
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΩΝ ΙΣΤΟΡΙΚΟ-ΘΕΩΡΗΤΙΚΩΝ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΩΝ ΤΟΥ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΥ

ΜΑΝΟΛΗΣ ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ

Στο κείμενο που ακολουθεί επιχειρείται η διερεύνηση ορισμένων σημαντικών διαστάσεων του σύγχρονου φιλελεύθερου επιχειρήματος και υποβάλλεται σε κριτικό έλεγχο η αξιωσή του να θεωρηθεί ως η συνέχεια της πολιτικοθεωρητικής παράδοσης του κλασικού φιλελευθερισμού. Υποστηρίζεται αντίθετα, ότι οι σύγχρονες φιλελεύθερες προσεγγίσεις χαρακτηρίζονται από την ατελή αναφορά τους στους όρους γένεσης του φιλελεύθερου επιχειρήματος. Στα πλαίσια των προσεγγίσεων αυτών οι όροι αυτοί ανακατασκευάζονται κατά τρόπο ώστε να σχετικοποιείται και, σε ορισμένες περιπτώσεις, να καταστρέφεται ο ορθολογικός θεωρητικός πυρήνας του κλασικού φιλελεύθερου επιχειρήματος. Γνωρίζουμε ήδη ότι περιεχόμενο του πυρήνα αυτού, στην κλασική θεωρία του φιλελευθερισμού, είναι το θεμελιώδες ζήτημα σύστασης του πολιτικού στη διαμορφούμενη αστική κοινωνία. Το ζήτημα αυτό τίθεται ως θεμελιώδες μόνον εφόσον αναγνωριστεί η ενότητα της ηθικοπολιτικής και της πολιτικοοικονομικής διάστασης, σε πλαίσια θεωρητικής κατασκευής μέσα στα οποία συνυπάρχουν ως προαποφάσεις, ή παρεισφρύνουν ως επιγενόμενες συνθήκες, αξίες που τίθενται ως συγκροτησιακοί όροι κοινωνίας. Η ενότητα αυτή ταυτόχρονα, προϋποθέτει την αντίληψη της ενιαίας συγκρότησης ουσιαδών διαστάσεων του αντικειμένου της κοινωνικής θεωρίας, πράγμα που υποδηλώνει, ανάλογα

με το βαθμό ανάπτυξης της θεωρητικής προβληματικής, ότι η θεωρία του κλασικού φιλελευθερισμού ανατρέχει διαρκώς σε προϋποθέσεις συγκρότησης και αναπαραγωγής της κοινωνίας και προβαίνει στην εξέταση της σχέσης μεταξύ των προϋποθέσεων αυτών. Σε αναφορά ακριδώς με την αναδρομή αυτή στις ιστορικές προϋποθέσεις της σύγχρονης κοινωνίας έχει συγκροτηθεί και ο κριτικός χαρακτήρας της θεωρίας του κλασικού φιλελευθερισμού. Αντίθετα, στις σύγχρονες προσεγγίσεις διαπιστώνουμε τη ρήξη της ενιαίας υφής του κλασικού φιλελεύθερου επιχειρήματος, όχι μόνο από ιστορική, αλλά από πολιτικοθεωρητική κυρίως άποψη. Η ρήξη αυτή υποδηλώνει ευρύτερα μια αντίληψη περί κοινωνικής θεωρίας, στη βάση της οποίας το αντικείμενό της δεν κατανοείται από την πλευρά των ουσιωδών σχέσεων που το συγκροτούν. Αντίθετα, τονίζονται επιμέρους πλευρές του αντικειμένου αυτού κατά τρόπο που καθιστούν τη σύνδεση μεταξύ τους προβληματική, ενώ τα κριτήρια επιλογής των πλευρών του κοινωνικού αντικειμένου, τις οποίες οι σύγχρονες προσεγγίσεις θεωρούν ως σημαντικές, δεν είναι δεσμευτικά, δεν παράγονται από την ίδια τη λογική της εννοιολογικής συγκρότησης του αντικειμένου με αναφορά σε ουσιώδεις κοινωνικές σχέσεις, αλλά τίθενται ως αποτέλεσμα απόφασης και εν πολλοίς έχουν υποκειμενικό χαρακτήρα.

1. Η προβληματική της «άγνοιας των συνθηκών» του πράττειν

Στα πλαίσια της θεωρίας του νεοφιλελευθερισμού σημαντική θέση κατέχει η αντίληψη ότι δεν είμαστε σε θέση να γνωρίσουμε τις συνθήκες του κοινωνικού πράττειν. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, η κοινωνία δεν είναι δυνατόν να κατασκευαστεί και να συλληφθεί ως σύνολο σχέσεων, καθότι οι συνθήκες που διέπουν το πράττειν κατανοούνται ως ένα άθροισμα από «διεσπαρμένα στο χρόνο και το χώρο επιμέρους δεδομένα» χωρίς σταθερή δομή και βεβαίως χωρίς καμιά

αναγκαία σχέση μεταξύ τους¹. Ο τύπος αυτός σύστασης του κοινωνικού αντικειμένου αντιπαραβάλλεται προς το λεγόμενο «κονστρουκτιβιστικό» τύπο θεώρησης της κοινωνίας που θεωρείται ότι χαρακτηρίζει την πολιτικοθεωρητική προβληματική σημαντικών θεωριών στην παράδοση του κλασικού φιλελευθερισμού – από τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου ως τη θεωρία του ωφελιμισμού. Οι «κονστρουκτιβιστικές» προσεγγίσεις θεωρείται ότι συλλαμβάνουν την κοινωνία ως αποτέλεσμα της σκοπούμενης πράξης των ατόμων προκειμένου να επικρατήσουν σ' αυτήν γενικές συνθήκες ελευθερίας και ισονομίας. Απέναντι στις προσεγγίσεις αυτές έχει προβληθεί η ένσταση ότι δεν είναι δυνατό «ο ως τώρα ανθρώπινος πολιτισμός να συλληφθεί ως σκοπούμενη έλλογη κατασκευή» [σ. 6]. Ο «κονστρουκτιβιστικός» τύπος θεώρησης του κοινωνικού πράττειν ελέγχεται ως τύπος θεώρησης που δίνει αποκλειστική έμφαση στην αιτιακή σύνδεση μέσου και σκοπού, ενώ παραγνωρίζει τη συνδρομή παραγόντων εκτός αιτιότητας· οι εκτός αιτιότητας παράγοντες του κοινωνικού πράττειν εκτός του ότι δεν είναι δυνατό να γίνουν γνωστοί, και ως εκ τούτου να γίνουν αντικείμενο επιστημονικής γνώσης, θεωρείται ότι προσδιορίζουν κατ' εξοχήν και το πεδίο γένεσης και διαμόρφωσης των αξιών. Έχουμε εδώ έναν τύπο μη ορθολογικής και αυθόρμητης αξιογένεσης, ο οποίος έχει σημαντικές συνέπειες στη διερεύνηση του προβλήματος θεμελίωσης των κανόνων. Σύμφωνα με τον τύπο αυτό της μη ορθολογιστικής αξιογένεσης, οι κανόνες που ρυθμίζουν το κοινωνικό πράττειν δεν είναι δυνατό να θεμελιωθούν στη «σκοπούμενη επιλογή των μέσων προς επίτευξη συγκεκριμένων σκοπών» [σ. 7] – πράγμα βέβαια που δεν αποτελούσε το αντικείμενο της κλασικής φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας – αλλά απεναντίας αποτελούν το αποτέλεσμα μιας «διαδικασίας επιλογής», ανάλογης προς τη φυσική διαδικασία επιλογής, όπου μια «αποτελεσμα-

1. Βλ. F.A. Hayek, «The Errors of Constructivism», εις F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1985, σ. 12, (οι επόμενες παραπομπές από το ανωτέρω έργο του Hayek μέσα στο κείμενό μας).

τικότερη τάξη αντικαθιστούσε μια άλλη λιγότερο αποτελεσματική, χωρίς τα άτομα ή οι ομάδες να έχουν γνώση των όρων υπό τους οποίους ελάμβανε χώρα η αντικατάσταση αυτή» [σ. 7]. Η λειτουργιστική αυτή αντίληψη περί «κοινωνικής διαδικασίας επιλογής» έχει ως αποτέλεσμα τον αναπροσδιορισμό και την αναγωγή των ορθολογικών κανόνων ρύθμισης σε εξωιστορικά «ταμπού», που υπόρητα προσιδιάζουν προς μια οιονεί ανθρωπολογική ιδέα περί της φύσεως του ανθρώπου, και ταυτόχρονα συνδέεται με μια «οργανιστική» αντίληψη περί κοινωνίας, στη βάση της οποίας εκείνο που προέχει δεν είναι η γνώση των συνθηκών, αλλά αντίθετα η ασύνειδη «αντίδραση» του «οργανισμού» προκειμένου ν' αποφύγει τον κίνδυνο που τον απειλεί [σ. 7-8]. Σύμμετρος προς τον αναπροσδιορισμό αυτό των ορθολογικών προϋποθέσεων της ορθοθέσμησης είναι και ο αναπροσδιορισμός των ίδιων των όρων της επιστημονικής γνώσης, οι οποίοι θεωρείται ότι εξαντλούνται στην αιτιακή ανακατασκευή αιτίας/αποτελέσματος και μόνο τότε συμβάλλουν στην παραγωγή ενός τύπου θετικής γνώσης. Ο τύπος αυτός επιστημονικής γνώσης θεωρείται ότι είναι έγκυρος μόνο στο πεδίο όσων συνθηκών είναι γνωστές. Δεδομένης δε της πολυμορφίας των συνθηκών του ανθρώπινου πράττειν, είναι αδύνατο να έχουμε επιστημονική γνώση για το μεγαλύτερο μέρος των συνθηκών που προσδιορίζουν το κοινωνικό αντικείμενο. Έτσι, το ίδιο το κοινωνικοθεωρητικό αντικείμενο είναι ιδιαίτερα περιορισμένο. Τούτο εμφανίζεται στην προτεινόμενη τυπολογία των κανόνων που επιτρέπουν «το σχηματισμό της κοινωνικής τάξης» (order) [σ. 8]. Κατά την τυπολογία αυτή διακρίνονται τρεις γενικές κατηγορίες κανόνων: (α) κανόνες που απλώς τηρούνται χωρίς να έχουν διατυπωθεί και αντιστοιχούν σ' αυτό που αποκαλούμε «αίσθημα δικαιοσύνης», (β) κανόνες που, αν και έχουν διατυπωθεί, η τήρησή τους δεν οφείλεται σ' αυτό, αλλά στην παράδοση και τέλος (γ) κανόνες που εισήχθησαν επί σκοπώ, στον οποίο θεμελιώνεται και η αναγκαιότητα της διατύπωσής τους [σ. 9]. Είναι προφανές ότι μόνον η τρίτη κατηγορία των κανόνων εντάσσεται στο πεδίο της κοινωνικοθεωρητικής προβληματικής του «κονστρουκτιβισμού». Απέναντι στον υποτι-

θέμενο αποκλεισμό των δύο πρώτων κατηγοριών κανόνων από την «κονστρουκτιβιστική» κοινωνικοθεωρητική προσέγγιση, προβάλλεται το επιχείρημα ότι η γένεση και θεμελίωση των κανόνων οφείλεται σε μια «διαδικασία πολιτισμικής μεταβίβασης». Κατά τη διαδικασία αυτή, η οποία χαρακτηρίζεται από τη μεταβίβαση «τρόπων συμπεριφοράς από τη μια γενιά στην άλλη, λαμβάνει χώρα μια διαδικασία επιλογής στην οποία επικρατούν εκείνοι οι τρόποι συμπεριφοράς, οι οποίοι οδηγούν στο σχηματισμό μιας πιο αποτελεσματικής τάξης για ολόκληρη την ομάδα, επειδή οι ομάδες αυτές θα επικρατήσουν των άλλων» [σ. 9]. Θεωρείται ότι η γένεση αυτή των κανόνων είναι αυθόρμητη και δεν συνδέεται με τις κανονικότητες του ατομικού πράττειν, αφού η «κοινωνική τάξη αποτελεί μια δεδομένη κατάσταση πραγμάτων που πρέπει να διακριθεί από την κανονικότητα της συμπεριφοράς των ατόμων» [σ. 9]. Με τον τρόπο αυτό εκτοπίζεται από την επιστημονική συζήτηση του προβλήματος γένεσης και θεμελίωσης των κανόνων η πρώιμη φιλελεύθερη προβληματική, που κατανοούσε την παραγωγή των κανόνων μέσω της ανάπτυξης της μορφής του ατομικού πράττειν, οπότε παραγόταν η ρύθμισή του στο οριακό σημείο απειλής της «κοινωνικής ουσίας» προκειμένου να πραγματοποιηθεί η ειρήνευση στην κοινωνία. Εκτοπίζεται ταυτόχρονα και η θεωρητική κριτική που συγκροτήθηκε σε αναφορά με τη φιλελεύθερη προβληματική, στη βάση της οποίας η παραγωγή των κανόνων συνδεόταν με την ιστορική σύσταση των όρων της παραγωγής αυτής και είχε ως επίκεντρό της τη διερεύνηση των ουσιαστών κοινωνικών σχέσεων που χαρακτηρίζουν την αστική κοινωνία. Στα πλαίσια της προβληματικής αυτής για την αυθόρμητη παραγωγή των κανόνων, εκείνο που έχει σημασία δεν είναι η γνώση των όρων γένεσης των κανόνων, αλλά η αποδοχή τους, η οποία περιέχει έναν τύπο ασθενούς και κατακερματισμένης γνώσης τους, που δεν αναφέρεται στην παραγωγή τους, αλλά μόνο στο απλό γεγονός της ύπαρξής τους. Ο τύπος αυτός γνώσης αντιστοιχεί σ' αυτό που ονομάζεται «σοφία των προγόνων», η οποία είναι «ενσωματωμένη στους παραδεδομένους θεσμούς» [σ. 10]. Ο τύπος αυτός κριτικής στην ορθολογική θεμελίωση

των κανόνων μεταφέρεται ακόμη και στη νεότερη φιλελεύθερη θεωρία (αυστριακή σχολή) από την οποία προέρχεται η ανωτέρω προβληματική. Η νεότερη θεωρία στην παράδοση της αυστριακής σχολής αντιλαμβάνεται ως ουσιώδες και διαρκές στοιχείο του φιλελευθερισμού, παρά τον «πλήρη μετασχηματισμό της επιστήμης κατά τα τελευταία εκατό χρόνια», την αντίληψη ότι «η κοινωνική συνεργασία» είναι το αποτέλεσμα «της έλλογα οργανωμένης ωφελιμότητας, στην οποία κάθε εξουσία θεμελιώνεται στη δημόσια γνώμη και [η οποία] δεν μπορεί ν' αναλάβει καμιά ενέργεια που θα παρεμπόδιζε την ελεύθερη απόφαση των σκεπτομένων ανθρώπων»². Θεωρείται αντίθετα, ότι η ανωτέρω αντίληψη χαρακτηρίζεται από «ακραίο ορθολογισμό», ενώ ταυτόχρονα υποστηρίζεται «ότι δεν έχουμε υιοθετήσει την ελευθερία επειδή κατανοήσαμε τα οφέλη που θα είχαμε απ' αυτήν», αλλά, ότι «οι άνθρωποι την έχουν επιλέξει, με την έννοια ότι έχουν μάθει να προτιμούν κάτι που ήδη λειτουργούσε και μέσω της μεγαλύτερης κατανόησης έχουν κατορθώσει να βελτιώσουν τις συνθήκες λειτουργίας του»³. Η αντίληψη αυτή περί του παραδεδομένου χαρακτήρα της ελευθερίας θέτει το ζήτημα της αξιολόγησης και των κριτηρίων αποτίμησης των αξιών σε σύγχρονη κοινωνία. Η όλη διερεύνηση εστιάζεται στο πρόβλημα της αντικειμενικότητας και της δεσμευτικότητας των κριτηρίων αυτών στην κοινωνική θεωρία. Θα ανέμενε κανείς ότι από την ανάπτυξη της ανωτέρω προβληματικής θα προέκυπτε η αποδοχή των παραδοσιακών αξιών. Μια τέτοια αποδοχή ωστόσο, θα έθετε εξ αρχής το ζήτημα της συνοχής της κοινωνίας και επομένως το ζήτημα της γνώσης των όρων υπό τους οποίους επιτυγχάνεται η συνοχή αυτή. Απεναντίας, στο οριακό αυτό σημείο ανάπτυξης της ανωτέρω προβληματικής διαπιστώνουμε μια μετατόπιση της επιχειρηματολογίας προς την υιοθέτηση ενός υποκειμενικού κριτηρίου αποτίμησης των αξιών που καταστρέφει τη σχέση της αξιολόγησης προς το ζήτημα της συνο-

2. Βλ. Ludwig von Mises, *Socialism, an Economic and Sociological Analysis*, [μετ.] J. Kahane, Liberty Classics, Indianapolis 1981, σ. 418.

3. Βλ. L. von Mises, *ibid.*, την *Εισαγωγή* του F.A Hayek, σ. XXIII-XXIV.

χής της κοινωνίας, από την άποψη των ουσιωδών σχέσεων που τη συγκροτούν σε ευρείες ιστορικές περιόδους. Έτσι, προκειμένου να κατανοήσει κανείς πώς λειτουργεί η κοινωνία, είναι δυνατή η κριτική εξέταση «επιμέρους μόνον αξιών της κοινωνίας μας», καθόσον δεν είναι δυνατό «να τεθούν σε αμφισβήτηση όλες οι αξίες ταυτόχρονα» [σ. 19]. Με την έννοια αυτή, «η διαδικασία εξέλιξης του συστήματος των αξιών που μεταβιβάζονται με τον πολιτισμό πρέπει να στηρίζεται υπόρητα στην κριτική των επιμέρους αξιών, στο φως της συνέπειας ή της συμβατότητάς τους προς τις άλλες αξίες της κοινωνίας, οι οποίες χάριν του σκοπού αυτού πρέπει να εκλαμβάνονται ως δεδομένες και αναμφισβήτητες. Το μοναδικό κριτήριο με το οποίο μπορούμε να κρίνουμε τις επιμέρους αξίες της κοινωνίας μας είναι ολόκληρο το σώμα των άλλων αξιών της ίδιας κοινωνίας» [σ. 19]. Το μικτό αυτό υποκειμενικό/παραδοσιακό κριτήριο αποτίμησης των αξιών, το οποίο προέρχεται από τον χιουμιανό σκεπτικισμό, στρέφεται εναντίον κάθε ορθολογικής διερεύνησης του προβλήματος της αξιολόγησης, όχι μόνο διότι η ορθολογική διάσταση θεωρείται «απατηλή», αλλά κυρίως διότι «δεν είναι δυνατή η πλήρης ανακατασκευή του όλου σε κάθε στάδιο της διαδικασίας αυτής» εξέλιξης των αξιών, αφού «πρέπει πάντοτε να χρησιμοποιούμε το διαθέσιμο υλικό που και το ίδιο είναι αναπόσπαστο προϊόν της εξελικτικής αυτής διαδικασίας» [σ. 20]. Έτσι, εάν προβληθεί ως αξία η ιδέα της «κοινωνικής δικαιοσύνης», η οποία προκύπτει κατά τη συγκρότηση της κοινωνικής εργασίας σε πλαίσια σύγχρονης αστικής κοινωνίας, διαπιστώνουμε ότι κατά τον έλεγχο της συμβατότητάς της προς τις άλλες αξίες της ίδιας κοινωνίας, όπως π.χ. η ελευθερία ή η ιδιοκτησία, θα απορριφθεί ως ασύμβατη προς αυτές, δεδομένου ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν «ούτε θετικά ούτε αρνητικά κριτήρια με αντικειμενικό χαρακτήρα» για να την προσδιορίσουν και ως εκ τούτου αποτελεί την «κενότερη από όλες τις φράσεις» [σ. 18].

Όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, το κριτήριο αυτό ελέγχου και αποτίμησης των αξιών έχει σημαντικές συνέπειες στο πεδίο διερεύνησης του προβλήματος θεμελίωσης των κανόνων.

Στα πλαίσια της ανωτέρω προβληματικής, κατά τη συστηματική παρουσίαση των θεμελιωδών ιδεών με τις οποίες συνδέθηκε η παράδοση του φιλελευθερισμού (η οποία παρεμπιπτόντως διακρίνεται από την απλή ιστορική αναδρομή στους όρους της παράδοσης αυτής), θεωρείται ως σημαντική η «ανακάλυψη των κανόνων της δίκαιης συμπεριφοράς και όχι η αυθαίρετη δημιουργία τους»⁴. Τούτο σημαίνει ότι κριτήριο εγκυρότητας των κανόνων είναι η αποδοχή τους, ενώ συνάμα, σε περίπτωση σύγκρουσης μεταξύ κανόνων, κριτήριο άρσης της σύγκρουσης είναι η αποδοχή ή απόρριψη ενός κανόνα, ανάλογα με το βαθμό συνάφειας ή συμβατότητάς του προς το σύστημα των κανόνων που είναι αποδεκτοί. Τούτο περαιτέρω σημαίνει ότι ο κανόνας που θέτει υποψηφιότητα για ισχύ προϋποτίθεται ότι θα «υπηρετεί» το ίδιο σύστημα πράξεων που υπηρετούν και οι άλλοι κανόνες⁵. Από την άσκηση αυτή, κάθε κανόνας, που, ως κριτήριο εγκυρότητάς του θέτει την εξωϊστορική ορθολογική του αυτοθεμελίωση, όπως οι κανόνες του φυσικού δικαίου, καθώς και κάθε κανόνας που θεμελιώνεται στα υπό απειλή κοινωνικά περιεχόμενα, όπως οι κανόνες που διασφαλίζουν την κοινωνική δικαιοσύνη, θεωρείται αυθαίρετος, διότι κατά την εφαρμογή του απορρίπτει ή σχετικοποιεί τους ήδη υπάρχοντες και αποδεκτούς κανόνες.

Καθίσταται συνεπώς προφανές ότι η μη δεσμευτικότητα των κριτηρίων αυτών, και η θέση τους ως αποτέλεσμα απόφασης, χαρακτηριστικό στοιχείο της οποίας είναι η αδυναμία διάκρισης μεταξύ του αναγκαίου και του συμβεβηκότος κατά τη σύσταση του κοινωνικοθεωρητικού αντικειμένου, αντιστοιχεί σε μια προβληματική άρσης και κριτικής των ιστορικών προϋποθέσεων της κοινωνικής αρχής, η αναγνώριση της ο-

4. Βλ. F.A. Hayek, «Liberalism», εις F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1985, σ. 139, (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Βλ. επίσης και μια κριτική προσέγγιση των ιδεών του Hayek εις Σ. Ιωαννίδη, *Ανταγωνισμός, Αγορά και Δημοκρατία. Μια κριτική της νεοαυστριακής οικονομικής θεωρίας*, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα 1989, σ. 49 επ.

5. Βλ. F.A. Hayek, *ibid.*, σ. 139.

ποίας αποτελούσε ουσιώδες στοιχείο της μεταπολεμικής κοινωνίας, ενώ τα αποτελέσματα της εφαρμογής της στο πεδίο της πολιτικής ήταν αποδεκτά. Επιπλέον, ο χωρισμός μεταξύ ιστορικής αναδρομής και συστηματικής παρουσίασης των θεμελιωδών διαστάσεων της θεωρίας του φιλελευθερισμού, ο οποίος αναφέρθηκε ανωτέρω, έχει την έννοια της εκ νέου προσέγγισης της ιστορίας της αστικής κοινωνίας από τη σκοπιά κριτηρίων, που με την υποκειμενική τους συγκρότηση δεν αναφέρονται σε εκτιμήσεις κοινωνικού οφέλους κατά την ιστορική του διαμόρφωση. Θεωρείται με τον τρόπο αυτό ότι η ιστορία αποδεσμεύεται από τους ερμηνευτικούς της μύθους ενώ ταυτόχρονα αποκαθίστανται τα πραγματικά της δεδομένα. Τούτο είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό στην προσπάθεια επανερμηνείας του «κοινωνικού ζητήματος». Έτσι, προκειμένου να καταρριφθεί ο «μύθος» ότι η ανάπτυξη του καπιταλισμού το 19ο αιώνα προκάλεσε συνθήκες «έσχατης ένδειας» στην τάξη της εργασίας, προβάλλεται το επιχείρημα ότι οι συνθήκες αυτές πρέπει να συγκριθούν με τις «χειρότερες συνθήκες» που επικρατούσαν τα προηγούμενα χρόνια⁶.

Απέναντι συνεπώς στον προσανατολισμό των νεοφιλελεύθερων προσεγγίσεων όπως σκιαγραφήθηκε ανωτέρω, τίθεται το ζήτημα διερεύνησης της ιστορικοθεωρητικής συνέχειας και διαφοροποίησης του φιλελεύθερου επιχειρήματος. Στα πλαίσια της διερεύνησης αυτής επιχειρείται η διαμόρφωση κριτηρίων, τα οποία θα μας επιτρέψουν να κατανοήσουμε όχι μόνο τη ρήξη της συνέχειας αυτής στις νεοφιλελεύθερες προσεγγίσεις, αλλά και την προσπάθεια να συγκαλυφθεί η ρήξη αυτή κατά τρόπο ώστε το νεοφιλελεύθερο επιχείρημα να θεωρηθεί ότι συνδέεται απευθείας με την κλασική φιλελεύθερη παράδοση. Με την έννοια αυτή, το πρόβλημα των ιστορικοθεωρητικών προϋποθέσεων του φιλελευθερισμού τίθεται ως πρόβλημα διερεύνησης της ιστορικότητας του εννοιακού πλαισίου της κλασικής φιλελεύθερης θεωρίας και της κριτικής αποκατάστασής του από αναχρονιστικές χρήσεις του.

6. Βλ. F.A. Hayek, «History and Politics», εις F.A. Hayek (επ.), *Capitalism and the Historians*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1954, σ. 24 επ.

2. Η διάσπαση της ιστορικοθεωρητικής ενότητας του κλασικού φιλελεύθερου επιχειρήματος

Ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι πρόσφατες εργασίες που επιχειρούν να συνοψίσουν τα κλασικά και τα σύγχρονα φιλελεύθερα επιχειρήματα, επειδή αποδεχόμενες κι αυτές τη μέθοδο τονισμού επιμέρους πλευρών του αντικειμένου της κοινωνικής θεωρίας, αποκαλύπτουν τον ιδεολογικό χαρακτήρα της προσέγγισής τους. Τα προβλήματα που προκύπτουν από την προσπάθεια αναδρομικής ένταξης του σύγχρονου φιλελεύθερου επιχειρήματος στο πλαίσιο της πολιτικοθεωρητικής προβληματικής της θεωρίας του κλασικού φιλελευθερισμού επιχειρεί ν' αντιμετωπίσει ο D.G. Green⁷. Ήδη, από τον τρόπο που τίθεται το ζήτημα της καταγωγής του φιλελευθερισμού καθίσταται εμφανής η κατανόηση, από τη μια μεριά, των ιστορικών του προϋποθέσεων ως αθροίσματος χαρακτηριστικών γνωρισμάτων και, από την άλλη μεριά, των θεωρητικών του προϋποθέσεων ως περιγραφής σειράς επιχειρημάτων που αποτελούν τόπο στη σύγχρονη θεωρητική συζήτηση. Θεωρείται στα πλαίσια αυτά, ότι οι όροι γένεσης του δυτικού φιλελευθερισμού ανάγονται «στη θρησκευτική, πολιτική και οικονομική αντίδραση στο παλιό καθεστώς –στο καθεστώς του μεσαιωνικού κοινοτισμού που δέσποζε το 16ο αιώνα» [σ. 11]. Τυπικό χαρακτηριστικό του «παλιού καθεστώτος» θεωρείται ο «κοινοτισμός», που βρίσκει έκφραση στη συντεχνιακή συγκρότηση του «χωριού» και της «πόλης» [σσ. 11-12]. Η διαχείριση της «κοινότητας του χωριού» και η νομικοπολιτική συγκρότηση της πόλης (παροχές προνομίων από τη μοναρχία) κατανοούνται «αφ' εαυτών» και όχι ως ζήτημα σχέσης μεταξύ τους σε πλαίσια καταμερισμού της εργασίας. Προκειμένου επομένως να κατανοηθεί η «γένε-

7. Πρβλ. D.G. Green, *The Counterrevolution in Political, Economic and Social Thought*, Harvester Press, Sussex 1988, (οι επόμενες παραπομπές από το ανωτέρω έργο μέσα στο κείμενό μας).

ση του ατομισμού», είναι αναγκαίο σε κάθε επί μέρους «κομμάτι» της προαστικής κοινωνίας να κατασκευαστεί ένα πλαίσιο συγκρούσεων μεταξύ δυνάμεων «συντήρησης» και «προόδου» εν γένει⁸. Οι ερμηνευτικές δυνατότητες της μεταφοράς αυτής, μέσω της οποίας κάθε μεταβολή στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων ανάγεται απευθείας σε σύγκρουση, είναι ιδιαίτερα περιορισμένες και συνάμα προϋποθέτουν μια εκ νέου ερμηνεία της ιστορίας της μετάβασης στην αστική κοινωνία, που υποκρύπτει την αναχρονιστική εγγραφή στο ιστορικό πεδίο της μετάβασης των «δεδομένων» της σύγχρονης συζήτησης σχετικά με το πρόβλημα της σχέσης κοινωνικού/ατομικού. Έτσι, η σχέση της ανερχόμενης αστικής τάξης με την απόλυτη μοναρχία, όπως αυτή εκφράζεται στις συμμαχίες της με το στέμμα, κατασκευάζεται αναδρομικά ως εξ' ορισμού συγκρουσιακή, στη βάση του, γενικής χρήσης, ιδεολογήματος ότι κάθε κράτος που παρεμβαίνει συνιστά εμπόδιο σε κάθε «ατομισμό». Αφού λοιπόν οι ιστορικές περίοδοι των Τυδώρ και των Στιούαρτς παρουσιάζουν με τα ίδια γενικά χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν στην απόλυτη μοναρχία, υποστηρίζεται κατόπιν ότι «στη γεωργία, τη βιομηχανία και το εμπόριο [οι μονάρχες των δυναστειών αυτών] εναντιώθηκαν, στο όνομα της παράδοσης, με αποφασιστικότητα στον ανερχόμενο ατομισμό» [σ. 12]. Με τον τρόπο αυτό, οι σύνθετες σχέσεις ανάμεσα στα «νέα» συμφέροντα της ανερχόμενης αστικής τάξης και στην απόλυτη μοναρχία, ανάγονται σε πρόβλημα κρατικής παρέμβασης της απολυταρχικής εξουσίας που αποσκοπεί, με σειρά νομοθετικών ρυθμίσεων, να παρεμποδίσει την ανάπτυξη του «ατομισμού» [σ. 13]. Η αναγωγή αυτή υποδηλώνει ότι οι ανωτέρω σχέσεις, και οι συγκρούσεις ακόμη, δεν είναι δυνατόν να νοηθούν ως πρόβλημα προϋπολογι-

8. Χαρακτηριστικά αναφέρεται: «Στα χωριά υπήρξε σύγκρουση μεταξύ των υποστηρικτών του συστήματος της ελεύθερης χρήσης των αγρών και εκείνων που ήθελαν να παγιώσουν την ιδιοκτησία στη γη προκειμένου να μετατρέψουν τη χρήση τους από γεωργική σε κτηνοτροφική. Στις πόλεις οι περιορισμοί στον ανταγωνισμό που επέβαλαν οι συντεχνίες οδήγησε πολλούς μαστόρους και τεχνίτες να φύγουν από τις ιστορικές κομητείες και να ιδρύσουν επιχειρήσεις στα παρακείμενα χωριά, όπου οι συντεχνίες δεν είχαν καμιά δύναμη.» Βλ. Green, *ibid.*, σ. 12.

σμού, ως πρόβλημα δηλαδή που αναφέρεται στη συμμε-
της ανερχόμενης αστικής τάξης στις διαδικασίες παραγι-
της γενικής νομικής ρύθμισης, ως πρόβλημα με άλλα λ-
που συνδέεται κεντρικά με την ιδέα του Συντάγματος και
αντιπροσώπευσης ως ουσιώδη χαρακτηριστικά της πολιτι-
την ιστορική περίοδο της «προοδευτικής απολυταρχίας» και
την έκφραση του ιστορικού Leo Kofler⁹.

Εξειδικεύοντας την επιχειρηματολογία που αναπτύσσει
ανωτέρω, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να σταθούμε προς ε-
μή στην προσέγγιση της ίδιας αγγλικής επανάστασης
1640· η προσέγγιση αυτή περιέχει ως υπόρητο αίτημα
κατανόηση της κοινωνίας του 17ου αιώνα στη βάση του
χρονιστικού επιχειρήματος ότι το 17ο αιώνα «[...] οι ατομι-
γενικά είχαν την τάση να δυσπιστούν απέναντι στην κρα-
εξουσία» [σ. 18]. Ο αναχρονισμός αυτός προϋποθέτει
ιστοριστικής υφής επιχείρημα, στη βάση του οποίου ο προ-
νατολισμός των κοινωνικών συμφερόντων προς την απόρρι-
του «ισχυρού κράτους» κατανοείται ως «ιδιαίτερο χαρακ-
στικό της Αγγλίας την περίοδο αυτή» [σ. 18]. Καθίσταται
προφανές στο σημείο αυτό η διάρρηξη της σχέσης με τη
θεωρίας και ιστορίας· με το χωρισμό αυτό αίρεται η δεσμι-
τικότητα της ιστορίας που προϋποτίθεται για τη διεύρυνση
στο εννοιακό πλαίσιο της θεωρίας του φιλελευθερισμού· τ-
τόχρονα, αίρεται και η δεσμευτικότητα του ίδιου του εννο-
κού πλαισίου της θεωρίας όπως εκφράζεται στη σχέση με τη
των αξιών που περιέχει και του πεδίου που αναπτύσσεται

9. Βλ. Leo Kofler, *Συμβολή στην Ιστορία της Αστικής Κοινωνίας*, μετ. Τ. Κονί-
Κάλβος, Αθήνα 1978, και ιδιαίτερα τομ. Α', σ. 125, όπου παρατηρείται
παλιές κρατικές σχέσεις, με την αυτοτέλεια των τμημάτων της επικράτειας και
την αυθαιρεσία των ευγενών που τα εξουσιάζουν, γίνονται αισθητές σαν ασπι-
δαστες με τις καινούργιες κοινωνικές σχέσεις. Προβάλλει έντονη η ανάγκη π-
τασίας και ασφάλειας της επικοινωνίας, ευρύτερης διαμόρφωσης και διάταξη
επικράτησης οργανωτικών αρχών πιο ενιαίων και πιο προσιτών σε υπολογι-
κοντολογίς η ανάγκη για εξουσία που να καθοδηγεί το κράτος, που να αντι-
βάνεται τις καινούργιες απαιτήσεις και να μην υπόκειται σε φεουδαλικούς πι-
ρισμούς.» (Διατηρήθηκε η ορθογραφία της μετάφρασης. Οι υπογραμμίσεις ή-
μου.)

δραστηριότητα των ατόμων. Έτσι, θεωρία και ιστορία κατασκευάζονται ως δύο πεδία τα οποία δεν περιέχουν καμιά αναγκαία σχέση, αλλά κάθε σχέση που αναπτύσσεται σ' αυτά θεωρείται ότι είναι τυχαία. Προκειμένου η ανωτέρω ερμηνεία να προκαταλάβει την αντίρρηση που μόλις προβλήθηκε, ή ανάλογες αντιρρήσεις, εισάγει την ιδέα του «φιλελεύθερου ήθους» που επιχειρεί, κατά κάποιο τρόπο, να «γεφυρώσει» το πεδίο της θεωρίας με το πεδίο της ιστορίας· η ιδέα αυτή δεν είναι αυστηρά οριοθετημένη και ως εκ τούτου συνοψίζει μια σειρά από τυπικά χαρακτηριστικά αστικής κοινωνίας κατά τρόπο τυχαίο. Τα χαρακτηριστικά αυτά επιλέγονται με κριτήριο τη συνάφειά τους προς το σύγχρονο ελευθεριακό (libertarian) επιχείρημα. Ωστόσο, η συνάφεια αυτή στηρίζεται πρώτον, στην αναχρονιστική εγγραφή, στην περίοδο διαμόρφωσης του φιλελευθερισμού, κάθε σύγχρονου αιτήματος που αντιτίθεται στην κοινωνική αρχή, και δεύτερο, στην παρανόηση του ίδιου του γεγονότος ότι ο «φιλελευθερισμός» συγκροτείται ως πλαίσιο ιδεών στο οριακό εκείνο σημείο στο οποίο η ίδια η ιδέα της ισότητας σχετικοποιείται και μετατρέπεται σε ισότητα στα πλαίσια του ανταγωνισμού¹⁰. Από την άποψη της πολιτικοθεωρητικής προβληματικής του πρώιμου φιλελευθερισμού (J. Locke), η εσωτερική διαφοροποίηση της ισότητας ως προς την αντιπροσώπευση των ιδιοκτητών και ως ισονομίας για όλους είναι αυτονόητη και αποδεκτή ως νόμιμη¹¹, καθόσον στηρίζεται στην ιδέα της φορολογίας. Ωστόσο, η αναχρονιστική εγγραφή στην εννοιακή δομή της θεωρίας του πρώιμου φιλελευθερισμού, στοιχείων από την ιδεολογική κριτική που ασκείται στην κοινωνική αρχή, όπως αυτή συγκροτήθηκε τον 20ο αιώνα, παραβλέπει το σύμφυτο στην κοινωνική επιστήμη αίτημα διερεύνησης της ιστορικότητας του εννοιακού πλαισίου της θεωρίας, με αποτέλεσμα ακόμη και τα κριτήρια

10. Βλ. και Leo Kofler, *ibid.*, τόμ. Β', σ. 86-87.

