδύλη:

«Μια και ο παράδεισος δεν γινόταν πια δεκτός ως δωρεά της Θείας Χάρης, έπρεπε να εκμαιευθεί μέσα από την Ιστορία την ίδια –αφού το όνειρο του παραδείσου καθαυτού δεν ήταν δυνατόν να απεμποληθεί».

Μόνο ως ψιμύθια στο γερασμένο πρόσωπο της θεολογίας νομιμοποιείται επομένως η Φιλοσοφία της Ιστορίας του Διαφωτισμού. Χωρις αυτά αφοπλίζεται αμαχητί από τον ιστορισμό και τον σχετικισμό που συνεπάγεται ο ίδιος ο Διαφωτισμός ως θύραθεν ερμηνεία του κόσμου. Ο Herder δεν συνιστά αντίπαλο ρεύμα και ανάχωμα στον Διαφωτισμό αλλά γνήσιο τέκνον του. Για την ακρίβεια: ο ιστορισμός είναι η μοίρα ενός συνεπούς εμπειρισμού. Με τα λόγια του Κονδύλη:

«Η ιστοριστική τάση, προκύπτει, με τη σειρά της, από την αποκατάσταση του αισθητού κόσμου, η οποία δημιούργησε το θεωρητικό πλαίσιο σύλληψης ιστορικών-πολιτισμικών σχηματισμών στη γένεση και στην ανάπτυξή τους –με άλλα λόγια: στην ιδιαιτερότητα και ατομικότητά τους. Ο ιστορισμός, λοιπόν, συναρτάται στενά με την ίδια εκείνη πνευματική κατεύθυνση του Διαφωτισμού, απ’ όπου πήγασε ο σκεπτικισμός και ο μηδενισμός».[[102]](#footnote-102)

Προλαμβάνοντας τις θέσεις που θα αναπτυχθούν σε ό,τι ακολουθεί θα ήταν σημαντικό να υπογραμμισθεί σε τούτο το σημείο ότι παραδόξως και σε κατάφωρη αντίθεση προς το σχήμα του Κονδύλη, o ιστορισμός του Herder αποπειράται να τορπιλίσει την προγραμματική εξαγγελία το 1739 του κατεξοχήν εμπειριστή Hume να αναπτύξει μία εκκοσμικευμένη «επιστήμη του ανθρώπου» που θα θεμελίωνε την πολιτική και την ηθική.[[103]](#footnote-103)

Τελειώνοντας: Η ερμηνευτική χειραγώγηση του Διαφωτισμού από το μονοδιάστατο σχήμα μιας πολεμικής σύρραξης στο πεδίο των ιδεών φίλου-εχθρού όχι μόνο ακυρώνει πραξικοπηματικά τη διάστασή του ως νέου απελευθερωτικού προτάγματος αλλά και αγνοεί περιφρονητικά τους ιστορικούς όρους ανάδυσης του τελευταίου. Όπως θα καταδειχθεί στο επόμενο κεφάλαιο, η φιλοσοφία της ιστορίας του Διαφωτισμού συνιστά μια εξόχως «μοντέρνα» πρόταση των μορφών της πολιτικής εξουσίας αλλά και του τρόπου διασφάλισης της κοινωνική συνοχής όταν καταρρέει ο παλιός φεουδαρχικός κόσμος και αναδύεται η αγορά.

**Κεφάλαιο 2:**

**Η Φιλοσοφία της Ιστορίας του Διαφωτισμού ως πολιτική φιλοσοφία**

Σύμφωνα με πλείστα όσα εγχειρίδια και προσεγγίσεις η φιλοσοφία της ιστορίας του Διαφωτισμού[[104]](#footnote-104) ταυτίζεται πρωτίστως με μια έμπλεη μεσσιανισμού ιδεολογία της προόδου. Η τελευταία γίνεται το νομιμοποιητικό άλλοθι του αυτοπροσδιορισμού του Διαφωτισμού ως απόλυτης ρήξης και νέας αρχής, ως της χαραυγής της ιστορίας μετά τον μακρύ, «σκοτεινό» Μεσαίωνα. Το «κοντέρ» της ιστορίας μηδενίζεται και ο χρόνος εκκινεί *ex nihilo* όχι ως δοχείο κενό νοήματος αλλά εγκυμονώντας μέλλον και ελπίδα. Αποτελεί τον τυπικό όρο δυνατότητας της γραμμική προόδου προς το αίσιον τέλος της ανθρωπότητας.

Εντούτοις, η πραγματεία της προόδου δεν εξαντλείται ούτε στον ρόλο της ως ιδεολογικής αιχμής του δόρατος μέσω της οποίας ο Διαφωτισμός καταφέρει θανάσιμο πλήγμα στον θεολογικό αντίπαλό του, αλλά ούτε και στον ορισμό της ως κοσμικού ενδιαιτήματος της χριστιανικής εσχατολογίας που θέλει να εξοντώσει.

Παραδόξως και σε αντίθεση με τις παραπάνω καθεστηκυϊες ερμηνείες, τα μοτίβα ενός φιλοσοφικού λόγου της προόδου αναπαράγονται στο έργο ελάχιστων γάλλων φιλοσόφων. Τα κατεξοχήν «μανιφέστα» της διαφωτιστικής θεωρίας της προόδου θεωρούνται τo έργο του Turgot, *Plan de deux discours sur l’ histoire universelle* (1751) το οποίο υποστηρίζει ότι «η ανθρώπινη φυλή στο σύνολό της βαίνει αέναα προς την τελειοποίησή της»[[105]](#footnote-105) και του Condorcet με τίτλο *Σχεδίασμα για έναν ιστορικό πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος* στο οποίο η τελειοποίηση της ανθρώπινης φύσης όπως τεκμαίρεται από τα διαθέσιμα ιστορικά δεδομένα «εξουσιοδοτεί» την πίστη στην αναπόδραστη πρόοδο.[[106]](#footnote-106)

Πέραν τόσο της συρρίκνωσής της στα στενά όρια του ιδεολογικού προμαχώνα του νέου εναντίον του παλαιού όσο και της ταύτισής της με την άνευ ορίων πρόοδο που «εκβιάζεται» θεωρητικά από έναν οιονεί-θεολογικό γραμμικό χρόνο, η φιλοσοφία της ιστορίας του Διαφωτισμού ως φιλοσοφική ανασυγκρότηση της καθολικής ιστορίας συνιστά την απόπειρα ανίχνευσης των κατεξοχήν μοντέρνων πηγών κανονιστικότητας. Η πρόοδος δεν παραπέμπει στην θριαμβική πορεία προς το «ευτυχές τέλος» που εγγυώνται τα μεταφυσικά κελεύσματα της ιστορίας ή του Λόγου ως «μοντέρνων» υποκατάστατων της Θ. Πρόνοιας αλλά στην εξεύρεση κανόνων και αρχών Δικαίου που θα διέπουν ηθικά και πολιτικά ανώτερες μορφές κοινωνικής οργάνωσης. Υπό αυτήν την έννοια φιλοσοφία της ιστορίας και κανονιστική πολιτική φιλοσοφία ως το θεωρητικό περίγραμμα των νεόκοπων φιλελεύθερων και δυνάμει δημοκρατικών κοινωνιών είναι έννοιες ταυτόσημες. Το κανονιστικό περιεχόμενο της φιλοσοφία της ιστορίας του Διαφωτισμού δεν συνιστά πολεμική «εξάρτυση» στην εκστρατεία κατά του μηδενισμού αλλά απόπειρα διατύπωσης ενός μοντέρνου Φυσικού Δικαίου που θα επιλύει τα προβλήματα κοινωνικής συμβίωσης και αναπαραγωγής εντός του πλαισίου μιας άρτι αναδυόμενης αγοράς που υποκαθιστά την παλαιά φεουδαρχική τάξη και το θεωρητικό της σύστοιχο: το κλασσικό Φυσικό Δίκαιο που δομείται στην Αριστοτελική τελεολογία. Ποιά θα είναι η πηγή των ηθικών επιταγών μετά την αποχώρηση του Θεού από τη σκηνή της Ιστορίας; Και ποιό θα είναι το εχέγγυο της κοινωνικής συνοχής και ενσωμάτωσης μετά την κατάρρευση του παλαιού κόσμου και την ανάδυση της αγοράς που κυριαρχείται από την άνευ όρων και ορίων επιδίωξη του ίδιου συμφέροντος;

Αν στο κλασσικό Φυσικό Δίκαιο δίνει ζωή η αριστοτελική τελεολογία κατά την οποία ο άνθρωπος φύσει βαίνει προς το αγαθό, ήτοι την τελείωσή του, η ανάγκη ενός μοντέρνου Φυσικού Δικαίου γεννιέται ως επίλυση του προβλήματος της σύγκρουσης συμφερόντων. Αν στο κλασσικό Φυσικό Δίκαιο η πηγή της κανονιστικότητας είναι η ίδια η ανθρώπινη Ουσία αναπόδραστο τέλος της οποίας είναι το αγαθό, το μοντέρνο Φυσικό Δίκαιο αναδύεται από την ανάγκη αναζήτησης κανονιστικότητας μετά την κατάρρευση της δυτικής Μεταφυσικής. Μπορεί να περιοριστεί το ίδιον συμφέρον χάριν του δημόσιου; Μπορούν να ανιχνευθούν λόγοι υπακοής και συμμόρφωσης προς τους κανόνες άλλοι από τον φόβο επιβολής κυρώσεων που επισύρει η παραβίασή τους; Αν το σήμα κατατεθέν του κλασσικού Φυσικού Δικαίου είναι η ουσία του ανθρώπινου όντος για το μοντέρνο Φυσικό Δίκαιο είναι ο Λόγος. Και αν ο σκοπός της εξουσίας κατά το κλασσικό Φυσικό Δίκαιο είναι το ευ ζην, το αγαθό ως ευδαιμονία και αρετή για το μοντέρνο Φυσικό Δίκαιο τον σκοπό, τη μορφή και τα όρια της εξουσίας καθορίζει η έννοια του «δικαιώματος». Το τελευταίο, τουλάχιστον στην καντιανή εκδοχή του, ως a priori και καθολικά δεσμευτική αρχή συνιστά το αξιολογικό μέτρο αποτίμησης της κανονιστικής ορθότητας της δικαιοσύνης των κοινωνικών και πολιτικών πρακτικών. Η φιλοσοφία της ιστορίας συνιστά την πρώτη μοντέρνα απόπειρα απάντησης στα ερωτήματα του νεότερου Φυσικού Δικαίου, με προεξάρχοντα αυτά των νομιμοποιητικών θεμελίων της κυβέρνησης και των ηθικών κανόνων, στο βαθμό που καταστατική της συνθήκη είναι η μελέτη της ανθρώπινης φύσης. Η ανθρώπινη φύση γίνεται απαρέγκλιτη προϋπόθεση της προόδου και άρα προμετωπίδα της νεότερης φιλοσοφίας της ιστορίας διότι μόνο η εξονυχιστική «ψηλάφισή» της θα καθορίσει τις παραμέτρους των θεσμών, των νόμων και των συνταγματικών ρυθμίσεων που θα συμφιλιώνουν αντικρουόμενα συμφέροντα και θα προωθούν την κοινωνική συνεργασία μετριάζοντας τις δυνάμεις του εγωϊσμού.

Το ερώτημα περί μίας ή πολλών ανθρώπινων φύσεων, περί της επίδρασης διαφορετικών εξωτερικών φυσικών και πολιτισμικών παραγόντων σε μία ομοιόμορφη φύση ή πολλών διακριτών φύσεων που εκφράζονται με διαφορετικούς τρόπους αποκτά καίρια σημασία ως προς τα πολιτικά και μεθοδολογικά του παρεπόμενα διότι:

Πρώτον, αν η ανθρώπινη φύση ορίζεται αυστηρά ως το περιβάλλον που ενοικεί του οποίου ενδύεται την μορφή ο λόγος περί προόδου του ανθρώπινου είδους όπως διακονείται από μια παγκόσμια φιλοσοφία της ιστορίας καθίσταται αδύνατος.

Δεύτερον, η παραπάνω θέση που συνιστά όπως αναφέρθηκε σε προηγούμενες ενότητες το άρθρο πίστεως του ιστορισμού, υπονομεύει οριστικά τις κανονιστικές αξιώσεις μιας θεωρίας προόδου. Η θέση περί πολλών και διακριτών φύσεων και άρα πολυμορφίας πολιτισμών ακυρώνει τη δυνατότητα διατύπωσης ενός οικουμενικού Φυσικού Δικαίου ως αξιολογικού κριτηρίου αποτίμησης ορθών, δίκαιων ή άδικων θεσμών και πρακτικών.

Τρίτον, ο πολιτισμικός ντετερμινισμός που γεννά η περί πολλών φύσεων θέση του ιστορισμού μπορεί να μετουσιωθεί σε βιολογικό ντετερμινισμό που συνιστά το θεωρητικό ενδιαίτημα του ρατσισμού. Πώς μπορεί να διασφαλιστεί η ισότιμη μεταχείριση και ο ίσος σεβασμός κάθε διακριτής φυλής που συνεπάγεται η πολυμορφία του ανθρώπινου είδους και να απεμποληθούν τυχόν αξιώσεις υπεροχής κάποιας εξ αυτών έναντι των υπολοίπων; Το θεωρητικό πρόσχημα της καταδυνάστευσης των «ευγενών αγρίων» από τους προηγμένους και πεφωτισμένους και φυλετικά ανώτερους Ευρωπαίους δόθηκε άλλωστε από την καταστατική θέση του ιστορισμού περί διακριτών φύσεων. Την καθολική δεσμευτικότητα των αρχών του Φυσικού Δικαίου, των ανθρώπινων δικαιωμάτων που αποτέλεσαν και την θεωρητική αιχμή του δόρατος κατά της δουλείας και της ηθικής απαξίωσης των φερόμενων κατώτερων φυλών του ανθρώπινου είδους εγγυήθηκε εν τέλει η θεμελίωσή τους σε μία και ομοιόμορφή ανθρώπινη φύση. Όπως σχολιάζει και ο Louis de Jaucourt, ο άνθρωπος με τη μεγαλύτερη συμβολή στους 35 τόμους της *Εγκυκλοπαίδειας*: «εφόσον η ανθρώπινη φύση είναι ίδια σε κάθε άνθρωπο, είναι σαφές ότι σύμφωνα με τον φυσικό νόμο, καθένας θα πρέπει να θεωρεί τους άλλους ως πλάσματα φύσει ίσα προς αυτόν, τουτέστιν, ως ανθρώπους όμοιους με αυτόν».[[107]](#footnote-107) Για να συμπληρώσει και ο Montesquie: «αν όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι. . . τότε η δουλεία είναι παρά φύσει».[[108]](#footnote-108)

H θέση περί μίας και ομοιόμορφής φύσης δεν αποτυπώνει μόνο τα πολιτικά αιτήματα του Διαφωτισμού αλλά αλλάζει συλλήβδην και το επιστημολογικό καθεστώς της ιστορίας. Η τελευταία δεν θεμελιώνεται πλέον στην θεόπνευστη τελεολογία της Πρόνοιας που αποφασίζει ερήμην των ιστορικών δρώντων ούτε εξαντλείται σε διδακτικές απεικονίσεις ηθικών και πολιτικών αρχών που εκφράζονται δραματικά στα ιστορικά παραδείγματα. Η ιστορία «μετουσιώνεται» σε φιλοσοφία της ιστορίας, ήτοι στην θεμελίωση μιας καθολικής ιστορίας σε φιλοσοφικές βάσεις, όταν αρχίζει η διερεύνηση της ανθρώπινης φύσης ως όρου δυνατότητας πραγμάτωσης των πρακτικο-κανονιστικών αιτημάτων του Διαφωτισμού, τα μεθοδολογικά εργαλεία της οποίας προαναγγέλουν τις κοινωνικές επιστήμες.

Η κύρια χρήση της ιστορίας επομένως συνίσταται τώρα, σύμφωνα με τον Hume, στην ανακάλυψη των «σταθερών και καθολικών αρχών της ανθρώπινης φύσης δείχνοντας τους ανθρώπους σε όλες τις ποικιλίες περιστάσεων και καταστάσεων και παρέχοντάς μας τα υλικά με τα οποία μπορούμε να κάνουμε τις παρατηρήσεις μας και να εξοικειωθούμε με τις κανονικότητες των κινήτρων της ανθρώπινης δράσης και συμπεριφοράς».[[109]](#footnote-109)

Υποστηρίζοντας μια παρεμφερή θέση στο έργο του *Έρευνα περί των αρχών της Πολιτικής Οικονομίας,* ο Sir James Stewart γράφει:

«Βρίσκουμε το ανθρώπινο είδος να πράττει ομοιόμορφα σε όλες τις εποχές, τις χώρες και τα κλίματα ορμώμενο από τις αρχές του ίδιου συμφέροντος, της σκοπιμότητας, του καθήκοντος ή του πάθους. Σε αυτό συνίσταται η ομοιομορφία του και σε τίποτε άλλο».[[110]](#footnote-110)Ακόμη και ο Diderot στο *Συμπλήρωμα στο Ταξίδι του Μπουκενβίλ,* υποστηρίζει μια ασθενή εκδοχή της θέσης περί ομοιομορφίας της ανθρώπινης φύσης όταν γράφει: «δεν έχουμε τίποτε κοινό με τους συνανθρώπους μας εκ γενετής παρεκτός μια οργανική ομοιότητα μορφής, τις ίδιες ανάγκες, μια έλξη στις ίδιες ηδονές και μια άπωση στους ίδιους πόνους».[[111]](#footnote-111)

Στο έργο του, *Η Ιδέα της Προόδου* (*The Idea of Progress*) o J.B. Bury ισχυρίζεται ότι η απόπειρα χειραφέτησης της ιστορίας από την τροχοπέδη του σχήματος της θείας Πρόνοιας και των τελικών αιτίων συνίστατο στην αναδιαμόρφωση της πρώτης κατά το πρότυπο του νεότερου επιστημονικού μοντέλου. Η θέση περί μίας και ομοιόμορφης ανθρώπινης φύσης που υπόκειται σε νομοτέλειες όπως η εξωτερική φύση επιτάσσει την προσέγγισής της με βάση τις μεθοδολογικές ορίζουσες του νευτώνιου επιστημονικού μοντέλου.

Αν η ιστορία πρέπει να αναβαπτιστεί με νεωτερικά πρόσημα, τότε οφείλει να ανιχνεύσει (κατ’ αναλογία προς τις φυσικές επιστήμες) μία νομοτέλεια πίσω από την πολυμορφία των ιστορικών γεγονότων και φαινομένων. Αν για τον επιστήμονα του Νευτώνιου «παραδείγματος» το πείραμα «μετουσιώνει» τα εμπειρικά δεδομένα σε αιτιακές σχέσεις, για τον ιστορικό, το αρχείο της ανθρώπινης εμπειρίας γίνεται το εργαστήριο συναγωγής νομοειδών κανονικοτήτων και άρα «ποιεί» ιστορία.[[112]](#footnote-112) Ήδη από τις πρώτες σελίδες της *Πραγματείας για την ανθρώπινη φύση,* ο Hume υποστηρίζει ότι το νεότευκτο εγχείρημα μιας «επιστήμης του ανθρώπου» οφείλει να εδράζεται στη συλλογή πειραμάτων από «μια προσεκτική παρατήρηση του ανθρώπινου βίου». Τούτη η συλλογή μόνο μπορεί να δώσει ελπίδες για τη θεμελίωση μιας επιστήμης «που δεν θα είναι κατώτερη σε βεβαιότητα και θα είναι πολύ ανώτερη σε ωφέλεια από οποιαδήποτε άλλη (ενν. επιστήμη) της κατανόησης του ανθρώπου».[[113]](#footnote-113)

Τα τρία έργα μεσούντος του 18ου αιώνα, σύμφωνα με τον Bury, που ήγειραν την αξίωση της μεθοδολογικής ενότητας επιστήμης και ιστορίας προαναγέλλοντας έτσι όχι μόνον τη θεωρητική ανασυγκρότηση μιας καθολικής ιστορίας σε φιλοσοφικά θεμέλια αλλά και τις κοινωνικές επιστήμες ήταν το *Πνεύμα των Νόμων* του Μοντεσκιέ (1748), το *Δοκίμιο για τα ήθη* του Βολταίρου (1756) και το *Σχέδιο για μια Καθολική Ιστορία* του Τυργκό (1751). Αν για τον Μακιαβέλλι του *Ηγεμόνα,* η τύχη ορίζει τις μισές μας πράξεις αφήνοντας σε εμάς τις άλλες μισές,[[114]](#footnote-114) για τον Μοντεσκιέ, «δεν ορίζει η τύχη τον κόσμο. Ρωτήστε και τους Ρωμαίους που γνώρισαν μια αδιάκοπη ακολουθία ευτυχισμένων ημερών όταν κυβερνούνταν με έναν ορισμένο τρόπο και μια αδιάκοπη ακολουθία συμφορών όταν ακολούθησαν έναν άλλον. Υπάρχουν γενικά αίτια, είτε ηθικά είτε φυσικά, που επενεργούν σε κάθε μοναρχία, την εξυψώνουν, τη διατηρούν ή την κατακρημνίζουν. Όλα τα συμβάντα υπόκεινται σε τούτα τα αίτια, και αν κάποτε η συγκυρία μιας μάχης, δηλαδή ένα ειδικό αίτιο, κατέστρεψε ένα κράτος έπρεπε να χαθεί σε μία και μόνη μάχη. Με μια λέξη, η κυρίαρχη τάση καθορίζει όλα τα επιμέρους συμβάντα».[[115]](#footnote-115)

Στο σημείο τούτο θα ήταν ωστόσο, σκόπιμο να υπογραμμιστεί ότι η «επιστήμη» της ανθρώπινης συμβίωσης, η μετάφραση της πολιτικής και της κοινωνίας σε επιστημονικούς νόμους εκκινεί κατ’ ουσία πολύ νωρίτερα: η «ψηλάφιση» της ανθρώπινης φύσης, το περιεχόμενο της οποίας επιτάσσει την μορφή της προσήκουσας πολιτικής εξουσίας, απαντάται ήδη στον *Λεβιάθαν* του T. Hobbes, που δίδει τη «χαριστική βολή» τόσο στη θεόπνευστα μεθερμηνευόμενη αριστοτελική τελεολογία όσο και στην Πρόνοια ως «σεναριογράφο» του ανθρώπινου βίου προτάσσοντας το «κατασκευαστέο» της πολιτικής εξουσίας: ούτε ο Θεός ούτε η συγκυρία αλλά οι έλλογες υποδείξεις του κοινού νου θεσπίζουν την «ορθή» Πολιτεία του ανθρώπου. Το εικονοκλαστικό αίτημα, ωστόσο, της διατύπωσης κοινωνικών νόμων διαπερνά και τη *Νέα Επιστήμη* του «θρησκευόμενου» Vico, κατά τον οποίο, μόνο μια ενδελεχή εξέταση της ανθρώπινης φύσης μας θα φανέρωνε τις νομοτέλειες και το εξελικτικό σχήμα των ιστορικών σταδίων.[[116]](#footnote-116)

Παρόλα αυτά: το αίτημα διατύπωσης μιας αυστηρής επιστήμης του ανθρώπου η οποία θα ανιχνεύει νομοτέλειες στην κοινωνία που θα προσιδιάζουν προς αυτές της φύσης δεν αναπαράγει εν τέλει –παρά τις περί του αντιθέτου διακηρύξεις- το δίλημμα μεταξύ μιας μεταμφιεσμένης και αναβαπτισμένης σε φύση θεολογίας και ενός σχετικισμού ή μηδενισμού; Διότι από τη μια, τι άλλο θα μπορούσε να είναι η θέση περί μιας αμετάβλητης, υπεριστορικής φύσης του ανθρώπου προικισμένης με Λόγο παρά ένα χριστιανικό κατάλοιπο αναμεταφρασμένο σε νεωτερικό ιδίωμα; Από την άλλη, η συρρίκνωση της ερμηνείας της κοινωνίας και της πολιτικής στο αιτιοκρατούμενο πλαίσιο των φυσικών επιστήμων δεν θα οδηγούσε στον ακρωτηριασμό κάθε κανονιστικού περιεχομένου και συνεπώς στον εκφυλισμό του Λόγου της νεωτερικότητας σε μια άνευρη περιγραφική μηχανική της κοινωνικής συμβίωσης; Επιστρέφουμε στην απαξίωση και άρση του Διαφωτισμού που προτάσσουν ερμηνείες όπως αυτή του Π. Κονδύλη;

Η απάντηση είναι όχι. Η ομολογία πίστεως στην μεθοδολογική ενότητα της «επιστήμης του ανθρώπου» με αυτήν της εξωτερικής φύσης δεν υπερβαίνει τον βιολογικό και πολιτισμικό ντετερμινισμό που συνεπάγεται, επικαλούμενη μία αιώνια, άφθαρτη, αμετάβλητη φύση που γίνεται ακούσια το νεωτερικό υποκατάστατο του Εκείθεν της προνεωτερικής Μεταφυσικής που ενοικούν οι Ιδέες ή ο Θεός. Το πρόβλημα των πολλαπλών «ιστοριών» που υπαγορεύει η θέση ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά καθορίζεται από φυσικά αίτια τορπιλίζοντας το αίτημα μια καθολικής ανθρώπινης ιστορίας δεν επιλύεται προσφεύγοντας σε μία φύση που αιωρείται σε ένα άχρονο κενό απρόσβλητη από οποιαδήποτε αλλαγή.

Αν και η φύση του ανθρώπου διέπεται από κάποιες «σταθερές», οι τελευταίες κυρούνται ως τέτοιες μόνο κατά τη διαδικασία αλληλεπίδρασής τους με διαφορετικά «περιβάλλοντα» οδηγώντας σε διαφορετικές –κάθε φορά- πολιτιστικές και κοινωνικές μορφές. «Όλα τα πτηνά του ίδιου είδους» γράφει ο Hume, «σε κάθε εποχή και χώρα, χτίζουν τις φωλιές τους κατά τον ίδιο τρόπο. Σε τούτο, βλέπουμε τη δύναμη του ενστίκτου. ΟΙ άνθρωποι, σε διαφορετικούς τόπους και εποχές χτίζουν τα σπίτια τους διαφορετικά. Εδώ διακρίνουμε την επίδραση του Λόγου και του εθίμου».[[117]](#footnote-117) Ο τρόπος εκδήλωσης με άλλα λόγια, ενός εγγενούς χαρακτηριστικού της ανθρώπινης φύσης όπως είναι η αναζήτηση στέγης, συναρτάται με την επίδραση του εθίμου, του έθους, τουτέστιν, της κοινωνικής εμπειρίας.

Αν η ανθρώπινη συμπεριφορά ερμηνεύεται με γνώμονα την συνέργεια των «σταθερών» της ανθρώπινης φύσης και των μεταβλητών των κοινωνικών πρακτικών, του έθους και του εθίμου, των καθιζημάτων σωρευμένης εμπειρίας στον χρόνο, τότε αρκεί η γνώση και η βούληση θέσπισης των κατάλληλων νόμων και μορφών διακυβέρνησης για να πραγματωθούν οι εγγενείς δυνατότητες της πρώτης. Αν οι τρόποι εκδήλωσης των εγγενών γνωρισμάτων της ανθρώπινης φύσης είναι κοινωνικοί και ιστορικοί και όχι φυσικοί τότε η «επιστήμη του ανθρώπου» ως διερεύνησή τους παύει να είναι περιγραφική αλλά εγείρει και πρακτικο-κανονιστικές αξιώσεις περί της «ορθής» διακυβέρνησης που προσιδιάζει στην ανθρώπινη φύση. Αν, με άλλα λόγια, οι όροι πραγμάτωσης μιας ανιστορικής ανθρώπινης φύσης είναι παραδόξως το έτερό της, η ιστορία και όχι το αιτιοκρατούμενο φυσικό περιβάλλον που λειτουργεί ως ειμαρμένη από την οποία δεν μπορεί να διαφύγει, τότε ο άνθρωπος μπορεί να δημιουργήσει την ιστορία του. Διαφορετικά διατυπωμένο: Αν η αναγωγή της ανθρώπινης συμπεριφοράς σε δυνάμεις της φύσης, σύμφωνα με την μακρά παράδοση του αντι-διαφωτισμού καθιστά τον άνθρωπο δεσμώτη του περιβάλλοντός του ενώ «θραύει» την ιστορία σε επιμέρους γεωγραφικές αφηγήσεις, η αναγωγή της ανθρώπινης συμπεριφοράς σε κοινωνικά και ηθικα αίτια, στο έθος και στο έθιμο, καταδεικνύει ότι ο άνθρωπος είναι κύριος της μοίρας του. Η «επιστήμη του ανθρώπου» ως περιγραφή νομοειδών κανονικοτήτων που διέπουν τους τρόπους εκδήλωσης των «καθολικών» της ανθρώπινης φύσης εμφορείται την ίδια στιγμή, παραδόξως, από κανονιστικές αξιώσεις: Η γνώση της ανθρώπινης φύσης συμβάλλει στην διαμόρφωση κατάλληλων θεσμών, πρακτικών, μορφών διακυβέρνησης κ.ο.κ. και γίνεται έτσι το συνώνυμο της «παραμυθίας» και της «ελπίδας ότι το ανθρώπινο είδος θα προοδεύσει αναγκαστικά στην ευτυχία και την τελείωση».[[118]](#footnote-118)

Φαίνεται επομένως πώς το διόλου ευκαταφρόνητο ρεύμα του εμπειρισμού του 18ου αιώνα (που σχεδόν μονοπωλεί τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό) όχι μόνον δεν απολήγει σε μιαν αδήριτη αιτιοκρατία που υπαγορεύει η ερμηνεία του ανθρώπου ως «φωτοτυπίας» ή εσαεί αιχμαλώτου του φυσικού του περιβάλλοντος αλλά συνιστά απόπειρα ορισμού των κανονιστικών «συντεταγμένων» του νεογέννητου μοντέρνου κόσμου μέσω της διατύπωσης μιας καθολικής ιστορίας που θα εδράζεται σε φιλοσοφικές βάσεις. Είναι γεγονός ότι η θέση κατά την οποία η φυσική αιτιοκρατία που μεταφράζεται σε πολιτισμική και βιολογική είναι κατ’ ουσία απότοκο των προκείμενων του εμπειρισμού και άρα συστατικό κομμάτι του ίδιου του Διαφωτισμού προκαταλαμβάνεται από μία μάλλον επιφανειακή ανάγνωση του έργου του Μονστεσκιέ, *το Πνεύμα των Νόμων.* Πράγματι, ο Μοντεσκιέ, στο εν λόγω έργο, αφιερώνει ένα σεβαστό αριθμό σελίδων στην επίδραση που ασκεί το κλίμα στην διαμόρφωση των «εθνικών χαρακτήρων» αλλά και της νομοθεσίας.[[119]](#footnote-119) Ωστόσο, αν και στο δέκατο ένατο βιβλίο, διατείνεται εμφατικά ότι «η αυτοκρατορία του κλίματος είναι η πρώτη ανάμεσα στις αυτοκρατορίες»,[[120]](#footnote-120) ο Μοντεσκιές δεν υποκύπτει στον αναγωγισμό του τελευταίου. Οι αιτίες διαμόρφωσης των εθνικών χαρακτήρων δεν ανιχνεύονται μόνο στη φύση αλλά και στα ήθη. Ο όρος «γενικό πνεύμα» που χρησιμοποιεί ως ερμηνευτικό εργαλείο των πολιτισμών περικλείει όχι μόνο το κλίμα αλλά και τη θρησκεία, τους νόμους, τις αρχές του πολιτεύματος, τα παραδείγματα του παρελθόντος, τα ήθη και τα έθιμα.[[121]](#footnote-121) Οι φυσικές αιτίες συμπορεύονται με τις ηθικές και το ζητούμενο, κατά τον Μοντεσκιέ, είναι να διαγνωσθεί ποιά εξ αυτών επιτελεί τον κύριο ρόλο. Με τα λόγια του ίδιου:

«Στο βαθμό που ένας από αυτούς του παράγοντες εμφανίζεται εντονότερα σε κάθε έθνος οι άλλοι υποχωρούν. Η φύση και το κλίμα κυριαρχούν σχεδόν αποκλειστικά στους αγρίους. Οι τρόποι κυβερνούν τους Κινέζους. Οι νόμοι τυραννούν τους Ιάπωνες. Τα ήθη έδιναν άλλοτε τον τόνο στην Λακεδαίμονα. Οι αρχές του πολιτεύματος και τα παλαιά ήθη έδιναν άλλοτε τον τόνο στην Ρώμη».[[122]](#footnote-122)

Είναι αξιοσημείωτο, ωστόσο, ότι ο κατεξοχήν «συνεπής» εκπρόσωπος του εμπειρισμού που οδηγεί τον τελευταίο στις ακραίες του συνέπειες, ο David Hume, στο δοκίμιο του «Περί εθνικών χαρακτήρων» (“On National Characters) επιτίθεται σφόδρα στην αναγωγή των όρων διαμόρφωσης διακριτών πολιτισμών αποκλειστικά σε φυσικά αίτια. «Όσον αφορά τα φυσικά αίτια», γράφει ο Hume, τείνω να αμφισβητήσω ολοκληρωτικά τη λειτουργία τους σε αυτό το συγκεκριμένο (ενν. την διαμόρφωση εθνικού χαρακτήρα). Ούτε θεωρώ ότι οι άνθρωποι οφείλουν οτιδήποτε αφορά την ιδιοσυγκρασία και ευφυία τους στον αέρα, το φαγητό ή το κλίμα».[[123]](#footnote-123)

Όπως θα καταδειχθεί στα επόμενα κεφάλαια, ο Διαφωτισμός δεν «υποφέρει» από την νόσο του σχετικισμού, παρεπόμενου της ερμηνείας του ανθρώπου ως εξαρτήματος του φυσικού του περιβάλλοντος, που ενίοτε προσπαθεί να «ανακουφίσει» χωρίς ελπίδα οριστικής ίασης με το «γιατροσόφι» της φύσης ως του υποκατάστατου του θεολογικού αντιπάλου. Στην ειρκτή του φυσικού ντετερμινισμού και των συμπαρομαρτούντων του, του σχετικισμού, του πολιτισμικού αλλά και βιολογικού ντετερμινισμού, του ρατσισμού κ.ο.κ καταλήγει το διακριτό προς τον Διαφωτισμό ρεύμα του αντι-Διαφωτισμού που συνιστά την τελεσίδικη καταδίκη του νέου που δειλά ανατέλλει. Το γοητευτικό «παράδοξο» των ποικίλων πραγματειών περί φύσης που συνέχουν τους ετερογενείς και εθνικούς/τοπικούς «Διαφωτισμούς» -από την εικοτολογική ιστορία του σκωτικού Διαφωτισμού, τους γάλλους Condorcet, Turgot, Rousseau, μέχρι τον Kant- συνίσταται στην ερμηνεία της μίας και διαχρονικής φύσης ως προϋπόθεσης και την ίδια στιγμή «τέκνου» της ιστορίας.

Αν υπάρχει μια διαλεκτική που ελλοχεύει στον «γενετικό κώδικα» του ίδιου του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, δεν είναι αυτή που που τον ακυρώνει καταδικάζοντάς τον να βυθίζεται στην άβυσο της αιτιοκρατίας με μοναδική «σανίδα σωτηρίας» μια μασκαρεμένη θεολογία. Η διαλεκτική του Διαφωτισμού που εμφαίνεται κυρίως στις ενοράσεις του για την ιστορία συνίσταται στην ερμηνεία της μίας ανθρώπινης φύσης και επομένως στους θεσμούς που προσιδιάζουν σε αυτήν. Για ένα σεβαστό κομμάτι τόσο της ηπειρωτικής ευρωπαϊκής σκέψης που εκπροσωπείται κυρίως από τους Condorcet, Kant αλλά και τον Rousseau όσο και του αμερικανικού φιλελευθερισμού, το σήμα κατατεθέν της ανθρώπινης φύσης είναι τα δικαιώματα που προηγούνται της ιστορίας, ορίζονται επομένως a priori και η «πραγμάτωση» ή κατοχύρωσή τους εναποτίθεται στους όρους του συμβολαίου δια του οποίου θεσπίζεται πολιτική εξουσία. Σκοπός της τελευταίας είναι η μετουσίωση των εγγενών στην ανθρώπινη φύση δικαιωμάτων στο θετικό δίκαιο συντεταγμένης Πολιτείας. Από την άλλη πλευρά, οι εκπρόσωποι του εμπειρισμού, απορρίπτουν συλλήβδην ως αυθαίρετες κατασκευές τις έννοιες της φυσικής κατάστασης, του συμβολαίου, με άλλα λόγια, τις κανονιστικές προϋποθέσεις του φυσικού Δικαίου και των ανθρώπινων δικαιωμάτων.[[124]](#footnote-124) Αν για τους πρώτους, η προμετωπίδα της ανθρώπινης φύσης είναι η a priori έννοια του δικαιώματους, για τους τελευταίους, η ανθρώπινη φύση είναι συνώνυμη των συμφερόντων και των αναγκών. Αν για τους πρώτους, η ιστορία και η πολιτική μπορούν να σχεδιαστούν με σχεδόν μαθηματική ακρίβεια στο εργαστήριο του Λόγου, για τους τελευταίους, η ιστορία οράται ως η διαδικασία σταδιακής εξέλιξης που παίρνει σάρκα και οστά από την αλληλεπίδραση των σταθερών της ανθρώπινης φύσης με τις μεταβλητές συνιστώσες του περιβάλλοντός της. Αν το σύνθημα επομένως των πρώτων είναι η επανάσταση, μια κοσμική εκ του μηδενός δημιουργία ενός ιδανικού κόσμου με βάση τις συντεταγμένες της ανθρώπινης φύσης, το αίτημα των τελευταίων είναι η εξέλιξη που υπαγορεύει η πεποίθηση ότι η ιστορία δεν είναι μόνο το θέατρο των έλλογων αποφάσεων αλλά και του τυχαίου, του ενδεχόμενου και του απρόβλεπτου. Τέλος, αν οι πρώτοι γράφουν με τον οίστρο του προφήτη της προόδου που αντλούν από την βεβαιότητα ότι ένας καλύτερος κόσμος μπορεί να «κατασκευαστεί», οι τελευταίοι γράφουν με τη νηφαλιότητα του «μαθητευόμενου» στα καπρίτσια της ιστορίας που διδάσκουν ότι η τάξη (οικονομική ή πολιτική) ενίοτε προκύπτει αυθόρμητα και απρόθετα.

Μήπως όμως η εμπειριστική πτέρυγα (που διακονείται κυρίως από την εικοτολογική ιστορία του σκωτικού Διαφωτισμού) υποκύπτει στο συντηρητικό ιδίωμα του αντι-Διαφωτισμού που δίδει την πρωτοκαθεδρία στην ιστορία υποβιβάζοντας τον ατομικό δρώντα σε απλό «μέσο» υλοποίησης του σχεδίου της; Επιπλέον, μήπως η «ομολογία πίστεως» του εμπειρισμού στην ιστορία ως σταδιακή εξελικτική διαδικασία χωρίς ορατό υποκείμενο και η συνακόλουθη αποκήρυξη κάθε επανάστασης, κάθε ρωγμής στο συνεχές του γίγνεσθαι, κάθε έλλογου σχεδιασμού της αυριανής κοινωνίας που θα αναδυθεί από τα ερείπια του παλιού αποστερεί το υποκείμενο από κάθε δυνατότητα παρέμβασης και θέτει σε αχρηστία την έννοια της πολιτικής;

Αν οι έμπλεες αισιοδοξίας και πάθους πραγματείες των γάλλων διαφωτιστών είναι τα πνευματικά τέκνα μιας επανάστασης που πίστεψε ότι έκανε την ιστορία θεραπαινίδα της έλλογης πολιτικής βούλησης, οι μετριοπαθείς πραγματείες των Σκώτων που δυσπιστούν στην παντοδυναμία της τελευταίας εμπνέονται από τον ασταθή, απρόβλεπτο και σε διακινδύνευση κόσμο της οικονομίας και του εμπορίου. Η απόρριψη ωστόσο του σχεδιασμού κοινωνικών συστημάτων και των πειραμάτων εν γένει στον δοκιμαστικό σωλήνα της ιστορίας δεν συνεπάγεται κατ’ ανάγκη την απόρριψη της πολιτικής. Ο σκωτικός Διαφωτισμός δεν καταστρατηγεί την αυτονομία του υποκειμένου δίνοντάς το βορά στην ιστορία και την παράδοση (στα «άρθρα πίστεως» του αντι-Διαφωτισμού) που ορίζουν την ζωή του ερήμην του. Όπως θα φανεί στα επόμενα κεφάλαια, αν κάτι συνέχει τους «εθνικούς» Διαφωτισμούς που γέννησαν διαμετρικά αντίθετες συγκυρίες είναι προτάσεις που αφορούν όλους τους θεσμούς και τις όψεις του αναδυόμενου μοντέρνου κόσμου: από την οικονομία, τις μορφές διακυβέρνησης και την εκπαίδευση μέχρι την ισότητα των δύο φύλων. Οι πραγματείες περί φιλοσοφίας της ιστορίας του Διαφωτισμού από την Σκωτία μέχρι την Γαλλία και την Γερμανία είναι τα σκαριφήματα ενός νεογέννητου κόσμου ή ασκήσεις επί χάρτου να γίνει η ουτοπία πραγματικότητα. Υπό αυτό το πρίσμα, η νεότερη Φιλοσοφία της Ιστορίας (τόσο στην ορθολογιστική όσο και στην εμπειριστική της εκδοχή) γίνεται η απάντηση στα ερωτήματα της κανονιστικότητας του νέου κοσμοειδώλου και άρα το συνώνυμο της πολιτικής φιλοσοφίας.

**1. Τα μανιφέστα της προόδου των Condorcet και Turgot: H Φύση ως προϋπόθεση της Ιστορίας**

Στο περίφημο *Σχεδίασμα για έναν ιστορικό πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος,* ο Condorcet (1743-1794) επιτίθεται σφόδρα στην σχολαστική Μεταφυσική, ήτοι το φιλοσοφικό ιδίωμα του Μεσαίωνα, διότι η τελευταία αναζητούσε την κινητήριο δύναμη του κόσμου στον ουρανό και όχι στην Γη. Για τον Condorcet, ο σκοτεινός Μεσαίωνας απέτυχε να εντοπίσει μια ρυθμιστική αρχή που να κατευθύνει τον βίο σύμφωνα με την θέληση των ανθρώπων που ενοικούν τα «επίγεια».[[125]](#footnote-125)

Τα έργα περί φιλοσοφίας της ιστορίας που γράφτηκαν κατά τον 18ο αιώνα και αντικατοπτρίζουν περισσότερο από οποιαδήποτε άλλα τις παραπάνω θέσεις είναι αναμφίβολα, *ο Λόγος περί καθολικής ιστορίας* του Turgot και το *Σχεδίασμα για έναν ιστορικό πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος* του Condorcet (1793).

Αμφότερα συνιστούν πρόκληση στην θεολογική ερμηνεία της ιστορίας από τους Αυγουστίνο και Bossuet κατά την οποία τα νήματα της ιστορίας κινεί η θεία Πρόνοια. Θεωρώντας ως σκοπό και τέλος της ιστορίας την έξοδο από το «αμαρτωλό», «εκπεπτωκός» Εντεύθεν, τον επίγειο κόσμο και την είσοδο στο «Επέκεινα», στην πολιτεία του Θεού, τόσο ο Αυγουστίνος όσο και ο Bossuet, ακυρώνουν την ιστορία στο όνομά της και ερήμην της. Διαφορετικά διατυπωμένο: καταργούν την ιστορία ερμηνεύοντάς της με εξω-ιστορικές διόπτρες.

Οι Condorcet και Turgot επιχειρούν να αρθρώσουν μια εκκοσμικευμένη φιλοσοφία της ιστορίας θεωρώντας την πρόοδο τα καύσιμα του οχήματος της ιστορίας. Το διαφορετικό ύφος των πραγματειών τους είναι δηλωτικό των διαφορετικών περιστάσεων υπό τις οποίες γράφτηκαν οι παραπάνω. Έτσι, ο Turgot γράφει τον *Λόγο περί καθολικής ιστορίας* στην ηλικία των 23, έξη χρόνια προτού δημοσιευθεί το *Δοκίμιο περί Ηθών* του Βολταίρου και πολύ προτού ξεσπάσει η γαλλική Επανάσταση. Ο Condorcet γράφει το *Σχεδίασμα,* κατά την διάρκεια των τελευταίων μηνών της ζωής του όταν κρύβεται από τους Γιακωβίνους, τους πρώην συναγωνιστές του (στην υπηρεσία των οποίων αφιέρωσε τη ζωή του) για να σωθεί από την γκιλοτίνα. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Bury:

«Ο Turgot γράφει με το ήρεμο πνεύμα του ερευνητή. Ο Condorcet ομιλεί με τον οίστρο του προφήτη. Προφήτευε υπό την σκιά του θανάτου».[[126]](#footnote-126)

Εντούτοις, οι αρχές που διέπουν τα έργα και των δύο είναι σχεδόν κοινές. Ας παρατηρήσουμε τις ομοιότητες και τις διαφορές που τα διακρίνουν:

Αμφότερα τα έργα είναι χαρακτηριστικά μιας μάλλον «μεροληπτικής» αντίληψης της φιλοσοφίας της ιστορίας. Θα μπορουσε κάποιος να ισχυριστεί ότι είναι σχεδόν «ιδεολογικά». Κατ’ ουσίαν πρόκειται για θεωρητικά τέκνα της αέναης πάλης του Διαφωτισμού να εδραιώσει την ηγεμονία του όχι μόνο επί του θεολογικού αντιπάλου αλλά και του διακριτού και παράλληλου προς αυτόν ρεύματος του αντι-Διαφωτισμού.

Οι εννέα εποχές στις οποίες ο Condorcet, στο *Σχεδίασμα* διαιρεί το μακρύ ταξίδι της ανθρωπότητας δοξολογούν την αργή πλην αναπόδραστη έξοδο του ανθρώπου από το σκότος της πρώιμης ιστορίας του, την άρνηση της συνθηκολόγησής του με ό,τι προϋπήρξε. Στην ομιλία που εκφώνησε στην τελετή αναγόρευσής του σε μέλος της γαλλικής Ακαδημίας στις 21 Φεβρουαρίου 1782, ο Condorcet χαρακτήρισε την εποχή του ως αυτή στην οποία «το γενικό σύστημα των αρχών της γνώσης μας αναπτύχθηκε, η μέθοδος ανακάλυψης της αλήθειας ανήχθη σε μία τέχνη ή, αν θέλετε σε τύπους και ο Λόγος αναγνώρισε επιτέλους το μονοπάτι που πρέπει να ακολουθήσει και άδραξε τον μίτο που θα τον εμποδίζει να χάσει τον δρόμο του».[[127]](#footnote-127) Δικαίως λοιπόν οι φιλοσοφίες της ιστορίας των Turgot και Condorcet είναι τα μοντέρνα «έπη» του Λόγου ή σύμφωνα με τον αντίπαλο του Διαφωτισμού Bonald, «το τελευταίο φιλοσοφικό προϊόν στο δικαστήριο που οργανώνει η φιλοσοφία εναντίον της κοινωνίας».[[128]](#footnote-128) Αν για τον πολέμιο του Διαφωτισμού de Maistre που θεωρούσε τον Condorcet «τον απεχθέστερο ίσως των γάλλων Διαφωτιστών»,[[129]](#footnote-129)έναν προσηλυτιστή της αμφιβολίας, της αναποφαστιστικότητας και της απειθαρχίας, ο Λόγος είναι ένα φως που τρεμοσβήνει, το απατηλό νέφος που απομένει όταν έχουμε αθροίσει όλες τις πιθανότητες και συζητήσει όλες τις αμφιβολίες,[[130]](#footnote-130) για τον Condorcet, o Λόγος προστατεύει από «τους λάθος υπολογισμούς συμφερόντων, τις σοφιστείες του πάθους και τον δόλο των τσαρλατάνων».[[131]](#footnote-131) O διαφωτισμός, για τον Condorcet, παραπέμπει στην ανακάλυψη της «ορθής μεθόδου» με πυξίδα τον Λόγο που θα προφυλάσσει τον άνθρωπο από «τις πλάνες στις οποίες ο σεβασμός στην αυθεντία και η φαντασία τον είχαν συχνά παρασύρει».[[132]](#footnote-132) Ο διαφωτισμός, για τον Condorcet ως η προδιάθεση της ανθρώπινης φύσης να κάνει ορθή χρήση του Λόγου θυμίζει έντονα το περίφημο δοκίμιο του Κant του 1784 «τι είναι διαφωτισμός» στο οποίο ο διαφωτισμός ορίζεται ως «η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του για την οποία φταίει ο ίδιος» όπου «ανωριμότητα είναι η αδυναμία του ανθρώπου να μεταχειρίζεται το νου του χωρίς της καθοδήγηση του άλλου».[[133]](#footnote-133) Ο διαφωτισμός επομένως ταυτίζεται με την ορθή χρήση του Λόγου που νοείται ως η αυτονομία, η χειραφέτηση της σκέψης από τα βαρίδια της αυθεντίας και της παράδοσης. Αν, ωστόσο, για τον Κant στο ίδιο δοκίμιο, μια επανάσταση επιτυγχάνει την απαλλαγή από τον δεσποτισμό και την καταπίεση αλλά δεν επιφέρει μια αληθινή ανάπλαση –*Reform*- στον τρόπο του σκέπτεσθαι,[[134]](#footnote-134) για τον Condorcet, η γαλλική Επανάσταση δεν ήταν μια επανάσταση στην μορφή της πολιτικής εξουσίας αλλά στις γνώμες και στη βούληση».[[135]](#footnote-135) H απελευθέρωση της σκέψης από τα δεσμά της δουλείας, υποστηρίζει ο Condorcet, συμπορεύεται πάντα με τη χειραφέτηση του πολίτη από τα δεσμά του Παλαιού Καθεστώτος. Ο διαφωτισμός ως διανοητικό αίτημα είναι συνώνυμος με τον διαφωτισμό ως πολιτικό αίτημα. H πρόοδος του ανθρώπινου Λόγου είναι άρρηκτα συνυφασμένη με αυτή της ανθρώπινης ελευθερίας. Στην «ένατη εποχή» του *Σχεδιάσματος* η καρτεσιανή επανάσταση που χειραφετεί τη σκέψη συνδέεται με τη γαλλική Επανάσταση που χειραφετεί από το παλαιό καθεστώς και ιδρύει την πρώτη δημοκρατία.

Αν η πολιτική και κοινωνική επανάσταση είναι αδιανόητη χωρίς την επανάσταση στη σκέψη, αντίστροφα, η επανάσταση στη σκέψη συνεπικουρείται από μια διαφωτισμένη κοινωνία. Ακριβώς για αυτό τον λόγο ο Condorcet δεν θεωρεί μόνο την ανθρώπινη φύση προυπόθεση της ιστορίας αλλά και την ιστορία, τους θεσμούς και τις μορφές πολιτικής οργάνωσης όρους διάπλασης της ανθρώπινης φύσης.

Αμφότεροι οι Condorcet και Turgot αντιμετωπίζουν την φύση και την ιστορία ως μια αδιάσπαστη ενότητα. Τόσο στην φύση όσο και στην ιστορία αρμόζει η ίδια μέθοδος του Λόγου. Η μέθοδος της νεότερης επιστήμης δεν γίνεται μόνο το πρότυπο με το οποίο ερμηνεύεται η ιστορία εν γένει αλλά και η αναγκαία προϋπόθεση της προόδου της ανθρωπότητας. Η εκτενής έρευνα κατά τον 18ο αιώνα πάνω στους όρους δυνατότητας της ιστορίας μέσω μιας μεθόδου αντίστοιχης προς αυτής των θετικών επιστημών, με άλλα λόγια, μέσω νόμων συγκρίσιμων ως προς την ρώμη και την βεβαιότητα με αυτών που διέπουν την φύση υπαγορεύεται πρώτον από την πίστη στην πρόοδο του ανθρώπινου είδου με «καύσιμα» την εγγενή στην φύση του τελειοποίηση του (που όπως θα δούμε στη συνέχεια, γίνεται η προμετωπίδα της φιλοσοφίας της ιστορίας του 18ου αιώνα. Δεύτερον, τα κοινωνικά μαθηματικά του Condorcet, ήτοι η εφαρμογή της θεωρίας των πιθανοτήτων στην ανάλυση και διαχείριση κοινωνικών και πολιτικών φαινομένων και η καθολικη θεωρία της γνώσης στην οποία οδηγούν, γίνεται το μεθοδολογικό σύστοιχο της ακλόνητης πεποίθησης ότι ο «διαφωτισμένος» κόσμος του μέλλοντος είναι γέννημα της παντοδυναμίας του Λόγου. Αν η «πάθηση» του κοινωνικού σώματος οφείλεται, σύμφωνα με την ευγενή πλήν αφελή αντίληψη του Condorcet, στην άγνοια την ορθής χρήσης του Λόγου και στην προκατάληψη, και αν μια επιστήμη του ανθρώπου είναι εξίσου μετρήσιμη με αυτή της φύσης, τότε η ουτοπία ενός «χρυσού αιώνα» η δημιουργία ενός επίγειου παραδείσου μπορεί να γίνει πραγματικότητα. Το αίτημα μιας ενιαίας μεθόδου θέτει, με άλλα λόγια, το μέλλον υπό έλλογο έλεγχο και κατασκευή από μια παγκόσμια πολιτεία «ανθρώπων αποκλειστικά αφιερωμένων στην αναζήτηση της αλήθεας»[[136]](#footnote-136) που θα επανεφεύρουν επί της Γης μια Ατλαντίδα της επιστήμης.[[137]](#footnote-137)

Γράφει ο Condorcet:

«Όλες οι πολιτικές και ηθικές πλάνες στηρίζονται σε αντίστοιχες φιλοσοφικές πλάνες, και αυτές με τη σειρά τους σε πλάνες σχετικές με τη φύση. Δεν υπάρχει κανένα θρησκευτικό σύστημα ή υπερφυσικός παραλογισμός που να μην θεμελιώνεται στην άγνοια των νόμων της φύσης. . . . Οι πρόοδοι των φυσικών γνώσεων μπορούν να αποβούν ακόμη πιο ολέθριες γι’ αυτές τις πλάνες, καθώς συχνά τις εξαλείφουν χωρίς να τους επιτίθενται άμεσα, γελοιοποιώντας έτσι την άγνοια αυτών που επιμένουν να τις υποστηρίζουν.

Συγχρόνως η συνήθεια να συλλογιζόμαστε ορθά τα αντικείμενα αυτών των επιστημών, οι ακριβείς ιδέες που παρέχουν οι μέθοδοί τους, τα μέσα αναγνώρισης ή απόδειξης μιας αλήθειας μας οδηγούν φυσικά να συγκρίνουμε το αίσθημα που μας αναγκάζει να ασπαζόμαστε απόψεις θεμελιωμένες σε πραγματικά κριτήρια αξιοπιστίας με το αίσθημα που μας κάνει να μένουμε προσκολημμένοι στις συνήθεις προκαταλήψεις μας ή με εκείνο που μας υποχρεώνει να υποχωρούμε στην αυθεντία».[[138]](#footnote-138)

Και όπως γράφει στην αρχή του περίφημου δέκατου σταδίου του *Σχεδιάσματός* του με τίτλο: «Περί των μελλοντικών προόδων του ανθρώπινου πνεύματος»:

«Εάν ο άνθρωπος δύναται, με πλήρη σχεδόν βεβαιότητα, να προβλέπει φαινόμενα των οποίων τους νόμους κατέχει, εάν δύναται, και στην περίπτωση ακόμη που οι νόμοι αυτοί του είναι άγνωστοι, σύμφωνα με την εμπειρία του παρελθόντος, να προβλέπει επερχόμενα γεγονότα με μεγάλες πιθανότητες, γιατί να θεωρήσουμε ανεδαφικό το εγχείρημα να καταρτήσει με κάποιες πιθανότητες αλήθειας τον πίνακα των μελλοντικών πεπρωμένων του ανθρώπινου είδους με βάση τα αποτελέσματα της ιστορίας του; Η πίστη στις φυσικές επιστήμες θεμελιώνεται αποκλειστικά στην ιδέα ότι οι γενικοί νόμοι που διέπουν τα φαινόμενα του σύμπαντος, είτε τους γνωρίζουμε είτε όχι, είναι αναγκαίοι και σταθεροί. Γιατί λοιπόν η αρχή αυτή να μην αληθεύει αναφορικά με την ανάπτυξη των διανοητικών και ηθικών δυνάμεων του ανθρώπου όπως με τις υπόλοιπες διεργασίες της φύσης; Τέλος, αφού οι αντιλήψεις που διαμορφώθηκαν σύμφωνα με την εμπειρία του παρελθόντος σχετικά με αυτά τα ζητήματα αποτελούν το μόνο κανόνα συμπεριφοράς των πιο συνετών ανθρώπων, γιατι να απαγορεύουμε στον φιλόσοφο να στηρίζει τις εικασίες του πάνω σε αυτή τη βάση, αρκεί να μην τους αποδίδει μεγαλύτερη βεβαιότητα από εκείνη που μπορεί να προκύψει από την ποσότητα, τη σταθερότητα και την ακρίβεια της παρατήρησης;»[[139]](#footnote-139)

H πίστη των Condorcet και Turgot στην αέναη πρόοδο του ανθρώπινου είδους και η μετάφρασή της στο μεθοδολογικό ιδίωμα μιας ενιαίας μεθόδου, μιας καθολικής γλώσσας που θα γίνεται προκρούστεια κλίνη του μέλλοντος, υπαγορεύεται από την θέση περί μίας και ομοιόμορφης ανθρώπινης φύσης. Κάποιες σταθερές της ανθρώπινης φύσης, απρόσβλητες από χωροχρονικές αλλαγές, γίνονται τα καύσιμα υλικά της γραμμικής, αδιατάρακτης προόδου, οι όροι δυνατότητάς της. Λόγος περί μίας, παγκόσμιας ιστορίας θεμελιωμένης σε φιλοσοφικές βάσεις και λόγος πέρι μίας ανθρώπινης φύσης είναι όροι σχεδόν ταυτόσημοι.

Σύμφωνα με τον Condorcet:

«. . . θα ανακαλύψουμε μέσα στην εμπειρία του παρελθόντος, μέσα στις προόδους που σημείωσαν οι επιστήμες και ο πολιτισμός μέχρι σήμερα, μέσα στην πορεία του ανθρώπινου πνεύματος και την ανάπτυξη των δυνάμεών του, τα πιο ισχυρά επιχειρήματα για να πεισθούμε ότι η φύση δεν έθεσε κανένα όριο στις φιλοδοξίες μας».[[140]](#footnote-140)

Τόσο για τον Turgot όσο και τον Condorcet, ο άνθρωπος είναι «καταδικασμένος» να προοδεύει λόγω της ίδιας του της φύσης. Ακριβώς αυτή η ιδέα συνιστά την πεμπτουσία της σύμφυρσης φύσης και ιστορίας που είναι ο πυλώνας της αντι-θεολογικής, ανθρωπολογικής φιλοσοφίας της ιστορίας του 18ου αιώνα.

Η ιδέα που αποτυπώνει την παραπάνω θέση και αποτελεί μια από τις κεντρικές συλλήψεις της φιλοσοφίας της ιστορίας του Condorcet είναι αυτή της τελειοποιησιμότητας. Η ανθρώπινη φύση βαίνει προς ένα τέλος, που είναι αυτό της τελειοποίησής της.[[141]](#footnote-141) Ακούγεται οξύμωρον αλλά κατά ένα προσφιλές θέμα της φιλοσοφίας της ιστορίας του 18ου αιώνα, η φύση γίνεται βαλβίδα της ιστορικής προόδου καθόσον ωθεί τον άνθρωπο να την υπερβεί. Διαφορετικά διατυπωμένο: ο άνθρωπος φύσει είναι εις θέσιν να αρθεί πάνω από την φύση του, δηλαδή από τα πάθη του, τα ορμέμφυτά του, τα ένστικτα, κ.ο.κ.

Την ιδέα της τελειοποιησιμότητας ως μίας από τις ορίζουσες της ανθρώπινης φύσης που συνιστά το εχέγγυο της προόδου την οικειοποιείται προκειμένου να ανατρέψει την αισιοδοξία που εγκυμονεί και να σκιαγραφήσει μια «διαλεκτική» της, ο Ρουσώ στον *Λόγο για την καταγωγή της ανισότητας*.[[142]](#footnote-142)

Επιπλέον, σε αυτό ακριβώς το σημείο θα διακινδύνευε κανείς την ομοιότητα μεταξύ του φιλοσοφικοιστορικού σχήματος του Condorcet και αυτού του Καντ, όπως διατυπώνεται κυρίως στο δοκίμιο του τελευταίου (που θα αναλύσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο) με τίτλο: «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο»*.*[[143]](#footnote-143) Σύμφωνα με την πρώτη πρόταση του δοκιμίου του Καντ:

«Όλες οι φυσικές καταβολές ενός πλάσματος προορίζονται να ξετυλιχτούν κάποτε με πληρότητα και σκοπιμότητα».[[144]](#footnote-144) Ενώ σύμφωνα με την τρίτη πρόταση:

«Η Φύση θέλησε: ο άνθρωπος να παράγει εντελώς από τον εαυτό του όλα όσα ξεπερνούν τη μηχανικήν οργάνωση της ζωώδικης ύπαρξής του και σε καμιάν άλλη ευδαιμονία ή τελειότητα να παίρνει μέρος παρά μόνο σ’ εκείνη που ο ίδιος δίνει στον εαυτό του με το δικό του λογικό, ελεύθερο από το ένστικτο»[[145]](#footnote-145)

Με άλλα λόγια, σκοπός ή τέλος της ανθρώπινης φύσης είναι η μετάβαση από τη φύση, ήτοι τις ορμές και τα ενστικτα, την εμπειρική όψη του ανθρώπου εν γένει, στον Λόγο.

H συνάφεια μεταξύ Condorcet και Καντ δεν εξαντλείται ωστόσο σε αυτό το σημείο μόνο. Ένας ακόμη κοινός τόπος είναι ο εξής:

Αμφότεροι παραπέμπουν σε ένα ιδιότυπον σχήμα προόδου της προόδου υποστηρίζοντας την ακόλουθη φαινομενικά παράδοξη αλλά απολύτως λογικοφανή θέση:

Όσο περισσότερες γνώσεις συσσωρεύει το ανθρώπινο πνεύμα, τόσο περισσότερο βελτιώνεται παρότι η φύση του παραμένει ίδια και αμετάβλητη. Τουτέστιν, ακόμη και αν η ανθρώπινη φύση νοούμενη ως το σύνολο των νοητικών δυνάμεων του ανθρώπου παραμένει αμετάβλητη, η ταχύτητα και η ακρίβεια των νοητικών του λειτουργιών θα αυξάνεται με τις εφευρέσεις νέων οργάνων και μεθόδων. Ενας επιστήμονας σήμερα, για παράδειγμα, είναι ισοδύναμος με δέκα επιστήμονες του 18ου αιώνα, όχι γιατί είναι περισσότερο ευφυής αλλά γιατί διαθέτει συγκριτικά πολύ περισσότερα μέσα για να γίνει τέτοιος. Με τα λόγια του ίδιου του Condorcet:

«Πιστέψαμε ωστόσο ότι, καθώς ο άνθρωπος από τη φύση της νόησής του δεν μπορεί να γνωρίσει παρά μόνο ένα μέρος των πραγμάτων, θα συναντήσει αναγκαστικά ένα όριο όπου το πλήθος και η πολυπλοκότητα των πραγμάτων που ήδη γνωρίζει θα έχουν απορροφήσει όλες του τις δυνάμεις και κάθε νέα πρόοδος θα γίνει για κείνον πραγματικά αδύνατη.

Όμως, όσο πολλαπλασιάζονται τα φαινόμενα, ο άνθρωπος μαθαίνει να τα ταξινομεί, να τα ανάγει σε πιο γενικές κατηγορίες, ενώ ταυτόχρονα τα εργαλεία και οι μέθοδοι που χρησιμεύουν στην παρατήρηση και τη μέτρηση αποκτούν μεγαλύτερη ακρίβεια. Ο άνθρωπος γνωρίζει τις πολλαπλές σχέσεις ανάμεσα σε έναν μεγαλύτερο αριθμό αντικειμένων και κατορθώνει να τις ανάγει σε ευρύτερα σύνολα, να τις διατυπώνει με πιο απλές εκφράσεις, να τις παρουσιάζει υπό μορφές που του επιτρέπουν να συλλαμβάνει έναν μεγαλύτερο αριθμό, έστω κι αν η πνευματική του δύναμη παραμένει η αυτή όπως και η ένταση της προσοχής του».[[146]](#footnote-146)

Ομοίως, ο Καντ στο προαναφερθέν δοκίμιό του υποστηρίζει ότι «στον άνθρωπο. . . οι φυσικές καταβολές που σκοπό έχουν να τον κάνουν να χρησιμοποιεί τον Λόγο (=το λογικό του), προορίζονται να εξελιχθούν τελείως μόνο μέσα στο γένος, όχι μέσα στο άτομο».[[147]](#footnote-147)

Αν ο άνθρωπος επομένως είναι φύσει θνητός και πεπερασμένος, το ανθρώπινο γένος είναι «αθάνατο» εφόσον παραλαμβάνει και κληρονομεί σωρευμένη γνώση, εμπειρία, ικανότητες, δεξιότητες, τεχνικές και πνευματικές προόδους, που αναπτύσσονται διαμέσου των αιώνων και προορίζονται να γίνουν κοινό κτήμα της ανθρωπότητας ή συνθήκη της συνεχούς βελτίωσής της. Επιχειρώντας ένα μεγάλο άλμα στην ιστορία των ιδεών, η παραπάνω ιδέα επαναλαμβάνεται στο έργο του Κ. Μαρξ, *Grundrisse,* όπου ο όρος γένος του 18ου αιώνα αναβαπτίζεται σε «γενική νόηση». Τούτη αναφέρεται στις συσσωρευμένες γνώσεις, προόδους και ικανότητες που επέφερε η ζωντανή εργασία στον καπιταλισμό, το ανθρώπινο είδος που αναπαράγει τους υλικούς όρους διαβίωσής του, τα οποία όμως αναπτύσσονται σε αλλοτριωμένη μορφή ως κατηγορήματα του κεφαλαίου και όχι ως συλλογικό κτήμα των παραγωγών του υλικού πλούτου.

**Α. Ο «πολιτικός» Condorcet: η θεωρία της πρόοδου ως θεωρία των ανθρώπινων δικαιωμάτων.**

Σύμφωνα με το σημείο εκκίνησης της παρούσας μελέτης, ο αντι-Διαφωτισμός ως το διακριτό προς το Διαφωτισμό ρεύμα που αναδύεται την ίδια περίοδο εκτείνεται απο το 18ο μέχρι τον 20ο αιώνα. Αν τον 18ο αιώνα αντιστρατεύεται τις οικουμενικές αξίες στις οποίες εδράζεται η πολιτκή ατζέντα του Διαφωτισμού και οι οποίες πραγματώνονται στο πεδίο της ιστορίας μέσω της γαλλικής Επανάστασης, τον 20ο γίνεται ο ιδεολογικός προμαχώνας του ψυχρού πολέμου κατά του κομμουνισμού. Παρά τις οβιδιακές του μεταμορφώσεις, ωστόσο, ο αντι-Διαφωτισμός παραμένει ο ίδιος ως προς την απερίφραστη καταδίκη τόσο της οικουμενικότητας των αξιών που θεραπεύει ο αντίπαλός του όσο και της θέασης του έλλογου αναστοχασμού ως πανάκειας της παθολογίας της κοινωνίας. Οι αφορισμοί και οι αιτιάσεις κατά του Condorcet και κυρίως κατά του ιδεολογικού του μανιφέστου της προόδου, του *Σχεδιάσματός* του συνεχίζονται με αδιάλειπτη ένταση από τον 18ο μέχρι τον 20ο αιώνα και παραδόξως παραμένουν οι ίδιες παρά τη χρονική τους απόσταση. Ο Condorcet γίνεται το λιοντάρι που βρυχάται κατά της χριστιανοσύνης για τον de Maistre,[[148]](#footnote-148) ενώ για τον Bonald τον 19ο αιώνα, το *Σχεδίασμα* γίνεται το νομιμοποιητικό άλλοθι του τρόμου και του θανάτου της επαναστατικής Γαλλίας ως μέσων πραγμάτωσης του ευγενούς και ύψιστου σκοπού του διαφωτισμού, της ευτυχίας και της αρετής που θα κληρονομήσουν οι μελλοντικές γενεές.[[149]](#footnote-149) Πόσο απέχει άραγε ο παραπάνω αφορισμός του Bonald από αυτόν του Berlin που μεσούντος του ψυχρού πολέμου υποστηρίζει ότι το τρίπτυχο «αλήθεια-ευτυχία-αρετή» του Condorcet, οι άρρηκτοι κρίκοι της αλυσσίδας του Διαφωτισμού γίναν έμβλημα του Τρόμου και το άρθρο πίστης των «ανηλεών τυράννων και διωκτών της ιστορίας»;[[150]](#footnote-150)

Η εμμονή του Condorcet με τις καθολικές αξίες που θεμελιώνονται στην μία ανθρώπινη φύση δεν είναι σύμπτωμα ενός ψυχρού και καταπιεστικού διαφωτισμού που γίνεται η μήτρα όλων των μετέπειτα δεσποτισμών. Σύμφωνα με τη «γραμμή υπεράσπισης» του Condorcet που διατυπώνει η Emma Rothschild στη μελέτη της *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment,* οι καθολικές αξίες δεν αντιστρατεύονται αλλά συμπορεύονται με την ποικιλομορφία των απόψεων και τις διενέξεις και συγκρούσεις που αυτή συνεπάγεται. Τούτο άλλωστε τεκμαίρεται και από το εγχείρημα του Condorcet να εφαρμόσει θεωρίες μαθηματικών πιθανοτήτων στις πολιτικές εκλογές.[[151]](#footnote-151)

Δεύτερον: οι συνήθεις μομφές περί «ψυχρού» και «λογοκεντρικού» διαφωτισμού αποσείονται από τον ίδιο τον Condorcet, σύμφωνα με την Rothschild, μέσω της έννοιας των ηθικών συναισθημάτων που αναμφίβολα συνιστά πνευματικό «δάνειο» του σκωτικού Διαφωτισμού[[152]](#footnote-152) αν και διακρίνεται ήδη στο κείμενο του Rousseau με τίτλο *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους.* Εκεί ο Rousseau ομιλεί «για τον οίκτο, προδιάθεση που συμφέρει σε όντα τόσο αδύναμα και υποκείμενα σε τόσα δεινά όσα εμείς. Αρετή τόσο πιο παγκόσμια και τόσο πιο χρήσιμη για τον άνθρωπο, μιας και έρχεται πριν από κάθε σκέψη, και τόσο φυσική που ακόμη και τα ζώα φανερώνουν καμιά φορά σημάδια της».[[153]](#footnote-153)

Τα ηθικά συναισθήματα λοιπόν, που δεν είναι ούτε αισθήσεις, ούτε πάθη αλλά ούτε και Λόγος ενυπάρχουν σε κάθε άνθρωπο και γίνονται τα θεμέλια της ηθικής και της δικαιοσύνης. Ως εκ τούτου, αποτελούν τόσο την αντιθεολογική αιχμή του Condorcet στον αγώνα οικοδόμησης μιας ηθικής χωρίς θρησκεία όσο και την απόρριψη του φυσικού ντετερμινισμού που θέτοντας τον άνθρωπο δέσμιο τόσο της εξωτερικής φύσης (κλίμα, έθιμα, Γη, κ.ο.κ) όσο και της εσωτερικής (πάθη, ένστικτα, ορμές συμφέροντα), καταστρατηγεί την ελευθερία της βούλησής του. Όπως αναφέρθηκε εκτενώς στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο εν λόγω φυσικός ντετερμινισμός δεν διακονείται παραδόξως μόνο από τις υλιστικές και πρωτο-ωφελιμιστικές θεωρίες του Διαφωτισμού όπως αυτή του Ελβέτιου που εκφυλίζει τον άνθρωπο σε μηχανή που «υπολογίζει και αποφασίζει με βάση αποκλειστικά το κέρδος και το συμφέρον του»[[154]](#footnote-154) αλλά και από τους αντι-διαφωτιστές, των οποίων η επωδός του ορισμού του υποκειμένου ως εξαρτήματος του περιβάλλοντός του απορρίπτει κάθε καθολική αξία ως «κατασταλτική» και «δεσποτική».

Μια «γραμμή υπεράσπισης» ωστόσο του Condorcet όπως αυτή που διατυπώνει η Rothschild κατά την οποία ο Condorcet εγκαινιάζει έναν «τρίτο δρόμο» πέραν του ουνιβερσαλισμού του «άτεγκτου» και «άκαμπτου» Διαφωτισμού και του κοντεξτουαλισμού των τιμητών του,[[155]](#footnote-155) γίνεται μάλλον απολογία και αμαχητί παράδοση στα επιχειρήματα του αντιπάλου. Αν η υπεράσπιση του Condorcet συνίσταται απλώς στην ανάδειξη της θέσης του περί πολυφωνίας και ποικιλομορφίας απόψεων ως μιας «κολυμβήθρας του Σιλωάμ» που δίδει άφεση στο αμάρτημα των καθολικών αξιών, τότε έχει υπόρρητα κατισχύσει η θέση του αντιπάλου, ήτοι η μετά βδελυγμίας αποκήρυξη των τελευταίων. Η «αποκατάσταση» του Condorcet ουδόλως παραπέμπει στον Herder, στον Holderlin ή στο δίπτυχο του Constant κατά το οποίο «η ποικιλία είναι η ζωή και η ομοιομορφία θάνατος» όπως ισχυρίζεται η Rothschild.[[156]](#footnote-156) Το ζητούμενο, με άλλα λόγια, δεν είναι να καταρριφθούν οι μομφές των αντιπάλων του Διαφωτισμού εναντίον του κατεξοχήν εκφραστή του μέσω της «μετάλλαξης» του τελευταίου σε έναν «αθώο» οπαδό της πολυπολιτισμικότητας και «χλυαρό» φιλελεύθερο όσο να αναδειχθούν τα αίτια ή τα πολιτικά αιτήματα που εγκλείει η εν λόγω υπεράσπιση καθολικών αξιών και κανόνων όπως θεμελιώνεται πάνω στη μία ανθρώπινη φύση.

Η επίκληση μιας κοινή ηθικής ιδιοσυστασίας του ανθρώπινου είδους δεν αποτελεί σημείο δογματισμού ή ακατέργαστου ανιστορισμού αλλά το θεωρητικό θεμέλιο οικουμενικών δικαιωμάτων που προσιδιάζουν στην ανθρώπινη φύση *per se* και αξιώνουν δικαιϊκή κατοχύρωση. Τα κοινά ηθικά συναισθήματα που διέπουν όλους τους ανθρώπους επιτάσσουν κοινούς κανόνες ηθικής και δικαίου. Οι τελευταίοι δεν είναι έννοιες συγκυριακές που υπόκεινται στις μεταβλητές του πλούτου, της φυλής, του κλίματος, του εθνικού χαρακτήρα κ.ο.κ. «Όλοι οι άνθρωποι» γράφει ο Condorcet, «δυνάμει της ίδιας τους της φύσης, διαθέτουν ίσα δικαιώματα».[[157]](#footnote-157) Το νομιμοποιητικό έρεισμα της καθολικότητας των δικαιωμάτων είναι η ερμηνεία τους ως εγγενή στην ανθρώπινη φύση *per se* και άρα αναπαλοτρίωτα, απαραβίαστα και διαχρονικά. Τα θεμέλια πάνω στα οποία θα οικοδομηθούν η ελευθερία και η ισότητα, εν μέσω των ερειπίων της παλαιάς αριστοκρατίας δεν θα αναζητηθούν, για τον Condorcet, «στις Συνόδους του Καρλομάγνου ή τους Ριπουαριανούς Φράγκους. . . αλλά στους αιώνιους κανόνες του Λόγου και της φύσης».[[158]](#footnote-158) Αν το απαραβίαστο των δικαιωμάτων τεκμαίρεται, κατά τον Condorcet, από την ίδια την φύση του ανθρώπου ως φορέα αισθήσεων, Λόγου αλλά και ηθικών ιδεών από την πρώτη στιγμή της γέννησής του,[[159]](#footnote-159) η ιστορική πραγμάτωση και άσκησή τους επαφίεται στην πολιτική κοινωνία το τέλος της οποίας είναι η μετατροπή των φυσικών δικαιωμάτων σε πολιτικά. Διαφορετικά διατυπωμένο: η πολιτική κοινωνία και το νομικό της ένδυμα, το θετικό Δίκαιο κυρούνται ως τέτοια μόνο ως «στιγμές» της ιστορικής μετεγγραφής και πραγμάτωσης των φυσικών δικαιωμάτων. Για τον Condorcet, με άλλα λόγια, δεν γεννά η πολιτική κοινωνία τα δικαιώματα αλλά τα δικαιώματα την πολιτική κοινωνία η οποία οράται πάντα ως το ιστορικό πεδίο άσκησης και εγγύησής τους. Σε κατάφωρη αντίθεση προς τις προτο-ωφελιμιστικές θεωρίες της εποχής του, για τον Condorcet το αντικείμενο της πολιτικής και το καθήκον του Δικαίου θα πρέπει να είναι η πραγμάτωση των φυσικών δικαιωμάτων των ατόμων και όχι «η μέγιστη ωφέλεια της κοινωνίας», η ευημερία των πολιτών και όχι η ευτυχία τους.[[160]](#footnote-160) Κανένα κίνητρο ωφέλειας, γράφει ο Condorcet, δεν δύναται να αντισταθμίσει ένα πραγματικό δικαίωμα.[[161]](#footnote-161)

Η ερμηνεία των δικαιωμάτων από τον Condorcet, καταδεικνύει εν τέλει, ότι γενεσιουργός αιτία της θέσης περί ανθρώπινης φύσης ως προϋπόθεσης της ιστορίας είναι ο αγώνας και η αγωνία της θεσμικής κατοχύρωσης της ατζέντας του Διαφωτισμού. Άλλωστε οι θεωρητικές ενοράσεις του Condorcet είναι «γέννημα-θρέμμα», καύσιμη ύλη της επανάστασης νοούμενης όχι μόνο ως στιγμής ανατροπής του παλαιού αλλά και ex nihilo δημιουργίας του «θαυμαστού μοντέρνου κόσμου».[[162]](#footnote-162)

Τα τέσσερα θεμελιώδη δικαιώματα που αρχικά προτείνει o Condorcet ήδη από το 1786, υπό την επίδραση της αμερικανικής Επανάστασης, και μεταφράζουν τα φυσικά δικαιώματα σε συνταγματικές αρχές, είναι το δικαίωμα της προσωπικής ελευθερίας, της ιδιοκτησίας, της συμμετοχής στην διαμόρφωση και θέσπιση των νόμων και τέλος, το δικαίωμα του εκλέγειν και του εκλέγεσθαι. Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, τα εν λόγω δικαιώματα απορρέουν από την φυσική ισότητα των ανθρώπων η οποία γίνεται και το θεμέλιο της καθολικότητας του νόμου.[[163]](#footnote-163)

Στο σημείο τούτο θα ήταν σημαντικό να υπογραμμιστεί η οικειοποίηση από τον Condorcet της έννοιας της ατομικής ελευθερίας που διαπνέει τις συνταγματικές αρχές της Αμερικανικής Επανάστασης και παραπέμπει στο δικαίωμα της αυτοδιάθεσης του προσώπου η απώλεια του οποίου γεννά τη δουλεία εκφυλίζοντας τον άνθρωπο σε εξάρτημα ή εργαλείο κάποιων συνανθρώπων του.[[164]](#footnote-164) Τον εν λόγω δικαίωμα κατά το οποίο κανείς δεν είναι κτήμα κανενός στοιχειοθετεί το κατηγορητήριο του Condorcet εναντίον της δουλείας των Αφρικανών και της κατάφωρης ανισότητας των δύο φύλων. Στο κείμενό του με τίτλο, *Reflexions sur l’ esclavage des negres* που βλέπει το φως της δημοσιότητας το 1781 και αναδημοσιεύεται το 1788[[165]](#footnote-165), ο Condorcet κατακεραυνώνει τη δουλεία ως μια κλοπή του αναφαίρετου δικαιώματος κάθε ανθρώπινου όντος να είναι ιδιοκτήτης του προσώπου του η οποία ισοδυναμεί με έγκλημα κατά της ανθρωπότητας.[[166]](#footnote-166)

Ομοίως, ο Condorcet υπογραμμίζει την ειρωνία της ιστορίας που κατοχυρώνει το δικαίωμα της ισότητας μέσω της Επανάστασης μόνο για μερικές εκατοντάδες άνδρες αγνοώντας δώδεκα εκατομμύρια γυναίκες. Εάν τα δικαιώματα είναι εγγεγραμμένα στη φύση του ανθρώπου per se, τότε όλα τα μέλη του ανθρώπινου είδους είναι φορείς τους. «Όποιος αρνείται τα δικαιώματα ενός συνανθρώπου του λόγω της θρησκείας, της φυλής ή του φύλου» γράφει ο Condorcet, κατ΄ουσίαν «αρνείται και τα δικά του δικαιώματα».[[167]](#footnote-167)

**2. O Turgot και η «ετερογονία των σκοπών».**

Στο *Σχεδίασμα για έναν ιστορικό πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος,* Ο Condorcet αποτείει φόρο τιμής στον Turgot συμπεριλαμβάνοντάς τον στους «επιφανείς κήρυκες»[[168]](#footnote-168) του δόγματος της απεριόριστης τελειοποιησιμότητας που θα δώσει «το τελευταίο χτύπημα στο ήδη ετοιμόρροπο οικοδόμημα των προκαταλήψεων».[[169]](#footnote-169) Προλαμβάνοντας τις ενοράσεις του Καντ στο δοκίμιο του 1785, «Ιδέα μιας γενικής Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο» ο Turgot προβάλλει τη μεθοδολογική αξίωση μιας καθολικής ιστορίας επιφορτισμένης με την «κάτοψη» του ιστορικού πανοράματος που ενώ δια γυμνού οφθαλμού εμφανίζεται ως ένα συνονθύλευμα από «αμοντάριστα πλάνα» που τα παράγει «το ίδιον συμφέρον, η φιλοδοξία και η ματαιοδοξία» στο ασκημένο μάτι του φιλοσόφου παρουσιάζεται ως ένα όλον που έχει μοίρα κοινή με το άτομο: τη βρεφική ηλικία του και την ανάπτυξή του.[[170]](#footnote-170)

Το αίτημα μιας παγκόσμιας ιστορίας[[171]](#footnote-171) συνιστά το μεθοδολογικό σύστοιχο της πίστης του Turgot στο αναπόδραστο της προόδου του ανθρώπινου είδους που λαμβάνει χώρα –- έστω αδιόρατα- ακόμη και μεσούσης της βαρβαρότητας ή της άγνοιας. Ακόμη και στο πιο βαθύ σκοτάδι ανατέλλουν τα άστρα και διαχράφουν την τροχιά τους στο στερέωμα, γράφει ο Turgot, σε ένα απόσπασμα έμπλεο λυρισμού περί προόδου αδιάσειστο τεκμήριο της οποίας συνιστά η επιστημονική επανάσταση.[[172]](#footnote-172)

Τα «καύσιμα υλικά» της προόδου, ωστόσο, οι όροι δυνατότητάς της για τον Turgot δεν είναι ο Λόγος αλλά το έτερό του: τα πάθη, «ταραχοποιά και επικίνδυνα»[[173]](#footnote-173) που «επεξέτειναν τη γνώση και τελειοποίησαν το πνεύμα».[[174]](#footnote-174) Παραδόξως, η πρόοδος, κατά Turgot, λαμβάνει χώρα δια του έτερού της: των παθών, της βίας, της αιματοχυσίας. Μόνο με ανθρωποθυσίες στο βωμό της εξευμενίζει η ιστορία την πρόοδο. Στον *Πρώτο Λόγο περί Καθολικής Ιστορίας,* ο Turgot ισχυρίζεται ότι ο Λόγος που ταυτίζεται με τη δικαιοσύνη «δεν θα αποστερούσε από κανένα ό,τι του ανήκε, θα καταργούσε τους πολέμους και τους σφεταιρισμούς και θα διαιρούσε τους ανθρώπους σε ένα πλήθος εθνών με διαφορετικές γλώσσες και αυστηρά διακριτών μεταξύ τους».[[175]](#footnote-175) Η εν λόγω δικαιοσύνη που πραγματώνει ο Λόγος καθώς και η «χωροταξία» που επιφέρει την περιχαράκωση εθνών και γλωσσών εγγυώνται την ειρήνη αλλά αδρανοποιούν την πρόοδο καταδικάζοντας τα πάντα στην μετριότητα.[[176]](#footnote-176) Προαναγγέλοντας την περίφημη θέση του Καντ στο δοκίμιο περί ιστορίας κατά την οποία η «φιλοδοξία, η τυραννία και η απληστία» υπερβαίνουν την νωθρότητα και τα αναξιοποίητα ταλέντα στα οποία καταδικάζει το ανθρώπινο είδος μια ζωή εν ειρήνη που προσιδιάζει σε αρκαδικό ειδύλλιο[[177]](#footnote-177) και γίνονται εφαλτήρια προόδου, ο Turgot υποστηρίζει ότι «μέσα από τις αναταραχές και τις καταστροφές επεκτείνονται τα έθνη και τελειοποιείται η διακυβέρνησή τους».[[178]](#footnote-178) Ο κινητήρας της προόδου για τον Turgot, δεν είναι η αδιατάρακτη γαλήνη της απομόνωσης και περιχαράκωσής των εθνών που εγγυάται ο Λόγος αλλά οι βίαιες και ενίοτε αιματηρές οσμώσεις τους που πυροδοτούν τα πάθη. Τα πάθη γίνονται οι οδοδείκτες ιστορικών δρώντων που δεν έχουν επίγνωση του δρομολογίου τους. Σε μια έξαρση λυρισμού, γράφει ο Turgot:

«Βλέπω έναν τεράστιο στρατό κάθε κίνηση του οποίου υπαγορεύεται από μια παντοδύναμη μεγαλοφυΐα. Όταν δίδονται τα στρατιωτικά παραγγέλματα, όταν οι τρομπέτες ηχούν εκκωφαντικά και και χτυπούν τα τύμπανα, ολόκληρες ίλες ιππικού ξεχύνονται, τα ίδια τα άλογα διακατέχονται από ένα πάθος χωρίς σκοπό και κάθε τμήμα του στρατού οδεύει προς τα εμπόδια χωρίς να γνωρίζει τι θα προκύψει».[[179]](#footnote-179)

Η θέση του Turgot περί παθών ως καύσιμων υλικών της προόδου δεν προοιωνίζεται μόνο την πανουργία της Φύσης του Καντ η οποία θα εξεταστεί ενδελεχώς στο τελευταίο κεφάλαιο αλλά και την εγελιανή διαλεκτική της ιστορίας που υπαινίσσεται ότι η ιστορία αποδεικνύεται πολύ πιο «πανούργα» από όσους θεωρούν εαυτούς συγγραφείς της: από τους ερμηνευτές και τους Προκρούστες της, τις «μεγάλες προσωπικότητες» και τους «αφανείς», του νικητές και τους ηττημένους. Στην *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Ιστορίας,* ο Hegel ακολουθώντας τα βήματα του Turgot υποστηρίζει όρι η πρόοδος, το θριαμβευτικό βήμα της ιστορίας προς το «αίσιον τέλος» της δεν είναι αναίμακτο. «Οι περίοδοι ευτυχίας», γράφει, «είναι οι λευκές σελίδες της ιστορίας».[[180]](#footnote-180) Η ιστορία προοδεύει προς «ανώτερες» μορφές διαμέσου του αντιθέτου της: διαμέσου συγκρούσεων, παθών, βίας και ανορθολογισμού. Ο χρόνος ως το συνώνυμο της προόδου «νομιμοποιεί» τελεολογικά και μετουσιώνει τις «μελανές κηλίδες», τα «φάλτσα», το «αρνητικό» εν γένει σε καταλύτες που επιφέρουν την αρμονία του όλου. Όπως εύστοχα έχει τονίσει ο Adorno αναφερόμενος στη φιλοσοφία της ιστορίας του 18ου και του 19ου αιώνα, «η ιστορία προοδεύει όχι εις πείσμα του ανταγωνισμού αλλά δυνάμει αυτού». [[181]](#footnote-181) Οι καταστροφές, οι πόλεμοι και ο ανθρώπινος πόνος γίνονται για τον Turgot, τον Kant αλλα και τον Hegel ο κινητήρας της προόδου ή η αναγκαία θυσία στον βωμό της. «Η Ιδέα», γράφει ο Hegel, «καταβάλλει τα λύτρα της ύπαρξης και του εφήμερου όχι από την τσέπη της αλλά από τα πάθη των ατόμων».[[182]](#footnote-182)

Η κατεξοχήν νεωτερική ιδέα ότι τα πάθη, οι «σκιερές» πλευρές της ανθρώπινης φύσης και όχι ο Λόγος υφαίνουν τον καμβά της ιστορικής προόδου, η αντίληψη ότι το «κακό» στρατολογείται υπέρ του καλού ή ότι δεν χρειάζεται να είναι κάποιος αγαθός για να πράξει το αγαθό επιφορτίζεται με διττή αποστολή:

Από τη μια, γίνεται το φιλοσοφικό συνώνυμο της ελπίδας ότι η εύθραστη και υπό διακινδύνευση κοινωνία του ελεύθερου εμπορίου του 18ου αιώνα, της ανάλγητης και ασύδοτης αγοράς, του ιδίου συμφέροντος και των ατέρμονων αλλαγών στη νομοθεσία και τις εμπορικές ρυθμίσεις θα αναπαράγεται αδιατάρακτα, απρόσκοπτα και δυνάμει των τριγμών της. Αν ο 19ος αιώνας είναι η «ρεβάνς» εναντίον του αιώνα των Φώτων, ο επίλογος στο μεγάλο μυθιστόρημα των Επαναστάσεων, ο αιώνας της *Realpolitic,* της παλινόρθωσης και της πρώτης Αυτοκρατορίας του Ναπολέοντα,[[183]](#footnote-183) ο 18ος είναι των μεγάλων ανατροπών και της ανασφάλειας. Αν υπάρχει μια εικόνα που να αποτυπώνει ανάγλυφα τον επισφαλή και εύθραστο κόσμο της εμπορικής κοινωνίας του 18ου αιώνα είναι αυτή που σκιαγραφεί ο A. Smith στον *Πλούτο των Εθνών*:του Ολλανδού από το Άμστερνταμ που εμπορεύεται σιτηρά από το Koenigsberg και φρούτα από τη Λισαβώνα και αγωνιά διαρκώς για το βαθμό επίβλεψης και ελέγχου του κεφαλαίου του. Ο Ολλανδός που ενσαρκώνει την περίφημη «αόρατο χείρα» της οικονομίας κατά Smith, «προτιμά το εγχώριο εμπόριο» διότι του επιτρέπει να έχει καλύτερη γνώση του χαρακτήρα και της κατάστασης των προσώπων που πρέπει να εμπιστευτεί» καθώς και των «νόμων της χώρας από την οποία θα ζητήσει αποζημίωση».[[184]](#footnote-184)

Από την άλλη, η θέαση της «ζοφερής» πλευράς της ανθρώπινης φύσης, των παθών, ροπών, ορμέμφυτων, κ.ο.κ. ως «μήτρας» της προόδου της ιστορίας και καταλύτη του «αίσιου τέλους» της –εν προκειμένω της «εμπορικής κοινωνίας»- θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως το αδιάσεστο θεωρητικό άλλοθι ή η ιδεολογική νομιμοποίηση των πρωτο-καπιταλιστικών κοινωνικών μορφών. Η παραπάνω θέση δεν φιλοδοξεί βεβαίως να δρέψει δάφνες πρωτοτυπίας. Ο ισχυρισμός ότι το ίδιον συμφέρον, ο αέναος αγώνας του ατόμου να βελτιώσει τους υλικούς όρους διαβίωσής του, η ματαιοδοξία, η φιλοδοξία, ο ανταγωνισμός, τουτέστιν τα πάθη και οι ροπές που επιτάσσει ο ανθρωπότυπος μιας ιστορικής κοινωνίας, της εμπορικής του 18ου αιώνα, προβάλλονται ως οι υπεριστορικές ορίζουσες της ανθρώπινης φύσης *per se,* αντλεί την ισχύ τoυ από την θεωρητική σκευή του μαρξισμού. Στο έργο του *Η αθλιότητα της Φιλοσοφίας,* ο Μαρξ στρέφει τα βέλη της ειρωνίας του στην αστική ιδεολογία η οποία ιστορικοποιεί όλες τις κοινωνικές και πολιτικές μορφές πλην της δικής της:

«Οι οικονομολόγοι έχουν έναν ιδιότυπο τρόπο σκέψης. Κατά τη γνώμη τους, δεν υπάρχουν παρά μόνο δύο ειδών θεσμοί, οι τεχνητοί και οι φυσικοί. Οι φεουδαρχικοί θεσμοί είναι τεχνητοί, ενώ οι θεσμοί της αστικής τάξης είναι φυσικοί. Οι οικονομολόγοι μοιάζουν ως προς τούτο με τους θεολόγους, που κι αυτοί αναγνωρίζουν δύο ειδών θρησκείες. Κάθε θρησκεία, εκτός από τη δική τους, είναι δημιούργημα των ανθρώπων, ενώ η δική τους είναι αποκάλυψη του Θεού. Όταν οι οικονομολόγοι λένε πώς οι σύγχρονες σχέσεις –οι σχέσεις της αστικής παραγωγής- είναι φυσικές, υπονοούν ότι είναι σχέσεις στα πλαίσια των οποίων η παραγωγή του πλούτου και η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων πραγματοποιούνται σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους. Κατά συνέπεια, οι σχέσεις αυτές είναι φυσικοί νόμοι οι οποίοι ισχύουν ανεξάρτητα από την επίδραση του χρόνου. Είναι αιώνιοι νόμοι που πρέπει πάντα να διέπουν την κοινωνία. Υπήρξε λοιπόν Ιστορία, μα δεν υπάρχει πια. Υπήρξε Ιστορία γιατί υπήρξαν οι φεουδαρχικοί θεσμοί και γιατί, μέσα σ’ αυτούς βρίσκουμε ολότελα διαφορετικές παραγωγικές σχέσεις από εκείνες της αστικής κοινωνίας, που οι οικονομολόγοι θέλουν να τις παρουσιάσουν ως φυσικές και συνακόλουθα αιώνιες.[[185]](#footnote-185)

Αν υπάρχει ένα αδιόρατο νήμα που συνέχει τους ετερόκλητους «εθνικούς Διαφωτισμούς» και υπερβαίνει τις επιμέρους διαφοροποιήσεις τους, τούτο συνίσταται στην κανονιστική αποτίμηση της εμπορικής κοινωνίας ως ιστορικού σταδίου ανώτερου από τα προγενέστερα, την έλευση του οποίου επιφέρουν τα ανθρώπινα πάθη, δηλαδή κάποιες σταθερές ορίζουσες της ανθρώπινης φύσης.

Στους *Στοχασμούς του,* ο Turgot διατείνεται ότι «ο μόνος πραγματικός πλούτος που διαθέτει το κράτος είναι το ετήσιο προϊόν της Γης του και της εργασίας των κατοίκων του»[[186]](#footnote-186) ενώ η προμετωπίδα του *Πλούτου των Εθνών* του Smith συνίσταται στον ισχυρισμό που γίνεται και η αιχμή του δόρατος κατά του μερκαντιλισμού ότι ο πλούτος των εθνών «είναι τα αγαθά που παράγει ετησίως η εργασία της κοινωνίας» και όχι «ο καταναλώσιμος χρηματικός πλούτος»[[187]](#footnote-187) Ήδη, ωστόσο, από το 1723, ο Mandeville στον αιρετικό –σχεδόν «βλάσφημο»- *Μύθο των μελισσών* με μια γενναία δόση ειρωνίας προς τους θιασώτες του μερκαντιλισμού αποφαίνεται: «αφήστε την αξία του χρυσού ή του άργυρου να ανεβοκατεβαίνει. Η ευημερία όλων των κοινωνιών θα εξαρτάται πάντοτε από τους καρπούς της Γης και την εργασία των ανθρώπων. Ο συνδυασμός αυτών των δύο είναι πιο βέβαιος, ανεξάντλητος και αληθινός θησαυρός από τον χρυσό της Βραζιλίας και τον άργυρο του Potosi –των ορυχείων του Περού».[[188]](#footnote-188) Την ίδια περίοδο που εκδίδεται ο *Πλούτος των Εθνών,* ο Hume εξυμνεί το εμπόριο θεωρώντας το άρρηκτα συνυφασμένο «με το μεγαλείο του κράτους και την ευτυχία των υποκειμένων –όσο ανεξάρτητα και αν είναι ενίοτε το πρώτο από το τελευταίο».[[189]](#footnote-189)

H αξιολογική κρίση περί εμπορικής κοινωνίας ως «αίσιου τέλους» ή «τελικού σταθμού» του δρομολογίου της ιστορίας θεμελιώνεται, ωστόσο, σε μια φιλοσοφία της ιστορίας πυλώνας της οποίας είναι η τελεολογία της μίας και ενιαίας ανθρώπινης φύσης. Είτε κάποιοι, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Hume στα δοκίμιά του, «εξυψώνουν το είδος μας στα ουράνια παρουσιάζοντας τον άνθρωπο ως ένα είδος ημίθεου είτε εμμένουν στις σκοτεινές πλευρές του και δεν ανακαλύπτουν τίποτε παρεκτός ματαιοδοξία»,[[190]](#footnote-190) η ανθρώπινη φύση διέπεται από υπεριστορικές και αναλλοίωτες σταθερές. Από τον *Μύθο των Μελισσών* στον οποίο ο Mandeville διατείνεται κατηγορηματικά ότι «από την Πτώση του Αδάμ η ανθρώπινη Φύση παραμένει η ίδια και η δύναμη ή η αδυναμία της καταφαίνονται στο ένα ή στο άλλο κομμάτι της υδρογείου ανεξαρτήτως εποχής, κλίματος ή θρησκείας»[[191]](#footnote-191) και τους *Λόγους περί Καθολικής Ιστορίας* όπου ο Τurgot υποστηρίζει «ότι η ανθρώπινη φυλή παραμένει η ίδια κατά τη διάρκεια αναταραχών όπως το νερό της θάλασσας κατά τη διάρκεια καταιγίδων»[[192]](#footnote-192) μέχρι την *Πραγματεία* του στην οποία ο Hume αποδεικνύει ότι ο μηχανισμός της συμπάθειας, ήτοι της ικανότητάς μας να μπαίνουμε στη θέση του άλλου τεκμαίρεται από την ομοιότητα των ανθρώπων,[[193]](#footnote-193) ο κοινός παρονομαστής αντιφατικών και ετερόκλητων πραγματειών του 18ου αιώνα είναι το αίτημα της μίας και ενιαίας φύσης. Η τελευταία όχι μόνο επιτρέπει την διατύπωση μιας επιστήμης του ανθρώπου[[194]](#footnote-194) λειτουργώντας ως ανάχωμα στον σχετικισμό αλλά και επιφέρει ή επισπεύδει την ιστορική πραγμάτωση της εμπορικής κοινωνίας εφόσον η τελευταία και τα συμπαρομαρτούντα της, όπως η ελευθερία του εμπορεύεσθαι, το κράτος δικαίου, η αυτονομία, κ.ο.κ, είναι οι μόνες μορφές κοινωνικής οργάνωσης που προσιδιάζουν σε αυτή. Η αποκρυπτογράφηση της ανθρώπινης φύσης γίνεται επομένως ο ακρογωνιαίος λίθος της φιλοσοφίας της ιστορίας αλλά και το αδιάσειστο άλλοθι του αίσιου τέλους της, ήτοι της εμπορικής κοινωνίας. . Άλλωστε στο τέλος της *Πραγματείας* του, ο Hume διατείνεται ότι η σχέση μεταξύ του «επιστήμονα της ανθρώπινης φύσης» και του κοινωνικού συνόλου ή της πολιτικής προσομοιάζει προς αυτήν μεταξύ του ανατόμου και του ζωγράφου: χωρίς τη γνώση των μερών και συνδέσεων του σώματος του πρώτου, δεν θα είχε λόγο ύπαρξης ο τελευταίος. Οι ψυχρές και αφηρημένες θεωρήσεις περί ανθρώπινης φύσης γίνονται θεραπαινίδες της έλλογης πολιτικής και ηθικής πράξης.[[195]](#footnote-195) Ο δε Mandeville σε μια έμμεση απολογία για τον κυνισμό που διαπερνά το έργο του και προλαμβάνοντας τους κατηγόρους του, παρομοιάζει τον ανατόμο της ανθρώπινης φύσης με τον φυσιοδίφη που εντοπίζει, διερευνά και πειραματίζεται με τους ασπάλακες ενώ ο πολιτικός ή ο ηθικολόγος με τον κυνηγό ή εξολοθρευτή τους. Ο πρώτος ωστόσο, δεν παρακωλύει ούτε υπονομεύει για τον Mandeville, το έργο του τελευταίου.[[196]](#footnote-196)

Η περιδιάβαση στις «μεγάλες αφηγήσεις» του 18ου αιώνα καταδεικνείει περίτρανα ότι η εμπορική κοινωνία είναι το τέλος ή η «ειμαρμένη» της ανθρώπινης φύσης και αντίστροφα: μόνο στην πρώτη μπορεί να ευδοκιμήσει η τελευταία. Για τον Mandeville, τα πάθη της «φιλαυτίας και της φιλαρέσκειας»,[[197]](#footnote-197) η «αέναη επιθυμία της βελτίωσης των συνθηκών διαβίωσης»[[198]](#footnote-198) ποιούν κοινωνία και γίνονται οι «κινητήρες» που θέτουν σε λειτουργία τη μηχανή της προόδου.[[199]](#footnote-199) Ομοίως για τον A. Smith του *Πλούτου των Εθνών,* η επιθυμία της βελτίωσης των συνθηκών διαβίωσης, «καίτοι νηφάλια και απαθής, μας συνοδεύει από τη μήτρα και μας εγκαταλείπει μόνον όταν μπαίνουμε στον τάφο».[[200]](#footnote-200) Η εν λόγω επιθυμία διαβίωσης μαζί με την ροπή της ανθρώπινης φύσης να «διαπραγματεύεται, να εμπορεύεται και να ανταλλάσσει ένα πράγμα με ένα άλλο»[[201]](#footnote-201) γεννούν τον καταμερισμό εργασίας που αποτελεί το σήμα κατατεθέν της εμπορικής κοινωνίας. Τέλος, για τον Hume, «τίποτε δεν είναι πιο βέβαιο από το ότι οι άνθρωποι διέπονται σε μεγάλο βαθμό από το συμφέρον τους. Ακόμη και αν μετατοπίζουν το ενδιαφέρον τους πέραν των εαυτών τους, η απόσταση δεν είναι πολύ μεγάλη».[[202]](#footnote-202)

Η μαρξιστική κριτική, ωστόσο, κατά την οποία οι νόρμες, οι αξίες, οι μορφές κοινωνικής οργάνωσης των πρωτοκαπιταλιστικών σχηματισμών παρουσιάζονται ως φυσικοί νόμοι ή αναλλοίωτες και υπεριστορικές ορίζουσες της ανθρώπινης φύσης προκειμένου να εδραιώσουν την ηγεμονία τους και να διασφαλίσουν την ισχύ τους, διατρέχει τον κίνδυνο της μονοδιάστατης αναγωγής των «μανιφέστων» του Διαφωτισμού σε «πιστοποιητικά» νομιμοφροσύνης σε μια ανάλγητη και ασύδοτη κοινωνία της αγοράς.

Αν, όπως εξετάστηκε αναλυτικά στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου και σε αντίθεση με τις συνήθεις «μετα-μοντέρνες» και αντιδιαφωτιστικές αιτιάσεις, οι «μεγάλες αφηγήσεις» του 18ου αιώνα δεν συνιστούν μια θεολογία με νεωτερικά πρόσημα, ομοίως και σε αντίθεση με την κλασσική μαρξική ερμηνεία, δεν εκπίπτουν σε «δεκανίκι» του πρώιμου καπιταλισμού. Το επιτακτικό αίτημα της αναζήτησης και διατύπωσης των νομοειδών κανονικοτήτων της «επιστήμης του ανθρώπου» υπαγορεύεται, όπως διασαφηνίστηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, απο το πρακτικο-κανονιστικό αίτημα διαμόρφωσης των νέων σχέσεων, θεσμών και θέσμιων του αναδυόμενου νέου κόσμου και όχι από την άρρητη απόπειρα επανεφέρευσης μιας θεολογίας με κοσμικά πρόσημα προκειμένου να αποσοβηθεί άπαξ δια παντός ο κίνδυνος του σχετικισμού και μηδενισμού που επιφέρει η συνεπής εφαρμογή του εμπειριστικού προγράμματος. Ας μην ξεχνούμε άλλωστε ότι η αξίωση της διατύπωσης μιας «επιστήμης του ανθρώπου» διακονείται κυρίως από τον εμπειρισμό και ιδιαίτερα την σκωτική εκδοχή του. Αντιστοίχως τα παραπάνω πρακτικο-κανονιστικά αιτήματα που γεννούν τη νεότευκτη «επιστήμη του ανθρώπου» η οποία καλείται να υπολογίσει με ακρίβεια τις «συντεταγμένες» της μίας ανθρώπινης φύσης προκειμένου να ανευρεθεί το κατάλληλο θεσμικό έδαφος πάνω στο οποίο μπορούν οι τελευταίες να καρποφορήσουν, δεν εξαντλούνται σε έναν λειτουργιστικό ρόλο «γραναζιού» της μηχανής της κοινωνίας της αγοράς. Ο κανονιστικός πυρήνας των αρχών και αιτημάτων της νεωτερικής κοινωνίας που αναδύεται υπερβαίνει την μονοσήμαντη ερμηνεία τους σε θεωρητικά άλλοθι ή τεκμήρια της τελευταίας. Για να δώσουμε ένα κραυγαλέο παράδειγμα από τον A. Smith του οποίου ο *Πλούτος των Εθνών* λοιδωρήθηκε ως το θεωρητικό προσχέδιο του καπιταλισμού: το ίδιον συμφέρον δεν αποτελεί τον μοναδικό πυλώνα της ανθρώπινης φύσης. Η συμπάθεια, η γενναιοδωρία αλλά και το δημόσιο πνεύμα θεωρούνται εξίσου ισχυρά κίνητρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς[[203]](#footnote-203) ενώ σύμφωνα με τη θεωρία της δικαιοσύνης του Hume, μπορεί το πρωταρχικό κίνητρο της θέσπιση κανόνων δικαίου να είναι το ίδιον συμφέρον αλλά η συμπάθεια με το δημόσιο καλό υπερβαίνει μια εργαλειακή ερμηνεία της δικαιοσύνης και την καθιστά ηθική αρετή.[[204]](#footnote-204) Ακόμη και η παντοδυναμία του φύσει συμφεροντολογικού εμπορεύεσθαι, του ακρογωνιαίου λίθου της κοινωνίας της αγοράς του 18ου αιώνα αδυνατεί, κατά τον Hume, να υποσκάψει τις γενναιόδωρες και ευγενείς επαφές που εμφορούνται από φιλία. «Μπορεί ακόμα», γράφει ο Hume, «να προσφέρω τις υπηρεσίες μου στα άτομα που αγαπώ και είμαι περισσότερο εξοικειωμένος χωρίς να προσβλέπω σε ανταλλάγματα».[[205]](#footnote-205) Το δε περίφημο «σύστημα της φυσικής ελευθερίας» που αποτελεί την πεμπτουσία του *Πλούτου των Εθνών,* δεν παραπέμπει στην άναρχη και αχαλίνωτη αυτορύθμιση των αγορών όσο στην απερίφραστη καταδίκη του μερκαντιλισμού και των «βλαβερών» για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια συνεπειών του: των μονοπωλίων, της αποικιοκρατίας, της βίας κ.ο.κ. Ως και ο «σκοτεινός» και «κυνικός» Mandeville, όπως θα φανεί στο επόμενο κεφάλαιο, που είναι ο πρόδρομος της θέσης περί παθών και του «αρνητικού» εν γένει ως κινητήριων δυνάμεων της προόδου και γενεσιουργών αιτίων των δημόσιου αγαθού μπορεί επάξια να συγκαταλεχθεί στους μεγάλους δασκάλους της καχυποψίας καταθέτοντας μια κριτική της ιδεολογίας και ένα «ξεμασκάρεμα» της διαλεκτικής του «πρωτοκαπιταλισμού» εφάμιλλων με αυτών του Marx.

**Κεφάλαιο τρίτο:**

**Η αυθόρμητη γένεση της τάξης: από τον *Μύθο των Μελισσών* στο ‘Αόρατο χέρι’ της οικονομίας.**

Για να επαναλάβουμε την κεντρική θέσητης παρούσας μελέτης, για τη φιλοσοφία της ιστορίας του 18ου αιώνα, την ιστορία τη γράφει η ανθρώπινη φύση είτε ως Λόγος είτε ως πάθος, η «ψηλάφηση» της οποίας αποσκοπεί στη συναγωγή των προσηκόντων προς αυτή κανόνων και θεσμών της νέας κοινωνίας. Η «ανατομία» της ανθρώπινης φύσης γίνεται το αξιολογικό μέτρο αποτίμησης των κοινωνικών μορφών και πρακτικών καθώς επίσης και η θεωρητική τους νομιμοποίηση, τουλάχιστο σύμφωνα με την μαρξική κριτική. Και τούτο διότι η παρατήρηση της «μίας και ενιαίας» φύσης ενίοτε προκαταλαμβάνεται και χειραγωγείται από διϊστάμενες ιδεολογικές και πολιτικές αφετηρίες. Ενδεχομένως ο Hume να μην είχε άδικο όταν «ξεμασκάρευε» το συμβόλαιο ως το αναγκαίο φιλοσοφικό και θεωρητικό «εξάρτημα» που ενσωματώνουν τα πολιτικά κόμματα στα προγράμματά τους προκειμένου να τους προσδώσουν μεγαλύτερη νομιμοποίηση.[[206]](#footnote-206)

Αν υπάρχει, όπως τονίστηκε στο πρώτο κεφάλαιο, μια διαλεκτική που να διατρέχει το σώμα των πραγματειών της προόδου του Διαφωτισμού, τούτη αφορά την ιδιοσυστασία της μίας ανθρώπινης φύσης ως προϋπόθεσης της προόδου. Αν επομένως για κάποιους στοχαστές με προεξάρχοντα τον Condorcet η πρόοδος ταυτίζεται με την αδιατάρακτη, γραμμική πορεία της ιστορίας προς ένα αναπόδραστο αίσιο τέλος με όχημα τον ανθρώπινο Λόγο για κάποιους άλλους, μεταξύ των οποίων ο Turgot και οι σκώτοι Διαφωτιστές τα νήματα της ιστορίας τα κινούν τα πάθη, οι ορμές, οι κλίσεις και οι ροπές της φύσης. Αν για τους πρώτους, η ιστορία είναι απότοκη του σχεδιασμού μιας έλλογης πολιτικής βούλησης, για τους τελευταίους, γράφεται ερήμην των δρώντων της. Για τους πρώτους, ο «σεναριογράφος» της ιστορίας είναι ένα διακριτό υποκείμενο. Για τους τελευταίους το υποκείμενο είναι η ίδια η ιστορική διαδικασία ή η ανθρώπινη φύση στην αλληλεπίδρασή της με το κοινωνικό, πολιτικό και ηθικό περιβάλλον της. Η διαμάχη περί φύσης ως όρου της ιστορικής προόδου υποδηλώνει ωστόσο και τις διϊστάμενες πολιτικές αφετηρίες από τις οποίες εκκινούν οι αντίπαλοι. Για τους πρώτους, οι θεσμοί ταυτίζονται με την πραγμάτωση των *a priori* δικαιωμάτων της ανθρώπινης φύσης και άρα μπορούν να σχεδιαστούν με απόλυτη ακρίβεια. Για τους τελευταίους, μοναδικό κριτήριο της «ορθότητας» των θεσμών και πρακτικών είναι ό,τι αντέξει την κρησάρα της ιστορικής εμπειρίας. Αν οι πρώτοι είναι οι κατασκευαστές της ιστορίας με βάση τις μαθηματικά υπολογισμένες προδιαγραφές της ανθρώπινης φύσης, οι τελευταίοι είναι οι μαθητές της που αποφαίνονται, όπως η κουκουβάγια της Αθηνάς, όταν έρθει το λυκόφως, όταν καταλαγιάζει ο κουρνιαχτός.

Η φιλοσοφία της ιστορίας του Turgot μαζί με την εικοτολογική ιστορία –*Conjectural History-* του σκωτικού Διαφωτισμού για την οποία θα γίνει λόγος στη συνέχεια, συνιστούν εκδοχές της ετερογονίας των σκοπών –*Ηeterogonie der Zwecke-* σύμφωνα με τον όρο που επινόησε ο Wundt και οικειοποιήθηκε ο Forbes στο κείμενό του, «Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar».[[207]](#footnote-207) To εν λόγω σχήμα της ετερογονίας των σκοπών δεν αποτελεί προάγγελο μόνο της διαλεκτικής τόσο στην εγελιανή όσο και στη μαρξική της εκδοχή, τουλάχιστον σύμφωνα με την ερμηνεία του Boudon,[[208]](#footnote-208) αλλά και του αντίποδά της: της νεοφιλελεύθερης θεωρίας της πλήρους αυτορρύθμισης των αγορών θεωρητικό σύστοιχο της οποίας είναι η θέση περί αυθόρμητης γένεσης της εκάστοτε τάξης πραγμάτων. Η διαπραγμάτευση όλων των εκδοχών του παραπάνω σχήματος θα υπερέβαινε την παρούσα εργασία. Σε ό,τι ακολουθεί θα επιχειρήσω να σκιαγραφήσω τις βασικές προκείμενες της εικοτολογικής ιστορίας των σκώτων Διαφωτιστών. Στη συνέχεια θα αναπτύξω τις βασικές θέσεις του «πρώτου διδάξαντα» της ετερογονίας των σκοπών του οποίου η επίδραση στους Σκώτους ήταν καταλυτική:του Bernard Mandevile. Τέλος, θα επικεντρωθώ σε δύο αντιπροσωπευτικά σχήματα της εικοτολογικής ιστορίας: της γένεσης της κυβέρνησης και της δικαιοσύνης κατά Hume και στη διάσημη αόρατο χείρα του Smith.

**1. Περί εικοτολογικής ιστορίας**

Η εικοτολογική ιστορία του σκωτικού Διαφωτισμού εγκαινιάζει ένα νέο επιστημολογικό «παράδειγμα», δημιουργεί μία ρωγμή στην μέχρι τούδε ερμηνεία της ιστορίας ως αφηγήματος με ηθοπλαστική διάσταση ή ως φιλοσοφίας που διδάσκει με παραδείγματα.

Tην πατρότητα του όρου διεκδικεί ο Dugald Stewart για τον οποίο η εικοτολογική ιστορία είναι μια φιλοσοφική πρακτική που προκύπτει από την ανάγκη διερεύνησης του τρόπου με τον οποίο εξελίχθηκαν οι άνθρωποι δυνάμει των αρχών της εσωτερικής τους φύσης και των ιδιαίτερων συνθηκών της εξωτερικής φύσης. Αν το σημείο εκκίνησης της εικοτολογικής ιστορίας είναι η «σύγκριση ανάμεσα στα **δικά** **μας** διανοητικά αποκτήματα, στις γνώμες μας, στους τρόπους μας και τους θεσμούς μας και σε εκείνους που επικρατούν μεταξύ των βάρβαρων εθνών» τότε το ερώτημα που εγείρεται αναπόφευκτα αφορά «τα **σταδιακά βήματα** μέσω των οποίων έλαβε χώρα η μετάβαση από τις πρώτες, απλές προσπάθειες της ακαλλιέργητης φύσης σε μια κατάσταση πραγμάτων τόσο θαυμάσια τεχνητή και σύνθετη».[[209]](#footnote-209)

Η κατά Stewart εικοτολογική ιστορία ερμηνεύει επομένως την πρόοδο ως διαδικασία που διέρχεται κάποια στάδια προτού τερματίσει στην «θαυμάσια τεχνητή και σύνθετη κατάσταση πραγμάτων». Ποιά όμως είναι τα ειδοποιά γνωρίσματα του σημείου εκκίνησης του ανθρώπινου είδους και ποιά τα αίτια, τα εφαλτήρια μετάβασης στα επόμενα στάδια;

Για να επαναλάβουμε μια κοινοτοπία: Η ιδέα μιας αφετηρίας, μιας αρχικής κατάστασης του ανθρώπινου είδους ήταν κατεξοχήν προσφιλής στις μεγάλες πραγματείες της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας. Ωστόσο, η ιδέα της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου, μιας προπολιτικής δηλαδή κατάστασης στην πολιτική φιλοσοφία και ιδιαίτερα στα έργα των Hobbes και Rousseau[[210]](#footnote-210) χρησιμοποιείται εν πολλοίς ως λογική και όχι ιστορική αφαίρεση, ως μεθοδολογικό τέχνασμα προκειμένου να «εκβιάσει» τη προσήκουσα μορφή πολιτικής εξουσίας. Η φυσική κατάσταση δεν ανασύρεται μέσα από τα βάθη της ανθρώπινης ιστορίας αλλά κατανοείται *more geometrico* με γνώμονα το νεότερο επιστημονικό μοντέλο.[[211]](#footnote-211)

Για τους Σκώτους αντίθετα, η ιδιοσυστασία της ανθρώπινης φύσης η οποία διέπεται από κάποιες καθολικές αρχές, απρόσβλητες από χωροχρονικές αλλαγές τεκμαίρεται από την εμπειρική παρατήρηση παρά από υποθετικούς συλλογισμούς, μεταφυσικές ενοράσεις και αφαιρέσεις. Όπως ισχυρίζεται ο Hume ήδη από τις πρώτες σελίδες της *Πραγματείας,* η «επιστήμη του ανθρώπου» που συνεπάγεται η εν λόγω ερμηνεία της φύσης ως μίας και ενιαίας, θεμελιώνεται στο νευτώνιο φυσικοεπιστημονικό μοντέλο, ήτοι στην εμπειρική παρατήρηση.[[212]](#footnote-212)

Η επίπονη περιπλάνηση των Σκώτων στα λαγούμια της ιστορικής μνήμης καταδεικνύει ότι υπάρχουν κάποιες «σταθερές» της ανθρώπινης φύσης όπως η «τελειοποιησιμότητά» της,[[213]](#footnote-213) η «βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης»[[214]](#footnote-214) το ίδιον συμφέρον με μεγάλες δόσεις συμπάθειας,[[215]](#footnote-215) αλλά πρωτίστως και σε αντίθεση με τον μονήρη βίο του βίαιου φυσικού ανθρώπου του Hobbes αλλά και του «ευγενούς αγρίου» του Rousseau,[[216]](#footnote-216) η κοινωνικότητα. O Ferguson παραθέτει στο *Δοκίμιό* του την γνωστή ρήση του Montesquieu ότι «ο άνθρωπος γεννιέται στην κοινωνία και παραμένει σε αυτή»[[217]](#footnote-217) ενώ, όπως θα εξεταστεί αναλυτικά στις επόμενες ενότητες, το σχήμα που προσιδιάζει κυρίως στους Hume και Smith, είναι αυτό που ο Κant εύστοχα θα αποδώσει με τον όρο «αντικοινωνική κοινωνικότητα» στο δοκίμιό του περί ιστορίας: οι άνθρωποι δεν μπορούν να επιβιώσουν εκτός κοινωνίας αλλά ούτε και εντός αν δεν χαλιναγωγήσουν τα πάθη τους. Οι έννοιες του κανόνα, της υποχρέωσης, του νόμου και της υπακοής του προκύπτουν από το εν λόγω σύμπτωμα της «αντικοινωνικής κοινωνικότητας» όπως θα αναλύσουμε στη συνέχεια.[[218]](#footnote-218)

Για ένα μεγάλο φάσμα, ωστόσο, θεωρητικών, από τους μεταμοντέρνας ή συντηρητικής κοπής πολέμιους του Διαφωτισμού μέχρι στοχαστές όπως ο Collingwood, η ανθρώπινη φύση ως θεμέλιος λίθος της ιστορίας κατά τον 18ο αιώνα συλλαμβάνεται ουσιοκρατικά ως το υπεριστορικό και αμετάβλητο υπόστρωμα του ιστορικού γίγνεσθαι.[[219]](#footnote-219) Η φύση επομένως στον Διαφωτισμό από θύλακας αντίστασης κατά της θεολογίας εκπίπτει στην μοντέρνα φενάκη της. Όπως καταδείχθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, η ανασκευή της παραπάνω θέσης δεν παραπέμπει σε καμία περίπτωση σε έναν ιστορικισμό και σχετικισμό κατά τον οποίο ο άνθρωπος είναι έρμαιο του περιβάλλοντός του και δη του φυσικού. Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Duncan Forbes αναφερόμενος στο αίτημα του Hume περί της διατύπωσης μιας «επιστήμης του ανθρώπου»:

«οι αρχές της ανθρώπινης φύσης θεμελιώνονται ‘επαγωγικά μέσω πειραμάτων και παρατηρήσεων’ [απόσπασμα από την *Οπτική* του Νεύτωνα] και εν συνεχεία ‘δοκιμάζονται’ στις εκφάνσεις του ανθρώπου στην κοινωνία όπου οι γενικές αρχές τροποποιούνται από μια ποικιλία περιστάσεων».[[220]](#footnote-220)

Υπάρχει με άλλα λόγια ένας πυρήνας καθολικών αρχών της ανθρώπινης φύσης που συνάγεται επαγωγικά διαμέσου της εμπειρίας ο οποίος όμως αλληλεπιδρώντας με διαφορετικό κάθε φορά περιβάλλον γεννά διαφορετικούς κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς. Η ώσμωση μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής φύσης καταρρίπτει τη θέση περί μιας «νεκρανάστασης» της ουσιοκρατίας με νεωτερικά πρόσημα χωρίς όμως να παραπέμπει, όπως άλλωστε καταδείχθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, σε έναν ιστορικισμό ή ντετερμινισμό που αίρει την ιδέα μια ομοιόμορφής φύσης εφόσον η τελευταία γίνεται ο «χαμαιλέων» που ενδύεται κάθε φορά τα «χρώματα» του περιβάλλοντός της. Ένας φυσικός ντετερμινισμός θα καταστρατηγούσε κάθε έννοια προόοδου και άρα το αίτημα διατύπωσης της «εικοτολογικής ιστορίας» ή της «επιστήμης του ανθρώπου». Η σκωτική «εικοτολογική ιστορία» υπερβαίνει τόσο τη Σκύλλα της μεταμφιεσμένης θεολογίας όσο και τη Χάρυβδη του ιστορικισμού στο βαθμό που υιοθετεί τη θέση ότι οι παράγοντες που διαμεσολαβούν και διαμορφώνουν την ανθρώπινη φύση δεν είναι τόσο φυσικοί όσο ηθικοί και οικονομικοί.[[221]](#footnote-221) Συγκεκριμένα, τα θεωρητικά εργαλεία που ερμηνεύουν διαφορετικές στάσεις και συμπεριφορές, διαφορετικούς θεσμούς που αναδύονται σε διαφορετικούς τόπους και χρόνους είναι η σκωτικής έμπνευσης έννοιες της έξης και του έθους –*habit and custom-* H έξη, που για τον Hume θεωρείται μία από τις «αρχές της ανθρώπινης φύσης»,[[222]](#footnote-222) ταυτίζεται με την άκριτη και «αστόχαστη» αποδοχή και εσωτερίκευση μιας πρακτικής μέσω επανάληψης. Ο τρόπος, ωστόσο, που μια έξη αποκρυσταλλώνεται, κατά τους Σκώτους, σε σύμβαση ή σύστημα αξιών, ερμηνεύεται μέσω των δύο πυλώνων της ανθρώπινης φύσης: της συμπάθειας και του ίδιου συμφέροντος. Αν ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικό ζώον, αν η κοινωνικότητά του είναι, σύμφωνα με τη διατύπωση του Ferguson, «μια έξη της ψυχής»,[[223]](#footnote-223) τότε οι άλλοι λειτουργούν ως «καθρέφτες»[[224]](#footnote-224) του εαυτού ή μέσα αυτογνωσίας και αυτοκριτικής. Η συμπάθεια λοιπόν ως ο φυσικός μηχανισμός δια του οποίου μπαίνουμε στη θέση των άλλων ή βλέπουμε τους εαυτούς μας μέσω αυτών, συμβάλλει στην «μετάδοση των τρόπων», ήτοι στην μετουσίωσης μιας έξης σε σύμβαση. Ως προς το ίδιον συμφέρον: το μέτρο της αντοχής μιας έξης στο χρόνο και άρα της παγίωσής της σε έθος γίνεται η ωφέλεια που κομίζει στους δρώντες.

To σημαντικότερο ελατήριο της ανθρώπινης πράξης που συνιστά ταυτοχρόνως την κινητήριο δύναμη της προόδου, κατά την «εικοτολογική ιστορία», είναι η μέριμνα για επιβίωση.[[225]](#footnote-225) Η φροντίδα για τις «τρεις μεγάλες ανάγκες του ανθρώπινου είδους. . . το φαγητό, τα ρούχα και τη στέγη»[[226]](#footnote-226) κείται στην καρδιά «σχεδόν όλης της ανθρώπινης τέχνης και επιστήμης».[[227]](#footnote-227) Όπως υποστηρίζει ο Hume σε ένα δοκίμιό του, «οι νόμοι, η τάξη, η αστυνομία, η πειθαρχία δεν θα έφθαναν ποτέ σε βαθμό τελειότητας αν ο ίδιος ο ανθρώπινος λόγος δεν είχε τελειοποιηθεί μέσω της άσκησης και εφαρμογής του στις ΄χυδαίες’ τέχνες, τουλάχιστον σε αυτές του εμπορίου και της βιοτεχνίας».[[228]](#footnote-228)

Επιπλέον η ανάγκη της επιβίωσης ως της συνισταμένης της ανθρώπινης φύσης γίνεται το θεμέλιο της περιοδολόγησης της ιστορίας σε στάδια. Το έργο του Millar, *The Distinction of Ranks,* αποτελεί περιπτωσιολογία του τρόπου δια του οποίου οι σταδιακές αλλαγές στον τρόπο βιοπορισμού επιδρούν σε όλο το πλέγμα των σχέσεων εξουσίας μιας κοινωνίας. Οι αλλαγές στα ήθη και τις συμβάσεις που χαρακτηρίζουν τη σχέση γονεών παιδιών, κυρίων και δούλων, η θέση της γυναίκας κ.ο.κ., εγγράφουν τις αλλαγές του τρόπου διασφάλισης των υλικών μέσων διαβίωσης.[[229]](#footnote-229) H προσέγγιση του Millar είναι ουσιαστικά το δάνειο του A. Smith στον οποίο εντοπίζεται η πρώτη συστηματική επεξεργασία και διατύπωση της θεωρίας των τεσσάρων σταδίων.[[230]](#footnote-230) Ο Smith διαιρεί τους κοινωνικούς σχηματισμούς σε τέσσερα στάδια με βάση τον τρόπο παραγωγής των υλικών μέσων διαβίωσης αναπτύσσοντας ένα σχήμα εξέλιξης που εφαρμόζεται σε όλες τις κοινωνίες. Το πρώτο στάδιο είναι αυτό των κυνηγών, το δεύτερο, των ποιμένων, το τρίτο, της γεωργίας και το τέταρτο, του εμπορίου.[[231]](#footnote-231) Σύμφωνα με την ανάλυση του Smith, κάθε στάδιο δεν αίρει αλλά «αφομοιώνει» το προηγούμενο: στην εμπορική κοινωνία, παραδείγματος χάριν, το κυνήγι και το ψάρεμα δεν εκλείπουν αλλά παραμένουν κυρίως ως δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου παρά ως οι καθοριστικοί τρόποι βιοπορισμού. Κάθε στάδιο δεν «παράγει» μόνο τα υλικά μέσα διαβίωσης αλλά και συμβάσεις, έξεις και ήθη που προσιδιάζουν σε αυτούς. Με άλλα λόγια, ο κάθε σχηματισμός δεν παράγει μόνο αντικείμενα αλλά και τις κοινωνικές αναπαραστάσεις τους. Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω προκύπτουν αβίαστα τα εξής συμπεράσματα:

Πρώτον: η περιοδολόγηση της ιστορίας με βάση τη θεωρία των τεσσάρων σταδίων καταφέρει το θανάσιμο χτύπημα στην μέχρι τούδε αφηγηματική ιστορία. Αν υπάρχει ένα σημείο ρήξης μεταξύ της αφηγηματικής ηθοπλαστικού περιεχομένου ιστορίας και της «εικοτολογικής ιστορίας του σκωτικού Διαφωτισμού τούτο συνίσταται στο εξής: ενώ η αφηγηματική ιστορία επικεντρώνεται σε μοναδικές και συγκεκριμένες ακολουθίες γεγονότων, η «εικοτολογική» αποπειράται την συναγωγή έλλογων, τυπικών ακολουθιών. Αν το αντικείμενο της πρώτης είναι μια συγκεκριμένη κοινωνία, το αντικείμενο της τελευταίας είναι ο ιδεότυπος –για να ανακαλέσουμε το σχήμα του Weber- του «λαού», του «έθνους», της «κοινωνίας».[[232]](#footnote-232)

Δεύτερον: η θεωρία των τεσσάρων σταδίων δεν προαναγγέλει μόνο την θεμελίωση των κοινωνικών επιστημών που θα λάβει χώρα κυρίως στις αρχές του 20ου αιώνα αλλά και την υλιστική θεωρία της ιστορίας του Κ. Marx όπως κυρίως διατυπώνεται στην *Γερμανική Ιδεολογία,*[[233]](#footnote-233)και περιστρέφεται γύρω από δύο έννοιες: αυτήν της παραγωγής και εκείνη της ιδεολογίας. Με τον όρο παραγωγή ο Μαρξ εννοεί κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα κατεργασίας και μετασχηματισμού της φύσης ενώ η ιδεολογία άπτεται της διανοητικής εργασίας και τα παραγόμενα προιόντα της είναι οι ιδέες. Ακριβώς όπως στους Σκώτους, ο τρόπος παραγωγής ως κεντρική έννοια της *Γερμανικής Ιδεολογίας* που συναπαρτίζεται από το διδυμο των παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων γίνεται το μεθοδολογικό εργαλείο περιοδολόγησης της ιστορίας. Τέλος, ακριβώς όπως η «εικοτολογική ιστορία» ανιχνεύει τον γενέθλιο τόπο των έξεων και ηθών, των συμβάσεων και των θεσμών στους υλικούς όρους διαβίωσης, ομοίως ο Μarx της *Γερμανικής Ιδεολογίας* αλλά και του φετιχισμού του εμπορεύματος στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*[[234]](#footnote-234)ανάγει τους όρους γένεσης των ιδέων στον τρόπο παραγωγής δίδοντας μια εξίσου «αιρετική» και «βλάσφημη» απάντηση έναντι μιας μακράς φιλοσοφικής παράδοσης με αφετηρία τον Πλάτωνα. Όπως για τους Σκώτους ομοίως για τον Marx, η πολιτική, η ιδεολογία, η ηθική διαμεσολαβούνται από τον τρόπο παραγωγής. Τόσο για τους Σκώτους όσο και για τον Marx, ωστόσο, και σε αντίθεση με τον επιστημονισμό και οικονομισμό των ποικίλων δογματικών «μαρξισμών», η επιδραση του τρόπου παραγωγής σε όλες τις όψεις του ανθρώπινου βίου δεν εξαντλείται στο γνωστό σχήμα «βάσης»-«εποικοδομήματος» με την πρώτη να επιτελεί ρόλο *explanans* της ιδιοσυστασίας της κοινωνίας και το δεύτερο να υποβιβάζεται σε ένα απλό επιφαινόμενο, μια «αντανάκλαση» της πρώτης. Οι Σκώτοι προοιωνίζονται την προσφιλή τόσο στο *Κεφάλαιο* όσο και στον δυτικότροπο μαρξισμό ερμηνεία της κοινωνίας ως ολότητας κατά την οποία ο τρόπος παραγωγής δεν επικαθορίζει αλλά διαμεσολαβεί όλες τις πτυχές και τις εκφάνσεις του ανθρώπινου βίου που αποτελούν τα αντικείμενα έρευνας της «εικοτολογικής ιστορίας».

Φαινόμενα τόσο ετερόκλητα όσο η θέση των γυναικών στην κοινωνία, ο καταμερισμός της εργασίας και οι συνθήκες των εργαζομένων, τα μέσα βιοπορισμού, ο πλούτος, η άνθιση των γραμμάτων και των τεχνών, η τιμή, κ.ο.κ είναι απλώς επεισόδια της ώσμωσης των «σταθερών» της ανθρώπινης φύσης με κοινωνικές έξεις και ήθη. Τα κίνητρα της συμπεριφοράς των δρώντων ανιχνεύουνται στα πάθη και κυριως στο ίδιον συμφέρον και την συμπάθεια. «Μόνο ο εγωισμός, η περιορισμένη γενναιοδωρία των ανθρώπων και η σπάνις των αγαθών της φύσης γεννούν δικαιοσύνη»[[235]](#footnote-235) ενώ ο όρος διαμόρφωσης κάποιων αμετάβλητων «κριτηρίων επιδοκιμασίας ή αποδοκιμασίας χαρακτήρων και τρόπων» που προσομοιάζει προς τα συναλλακτικά ήθη του εμπορεύεσθαι, είναι «κοινωνία και η συζήτηση» των συναισθημάτων.[[236]](#footnote-236) Ο «ιός» της συμπάθειας που φέρουν όλοι «μεταδίδει» τα πάθη όπως οι παλλόμενες χορδές τον ήχο[[237]](#footnote-237) τα οποία, προκαλώντας ταυτές συμπεριφορές, παγιώνονται σε έξεις και έθιμα Δεν ποιούν οι κοινωνικοί σχηματισμοί ή οι τρόποι παραγωγής πάθη και συμπεριφορές αλλά το αντίθετο. Όπως με διαλεκτική μαεστρία σκιαγραφεί ο Hume στην *Πραγματεία* του: οι κοινωνίες είναι γνήσια «τέκνα» των παθών που αναλαμβάνουν να χειραγωγήσουν και να καταστείλουν.[[238]](#footnote-238) Επιπλέον σε ένα από τα δοκίμιά του ο Hume καταδεικνύει την αλληλεπίδραση μεταξύ του τρόπου παραγωγής και των επιστημονικών ή ηθικών ιδεών. «Η ίδια εποχή», γράφει, «που παράγει μεγάλους φιλοσόφους και πολιτικούς, διακεκριμένους στρατηγούς και ποιητές, συνήθως αφθονεί σε επιδέξιους υφαντές και κατασκευαστές πλοίων. Δεν θα ήταν λογικό να απαιτείται η τελειοποίηση ενός μάλλινου υφάσματος σε ένα έθνος που αγνοεί την αστρονομία και αμελεί την ηθική».[[239]](#footnote-239)

Τρίτον: καθίσταται σαφές ότι τα στάδια που διέρχεται η ιστορία κατά τους σκώτους Διαφωτιστές, δεν είναι απότοκα μεγαλόπνοων σχεδιασμών και πλάνων κάποιου ευφυούς κυβερνήτη, νομοθέτη ή λογίου αλλά της συσσωρευμένης εμπειρίας που απέβη χρήσιμη και μετουσιώθηκε σε έθος και ήθος. Για την «εικοτολογική ιστορία», τα καύσιμα του οχήματος της πρόοδου είναι, σύμφωνα με τη διάσημη ρήση του Ferguson, ε «αποτελέσματα της ανθρώπινης πράξης αλλά όχι η εκτέλεση κάποιου σχεδίου».[[240]](#footnote-240)

Μια θεωρία της ιστορίας κατά την οποία τα αποτελέσματα της δράσης των ατομικών δρώντων δεν συμπίπτουν με τις ενσυνείδητες προθέσεις τους σηματοδοτεί τη ρήξη με κάθε θεωρία που υπογραμμίζει το ρόλο της μεγάλης προσωπικότητας ή θεωρεί ότι το ιστορικό γίγνεσθαι προσχεδιάζεται και προαποφασίζεται. Είναι γνωστή άλλωστε η απέχθεια όχι μόνο του Ferguson αλλά και των Hume[[241]](#footnote-241) και Smith για τους «αρχιτέκτονες» της ουτοπίας η οποία μεταφράζεται και σε σκεπτικισμό έναντι των ρωγμών στον ιστορικό χρόνο, των επαναστάσεων ως *ex nihilo* κατασκευών επίδοξων Θεών επί της Γης και των πειραματισμών εν γένει στο σώμα της κοινωνίας. Το σενάριο της ιστορίας εκτυλίσσεται ομαλά μέσα από τη διαδοχή σταδίων και όχι μέσα από εγκάρσιες τομές. Την πρόοδο γεννούν οι πρακτικές και τα ήθη που άντεξαν στο χρόνο ακριβώς γιατί αποδείχθηκαν πρόσφορα για την ανθρώπινη φύση στην αλληλεπίδρασή της με το εξωτερικό της πλαίσιο. Η ιδέα της σταδιακής εξέλιξης και όχι της επανάστασης είναι το σήμα κατατεθέν της «εικοτολογικής ιστορίας». Παρά τον υφέρποντα συντηρητισμό που μπορεί να της επιρριφθεί, η παραπάνω θέση εγκλείει και μια δημοκρατική διάσταση την οποία αποτυπώνει ανάγλυφα ο ισχυρισμός του Smith κατά τον οποίο κάθε άτομο από την συγκεκριμένη θέση του ή την οπτική του γωνία «κρίνει καλύτερα την κατάστασή του από ότι μπορεί να κρίνει ένας νομοθέτης ή κυβερνήτης για αυτόν».[[242]](#footnote-242)

Τέταρτον: όπως τονίστηκε προηγουμένως, η ερμηνεία της προόδου ως διαδικασίας σταδιακής εξέλιξης που προκύπτει ερήμην των συνειδητών προθέσεων και σκοποθεσιών των δρώντων ακυρώνει κάθε έννοια σχεδιασμού της ιστορίας με θεολογικά ή κοσμικά πρόσημα (είτε ο σχεδιασμός παραπέμπει στη Θεία Πρόνοια είτε στα «επιτελεία» των σοφών ή «πειραματιστών» της ανθρώπινης φύσης). Παρόλα αυτά, αν και το ιστορικό σενάριο δεν εκτυλίσσεται με βάση τις συνειδητές προθέσεις των δρώντων, ωστόσο, βαίνει –σχεδόν πάντοτε- προς ένα «αίσιο τέλος»: αυτό της εμπορικής κοινωνίας. Η αυθόρμητη γένεση του κάθε σταδίου του ιστορικού δρομολογίου δεν συνάδει, ωστόσο, με την αξιολόγησή του ως «ανώτερου» από τα προγενέστερα. Η τελεολογία που διαπερνά την εικοτολογική ιστορία παρά τις υλιστικές της συνδηλώσεις αναζωπυρώνει εν τέλει την υποψία μιας υπόρρητης θεολογίας. Η μορφή, ωστόσο, της τελευταίας αποσείεται αν ληφθούν υπόψη τα εξής:

Σε αντίθεση με προσεγγίσεις που ερμηνεύουν το σχήμα της «ετερογονίας των σκοπών» ή της αυθορμήτως απορρέουσας εύτακτης κοινωνίας ως «αξιολογικά ελεύθερο σύστημα εξήγησης»[[243]](#footnote-243) ως «μεθοδολογικό εργαλείο και όχι ηθικό αξίωμα»,[[244]](#footnote-244) η παρούσα εργασία υποστηρίζει το αντίθετο: οι δύο πυλώνες της εικοτολογικής ιστορίας, ήτοι η αυθόρμητη γένεση της τάξης και η τελεολογία που τη διέπει –ενίοτε υπόκωφα- δεν υπακούνε τόσο σε μεθοδολογικές ανάγκες όσο «εκβιάζονται» από την ηθική κρίση ότι η εμπορική κοινωνία και τα ήθη που διαμορφώνει συνιστά το ανώτερο στάδιο κοινωνικής οργάνωσης. Ακόμή και ο ανταγωνισμός, ο ατομισμός που υπαγορεύει το ίδιον συμφέρον, η ασυδοσία και αναλγησία της αγοράς δεν ερμηνεύονται ως «παθογενένειες» ή «αποφύσεις» του συστήματος αλλά ως αναπόσπαστο, οργανικό τμήμα του.

**Α. Ιδεολογικές χρήσεις και καταχρήσεις της εικοτολογικής ιστορίας.**

Στο σημείο τούτο θα ήταν, ωστόσο, αναγκαίο να επισημανθεί επιπλέον το εξής: η θέση περί τελεολογίας που διατρέχει το σώμα της ιστορίας συνιστά σύμπτωμα μιας ιδεολογικής χρήσης –έως κατάχρησης- της σκωτικής ιστοριογραφίας του 18ου αιώνα. Η προσέγγιση της εμπορικής κοινωνίας ως έκβασης της δυναμικής του ιστορικού σεναρίου, ως «κολοφώνα» της εν λόγω τελεολογίας αποτελεί την θεωρητική «τεκμηρίωση» του αιτήματος του «εκσυγχρονισμού» που διαπερνά και διχάζει την σκωτική κοινωνία του 18ου αιώνα και τίθεται επιτακτικότερα μετά την ένωση με τη Βρετανία το 1707. Η εμπορική κοινωνία ως η ιστορική «ενσάρκωση» του εκσυγχρονισμού που αποκτά ισχύ φυσικού νόμου (εφόσον παρουσιάζεται ως το «τέλος» της ανθρώπινης φύσης), επιτάσσει ωστόσο τον δικό της «πολιτισμό», τη γλώσσα, τους θεσμούς και τις αξίες. Η μεταφράσιμη σε στάδια τελεολογία της υλικής παραγωγής οφείλει την ίδια στιγμή να συμπορευτεί με μια τελεολογία της «ευπρέπειας»[[245]](#footnote-245) που παραπέμπει στον «εξευγενισμό» των ηθών, τους «καλούς τρόπους», την εκλέπτυνση, τα υψηλά κριτήρια του πολιτισμού εν γένει και γίνεται το «λούστρο» που καλύπτει επιμελώς τους «λεκέδες» του σκωτικού φεουδαρχικού καθολικού παρελθόντος, και των πρωτογονισμού των “Highlanders.” Το αίτημα του εκσυγχρονισμού, με άλλα λόγια, που γίνεται πιεστικότερο μετά την Ένωση, μπορεί να διαχυθεί στην κοινωνία και να εδραιώσει την ισχύ του μόνο μέσω της επανεφεύρεσης μιας εθνικής ταυτότητας και της κατεδάφισης του παραδόσης. Η προαιώνια διαμάχη μεταξύ εκσυγχρονισμού και παράδοσης εξεικονίζεται στη σύγκρουση των στερεοτύπων μεταξύ του «τακτοποιημένου» Lowlander αστού που εμφορείται από την «γερμανικότητα» του προτεσταντισμού και της πατριάς των «ατάκτων» Κελτών Highlander που κάνει πόλεμο, παραμένει επομένως απρόσβλητη από τα συναλλακτικά ήθη του εμπορίου και την ευπρέπεια που συνεπάγονται και πρέπει να εξοστρακιστεί κατεπειγόντως στη σφαίρα μιας γραφικής και άσφαιρης νοσταλγίας ή στην διαπνεόμενη από τον Ρομαντισμό μυθιστορία.

Η φιλοσοφική έκφραση αυτής της διαμάχης αποτυπώνεται έντεχνα στο δοκίμιο του Ηighlander Ferguson περί της ιστορίας της αστικής κοινωνίας. Αν για την πλειοψηφία των σκώτων Διαφωτιστών η πρόοδος αποτιμάται με βάση τη αναγκαία μετάβαση από το πρώιμο «ακατέργαστο» στάδιο του ανθρώπινου είδους στο «εκλεπτυσμένο» της εμπορικής κοινωνίας, για τον Ferguson, η τάση του ανθρώπινου είδους για την ίδρυση πολιτείας όπως εμφαίνεται στην «αγάπη της ισότητας, το έθος των δημόσιων συναθροίσεων, το ζήλο για τη φυλή στην οποία ανήκει», τεκμαίρεται από τα πρώτα του βήματα.[[246]](#footnote-246) Η κατάρριψη από τον Ferguson του απαξιωμένου σε πλείστες όσες πραγματείες του 18ου αιώνα «ευγενούς αγρίου» ακυρώνει κατ’ ουσίαν και το άρθρο πίστεως της «εικοτολογικής ιστορίας»: την ερμηνεία της προόδου ως διαδοχής σταδίων καθένα εκ των οποίων αξιολογείται ως ανώτερο από τα προηγούμενα με τελικό σταθμό την εμπορική κοινωνία. Η εξύμνηση των «βαρβάρων» της παιδικής ηλικίας της ανθρωπότητας η πνευματική ρώμη των οποίων δίνει σάρκα και οστά στην ιδέα της ελευθερίας εφόσον «στους πολέμους τους προτιμούν τον θάνατο από την αιχμαλωσία»,[[247]](#footnote-247) δεν καθιστά τον Ferguson μόνο συνοδοιπόρο του Rousseau αλλά και προάγγελο της «διαλεκτικής της εμπορικής κοινωνίας». Η τελευταία δεν θεωρείται ούτε το «ευτυχές τέλος» της ιστορίας ούτε η ανάκτηση του απωλεσθέντος παραδείσου αλλά η Έκπτωση από το δημόσιο αγαθό, τον Δήμο και την αρετή που εγκλείει η ιδιότητα του πολίτη. Η εμπορική κοινωνία, για τον Ferguson, γεννά τον έμπορο, τον τεχνίτη και τον «άνθρωπο του κόσμου» αλλά όχι τον πολίτη. Κάτω από το λούστρο της ευπρέπειας και των καλών τρόπων κείται «ένα απομονωμένο και μοναχικό πλάσμα» που εμπλέκεται μόνο σε σχέσεις ανταγωνισμού με τους συνανθρώπους του, τους οποίους αντιμετωπίζει όπως το «κοπάδι του και τη Γη του, δηλαδή ως απλά μέσα αύξησης του κέρδους του».[[248]](#footnote-248) Σε ένα απόσπασμά του που προοιωνίζεται τόσο την περίφημη κριτική των δικαιωμάτων του «ανθρώπου και του πολίτη» του νεαρού Marx στο *Εβραϊκό Ζήτημα* όσο και την κριτική της αλλοτρίωσης του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, ο Ferguson εγκαλεί την εμπορική κοινωνία ως τη μάσκα της φιλελεύθερης ισονομίας και της ελευθερίας του εμπορεύεσθαι που καλύπτει το αποτρόπαιο πρόσωπο της ταξικής ανισότητας, της καταπίεσης των πολλών από τους λίγους.[[249]](#footnote-249) Πίσω από τα φληναφήματα περί της «ικανότητας, της επιδεξιότητας και της ευφυϊας»[[250]](#footnote-250) που υποτίθεται επιφέρει ο καταμερισμός εργασίας της εμπορικής κοινωνίας, κείται, κατά τον Ferguson, ένα έθνος ειλώτων και όχι ελεύθερων πολιτών,[[251]](#footnote-251) εκφυλισμένων στα γρανάζια των μηχανών που χειρίζονται στις βιοτεχνίες.[[252]](#footnote-252) Ο τρόπος παραγωγής της εμπορικής κοινωνίας εκθηλύνει και απονευρώνει τη σκέψη του παραγωγού ενώ τα παραγόμενα εμπορεύματα πολυτελείας που γεννούν η ματαιοδοξία, η απληστία, τα πάθη της ανθρώπινης φύσης εν γένει μεταλλάσουν τον πολίτη-οπλίτη σε επιθυμητική μηχανή που αυτοπροσδιορίζεται μέσω της κατανάλωσης και αδιαφορεί για τον Δήμο.[[253]](#footnote-253) Για μια μακρά παράδοση στοχαστών του 18ου αιώνα, άλλωστε, οι πραγματείες περί «πολυτέλειας» γίνονται παραδόξως το σημείο αιχμής της έριδας μεταξύ των φιλελεύθερων οπαδών της κοινωνίας του εμπορίου και των πολέμιών της. Ο «αιρετικός» Mandeville υποστηρίζει ότι η πολυτέλεια είναι τόση σημαντική για την ευημερία του κράτους που «καθαγιάζει» τα μέσα που την φέρνουν στον κόσμο, ήτοι τα πιο σκοτεινά και φαύλα ανθρώπινα πάθη ενώ ο «μετριοπαθής» Hume, απαντώντας έμμεσα στον Ferguson, επικροτεί τις «οχυρωμένες πόλεις» της πολεμικής αρετής και το πάθος για τα κοινά έστω και με κόστος τις στερήσεις και κακουχίες αλλά παράλληλα θεωρεί αναγκαία την ενίσχυση παθών όπως «η φιλαργυρία και η εργατικότητα, η τέχνη και η πολυτέλεια».[[254]](#footnote-254) Αν ωστόσο, για τους φιλελεύθερους «εκσυγχρονιστές», η πολυτέλεια συμβάλλει όχι μόνο στην ευημερία του κράτους τονώνοντας το εμπόριο και άρα τα έσοδά του αλλά και στην εκλέπτυνση των αισθήσεων και της αισθητικής τέρψης[[255]](#footnote-255) για τους «αντι-μοντερνιστές» αντιπάλους της κοινωνίας του εμπορίου η πολυτέλεια και η συνακόλουθη άνθιση των τεχνών και επιστημών «διαφθείρει τις ψυχές».[[256]](#footnote-256) Ήδη από την πρώτη πραγματεία του περί τεχνών και επιστημών για την οποία βραβεύθηκε το 1750 από την Ακαδημία της Dijon, o Rousseau κατακεραυνώνει τα «απεχθή μοντέρνα αξιώματα» του αστικού βίου και της πολυτέλειας που τείνουν να «καταστρέψουν και να ευτελίσουν την αρετή».[[257]](#footnote-257)

Συνοψίζοντας: Η αποδοχή ή απόρριψη μιας φορτισμένης αξιολογικά περιοδολόγησης της ιστορίας σε στάδια με τελικό και ανώτερο αυτό της κοινωνίας του εμπορίου γίνεται το θεωρητκό πρόσχημα της ιδεολογικής και πολιτικής μάχης μεταξύ των φιλελεύθερων οπαδών της τελευταίας και των νοσταλγών της ρεπουμπλικανικής παράδοσης της αρετής του πολίτη που εμφορείται από το πάθος για το δημόσιο αγαθό. Η αποδοχή της τελεολογίας της ιστορίας γίνεται επιπλέον για τους πρώτους το ατράνταχτο θεωρητικό άλλοθι ενός νέου εθνικού αφηγήματος που επιτάσσει η επείγουσα ανάγκη του «εκσυγχρονισμού» της σκωτικής κοινωνίας το οποίο εξοβελίζει τον ιδεότυπο του ηρωϊκού πολίτη-οπλίτη Highlander στο μακρυνό παρελθόν ταυτίζοντάς τον με τον ΄άγριο’ των πρώιμων σταδίων της ανθρωπότητας που παρήλθαν ανεπιστρεπτί. Η ερμηνεία της εμπορικής κοινωνίας ως αναπόδραστου τέλους της ιστορίας παρέχει εν τέλει νομιμοποίηση και «κάλυψη» στους διωγμούς και τον πόνο των «πρωτόγονων» και «άγριων» Highlander. Άλλωστε, η ιδέα της προόδου ως σταδιακής χειραφέτησης από τον ζυγό της νορμανδικής φεουδαρχίας και ανάκτησης της χαμένης ελευθερίας (που παίρνει για πρώτη φορά σάρκα και οστά το 1688) γίνεται συνώνυμη του κόμματος των Ουίγων.[[258]](#footnote-258) Και παρά τις διακηρύξεις του Hume στο έργο του, *Ιστορία της Αγγλίας,* ότι δεν «ανήκει σε κάποιο κόμμα και δεν έχει προκαταλήψεις,»[[259]](#footnote-259) η ιστοριογραφική του προσέγγιση επιβεβαιώνει το αντίθετο στο βαθμό που δίνει άφεση αμαρτιών στις αγγλικές βαρβαρότητες ερμηνεύοντάς τες ως «εξαιρέσεις» ενώ τις σκωτικές τις θεωρεί «κανόνα».[[260]](#footnote-260)

Παρόλα αυτά: ακόμη και το συνεκτικό και δομημένο αφήγημα της αναπόδραστης έλευσης της εμπορικής κοινωνίας ως του ευτυχούς τέλους της ιστορίας παρουσιάζει ρωγμές. Παραδόξως τα πρώτα σπαράγματα της ιδέας της αλλοτρίωσης στην οποία θα δώσει ολοκληρωμένη μορφή ο Marx δεν τα γέννησε ο Ferguson, ο νοσταλγός τoυ ιδεώδους του πολίτη-οπλίτη που αφάνησε ο έμπορος, αλλά ο μεγάλος του αντίπαλος: ο Adam Smith, ο οποίος στον *Πλούτο των Εθνών* στη βίβλο του κλασσικού φιλελευθερισμού, θεωρεί την αλλοτρίωση εγγενή στην κοινωνία του εμπορίου. Μιά από τις «παρενέργειες» της ραγδαίας αύξησης της μισθωτής εργασίας, κατά τον Smith, αφορά τη φύση αφεαυτή της παραγωγικής εργασίας η οποία περιορίζεται σε «ελάχιστες απλούστατες λειτουργίες» που απονεκρώνουν τη σκέψη και τη κρίση και αφυδατώνουν το συναίσθημα με αποτέλεσμα το αλλοτριωμένο υποκείμενο να μην είναι σε θέση όχι μόνο «να λάβει μέρος ή να απολαύσει μια έλλογη συζήτηση» αλλά και να συλλάβει «οποιοδήποτε γενναιόδωρο, ευγενές ή τρυφερό συναίσθημα και επομένως να διαμορφώσει ορθή κρίση ακόμη και για τα συνήθη καθήκοντα του ιδιωτικού βίου».[[261]](#footnote-261)

Είναι γεγονός ότι ακόμη και οι «ζηλωτές» της «εικοτολογικής ιστορίας», όπως οι Hume, Smith ή Robertson[[262]](#footnote-262) σε κάποιες νηφάλιες αποτιμήσεις «νοθεύουν» τον άρθρο πίστεως της αδήριτης τελεολογίας και διαπιστώνουν ότι ο χρόνος δεν είναι πάντοτε γραμμικός αλλά παρουσιάζει ρωγμές ενώ το δρομολόγιο της ιστορίας γίνεται κάποιες φορές «άτακτο» ή παρεκκλίνει από το πρόγραμμα. Τούτες οι μελαγχολικές ενοράσεις, ωστόσο, δεν αλλοιώνουν την εικόνα ούτε συσκοτίζουν τις ιδεολογικές χρήσεις της εικοτολογικής ιστορίας.