11. Βλ. και Franz Neumann, «The change in the function of law in modern society», εις F. Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State, Essays in Political and Legal Theory*, [επ. και πρόλογος] H. Marcuse, Free Press, Νέα Υόρκη 1964, σ. 22-68.

που στηρίζουν την ίδια την αξίωση της αναδρομικότητας να είναι ατελή. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στην προσέγγιση λ.χ. του M. Rothbard, όπου η Ιρλανδία των γενών (clan) παρουσιάζεται περίπου ως πρότυπο ελευθεριακής κοινωνίας!¹² Με τον τρόπο αυτό, η ιδέα της ελευθερίας αξιολογείται ότι έχει απόλυτη σημασία έναντι της σχετικής σημασίας που έχει η ιδέα της ισότητας. Ταυτόχρονα, η απόλυτη ιδέα της ελευθερίας αποσπάται λίγο-πολύ βίαια από το πλαίσιο ανάλυσης της κλασικής θεωρίας του φιλελευθερισμού, στο οποίο συνδεόταν με θεωρητικές εκτιμήσεις ως προς την αναπαραγωγή της κοινωνίας σε αναφορά με την κοινωνική εργασία, και αναπροσδιορίζεται ως αντίπαλος μιας υπεριστορικής ιδέας «παρεμβατικής» κρατικής εξουσίας χωρίς να ερευνάται το ιστορικό περιεχόμενο της παρέμβασης αυτής. Με τον τρόπο αυτό, κάθε κρατική εξουσία που παρεμβαίνει στην κοινωνία, αξιολογείται αρνητικά ως συνδεδεμένη με προνόμια, και συνάμα η κοινωνική θεωρία στερείται της δυνατότητας να ερευνήσει ακόμη και τις σύγχρονες μορφές προνομίων που δημιουργούνται είτε ως «ανωμαλία» κατά την εφαρμογή της κοινωνικής αρχής, είτε ως «υπέρβαση» κατά τη λειτουργία της «ιδιωτικής» αρχής στη μονοπωλιακή συγκρότηση του κεφαλαίου.

Ο τύπος αυτός αναχρονισμού της νεοφιλελεύθερης θεωρίας αντιστοιχεί προς τον τύπο αναχρονιστικής κριτικής που αντιλαμβάνεται τις θεμελιώδεις ιδέες της ελευθερίας και της ισότητας ως «εξ ορισμού» ιδεολογικές μορφές συγκάλυψης προνομίων. Οι ιδέες της ελευθερίας και της ισότητας, όπως αναπτύσσονται στο πλαίσιο της θεωρίας του πρώιμου και του κλασικού φιλελευθερισμού, εκλαμβάνονται ότι υπερβαίνουν το πλαίσιο της ιστορικότητας που τις παράγει και προβάλλονται ως αξίες που αντιστοιχούν στη «φύση του ανθρώπου». Η προβολή αυτή θέτει στην κριτική πολιτική θεωρία ένα θεμελιώδες πρόβλημα που είναι δυνατό να διατυπωθεί με τον ακόλουθο τρόπο: εάν αποδεχτεί κανείς ως σημαντικές τις

12. Βλ. M. Rothbard, *For a new Liberty: The Libertarian Manifesto*, University Press of America, Lanham 1978, σ. 231 επ.

αξίες αυτές δεν σημαίνει ταυτόχρονα ότι αποδέχεται και τη θεωρητική τους θεμελίωση στην «εξωιστορική» υπόθεση της «φύσης του ανθρώπου»; Η συνήθης κριτική στην πρώιμη και την κλασική θεωρία του φιλελευθερισμού έθετε ως στόχο της την κατάρριψη της υπόθεσης της «φύσης του ανθρώπου»: η κριτική αυτή ωστόσο, συμπαρέσυρε μαζί της και τις ίδιες τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας, τις οποίες σχετικοποιούσε ως αστικές αξίες οι οποίες δεν αναφέρονταν στον άνθρωπο γενικά, αλλά στον άνθρωπο με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του αστού. Εθεωρείτο έτσι ότι από το «ιδεολογικό αυτό πλαίσιο πρέπει να αποκλειστεί το προλεταριάτο»¹³. Το χαρακτηριστικό του τύπου αυτού κριτικής είναι ότι από τη μια μεριά αναγνωρίζει «τη θετική κληρονομιά που μας άφησε» η θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού, από την άποψη ότι «η φιλοσοφικο-πολιτική προβληματική της δεν έχει ιστορικά εξαντληθεί (στην πορεία της αστικής επανάστασης)» και ως εκ τούτου απομένει να «εξαντληθεί» σ' ένα άλλο πολιτικοθεωρητικό επίπεδο: και από την άλλη μεριά θεωρεί ότι ο *a priori* «συμβατικο-πολιτικός φορμαλισμός που έπρεπε να μεσολαβεί τη “φύση” ή το λόγο και την ιστορία κι έτσι να πραγματοποιήσει τον κοινό άνθρωπο, το ανθρώπινο πρόσωπο» μετατρέπεται «σ' ένα εντελώς εξωτερικό μέσο, ικανό να δικαιώνει καθετί άλλο εκτός από την απλή πολιτική ελευθερία ως ιστορικό αντίγραφο ή *a posteriori* μετάφραση των φυσικών ή *a priori* ελευθεριών»¹⁴. Η αναχρονιστική αυτή κριτική προϋποθέτει ότι στην κοινωνία του 18ου, στα πλαίσια της οποίας διαμορφώνονται οι κριτικές αξίες της ελευθερίας και της ισότητας, έχουν αναπτυχθεί εντελώς οι μορφές που αντιστοιχούν σε σύγχρονη αστική κοινωνία, και ειδικότερα η μορφή της ανταλλαγής, προϋπόθεση της οποίας είναι ακριβώς η ελευθερία και η ισότητα¹⁵. Από την άποψη της πολιτικοθεω-

13. Βλ. Galvano della Volpe, «Critique of Rousseau's Abstract Man», εις G. della Volpe, *Rousseau and Marx and other writings*, (μετ.) J. Fraser, Lawrence and Wishart, Λονδίνο 1978, σ. 25.

14. Βλ. G. della Volpe, *ibid.*, σσ. 41,35.

15. Ως προς το ζήτημα αυτό βλ. K. Marx, *Βασικές Γραμμές της Κριτικής της*

ρητικής προβληματικής, η ανωτέρω κριτική παραβλέπει ακριβώς το κρίσιμο οριακό σημείο που αναφέρθηκε παραπάνω, στο οποίο οι αξίες αυτές υφίστανται την εσωτερική τους διαφοροποίηση και σχετικοποιούνται.

3. Το ζήτημα των δύο παραδόσεων της θεωρίας του φιλελευθερισμού

Οι παρατηρήσεις που προηγήθηκαν σχετικά με το πρόβλημα της διάρρηξης της ιστορικοθεωρητικής ενότητας του φιλελεύθερου επιχειρήματος και των αναχρονιστικών χειρισμών του είναι αναγκαίες προκειμένου να κατανοηθεί το ερμηνευτικό σχήμα των «δύο φιλελευθερισμών» που αποτελεί τόπο στις νεοφιλελεύθερες προσεγγίσεις. Η αντίληψη ότι είναι δυνατό να κατασκευαστούν δύο τύποι «φιλελευθερισμού» δεν είναι καινούργια στην πολιτική θεωρία και μπορεί να αναχθεί στη συντηρητική βρετανική αντίδραση στη Γαλλική Επανάσταση. Ήδη, ο E. Burke στις *Σκέψεις για την Επανάσταση στη Γαλλία* (1790) εξήρε το αγγλικό Σύνταγμα έναντι της Γαλλικής Επανάστασης, διότι διασφάλιζε τις βρετανικές ελευθερίες ως την «κληροδοτημένη παρακαταθήκη που έφτασε ως εμάς από τους προπάτορές μας προκειμένου να μεταδιδαστεί στους απογόνους μας», ενώ ταυτόχρονα υπέβαλλε σε κριτική τις πολιτικοθεωρητικές αντιλήψεις της Γαλλικής Επανάστασης στηριγμένος στο επιχείρημα ότι «η επιστήμη σύστασης της πολιτείας, ή της ανανέωσής της ή της μεταρρύθμισής της, όπως κάθε άλλης πειραματικής επιστήμης, δεν μπορεί να

Πολιτικής Οικονομίας (Grundrisse), [Πρ. μετ. σημ.] Δ. Διδάρης, Στοχαστής, Αθήνα, 1989/90, όπου η κριτική της ελευθερίας και της ισότητας ως μορφών που συγκροτούνται στην «επιφάνεια της αστικής κοινωνίας» και συγκαλύπτουν «στο βάθος διαδικασίες ολότελα διαφορετικές, διαδικασίες όπου η φαινομενική αυτή ισότητα και ελευθερία των ατόμων εξαφανίζεται», συνδέεται με την ανάπτυξη της μορφής της ανταλλαγής, με την ανάπτυξη της ανταλλακτικής αξίας σε κεφάλαιο. [Τομ. Β', σ. 179, και σ. 176 επ.].

διδασχτεί a priori»¹⁶. Την ιδέα αυτή αναπαράγει ο B. Russel, ο οποίος κατασκευάζει μια «τυπολογία» φιλελευθερισμών, στη βάση της οποίας διακρίνονται μια «ήπια» μορφή φιλελευθερισμού με χαρακτήρα «ατομικιστικό στα πνευματικά και στα ηθικά ζητήματα, χωρίς να έχει συναισθηματική ούτε ηθική αυτοθεμελίωση (selfassertive)», και μια μορφή «αντιφιλελευθερισμού» συνδεδεμένη με τη θεωρία του Rousseau, που χαρακτηρίζεται από την «επέκταση του ατομικισμού από την πνευματική σφαίρα στη σφαίρα των παθών» με τυπικό χαρακτηριστικό «τη λατρεία του ήρωα» και την αποστροφή της προόδου¹⁷. Σε μια ανάλογη διάκριση προβαίνει και ο F.A. Hayek. Ο Hayek διακρίνει την «εξελικτική» παράδοση του φιλελευθερισμού, που ανάγεται στις «μοναδικές» ιστορικές ιδιομορφίες της Βρετανίας, και την «ορθολογική ή κονστρουκτιβιστική» παράδοση, χαρακτηριστικό στοιχείο της οποίας είναι «η αξίωση για τη σκοπούμενη ανασύσταση ολόκληρης της κοινωνίας σύμφωνα με τις αρχές του Λόγου»¹⁸. Από τη σκοπιά του ιστορικο-κοινωνικού πλαισίου, ο Hayek προβάλλει ως μείζον στοιχείο διαφοροποίησης των δύο παραδόσεων του φιλελευθερισμού ότι «στην παλιά βρετανική παράδοση η ατομική ελευθερία είχε την έννοια της προστασίας από το νόμο εναντίον κάθε αυθαίρετης βίας», ενώ «στην ηπειρωτική παράδοση» είχε την έννοια «του αυτοπροσδιορισμού κάθε ομάδας» σ' ένα σύστημα δικαίου¹⁹. Εάν προσεγγίσουμε τη διαφοροποίηση αυτή από τη σκοπιά του πλαισίου των ελευθεριών, διαπιστώνουμε ότι στην αγγλοσαξωνική παράδοση έχουμε ισχυρά πλαίσια ατομικών δικαιωμάτων, ενώ στην ηπειρωτική παράδοση έχουμε ισχυρό πλαίσιο γενικών κανόνων που συντάσσουν την κοινωνία και μόνο εφόσον έχουμε σύνταξη της κοινωνίας τίθεται το ζήτημα των ατομικών δικαιωμάτων.

16. Βλ. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, (επ.) C.C.O'Brien, Harmondsworth, Middlesex, 1987, σσ. 119,152.

17. Βλ. B. Russel, *History of Western Philosophy*, G. Allen & Unwin, Λονδίνο 1969, σ. 580.

18. Βλ. F.A. Hayek, «Liberalism», *ibid.*, σ. 119-20.

19. Βλ. F.A. Hayek, «Liberalism», *ibid.*, σ. 120.

Τούτη όμως η διαφοροποίηση προϋποθέτει τη διερεύνηση της ιστορικότητας των δικαιωμάτων και του Συντάγματος σε αντίθεση με την αναγωγή τους σε κάποιες ιστορικές ιδιαιτερότητες²⁰.

Ο Green, με αφετηρία την ανωτέρω διάκριση, θεωρεί, χωρίς να λαμβάνει υπόψη τις αναπτύξεις του Russel σχετικά με τη λοκιανή γνωσιοθεωρία, ότι οι πλέον σημαντικοί εκπρόσωποι της «ήπιας» μορφής του φιλελευθερισμού είναι ο J. Locke και ο D. Hume. Με τον τρόπο αυτό οι πολιτικοθεωρητικές κατασκευές του Locke και του Hume εξομοιούνται για ν' αποτελέσουν την αγγλοσαξωνική παράδοση του φιλελευθερισμού, σε αντίθεση με την «ηπειρωτική» παράδοσή του, την οποία αποτελούν οι Descartes και Rousseau. Με την εξομοίωση αυτή ωστόσο κατασκευάζεται μια τυπολογία θεωριών χωρίς να λαμβάνονται υπόψη τα ουσιώδη στοιχεία που διαφοροποιούν τη λοκιανή από τη χιουμιανή ηθικοπολιτική θεωρία, και ιδιαίτερα η κριτική που ασκεί ο Hume στη λοκιανή επιστημολογία ως προς το θεμελιώδες ζήτημα να συγκροτηθεί η ηθικότητα ως αποδεικτική επιστήμη²¹. Επιπλέον, η τυπολογία αυτή είναι ατελής και ως προς την «ηπειρωτική» παράδοση, διότι παραβλέπει την κριτική διάσταση της ρουσωικής θεωρίας, στην οποία χρεώνει το ρομαντισμό και τον ηπειρωτικό (γερμανικό) ιστορισμό. Έτσι, ο Green διακρίνει το φιλε-

20. Σε ό,τι αφορά την ηπειρωτική παράδοση είναι αναγκαίο να εξετάσουμε επιπλέον τον τρόπο με τον οποίο τίθεται το καντιανό αίτημα του Συντάγματος: «Το δημόσιο δίκαιο είναι το συνολικό άθροισμα εκείνων των νόμων που απαιτείται να γίνουν καθολικά δημόσιοι προκειμένου να παράγουν μια κατάσταση δικαίου. Αποτελεί συνεπώς ένα σύστημα νόμων για ένα λαό, δηλαδή για ένα άθροισμα ανθρωπίνων όντων, ή για ένα άθροισμα λαών. Αφού τα άτομα ή οι λαοί αυτοί ασκούν μεταξύ τους επίδραση, χρειάζεται να ζουν σε μια κατάσταση δικαίου υπό μια ενοποιητική θέληση: χρειάζονται δηλαδή ένα *Σύνταγμα* προκειμένου ν' απολαμβάνουν τα δικαιώματά τους.» Βλ. I. Kant, «The Metaphysical Elements of the Theory of Right», εις Hans Reiss (επ.), *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, 1988, πρῶτ. 43, σ. 136.

21. Βλ. [J. Locke], *An Essay Concerning Human Understanding*, (επ.) P. Nidditch, Clarendon Press, Οξφόρδη 1985, IV, III, 18, σ. 549· και D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2η έκδ., (επ.) P. Nidditch, Clarendon Press, Οξφόρδη 1985, III, I, I, σ. 463.

λευθερισμό σε εγωιστικό και σε κριτικό. Στη βάση της διάκρισης αυτής θεωρείται ότι η «ηπειρωτική παράδοση του εγωιστικού φιλελευθερισμού, με τη ρητή απόρριψη του φορτίου της παράδοσης, είχε την τάση να υπερτιμά την ανθρώπινη ικανότητα να ανασυστήσει τους θεσμούς εκ του μηδενός. Η κριτική παράδοση συνεπάγεται μίαν εξελικτική άποψη του ανθρώπινου πράττειν και της προόδου. Συνεπάγεται επίσης και μίαν ιδέα της κυβέρνησης ως προστάτη και προωστήρα της αυτοδιάθεσης του ατόμου. Αυτή απορρίπτει ευθέως την υποταγή στην παράδοση και ευνοεί τη διορθωτική και κοινωνική μεταρρύθμιση, ισχυριζόμενη συνάμα ότι τα σχέδια που αποσκοπούν στην ανασύσταση της όλης δομής του κοινωνικού καθεστώτος πρέπει να εναλαμβάνονται με προσοχή. Όπως το έθεσε αργότερα ο Burke, συνδύαζε τη συντήρηση με τη διόρθωση» [σ. 21]. Είναι φανερό ότι η συνάφεια του «διχασμού» αυτού της παράδοσης του φιλελευθερισμού προς το όλο πρόβλημα διερεύνησης των ιστορικοθεωρητικών προϋποθέσεων της παράδοσης αυτής συνίσταται ακριβώς στη συγκάλυψη της μετάβασης του νεοφιλελευθερισμού σε μοτίβα του συντηρητισμού²². Υποστηρίζεται στη συνέχεια ότι ο «διχασμός» αυτός της φιλελεύθερης παράδοσης υπάρχει αυτούσιος στη Γαλλική Επανάσταση δεδομένου ότι σύμφωνα με τη *Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη* «στο άτομο παραχωρούνται ορισμένα δικαιώματα έναντι του κράτους, κατά την αξίωση του κριτικού φιλελευθερισμού, ενώ ταυτόχρονα γινόταν αποδεκτή η απεριόριστη λαϊκή κυριαρχία που ευνοούσε ο εγωιστικός φιλελευθερισμός» [σ. 21]²³.

22. Για ορισμένα από τα μοτίβα αυτά βλ. A. Gamble, «The Political Economy of Freedom», εις R. Levitas (επ.), *The Ideology of the New Right*, Polity Press, Cambridge 1988, σ. 47 επ.