**2. O *μύθος των μελισσών* ή τα πολλά πρόσωπα του Bernard Mandeville.**

Από το 1705 που κυκλοφορεί σε φυλλάδιο ως ποίημα διακοσίων στίχων σε οκτασύλλαβη ρίμα και έχει ως θέμα του μια ευημερούσα κοινωνία μελισσών που αρχίζει να παρακμάζει μόλις αποφασίζει να υιοθετήσει τις αξίες της αρετής και της εντιμότητας, μέχρι τις μετέπειτα μεταμορφώσεις του στις πραγματείες του 1714 και 1723, ο *Μύθος των Μελισσών* γίνεται την ίδια στιγμή ο «μύθος» -ενίοτε και ο «γρίφος»- του Mandeville: μία έντονη όχληση όχι μόνο για τη βρετανική κοινωνία του 18ου αιώνα στην οποία υπενθυμίζει ότι τα χρηστά ήθη και η αρετή ουδέποτε εποίησαν εμπορικές και ευημερούσες κοινωνίας αλλά και για την κοινωνία εν γένει, υποστηρίζοντας ότι η «συγκολητική ύλη» της δεν είναι οι φερόμενες ως έμφυτες στο ανθρώπινο είδος ποιότητες της κοινωνικότητας και αγαθότητας διότι απλούστατα δεν υπάρχουν. Η ευγένεια και η ευπρέπεια, η αρετή και η αυταπάρνηση, η προσήλωση στο δημόσιο αγαθό είναι απλώς οι αναγκαίες αυταπάτες και τα «κατά συνθήκη ψεύδη» με τα οποία οι επιδέξιοι πολιτικοί «μπουκώνουν» τα πεινασμένα για δόξα και αναγνώριση στόματα των πολιτών που αντιπροσωπεύουν.

Ο *Μύθος των Μελισσών* ανακηρύσσεται σε «αποδιοπομπαίο τράγο» της γραμματείας και η έκδοσή του απαγορεύεται και δια νόμου το 1723 με τις κατηγορίες της βλασφημίας της παντοδυναμίας της Θείας Πρόνοιας και της υπονόμευσης τόσο της θρησκευτικής τάξης λόγω «χυδαίων και αδίκων στοχασμών» περί του κλήρου όσο και της κοινωνικής ευταξίας λόγω διασποράς «ακόλαστων» θέσεων που προκρίνουν την «πολυτέλεια, τη φιλαργυρία, την υπερηφάνεια και όλες τις φαυλότητες ως αναγκαίες για τη δημόσια ευημερία».[[263]](#footnote-263)

Οι εν πολλοίς σπασμωδικές αντιδράσεις, ωστόσο, που πυροδοτεί το κείμενο είναι και δηλωτικές του εικονοκλαστικού ρόλου που επιτελεί: της αφαίρεσης των ψιμυθίων των αιώνιων και απαρασάλευτων αληθειών μιας ηθικής και αγαθής ανθρώπινης φύσης και της αποκάλυψης της τερατόμορφης όψης της. Το κείμενο γίνεται το σκιάχτρο μιας κοινωνίας μακάριας και ναρκωμένης από την αυταρέσκειά της ή ο καθρέφτης που αρνείται πεισματικά διότι θα έρθει αντιμέτωπη με τη δυσμορφία της και όχι με το εξωραϊσμένο είδωλό της με το οποίο εφησυχάζει. Πρωτίστως όμως γίνεται ο σκόπελος που καλείται να αντιπαρέλθει κάθε απόπειρα θεμελίωσης της ηθικής θεωρίας και πράξης στον Λόγο ή τα συναισθήματα, ήτοι τις διαχρονικές «ορίζουσες» της ανθρώπινης φύσης. Η γέννηση του κειμένου γίνεται η «ληξιαρχική πράξη θανάτου» της ηθικής νοούμενης ως εγγενούς στην ανθρώπινη φύση εφόσον η τελευταία, κατά Mandeville, είναι «γνήσιον τέκνον» του επιτήδειου τεχνάσματος των πολιτικών να θωπεύουν τις μοναδικές σύμφυτες συνιστώσες του ανθρώπινου είδους: τον εγωισμό και τη φιλαυτία.[[264]](#footnote-264)

Ο «αινιγματικός» Μandeville που από κάποιους λοιδωρήθηκε ως ο άθεος, υλιστής Επίκουρος της κοινωνίας του εμπορίου[[265]](#footnote-265) που αποβλέπει στην αποχαλίνωση του εγωισμού στη σφαίρα της αγοράς ενώ από άλλους ως ο κυνικός που «ξεμασκαρεύει» τις ηθικολογικές επιφάσεις της Αγγλικής κοινωνίας επαναλαμβανει την επωδό του Pascal κατά την οποία ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε άλλο παρά «μεταμφίεση ψέμα και υποκρισία».[[266]](#footnote-266) Αν ο άνθρωπος, για τον Mandeville, είναι ένα «μίγμα παθών»[[267]](#footnote-267) με προεξάρχον αυτό του εγωϊσμού εφόσον με τα λόγια του ίδιου του συγγραφέα, «τίποτε δεν αγαπά ή εκτιμά τόσο όσο τον ίδιο του τον εαυτό»[[268]](#footnote-268) τότε η αρετή είναι αδιανόητη χωρίς την άρνηση και την καταστολή του τελευταίου.[[269]](#footnote-269) Θέσεις όπως αυτές που προσυπογράφει ο μεγάλος αντίπαλος του Mandeville, o Shaftesbury στο έργο του, *Characteristiks,* κατά τις οποίες η αρετή εδράζεται στην ανθρώπινη φύσης και άρα ο άνθρωπος είναι ενάρετος χωρίς αυτολογοκρισία και βίαιη καταπίεση του εαυτού του ανοίγουν διάπλατα τις πύλες της υποκρισίας.[[270]](#footnote-270) Το γεγονός, άλλωστε ότι το ανθρώπινο είδος στην «νηπιακή», «ακατέργαστη» και «απολίτιστη» ηλικία του δεν επαφίεται στην αγάπη αλλά κυριαρχείται από πάθη, φευγαλέα και ευμετάβλητα, διαψεύδει κατηγορηματικά τον Shaftesbury και επιβεβαιώνει τον Mandeville εφόσον αποδεικνύει, όπως γράφει ο τελευταίος, ότι η ηθική, είναι «απότοκο της τέχνης και της εκπαίδευσης».[[271]](#footnote-271) Αν η αρετή ουδέποτε νοείται φύσει, τότε η «επιστήμη της ανθρώπινης φύσης» που συνιστά το σήμα κατατεθέν του 18ου αιώνα, αποτιμάται, για τον Mandeville, αποκλειστικά με γνώμονα τη χρησιμότητά της για την τέχνη του κυβερνάν. Νεκρανασταίνοντας την αναγεννησιακή παράδοση του Μακιαβελικού *Ηγεμόνα* μεσούντος του «μοντέρνου» 18ου αιώνα, η επιστήμη του ανθρώπου, κατά Mandeville, γίνεται η δεξαμενή από την οποία οι πολιτικοί θα αντλήσουν έμπνευση και αποτελεσματικές οδηγίες χειραγώγησης των παθών των πολιτών τους. Η επιστήμη του ανθρώπου γίνεται, με άλλα λόγια, το κατεξοχήν «εγχειρίδιο» κοινωνικής ενσωμάτωσης και ευταξίας.[[272]](#footnote-272) Ποιοί όμως είναι οι «πυλώνες» της ανθρώπινης φύσης, κατά Mandeville, και σε τι συνίσταται η πολιτική ως το «τέχνασμα» της χειραγώγησης των παθών;

Ο Mandeville θα υποστηρίξει ό,τι οι Turgot και Hume πολλά χρόνια αργότερα (ο τελευταίος από διαμετρικά αντίθετη οπτική γωνία):[[273]](#footnote-273) ότι η ανθρώπινη φύση είναι δέσμια των παθών της. «Όλα τα ανθρώπινα πλάσματα», γράφει ο Mandeville θυμίζοντας έντονα τον Hobbes, «εξουσιάζονται ολοκληρωτικά από τα πάθη τους, ανεξαρτήτως ‘ωραίων΄ ιδεών με τις οποίες μπορεί να κολακεύουμε τους εαυτούς μας. . . η αγάπη της αρετής δυνάμει του κάλλους της και η χαλιναγώγηση των ορέξεων διότι την επιτάσσει ο Λόγος, ακούγονται πολύ ωραία στη θεωρία. Αλλά όποιος καταλαβαίνει τη φύση μας και συμβουλεύεται την πρακτική των ανθρωπίνων πλασμάτων θα ανέμενε από αυτά να απέχουν από τη φαυλότητα από τον φόβο της τιμωρίας και να πράττουν το αγαθό με την ελπίδα της ανταμοιβής τους».[[274]](#footnote-274)

**Α. Οι μεταμορφώσεις της φιλαυτίας.**

Ο φόβος που εμφυσεί την αποστροφή προς το κακό και τον πόνο[[275]](#footnote-275) και η ασίγαστη επιθυμία της επιβίωσης και της ευτυχίας,[[276]](#footnote-276) της «αέναης βελτίωσης των συνθηκών διαβίωσης» εν γένει[[277]](#footnote-277) είναι οι «σταθερές» της ανθρώπινης φύσης η τελευταία εκ των οποίων θα γίνει η μόνιμη επωδός του Smith του *Πλούτου των Εθνών* και η προμετωπίδα των οπαδών της εμπορικής κοινωνίας. Το θεμέλιο ωστόσο της ανθρώπινης φύσης που συνιστά τον γενέθλιο τόπο μας τεχνητής, «νόθας» ηθικής αναγκαίας για την γένεση και αναπαραγωγή της κοινωνίας είναι, κατά τον Mandeville η φιλαυτία την οποία διακρίνει, ακριβώς όπως ο Rousseau στην *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας,* από την «αγάπη για τον εαυτό», ήτοι το αίσθημα της αυτοσυντήρησης που προσιδιάζει σε όλο το ζωϊκό βασίλειο.[[278]](#footnote-278) Ακριβώς όπως για τον Rousseau, η φιλαυτία είναι ένα τεχνητό συναίσθημα που γεννά η κοινωνία, ομοίως για τον Mandeville, η φιλαυτία, «τούτη η υψηλή εκτίμηση που τρέφουμε για τα πρόσωπά μας»[[279]](#footnote-279) αν και σύμφυτη, εκδηλώνεται μόνο στους κόλπους της κοινωνίας εφόσον την τροφοδοτεί η «απληστία για την εκτίμηση των άλλων και η αγαλλίαση που απολαμβάνουμε στη σκέψη και μόνο ότι είμαστε αρεστοί και ενδεχομένως αντικείμενο θαυμασμού».[[280]](#footnote-280) Αν, ωστόσο, για τον Mandeville, η φιλαυτία ως η απεγνωσμένη –σχεδόν λυσσαλέα- ανάγκη αναγνώρισης από τους άλλους που συνιστά το raison d’ etre της ανθρώπινης φύσης γίνεται η «ατμομηχανή» της προόδου νοούμενης ως άνθισης της αγοράς και του εμπορίου, όπως θα φανεί στη συνέχεια, για τον αντι-φιλελεύθερο Rousseau, η φιλαυτία «εμπνέει στους ανθρώπους όλους τα κακά που κάνουν ο ένας στον άλλο».[[281]](#footnote-281)

Η «έκπτωση» της φιλαυτίας σε φαυλότητα και η εξύψωσή της σε αρετή συναρτάται, ωστόσο, για τον Mandeville με τη «δοσολογία» της. Η υπερβολική φιλαυτία μετουσιώνεται σε υπερηφάνεια που παραπέμπει στην «έμφυτη ικανότητα μέσω της οποίας κάθε θνητός. . . υπερεκτιμά και φαντασιώνεται καλύτερα πράγματα για τον εαυτό του από όσα θα του απέδιδε ο πλήρως ενήμερος για τις ποιότητες του χαρακτήρα του και τις περιστάσεις του βίου του αμερόληπτος δικαστής».[[282]](#footnote-282) Από την άλλη, μια συντηρητική και «μετριασμένη» δόση φιλαυτίας παράγει την τιμή *–honor-* που ταυτίζεται, κατά Mandeville, απλώς «με την καλή γνώμη των άλλων».[[283]](#footnote-283) Σε μια οιωνεί εγελιανή –πολύ πριν τον ίδιο τον Έγελο- άσκηση της «προσδιορισμένης άρνησης» κατά την οποία ο κάθε όρος κυρούται παραδόξως δια του αντιθέτου του, ο Mandeville υποστηρίζει ότι τόσο η αιδώς όσο και η ατιμία θα ήταν αδιανόητες χωρίς τα αντίθετά τους: την υπερηφάνεια και την τιμή.[[284]](#footnote-284) Η αναγωγή της ευγένειας και των «καλών τρόπων» -αμφότεροι εκ των οποίων απορρέουν από την εκπαίδευση και την αιδώ[[285]](#footnote-285)- στην «νεωτερική» επιστήμη του «φαίνεσθαι»[[286]](#footnote-286) των νεόκοπων αστών, σύμφωνα με τον Mandeville, τουτέστιν, στην «έξωθεν καλή μαρτυρία» προδίδει αμέσως την καταγωγή τους από την φιλαυτία.

Η τελευταία, ωστόσο, στα χέρια επιδέξιων πολιτικών θα μετουσιωθεί στο έτερό της: σε γενεσιουργό αιτία πολιτισμού και προόδου. Οι ατομικές φαυλότητες, σύμφωνα με την επωδό του *Μύθου των Μελισσών,* μεταλλάσονται σε «δημόσια πλεονεκτήματα».[[287]](#footnote-287)

Η κοινωνική ενσωμάτωση και πειθάρχηση, η πρόταξη του δημόσιου αγαθού έναντι του ατομικού συμφέροντος, η αυταπάρνηση και η κατάσβεση των παθών δεν οφείλεται, για τον Mandeville, στον «μπαμπούλα» της θρησκείας ή σε ειδωλολατρικές δεισιδαιμονίες[[288]](#footnote-288) αλλά στον άυλο και ανέξοδο[[289]](#footnote-289) δημόσιο έπαινο, τουτέστιν την κολακεία που θωπεύει τη φιλαυτία. Οι έπαινοι και τα εγκώμια περί της ανωτερότητας της ανθρώπινης φύσης που είναι ικανή των ευγενέστερων επιτευγμάτων μέσω του Λόγου και της σοφίας της,[[290]](#footnote-290) γίνονται όχι μόνον το αντίδοτο αλλά και το ισχυρότερο κίνητρο της καταστολής της άκρατης φιλαυτίας μας. Ο *Μύθος των Μελισσών* γίνεται εν τέλει η έντεχνη και αφοπλιστική στον κυνισμό της σκιαγράφηση του διαλεκτικού παράδοξου της γένεσης της κοινωνίας και του πολιτισμού που προιωνίζεται την θεωρία του Freud περί εξιδανίκευσης των ορμών ως του προπλάσματος του τελευταίου. Διότι εν τέλει, το επιτήδειο τέχνασμα της κολακείας της υπερηφάνειας και της ενίσχυσης της αυτοπεποίθησης σε συνδυασμό με τη δημιουργία ενός υπέρμετρου φόβου και αποστροφής προς την ταπείνωση δεν καταστέλλουν την φιλαυτία (και πως θα μπορούσαν άλλωστε αφού απορρέουν από αυτήν;) αλλά την μεταμφιέζουν[[291]](#footnote-291) και την καλύπτουν επιμελώς με το πολυτελές «περιτύλιγμα της κοινωνικότητας και της μέριμνας γα το κοινό καλό».[[292]](#footnote-292) Παραδόξως η φιλαυτία γίνεται το αντίδοτο του εαυτού της. Τα αποκλειστικά κίνητρα της αυταπάρνησης και της αφοσίωσης στο δημόσιο αγαθό γίνονται έτσι τα αντίθετά τους: τα εύσημα και οι δημόσιοι έπαινοι, τουτέστιν η φιλαυτία που αφού δεν μπορεί να κατασταλεί, χειραγωγείται και μεταμορφώνεται με το μαγικό ραβδί των πολιτικών σε θεραπαινίδα της κοινωνίας. Για τον Mandeville, ο άνθρωπος δεν είναι φύσει κοινωνικό ζώον. Θεμέλιος λίθος της κοινωνίας δεν είναι η επιδίωξη της συντροφικότητας και η απέχθεια προς τη μοναξιά ούτε τα «σύμφυτα ευγενή αισθήματα, οι αρετές που αποκτούνται δια του Λόγου και η αυταπάρνηση»[[293]](#footnote-293) αλλά το «επονομαζόμενο ‘κακό’ τούτου του κόσμου, ηθικό και φυσικό».[[294]](#footnote-294) Η κοινωνικότητα του ανθρώπου είναι γέννημα θρέμα της Έκπτωσης από τον Παράδεισο, «των φαύλων και απεχθών ιδιοτήτων του, των ατελειών του»[[295]](#footnote-295) της ανάγκης του για διακρίσεις και άρα της φιλαυτίας του στις διάφορες αποχρώσεις και παραλλαγές της.

Οι μεταμορφώσεις της φιλαυτίας στα αντιθέτά της, σε πολιτισμό και κοινωνικότητα ερμηνεύονται από τον Mandeville, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, ως το επιτήδειο τέχνασμα των πολιτικών. Οι τελευταίοι «τεχνώνται» και άρα ταυτίζονται με τους «τεχνικούς της εξουσίας» και ακριβέστερα, με τους «χειριστές» των παθών. Ακριβώς την ίδια ερμηνεία θα υιοθετήσει, όπως θα φανεί στο επόμενο κεφάλαιο, ο φανατικός πολέμιος του Mandeville: ο Rousseau, ο οποίος στην *Πραγματεία περί της καταγωγής της ανισότητας* θα παρομοιάσει την ιδέα του συμβολαίου ως νομιμοποιητικού θεμελίου της πολιτικής εξουσίας με το χυδαίο τέχνασμα που επινόησε ο συνασπισμός των πλουσίων προκειμένου να αλυσσοδέσει με «μοντέρνα» και «έννομα» δεσμά τους φτωχούς.[[296]](#footnote-296) Την ομοιότητα θα διαγνώσει εύστοχα ο Adam Smith, ο οποίος στην επιστολή του το 1756 στην *Επιθεώρηση του Εδιμβούργου –Edinburgh Review-* υποστηρίζει ότι «ο *Μύθος των Μελισσών* έδωσε ΄σάρκα και οστά’ στο σύστημα του κυρίου Roussseau. . . Σύμφωνα και με τα δύο προηγούμενα, οι νόμοι της δικαιοσύνης που συντηρούν την παρούσα ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων, επινοήθηκαν αρχικά από τους επιτήδειους και ισχυρούς προκειμένου να συντηρήσουν ή να αποκτήσουν μια μη φυσική ή άδικη ανωτερότητα απέναντι στους συνανθρώπους τους».[[297]](#footnote-297)

Οι κοινές, ωστόσο, διαπιστώσεις υπαγορεύονται από διαμετρικά αντίθετες οπτικές γωνίες. Ο *Μύθος των Μελισσών* δαιμονοποιείται από τον Rousseau όχι μόνον γιατί αποτελεί την αιχμηρότερη κριτική του ρεπουμπλικανισμού προσφέροντας μια άρτια τεκμηριωμένη νομιμοποίηση των εμπορικών κοινωνιών αλλά κυρίως διότι θεωρεί τη φαυλότητα και την πολυτέλεια ως απαρέγκλιτο όρο της ευμάρειας των τελευταίων. Οι μόνοι θύλακες αντίστασης στην αλλοτρίωση της εμπορικής κοινωνίας θα ήταν, σύμφωνα με τον Rousseau, κάποιοι απομονωμένοι Κορσικανοί ή κάποιοι ορεσίβιοι Ελβετοί χωρικοί.[[298]](#footnote-298) Το παράδοξο όμως της προόδου που διαγιγνώσκει ο Mandeville, κατά το οποίο η ηθική διαφθορά είναι το αναγκαίο εξάρτημα της προόδου δεν «στοιχειώνει» μόνο κάθε μεταγενέστερη απόπειρα θεμελίωσης της ηθικής αλλά και τα μεθοδολογικά θεμέλια τόσο της «εικοτολογικής ιστορίας» όπως αναπτύχθηκε στην προηγούμενη ενότητα όσο και της φιλοσοφίας της ιστορίας του Turgot. O Μandeville επαξίως διεκδικεί την πατρότητα του σχήματος της «ετερογονίας των σκοπών» ή της «αυθορμήτως απορρέουσας τάξης», της «πανουργίας της ιστορίας» εν γένει που αποφασίζει ερήμην των δρώντων της, έστω και ακούσια, εφόσον η κύρια πρόθεσή του ήταν να παράσχει πιστοποιητικό νομιμοφροσύνης στην αναδυόμενη κοινωνία του εμπορίου. Ο νεοφιλελεύθερος Ηayek δικαίως ερμηνεύει τον Mandeville ως τον θεωρητικό «της εξέλιξης και της αυθόρμητης γένεσης της κοινωνικής τάξης»[[299]](#footnote-299) σύμφωνα με την οποία τα αποτελέσματα των πράξεων των ατομικών δρώντων στην ιστορία είναι έτερα των προθέσεών τους.[[300]](#footnote-300) Ας παρακολουθήσουμε όμως τη θεωρία της προόδου του Mandeville, όπως εκτυλίσσεται μέσα στο κείμενο.

**Β. Η θεωρία της προόδου στον *Μύθο των μελισσών.***

Προαναγγέλλοντας το μοτίβο του Turgot, όπως αναπτύχθηκε προηγουμένως, ο Mandeville διατείνεται ότι οι αδυναμίες και το ευμετάβλητο των παθών και όχι «οι ευγενείς ιδιότητες του ανθρώπινου είδους»[[301]](#footnote-301) γίνονται οι κινητήρες της «μηχανής» της προόδου.[[302]](#footnote-302) Αν η πείνα, η δίψα και γύμνια είναι οι πρώτοι δυνάστες που κινητοποιούν τον άνθρωπο να τους υπερνικήσει, υποστηρίζει ο Mandeville, «η υπερηφάνεια η οκνηρία, η φιληδονία και η αστάθεια γίνονται οι μεγάλοι πάτρονες όλων των τεχνών, των επιστημών, της χειροτεχνίας και των επαγγελμάτων ενώ οι μεγάλοι δάσκαλοι του καταναγκασμού, η αναγκαιότητα, η φιλαργυρία, ο φθόνος και η φιλοδοξία. . . πειθαρχούν τα μέλη της κοινωνίας στην εργασία τους και τα κάνουν να εκτελούν με τη θέλησή τους –ενίοτε και με χαρά- την αγγαρεία που τους αναλογεί»[[303]](#footnote-303) Η ιστορία του πολιτισμού αποδεικνύει, για τον Mandeville, ότι τα κατακριτέα πάθη της υπερηφάνειας και της ματαιοδοξίας «παροτρύνουν τον φτωχό να δουλέψει, δίνουν ώθηση στη βιομηχανία και ενθαρρύνουν τον επιδέξιο τεχνίτη να αυτο-βελτιώνεται».[[304]](#footnote-304) Τούτη η «τερπνή και καλοφτιαγμένη φαυλότητα της σπατάλης», ειρωνεύεται ο Mandeville μέσω οξύμωρων, «κάνει την καμινάδα να καπνίζει και τους εμπόρους να χαμογελούν».[[305]](#footnote-305) Οι βρώμικοι δρόμοι του Λονδίνου είναι το αναγκαίο κακό της υλικής του ευημερίας[[306]](#footnote-306) ενώ η άνθιση του εμπορίου είναι ευθέως ανάλογη προς τα ανθρώπινα πάθη. Ο Mandeville δίνει το προκλητικό παράδειγμα του εμπόρου που εξάγοντας σιτηρά και ύφασμα προκειμένου να εισάγει κρασί και μπράντυ ευεργετεί τη ναυτιλία, τα τελωνεία και το δημόσιο καλό εκμεταλλευόμενος τα πάθη της πολυτέλειας και της μέθης.[[307]](#footnote-307) Διότι αν ο καθένας «έπινε τόσο όσο του επέτρεπε η υγεία του, τότε το πλήθος των εμπόρων, των οινοπαραγωγών, των βαρελοποιών, κ.ο.κ.,. . . θα περιερχόταν σε άθλια κατάσταση». Και το ίδιο ισχύει «όχι μόνο για όσους κατασκευάζουν τραπουλόχαρτα και ζάρια, για τους ‘πρέσβεις’ μιας λεγεώνας φαυλοτήτων αλλά και για τους εμπόρους μεταξιού, τους ταπετσιέρηδες, τους ράφτες και πολλούς άλλους που θα λιμοκτονούσαν τον μισό χρόνο αν η υπερηφάνεια και το πάθος της πολυτέλειας εξορίζονταν άμεσα».[[308]](#footnote-308) Είναι απερίγραπτο πόσα διαφορετικά είδη εργασίας γέννησαν και πόσα χέρια απασχόλησαν η ματαιοδοξία και το πάθος των γυναικών[[309]](#footnote-309) ενώ ο Mandeville δεν διστάζει να υποστηρίξει ότι η υπερβολική εντιμότητα θα καταδίκαζε πολλού σιδηρουργούς και κλειδαράδες στην ανεργία.[[310]](#footnote-310) Η τροφή και η λεία ενός καλοθρεμμένου κράτους, η «μήτρα» νέων ειδών εργασίας είναι οι μύχιες «πληγές» και τα εκτρώματα του ανθρώπινου είδους: Είναι, σύμφωνα με τις εικόνες του Mandeville, «o φιλήδονος αυλικός που δεν θέτει όρια στις πολυτέλειες, η άστατη πόρνη που επινοεί κάθε εβδομάδα καινούριες μόδες, η υπερόπτης Δούκισα που μιμείται την πριγκίπησα όσον αφορά την ακολουθία της άμαξας, τις διασκεδάσεις και τη συμπεριφορά της. Είναι ο ‘ασωτος’ που σκορπίζει την περιουσία του απερίσκεπτα . . . Είναι ο άπληστος και επίορκος φαύλος που έχτισε τεράστια περιουσία από τα δάκρυα των χήρων και των ορφανών και την άφησε βορά στους άσωτους κληρονόμους του».[[311]](#footnote-311) Εν κατακλείδι, «η υπερηφάνεια και η ματαιοδοξία έχτισαν περισσότερα νοσοκομεία από ότι όλες μαζί οι αρετές»[[312]](#footnote-312) και «ακόμη και οι χείριστοι του πλήθους έκαναν κάτι για το κοινό καλό».[[313]](#footnote-313) Αναπόφευκτα εγείρονται τα ακόλουθα ερωτήματα:

Η επωδός του *Μύθου των Μελισσών* κατά την οποία τα ατομικά πάθη και οι φαυλότητες, τα σκοτεινά υλικά της ανθρώπινης φύσης γίνονται οι «κινητήρες» της μηχανής της προόδου και της κοινωνικής ευμάρειας δεν διατρέχει τον κίνδυνο να γίνει το φύλο συκής, το νομιμοποιητικό άλλοθι των πρώτων χάριν των τελευταίων; Επιπλέον, δεν τορπιλίζει –έστω άθελά της- κάθε απόπειρα θεμελίωσης της ηθικής στις «σταθερές» της ανθρώπινης φύσης εξισώνοντας την ηθική με τον ηθικολογικό ενδιαίτημα που καλύπτει τη γυμνή ανάγκη επιβίωσης ή με το τέχνασμα επιτήδειων πολιτικών να φιμώνουν με ηθικοπλαστικούς «πομφόλυγες» τα πεινασμένα για εξουσία στόματα των πολιτών προκειμένου να διασφαλίζουν κοινωνική συνοχή και ευταξία; Είναι εν τέλει τα ατομικά πάθη και οι φαυλότητες το αναγκαίο κόστος, τα «λύτρα» που οφείλει να καταβάλει η ιστορία στην έλευση της «θαυμαστής» κοινωνίας του εμπορίου που πρέπει πάση θυσία να εδραιωθεί; Και εάν ισχύει το τελευταίο, τότε ο Mandeville δεν είναι μόνο ο «καταραμένος» του 18ου αιώνα, ο θεωρητικός της «ασωτείας» -τουλάχιστο σύμφωνα με τους συγχρόνους του Hume και Smith[[314]](#footnote-314)- αλλά και ο απολογητής του εγωισμού και της απληστείας του αναδυόμενου καπιταλισμού για μια σεβαστή μερίδα στοχαστών του 20ου αιώνα;[[315]](#footnote-315)

Ο Mandeville βιώνει το μεταίχμιο μεταξύ της δύσης μιας πολεμικής κοινωνίας με προμετωπίδα τη φεουδαρχική αξία της τιμής και της γένεσης της εμπορικής κοινωνίας ο όρος ύπαρξης της οποίας είναι η κατανάλωση. Αν για την πρώτη, η αναγνώριση και η εκτίμηση κερδίζεται μέσα από την πολεμική αρετή και τις ηρωϊκές πράξεις αυταπάρνησης, για την τελευταία, η εκτίμηση είναι οικονομικό μέγεθος και μοναδικό «τεκμήριο» της είναι η πολυτέλεια. Οι άνθρωποι της τιμής παραχωρούν τη θέση τους στους ανθρώπους της «μόδας», ήτοι τους «επιδειξίες» του πλούτου. Τη ανάδυση των νέων αξιών του πλούτου, της κατανάλωσης και της πολυτέλειας επιτάσσει ωστόσο, η αλματώδης ανάπτυξη του εμπορίου και της βιοτεχνίας περί τα τέλη του 17ου και τις αρχές του 18ου αιώνα, την οποία υποστηρίζει το κράτος. Σκοπός του *Μύθου των Μελισσών* του Mandeville είναι η διασφάλιση της θεωρητικής ηγεμονίας της νεογέννητης κοινωνίας του εμπορίου την οποία υπονομεύουν κάποιες αξίες του παλαιού κόσμου που ακόμη επιβιώνουν με προεξάρχουσα αυτή της αποκήρυξη της πολυτέλειας ως διαφθοροποιού.[[316]](#footnote-316) Το ηθικό και οικονομικό πρόβλημα που επιχειρεί, με άλλα λόγια, να επιλύσει ο Mandeville συνίσταται στην ενθάρρυνση της επιδίωξης του πλούτου ως καταστατικής συνθήκης της κοινωνίας του εμπορίου χωρίς όμως ταυτοχρόνως να προσβάλλεται η ηθική καταδίκη της πολυτέλειας.[[317]](#footnote-317) Η «περίπτωση Mandeville» συνιστά «απτό» τεκμήριο της θέσης που υποστηρίζει η παρούσα μελέτη κατά την οποία η φιλοσοφία της ιστορίας του 18ου αιώνα είναι μια συγκαλυμμένη πολιτική φιλοσοφία. Ή διαφορετικά διατυπωμένο: τα σχήμα της «ετερογονίας των σκοπών» ή της «αυθορμήτως απορρέουσας τάξης» που διατυπώνει ο Mandeville μπορεί να ερμηνευτεί ως ένας θεωρητικός «εκβιασμός» της έλευσης του παραδείσου της αγοράς στην επικράτεια της ιστορίας. Είναι όμως απλώς ο Mandeville το θεωρητικό «φερέφωνο» ή ο απολογητής της νέας κοινωνίας; Ο συγγραφέας του ιδεολογικού μανιφέστου της;

**Γ. Περί της φυσιογνωμίας του *Μύθου των Μελισσών*: *ιδεολογικό μανιφέστο ή κριτική της νεωτερικής κοινωνίας;***

Αν διατρέξει κανείς τις σελίδες του *Μύθου των Μελισσών,* ανάμεσα στα έμπλεα πάθους αποσπάσματα και τις γλαφυρές εικόνες, τους στίχους και τις μεταφορές μπορεί να διακρίνει νηφάλιες προτάσεις για το οικονομικό και πολιτικό σύστημα του αναδυόμενου κοινωνικού σχηματισμού που προοιωνίζονται το πρόγραμμα που εξαγγέλλει ο Smith στον *Πλούτο των Εθνών* σχεδόν μισό αιώνα αργότερα. O Μandeville εξαπολύει μύδρους κατά της απαρχαιωμένης φεουδαρχίας και του μερκαντιλισμού υποστηρίζοντας ότι όλος ο πλούτος των εθνων και άρα η ευημερίας τους προέρχεται από τους καρπούς της Γης και την εργασία.[[318]](#footnote-318) Ως εκ τούτου, θα πρέπει να δίδεται σε όλους η ευκαιρία να εργαστούν και ιδιαίτερα στους φτωχούς,[[319]](#footnote-319) και επομένως να καλλιεργείται αφενός, η μεγαλύτερη δυνατή ποικιλία των βιοτεχνιών, χειροτεχνιών και τεχνών που μπορεί να συλλάβει ο ανθρώπινος νους[[320]](#footnote-320) αφετέρου, να προωθείται η γεωργία και η αλιεία.[[321]](#footnote-321) Επιπλέον αναγκαία προϋπόθεση της κοινωνικής ευμάρειας και ειρήνης είναι η αμερόληπτη λειτουργία της Δικαιοσύνης,[[322]](#footnote-322) η διασφάλιση της ατομικής ιδιοκτησίας[[323]](#footnote-323) αλλά κυρίως ο «χρυσός» κανόνας του εμπορικού ισοζυγίου σύμφωνα με τον οποίο οι εισαγωγές ποτέ δεν πρέπει να υπερβαίνουν τις εξαγωγές.[[324]](#footnote-324) Τέλος, ο Mandeville υποστηρίζει ότι η συνέση θα πρέπει να διέπει την εξωτερική πολιτική[[325]](#footnote-325) ενώ δεν διστάζει να προτείνει θεσμικές τομές όπως τον ρηξικέλευθο διαχωρισμό της Εκκλησίας από το Κράτος,[[326]](#footnote-326) τον σεβασμό του πλήθους αλλά και της ελευθερίας της ατομικής συνείδησης.

Απαρέγκλιτος όρος πραγμάτωσης, εντούτοις, της παραπάνω άρτια διατυπωμένης πολιτικής ατζέντας της αναδυόμενης κοινωνίας του εμπορίου είναι η κατανάλωση που γεννούν οι σύμφυτες στο ανθρώπινο είδος αισθησιακές απολαύσεις. Ξεμασκαρεύοντας μια μακρά παράδοση σκέψης που απαξιώνει τις γήινες, αισθησιακές ηδονές και εκτείνεται από τους Στωικούς μέχρι τα «σκέλεθρα» των θρησκόληπτων χριστιανών που χλευάζει διότι θεωρούν ότι παρεπιδημούν στο Εκείθεν και εξαρτούν της ευτυχία τους από την υπερφυσική Δωρεά της Θείας Χάριτος, ο Mandeville ισχυρίζεται εμφατικά ότι ουδέποτε στην ιστορία εφαρμόστηκε εθνική λιτότητα χωρίς να υπάρχει εθνική ανάγκη.[[327]](#footnote-327)

Παρόλα αυτά: αν και ένθερμος υποστηρικτής του πολιτκού και οικονομικού συστήματος της κοινωνίας του εμπορίου ο Mandeville καταγγέλει την εγγεγραμμένη στον γενετικό του κώδικα υποκρισία. Ο *Μύθος των Μελισσών* θα μπορούσε να αναγνωσθεί όχι ως ύμνος της κοινωνίας της αγοράς αλλά ως «ξεμασκάρεμά» της. Δεν είναι τόσο μια «άφεση αμαρτιών» στα φαύλα πάθη της ανθρώπινης ύπαρξης εφόσον τα τελευταία γίνονται τα εφαλτήρια μετάβασης στο «αίσιο τέλος» της ιστορίας όσο η περίτρανη απόδειξη ότι η υποκρισία είναι το μεγάλο τίμημα που θα πληρώσει ο αχαλίνωτος ανθρώπινος εγωισμός για να οικοδομήσει μια ευημερούσα κοινωνία.

Ο Laurence Dickey έχει υποστηρίξει ότι η προσφυγή του Mandeville στην υποκρισία ως συγκολητική ύλη της κοινωνίας, ως μέσο διασφάλισης της συνοχής της αλλά και της ευημερίας της υπαγορεύεται κυρίως από το φόβο να επιλεγεί η πολιτική ατραπός του Hobbes. Συγκεκριμένα: το ζοφερό και βίαιο περιεχόμενο της φυσικής κατάστασης στον *Λεβιάθαν* του Hobbes που πυροδοτεί ο αχαλίνωτος εγωισμός και ο παροξυσμός των παθών της ανθρώπινης φύσης προεικονίζει τη μορφή του απολυταρχικού κράτους. Αν όμως μοναδικός όρος επιβίωσης της κοινωνίας του εμπορίου είναι η κατανάλωση την οποία τρέφουν η φιλαργυρία, ο εγωισμός και η ματαιοδοξία, τα ίδια δηλαδή πάθη που παρεπιδημούν στην φυσική κατάσταση του Hobbes, δεν είναι μονόδρομος διασφάλισης της κοινωνικής ευταξίας ο απολυταρχισμός; Μήπως εν τέλει το αυταρχικό κράτος ή μια πολιτική κατάσταση «εκτάκτου ανάγκης» είναι το πολιτειακό σύστοιχο της κοινωνίας της αγοράς; Για τον Dickey, η υποκρισία που συνίσταται στην επικάλυψη του εγωισμού με τον μανδύα της αυταπάρνησης που στην ουσία συνιστά παραλλαγή του εφόσον τα μοναδικά κίνητρα επίδειξής της είναι ο έπαινος και η αναγνώριση είναι η λύση που δίνει ο Mandeville στο πρόβλημα της κοινωνικής τάξης και συνοχής της κοινωνίας της αγοράς προκειμένου να αποφευχθεί με κάθε κόστος η πολιτική λύση του Hobbes.[[328]](#footnote-328)

Η επίκληση, ωστόσο, της υποκρισίας δεν εξυπηρετεί μόνο την ανάγκη κοινωνικής συνοχής χωρίς τη «δαμόκλειο σπάθη» του απολυταρχισμού. Η μετουσίωση της υποκρισίας σε έθος και ήθος καταδεικνύει ότι το οικονομικό σύστημα του καπιταλισμού είναι αδύνατο να επιβιώσει χωρίς το υποστήριγμα μιας κοινωνικής ηθικής.[[329]](#footnote-329) Και τούτο διότι απλούστατα ο όρος ύπαρξης του πρώτου συνίσταται στην καθημερινή έμπρακτη ακύρωση των αξιών τις οποίες επικαλείται αρχικά για να εδραιώσει την ηγεμονία του. Ο Pocock που ερμηνεύει τον Mandeville ως συνοδοιπόρο του Hume και της παράδοσης των Ουίγων που θεωρούν, όπως αναφέρθηκε στην προηγούμενη ενότητα, την «ευπρέπεια», τους «καλούς τρόπους», τον εξευγενισμό των αισθητικής και των αισθήσεων εν γένει ως φυσικό επακόλουθο της εμπορικής κοινωνίας η οποία ζει υποδαλίζοντας το ανθρώπινο πάθος της πολυτέλειας.[[330]](#footnote-330) Εντούτοις ο Mandeville και σε αντίθεση με την ερμηνεία του Pocock, δεν αντιλαμβάνεται την «ευπρέπεια», και τους καλούς τρόπους, το «ηδύ εμπόριο»[[331]](#footnote-331) ως τα φυσικά απότοκα της εμπορικής κοινωνίας αλλά ως όρους επιβίωσής της, ως τα αντισταθμίσματα στον άκρατο εγωισμό που εκλύει και ο οποίος, αν και δικό της δημιούργημα, την απειλεί με αφανισμό. Μόνο μέσω της δημιουργίας ενός πολιτισμού «ευπρέπειας» και των συμπαρομαρτούντων της, με άλλα λόγια, θα αποφύγει η εμπορική κοινωνία τη διάλυση του ιστού της από τον εγγεγραμμένο στον γενετικό της κώδικα οικονομικό εγωισμό. Για να το θέσουμε διαφορετικά: ό,τι αποκαλείται από ένα σεβαστό κομμάτι του σκωτικού Διαφωτισμού «ευπρέπεια» ή «καλοί τρόποι», για τον Mandevile παραπέμπει στην υποκρισία, ήτοι στο ενδιαίτημα με το οποίο η μοντέρνα κοινωνία της αγοράς καλύπτει την γύμνια του ωμού συμφέροντος που την ορίζει.

Ο *Μύθος των Μελισσών* παραδόξως θα μπορούσε να θεωρηθεί η «δεξαμενή σκέψης» την ίδια στιγμή όχι μόνο των οπαδών της εμπορικής κοινωνίας αλλά και των πολέμιών της. Όταν ο Mandeville γράφει ότι «όπου ανθεί το εμπόριο, εισβάλλει η απάτη» ή όταν ισχυρίζεται περιπαικτικά ότι η έκφραση «χορτάτος και έντιμος» συνιστά αντίφαση εν τοις όροις[[332]](#footnote-332) τι άλλο κάνει από το να θρυμματίζει την αυταπάτη περί «ευγενούς εμπορίου» ή «ηθικού καπιταλισμού» θέτοντας τον αναγνώστη ενώπιον του διλήμματος ανάμεσα στη Σκύλλα της «πτωχής πλήν τιμίας» κοινωνίας και τη Χάρυβδη της «ακόλαστης πλην ευημερούσας»; Κλείνοντας με τα λόγια του ίδιου:

«Αν θέλετε να εξοβελίσετε την απάτη και την πολυτέλεια, αν θέλετε να αποτρέψετε την ασέβεια και την αθεϊα και να κάνετε το σύνολο των ανθρώπων ευσεβές, αγαθό και ενάρετο, τότε γκρεμίστε τα πιεστήρια των τυπογραφείων, διαλύστε τις μήτρες τους και κάψτε όλα τα βιβλία στα νησιά εκτός από εκείνα που βρίσκονται στα Πανεπιστήμια «αμόλυντα». . . χτυπήστε το εξωτερικό εμπόριο, απαγορεύστε το εμπόριο με ξένους και τον απόπλου πλοίων –εκτός από τις ψαρόβαρκες- που πρόκειται να επιστρέψουν. Ξαναδώστε στον κλήρο, τον βασιλιά και τους βαρόνους τα αρχαία τους προνόμια και τις κτήσεις τους. Χτίστε νέες εκκλησίες και ό,τι νόμισμα μπορείτε μετατρέψτε το σε ιερά σκεύη. Εγείρετε άφθονες μονές και πτωχοκομεία και μην αφήσετε παρεκκλήσι χωρίς φιλανθρωπικό σχολείο. Θεσπίστε νόμους περιορισμού της κατανάλωσης και ασκήστε τη νεολαία σας στις κακουχίες».[[333]](#footnote-333)

**3. O Hume και η εικοτολογική ιστορία: η γένεση της εξουσίας και της δικαιοσύνης**

Η εικοτολογική ιστορία του σκωτικού Διαφωτισμού, παρά την «κάλυψη» της «αξιολογικής ουδετερότητας» που της παρέχουν οι αρχές του Νευτώνιου επιστημονικού μοντέλου πάνω στις οποίες εδράζεται μεθοδολογικά, διαπνέεται από τις πολιτικές αρχές της μετριοπάθειας και ενίοτε του συντηρητισμού. Η θέαση της ιστορίας ως διαδικασίας σταδιακής εξέλιξης που διέπεται από αιτιώδεις σχέσεις οι οποίες συνάγονται επαγωγικά από εμπειρικά δεδομένα υποδηλώνει την κατάφωρη αντίθεση της εικοτολογικής ιστορίας προς τις θεωρίες της επανάστασης και του κοινωνικού συμβολαίου. Για να επαναλάβουμε για νιοστή φορά: αναγκαία προϋπόθεση όλων των όψεων και εκφάνσεων της φιλοσοφίας του 18ου αιώνα είναι η μία και ομοιόμορφη ανθρώπινη φύση. Αν, ωστόσο, για τους συμβολαιοκράτες η μελέτη της φύσης προαποφασίζει το δρομολόγιο της ιστορίας και επιτάσσει τους όρους της ιδανικής πολιτείας, για τους οπαδούς της εικοτολογικής ιστορίας ισχύει το αντίστροφο: τα «μέτρα» και τις προδιαγραφές της ιδανικής κοινωνίας τα φανερώνει η ίδια η ιστορική εμπειρία. Μοναδικό αξιολογικό κριτήριο της ορθότητας των θεσμών και πρακτικών γίνεται η αντοχή των υλικών τους στον χρόνο. Αν οι συμβολαιοκράτες είναι οι πειραματιστές της ιστορίας, οι Σκώτοι είναι οι παρατηρητές της. Αν για τους πρώτους, η μία και ομοιόμορφη ανθρώπινη φύση παραπέμπει σε ένα έλλογο υποκείμενο που διανύει την ιστορία άφθαρτο και «απρόσβλητο» από τις επιδράσεις της, για τους τελευταίους, η μία ανθρώπινη φύση ταυτίζεται με την πολυμορφία των ιστορικών εκδηλώσεών της εφόσον νοείται πάντα ως η αλληλεπίδραση των καθολικών σταθερών της με τους ηθικούς και οικονομικούς παράγοντες του περιβάλλοντός της. Τέλος, αν οι πρώτοι προσυπογράφουν το «δεδικασμένο» της ιστορίας, οι τελευταίοι πιστεύουν στην «πανουργία» της εφόσον το ιστορικό σενάριο εκτυλίσσεται ερήμην των προθέσεων των δρώντων της. ‘Αλλωστε ως επί το πλείστον τα κίνητρα των πράξεων των τελευταίων δεν είναι έλλογα. Όπως αναπτύχθηκε στις προηγούμενες ενότητες, από τον «εικονοκλάστη» Mandeville και τον Turgot μέχρι τον σκωτικό Διαφωτισμό, τα πάθη της ανθρώπινης φύσης και όχι ο Λόγος γίνονται παραδόξως οι κινητήρες του οχήματος της προόδου.

Το σχήμα της «ετερογονίας των σκοπών» ή της «αυθορμήτως απορρέουσας τάξης» ή των «απρόθετων συνεπειών» που συνιστά το άρθρο πίστεως της εικοτολογικής ιστορίας γίνεται η αιχμή του δόρατος στην πολεμική εναντίον των συμβολαιοκρατικών θεωριών ή των κατασκευαστών «συστημάτων» και ουτοπιών που καταδικάστηκαν από τον Hume ως φαντασιοκοπίες, όπως ήδη αναφέρθηκε, ή ως το θεωρητικό «άλλοθι» κομματικών προγραμμάτων.[[334]](#footnote-334)

Η αντιπαράθεση μεταξύ του ανθρώπου που διαπνέεται από «δημόσιο πνεύμα» και του «ανθρώπου του συστήματος» που παραθέτει ο A. Smith στην *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* υπογραμμίζει την πολιτική στόχευση του σχήματος της «ετερογονίας» των σκοπών που υιοθετεί η εικοτολογική ιστορία. Ενώ για τον Smith, ο άνθρωπος του «δημοσίου πνεύματος» ουδέποτε ξεριζώνει βίαια τις βαθειές προκαταλήψεις του λαού που κυβερνά όταν αποτυγχάνει να τις εξαλείψει μέσω του Λόγου και της πειθούς,[[335]](#footnote-335) ο «άνθρωπος του συστήματος» θέλγεται τόσο από το κάλλος του ιδεώδους συστήματος διακυβέρνησής του που επιχειρεί να το εφαρμόσει απαρέγκλιτα χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τα ισχυρά συμφέροντα και τις εδραίες προκαταλήψεις που του αντιτίθενται.[[336]](#footnote-336) Αν το σήμα κατατεθέν του ανθρώπου του «δημοσίου πνεύματος» είναι η μετριοπάθεια, τον άνθρωπο του «συστήματος» χαρακτηρίζει η έπαρση διότι δεν εννοεί, γράφει ο Smith, ότι στη μεγάλη σκακιέρα της κοινωνίας τα πιόνια μπορεί να έχουν τη δική τους κίνηση και όχι αυτή που τους επιβάλλει το χέρι της εξουσίας.[[337]](#footnote-337)

Οι μεθοδολογικές προκείμενες της «εικοτολογικής ιστορίας» στην οποία καταφεύγει ο Hume για να ερμηνεύσει τη γένεση της κοινωνίας και της δικαιοσύνης γίνονται τελεσφόρο όπλο στην πολεμική εναντίον των ανθρώπων των «συστημάτων», των «μηχανικών» της κοινωνίας εν γένει καταδεικνύνοντας ότι τη φιλοσοφία της ιστορίας, παρά τα επιστημονικοφανή της «προσχήματα», διαμορφώνει η πολιτική ατζέντα της εμπορικής κοινωνίας. Αν και η μομφή που επιρρίπτει στις συμβολαιοκρατικές θεωρίες είναι αυτή της νομιμοποίησης πολιτικών προγραμμάτων και όχι της επιστημονικής τους εξήγησης, η απόπειρα του ίδιου του Hume να ανιχνεύσει τους όρους γένεσης της πολιτικής εξουσίας χειραγωγείται εξίσου από τα αιτήματα της εμπορικής κοινωνίας: τις αρετές του εμπορίου που επιφέρει τον εξευγενισμό των ηθών, της ωφέλειας, του ίδιου συμφέροντος, της ατομικής ιδιοκτησίας, κ.ο.κ.

**Α. Περί συμπάθειας.**

Όπως αναφέρθηκε στις προηγούμενες ενότητες, μια «επιστήμη του ανθρώπου» που επιχειρεί να συντάξει ο Hume θα ήταν αδιανόητη χωρίς την προϋπόθεση της μίας και ομοιόμορφης ανθρώπινης φύσης. Στους σχετικιστές αντιπάλους του που τορπιλίζουν το αίτημα της εν λόγω «επιστήμης» δεδομένης της ανυπαρξίας κανονικοτήτων του θεμελίου της, της ανθρώπινης φύσης, όπως τεκμαίρεται από την καθημερινή παρατήρηση του ευμετάβλητου των επιθυμιών και των πράξεών της, ο Ηume απαντά επικαλούμενος την αναλογία της τελευταίας προς τα υλικά σώματα. Η κρίση περί των ανθρώπινων πραγμάτων, υποστηρίζει ο Hume, βασίζεται σε παρόμοιες αρχές προς αυτές που εγγυώνται τη συνοχή των μερών της ύλης.[[338]](#footnote-338) Καμία σύνδεση «δεν μπορεί να είναι πιο σταθερή και βεβαία», γράφει δύο σελίδες παρακάτω, «από αυτή μεταξύ κάποιων πράξεων και κινήτρων».[[339]](#footnote-339) Χωρίς την παραπάνω σύνδεση που εδράζεται στην παραδοχή της ομοιομορφίας της φύσης θα ήταν αδύνατη η διάγνωση των τελευταίων και επομένως η αποτίμηση της ηθικής ορθότητας των πρώτων.[[340]](#footnote-340)

Ο Hume ανατέμνει την ανθρώπινη φύση προκειμένου να αναδείξει τον μηχανισμό λειτουργίας της. Ο «εαυτός» κατά Hume δεν είναι μια υπόσταση ή ένα ουσιοκρατικό κατάλοιπο της Μεταφυσικής που διαγράφει την πορεία του ανέπαφος από ό,τι τον περιβάλλει αλλά μια «διαδοχή αντιλήψεων».[[341]](#footnote-341) Στην πραγματικότητα, ο εαυτός «δεν είναι τίποτε ανεξάρτητα από τις αντιλήψεις του νου»[[342]](#footnote-342) οι οποίες συναπαρτίζονται από τις εντυπώσεις και τις ιδέες. Αν η γνώση εδράζεται στις αισθητηριακές εντυπώσεις η πράξη πηγάζει από τις εντυπώσεις του εσωτερικού κόσμου που προκαλεί μια ιδέα και αποκαλούνται πάθη.[[343]](#footnote-343) Ακολουθώντας τη μακρά παράδοση που εκκινεί από τον Hobbes διαμέσου Mandeville και εκτείνεται στον Turgot o Hume θεωρεί ότι τα πάθη και όχι ο Λόγος κατευθύνουν τη βούληση και άρα γεννούν τις ανθρώπινες πράξεις και γράφουν την ιστορία. Ο Hume δεν διστάζει να καταρρίψει την προαιώνια στην ιστορία της Φιλοσοφίας αντίθεση μεταξύ Λόγου και πάθους θεωρώντας τον πρώτο ως ένα πάθος που ωστόσο είναι ήπιο και δεν ταράζει τη ψυχή.[[344]](#footnote-344) Ο Λόγος ουδέποτε υπήρξε το κίνητρο των πράξεων της βούλησης και ουδέποτε μπόρεσε να αντιταχθεί στα πάθη που κατευθύνουν την τελευταία.[[345]](#footnote-345) Διότι αν ο Λόγος δεν μπορεί να κινήσει τη θέληση τότε δεν μπορεί και να την παρεμποδίσει. Ο Λόγος «είναι και οφείλει να είναι ο σκλάβος των παθών».[[346]](#footnote-346)

Το εργαλείο της επιστημονικής εξήγησης της ανθρώπινης «παθολογίας» και της διάγνωσης των κινήτρων συμπεριφοράς είναι, για τον Hume, ο μηχανισμός της συμπάθειας. Η συμπάθεια δεν συνιστά τον μηχανισμό εξήγησης μόνο των ηθικών κρίσεων και πράξεων αλλά και τον όρο τόσο της γένεσης όσο και της αναπαραγωγής της κοινωνίας. Σύμφωνα με τον περιεκτικό ορισμό που δίνει ο Hume στην *Πραγματεία*, η συμπάθεια «δεν είναι τίποτε άλλο παρά η μετατροπή μιας ιδέας σε εντύπωση δυνάμει της φαντασίας».[[347]](#footnote-347) Διασαφηνίζοντας τα δύο είδη των αντιλήψεων του νου στο πρώτο μέρος της *Πραγματείας* του, ήτοι τις εντυπώσεις και τις ιδέες, ο Hume ισχυρίζεται ότι οι τελευταίες είναι τα δάνεια ή τα «θαμπά» απεικάσματα των πρώτων και επομένως η διαφορά τους έγκειται στο βαθμό δύναμης και έντασης. Δεν πρέπει «να προκαλεί έκπληξη, ωστόσο», γράφει στο δεύτερο βιβλίο της *Πραγματείας,* ότι «η ιδέα ενός συναισθήματος ή ενός πάθους μπορεί . . . να είναι τόσο ‘ζωντανή’ ώστε να μετατραπεί στο ίδιο το συναίσθημα ή το πάθος. . . . και είναι βέβαιο ότι μπορούμε να αισθανθούμε αδιαθεσία και πόνο απλώς λόγω της δύναμης της φαντασίας και να κάνουμε πραγματικότητα μια αδιαθεσία μέσω της σκέψης. . . . Αυτή είναι η φύση και η αιτία της συμπάθειας».[[348]](#footnote-348)

Η συμπάθεια θα ήταν ωστόσο αδιανόητη χωρίς την προϋπόθεση της μίας και ομοιόμορφης ανθρώπινης φύσης διότι όπως γράφει ο ίδιος ο Hume, «ουδέποτε θα παρατηρήσουμε κάποιο πάθος ή αρχή στους άλλους αν δεν εντοπίζαμε σε κάποιο βαθμό την αντίστοιχη και σε εμάς τους ίδιους».[[349]](#footnote-349) Ισχύει όμως και το αντίστροφο: η ομοιομορφία ως προς την ιδιοσυγκρασία και νοοτροπία ατόμων του ιδίου έθνους απορρέει από τη συμπάθεια και όχι από το έδαφος ή το κλίμα.[[350]](#footnote-350) Το σημείο τούτο συνιστά πρώτον, το σημείο ρήξης με τον φυσικό ντετερμινισμό του αντι-Διαφωτισμού που υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος είναι η ρέπλικα του φυσικού του περιβάλλοντός του και μεταλλάσσεται σε πολιτισμικό ντετερμινισμό. Για να επαναλάβουμε τη γνωστή θέση: η ομοιομορφία της φύσης κατά τον Hume δεν καταρρίπτει τον παραπάνω ντετερμινισμό που απολήγει σε σχετικισμό προσφεύγοντας στο μεταφυσικό σκέλεθρο μιας υπόστασης άφθαρτης, αιώνιας και αμετάβλητης. Η ανθρώπινη φύση, αν και μία και ομοιόμορφη ενδύεται κάθε φορά τις μορφές του ιστορικού της περιβάλλοντος. Δεν είναι το φυσικό περιβάλλον όμως αλλά οι οικονομικοί και ηθικοί παράγοντες με τους οποίους αλληλεπιδρά, όπως τονίστηκε στις προηγούμενες ενότητες.

Δεύτερο: η επίκληση της συμπάθειας ως όρου διαμόρφωσης εθνικών χαρακτήρων αποσκοπεί στην κατάρριψη του βιολογικού ρατσισμού που είναι η αναγκαία απόληξη του φυσικού ντετερμινισμού. Όπως αναπτύχθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, αν ο άνθρωπος είναι ομοίωμα και όμηρος του φυσικού του περιβάλλοντος, του εδάφους, του κλίματος κ.ο.κ, τότε η πολυμορφία της φύσης γεννά πολυμορφία φυλών και «εθνικών χαρακτήρων» κάποιοι εκ των οποίων θα είναι φύσει ανώτεροι.

Τρίτο και σημαντικότερο: Σύμφωνα με τον παραπάνω ισχυρισμό του Hume, η ομοιομορφία της ανθρώπινης φύσης παραδόξως δεν είναι μόνο η εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση της συμπάθειας αλλά και παρεπόμενό της. Δεν είναι μόνο η ομοιόμορφη ανθρώπινη φύση ο όρος ύπαρξης της συμπάθειας αλλά και το αντίστροφο: η συμπάθεια εγγυάται την ομοιομορφία της ανθρώπινης φύσης που εν προκειμένω υποδηλώνει την ομοιογένεια συμβάσεων, ιδιοσυγκρασίας και ηθών, ό,τι με άλλα λόγια αποτυπώνει ο όρος «εθνικός χαρακτήρας». Και τούτο διότι δεν υπάρχει μόνο ανταλλαγή εμπορευμάτων αλλά και παθών. Αν η συμπάθεια είναι μια συναλλαγή παθών και συναισθημάτων τότε όρος ύπαρξης της δεν είναι μόνο η ομοιομορφία της ανθρώπινης φύσης αλλά και μια κοινότητα που τη συνέχει ένα κοινό ηθικό ιδίωμα. Όταν ο Hume αναφέρεται στην «επικοινωνία των συναισθημάτων» μέσω συζήτησης και άρα εντός κοινωνίας ή στον αναστοχασμό *–reflection-* που διορθώνει την φυσική μεροληψία της συμπάθειας, ήτοι τη μεγαλύτερη ένταση εκδήλωσής της της για πρόσωπα του εγγύτερου περιβάλλοντος, δεν αποσείει την συνήθη μομφή του νατουραλισμού που του επιρρίπτεται;[[351]](#footnote-351) Η συναλλαγή των συναισθημάτων ως συζήτηση εντός του πεδίου της κοινωνίας προϋποθέτει αναμφίβολα κάποια ήθη και συμβάσεις, την γλωσσική ένδυση των παθών και την κοινωνία τους στους άλλους αλλά την ίδια στιγμή διαμορφώνει με τη σειρά της κάποια κριτήρια αξιολόγησης χαρακτήρων και συμπεριφορών.[[352]](#footnote-352) Τα πάθη και η συμπάθεια ως η συναλλαγή τους ή ο μηχανισμός «μετάδοσής» τους δεν είναι φυσικά δεδομένα της ανθρώπινης ιδιοσυστασίας ή «αυτοματισμοί». Κοινωνικοποιούνται και άρα γίνονται αντικείμενο συζήτησης ή αναστοχασμού, ποιούν στερεότυπα συμβάσεις και θεσμούς. Δεν γεννά επομένως μόνο η ομοιομορφία της φύσης, συμπάθεια αλλά και η συμπάθεια ομοιομορφία, εν προκειμένω μιας «δεύτερης φύσης», ήτοι των έξεων και των ηθών που αποκτώνται μέσω κοινωνικοποίησης αλλά ενσωματώνονται σε τέτοιο βαθμό ώστε να μετατρέπονται σε αυτοματισμούς συμπεριφοράς.

**Β. Η γένεση της κοινωνίας και της πολιτικής.**

Η συμπάθεια που οφείλει την ύπαρξή της στους ‘άλλους,’ στα έτερα υποκείμενα και άρα στην κοινότητα μαρτυρεί την πεμπτουσία της ανθρώπινης φύσης που είναι η κοινωνικότητά της. Όπως τονίστηκε σε προηγούμενη ενότητα, η εικοτολογική ιστορία αναβιώνει την αριστοτελική παράδοση σε αντίθεση προς το λογικό και ιστορικό πείραμα της φερόμενης ως «φυσικής κατάστασης» που υιοθετεί η συμβολαιοκρατική θεωρία. Η τελευταία εξετάζει την ανθρώπινη φύση *in abstracto,* αποκομμένη από τα κοινωνικά της συμφραζόμενα προκειμένου να σχεδιάσει στα επιτελεία της θεωρίας τη μορφή πολιτικής διακυβέρνησης που της αρμόζει. Για όλο το φάσμα των εκπροσώπων της εικοτολογικής ιστορίας, από τον Highlander Ferguson μέχρι τους «εκσυγχρονιστές» Hume και Smith, ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικό ζώον[[353]](#footnote-353) και επομένως το συμβόλαιο ως η ιδρυτική πράξη θέσπισης της κοινωνίας καθίσταται περιττό. Η ιδέα της «φυσικής κατάστασης» ως βάσης των συμβολαιοκρατικών θεωρίων απορρίπτεται ως μύθος[[354]](#footnote-354) που επιστρατεύεται από τους συγγραφείς της προς επίρρωση των θεωριών τους εφόσον κανένα ιστορικό αρχείο ή μελέτη πρωτόγονων κοινωνιών όπως των Ινδιάνων της Αμερικής δεν την επαληθεύει.[[355]](#footnote-355)

Οι κρίσιμες ωστόσο έννοιες που επιστρατεύει η εικοτολογική ιστορίας και ειδικά ο Hume για να αποδείξει τη θεμελίωση της κοινωνίας και της πολιτικής στις ορίζουσες της ανθρώπινης φύσης και όχι σε καταστατικές πράξεις όπως το συμβόλαιο είναι το έθιμο και η έξις –*custom and habit*- H έξις ως μία «από τις αρχές της φύσης» κατά Hume, γίνεται η «μήτρα» το νόμου και των θεσμών, των ιστορικών πρακτικών εν γένει καταδεικνύοντας τη βέβαιη ανεπάρκεια και αποτυχία των μεγαλόπνοων «πλάνων» πεφωτισμένων νομοθετών που αποφασίζουν για την κοινωνία ερήμην της. Ας παρακολουθήσουμε το σχήμα γένεσης της κοινωνίας και των θεσμών της στον Hume:

Ο Hume ως γνήσιο τέκνο του σκωτικού Διαφωτισμού εξάγει το «Δέον» του από την παρατήρηση της τροχιάς που διαγράφει η ανθρώπινη φύση στην μακρά ιστορίας της αποκαθαρμένη από τους «ευσεβείς πόθους» των πεφωτισμένων φιλοσοφικών νόων. ‘Οταν όμως η διάκριση ανάμεσα στο «πώς είναι ο κόσμος» και στο «πώς θα έπρεπε να είναι» κατ’ ουσία αίρεται, η αιχμή της κριτικής του ισχύοντος αμβλύνεται και η ουτοπία ενός «άλλου κόσμου» που μπορεί να ξεπροβάλλει από τις ρωγμές του παλαιού απαξιώνεται ως χίμαιρα της φαντασίας. Το «ορθό» δεν είναι ό,τι αξιώνει η θεωρία –ενίοτε εις πείσμα της πραγματικότητας- αλλά ό,τι ξεβράζει η τρικυμία της ιστορίας του πολιτισμού. Προλαμβάνοντας το σχήμα της «αντικοινωνικής κοινωνικότητας» του Kant, ο Hume υποστηρίζει το «δυσυπόστατο» της ανθρώπινης φύσης: ο άνθρωπος δεν είναι μόνο φύσει κοινωνικός αλλά και εγωιστής.[[356]](#footnote-356) Δεν διακρίνεται μόνο από συμπάθεια αλλά και από την επιδίωξη του ιδίου συμφέροντος.[[357]](#footnote-357) Την κοινωνία δεν ποεί μόνο η φυσική ροπή προς την πρώτη αλλά κυρίως η προάσπιση του τελευταίου. Διαφορετικά διατυπωμένο: η ανθρώπινη φύση ιδρύει κοινωνίες διότι είναι και προς το συμφέρον της. «Μέσω της σύζευξης των δυνάμεων τους» γράφει ο Hume στην *Πραγματεία,* «η δύναμή μας αυξάνεται. . . η ικανότητά μας βελτιώνεται και μέσω της αμοιβαίας αρωγής είμαστε λιγότερο εκτεθειμένοι στην τύχη και τα ατυχήματα».[[358]](#footnote-358) Ο Hume επομένως ερμηνεύει την ίδρυση της κοινωνίας μέσω του σχήματος της ετερογονίας των σκοπών στο βαθμό που η τελευταία γεννιέται από το έτερό της: την εγωιστική επιδίωξη του ιδίου συμφέροντος και όχι από την πρόταξη του δημόσιου αγαθού. Άλλωστε, και σε αντίθεση με τον «θρησκευόμενο» πρόδρομό του σκωτικού Διαφωτισμού και δάσκαλο του A. Smith, Francis Hutcheson για τον οποίο «η ευμένεια και η συμπόνοια . . . είναι προσδιορισμοί της φύσης μας, πρότεροι οιασδήποτε επιλογής μας από συμφέρον»,[[359]](#footnote-359) για τον Hume, «δεν υπάρχει τέτοιο πάθος στον ανθρώπινο νου όπως αυτό της αγάπης της ανθρωπότητας καθαυτής»[[360]](#footnote-360) Το μόνο που υπάρχει είναι η συμπάθεια με την ευτυχία ή τη δυστυχία των συνανθρώπων μας που συναρτάται με την απόσταση που μας χωρίζει από τους τελευταίους. Όσο πιο κοντινά είναι τα πρόσωπα τόσο εντονότερα τα χρώματα της συμπάθειας.[[361]](#footnote-361) Αν για τον Hutcheson, το ασφαλέστερο εχέγγυο της ευμενούς και αγαθής ανθρώπινης φύσης είναι η πίστη σε έναν Δημιουργό της,[[362]](#footnote-362) για τους εικονοκλάστες επιγόνους του, ένα θνητό, πεπερασμένο και ορφανό από Πατέρα Ον που μάχεται τη φύση για να επιβιώσει πράττει από πιο ταπεινά κίνητρα. Όπως γράφει ο Smith με ειρωνική διάθεση στη *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* δεν είναι και ιδιαίτερα δύσκολο για ένα «ανεξάρτητο, καθόλα τέλειο όν, απολύτως αυτάρκες και ευτυχές από τον εαυτό του Ον» να πράττει με ευμένεια.[[363]](#footnote-363)

Η ίδρυση της κοινωνίας ως το αποτέλεσμα πράξεων με διαμετρικά αντίθετη πρόθεση, ήτοι την επιδίωξη του ιδίου συμφέροντος, με άλλα λόγια η θέαση της κοινωνίας ως τελεσφόρου μέσου εξυπηρέτησης του τελευταίου που προοιωνίζεται την κριτική της αστικής κοινωνίας *–Burgerliche Gesellschaft-* του Hegel στη Φιλοσοφία του Δικαίου αποτυπώνεται έντεχνα στο απόσπασμα που ακολουθεί από την *Πραγματεία:*

«Το σιτάρι σου είναι ώριμο σήμερα. Το δικό μου θα είναι αύριο. Είναι επικερδές και για τους δυό μας να δουλέψω μαζί σου σήμερα και εσύ να με βοηθήσεις αύριο. Δεν τρέφω καμιά καλωσύνη για σένα και γνωρίζω ότι το ίδιο ισχύει και από τη μεριά σου. Δεν θα καταβάλω επομένως προσπάθεια για την υποθεσή σου. Και αν θα έπρεπε να δουλέψω μαζί σου για ίδιον ώφελος, με την προσδοκία μιας ανταμοιβής, γνωρίζω ότι θα απογοητευόμουν και μάταια θα βασιζόμουν στην ευγνωμοσύνη σου. Σε αφήνω λοιπόν να δουλέψεις μόνος. Και εσύ με μεταχειρίζεσαι κατά τον ίδιο τρόπο. Οι εποχές αλλάζουν και οι δυό μας χάνουμε τη σοδειά μας λόγω έλλειψης αμοιβαίας εμπιστοσύνης και ασφάλειας. Η προηγούμενη είναι το αποτέλεσμα φυσικών και εγγενών στην ανθρώπινη φύση αρχών και παθών. Και καθώς οι εν λόγω αρχές και πάθη είναι αμετάβλητα, το ίδιο θα είναι και η συμπεριφορά μας εφόσον εξαρτάται από αυτά. Θα ήταν επομένως μάταιο για τους ηθικολόγους και τους πολιτικούς να παρέμβουν ή να επιχειρήσουν να αλλάξουν τη συνήθη πορεία των πράξεών μας με σκοπό το δημόσιο συμφέρον. . . Ως εκ τούτου, μαθαίνω να εξυπηρετώ κάποιον όχι από καλωσύνη αλλά γιατί προβλέπω ότι θα μου το ανταποδώσει προσβλέποντας σε κάποια άλλη παρόμοια εξυπηρέτηση και προκειμένου να διατηρήσει την ίδια σχέση καλών υπηρεσιών μαζί μου ή με άλλους».[[364]](#footnote-364)

Η κοινωνία γεννιέται επομένως από το ίδιον συμφερον που συνιστά καθολική συνιστώσα της ανθρώπινης φύσης και αναπαράγεται χάριν αυτού. Η παραπάνω ιδιοποίηση του σχήματος της ετερογονίας των σκοπών υπερβαίνει τον ρόλο του ερμηνευτικού εργαλείου της γένεσης της κοινωνίας εν γένει και αναδεικνύεται σε ιδεολογικό προπύργιο της εμπορικής κοινωνίας. Η κοινωνία, το δημόσιο συμφέρον δεν συνιστούν αξίες και σκοπούς καθαυτούς αλλά εκπίπτουν σε πρόσφορα μέσα εξυπηρέτησης του ιδίου συμφέροντος. Άλλωστε αν για τον Αριστοτέλη η ουσία και το τέλος του ανθρώπου είναι η πόλις για τους μοντέρνους η ανθρώπινη φύση είναι αρκούντως συμφεροντολογική και εγωιστική για να θεραπεύει το δημόσιο αγαθό. Το γεγονός ότι η «επιστήμη του ανθρώπου» σκιαγραφεί την ανθρώπινη φύση έτσι ώστε να εναρμονιζεται πλήρως με την αναδυόμενη κοινωνία του εμπορίου αναδεικνύει την ιδεολογική χρήση της. Άλλωστε το παραπάνω παράθεμα του Hume προσομοιάζει προς την γνωστή ρήση του A. Smith στον *Πλούτο των Εθνών* κατά την οποία, «δεν περιμένουμε το δείπνο μας από τον αρτοποιό, τον κρεοπώλη και τον ζυθοποιό λόγω της ευμένειάς τους αλλά λόγω της μέριμνάς τους για το συμφέρον τους. Δεν απευθυνόμαστε στην ανθρωπιά τους αλλά στη φιλαυτία τους και ποτέ δεν τους μιλούμε για τια ανάγκες μας αλλά για τα πλεονεκτήματά τους».[[365]](#footnote-365) Ο μόνος τύπος κοινωνίας που μπορεί να γεννήσει η ομοιόμορφη ανθρώπινη φύση είναι αυτός της κοινωνίας του εμπορίου η οποία με με τη σειρά της ενισχύει περεταίρω το ειδολογικό γνώρισμα του εγωισμού που επιτάσσουν τα νέα συναλλακτικά της ήθη. Κατά τον ίδιο τρόπο ο Hume ερμηνεύει τη γένεση της δικαιοσύνης.