23. Πιθανώς ο Green να αναφέρεται στο άρθρο 4 της *Διακήρυξης* που ορίζει ότι «η ελευθερία συνίσταται στο να μπορεί κανείς να κάνει εκείνο που δεν βλάπτει τον άλλον» και στο άρθρο 6 που ορίζει ότι «ο νόμος είναι η έκφραση της γενικής θέλησης». Θεωρείται ότι τα δύο αυτά άρθρα εκφράζουν το διχασμό της φιλελεύθερης παράδοσης. Πρόκειται ωστόσο για την «αντίφαση» ανάμεσα στην «ελευθερία» που συγκροτείται σε επίπεδο ατομικού πράττειν (κοινωνία) και στην «πολι-

Εκείνο που έχει ενδιαφέρον, από πολιτικοθεωρητική σκοπιά, στο επιχείρημα της «ατομικιστικής» παράδοσης του φιλελευθερισμού, η οποία χαρακτηρίζεται από έλλειψη «ηθικής αυτοθεμελίωσης», είναι ότι προβάλλεται ένας τύπος θεωρίας, το αντικείμενο της οποίας συγκροτείται στη βάση της διάκρισης μεταξύ περιγραφής (δεδομένα) και αξιολόγησης (αξίες), ή εν πάση περιπτώσει είναι δυνατή η συγκρότησή του μόνον εφόσον έχει σχετικοποιηθεί σε σημαντικό βαθμό το πλαίσιο των αξιών, στο οποίο στηριζόταν η θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού για να αξιώσει τη σύσταση της Πολιτείας. Τούτο σημαίνει τη μη κατανόηση του γεγονότος ότι στη θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού η ορθή σύσταση του αντικειμένου της πολιτικής θεωρίας (ορθή σύσταση της πολιτικής) είναι ταυτόσημη με την ορθή σύσταση της ίδιας της κοινωνικής θεωρίας. Εφόσον δεν κατανοείται η σχέση αυτή μεταξύ του αντικειμένου και της θεωρίας και δεν τίθεται ως κριτήριο μιας τυπολογίας θεωρητικών παραδόσεων, η διαφοροποίηση που αναφέρθηκε παραπάνω φτάνει στα άκρα και νοείται ως «διχασμός». Έκφραση του διχασμού αυτού είναι η εξομοίωση του λουκιανού ορθολογισμού με τη χιουμιανή σχετικοποίηση της φυσικοδικαιικής διάστασης της θεωρίας του πρώιμου φιλελευθερισμού και η σύνδεση του Rousseau με τη ρομαντική παράδοση. Η σύνδεση αυτή του Rousseau με τον ανορθολογισμό δεν είναι καινούργια στη θεωρητική συζήτηση· η πρόσληψη «του Rousseau ως “ανορθολογικού” ρομαντικού είναι προϊόν της πολεμικής εναντίον της Γαλλικής Επανάστασης»²⁴.

τική» ως πλαίσιο της ελευθερίας, που συντάσσει ακριβώς την κοινωνία. Με την έννοια αυτή το άρθρο 16 της Διακήρυξης ορίζει ότι «Κάθε κοινωνία στην οποία δεν διασφαλίζεται η εγγύηση των δικαιωμάτων, ούτε η διάκριση των εξουσιών, στερείται Συντάγματος». Για τη Διακήρυξη, βλ. L. Jaume (επ.), *Les déclarations des droits de l'homme: 1789, 1793, 1848, 1946*, Flammarion, Παρίσι 1989, σ. 11-16.

24. Βλ. Georg Lukacs, *The Destruction of Reason*, [μετ.] P. Palmer, Merlin Press, Λονδίνο 1980, σ. 124. Σε σχέση με την πρόσληψη του Rousseau ως ανορθολογιστή, ο Lukacs παρατηρεί επιπλέον ότι «από τη σκοπιά μιας ιδεαλιστικά επινοημένης “πνευματικής” ιστορίας είναι εύκολο να φέρουμε τους στοχαστές αυτούς στην αμεσότερη εγγύτητα στον ανορθολογισμό.» (σ. 124). Σε σχέση, γενικότερα, με τις ιστοριοθεωρητικές προϋποθέσεις του ανορθολογισμού πρβλ. το Δεύτερο

Από τη σκοπιά αυτή, η ρουσσοική ιδέα της γενικής θέλησης δεν είναι, όπως ισχυρίζεται ο Green [σσ. 21-22] πηγή αυθαιρεσίας απέναντι στα ανθρώπινα δικαιώματα, ούτε είναι δυνατό να στραφεί για να υποστηρίξει προσεγγίσεις που εξομοιώνουν πλευρές της Γαλλικής Επανάστασης με πλευρές ολοκληρωτισμού. Αποτελεί αντίθετα μια κριτική πολιτικοθεωρητική ιδέα, την οποία έχει ήδη αξιοποιήσει η καντιανή προβληματική θεωρητικά, και η οποία περιέχει ταυτόχρονα με το στοιχείο της ρήξης με το ancien régime και το στοιχείο σύνταξης Πολιτείας Δικαίου²⁵.

Η επανατοποθέτηση του προβλήματος των δύο παραδόσεων του φιλελευθερισμού στο επίκεντρο της σύγχρονης πολιτικοθεωρητικής συζήτησης, και ο προσδιορισμός της «ηπειρωτικής» παράδοσης ως τουλάχιστον αντιφατικής, υποδηλώνει ότι η διερεύνηση των όρων γένεσης της «αγγλοσαξωνικής» κριτικής παράδοσης έλκεται από την απόπειρα αναπροσδιορισμού της έννοιας της πολιτικής σύμφωνα με την αξίωση του νεοφιλελεύθερου επιχειρήματος να απαλλαγεί η έννοια της δικαιοσύνης από την κοινωνική της διάσταση και να τοποθετηθεί εκ νέου στο πλαίσιο διασφάλισης των ατομικών δικαιωμάτων, ισχυρός πυρήνας του οποίου είναι η ατομική ιδιοκτησία. Η σύγχρονη συζήτηση των δικαιωμάτων προϋποθέτει ουσιαστικά το επιχείρημα του «ωφελιμιστή» αντίπαλου. Το επιχείρημα αυτό, δίπλα στα δικαιώματα των ατόμων, συγκροτούσε τύπους κοινωνικών δικαιωμάτων· η «άσκηση» κοινωνι-

Κεφάλαιο, «*Η θεμελίωση του ανορθολογισμού την περίοδο μεταξύ δύο επαναστάσεων (1789-1848)*», σσ. 95-305.

25. Βλ. I. Kant, «[Πάλι το ζήτημα] αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς το καλύτερο», εις *Δοκίμια*, [Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια] Ε.Π. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα 1971, ιδιαίτερα υποκεφάλαιο 6, σ. 184-88. Βλ. επίσης Κ. Ψυχοπαίδη, *Το Πρόβλημα της Θεμελίωσης μιας Κριτικής του Θεσμικού Λόγου και η Καντιανή Διαλεκτική*, Έρασμος, Αθήνα 1976, ιδιαίτερα Κεφ. IV. Βλ. αντίθετο Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society: 1500-1800*, (μετ., εισ.) E. Barker, τόμ. I-II, Cambridge University Press, 1934, ιδιαίτερα τόμ. I, σ. 128-31, όπου παραβλέπεται η κριτική διάσταση της ρουσσοικής γενικής θέλησης· θεωρείται δε ότι η ουσιώδης ανεπάρκεια της ρουσσοικής προβληματικής είναι ακριβώς η αδυναμία μετατροπής της γενικής θέλησης σε «αυθεντική κοινή θέληση.»

κών δικαιωμάτων προϋπέθετε, σύμφωνα με το ωφελμιστικό επιχείρημα, ρυθμίσεις στο επίπεδο των κρατικών πολιτικών και τον αναπροσδιορισμό της δικαιοσύνης πέραν του πεδίου οριοθέτησης και διασφάλισης της ατομικής ιδιοκτησίας. Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Green, η προέλευση της οποίας είναι χιουμιανή²⁶, θεωρείται ότι ο ανωτέρω αναπροσδιορισμός της δικαιοσύνης κατά την ωφελμιστική προβληματική αποτελεί πηγή αυθαιρεσίας, δεδομένου ότι απειλεί την ίδια τη λοκιανή ιδέα περί του «εδραιωμένου δικαίου», καθόσον οι κανόνες του δικαίου δεν προσανατολίζονται πλέον προς την «εξάλειψη των κύριων πηγών σύγκρουσης μεταξύ ατόμων με ευρύτατα αποκλίνοντα συμφέροντα», αλλά προς την «επιδίωξη να καταστήσουν τον καθένα ευτυχισμένο». θεωρείται συνεπώς ότι εφόσον απειλείται η ιδέα αυτή, η «δικαιοσύνη» γίνεται ζήτημα δύναμης και τα άτομα οργανώνονται για να προωθήσουν τα δικά τους συμφέροντα» [σ. 23]. Η κριτική συνεπώς σε τύπους αναδιανεμητικής πολιτικής του κοινωνικού κράτους αποτελεί, για το νεοφιλελεύθερο επιχείρημα, το πλαίσιο για να επανεισαχθούν στη θεωρητική συζήτηση επιχειρήματα «ειρήνευσης» της κοινωνίας, η συνοχή της οποίας υποτίθεται ότι απειλείται από την αναγνώριση της «κοινωνικής αρχής», η οποία ωστόσο παραμορφώνεται κατά τρόπο ώστε να αντιτίθεται στην ιδέα του «εδραιωμένου δικαίου» όπως αυτή τίθεται στη θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού.

26. Βλ. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, *ibid.*, Βιβλίο III, Κεφ. III «Περί των κανόνων που προσδιορίζουν την ιδιοκτησία», όπου υποστηρίζεται ότι «οι λόγοι που τροποποιούν το γενικό κανόνα [...] ως προς τη σταθερότητα της κτήσης [...] δεν συνάγονται από την ωφελιμότητα, ούτε από το πλεονέκτημα, που είτε το επιμέρους πρόσωπο, είτε το δημόσιο μπορεί ν' αποκομίσει από την απόλαυση ενός επιμέρους αγαθού [...]», σ. 501,502.

4. Η κριτική του ορθολογικού υπόβαθρου

της θεωρίας του κλασικού φιλελευθερισμού

Είδαμε ήδη ότι η πρόσληψη θεμελιωδών ιδεών της ρουσαικής πολιτικοθεωρητικής προβληματικής ως ανορθολογικών και ρομαντικών ανάγεται στην εκτεταμένη αντίδραση προς τη Γαλλική Επανάσταση. Στην ίδια αντίδραση είναι δυνατό να αναχθούν και οι νεότερες αντιλήψεις σχετικά με το «διχασμό» του φιλελευθερισμού στις δύο παραδόσεις του «κριτικού» και του «ηπειρωτικού» φιλελευθερισμού. Τούτο γίνεται περισσότερο φανερό εάν προσεγγίσουμε τη λογική του «διχασμού» αυτού από τη σκοπιά της «ηπειρωτικής» κοινωνικοθεωρητικής παράδοσης, στην οποία οι δύο ανωτέρω παραδόσεις παίρνουν τη μορφή δύο εντελώς διαφορετικών «κόσμων» σκέψης. Ήδη, ο Ε. Troeltsch, σε μια διάλεξή του το 1922 για το *Φυσικό Δίκαιο*, αναφερόμενος στο «διχασμό» αυτό, μιλούσε για τη διαφοροποίηση κάθε «δυτικού» από τον «ειδικά “γερμανικό” τρόπο σκέψης, με τον ιστορικό και οργανικό του χαρακτήρα» και ανήγαγε τη διαφοροποίηση αυτή στις ιστορικές ιδιαιτερότητες των δύο κόσμων²⁷. Κατά την προβληματική αυτή, εκείνο που χαρακτήριζε το δυτικό «κόσμο» σκέψης είναι οι «αντιλήψεις του φυσικού δικαίου και η ιδέα περί της φύσεως του ανθρώπου (humanity), μαζί με την ιδέα της προόδου που προστέθηκε τώρα ως το σύγχρονο πόρισμά τους»: αντίθετα, εκείνο που χαρακτήριζε τη γερμανική σκέψη, είναι η θεμελίωσή της «στις ιδέες της ρομαντικής αντεπανάστασης. Επρόκειτο για ένα κίνημα που ξεκίνησε με την επιδίωξη να ξεκαθαρίσει τα αξιώματα της δυτικοευρωπαϊκής σκέψης μαζί με τις φυσικο-μαθηματικές αρχές στις οποίες στηρίζονταν. Προέβη στην οικοδόμηση, τόσο στη σφαίρα του κράτους όσο και στη σφαίρα της κοινωνίας σε μεγάλο βαθμό, του “οργανικού” ιδεώ-

27. Βλ. Ernst Troeltsch, «The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics», εις Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society: 1500-1800*, *ibid.*, Παράρτημα I, τόμ. I, σ. 202.

δους του πνεύματος της κοινότητας (Gemeingeist) –ενός ιδεώδους εν μέρει αισθητικού και εν μέρει θρησκευτικού, εμποτισμένου όμως εξ' ολοκλήρου μ' ένα πνεύμα αντιαστικού ιδεαλισμού. Τέλος, στη βάση του ιδεώδους αυτού, και προκειμένου να του δώσει μορφή και ουσία, ο ρομαντισμός επιδίωξε να θεραπεύσει την πολιτική διάσπαση της Γερμανίας με την οικοδόμηση ενός πανίσχυρου και ενιαίου κράτους»²⁸. Ταυτόχρονα όμως, κατά την ανωτέρω αναγωγή της διαφοροποίησης μεταξύ των δύο «κόσμων» σκέψης στις ιστορικές ιδιομορφίες τους, αίρονται και τα δεσμευτικά κριτήρια ως προς την αξιολόγησή τους, ενώ υποστηρίζεται ότι «η αντίθεση μεταξύ “συντηρητισμού” και “επανάστασης” [...] πρέπει να αποκλειστεί από το όλο πρόβλημα» καθόσον προέκυψε «ως αποτέλεσμα των πολύ πρόσφατων περιπλοκών»²⁹.

Από την άποψη αυτή, υπόστρωμα των αντιλήψεων αυτών σχετικά με το «διχασμό» των δύο παραδόσεων του φιλελευθερισμού είναι η κοινωνικοθεωρητική εκείνη κατεύθυνση που θεωρεί ότι ο πυρήνας της θεωρίας του πρώιμου φιλελευθερισμού, η θεωρία του *κοινωνικού συμβολαίου*, δεν είναι σε θέση να συλλάβει την πολυεΐδεια του ιστορικού γίνεσθαι. Σ' εκείνο που αντιτίθεται ιδιαίτερα είναι η ορθολογική διάσταση της θεωρίας για τη φύση του ανθρώπου, την οποία η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου προϋποθέτει προκειμένου να κατανοήσει σημαντικές πλευρές της κοινωνίας και της πολιτικής· αντιτίθεται, με άλλα λόγια, στην κατασκευή του Λόγου ως *κριτή* ιστορικών θεσμών της προαστικής κοινωνίας, οι οποίοι θεωρείται ότι δεν επιτρέπουν τη σύσταση της πολιτικής, σύμφωνα με τις δεσμευτικές αξίες της ελευθερίας και της ισονομίας που διέπουν τη φύση του ανθρώπου και ως εκ τούτου οφείλουν να παραμεριστούν. Από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ, η κοινωνικοθεωρητική αυτή κατεύθυνση είναι συνδεδεμένη με τη γερμανική *ιστορική σχολή* του δικαίου³⁰.

28. Βλ. E. Troeltsch, *ibid.*, σσ. 202,203-4.

29. Βλ. E. Troeltsch, *ibid.*, σ. 203.

30. Για την ιστορική σχολή του δικαίου Βλ. Π. Σούρλα, «Η κριτική του νεαρού Marx κατά της ιστορικής σχολής του δικαίου», εις *Το Σύνταγμα*, τχ. 1, Ιαν.-Μαρ.

Ήδη, ο Friedrich Carl von Savigny, που θεωρείται ως ο σημαντικότερος εκπρόσωπος της ιστορικής σχολής του δικαίου στη Γερμανία, στο *Σύστημα του Σημερινού Ρωμαϊκού Δικαίου*, υποβάλλοντας σε κριτική τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, αναφέρεται σε μια ιδιαίτερα «διαδεδομένη άποψη, σύμφωνα με την οποία τα κράτη δημιουργήθηκαν με την αυθαίρετη βούληση των ατόμων, δηλαδή με σύμβαση, και η οποία άποψη στην εξέλιξή της οδήγησε σε συνέπειες τόσο ολέθριες όσο και διαστρεβλωτικές»· κατά τον Savigny οι ολέθριες αυτές συνέπειες οφείλονται στο ότι η αντίληψη αυτή παραβλέπει «όχι μόνο τη φυσική ενότητα που υπάρχει μέσα στο λαό καθώς και την εσωτερική αναγκαιότητα, αλλά κατά κύριο λόγο ότι εκεί όπου μια τέτοια σκέψη είναι καν δυνατή υφίσταται ήδη απαραίτητα κι ένα πραγματικό κράτος ως γεγονός και ως δίκαιο, έτσι ώστε να μην μπορεί ποτέ να γίνει

1985, σσ. 1-12. Βλ. επίσης W. Dilthey, «Introduction to the Human Sciences» εις W. Dilthey, *Selected Works*, [επ.] R.A. Makkrel/Fr. Rodi, Princeton University Press, 1985, τόμ. Α', σ. 48, όπου αναφέρεται ότι «η [ιστορική] σχολή χαρακτηρίζεται από έναν καθαρά εμπειρικό τρόπο παρατήρησης, από την αποκλειστική προσήλωση στις λεπτομέρειες του ιστορικού γίνεσθαι, τη γενική προσέγγιση στην ιστορία με σκοπό τον προσδιορισμό της αξίας μιας ιδιαίτερης κατάστασης πραγμάτων μόνον από το πλαίσιο της ανάπτυξής της. Η σχολή αυτή θεωρούσε την πνευματική ζωή ως εντελώς ιστορική και προσέγγιζε την κοινωνική θεωρία ιστορικά, αναζητώντας την εξήγηση και τους κανόνες της σύγχρονης ζωής στη μελέτη του παρελθόντος». Βλ. επίσης και Κ. Ψυχοπαδη, «Υπεράσπιση του Ορθολογισμού» ΙΙΙ, εις *Πολίτης*, τ. 64-65/1983, όπου οι αντιλήψεις της ιστορικής σχολής κατανοούνται στο ευρύτερο ιστορικοθεωρητικό πλαίσιο της «θεωρίας της "ιστορικής ατομικότητας" [...] η οποία χειραφετεί [...] την ιστορική θεώρηση από μια δεσμευτική αντίληψη για το τι είναι "ιστορικά ουσιώδες" στη σύγχρονη εποχή (των αρχών του 19ου αιώνα). Εφόσον οι θεμελιωτικές αρχές του διαφωτισμού (η ελευθερία και η ισονομία) δεν θεωρηθούν ως δεσμευτική βάση για τη σύγχρονη κοινωνία και ως όροι αξιολόγησης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της παράδοσης και του πολιτισμού της, ανοίγεται ο δρόμος για εποπτικά-αισθητικά προσανατολισμένες θεωρίες του πολιτισμού που νομιμοποιούν ως "ζώντες οργανισμούς" τα παραδοσιακά πολιτεύματα, στρεφόμενες κατά των αφηρημένων διαφωτιστικών ιδεών της γαλλικής επανάστασης. Είναι γι' αυτό χαρακτηριστικό, ότι η συντηρητική νομική κριτική στη θεωρία του διαφωτισμού πήρε χαρακτήρα ιστορικό», σ. 13. Βλ. επίσης G. Heiman, «The sources and significance of Hegel's corporate doctrine», εις Z.A. Pelczynski [επ.], *Hegel's Political Philosophy, Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, 1971, σσ. 111-135.