**Γ. Η γένεση της δικαιοσύνης, η κριτική στο συμβόλαιο και ο «λογικός απατεώνας».**

Αν η βασική συνιστώσα της ανθρώπινης φύσης είναι η επιδίωξη του ίδιου συμφέροντος τότε το αξιολογικό κριτήριο της ηθική ορθότητας κρίσεων, η πηγή της επιδοκιμασίας ή αποδοκιμασίας πράξεων είναι, σύμφωνα με τον Hume, η «ωφέλεια» -*utility-* [[366]](#footnote-366) Πρακτικές που δοκιμάστηκαν στον χρόνο διότι απέβησαν «ωφέλιμες» πήραν τη μορφή κοινωνικών έξεων και μετουσιώθηκαν σε εθιμικές συμβάσεις, θεσμούς αλλά κυρίως σε κανόνες Δικαίου. Την πολιτική εξουσία, τη δικαιοσύνη αλλά κυρίως την πολιτική υπακοή δεν τις γεννά μια σύμβαση ή συμφωνία αλλά η μακρά διαδικασία της επαναλαμβανόμενης εμπειρίας των δυσκολιών που επιφέρει η παράβασή τους.[[367]](#footnote-367) Άλλωστε το θεωρητικό άτοπο των συμβολαιοκρατικών θεωριών, σύμφωνα με τον Hume, συνίσταται στη θεμελίωση της σύμβασης στην υπόσχεση όταν ακόμη και αυτή η τελευταία είναι μια σύμβαση η αναγκαιότητα τήρησης της οποίας απορρέει από την κοινωνική εμπειρία και συγκεκριμένα από την ωφέλεια που αποφέρει.[[368]](#footnote-368) Στο δοκίμιό του «Περί του αρχικού Συμβολαίου», o Hume ανασκευάζει την κεντρική θέση της συμβολαιοκρατικής θεωρίας κατά την οποία η συναίνεση γίνεται το μοναδικό νομιμοποιητικό θεμέλιο της πολιτικής εξουσίας αντλώντας το επιχείρημά του από την ιστορική εμπειρία που συνηγορεί υπέρ του αντιθέτου. Αν ανατρέξει κανείς στα ιστορικά αρχεία θα διαπιστώσει, υποστηρίζει ο Hume, ότι όλες οι κυβερνήσεις σχηματίστηκαν μέσω σφεταιρισμού και κατάκτησης χωρίς καν να επικαλεστούν το πρόσχημα της συναίνεσης ή της εθελούσιας υποταγής του λαού.[[369]](#footnote-369) Άλλωστε αν η ανθρώπινη φύση είχε φθάσει στην τελειότητα και είχε απόλυτη γνώση των συμφερόντων της, τότε η εν λόγω συναίνεση θα ήταν το μοναδικό θεμέλιο πάνω στο οποίο θα εδραζόταν η εκάστοτε πολιτική εξουσία.[[370]](#footnote-370) Αλλά επειδή η ανθρώπινη φύση αδυνατεί να αρθεί στην τελειότητα,[[371]](#footnote-371) η πολιτική υπακοή στα αρχικά στάδια μιας κυβέρνησης΄με νωπή ακόμη την ανάμνηση της βίας που χρησιμοποίησε για να εδραιωθεί οφείλεται αποκλειστικά στο φόβο ή στην ανάγκη και σε καμία περίπτωση σε αφοσίωση ή ηθική υποχρέωση.[[372]](#footnote-372) Ο χρόνος ωστόσο, αμβλύνει τη μνήμη και μετασχηματίζει τον αρχικό εξαναγκασμό της υποταγής σε έξη. Το άτομο εθίζεται στην υπακοή στη εξουσία τόσο ώστε να τη θεωρεί τόσο φυσική όσο το νόμο της βαρύτητας και άρα ουδέποτε να διερωτάται για τις γενεσιουργούς αιτίες της.[[373]](#footnote-373) Η διάσημη παρομοίωση που χρησιμοποιεί ο Hume προκειμένου να αναδείξει τους όρους γένεσης της πολιτικής εξουσίας και της δικαιοσύνης είναι αυτή των δύο κωπηλατών που τραβούν κουπί και συντονίζουν τις κινήσεις τους όχι λόγω κάποιας συμφωνίας ή σύμβασης που συνήψαν ούτε διότι αντάλλαξαν κάποιες υποσχέσεις αλλά απλούστατα διότι η επαναλαμβανόμενη εμπειρία στον χρόνο του δίδαξε ότι είναι ο μοναδικός τρόπος για να πλεύσουν.[[374]](#footnote-374)

Ως προς τη γένεση των κανόνων δικαίου ο Hume καταφεύγει στο ίδιο σχήμα: Το αρχικό κίνητρο της θέσπισης της δικαιοσύνης δεν είναι η μέριμνα για το δημόσιο συμφέρον ούτε η αρετή της ευμένειας που επικαλούνταν ο Hutcheson.[[375]](#footnote-375) Η δικαιοσύνη δεν εδράζεται ούτε στο Λόγο διότι δεν συνιστά συσχετισμό ιδεών αλλά απορρέει από εντυπώσεις –*impressions-* οι οποίες όμως δεν είναι έμφυτες στον ανθρώπινο νου αλλά προέρχονται από συμβάσεις.[[376]](#footnote-376) Πηγή της δικαιοσύνης ως «τεχνητής αρετής» ως σύμβασης ή συμφωνίας που δεσμεύει άπαντες είναι η εμπειρική διακρίβωση ότι η επιβίωση του ανθρώπων είναι αδύνατη εκτός κοινωνίας η διατήρηση και αναπαραγωγή της οποίας όμως προϋποθέτει τη χαλιναγώγηση των ορμών τους. Η εν λόγω διακρίβωση λοιπόν επιτάσσει την αναγκαιότητα όχι μόνο της θέσπισης κανόνων αλλά και της υπακοής τους. Οι κανόνες δικαίου που ο Hume προκρίνει ως σημαντικότερους και είναι η σταθερότητα της ιδιοκτησίας ως προϋπόθεση κοινωνικής ειρήνης, η συναινετική της μεταβίβαση ως ο όρος ύπαρξης του εμπορίου και τέλος η τήρηση των υποσχέσεων ως μέσο διαμόρφωσης συμμαχιών[[377]](#footnote-377) φαίνεται να τον εκθέτουν στην συνήθη μαρξιστικής έμπνευσης μομφή σύμφωνα με την οποία οι θεσμοί που η ίδια η εμπειρία έδειξε ότι προσιδιάζουν στις καθολικές σταθερές της ανθρώπινης φύσης είναι αυτοί της εμπορικής κοινωνίας.[[378]](#footnote-378) Η ερμηνεία της γένεσης της πολιτικής και του δικαίου μέσω της ετερογονίας των σκοπών ή της «αυθορμήτως απορρέουσας τάξης» δεν εξαντλείται ωστόσο σε έναν λειτουργιστικό ρόλο: αυτόν του ιδεολογικού «υποστηρίγματος» ή της απολογίας υπέρ της πρωτοκαπιταλιστικής κοινωνίας του 18ου αιώνα.

Αναμφίβολα, ο Hume δεν ξεσκεπάζει τη γύμνια της τελευταίας όπως κάνει ο Mandeville. Διότι αν για τον Mandeville, η «κοινωνικοποίηση» της φιλαυτίας, η μετάλλαξή της σε μέριμνα για το δημόσιο αγαθό, οι καλοί τρόποι και τα ήθη της ευπρέπειας είναι μονόδρομος σωτηρίας της εμπορικής κοινωνίας από τον κίνδυνο αφανισμού της από το ίδιο της το δημιούργημα, τον άκρατο εγωϊσμό, για τον Hume είναι φυσική συνέπειά της. Τα συναλλακτικά ήθη του εμπορίου αλλά και η ευημερία που επιφέρουν εκλεπτύνουν τα γούστα και τις απολαύσεις και γεννούν το ιδίωμα της αστικής ευγένειας και ευπρέπειας. Παρόλα αυτά, οι εν λόγω αξίες που αναδύονται, τουλάχιστον σύμφωνα με την ερμηνεία του Hume, από τους κόλπους της ίδιας της κοινωνίας της αγοράς φαίνεται να την υπερβαίνουν. Επιπλέον, η συμπάθεια ως ένας από τους πυλώνες της ανθρώπινης φύσης εφοδιάζει τις ανθρώπινες κρίσεις και πράξεις με κίνητρα έτερα από το αυτά του συμφέροντος και του εγωισμού. Τούτο φαίνεται ανάγλυφα στον τρόπο με τον οποίο ο Hume σκιαγραφεί την αναγωγή της δικαιοσύνης σε ηθική αρετή που υπερβαίνει την λειτουργιστική της διάσταση ως απλώς του πρόσφορου μέσου της έννομης οριοθέτησης του ιδίου συμφέροντος προκειμένου να μην θίγονται οι όροι αναπαραγωγής της κοινωνίας.

Ο Hume δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει στην *Πραγματεία* ότι μπορεί το συμφέρον να γεννά δικαιοσύνη αλλά η συμπάθεια είναι η πηγή της ηθικής επιδοκιμασίας της και επομένως της ταύτισής της όχι με εργαλείο περιφρούρησης του πρώτου αλλά με αρετή.[[379]](#footnote-379) Την τήρηση των κανόνων δικαίου δεν την επιτάσσει μόνο το φυσικό ένστικτο της επιβίωσης αλλά και το κατά το κοινώς λεγόμενο «περί δικαίου αίσθημα» που περιβάλλει τη δικαιοσύνη με ηθικό «φωτοστέφανο» αποδίδοντάς της τον τίτλο της αρετής.[[380]](#footnote-380) Η σύνδεση της δικαιοσύνης με αρετή και της αδικίας με φαυλότητα τεκμαίρεται κατά τον Hume, από το γεγονός ότι η αδικία, ακόμη και όταν διαπράττεται σε απόσταση από τη δική μας επικράτεια,[[381]](#footnote-381) προκαλεί έντονα ηθικά συναισθήματα που πηγάζουν από τη συμπάθεια προς το κοινωνικό συμφέρον.[[382]](#footnote-382)

Η ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης ως «δυσυπόστατης», ως το σύμπλεγμα συμφέροντος αλλά και συμπάθειας αποσείει εν μέρει τη μαρξιστική μομφή που επιρρίπτεται στη φιλοσοφική ανθρωπολογία του 18ου αιώνα κατά την οποία οι νόρμες και τα στερεότυπα του καπιταλισμού φυσικοποιούνται, προβάλλονται ως εγγενή χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους. Μια παράδοξη διαλεκτική του πολιτισμού που υπαγορεύει η ανθρώπινη φύση εκτυλίσσεται στο ερμηνευτικό σχήμα της γένεσης της κοινωνίας της εξουσίας και του δικαίου που διατυπώνει ο Hume. Η επιδίωξη του συμφέροντος ποεί κοινωνία αλλά η συμπάθεια γίνεται η «συγκολλητική ουσία» της. Η περιφρούρηση των συμφερόντων θεσπίζει τη δικαιοσύνη αλλά η συμπάθεια προς το συμφέρον της κοινωνίας γεννά το περί δικαίου αίσθημα. Η συμπάθεια αναδημιουργεί τις κοινότητες που ισοπεδώνει η συμφεροντολογική αγορά και τις αρετές που καταστρέφει. Αν η ανθρώπινη φύση φέρει τα αποτυπώματα της εμπορικής κοινωνίας του 18ου αιώνα τότε o Hume φαίνεται να εμφορείται από καλή πίστη στο «ανθρώπινο πρόσωπο» της τελευταίας. Ενδεχομένως όμως ο ισχυρισμός του περί συμπάθειας ως συνιστώσας της ανθρώπινης φύσης να υπαγορεύεται και από την αγωνία να βρεθεί ένα φυσικό «αντίδοτο» στην αναλγησία κα τον εγωισμό της αγοράς. Η συμπάθεια στο ερμηνευτικό σχήμα του Hume γίνεται είτε το φύλο συκής της γύμνιας της αναδυόμενης κοινωνίας του εμπορίου ή το ηθικό αντίβαρο στα συμφεροντολογικά της ήθη που θα επιτελεί και ρόλο ασφαλιστικής δικλείδας της συνοχής της. Στο έργο του *An Enquiry concerning the principle of Morals,* η γραφίδα του Hume δίνει πνοή στον κατεξοχήν ανθρωπότυπο της σύγχρονής του κοινωνίας: τον «λογικό απατεώνα» που μετέρχεται άνομα μέσα για να αυξήσει την περιουσία του με το πρόσχημα ότι δεν απειλεί την κοινωνική συνοχή.[[383]](#footnote-383) Αν κάτι όμως θέτει σε αμφισβήτηση ο τύπος του «λογικού απατεώνα», είναι το ίδιο το κανονιστικό έλλειμμα τόσο των όρων γένεσης της κοινωνίας της πολιτικής και της δικαιοσύνης όσο και της θεμελίωσης των κανόνων και αξιών που τις διέπουν. Συγκεκριμένα: αν μοναδικό κριτήριο θεμελίωσης αξιών είναι η «ωφέλεια» που αποφέρουν στο κοινωνικό σύνολο όπως καταδεικνύει η μακροβιότητά τους στο χρόνο ή η διασφάλιση της εγγενούς στην ανθρώπινη φύση επιδίωξης του ιδίου συμφέροντος χωρίς διάρρηξη του κοινωνικού ιστού τότε ο λογικός απατεώνας δικαιώνεται. Διότι αν και δεν ωφελεί το κοινωνικό σύνολο, εντούτοις, δεν διαταράσσει τη συνοχή του. Η επίκληση της δικαιοσύνης ως αρετής που επιβάλλει την εισαγωγή ηθικών κινήτρων υπακοής στους κανόνες της αλλά και η προσφυγή στην έμφυτη αντιπάθεια του ανθρώπινου είδους προς την «δολιότητα και την παλιανθρωπιά»[[384]](#footnote-384) προκειμένου να απορρίψει την τακτική του «λογικού απατεώνα», αν και μη πειστικές, μαρτυρούν ότι ο Hume είχε επίγνωση των αδιεξόδων των πρωτοωφελιμιστικών και λειτουργιστικών εγχειρημάτων θεμελίωσης της πολιτικής και του δικαίου. Ωστόσο ο «λογικός απατεώνας» που είναι η πιστή ενσάρκωση της κοινωνίας του εμπορίου είναι δηλωτικός της αμηχανίας του Hume απέναντι στα όρια της τελευταίας. Διότι αν μια κοινωνία γεννιέται από το συμφέρον για να το αναπαράγει εσσαει τότε όχι μόνο δεν είναι βιώσιμη αλλά και δεν αξίζει να υπάρχει.

**4. Το Αόρατο χέρι της οικονομίας: η θεωρία της προόοδου του Α. Smith.**

Το αόρατο χέρι της οικονομίας στον *Πλούτο των Εθνών*[[385]](#footnote-385)είναι η μεταφορά που επινοεί ο Smith για το σχήμα της «ετερογονίας των σκοπών» ή της «αυθορμήτως απορρέουσας τάξης» στο οποίο καταφεύγει προκειμένου να καταδείξει την ανωτερότητα της εμπορικής κοινωνίας αλλά και το αναπόδραστο της έλευσής της. Με άλλα λόγια, το αόρατο χέρι γίνεται το μεθοδολογικό ενδιαίτημα μιας αξιολογικής κρίσης κατά την οποία η εμπορική κοινωνία είναι το «ευτυχές τέλος» της ανθρώπινης ιστορίας και άρα το σημείο συνάντησης της φιλοσοφίας της ιστορίας και της πολιτικής φιλοσοφίας εφόσον η πρώτη για μια ακόμη φορά αναλαμβάνει να αποδείξει την δυνατότητα πραγμάτωσης στο πεδίο της ιστορίας των αιτημάτων της τελευταίας. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή:

Στο δεύτερο κεφάλαιο του τέταρτου βιβλίου του *Πλούτου των Εθνών,* καθώς συζητά την αναγκαιότητα του περιορισμού των εισαγωγών αγαθών που μπορούν να παραχθούν εγχώρια, ο A. Smith κάνει χρήση της φράσης για την οποία θα λοιδωρηθεί από τους αντιπάλους του ως ο απολογητής του καπιταλισμού του *laissez faire*: αυτής του αόρατου χεριού. Όπως γράφει ο ίδιος:

«Eφόσον κάθε άτομο επομένως προσπαθεί όσο το δυνατόν περισσότερο να χρησιμοποιήσει το κεφάλαιό του για να υποστηρίξει την εγχώρια βιομηχανία και να την κατευθύνει κατά τέτοιο τρόπο ώστε το παραγόμενο προίόν της να αποφέρει τη μέγιστη αξία, τότε το κάθε άτομο εργάζεται για να αυξήσει όσο περισσότερο μπορεί τα έσοδα της κοινωνίας. Ούτε επιδιώκει να υπηρετήσει το δημόσιο συμφέρον ούτε όμως γνωρίζει πόσο πολύ το υπηρετεί. Δίνοντας προτεραιότητα στην υποστήριξη της εγχώριας έναντι της ξένης βιομηχανίας, το μόνο στο οποίο αποσκοπεί είναι η ασφάλειά του. Και κατευθύνοντας την εν λόγω βιομηχανία με τέτοιο τρόπο ούτως ώστε το παραγόμενο προϊόν της να αποφέρει τη μέγιστη αξία, το μόνο στο οποίο αποβλέπει είναι το δικό του κέρδος. Σε τούτη την περίπτωση όπως και σε πολλές άλλες οδηγείται από ένα αόρατο χέρι να προωθήσει ένα σκοπό που δεν ήταν μέρος των προθέσεών του. . . Επιδιώκοντας το ίδιον συμφέρον του προωθεί συχνά αυτό της κοινωνίας και μάλιστα πολύ αποτελεσματικότερα από ότι αν σκόπευε πραγματικά να το κάνει».[[386]](#footnote-386)

Η απόφαση επομένως του παραγωγού να εμπλακεί στην εγχώρια παρά στη ξένη παραγωγή δεδομένου ότι η πρώτη είναι ασφαλέστερη, διέπεται από την καθαρή επιδίωξη του ίδιου συμφέροντος και σε καμία περίπτωση από την πρόθεσή του να ωφελήσει το δημόσιο αγαθό. Το συμφεροντολογικό κίνητρο του παραγωγού, ωστόσο, υπηρετεί ακούσια το κοινωνικό συμφέρον. Το αόρατο χέρι γίνεται έτσι το ρητορικό σχήμα ή η μεταφορά της αγοράς ο μηχανισμός της οποίας μπορεί να μετουσιώνει το ίδιον συμφέρον του ατομικού δρώντος σε προσφορά στην κοινωνία. Σε τούτη την περίπτωση όμως, όπως και στην περίπτωση των Mandeville και του Hume, δεν γίνεται η εν λόγω μεταφορά του αόρατου χεριού η άνευ όρων νομιμοποίηση της εμπορικής κοινωνίας του 18ου αιώνα που συνιστά και προάγγελο του καπιταλισμού; Δεν έχει άραγε δίκιο ο Cropsey όταν ισχυρίζεται ότι «ο καπιταλισμός είναι η ενσάρκωση Σμιθιανών αρχών»[[387]](#footnote-387) ή ο George Stigler που παρομοιάζει τον *Πλούτο των Εθνών* με ένα τεράστιο ανάκτορο που ορθώνεται πάνω στον γρανίτη του ιδίου συμφέροντος;[[388]](#footnote-388) Ακολουθώντας την συγκαιρινή του διαφωτιστική παράδοση, το ρητορικό σχήμα του αόρατου χεριού γίνεται η έκφραση μιας φιλοσοφίας της ιστορίας ή θεωρίας προόδου που θεμελιώνει την αξιολογική κρίση περί της υπεροχής της εμπορικής κοινωνίας έναντι των προγενέστερων ιστορικών σταδίων πάνω σε μία τελεολογία της ανθρώπινης φύσης. Συγκεκριμένα:

Οι πρώτες σελίδες του πρώτου βιβλίου του *Πλούτου των Εθνών,* πλέκουν το εγκώμιο της εμπορικής κοινωνίας εφόσον ο καταμερισμός της εργασίας που επιφέρει και γίνεται η προμετωπίδα της, αφενός, οξύνει «την ικανότητα, δεξιότητα και κρίση»[[389]](#footnote-389) των ατόμων , αφετέρου, αναπτύσσει τις παραγωγικές δυνάμεις της εργασίας και μειώνει τον αναγκαίο χρόνο εργασίας που απαιτείται για την παραγωγή ενός εμπορεύματος.[[390]](#footnote-390) Η υπεροχή της εμπορικής κοινωνίας συνίσταται, ωστόσο, σύμφωνα με τον Smith στο ότι πραγματώνει απολύτως τους πέντε σκοπούς της ανθρώπινης φύσης όπως παρατίθενται στη *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων*: την επιβίωση, την αναπαραγωγή του είδους, την τάξη, την ευτυχία και την τελειοποίηση του είδους.[[391]](#footnote-391) Ο Smith θεωρεί ως μήτρα της εμπορικής κοινωνίας, αυτού του «επίγειου παραδείσου» της ανθρωπότητας στον οποίο η ζωή «ενός εργατικού και λιτοδίαιτου αγρότη» υπερβαίνει σε ανάσεις αυτήν ενός Αφρικάνου βασιλιά»,[[392]](#footnote-392) την τάση της ανθρώπινης φύσης να «διαπραγματεύεται, να εμπορεύεται και να ανταλλάσσει ένα πράγμα με ένα άλλο. Κατά πόσο η τάση αυτή αποτελεί μια από τις πρωταρχές της ανθρώπινης φύσης για την οποία δεν μπορεί να δοθεί καμία περαιτέρω εξήγηση ή, πράγμα που φαίνεται πιθανότερο, συνιστά μια αναγκαία συνέπεια των χαρισμάτων της λογικής και της ομιλίας, δεν είναι αντικείμενο της παρούσας έρευνας».[[393]](#footnote-393)

Από την άλλη, τα «καύσιμα» του οχήματος που μεταφέρει την ιστορία στον τελικό σταθμό της εμπορικής κοινωνίας είναι μία άλλη εξίσου σημαντική ορίζουσα της ομοιόμορφης ανθρώπινης φύσης: η ασίγαστη ανθρώπινη επιθυμία της βελτίωσης των όρων διαβίωσης που μας συνοδεύει από τη στιγμή της γέννησής μας και μας εγκαταλείπει μόνο στον τάφο.[[394]](#footnote-394) Η εν λόγω επιθυμία την οποία ο Smith ερμηνεύει διαμέσου της ματαιοδοξίας, της επιθυμίας για προσοχή και αναγνώριση, εγγυάται τη «φυσική πρόοδο των πραγμάτων προς τη βελτίωση παρά τις υπερβολές της κυβέρνησης και τα μέγιστα λάθη της διοίκησης»[[395]](#footnote-395) παρωθώντας τα άτομα στην οικονομία και συμβάλλοντας έτσι στη συσσώρευση κεφαλαίου.

Υιοθετώντας τις βασικές προκείμενες της ετερογονίας των σκοπών που διαπνέουν το έργο τόσο του Mandeville όσο και του Turgot αλλά και της «εικοτολογικής ιστορίας» του σκωτικού Διαφωτισμού της οποίας ούτως ή άλλως είναι «γέννημα θρέμμα», ο Smith αναγορεύει σε «σεναριογράφους» της ιστορίας τα ανθρώπινα πάθη και όχι το Λόγο. Τα πάθη γίνονται το βασικό εργαλείο εξήγηση των μείζονων σταθμών της ιστορίας όπως είναι η πτώση της φεουδαρχίας και η απονομιμοποίηση του κλήρου στην Ευρώπη. Στο τρίτο βιβλίο του *Πλούτου των Εθνών,* ο Smith ισχυρίζεται ότι τη Φεουδαρχία παραδόξως, δεν την ανέτρεψε κάποια βίαιη εισβολή ξένου κατακτητή αλλά η «βελούδινη» και ανεπαίσθητη «εισβολή» ειδών πολυτελείας που σαγήνευσαν τόσο τους φεουδάρχες ώστε να εξαναγκασθούν να διώξουν τους υποστατικούς τους και να πουλήσουν την πολιτική τους εξουσία και τα κληρονομικά τους δικαιώματα «όχι όπως ο Esau για μια σούπα από συσσίτιο σε εποχή λιμού και ανάγκης αλλά λόγω της λαγνείας για αφθονία σε κοσμήματα και ‘μπιχλιμπίδια’ που αντιστοιχούν περισσότερο σε παιδικά παιχνίδια παρά σε σοβαρές επιδιώξεις ενηλίκων».[[396]](#footnote-396) Η φεουδαρχία δεν καταστράφηκε επομένως από την εγγενής της βία και σκληρότητα αλλά από τη ματαιοδοξία των δικών της τέκνων. Ομοίως, ο ρόλος του κλήρου, τούτου του πανίσχυρου «πνευματικού στρατού»[[397]](#footnote-397) «απονομιμοποιήθηκε», σύμφωνα με τον Smith, πλήρως για τον ίδιο ακριβώς λόγο. Η ματαιοδοξία και η απερισκεψία των φερόμενων ως «παρηγορητών» και «θεραπευτών» της ανθρώπινης ψυχής που τους οδήγησε στην σπατάλη όλου του εισοδήματός τους σε πολυτελή αγαθά παρά σε φιλανθρωπίες, προκάλεσε την οργή και την αηδία των κατώτερων τάξεων.[[398]](#footnote-398) Η έμφαση στον ρόλο των παθών της ανθρώπινης φύσης ως ερμηνευτικού εργαλείου της παρακμής της φεουδαρχίας και του κλήρου προσομοιάζει σε τούτο το σημείο προς το επιχείρημα του Millar για το τέλος της δουλείας το οποίο θεωρήθηκε το αποτέλεσμα μιας «ευτυχούς συγκυρίας γεγονότων»[[399]](#footnote-399)

Η προηγούμενη ανάλυση του Smith αποδεικνύει ότι οι ιστορικοί δρώντες εξειδικεύονται και συσσωρεύουν κεφάλαιο όχι διότι επιθυμούν να συμβάλλουν στην αύξηση του εθνικού πλούτου αλλά διότι απλώς θέλουν οι ίδιοι να γίνουν πλούσιοι. Επενδύουν το κεφάλαιό τους στη γεωργία όχι παρακινούμενοι από κάποιες έλλογες σκέψεις περί των ευεργετικών αποτελεσμάτων που θα είχε μια τέτοια επένδυση για τη χώρα τους αλλά για τον απλούστατο λόγο ότι επιθυμούν την ασφάλεια και ανεξαρτησία που εγγυάται ο αγροτικός βίος. Οι φεουδάρχες βαρόνοι δεν θα μπορούσαν ποτέ να συνειδητοποιήσουν ότι η έλξη τους προς τα «κοσμήματα και τα μπιχλιμπίδια» θα τους στοίχιζε ό,τι αγαπούσαν περισσότερο: την ίδια τους την εξουσία.

Ο Smith κατασκευάζει εν προκειμένω μια θεωρία προόδου που αντλεί το νόημά της από μια τελεολογία της ανθρώπινης φύσης. Η ιστορία προοδεύει από τα «άγρια» και βάρβαρα στάδια στα περισσότερο πολιτισμένα και εξευγενισμένα διαμέσου του αντιθέτου της: διαμέσου της επιδίωξης του ιδίου συμφέροντος, της ματαιδοξίας και της απληστίας. H θεωρία της πρόοδου του Smith όπως αποτυπώνεται στο διάσημο «αόρατο χέρι» φέρει το αποτύπωμα όχι μόνο της φιλοσοφίας της ιστορίας του Διαφωτισμού που θέτει ως αποκλειστική προϋπόθεση της ιστορίας την ανθρώπινη φύση αλλά και της μακράς παράδοσης της ετερογονίας των σκοπών ή της «αυθορμήτως απορρέουσας τάξης». Η τελευταία, για να επαναλάβουμε για νιοστή φορά, έρχεται σε ρήξη με κάθε θεωρία της ιστορίας που υπογραμμίζει τον καθοριστικό ρόλο της μεγάλης προσωπικότητας στην έκβαση του ιστορικού σεναρίου ή αυτόν του έλλογου δρώντος στο βαθμό που ερμηνεύει την ιστορική πρόοδο ως το αποτέλεσμα των πράξεων των δρώντων αλλά όχι των ενσυνείδητων προθέσεών τους εφόσον αυτοί θεωρούν ότι πράττουν με γνώμονα το συμφέρον τους ενώ στην πραγματικότητα πράττουν με στόχο το συμφέρον του κοινωνικού συνόλου. Για να επαναλάβουμε το σύνηθες ερώτημα που εγείρει το σχήμα της ετερογονίας των σκοπών: γιατί άραγε η τάξη πραγμάτων που απορρέει αυθόρμητα και χωρίς σχέδιο θα πρέπει πάντοτε να είναι αρμονική και ευεργετική για το κοινωνικό σύνολο; Μήπως το αόρατο χέρι ως μία έκφανση του διάσημου στην φιλοσοφία της ιστορίας σχήματος της ετερογονίας των σκοπών κρύβει επιμελώς ένα πανάγαθο και παντοδύναμο Θεό; Είναι εν τέλει βιώσιμο ένα εκκοσμικευμένο σχήμα της ετερογονίας των σκοπών;

Κάποιοι ερευνητές στο παρελθόν έχουν δικαιολογημένα ισχυριστεί ότι η τελεολογία της ανθρώπινης φύσης που αναπτύσσει ο Smith, η πραγμάτωση της οποίας προϋποθέτει την έννοια της «φυσικής ελευθερίας» -*natural liberty-* που υποδηλώνει τη βέβαιη έλευση ενός αίσιου τέλους όταν η φύση δεν υπόκειται σε εξαναγκασμούς, είναι αδιανόητη χωρίς την Θεία Πρόνοια.[[400]](#footnote-400) Τα νομιμοποιητικά ερείσματα της παραπάνω θέσης αντλούνται από κάποιες παραγράφους της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων* στις οποίες ο Smith κάνει λόγο για «την ευτυχία του ανθρώπινου είδους καθώς και για αυτή άλλων έλλογων πλασμάτων» ως την «αρχική πρόθεση του Ποιητή της φύσης από τη στιγμή που εμφυσούσε ζωή στα τελευταία».[[401]](#footnote-401) Στο ίδιο κείμενο ο Smith καταφεύγει στην ιδέα του Θεού ως ωρολογοποιού «που επινόησε και διεύθυνε την τεράστια μηχανή του σύμπαντος έτσι ώστε να μπορεί πάντοτε να αποφέρει τη μέγιστη δυνατή ποσότητα ευτυχίας».[[402]](#footnote-402)

Στις αρχές του 20ου αιώνα η παραπάνω θέση περιθωριοποιήθηκε και έδωσε τη θέση της στην ιδέα ότι η ριζικά διακριτή οπτική που υιοθετεί ο *Πλούτος των Εθνών* από αυτή της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων,* αναδεικνύει ένα σύνολο δεδομένων της ομοιόμορφης ανθρώπινης φύσης που επιτελούν ρόλο «γέφυρας» ανάμεσα στο ίδιο συμφέρον και το δημόσιο αγαθό. Ο *Ηomo Economicus* είναι ένα υπολογιστικό πλάσμα που λειτουργεί πάντοτε με γνώμονα το συμφέρον του την ικανοποίηση του οποίου, ωστόσο, δεν εγγυάται κάποια Θ. Πρόνοια αλλά ο ίδιος ο μηχανισμός της αγοράς.[[403]](#footnote-403) Ο *Πλούτος των Εθνών* φαίνεται να εδράζεται σε ό,τι ο Viner αποκάλεσε «υποδόρροια έλλογη επικράτεια του ανθρώπινου πράττειν».[[404]](#footnote-404) Για να το θέσουμε διαφορετικά: το πρόβλημα δεν έγκειται στο αν ο Smith πίστευε ή όχι στο Θεό αλλά κατά πόσο η επίκληση του τελευταίου ως μιας δύναμης Πρόνοιας που ορίζει τη μοίρα του κόσμου προς ώφελος όλων συνιστά αναγκαία προκείμενη των επιχειρημάτων του Smith περί κοινωνίας. Το πρόβλημα, με άλλα λόγια, αφορά κυρίως τη σπουδαιότητα του ρόλου που παίζει ο Θεός στο οικοδόμημα του Smith.

Ο Samuel Fleischacker έχει ανασκευάσει τη συνήθη στον 19ο αιώνα ιδέα κατά την οποία ο Θεός καταλαμβάνει περίοπτη θέση ακόμη και στη *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων.* Συζητώντας τη γένεση της δικαιοσύνης ο Fleischacker ισχυρίζεται ότι αν και γράφει ότι η δικαιοσύνη αντικατοπτρίζει τη σοφία του Θεού που «δίδαξε στον άνθρωπο να σέβεται τα συναισθήματα και τις κρίσεις των αδελφών του»,[[405]](#footnote-405) ο Smith δείχνει παρόλα αυτά πώς τα συστήματα δικαιοσύνης «απορρέουν από τα φυσικά συναισθήματα της μνησικακίας και ενισχύονται διότι συνειδητοποιούμε ότι ο κοινωνικός ιστός θα αποσυντίθετο χωρις αυτά».[[406]](#footnote-406) Εντούτοις, η «ευτυχής» σύμπτωση της τελεολογίας της ανθρώπινης φύσης με το δημόσιο συμφέρον φαίνεται δύσκολο να διαλύσει την υποψία της ύπαρξης του Θεού ως «εκ των ων ουκ άνευ» προϋπόθεση της θεωρίας της προόδου του Smith.

Όσον αφορά το πρόβλημα του αόρατου χεριού, η παρούσα μελέτη θα το ερμηνεύσει ως ένα ακόμη «τεκμήριο» ή όψη της φιλοσοφίας της ιστορίας του 18ου αιώνα που επιτελεί ρόλο θεραπαινίδας της πολιτικής ατζέντας του Διαφωτισμού. Το αόρατο χέρι μπορεί να ερμηνευθεί επομένως ως το μεθοδολογικό σύστοιχο των πρακτικο-κανονιστικών αιτημάτων ή το μεθοδολογικό συνώνυμο της πίστης του A. Smith στην ιστορική πρόοδο. Η τελεολογία που αποδίδει στην ανθρώπινη φύση σηματοδοτεί την προσπάθειά του Smith να αποδείξει ότι η υπέρβαση απαρχαιωμένων και βίαιων θεσμών, όπως ο μερκαντιλισμός, από την εμπορική κοινωνία θα μπορούσε να πραγματωθεί επί του πεδίου της ιστορίας. Τέλος, η οιονεί-θεολογική ερμηνεία του αόρατου χεριού του Smith προκαταλαμβάνεται από μια μονοδιάστατη ερμηνεία της «ετερογονίας των σκοπών» παραγνωρίζοντας το γεγονός ότι ο Smith είναι αναπόσπαστο κομμάτι της παράδοσης της «εικοτολογικής ιστορίας» του σκωτικού Διαφωτισμού. Τούτο καταδεικνύει περίτρανα όχι μόνο η απόπειρα διατύπωσης μιας «επιστήμης της ανθρώπινης φύσης» θεμελιωμένης σε Νευτώνια πρότυπα αλλά κυρίως η περιοδολόγηση της ιστορίας σε στάδια η οποία βασίζεται στις αλλαγές που συντελούνται στον τρόπο παραγωγής. Η εν λόγω θεωρία των σταδίων και η ερμηνεία της ιστορικής προόδου που συνεπάγεται ως μιας μακράς διαδικασίας εξέλιξης και όχι μιας βίαιης τομής ή μιας εκ του μηδενός δημιουργίας όχι μόνο καταρρίπτει την μομφή περί οιονεί-θεολογικής ερμηνείας αλλά εγκαινιάζει μια υλιστικού τύπου ιστορία που ερμηνεύει τις σύνθετες κοινωνικές δομές ως το αποτέλεσμα «απρόθετων συνεπειών».

Το σύστημα, ωστόσο, της φυσικής ελευθερίας ως εχέγγυου της προώθησης του κοινού αγαθού δεν είναι μόνο ένα μεθοδολογικό εργαλείο ή μια περιγραφική ερμηνεία της κοινωνικής θεωρίας[[407]](#footnote-407) αλλά κυρίως μια αξιολογική κρίση με ηθικές συνδηλώσεις δηλωτική της απέχθειας του Smith προς τους αρχιτέκτονες της ουτοπίας που δίνουν αποκλειστική προτεραιότητα στο δημόσιο αγαθό περιφρονώντας κάποιες αδιαμφισβήτητες αρχές της ανθρώπινης φύσης. «Ποτέ δεν άκουσα» γράφει ο Smith στον *Πλούτο των Εθνών,* «να συμβάλλουν στο κοινό καλό όσοι ομνύουν στο όνομά του».[[408]](#footnote-408)Θεωρώντας την πρόοδο μια αργή διαδικασία συσσώρευσης εμπειρίας και όχι το μεγαλεπήβολο σχέδιο πεφωτισμένων νόων, ο Smith ισχυρίζεται ότι ο κάθε ατομικό δρών από την περιορισμένη οπτική γωνία των ιδιαίτερων συνθηκών ζωής του μπορεί να κρίνει για τον εαυτό του καλύτερα από όσο μπορούν να κρίνουν για αυτόν οι νομοθέτες και οι κυβερνήτες.[[409]](#footnote-409)

Η κατασκευή επομένως του αόρατου χεριού, η τελεολογία της ανθρώπινης φύσης που αναπτύσσει υποδηλώνουν από τη μια, την αντίθεσή του σε κάθε πειραματισμό με την ιστορία στο εργαστήριο της θεωρίας ενώ από την άλλη, εκφράζουν την απερίφραστη καταδίκη του στην πολιτική του μερκαντιλισμού και των «βλαβερών» για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια συνεπειών του: την πολιτική της αποικιοκρατίας, τα μονοπώλια, την βία και εξαθλίωση των εργαζόμενων στις πολυμετοχικές εταιρείες των Ινδιών. Συνεπώς, το περίφημο αόρατο χέρι δεν υπαγορεύεται τόσο από την πίστη σε κάποια θεόπνευστη πρόνοια, επιμελώς κρυμμένη στα παρασκήνια της ιστορίας που γίνεται το εχέγγυο της κοινωνικής ευημερίας όσο από το κανονιστικό πολιτικό αίτημα ότι ο πλούτος των εθνών νοούμενος αποκλειστικά ως «τα αγαθά που παράγονται ετησίως από την κοινωνική εργασία» και όχι ο «καταναλώσιμος χρηματικός πλούτος»[[410]](#footnote-410) θα αύξανε μόνο μέσω της ελευθερίας. Ο εν λόγω «φετιχισμός» της ελευθερίας, ωστόσο, που εν προκειμένω παραπέμπει στην ελευθερία του εμπορεύεσθαι δεν υποδηλώνει την καταστατική νομιμοφροσύνη του Smith στον θαυμαστό νέο κόσμο της εμπορικής κοινωνίας; Μήπως το σχήμα του αόρατου χεριού εν τέλει αναδεικνύει τις ιδεολογικές χρήσεις ή καταχρήσεις της θεωρίας της προόδου του Smith που γίνεται η απολογία υπέρ του πρωτοκαπιταλισμού και προάγγελος της απορρύθμισης των αγορών και νεοφιλελεύθερου εκτρώματος;

**Α. Ο κανονιστικός Smith.**

Όπως ακριβώς στην περίπτωση των Mandeville και Hume, ομοίως και στην περίπτωση του Smith, το ερμηνευτικό σχήμα της ιστορικής προόδου αν και σαφώς υποκρύπτει τα συγκαιρινά του πολιτικά αιτήματα με προεξάρχον αυτό της πάση θυσία έλευσης της εμπορικής κοινωνίας, δεν εξαντλείται ωστόσο, στην λειτουργιστική του διάσταση του θεωρητικού υποστηρίγματος της τελευταίας.[[411]](#footnote-411) Και τούτο διότι:

Πρώτον, το ιδεώδες της ελευθερίας που επικαλείται ο Smith δεν παραπέμπει τόσο σε μια άναρχη και άνευ ορίων αυτορύθμιση της αγοράς όσο στην ανάγκη κατεδάφισης των θεσμών του παλαιού κόσμου όπως το σύστημα των μαθητειών –*apprentiships-* και των μονοπωλίων. Το αόρατο χέρι δεν είναι τόσο ένα πιστοποιητικό νομιμοποίησης του φιλελευθερισμού όσο η «μετά βδελυγμίας» αποκήρυξη της φτώχειας, του πόνου και της εξαθλίωσης που είναι συστατικό στοιχείο του παλαιού κόσμου που ορίζουν οι αρχές του μερκαντιλισμού.

Δεύτερον, όπως αναφέρθηκε στην προηγούμενη ενότητα, ο «μετριοπαθής» Hume επικαλείται τον εγγενή στην ανθρώπινη φύση μηχανισμό της συμπάθειας ως αντιστάθμισμα των ενίοτε καταστροφικών συνεπειών της άκρατης επιδίωξης του ιδίου συμφέροντος που απειλεί με αφανισμό ακόμη και την κοινωνία που τη γεννά. Ομοίως ο Smith διαπραγματεύεται διεξοδικά τα ηθικά συναισθήματα της ανθρώπινης φύσης με κύριο της συμπάθειας ενός αμερόληπτου παρατηρητή ως όρου ηθικής κρίσης και πράξης στην *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* που θεωρήθηκε τόσο ριζικά διακριτή πραγματεία ως προς την οπτική και τη στόχευσή της από τον *Πλούτο των Εθνών* που δικαίως οδήγησε στην καθιέρωση του όρου «το πρόβλημα A. Smith.” Το εν λόγω πρόβλημα αναφέρεται στο αγεφύρωτο χάσμα που ανοίγει ο Smith ανάμεσα στον συμφεροντολόγο και εγωιστή *Homo Economicus* του *Πλούτου των Εθνών* και τον αμερόληπτο παρατηρητή που αποτιμά την ηθική ορθότητα των πράξεων των έτερων δρώντων μέσω της φαντασίας που του επιτρέπει η συμπάθεια. Μια εύλογη απάντηση θα ήταν το δυσυπόστατο της ανθρώπινης φύσης η οποία δεν είναι μόνο εγωιστική αλλά και κοινωνική. Δεν είναι μόνο μια υπολογιστική μηχανή όπως την περιγράφει ζοφερά ο Hobbes αλλά ούτε και ένα «άυλο» πλάσμα έμπλεο ανιδιοτέλειας και αυταπάρνησης καθ’ εικόνα και καθ’ ομοίωση του Δημιουργού του, όπως το συνέλαβε ο Hutcheson. H «γέφυρα» ωστόσο ανάμεσα στον *homo economicus* του *Πλούτου των εθνών* και τον ηθικό δρώντα της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων* έγκειται σε μια διασταλτική ερμηνεία του όρου «ίδιον συμφέρον» ως αποκλειστικού γνώμονα πράξης στο πεδίο της αγοράς. Με τον όρο «ίδιον συμφέρον» ο Smith δεν αναφέρεται τόσο στην άκρατη επιδίωξη πλουτισμού του ατόμου εις βάρος των άλλων όσο στον ορθολογικό υπολογισμό των μέσων εξάλειψης της φτώχειας και στη διασφάλιση των υλικών όρων διαβίωσης που συνιστούν τους όρους δυνατότητας της κοινωνικής ευημερίας. Άλλωστε για τον Smith, δεν μπορεί να υπάρξει ηθική σε μια κοινωνία που μαστίζεται από φτώχεια και εξαθλίωση. Με τα λόγια του ίδιου: «καμία κοινωνία δεν μπορεί να ευδοκιμήσει και να ευτυχήσει όταν το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού της είναι φτωχό και δυστυχές».[[412]](#footnote-412)

Τρίτον, υπάρχουν αποσπάσματα στο έργο του Smith που διακρίνονται από έναν βαθύ και αθεράπευτο πεσιμισμό ως προς τις προοπτικές της εμπορικής κοινωνίας σε κατάφωτη αντίθεση προς τα εγκώμιά της που καταλαμβάνουν περίoπτη θέση στον κύριο όγκο του *Πλούτου των Εθνών.* Η εμπορική κοινωνία δεν παρουσιάζεται πάντοτε ούτε ως μόνιμη κατάσταση ούτε ως αναπόδραστη αλλά και ούτε ως ανακάλυψη του απωλεσθέντος παραδείσου του ανθρώπινου είδους. Το «σύστημα της τέλειας ελευθερίας» ως ο τερματικός σταθμός της ιστορίας ενδέχεται κατά τον Smith, να χαρακτηρίζεται από στασιμότητα και να είναι πολύ κατώτερο των προηγούμενων. Η μετάβαση από την ανάπτυξη και την ευφορία της εμπορικής κοινωνίας σε μια περίοδο στασιμότητας που χαρακτηρίζει η μείωση των μισθών οφείλεται, σύμφωνα με τον Smith, σε τρεις λόγους: στην εισβολή ενός ξένου κατακτητή, στην σπάνι αγαθών και τέλος στην τάση των κυβερνήσεων να συσσωρεύουν χρέη. Σε ένα μακροσκελές και τραγικά επίκαιρο απόσπασμα που καταλαμβάνει σαράντα περίπου σελίδες και αποτελεί το τελικό κεφάλαιο του *Πλούτου των Εθνών,* ο Smith παρατηρεί ότι ένα σημαντικό μέρος του βρετανικού χρέους βρίσκεται σε επενδυτές από την Ολλανδία καθώς επίσης και από άλλα έθνη.[[413]](#footnote-413) Ακόμη όμως και αν όλο το χρέος βρισκόταν σε εγχώρια χέρια θα εξακολουθούσε να είναι «ολέθριο».[[414]](#footnote-414) O λόγος, σύμφωνα με τον Smith, έγκειται στο γεγονός ότι η αύξηση του χρέους θα οδηγούσε σε αύξηση της φορολογίας και άρα σε διαρροή εγχώριου κεφαλαίου στο εξωτερικού. Τούτο θα προκαλούσε ενδεχομένως υποτίμηση του νομίσματος πλήττοντας πρωτίστως όσους εργατικούς και λιτοδίαιτους απέμειναν στη χώρα.[[415]](#footnote-415) H ζοφερή εικασια του Smith ότι η απειλή του χρέους «μπορεί μακροπρόθεσμα να καταστρέψει όλα τα μεγάλα έθνη της Ευρώπης»[[416]](#footnote-416) ακυρώνει την επωδό του περί «της φυσικής προόδου ενός έθνους προς τον πλούτο και την ευημερία».[[417]](#footnote-417) Tο χρέος επικρέμεται ως μία μόνιμη απειλή καταστρέφοντας σταδιακά τα κράτη παρά τις προτεινόμενες θεραπείες μείωσής του.

Τέταρτον και όπως αναφέρθηκε στο τέλος της ενότητας περί της «εικοτολογικής ιστορίας» η θέση της εμπορικής κοινωνίας ως του ευτυχούς τέλους του ιστορικού σεναρίου δέχεται αποφασιστικό πλήγμα από μια θεωρία αλλοτρίωσης που διατυπώνει ο Smith προαναγγέλοντας αυτή του Marx.[[418]](#footnote-418) Η υπερβολική εξειδίκευση που επιφέρει ο καταμερισμός εργασίας μετατρέπεται από πανάκεια των δεινών της κοινωνίας, σύμφωνα με το εγκώμιο του Smith στις πρώτες σελίδες του *Πλούτου των Εθνών*, σε ανάθεμα, σε κοινωνική «λέπρα» και δημόσιο «κακό» που «ακρωτηριάζει και παραμορφώνει» τον χαρακτήρα τους.[[419]](#footnote-419) Η στασιμότητα και η ρουτίνα της εμπορικής κοινωνίας δεν αδρανοποιεί μόνο τη σκέψη και την κρίση του ατόμου αλλά και το σώμα. Η εμπορική κοινωνία δεν διαφθείρει μόνο την πνευματική αλλά και τη σωματική ρώμη σε βαθμό που το άτομο αισθάνεται απέχθεια για την «άτακτη, αβέβαιη και περιπετειώδη ζωή του στρατιώτη» και αδυνατεί «να υπερασπιστεί την πατρίδα του σε περίοδο πολέμου».[[420]](#footnote-420)

Πέμπτον, η αμβλύνοια της σκέψης και η εκθήλυνση του σώματος που οδηγεί στην απώλεια της πολεμικής αρετής ενός λαού επιβάλλουν την παρέμβαση του νομοθέτη. Το αόρατο χέρι της οικονομίας και η τελεολογία της ιστορίας δεν υποκαθιστούν το «ορατό χέρι» της πολιτικής. Το δρομολόγιο της ιστορίας, με άλλα λόγια, δεν εκτελεί ο «αυτόματος πιλότος» των ανθρώπινων παθών αλλά οι επιδέξιοι χειρισμοί της Πολιτείας.[[421]](#footnote-421)

H ανάγκη επείγουσας παρέμβασης του νομοθέτη, η επιστροφή της πολιτικής εν γένει είναι συμπτώματα του κλονισμού της πίστης του Smith τόσο σε μια γραμμική θεώρηση της προόδου όσο και στην εμπορική κοινωνία ως ασφαλές εχέγγυο ευημερίας και ευτυχίας. Στο εκτενές παράθεμα που συζητά την αλλοτρίωση ο Smith κάνει έκκληση στην Πολιτεία να μεριμνήσει για την εκπαίδευση των παιδιών των χαμηλών κοινωνικών στρωμάτων δεδομένου ότι τα τελευταία είναι τα περισσότερο ευάλωτα στην αλλοτρίωση. Και τούτο διότι «έχουν ελάχιστο χρόνο να διαθέσουν για την εκπαίδευση. Οι γονείς τους μετά δυσκολίας μπορούν να τα συντηρήσουν ακόμη και στη νηπιακή ηλικία. Από τη στιγμή που είναι σε θέση να εργαστούν θα πρέπει να ασκήσουν κάποια τέχνη μέσω της οποίας θα βιοπορίζονται. Η εν λόγω τέχνη είναι συνήθως τόσο απλή και ομοιόμορφη ώστε να τους επιτρέπει να ασκούν ελάχιστα τη νόησή τους ενώ ταυτόχρονα η δουλειά τους είναι τόσο σκληρή και συνεχής που τους αφήνει ελάχιστο ελεύθερο χρόνο και ακόμη πιο ελάχιστη διάθεση να ασχοληθούν ή να σκεφθούν οτιδήποτε άλλο».[[422]](#footnote-422)

Η μόνιμη επωδός του *Πλούτου των εθνών* κατά την οποία η εργασία είναι μοναδική πηγή αξίας αποτέλεσε το πλέον τελεσφόρο όπλο στη μάχη κατά του μερκαντιλισμού και της φεουδαρχίας και των συμπαρομαρτούντων τους, ήτοι της εξαθλίωσης, της βίας και της φτώχειας. Η «περιορισμένη ορατότητα», ωστόσο, του ορίζοντα του Smith αλλά και του 18ου αιώνα εν γένει του οποίου είναι γνήσιο τέκνο, αδυνατούσε να συλλάβει ότι η θέση περί αξίας ως πηγής της εργασίας *sans phrase,* για να ανακαλέσουμε τον Marx- χωρίς τη συνακόλουθη κριτική των σχέσεων εξουσίας που απορρέουν από την ιδιοκτησία θίγει τα προνόμια του παλιού κόσμου αλλά όχι των νεόκοπων αστών. Διαφορετικά διατυπωμένο: η πραγματεία του *Πλούτου των εθνών* και της ευημερίας της εμπορικής κοινωνίας άφησε εκτός του πεδίου της τον μεγάλο όχλο των ανειδίκευτων φτωχών. Οι μεγάλες πραγματείες του 18ου αιώνα εν γένει απευθύνονταν μάλλον σε ένα πεφωτισμένο κοινό παρά στην μεγάλη μάζα των αμόρφωτων και επομένως το πολιτικό ζήτημα της άνισης κατανομής πλούτου που συνεπάγεται η άνιση κατανομή της εξουσίας παρέμεινε για πάντα ανεξέταστο.[[423]](#footnote-423) Η παραπάνω, ωστόσο, έκκληση του Smith στην πολιτεία να μεριμνήσει για την εκπαίδευση των φτωχών που είναι τα κύρια θύματα της αλλοτρίωσης καθιστά τον Smith οξύ κριτικό της εμπορικής κοινωνίας. Για να διακινδινεύσουμε έναν αναχρονισμό, σχεδιάζοντας το περίγραμμα μιας ταξικά διαρθρωμένης κοινωνίας μεταξύ των «κοινών ανθρώπων» και των «υψηλών στρωμάτων» με τους πρώτους να ακρωτηριάζονται διανοητικά ο Smith ασκεί κριτική στον καπιταλισμό πολύ πριν της έλευσή του.[[424]](#footnote-424)

**Κεφάλαιο 4:**

**Ένα σύντομο αφήγημα της διαλεκτικής της πρόοδου: παρέκβαση στον J.J. Rousseau**

Τονίστηκε προηγουμένως ότι στην επιστολή που γράφει προς την *Επιθεώρηση του Εδιμβούργου –Edinburgh Review-* ο A. Smithισχυρίζεται ότι το έργο του Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους* (1755) οφείλει την ύπαρξή του στον δεύτερο τόμο του *Μύθου των Μελισσών*.[[425]](#footnote-425) Η μόνη διαφορά έγκειται, κατά τον Smith, στο ότι ο Rousseau «μετριάζει» εξωραϊζει και αποκαθαίρει τις αρχές του *Μύθου* από την διαφθορά και ελευθεριότητα με τις οποίες τις περιβάλλει ο συγγραφέας τους απαξιώνοντάς τες.[[426]](#footnote-426)

Αν υπάρχουν ομοιότητες ανάμεσα στον Mandeville και τον Rousseau, τούτες αφορούν, όπως τονίστηκε πρώτον, τον ρόλο που επιτελεί η φιλαυτία ως θεμέλιο του πολιτισμού. Για τον μεν Mandeville, τη φιλαυτία τρέφει το δελεαστικό δόλωμα της κολακείας που την παγιδεύει, ωστόσο, στα δίχτυα της κοινωνικής ενσωμάτωσης και αυταπάρνησης για τον δε Rousseau η φιλαυτία είναι κοινωνική και άρα τεχνητή αρετή, εφόσον ταυτίζεται με την ανάγκη αναγνώρισης από τα έτερα υποκείμενα, και πηγή όλων των κακών.

Δεύτερον, αμφότεροι «ξεμασκαρεύουν» τις αντιφάσεις της εμπορικής κοινωνίας, όπως την επίκληση της αρετής ως του επιφαινόμενου της φιλαυτίας, της ματαιοδοξίας και του εγωϊσμού, του ρόλου του νόμου ή της πολιτικής ως οργάνου ταξικής κυριαρχίας και της κοινωνικής ανισότητας ως «εκ των ων ουκ άνευ» προϋπόθεσης οικονομικής ευμάρειας. Οι κοινές αφετηρίες παρόλα αυτά που συνέχουν τους δύο συγγραφείς οδηγούν σε διαμετρικά αντίθετες θέσεις. Αν για τον Mandeville η εμπορική κοινωνία είναι επιτακτικό αίτημα και «ευλογία» για τον Rousseau είναι ανάθεμα.[[427]](#footnote-427) Αν το πάθος της πολυτέλειας που γεννά η ανθρώπινη φύση και συντηρεί ο καταμερισμός εργασίας της εμπορικής κοινωνίας είναι, για τον Mandeville, η ατμομηχανή της προόδου, για τον Rousseau της *Πρώτης Πραγματείας,* η πολυτέλεια, ως η άνευ όρων και ορίων επιθυμία αγαθών παραπέμπει στα δύο μεγαλύτερα κοινωνικά δεινά: την εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο και τον κατακερματισμό της ανθρώπινης ψυχής. Η οικονομική ευημερία είναι ο λόγος που ο Mandeville υπερασπίζεται την πολυτέλεια ενώ η ηθική κατάπτωση, ο λόγος της απερίφραστης καταδίκης της από τον Rousseau. Η αύξηση του κοινωνικού πλούτου που επιφέρει το πάθος της πολυτέλειας σε καμία περίπτωση δεν νομιμοποιεί την απώλεια της αρετής που συνεπάγεται, σύμφωνα με τον Rousseau.

Εντούτοις ο Smith κείται πολύ εγγύτερα στον Mandeville από ότι ο Rousseau παρά τις ομοιότητες που διαγιγνώσκει μεταξύ των δύο και παρά την οξεία κριτική που ασκεί στον πρώτο στο τελευταίο μέρος της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων* όπως υπογραμμίστηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο.[[428]](#footnote-428) Αμφότεροι εξυμνούν τόσο την εμπορική κοινωνία λόγω της συσσώρευσης πλούτου που προκαλεί όσο και τα μέσα πραγμάτωσής της, ήτοι τον καταμερισμό της εργασίας αλλά και την εγγενή στην ανθρώπινη φύση αέναη επιθυμία βελτίωσης των όρων διαβίωσης. Η διαφορά τους συνίσταται στην αποψίλωση εκ μέρους του Smith της διαδικασίας συσσώρευσης πλούτου από ηθικά και ηθικολογικά συμφραζόμενα και επομένως στην αυστηρή διάκριση αρμοδιοτήτων μεταξύ οικονομίας και ηθικής. Το πάθος και η φαυλότητα που επικαλείται ο Mandeville ως κινητήρες της οικονομικές ανάπτυξης αντικαθίστανται από τον Smith από τους «μετριοπαθέστερους» και αξιολογικά λιγότερο φορτισμένους όρους του συμφέροντος και του πλεονεκτήματος. [[429]](#footnote-429)

Η μεγάλη διαμάχη εν τέλει του 18ου αιώνα «περί διαφθοράς» που αφορά τη σχέση ανάμεσα στην υλική πρόοδο και την ηθική κατάπτωση συνιστά ένα από τα πρόσωπα της διαμάχης ανάμεσα στους οπαδούς της «εμπορικής κοινωνίας» και τους εχθρούς της, με τον Smith και τον Mandeville να συγκαταλέγονται στους πρώτους και τον Rousseau στους τελευταίους. Αν για τους πρώτους το «δέον» είναι το σύστημα της απόλυτης «φυσικής ελευθερίας» που υποδηλώνει την πλήρη ανεξαρτησία της οικονομίας για τον τελευταίο η οικονομία νοείται μόνο ως πολιτική οικονομία, τουτέστιν ως πλήρως υποταγμένη στην πολιτική εφόσον παραπέμπει στη «διακυβέρνηση της μεγάλης οικογένειας που είναι το κράτος».[[430]](#footnote-430) Και αν για τους πρώτους, η κοινωνία είναι ένας μηχανισμός εναρμόνισης του ιδίου συμφέροντος με το δημόσιο αγαθό μέσω του «θαυματουργού» αόρατου χεριού, για τον τελευταίο, το κύριο μέλημα της κυβέρνησης οφείλει να είναι η δίκαιη διανομή πλούτου όχι «αφαιρώντας τον από τους κατόχους του αλλά στερώντας απ’ όλους τα μέσα συσσώρευσής του. Ούτε ιδρύοντας νοσοκομεία για τους φτωχούς αλλά προφυλάσσοντας τους πολίτες από το να το φτωχύνουν».[[431]](#footnote-431)

Ο Rousseau, ο κατεξοχήν ορκισμένος εχθρός της «εμπορικής κοινωνίας», ενσαρκώνει εν τέλει πιστά ό,τι λοιδωρούν οι οπαδοί της τελευταίας: τον «άνθρωπο των συστημάτων» ή τον «αρχιτέκτονα ουτοπιών», ήτοι την προκρούστεια κλίνη επί της οποίας η θεωρία προσπαθεί να φέρει τα μέτρα της την πολιτική και την ιστορία.

Το παρόν κεφάλαιο θα επιχειρήσει να διαυγάσει τη φιλοσοφία της ιστορίας του Rousseau που παίρνει τη μορφή του σκαριφήματος μιας διαλεκτικής του πολιτισμού όπως εκτυλίσσεται στην *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους.* Η ανάπτυξη των βασικών αξόνων γύρω από τους οποίους περιστρέφεται το *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* στη συνέχεια, θα αναδείξει την εισαγωγή της κανονιστικής διάστασης στην πολιτική και την ιστορία που διαφοροποιεί άρδην τον Rousseau προς τη φιλοσοφία της ιστορίας του Διαφωτισμού. Μολονότι ο Rousseau υιοθετεί το σημείο εκκίνησης των συγκαιρινών του θεωριών προόδου κατά το οποίο τα πάθη της μία και ομοιόμορφης ανθρώπινης φύσης, οι καθολικές της ορίζουσες εν γένει ποιούν ιστορία, δεν αποδέχεται τον ρόλο των πρώτων ως εφαλτηρίων μετάβασης στο «αίσιο τέλος» της τελευταίας. Τα πάθη της ανθρώπινης φύσης μπορεί να γράφουν ιστορία αλλά σε καμία περίπτωση δεν επιτελούν τον ρόλο καταλύτη που επισπεύδει εκών άκων την έλευση του παραδείσου επί της Γης. Η πραγμάτωση της ιδανικής πολιτείας δεν είναι έργο του «δόλου» της φύσης αλλά του νομοθέτη και του πολιτικού. Αν για την «εικοτολογική ιστορία» του σκωτικού Διαφωτισμού το δέον ταυτίζεται με ό,τι άντεξε στον χρόνο και άρα το υποδεικνύει η ιστορική εμπειρία, για τον Rousseau, το δέον υποδεικνύει η θεωρία διότι η ιστορία λειτούργησε εν πολλοίς ως το κουτί της Πανδώρας που έκρυβε ανισότητα, βία και φτώχεια. Για τον Rousseau, με άλλα λόγια, δεν επωάζεται το «δέον» στο «είναι» αλλά κατασκευάζεται *ex nihilo.* Το μαγικό ραβδί που μεταμορφώνει την ιστορία δεν το κρατεί το αόρατο χέρι της οικονομίας ή της ιστορίας αλλά το ορατό της πολιτικής επί τη βάσει αρχών και κανόνων. Αν η φιλοσοφία της ιστορίας του Διαφωτισμού συνιστά επιστημονικοφανή απόδειξη της δυνατότητας πραγμάτωσης της πολιτικής ατζέντας του Διαφωτισμού επί του ιστορικού πεδίου εφόσον τα αιτήματα της τελευταίας προσιδιάζουν προς την ομοιόμορφη ανθρώπινη φύση επί της οποίας εδράζεται η πρώτη, o Rousseau αναγγέλλει το οριστικό διαζύγιο φιλοσοφίας της ιστορίας και πολιτικής. Και αν για τον Διαφωτισμό, η μία ανθρώπινη φύση όχι μόνο γράφει και σκηνοθετεί το ιστορικό δράμα αλλά και υπαγορεύει θεσμούς και θέσμια, ήθη και πρακτικές, πολιτεύματα και τρόπους παραγωγής, για τον Rousseau ισχύει το αντίστροφο: δεν επιτάσσει η φύση θεσμούς αλλά οι «ορθοί» θεσμοί ανα-δημιουργούν και επανεφεύρουν την ανθρώπινη φύση –οξύμωρο και αν ακούγεται.

**1. Το σχεδίασμα της διαλεκτικής του πολιτισμού στην *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους.***

Ο Rousseau θεωρείται ως μία από τις πλέον αμφιλεγόμενες και «σκοτεινές» φιγούρες του Διαφωτισμού. Από τη μια, τα έργα του κατέληξαν να ταυτίζονται με τη θεωρητική κινητήριο δύναμη της γαλλικής επανάστασης ενώ οι ιδέες του περί αρετής, καθαρότητας και ιδιοκτησίας έγιναν αστείρευτη πηγή έμπνευσης του αρχέτυπου του Τρόμου, ήτοι του Ροβεσπιέρου. Υπό αυτήν την έννοια, ο Rousseau δεν είναι απλώς ο εκπρόσωπος αλλά η ίδια η ενσάρκωση τόσο των ιδεωδών του Διαφωτισμού όσο και της ιστορικής τους πραγμάτωσης.

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, στο συλλογικό υποσυνείδητο, η φιγούρα του Rousseau έχει συνδεθεί με αφελή και εν πολλοίς προνεωτερικά στερεότυπα, όπως αυτά του «ευγενούς αγρίου» ή της προτροπής σε μια επιτακτική επιστροφή στη φύση ή ακόμη χειρότερα σε μια αυστηρή κριτική όχι μόνον της νεωτερικότητας αλλά και του πολιτισμού εν γένει.

Αν η ερμηνεία του Rousseau ως του κατεξοχήν μοντέρνου απορρέει κυρίως και πρωτίστως από το *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* η ταύτιση του Rousseau με τον ανηλεή κριτικό του πολιτισμού και τον αθεράπευτο εραστή της ζωής στη φύση, οφείλει εν πολλοίς την ύπαρξή της στο περίφημο *Δοκίμιο για την καταγωγή της ανισότητας*. Ήταν επομένως ο Rousseau μια φιγούρα του Διαφωτισμού ή ένας αθεράπευτος ρομαντικός; Ήταν θιασώτης της συμβολαιοκρατικής θεμελίωσης της πολιτικής εξουσίας ως αναγκαίου βήματος προόδου ή απλώς, ο προάγγελος των μετέπειτα μεγάλων δασκάλων της υποψίας που αρέσκονταν στην αποκάλυψη και καταγγελία των κακών που επιφέρει ο ανθρώπινος πολιτισμός;

Θα μπορούσε ωστόσο να ισχύει και το αντίθετο: η δυσκολία που εγκλείει η απόπειρα ταξινόμησης του έργου του Rousseau είναι ίσως και η ίδια γνήσιο τέκνο του ίδιου του Διαφωτισμού: η αδυναμία ένταξης του Rousseau σε μια «σχολή σκέψης» απηχεί, εκφράζει ή συνιστά σύμπτωμα να αποδώσουμε στον Διαφωτισμό έναν μονοσήμαντο ορισμό δεδομένης της τεράστιας πολυφωνίας του. Διαφορετικά διατυπωμένο: θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο Rousseau είναι μια γνήσια φιγούρα του Διαφωτισμού στο βαθμό που το σώμα του έργου του απηχεί και εγγράφει τις ίδιες τις αντινομίες και τις πολώσεις του τελευταίου εφόσον διαποτίζεται τόσο από τα διαφωτιστικά ιδεώδη όσο και τις επικρίσεις τους. Εν τέλει ο ίδιος ο Διαφωτισμός παράγει, αν όχι τους νεκροθάφτες του, (για να παραφράσουμε τον Μαρξ) τουλάχιστον του κριτικούς του.

Σε ό,τι ακολουθεί θα επιχειρήσω να δείξω ότι ο Rousseau ιδιοποιείται τα πλέον χαρακτηριστικά σχήματα, επιχειρήματα και ιδέες της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας αλλά και της φιλοσοφίας της ιστορίας, όπως την κατασκευή της φυσικής κατάστασης, τις ιδέες του φυσικού δικαίου ή του φυσικού νόμου ως τα νόμιμα θεμέλια της πολιτικής εξουσίας αλλά και τις ιδέες του Είδους ή της τελειοποιησιμότητας ως εγγυημένες συνταγές της ιστορικής προόδου προκειμένου να τα ανατρέψει. Προλαμβάνοντας την εγελιανή μέθοδο της εμμενούς κριτικής κατά την οποία κάθε όρος ή ιδέα κινείται αργά προς το αντίθετό της ή ακόμη την μαρξική κριτική των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, ο Rousseau καταφεύγει στις προαναφερθείσες ιδέες προκειμένου να εκκαλύψει το ρήγμα μεταξύ της επίκλησης και της πραγμάτωσής τους. Έτσι, η τελειοποιησιμότητα μπορεί ενίοτε να οδηγεί στις πιο ευσεβείς ουτοπίες και προόδους του ανθρώπινου είδους αλλά μπορεί εξίσου να δίνει σάρκα και στους χειρότερους εφιάλτες του. Το κοινωνικό συμβόλαιο σηματοδοτεί υποτίθεται την έξοδο από την βία και την ανομία θεσπίζοντας μια έννομη τάξη πραγμάτων αλλά στην πραγματικότητα δεν είναι τίποτε παρά το νόμιμο προσωπείο που επικαλύπτει όλες τις προγενέστερες σχέσεις εξουσίας και εκμετάλλευσης και προσομοιάζοντας με έναν συνασπισμό των πλουσίων και ισχυρών συντηρεί υπόρρητα την δομική βία της ανισότητας.

Εκκινώντας από μια κοινοτοπία, το σήμα κατατεθέν του Διαφωτισμού και της οριστικής νίκης του επί του θεολογικού αντιπάλου γίνεται η παντοδυναμία της φύσης. Στην νεότερη πολιτική, η φύση –εξωτερική ή ανθρώπινη- υπαγορεύει τα νόμιμα θεμέλια της εξουσίας. Η ιστορία είναι γνωστή: Η μαθηματική απόδειξη της νόμιμης πολιτικής εξουσίας εκκινεί από την υποθετική (ενίοτε και ιστορική) αφαίρεση από κάθε είδος έννομης σχέσης εντός του κράτους. Το περιεχόμενο αυτής της προ-πολιτικής κατάστασης, της φυσικής κατάστασης θα προσδιορίσει την ίδια την μορφή του κράτους. Η ερμηνεία του κράτους, με άλλα λόγια, στερείται νοήματος χωρίς πρότερη γνώση της φύσης. Ακριβώς όπως ο φυσικός επιστήμονας πρέπει να εξετάσει τις ιδιότητες απειροελάχιστων σωματιδίων ύλης προκειμένου να κατανοήσει μεγαλύτερες οντότητες, αντιστοίχως, ο κοινωνικός επιστήμονας όχι μόνον μπορεί να εξηγήσει την πολιτική, τον νόμο, το κράτος και την ηθική διαμέσου του απομονωμένου ατόμου αλλά επιπλέον μπορεί να υπολογίσει τους κανόνες και τους θεσμούς που απαιτούνται για την κοινωνική ευταξία. H φύση όμως, για να επαναλάβουμε για νιοστή φορά, δεν επιφορτίζεται μόνο με τον ρόλο της παροχής των νομιμοποιητικών θεμελίων της πολιτικής εξουσίας αλλά και με αυτόν του «καύσιμου υλικού» της προόδου στην ιστορία.

Ο Rousseau δεν εξαιρείται από την προαναφερθείσα παράδοση. Το ερευνητικό σχέδιο που θέτει στην *Πραγματεία* συνίσταται στον εντοπισμό της πηγής της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Αλλά τούτο είναι δυνατό μόνο μέσω της γνώσης του φυσικού ανθρώπου. «Γιατί πώς θα μπορέσει να γνωρίσει κανείς την πηγή της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, αν δεν αρχίσει με το να γνωρίσει τους ίδιους τους ανθρώπους;»[[432]](#footnote-432) Παρομοιάζοντας τον άνθρωπο στην κοινωνία με το άγαλμα του Γλαύκου «που ο χρόνος, η θάλασσα και οι φουρτούνες είχαν τόσο παραμορφώσει ώστε να μοιάζει λιγότερο με Θεό και περισσότερο με άγριο θηρίο»,[[433]](#footnote-433) ο Rousseau αναγνωρίζει την δυσκολία του εγχειρήματος να διαχωρίσει το φυσικό από το τεχνητό στην ανθρώπινη φύση και να «γνωρίσει καλά μια κατάσταση που δεν υπάρχει πια, που ίσως δεν υπήρξε ποτέ, που πιθανώς ποτέ δεν θα υπάρξει, και που, παρ’όλα αυτά, είναι απαραίτητο να έχουμε για αυτήν σωστές ιδέες, για να κρίνουμε σωστά το τωρινό μας είναι».[[434]](#footnote-434)

Ο Rousseau προφανώς σε τούτο το σημείο ευθυγραμμίζεται με την κυρίαρχη παράδοση τόσο της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας, κυρίως με τους Hobbes και Locke, όσο και με της φιλοσοφίας της ιστορίας που εκκινεί από τη μία και ομοιόμορφη ανθρώπινη φύση που επιτρέπει την γένεση μιας «επιστήμης του ανθρώπου». Ας προσπαθήσουμε να σκιαγραφήσουμε τώρα τα σημεία σύγκλισης και διαφωνίας του Rousseau με την προαναφερθείσα παράδοση.

Εκ πρώτης όψεως το κείμενο γεννά την ψευδαίσθηση ότι ο Rousseau προσυπογράφει μια καρτεσιανού τύπου μεταφυσική. Πράγματι, στην αρχή της *Πραγματείας* περιγράφει τόσο τα ζώο όσο και τον άνθρωπο ως «μια έξυπνη μηχανή στην οποία η φύση έδωσε αισθήσεις για να ενεργοποιείται μόνη της και να διασφαλίζει τον εαυτό της, ως ένα σημείο, από οτιδήποτε τείνει να τη καταστρέψει ή να την απορρυθμίσει».[[435]](#footnote-435) Η διαχωριστική, ωστόσο, γραμμή μεταξύ ζώων και ανθρώπων, συνίσταται, με τα λόγια του ίδιου, στο ότι ενώ «στις λειτουργίες του ζώου η φύση τα κάνει όλα. . . ο άνθρωπος συμμετέχει τις δικές του σαν ελεύθερος παράγων».[[436]](#footnote-436) Υποκύπτει επομένως ο Rousseau στον συνήθη μεταφυσικό δυισμό καρτεσιανής εν προκειμένω έμπνευσης νου και σώματος με τον πρώτο να αξιώνει ανωτερότητα έναντι του τελευταίου; Είναι ο Λόγος και η ελευθερία της βούλησης ως το ηθικό σύστοιχό του η διαχωριστική γραμμή μεταξύ ανθρώπων και ζώων;

Παρά ταύτα: ο Rousseau δεν επικροτεί ούτε την μεταφυσική ούτε όμως και τον υλισμό που εμπνέεται από το νεογέννητο επιστημονικό μοντέλο. Φαίνεται να υπερβαίνει τόσο τον καρτεσιανό ορθολογισμό όσο και τον χομπσιανό υλισμό, ο οποίος, θεμελιωμένος στο μηχανιστικό μοντέλο που διατύπωσε ο Γαλιλαίος, ανάγει όλα τα φυσικά φαινόμενα στην αέναη κίνηση των ελάχιστων σωματιδίων ύλης και θεωρεί τα ανθρώπινα όντα, ακριβώς όπως όλα τα φυσικά αντικείμενα, υποκείμενα στους φυσικούς αιτιακούς νόμους.[[437]](#footnote-437)

Σε αντίθεση με τον Καρτέσιο, ο Rousseau ισχυρίζεται ότι «το σκέπτεσθαι είναι μία αφύσικη κατάσταση και πως ο άνθρωπος που στοχάζεται είναι ένα ζώο διεφθαρμένο».[[438]](#footnote-438) Ως εκ τούτου, «δεν είμαστε καθόλου υποχρεωμένοι να κάνουμε τον άνθρωπο φιλόσοφο πριν τον κάνουμε άνθρωπο».[[439]](#footnote-439) Ανιχνεύοντας τις ρίζες του φυσικού νόμου σε ό,το προηγείται του Λόγου, ήτοι στα πάθη, ο Rousseau συμπορεύεται με την μακρά παράδοση που εκκινεί από τον Hobbes και εκτείνεται μέχρι τον Turgot και τον σκωτικό Διαφωτισμό διαμέσου του Mandeville. Στην πραγματικότητα τα πάθη είναι τα ίδια τα θεμέλια, το λίκνο του Λόγου. Όπως γράφει ο ίδιος ο Rousseau:

«Ό,τι και να λένε οι ηθικολόγοι, ο ανθρώπινος νους οφείλει πολλά στα πάθη που, με κοινή παραδοχή, και αυτά του οφείλουν πολλά. Από τη δράση τους τελειοποιείται η σκέψη μας. Αναζητούμε τη γνώση μόνο γιατί επιθυμούμε την απόλαυση, και δεν είναι δυνατόν να εννοήσουμε γιατί θα έμπαινε στον κόπο να σκεφτεί αυτός που δεν θα κατέχονταν από επιθυμίες ή από φόβους. Με τη σειρά τους τα πάθη μας έχουν σαν αφετηρία τις ανάγκες μας και χρωστούν την ανάπτυξή τους στις γνώσεις μας. Γιατί δεν γίνεται να επιθυμούμε και να φοβόμαστε παρά μέσα από τις ιδέες που μπορούμε να έχουμε για τα πράγματα ή από απλή φυσική παρόρμηση».[[440]](#footnote-440)

Τα πάθη ως η μήτρα του Λόγου δεν είναι η μόνη ιδέα που ο Rousseau μοιράζεται με την προαναφερθείσα παράδοση. Υπάρχουν δύο ακόμη ομοιότητες, κυρίως μεταξύ του Rousseau και του Hobbes: πρώτον, το «φλογερό ενδιαφέρον» για την αυτοσυντήρηση που προηγείται του Λόγου γίνεται τόσο για τον Rousseau όσο και για τον Hobbes ένας εκ των πυλώνων του Φυσικού Δικαίου. Για τον Rousseau, εφόσον «η αυτοσυντήρηση είναι σχεδόν η μόνη του φροντίδα [ενν. φυσικού ανθρώπου-Φ.Β], οι πιο αναπτυγμένες ικανότητές του θα πρέπει να είναι αυτές που έχουν κύριο σκοπό τους την επίθεση και την άμυνα, είτε για να υποτάξει τη λεία του είτε για να αποφύγει να γίνει ο ίδιος λεία κάποιου ζώου».[[441]](#footnote-441)

Δεύτερον, η μοναχική ζωή του φυσικού ανθρώπου είναι άλλος ένας κοινός παρονομαστής μεταξύ των δύο στοχαστών. Εντούτοις, το σημείο στο οποίο διαφοροποιούνται έγκειται στο σημασιολογικό περιεχόμενο που έκαστος αποδίδει στην περί ής ο λόγος ζωή. Αν για τον Hobbes, ο μοναχικός βίος είναι ταυτοχρόνως, «μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς»,[[442]](#footnote-442) για τον Rousseau μολονότι ο άγριος δεν έχει ανάγκη τους συνανθρώπους του, ωστόσο δεν έχει και «καμία επιθυμία να τους βλάψει».[[443]](#footnote-443) Αν για τον Hobbes, η φυσική κατάσταση συνοψίζεται στην εμβληματική φράση του «πολέμου όλων εναντίον όλων»,[[444]](#footnote-444) για τον Rousseau ο άγριος μπορεί να περιπλανιέται μέσα στα δάση χωρίς τέχνη και ομιλία, δίχως κατοικία και δεσμούς, αλλά επιπλέον και χωρίς πόλεμο.[[445]](#footnote-445)

Η αιτία της διάστασης όσον αφορά τα παραπάνω έγκειται στις διιστάμενες ερμηνείες της ανθρώπινης φύσης.