λόγος για την αυθαίρετη δημιουργία του κράτους, όπως θέλουν αυτοί, αλλά το πολύ για την καταστροφή του»³¹.

Απέναντι στην προσέγγιση αυτή, που ως κριτήριο εγκυρότητας του δικαίου θέτει τη δεδομενικότητά του, έχει προβληθεί από τον Hegel η ένσταση ότι αυτή «θέτει το σχετικό στη θέση του απόλυτου και την εξωτερική εμφάνιση στη θέση της αληθούς φύσης του πράγματος»³². Στα πλαίσια της εγε-

31. Βλ. Savigny, *op. cit.*, [τόμ. Α'], μετ. Π. & Β. Σούρλα, [δακτυλογραφημένη]. (Οι υπαρ. δικές μου.) Βλ. για μια κριτική προσέγγιση στον ιστορισμό και E. Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, [μετ.] D.J. Schmidt, MIT Press, Cambridge, Mass., 1988. Ο Bloch, αναφερόμενος πρώτα στον ιστορισμό του Hugo, παρατηρεί ότι αυτός «κατέστρεψε τόσο την κατασκευή (construction) όσο και το ιδεώδες του δικαίου. Με την απόρριψη μιας *a priori* κατασκευής δεν απέμενε παρά μόνο η διερεύνηση του δικαίου ως ιστορικού σχηματισμού που επιδέχεται αλλαγές και αποτελεί έκφραση οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων των αναγκών και δυνάμεων που είναι εντελώς διαφορετικές σε διαφορετικές εποχές και τόπους. Η απόρριψη όμως του ιδεώδους συνεπαγόταν αμέσως την αντιδραστική στάση ενός *a posteriori* κυνισμού.» (σ. 86). Αναφερόμενος κατόπιν στον Savigny, παρατηρεί ότι «γι' αυτόν, το δίκαιο προερχόταν από "ασύνειδες δυνάμεις" και από τη "μη ηθελημένη πράξη του πνεύματος του λαού"» (σ. 86). Κατά τον Savigny, «το ορθολογικό δίκαιο απορρίπτονταν ως εντελώς επουσιώδες [...] ενώ το δίκαιο που είχε μεταβιβάσει μέσω των αιώνων θεωρείτο [...] ως το προϊόν της σοφίας των παραδόσεων, της γλώσσας και των μύθων του παρελθόντος.» (σ. 86-7). Αποτέλεσμα του αποκλεισμού αυτού «της συνειδητής ratio» από το πεδίο του δικαίου ήταν ότι ο Savigny «περιορίζε τη δύναμη δημιουργίας δικαίου στους προϊστορικούς χρόνους και αρνείτο στην εποχή του την ικανότητα να νομοθετεί.» (σ. 87). Στο ζήτημα αυτό της «ικανότητας του νομοθετείν» ή της συνειδητής κωδικοποίησης του δικαίου, έχει ήδη αναφερθεί ο Hegel στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Εκεί, ο Hegel τόνιζε ότι «δεν υπάρχει μεγαλύτερη ύβρις προς ένα λαό ή προς τους νομικούς του, από το να τους αρνείσαι τη δυνατότητα να κωδικοποιούν το δίκαιό τους· γιατί, η ικανότητα αυτή δεν μπορεί να είναι εκείνη της κατασκευής ενός νομικού συστήματος με νέο περιεχόμενο, αλλά εκείνη της κατανόησης, δηλαδή της εννοιακής σύλληψης, του περιεχομένου των υφισταμένων νόμων στην καθορισμένη γενικότητά του και κατόπιν στην εφαρμογή τους στις επιμέρους περιπτώσεις.» G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, [μετ.] T.M. Knox, Oxford University Press, 1981, παρ. 211, σ. 136. Βλ. επίσης και *ibid.*, Zus., σ. 272, όπου παρατηρείται ότι «η πρόσφατη άρνηση ότι τα έθνη "έχουν την ικανότητα να κωδικοποιούν τους νόμους τους" δεν συνιστά μόνο ύβρι· συνεπάγεται επίσης και το παράδοξο ότι ούτε ένα άτομο δεν ήταν προικισμένο με αρκετή δεξιότητα ώστε να εντάξει σ' ένα συνεκτικό σύστημα τον ατέλειωτο όγκο των υφισταμένων νόμων.»

32. Βλ. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, *ibid.*, παρ. 3, σ. 17.

λιανής κριτικής, η αντιμετάθεση αυτή ανάγεται στη «σύγχυση της διαφοράς μεταξύ της ιστορικής και της φιλοσοφικής μελέτης του δικαίου», η οποία επιτρέπει να μετατοπιστεί το «πρόβλημα της αληθούς δικαίωσης ενός πράγματος σε δικαίωση με την επίκληση των περιστάσεων, σε αφαιρέσεις από προϋποτιθέμενες συνθήκες που οι ίδιες δεν έχουν ισχυρότερη εγκυρότητα κ.ο.κ.»³³. Θεωρείται επιπλέον ότι η σύγχυση αυτή μεταξύ των «περιστάσεων» και της «έννοιας» οδηγεί στο αντίθετο από το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα, δεδομένου ότι η δικαίωση ενός θεσμού στη βάση των περιστάσεων υποδηλώνει ότι ως προς αυτόν «έχουν εκπληρωθεί οι αξιώσεις της ιστορίας» και ως εκ τούτου, εφόσον «δεν υφίστανται πλέον οι περιστάσεις αυτές, ο θεσμός αντί να δικαιώνεται, με την εξαφάνισή τους, χάνει το νόημα και το δίκιο του»³⁴.

Η ανωτέρω αντιπαράθεση στην ιστορική σχολή του δικαίου παίρνει πολεμικό χαρακτήρα στην πρώιμη μαρξική κριτική των αρχών της δεκαετίας του 1840. Ήδη, η μαρξική κριτική αντιλαμβάνεται, ότι εκείνο που τίθεται υπό αμφισβήτηση με την επιχειρηματολογία της ιστορικής σχολής του δικαίου, είναι ακριβώς το ορθολογικό και διαφωτιστικό υπόστροφα της Γαλλικής Επανάστασης, σε ό,τι αφορά ιδιαίτερα τη θέσπιση Πολιτείας Δικαίου. Κατά την κριτική αυτή επισημαίνεται η προσπάθεια του ιστορισμού να κατασκευάσει το «θετικό ως ά-λογο», να αποδείξει μ' άλλα λόγια ότι «καμιά

33. Βλ. G.W.F. Hegel, *ibid.*, σ. 17.

34. Βλ. G.W.P. Hegel, *ibid.*, σ. 17. Βλ. επίσης και M. Riedel, *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy* [μετ.] W. Wright, Cambridge University Press, 1984, όπου παρατηρείται ότι «η φιλοσοφία του δικαίου βρίσκεται στο μέσον μεταξύ των δύο άκρων της ορθολογικής (Kant, Fichte) και της "οργανικής" (Savigny) αντίληψης του δικαίου. Ο Hegel συμφωνεί με τον Savigny και την ιστορική σχολή στην απόρριψη του κράτους που στηρίζεται μόνο στο Λόγο κατά τις θεωρίες του φυσικού δικαίου. Στην περίπτωση του όμως, η ιστορική εξήγηση δεν επαρκεί καθόλου για να τεκμηριώσει και να δικαιώσει το θετικό δίκαιο, αλλά συνιστά τη "μεθοδική παραγωγή από την έννοια" (παρ. 3). Η διαλεκτική ανάπτυξη της εννοίας είναι η ίδια ιστορική -η πρόοδος της ελευθερίας στην παγκόσμια ιστορία- και το καθήκον της φιλοσοφίας του δικαίου είναι να δώσει στο ιστορικό-θετικό δίκαιο κάθε αντίστοιχης εποχής την "απόλυτα έγκυρη δικαίωσή" του (παρ. 3).», σ. 38.

ορθολογική αναγκαιότητα δεν υπάρχει σύμφυτη στους θετικούς θεσμούς»· συνάμα υποστηρίζεται ότι «ο σκεπτικισμός του δέκατου όγδοου αιώνα ως προς τον ορθολογισμό του υπαρκτού εμφανίζεται ως σκεπτικισμός ως προς την ύπαρξη του ορθολογισμού» και τονίζεται ότι «αν [...] η φιλοσοφία του Kant πρέπει να θεωρηθεί ορθά ως η γερμανική θεωρία της Γαλλικής Επανάστασης, το φυσικό δίκαιο του Hugo είναι η γερμανική θεωρία του γαλλικού ancien régime»³⁵. Ο τόνος της μαρξικής κριτικής στον ιστορισμό γίνεται περισσότερο οξύς στην *Εισαγωγή της Κριτικής της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, όπου η ιστορική σχολή θεωρείται ότι «θα είχε επινοήσει τη γερμανική ιστορία εάν η ίδια δεν ήταν επινόηση της ιστορίας αυτής», ότι «νομιμοποιεί τη σημερινή αθλιότητα με τη χθεσινή αθλιότητα», ότι, τέλος, και η ίδια, ως τμήμα των συνθηκών αυτών της Γερμανίας, βρίσκεται «κάτω από το επίπεδο της ιστορίας, [...] κάτω από το επίπεδο κάθε κριτικής»³⁶.

Η τυπολογία των δύο φιλελευθερισμών που κατασκευάζουν οι σύγχρονες φιλελεύθερες προσεγγίσεις απηχεί από τη μια μεριά τη διαμάχη ανάμεσα στον ορθολογισμό και τον ανορθολογισμό στην πολιτική θεωρία· από την άλλη μεριά όμως, υποδηλώνει ότι η θεωρία του νέου φιλελευθερισμού προβαίνει στην κατασκευή της τυπολογίας αυτής από τη σκοπιά του ανορθολογισμού εκείνου που χαρακτήριζε την αντίδραση προς τις συνέπειες της Γαλλικής Επανάστασης. Η άδηλη υιοθέτηση της σκοπιάς αυτής από τη νεοφιλελεύθερη θεωρία έχει ως συνέπεια την υπονόμηση και των ίδιων των εσωτερικών κριτηρίων της που χρησιμοποιεί για τη συστηματική διάκριση των δύο παραδόσεων του φιλελευθερισμού, όπως αυτή εκδηλώνεται στη σύγχυση κατά την περιγραφή και ταξινόμηση των χαρακτηριστικών τους. Η σύγχυση ακριβώς

35. Βλ. K. Marx, «The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law», εις K. Marx-Fr. Engels, *Collected Works*, τόμ. 1, Progress Publishers, Μόσχα, 1975, σσ. 204,205,206. Βλ. επίσης και Π. Σούρλα, *ibid.*, σ. 8.

36. Βλ. K. Marx, «A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right», «Introduction», εις K. Marx, *Early Writings*, [εισ.] L. Colletti, [μετ.] R. Livingstone & G. Benton, Harmondsworth, Middlesex 1977, σ. 245-6.

αυτή υποδηλώνει και τη συνάφεια του νεοφιλελεύθερου επιχειρήματος προς τον ιστορισμό, και ταυτόχρονα εξηγεί την παρουσία σ' αυτό των συντηρητικών μοτίβων. Έτσι, η «ηπειρωτική» θεωρητική παράδοση του φιλελευθερισμού θεωρείται ότι στον πυρήνα του επιχειρήματός της περιέχει την αντίφαση ανάμεσα στη «γενική θέληση» και την «ατομική ελευθερία», ανάμεσα στην πολιτική και την κοινωνία. Το θεωρητικό συμφέρον, που βρίσκεται πίσω από την ανακατασκευή της «ηπειρωτικής» παράδοσης ως αντιφατικής, είναι ο αναπροσδιορισμός σε σύγχρονη κοινωνία της σχέσης πολιτικής και κοινωνίας, προκειμένου να αρθεί η αντίφαση αυτή. Κατά τον αναπροσδιορισμό αυτό επιχειρείται η ανακατασκευή της έννοιας της πολιτικής ώστε ν' απαλλαγεί από τα «ολιστικά» στοιχεία που στα πλαίσια της παράδοσης αυτής τη χαρακτηρίζουν και να προσαρμοστεί στις αρχές της «ανοιχτής κοινωνίας»³⁷. Στη νεοφιλελεύθερη προσέγγιση, τα «ολιστικά» στοιχεία θεωρείται ότι αντιστοιχούν προς τα αιτήματα αναγνώρισης και διεύρυνσης της κοινωνικής αρχής, τα οποία και απορρίπτονται. Η απόρριψη αυτή παράγεται ουσιαστικά από την κριτική του ωφελμιστικού επιχειρήματος του «κοινωνικού αγαθού», το οποίο προϋπέθετε την κοινωνικοθεωρητική δυνατότητα σύνδεσης μεταξύ «ηθικότητας» και «ωφελιμότητας». Αυτή ακριβώς τη σύνδεση θεωρούσε ως αντίπαλο η παράδοση του ρομαντισμού και του ιστορισμού³⁸.

37. Βλ. D. Green, *The New Right. The Counterrevolution in Political, Economical and Social Thought*, *ibid.*, σ. 21.

38. Βλ. N.P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Macmillan, Λονδίνο, 1986, σ. 20 όπου αναφέρεται ότι «[...] ωφελμισμός του Bentham προϋπέθετε ότι υπάρχει ένα αντικειμενικό κοινωνικό αγαθό, παρότι παραγόταν λογικά από τις προτιμήσεις των ατόμων, οι οποίες μπορούν αμέσως να γίνουν γνωστές και να προαχθούν μέσω του νομοθετικού μηχανισμού. Αφού η μόνη αξία είναι η μετρήσιμη ωφελιμότητα, η θεωρία παρουσιάζεται ως μονιστική ηθική στην οποία οι άλλες αξίες, όπως η δικαιοσύνη, η ελευθερία και τα ατομικά δικαιώματα θεωρούνται ως λειτουργικά βοηθήματα για την παραγωγή της ευδαιμονίας. Μολονότι θεωρητικά τα άτομα είναι σε τελική ανάλυση οι φορείς της ωφελιμότητας, η σημασία τους εξαφανίζεται από τη στιγμή που η παραγωγή ενός συνόλου ή αθροίσματος ηδονών γίνεται ο μοναδικός σκοπός της νομοθεσίας.» Βλ. επίσης και E. Troeltsch, *ibid.*, σ. 210, όπου παρατηρείται: «Ο ρομαντισμός

5. Η θεμελίωση της δικαιοσύνης

στην ηθική θεωρία του David Hume

Στη σύγχρονη θεωρία του φιλελευθερισμού επικρατεί η αντίληψη ότι η πολιτική θεωρία του D. Hume μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί το θεμέλιο της θεωρίας του φιλελευθερισμού και ότι, ειδικότερα, «το φιλοσοφικό του έργο αποτελεί το θεμέλιο της φιλελεύθερης θεωρίας του δικαίου [...]»³⁹. Ήδη, ο David Miller, στην εργασία του για την πολιτική θεωρία του Hume, έχει δείξει τον αναχρονιστικό χαρακτήρα των αντιλήψεων αυτών⁴⁰. Ο αναχρονιστικός χαρακτήρας των ερμηνειών αυτών είναι δυνατό να διαπιστωθεί και κατά την πραγμάτευση των προβλημάτων θεμελίωσης της χιουμιανής θεωρίας της δικαιοσύνης.

Στη θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού η ιδέα της δικαιοσύνης είναι συνδεδεμένη με τη σύσταση της ατομικής ιδιοκτησίας. Ανάλογα, η σύνδεση αυτή διαπιστώνεται και στη θεωρία του Hume. Ήδη, στο Κεφ. X του II Βιβλίου της *Πραγματείας για την ανθρώπινη φύση*, ο Hume ορίζει την ιδιοκτησία ως τη «σχέση μεταξύ ενός προσώπου και ενός αντικειμένου», και θεωρεί ότι είναι αδύνατο να εξηγήσει τη σχέση αυτή πριν «πραγματευτεί τη δικαιοσύνη και τις άλλες ηθικές αρετές»⁴¹. Η έννοια συνεπώς της ιδιοκτησίας προϋποθέτει την ανάπτυξη της έννοιας της δικαιοσύνης.

Η έννοια της δικαιοσύνης αναπτύσσεται στο III Βιβλίο της *Πραγματείας*, στα πλαίσια της χιουμιανής θεωρίας των

[...] είναι μια επανάσταση εναντίον της γενικής εξισωτικής ηθικής: μια επανάσταση προπαντός εναντίον του μαθηματικο-μηχανικού πνεύματος της επιστήμης στη Δυτική Ευρώπη συνολικά, εναντίον της αντίληψης του Φυσικού Δικαίου που επιδίωκε να συγχωνεύσει την ωφελιμότητα με την ηθικότητα [...].» (Οι υπογρ. δικές μου).

39. Βλ. F.A. Hayek, «Liberalism», *ibid.*, σ. 124.

40. Βλ. D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1985, *ιδ.* σ. 132 επ.

41. Βλ. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, *ibid.*, σ. 310, (Οι επόμενες παραπομπές από την *Πραγματεία* μέσα στο κείμενό μας με την ένδειξη [Π]).

«ηθών», όπου αντικείμενο της έρευνας είναι «η αρετή και η κακία εν γένει». Στα πλαίσια της θεωρίας των «ηθών» επιχειρείται ο αναπροσδιορισμός της έννοιας του «φυσικού», στην οποία η προγενέστερη θεωρία θεμελίωνε κατ' απόλυτο τρόπο την έννοια της δικαιοσύνης. Ο Hume, στο ερώτημα «εάν πρέπει να ερευνήσουμε τις αρχές αυτές [που διακρίνουν την αρετή από την κακία] στη φύση ή να αναζητήσουμε την προέλευσή τους αλλού» απαντάει ότι τούτο «εξαρτάται από τον ορισμό της λέξης “φυσικό” » [Π, σσ. 473-4]⁴². Θεωρεί ότι η έννοια του «φυσικού» είναι σε μεγάλο βαθμό «αμφίσημη» και δεν προσφέρεται για τη θεμελίωση της έννοιας της δικαιοσύνης και της πολιτικής ευρύτερα. Θεωρεί επιπλέον, ότι τα κριτήρια της «αρετής» και της «κακίας» δεν είναι δυνατό να αναχθούν σε μια «αρχική ιδιότητα» που παράγεται από τη «φύση», διότι αυτή δεν είναι σε θέση να προσδιορίσει «την ποικιλία που παρατηρούμε στον κόσμο», καθότι «την παράγει από ελάχιστες αρχές [...]. Είναι αναγκαίο συνεπώς να [...] βρούμε ορισμένες γενικότερες αρχές στις οποίες θεμελιώνονται οι ιδέες μας περί της ηθικότητας» [Π, σ. 473].

Ο αναπροσδιορισμός αυτός της έννοιας του «φυσικού» περιέχει ως εσωτερικό του στοιχείο την κριτική στην ορθολογική θεμελίωση της πολιτικής που χαρακτήριζε τη θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού. Περιέχει δηλαδή τη διάρρηξη της σχέσης μεταξύ του πλαισίου των ορθολογικών αξιών της πολιτικής θεωρίας και του επιπέδου του ατομικού πράττειν που συντάσσεται επί τη βάση των αξιών αυτών. Η διερεύνηση του ζητήματος αυτού μας οδηγεί στο κεντρικό επιχείρημα της χουμιανής θεωρίας ότι τα κριτήρια ως προς την ηθικότητα δεν επιδέχονται ορθολογική θεμελίωση. Απέναντι στις θεωρητικές προσεγγίσεις που «διατείνονται ότι η αρετή βρίσκεται σε συμφωνία με το Λόγο», ότι τα κριτήρια «της ορθότητας

42. Βλ. και D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, [επ.] P. Nidditch, (3η έκδ.), Clarendon Press, Οξφόρδη 1986, «Παράρτημα», παρ. 258, σ. 307. [Οι επόμενες παραπομπές από τις Έρευνες μέσα στο κείμενό μας με την ένδειξη [E]. Βλ. επίσης και J. Moore, «Hume's Theory of Justice and Property», εις *Political Studies*, XXIV, 1976, σ. 104-5.

και μη-ορθότητας των πραγμάτων [...] είναι τα ίδια σε όλα τα έλλογα πλάσματα που τα εξετάζουν» και ότι «τα αναλλοίωτα μέτρα του δικαίου και του αδίκου επιβάλλουν μια υποχρέωση όχι μόνο στα ανθρώπινα πλάσματα, αλλά και στον ίδιο το Θεό» [Π, σ. 456], προβάλλεται η αντίρρηση ότι εφόσον τα «ήθη», ως αντικείμενο που εξετάζεται από την πρακτική φιλοσοφία, «επιδρούν στα πάθη και στις πράξεις μας, έπεται ότι αυτά δεν μπορούν να παραχθούν από το Λόγο» δεδομένου ότι «τα ήθη διεγείρουν τα πάθη και παράγουν ή εμποδίζουν τις πράξεις» [Π, σ. 457]. Στην προκειμένη περίπτωση, ο Λόγος, ως αντικείμενο που εξετάζεται από τη θεωρητική φιλοσοφία, είναι «αδύναμος», «ανενεργός» και «εντελώς αδρανής, και δεν μπορεί ούτε να παράγει, ούτε να εμποδίσει μια πράξη η ένα συναίσθημα» [Π, σσ. 457-8]. Ο Λόγος συνεπώς ανακατασκευάζεται ως τύπος υπολογισμού, με κύριο πεδίο αρμοδιότητάς του να «ανακαλύπτει την αλήθεια ή το ψεύδος [...] τα οποία συνίστανται στη συμφωνία ή την ασυμφωνία είτε προς τις πραγματικές σχέσεις των ιδεών, είτε προς την πραγματική ύπαρξη και τα δεδομένα» [Π, σ. 458]. Αντίθετα, τα πάθη και οι πράξεις μας δεν είναι δυνατόν να ενταχθούν στο ανωτέρω σχήμα καθότι είναι «αυθεντικά δεδομένα και οντότητες (realities), πλήρη καθεαυτά, και δεν αναφέρονται υπόρητα» [Π, σ. 458] σε άλλα πάθη και πράξεις. Εισάγεται με τον τρόπο αυτό ένα προκαταρκτικό κριτήριο ως προς την αξιολόγηση των πράξεων που θα αναπτυχθεί στη θεωρία της δικαιοσύνης. Το κριτήριο αυτό συνίσταται στο ότι οι πράξεις μπορεί να επιδέχονται «έπαινο ή ψόγο», αλλά δεν είναι δυνατόν να χαρακτηρίζονται «έλλογες ή άλογες» για το λόγο ότι «δεν είναι ποτέ δυνατή η θεμελίωση μιας μη ενεργού αρχής πάνω σε μια ενεργό αρχή» [Π, σ. 457].

Έτσι, από τη σκοπιά του ατομικού πράττειν, ο Λόγος αντιστοιχεί προς έναν τύπο «φορμαλισμού της αιτιότητας» μεταξύ των δρώντων, όπου τα άτομα, δεδομένων των σκοπών που τίθενται εκτός ορθολογισμού, αναζητούν μέσα για την επίτευξή τους· από τη σκοπιά της ορθολογικής επιστήμης, ο Λόγος αντιστοιχεί προς τη γνωσιοθεωρητική δομή της αναγνώρισης των δεδομένων και της αιτιακής σχέσης μεταξύ

τους⁴³. Με την έννοια αυτή, «εάν η σκέψη και η νόηση ήταν από μόνες τους σε θέση να προσδιορίσουν τα όρια του δίκαιου και του άδικου, ο χαρακτήρας του ενάρετου και του κακού είτε έπρεπε να βρίσκεται σε ορισμένη σχέση μεταξύ των αντικειμένων, είτε έπρεπε να είναι στο πεδίο των δεδομένων που ανακαλύπτεται από το λογισμό μας» [Π, σ. 463]. Εφόσον συνεπώς, θεωρούμε ότι το δίκαιο και το άδικο μπορούν να αποτελέσουν το αντικείμενο αποδεικτικής επιστήμης κατά το λουκιανό αίτημα, είμαστε υποχρεωμένοι να αναγνωρίσουμε ότι τίθεται ένας εξαρχής περιορισμός ως προς την ορθολογική βεβαιότητα της απόδειξης αυτής. Ο περιορισμός αυτός συνίσταται στο ότι κάθε απόδειξη είναι υποχρεωμένη να χρησιμοποιήσει μόνον τις τυπικές σχέσεις της «ομοιότητας, της αντιθετικότητας, της διαβάθμισης των ιδιοτήτων και της ποσοτικής και αριθμητικής αναλογίας» [Π, σ. 464]. Είναι δε προφανές ότι η «αίσθηση της ηθικότητας», που αποτελεί και το μείζον κριτήριο για τη διερεύνηση του δίκαιου και του άδικου, δεν υπάγεται σε καμιά από τις ανωτέρω σχέσεις.

Η χιουμιανή κριτική στην ορθολογική θεμελίωση της δικαιοσύνης, προκαταλαμβάνοντας τη βεμπεριανή μεθοδολογία, έχει ως υπόβαθρό της την επιστημολογική αρχή, ότι η πραγματικότητα είναι μια μη μορφοποιημένη ποικιλία δεδομένων, καθόσον «όλα τα όντα του κόσμου, εξεταζόμενα καθεαυτά, εμφανίζονται εντελώς ασαφή και ανεξάρτητα μεταξύ τους, και μόνο με την εμπειρία μαθαίνουμε την επίδρασή τους και

43. Βλ. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, *ibid.*, σ. 459, όπου παρατηρείται: «Έχει παρατηρηθεί ότι ο Λόγος, με την αυστηρή και φιλοσοφική έννοια, δεν μπορεί να έχει επίδραση στη συμπεριφορά μας παρά μόνο με δύο τρόπους: είτε όταν διεγείρει ένα πάθος πληροφορώντας μας για την ύπαρξη κάποιου πράγματος που αποτελεί το προσήκον αντικείμενό του, είτε όταν ανακαλύπτει τις αιτίες και τα αποτελέσματα ώστε να μας παράσχει τα μέσα να ασκήσουμε επίδραση σ' ένα πάθος.» Βλ. επίσης και N.P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, *ibid.*, σ. 23, όπου παρατηρείται: «Ο Λόγος, καθόσον περιορίζεται στο χειρισμό των αναλυτικών αληθειών και στην αξιολόγηση των εμπειρικών δεδομένων, δεν είναι σε θέση να προσδιορίσει τους ανθρώπινους σκοπούς. Αυτοί είναι πάντοτε το προϊόν των παθών, των αισθημάτων και των συναισθημάτων.»

τη σύνδεσή τους» [Π, σ. 466]⁴⁴. Η εμπειρία συνεπώς μορφοποιεί την πραγματικότητα. Τίθεται λοιπόν εκ νέου το ερώτημα, πώς είναι δυνατό να ανακαλυφθεί «η ενοχή ή η ηθική ασχήμια μιας πράξης;»· με τον «αποδεικτικό λογισμό», με την «εσωτερική αίσθηση» ή με την προσφυγή σε «ορισμένο συναίσθημα» [Π, σ. 466];

Η διερεύνηση του προβλήματος αυτού από τη σκοπιά του αντικειμένου δεν προσφέρει τίποτα στον προσδιορισμό της «ενοχής»· ο προσδιορισμός αυτός θεωρείται ότι είναι δυνατός μόνο από τη σκοπιά του υποκειμένου, μέσα στο οποίο αναφύεται «το αίσθημα της αποδοκιμασίας» ως προς τη συγκεκριμένη πράξη, σε αναφορά με το οποίο είναι μόνο δυνατή η εκφορά της «ηθικής κρίσης». Πρόκειται για «ένα δεδομένο, το οποίο όμως είναι αντικείμενο του αισθήματος και όχι του Λόγου [...] ώστε όταν αποφαινέσαι ότι μια πράξη ή ένας χαρακτήρας είναι κακός, δεν εννοείς τίποτα άλλο εκτός του ότι από τη σύσταση της φύσης του έχει ένα αίσθημα ή συναίσθημα ψόγου που προέρχεται από τη θεώρηση της πράξης» [Π, σ. 469]. Ο προσδιορισμός της αρετής και της κακίας ανάγεται σε φυσικοεπιστημονικό πλαίσιο, δεδομένου ότι «η αρετή και η κακία μπορούν να συγκριθούν με τους ήχους, τα χρώματα, τη θερμότητα και το ψύχος που σύμφωνα με τη σύγχρονη φιλοσοφία δεν αποτελούν ιδιότητες των αντικειμένων, αλλά παραστάσεις (perceptions) του πνεύματος» [Π, σ. 469]. Ταυτόχρονα, η αναγωγή αυτή των «ηθών» σε φυσικοεπιστημονικό πλαίσιο θεωρείται ότι συνιστά «σημαντική πρόοδο των θεωρητικών επιστημών» [Π, σ. 469], ενώ συνάμα προϋποτίθεται για την ενιαία θεώρηση των φυσικοεπιστημονικών και των κοινωνικοθεωρητικών αντικειμένων.

Εφόσον με την ανωτέρω επιχειρηματολογία θεωρείται ότι

44. Βλ. επίσης M. Weber, «“Objectivity” in Social Science and Social Policy» εις M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, [επ.] E.A. Shils/H.A. Finch, The Free Press, Νέα Υόρκη 1949. Ιδιαίτερα σ. 54 επ. όπου η επιστήμη οριοθετείται ως «η αναλυτική διάταξη της εμπειρικής πραγματικότητας». Ως προς το ζήτημα της εμπειρικής μεθόδου στον Hume βλ. D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, 1985, ιδιαίτερα το Α Κεφάλαιο.

έχει καταδειχτεί ότι η ηθικότητα δεν επιδέχεται ορθολογική θεμελίωση, η διερεύνηση στρέφεται στο πεδίο της «ηθικής αίσθησης» από την οποία θεωρείται ότι παράγονται λογικά οι «διακρίσεις ως προς τα ήθη». Η θεωρητική διερεύνηση της λογικής παραγωγής των διακρίσεων αυτών ως προς τα «ήθη» συνιστά το αντικείμενο μιας θεωρίας των ανθρωπίνων ηθικών συναισθημάτων, χαρακτηριστική της παράδοσης του Σκωτικού Διαφωτισμού, η οποία προϋποθέτει τη δομή της συμπάθειας όπως αυτή κατασκευάζεται στο II Βιβλίο της *Πραγματείας*, που αναφέρεται στη θεωρία των παθών. Στα πλαίσια αυτά, η ανάπτυξη της έννοιας της συμπάθειας αποτελεί προϋπόθεση κάθε έρευνας για τα υπόλοιπα ανθρώπινα συναισθήματα. Η συμπάθεια ορίζεται ως η «ροπή που έχουμε να συμμεριζόμαστε τα συναισθήματα των άλλων και να δεχόμαστε, μέσω της επικοινωνίας, τις κλίσεις τους και τα συναισθήματά τους, οσοδήποτε διαφορετικά κι αν είναι, έστω κι αντίθετα, από τα δικά μας», χαρακτηρίζεται δε ως «η πιο σημαντική ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης, τόσο καθεαυτή όσο και ως προς τις συνέπειές της» [II, σ. 316]. Η συμπάθεια ταυτόχρονα περιέχει τις προϋποθέσεις αναγωγής των επιμέρους χαρακτήρων ενός πολιτισμού σε ένα γενικό τύπο, σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό απ' όσο «το έδαφος και το κλίμα, τα οποία παρότι εξακολουθούν να είναι αμετάβλητα, δεν είναι σε θέση να διατηρήσουν το χαρακτήρα ενός έθνους αμετάβλητο για έναν αιώνα συνεχώς» [II, σ. 317]. Από την άποψη της επικοινωνίας, η συμπάθεια «γίνεται γνωστή μέσα από τις συνέπειές της»: σε αφαίρεση από το επίπεδο αυτό, και περνώντας στη σκοπιά του υποκειμένου, η ιδέα ενός συναισθήματος «μετατρέπεται αμέσως σε εντύπωση, και αποκτά τέτοια δύναμη και ζωντάνια ώστε να γίνει η ίδια πάθος και να παράγει μια ίση συγκίνηση όση και το αρχικό συναίσθημα. Όσο στιγμιαία κι αν είναι η μεταβολή αυτή της ιδέας σε εντύπωση, προέρχεται από ορισμένες απόψεις και σκέψεις» οι οποίες δεν μπορούν να διαφύγουν της προσοχής του φιλόσοφου [II, σ. 317]. Δεδομένου ότι «η εντύπωση που έχουμε για τον εαυτό μας είναι σύμφυτη σε μας», έπεται ότι και «η σχέση ενός αντικειμένου προς εμάς είναι δυνατόν να προσλη-

φθεί με την ίδια ζωντάνια σύμφωνα με τις ανωτέρω αρχές»· ωστόσο, η σχέση αυτή του εαυτού μας μ' ένα αντικείμενο δεν είναι στον ίδιο βαθμό ισχυρή με «τη σχέση της αιτιότητας», αλλά με τις σχέσεις της «ομοιότητας και της συνάφειας» [Π, σ. 317]. Οι σχέσεις αυτές της ομοιότητας και συνάφειας συνδέουν τη γνωσιοθεωρητική δομή της χιουμιανής θεωρίας με την πολιτικοθεωρητική δομή, όπου αναπτύσσεται η θεωρία της ιδιοκτησίας και της δικαιοσύνης, μέσω της φαντασίας. Θεωρείται έτσι, ότι «όσο πιο ισχυρή είναι η σχέση μεταξύ μας κι ενός αντικειμένου, τόσο πιο εύκολα η φαντασία επιτρέπει τη μετάβαση» από την ιδέα στην εντύπωση και «μεταφέρει τη συναφή ιδέα στη ζωντάνια της αντίληψης, με την οποία σχηματίζουμε πάντα την ιδέα του εαυτού μας» [Π, σ. 318]. Το σχήμα αυτό μεταφέρεται στο επίπεδο της θεωρίας των παθών, όπου κατ' αναλογία «τα αισθήματα των άλλων ασκούν μικρή επίδραση όταν είναι απόμακρα από εμάς και χρειάζονται τη σχέση της συνάφειας προκειμένου να τους επιτραπεί να επικοινωνήσουν εντελώς μεταξύ τους» [Π, σ. 318]. Συνεπώς, μόνο με το συνδυασμό των σχέσεων αυτών επιτυγχάνεται ένα είδος «επικοινωνίας μεταξύ των συναισθημάτων» των ανθρώπων, τα οποία, καθόσον «εξαρτώνται περισσότερο από τον εαυτό μας και από τις εσωτερικές λειτουργίες του πνεύματος σε σχέση με τις άλλες εντυπώσεις, [...] αναφύονται περισσότερο φυσικά από τη φαντασία και από κάθε ζωντανή ιδέα που σχηματίζουμε γι' αυτά» και σ' αυτό ακριβώς συνίστανται «η φύση και η αιτία της συμπάθειας» [Π, σ. 319]. Έτσι, πέρα από τη σχέση της αιτιότητας, προκειμένου «να αισθανθούμε τη συμπάθεια στην πληρότητά της» είναι αναγκαίο να δεχτούμε τη συνδρομή «των σχέσεων της ομοιότητας και της συνάφειας» [Π, σ. 320].

Η αρχή της συμπάθειας θεματοποιείται επίσης και στο ΙΙ μέρος της χιουμιανής θεωρίας των ηθών, αφού πρώτα έχει αναπτυχθεί η έννοια της δικαιοσύνης ως «τεχνητής» αρετής. Στο μέρος αυτό της χιουμιανής *Πραγματείας*, και εφόσον έχει καταδειχτεί ότι τα κριτήρια της ηθικότητας παράγονται λογικά από την ηθική αίσθηση, επιχειρείται η προσέγγιση των «φυσικών» αρετών με στόχο την «ανακάλυψη της αληθούς

προέλευσης των ηθών» [Π, σ. 575]. Το θεωρητικό συμφέρον της προσέγγισης αυτής είναι η ανεύρεση των σημείων επανασύνδεσης μεταξύ της «ηθικής αίσθησης» και της «ηθικής κρίσης», ο χωρισμός των οποίων είχε προϋποτεθεί κατά το αρχικό στάδιο θεμελίωσης της ηθικότητας στην «ηθική αίσθηση», όπου θεωρήθηκε ότι η ηθικότητα είναι αντικείμενο αίσθησης παρά κρίσης [Π, σ. 470]⁴⁵. Η επανασύνδεση αυτή θ' αποτελέσει ταυτόχρονα και το πλαίσιο εναρμόνισης της αρχής του «μετριασμένου εγωισμού» με την αρχή της «συμπάθειας» ως αναγκαίου όρου για τη λογική μετάβαση από το επίπεδο αφαίρεσης των «φυσικών αρετών» στο επίπεδο αφαίρεσης των «τεχνητών αρετών». Τούτη όμως η μετάβαση προϋποθέτει τη «διόρθωση» της φαντασίας με τη συνδρομή της «κρίσης και των γενικών κανόνων», καθότι οι «γενικοί κανόνες [...] θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να εδραιώσουν τεχνητές συνδέσεις και να προσφέρουν τη γέφυρα από τις φυσικές συνθήκες της ανασφάλειας, της σπανιότητας και της αδυναμίας στο τεχνητό βασίλειο της κοινωνίας»⁴⁶. Στο πλαίσιο αυτό, η «επικοινωνία» μεταξύ των ανθρώπινων συναισθημάτων κατασκευάζεται «φυσικομηχανικά», σε αναλογία προς «συνδέσμους, στον ίδιο βαθμό σφιγμένων», οπότε «η κίνηση του ενός μεταδίδεται και στους υπόλοιπους». Με τον τρόπο

45. Ως προς αυτό βλ. και D. Miller, *ibid.*, σ. 55 επ.