Για τον Hobbes, η κινητήριος δύναμη ή ο λόγος ύπαρξης του ανθρώπινου όντος είναι απλώς μια αισθητηριακή έλξη ή άπωση που υπόκειται στον φυσικό νόμο της αιτιότητας. Στο έκτο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν,* σκιαγραφεί τον ανθρώπινο ον ως ένα κινούμενο σώμα με αισθήσεις όπου «η αίσθηση είναι κίνηση των οργάνων και των εσωτερικών μερών του ανθρώπινου σώματος οφειλόμενη στην επενέργεια των πραγμάτων που βλέπουμε, ακούμε, κ.ο.κ» ενώ «οι μικρές απαρχές της κίνησης μέσα στο ανθρώπινο σώμα, προτού εκδηλωθούν στο περπάτημα, στην ομιλία, στην πίεση και σ’ άλλες ορατές ενέργειες, αποκαλούνται κοινώς ροπή. Αυτή η ροπή, όταν κατευθύνεται προς το πράγμα που την προκαλεί, αποκαλείται όρεξη ή επιθυμία. Όπου . . . . αντίθετα η ροπή είναι προς την απομάκρυνση από κάτι, αποκαλείται γενικά αποστροφή».[[446]](#footnote-446)

Αν λοιπόν η ανθρώπινη συμπεριφορά μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της φυσικής επιστήμης, τότε η πολιτική μπορεί να ερμηνευθεί ως τίποτε παραπάνω από «φυσική της συμβίωσης».[[447]](#footnote-447)

Ο Rousseau αντίθετα, επιχειρεί να παρακάμψει τις παγίδες της καρτεσιανής μεταφυσικής χωρίς όμως να υποκύψει σε έναν χομπσιανού τύπου υλισμό. Αναζητεί έναν τρίτο δρόμο μεταξύ αφενός, ενός μεταφυσικού Λόγου, διακριτού από την ύλη και αποκλειστικού προνομίου του ανθρώπου, αφετέρου, της προτεραιότητας που δίδει ο υλισμός στην ύλη ως μοναδικό υλικό από το οποίο είναι φτιαγμένος ο άνθρωπος καταρρίπτοντας έτσι το «διαχωριστικό» μεταξύ νου και σώματος, ανθρώπου και φύσης.

Ο τρίτος δρόμος του Rousseau είναι η ιδέα του οίκτου (pitie) που συνιστά τον δεύτερο πυλώνα του φυσικού νόμου. Δεν είναι μόνον το ενδιαφέρον στην αυτοσυντήρηση αλλά επίσης «μια έμφυτη απέχθεια στη θέα κάθε ζωντανής ύπαρξης που πεθαίνει ή υποφέρει και ιδιαίτερα των συνανθρώπων μας»,[[448]](#footnote-448) που θεμελιώνει τον φυσικό νόμο και προηγείται επίσης του Λόγου. Και ακριβώς αυτό είναι, γράφει ο Rousseau, που απέτυχε να παρατηρήσει ο Hobbes. Γράφει ο Rousseau:

«Υπάρχει εξάλλου και μια άλλη αρχή που δεν διέκρινε καθόλου ο Χομπς και που –έχοντας δοθεί στον άνθρωπο για να απαλύνει, σε ορισμένες περιπτώσεις, την αγριότητα της αλαζονείας του, ή την επιθυμία για αυτοσυντήρηση πριν η αλαζονεία αυτή γεννηθεί- μετριάζει τον ζήλο που έχει για την καλοπέρασή του με μια έμφυτη αποστροφή για το θέαμα του συνανθρώπου του που υποφέρει. Δεν πιστεύω πως έχω να φοβηθώ καμιά αντίρρηση αποδίδοντας στον άνθρωπο τη μόνη φυσική αρετή, την οποία αναγκάστηκε να αναγνωρίσει ο πιο φανατικός κακιστής των ανθρώπινων αρετών.[[449]](#footnote-449) Μιλώ για τον οίκτο, προδιάθεση που συμφέρει σε όντα τόσο αδύναμα και υποκείμενα σε τόσα δεινά όσα εμείς. Αρετή τόσο πιο παγκόσμια και τόσο πιο χρήσιμη για τον άνθρωπο, μιας και έρχεται πριν από κάθε σκέψη, και τόσο φυσική που ακόμη και τα ζώα φανερώνουν καμιά φορά τα σημάδια της. Χωρίς να αναφέρουμε την τρυφερότητα της μάνας για τα μικρά της και τους κινδύνους που αντιμετωπίζει για να τα προστατεύσει, παρατηρούμε καθημερινά την αποστροφή που δείχνουν τα άλογα στο να πατήσουν ένα ζωντανό σώμα».[[450]](#footnote-450)

Και μερικές γραμμές πιο κάτω, θυμίζοντας εν πολλοίς την ερμηνεία των Hume και Smith για την συμπάθεια ως συγκολλητική ύλη της κοινωνίας και μέσο διασφάλισης της συνοχής και αναπαραγωγής της τελευταίας, γράφει ο Rousseau για τον οίκτο:

«Είναι λοιπόν βέβαιο πώς ο οίκτος είναι ένα φυσικό αίσθημα που, μετριάζοντας σε κάθε άτομο τη δράση της αγάπης προς τον εαυτό του, συμβάλλει στη διασφάλιση της διατήρησης του είδους στο σύνολό του. Αυτός είναι που χωρίς τη σκέψη μας οδηγεί να βοηθήσουμε αυτούς που βλέπουμε να υποφέρουν».[[451]](#footnote-451)

Η θεωρητική αδυναμία του Hobbes, εντούτοις, δεν συνίσταται για τον Rousseau στην παράκαμψη του συναισθήματος του οίκτου –μείζονος σημασίας όσον αφορά την ιδιοσυστασία του φυσικού ανθρώπου. Το βασικό πρόβλημα του Χομπς συνίσταται επιπλέον σε μια παρερμήνευση: ο Hobbes μεταφράζει την άγνοια περί καλού που χαρακτηρίζει τον φυσικό άνθρωπο σε φαύλη συμπεριφορά.[[452]](#footnote-452)

Συγκλίνοντας με τον Mandeville, ο Rousseau υποστηρίζει ότι οι ηθικές κατηγορίες, όπως καλό, κακό, δεν προσιδιάζουν στη φυσική κατάσταση αλλά είναι προϊόν της κοινωνίας. Μιλώντας επομένως ακατάπαυστα για «ανάγκη, απληστία, καταπίεση, επιθυμίες και εγωισμό»,[[453]](#footnote-453) το σφάλμα του Hobbes έγκειται στο να «έχει περιλάβει άστοχα στη φροντίδα για αυτοσυντήρηση του αγρίου την ανάγκη για ικανοποίηση μιας πληθώρας από πάθη, που είναι έργο της κοινωνίας και που έκαναν τους νόμους απαραίτητους».[[454]](#footnote-454)

Σε τούτο ακριβώς το σημείο ο Rousseau μεταμορφώνεται σε ανελέητο κριτή της προόδου. Ο Rousseau καταφεύγει παραδόξως σε προσφιλή μοτίβα των συγκαιρινών του ιδεολογιών της προόδου, οι οποίες υποστηρίζονται και εμφορούνται από την διαφωτιστική αισιοδοξία και προοιωνίζονται τις ιδέες της τελειοποιησιμότητας και του είδους που θα αποτελέσουν τις προμετωπίδες της φιλοσοφίας της ιστορίας των Condorcet όσο και του Kant.[[455]](#footnote-455)

Ο Rousseau αναφέρεται τόσο στην έννοια της τελειοποιησιμότητας όσο και σε αυτή του είδους. Γράφει στην *Πραγματεία:*

«Ακόμη κι αν οι δυσχέρειες που συνοδεύουν όλα αυτά τα ζητήματα, άφηναν κάποιο περιθώριο αμφισβήτησης γύρω από αυτή τη διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου, υπάρχει μια άλλη ιδιότητα, πολύ ειδική που τα διακρίνει, για την οποία δεν υπάρχει καμιά αμφισβήτηση. Αυτή είναι η ικανότητα να τελειοποιεί τον εαυτό του. Ικανότητα που με τη βοήθεια των περιστάσεων αναπτύσσει διαδοχικά όλες τις άλλες και που σε μας βρίσκεται τόσο στο γένος όσο και μεμονωμένα στο άτομο, ενώ ένα ζώο είναι μέσα σε λίγους μήνες, ό,τι θα είναι σε όλη του τη ζωή, και το είδος σε χίλια χρόνια ό,τι ήταν τον πρώτο χρόνο αυτής της χιλιετίας».[[456]](#footnote-456)

Ο Rousseau ιδιοποιείται, εντούτοις, τις ιδέες της τελειοποιησιμότητας και του είδους που αποτελούν τους πυλώνες της διαφωτιστικής ιδεολογίας της προόδου προκειμένου να ανατρέψει την αισιοδοξία που εγκυμονεί η τελευταία. Η διαλεκτική της προόδου που σκιαγραφεί o Rousseau προοιωνίζεται τρόπον τινά την *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* των Horkheimer και Adorno, κατά την οποία η κατάκτηση της εξωτερικής φύσης που επιφέρει η ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας στην νεωτερικότητα οδηγεί στην απονέκρωση της εσωτερικής φύσης, ήτοι στην μεταμόρφωση του ανθρώπου σε υποτακτικό εξάρτημα της μηχανής της προόδου.[[457]](#footnote-457)

Σε παρόμοιο τόνο, ο Rousseau ισχυρίζεται ότι η ικανότητα της τελείωσης που συνιστά ειδοποιό διαφορά μεταξύ ανθρώπων και ζώων είναι η «πηγή όλων των ανθρώπινων δεινών»[[458]](#footnote-458) εφόσον βγάζοντας «τον άνθρωπο από την πρωταρχική εκείνη κατάσταση στην οποία οι μέρες του θα κυλούσαν μέσα στην γαλήνη και την αθωότητα» και έχοντας «φέρει με το πέρασμα των αιώνων την άνθηση στα φώτα και στα σφάλματα του, στα πάθη και στις αρετές του, τον κάνει με τον καιρό τύραννο του εαυτού του και της φύσης».[[459]](#footnote-459)

Επομένως, «τα πιο πολλά δεινά είναι δικό μας έργο, και πως τα περισσότερα, αν όχι όλα, θα τα είχαμε αποφύγει αν είχαμε διατηρήσει τον απλό τρόπο ζωής; Τον ομοιόμορφο και μοναχικό που η φύση μας είχε προδιαγράψει».[[460]](#footnote-460)

Η ζωντανή και γλαφυρή περιγραφή του δεύτερου μέρους της πραγματείας δείχνει πώς η τεχνική και πνευματική πρόοδος του ανθρώπινου είδους γέννησε τα παραπάνω δεινά. Ο Rousseau σκιαγραφεί την εξέλιξη του ανθρώπινου είδους από τα πρώτα φυσικά του όπλα, όπως τα κλαδιά των δέντρων και τις πέτρες προκειμένου να υπερνικήσει τα φυσικά εμπόδια και να συλλέξει την τροφή του,[[461]](#footnote-461) η εφεύρεση της τριχιάς και του αγκιστριού,[[462]](#footnote-462) το στήσιμο των παγίδων στα ζώα,[[463]](#footnote-463) μέχρι την πρόσληψη κάποιων σχέσεων όπως, «μεγάλο, μικρό, δυνατό, αδύνατο» κ.ο.κ[[464]](#footnote-464) που οδήγησε στην διαμόρφωση των πρώτων αφηρημένων ιδεών και την γένεση των πρώτων ακατέργαστων γλωσσικών συστημάτων.

Η συνήθεια της συμβίωσης εισήγαγε την ιδιοκτησία που προκάλεσε «πολλούς καβγάδες και μάχες»,[[465]](#footnote-465) αλλά την ίδια στιγμή γέννησε «τα πιο τρυφερά συναισθήματα που γνώρισαν ποτέ οι άνθρωποι: τη συζυγική αγάπη και τη γονική αγάπη».[[466]](#footnote-466)Η συλλογική ζωή, ωστόσο, που δημιουργεί την ανάγκη και την πάλη για αναγνώριση, καθιστά, κατά Rousseau, την ευτυχία, την αθωότητα αλλά και την ευημερία ολοένα και πιο επισφαλείς. Αν επομένως για τον Hobbes, η δυσπιστία, η δόξα και η ματαιοδοξία είναι απότοκα, παρενέργειες της φυσικής κατάστασης, για τον Rousseau είναι «γέννημα-θρέμμα» των πρώτων οργανωμένων μορφών κοινότητας. Ο πολιτισμός και όχι η φύση επιφέρει «ματαιοδοξία και περιφρόνηση», «ντροπή και φθόνο».[[467]](#footnote-467) Θυμίζοντας τον ρόλο της φιλαυτίας στον *Μύθο των Μελισσών* που για τον Mandeville συνιστά τη μαγιά του ανθρώπινου πολιτισμού, για τον Rousseau: «σε αυτήν την διακαή επιθυμία να μιλούν για μας, σ’ αυτή τη μανία για διάκριση που μας κρατάει σχεδόν πάντα έξω από τον εαυτό μας, οφείλουμε ό,τι καλύτερο και ό,τι χειρότερο υπάρχει στην ανθρωπότητα. Τις αρετές και τις κακίες μας, τις γνώσεις και τις πλάνες μας, τους κατακτητές και τους φιλοσόφους μας. Δηλαδή ένα πλήθος από κακά πλάι σε έναν μικρό αριθμό από καλά».[[468]](#footnote-468)

Παρόλα αυτά, και παρά το γεγονός ότι ήδη έχει αξιολογήσει τον φυσικό άνθρωπο ως ανώτερο από τον κοινωνικό, εφόσον ο πρώτος «αποπνέει σχόλη και ελευθερία» ενώ ο τελευταίος «εργάζεται ως το θάνατό του» ή «απαρνιέται τη ζωή για να κερδίσει την αθανασία»,[[469]](#footnote-469) ο Rousseau ισχυρίζεται ότι «η περίοδος αυτή της ανάπτυξης των ανθρώπινων ικανοτήτων, σε ίση απόσταση από την απάθεια της πρωτόγονης κατάστασης και από την εκρηκτική δραστηριότητα της φιλαυτίας μας, πρέπει να ήταν η πιο ευτυχισμένη και η πιο μακρόχρονη εποχή».[[470]](#footnote-470) Και τούτο ακριβώς το σημείο έρχεται σε ρήξη με την στερεότυπη ερμηνεία του Rousseau ως ανηλεούς κριτή του ανθρώπινου πολιτισμού.

Μολαταύτα, ο Rousseau βαίνει σε μια οξεία κριτική της μετέπειτα περιόδου της κοινωνίας όπου η ανακάλυψη της γεωργίας και της μεταλλουργίας κατέστησαν αναγκαίες την κατανομή της εργασίας και της ιδιοκτησίας και επέφεραν, ως εκ τούτου, την άρση της ισότητας.[[471]](#footnote-471) Διότι, «όταν οι κλήροι μεγάλωσαν σε πλήθος και σε έκταση, σε βαθμό που να καλύπτουν όλη την επιφάνεια και να εφάπτονται μεταξύ τους, δεν μπορούσαν να μεγαλώσουν περισσότερο παρά σε βάρος των άλλων».[[472]](#footnote-472)

Και σε τούτο ακριβώς το σημείο ο Rousseau έρχεται σε μετωπική σύγκρουση τόσο με τον Hobbes όσο και με τον Locke. Διότι: πρώτον, ενώ για τον Hobbes ο πόλεμος όλων εναντίον όλων λαμβάνει χώρα στην φυσική κατάσταση, για τον Rousseau οι συγκρούσεις, οι φόνοι και η πλέον απεχθής κατάσταση του πολέμου, διεξάγεται κατά τη διάρκεια της νομιμοποίησης του δικαιώματος της ιδιοκτησίας. Δεύτερον, αν για τον Locke στην περίφημη *Πραγματεία περί δεύτερης διακυβέρνησης* η εργασία είναι το αποκλειστικό νομιμοποιητικό θεμέλιο του απαράγραπτου φυσικού δικαιώματος της ιδιοκτησίας, η προστασία της οποίας αποτελεί αποκλειστικό λόγο θέσπισης πολιτικής εξουσίας, ο Rousseau ισχυρίζεται ακριβώς το αντίθετο: η θέσπιση και οι κανόνες του Δικαίου και της ειρήνης, η νομική κατοχύρωση του δικαιώματος της ιδιοκτησίας δεν είναι τίποτε άλλο παρά το συνώνυμο της νομιμοποίησης του σφετερισμού των πλουσίων. Το συμβόλαιο είναι η επίφαση νομιμότητας των αλυσίδων των φτωχών και η de jure εξουσία των πλουσίων. Αν για μια μακρά παράδοση συμβολαιοκρατικών θεωριών, το συμβόλαιο μεταφράζεται ως η έξοδος από την βαρβαρότητα ή το καθήκον του Λόγου (Κant), με άλλα λόγια ως μια κανονιστικά ανώτερη κατάσταση για τον άνθρωπο, για τον Rousseau το συμβόλαιο ισοδυναμεί με χυδαία τέχνασμα του συνασπισμού των πλουσίων να εξαπατήσουν τους φτωχούς και να τους δέσουν ακόμη πιο σφικτά σε έννομα πλέον δεσμά.

Η κριτική του Rousseau στο συμβόλαιο προσομοιάζει στην κριτική του νεαρού Μαρξ στα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη στο *Εβραϊκό Ζήτημα.* Κατ’ αυτήν, η ελευθερία και η ισότητα του πολίτη, είναι στην πραγματικότητα το επικάλυμμα, η μάσκα που κρύβει έντεχνα την ελευθερία της ανταλλαγής των εμπορευμάτων στην αγορά (συμπεριλαμβανομένου και του εμπορεύματος της ζωντανής εργασίας ή εργατικής δύναμης που οιοσδήποτε αποκλεισμένος και αποστερημένος από τα μέσα παραγωγής υποχρεούται να πουλήσει προκειμένου να διασφαλίσει τα μέσα επιβίωσής του). Ως εκ τούτου, η ελευθερία ως ελευθερία ανταλλαγής εμπορευμάτων επικαλύπτει το γεγονός της πιο βαθειάς ανισότητας που επιφέρει ο καπιταλισμός. Τα φερόμενα ως «δικαιώματα του πολίτη» γίνονται στην πραγματικότητα η καρικατούρα ή η παρωδία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ήτοι, του ιδιώτη που προβαίνει σε συναλλαγές εντός της αγοράς.

Η απονομινοποίηση του κονωνικού συμβολαίου λοιπόν από τον Rousseau ως θεμέλιου της πολιτικής εξουσίας προτρέπει σε μια επιστροφή στη φύση; Και αν έχουν έτσι τα πράγματα γιατί άραγε έγραψε το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*;

**2. To Κοινωνικό Συμβόλαιο**

Το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* σηματοδοτεί την οριστική ρήξη ανάμεσα στην φιλοσοφία της ιστορίας και της πολιτική φιλοσοφία. Όταν ο Rousseau γράφει εν είδει αφορισμού στο *Συμβόλαιο* ότι «ο άνθρωπος γεννήθηκε παντού ελεύθερος και παντού βρίσκεται αλυσσοδεμένος»[[473]](#footnote-473) υπονοεί ότι η εύτακτη και ευνομούμενη πολιτεία κατασκευάζεται «εκ του μηδενός» με αυστηρές προδιαγραφές και δεν επέρχεται ως το «φυσικό τέλος» των –ενίοτε αδέξιων- διαλεκτικών βηματισμών της ιστορίας. Η πολιτεία δεν είναι γνήσιον τέκνo των διαχρονικών και καθολικών συνιστωσών της ανθρώπινης φύσης αλλά το αντίστροφο: η ανθρώπινη φύση διαπλάθεται και ανα-μορφώνεται από την πολιτεία. Ο Rousseau ούτε εξορκίζει ούτε εξιδανικεύει τον πολιτισμό εν γένει. Προτρέπει στην ιδέα της θέσπισης μιας πολιτικά οργανωμένης κοινότητας η οποία δεν θα θεμελιώνεται στην ατομική ιδιοκτησία και στις ανισότητες που δημιουργεί. Αν η αφετηρία της νεότερης φιλοσοφίας της ιστορίας και της πολιτικής φιλοσοφίας είναι ο άνθρωπος ως έχει, η αφετηρία του Rousseau είναι ο άνθρωπος όπως θα μπορούσε να γίνει. Ο Rousseau εισάγει μια κανονιστική διάσταση στην πολιτική κατά την οποία η ιδέα του συμβολαίου εν γένει δεν πρέπει να εξαντλείται στη στρεβλή της πραγμάτωση, στις ιστορικές καταχρήσεις της.

Ο ίδιος ο καθοδηγητικός μίτος του *Συμβολαίου* ο οποίος συνίσταται στη διερεύνηση ενός νόμιμου και ασφαλούς κανόνα διακυβέρνησης, «εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως είναι και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν»[[474]](#footnote-474) απηχεί τη συμβολαιοκρατική ερμηνεία της πολιτικής στη νεωτερικότητα που προτάσσει το «κατασκευαστέο» της πολιτείας πρώτος διδάξας της οποίας είναι ο Hobbes. Η ερμηνεία της πολιτείας ως κατασκευής οδηγεί τον Rousseau ήδη από το πρώτο βιβλίο του *Συμβολαίου* στην απόρριψη τόσο των φυσικών δεσμών της οικογένειας όσο και στη φυσική θεμελίωση της δουλείας. Σε κατάφωρη αντίθεση προς τον Αριστοτέλη ο οποίος ενστερνίζεται τη φυσική ανισότητα των ανθρώπων, ο Rousseau υποστηρίζει ότι «αν. . . υπάρχουν φύσει δούλοι είναι γιατί υπήρξαν δούλοι παρά φύσιν. Ο καταναγκασμός έφτιαξε τους πρώτους δούλους, η δειλία τους διαιώνισε».[[475]](#footnote-475) Επιπλέον ο Rousseau καταφέρεται εναντίον του δίκαιου της ισχύος. «Ο ισχυρότερος», γράφει, «δεν είναι ποτέ τόσο δυνατός ώστε να μείνει για πάντα κυρίαρχος αν δεν μετατρέψει την ισχύ του σε δίκαιο και την υπακοή του σε καθήκον».[[476]](#footnote-476)

Αν επομένως για τον Hobbes, ο σκοπός σύστασης της πολιτικής εξουσίας είναι η τάξη και η ασφάλεια ενώ για τον Locke η προστασία του απαράγραπτου στη φυσική κατάσταση δικαιώματος της ιδιοκτησίας, για τον Rousseau, το τέλος της πολιτικης εξουσίας είναι η δικαιϊκή κατοχύρωση του δικαιώματος της ελευθερίας. Με τα λόγια του ίδιου:

«Να απαρνηθείς την ελευθερίας σου σημαίνει ότι απαρνείσαι την ιδιότητά σου ως ανθρώπου, τα δικαιώματα και επίσης τα καθήκοντά της. . . Η απάρνηση αυτή είναι ασύμβατη με την ανθρώπινη φύση καθώς αφαιρώντας κάθε ελευθερία από τη θέλησή σου αφαιρείς κάθε ηθική από τις πράξεις σου. Τελικά είναι μάταιη και αντιφατική μια σύμβαση που ορίζει απόλυτη εξουσία για το ένα μέρος ενώ για το άλλο απεριόριστη υποταγή».[[477]](#footnote-477) Σε τι συνίσταται όμως η ιδιαιτερότητα του συμβολαίου κατά Rousseau;

Στην αρχή του έκτου κεφαλαίου του πρώτου βιβλίου του *Κοινωνικού Συμβολαίου,* γράφει ο Rousseau:

«Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη δύναμή της από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζε ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μονάχα στον εαυτό του και θα παραμείνει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν. Αυτό είναι το θεμελιώδες πρόβλημα στο οποίο το κοινωνικό συμβόλαιο δίνει τη λύση»[[478]](#footnote-478) Πώς θα γίνει αυτό;

Tο παραπάνω παράθεμα υπαινίσσεται μια συμβολαιοκρατικά θεμελιωμένη ελευθερία ανώτερη της φυσικής, η ερμηνεία της οποίας προϋποθέτει, ωστόσο, την ανάλυση της ιδιαιτερότητας του τρόπου σύναψης συμβολαίου που προτείνει ο Rousseau. «Πριν λοιπόν», γράφει ο Rousseau, «εξετάσουμε την πράξη με την οποία ο λαός εκλέγει έναν βασιλιά, θα ήταν καλό να εξετάσουμε την πράξη με την οποία ορίζεται ένας λαός. Η πράξη αυτή, αναγκαία προγενέστερη, είναι το αληθινό θεμέλιο της κοινωνίας».[[479]](#footnote-479)

Οι δύο συμβαλλόμενοι στο ρουσωικό συμβόλαιο είναι το άτομο και η κοινότητα. Κατ’ ουσίαν όμως ο συμβαλλόμενος είναι μόνο ένας: το άτομο, για τον απλούστατο λόγο ότι η κοινότητα δεν υπάρχει πριν το συμβόλαιο. Και πώς θα ήταν άλλωστε δυνατόν αφού είναι η ίδια προϊόν του; Ποιά είναι όμως η κοινότητα και από ποιούς αποτελείται; Από τα ίδια άτομα που απαρτίζουν τον ένα και μοναδικό συμβαλλόμενο. Είναι ως εάν το συμβόλαιο να είναι μια διαδικασία μετουσίωσης, μετάλλαξης ή αναβάπτισης των ατόμων σε κυρίαρχο λαό.

Αν λοιπόν κατά την κλασσική ερμηνεία του συμβολαίου (με εξαίρεση τον Hobbes) το άτομο εκχωρεί ένα μέρος των δικαιωμάτων του με αντάλλαγμα την ασφάλειά του, για τον Rousseau, η σύσταση της κοινότητας δεν είναι ανταλλαγή αλλά ο a priori όρος δυνατότητας οποιασδήποτε ανταλλαγής.[[480]](#footnote-480)

Ο κυρίαρχος του Hobbes, ο οποίος είναι «εξωτερικός», εκτός συμβολαίου, ένας «τρίτος» αφού του εκχωρούνται τα πάντα χωρίς να δεσμευτεί με κάποια ανταλλάγματα γίνεται στον Rousseau η ίδια η κοινότητα στην οποία τα άτομα εκχωρούν τα πάντα χωρίς να χάσουν την ελευθερία τους για τον απλούστατο λόγο ότι η κοινότητα ή ο κυρίαρχος λαός είναι αυτά τα ίδια. Ο χομπσιανός κυρίαρχος ως φυσικό πρόσωπο γίνεται στον Rousseau ο κυρίαρχος λαός ως ηθική ολότητα. Και αν το συμβόλαιο κατά τον Hobbes ταυτίζεται με εξαναγκασμό ο οποίος, αν και τίθεται από τα ίδια τα άτομα, παραμένει ένας εξωτερικός εξαναγκασμός, για τον Rousseau, το συμβόλαιο παραπέμπει στον μετασχηματισμό της διεφθαρμένης ανθρώπινης φύσης στο ηθικό πρόσωπο του πολίτη. Και πώς αλλιώς εν τέλει θα μπορούσε να ερμηνευθεί η γαλλική Επανάσταση που έθρεψαν οι ιδέες του Rousseau παρά ως το μοναδικό συμβάν κατά Deleuze συγκρότησης μιας εξεγερμένης μάζας σε λαό;[[481]](#footnote-481)

«Εφόσον ο καθένας», γράφει ο Rousseau, «παραχωρεί όλο του τον εαυτό, ο όρος ισχύει εξίσου για όλους και κανένας δεν έχει συμφέρον να τον κάνει καταπιεστικό για τους άλλους. . . Τέλος όταν καθένας παραχωρεί τον εαυτό του σε όλους δεν τον παραχωρεί σε κανένα».[[482]](#footnote-482) Επομένως, όποιος αρνηθει να «υπακούσει στη γενική βούληση θα εξαναγκασθεί από ολόκληρο το σώμα, πράγμα που σημαίνει ότι θα εξαναγκασθεί να είναι ελεύθερος».[[483]](#footnote-483) Η γενική βούληση που «τείνει πάντοτε προς τη συντήρηση και την ευημερία του όλου και του κάθε μέρους»[[484]](#footnote-484) είναι, για τον Rousseau, η «πρώτη και σημαντικότερη αρχή της νομιμοποιημένης ή λαϊκής κυβέρνησης, δηλαδή της κυβέρνησης που στοχεύει στο καλό του λαού»[[485]](#footnote-485) και η πηγή των νόμων[[486]](#footnote-486) εφόσον πάντοτε είναι ορθή. Και τούτο διότι «όταν ένας λαός νομοθετεί για όλον τον λαό, δεν λαμβάνει υπόψη παρά μόνο τον εαυτό του».[[487]](#footnote-487) Αν η γενική βούληση, με άλλα λόγια, επιτελεί τον διττό ρόλο αφενός, της πηγής της νομοθετικής εξουσίας δεδομένου ότι ο λαός ως το ηθικό πολιτικό σώμα υπακούει τους νόμους που ο ίδιος θεσπίζει, αφετέρου, του αξιολογικού κριτηρίου της ορθότητας των νόμων, της πυξίδας που προσανατολίζει τις πολιτικές και κοινωνικές πρακτικές με γνώμονα το δημόσιο αγαθό, τότε δεν τίθεται πλέον το ζήτημα «αν ο νόμος είναι άδικος εφόσον κανείς δεν αδικεί τον εαυτό του, ούτε πώς είμαστε ελευθεροι και ταυτόχρονα υπακούμε τους νόμους εφόσον σε αυτούς είναι εγγεγραμμένες οι βουλήσεις μας».[[488]](#footnote-488)

Αν και πάντοτε ορθή, υπάρχουν, κατά τον Rousseau, περιπτώσεις που τα όρια μεταξύ της γενική βούλησης που αποβλέπει στο δημόσιο συμφέρον και της «βούλησης όλων που είναι απλώς άθροισμα επιμέρους βουλήσεων»[[489]](#footnote-489) γίνονται δυσδιάκριτα. «Ο άνθρωπος» γράφει ο Rousseau, «επιζητεί το καλό του αλλά δεν το διακρίνει πάντα: ο λαός δεν διαφθείρεται ποτέ συχνά όμως εξαπατάται και μόνο σε αυτήν την περίπτωση φαίνεται σαν να θέλει ότι είναι κακό».[[490]](#footnote-490) Μοναδική θεραπεία της «πεπλανημένης» βούλησης, για τον Rousseau, είναι η ηθική αναμόρφωση, ένα είδος πολιτειακής θρησκείας, η αρετή που θα επαγγέλλονταν αργότερα οι Ιακωβίνοι δια στόματος Ροβεσπιέρου. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* στους αστικούς, πολιτικούς και ποινικούς νόμους ο Rousseau προσθέτει και ένα τέταρτο είδος, αυτό «που δεν χαράσσεται ούτε στο μάρμαρο ούτε στον χαλκό, αλλα στις καρδιές των πολιτών,[[491]](#footnote-491) και είναι η αρετή που ταυτίζεται με την δημόσια ηθικότητα και τη φιλοπατρία, ήτοι την πλήρη εναρμόνιση της ατομικής βούλησης με τη γενική.[[492]](#footnote-492) Αν για το μείζον μέρος της φιλοσοφίας της ιστορίας του 18ου αιώνα, η ιστορία είναι η τροχιά που διαγράφει η ανθρώπινη φύση στον χρόνο, για τον Rousseau, η φύση είναι μια μοντέρνα *creatio ex nihilo* ενός νέου υποκειμένου, αυτού ενός αναμορφωμένου ηθικά πολίτη. Με τα λόγια του ίδιου του Rousseau:

«Η πατρίδα δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς ελευθερία, ούτε η ελευθερία χωρίς αρετή, ούτε η αρετή χωρίς πολίτες. Θα τα έχετε όλα αυτά αν διαμορφώσετε πολίτες. Χωρίς αυτά δεν θα έχετε παρά άχρηστους δούλους, ξεκινώντας από τους ηγέτες του κράτους. Διότι η διαμόρφωση πολιτών δεν είναι έργο μιας ημέρας. Για να αποκτήσεις άνδρες πρέπει να διαπαιδαγωγήσεις παιδιά»[[493]](#footnote-493)

Αν για τις περισσότερες θεωρίες της πρόοδου του Διαφωτισμού, η ιστορία αφήνει τον εγωισμό, «νοθευμένο» με λελογισμένες δόσεις συμπάθειας, να εργαστεί προς όφελός της, για τον Rousseau, μοναδικό αξιολογικό κριτήριο προόδου είναι η ικανότητα μιας κοινωνίας να γεννά ηθικά κίνητρα. Το ίδιον συμφέρον είναι το σήμα κατατεθέν τών πρώτων, η αρετή του τελευταίου.

Και αν η αρετή είναι η καρδιά της δημοκρατίας, η ουσία της είναι η ισότητα. Πώς ορίζεται όμως η δημοκρατία; Αν και θεωρεί τη δημοκρατία το απραγματοποίητο όνειρο, μια ουτοπία που δεν υπήρξε και ούτε θα υπάρξει ποτέ διότι «είναι αντίθετο στη φυσική τάξη να κυβερνά η πλειοψηφία και να κυβερνάται η μειοψηφία»[[494]](#footnote-494) ωστόσο το σχήμα του συνιστά το θεωρητικό σύστοιχο μιας άμεσης δημοκρατίας, μιας λαϊκής κυριαρχίας σκοπός και πεμπτουσία της οποίας είναι η ισοελευθερία (η μία είναι αδιανόητη χωρίς την άλλη). Διότι: Η δημοκρατία είναι η κατάσταση στην οποία ο κυρίαρχος λαός καθοδηγείται από τους νόμους που είναι δικό του έργο, από τους νόμους, με άλλα λόγια, που είναι πράξεις της γενικής βούλησης.[[495]](#footnote-495) Η ελευθερία είναι «η υποταγή στον νόμο που υπαγορεύουμε στον εαυτό μας»[[496]](#footnote-496) με αποκλειστικό γνώμονα το δημόσιο αγαθό.

Αν για μια μακρά παράδοση φιλελεύθερης σκέψης που βρίσκει τη δικαιϊκή πραγμάτωση και κατοχύρωσή της σε συντάγματα και διακηρύξεις των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη η ισότητα νοείται αποκλειστικά ως ισονομία, ως ισότητα ενώπιον του νόμου, για τον Rousseau η ισότητα ταυτίζεται με την υλική ισότητα. «Κανένας πολίτης», γράφει στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* «δεν πρέπει να είναι τόσο πλούσιος ώστε να μπορεί να εξαγοράζει κάποιον άλλο και κανένας τόσο φτωχός ώστε να αναγκάζεται να πουλήσει τον εαυτό του».[[497]](#footnote-497)

Όπως επισημάνθηκε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου, η μεγάλη συζήτηση κατά τον 18ο αιώνα περί οικονομικής ευμάρειας που τροφοδοτεί εν πολλοίς η ματαιοδοξία της ανθρώπινης φύσης γίνεται η αιχμή του δόρατος στη διαμάχη μεταξύ των υποστηρικτών της εμπορικής κοινωνίας και των πολέμιών της. Ενώ για τους πρώτους, το ανθρώπινο πάθος για πλουτισμό και πολυτέλεια γίνεται εχέγγυο της οικονομικής ανάπτυξης και ατμομηχανή της προόδου, για τους τελευταίους με κορυφαίο εκπρόσωπο τον Rousseau, γίνεται το συνώνυμο της ηθικής κατάπτωσης και διαφθοράς. Η κριτική του Rousseau, ωστόσο, στην οικονομική ευμάρεια που συνιστά προμετωπίδα της εμπορικής κοινωνίας δεν ασκείται μόνο με ηθικολογικούς όρους. Προαναγγέλοντας την κριτική του Highlander Ferguson στην αποδυνάμωση και εκθήλυνση της σωματικής και πνευματικής ρώμης που επιφέρει η εμπορική κοινωνία,[[498]](#footnote-498) ο Rousseau καταμαρτυρεί στον πλούτο ότι «πουλά την πατρίδα στη μαλθακότητα και τη ματαιοδοξία. Στερεί το κράτος από όλους τους πολίτες του, υποδουλώνοντας τους μεν στους δε, και όλους μαζί στη δοξασία».[[499]](#footnote-499)

Κυρίως όμως την αφετηρία της κριτικής του Rousseau στην ευμάρεια αποτελεί το αίτημα της υλικής ισότητας όπως καταδεικνύει η οξεία κριτική που ασκεί στις συγκαιρινές του θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Οι τελευταίες για τον Rousseau, γίνονται η νομική φενάκη της κοινωνικής ανισότητας που συνεπάγεται η ανισότητα του πλούτου και της πλήρους εκμετάλλευσης των φτωχών από τους πλούσιους. Στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας,* ο Rousseau συνοψίζει σκωπτικά το κοινωνικό συμβόλαιο των δύο τάξεων ως εξής:

«Με χρειάζεσθε διότι εγώ είμαι πλούσιος και εσείς φτωχοί. Ας κάνουμε λοιπόν μια συμφωνία: θα σας επιτρέπω να έχετε την τιμή να με υπηρετείτε, υπό τον όρο ότι θα μου δώσετε τα λιγοστά που σας απομένουν για τον κόπο που θα κάνω να σας διατάζω».[[500]](#footnote-500)

Παρωδώντας όλες τις εκδοχές και όψεις του κλασσικού φιλελευθερισμού που εξαντλούν την έννοια της ισότητας στην ισονομία αφήνοντας άθικτη την άνιση κατανομή του πλούτου και την εκμετάλλευση των φτωχών από τους πλουσίους που συνεπάγεται, ο Rousseau αναδεικνύει την εξής «βλάσφημη» για τους θιασώτες της κοινωνίας της αγοράς θέση: ακόμη και η ισονομία είναι ένα κενό περιεχομένου γράμμα χωρίς την υλική ισότητα. Ή για να το θέσουμε διαφορετικά: η άνιση κατανομή του πλούτου γίνεται το κατεξοχήν τελεσφόρο όπλο κατά του δικαίου. Η υλική ανισότητα καταστρατηγεί εμπράκτως ακόμη και την δικαιϊκά κατοχυρωμένη ισονομία. «Δεν προορίζονται» ρωτά ο Rousseau, «όλα τα πλεονεκτήματα της κοινωνίας για τους ισχυρούς και τους πλούσιους; Δεν κατέχονται όλα τα προσοδοφόρα αξιώματα μόνο από αυτούς; Δεν φυλάσσονται όλες οι εύνοιες και όλες οι εξαιρέσεις για αυτούς; Δεν είναι εξ ολοκλήρου υπέρ τους η δημόσια εξουσία; Όταν ένας ευυπόληπτος άνθρωπος κλέβει τους πιστωτές του ή διαπράττει άλλες απάτες, δεν είναι πάντοτε σίγουρος για την ατιμωρησία;»[[501]](#footnote-501)

Πολύ πριν γεννήσει η γραφίδα του Marx το προλεταριάτο που δίκην Μεσσία θα άρει τον σταυρό του μαρτυρίου της αλλοτριωμένης εργασίας και της εξαθλίωσης για να λυτρώσει την εκπεσούσα ανθρωπότητα, ο Rousseau δίνει φωνή σε αυτόν που οι πραγματείες του 18ου αιώνα αρνούνται ακόμη και τον ρόλο κομπάρσου: τον φτωχό που οι παραπάνω πραγματείες εξοστράκισαν από τις σελίδες τους ή απλώς δεν κατονόμασαν εφόσον λειτούργησαν ως τα ιδεολογικά μανιφέστα της εμπορικής κοινωνίας, οι προμαχώνες του αστού που διεκδικεί πλέον ανοικτά την εξουσία. Ο ‘φτωχός,’ άπορος, αποκλεισμένος, καταπιεσμένος αλλά παρά ταύτα, ο θεμέλιος λίθος της παραγωγής, «πανταχού παρών» ένας «επίγειος Θεός»,[[502]](#footnote-502) που απογειώνεται στην ταινία των De Sica και Zavattini, «θαύμα στο Μιλάνο» πάνω σε ένα σκουπόξυλο με προορισμό την ουτοπία[[503]](#footnote-503) γίνεται στον Rousseau μια υπόμνηση των ανισοτήτων της εμπορικής κοινωνίας και μια όχληση στην εξωρραϊσμένη εικόνα που κατασκευάζουν οι οπαδοί της τελευταίας. Με τα λόγια του ίδιου του Rousseau:

«Πόσο διαφορετική είναι η εικόνα του φτωχού! Όσα περισσότερα του οφείλει η ανθρωπότητα τόσο περισσότερο του τα αρνείται η κοινωνία: όλες οι πόρτες είναι γι’ αυτόν κλειστές, ακόμη και όταν έχει το δικαίωμα να τις ανοίξει, και αν κάποια φορά του απονεμηθεί δικαιοσύνη, αυτό γίνεται με περισσότερο κόπο απ’ όσο θα κόστιζε σε κάποιον άλλο η απονομή χάριτος».[[504]](#footnote-504)

Η πρόοδος που ευαγγελίζονταν οι υποστηρικτές της κοινωνίας του εμπορίου που βασίζεται στην οικονομική ευμάρεια ταυτίζεται, για τον Rousseau με την ανισότητα. Η φιγούρα του φτωχού γίνεται η ηχηρή καταγγελία του ελλείμματος δημοκρατίας από το οποίο πάσχει το φερόμενο ως αίσιο τέλος της ιστορίας: η νεωτερική κοινωνία. Διότι τι άλλο είναι η δημοκρατία, θα γράψει δύο αιώνες μετά ένας ομότεχνος και ομοεθνής του Rousseau, o Jacque Ranciere, παρά «μια έλλειψη διάκρισης. . . η εξουσία (οξύμωρον) μιας συνέλευσης ίσων».[[505]](#footnote-505) Μια διακυβέρνηση άναρχη η οποία δεν θεμελιώνεται σε τίποτε άλλο εκτός από την απουσία κάθε τίτλου διακυβέρνησης.[[506]](#footnote-506) Δεν είναι ούτε η μορφή διακυβέρνησης που επιτρέπει στους ολίγους να βασιλεύουν εν ονόματι των πολλών ούτε η «μορφή της κοινωνίας την οποία ρυθμίζει η εξουσία του εμπορεύματος. Είναι η δράση που ακατάπαυστα αποσπά από τις ολιγαρχικές κυβερνήσεις το μονοπώλιο της δημόσιας ζωής και από τον πλούτο την παντοδυναμία πάνω στις ζωές των ανθρώπων». [[507]](#footnote-507)

**Κεφάλαιο 5:**

**«Τι μας επιτρέπεται να ελπίζουμε;» Η φιλοσοφία της ιστορίας του Kant ως πολιτική φιλοσοφία.**

Τα κείμενα του Kant για την ιστορία, με προεξάρχον το δοκίμιο με τίτλο «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο»[[508]](#footnote-508) μπορούν να ερμηνευθούν μόνο υπό το πρίσμα των κύριων μελημάτων της φιλοσοφίας της ιστορίας του 18ου αιώνα. Οι στοχασμοί του Kant περί ιστορικής προόδου υπαγορεύονται πρώτον, από την απόπειρα να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ φύσης και ιστορίας. Αν για τον Διαφωτισμό, η ανθρώπινη φύση γράφει ιστορία, τα ανθρώπινα πάθη, οι ροπές, οι κλίσεις και τα ένστικτα γίνονται τα καύσιμα υλικά της προόοδου, το πρόβλημα του Καντ συνίσταται στη δυνατότητα συμφιλίωσης της αιτιότητας της πρώτης με την κανονιστικότητα της τελευταίας. Το ερώτημα που τίθεται, με άλλα λόγια, επιτακτικά, αφορά το κατά πόσον ο Διαφωτισμός θα εκπληρώσει την υπόσχεσή του να πραγματώσει τον Λόγο επί του πεδίου της ιστορίας.

Δεύτερον, ο Kant επιχειρεί να αναδείξει την οπτική γωνία από την οποία μπορεί να ασκηθεί κριτική στην ιστορία ως ολότητα, τουτέστιν, ένα κανονιστικό κριτήριο αποτίμησης των ιστορικών και κοινωνικών πρακτικών. Άλλωστε ο ίδιος ο τίτλος του παραπάνω δοκιμίου του Kant που αναφέρεται σε *μία* και καθολική ιδέα της ιστορίας ενέχει πολεμική διάσταση και γίνεται η αιχμή του δόρατος εναντίον του σχετικιστή Herder που υπεραμύνεται των πολλών ιδεών της ιστορίας ή «μιας ακόμη φιλοσοφίας της ιστορίας» σύμφωνα με τον έμπλεο ειρωνίας τίτλο του γνωστού έργου του.[[509]](#footnote-509) Ο Kant ερμηνεύει την ιστορία ως τελεολογική διαδικασία που κορυφώνεται στην πλήρη ανάπτυξη «της προδιάθεσης του ανθρώπου να κάνει χρήση του Λόγου του».

Το θεσμικό έδαφος, ωστόσο, επί του οποίου μπορεί να ευδοκιμήσει η τελευταία είναι τόσο «ένα εξωτερικά τέλειο πολίτευμα»[[510]](#footnote-510) όσο και η θέσπιση του κοσμοπολίτικου δικαίου. Αμφότερα αποτελούν τους εξωτερικούς όρους ή τις αναγκαίες προϋποθέσεις της έκφρασης και ανάπτυξης του ανθρώπινου Λόγου. Το κοσμοπολίτικο καθεστώς, ιδιαίτερα, θα επιτελέσει, με τα λόγια του ίδιου του Καντ, «την εστία όπου θα εξελιχθούν όλες οι καταβολές του ανθρώπινου γένους».[[511]](#footnote-511) H ιστορική πρόοδος δεν λαμβάνει, επομένως χώρα εν κενώ. Η καύσιμη ύλη της και ο γενέθλιος τόπος της ανιχνεύονται στους θεσμούς του ρεπουμπλικανικού κράτους και του κοσμοπολιτισμού. Ως εκ τούτου, ο Kant σκιαγραφεί μια καθόλα εκκοσμικευμένη έννοια προόδου που αποτυπώνει το πνεύμα του Διαφωτισμού όσον αφορά τους παραπάνω θεσμικούς όρους δυνατότητά της. Για τον Kant, η ιστορία σε καμία περίπτωση δεν είναι αξιολογικά ουδέτερη. Αντίθετα, θεραπεύει την πολιτική ατζέντα του Διαφωτισμού στην οποία η *res publica* που εδράζεται στην ελευθερία, την ισότητα και την ανεξαρτησία καταλαμβάνει περίοπτη θέση. Το Δημόσιο Δίκαιο συνιστά την ίδια στιγμή την «εκ των ων ουκ άνευ» ιστορική προϋπόθεση της προόδου του ανθρώπινου είδους καθώς επίσης και το αξιολογικό κριτήριο αποτίμησης της «ορθότητας» ιστορικών θεσμών και πρακτικών. Η φιλοσοφία της ιστορίας του Kant συνυφαίνεται άρρηκτα με με τα κανονιστικά αιτήματα της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας.

Το παρόν κεφάλαιο θα επιχειρήσει να διαφωτίσει τη σχέση του Kant προς τη φιλοσοφία της ιστορίας του Διαφωτισμού όπως αρθρώνεται κυρίως στο δοκίμιο του πρώτου, «Ιδέα μιας καθολικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο». Εκ πρώτης όψεως ο Kant φαίνεται να προσυπογράφει το κυρίαρχο στην εποχή του μοτίβο της φύσης ως προϋπόθεσης της ιστορικής προόδου που έρχεται σε κατάφωρη αντίθεση προς την ερμηνεία του καθαρού πρακτικού Λόγου που υποδηλώνει την απέχθειά του προς ο,τιδήποτε απορρέει από την εμπειρία. Εντούτοις, η παραπάνω σύγκλιση του Kant με τα συγκαιρινά του σχήματα της φιλοσοφίας της ιστορίας δεν πρέπει να οράται ως συμφωνία. Η φύση, αν και επιτελεί κρίσιμο ρόλο στην ιστορική πρόοδο, κατά τον Kant, δεν αποτελεί, ωστόσο, την τελευταία του λέξη. Ο Kant ιδιοποιείται όντως την προσφιλή στον 18ο αιώνα κατασκευή της φύσης προκειμένη να την ανατρέψει. Η εξέταση της παραπάνω θέσης προϋποθέτει, ωστόσο, τα ακόλουθα βήματα: πρώτον, θα επιχειρηθεί μια συνοπτική ανάπτυξη της καντιανής τελεολογίας όπως εκτυλίσσεται στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης.* Δεύτερον, θα αναλυθεί η διαλεκτική φύσης και ηθικής και τέλος, θα καταδειχθεί η κατάρριψη της φύσης ως κινητήριας δύναμης της ιστορίας που επιχειρεί ο Kant στα ύστερα πολιτικά του κείμενα, όπως *η αιώνια ειρήνη* και *Η Μεταφυσική των Ηθών.*

**1. Το κρυφό πρόγραμμα της φύσης**

Τα κείμενα του Καντ περί φιλοσοφίας της ιστορίας είναι δοκίμια μικρής έκτασης και δεν θεωρούνται εξίσου σημαντικά με το *magnum opus* των τριών Κριτικών που συνέγραψε. Επιπλέον ο Kant είναι παραδόξως υπόλογος απέναντι σε κριτικές και μομφές που ο ίδιος επιρρίπτει στη δογματική Μεταφυσική.[[512]](#footnote-512) Παρόλα αυτά, και αυτή είναι η θέση που θα υποστηρίξω στο παρόν κεφάλαιο, οι στοχασμοί του Καντ περί ιστορίας όχι μόνο δεν είναι ασύμβατοι με το αρχιτεκτόνημα των τριών κριτικών του αλλά αντίθετα, συνεχίζουν και επεξεργάζονται περεταίρω τις κεντρικές ιδέες τους. Θα μπορούσε επιπλέον να υποστηριχθεί ότι ορισμένες από τις σκέψεις του Kant για την ιστορία συνιστούν την απόπειρα να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ της πρώτης κριτικής, της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* που απαντά στο ερώτημα «πώς γνωρίζουμε τον κόσμο των φυσικών φαινομένων που μας περιβάλλει» και της δεύτερης κριτικής, της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου* που απαντά στο ερώτημα «πώς οφείλω να πράξω». Πρόκειται με άλλα λόγια, για το χάσμα μεταξύ φύσης και ελευθερίας, αιτιότητας και ελευθερίας της βούλησης. O λόγος για τον οποίο ο Kant φαίνεται δια γυμνού οφθαλμού να αποτυγχάνει να θεμελιώσει επαρκώς τις ενοράσεις του περί ιστορίας πάνω στο «κρυφό σχέδιο της φύσης» και άρα να συνδέσει το δοκίμιό του περί ιστορίας με τις κριτικές του απλώς οφείλεται στο γεγονός ότι η εν λόγω θεμελίωση λαμβάνει χώρα εκ των υστέρων στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης.*[[513]](#footnote-513) Ας παρακολουθήσουμε το επιχείρημα από την αρχή:

Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης,* ο Kant ορίζει την κριτική δύναμη ως εξής:

«Κριτική δύναμη εν γένει είναι η ικανότητα να σκεπτόμαστε το ειδικό ως περιεχόμενο στο καθολικό. Εάν είναι δεδομένο το καθολικό (ο κανόνας, η αρχή, ο νόμος), τότε η κριτική δύναμη η οποία υπάγει το ειδικό σε εκείνο. . . είναι καθοριστική. Εάν όμως είναι δεδομένο μόνο το ειδικό, για το οποίο η κριτική δύναμη πρέπει να βρει το καθολικό, τότε είναι απλώς αναστοχαστική».[[514]](#footnote-514)

Η αναστοχαστική κριτική δύναμη καταφεύγει σε μία δική της a priori αρχή που ο Kant «βαφτίζει» «σκοπιμότητα της φύσης» προκειμένου να εκπληρώσει την αποστολή με την οποία επιφορτίζεται να υπάγει το ειδικό στο καθολικό. Σύμφωνα με την προαναφερθείσα a priori αρχή, η φύση φαίνεται σε εμάς «ως εάν» να σχεδιάστηκε για να υπηρετεί κάποιο σκοπό. Οι τελεολογικές κρίσεις κατά τον Κant είναι πάντοτε αναστοχαστικές ενώ η έννοια του τέλους ή του σκοπού της φύσης *–Naturzweck-* προσιδιάζει προς ζωντανούς οργανισμούς και συγκροτεί την κατεξοχήν θεμελιώδη έννοια της καντιανής φιλοσοφίας της βιολογίας.

Θα ήταν σημαντικό να υπογραμμιστεί σε τούτο το σημείο, ωστόσο, ότι ο Kant ουδέποτε αποκήρυξε το νευτώνειο, μηχανιστικό εξηγητικό μοντέλο που ανέδειξε η *Κριτική του Καθαρού Λόγου.* Η μηχανιστική ερμηνεία της φύσης παραμένει η μόνη θεμιτή μορφή επιστημονικής εξήγησης και δεν μπορεί να αντικατασταθεί από την τελεολογία. Ωστόσο, οι ζωντανοί οργανισμοί αναλύονται και κατανοούνται αποκλειστικά με όρους τελεολογίας ακριβώς διότι η λειτουργία των μερών τους γίνεται αντιληπτή μόνο σε σχέση με το όλον. Σε αντίθεση προς τους μηχανισμούς, στην περίπτωση των ζωντανών οργανισμών, το όλον προηγείται των μερών. Επιπλέον, ένας ζωντανός οργανισμός είναι ταυτόχρονα «αίτιο και αποτέλεσμα»[[515]](#footnote-515) του εαυτού του. Ο Kant επεξηγεί την παραπάνω θέση μέσω του παραδείγματος της επιγενετικής διαδικασίας ενός δένδρου: Πρώτον, ένα δένδρο γεννά ένα άλλο δένδρο του ιδίου είδους –*Gattung-* και επομένως αυτοαναπαράγεται.[[516]](#footnote-516) Δεύτερον, «ένα δένδρο γεννά τον εαυτό του επίσης ως άτομο»[[517]](#footnote-517) και τρίτον, έχει την ικανότητα ανάπλασης κατεστραμμένων μερών του.[[518]](#footnote-518) Σε αντίθεση επομένως, προς ένα μηχανισμό, ένας ζωντανός οργανισμός ή «ένα οργανωμένο προϊόν της φύσης είναι εκείνο, στο οποίο τα πάντα είναι σκοπός και αμοιβαίως επίσης μέσον. Σε αυτό, δεν υπάρχει τίποτε μάταιο, άσκοπο ή που να μπορεί να αποδοθεί σ’ έναν τυφλό φυσικό μηχανισμό».[[519]](#footnote-519)

Η παραπάνω θέση συνιστά τον πυρήνα της πρώτης πρότασης του δοκιμίου του Kant περί ιστορίας, σύμφωνα με την οποία: «όλες οι φυσικές καταβολές ενός πλάσματος προορίζονται να ξετυλιχτούν κάποτε με πληρότητα και σκοπιμότητα. . . ένα όργανο που δεν πρόκειται να χρησιμοποιηθεί, μία κατάταξη που δεν πετυχαίνει τον σκοπό της είναι μια αντίφαση μέσα στην τελεολογική θεωρία της φύσης».[[520]](#footnote-520) Τούτη η θέση «μας οδηγεί», κατά τον Kant, «αναγκαίως στην Ιδέα ολόκληρης της φύσης ως συστήματος κατά τον κανόνα των σκοπών, στην οποία Ιδέα πρέπει συνεπώς να υποτάσσεται όλος ο μηχανισμός της φύσης σύμφωνα με αρχές του Λόγου (τουλάχιστο για να εξετάζομε με βάση αυτές τα φυσικά φαινόμενα».[[521]](#footnote-521)

Αν η φύση οράται ως τελεολογικό σύστημα, τότε θα πρέπει να της αποδοθεί ένας έσχατος σκοπός. Σε τούτο ακριβώς το σημείο οι καντιανοί στοχασμοί περί ιστορίας διασταυρώνονται τόσο με την *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* όσο και με την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου.* Συγκεκριμένα: Στην παράγραφο 83 της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης,* ο Kant απονέμει τον τίτλο του «κυρίου της φύσης»[[522]](#footnote-522) στον άνθρωπο διότι είναι «το μόνο ον στη Γη που έχει νου και συνεπώς την ικανότητα να θέτει στον εαυτό του αυθαιρέτως σκοπούς».[[523]](#footnote-523) Αλλά ποιός ακριβώς είναι ο έσχατος σκοπός που επιδιώκει να πραγματώσει η φύση διαμέσου του ανθρώπου; Στην ίδια παράγραφο, ο Kant ισχυρίζεται ότι ο σκοπός που προωθεί η φύση σε σχέση με τον άνθρωπο είναι διττός: πρώτον, είναι η ευδαιμονία που κυρίως εναπόκειται στην ευμένεια της φύσης και δεύτερον, η καλλιέργεια [πολιτισμός], ήτοι «η δεξιότητα να θέτει εν γένει στον εαυτό του σκοπούς και. . . να χρησιμοποιεί τη φύση ως μέσον σύμφωνα με τους γνώμονες των ελεύθερων σκοπών του».[[524]](#footnote-524)

Η καλλιέργεια ως μέσο δια του οποίου η φύση προωθεί τον σκοπό της διακρίνεται περαιτέρω στην καλλιέργεια της δεξιότητας και σε αυτήν της πειθαρχίας. Η τελευταία, κατά τον Καντ, έχει αρνητική διάσταση και παραπέμπει στη χειραφέτηση της βούλησης από την τυραννία της επιθυμίας. Αν είναι έτσι, δεν εξορκίζεται άπαξ δια παντός το προαιώνιο θεολογικό πρόβλημα του απόλυτου κακού προκειμένου να προλειανθεί το έδαφος για την έλευση του ηθικού Λόγου;

**Α. Παρέκβαση στο απόλυτο κακό**

Η απόδοση της ροπής προς το απόλυτο κακό στην υποτιθέμενη ζωώδη όψη της ανθρώπινης φύσης υπαινίσσεται αφενός, μια οιονεί-θεολογική ανάγνωση του Κant, που τόσο άδικα χειροκρότησε ο Goethe,[[525]](#footnote-525) αφετέρου, την αναπαραγωγή ενός ακατέργαστου δυϊσμού μεταξύ μιας «κακής» πλευράς της ανθρώπινης φύσης που συνίσταται στα ένστικτα, τις επιθυμίες, τις ορμές, κ.ο.κ., και στην «καλή» πλευρά του Λόγου. Ο Kant, ωστόσο, δεν ήταν τόσο αφελής ώστε να μην διακρίνει τη συνύπαρξη –έως σύμφυρση- ζωϊκότητας και Λόγου σε διαφορετική κάθε φορά δοσολογία. Στην παράγραφο 83 της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης,* ο Kant υποστηρίζει ότι η ροπή μας προς το κακό είναι πρώτον, ένας θεμελιώδης γνώμονας της βούλησής μας να δίνουμε προτεραιότητα στις ροπές μας έναντι του πρακτικού Λόγου. «Είμαστε αρκετά ελεύθεροι», γράφει ο Kant, «να τις επιτείνομε [ενν. τις ορμές που μας έδωσε η φύση] ή να τις χαλαρώνομε, να τις επιμηκύνομε ή να τις βραχύνομε, αναλόγως με το τι απαιτούν οι σκοποί του Λόγου».[[526]](#footnote-526)

Δεύτερον, ο ανιστορικός και νοητός χαρακτήρας της καντιανής ελεύθερης βούλησης ενίοτε εκκενώνει την ιδέα του απόλυτου κακού από την κοινωνική και ιστορική της διάσταση.[[527]](#footnote-527) Σε ένα ιδίωμα που θυμίζει έντονα Rousseau, ο Kant σκιαγραφεί σε τούτο το σημείο μια διαλεκτική του πολιτισμού. Ακριβώς όπως για τον Rousseau, ο πολιτισμός και όχι η φύση γεννά την ανάγκη αναγνώρισης, τη ματαιοδοξία και την περιφρόνηση, τη ντροπή και τον φθόνο,[[528]](#footnote-528) για τον Kant, «οι καλές τέχνες και οι επιστήμες», «η εκλέπτυνση της καλαισθησίας» τροφοδοτούν τη ματαιοδοξία μας, γίνονται η πηγή ανικανοποίητων επιθυμιών και μας «καθιστούν επιδεκτικούς για σκοπούς υψηλότερους από όσους μπορεί να προσφέρει η ίδια η φύση».[[529]](#footnote-529) Όπως για τον Rousseau, «σ’ αυτή τη διακαή μανία να μιλούν για μας, σ’ αυτή τη μανία για διάκριση που μας κρατάει σχεδόν πάντα έξω από τον εαυτό μας, οφείλουμε ό,τι καλύτερο και ό,τι χειρότερο υπάρχει στην ανθρωπότητα»,[[530]](#footnote-530) για τον Kant, η ρίζα της αντικοινωνικότητας και της ροπής της ανθρώπινης φύσης προς το απόλυτο κακό δεν ανιχνεύεται σε κάποιο φυσικό ένστικτο αλλά παραδόξως στο ακριβώς αντίθετο των πρώτων: στην ίδια την κοινωνικότητα που συμβάλλει στην εκδήλωση της προδιάθεσης του ανθρώπου να κάνει χρήση του Λόγου του προκειμένου να θέτει σκοπούς και να επιδιώκει την ευδαιμονία. Η ίδια η τάση μας να χαίρουμε της εκτίμησης των άλλων, γράφει ο Kant στην *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου,* γίνεται η μήτρα «της ζηλοφθονίας και της αντιπαλότητας και μαζί όλων των φαυλοτήτων που επιφέρει η συγκαλυμμένη ή ανοικτή εχθρότητα προς όλους όσους θεωρούμε ξένους προς εμάς. . .Οι εν λόγω φαυλότητες, ωστόσο, δεν απορρέουν στην πραγματικότητα από τη φύση αλλά από μια ροπή που γεννά η εναγώνια προσπάθεια των άλλων να κερδίσουν μια απεχθή ανωτερότητα έναντί μας».[[531]](#footnote-531)

Στο δοκίμιό του με τίτλο «Πιθανή αρχή περί της ιστορίας των ανθρώπων» ο Kant ισχυρίζεται ότι «η ικανότητα του Λόγου με τη βοήθεια της φαντασίας να επινοεί επιθυμίες που όχι μόνο δεν αντιστοιχούν σε κάποια φυσική ορμή αλλά βρίσκονται σε αντίθεση με αυτήν οφείλεται σε κάποια ιδιαιτερότητά του».[[532]](#footnote-532)

Τέλος, η ροπή προς το κακό ως συνώνυμη μιας «αντικοινωνικής κοινωνικότητας» ο γενέθλιος τόπος της οποίας δεν είναι μια ζωώδης πλευρά της ανθρώπινης ύπαρξης αλλά ο ίδιος ο Λόγος που ενεργοποιεί η κοινωνική συνύπαρξη γίνεται κινητήριος δύναμη της προόδου. Διότι «η ίδια η φύση θέλησε να χρησιμοποιήσει την ιδέα ενός τέτοιου ανταγωνισμού. . . ως κινήτρου πολιτισμού».[[533]](#footnote-533)

To καντιανό μοτίβο της «αντικοινωνικής κοινωνικότητας» ως οχήματος της προόδου του ανθρώπινου είδους αναπτύσσεται κυρίως στο δοκίμιο του Kant περί ιστορίας.

**Β. Η αντικοινωνική κοινωνικότητα και ο δόλος της φύσης: Ο Κant και η ετερογονία των σκοπών.**

Στην πρώτη σελίδα της «Ιδέας μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο», ο Kant σκιαγραφεί μια μάλλον ζοφερή εικόνα της ιστορίας των ανθρώπινων πραγμάτων. Το «υλικό» από το οποίο φτιάχνεται η ιστορία είναι μια οχλαγωγία, ένα συνονθύλευμα από «μωρία, παιδιάστικη ματαιοδοξία, συχνά μάλιστα από παιδιάστικη βαναυσότητα και μανία καταστροφής»[[534]](#footnote-534) που στερείται νοήματος όταν παρατηρείται από την οπτική γωνία εξατομικευμένων περιπτώσεων. Όταν όμως η ιστορία κατοπτεύεται ως όλον διακρίνεται ένα πρόγραμμα της φύσης που περιλαμβάνει ακόμη και «πλάσματα που ενεργούν χωρίς δικό τους προγραμμα».[[535]](#footnote-535) Σε τι συνίσταται όμως το πρόγραμμα της φύσης;

Σύμφωνα με την τέταρτη πρόταση του δοκιμίου του Kant για την ιστορία:

«Το μέσον που μεταχειρίζεται η φύση, για να προκαλεί την εξέλιξη όλων των καταβολών της, είναι ο ανταγωνισμός τους μέσα στην κοινωνία, ενόσω αυτός ο ανταγωνισμός γίνεται για αυτήν [την κοινωνία] στο τέλος αιτία μιας έννομης τάξης. Με ανταγωνισμό εδώ εννοώ την αντικοινωνική κοινωνικότητα των ανθρώπων, δηλαδή την τάση τους να ζουν μέσα σε μια κοινωνία, τάση όμως που συνδέεται με μια έμμονη αντίσταση που διαρκώς απειλεί να διαλύσει αυτήν την κοινωνία».[[536]](#footnote-536)

Αν και τα ανθρώπινα όντα, κατά τον Kant, επιθυμούν ομόνοια, η φύση επιθυμεί διένεξη.[[537]](#footnote-537) Ωστόσο, μόνο η «φιλοτιμία, φιλοπρωτία ή φιλοχρηματία» υπερνικούν την τάση του ανθρώπου προς την οκνηρία.[[538]](#footnote-538) Χωρίς εκείνες τις «καθόλου αξιαγάπητες ιδιότητες της ακοινωνησίας» επομένως, «όλα τα ταλέντα θα έμεναν αιώνια κλεισμένα στα σπέρματά τους, αν η ζωή είχε τον τύπο του αρκαδικού ποιμενικού ειδυλλίου και οι άνθρωποι ζούσαν μέσα σε τέλειαν ομόνοια, επάρκεια και αμοιβαίαν αγάπη. Αγαθοί σαν τα πρόβατα που βόσκουν, δεν θά ‘διναν τότε στην ύπαρξή τους μεγαλύτερην αξία από κείνην που έχουν τα κατοικίδια ζώα τους και δεν θα μπορούσαν να γεμίσουν την κενότητα της δημιουργίας ως προς το σκοπό που όφειλε να έχει ως έλλογη φύση».[[539]](#footnote-539)

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, η καλλιέργεια [πολιτισμός] ως το μέσο δια του οποίου η φύση υλοποιεί το πρόγραμμά της διακρίνεται περαιτέρω στην καλλιέργεια της δεξιότητας και σε αυτήν της πειθαρχίας.

Η καλλιέργεια της δεξιότητας που αναφέρεται στην ικανότητα του ανθρώπινου είδους να πραγματώνει τους σκοπούς που θέτει στον εαυτό του, όποιοι και αν είναι αυτοί, γίνεται ο καταλύτης της υλικής προόδου έστω και αν γεννά ταξικές διαιρέσεις και κοινωνική ανισότητα. Το ανικανοποίητο των ανθρώπινων επιθυμιών και το πάθος για πολυτέλεια της ανώτερης τάξης συμπορεύονται με τη βία και καταπίεση της κατώτερης. Η φύση, ωστόσο, υλοποιεί το πρόγραμμά της διαμέσου της βίας και του ανταγωνισμού, πέραν και έξω από τις προθέσεις των ατομικών δρώντων, ιδρύοντας από τη μια, την αστική κοινωνία και από την άλλη, το κοσμοπολίτικο καθεστώς.

Η καλλιέργεια της δεξιότητας ως προϋπόθεσης υλικής προόδου εφόσον ανοίγει το δρόμο στην άνθιση των επιστημών και των τεχνών, στην καλαισθησία και την πολυτέλεια θα καθιστούσε τον Kant εκ πρώτης όψεως συνοδοιπόρο των υποστηρικτών της εμπορικής κοινωνία. Για τους τελευταίους, όπως επανειλημμένως έχει υπογραμμιστεί, με χαρακτηριστικότερο τον Mandeville, η ανθρώπινη φαυλότητα «καθαγιάζεται» διότι γίνεται η αστείρευτη πηγή οικονομικής ευμάρειας και συνακόλουθα της ευπρέπειας και των «καλών τρόπων». Σε αντίθεση, ωστόσο, με τους ιδεολόγους της εμπορικής κοινωνίας, ο Kant ούτε νομιμοποιεί ούτε θεωρεί την καλλιέργεια της δεξιότητας καταλύτη της προόδου διότι επιφέρει την οικονομική ευμάρεια για τον απλούστατο λόγο ότι η πρόοδος, κατά τον Kant, δεν ταυτίζεται μονοσήμαντα με την τελευταία. Θυμίζοντας εν πολλοίς την διαλεκτική της προόδου του Rousseau, o Κant ισχυρίζεται εμφατικά ότι «η δεξιότητα δεν μπορεί καλά να αναπτυχθεί στο ανθρώπινο γένος παρά μέσω της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Διότι η μέγιστη πλειονότητά τους, χωρίς να χρειάζεται ιδιαίτερη τέχνη για τούτο, παρέχει τρόπον τινά μηχανικώς τα χρειώδη της ζωής για την άνεση και τη σχόλη των άλλων, οι οποίοι επεξεργάζονται τα λιγότερο αναγκαία στοιχεία του πολιτισμού, την επιστήμη και την τέχνη και οι οποίοι τους κρατούν σε μια κατάσταση καταπίεσης σκληρής εργασίας και λίγης απόλαυσης».[[540]](#footnote-540) Αν για τους οπαδούς της εμπορικής κοινωνίας η πολυτέλεια είναι ο επιταχυντής της οικονομικής ευφορίας και προόδου για τον Kant, η πολυτέλεια ορίζεται σκωπτικά ως «η κλίση προς το περιττό» που «ζημιώνει το απαραίτητο»[[541]](#footnote-541) αφού η αθλιότητα και η βία γίνονται βορά στην ψευδεπίγραφη λάμψη της. Η καλλιέργεια της δεξιότητας είναι μέρος του σχεδίου της «πανούργας φύσης» και άρα καταλύτης προόδου όχι γιατί επιφέρει την οικονομική άνθιση αλλά γιατί γίνεται αιτία ίδρυσης της αστικής κοινωνίας ως του μόνου νομικού πλαισίου που μπορεί να γεφυρώσει το κοινωνικό χάσμα που η πρώτη άνοιξε. Σε αντίθεση προς τον Rousseau που θεωρούσε την υλική ισότητα τόσο πανάκεια των κοινωνικών ανισοτήτων όσο και μοναδικό εχέγγυο πραγμάτωσης της δικαιϊκά κατοχυρωμένης ισονομίας, ο Κant ενστερνιζόταν το αντίστροφο: μόνο το κράτος δικαίου που κατοχυρώνει νομικά την ελευθερία, την ισονομία και την αξιοπρέπεια μπορεί να εξαλείψει τις ταξικές αντιθέσεις και την κοινωνική εξαθλίωση.

Ο Kant δεν διστάζει να ερμηνεύσει τον πόλεμο, το μέγιστο των ανθρώπινων δεινών «που προκλήθηκε από αχαλίνωτα πάθη»[[542]](#footnote-542) ως το τελεσφόρο μέσο στο οποίο καταφεύγει η φύση για να πραγματώσει το σκοπό της «εάν όχι να θεσπίσει τη νομιμότητα με την ελευθερία των κρατών και με τον τρόπο αυτόν την ενότητα ενός ηθικώς θεμελιωμένου συστήματός τους, πάντως να την προετοιμάσει».[[543]](#footnote-543) Τούτη η πανουργία της φύσης κατά Κant, σύμφωνα με την οποία η φύση προωθεί το ιδεώδες της ειρήνης μέσω του αντιθέτου του, της βίας και του πολέμου, εν ολίγοις μέσω του «απόλυτου κακού» της ανθρώπινης φύσης, επαναλαμβάνεται τόσο στο δοκίμιο περί ιστορίας όσο και στην *Αιώνια Ειρήνη,* όπως θα φανεί στη συνέχεια. Σύμφωνα με την έβδομη πρόταση του δοκιμίου περί ιστορίας:

«Η φύση λοιπόν μεταχειρίζεται την ασυννενοησία των ανθρώπων, ακόμη και των μεγάλων κοινωνιών και των κρατικών σωμάτων του τύπου αυτών των πλασμάτων, πάλι σαν ένα μέσο για να βρει μέσα στον αναπόφευκτο ανταγωνισμό τους μια κατάσταση ησυχίας και ασφάλειας. Δηλαδή διαμέσου των πολέμων, των πολεμικών εξοπλισμών που διαρκώς εντείνονται και ποτέ δεν χαλαρώνονται, διαμέσου των στερήσεων που απ’ αυτό το λόγο αισθάνεται κάθε κράτος ακόμη και στην περίοδο της ειρήνης, οδηγεί [τα κράτη] σε ατελείς στην αρχή απόπειρες, επιτέλους όμως ύστερα από πολλές ερημώσεις, αναστατώσεις και μάλιστα έπειτα από μια γενική εσωτερικήν εξάντληση των δυνάμεών τους προς αυτό που θα μπορούσε να τους πει το λογικό ακόμη και δίχως τόσες πολλές θλιβερές εμπειρίες δηλαδή: να βγουν από τη χωρίς νόμους κατάσταση των αγρίων και να συνασπισθούν σε μια κοινωνία εθνών».[[544]](#footnote-544)

Η ομοιότητα με το προσφιλές μοτίβο της «ετερογονίας των σκοπών» ή της «αυθορμήτως απορρέουσας τάξης» που διαπερνά τη φιλοσοφία της ιστορία του 18ου αιώνα από τον Mandeville διαμέσου του Turgot στην εικοτολογική ιστορία του σκωτικού Διαφωτισμού είναι περισσότερο από οφθαλμοφανής. Μαγιά της προόδου της ανθρωπότητας είναι ό,τι φαινομενικά την παρακωλύει: ο ανταγωνισμός, τα πάθη, εν προκειμένω η αντικοινωνική κοινωνικότητα.

Υπάρχει μια λειτουργιστική, μια ηθική και μια ιδεολογική διάσταση στο εν λόγω ζήτημα. Σύμφωνα με την πρώτη: μονόδρομος της ικανοποίησης των ιδίων συμφερόντων και των ιδιοτελών σκοπών είναι η κοινωνική συνεργασία. Για να το θέσουμε κυνικά: μια κατάσταση (εμπνευσμένη από τον Hobbes) «πολέμου όλων εναντίον όλων», μια κατάσταση παρατεταμένης βίας δεν θα επέτρεπε την ικανοποίηση του ιδίου συμφέροντος φια τον απλούστατο λόγο ότι η τελευταία προϋποθέτει την αναπαραγωγή της κοινωνίας και όχι την καταστροφή της.

Σύμφωνα με τη δεύτερη: το σχήμα της ετερογονίας των σκοπών αποπειράται να διατηρήσει αναμμένες κάποιες σπίθες ελπίδας, να «εκβιάσει» ένα πλαίσιο ηθικής σε έναν κατακερματισμένο, απομαγευμένο κόσμο που σπαράσσεται από τις συγκρούσεις επιμέρους ατόμων καθένα εκ των οποίων επιδίδεται στην ικανοποίηση των ιδιωτικών του συμφερόντων.

Τέλος, το σχήμα της ετερογονίας των σκοπών γίνεται το μεθοδολογικό ενδιαίτημα ή η θεωρητική «τεκμηρίωση» της απολογίας της κοινωνίας του εμπορίου ως του αναπόδραστου αίσιου τέλους της ιστορίας.