46. Βλ. J. Moore, *ibid.*, σ. 107. Βλ. επίσης και D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, *ibid.*, όπου υποστηρίζεται ότι «η φαντασία επηρεάζεται περισσότερο από το ιδιαίτερο παρά από το γενικό» και ότι «τα συναισθήματα κινούνται πάντοτε με δυσκολία εκεί όπου τα αντεικείμενά τους είναι σε ένα βαθμό ασαφή και απροσδιόριστα.» (σ. 580). Αντίθετα, οι «γενικοί κανόνες δημιουργούν ένα είδος πιθανότητας, που ορισμένες φορές επιδρά στην κρίση, και πάντοτε στη φαντασία.» (σ. 585). Η μη αναγνώριση της διορθωτικής αυτής δομής έχει οδηγήσει πολλούς σχολιαστές της χιουμιανής θεωρίας να υποστηρίξουν ότι σ' αυτήν αναπτύσσονται δύο θεωρίες δικαιοσύνης. Ιδιαίτερα, ο B. Barry, *Theories of Justice*, Harvester/Wheatsheaf, Λονδίνο 1989, θεωρεί ότι υπάρχει μια «επίσημη» (official) θεωρία δικαιοσύνης, στα πλαίσια της οποίας «το ηθικό συναίσθημα αποτελεί μια επέκταση του φυσικού συναισθήματός μας της συμπάθειας», και μια «μη επίσημη», στην οποία ο Hume «αναγκάστηκε [...] ν' αποδεχτεί ότι η επιθυμία να συμπεριφέρεται κανείς μ' έναν τρόπο που μπορεί να δικαιωθεί σε μη προσωπική (impersonal) βάση, πρέπει να γίνει αποδεκτή ως μη αναγώγιμο κίνητρο». (Τόμ. I, σσ. 166, 167).

αυτό, «όλα τα συναισθήματα περνούν αμέσως από το ένα πρόσωπο στο άλλο και προκαλούν αντίστοιχες κινήσεις σε κάθε ανθρώπινο πλάσμα» [Π, σ. 576]. Η κατασκευή του μηχανισμού αυτού «αλληλεπίδρασης» των συναισθημάτων προϋποθέτει τη σχέση της αιτιότητας μέσω της οποίας συνάγουμε τα πάθη και τη συμπάθεια, δεδομένου ότι δεν έχουμε απευθείας πρόσληψη των παθών. Η αρχή αυτή, από την οποία εξαρτάται τόσο η «αίσθηση του ωραίου» όσο και η «ηθική αίσθηση», συνδέει τα «αντικείμενα» με «την τάση τους να παράγουν ορισμένα αποτελέσματα», τα οποία επιτρέπουν τον προσδιορισμό της «αιτίας» τους, αλλά και την ενεργοποίηση των συναισθημάτων του «παρατηρητή», ενώ συνάμα αναπροσδιορίζουν την έννοια της συμπάθειας ως «πηγής σεβασμού που αποδίδουμε σ' όλες τις τεχνητές αρετές» [Π, σ. 577]. Η συμπάθεια πλέον ορίζεται ως μια «ιδιαιτέρα ισχυρή αρχή της ανθρώπινης φύσης, που ασκεί τεράστια επίδραση στο γούστο μας για το ωραίο και παράγει το ηθικό μας συναίσθημα σε όλες τις τεχνητές αρετές» [Π, σσ. 577-8]. Ο αναπροσδιορισμός αυτός της συμπάθειας έχει ως αποτέλεσμα να θεωρείται πηγή του «εκτεταμένου ενδιαφέροντος για την κοινωνία» [Π, σ. 579]. Τούτο όμως δεν ακυρώνει την υπόθεση του ανθρώπινου εγωισμού, ο οποίος είναι «σύμφυτος στη σύστασή μας» [Π, σ. 583]. Ωστόσο, «όταν σχηματίζουμε τις κρίσεις μας για τα πρόσωπα, απλώς από την τάση των χαρακτήρων τους ως προς το δικό μας όφελος, ή ως προς το όφελος των φίλων μας, διαπιστώνουμε τόσο πολλές αντιφάσεις στα συναισθήματά μας στην κοινωνία και στην επικοινωνία, και τόση αβεβαιότητα από τις ασταμάτητες μεταβολές της κατάστασής μας, ώστε αναζητούμε ένα άλλο κριτήριο αξίας και απαξίας το οποίο να μην επιτρέπει τόσο μεγάλες παραλλαγές» [Π, σ. 583]. Το κριτήριο αυτό δεν μας το προσφέρει παρά μόνο η «συμπάθεια προς εκείνους που έχουν επικοινωνία με το πρόσωπο που εξετάζουμε» [Π, σ. 583]. Εφόσον γίνει αποδεκτή η ανωτέρω διόρθωση των ηθικών μας συναισθημάτων, αίρονται οι αντιφάσεις «που μπορεί να αναφανούν μεταξύ της εκτεταμένης συμπάθειας, από την οποία εξαρτώνται τα συναισθήματά μας ως προς την αρετή, και της

περιορισμένης γενναιοδωρίας, που έχω συχνά παρατηρήσει ότι είναι φυσική στους ανθρώπους και την οποία υποθέτουν, σύμφωνα με τον προηγούμενο λογισμό, η δικαιοσύνη και η ιδιοκτησία» [Π, σ. 586].

Η διερεύνηση του ζητήματος της δικαιοσύνης ως τεχνητής αρετής είναι συνδεδεμένη ευθύς εξαρχής με μια θεωρία του ανθρώπινου πράττειν και των κινήτρων που παράγουν τις αντίστοιχες προς την αρετή πράξεις. Ο Hume υποστηρίζει ότι «καμιά πράξη δεν μπορεί να είναι ενάρετη ούτε ηθικά αγαθή εκτός κι αν υπάρχει στην ανθρώπινη φύση ορισμένο κίνητρο για να την παράγει, το οποίο είναι ξεχωριστό από την αίσθηση της ηθικότητάς της» [Π, σ. 479]. Η όλη επιχειρηματολογία, όπως αναπτύσσεται στο II Μέρος της χιουμιανής θεωρίας των ηθών, προϋποθέτει τη διάκριση μεταξύ της αγαθής προαίρεσης (benevolence) και της δικαιοσύνης. Το θεωρητικό συμφέρον της διάκρισης αυτής είναι να καταδειχτεί από τη μια μεριά ότι «η επιμέρους αγαθή προαίρεση δεν αποτελεί το αρχικό κίνητρο της δικαιοσύνης», και από την άλλη μεριά ότι «η αίσθηση της δικαιοσύνης και της αδικίας δεν παράγεται λογικά από τη φύση, αλλά αναφύεται τεχνητά [...]» [Π, σ. 483]. Ήδη, στις *Έρευνες ως προς τις Αρχές των Ηθών*, ο Hume παρατηρούσε ότι «η δικαιοσύνη είναι χρήσιμη στην κοινωνία» και ότι «το δημόσιο όφελος αποτελεί τη μόνη προέλευση της δικαιοσύνης» [E, σ. 183]. Η έννοια αυτή του δημόσιου οφέλους συνδέεται με την «κοινωνική κατάσταση των ανθρώπων και την επικοινωνία τους» σε σχέση με την οποία η δικαιοσύνη αποκτά τον αναγκαίο χαρακτήρα της [E, σ. 186]. Προκειμένου να καταδείξει τον αναγκαίο χαρακτήρα της δικαιοσύνης, ο Hume εξετάζει δύο βασικές θεωρητικές υποθέσεις, σε αντιδιαστολή προς την υπόθεση της «κοινωνικής κατάστασης». Πρόκειται για την υπόθεση της «αφθονίας» ή της «ποιητικής φαντασίας της χρυσής εποχής» και για την υπόθεση της χομπσιανής φυσικής κατάστασης του πολέμου όλων εναντίων όλων [E, σ. 183 επ. και Π, σσ. 493-4]. Από την εξέταση των δύο αυτών υποθέσεων προκύπτει η αδυναμία συγκρότησης της δικαιοσύνης, η οποία ανάγεται στην αδυναμία συγκρότησης της ιδιοκτησίας. Στην πρώτη περίπτωση, η

ίδια η αφθονία των φυσικών πόρων καθιστά περιττή τη δικαιοσύνη, ενώ στη δεύτερη περίπτωση, η έσχατη ένδεια και ανασφάλεια των ανθρώπων δεν επιτρέπουν τη συγκρότησή της. Μεταξύ των δύο αυτών «ακραίων» υποθέσεων υφίσταται η «κοινή κατάσταση της κοινωνίας» από την οποία «εξαρτώνται εντελώς οι κανόνες της δικαιοσύνης [...] και χρωστάνε την προέλευση και την ύπαρξή τους σε εκείνη την ωφελιμότητα που απολήγει στο δημόσιο από την αυστηρή και κανονική τήρησή τους» [E, σ. 188].

Ο Hume, προκαταλαμβάνοντας τη θεμελιώδη υπόθεση της νεοκλασικής οικονομικής θεωρίας, ανάγει την προέλευση της δικαιοσύνης κατ' εξοχήν στην υπόθεση της σπανιότητας των φυσικών πόρων, δεδομένου ότι «απ' όλα τα ζώα που κατοικούν στη γη δεν υπάρχει κανένα άλλο προς το οποίο η φύση φαίνεται από πρώτη ματιά να έχει ασκήσει τόση σκληρότητα εκτός από τον άνθρωπο, τόσο κατά το ότι τον έχει φορτώσει με αναρίθμητες ανάγκες, όσο και κατά το ότι του παρέχει πενιχρά μέσα για να τις ικανοποιήσει» [Π, σ. 484]. Την απάντηση στον ανωτέρω συνδυασμό αδυναμίας και ανάγκης που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο δίνει η κοινωνία, με την οποία αυτός «έχει την ικανότητα ν' αναπληρώνει τις ανεπάρκειές του και να εξισωθεί με τα άλλα πλάσματα, ακόμη και ν' αποκτήσει την υπεροχή απέναντί τους. Κάθε του αδυναμία αναπληρώνεται από την κοινωνία· και παρότι στην κατάσταση αυτή οι ανάγκες του πολλαπλασιάζονται κάθε στιγμή, ωστόσο ολοένα και περισσότερο οι ικανότητές του πληθαίνουν και από κάθε άποψη τον αφήνουν περισσότερο ικανοποιημένο και ευδαίμονα απ' όσο θα ήταν δυνατό να είναι στην άγρια και μονήρη κατάστασή του» [Π, σ. 485]. Στα πλαίσια αυτά, η κοινωνία νοείται ως συνδυασμός ανθρώπινων δυνάμεων, με τον οποίο μεγαλώνει η ισχύς του, καθότι «με τον καταμερισμό των ασχολιών η ικανότητά μας αυξάνεται, και με την αμοιβαία αρωγή είμαστε λιγότερο εκτεθειμένοι στην τυχαιότητα και στις περιστάσεις. Ακριβώς με την επιπλέον αυτή δύναμη, ικανότητα και ασφάλεια η κοινωνία γίνεται επωφελής» [Π, σ. 485]. Η προέλευση ωστόσο της κοινωνίας δεν ανάγεται απευθείας στην ωφέλειά της, αλλά σε μια «φυσική

ορμή» μεταξύ των ανθρώπων, από την οποία παράγεται μια σειρά από «δεσμούς» μεταξύ τους, όπως ο δεσμός της οικογένειας, ο οποίος αποτελεί προϋπόθεση της κοινωνίας. Η κατασκευή αυτή αποτελεί την αφετηρία μιας συζήτησης στην οποία επανατίθενται, από τη σκοπιά της θεωρίας της πολιτικής, τα ζητήματα της θεωρίας των ανθρώπινων συναισθημάτων ως κατά φύση συναισθημάτων. Στα πλαίσια της συζήτησης αυτής διαπιστώνεται ότι υπάρχουν ορισμένα γνωρίσματα του «φυσικού χαρακτήρα» των ανθρώπων και των «εξωτερικών συνθηκών» που καθιστούν αδύνατη την ένωση των ανθρώπων σε κοινωνία. Το πρώτο από τα γνωρίσματα αυτά είναι βεβαίως ο εγωισμός μας [Π, σ. 486]. Το θεωρητικό συμφέρον της συζήτησης αυτής είναι να καταδειχτεί ότι οι ανεπάρκειες που απορρέουν από τα «μη κοινωνικά» γνωρίσματα του ανθρώπινου φυσικού χαρακτήρα δεν είναι δυνατόν να θεραπευτούν στη βάση μιας φυσικής αρχής.

Ο εγωισμός στο ανώτερο πλαίσιο, μολονότι κατασκευάζεται ως μετριασμένος εγωισμός, από τον οποίο παράγεται μόνο η «μεροληψία» κι όχι κατ' ανάγκη η σύγκρουση, συνδυαζόμενος με την ιδιομορφία των «εξωτερικών συνθηκών» μας, η οποία συνοψίζεται στη σπάνη των φυσικών πόρων, παράγει την απειλή του «αγαθού» της απόλαυσης των κτήσεών μας. Το αγαθό αυτό «είναι εκτεθειμένο στη βία των άλλων και πρέπει να μεταδιδάσκεται χωρίς απώλεια ή αλλοίωση, καθόσον δεν υπάρχει σε επαρκή ποσότητα για να ικανοποιεί τις επιθυμίες και τις ανάγκες όλων. Αφού λοιπόν η βελτίωση των αγαθών αυτών συνιστά το πρωταρχικό πλεονέκτημα της κοινωνίας, έτσι και η *αβεβαιότητα* της κτήσης τους, σε συνδυασμό με τη *σπανιότητά* τους, συνιστά το πρωταρχικό εμπόδιο» [Π, σσ. 487-8]. Με την έννοια αυτή «μάταια θα προσδοκούσαμε να βρούμε στην *ακαλλιέργητη φύση* θεραπεία για την ανεπάρκεια αυτή, όπως και μάταια θα ελπίζαμε να βρούμε μια φυσική (inartificial) αρχή του ανθρώπινου πνεύματος, που θα μπορούσε να θέσει υπό έλεγχο εκείνα τα μεροληπτικά συναισθήματα και να μας επιτρέψει να υπερνικήσουμε τους πειρασμούς που απορρέουν από τις συνθήκες μας. Η ιδέα της δικαιοσύνης δεν μπορεί ποτέ να υπηρετήσει το σκοπό αυτό,

ούτε να εκληφθεί ως φυσική αρχή, ικανή να εμπνεύσει στους ανθρώπους να έχουν δίκαιη διαγωγή μεταξύ τους» [Π, σ. 488]. Τούτο δεν σημαίνει μόνο την αδυναμία συναγωγής κριτηρίων ηθικότητας από τη «φύση», αλλά επιπλέον ότι «οι φυσικές και ακαλλιέργητες ιδέες μας περί ηθικότητας, αντι να παρέχουν θεραπεία για τη μεροληψία των συναισθημάτων μας, προσαρμόζονται μάλλον στη μεροληψία αυτή και της προσδίδουν επιπλέον δύναμη και επιρροή» [Π, σ. 489]. Στο πλαίσιο που αναπτύσσεται η έννοια της ιδιοκτησίας, θεωρείται ότι εφόσον «το πρώτο και πλέον φυσικό αίσθημα για τα ήθη που έχουμε, θεμελιώνεται στη φύση των παθών μας και δίνει την προτεραιότητα στην προτίμηση του εαυτού μας και των φίλων μας έναντι των ξένων» είναι «αδύνατο να υπάρξει εκ φύσεως κάτι σαν το παγιωμένο δικαίωμα της ιδιοκτησίας, ενόσω τα αντιτιθέμενα πάθη των ανθρώπων τους εξωθούν σε αντίθετες κατευθύνσεις και δεν συγκρατούνται από τη σύμβαση ή τη συμφωνία» [Π, σσ. 491,495]. Το σχήμα αυτό της αδυναμίας της «φύσης» να θεραπεύσει τη «μεροληψία των συναισθημάτων» μας, αντιστοιχεί στην προβληματική «διόρθωσης της φαντασίας» με τη συνδρομή της κρίσης και των γενικών κανόνων, όπως αναπτύχθηκε ανωτέρω.