Ωστόσο, στο σημείο αυτό εγείρεται μια σοβαρή ένσταση: Για να επαναλάβουμε μια κοινοτοπία, ο Καντ διέκρινε αυστηρά μεταξύ φύσης και Λόγου. Ως «Δέον», ήτοι, ελεύθερη, «καθαρή», βούληση ο Λόγος είναι διαμετρικά αντίθετος της φύσης. Θεωρώντας όμως ως προϋπόθεση της προόδου μια καλά κρυμμένη φυσική τελεολογία που λειτουργεί ερήμην των ιστορικών δρώντων, δεν αυτο-υπονομεύεται ο Καντ; Δεν υποσκάπτει τη παραπάνω διάκριση αιτιότητας και ελευθερίας, φύσης και Λόγου; Αλλά και αν ακόμη τα παραπάνω γεφυρώνονται και ο Λόγος αποτυπώνεται, βάζει την σφραγίδα του στην φύση, θα μπορούσε αυτή η διαδικασία να εκληφθεί ως απότοκο μιας οιωνεί-φυσικής, αυτόματης διαδικασίας; Εν τέλει, η ηθική πρόοδος ή η διαλεκτική της φύσης είναι «η πρώτη ύλη» της ιστορίας; Πώς συμβιβάζεται η καντιανή έννοια της υπερβατολογικής ελευθερίας με τούτη την ιδιότυπη «πανουργία της φύσης» που χρησιμοποιεί τους ατομικούς δρώντες της ιστορίας ως «μαριονέτες» για να προωθήσει τους δικούς της σκοπούς; Και πόσο συμβατό είναι το «κρυφό πρόγραμμα της φύσης» με τον καντιανό ηθικό δρώντα της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου* που γίνεται νομοθέτης τους εαυτού του και άρα φέρει την αποκλειστική ευθύνη των πράξεών του;[[545]](#footnote-545) Εν τέλει, ποιά είναι η στάση του Kant έναντι της «ετερογονίας των σκοπών» η οποία ερμηνεύει τη φύση ως το λίκνο της ιστορίας; Αν ο ανθρώπινος πόνος γίνεται σπονδή στο βωμό της προόδου και ο θάνατος είναι ο μεγάλος πρωταγωνιστής της ιστορίας, τότε ο Kant αναπαράγει παραδόξως την άκρως αντι-καντιανή θέση κατά την οποία «ο σκοπός αγιάζει τα μέσα». Κατά πόσον νομιμοποιείται ένας σκοπός όταν πραγματώνεται με «αθέμιτα» ή «ανάξια» μέσα;

Δεν χωρά αμφιβολία ότι το παραπάνω μοτίβο του «κρυφού προγράμματος της φύσης» έρχεται σε αντίθεση με το σύστημα που οικοδομούν οι τρεις κριτικές του Καντ. Δεν χωρά επίσης αμφιβολία ότι τα πρώιμα κείμενα του Καντ όπως το δοκίμιο πε΄ρι ιστορίαςεκλαμβάνουν τα ένστικτα και όχι τόσο την έλλογη δράση ως κινητήριο δύναμη της ιστορίας. Τα ύστερα κείμενα του Καντ, όπως τα δοκίμια, «Τι είναι διαφωτισμός», «Περί του κοινού αποφθέγματος: τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία αλλά δεν εφαρμόζεται στην πράξη»,[[546]](#footnote-546) «Η θρησκεία εντός των ορίων του Λὀγου»,είναι εκείνα που αντιμετωπίζουν την ιστορία ως απότοκο της ελεύθερης βούλησης του ατόμου ως έλλογου όντος.

Παρόλα αυτά και όπως θα αναπτυχθεί στη συνέχεια, το γενικό περίγραμμα της καντιανής φιλοσοφίας της ιστορίας φαίνεται εν τέλει να είναι αναπόσπαστο κομμάτι του συστήματος των τριών κριτικών παρά ασύμβατο προς αυτές.[[547]](#footnote-547) Η ιστορία για τον Καντ, δημιουργείται διαρκώς από την έλλογη βούληση και πράξη των ατόμων. Ακόμη και η επονομαζόμενη «πανουργία της φύσης», όπως σκιαγραφήθηκε προηγουμένως, λειτουργεί εν πολλοίς συμπληρωματικά παρά αντιφάσκει προς τη σύλληψη της ιστορίας ως έλλογου σχεδίου που αρθρώνεται στα ύστερα κείμενα του Καντ.

Επιπλέον, η καντιανή τελεολογία της φύσης δεν συνιστά ένα μεθοδολογικό «τέχνασμα» που γεφυρώνει την φύση και την ελευθερία ή που «αποδεικνύει» ότι το έλλογο μπορεί να πραγματωθεί ιστορικά. Δεν είναι επίσης μια οπισθοδρόμηση του Καντ σε μια δογματική μεταφυσική που θα υπονόμευε κατάφωρα την διαφωτιστική, μοντέρνα προσέγγισή του. Και αυτό διότι όπως θα φανεί στο επόμενο υποκεφάλαιο, η τελεολογία της φύσης είναι μια ρυθμιστική ιδέα του Λόγου.

**2. H διαλεκτική φύσης και ηθικής**

Αναφέρθηκε προηγουμένως ότι η φύση ως όλον συνιστά ένα τελεολογικό σύστημα ο έσχατος σκοπός του οποίου είναι το ανθρώπινο είδος. Το μέσα στα οποία καταφεύγει η φύση για να πραγματώσει τον εν λόγω σκοπό είναι η καλλιέργεια [πολιτισμός] της πειθαρχίας και αυτή της δεξιότητας. Παρόλα αυτά, ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Kant, αξίζει την αναγόρευσή του σε έσχατο σκοπό ή «κύριο της φύσης» υπό τον όρο ότι είναι σε θέση να πραγματώσει ένα σκοπό ανεξάρτητο από τη φύση και «αυτάρκη», άρα έναν τελικό σκοπό[[548]](#footnote-548) «ο οποίος όμως δεν πρέπει καθόλου να αναζητηθεί μέσα στη φύση».[[549]](#footnote-549) Η φύση, κατά τον Kant, δεν θα μπορούσε ποτέ να παράξει έναν τελικό και απροϋπόθετο σκοπό ακριβώς διότι ο τελευταίος είναι ένας ηθικός σκοπός και επομένως προϊόν της ελευθερίας ενώ η πρώτη στερείται ηθικής διάστασης και άρα αδυνατεί να αποδώσει αξιολογικό περιεχόμενο στα ανθρώπινα πράγματα. Ο ηθικός νόμος, κατά τον Kant, δεν επιβάλλεται έξωθεν, από το Θεό ή τη φύση, αλλά δίνεται και νομοθετείται αποκλειστικά από τον ανθρώπινο Λόγο.

Ο Kant συλλαμβάνει τον παραπάνω τελικό σκοπό με δύο τρόπους:

Πρώτον, ο εν λόγω σκοπός παραπέμπει στον «άνθρωπο θεωρούμενο ως νοούμενο»,[[550]](#footnote-550) ως το μόνο ον, με άλλα λόγια, που όχι μόνο θέτει σκοπούς αλλα και καθορίζει το νόμο δια του οποίου πράττει ως μη υποκείμενο σε όρους και ανεξάρτητο από τη φύση. Κατά το ιδίωμα των *Θεμελίων της Μεταφυσικής των Ηθών,* η παραπάνω θέση υποδηλώνει την αρχή της ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού.[[551]](#footnote-551)

Δεύτερον, ο τελικός σκοπός ταυτίζεται με το «ύψιστο αγαθό» ως το αντικείμενο του καθαρού πρακτικού λόγου που αναφέρεται στην ορθή αναλογία αρετής και ευτυχίας, ήτοι, στην ταύτιση της αρετής με την «αξιότητα να είναι κανείς ευτυχισμένος»[[552]](#footnote-552) όπως αναπτύσσεται ενδελεχώς στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου.*

Το «ύψιστο αγαθό», ωστόσο, δεν αναφέρεται μόνο σε προσωπικό, ατομικό επίπεδο αλλά και σε ένα καθολικό σύστημα ηθικής που περικλείει σύμπασα την ανθρωπότητα. Η ίδια η μορφή διατύπωσης της κατηγορικής προστακτικής («Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος»)[[553]](#footnote-553) παραπέμπει εξ ορισμού σε μια πράξη καθολίκευσης. Θεμελιώνει μια ιδεώδη ολότητα βουλήσεων εκάστη εκ των οποίων προτίθεται να σέβεται την αξία των άλλων και να πράττει με βάση τούτο το σεβασμό.

Η ίδια η ιστορία κατά τον Kant, είναι επομένως μια διαδικασία προσανατολισμένη προς το «ύψιστο αγαθό». Διαφορετικά διατυπωμένο: το «ύψιστο αγαθό» συνιστά την πεμπτουσία, τον ίδιο τον ορισμό της ιστορίας χωρίς το οποίο η ιστορία απλώς δεν έχει νόημα.

Εν συνεχεία ο Καντ διερευνά το εν λόγω «ύψιστο αγαθό» ως ιστορική δυνατότητα παρά ως αφηρημένο ευχολόγιο ή υπερβατική σφαίρα πέρα και έξω από τα «καθ’ημάς» επίγεια. Μέλημα του Καντ είναι να ανιχνεύσει τους όρους με τους οποίους ο αισθητός κόσμος μπορεί να πάρει την μορφή ενός συστήματος έλλογων όντων. Επομένως το καθήκον που θέτει επιτακτικά η καντιανή πρακτική φιλοσοφία είναι να «αναπλάσει την ιστορική φύση υπό το φως ενός ηθικού ιδεώδους ούτως ώστε η τελευταία να γίνει το αντίγραφο ή η ενσάρκωση τούτης της ιδέας, που είναι. η ρυθμιστική ιδέα της ιστορίας και ο τελικός σκοπός της ίδιας της Δημιουργίας».[[554]](#footnote-554)

H παραπάνω θέση καταδεικνύει ότι η ιστορία ως ο αγώνας πραγμάτωσης του ύψιστου αγαθού γίνεται το ηθικό καθήκον του ατόμου ως έλλογου όντος που μορφοποιεί τη φύση στο σχήμα του Λόγου του. Υπό αυτή την έννοια, η ιστορία σε καμία περίπτωση δεν υπόκειται αποκλειστικά στη διαλεκτική της φύσης. Αν ο Καντ αποδίδει πρωταγωνιστικό ρόλο στον άνθρωπο, είναι όχι λόγω αυτού που είναι ο άνθρωπος αλλά αυτού που οφείλει να γίνει.

Επανερχόμαστε όμως στο ερώτημα: δεν αντιφάσκει η παραπάνω ερμηνεία της ιστορίας προς την «πανουργία της φύσης» που διατυπώνεται στο δοκίμιο *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας*; Με άλλα λόγια: το σχήμα της τελεολογίας της φύσης ως μήτρας ιστορικής προόδου δεν υπονομεύει και διαβρώνει εκ των έσω την καντιανή έννοια του ηθικού καθήκοντος, του ηθικού νόμου με βάση τον οποίο πράττει ο άνθρωπος ως ελεύθερο και έλλογο Ον; Αν η φύση και όχι ο πρακτικός Λόγος είναι ο «σεναριογράφος» του ιστορικού γίγνεσθαι, αν το τέλος της ιστορίας είναι προαποφασισμένο και αναπόδραστο λόγω της «πανούργας» και «καλλιτέχνιδος» φύσης, δεν αποσοβείται η ηθική ευθύνη του ιστορικού δρώντος; Και αντίστροφα: Αν η φύση δεν παίζει απολύτως κανένα ρόλο στη διαμόρφωση του περιεχομένου του ηθικού νόμου. Και αν ο όρος δυνατότητας του «ύψιστου αγαθού» «δεν στηρίζεται. . . σε εμπειρικές αρχές» αλλά σε «a priori γνωστικούς λόγους»,[[555]](#footnote-555) πώς θα γεφυρωθεί το νοητό πεδίο της ηθικής με το αισθητό της ιστορίας;

Σε ορισμένα πολιτικά και φιλοσοφικοϊστορικά κείμενα του Καντ, τα δύο παραπάνω διαμετρικά αντίθετα ρεύματα συνυπάρχουν αρμονικά ή το ένα γίνεται όρος σύστασης του άλλου. Είναι αλήθεια, ότι ο Καντ –αναπαράγοντας τους γάλλους αλλά και τους σκώτους Διαφωτιστές- χρησιμοποιεί το σχήμα της ετερογονίας των σκοπών ως εξής: η φύση, τόσο η εξωτερική, ήτοι οι γεωγραφικές συνιστώσες όσο και η εσωτερική, (κυρίως ό,τι αναφέρεται στην εμπειρική όψη του ανθρώπου όπως τα ένστικτα, οι ορμές, τα πάθη, κ.ο.κ, ό,τι δηλαδή αντιστρατεύεται και «νοθεύει» την καθαρή βούληση δια της οποίας πράττω αυτόνομα δηλαδή ηθικά κατά Καντ), «μετουσιώνονται» διαλεκτικά σε επιβοηθητικά μέσα πραγμάτωσης του Λόγου στην ιστορία. Πώς όμως σκιαγραφείται το «αγαθό», όχι σε ατομικό αλλά σε συλλογικό επίπεδο κατά τον Καντ; Και με ποιόν τρόπο, συγκεκριμένα, λειτουργεί η εν λόγω τελεολογία ή «πανουργία» της φύσης προς αυτήν την κατεύθυνση; Την απάντηση στο ερώτημα θα δώσει αναλυτικά το κείμενο του Καντ «Προς την αιώνια ειρήνη».[[556]](#footnote-556)

**Α. Προς την αιώνια ειρήνη**

Η ιστορική αφορμή της συγγραφής του κειμένου του Καντ με τίτλο «Προς την Αιώνια Ειρήνη» στάθηκε η συνθήκη ειρήνης που υπογράφτηκε στις 2 Απριλίου 1795 μεταξύ της Πρωσίας και της Γαλλίας στην ελβετική πόλη Βασιλεία και με την οποία η Πρωσσία εκχώρησε στην Γαλλία όλη την περιοχή δυτικά του Ρήνου με αντάλλαγμα το δικαίωμά της να συμμετάσχει μαζί με την Ρωσία και την Αυστρία στον διαμελισμό της Πολωνίας.

Η εν λόγω συνθήκη καταγγέλεται από τον Καντ ως μάλλον προσωρινή παύση εχθροπραξιών παρά ως διασφάλιση ειρήνης. Αντίθετα, πρόθεση του δοκιμίου του Καντ είναι να αναδείξει του όρους πραγμάτωσης μιας «αιώνιας ειρήνης» η οποία δεν θα παραπέμπει στην αιώνια ειρήνη των νεκροταφίων που «στεγάζουν» τα θύματα της βίας και της φρίκης των πολέμων –σύμφωνα με το λογοπαίγνιο με το οποίο εκκινεί ορμώμενος από την δισημία του όρου «αιώνια ειρήνη»[[557]](#footnote-557)- αλλά στην οριστική άρση του πολέμου.

Η κεντρική ιδέα που επεξεργάζεται και διατυπώνει ο Καντ είναι η εξής: Για να υπάρξει αιώνια ειρήνη, με άλλα λόγια, για να μην ξαναγίνει πόλεμος, για να αρθεί για παντός το *jus ad bellum* (το δικαίωμα δηλαδή του πολέμου), θα πρέπει να εγκαθιδρυθεί μια κοσμοπολίτικη κατάσταση.

Στην παράγραφο 62 του έργου του με τίτλο, *Μεταφυσική των ηθών,* ο Καντ ορίζει το κοσμοπολίτικο δίκαιο *–jus cosmopoliticum-* ως το δίκαιο που αφορά την επικείμενη ένωση των κρατών με σκοπό την επικοινωνία και την ειρηνική τους συνύπαρξη δια της θέσπισης καθολικών νόμων.[[558]](#footnote-558) Η εν λόγω ένωση ως μέσο διασφάλισης της αιώνιας ειρήνης ερμηνεύεται από τον Καντ ως ένας εθελοντικός συνασπισμός κρατών (καθένα εκ των οποίων διατηρεί ανέπαφη την κυριαρχία του) που μπορεί να διαλυθεί οποιαδήποτε στιγμή παρά ως ομοσπονδία κατά το πρότυπο των ΗΠΑ η ένωση της οποίας σφυρηλατείται από Σύνταγμα το οποίο καθιστά αδύνατη τη διάλυσή της.[[559]](#footnote-559)

Ωστόσο, αναγκαία προϋπόθεση της παραπάνω ένωσης είναι το έννομο κράτος, το κράτος δικαίου, «η ένωση ενός πλήθους ανθρώπων υπό τους νόμους δικαίου»[[560]](#footnote-560) που επιτάσσει το καθήκον εξόδου από την φυσική κατάσταση και εισόδου σε μια έννομη ή πολιτική κατάσταση δημοσίου δικαίου. Κατά τον Καντ, η φυσική κατάσταση δεν είναι λόγω του επιθέτου «φυσική» ούτε αντικοινωνική ούτε κατάσταση ανομίας όπου πρυτανεύει «ο πόλεμος όλων εναντίον όλων». Επιπλέον, δεν είναι μια ιστορική έννοια που εξεικονίζει το άγριο και πρωτόγονο παρελθόν της Γηραιάς Ηπείρου μας. Για πλείστους όσους θεωρητικούς του 18ου αιώνα, τα ταξίδια στον αχανή χώρο των νέων Ηπείρων ήταν την ίδια στιγμή και ταξίδια στον χρόνο, στα βάθη του παρελθόντος, εφόσον οι ιθαγενείς, οι «εξωτικοί» ή «ευγενείς άγριοι», θα μπορούσαν να θεωρηθούν ενσαρκώσεις των Ευρωπαίων προγόνων μας προτού οι τελευταίοι θεσπίσουν έννομο κράτος και «εκπολιτιστούνε».

Για τον Καντ, αντίθετα, η φυσική κατάσταση χαρακτηρίζεται από «έλλειμμα» δικαίου με αποτέλεσμα όταν αμφισβητούνται δικαιώματα να μην υπάρχει δυνατότητα δικαστικής ετυμηγορίας.[[561]](#footnote-561) Το αντίθετο επομένως της φυσικής κατάστασης είναι η πολιτική ή έννομη κατάσταση στην οποία η γενική βούληση νομοθετεί.[[562]](#footnote-562)

Όπως γράφει ο ίδιος ο Καντ: «μια έννομη κατάσταση είναι η σχέση εκείνη των ανθρώπων μεταξύ τους που εμπεριέχει τους όρους υπό τους οποίους ο καθένας είναι σε θέση να απολαμβάνει τα δικαιώματά του. Ο τυπικός όρος δυνατότητας αυτού, κατά την ιδέα μιας νομοθετούσας βούλησης, αποκαλείται δημόσιο δίκαιο».[[563]](#footnote-563)

Ομοίως, το συμβόλαιο εξόδου από την φυσική κατάσταση, ήτοι μια κατάσταση ανομίας και εισόδου στο έννομο κράτος, στο κράτος δικαίου δεν είναι μια ιστορική ή εμπειρική κατηγορία αλλά «μια ιδέα του Λόγου η οποία εντούτοις έχει μια αδιαμφισβήτητη πρακτική πραγματικότητα, να δεσμεύει δηλαδή κάθε νομοθέτη να θεσπίσει νόμους κατά τέτοιον τρόπο ώστε οι τελευταίοι να μπορούσαν να έχουν προκύψει από την ενωμένη λαϊκή βούληση και να θεωρήσει κάθε υποκείμενο που θέλει να λέγεται πολίτης ψηφοφόρο μιας τέτοιας βούλησης».[[564]](#footnote-564)

Σε τι συνίσταται όμως συγκεκριμένα η έξοδος από τη φυσική κατάσταση και η είσοδος στο έννομο κράτος που θεωρείται από τον Καντ καθήκον που επιτάσσει ο Λόγος;

Το κράτος δικαίου παραπέμπει, για τον Καντ, στην μετουσίωση των ατόμων σε πολίτες που απολαμβάνουν τα δικαιώματα της έννομης ελευθερίας, της ελευθερίας δηλαδή να υπακούουν μόνο στους νόμους στους οποίους συγκατατίθενται, της ισότητας, ήτοι ισονομίας και της ανεξαρτησίας[[565]](#footnote-565) που αναφέρεται στην έννοια της αξιοπρέπειας του πολίτη που σε αντίθεση με τον υπήκοο ή τον δουλοπάροικο που γίνεται εργαλείο και κτήμα κάποιου άλλου,[[566]](#footnote-566) είναι κύριος του εαυτού του.[[567]](#footnote-567)

Το θεμέλιο του κράτους δικαίου δεν είναι, επομένως, η υποταγή αλλά η ελευθερία νοούμενη ως υπακοή του λαού στο σύνταγμα που ο ίδιος θέσπισε.[[568]](#footnote-568) Και τούτο, με τα λόγια του ίδιου σημαίνει ότι «ο λαός ενωμένος δεν αντιπροσωπεύει απλώς τον κυρίαρχο αλλά είναι ο ίδιος κυρίαρχος».[[569]](#footnote-569)

Γιατί όμως η επίτευξη της συνδιάσκεψης των κρατών ως τελεσφόρου μέσου αιώνιας ειρήνης προϋποθέτει ότι καθένα από τα κράτη θα πρέπει να είναι ρεπουμπλικάνικο, δηλαδή κράτος δικαίου, έννομο κράτος; Την απάντηση τη δίνει το πρώτο οριστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη:

«Το πολιτειακό καθεστώς σε κάθε κράτος πρέπει να είναι ρεπουμπλικάνικο. . . Είναι το μοναδικό που μπορεί να οδηγήσει στην αιώνια ειρήνη. . . Εάν (και στο συγκεκριμένο πολίτευμα δεν μπορεί να γίνει αλλιώς) απαιτείται η συγκατάθεση των πολιτών για να αποφασιστεί αν θα πρέπει να διεξαχθεί πόλεμος ή όχι, τίποτε δεν είναι πιο φυσικό από το να σκεφτούν αρκετά σοβαρά, προτού ξεκινήσουν ένα τόσο επικίνδυνο παιχνίδι, καθώς θα έπρεπε να αποφασίσουν να φορτωθούν οι ίδιοι όλες τις ολέθριες συνέπειες του πολέμου (που είναι: να μετάσχουν οι ίδιοι σε μάχες). . . Αντιθέτως, σε ένα πολίτευμα όπου ο υπήκοος δεν είναι πολίτης, το οποίο επομένως δεν είναι ρεπουμπλικανικό, η απόφαση για πόλεμο είναι το ασφαλέστερο πράγμα στον κόσμο, επειδή ο ανώτατος άρχοντας δεν είναι πολίτης αλλά ιδιοκτήτης του κράτους, ο οποίος δεν στερείται στο ελάχιστο λόγω του πολέμου, τα τραπέζια του, τα κυνήγια του και τις επαύλεις του».[[570]](#footnote-570)

Για να μπορέσει να συνασπισθεί με τα άλλα κράτη ούτως ώστε να οικοδομηθεί κοσμοπολίτικο δίκαιο, κάθε κράτος πρέπει επομένως να έχει ρεπουμπλικανικό πολίτευμα. Και όπως ακριβώς τα άτομα, προτού εισέλθουν δια της σύναψης συμβολαίου σε έννομη κατάσταση, τελούν σε καθεστώς φυσικής κατάστασης, ήτοι ανομίας, ομοίως, η πρότερη της συνδιάσκεψής κρατών κατάσταση, παρομοιάζεται επίσης με φυσική κατάσταση.[[571]](#footnote-571) Και η «φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση πολέμου»[[572]](#footnote-572) γράφει ο Καντ σαρκάζοντας την έκφραση «δικαίωμα πολέμου» (αφού δεν είναι καν δικαίωμα στο βαθμό που παραχωρείται στα άτομα σε φυσική κατάσταση, σε μια κατάσταση δηλαδή ανομίας).

Και όπως ακριβώς το συμβόλαιο εξόδου από τη φυσική κατάσταση και θέσπισης έννομου κράτους είναι μια ιδέα του Λόγου, ομοίως «ο Λόγος από το θρόνο της ύψιστης, ηθικά, νομοθετικής εξουσίας του, απορρίπτει πλήρως τον πόλεμο ως δικαστική οδό, ενώ αντίθετα αναγορεύει σε άμεσο καθήκον την κατάσταση ειρήνης».[[573]](#footnote-573)

Από την προηγηθείσα ανάλυση του κειμένου του Καντ για την *Αιώνια ειρήνη* συνάγεται παραδόξως μια αντιστροφή ρόλων και προσήμων σε σχέση με τις τέσσερεις πρώτες προτάσεις του δοκιμίου του, «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο»: αν η αιώνια ειρήνη αποτελεί το αίσιον τέλος της ιστορίας, τον τελευταίο σταθμό του ιστορικού δρομολογίου, τότε μέσο πραγμάτωσής της δεν φαίνεται να είναι τα «καπρίτσια», οι βουλές και οι «πανουργίες» της φύσης αλλά ο Λόγος. Τον ιστορικό καμβά πάνω στον οποίο εκτυλίσσεται το ιστορικό δράμα δεν τον κεντά η τελεολογία της φύσης ερήμην των ιστορικών υποκειμένων αλλά οι θεσμοί που τα τελευταία οικοδομούν με οδηγό τον πρακτικό του Λόγο, την ελεύθερη βούλησή τους. Αν όμως είναι έτσι, τότε γιατί ο Καντ ανάλωσε το πρώτο μισό του δοκιμίου του για την ιστορία στον δόλο της φύσης και στην αντικοινωνική κοινωνικότητα των ανθρώπων ως μέσο προόδου;

Η φύση θα παρεισφρύσει και στο δοκίμιο για την *Αιώνια Ειρήνη* αλλά ως εφαλτήρio μετάβασης σε μια κατάσταση όπου το άτομο θα θεωρήσει καθήκον του την χρήση του Λόγου προκειμένου να οικοδομήσει θεσμούς διασφάλισης της ειρήνης. Ο Καντ δεν ήταν αφελής να πιστεύει ότι ο άνθρωπος πράττει με μοναδικό γνώμονα τις επιταγές του Λόγου. Είχε πλήρη επίγνωση της εξάρτησης της ανθρώπινης φύσης από τα πάθη, τα συμφέροντα, την ιδιοτέλεια, τα ένστικτα και τα ορμέμφυτα. Και ακριβώς τούτη η εξάρτηση παρακωλύει την άμεση πραγμάτωση μιας δίκαιης και έννομης τάξης πραγμάτων με πυξίδα τον Λόγο. Ως εκ τούτου, ο Καντ ανέδειξε ένα πλαίσιο εξήγησης βασισμένο σε κάποιον αιτιώδη μηχανισμό λειτουργίας της ιστορίας που συνιστά αναγκαία αλλά όχι ικανή συνθήκη διασφάλισης της ειρήνης μέσω του έτερού της: του πολέμου. Ποιός είναι αυτός όμως συγκεκριμένα;

Ο Καντ τον βαφτίζει «προνοητική δραστηριότητα»[[574]](#footnote-574) «της μεγάλης καλλιτέχνιδας, της φύσης».[[575]](#footnote-575) Η προνοητική της δραστηριότητα συνίσταται στα εξής:

«1. Έχει φροντίσει για τους ανθρώπους σε όλες τις περιοχές της γης ώστε να μπορούν να ζουν εκεί. 2. Μέσω του **πολέμου** τους έχει σκορπίσει εδώ και εκεί, ακόμη και στις πιο αφιλόξενες περιοχές, προκειμένου να τις κατοικήσουν. 3. Μέσω ακριβώς του πολέμου τους έχει αναγκάσει να εγκαθιδρύσουν περισσότερο ή λιγότερο έννομες σχέσεις.[[576]](#footnote-576) . . . . . Ακόμη και αν ένας λαός δεν υποχρεωνόταν λόγω εσωτερικής ασυμφωνίας να τεθεί υπό τον εξαναγκασμό δημόσιων νόμων, θα το έκανε ο πόλεμος απ’ έξω, εφόσον, σύμφωνα με την προαναφερθείσα ρύθμιση της φύσης, κάθε λαός βρίσκει μπροστά του ως γείτονά του έναν άλλο λαό από τον οποίο δέχεται πίεση και ενάντια στον οποίο πρέπει εσωτερικά να συσταθεί σε κράτος ώστε να έχει τη δύναμη και τον εξοπλισμό να τον αντιμετωπίσει. Τώρα το ρεπουμπλικάνικο πολίτευμα είναι το μοναδικό που ανταποκρίνεται πλήρως στο δίκαιο των ανθρώπων, αλλά είναι και το πιο δύσκολο να ιδρυθεί, και ακόμη δυσκολότερο να διατηρηθεί, σε βαθμό μάλιστα που πολλοί διατείνονται ότι θα έπρεπε να είναι ένα κράτος αγγέλων, επειδή οι άνθρωποι με τις εγωιστικές τους κλίσεις δεν είναι ικανοί για ένα πολίτευμα τόσο υψηλής μορφής. Ωστόσο η φύση σπεύδει προς βοήθεια της αξιοσέβαστης αλλά στην πράξη ανίσχυρης, καθολικής βούλησης που είναι θεμελιωμένη στο Λόγο, και μάλιστα ακριβώς μέσω εκείνων των εγωιστικών κλίσεων, ώστε να εξαρτάται μόνο από την καλή οργάνωση του κράτους. . . η δυνατότητα να στρέψει τις δυνάμεις των κλίσεων αυτών τη μια ενάντια στην άλλη με τέτοιον τρόπο, ώστε η μιά να αναχαιτίζει την καταστροφική επίδραση των άλλων ή να την εξουδετερώνει. Το αποτέλεσμα για τον Λόγο είναι το ίδιο, σαν να μην υπήρχε καμία από αυτές, ενώ έτσι ο άνθρωπος αναγκάζεται να είναι, αν όχι ένας ηθικά καλός άνθρωπος, εντούτοις ένας καλός πολίτης. Το πρόβλημα της ίδρυσης κράτους μπορεί, όσο σκληρό και αν ακούγεται, να λυθεί ακόμα και για έναν λαό διαβόλων».[[577]](#footnote-577)

Το παραπάνω εκτενές παράθεμα καταδεικνύει περίτρανα τον ρόλο που επιτελεί η τελεολογία της φύσης στην έλευση του επιθυμητού τέλους της ιστορίας που είναι αυτό της αιώνιας ειρήνης δια της θέσπισης κοσμοπολίτικου δικαίου αναγκαίος όρος πραγμάτωσης του οποίου είναι το ρεπουμπλικανικό καθεστώς καθενός εκ των κρατών που πρόκειται να συνασπισθούν. Ο εν λόγω ρόλος της φύσης λοιπόν είναι αυτός της θεραπαινίδας του Λόγου. Διαφορετικά διατυπωμένο: η φύση γίνεται ο καταλύτης μετάβασης σε μια κατάσταση όπου κρίνεται αναγκαία η χρήση του Λόγου προκειμένου να ιδρυθεί έννομο κράτος, όπως είναι για παράδειγμα η εμπόλεμη κατάσταση όπου η διακινδύνευση της ανθρώπινης ζωής ωθεί τον άνθρωπο στην επίγνωση της αναγκαιότητας θέσπισης κανόνων που θα διασφαλίζουν την αρμονική συμβίωση. Η φύση επομένως επιφέρει μέσω του μηχανισμού της το στάδιο εκείνο στο οποίο ο άνθρωπος αποκτά επίγνωση ότι οφείλει να πράττει με βάση το καθήκον ή τις επιταγές του Λόγου και όχι τις ορμές και τα πάθη του. Κατ’ ουσίαν είναι ως εαν ο Λόγος να χρησιμοποιεί τη φύση προκειμένου να επιτελέσει το σκοπό του που δεν είναι άλλος παρά η θέσπιση δικαίου. Με τα λόγια του ίδιου του Καντ: «η φύση θέλει με άτεγκτο τρόπο να θριαμβεύσει το δίκαιο».[[578]](#footnote-578) Με άλλα λόγια: η φύση απλώς επισπεύδει μια κατάσταση που θα επέφερε ο ίδιος ο άνθρωπος εαν έπραττε ηθικά, δηλαδή αυτόνομα δηλαδή με βάση του νόμους που ο ίδιος θέσπισε με γνώμονα τον πρακτικό Λόγο, την αφαίρεση δηλαδή από ο,τιδήποτε άπτεται της εμπειρικής του διάστασης: των ορμών, των παθών, των ιδιοτελών του συμφερόντων, των ενστίκτων του, κ.ο.κ. Εφόσον δεν μπορεί να πράξει έτσι, η φύση γίνεται προωθητικός μηχανισμός έλευσης μιας κατάστασης στην οποία κρίνεται αναγκαία η ίδρυση ενός τέτοιου πολιτεύματος στο οποίο οφείλει αρχικά να υπακούσει (έστω και αν δεν συμφωνεί) και δια του οποίου όμως δύναται να μετουσιωθεί σε ηθικό πρόσωπο. Διότι για τον Καντ, δεν απορρέει το καλό πολίτευμα από την ηθικότητα αλλά το αντίστροφο: η καλή ηθική διάπλαση αναμένεται μόνον από ένα καλό πολίτευμα.[[579]](#footnote-579) Στο σημείο αυτό είναι αναγκαία η διασάφηση της διάκρισης μεταξύ νομιμότητας –*Legalitat-* και ηθικότητας –*Moralitat-*

Με τον όρο νομιμότητα, ο Καντ αναφέρεται σε ένα εξωτερικό δικαιϊκό πλαίσιο που συνέχει μια ευνομουμένη πολιτεία, η παραβίαση του οποίου επισύρει ποινικές κυρώσεις. Ως εκ τούτου ο ατομικός δρων «εξαναγκάζεται», ούτως ειπείν, να πράξει ηθικά. Με τον όρο ηθικότητα, αντίθετα, ο Καντ αναφέρεται στην εσωτερική «φωνή» του ηθικού νόμου που υπαγορεύει σεβασμό προς την ανθρωπότητα που οφείλουμε να βλεπουμε ως σκοπό και ποτέ ως μέσο και επομένως αλληλεγγύη και αμοιβαία αναγνώριση δικαιωμάτων.

Από τα παραπάνω συνάγεται το εξής συμπέρασμα όσον αφορά τον ρόλο που επιτελεί η τελεολογία της φύσης στην φιλοσοφία της ιστορίας του Καντ: η πανουργία της φύσης έχει μεν πολυ πιο περιορισμένη «δικαιοδοσία» έναντι του Λόγου ωστόσο, λειτουργεί ως εφαλτήρας μετάβασης σε ένα έννομο κράτος. Είναι, με άλλα λόγια, ο καταλύτης που επιταχύνει την πραγματώση νομιμότητας. Στην πανουργία της φύσης οφείλεται η έλευση νομιμότητας αλλά όχι ηθικότητας ή διαφορετικά διατυπωμένο: η έλευση του Διαφωτισμού ως ιστορικής περιόδου αλλά όχι του διαφωτισμού ως έλλογης στάσης. Αλλά από την στιγμή που ιδρύεται και θεσπίζεται μια ευνομουμένη πολιτεία, ένα κράτος δικαίου τότε είναι δυνατή η ηθική διάπλαση των πολιτών ούτως ώστε να πράττουν με γνώμονα τον πρακτικό Λόγο και όχι τον φόβο των κυρώσεων που συνεπάγεται η παραβίαση των νόμων. Αυτό που κάνει η φύση επομένως είναι να επιφέρει την «νομιμότητα» - *Legalitat-* η οποία συνιστά το κέλυφος που επωάζεται η ηθικότητα. Διότι προϋπόθεση ή πρότερο σκαλοπάτι του ηθικού δρώντος είναι ο καλός πολίτης. Για τον Καντ το έννομο κράτος γεννά ηθικούς δρώντες και όχι οι ηθικοί δρώντες το έννομο κράτος. Εν τέλει, αν οι άνθρωποι έπρατταν εξ αρχής ηθικά, με μοναδικό κριτήριο τον καθαρό πρακτικό Λόγο, οι νόμοι δεν θα είχαν λόγο ύπαρξης.

Η τρίτη πρόταση του δοκιμίου του Κant για την ιστορία αποτελεί την πιο ολοκληρωμένη έκφραση της αποστολής με την οποία επιφορτίζεται η «πανούργα» ή «καλλιτέχνιδα» φύση. Σύμφωνα με αυτήν:

«Η Φύση θέλησε: ο άνθρωπος να παράγει εντελώς από τον εαυτό του όλα όσα ξεπερνούν τη μηχανική οργάνωση της ζωώδικης ύπαρξής του και σε καμία άλλην ευδαιμονία ή τελειότητα να παίρνει μέρος παρά μόνο σ’ εκείνη που ο ίδιος δίνει στον εαυτό του με το δικό του λογικό, ελεύθερο από το ένστικτο».[[580]](#footnote-580)

Ωστόσο, η φυσική προδιάθεση του ανθρώπου να κάνει χρήση του Λόγου του, για τον Κant, «προορίζεται να εξελιχθεί τελείως μόνο μέσα στο γένος, όχι μέσα στο άτομο».[[581]](#footnote-581) Η τελειοποίηση του ανθρώπινου γένους θα ολοκήρωθεί αφού παρέλθει «μια απέραντη σειρά πλασμάτων, από τα οποία το ένα θα παραδίνει στο άλλο τις επινοήσεις του, για να προωθήσει επιτέλους τα σπέρματά της [ενν. της φύσης] μέσα στο γένος μας έως εκείνη τη βαθμίδα εξέλιξης που ανταποκρίνεται εντελώς στις προθέσεις της».[[582]](#footnote-582) Ενώ ο άνθρωπος είναι ον πεπερασμένο, το ανθρώπινο είδος είναι αθάνατο εφόσον κληρονομεί τις συσσωρευμένες γνώσεις, ικανότητες, ταλέντα και την ηθική του βελτίωση στις επόμενες γενεές.[[583]](#footnote-583) Η ιδέα της τελειοποήσης του ανθρώπινου είδους, που όπως αναφέρθηκε στο δεύτερο κεφάλαιο της παρούσας μελέτης, αναπτύσσει και ο Condorcet, γίνεται η σημαία της φιλοσοφίας της ιστορίας του 18ου αιώνα μετουσιώνοντας σε θεωρητικό σχήμα τον ευσεβή πόθο της γραμμικής προόδου της ανθρωπότητας. Ενδεχομένως να αποτελεί και τη φιλοσοφική μετάφραση της ελπίδας ότι το ανθρώπινο είδος είναι καταδικασμένο να προοδεύει. Αν είναι έτσι όμως, τι διαφοροποιεί τη φιλοσοφία της ιστορίας του Kant από αυτή των συγχρόνων του; Μήπως η τελεολογία της φύσης στην οποία ο Κant καταφεύγει συνιστά μια ακόμη απόπειρα νομιμοποίησης της ιδεολογίας της προόδου του Διαφωτισμού; Η απάντηση είναι «όχι». Και τούτο διότι η τελεολογία της φύσης και της προόδου στον Κant είναι απλώς μια ρυθμιστική Ιδέα του Λόγου.

**3. «Τι μας επιτρέπεται να ελπίζουμε;» Η προόδος ως ρυθμιστική Ιδέα του Λόγου**

Η τελεολογία της φύσης κατά τον Καντ, επέχει θέση ρυθμιστικής ιδέας. Προλαμβάνοντας την ανάλυση που θα ακολουθήσει, θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος ότι το σχήμα της τελεολογίας της φύσης δεν ισχύει *de facto* αλλά *de jure*. Δεν αξιώνει εμπειρική ύπαρξη αλλά τον ρόλο του αξιολογικού μέτρου αποτίμησης των ανθρώπινων πρακτικών. Δεν είναι εμπειρικά επαληθεύσιμο γεγονός αλλά μια «έλλογη» πίστη ή το νομιμοποιητικό έρεισμα της προόδου, η πηγή της ελπίδας ότι ο κόσμος μας μπορεί να αλλάξει και να προοδεύσει.

Ας μας επιτραπεί όμως σε αυτό το σημείο μια παρένθεση που σκοπό έχει τόσο την διασάφηση του καντιανού όρου, «ρυθμιστική ιδέα» όσο και την λειτουργία της μέσα στο καντιανό οικοδόμημα.

Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ο Κant υποστηρίζει ότι η απόρριψη της μεταφυσικής από τον Διαφωτισμό γίνεται δογματικά. Ο Διαφωτισμός κηρύσσει πόλεμο στη μεταφυσική χωρίς την ίδια στιγμή να επιχειρήσει την «γνώση της αναπόφευκτης άγνοιάς μας».[[584]](#footnote-584)

Σύμφωνα με τον Κant, ο μόνος τρόπος να υπερβούμε τον δογματισμό του Διαφωτισμού είναι μέσω ενός είδους σωκρατικής αυτογνωσίας που συνίσταται στην επίγνωση της αδυναμίας μας να αποκτήσουμε μεταφυσική γνώση,[[585]](#footnote-585) ήτοι, a priori γνώση του Θεού, της ουσίας, του κόσμου ως ολότητας, των τελικών αιτίων, της ελευθερίας, της φύσης ως όλου, κ.ο.κ.

Επαναλαμβάνοντας μια κοινοτοπία: το μεθοδολογικό ιδίωμα του καντιανού διαφωτιστικού εγχειρήματος ακούει στο όνομα «υπερβατολογικός ιδεαλισμός» και αναφέρεται στην διερεύνηση των «όρων δυνατότητας της εμπειρίας και γνώσης» οι οποίοι είναι μη εμπειρικοί, πρότεροι της εμπειρίας, a priori. Τόσο οι a priori μορφές της Εποπτείας (χώρος/χρόνος) όσο και οι a priori κατηγορίες της Διάνοιας παρίστανται πριν από την εμπειρία στον ανθρώπινο νου. Σύμφωνα με τον Κant:

Πρώτον, γνωρίζουμε τον κόσμο ως φαινόμενο, οπως δηλαδή μας παρουσιάζεται και όχι όπως είναι καθαυτός. Δεύτερον, δεν είναι εφικτή η εμπειρία ή γνώση βασισμένη στην εμπειρία ενός αντικειμένου εκτός κόσμου, όπου ως «κόσμος» ορίζεται το χωροχρονικό όλο μέσα στο οποίο η εμπειρική γνώση διεξάγεται με τη χρήση των πέντε αισθήσεων. Η μεταφυσική γνώση είναι επομένως αδύνατη ακριβώς διότι προϋποθέτει την εμπειρία ή εποπτεία του κόσμου ως ολότητας, ως κάποιου αντικειμένου εκτός κόσμου. Αυτό όμως δεν γίνεται διότι η εμπειρία ή η εποπτεία και άρα η γνώση είναι πάντοτε η εμπειρία ή η εποπτεία κάποιου αντικειμένου μέσα στον κόσμο.[[586]](#footnote-586) Δεν είναι «θέα από το πουθενά».[[587]](#footnote-587)

Αν και αναμφισβήτητα το παραπάνω καντιανό σχήμα, τονίζοντας τον ενθάδε κόσμο, ριζοσπαστικοποιεί τον ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα του Διαφωτισμού, η ιστορία δεν τελειώνει εδώ. Διότι την ίδια στιγμή που αποδεικνύει το αδύνατον της μεταφυσικής γνώσης, ο Κant υποστηρίζει ότι η μεταφυσική είναι ένα είδος φυσικής προδιάθεσης. Γράφει: «Σε όλους τους ανθρώπους πάντα υπήρχε και θα συνεχίζει να υπάρχει κάποιο είδος μεταφυσικής».[[588]](#footnote-588) Και σε κάποιο άλλο σημείο: «Ο ανθρώπινος Λόγος οδηγείται από μια εσωτερική ανάγκη σε ερωτήσεις που δεν μπορούν να απαντηθούν από καμία εμπειρική χρήση του Λόγου».[[589]](#footnote-589)

Και κανένας Διαφωτισμός δεν μπορεί να εξορκίσει αυτήν την ανάγκη. Παρά ταύτα, ο Κant εμμένει στην θέση του ότι η μεταφυσική γνώση είναι αδύνατη. Αν όμως το υποκείμενο δεν έχει μεταφυσική εμπειρία, πώς είναι δυνατόν να κατασκευάζει και να επινοεί μεταφυσικές έννοιες (μία εκ των οποίων είναι η «πανουργία της φύσης»);

Ο Κant επιλύει το πρόβλημα μέσω της περίφημης διάκρισής του ανάμεσα σε έννοιες και ιδέες. Με τον όρο «ιδέα» ο Καντ εννοεί «μία αναγκαία έννοια του Λόγου η οποία δεν αντιστοιχεί σε κάποιο αντικείμενο της αισθητής εμπειρίας», σε κάποιο αισθητό αντικείμενο.[[590]](#footnote-590) Οι ιδέες δεν υπάρχουν επομένως ως αντικείμενα ανεξάρτητα από το υποκείμενο.[[591]](#footnote-591)Και αυτό είναι το μεγάλο λάθος της Μεταφυσικής: η προβολή υποκειμενικά θεμελιωμένων ιδεών σε αντικείμενα. Οι ιδέες, αντίθετα, σκοπεύουν στον προσανατολισμό της σκέψης κατά την διεξαγωγή της έρευνας του ενθάδε κόσμου. Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου,* ο Kant δίνει το παράδειγμα του ρόλου που επιτελεί η «συστηματική ενότητα της φύσης» ως «εκ των ων ου άνευ» προϋπόθεσης της διερεύνησης του κόσμου που κατοικούμε.[[592]](#footnote-592) Μόνο μέσω της ρυθμιστικής ιδέας της εν λόγω συστηματικότητας της φύσης είμαστε σε θέση να ανιχνεύουμε φυσικούς νόμους πίσω από την απέραντη πολυμορφία των φαινομένων.

Ενώ οι έννοιες της Διάνοιας καθιστούν την εμπειρία δυνατή ως αλληλουχία συμβάντων που ενοποιούνται σε μία και μοναδική συνείδηση[[593]](#footnote-593), οι ιδέες του Λόγου καθιστούν δυνατή την διερεύνηση της εμπειρίας αφεαυτής, της εμπειρίας ως κάτι διαφορετικό από ένα απλό δεδομένο. Ο Λόγος μας επιτρέπει, εν τέλει, να συλλάβουμε την πραγματικότητα ως κάτι άλλο απο αυτό που είναι και να θέσουμε το ερώτημα γιατί κατέληξε σε αυτή την μορφή και όχι σε κάποια άλλη. Και τέλος στον Λόγο οφείλονται η διατύπωση και ο έλεγχος ερευνητικών υποθέσεων. Εν ολίγοις, ο Λόγος είναι η γενεσιουργός αιτία του φιλοσοφείν, της επιστημονικής έρευνας, της θεωρίας εν γένει και ως εκ τούτου της προόδου της γνώσης στο Εντεύθεν.

Ομοίως, στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου,* ο Kant καταφεύγει στις ιδέες της αθανασίας της ψυχής, του Θεού και της ελευθερίας ως αξιωμάτων του καθαρού πρακτικού Λόγου προκειμένου να υπερβεί το σφάλμα της μεταφυσικής να προβάλλει υποκειμενικά θεμελιωμένες ιδέες σε αντικείμενα και επομένως να εκτείνει τη δικαιοδοσία του Λόγου στη σφαίρα του υπερφυσικού ερίζοντας ακατάπαυστα περί της ύπαρξης του Θεού και της ψυχής. «Δεν γνωρίζουμε», γράφει ο Kant, «ούτε τη φύση της ψυχής μας, ούτε τον νοητό κόσμο, ούτε το ύψιστο ον ως προς εκείνο που είναι καθεαυτά».[[594]](#footnote-594) Αντίθετα, καταφεύγουμε στις προαναφερθείσες ιδέες λόγω «μιας ανάγκης με πρακτική πρόθεση» που «μπορεί να ονομαστεί *πίστη* και μάλιστα καθαρή *έλλογη πίστη,* επειδή μόνο ο καθαρός Λόγος (τόσο κατά τη θεωρητική όσο και κατά την πρακτική χρήση του) είναι η πηγή, από την οποία προέρχεται».[[595]](#footnote-595)

Όπως τονίστηκε προηγουμένως, το «ύψιστο αγαθό» ως το αμάγαλμα αρετής και ευτυχίας με την τελευταία να ταυτίζεται με την αξιότητά μας για ευτυχία, οφείλει να είναι ο τελικός σκοπός του ανθρώπινου όντος προκειμένου να αξίζει το όνομά του ως «έσχατος σκοπός της φύσης». Η καντιανή σύλληψη του «ύψιστου αγαθού» ως ενός καθήκοντος που οφείλουμε να εκτελούμε κατορθώνει να παρακάμψει τον σκόπελο της μεταφυσικής ερμηνείας του ως αναπόδραστου και προδιαγεγραμμένου από τη Θεία Πρόνοια που ενεργεί πέραν των σκοποθεσιών των ιστορικών δρώντων. Η δέσμευση, ωστόσο, σε ένα ιδεώδες είναι δηλωτική της πίστης στη δυνατότητα της ιστορικής του πραγμάτωσης. Με τα λόγια του ίδιου του Kant: «*Οφείλομε* να προσπαθούμε να προάγομε το ύψιστο αγαθό (που συνεπώς θα πρέπει βέβαια να είναι δυνατό)».[[596]](#footnote-596) Οι ιδέες του Θεού και της αθανασίας της ψυχής καθίστανται ηθικά αναγκαίες για την ανάληψη του καθήκοντος της πραγμάτωσης του «ύψιστου αγαθού». Ο Θεός, ωστόσο, ως το «ύψιστο πρωταρχικό αγαθό» και η αθανασία της ψυχής ως το ηθικό σύστοιχο της ιδέας της «τελειοποίησης του ανθρώπινου είδους» αφού ορίζεται ως «η άπειρη πρόοδος που είναι δυνατή μόνο υπό την προϋπόθεση μιας ύπαρξης. . . του ίδιου έλλογου όντος που εξακολουθεί *επ’ άπειρον*»,[[597]](#footnote-597) ταυτίζονται με μια υποκειμενική ανάγκη και όχι με κάποιο καθήκον. Διότι «δεν μπορεί διόλου να υπάρχει καθήκον να αποδεχθούμε την ύπαρξη ενός πράγματος (επειδή τούτο αφορά μόνο στη θεωρητική χρήση του Λόγου).[[598]](#footnote-598) Από την άλλη, ο καθοριστικός λόγος της καντιανής βούλησης εδράζεται αποκλειστικά στον καθαρό πρακτικό Λόγο και όχι στο Θεό ή την αθανασία της ψυχής που επιτελούν το ρόλο του κινήτρου των δρώντων να αγωνιστούν για την πραγμάτωση του «ύψιστου αγαθού» στην ιστορία. Διατυπωμένο με καντιανούς όρους: αν το αντικείμενο της καθαρής βούλησης, ήτοι της βούλησης ο καθοριστικός λόγος της οποίας είναι ο καθαρός πρακτικός Λόγος, είναι το «ύψιστο αγαθό», ο Θεός και η αθανασία της ψυχής γίνονται οι όροι δυνατότητάς του. Για τον Kant, μόνο μια «έλλογη πίστη» στο Θεό ή στην άπειρη πρόοδο ενός έλλογου όντος μπορούν να πείσουν ένα υποκείμενο ότι η πραγμάτωση του «ύψιστου αγαθού» ως ηθικού σκοπού αξίζει να τεθεί ως καθήκον του.

Δυνάμει των παραπάνω αιτημάτων του πρακτικού Λόγου, ο Kant υπερβαίνει την ίδια στιγμή τόσο τη θεολογία όσο και τον μηδενισμό. Η υπέρβαση της πρώτης έγκειται στη θεμελίωση του ηθικού νόμου αποκλειστικά στην αυτονομία του Λόγου. Η αντι-θεολογική διάσταση της ηθικής του δεν εκπίπτει, ωστόσο, σε μηδενιστική παραίτηση. Αν ο Adam Smith είχε δίκιο να θεωρεί την «υποψία ενός ορφανού από πατέρα κόσμου» ως τον «μελαγχολικότερο» όλων των στοχασμών,[[599]](#footnote-599) ο Kant επανεφεύρει τον Θεό ως συνώνυμο της ελπίδας ότι ο κόσμος θα μπορούσε να είναι καλύτερος αρκεί να αγωνιστεί κανείς για αυτό. Μια αυτο-εκπληρούμενη προφητεία διακρίνεται σε τούτο το σημείο: η πρόοδος δεν είναι σχέδιο μιας Πρόνοιας αλλά έργο των ανθρώπων. Αλλά μόνο η πίστη ή η ελπίδα για πρόοδο μπορεί να κινητοποιήσει τα ανθρώπινα όντα να αναλάβουν ως καθήκον τους να την πραγματοποιήσουν.

**4. Αντί επιλόγου.**

Ο όρος «ιδέα» που φέρει ο τίτλος του δοκιμίου του Kant περί ιστορίας, επιδέχεται μια δίσημη ερμηνεία: από τη μια, θα μπορούσε να αναγνωσθεί ως ο αυστηρά «τεχνικός» όρος της ρυθμιστικής ιδέας του Λόγου όπως αναπτύσσεται στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου.* Από την άλλη, θα μπορούσε να ιδωθεί με τις διόπτρες του αξιώματος του πρακτικού Λόγου ως η κινητήριος δύναμη του αγώνα να πραγματωθεί επί του πεδίου της ιστορίας το «ύψιστο αγαθό». Η πρώτη ερμηνεία είναι η οπτική του ιστορικού ενώ η τελευταία αυτή του ιστορικού δρώντος. Η πρώτη γίνεται η θέση του θεατή, η τελευταία η σκηνή του ηθοποιού που η ιστορία του ανέθεσε να υποδυθεί ένα ρόλο.

O ιστορικός, ακολουθώντας το παράδειγμα του Kepler και του Νεύτωνα,[[600]](#footnote-600) προσπαθεί να ανακαλύψει έναν καθοδηγητικό μίτο μέσα στο «περίπλοκο και άτακτο»[[601]](#footnote-601) θέαμα της ιστορίας με σκοπό να θεμελιώσει μια συνεκτική αφήγηση με νόημα. Εφόσον η ιστορία ως όλον δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο αισθητής εμπειρίας, η «ιδέα» εξυπηρετεί τη μεθοδολογική ανάγκη μετασχηματισμού της «πρώτης ύλης» της ιστορίας σε έλλογη ολότητα.[[602]](#footnote-602)

Από την οπτική του ιστορικού δρώντος, η ιδέα μιας γενικής ιστορίας που εγκυμονεί νόημα ανακουφίζει την απελπισία και την παραίτηση που προκαλεί το α-νόητο θέαμα της «μωρίας, ματαιοδοξίας και καταστροφής» και γίνεται το καύσιμο υλικό του αγώνα για έναν καλύτερο κόσμο. Η πίστη ότι η ιστορία βαίνει προς την πραγμάτωση του Λόγου παίζει τον ρόλο τόσο της «πυξίδας» που προσανατολίζει τις καθημερινές κοινωνικές και πολιτικές πρακτικές όσο και της «τροφής» της ελπίδας. Η πίστη εν τέλει στο «κρυφό πρόγραμμα», στην τελεολογία της φύσης γίνεται μια «έλλογη πίστη» θεμελιωμένη πάνω στην πρακτική προστακτική ότι ο κόσμος θα μπορούσε να είναι διαφορετικός αν η ελπίδα ότι μια «διαφωτισμένη» εποχή θα λάβει σάρκα και οστά μας επιφόρτιζε με το καθήκον της αλλαγής του. Τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι, με άλλα λόγια, διαφορετικά αν η ελπίδα που γεννά η «έλλογη πίστη» στην ρυθμιστική ιδέα της προόδου μεταμορφώνεται σε κινητήριο δύναμη του αγώνα για έναν άλλο κόσμο εντός αυτού που κατοικούμε. Οι στοχασμοί του Kant για την ιστορία είναι σχεδόν «εικονοκλαστικοί» διότι μετριάζουν την απελπισία του Εντεύθεν στην οποία οφείλουν την ύπαρξή τους οι θεολογικές πραγματείες για τις οποίες η λύτρωση επέρχεται μόνο στην επικράτεια του Εκείθεν, στην πολιτεία του Θεού.

Ασκώντας κριτική στη δυσπιστία του Moses Mendelssohn στην πρόοδο την οποία παρωδούσε ως το μαρτύριο του Σισύφου,[[603]](#footnote-603) ο Kant γράφει:

«Η ιστορία μπορεί να εγείρει άπειρες αμφιβολίες για τις ελπίδες μου που αν αποδειχθούν βάσιμες, θα μπορούσαν να με πείσουν να απέχω από ένα προφανώς μάταιο έργο. . . Και όσο αβέβαιος και αν είμαι ή μπορώ να παραμείνω για το αν μπορώ να ελπίζω σε κάτι καλύτερο για την ανθρωπότητα, τούτη η αβεβαιότητα δεν μπορεί να μειώσει το γνώμονα που έχω υιοθετήσει ή την αναγκαιότητα να υποθέτω για πρακτικούς σκοπούς, ότι η ανθρώπινη πρόοδος είναι δυνατή. Τούτη η ελπίδα ότι μπορεί να έλθουν καλύτερες μέρες χωρίς την οποία μια ένθερμη επιθυμία να πράξει κανείς κάτι χρήσιμο για το κοινό καλό δεν θα ενέπνεε ποτέ την ανθρώπινη καρδιά, επηρέασε πάντοτε τη δράση ορθώς σκεπτόμενων ανθρώπων».[[604]](#footnote-604)

Συνοψίζοντας: ο Kant προσλαμβάνει πράγματι την ιστορία ως μια τελεολογική διαδικασία ο τελευταίος σταθμός της οποίας είναι η πλήρης ανάπτυξη της φυσικής προδιάθεσης του ανθρώπου να κάνει ορθή χρήση του Λόγου του. Είναι επίσης αληθές ότι καταφεύγει στο «κρυφό πρόγραμμα της φύσης» που συνιστά μία εκδοχή του προσφιλούς στην εποχή του μοτίβου της «ετερογονίας των σκοπών». Παρόλα αυτά: την ιστορία δεν τη γράφει η φύση. Ο ρόλος της φύσης απλώς περιορίζεται στο να κάνει τους δρώντες της ιστορίας να αποκτήσούν επίγνωση της αναγκαιότητας ενός θεσμικού πλαισίου, όπως αυτό του ρεπουμπλικανικού κράτους που θα αμβλύνει τις συγκρούσεις, θα εγγυάται μια αρμονική συμβίωση και θα γίνει τόσο ο θεμέλιος λίθος του κοσμοπολίτικου καθεστώτος όσο και το μέσο πραγμάτωσης της ορθής χρήσης του Λόγου. Η ιστορία είναι επομένως το αέναο έργο της ανθρωπότητας. Την πρόοδο δεν την υπαγορεύει η φύση αλλά η πολιτική ελευθερία. Ή για να το θέσουμε διαφορετικά: η ορθή χρήση του Λόγου ως το τέλος της ιστορίας προϋποθέτει «ορθούς» θεσμούς. Στο εμβληματικό δοκίμιό του με τίτλο, «Απάντηση στο ερώτημα τι είναι διαφωτισμός», ο Kant θεωρεί πεμπτουσία του διαφωτισμού την ελευθερία να κάνει κανείς «δημόσια χρήση της λογικής δύναμής του –*Vernunft».*[[605]](#footnote-605)

Το σημείο εκκίνησης της παρούσας μελέτης ήταν τα αντι-μοντέρνα και μετα-μοντέρνα εγχειρήματα απονομιμοποίησης της φιλοσοφίας της ιστορίας του Διαφωτισμού ως μιας εκκοσμικευμένης εκδοχής της χριστιανικής εσχατολογίας. Η παρούσα μελέτη υποστήριξε ότι οι ποικίλες όψεις και εκδοχές της προόδου λειτουργούν ως θεωρητικά ερείσματα της πολιτικής ατζέντας του Διαφωτισμού αφού επιφορτίζονται με την αποστολή της απόδειξης ή του εχέγγυου ότι η τελευταία μπορεί να πραγματωθεί στο πεδίο της ιστορίας. Υπό αυτή την έννοια η φιλοσοφία της ιστορίας γίνεται θεραπαινίδα της πολιτικής φιλοσοφίας. Αν όμως είναι έτσι, τότε η μετα-μοντέρνα ή συντηρητική ερμηνεία της προόδου ως μεταμφιεσμένης θεολογίας δεν ακυρώνει μόνο την ισχύ των κανονιστικών αιτημάτων της ατζέντας του Διαφωτισμού αλλά και την ελπίδα να γίνουν τα τελευταία ιστορική πραγματικότητα. Η απονομιμοποίηση της «ιδεολογίας της προόδου» του Διαφωτισμού απονομιμοποιεί ταυτόχρονα το συλλογικό όνειρο ενός καλύτερου κόσμου και την προσπάθεια αυτό να γίνει πραγματικότητα.

Η ιστορική πρόοδος, για τον Kant, δεν είναι ούτε αναπόδραστο και εμπειρικά επαληθεύσιμο γεγονός ούτε θεολογική πίστη. Σε αντίθεση με τους συγχρόνους του, ο Kant δεν ισχυρίζεται ότι η ιστορία βαδίζει θριαμβευτικά προς ένα προκαθορισμένο τέλος. Ο πυρήνας του καντιανού μοντερνισμού έγκειται στο γεγονός ότι ο Κant ποτέ δεν επέτρεψε στην ιδέα της προόδου του ανθρώπινου γένους να προδιαγράψει το μέλλον και να «προαποφασίσει» το αναπόδραστο τέλος της ιστορίας. Το «κακό» ή το «καλό» στην ιστορία δεν είναι το έργο ούτε της Θ. Πρόνοιας ούτε μιας «πανούργας» φύσης. Η πρόοδος δεν υπαγορεύεται ούτε από το θέλημα του Παντοδύναμου Θεού ούτε από την ανθρώπινη φύση per se που δυνάμει της έλλογης υφής της είναι «καταδικασμένη» να προοδεύει εσαεί. Ο Λόγος, για τον Kant, άλλωστε συνιστά προωθητικό μηχανισμό της προόδου όχι δυνάμει της διάστασής του ως ανθρωπολογικού χαρακτηριστικού αλλά συνάμει της ορθής χρήσης του που εγγυώνται οι κατάλληλοι θεσμοί. Υπό αυτήν ακριβώς την έννοια ο Kant μετασχηματίζει την φιλοσοφία της ιστορίας του Διαφωτισμού σε μια κανονιστικά προσανατολισμένη πολιτική θεωρία.

Ο Κant δεν πίστευε αφελώς ότι ζούμε σε μια κοινωνία αγγέλων. Στο δοκίμιο που γράφει το 1791 με τίτλο, «η αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών ση θεοδικία»[[606]](#footnote-606) παρατηρεί ότι η θεοδικία καθίσταται αδύνατη λόγω της παρουσίας του κακού. Το ηθικό κακό ως η άλλη όψη της ελευθερίας της βούλησης είναι πάντοτε ικανό να ανατρέψει οποιαδήποτε τελεολογία. «Καμιά θεοδικία δεν τήρησε την υπόσχεσή της ως τώρα» επισημαίνει πικρόχολα.

Από την άλλη όμως ο Καντ ήταν πολύ έντιμος για να κάνει εκπτώσεις στην απάνθρωπη πραγματικότητα της αναδυόμενης νεωτερικής κοινωνίας παρά τις περί του αντιθέτου εξαγγελίες της. Στους μετα-μοντέρνους και αντι-μοντέρνους εχθρούς της προόδου, ο Κant αντιπαραθέτει την πρόοδο ως ρυθμιστική ιδέα. Και τούτο σημαίνει πώς μόνον αν πιστεύω ή ελπίζω σε έναν καλύτερο κόσμο θα κινητοποιηθώ προς αυτήν την κατεύθυνση. Η δυσπιστία προς το μέλλον, η επίγνωση της ματαιοπονίας ακυρώνει την πράξη. Ποτε δεν θα εργαζόμουν για κάτι απραγματοποίητο. H φράση που συνοψίζει καλύτερα τη θέση του Κant περί ιστορίας είναι η εξής: η ιστορία πρέπει να ερμηνεύεται «εώς εάν» προοδεύει. Ο Kant δεν απεμπολεί την ιδέα της προόδου ούτε την εκχωρεί στις οιονεί-μεταφυσικές φαντασιώσεις ενός αναπόδραστου «αίσιου τέλους» ασχέτως αν θα το επιφέρει ο Θεός ή το επίγειό του αντίγραφο: η ανθρώπινη φύση. Αν υπάρχει μια ειδοποιός διαφορά μεταξύ του Kant και των συγκαιρινών του προσώπων και προσωπείων της έννοιας της προόοδου, τούτη συνίσταται στη φράση «εώς εάν» η οποία καθιστά τον Kant τον κατεξοχήν μοντέρνο φιλόσοφο της ιστορίας που παρακάμπτει τις συμπληγάδες της θεολογίας και της μηδενιστικής παραίτησης.

Τέλος, η πρόοδος ως ρυθμιστική ιδέα του Λόγου, ως η δεξαμενή έμπνευσης και η κινητήριος δύναμη να πράξουμε «εώς εάν» το όραμα μιας «εποχής διαφωτισμού» να γίνει ιστορία εμπεριέχει και μια δημοκρατική στιγμή. Και τούτο διότι αρνείται να εκχωρήσει το μέλλον της ανθρωπότητας σε ταγούς, χαρισματικούς ηγέτες, φανατικούς, στο θριαμβευτικό βήμα του Λόγου στην Ιστορία, και αυτόκλητους σωτήρες. Εμείς είμαστε οι δημιουργοί του βίου μας. Αλλά και του μέλλοντός μας.

**Βιβλιογραφία.**

**1. Πηγές**

*Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers,* Λωζάννη,

Societes typographiques, 1781.

Bayle, P., *Dictionnaire HIstorique et Critique,* 1697, πέμπτη έκδοση, 4 τόμοι,

Άμστερνταμ, 1740.

Burke, Edmund, *Στοχασμοί για την Επανάσταση στη Γαλλία,* μετάφραση-επιμέλεια

εισαγωγή: Χ. Γρηγορίου, Αθήνα, Σαββάλας, 2010.

*Oeuvres completes de Condorcet,* επιμ. Α. Condorcet O’ Connor και F. Arago, 12 τόμοι,

Παρίσι, Didot, 1847-9; ανατύπωση: Στουτγκάρδη, F. Fromann

Verlag, 1968.

Condorcet, *Selected Writings,* επιμ. K.M. Baker , Indianapolis, IN 1976.

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de *Esquisse d’ un tableau*

*historique des progress de l’ esprit humain. Fragment de l’ Atlantide,* επιμ. Α. Pons, Παρίσι, Garnier- Flammarion, 1988.

Condorcet, *Reflexions sur l’ esclavage des negres et autres texts abolitionnistes,* επιμ. D.

Williams, Paris, L’ Harmattan 2003.

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de, *Σχεδίασμα για έναν ιστορικό*

*πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος,* επιμ. Χρυσάνθη

Αυλάμη, Αθήνα, *Πόλις*, 2006.

Diderot, Denis, *Supplement au Voyage de Bougainville, ou dialogue entre A et B.* [1798],

*Oeuvres philosophiques,* επιμ. P. Verniere, Παρίσι, 1956.

Diderot, Denis, *Political Writings,* μετ. και επιμ. J.H. Mason και R. Wokler, Cambridge,

Cambridge University Press, 1993.

Ferguson, Αdam, [1767], *An Essay on the History of Civil Society,* Fania Oz-Salzberger

επιμέλεια, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Ηegel, F. W. G., *Werke,* τομ. 3, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1970

Hegel, F. W. G., *Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte,* Στουτγκάρδη, 1971,

Friedrich Fromann Verlag.

Hegel, F. W. G., *Introduction to the Philosophy of History,* μετάφρ. Leo Rauch,

Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge 1988.

Herder, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit,*

[1774], Stuttgart, Reklam, 2003.

Herder,J. G., *Philosophical Writings,* Michael N. Forster (επιμέλεια), Cambridge,

Cambridge University Press, 2002,

Hobbes, T., *Λεβιάθαν,* [1651] τ. 1, μετάφραση Γρηγόρης Πασχαλίδης και Αιμίλιος

Μεταξόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1989,

Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the*

*Principles of Morals* (1777), Eugene F. Miller (επιμέλεια), Indianapolis:

Liberty Fund, 1985.

Hume, David, *Essays, Moral, Political and Literary,* [1777], επιμ. E.F. Miller,

Ιndianapolis, Liberty Fund, 1985.

Hume, David, *The History of England,* 6 vols. [1778], Indianapolis, Liberty Fund, 1983.

Hume, David, *An Enquiry concerning the principle of Morals,* [1751], επιμ. Τ. L.

Beauchamp, Οξφόρδη, Clarendon Edition, 1998.

Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding,* [1748], επιμ.

T.L.Beauchamp, Οξφόρδη, Clarendon Εdition, 2000.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), επιμ. D.F. Norton και M. J.

Norton, Οξφόρδη, The Clarendon edition, 2006.

Hutcheson, Francis, *Collected Works,* επιμ. B. Fabian, 7 τόμοι, Hildesheim 1969-1971.

Hutcheson, Francis, *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with*

*Illustrations on the Moral Sense* [1728], επιμ. Αaron Garrett,

Indianapolis, Liberty Fund, 2002.

Kant, I., *Schriften,* Ausgabe der koeniglich preussischen Akademie der Wissenschaften,

Βερολίνο, W. De Gruyter, 1902-).

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* [1781, 1787].

Kant*,* Ι. *Δοκίμια,* Εισαγωγή, Μετάφραση και Σχόλια, Ε.Π. Παπανούτσος, Αθήνα,

Δωδώνη, 1971.

Καντ, I., *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών,* μετάφραση: Γ. Τζαβάρας, Αθήνα,

Δωδώνη, 1984.

Καντ, I. «τι είναι διαφωτισμός;» (1784), Mendelssohn, Kant, Hamann, Wieland, Riem,

Herder, Lessing, Erhard, Schiller, *Τι είναι διαφωτισμός,* μετάφραση Ν.Μ.

Σκουτερόπουλος, Αθήνα, Κριτική, 1989.

Κant, I., *Kritik der Urteilskraft,* Ak 5.

Kant, I., *Κριτική της Κριτικής Δύναμης,* εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας

Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, *Ιδεόγραμμα,* 2002.

Kant, I. *Religion innerhalb der Grenzen der bloβen Vernunft,* [1793-4], Ak. 6

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft,* [1788], Ak. 5.

Kant, I. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου,* μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα Κώστας

Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, *Εστία,* 2004.

Καντ, I., «Προς την Αιώνια Ειρήνη», [1795] εισαγωγή, επίμετρο και μετάφραση Κ.

Σαργέντης, Αθήνα, Πόλις 2006.

Kant, I., *Metaphysik der Sitten* [1797], Αk. 6

Kant, I., *Ueber den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtig sein taught aber*

*nicht fuer die Praxiss,* 8.

Machiavelli, Nicolo , *The Prince,* μετάφρ. G. Bull, Harmondsworth, 1981.

Mandeville, Bernand, *The Fable of the Bees,* F.B. Kaye (εισαγωγή). Oxford,

The Clarendon Press, 1924.

Mandeville, Bernand, *The Fable of the Bees, E*. J. Hundert, Indianapolis, Hackett

Publishing Company, 1997.

Millar, John, *The Origin of the Distinction of Ranks,* [1812], Bristol, Thoemmes Press,

1990.

Μοντεσκιέ, *Εκτιμήσεις για τα αίτια του μεγαλείου και της παρακμής των Ρωμαίων,*

[1734], μετάφραση Θωμάς Σκάσσης, προλεγόμενα Θεόδωρος Παπαγγελής,

πρόλογος Jean Ehrard, Αθήνα, Πόλις, 2009

Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de *L’ esprit de lois* [1748], *Oeuvres*

*Completes,* επιμ. R. Caillois, 2 τόμοι, Παρίσι 1949-51.

Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de, *Το Πνεύμα των Νόμων,* μετάφραση Κ.

Παπαγιώργης και Π. Κονδύλης, επιμέλεια και εισαγωγή Π. Κονδύλης,

Αθήνα, Γνώση 2006.

Robertson, W., *The History of the Discovery and Settlement of America,* [1777], *Works,*

D. Stewart επιμ., 1829, τ. ΙΙ.

Rousseau, J. J., *Discourse on the Arts and Sciences,* [1751] Victor Gourevitch (επιμέλεια)

*Τhe First and the Second Discourses and the Replies to Critics,* Nέα

Υόρκη, 1986.

Ρουσώ, Ζ. Ζ., *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα*

*στους ανθρώπους.* [1755] Μετάφραση: Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη

Κώστας Σκορδύλης, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1999.

Ρουσώ, Ζαν Ζακ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο,* [1762] μετάφρ. Β. Γρηγοροπούλου και Α.

Σταϊνχάουερ, Αθήνα, Πόλις, 2006.

Rousseau, J. J., *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας,* [1755] εισαγ. Θ. Γκιούρας-Δ.

Γράβαρης, μετάφρ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, Αθήνα, *Σαββάλας,* 2004.

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations,* [1776],

R.H. Campbell και Α. S. Skinner (επιμέλεια), Oξφόρδη, Clarendon Press,

1976.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments,* [1759], επιμ. D. D. Raphael και A. L.

Macfie, Οξφόρδη, Clarendon Press, 1976.

Smith, Αdam, *Lectures on Jurisprudence,* επιμ.R.L. Meek, D.D. Raphael και P.G. Stein,

Οξφόρδη, Oxford University Press 1978.

Smith, Αdam, *Essays on Philosophical Subjects,* W. P. D. Wιghtman και J. C. Bryce

Επιμ. Οξφόρδη, 1980.

Steuart, Sir James *An Inquiry into the Principles of Political Economy,* [1767] 2 τόμοι,

επιμ. A.S. Skinner, Εδιμβούργο 1966.

Turgot, Αnne-Robert-Jacque, *Plan de deux discours sur l’ histoire universelle,*

*Oeuvres de Turgot,* G. Schnelle (επιμ.), 5 τόμοι, Παρίσι,

1913-1923, Ι: 275-323.

Turgot, Αnne-Robert-Jacque, *Turgot on Progress, Sociology and Economics,* μετάφραση

και επιμέλεια R.L Meek, Λονδίνο, 1973.

Vico, Giambattista*, The New Science* (Τρίτη έκδοση, 1744), μετάφρ. T. G. Bergin και

M.H. Fisch, Ithaca, NY, 1948.

Voltaire, *Essai sur les moeurs et l’ esprit des nations,* τομ. ΙI,(1756), *Oeuvres,*

επιμ. Besterman.

**2. Mελέτες**

Adorno, Τ. W., *Negative Dialektik,* Φρανκφούρτη, Suhrkamp Verlag, 1973

Adorno, Τ. W., Horkheimer, M., *Διαλεκτική του Διαφωτισμού,* μετάφραση: Λ.

Αναγνώστου, Αθήνα, *Νήσος*, 1996.

Adorno, T. W., *History and Freedom,* μετάφρ. Rodney Livingstone,

Cambridge,Polity Press, 2006.

Althusser, Louis. *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx,*

μετάφρ. *Ben Brewster* Λονδίνο, Verso, 2007.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism,* Λονδίνο, Schocken Books,

2004.

Becker, L. C., *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers,* New

Haven και Λονδίνο, Yale University Press, 1966.

Βeiser, F., *The Early Political Writings of the German Romantics,* Cambridge,

Cambridge University Press, 1996.

Βerlin, Isaiah, *Τρεις Κριτικοί του Διαφωτισμού: Vico, Hamann, Herder.*

Μετάφραση: Γ. Μερτίκας, Αθήνα, *Κριτική,* 2002.

Βerlin, Isaiah, *Two Concepts of Liberty,* Οξφόρδη, Clarendon Press, 1963.

Βevir, M., *The Logic of the History of Ideas,* Cambridge, Cambridge University

Press, 1999.

Bittermann, Henry, “Adam Smith’s empiricism and the law of nature,” *Journal of*

*Political Economy 48,* 1940.

Bonald, Μ. De, *Οeuvres completes de M. de Bonald,* 3 τόμοι, Petit-Montrouge

Migne, 1859.

Boudon, Raymond, *The unintended consequences of social action,* London,

Macmillan, 1982.

Broadie, Alexander (επιμ.), *Τhe Cambridge Companion to the Scottish*

*Enlightenment,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Brown, V., “’Mere Inventions of the Imagination:’ A Survey of Recent Literature

on Adam Smith,” *Economics and Philosophy* 13, 1997.

Buchanan, J., *Freedom in Constitutional Contract: Perspectives of a Political*

*Economist,* College Station: TX: Texas A&M University Press,

2000.

Bury, John B. *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origins and Growth*.

Υόρκη, Dover Publications, 1932.

Carrithers, D., “Montesquieu’s Philosophy of History,” *Journal of the History of*

*Ideas* 47, 1986.

Cliffe, Leslie, “The political economy of Adam Smith, *Essays in Political and Moral*

*Philosophy,* Δουβλίνο, Dublin University Press, 1878.

Colleti, L., *De Rousseau a Lenin,* Νέα Υόρκη/Παρίσι/Λονδίνο, Gramma, Gordon and

Breach, 1972.

Collingwood, R. G, *The Idea of History,* Οξφόρδη, Clarendon Press, 1946.

Crocker, L., *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment,*

Baltimore, 1963.

Cropsey, J., *Polity and Economy,* The Hague, Martinus Nijhoff, 19

Dahmen, H., *Die Nationale Idee von Herder bis Hitler,* Koeln, 1934.

Deleuze, G., *Negotiations,* μετάφρ. Μ. Joughin, Νέα Υόρκη, Columbia University

Press 1995

Despland, M., *Kant on History and Religion,* Montreal/Λονδίνο, McGill-Queen’s

University Press, 1973.

Dickey, Lawrence, “Pride, Hypocricy and Civility in Mandeville’s Social

Historical Theory,” *Critical Review,* Νέα Υόρκη, 4:3, 1990.

Dippel, H., “Projeter le monde moderne: la pensee social de Condorcet,” *Condorcet*

*Studies* 2 1987.

Δρόσος, Διονύσιος, *Αρετές και Συμφέροντα,* Σαββάλας, Αθήνα, 2008.

Evnine, S., “Hume, Conjectural History and the Uniformity of Human Nature,”

*Journal of the History of Philosophy,* 34, no 4, Οκτώβρης 1993.

Fackenheim, E., “Kant and Radical Evil,” *University of Toronto Quarterly* 23, 1954.

Fackenheim, E., “Kant’s Concept of History,” *Kant Studien,* xlviii, 1956-7.

Fleischacker, Samouel, *On Adam Smith’s Wealth of Nations,* Princeton, Princeton

University Press 2004.

Forbes, Duncan, “Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar,”

*The Cambridge Journal* τ. 7, Αύγουστος 1954.

Forbes, Duncan, *Hume’s Philosophical Politics,* Cambridge, Cambridge University

Press 1975.

Furet, F., *Penser la Revolution Francaise,* Παρίσι, Gallimard, 1978.

Furet, F. και Ozuf, M. (επιμ.), *Dictionnaire critique de la Revolution francaise,*

Παρίσι, Flammarion, 1988.

Gadamer, G.H., *Truth and Method,* Νέα Υόρκη, Seabury, 1975.

Gay, P., *The Enlightenment: An Interpretation,* τ.2, Λονδίνο, Weidenfeld και

Nicolson, 1969.

Gissurarson, H. H., *Hayek’s Conservative Liberalism,* Λονδίνο, Garland Press, 1987.

Goldsmith, M., *Private Vices, Public Benefits,* Νέα Υόρκη, Cambridge

University Press, 1985.

Grampp, William, “Adam Smith and the Economic Man,” *Journal of Political*

*Economy* 56, 1948.

Gray, John, *Hayek on Liberty,* δεύτερη έκδοση, Οξφόρδη, Blackwell, 1986.

Haakonsen, K., *The Cambridge History of the 18th century Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Habermas, J. *Theory and Practice,* μετάφρ. John Viertel, Λονδίνο, Beacon Press,

1988.

Ηabermas, J., *O Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας,* μετάφραση: Λ. Αναγνώστου

και Α. Καραστάθη, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993.

Hampson, Νοrman, *The Enlightenment,* Βαλτιμόρη, 1969.

Hardt, M., Negri, A. *Empire,* Cambridge Massachusetts, Harvard University Press,

2001.

Hasbach, Wilhelm, *Untersuchungen ueber Adam Smith and die Entwicklung der*

*politischen Economie,* Leipzig, Duncker und Hublot, 1891.

Hayek, F., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas,*

Chicago, University of Chicago Press, 1978.

Heilbroner, L., “The Paradox of Progress: Decline and Decay in the *Wealth of*

*Nations*” *Journal of the History of Ideas* 34, 1973.

Ηirsch, F., *Social Limits to Growth,* Cambridge, Harvard University Press, 1976.

Hirschman, Albert, *The Passions and the Interests,* Princeton, Princeton University Press, 1977.

Hirschmann, Albert., *Rival Views of the Market Society,* Νέα Υόρκη, Viking Press,

1986.

Hopfl, H. M., “From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish

Enlightenment,” *Journal of British Studies,* τ. 17, Νο 2, 1978.

Ηorkheimer, M., *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings,*

Cambridge MA,MIT Press 1993.

Horowitz, C. M., (επιμέλεια), *Race, Gender and Rank,* Rochester, Νέα Υόρκη, 1992.

Hundert, E.J., “Bernard Mandeville and the Enlightenement Maxims of Modernity,”

*Journal of the History of Ideas,* 56/4, 1995.

Ιmmerwahr, J., “Hume’s revised racism,” *Journal of the History of Ideas* 53, 1992.

Justman, S., *The autonomous male of Adam Smith,* Norman, University of Oklahoma,

Press, 1993.

Kleer, Richard, The Role of Teleology in Adam Smith’s *Wealth of Nations, History of*

*Economic Review 31,* 2000.

Κονδύλης, Π. *Η* κριτική *της δυτικής μεταφυσικής σκέψης,* Αθήνα, Γνώση, 1984.

Κονδύλης, Π., *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός,* 2 τόμοι, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987.

Kονδύλης, Π., *Ισχύς και Απόφαση: η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα*

*των αξιών,* Αθήνα, Στιγμή, 1991.

Κονδύλης, Π., *Μελαγχολία και πολιτική: δοκίμια και μελετήματα,* Αθήνα, Θεμέλιο, 2002.

La Capra, Dοminick και Kaplan, L. Steven, *Modern European Intellectual History Reappraisals and New Perspectives,* It haka, Cornell University Press, 1982.

La Capra, Dοminick και Diggins, P. J., “Rethinking intellectual history and reading texts,” *History and Theory,* τομ. 19, τ.3, 1980.

Letwin, W., *The origins of scientific economics: English economic thought, 1669-*

*1776,* Λονδίνο, Methuen και Child, 1963.

Lowy, M., *Walter Benjamin: Προμήνυμα κινδύνου. Μια ανάγνωση των θέσεων ‘για τη*

*φιλοσοφία της ιστορίας,’* Αθήνα, Πλέθρον, 2004.

Μaistre, J. de, *Du pape,* Γενεύη, Droz, 1966.

Maistre, J. de, *Les Soirees de Saint-Petersbourg, ou entretiens sur le gouvernement*

*temporal de la Providence,* τ.1, Παρίσι, Editions de la Maisnie, 1980.

Maistre, Joseph, de, *Reflexions sur le protestantisme, Oeuvres completes de Joseph*

*Maistre,* Lyon, Vitte-Perroussel 1884, τ. 8.

Maistre, Joseph, de, *Considerations sur la France* (1797), Παρίσι, Complexe, 1988.

Maurras, C., *Romantisme et Revolution, Oeuvres Capitals,* τ. 2, Παρίσι, Flammarion, 1954.

Μaurras, C., *Mes Idees Politiques,* Παρίσι, Albatros, 1993.

Meek, R. L., “Smith, Turgot and the ‘four stages’ theory,” *History of Political*

*Economy,* τ. 3, 1971.

Meek, R. L., *Social Science and the Ignoble Savage,* Cambridge, Cambridge

University Press, 1976.

Μeinecke, F., *Historism: The rise of a new historical outlook,* μετάφραση: J.A. Anderson, εισαγωγή: Ι. Berlin, Λονδίνο, Routledge and Kegan and Paul, 1972.

Μαρξ, Κ. και Engels, F., *To μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος,* μετάφραση: Γ. Κόττης και Β. Καπετανγιάννης, Αθήνα, *Θεμέλιο,* 1999.

Mαρξ, Κ., *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας,* μτφρ. Γ. Δεληγιάννη-Αναστασιάδη, Αθήνα,

Νέοι Στόχοι, 1971.

Μαρξ, K., *Η γερμανική ιδεολογία,* τ*.* 1*,* μετάφραση Κ. Φιλίνης, εκδ. Gutenberg,

Αθήνα, 1984.

Μαρξ, Κ., *Κεφάλαιο*, τόμος 1,μετάφραση, Π. Μαυρομμάτης, Αθήνα, *Σύγχρονη εποχή,*

1996.

Karl Marx, *Capital,* μετάφρ. Ben Fowkes, Νέα Υόρκη, Penguin Classics, τ.1, 1990.

Nagel, T., *The view from nowhere,* Οξφόρδη, Oxford University Press, 1986.

Pascal, *Pensees,* A. Krailsheimer (επιμ.), Νέα Υόρκη, Penguin, 1966.

Phillipson, Nicholas, *Hume,* Λονδίνο, Weidenfeld and Nicolson, 1989.

Pippin, R., *Idealism as Modernism: Hegelian Variations,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Pocock, J. G. E., *Virtue, Commerce and History,* Cambridge, Cambridge University

Press, 1985.

Polanyi, K., *The Great Transformation,* Βοστώνη, Beacon Press, 1944.

Popper, K., *Conjectures and Refutations,* Λονδίνο, Routledge, 1989.

Ψυχοπαίδης, Koσμάς, «Ο Αdam Smith και η κριτική μέθοδος της πολιτικής

οικονομίας», *Αξιολογικά,* τ.1, Αθήνα, *Εξάντας,* 1990.

Ranciere, J., *Το μίσος για τη δημοκρατία,* μτφρ Βίκυ Ιακώβου, Αθήνα, Πεδίο, 2010.

Renault, A., *Histoire de la philosophie politique,* τ. 3, Παρίσι, Calmann-Levy, 1999.

Robins, Lionel, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political*

*Economy,* Λονδίνο, Macmillan, 1952.

Rorty, Oksenberg, Amelie, Schmidt, James (επιμ.), *Kant’s Idea for a Universal*

*History with a Cosmopolitan Intent: A Critical Guide,* Cambridge, Cambridge

University Press.

Rothschild, Emma, “Condorcet and the Conflict of Values,” The Historical Journal,

39, 3, 1996.

Rothschild, Εmma, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

Schneider, J., *Herder im Dritten Reich,* Bielefeld, Aesthesis Verlag, 1994.

Shackleton, R., *Montesquieu: A Critical Biography,* Λονδίνο, 1961.

Shapiro, M. J., *Reading “Adam Smith,”*  Newbury Park, Sage, 1993.

Skinner, Andrew και Wilson Thomas (επιμ.), *Essays on Adam Smith,* Οξφόρδη,

Clarendon, 1975.

Smith, Craig, *Adam Smith’s Political Philosophy: The invisible Hand and*

*Spontaneous Order,* Λονδίνο, Routledge, 2006.

Sternhell, Zev, *Ο Αντι-Διαφωτισμός,* μετάφραση: Α. Κιουπκιολής, Αθήνα, *Πόλις,*

2009.

Strauss, Leo, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία,* μετάφραση: μετάφρ. Στέφανος Ροζάνης και

Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, *Γνώση,* 1988.

Talmon, J., *The Origins of Totalitarian Democracy,* Λονδίνο, Secker and Warburg,

1952.

Traverso, Enzo, *Le Totalitarisme: le XXe siècle en debat,* Παρίσι, Le Seuil, 2001.

Tribe, K., “Adam Smith: Critical Theorist?” *Journal of Economic Literature* 37, 1999.

Tully, J., *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics,* Cambridge,

Polity Press, 1988.

Bάκη, Φωτεινή, «Ο Διαφωτισμός εναντίον της Αυτοκρατορίας: η έννοια του έθνους στους Καντ και Χέρντερ», *Η επανάσταση του 1821: ένα ευρωπαϊκό*

*γεγονός,* εισαγωγή και επιμέλεια: Π. Πιζάνιας, Αθήνα, Κέδρος, 2009.

Βάκη, Φωτεινή, «Απόλυτη ελευθερία και τρόμος: η κριτική του Hegel στη Γαλλική Επανάσταση, *Μνήμων,* τ. 31, Αθήνα, 2011.

Vaki, Fotini, “The Universal Legislator, the Impartial Spectator and the *Sensus*

*Communis:* Kant and Smith on Morality and Judgment,” *Adam Smith*

*Review.*

Viner, J., *The long view and the short: studies in economic theory and policy,*

Glencoe Illinois, Free Press, 1958.

Viner*,* J.,  *The Role of Providence in the Social Order: an essay in intellectual history,*

*Memoirs of the American Philosophical Society, τ. 90, Philadelphia, American*

*Philosophical Society,* 1972.

Wertz, S. K., “Hume, History and Human Nature,” *Journal of the History of Ideas* 36,

1975.

Wiese, B. von, *Herder: Grundzuege seines Weltbildes,* Λειψία, Meyer, 1939.

Williams, D., *Condorcet and Modernity,* Cambridge, Cambridge University Press,

2004.

Wolin, R., *Η γοητεία του ανορθολογισμού: το ειδύλλιο της διανόησης με τον φασισμό.*

*Από τον Νίτσε στον μεταμοντερνισμό,* μετάφραση: Μ. Φιλιπακοπούλου,

επιμ. Δήμητρα Τουλάτου, Αθήνα, *Πόλις,* 2007.

Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History,* Princeton, New Jersey,

Princeton University Press, 1980.

Zίζεκ, Σ., *Ροβεσπιέρος: Αρετή και Τρομοκρατία,* μετάφραση: Θ. Σαμαρτζής, Αθήνα,

εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2008.

1. Πρόκειται για την περίφημη έννατη θέση των «Θέσεων για τη φιλοσοφία της ιστορίας του Walter Benjamin που εμπνέεται από τον πίνακα του Paul Klee, *Angelus Novus.* Bλ. Michael Lowy, *Walter Benjamin: Προμήνυμα κινδύνου. Μια ανάγνωση των θέσεων ‘για τη φιλοσοφία της ιστορίας,’* Αθήνα, Πλέθρον, 2004, σ. 111. [↑](#footnote-ref-1)
2. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik,* Φρανκφούρτη, Suhrkamp Verlag, 1973, σ. 314.  [↑](#footnote-ref-2)
3. J. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy,* Λονδίνο, Secker and Warburg, 1952, Η. Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* Λονδίνο, Schocken Books, 2004. [↑](#footnote-ref-3)
4. Οι βασικές θέσεις της περίφημη Διένεξη των ιστορικών της δεκαετίας του 1980 που κατ’ουσίαν συνιστά απότοκο του γερμανικού ιστορισμού συνοψίζονται αφενός στην ερμηνεία της Σοβιετικής Επανάστασης ως συνέχειας του 1789 και στην ωραιοποιημένη εμφάνιση του ναζισμού ως απομίμησης των δύο παραπάνω επαναστάσεων. Ο όρος «ιστορικοποίηση του ναζισμού» που επινοείται από τον Ερνστ Νόλτε για να υποδηλώσει ότι γενεσιουργός αιτία της πτώσης της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης και της γένεσης του ναζιστικού φαινομένου ήταν ο πόλεμος και η Σοβιετική Επανάσταση δεν αποενοχοποιεί μόνο τη ναζιστική θηριωδία αλλά εγκαλεί υπόρρητα τις ιδέες του Διαφωτισμού που απετέλεσαν το ιδεολογικό πρόπλασμα του 1789 και της συνέχειάς του, του 1917. Οι θέσεις του Νόλτε που φέρουν την κληρονομιά του Heidegger και του Meinecke οφείλουν την εξάπλωση και μεγάλη φήμη τους στη Γαλλία λόγω του Furet που αποδεικνύεται πιστός συνοδοιπόρος του. Βλ. François Furet, *Penser la Revolution française,* Παρίσι, Gallimard, 1978. Ο αντίλογος επί του θέματος και η ανασκευή της θέσης περί του Διαφωτισμού (τουλαχιστον της ρουσωϊκής εκδοχής του) ως πρωταίτιου όλων των δεινών της ανθρωπότητας απαντώνται ήδη από τη δεκαετία του ’50 και εκτείνονται ως τα τέλη του 20ου αιώνα. Ενδεικτικά αναφέρω τις πιο πρόσφατες μελέτες των Keith Michael Baker, “On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution” στο Dominick LaCapra και Steven L. Kaplan, *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives,* Ithaka, Cornell University Press, 1982. Βλ. Επίσης το *Le Totalitarism: le XXe siecle en debat,* επιλογή κειμένων και επιμέλεια Enzo Traverso, Παρίσι, Le Seuil, 2001. Για τον τρόπο δια του οποίου η ερμηνεία και ανάλυση της Τρομοκρατίας της Γαλλικής Επανάστασης από τον Hegel προοιωνίζεται τις ανωτέρω προσλήψεις της ως προδρόμου της Οκτωβριανής. Βλ. Φωτεινή Βάκη, «Απόλυτη ελευθερία και Τρόμος: η κριτική του Hegel στην Γαλλική Επανάσταση» στο *Μνήμων* τ. 31*,* Αθήνα 2011. [↑](#footnote-ref-4)
5. Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty,* Oξφόρδη, Clarendon Press, 1963, σ. 7-11, 16 και 56-57. [↑](#footnote-ref-5)
6. ,*Στο ίδιο,* σ. 16-17. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ζακ Ρουσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο,* μετάφρ. Β. Γρηγοροπούλου και Α. Σταϊνχάουερ, Αθήνα, Πόλις, 2006, σ. 77. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ι. Καντ, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών,* Αθήνα, Δωδώνη, 1984, σελ. 92. [↑](#footnote-ref-8)
9. Joseph de Maistre, *Les Soirees de Saint-Petesbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporal de la Providence,* Παρίσι, Editions de la Maisnie, 1980, τομ. Ι, σελ. 108. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Στο ίδιο,* σ. 216. [↑](#footnote-ref-10)
11. Maistre, *Du pape,* Γενεύη, Droz, 1966, σ. 232. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Στο ίδιο,*  σελ. 232. [↑](#footnote-ref-12)
13. Maurras, *Romantisme et Revolution, Oeuvres capitals,* Παρίσι, Flammarion, 1954, τόμος ΙΙ, σ 33-34.  [↑](#footnote-ref-13)
14. Maurras, *Mes Idees Politiques,* πρόλογος Pierre Gaxotte, Παρίσι, Albatros, 1993, σ. 173. [↑](#footnote-ref-14)
15. Zeev Sternhell, *O Αντι-διαφωτισμός,* μετάφραση Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Αθήνα, *Πόλις* 2009, σ. 457. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Στο ίδιο*., σελ. 458. [↑](#footnote-ref-16)
17. L. Crocker, *Nature and Culture. Ethical thought in the French Enlightenment,* Baltimore 1963, σ. 512.

    [↑](#footnote-ref-17)
18. Sternhell, ο.π., σελ. 16. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Στο ίδιο*, σ. 19. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Στο ίδιο*, σ. 19. [↑](#footnote-ref-20)
21. Καρλ Μαρξ, Φρίντριχ Ένγκελς, *Το μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος,* μετάφραση: Γ. Κόττης και Β. Καπετανγιάννης, Αθήνα, *Θεμέλιο,* 1999, σ. 46. [↑](#footnote-ref-21)
22. Herder, “This too a philosophy of History for the formation of Humanity” (1774) στο Herder, *Philosophical Writings,* Michael N. Forster (επιμέλεια), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, σ. 308. [↑](#footnote-ref-22)
23. I. Kant, *Προς την Αιώνια Ειρήνη,* εισαγωγή, επίμετρο και μετάφραση Κ. Σαργέντης, Αθήνα, *Πόλις*, 2006, σ. 81. [↑](#footnote-ref-23)
24. Novalis, “Polen” στο *The Early Political Writings of the German Romantics,* Frederick Beiser (επιμέλεια), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, σ. Χi-xxxviii. [↑](#footnote-ref-24)
25. Ηerder, o.π, [↑](#footnote-ref-25)
26. *Στο ίδιο*, σ. 296. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Στο ίδιο*, σ. 361. [↑](#footnote-ref-27)
28. David Hume, “Of National Characters” (XXI) στο *Essays: Moral, Political and Literary,* επιμέλεια, Eugene Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, σ. 198. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers* (Λωζάννη, Societes typographiques, 1781), τομ. 44, άρθρο “Nation,” σ. 221. [↑](#footnote-ref-29)
30. Για την αντιπαράθεση Kant και Herder όσον αφορά την έννοια του έθνους, βλ. Φωτεινή Βάκη, «Ο Διαφωτισμός εναντίον της Αυτοκρατορίας: η έννοια του έθνους στους Καντ και Χέρντερ» στο *Η Επανάσταση του 1821: Ένα ευρωπαϊκό γεγονός.* Εισαγωγή και επιμέλεια Πέτρος Πιζάνιας, Αθήνα, Κέδρος 2009, σελ. 81-93. [↑](#footnote-ref-30)
31. Herder, ο.π., σ. 297. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Στο ίδιο*, σ. 382. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Στο ίδιο,* σ. 384. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Στο ίδιο,* σ. 377. [↑](#footnote-ref-34)
35. Beiser, ο.π., σ. 30. [↑](#footnote-ref-35)
36. Herder, o.π., σ. 310. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Στο ίδιο*, σ. 276. [↑](#footnote-ref-37)
38. Παρατίθεται στο έργο του Meinecke, *Historism: the rise of a New Historical Outlook,* μετάφρ. J.A Anderson, εισαγωγή του Isaiah Berlin, Λονδίνο, Routledge και Kegan Paul, 1972, σ. 332-334. [↑](#footnote-ref-38)
39. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l’ esprit des nations,* (1756), *Oeuvres,* επιμ. Besterman, τομ. ΙI, σ. 393. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Στο ίδιο*, σ. 444 και 448. [↑](#footnote-ref-40)
41. Herder, ο.π., σ. 301. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Στο ίδιο,* σ. 304. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Στο ίδιο,* σ. 305. [↑](#footnote-ref-43)
44. *Στο ίδιο*, σ. 305. [↑](#footnote-ref-44)
45. *Στο ίδιο*, σ. 302. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Στο ίδιο*, σ. 301. [↑](#footnote-ref-46)
47. Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός,* 2 τόμοι, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987.

    σ. 344 και Herder σ. 258-60. [↑](#footnote-ref-47)
48. Herder σ. 420. [↑](#footnote-ref-48)
49. Το κοσμοπολίτικο δίκαιο κατά τον Καντ δεν είναι μόνο ρυθμιστική Ιδέα του Λόγου αλλά και o μοναδικός τρόπος διασφάλισης της «αιώνιας ειρήνης» όπως ισχυρίζεται στο ομότιτλο έργο του (Βλ. Ι. Καντ, «Προς την Αιώνια Ειρήνη», εισαγωγή, επίμετρο και μετάφραση Κ. Σαργέντης, Αθήνα, Πόλις 2006). [↑](#footnote-ref-49)
50. Sternhell, ο.π., σ. 254. [↑](#footnote-ref-50)
51. Στο ίδιο απόσπασμα: [Η κοινωνία] δεν είναι ηθελημένη, δεν επιλέγεται από τα μέλη της. Δεν διαλέγουμε ούτε το αίμα μας, ούτε την πατρίδα μας, ούτε τη γλώσσα μας, ούτε την παράδοσή μας. Η κοινωνία που μας γέννησε μας επιβάλλεται. Η ανθρώπινη κοινωνία ανήκει στις ανάγκες της φύσης μας». Βλ. Maurras, *Mes idees politiques,* o.π., σ. 173. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Στο ίδιο*, σ. 157. [↑](#footnote-ref-52)
53. Παρατίθεται στο βιβλίο του Sternhell, o.π., σ. 451. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Στο ίδιο*, σ. 254. [↑](#footnote-ref-54)
55. Sternhell, o.π. Βλέπε επίσης το βιβλίο του Richard Wolin *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism,* New Jersey, Princeton University Press, 2004. (Ελληνική μετάφραση: Richard Wolin, *Η γοητεία του ανορθολογισμού: το ειδύλλιο της διανόησης με τον φασισμό. Από τον Νίτσε στον Μεταμοντερνισμό.* Μετάφραση Μαρία Φιλιπακοπούλου, επιμ. Δήμητρα Τουλάτου, Αθήνα, Πόλις 2007, ιδιαίτερα το τρίτο κεφάλαιο που αναφέρεται στην ερμηνευτική του Gadamer, σς. 160-220 της ελληνικής έκδοσης). Το σημείο εκκίνησης του τρίτου κεφαλαίου του βιβλίου του Wolin που αναφέρεται στην ερμηνευτική του Gadamer είναι το αντίστροφο από εκείνο του Sternhell. Αντικείμενο του βιβλίου του δεν είναι η κριτική της σκέψης του Herder και του ρεύματος του ιστορισμού του 18ου αιώνα αλλά η ιδιοποίηση των μοτίβων των παραπάνω από τους πνευματικούς μανδαρίνους του γερμανικού ναζισμού προκειμένου να διασφαλιστεί τόσο η προσωπική τους ανέλιξη όσο και η ιδεολογική ηγεμονία του καθεστώτος που υπηρετούσαν. Η έμφαση βεβαίως, στον κυνισμό και καιροσκοπισμό των πνευματικών ταγών του γερμανικού ναζισμού με χαρακτηριστική περίπτωση τον «συντηρητικό» Gadamer, ουδόλως θα αφορούσε τη φιλοσοφική σκέψη ή τα ερωτήματα της ιστορίας των ιδεών. Το ζητούμενο για τον Wolin είναι να αναδειχθούν οι «εκλεκτικές συγγένειες» ανάμεσα στην ερμηνευτική του Gadamer όπως απορρέει από την οικειοποίηση των πυλώνων της φιλοσοφίας της ιστορίας του Herder και του μεθοδολογικού της σύστοιχου, της «Εναίσθησης» -*Einfuehlung-*  και της ναζιστικής ιδεολογίας. [↑](#footnote-ref-55)
56. Berlin, Isaiah, *Τρεις Κριτικοί του Διαφωτισμού: Vico, Hamann, Herder.* Μετάφρ. Γιώργος Μερτίκας, Αθήνα, Κριτική 2002, σ. 275. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ο.π., σ. 316. Μια παρεμφερή ανάγνωση επιχειρεί και ο Max Rouche που κατά ειρωνικό τρόπο ολοκληρώνει την διδακτορική του διατριβή για τον Herder το 1940, μεσούντος του γερμανικού ναζισμού και παραμονές του πολέμου. Αν και ο Rouche φαίνεται να έχει πλήρη επίγνωση της τραγικής επικαιρότητας του Herder, προσπαθεί να τον αποσυνδέσει από την ναζιστική ιδεολογία που τον θεωρεί προφήτη της. (Rouchet, *La philosophie de l’ histoire de Herder*, σ. 298-303). Μια πιο εκλεπτυσμένη εκδοχή της ερμηνείας των Berlin και Rouche συνιστά αυτή του Alain Renaut εμφανίζει τον Herder ως Διαφωτιστή. Βλ. Alain Renaut, “Universalisme et differentialisme: le moment herderien” στο Alain Renaut (επιμ.) *Histoire de la philosophie politique,* Paris, Calmann-Levy, 1999, τόμος 3, σ. 247. [↑](#footnote-ref-57)
58. Isaiah Berlin, “Forward” στο Friedrich Meinecke, *HIstorism. The Rise of a New Historical Outlook,* σ. ΙΧ-Χ.  [↑](#footnote-ref-58)
59. Η βιβλιογραφία της περιόδου είναι πολύ πλούσια. Ενδεικτικά αναφέρω: Hans Dahmen, *Die Nationale Idee von Herder bis Hitler,* Koeln 1934, σ. 62. «Από τον Herder ως τον Hitler” γράφει χαρακτηριστικά ο Dahmen, «αυτός είναι ο δρόμος που όρισε η μοίρα για το γερμανικό πνεύμα και το γερμανικό κράτος». Βλ. Επίσης, Benno von Wiese, *Herder: Grundzuege seines Weltbildes,* Λειψία, Meyer, 1939. Για την αξιοποίηση του Herder από τον γερμανικό ναζισμό βλέπε τη μελέτη του Bernhard Becker, “Herder in der nationalsozialistischen Germanistik” στο *Herder im Dritten Reich,* επιμ. J. Schneider, Bielefeld, Aesthesis Verlag, 1994.  [↑](#footnote-ref-59)
60. Στο *Αλήθεια και Μέθοδος,* γράφει ο Gadamer: «Η Ιστορία δεν μας ανήκει, εμείς ανήκουμε σε αυτήν. Πολύ πριν κατανοήσουμε τον εαυτό μας με τη διαδικασία της αυτοεξέτασης, κατανοούμε τον εαυτό μας με έναν αυτονόητο και προφανή τρόπο μέσα στην οικογένεια, την κοινωνία και το κράτος όπου ζούμε. Η έμφαση στην υποκειμενικότητα είναι ένας παραμορφωτικός καθρέφτης. Η αυτοσυνειδησία του ατόμου δεν είναι παρά μια στιγμιαία λάμψη στα κλειστά κυκλώματα της ιστορικής ζωής. Γι’ αυτό και οι προκαταλήψεις του ατόμου, πολύ περισσότερο από την κρίση του, είναι εκείνες που συγκροτούν την ιστορική πραγματικότητα του είναι του» (Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* Νέα Υόρκη, Seabury, 1975, σ. 245. [↑](#footnote-ref-60)
61. Αναμφιβόλως, το «καταστατικό» κείμενο υποστήριξης της αδυναμίας υπέρβασης της «ιδιαίτερότητας» μιας κατάστασης και άρα της άρνησης ερμηνείας της με βάση οικουμενικές αρχές και κανόνες είναι αυτό του Quentin Skinner, “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action” στο J. Tully (επιμέλεια), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics,* Cambridge, Polity Press, 1988. Bλ. επίσης, Dominick La Capra, John P. Diggins, “Rethinking Intellectual History and reading texts,” *History and Theory,* τομ. 19, τ. 3, 1980, σ. 245-276. Για μια εξαιρετική κριτική της παραπάνω μεθόδου, βλ. Mark Bevir, *The Logic of the History of Ideas,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999. [↑](#footnote-ref-61)
62. Edmund Burke, *Στοχασμοί για την Επανάσταση στη Γαλλία,* μετάφραση-επιμέλεια-εισαγωγή: Χ. Γρηγορίου, Αθήνα, Σαββάλας, 2010, σ. 49. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Στο ίδιο*, σ. 136. [↑](#footnote-ref-63)
64. «Οι επαναστάσεις που μέχρι τις μέρες μας άλλαξαν το πρόσωπο των αυτοκρατοριών είχαν σαν μόνο στόχο τη δυναστική μεταβολή ή το πέρασμα από την αρχή του ενός στην αρχή των πολλών. Η Γαλλική Επανάσταση είναι η πρώτη που θεμελιώθηκε στη θεωρία των δικαιωμάτων της ανθρωπότητας και στις αρχές της δικαιοσύνης». Βλ. Ροβεσπιέρος, «Αποσπάσματα από τον Λόγο της 8ης Θερμιδόρ του έτους ΙΙ» στο: Ροβεσπιέρος, *Αρετή και Τρομοκρατία,* παρουσίαση: Σλαβόι Ζίζεκ, μετάφραση Θάνος Σαμαρτζής, Αθήνα, Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2008, σ. 243. Στο έργο του *Φιλοσοφία της Ιστορίας* η επανάσταση, για τον Hegel, ταυτίζεται με την θριαμβευτική επέλαση μιας μοντέρνας ιδέας δικαίου, ακρογωνιαίος λίθος της οποίας είναι το δικαίωμα της ελευθερίας νοούμενο ως υπακοή του πολίτη στους νόμους που ο ίδιος δημιούργησε. «Όσο ο ήλιος», γράφει ο Χέγκελ στην *Φιλοσοφία της Ιστορίας,* «είναι στο στερέωμα και οι πλανήτες περιστρέφονται γύρω του, κανείς δεν είχε δει κάτι παρόμοιο». G. W. F. Hegel, *Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte,* Στουτγκάρδη, 1971, Friedrich Fromann Verlag, σ. 557.  [↑](#footnote-ref-64)
65. Burke, ο.π., σ. 94. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Στο ίδιο*, σ.112. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Στο ίδιο*, σ. 139. [↑](#footnote-ref-67)
68. «Το να κάνεις κανείς μια επανάσταση ισοδυναμεί με το να ανατρέπει την παλαιά τάξη πραγμάτων και κανένα κοινό επιχείρημα δεν αρκεί για να δικαιολογήσει μια τόσο βίαιη ενέργεια». *Στο ίδιο*, σ. 216. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Στο ίδιο*, σ. 134. [↑](#footnote-ref-69)
70. *Στο ίδιο,* σ. 224. [↑](#footnote-ref-70)
71. *Στο ίδιο*, σ.76. [↑](#footnote-ref-71)
72. *Στο ίδιο*, σ. 237. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Στο ίδιο*, σ. 77 και 132. [↑](#footnote-ref-73)
74. *Στο ίδιο*, σ. 89. [↑](#footnote-ref-74)
75. *Στο ίδιο*, σ. 163 κ.ε. [↑](#footnote-ref-75)
76. *Στο ίδιο*, σ. 108. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Στο ίδιο*, σ. 251. [↑](#footnote-ref-77)
78. O Burke ενίσταται στην «φιλελεύθερη» ερμηνεία της Ενδοξης Αγγλικής Επανάστασης του 1688 που δια στόματος του ιερέα Richard Price ήταν μια παραλλαγή της Αμερικανικής και της Γαλλικής στο βαθμό που οι «πυλώνες» της αφορούσαν τη νομιμοποίηση ή της καθαίρεση της εξουσίας από τον λαό και το δικαίωμα του τελευταίου να θεσπίζει τη δική του μορφή κυβέρνησης. (*Στο ίδιο*, σ. 55-6). Όπως γράφει ο ίδιος: «Η Επανάσταση έγινε με σκοπό να διατηρήσουμε τους αρχαίους και αδιαμφισβήτητους νόμους και τις ελευθερίες μας, και αυτό το αρχαίο σύνταγμα διακυβέρνησης, το οποίο αποτελεί το μοναδικό μας εχέγγυο για το νόμο και την ελευθερία. . . Η επιθυμία μας κατά την περίοδο της επανάστασης –και το ίδιο επιθυμούμε και τώρα- ήταν να αντλήσουμε όλα όσα κατέχουμε ως κληρονομιά από τους προπάτορές μας. Έχουμε μεριμνήσει ώστε να μη μπολιάσουμε αυτό τον πανάρχαιο κορμό της πατρικής μας κληρονομιάς με κάποιον βλαστό ξένο προς τη φύση του αρχικού δέντρου. Όλες οι μεταρρυθμίσεις τις οποίες έχουμε ως τώρα κάνει έχουν στηριχθεί στην αρχή της αναφοράς στο παρελθόν» (*Στο ίδιο*, σ. 72). Και μερικές γραμμές πιο κάτω: «Στον διάσημο νόμο του τρίτου έτους της βασιλείας του Καρόλου Α΄ τον οποίο ονομάζουμε *Αίτημα Δικαιωμάτων* [Petition of Right] το κοινοβούλιο λέει στον βασιλιά: «Οι υπήκοοί σας έχουν *κληρονομήσει* αυτήν την ελευθερία». Έτσι, διεκδικούσαν τα προνόμιά τους, όχι στη βάση αφηρημένων αρχών, όπως είναι τα ‘δικαιώματα του ανθρώπου,’ αλλά ως τα δικαιώματα των Άγγλων και ως πατροπαράδοτη κληρονομιά» (ο.π., σ. 73). [↑](#footnote-ref-78)
79. *Στο ίδιο*, σ. 131. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Στο ίδιο*, σ. 120. [↑](#footnote-ref-80)
81. *Στο ίδιο*, σ. 120. [↑](#footnote-ref-81)
82. Σύμφωνα με τη θαυμάσια διατύπωση του Π. Κονδύλη στο *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός,* ό.π., σ. 87. [↑](#footnote-ref-82)
83. *Στο ίδιο*, σ. 88-89. [↑](#footnote-ref-83)
84. Παναγιώτης Κονδύλης, «Η μονοδιάστατη και η πολυδιάστατη ερμηνεία του Διαφωτισμού», *Μελαγχολία και πολιτική: δοκίμια και μελετήματα,* Αθήνα, Θεμέλιο, 2002, σ. 91. [↑](#footnote-ref-84)
85. Π. Κονδύλης, *Η κριτική της δυτικής μεταφυσικής σκέψης,* Αθήνα, Γνώση, 1984. Βλ. επίσης, Π. Κονδύλης, *ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός,* ο.π., σ. 420.  [↑](#footnote-ref-85)
86. G.W. F. Hegel, *Werke,* τομ. 3, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1970, σ. 18 κ.ε. [↑](#footnote-ref-86)
87. Jurgen Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας,* μετάφραση Λ. Αναγνώστου και Α. Καραστάθη, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993, σ. 22. [↑](#footnote-ref-87)
88. Π. Κονδύλης, *ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός,* ο.π., σ. 420. [↑](#footnote-ref-88)
89. Π. Κονδύλης, «Η μονοδιάστατη και η πολυδιάστατη ερμηνεία του Διαφωτισμού», ο.π., σ. 56. [↑](#footnote-ref-89)
90. L. Crocker, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment,* Baltimore 1963, σ. 512. [↑](#footnote-ref-90)
91. Robert Pippin, *Idealism as Modernism, : Hegelian Variations,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997. [↑](#footnote-ref-91)
92. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers,* New Haven και Λονδίνο, Yale University Press, 1966, σ. 29-31. [↑](#footnote-ref-92)
93. Η περιγραφική θεωρία της απόφασης αποτελεί και τον αρμό του βιβλίου του, *Ισχύς και Απόφαση: η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών,* Στιγμή, Αθήνα, 1991. [↑](#footnote-ref-93)
94. *Στο ίδιο*, σ. 44. [↑](#footnote-ref-94)
95. *Στο ίδιο*, σ. 23. [↑](#footnote-ref-95)
96. *Στο ίδιο*, σ. 13. [↑](#footnote-ref-96)
97. *Στο ίδιο*, σ. 62-63. [↑](#footnote-ref-97)
98. *Στο ίδιο*, σ. 63-64. [↑](#footnote-ref-98)
99. *Στο ίδιο.* [↑](#footnote-ref-99)
100. Π. Κονδύλης, *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός,* ο.π., σ. 87.  [↑](#footnote-ref-100)
101. *Στο ίδιο*, σ. 88. [↑](#footnote-ref-101)
102. *Στο ίδιο*, σ. 346. [↑](#footnote-ref-102)
103. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), επιμ. D.F. Norton και M. J. Norton, Οξφόρδη, The Clarendon Edition, 2006, σ. 4-6. Για την πολεμική του Hume εναντίον του πολιτισμικού ντετερμινισμού που θεραπεύει ο ιστορισμός βλ. John Immerwahr, “Hume’s revised racism” στο *Journal of the History of Ideas* 53 (1992), s. 481-6. [↑](#footnote-ref-103)
104. Ο όρος «Φιλοσοφία της Ιστορίας» επινοήθηκε από τον Βολταίρο αλλά κατά τον 18ο αιώνα δεν εξαντλείται στο φιλοσοφικό ενδιαφέρον για την ιστορία εν γένει. Κατ’ ουσιάν ο όρος παραπέμπει στον φιλοσοφικό αναστοχασμό της ιστορίας ο οποίος θίγει και επηρεάζει τις μείζονες περιοχές της φιλοσοφίας. Γενέθλιος τόπος του εν λόγω στοχασμού θα μπορούσε να θεωρηθεί το περίφημο ιστορικό-κριτικό λεξικό του Bayle που αρχικά συντάσσεται ως «διόρθωση» των αναρίθμητων λαθών του «Μεγάλου Ιστορικού Λεξικού» του Louis Moreri. (Βλ. Pierre Bayle, *Dictionnaire HIstorique et Critique,* 1697. Ανατρέχω στην Πέμπτη έκδοση, 4 τόμοι, Άμστερνταμ, 1740). Το λεξικό του Bayle εισάγει ψήγματα φιλοσοφικού αναστοχασμού της ιστορίας εφαρμόζοντας τις αρχές του πυρρώνειου σκεπτικισμού στην αξιοπιστία της γνώσης που παρέχει η τελευταία. Η κριτική εξέταση ιστορικών γεγονότων διαμέσου μιας αυστηρής αξιολόγησης της μαρτυρίας την οποία συνεπάγεται ο παραπάνω Πυρρωνισμός εγείρει επιτακτικά το ζήτημα κανόνων της ιστορικής πρακτικής, τουτέστιν, αντικειμενικών κριτηρίων και θεσμοθετημένων διαδικασιών της γνωσιοθεωρητικής δικαιολόγησης των ιστορικών γεγονότων. Για μια θαυμάσια παρουσίαση Πυρώνειων επιχειρημάτων στο πεδίο της ιστορίας βλ. Dario Perinetti, “Philosophical Reflection on history,” στο *The Cambridge History of the 18th Century Philosophy,* Knud Haakonsen (επιμέλεια), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, σ. 1107-1140.  [↑](#footnote-ref-104)
105. Αnne-Robert-Jacques Turgot, *Plan de deux discours sur l’ histoire universelle,* στο *Oeuvres de Turgot,* G. Schnelle (επιμ.), 5 τόμοι, Παρίσι, 1913-1923, Ι: 275-323. Βλ. επίσης την αγγλική μετάφραση, *Οn Universal History,* στο: *Turgot on Progress, Sociology and Economics,* μετάφραση και επιμέλεια R.L Meek, Λονδίνο, 1973, σ. 63-118. [↑](#footnote-ref-105)
106. Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, *Esquisse d’ un tableau historique des progres de l’ esprit humain* (1795), επιμ. Α. Pons, Παρίσι, Garnier- Flammarion, 1988. Eλληνική μετάφραση: *Σχεδίασμα για έναν ιστορικό πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος,* επιμ. Χρυσάνθη Αυλάμη, Αθήνα, Πόλις 2006, σ. 40. [↑](#footnote-ref-106)
107. Louis, Chevalier de Jaucourt, “Egalite” στο *Encyclopedie,* τ.5. Παρατίθεται στο Claudine Hunting, “The Philosophes and Black Slavery: 1748-1765” στο *Race, Gender and Rank,* M. C. Horowitz (επιμέλεια), Rochester, Νέα Υόρκη, 1992, σ. 24. [↑](#footnote-ref-107)
108. Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *L’ esprit de lois* [1748], στο *Oeuvres Completes,* R. Caillois (επιμ), 2 τόμοι, Παρίσι 1949-51. Ελληνική Μετάφραση: *Το Πνεύμα των Νόμων,* μετάφραση Κ. Παπαγιώργης και Π. Κονδύλης, επιμέλεια και εισαγωγή Π. Κονδύλης, Αθήνα, Γνώση 2006, ΙΙΙ.v. [↑](#footnote-ref-108)
109. David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding,* [1748], επιμέλεια, T.L.Beauchamp, Οξφόρδη, Clarendon Εdition, 2000, 8.1.7. [↑](#footnote-ref-109)
110. Sir James Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political Economy,* [1767] 2 τόμοι, A.S. Skinner (επιμέλεια), Εδιμβούργο 1966, Ι: 20. [↑](#footnote-ref-110)
111. Denis Diderot, *Supplement au Voyage de Bougainville, ou dialogue entre A et B.* [1798], *Oeuvres philosophiques,* επιμ. P. Verniere, Παρίσι, 1956. Αγγλική μετάφραση: *Supplement to the Voyage of Bougainville,* στο *Political Writings,* μετ. και επιμ. J.H. Mason και R. Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, σ. 67. [↑](#footnote-ref-111)
112. Για την επίδραση του νεότερου επιστημονικού μοντέλου στον Διαφωτισμό βλ. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, Volume II The Science of Freedom,* London: Weidenfeld and Nicolson, 1969, σ. 126-187. [↑](#footnote-ref-112)
113. David Hume, *Treatise of Human Nature* (1739), o.π, σ. 4. [↑](#footnote-ref-113)
114. Nicolo Machiavelli, *The Prince,* μετάφρ. G. Bull, Harmondsworth 1981, σ. 130. [↑](#footnote-ref-114)
115. Μοντεσκιέ, *Εκτιμήσεις για τα αίτια του μεγαλείου και της παρακμής των Ρωμαίων,* μετάφραση Θωμάς Σκάσσης, προλεγόμενα Θεόδωρος Παπαγγελής, πρόλογος Jean Ehrard, Αθήνα, Πόλις, 2009, σ. 216. [↑](#footnote-ref-115)
116. Giambattista Vico, *The New Science* (Τρίτη έκδοση, 1744), μετάφρ. T. G. Bergin και M.H. Fisch, Ithaca, NY, 1948, σ. 93. [↑](#footnote-ref-116)
117. David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (1777), Eugene F. Miller (επιμέλεια), Indianapolis: Liberty Fund, 1985, σ. 202. [↑](#footnote-ref-117)
118. Condorcet, *Selected Writings,* επιμ. K.M. Baker , Indianapolis, IN 1976, σ. 33. [↑](#footnote-ref-118)
119. Μοντεσκιέ, *Το Πνεύμα των Νόμων,* ο.π., 375-392. [↑](#footnote-ref-119)
120. *Στο ίδιο*., σ. 476. [↑](#footnote-ref-120)
121. *Στο ίδιο*, σ. 469. Για μια ανασκευή του αναγωγισμού του Μοντεσκιέ στο κλίμα βλ. Robert Shackleton, *Montesquieu: A Critical Biography,* Λονδίνο 1961, σ. 316-319 και David Carrithers, “Montesquieu’s Philosophy of History,” *Journal of the History of Ideas,* 47, 1986, σ. 61-80. [↑](#footnote-ref-121)
122. *Το Πνεύμα των Νόμων,* ο.π., σ. 469. [↑](#footnote-ref-122)
123. Hume, “Of National Characters,” *Essays, Moral, Political and Literary,* [1777], επιμ. E.F. Miller, Ιndianapolis, Liberty Fund, 1985, σ. 200. [↑](#footnote-ref-123)
124. Πρόκειται για τη διαμάχη μεταξύ βρετανικού εμπειρισμού και ηπειρωτικού ορθολογισμού κατά Popper (βλ. Karl Popper, *Conjectures and Refutations,* Λονδίνο, Routledge, 1989, σ. 4). Οι Gissurarson και Buchanan αναφέρονται στην διάκριση μεταξύ της αμερικανικής ελευθεριακής σκέψης που εδράζεται στην έννοια του δικαιώματος και του συμβολαίου και του ευρωπαϊκού κλασσικού φιλελευθερισμού. (Βλ. Hannes H. Gissurarson, *Hayek’s Conservative Liberalism,* Λονδίνο, Garland Press, 1987, σ. 155-6 και James Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract: Perspectives of a Political Economist,* College Station, TX: Texas A&M University Press, σ. 6). Αν η διάκριση του Popper είναι πολύ γενική, αυτή των Buchanan και Gissurarson φαίνεται να αγνοεί σημαντικές όψεις του ευρωπαϊκού κλασσικού φιλελευθερισμού που συμπορεύονται με τον αμερικανικό ως προς την έμφαση στις συμβολαιοκρατικές προσεγγίσεις και πόρρω απέχουν απο τις εξελικτικές ερμηνείες των Σκώτων. Όπως ορθά υπογραμμίζει ο Craig Smith, η εν λόγω εξελικτική ερμηνεία της ιστορίας καθώς επίσης και η θέση περί αυθόρμητης ανάδυσης της τάξης απαντάται σε ένα κομμάτι του ευρωπαϊκού κλασσικού φιλελευθερισμού που είναι αυτό του «εξελικτικού φιλελευθερισμού των βρεταννών Ουίγων». (Βλ. Craig Smith, *Adam Smith’s Political Philosophy: The invisible Hand and Spontaneous Order,* Λονδίνο, Routledge, 2006, σ. 3). [↑](#footnote-ref-124)
125. Κοντορσέ, *Σχεδίασμα για έναν ιστορικό πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος,* ο.π, σ. 108. [↑](#footnote-ref-125)
126. Bury, ο.π., σελ. 2. [↑](#footnote-ref-126)
127. Εκτός από το *Σχεδίασμα,*οιαναφορές στο έργο του Condorcet γίνονται στα Άπαντα (*Oeuvres completes de Condorcet,* επιμ. Α. Condorcet O’ Connor και F. Arago, 12 τόμοι, Παρίσι, Didot, 1847-9; ανατύπωση: Στουτγκάρδη, F. Fromann Verlag, 1968, I: 390). [↑](#footnote-ref-127)
128. L. de Bonald, *Observations sur un ouvrage posthume de M. de Condorcet, intitule ‘Esquisse d’ un tableau historique de progress de l’ esprit humain* στο *Οeuvres completes de M. de Bonald,* 3 τόμοι, Petit-Montrouge: Migne 1859, τ.1, σ. 721-2. [↑](#footnote-ref-128)
129. Joseph de Maistre, *Reflexions sur le protestantisme, Oeuvres completes de Joseph de Maistre,* Lyon, Vitte-Perroussel 1884, 8:91. [↑](#footnote-ref-129)
130. Joseph de Maistre, *Considerations sur la France* (1797), Παρίσι, Complexe, 1988, σ. 121. [↑](#footnote-ref-130)
131. Condorcet, “Fragment de l’ histoire de la Xe époque”, OC, 6:585,595. [↑](#footnote-ref-131)
132. Condorcet, *Σχεδίασμα,* o.π., σ. 154. [↑](#footnote-ref-132)
133. Ι. Καντ, «τι είναι διαφωτισμός;» (1784), Mendelssohn, Kant, Hamann, Wieland, Riem, Herder, Lessing, Erhard, Schiller, *Τι είναι διαφωτισμός,* μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα, Κριτική, 1989, σ. 19. [↑](#footnote-ref-133)
134. Ο.π., σ. 21. [↑](#footnote-ref-134)
135. Condorcet, “Sur l’ instruction publique, OC, 7:434-435. [↑](#footnote-ref-135)
136. Condorcet, *OC,* VI: 597. [↑](#footnote-ref-136)
137. *Στο ίδιο,* VI: 603. [↑](#footnote-ref-137)
138. *Σχεδίασμα,* ο.π., σ. 177. [↑](#footnote-ref-138)
139. *Στο ίδιο*, σ. 185. [↑](#footnote-ref-139)
140. *Στο ίδιο*, σ. 187. [↑](#footnote-ref-140)
141. *Στο ίδιο,,* σ. 208. [↑](#footnote-ref-141)
142. «Ακόμη κι αν οι δυσχέρειες που συνοδεύουν όλα αυτά τα ζητήματα, άφηναν κάποιο περιθώριο αμφισβήτησης γύρω από αυτή τη διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου, υπάρχει μια άλλη ιδιότητα, πολύ ειδική που τα διακρίνει, για την οποία δεν υπάρχει καμιά αμφισβήτηση. Αυτή είναι η ικανότητα να τελειοποιεί τον εαυτό του» (Ζ. Ζ. Ρουσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους.* Μετάφραση: Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Κώστας Σκορδύλης, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1999, σ. 87. [↑](#footnote-ref-142)
143. Immanuel Kant, «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο»,στο Immanuel Kant*, Δοκίμια,* Εισαγωγή, Μετάφραση και Σχόλια, Ε.Π. Παπανούτσος, Αθήνα, Δωδώνη, 1971, σ. 24-41. [↑](#footnote-ref-143)
144. *Στο ίδιο*, σ. 26. [↑](#footnote-ref-144)
145. *Στο ίδιο*, σ. 27 (δική μου η έμφαση). [↑](#footnote-ref-145)
146. *Σχεδίασμα,* σελ. 196. [↑](#footnote-ref-146)
147. *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας,* σελ. 26. [↑](#footnote-ref-147)
148. Joseph de Maistre, *Considerations sur la France,* ο.π., σ. 76. [↑](#footnote-ref-148)
149. Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, “Observations sur un ouvrage posthume de Condorcet,” o.π., σ. 721,722 [↑](#footnote-ref-149)
150. Ι. Berlin, *Four essays on Liberty,* Oξφόρδη, Oxford University Press, 1969, σ. 167-8. [↑](#footnote-ref-150)
151. Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, σ. 198. [↑](#footnote-ref-151)
152. Ο γάμος του Condorcet με τη Sophie de Grouchy τον Δεκέμβριο του 1786 διευρύνει τους πνευματικούς ορίζοντες του και συμβάλλει στην ώσμωσή του με τις θεωρίες του σκωτικού Διαφωτισμού. Είναι γνωστό, άλλωστε, ότι ο Condorcet σε συνεργασία με τη σύζυγό του μετέφρασε στη γαλλική γλώσσα την *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* του A. Smith ενώ είχε σχεδιάσει και την μετάφραση του *Πλούτου των Εθνών* η οποία όμως δεν είδε ποτέ το φως της δημοσιότητας. (βλ. David Williams, *Condorcet and Modernity,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, σ. 13 και Ε, Rothschild, ο.π., σ. 210). [↑](#footnote-ref-152)
153. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους,* ο.π., σ. 103. [↑](#footnote-ref-153)
154. Condorcet, “Sur le commerce des bles”, OC, xi, σελ. 145. Δες επίσης, Emma Rothschild, “Condorcet and the Conflict of Values,” The Historical Journal, 39, 3, 1996, σελ. 682. [↑](#footnote-ref-154)
155. Rothschild, ο.π., σ. 207. [↑](#footnote-ref-155)
156. *Στο ίδιο,* σ. 196-7. [↑](#footnote-ref-156)
157. Condorcet, *Fragment sur l’ Atlantide,* OC 6, ο.π., 131. [↑](#footnote-ref-157)
158. Condorcet, *Sur le sens du mot Revolutionairre,* OC 12: 618. [↑](#footnote-ref-158)
159. Condorcet, *Lettres d’un bourgeois de New Haven a un citoyen de Virginie,* OC 9: 14. [↑](#footnote-ref-159)
160. Condorcet, *Vie de M. Turgot,* OC, 5: 187 και Condorcet, *Reflexions sur le commerce des bles,* OC, 11:155. [↑](#footnote-ref-160)
161. Condorcet, “Sur l’ admission des femmes au droit de cite,” OC, 10: 126. [↑](#footnote-ref-161)
162. Αν κάτι ενσαρκώνει ο Condorcet είναι το απτό παράδειγμα «ανατροφοδότησης» θεωρίας και πράξης., το πρότυπο του δημόσιου διανοούμενου που ούτε περιχαρακώνεται στον «ελεφάντινο πύργο» της θεωρίας ούτε «υποκύπτει» στα κελεύσματα μιας τυφλής πράξης. Άλλωστε παίζει σημαίνοντα ρόλο στην διαμόρφωση των μεταεπαναστατικών Συνταγμάτων τόσο ως μέλος της πρώτης Εθνοσυνέλευσης (από τις 17 Ιουνίου 1789) όσο και της Συντακτικής Συνέλευσης (από τις 9 Ιουλίου 1789), της νομοθετικής Συνέλευσης (από 1 Οκτωβρίου 1791) και της εθνικής Συνέλευσης (από τις 21 Σεπτεμβρίου 1792). [↑](#footnote-ref-162)
163. Condorcet, *De l’ influence de la Revolution d’ Amerique sur l’ Europe,* OC, 8: 5-6. Περί της φυσικής ισότητας ως καθολικότητας του νόμου δες H. Dippel, “Projeter le monde moderne: la pensee social de Condorcet, *Condorcet Studies* 2 1987, σ. 162-4. [↑](#footnote-ref-163)
164. Condorcet, OC, 7: 122. [↑](#footnote-ref-164)
165. Condorcet, *Reflexions sur l’ esclavage des negres et autres texts abolitionnistes,* D. Williams (επιμέλεια), Paris, L’ Harmattan 2003. [↑](#footnote-ref-165)
166. «Επομένως, να διερωτάται κάποιος εάν αυτό το συμφέρον (ενν. την οικονομική ευρωστία των αποικιών) νονιμοποιεί τη δουλεία ισοδυναμεί με το να διερωτάται εάν επιτρέπεται σε κάποιον να διατηρεί μια περιουσία που αποκτήθηκε μέσω εγκλήματος. Η επείγουσα ανάγκη που έχω των αλόγων του γείτονά μου προκειμένω να δουλέψω στα χωράφια μου δεν μου δίδει το δικαίωμα να τα κλέψω. Γιατί επομένως θα πρέπει να πιέσω τον ίδιο τον άνθρωπο να δουλέψει σε αυτά; Τούτη η υποτιθέμενη ανάγκη δεν αλλάζει τίποτε και δεν μετατρέπει τη δουλεία σε τίποτε λιγότερο από μια εγκληματική πράξη του κυρίου» (*Reflexions,* ο.π., σ. 11). [↑](#footnote-ref-166)
167. Condorcet, *Sur l’ admission des femmes au droit de cite,* OC, 10: 122. [↑](#footnote-ref-167)
168. Οι άλλοι δύο «κήρυκες» κατά τον Condorcet είναι οι R. Price και J. Pristley. Βλ. Condorcet, *Σχεδίασμα,* ο.π., σ. 159. [↑](#footnote-ref-168)
169. *Στο ίδιο*, σ. 159. [↑](#footnote-ref-169)
170. Turgot, “A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind.” Turgot, *On Progress, Sociology and Economics,* Ronald L. Meek (επιμέλεια και εισαγωγή), Cambridge, Cambridge University Press 1973, σ. 41. Ο Καντ στο δοκίμιό του για την Ιστορία αναπαράγει το ίδιο σχεδόν μοτίβο. Η ιδέα μιας γενικής ιστορίας παραπέμπει στον φιλοσοφικό αναστοχασμό της πρόθεσης της Φύσης η οποία όμως, όπως θα αναπτυχθεί στο τελικό κεφάλαιο, είναι μια a priori ρυθμιστική Ιδέα του Λόγου. Σύμφωνα με τον ίδιο τον Καντ: «. . . εκείνο που απάνω σε ξεχωριστά υποκείμενα δίνει την εντύπωση του περίπλοκου και του άτακτου, μπορεί απάνω σε ολόκληρο το ανθρώπινο γένος να θεωρηθεί σαν μία σταθερά προχωρούσα, αν και αργή εξέλιξη των αρχικών καταβολών του» (Καντ, «Ιδέα μιας Γενικής Ιστορίας με Πρίσμα Κοσμοπολίτικο», ο.π., σ. 24). [↑](#footnote-ref-170)
171. Στην Εισαγωγή στο «Σχέδιο των Λόγων περί Καθολικής Ιστορίας» ο Turgot ορίζει εύγλωττα τις «δικαιοδοσίες» της καθολικής ιστορίας. Όπως γράφει ο ίδιος: «Η καθολική ιστορία περιλαμβάνει μια θεώρηση των διαδοχικών προόδων του ανθρώπινου είδους και της ανάπτυξης των αιτίων που οδήγησαν σε αυτές. [Περιλαμβάνει] το πρώτο ξεκίνημα του ανθρώπινου είδους, την διαμόρφωση και την αλληλεπίδραση των εθνών, την καταγωγή των κυβερνήσεων και των επαναστάσεών του, την πρόοδο των γλωσσών, της φυσικής φιλοσοφίας, των ηθών, των τεχνών και των επιστημών, τις επαναστάσεις που επέφεραν τις διαδοχές των αυτοκρατοριών, των εθνών και των θρησκειών». (Turgot, ο.π., σ. 64). [↑](#footnote-ref-171)
172. Turgot, “A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind,” ο.π., σ. 56. Στο ίδιο κείμενο ο Turgot εκθειάζει γλαφυρά την νεότερη επιστημονική επανάσταση. Με τα λόγια του ίδιου: «τα μάτια του Γαλιλαίου ανακάλυψαν ένα νέο στερέωμα. Ήδη ο Κέπλερ, αναζητώντας στα άστρα τους Πυθαγόρειους αριθμούς, ανακάλυψε εκείνους τους δύο διάσημους νόμους των κινήσεων των πλανητών που θα γίνουν μια μέρα στα χέρια του Νεύτωνα το κλειδί του Σύμπαντος. Ήδη ο Bacon χάραξε το δρόμο που πρέπει να ακολουθήσουν οι επόμενες γενεές». Και αναφερόμενος στον Descartes, αναφωνεί εκστατικά: «Μέγα Descartes, και αν δεν σου έμελλε πάντοτε να βρεις την αλήθεια, τουλάχιστον κατέστρεψες την τυραννία του λάθους» (Turgot, ο.π., σ. 58). [↑](#footnote-ref-172)
173. *Στο ίδιο*, σ. 70. [↑](#footnote-ref-173)
174. *Στο ίδιο*, σ. 69. [↑](#footnote-ref-174)
175. *Στο ίδιο*, σ. 70. [↑](#footnote-ref-175)
176. *Στο ίδιο*, σ. 70. [↑](#footnote-ref-176)
177. Καντ, «Ιδεά μιας Γενικής Ιστορίας με Πρίσμα Κοσμοπολίτικο», ο.π., σ. 29. [↑](#footnote-ref-177)
178. Turgot, ο.π., σ. 71. [↑](#footnote-ref-178)
179. Ο.π., σ. 69. [↑](#footnote-ref-179)
180. G.W.F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History,* μετάφραση. Leo Rauch, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge 1988, σ. 29. [↑](#footnote-ref-180)
181. Adorno, *History and Freedom,* μετάφρ. Rodney Livingstone, Cambridge, Polity Press, 2006, σ. 50. [↑](#footnote-ref-181)
182. G.W.F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History,* ο.π., σ. 35. [↑](#footnote-ref-182)
183. Όπως ο ίδιος ο Ναπολέων υποστήριξε στο Conseil d’ Etat το 1800: «Τελειώσαμε με το μυθιστόρημα της Επανάστασης. Ήλθε ο χρόνος να ξεκινήσούμε από την ιστορία της, να δούμε ό,τι είναι πραγματικό και εφικτό ως προς την εφαρμογή των αρχών της και όχι ό,τι είναι θεωρητικό και υποθετικό». (Παρατίθεται στο F. Furet, “Bonaparte,” *Dictionnaire critique de la Revolution francaise* (F. Furet και M. Ozuf επιμέλεια), Παρίσι, Flammarion, 1988, σ. 222. [↑](#footnote-ref-183)
184. Α. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations,* R.H. Campbell και Α. S. Skinner (επιμέλεια), Oξφόρδη, Clarendon Press, 1976, σ. 204, 321, 412. [↑](#footnote-ref-184)
185. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy,* Κεφάλαιο 2, “Seventh and last observation.” Μόσχα, Progress Publishers, 1955 [Ελλ. Έκδοση: *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας,* μτφρ. Γ. Δεληγιάννη-Αναστασιάδη, Αθήνα, Νέοι Στόχοι, 1971, σ. 118. [↑](#footnote-ref-185)
186. Παρατίθεται στο Ronald L. Meek, “Introduction,” *Turgot* ο.π., σ. 16. [↑](#footnote-ref-186)
187. Α. Smith *Wealth of Nations,* o.π.,τ. 2, ΙV.ix.38, σ. 105. [↑](#footnote-ref-187)
188. Bernand Mandeville, *The Fable of the Bees,* F.B. Kaye (εισαγωγή). Oxford, The Clarendon Press, 1924, 2 τόμοι. Τα παραθέματα αντλούνται από την έκδοση του E. J. Hundert, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997 σ. 98. [↑](#footnote-ref-188)
189. David Hume, “On Commerce,” *Essays: Moral, Political and Literary,*  o.π., σ. 255 [↑](#footnote-ref-189)
190. David Hume, “Of the Dignity and Meanness of Human Nature,” *στο ίδιο,*, σ. 80-1. [↑](#footnote-ref-190)
191. Β. Mandeville, *The Fable of the Bees,* ο.π., σ. 101. [↑](#footnote-ref-191)
192. Turgot, ο.π., σ. 64. [↑](#footnote-ref-192)
193. David Hume, *The Treatise on Human Nature,* ο.π., 2.1.11. σ. 207. [↑](#footnote-ref-193)
194. Το επιτακτικό αίτημα διατύπωσης μιας «επιστήμης του ανθρώπου» δεν συνιστά μόνο τον «αρμό» της *Πραγματείας για την Ανθρώπινη Φύση* του Hume, όπως αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αλλά και της «εικοτολογικής ιστορίας» του σκωτικού Διαφωτισμού εν γένει. Η αναγωγή της πολιτικής σε επιστήμη, σύμφωνα με το ομότιτλο δοκίμιο του Hume, γίνεται το κατεξοχήν αίτημα της νεωτερικότητας από τον προάγγελό της, τον *Λεβιάθαν* του Hobbes, και θα ήταν αδύνατη χωρίς μια επιστήμη του ανθρώπινης φύσης πάνω στην οποία θα θεμελιώνεται. (Βλ. Hume, “That Politics may be reduced to a science,” *Essays,* o.π., σ. 14-32). Στον έκτο διάλογο μεταξύ Οράτιου και Κλεομένη στον δεύτερο τόμο του *Μύθου των μελισσών,* ο Κλεομένης ισχυρίζεται ότι αν το έργο του πολιτικού συνίσταται από τη μια στην επιβράβευση και ανταμοιβή των αγαθών και χρήσιμων πράξεων ενώ από την άλλη, στην τιμωρία ή αποδοκιμασία των καταστροφικών ή επιβλαβών, τότε «όλη η ισχυρή πολιτική και όλη η τέχνη του κυβερνάν θεμελιώνονται εξ ολοκλήρου πάνω στην γνώση της ανθρώπινης φύσης». (B. Mandeville, *The Fable of the Bees,* τ.2., ο.π., σ. 192). [↑](#footnote-ref-194)
195. D. Hume, *Treatise,* ο.π., 3.3.6, σ. 395 [↑](#footnote-ref-195)
196. Mandeville, *The Fable of the Bees,* o.π., σ. 196. [↑](#footnote-ref-196)
197. *Στο ίδιο,* σ. 171-2. [↑](#footnote-ref-197)
198. *Στο ίδιο,*, σ. 200. [↑](#footnote-ref-198)
199. *Στο ίδιο*, σ. 197. [↑](#footnote-ref-199)
200. A. Smith, *The Wealth of Nations,* ο.π., τ. 1, II.iii.28, σ. 341. [↑](#footnote-ref-200)
201. *Στο ίδιο*, Ι.ii.1. σ. 25. [↑](#footnote-ref-201)
202. Hume, *Treatise,* ο.π., 3.2.7 σ. 342 [↑](#footnote-ref-202)
203. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* [1759], επιμ. D. D. Raphael και A. L. Macfie, Οξφόρδη, Clarendon Press 1976, σ. 191. [↑](#footnote-ref-203)
204. Ηume, *Treatise,* 3.2.2, σ. 320-1. [↑](#footnote-ref-204)
205. *Στο ίδιο*, 3.2.5 σ. 335 [↑](#footnote-ref-205)
206. D. Hume, “Of the Original Contract,” *Essays,* o.π., σ. 465. [↑](#footnote-ref-206)
207. Duncan Forbes, “Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar,” *The Cambridge Journal* τ. 7, Αύγουστος 1954, σ. 643-670. [↑](#footnote-ref-207)
208. Raymond Boudon, *The unintended consequences of social action,* London, Macmillan, 1982, σ. 167. Εφόσον ο πυρήνας της εγελιανής και μαρξικής διαλεκτικής της ιστορίας είναι ο δόλος του Λόγου ή της παραγωγής, κατά τον οποίο οι ιστορικοί δρώντες νομίζουν ότι είναι τα υποκείμενα της ιστορίας ενώ στην πραγματικότητα υποδύονται τους ρόλους ενός σεναρίου γραμμένου από τον Λόγο ή τις κοινωνικές μορφές του κεφαλαιοκρατικού συστήματος, τότε δικαίως θεωρείται εκδοχή της ετερογονίας των σκοπών ή του σχήματος των απρόθετων συνεπειών. [↑](#footnote-ref-208)
209. D. Stewart, “An account of the Life and Writings of Adam Smith” στο A. Smith, *Theory of Moral Sentiments,* Νέα Υόρκη 1966, σ. xIi-xIii (δική μου η έμφαση στο κείμενο). [↑](#footnote-ref-209)
210. Ενώ ο Hobbes απεικονίζει την φυσική κατάσταση των ανθρώπων με μελανά χρώματα ως μια κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων (Hobbes, *Λεβιάθαν,* τ. 1, μετάφραση Γρηγόρης Πασχαλίδης και Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1989, σ. 195) στην «οποία μόνο το υπερτατο κακό έχει θέση, δηλαδή ο διαρκής φόβος και και ο κίνδυνος του βίαιου θανάτου» (ο.π., σ. 196), βιάζεται να συμπληρώσει στο ίδιο κεφάλαιο: «Ίσως θεωρηθεί παρεμπιπτόντως ότι ανάλογη εποχή και κατάσταση πολέμου ουδέποτε υπήρξε –και προσωπικά πιστεύω ότι κάτι τέτοιο δεν ίσχυσε ποτέ γενικά σε όλο τον κόσμο» (ο.π., σ. 197). Για τον Rousseau της *Πραγματείας περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας,*  «η γνώση της ανθρώπινης φύσης συνιστά τον καθοδηγητικό μίτο που θα τον οδηγήσει στην πηγή της ανισότητας. Ωστόσο, διερωτάται «πώς ο άνθρωπος θα κατόρθωνε να δει τον ίδιο τον εαυτό του όπως τον έπλασε η φύση, μέσα από όλες τις αλλαγές που διαδοχικά μπόρεσαν να προκαλέσουν στην αρχική του συγκρότηση οι καιροί και τα πράγματα, και να ξεχωρίσει τι είναι αυτό που διατηρεί από τη δική της ουσία και τι έχουν προσθέσει και αλλάξει στην αρχέγονη κατάστασή του οι συνθήκες και οι πρόοδοί του;» (Rousseau, *Πραγματεία*., σ. 65). [↑](#footnote-ref-210)
211. Με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον Hobbes που ορίζει ήδη από την πρώτη σελίδα του *Λεβιάθαν* τον άνθρωπο κατ’ αναλογία προς τα φυσικά σώματα (*Λεβιάθαν* ο.π., σ. 77. Βλέπε επίσης και το κεφάλαιο VI περί παθών (ο.π., σ. 121-133).  [↑](#footnote-ref-211)
212. Hume, *Treatise,* o.π., σ. 5. [↑](#footnote-ref-212)
213. Κυρίως στον Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society,* (Fania Oz-Salzberger επιμέλεια), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, σ. 10. Η έννοια της τελειοποιησιμότητας απαντάται τόσο στον Condorcet όσο και στον κριτικό της νεωτερικότητας, τον Rousseau της *Πραγματείας* και γίνεται ο κοινός παρονομαστής τον 18ο αιώνα που συνδέει τους εν πολλοίς ετερόκλητους «τοπικούς» Διαφωτισμούς. [↑](#footnote-ref-213)
214. Μεταξύ άλλων στον Smith με μεγαλύτερη έμφαση, βλ. υπος. 198 της παρούσας εργασίας. [↑](#footnote-ref-214)
215. Κυρίως στα έργα των Smith και Ηume. [↑](#footnote-ref-215)
216. «Ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς» (*Λεβιάθαν,* ο.π., σ. 196). Ο «ευγενής άγριος» του Rousseau περιπλανάται στα δάση «χωρίς τέχνη και ομιλία, δίχως κατοικία, πόλεμο και δεσμούς, χωρίς να έχει καμία ανάγκη τους συνανθρώπους του, αλλά και καμία επιθυμία να τους βλάψει. . .». (Rousseau, *Πραγματεία,* ο.π., σ. 108-109). [↑](#footnote-ref-216)
217. Ferguson, ο.π., σ. 21. [↑](#footnote-ref-217)
218. Hume, *Treatise,* Book 3.2.11 σ. 363. Ενώ σύμφωνα με τη διάσημη τέταρτη πρόταση του δοκιμίου του Καντ: «ο άνθρωπος έχει την κλίση να ζει μαζί με άλλους γιατί μέσα σε μια τέτοια κατάσταση αισθάνεται τον εαυτό του περισσότερο άνθρωπο, εξελίσσει δηλαδή τις φυσικές του καταβολές. Έχει όμως και μια δυνατή ορμή να απομονώνεται γιατί μέσα του ταυτόχρονα συναντά την αντικοινωνική ιδιότητα όλα να θέλει να τα κάνει κατά τη δική του αντίληψη. . .» (Καντ, «Ιδεά μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο», *Δοκίμια,* ο.π., σ. 28). [↑](#footnote-ref-218)
219. R. G. Collingwood, *The Idea of History,* Οξφόρδη, Clarendon Press, 1946, σ. 82. [↑](#footnote-ref-219)
220. Duncan Forbes, *Hume’s Philosophical Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975, σ. 104. Για παρεμφερείς ερμηνείες που επικεντρώνονται όμως αποκλειστικά στην έννοια της φύσης κατά τον Hume, βλ. S. K. Wertz, “Hume, History and Human Nature,” *Journal of the History of Ideas* 36, 1975, σ. 481-96 και Simon Evnine, “Hume, Conjectural History and the Uniformity of Human Nature,” *Journal of the History of Philosophy,* 34, no 4, Οκτώβρης 1993, σ. 589-606. Κατά τον Evnine, η απεμπλοκή από το δίλημμα μεταξύ συγκαλυμμένης θεολογίας και ιστορικισμού όσον αφορά την θέση περί ομοιομορφίας της φύσης στον Hume συνίσταται στην υιοθέτηση της διάκρισης μεταξύ μιας ουσιαστικής –*substantive-* και μεθοδολογικής ομοιομορφίας. Ενώ η πρώτη αποφαίνεται ως προς τι η ανθρώπινη φύση αξιολογεί ως αγαθό ή σε τι συνίσταται μια ορθή κρίση, η τελευταία περιορίζεται σε γενικούς ισχυρισμούς, όπως, παραδείγματος χάριν, ότι οι άνθρωποι εν γένει επιδιώκουν το αγαθό ή ενεργούν όταν λαμβάνουν γνώση όλων των περιστάσεων (σ. 592). [↑](#footnote-ref-220)
221. Βλ. το παράθεμα από τα *Δοκίμια* του Hume στην υποσημ. 121 της παρούσας εργασίας. Στο *δοκίμιό* του ο Ferguson διατυπώνει το ίδιο αίτημα που ουσιαστικά συνιστά την καταστατική συνθήκη της εικοτολογικής ιστορίας: «Οι άνθρωποι διαφέρουν σε διαφορετικές εποχές και κλίματα. Στο βαθμό που είμαστε σε θέση να ερμηνεύσουμε την εν λόγω πολυμορφία με βάση αρχές είτε ηθικές είτε φυσικές, επιτελούμε ένα έργο που εγείρει μεγάλη περιέργεια ή εξαιρετική χρησιμότητα. Είναι αναγκαίο επομένως να παρακολουθήσουμε τις καθολικές ποιότητες της φύσης μας προτού θεωρήσουμε την ποικιλομορφία της. . .» (Ferguson, ο.π., σ. 16). [↑](#footnote-ref-221)
222. Hume, *Treatise,* ο.π., 2.3.5, σ. 271. [↑](#footnote-ref-222)
223. Ferguson, *Essay,* ο.π., σ. 53. [↑](#footnote-ref-223)
224. Σύμφωνα με την επιτυχή παρομοίωση του Smith στο *Τheory of Moral Sentiments,* (Raphael και Macfie επιμ.), Οξφόρδη, Oxford University Press, 1976, σ. 110. [↑](#footnote-ref-224)
225. Ferguson, ο.π., σ. 35. [↑](#footnote-ref-225)
226. Α. Smith, *Lectures on Jurisprudence,* επιμ.R.L. Meek, D.D. Raphael και P.G. Stein, Οξφόρδη, Oxford University Press 1978, σ. 340. [↑](#footnote-ref-226)
227. *Στο ίδιο,*, σ. 489. [↑](#footnote-ref-227)
228. D. Hume, “Of Refinement in the Arts,” *Essays,* ο.π.,σ. 273. [↑](#footnote-ref-228)
229. John Millar (1812), *The Origin of the Distinction of Ranks,* Bristol, Thoemmes Press, 1990. [↑](#footnote-ref-229)
230. Σύμφωνα με τον Meek, οι πρώτοι διδάξαντες της θεωρίας των τεσσάρων σταδίων είναι οι Φυσιοκράτες και ο Grotious. H καινοτομία, ωστόσο, των Σκώτων συνίσταται στην ανάδειξη της εν λογω θεωρίας ως εξηγητικού μοντέλου μιας θεωρίας ή φιλοσοφίας της ιστορίας παρά μιας ηθικής θεωρίας εντός του πλαισίου του Φυσικού Δικαίου. (Βλ. Ronald L. Meek, “Smith, Turgot and the ‘four stages’ theory,” *History of Political Economy,* τ. 3, 1971, σ. 9-27 και Ronal L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage,* Cambridge, Cambridge University Press, 1976, σ. 14. [↑](#footnote-ref-230)
231. A. Smith, *Lectures on Jurisprudence,* o.π., σ. 14. [↑](#footnote-ref-231)
232. Για μια εμπεριστατωμένη σύγκριση μεταξύ αφηγηματικής και εικοτολογικής ιστορίας βλ. το θαυμάσιο άρθρο του H. M. Hopfl, “From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment,” *Journal of British Studies,* τ. 17, Νο 2, 1978, σ. 23, 25. [↑](#footnote-ref-232)
233. Κ. Μαρξ, *Η γερμανική ιδεολογία,* τ*.* 1*,* μετάφραση Κ. Φιλίνης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 1984. [↑](#footnote-ref-233)
234. «. . . Το μυστηριώδες της εμπορευματικής μορφής συνίσταται λοιπόν απλούστατα στο ότι αντανακλάει στους ανθρώπους τα κοινωνικά χαρακτηριστικά της δουλειάς τους σαν υλικά χαρακτηριστικά των προιόντων της εργασίας, σαν φυσικές κοινωνικές ιδιότητες αυτών των πραγμάτων, και για αυτό η κοινωνική σχέση των παραγωγών με τη συνολική εργασία φαίνεται σε αυτούς σαν μια κοινωνικής σχέση αντικειμένων που υπάρχει έξω από αυτούς. . . . Έτσι και η φωτεινή εντύπωση ενός πράγματος στο οπτικό νεύρο δεν παρουσιάζεται σαν υποκειμενικός ερεθισμός του ίδιου του οπτικού νεύρου, αλλά σαν αντικειμενική μορφή ενός πράγματος που βρίσκεται έξω από το μάτι. Όταν όμως βλέπει κανείς, εκπέμπεται πραγματικά φως από ένα πράγμα, από ένα εξωτερικό αντικείμενο, σε ένα άλλο πράγμα, στο μάτι. Πρόκειται για μια φυσική σχέση ανάμεσα σε φυσικά πράγματα. Αντίθετα, η εμπορευματική μορφή και η αξιακή σχέση των προϊόντων εργασίας με την οποία εμφανίζεται δεν έχει απολύτως καμία σχέση με την υλική τους φύση και με τις εμπράγματες σχέσεις που απορρέουν από αυτήν. Πρόκειται μόνο για την καθορισμένη κοινωνική σχέση των ίδιων των ανθρώπων που παίρνει εδώ τη φαντασμαγορική μορφή μιας σχέσης ανάμεσα σε πράγματα. Για να βρούμε λοιπόν μια αναλογία, πρέπει να καταφύγουμε στη νεφελώδη περιοχή του θρησκευτικού κόσμου, Εδώ τα προϊόντα του ανθρώπινου κεφαλιού φαίνονται σαν να είναι προικισμένα με με δική τους ζωή, σαν αυτοτελείς μορφές που βρίσκονται σε σχέσεις μεταξύ τους και με τους ανθρώπους. Το ίδιο γίνεται και στον κόσμο των εμπορευμάτων με τα προϊόντα του ανθρώπινου χεριού. Αυτό το ονομάζω φετιχισμό, που κολλάει στα προϊόντα της εργασίας μόλις αρχίσουν να παράγονται σαν εμπορεύματα, και που για αυτό είναι αχώριστος από την εμπορευματική παραγωγή. . . .»

     Κ. Μαρξ, *Κεφάλαιο*, τόμος 1,μετάφραση, Π. Μαυρομμάτης, Αθήνα, *Σύγχρονη εποχή,* 1996,σ. 85-6. [↑](#footnote-ref-234)
235. Hume, *Treatise,* ο.π., 3.2.2. σ. 318. [↑](#footnote-ref-235)
236. *Στο ίδιο*, 3.3.3 σ. 385. [↑](#footnote-ref-236)
237. *Στο ίδιο*, 3.3.1 σ. 368 [↑](#footnote-ref-237)
238. *Στο ίδιο*, 3.2.6 σ. 337 [↑](#footnote-ref-238)
239. Hume, “Of Refinement in the Arts,” *Essays,* ο.π., σ. 270. [↑](#footnote-ref-239)
240. Ferguson, ο.π., σ. 119. [↑](#footnote-ref-240)
241. Αναφερόμενος στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα και την *Ουτοπία* του More, o Hume υποστηρίζει στο δοκίμιο του περί συμβολαίου ότι « όλα τα πλάνα που αποσκοπούν στη ριζική μεταρρύθμιση των τρόπων του ανθρώπινου είδους είναι απλώς αποκυήματα της φαντασίας» (ελεύθερη μετάφρ. Φ.Β.), Hume, “Ιdea of a Perfect Commonwealth” *Essays,* ο.π., σ. 514-5. [↑](#footnote-ref-241)
242. Α. Smith, *The Wealth of Nations,* τ. 2, ο.π., IV.ii.10, σ. 456. [↑](#footnote-ref-242)
243. John Gray, *Hayek on Liberty,* δεύτερη έκδοση, Οξφόρδη, Blackwell, 1986, σ. 119-20). [↑](#footnote-ref-243)
244. Gissurarson, Hannes H., *Hαyek’s Conservative liberalism,* o.π., σ. 42. [↑](#footnote-ref-244)
245. Με τον όρο ευπρέπεια μεταφράζω τον αγγλικό *civility.*  [↑](#footnote-ref-245)
246. Ferguson, *Essay,* ο.π., σ. 97-98. [↑](#footnote-ref-246)
247. *Στο ίδιο*., σ. 105. [↑](#footnote-ref-247)
248. *Στο ίδιο*, σ. 24. [↑](#footnote-ref-248)
249. *Στο ίδιο*, σ. 177. [↑](#footnote-ref-249)
250. Adam Smith, *The Wealth of Nations,* ο.π., Ι. I. 1, σ. 13. [↑](#footnote-ref-250)
251. Ferguson, ο.π., σ. 177. [↑](#footnote-ref-251)
252. Ο.π., σ. 174. Σχεδόν έναν αιώνα αργότερα, ο Marx θα ασκήσει την ίδια ακριβώς κριτική της αλλοτρίωσης που επιφέρει ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής. Το σύνολο των κοινωνικών δυνάμεων παραγωγής προσομοιάζει προς μία φυσική δύναμη, «έναν άψυχο μηχανισμό ανεξάρτητο από τους εργαζόμενους τους οποίους ενσωματώνει ως ζωντανά εξαρτήματα»“ (Karl Marx, *Capital,* μετάφρ. Ben Fowkes, Νέα Υόρκη, Penguin Classics, 1990, τ.1, σ. 269). Η μηχανή «δεν χειραφετεί τον εργαζόμενο από την εργασία του αλλά αδειάζει την εργασία του από το περιεχόμενό της» (ο.π., σ. 548). [↑](#footnote-ref-252)
253. Ferguson, ο.π., σ.152, 216. [↑](#footnote-ref-253)
254. Hume, “Of Commerce,” *Essays,* ο.π., σ. 262-3. [↑](#footnote-ref-254)
255. Hume, “Of Refinement in the Arts,” *Essays,* o.π., σ. 268. [↑](#footnote-ref-255)
256. J. J. Rousseau, *Discourse on the Arts and Sciences,* Victor Gourevitch (επιμέλεια) *Τhe First and the Second Discourses and the Replies to Critics,* Nέα Υόρκη, 1986, σ. 7. [↑](#footnote-ref-256)
257. “Last Reply” to critics of the *Discourse, στο ίδιο,* σ. 88. [↑](#footnote-ref-257)
258. Η ιδέα της σαξονικής ελευθερίας γίνεται συστατικό στοιχείο του βρετανικού ριζοσπαστισμού αλλά και της σκωτικής ιστοριογραφίας. Αν και ο Sir Walter Raleigh (1552-1618) θεωρείται ο «πρώτος ιστορικός των Ουίγων», ο πρώτος που ενσωματώνει την παραπάνω ιδέα στην ιστοριογραφία είναι ο Bolingbroke (1678-1751). (Bλ. Μurray G. Pittock, “Historiography,” *Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment,* επιμ. Alexander Broadie, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, σ. 261).  [↑](#footnote-ref-258)
259. David Hume, *The History of England,* 6 vols. [1778], Indianapolis, Liberty Fund, 1983, 1. XIII. [↑](#footnote-ref-259)
260. Nicholas Phillipson, *Hume,* Λονδίνο, Weidenfeld and Nicolson, 1989, σ. 137-9. [↑](#footnote-ref-260)
261. A. Smith, *Wealth of Nations,* ο.π., V, σ. 173 [↑](#footnote-ref-261)
262. Για τον Robertson, οι επέλαση των βαρβάρων δημιούργησε μια δεύτερη νηπιακή ηλικία της ιστορίας και η Ευρώπη έπρεπε να εκκινήσει εκ νέου στις επιστήμες αλλά και στην «ευπρέπεια» (W. Robertson, *The History of the Discovery and Settlement of America,* [1777] στο *Works,* D. Stewart επιμ., 1829, ΙΙ, σ. 9). [↑](#footnote-ref-262)
263. “Presentent of the Grand Jury of the County of Middlesex to the Court of King’s Bemch, July 11, 1723,” Appendix, *The Fable of the Bees and Other Writings,* o.π., σ. 214-5. [↑](#footnote-ref-263)
264. *Στο ίδιο*, σ. 41. [↑](#footnote-ref-264)
265. Όπως γράφει ο επίσκοπος Warburton, αρκετά χρόνια αργότερα. Βλ. William Warburton, *The Divine Legislation of Moses* Λονδίνο 1811, Βιβλίο Ι, 232 και 280-81. Παρατίθεται στο άρθρο του E. J. Hundert, Bernard Mandeville and the Enlightenement Maxims of Modernity, *Journal of the History of Ideas,* 56/4, 1995, σ. 590. [↑](#footnote-ref-265)
266. Pascal, *Pensees,* A. Krailsheimer (επιμ.), Νέα Υόρκη, Penguin, 1966, σ. 350, παρ. 978. [↑](#footnote-ref-266)
267. Mandeville, *The Fable of the Bees,* σ. 36. [↑](#footnote-ref-267)
268. *Στο ίδιο*, σ. 209. [↑](#footnote-ref-268)
269. *Στο ίδιο,* σ. 130-1. [↑](#footnote-ref-269)
270. *Στο ίδιο*, σ. 131. [↑](#footnote-ref-270)
271. *Στο ίδιο*, σ. 191. [↑](#footnote-ref-271)
272. *Στο ίδιο*, σ. 192. [↑](#footnote-ref-272)
273. Ο Hume ισχυρίζεται εμφατικά ότι «ο Λόγος είναι και οφείλει να είναι ο σκλάβος των παθών» προκειμένου όχι να τορπιλίσει (όπως ο Mandeville) αλλά να θεμελιώσει την ηθική σε ένα φυσικό δεδομένο της ανθρώπινης ύπαρξης: αυτό των ηθικών συναισθημάτων (Βλ. *Treatise,* o.π., 2.3.3 σ. 266). [↑](#footnote-ref-273)
274. *Mandeville,* ο.π., σ. 206. [↑](#footnote-ref-274)
275. *Στο ίδιο*, σ. 202. [↑](#footnote-ref-275)
276. *Στο ίδιο*, σ. 202. [↑](#footnote-ref-276)
277. *Στο ίδιο*, σ. 200. [↑](#footnote-ref-277)
278. Σε μια υποσημείωση της *Πραγματείας* του, ο Rousseau κάνει τη διάκριση μεταξύ της αγάπης για τον εαυτό –*amour de soi-* και της φιλαυτίας –*amour propre- «*H αγάπη για τον εαυτό μας» γράφει ο Rousseau, «είναι ένα φυσικό αίσθημα που έχει κάθε ζώο σαν επαγρύπνηση για την αυτοσυντήρησή του, και το οποίο οδηγημένο από τη λογική και τροποποιημένο από τη συμπάθεια, αποτελεί την ανθρωπιά και την αρετή. Η φιλαυτία είναι ένα αίσθημα σχετικό, τεχνητό και δημιουργημένο μέσα στην κοινωνία, που σπρώχνει κάθε άτομο να ασχολείται με τον εαυτό του περισσότερο απ’ ό,τι με οποιονδήποτε άλλο. . .» (Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους,* ο.π., σ. 182. Υιοθετώ την ελληνική απόδοση του ρουσωικού όρου *amour de soi* ως «αγάπη για τον εαυτό» και για τον όρο self-love του Mandeville δεδομένου του κοινού σημασιολογικού τους περιεχομένου. Ομοίως χρησιμοποιώ την ελληνική μετάφραση του ρουσωικού *amour proper* ως «φιλαυτία» και για τον όρο self-liking του Mandeville ακριβώς για τον ίδιο λόγο.   [↑](#footnote-ref-278)
279. Mandeville, ο.π., σ. 196. [↑](#footnote-ref-279)
280. *Στο ίδιο*., σ. 48. [↑](#footnote-ref-280)
281. Rousseau, ο.π., σ. 182. [↑](#footnote-ref-281)
282. Mandeville, ο.π., σ. 73. [↑](#footnote-ref-282)
283. *Στο ίδιο*, σ. 45. [↑](#footnote-ref-283)
284. *Στο ίδιο*, σ. 47. [↑](#footnote-ref-284)
285. *Στο ίδιο*, σ. 50. [↑](#footnote-ref-285)
286. *Στο ίδιο*, σ. 181. [↑](#footnote-ref-286)
287. *Στο ίδιο*, σ. 154. [↑](#footnote-ref-287)
288. *Στο ίδιο*, σ. 42. [↑](#footnote-ref-288)
289. *Στο ίδιο*, σ. 37. [↑](#footnote-ref-289)
290. *Στο ίδιο*, σ. 37. [↑](#footnote-ref-290)
291. *Στο ίδιο*, σ. 85. [↑](#footnote-ref-291)
292. *Στο ίδιο*, σ. 104. [↑](#footnote-ref-292)
293. *Στο ίδιο*, σ. 148. [↑](#footnote-ref-293)
294. *Στο ίδιο*, σ. 148. [↑](#footnote-ref-294)
295. *Στο ίδιο*, σ. 135. [↑](#footnote-ref-295)
296. Rousseau, *Πραγματεία,* ο.π., σ. 129. [↑](#footnote-ref-296)
297. Adam Smith, “Letter to the Edinburgh Review,” *Essays on Philosophical Subjects,* W. P. D. Wιghtman και J. C. Bryce (επιμέλεια), Οξφόρδη, 1980, σ. 251. [↑](#footnote-ref-297)
298. Για την αντιπαράθεση μεταξύ Mandeville και Rousseau με αιχμή του δόρατος την μοντέρνα κοινωνία του εμπορίου βλέπε, Ε. J. Hundert, “Bernard Mandeville and the Enlightenment Maxims of Modernity,” o.π., σ. 591-3. [↑](#footnote-ref-298)
299. F. A. Hayek, “Dr Bernard Mandeville,” *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas,* Chicago, University of Chicago Press, 1978, σ. 250. [↑](#footnote-ref-299)
300. *Στο ίδιο*, σ. 253, 262. [↑](#footnote-ref-300)
301. Mandeville, ο.π., σ. 145-6. [↑](#footnote-ref-301)
302. *Στο ίδιο*, σ. 197. [↑](#footnote-ref-302)
303. *Στο ίδιο*, σ. 146. [↑](#footnote-ref-303)
304. *Στο ίδιο*, σ. 77. [↑](#footnote-ref-304)
305. *Στο ίδιο*, σ. 63. [↑](#footnote-ref-305)
306. *Στο ίδιο*, σ. 22. [↑](#footnote-ref-306)
307. *Στο ίδιο*, σ. 56. [↑](#footnote-ref-307)
308. *Στο ίδιο*, σ. 56. [↑](#footnote-ref-308)
309. *Στο ίδιο,* σ. 99. [↑](#footnote-ref-309)
310. *Στο ίδιο*, σ. 56. [↑](#footnote-ref-310)
311. *Στο ίδιο,*, σ. 138-9. [↑](#footnote-ref-311)
312. *Στο ίδιο*, σ. 114. [↑](#footnote-ref-312)
313. *Στο ίδιο,* σ. 149. [↑](#footnote-ref-313)
314. Η αντιπαράθεση μεταξύ των επιγόνων του Shaftesbury Hume και Smith που θεμελιώνουν την ηθική στα ηθικά συναισθήματα με προεξάρχον αυτό της συμπάθειας από τη μια, και του Mandeville που εν πολλοίς οικειοποιείται τις θέσεις του Hobbes θα υπερέβαινε την οπτική της παρούσας μελέτης. Θα άξιζε, ωστόσο, η παράθεση κάποιων «στιγμιοτύπων» της διαμάχης: Ο Hume στρέφεται κατά του Mandeville τόσο στο *Enquiry into the Principle of Morals* όσο και σε κάποια από τα *Δοκίμιά* του. Ο Hume στο *Enquiry* αποπειράται την ανασκευή της θέσης του Mandeville που ερμηνεύει «κάθε ηθικό συναίσθημα διαμέσου της αρχής της φιλαυτίας» μέσω της ωφέλειας που συνιστά ηθική αρχή και του μηχανισμού της συμπάθειας. Σύμφωνα με την πρώτη, η μέριμνα, σύμφωνα με τον Hume, για το κοινό καλό αφεαυτό δεν αφήνει κανέναν αδιάφορο ακόμη και αν αποτιμάται με αποκλειστικό κριτήριο αυτό της ωφέλειας. Αν η ωφέλεια, γράφει ο Hume, «είναι πηγή ηθικών συναισθημάτων και δεν περιστρέφεται αποκλειστικά γύρω από τον εαυτό, έπεται ότι οτιδήποτε συμβάλλει στην ευτυχία της κοινωνίας επιδοκιμάζεται με καλή θέληση» (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals,* ο.π., σ. 38). Επιπλέον, ο φυσικός μηχανισμός της συμπάθειας που «ενεργοποιείται» στη θέα και μόνο της ανθρώπινης ευτυχίας ή του πόνου καταρρίπτει την αρχή της φιλαυτίας ως μοναδικού πρακτικού κινήτρου της ανθρώπινης φύσης. (*Στο ίδιο,* σ.39). Τέλος, στο δοκίμιό του με τίτλο, “Of the Dignity and Meaness of Human Nature,” o Hume καταρρίπτει τις δύο πλάνες πάνω στις οποίες εδράζεται η αντίληψη του εγωκεντρισμού που ελλοχεύει στην ανθρώπινη φύση. Σύμφωνα με την πρώτη, η ιδιοτέλεια κάθε πράξης φιλίας ή αρετής τεκμαίρεται από την κρυφή ευχαρίστηση που συνοδεύει την επιτέλεσή τους. Το λογικό σφάλμα όμως αυτής της θέσης είναι πρόδηλο, υποστηρίζει ο Hume. Και τούτο διότι «το ενάρετο συναίσθημα ή το πάθος παράγουν την ευχαρίστηση και δεν απορρέουν εξ αυτής. Αισθάνομαι ευχαρίστηση όταν κάνω καλό στον φίλο μου διότι τον αγαπώ. Αλλά δεν τον αγαπώ χάριν της ευχαρίστησης. (*Essays,* ο.π., σ. 85). Σύμφωνα με τη δεύτερη, μύχιο κίνητρο της ενάρετης πράξης είναι η ματαιοδοξία που μεταφράζεται στον έπαινο και στο χειροκρότημα. Θα ήταν όμως κατάφωρη αδικία, ισχυρίζεται ο Hume, να απαξιωθεί μια επαινετή πράξη επειδή εντοπίστηκαν σε αυτήν κάποια ίχνη ματαιοδοξίας. Εν τέλει, «η αγάπη της δόξας των ενάρετων έργων αποτελεί και βέβαιη απόδειξη της αγάπης της αρετής» (ο.π., σ. 86).

     Στο έβδομο μέρος της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων,* καθοδηγητικός μίτος της οποίας είναι τα ερωτήματα περί του ορισμού της ηθικής και τωνν όρων θεμελίωσής της, ο A. Smith αφιερώνει στον Mandeville ένα υποκεφάλαιο που φέρει τον απαξιωτικό τίτλο «Περί ελευθέριων συστημάτων». Πρόθεση του Smith στον εν λόγω υποκεφάλαιο είναι να αποδείξει σε αντίθεση προς τον Mandeville ότι «η επιθυμία μας να επιτελούμε αξιότιμες και ευγενείς πράξεις, να χαίρουμε εκτίμησης και επιδοκιμασίας σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αποκαλείται ματαιοδοξία» (Smith, *Theory of Moral Sentiments,* VII.ii.4.8, σ. 309). Το επιχείρημα με το οποίο ο Smith αποπειράται να καταρρίψει τη βασική θέση του Mandeville συνίσταται στην διάκριση ανάμεσα στην επιθυμία της εκτίμησης και επιδοκιμασίας μόνο για πράξεις που τις αξίζουν και σε μιαν «επιπόλαιη» (όπως τη χαρακτηρίζει) επιθυμία εκτίμησης χάριν αυτής και ανεξαρτήτως της ποιότητας των πράξεων. (*Στο ίδιο,* ,σ..309). Στο σημείο τούτο θα ήταν σημαντικό να υπογραμμιστεί το εξής σχετικά με την ηθική θεωρία του Smith: το παραπάνω επιχείρημα που χρησιμοποιεί προκειμένου να καταρρίψει τον ηθικό σχετικισμό του Mandeville προλειαίνουν το έδαφος για την διατύπωση μιας καθολικά δεσμευτικής ηθικής που θα υπερβαίνει μια κοινωνιολογίζουσα προσέγγιση κατά την οποία τα ηθικό ταυτίζεται με τις κοινωνικά αποδεκτές νόρμες και αξίες. To κοινό ηθικό ιδίωμα, η αναγνώριση από τα έτερα υποκείμενα, η διυποκειμενικότητα εν γένει γίνεται έτσι αναγκαία αλλά όχι ικανή συνθήκη της γένεσης της ηθικής συνείδησης και κρίσης. Ο Smith συμπορεύεται περισσότερο στο σημείο τούτο με τον πρακτικό Λόγο του Kant παρά με τον νατουραλισμό των ηθικών συναισθημάτων του

     σκωτικού Διαφωτισμού. (Βλ. Fotini Vaki, “The Universal Legislator, the Impartial Spectator and the *Sensus Communis:* Kant and Smith on Morality and Judgment,” *Adam Smith Review*).

     313 Bλέπε την θαυμάσια εισαγωγή του F. B. Kaye στην έκδοση του *Μύθου των Μελισσών* (*Τhe Fable of the Bees,* 2 τόμοι, Οξφόρδη, Oxford University Press, 1924, σ.v, I, cii), Μ. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits,* Νέα Υόρκη, Cambridge University Press, 1985, σ.123 και Karl Polanyi, *The Great Transformation,* Βοστώνη, Beacon Press, 1944, σ. 109.

     [↑](#footnote-ref-314)
315. [↑](#footnote-ref-315)
316. Kaye, τ. Ι, ο.π., σ. Xcvii. Τούτη τη διάσταση έχει αναδείξει και ο Laurence Dickey στην μελέτη του, “Pride, Hypocricy and Civility in Mandeville’s Social and Historical Theory,” *Critical Review,* Νέα Υόρκη, 4:3, 1990, σ. 391. [↑](#footnote-ref-316)
317. Kaye, ο.π., σ. Xcviii. [↑](#footnote-ref-317)
318. Mandeville, ο.π., σ. 98. [↑](#footnote-ref-318)
319. *Στο ίδιο*, σ. 98. Στην σελ. 108 αναφέρεται στην ευκαιρία που πρέπει να δίδεται στους φτωχούς να εργάζονται. Τούτη ωστόσο η θέση δεν υπαγορεύεται τόσο από την ευαισθησία του για τη φτώχεια όσο από τον φόβο των αναταραχών και της βίας που η τελευταία μπορεί να προκαλέσει. Οι εργασία γίνεται αποτελεσματικό μέσο ενσωμάτωσης των φτωχών στον κοινωνικό ιστό. Όπως με απαράμιλλο κυνισμό γράφει ο ίδιος: «Θα ήταν συνετό να ανακουφίζονται οι ανάγκες τους [ενν. των φτωχών] αλλά καθαρή τρέλλα να θεραπεύονται». [↑](#footnote-ref-319)
320. *Στο ίδιο*, σ. 98. [↑](#footnote-ref-320)
321. *Στο ίδιο*, σ. 98, 108. [↑](#footnote-ref-321)
322. *Στο ίδιο*, σ. 68-69 και 108. [↑](#footnote-ref-322)
323. *Στο ίδιο*, σ. 108. [↑](#footnote-ref-323)
324. *Στο ίδιο*, σ. 68-9, 108. [↑](#footnote-ref-324)
325. *Στο ίδιο*, σ. 68-9. [↑](#footnote-ref-325)
326. Σύμφωνα με την προσεκτική και έντεχνη διατύπωσή του «στον κλήρο δεν πρέπει να επιτραπεί μεγαλύτερη συμμετοχή στις κρατικές υποθέσεις από όση του κληροδότησε ο Σωτήρας μας στη Διαθήκη του» (*Στο ίδιο*, σ. 69). [↑](#footnote-ref-326)
327. *Στο ίδιο*, σ. 95. [↑](#footnote-ref-327)
328. Laurence Dickey, ο.π., σ. 396. [↑](#footnote-ref-328)
329. Πρόκειται για το επιχείρημα του Fred Hirsch στο έργο του, *Social Limits to Growth,* Cambridge, Harvard University Press, 1976, σ. 12. Το επιχείρημα του Hirsch αναπτύσσει περαιτέρω ο HIrschmann στο έργο του *Rival Views of the Market Society,* Νέα Υόρκη, Viking Press, 1986, σ. 110-117. [↑](#footnote-ref-329)
330. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985. [↑](#footnote-ref-330)
331. Μεταφράζω τον όρο “doux commerce” που αναπτύσσουν οι Pocock, (o.π., σ. 49-50, 114-5), Albert Hirschman, *The Passions and the Interests,* Princeton, Princeton University Press, 1977, σ. 56 κ.ε. Ο όρος παραπέμπει στον πολιτισμό των καλών τρόπων και του εξευγενισμού των αισθήσεων και της αισθητικής τέρψης που συνεπάγεται η άνθιση του εμπορίου και η υλική ευμάρεια που επιφέρει. Η εν λόγω θέση διακονείται κυρίως από τους Ουίγους και αναπτύσσεται κυρίως στο Δοκίμιο του Hume “Of the Refinement in the Arts,” όπως αναφέρθηκε στην προηγούμενη ενότητα. [↑](#footnote-ref-331)
332. Mandeville, ο.π., σ. 96. [↑](#footnote-ref-332)
333. *Στο ίδιο*, σ. 102 (ελεύθερη μετάφραση Φ.Β). [↑](#footnote-ref-333)
334. Hume, *Essays,* ο.π., σ. 465, 514. [↑](#footnote-ref-334)
335. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* o,π., σ. 233. [↑](#footnote-ref-335)
336. *Στο ίδιο,*  σ. 234. [↑](#footnote-ref-336)
337. *Στο ίδιο*, σ. 234. [↑](#footnote-ref-337)
338. Hume, *Treatise,* 2.3.1, σ. 258. [↑](#footnote-ref-338)
339. *Στο ίδιο*, 2.3.1, σ. 260. [↑](#footnote-ref-339)
340. Για μια ευσύνοπτη παρουσίαση του μηχανισμού ηθικών κρίσεων κατά τον Hume, βλ. Διονύσιος Δρόσος, *Αρετές και Συμφέροντα,* Σαββάλας, Αθήνα, 2008, σ. 521-526. [↑](#footnote-ref-340)
341. *Treatise,* Ο.π., σ. 2.1.2, σ. 182 [↑](#footnote-ref-341)
342. *Στο ίδιο*, 2.2.2, σ. 221. [↑](#footnote-ref-342)
343. *Στο ίδιο,* 2.3.9, σ. 280. [↑](#footnote-ref-343)
344. *Στο ίδιο*, 2.3.9, σ. 280. Για τη διάκριση του Hume μεταξύ «ήρεμων» και «βίαιων» παθών, βλ. *στο ίδιο,*  2.3.4, σ. 268. [↑](#footnote-ref-344)
345. *Στο ίδιο,*  2.3.3, σ. 265. [↑](#footnote-ref-345)
346. *Στο ίδιο,* 2.3.3, σ. 266. [↑](#footnote-ref-346)
347. *Στο ίδιο,* 2.3.6, σ. 273. [↑](#footnote-ref-347)
348. *Στο ίδιο,* 2.1.11, σ. 207-8. [↑](#footnote-ref-348)
349. *Στο ίδιο,* 2.1.11, σ. 207. [↑](#footnote-ref-349)
350. *Στο ίδιο,* 2.1.11, σ. 206. [↑](#footnote-ref-350)
351. *An Enquiry concerning the principles of morals,* ο.π., σ. 44. [↑](#footnote-ref-351)
352. *Στο ίδιο,*  σ. 44. [↑](#footnote-ref-352)
353. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society,* ο.π., σ. 23. [↑](#footnote-ref-353)
354. *Στο ίδιο*, σ. 8. Στην ίδια «γραμμή» κινείται και ο Hume ο οποίος θεωρεί την φυσική κατάσταση ένα μύθο παραπλήσιο προς αυτον της «χρυσής εποχής» της ανθρωπότητας που γέννησε η φαντασία των ποιητών. Η μόνη διαφορά τους, γράφει σκωπτικά, έγκειται στο ότι η φυσική κατάσταση των συμβολαιοκρατών βρίθει πολέμων, βίας και αδικίας (προκειμένου ασφαλώς να καταστεί αναγκαία η ίδρυση πολιτικής εξουσίας) ενώ αυτή των ποιητών είναι η πιο ειρηνική και ευχάριστη κατάσταση που θα μπορούσε να συλλάβει ποτέ ανθρώπινος νους όπου στους «ποταμούς ρέει κρασί και γάλα» ενώ οι «δρύες παράγουν μέλι» (*Treatise,* ο.π.., 3.2.2, σ. 317). [↑](#footnote-ref-354)
355. Ferguson, o.π., σ. 8, 9, 11. [↑](#footnote-ref-355)
356. *Treatise,* o.π., 3.2.2, σ. 313. [↑](#footnote-ref-356)
357. *Στο ίδιο,* 3.2.7, σ. 342. [↑](#footnote-ref-357)
358. *Στο ίδιο,* 3.2.2 σ. 312. [↑](#footnote-ref-358)
359. F. Hutcheson, *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense,* [1728], επιμ. Αaaron Garrett, Indianapolis, Liberty Fund, 2002, σ. 67. Για μια αναλυτική παρουσίαση της ταύτισης της αρετής με την ευμένεια –*benevolence-*  στον Hutcheson και της αντιπαράθεσής της ηθικής του με αυτή του μαθητή του A. Smith, βλέπε Φωτεινή Βάκη, «Ηθική αίσθηση, συμπάθεια και αμερόληπτος παρατηρητής: το ηθικό υποκείμενο στους F. Hutcheson και A. Smith», *Ιόνιος Λόγος* 2. [↑](#footnote-ref-359)
360. Hume, *Treatise,* ο.π., 3.2.1, σ. 309 [↑](#footnote-ref-360)
361. *Στο ίδιο*, 3.2.1, σ. 309. [↑](#footnote-ref-361)
362. Hutcheson, Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue,* Dublin 1725, στο *Collected Works,* επιμ. B. Fabian, 7 τόμοι, τόμος 1, Hildesheim 1969-1971, σ. 267-77, Hutcheson, Francis, *Α Short Introduction to Moral Philosophy,* Glasgow 1747, *Collected Works,* τ. 4, σελ. 112 και Hutcheson, Francis, *A System of Moral Philosophy,* *Collected Works,* τ. 5, σελ. 264-5. [↑](#footnote-ref-362)
363. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments,* o.π., σ. 305 [↑](#footnote-ref-363)
364. Hume, *Treatise,* ο.π., 3.2.5, σ. 334-5. [↑](#footnote-ref-364)
365. A. Smith, *Wealth of Nations,* ο.π., τ. 1, Ι.2.3, σ. 27. [↑](#footnote-ref-365)
366. Ηume, *Enquiries into the principles of Morals,* ο.π., σ. 45. [↑](#footnote-ref-366)
367. Hume, *Treatise,* 3.2.2, σ. 314-5 [↑](#footnote-ref-367)
368. *Στο ίδιο,* σ. 314-5. Ο Hume στο σημείο τούτο προοιωνίζεται παραδόξως την κριτική που ασκήθηκε στην έννοια της υπόσχεσης ως βάσης του συμβολαίου στον Hobbes κυρίως από μαρξιστές θεωρητικούς του 20ου αιώνα όπως οι Macpherson και Horkheimer, μεταξύ άλλων. Σε ένα από τα πρώιμα κείμενά του ο Horkheimer υποστηρίζει ότι η τήρηση μιας υπόσχεσης, ήτοι η εκπλήρωση στο μέλλον μιας δήλωσης που έλαβε χώρα στο παρόν είναι μια ηθική προστακτική που ωστόσο κρύβει επιμελώς τον κατεξοχήν τελεσφόρο τρόπο ικανοποιησης του ιδίου συμφέροντος. Η υπόσχεση που αποτελεί τον θεμέλιο λίθο όλων των θεωριών κοινωνικού συμβολαίου στην πραγματικότητα για τον Horkheimer, αποτελεί την πεμπτουσία της αστικής κοινωνίας. «τόσο η οικονομική ζωή όσο και το σύνολο της κοινωνίας βασίζονταν στην υπόσχεση του κάθε ατόμου με την κυριολεκτική σημασία του όρου. . . στο εμπόριο, η τήρηση των υποσχέσεων μεταξύ ατόμων ήταν ακόμη σημαντικότερη από αυτή μεταξύ κρατών». (Max Horkheimer, “Remarks on Philosophical Anthropology,” *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings,* Cambridge MA,MIT Press 1993, σ. 162-3). Επομένως, «οι άνθρωποι αντί να αθετούν τις υποσχέσεις τους χάριν του εγωισμού τους, τις τηρούν προκειμένου να τον ικανοποιήσουν» (*Στο ίδιο,* σ. 167).

     [↑](#footnote-ref-368)
369. Hume, “Of the Original Contract,” *Essays,* ο.π., σ. 471. [↑](#footnote-ref-369)
370. *Στο ίδιο*, σ. 474. [↑](#footnote-ref-370)
371. *Στο ίδιο,* σ. 474. [↑](#footnote-ref-371)
372. *Στο ίδιο,* σ. 474-5. [↑](#footnote-ref-372)
373. *Στο ίδιο*, σ. 470. [↑](#footnote-ref-373)
374. Hume, *Treatise,* ο.π., 3.2.2, σ. 315. [↑](#footnote-ref-374)
375. *Στο ίδιο,* 3.2.2, σ. 318 [↑](#footnote-ref-375)
376. *Στο ίδιο,* 3.2.2, σ. 318. [↑](#footnote-ref-376)
377. *Στο ίδιο,* 3.2.11, σ.363. [↑](#footnote-ref-377)
378. H κλασσική μαρξιστική ετυμηγορία αναδιατυπώνεται τον 20ο αιώνα κυρίως από τον πρώιμο Horkheimer, για τον οποίο η Φυσικοδικαιϊκή ανθρωπολογία του 18ου αιώνα εμπεριέχει ήδη τόσο αλήθεια όσο και ψεύδος στο βαθμό που προβάλλει την κοινωνική και ιστορική ύπαρξη του ατόμου της εμπορικής κοινωνίας σε μια αιώνια και αμετάβλητη ιδέα: αυτή της ανθρώπινης φύσης πέραν ενός ιστορικού χωροχρονικού ορίζοντα. Από τον *Λεβιάθαν* του Hobbes κατά τον οποίο οι άνθρωποι είναι φύσει εγωιστές και ενδιαφέρονται μόνο για το συμφέρον τους, οι ανθρωπολογικές προκείμενες, υποστηρίζει ο Horkheiemer, αποτυπώνουν πολιτικές. (M. Horkheimer, “Egoism and Freedom Movements,” *Between Philosophy and Social Sciences,* ο.π., σ. 151). [↑](#footnote-ref-378)
379. Hume, *Treatise,* ο.π., σ. 550-1, 629. [↑](#footnote-ref-379)
380. *Στο ίδιο*, 3.2.2, σ. 320-1, 3.3.1, σ. 370 [↑](#footnote-ref-380)
381. *Στο ίδιο*, 3.2.2, σ. 320. [↑](#footnote-ref-381)
382. *Στο ίδιο*, 3.3.1, σ. 370. [↑](#footnote-ref-382)
383. Hume, *An Enquiry concerning the principle of Morals,* o.π., σ. 81-2. [↑](#footnote-ref-383)
384. *Στο ίδιο*, σ. 82. [↑](#footnote-ref-384)
385. Η φράση «αόρατο χέρι» εμφανίζεται τρεις φορές στο έργο του Smith με διαφορετικό σημασιολογικό περιεχόμενο. Η πρώτη χρήση του όρου απαντάται στο έργο του, *History of Astronomy* στο οποίο αναφέρεται στο «αόρατο χέρι του Δία» που είναι το εξηγητικό εργαλείο των ανωμαλιών της φύσης που χρησιμοποιούσαν οι πρωτόγονες κοινωνίες. (A. Smith, *Essays on Philosophical Subjects,* [1795], o.π., σ. 49). Η δεύτερη χρήση του όρου εμφανίζεται στην *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* στην ενότητα όπου ο Smith συζητά την επίδραση της ωφέλειας στη διαμόρφωση αντιλήψεων του ‘ωραίου.’ Ο Smith αναλύει τον τρόπο δια του οποίου πραγματώνεται η διανεμητική δικαιοσύνη στην εμπορική κοινωνία. Υποστηρίζει ότι οι πλούσιοι σε μια κοινωνία υπόκεινται στους ίδιους φυσικούς περιορισμούς με τους φτωχούς εφόσον η σωματοδομή τους θέτει περιορισμούς στο ποσό που μπορούν να καταναλώσουν. Εξαναγκάζονται επομένως να χρησιμοποιήσουν τον πλούτο τους για να αγοράσουν το προϊόν της εργασίας των άλλων και έτσι διαχέουν τον πλούτο τους εκόντες άκοντες (*Theory of Moral Sentiments,* ο.π., σ. 184-5). Τέλος, ο Smith κάνει χρήση του όρου στον *Πλούτο των εθνών* την οποία θα αναλύσει διεξοδικά η παρούσα ενότητα.  [↑](#footnote-ref-385)
386. A. Smith, *Wealth of Nations,* τ. 1., ο.π., IV.ii.9-10, σ. 455-6. [↑](#footnote-ref-386)
387. J. Cropsey, *Polity and Economy,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1957, σ. Vii, 88, 97-8. [↑](#footnote-ref-387)
388. Geroge Stigler, “Smith’s Travels on the Ship of State,” *Essays on Adam Smith,* επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Οξφόρδη, Clarendon, 1975, σ. 237. [↑](#footnote-ref-388)
389. A. Smith, *Wealth of Nations,* τ. 1, ο.π., I.i.1, σ.13. [↑](#footnote-ref-389)
390. *Στο ίδιο,* Ι.i.3, σ. 14-5. Θα άξιζε σε τούτο το σημείο να παρατεθεί το παράδειγμα που δίνει ο Smith για την κατασκευή της καρφίτσας: «Η σημαντική εργασία της κατασκευής μιας καρφίτσας υποδιαιρείται σε περίπου δεκαοκτώ διακριτές εργασίες, οι οποίες σε ορισμένα εργαστήρια εκτελούνται όλες από διακριτά χέρια, ενώ σε κάποια άλλα το ίδιο άτομο επιτελεί δύο ή περισσότερες εργασίες. Έχω συναντήσει ένα μικρό εργαστήριο αυτού του είδους, όπου απασχολούνταν μόνο δέκα άνθρωποι και όπου, κατά συνέπεια, μερικοί από αυτούς εκτελούσαν δύο ή τρεις διακριτές εργασίες. Παρόλο όμως που ήταν πολύ φτωχοί και κατά συνέπεια, δεν διέθεταν τον αναγκαίο εξοπλισμό, ήταν σε θέση, όταν κατέβαλλαν προσπάθεια να παράγουν περί τις δώδεκα λίβρες καρφίτσες την ημέρα. Σε μία λίβρα περιέχονται περισσότερες από τέσσερεις χιλιάδες καρφίτσες μεσαίου μεγέθους. Επομένως, τα δέκα αυτά άτομα μπορούσαν να παράγουν περισσότερες από σαράντα οκτώ χιλιάδες καρφίτσες την ημέρα. Μπορούμε επομένως να θεωρήσουμε ότι κάθε άτομο παράγει το δέκατο των σαράντα οκτώ χιλιάδων καρφιτσών, ότι δηλαδή παράγει τέσσερεις χιλιάδες οκτακόσιες καρφίτσες την ημέρα. Αν όμως είχαν όλοι εργαστεί ξεχωριστά και ανεξάρτητα, χωρίς κανείς από αυτούς να έχει εκπαιδευτεί σε αυτή την ιδιαίτερη εργασία, ασφαλώς κανείς από αυτούς δεν θα είχε παραγάγει είκοσι, ίσως μάλιστα ούτε και μία καρφίτσα την ημέρα, δηλαδή ασφαλώς όχι μόνο το ένα διακοσιοστό τεσσαρακοστό, αλλά ίσως ούτε και το ένα τετρακοσιοστό ογδοηκοστό αυτού που είναι σήμερα σε θέση να εκτελέσουν ως συνέπεια ενός σωστού καταμερισμού της εργασίας και συνδυασμού των διαφορετικών τους λειτουργιών» (*Στο ίδιο,* Ι.i.3, σ. 15). [↑](#footnote-ref-390)
391. A. Smith, *Theory of Moral Sentiments,* II.i.5.10, ο.π., σ. 77-8. [↑](#footnote-ref-391)
392. A. Smith, *Wealth of Nations,* o.π., I.i.11, σ. 24. [↑](#footnote-ref-392)
393. *Στο ίδιο,* Ι.ii. 1-2, σ. 25 [↑](#footnote-ref-393)
394. *Στο ίδιο*, ΙΙ.iii.28, σ. 341. [↑](#footnote-ref-394)
395. *Στο ίδιο,* II.iii.31, σ. 343. [↑](#footnote-ref-395)
396. *Στο ίδιο*, τ. 1, III. iv.15, σ. 421. [↑](#footnote-ref-396)
397. Ο.π., τ.2, V.i. Article 3. par. 25, σ. 189. [↑](#footnote-ref-397)
398. *Στο ίδιο,* σ. 189. [↑](#footnote-ref-398)
399. John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks,* o.π., σ. 263. [↑](#footnote-ref-399)
400. Η δευτερεύουσα βιβλιογραφία είναι αρκετά πλούσια ως προς το εν λόγω ζήτημα και ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια του 19ου και των αρχών του 20ου αιώνα. Ο Clife Leslie υποστηρίζει την ιδέα μιας πανάγαθης θεότητας που κείται πίσω από την έννοια της «φυσικής ελευθερίας» του A. Smith. (Cliffe Leslie, “The political economy of Adam Smith, *Essays in Political and Moral Philosophy,* Δουβλίνο, Dublin University Press, 1878, σ. 151-153). Ο Hasbach επίσης που ανήκει στην γερμανική Ιστορική Σχολή ισχυρίζεται ότι ο Smith κατέφυγε στο επιχείρημα του «Θεού-ωρολογοποιού» που συναρμολόγησε τον μηχανισμό του κόσμου κατά τέτοιον τρόπο ώστε τα γρανάζια του να παράγουν εσαεί «τάξη, αρμονία, ομορφιά και ευτυχία χωρίς τα ίδια να το γνωρίζουν ή να το επιθυμούν»(Wilhelm Hasbach, *Untersuchungen ueber Adam Smith and die Entwicklung der politischen Economie,* Leipzig, Duncker und Hublot, 1891, σ. 7). Εντούτοις το παραπάνω επιχείρημα οδήγησε από το πρώτο τέταρτο του 20ου αιώνα σε μια πιο «εκκοσμικευμένη» και φιλελεύθερη ανάγνωση του Smith. Παρόλα αυτά μία αναβίωση του επιχειρήματος περί της προϋπόθεσης του Θεού επιχειρήθηκε πρόσφατα από τον Richard Kleer στο κείμενό του “The Role of Teleology in Adam Smith’s *Wealth of Nations, History of Economic Review 31,* 2000, σ. 14-29. [↑](#footnote-ref-400)
401. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments,* ο.π., III.5.7, σ. 166 [↑](#footnote-ref-401)
402. *Στο ίδιο,*VI.ii.3.5, σ. 236. [↑](#footnote-ref-402)
403. Τούτο το επιχείρημα ενφανίσθηκε αρχικά κατά το πρώτο τέταρτο του 20ου αιώνα κυρίως από τον J. Viner στο έργο του, *The long view and the short: studies in economic theory and policy,* Glencoe, Illinois, Free Press, 1958. Βλ. επίσης Henry Bittermann, “Adam Smith’s empiricism and the law of nature,” *Journal of Political Economy* 48, 1940, σ. 487-520. Για κάποια πιο πρόσφατα κείμενα που «αποκαθαίρουν» το αόρατο χέρι από τελεολογικές και οιονεί-θεολογικές συνδηλώσεις, βλ. William Grampp, “Adam Smith and the Economic Man,” *Journal of Political Economy* 56, 1948, 315-36, Lionel Robins, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy,* Λονδίνο, Macmillan, 1952. Τέλος, σύμφωνα με τη θέση του Letwin, το αόρατο χέρι ερμηνεύεται απλώς ως «ένα καλολογικό στοιχείο» (W. Letwin, *The origins of scientific economics: English economic thought, 1669-1776,* Λονδίνο, Methuen και Child, 1963). Την ίδια θέση προσυπογράφει και η Emma Rothschild στο έργο της, *Τhe Theory of Economic Sentiments,* ο.π. [↑](#footnote-ref-403)
404. J. Viner, *The Role of Providence in the Social Order: an essay in intellectual history,* Memoirs of the American Philosophical Society, τ. 90, Philadelphia, American Philosophical Society, 1972, σ. 77-81. [↑](#footnote-ref-404)
405. *Theory of Moral Sentiments,* ο.π., 128. Παρατίθεται στο S. Fleischacker *On Adam Smith’s Wealth of Nations,* Princeton, Princeton University Press 2004, σ. 44-45. [↑](#footnote-ref-405)
406. Samuel Fleischacker, *στο ίδιο*, σ. 44. [↑](#footnote-ref-406)
407. Σε αντίθεση με ερμηνείες όπως αυτή που εκφράζει ο Craig Smith στη μελέτη του *Adam Smith’s Political Philosophy* που χρησιμοποιεί το σχήμα της «αυθορμήτως απορρέουσας τάξης» μάλλον ως περιγραφική μέθοδο της κοινωνικής θεωρίας παρά ως ιδεολογικό εργαλείο νομιμοποίησης φιλελεύθερων αρχών. (Craig Smith, o.π., σ. 1). [↑](#footnote-ref-407)
408. Adam Smith, *Wealth of Nations,* ο.π., IV.ii.9, σ. 456 [↑](#footnote-ref-408)
409. *Στο ίδιο,*, τ. 2, IV.ii.10, σ. 456. [↑](#footnote-ref-409)
410. *Στο ίδιο*, τ. 2, IV.ix.38, σ.105. [↑](#footnote-ref-410)
411. Για μια εξαιρετική ανάλυση της αξιογένεσης στο έργο του Smith (με ιδιαίτερη έμαφαση στον *Πλούτο των Εθνών,* βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Ο Αdam Smith και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας», *Αξιολογικά,* τ.1, Αθήνα, *Εξάντας,* 1990, σ. 7-91. [↑](#footnote-ref-411)
412. *Στο ίδιο*, Ι.viii.36, σ. 96. [↑](#footnote-ref-412)
413. *Στο ίδιο*, V.iii.52, σ. 287 [↑](#footnote-ref-413)
414. *Στο ίδιο,* V.iii.52, σ. 287 [↑](#footnote-ref-414)
415. *Στο ίδιο*, V.iii 55, 60, σ. 288, 289-90. [↑](#footnote-ref-415)
416. *Στο ίδιο*, V.iii.10. [↑](#footnote-ref-416)
417. *Στο ίδιο*, V.iii.10, σ. 276. [↑](#footnote-ref-417)
418. Βλ. υπος. 260. [↑](#footnote-ref-418)
419. A. Smith, *Wealth of Nations,* Ο.π., V.i.f. 60-61, σ.177. [↑](#footnote-ref-419)
420. *Στο ίδιο*, V.i.f 50, σ. 173-4. [↑](#footnote-ref-420)
421. Ιδιαίτερα στο *Τheory of Moral Sentiments,* ο.π., VI.i.15, σ.216, VI.ii.2.14, σ. 232, VI.iii.13, σ. 242. [↑](#footnote-ref-421)
422. A. Smith, *Wealth of Nations,* τ. 2, V.i.f 53, σ. 175. [↑](#footnote-ref-422)
423. Για την ηχηρή απουσία των χαμηλών κοινωνικών στρωμάτων από τις πραγματείες του 18ου αιώνα βλ. τις κλασσικές μελέτες των Peter Gay, *The Enlightenment,* ο.π., τ. 2, σ. 517 και Norman Hampson, *The Enlightenment,* Βαλτιμόρη, 1969, σ. 110. [↑](#footnote-ref-423)
424. Για ερμηνείες του Smith ως κριτικού του καπιταλισμού, βλ. V. Brown, “’Mere Inventions of the Imagination:’ A Survey of Recent Literature on Adam Smith,” *Economics and Philosophy* 13, 1997, σ.281-312, Κ. Tribe, “Adam Smith: Critical Theorist?” *Journal of Economic Literature* 37, 1999, σ. 609-32. Για μια ερμηνεία του Smith ως υποστηρικτή της κυκλικής θεώρησης του ιστορικού χρόνου, βλ. R. L. Heilbroner, “The Paradox of Progress: Decline and Decay in the *Wealth of Nations*” *Journal of the History of Ideas* 34, 1973, σ. 243-62. Αντίθετα για αναγνώσεις του Smith ως υποστηρικτή μιας τελεολογικής, γραμμικής και «λείας» θεωρίας προόδου, βλ. J. M. Shapiro, *Reading “Adam Smith,”*  Newbury Park, Sage, 1993, σ. 32-33, 48, 55 και S. Justman, *The autonomous male of Adam Smith,* Norman, University of Oklahoma Press, 1993, σ. 128). [↑](#footnote-ref-424)
425. Ο.π., υποσημ. 296. [↑](#footnote-ref-425)
426. Smith, “Letter to the Edinburgh Review,” ο.π., σ. 250. [↑](#footnote-ref-426)
427. Ο Colletti αφιερώνει ένα κεφάλαιο εντοπίζοντας τις αντίθετες αξιολογικές κρίσεις στις οποίες καταλήγουν οι κοινές διαγνώσεις των Rousseau και Mandeville. (Βλ. L. Colleti, “Mandeville, Rousseau et Smith”, *De Rousseau a Lenin,* Νέα Υόρκη/Παρίσι/Λονδίνο, Gramma, Gordon and Breach, 1972, σ. 208-292. [↑](#footnote-ref-427)
428. Βλ. υποσημείωση 313. [↑](#footnote-ref-428)
429. A. O. Hirschmann, *The Passions and the Interests,* ο.π., σ. 19. [↑](#footnote-ref-429)
430. J.J. Rousseau, *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας,* εισαγ. Θ. Γκιούρας-Δ. Γράβαρης, μετάφρ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, Αθήνα, *Σαββάλας,* 2004, σ. 61. [↑](#footnote-ref-430)
431. *Στο ίδιο*, σ. 97. [↑](#footnote-ref-431)
432. Ζ.Ζ Ρουσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους,* ο.π., σ. 65. [↑](#footnote-ref-432)
433. *Στο ίδιο*, σελ. 66. [↑](#footnote-ref-433)
434. *Στο ίδιο*, σ. 67. [↑](#footnote-ref-434)
435. *Στο ίδιο*, σ. 86. [↑](#footnote-ref-435)
436. *Στο ίδιο*, σ. 86. [↑](#footnote-ref-436)
437. Η εν λόγω θέση υποστηρίζεται κυρίως από τον Leo Strauss, στο μνημειώδες έργο του, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία,* μετάφρ. Στέφανος Ροζάνης και Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1988, σ. 316. [↑](#footnote-ref-437)
438. *Πραγματεία,* σ. 83. [↑](#footnote-ref-438)
439. *Στο ίδιο*, σ. 70. [↑](#footnote-ref-439)
440. *Στο ίδιο*, σ. 89. [↑](#footnote-ref-440)
441. *Στο ίδιο*, σ. 86. [↑](#footnote-ref-441)
442. Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν,* ο.π., σ. 196. [↑](#footnote-ref-442)
443. *Πραγματεία,* σελ. 109. [↑](#footnote-ref-443)
444. *Λεβιάθαν,* σελ. 195. [↑](#footnote-ref-444)
445. *Πραγματεία,* σελ. 109. [↑](#footnote-ref-445)
446. *Λεβιάθαν,* σελ. 121-122. [↑](#footnote-ref-446)
447. Habermas, “The Classican Doctrine of Politics”, in *Theory and Practice,* μετάφρ. John Viertel, Λονδίνο, Beacon Press, σ. 70. [↑](#footnote-ref-447)
448. *Πραγματεία,* σελ. 70. [↑](#footnote-ref-448)
449. Ο υπαινιγμός αφορά τον Mandeville στον οποίο μερικές γραμμές αργότερα ο Rousseau αναφέρεται ρητώς. Στο έργο του *Μύθος των μελισσών,* ο Mandeville, όπως τονίστηκε κατ’ επανάληψη, αρνείται την ύπαρξη της ηθικής θεωρώντας όλες τις αρετές ως τεχνητή κατασκευή και κοινωνική σύμβαση. Εντούτοις, ο Mandeville, τουλάχιστον σύμφωνα με τον Rousseau, αναγνωρίζει τον άνθρωπο ως πλάσμα «πονετικό και ευαίσθητο και στο παράδειγμα που μας δίνει, να εγκαταλείπει το ψυχρό και διαπεραστικό ύφος του, για να μας προσφέρει τη δραματική εικόνα ενός ανθρωπου έγκλειστου, που αντιλαμβάνεται έξω ένα άγριο θηρίο να αρπάζει ένα παιδί από την αγκαλιά της μάνας του, να κομματιάζει κάτω από το θανατερό του δόντι τα αδύναμα μέλη και να ξεσκίζει με τα νύχια του τα παλλόμενα σπλάχνα του. Πόσο μεγάλη ταραχή αισθάνεται ο μάρτυρας αυτός ενός γεγονότος που δεν τον αφορά προσωπικά; Ποιές αγωνίες νιώθει και βλέπει και δεν μπορεί να βοηθήσει τη λιπόθυμη μάνα και το παιδί που ψυχορραγεί;» (*Στο ίδιο*, σ. 103). [↑](#footnote-ref-449)
450. *Στο ίδιο,* σ. 103. [↑](#footnote-ref-450)
451. *Στο ίδιο,* σ. 105. [↑](#footnote-ref-451)
452. «Κι ας μη συμπεράνουμε κυρίως μαζί με τον Hobbes πως ο άνθρωπος μιας και δεν έχει ιδέα για την καλοσύνη, είναι από τη φύση του κακός». (*Στο ίδιο*, σ. 100-101). [↑](#footnote-ref-452)
453. Καίτοι δεν γίνεται ονομαστική αναφορά, ο Rousseau πιθανόν υπαινίσσεται την χομπσιανή εκδοχή της φυσικής κατάστασης. [↑](#footnote-ref-453)
454. *Στο ίδιο,* σελ. 101. [↑](#footnote-ref-454)
455. Βλ. σ. 36-7 της παρούσας μελέτης. [↑](#footnote-ref-455)
456. *Πραγματεία,* σ. 87. [↑](#footnote-ref-456)
457. Adorno/Horkheimer, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού,* μετάφραση: Λ. Αναγνώστου, Αθηνα, *Νήσος*, 1996. [↑](#footnote-ref-457)
458. *Πραγματεία,* σ. 88. [↑](#footnote-ref-458)
459. *Στο ίδιο*, σ. 88. [↑](#footnote-ref-459)
460. *Στο ίδιο*, σ. 83. [↑](#footnote-ref-460)
461. *Στο ιδιο*, σ. 115. [↑](#footnote-ref-461)
462. *Στο ίδιο,* σ. 115. [↑](#footnote-ref-462)
463. *Στο ίδιο*, σ. 115. [↑](#footnote-ref-463)
464. *Στο ίδιο*, σ. 115. [↑](#footnote-ref-464)
465. *Στο ίδιο*, σ. 117. [↑](#footnote-ref-465)
466. *Στο ίδιο*, σ. 118. [↑](#footnote-ref-466)
467. *Στο ίδιο*, σ. 120. [↑](#footnote-ref-467)
468. *Στο ίδιο*,σ. 144. [↑](#footnote-ref-468)
469. *Στο ίδιο*, σ. 147 [↑](#footnote-ref-469)
470. *Στο ίδιο*, σ. 121. [↑](#footnote-ref-470)
471. *Στο ίδιο*, σ. 122-124. [↑](#footnote-ref-471)
472. *Στο ίδιο,* σ. 127. [↑](#footnote-ref-472)
473. J.J Rousseau, *To Κοινωνικό Συμβόλαιο,* ο.π., σ. 48. [↑](#footnote-ref-473)
474. *Στο ίδιο*, σ. 47. [↑](#footnote-ref-474)
475. *Στο ίδιο*, σ. 51. [↑](#footnote-ref-475)
476. *Στο ίδιο*, σ. 52 [↑](#footnote-ref-476)
477. *Στο ίδιο*, σ. 55. [↑](#footnote-ref-477)
478. *Στο ίδιο*, σ. 61 [↑](#footnote-ref-478)
479. *Στο ίδιο*, σ. 60. [↑](#footnote-ref-479)
480. Για μια εξαιρετική ανάλυση της ιδιαιτερότητας του συμβολαίου κατά τον Rousseau, βλ. Louis Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx,* μετάφρ. Ben Brewster, Λονδίνο, Verso, 2007, σ. 134. [↑](#footnote-ref-480)
481. Gilles Deleuze, *Negotiations,* μετάφρ. Martin Joughin, Νέα Υόρκη, Columbia University Press 1995, σ. 171. [↑](#footnote-ref-481)
482. *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* ο.π., σ. 62. [↑](#footnote-ref-482)
483. *Στο ίδιο*, σ. 66. [↑](#footnote-ref-483)
484. Rousseau, *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας,* ο.π., σ. 69. [↑](#footnote-ref-484)
485. *Στο ίδιο*, σ. 75. [↑](#footnote-ref-485)
486. *Στο ίδιο*, σ. 69. [↑](#footnote-ref-486)
487. *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* ο.π., σ. 88. [↑](#footnote-ref-487)
488. *Στο ίδιο*, σ. 89. [↑](#footnote-ref-488)
489. *Στο ίδιο*, σ. 77. [↑](#footnote-ref-489)
490. *Στο ίδιο*, σ. 77. Επίσης, στον *Λόγο για την πολιτική οικονομία,* γράφει ο Rousseau: «Αυτό, δεν σημαίνει ότι οι δημόσιες κρίσεις είναι πάντα ορθές. . . Έτσι, είναι πιθανό μια ορθώς κυβερνώμενη πολιτεία να διεξάγει έναν άδικο πόλεμο. Είναι επίσης πιθανό, το συμβούλιο μιας δημοκρατίας να εκδώσει άδικα διατάγματα και να καταδικάσει αθώους: αλλά αυτό δεν θα συμβεί ποτέ, παρά μόνο αν ο λαός παραπλανηθεί από τα επιμέρους συμφέροντα, με τα οποία ορισμένοι επιτήδειοι, με το κύρος και την ευφράδειά τους, θα έχουν υποκαταστήσει τα δικά τους συμφέροντα. Τότε άλλο πράγμα θα είναι η δημόσια κρίση και άλλο η γενική βούληση». (*Λόγος για την πολιτική οικονομία,* ο.π., σ. 72-3). [↑](#footnote-ref-490)
491. *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο,* μετάφρ. Β. Γρηγοροπούλου και Α. Σταϊνχάουερ, ο.π., σ. 110. [↑](#footnote-ref-491)
492. *Λόγος για την πολιτική οικονομία*, ο.π., σ. 89. [↑](#footnote-ref-492)
493. *Στο ίδιο*, σ. 99. Και στη σελίδα 89: «Δεν αρκεί να λέμε στους πολίτες: εστέ αγαθοί. Πρέπει να τους διδάσκουμε πώς να είναι». [↑](#footnote-ref-493)
494. Ρουσώ, *Κοινωνικό Συμβόλαιο ό.π*., σ. 124. [↑](#footnote-ref-494)
495. *Στο ίδιο,* σ. 89. [↑](#footnote-ref-495)
496. *Στο ίδιο*, σ. 68. [↑](#footnote-ref-496)
497. *Στο ίδιο,* σ. 106. [↑](#footnote-ref-497)
498. Βλ. υποσημείωση 252 της παρούσας μελέτης. [↑](#footnote-ref-498)
499. *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* ο.π., σ. 125. [↑](#footnote-ref-499)
500. *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας,* ο.π., σ. 127. [↑](#footnote-ref-500)
501. *Στο ίδιο,* σ. 125. [↑](#footnote-ref-501)
502. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire,* Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 2001, σ. 157. [↑](#footnote-ref-502)
503. *Στο ίδιο,* σ. 158. [↑](#footnote-ref-503)
504. *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας,* ο.π., σ. 125. [↑](#footnote-ref-504)
505. J. Ranciere, *Το μίσος για τη δημοκρατία,* μτφρ Βίκυ Ιακώβου, Αθήνα, Πεδίο, 2010, σ. 128. [↑](#footnote-ref-505)
506. *Στο ίδιο*, σ.. 66. [↑](#footnote-ref-506)
507. *Στο ίδιο*, σ. 132. [↑](#footnote-ref-507)
508. Βλ. υποσημ. 141 του παρόντος βιβλίου. Τα παραθέματα των έργων του Kant θα αντλούνται και από την γερμανική έκδοση των Απάντων. (*Immanuel Kant’s Schriften,* Ausgabe der koeniglich preussischen Akademie der Wissenschaften, Βερολίνο, W. De Gruyter, 1902-). [↑](#footnote-ref-508)
509. Βλ. υποσημ. 20 της παρούσας μελέτης. [↑](#footnote-ref-509)
510. «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο», ο.π., σ. 36. [Ak. 8: 27]. [↑](#footnote-ref-510)
511. *Στο ίδιο,* σ. 38 [Ak. 8: 28]. [↑](#footnote-ref-511)
512. Για μια εμπεριστατωμένη ανάλυση του θέματος και υπεράσπιση του Kant, βλ. Michael Despland, *Kant on History and Religion,* Montreal/Λονδίνο, McGill-Queen’s University Press, 1973, σ. 1-14. Ε. Fackenheim, “Kant’s Concept of History,” *Kant Studien,* xlviii, 1956-7, σ. 381-98. Lewis White Beck, Editor’s Introduction to *Kant on History,* σ. Vi-xxiii. [↑](#footnote-ref-512)
513. Henry E. Allison, “Teleology and History in Kant: the critical foundations of Kant’s Philosophy of History,” *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent: A Critical Guide,* Amelie Oksenberg Rorty/James Schmidt (επιμ.), Cambridge, Cambridge University Press, σ. 28 και Karl Americs, “The Purposive Development of Human Capacities,” *στο ίδιο,* σ. 46. [↑](#footnote-ref-513)
514. Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης,* εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, *Ιδεόγραμμα,* 2002, σ. 84-5. [↑](#footnote-ref-514)
515. *Στο ίδιο,* σ. 317, 5: 370 [↑](#footnote-ref-515)
516. *Στο ίδιο,* σ. 317. 5: 371 [↑](#footnote-ref-516)
517. *Στο ίδιο,* σ. 317. 5: 371

     [↑](#footnote-ref-517)
518. *Στο ίδιο,* σ. 318. 5: 371-2. [↑](#footnote-ref-518)
519. *Στο ίδιο,* σ. 323. 5: 376. [↑](#footnote-ref-519)
520. «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολίτικο», ο.π., σ. 26. [↑](#footnote-ref-520)
521. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης,* ο.π., σ. 326. 5: 379. [↑](#footnote-ref-521)
522. *Στο ίδιο,* σ. 389. 5: 431. [↑](#footnote-ref-522)
523. *Στο ίδιο, σ.* 389. 5: 431. [↑](#footnote-ref-523)
524. *Στο ίδιο,* σ. 390. 5: 431. [↑](#footnote-ref-524)
525. Σύμφωνα με τον Goethe, η καντιανή ερμηνεία του απόλυτου κακού συνιστά την προδοσία του ίδιου του Κριτικού του Λόγου και τη διολίσθηση στη θεολογική δεισιδαιμονία. Για την κριτική του Goethe στην καντιανή ιδέα του απόλυτου κακού, βλ. Allen Wood, “Kant’s fourth proposition: the unsocial sociability of human nature,” *Kant’s Idea of Universal History with a Cosmopolitan Intent: A Critical Guide,* o.π., σ. 112-128. Emil Fackenheim, “Kant and Radical Evil,” *University of Toronto Quarterly* 23, 1954, σ. 340. [↑](#footnote-ref-525)
526. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης,* ο.π., σ. 391. 5: 432. [↑](#footnote-ref-526)
527. Η εν λόγω παρερμηνεία έχει υπογραμμιστεί από τον Allen Wood στο “Kant’s Fourth proposition” o.π. σ. 123-4. [↑](#footnote-ref-527)
528. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους,* ο.π., σ. 120. [↑](#footnote-ref-528)
529. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης,* σ. 393. 5: 433. [↑](#footnote-ref-529)
530. Rousseau, *Πραγματεία,* ο.π., σ. 144. [↑](#footnote-ref-530)
531. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloβen Vernunft,* Ak. 6: 27. [↑](#footnote-ref-531)
532. Kant, «Πιθανή αρχή περί της ιστορίας των αθρώπων», *Δοκίμια,* ο.π. [↑](#footnote-ref-532)
533. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloβen Vernunft,* 6: 27. [↑](#footnote-ref-533)
534. Kant, «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας. . .», ο.π., σ. 25. [↑](#footnote-ref-534)
535. *Στο ίδιο,* σ. 25. [↑](#footnote-ref-535)
536. *Στο ίδιο,* σ. 28. [↑](#footnote-ref-536)
537. *Στο ίδιο,* σ. 29. [↑](#footnote-ref-537)
538. *Στο ίδιο,* σ. 29. [↑](#footnote-ref-538)
539. *Στο ίδιο,* σ. 29. [↑](#footnote-ref-539)
540. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης,* ο.π., σ. 391. 5: 432. [↑](#footnote-ref-540)
541. *Στο ίδιο,* ο.π., σ. 391. 5: 432. [↑](#footnote-ref-541)
542. *Στο ίδιο,* ο.π., σ. 392. 5: 433. [↑](#footnote-ref-542)
543. *Στο ίδιο,* ο.π., σ. 392. 5: 433. [↑](#footnote-ref-543)
544. *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας. . .* ο.π., σ. 32-3. [↑](#footnote-ref-544)
545. «Μόνον ένας μορφολογικός νόμος, δηλαδή ένας νόμος που δεν επιτάσσει στον Λόγο ως ανώτατο όρο των γνωμώνων τίποτε περισσότερο από τη μορφή της καθολικής του νομοθεσίας, μπορεί να είναι a priori ένας καθοριστικός λόγος του πρακτικού Λόγου» (Kant, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου,* μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, *Εστία,* 2004, σ. 98. Ak 5: 64. [↑](#footnote-ref-545)
546. Βλ. Immanuel Kant*,* Δοκίμια, Εισαγωγή, Μετάφραση και Σχόλια, Ε.Π. Παπανούτσος, εκδ. «Δωδώνη», Αθήνα: 1971. [↑](#footnote-ref-546)
547. Την άποψη αυτή υποστηρίζει –μεταξύ άλλων- ο Yirmiahu Yovel, στο έργο του, *Kant and the Philosophy of History,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980. Αν και ο Yovel αναγνωρίζει την αντινομία που ενυπάρχει στα κείμενα του Καντ όσον αφορά την φυσική τελεολογία ή την «πανουργία της φύσης» ως εχέγγυου της ιστορικής προόδου, υποστηρίζει, παρόλα αυτά ότι η καντιανή ιδέα της ιστορίας είναι καθ’όλα συμβατή με το σύστημα. [↑](#footnote-ref-547)
548. Σύμφωνα με τον ορισμό του ίδιου του Kant: «Τελικός σκοπός είναι εκείνος ο σκοπός που δεν χρειάζεται έναν άλλο ως όρο της δυνατότητάς του». (*Κριτική της Κριτικής Δύναμης,* ο.π., σ. 394. 5: 434. [↑](#footnote-ref-548)
549. *Στο ίδιο*, σ. 390. 5: 431. [↑](#footnote-ref-549)
550. *Στο ίδιο,* σ. 395. 5: 434. [↑](#footnote-ref-550)
551. Immanuel Kant, *Ta Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών,* εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρα, Αθήνα/Ιωάννινα, *Δωδώνη,* 1984, σ. 83. 4: 70. Σύμφωνα με τη διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής: «Πράττεν έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο» (*Στο ίδιο,* σ. 81. 4: 67). [↑](#footnote-ref-551)
552. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου,* ο.π., σ. 164. 5: 110. [↑](#footnote-ref-552)
553. *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών,* ο.π., σ. 71. 4: 52. [↑](#footnote-ref-553)
554. Yovel, ο.π., 138. [↑](#footnote-ref-554)
555. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου,* ο.π., σ. 168. 5:113. [↑](#footnote-ref-555)
556. Καντ, «Προς την αιώνια ειρήνη», μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια Κ. Σαργέντης, Αθήνα, *Πόλις,*  2006. [↑](#footnote-ref-556)
557. Ο.π., σελ. 47. [↑](#footnote-ref-557)
558. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), Αk. 6: 352. Αγγλική μετάφραση: *Metaphysics of Morals,* μετάφραση-επιμέλεια Mary Gregor, εισαγωγή Roger J. Sullivan,Cambridge, Cambridge University Press, σ. 121. Εφεξής ο αριθμός σελίδας της αγγλικής μετάφρασης θα μπαίνει σε παρένθεση μετά τη γερμανική έκδοση. [↑](#footnote-ref-558)
559. *Στο ίδιο*, παρ. 61, 6: 351 (σ. 120). [↑](#footnote-ref-559)
560. *Στο ίδιο,* παρ 45, 6: 313 (σ. 90). [↑](#footnote-ref-560)
561. *Στο ίδιο,* παρ. 41, 6: 306 (σ. 85). [↑](#footnote-ref-561)
562. *Στο ίδιο,* παρ. 15, 6: 264 (σ. 52). [↑](#footnote-ref-562)
563. *Στο ίδιο,* παρ. 41, 6: 306, (σ. 84-5). [↑](#footnote-ref-563)
564. Ι. Kant, *Ueber den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtig sein taught aber nicht fuer die Praxiss,* 8: 297. [↑](#footnote-ref-564)
565. *Metaphysik der Sittens,* o.π., παρ. 46, 6: 314, (σ. 91). Βλ. επίσης *Αιώνια Ειρήνη,* ο.π., σ. 63. [↑](#footnote-ref-565)
566. *Στο ίδιο,* 6: 330-1, (σ. 104). [↑](#footnote-ref-566)
567. *Στο ίδιο,* παρ. 49, 6:317, (σ. 94). [↑](#footnote-ref-567)
568. *Στο ίδιο,* παρ. 52, 6: 340-1, (σ. 112). [↑](#footnote-ref-568)
569. *Στο ίδιο,* παρ. 52, 6: 341, (σ. 113). [↑](#footnote-ref-569)
570. *Αιώνια Ειρήνη,* σ. 64. [↑](#footnote-ref-570)
571. *Metaphysik der Sitten,* o.π., παρ. 61, 6: 350 (σ. 119). [↑](#footnote-ref-571)
572. *Αιώνια Ειρήνη,* ο.π., σ. 61. [↑](#footnote-ref-572)
573. *Στο ίδιο*, σ. 77. [↑](#footnote-ref-573)
574. *Στο ίδιο*, σ. 92. [↑](#footnote-ref-574)
575. *Στο ίδιο*, σ. 87. [↑](#footnote-ref-575)
576. *Στο ίδιο*, σ. 92. [↑](#footnote-ref-576)
577. *Στο ίδιο*, σ. 97-8. [↑](#footnote-ref-577)
578. *Στο ίδιο*, σ. 99. [↑](#footnote-ref-578)
579. *Στο ίδιο*, σ. 99. [↑](#footnote-ref-579)
580. «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας. . .», ο.π., σ. 27. [↑](#footnote-ref-580)
581. *Στο ίδιο,* σ. 26. [↑](#footnote-ref-581)
582. *Στο ίδιο,* σ. 26. [↑](#footnote-ref-582)
583. *Στο ίδιο,* σ. 27. [↑](#footnote-ref-583)
584. I. Kant,  *Kritik der reinen Vernunft,* [1781, 1787], A767/B795. [↑](#footnote-ref-584)
585. *Στο ίδιο,*  Α758/Β786: «Η γνώση της άγνοιάς μας είναι επιστήμη». [↑](#footnote-ref-585)
586. *Στο ίδιο,*  Α519-23/Β547-51. [↑](#footnote-ref-586)
587. Η φράση ανήκει στον Τ. Nagel, *The view from nowhere,* Οξφόρδη, Oxford University Press, 1986. [↑](#footnote-ref-587)
588. *Κritik der reinen Vernunft,,* Β21. [↑](#footnote-ref-588)
589. *Στο ίδιο,* Β21. [↑](#footnote-ref-589)
590. *Στο ίδιο,*  Α327, Β384. [↑](#footnote-ref-590)
591. *Στο ίδιο,*  Α 481-3/Β509-11. [↑](#footnote-ref-591)
592. *Στο ίδιο,* Α 652/Β680. [↑](#footnote-ref-592)
593. Αναφέρομαι βεβαίως στην περίφημη «υπερβατολογική ενότητα της κατάληψης». [↑](#footnote-ref-593)
594. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου,* ο.π., σ. 194, 5: 133. [↑](#footnote-ref-594)
595. *Στο ίδιο,* σ. 185, 5: 126 –έμφαση στο κείμενο- [↑](#footnote-ref-595)
596. *Στο ίδιο,* σ. 183, 5: 125 –έμφαση στο κείμενο- [↑](#footnote-ref-596)
597. *Στο ίδιο,* σ. 180, 5: 122 –έμφαση στο κείμενο- [↑](#footnote-ref-597)
598. *Στο ίδιο,* σ. 184, 5: 125. [↑](#footnote-ref-598)
599. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments,* ο.π., σ. 236. [↑](#footnote-ref-599)
600. «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας. . .», ο.π., σ. 25. [↑](#footnote-ref-600)
601. *Στο ίδιο,* σ. 24. [↑](#footnote-ref-601)
602. Η ιδέα της ιστορίας ως ολότητας που υπερβαίνει τα όρια της εμπειρίας σε αντίθεση προς το μεμονωμένο ιστορικό συμβάν που αποτελεί πάντα αντικείμενο της τελευταίας, έχει εξεταστεί –μεταξύ άλλων- από τον Rudigen Bittner στο “Philosophy helps history,” *Kant’s Idea of a Universal History with a Cosmopolitan Intent: A Critical Guide,* o.π., σ. 242-3. [↑](#footnote-ref-602)
603. Η κριτική του Κant στην απόρριψη της ιδέας της προόδου από τον Mendelssohn παρατίθεται στο τρίτο μέρος του δοκιμίου, *Ueber den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtig sein taught aber nicht fuer die Praxiss,* 8: 297. [↑](#footnote-ref-603)
604. *Στο ίδιο,* (ελεύθερη μετάφραση- Φ.Β). [↑](#footnote-ref-604)
605. Ι. Kant, «Απάντηση στο ερώτημα τι είναι διαφωτισμός» (1783), *Τι είναι διαφωτισμός,* μετάφραση, Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα, *Κριτική,* 1989, σ. 22. [↑](#footnote-ref-605)
606. Κant, «Η αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών στη θεοδικία», *Δοκίμια,* ο.π., σ.. 90-110. [↑](#footnote-ref-606)