Στο σημείο αυτό εκείνο που έχει ενδιαφέρον είναι η κατασκευή του εγωισμού ως μετριασμένου σε συνδυασμό με τη «διόρθωσή» του ώστε να μην υπάρχει «αβεβαιότητα» ως προς τις κτήσεις. Η κατασκευή αυτή υποδηλώνει ότι δεν τίθεται ζήτημα αρχικής σύστασης της ιδιοκτησίας ή «αρχικής διανομής», κατά την ορολογία της νεοφιλελεύθερης θεωρίας, αλλά ότι η ιδιοκτησία έχει ήδη συσταθεί και συλλαμβάνεται θεωρητικά στο ευρύτερο πλαίσιο της υπόθεσης της σπανιότητας, ως χωρισμός στο εσωτερικό της, προκειμένου να επιτευχθεί ο καλύτερος δυνατός συνδυασμός μέσων και αναγκών. Τούτο σημαίνει ότι στη χιουμιανή θεωρία της δικαιοσύνης, το ζητούμενο δεν είναι η σύσταση της κοινωνίας, αλλά η αναπαγωγή της κατά τρόπο ώστε να μην τίθεται σε αμφισβήτηση η προϋπάρχουσα κατανομή των πόρων που διασφάλιζε δομές προνομίων στην κοινωνία του 18ου αιώνα. Από την άλλη μεριά όμως, οι δομές αυτές όφειλαν να «διορθωθούν» ως

αντίστοιχες προς τη δομή της «φαντασίας», ώστε να μην απειλούν εξαιτίας της ιδιοσυστασίας τους την κοινωνική αναπαραγωγή. Σε αναφορά με τη διπλή κατεύθυνση της χιουμιανής επιχειρηματολογίας, διαπιστώνεται μια μετατόπιση από τον ηθικο-πρακτικό σκεπτικισμό στη διερεύνηση του προβλήματος της κανονιστικότητας, και επομένως και των όρων υπό τους οποίους είναι δυνατόν να εισαχθεί στη θεωρητική κατασκευή το κανονιστικό πλαίσιο. Ο τύπος εισαγωγής των κανόνων στη χιουμιανή πολιτικοθεωρητική κατασκευή είναι ανάλογος προς τον τύπο επιγένεσης των κανόνων που γνωρίζουμε από τη χομπσιανή θεωρία, και είναι συνδεδεμένος με μια αντίληψη λειτουργικής σύνδεσης των μερών προς το όλο «σχήμα» της πολιτικής κατά τρόπο ώστε να διασφαλίζεται η αναπαραγωγή και η ανάπτυξη της κοινωνίας⁴⁷. Η διπλή αυτή κατεύθυνση της χιουμιανής επιχειρηματολογίας ως προς τη θεμελίωση της δικαιοσύνης είναι ήδη φανερή στις *Έρευνες*, όπου υποβάλλεται σε κριτική η αρχή της ισότητας. Στα πλαίσια των *Ερευνών* τίθεται το ζήτημα εξέτασης των κριτηρίων επί τη βάση των οποίων είναι δυνατή η κατανομή των κτήσεων⁴⁸. Το πρώτο κριτήριο που θα φαινόταν προφανές σε κάποιον ο οποίος διαθέτει «Λόγο, αλλά δεν είναι εξοικειωμένος με την ανθρώπινη φύση», είναι «η κατανομή των μεγαλύτερων κτήσεων ανάλογα με την πλέον εκτεταμένη αρετή» προκειμένου να δοθεί «στον καθένα η δύναμη να πράττει το

47. Βλ. προς την κατεύθυνση αυτή και Κ. Ψυχοπαίδη, «Ο Α. Smith και η κριτική μέθοδος της Πολιτικής Οικονομίας», εις *Αξιολογικά*, 1, Εξάντας, Αθήνα 1990, σ. 45-6. Βλ. επίσης και Β. Barry, *Theories of Justice*, *ibid.*, σ. 172, όπου παρατηρείται ότι στο πεδίο της χιουμιανής θεωρίας της ιδιοκτησίας «υπογραμμίζεται το status quo δυνάμει του ισχυρισμού [...] ότι η διατήρηση του υπάρχοντος συστήματος ιδιοκτησίας θα έχει καλύτερες συνέπειες από κάθε άλλο. Αφού οι κανόνες της δικαιοσύνης δεν θεμελιώνονται σε τίποτα άλλο παρά μόνο στην ωφελιμότητα, και δεν υφίσταται κανένα ανεξάρτητο και εξωτερικό κριτήριο δικαιοσύνης, θα ήταν ασφαλώς χωρίς νόημα να διαμαρτυρηθούμε εναντίον της αναδιανομής στο όνομα της δικαιοσύνης.» Στο σημείο αυτό η «ωφελιμότητα» που διαπιστώνεται στη θεωρία του Hume έχει την έννοια του δημοσίου οφέλους, ενώ πρέπει να παρατηρηθεί ότι δεν είναι δυνατή η αντιστροφή της χιουμιανής επιχειρηματολογίας προς την κατεύθυνση της «αναδιανομής».

48. Βλ. και το σχετικό σχολιασμό του D. Miller, *ibid.*, σ. 65 επ.

αγαθό ανάλογα με την κλίση του» [E, σ. 193]. Συναφές προς αυτό είναι και η κατανομή της κτήσης στη βάση της αξίας (merit) ενός ανθρώπου· αλλά τούτο το κριτήριο είναι ανεπαρκές δεδομένου ότι υφίσταται τεράστια «αβεβαιότητα ως προς την αξία», προερχόμενη τόσο «από τη φυσική της ασάφεια, όσο και από την αυταπάτη του κάθε ατόμου, ώστε κανένας προσδιορισμένος κανόνας συμπεριφοράς δεν μπορεί να προκύψει, και η συνολική διάλυση της κοινωνίας θα είναι το άμεσο αποτέλεσμα» [E, σ. 193]. Εξάλλου, το κριτήριο της ισότητας, που υποστήριζαν οι «φανατικοί», έχει ως αποτέλεσμα «να κλέβουμε από το φτωχό περισσότερη ικανοποίηση απ' όση προσθέτουμε στον πλούσιο», ενώ «η ελάχιστη ικανοποίηση μιας επιπόλαιης κενοδοξίας ενός ατόμου συχνά κοστίζει περισσότερο από το ψωμί πολλών οικογενειών και επαρχιών ακόμη» [E, σ. 194]. Τέλος, το κριτήριο αυτό είναι ανεπαρκές διότι, όσο κι αν οι κτήσεις των ανθρώπων είναι ίσες, «οι διαφορετικοί βαθμοί τέχνης, φροντίδας και φιλοπονίας των ανθρώπων θα διαρρήξουν αμέσως την ισότητα αυτή», ενώ η «πλήρης ισότητα των κτήσεων, καθόσον καταστρέφει κάθε εξάρτηση, εξασθενίζει ιδιαίτερα την εξουσία του κυρίαρχου [...]» [E, σ. 194]. Από την άλλη μεριά, αναγνωρίζεται ότι «μερικές φορές τα συμφέροντα της κοινωνίας μπορεί να απαιτήσουν έναν κανόνα δικαιοσύνης για μια επιμέρους περίπτωση», χωρίς ωστόσο να είναι δυνατός «ο προσδιορισμός ενός επιμέρους κανόνα, μεταξύ πολλών, οι οποίοι είναι εξίσου επωφελείς» [E, σ. 195]. Αυτοί είναι σε γενικές γραμμές οι λόγοι που ο ορισμός της ιδιοκτησίας στη χιουμιανή θεωρία διατυπώνεται αρνητικά, ως «σχέση μεταξύ ενός προσώπου και ενός αντικειμένου που επιτρέπει σ' αυτό, αλλά απαγορεύει σ' ένα άλλο, την ελεύθερη χρήση και κτήση του, χωρίς να παραβιάζει τους νόμους της δικαιοσύνης και της ηθικής του κοινού περί δικαίου αισθήματος (equity)» [Π, σ. 310], και που η όλη συζήτηση περί ιδιοκτησίας αφορά τη «σταθερότητα» των κτήσεων και όχι τον αρχικό διαχωρισμό, ο οποίος ετίθετο από την προγενέστερη θεωρία, μεταξύ του «δικού μου» και του «δικού σου».

Οι ανεπάρκειες συνεπώς που απορρέουν από το συνδυα-

σμό του εγωισμού μας με τη σπάνη των φυσικών πόρων δεν θεραπεύονται από «τη φύση αλλά από την επινόηση· ή ακριβέστερα, η φύση παρέχει μια θεραπεία με την κρίση και τη νόηση για ό,τι είναι μη κανονικό και άβολο στα συναισθήματα» [Π, σ. 489]. Η επανεισαγωγή της «κρίσης» και της «νόησης» στην προσπάθεια προσδιορισμού της δικαιοσύνης ως «τεχνητής» αρετής καθιστά υποχρεωτική την επανεξέταση της θεωρητικής υπόθεσης του ορθολογικού φορμαλισμού ως προς την έλλογη διάσταση της ανθρώπινης φύσης, η οποία τώρα θεωρείται ουσιώδης για τη σύσταση της κοινωνίας. Η όλη προσπάθεια απορρέει από τη λογική της «διόρθωσης» της φαντασίας και των ανθρώπινων συναισθημάτων που επισημάνθηκε ανωτέρω. Ο Hume, εξετάζοντας εκ νέου την υπόθεση της «φυσικής κατάστασης», αναφέρεται στα «πάθη και τη νόηση, που προϋποτίθενται κάθε ενέργειας» της ανθρώπινης φύσης, και υποστηρίζει ότι «είναι βέβαιο ότι οι τυφλές κινήσεις των παθών, χωρίς την κατεύθυνση της νόησης, καθιστούν τους ανθρώπους ανίκανους για την κοινωνία [...]» [Π, σ. 493]. Η επανεξέταση αυτή ωστόσο της έλλογης διάστασης της ανθρώπινης φύσης προϋποθέτει στη χιουμιανή επιστημολογία το χωρισμό της από την εμπαθή διάσταση, προκειμένου να καταλήξουμε στη «λειτουργική» επανασύνδεσή τους μέσα από τη μελέτη των αποτελεσμάτων της καθεμιάς στο ανθρώπινο πράττειν. Έτσι, «πρέπει να μας επιτραπεί να εξετάσουμε χωριστά τα αποτελέσματα που απορρέουν από τις χωριστές λειτουργίες των δύο αυτών συστατικών μερών του πνεύματος. Πρέπει να επιτραπεί στους ηθικούς φιλοσόφους η ίδια ελευθερία που επιτρέπεται και στους φυσικούς φιλοσόφους· είναι ιδιαίτερα συνηθισμένο οι δεύτεροι να εξετάζουν τις κινήσεις σαν να συντίθενται και να αποτελούνται από δύο τμήματα, χωριστά το ένα από το άλλο, παρότι ταυτόχρονα αναγνωρίζουν ότι η κίνηση είναι η ίδια αδιάσπαστη και αδιαχώριστη» [Π, σ. 493]. Κατά τη λειτουργική αυτή επανασύνδεση των μερών της ανθρώπινης φύσης εισάγεται στη θεωρητική θεμελίωση της δικαιοσύνης, από τη σκοπιά της «επικοινωνίας», η αξία του «διαλόγου» προς την οποία τα άτομα αποκτούν «ένα νέο συναίσθημα αγάπης» [Π, σ. 489]. Με τον τρόπο

αυτό, τα άτομα αφού διαπιστώσουν ότι «η πρωταρχική διατάραξη στην κοινωνία προέρχεται από εκείνα τα αγαθά που αποκαλούμε εξωτερικά, και από την αστάθειά τους και το εύκολο πέρασμά τους από τον έναν στον άλλον, αναζητούν μια θεραπεία θέτοντας τα αγαθά αυτά στις ίδιες βάσεις με τα σταθερά και διαρκή πλεονεκτήματα του πνεύματος και του σώματος. Δεν υπάρχει άλλος τρόπος να γίνει αυτό εκτός από το διάλογο, στον οποίο εισέρχονται όλα τα μέλη της κοινωνίας προκειμένου να προσδώσουν σταθερότητα στην κτήση των εξωτερικών αυτών αγαθών και να αφήσουν τον καθένα να απολαμβάνει ειρηνικά εκείνο που μπορεί να αποκτήσει με την τύχη και την εργασία του. Με το μέσο αυτό όλοι γνωρίζουν εκείνο που μπορούν να κατέχουν με ασφάλεια, ενώ τα πάθη συγκρατούνται ως προς τις μεροληπτικές και αντιφατικές τους κινήσεις» [Π, σ. 489]. Σ' αυτή τη λειτουργικά πλέον θεμελιωμένη αξία του «διαλόγου» στηρίζεται η αίσθηση που έχουν τα άτομα για το κοινό συμφέρον, «την οποία όλα τα μέλη της κοινωνίας εκφράζουν το ένα στο άλλο και η οποία τα παρακινεί να ρυθμίζουν τη διαγωγή τους σύμφωνα με ορισμένους κανόνες» [Π, σ. 490]. Εφόσον «η κοινή αυτή αίσθηση περί συμφέροντος εκφραστεί αμοιβαία και γίνει γνωστή και στα δύο μέρη» τότε «παράγει μια προσήκουσα απόφαση και συμπεριφορά» [Π, σ. 490]. Από την άποψη αυτή, «η κοινωνία δεν θεμελιώνεται ούτε στο Λόγο ούτε στα αυθόρμητα φυσικά συναισθήματα», αλλά είναι το «αποτέλεσμα της επιθυμίας του κάθε προσώπου να γνωρίζει "εκείνο που μπορεί να κατέχει με ασφάλεια"»⁴⁹. Ωστόσο, η επιθυμία αυτή των προσώπων είναι συνδεδεμένη με τις εκτιμήσεις τους για το τι συνιστά το δημόσιο συμφέρον. Η χιουμιανή προβληματική ως προς τις ανθρώπινες εκτιμήσεις του δημόσιου συμφέροντος είναι «συνδεδεμένη με μια θεωρία ισχυρής νομιμοποίησης των ιστορικά δοσμένων πολιτικών συστημάτων, με το δικαιολογητικό ότι δημιουργούν συνθήκες κανονιστικών ρυθ-

49. Βλ. R.F. Teichgraeber III, *"Free Trade" and Moral Philosophy, Rethinking the Sources of Adam Smith's "Wealth of Nations"*, Duke University Press, Durham 1986, σ. 91-2.

μίσεων που παράγουν αποτελέσματα δικαιοσύνης, ιδίως ορισμού κανόνων ιδιοκτησίας»⁵⁰. Από την άποψη αυτή, η ιδέα της δικαιοσύνης ως τεχνητής αρετής, ο αναγκαίος χαρακτήρας της οποίας προκύπτει από τη σχέση της προς το δημόσιο όφελος, φαίνεται να προϋποτίθεται της παραγωγής των ανθρώπινων ηθικών συναισθημάτων, στους κανόνες της οποίας αυτά προσβλέπουν χάριν της σταθερότητας των κτήσεων. Έτσι, «κανείς δεν μπορεί ν' αμφιβάλλει ότι η σύμβαση για το χωρισμό της ιδιοκτησίας και για τη σταθερότητα της κτήσης είναι σε κάθε περίπτωση η πλέον αναγκαία από όλες τις συνθήκες για την εγκαθίδρυση της ανθρώπινης κοινωνίας, και ότι μετά τη συμφωνία για την παγίωση και την τήρηση του κανόνα αυτού δεν απομένει τίποτα ή σχεδόν τίποτα να γίνει για την εδραίωση της αρμονίας και της ομόνοιας» [II, σ. 491].

Ο Hume, συνοψίζοντας την επιχειρηματολογία του ως προς τη θεμελίωση της δικαιοσύνης στην ανθρώπινη «επινόηση» ή «σύμβαση», καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «μόνον από τον εγωισμό και την περιορισμένη γενναιοδωρία των ανθρώπων, σε συνδυασμό με τη σπανιότητα των μέσων που τους παρέχει η φύση για τις ανάγκες τους, είναι που προέρχεται η δικαιοσύνη» [II, σ. 495]. Από το συμπέρασμα αυτό απορρέουν τρεις θεμελιώδεις προτάσεις που συνοψίζουν τις συνέπειες ως προς τον τύπο θεμελίωσης της δικαιοσύνης που προκρίνεται:

I. είμαστε σε θέση να «συνάγουμε το συμπέρασμα ότι η μέριμνα για το δημόσιο συμφέρον, ή μια ισχυρή εκτεταμένη αγαθή προαίρεση, δεν αποτελεί το πρώτο και αρχέγονο κίνητρό μας για την τήρηση των κανόνων της δικαιοσύνης, καθόσον είναι παραδεκτό ότι εάν οι άνθρωποι ήταν προικισμένοι με αυτή την αγαθή προαίρεση, οι κανόνες αυτοί δεν θα είχαν ποτέ επινοηθεί» [II, σσ. 495-6].

II. είμαστε σε θέση «να συνάγουμε από την ίδια αρχή το συμπέρασμα ότι η αίσθηση δικαιοσύνης δεν θεμελιώνεται στο Λόγο, ούτε στην ανακάλυψη ορισμένων συνδέσεων και σχέ-

50. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, «Ο Α. Smith και η κριτική μέθοδος της Πολιτικής Οικονομίας», *ibid.* σ. 46.

σεων των ιδεών, που είναι αιώνιες, αναλλοίωτες και γενικά υποχρεωτικές» [Π, σ. 496].

III. είμαστε τέλος σε θέση «να επαληθεύσουμε την προηγούμενη πρόταση, ότι οι εντυπώσεις εκείνες που προκαλούν τη γένεση της αίσθησης αυτής περί δικαιοσύνης δεν είναι φυσικές ως προς το ανθρώπινο πνεύμα, αλλά αναφύονται από την ανθρώπινη επινόηση και εφευρετικότητα» [Π, σ. 496].

Εφόσον η «αίσθηση της δικαιοσύνης [...] δεν θεμελιώνεται στις ιδέες μας αλλά στις εντυπώσεις μας» [Π, σ. 496], τίθεται ένα ζήτημα κριτηρίων ένταξης των ανθρώπινων πράξεων σε κανόνες. Η αναζήτηση του κριτηρίου αυτού προϋποθέτει υπόρρητα την κατανόηση της κοινωνίας ως κοινωνίας συμφερόντων και την αναγωγή του ατομικού συμφέροντος στο πλαίσιο συγκρότησης του δημόσιου συμφέροντος. Η αναγωγή αυτή επιτυγχάνεται εφόσον αναγνωρίζουμε ότι «η περιορισμένη γενναιοδωρία του ανθρώπου και η πλήρης αναγκών κατάστασή του, προκαλούν τη γένεση της αρετής αυτής» και την καθιστούν με αποκλειστικό τρόπο «προϋπόθεση του δημόσιου αλλά και του ατομικού συμφέροντος» [Π, σ. 496]. Η σύνδεση των κανόνων της δικαιοσύνης με το ατομικό συμφέρον δεν υποδηλώνει ωστόσο, ότι οι κανόνες αυτοί θεμελιώνονται στο ατομικό συμφέρον. Ο χαρακτήρας της σύνδεσης αυτής θεωρείται «μοναδικός», διότι προϋποθέτει ακριβώς το «συνολικό σχήμα» συγκρότησης της δικαιοσύνης, μέσα στο οποίο συνυπάρχουν και διαπλέκονται τα ατομικά συμφέροντα. Στα πλαίσια της κατασκευής αυτής θεωρείται ότι «μια επιμέρους πράξη δικαιοσύνης είναι συχνά αντίθετη προς το δημόσιο συμφέρον, κι αν απομείνει μόνη της, χωρίς να συνοδεύεται από άλλες πράξεις, μπορεί η ίδια να είναι ιδιαίτερα επιβλαβής στην κοινωνία» [Π, σ. 497]. Ταυτόχρονα, θεωρείται ότι «οι επιμέρους πράξεις δικαιοσύνης, εξεταζόμενες χωριστά, δεν συμβάλλουν στο ιδιωτικό συμφέρον περισσότερο απ' όσο στο δημόσιο» [Π, σ. 497]. Παρότι συνεπώς «οι επιμέρους πράξεις της δικαιοσύνης μπορεί να είναι αντίθετες είτε προς το δημόσιο, είτε προς το ιδιωτικό συμφέρον, είναι βέβαιο ότι το συνολικό σχέδιο ή σχήμα συμβάλλει, ή προϋποτίθεται κατ' απόλυτο τρόπο, τόσο για τη στήριξη της κοινωνίας, όσο και

για την ευδαιμονία του ατόμου. Είναι αδύνατο να ξεχωριστεί το αγαθό από το κακό. Η ιδιοκτησία πρέπει να είναι σταθερή και να εδραιώνεται σε γενικούς κανόνες. Παρότι στη μια περίπτωση το δημόσιο ζημιώνεται, το στιγμιαίο αυτό κακό αναπληρώνεται πλήρως από τη διαρκή επιβολή του κανόνα, και από την ειρήνη και την τάξη που εγκαθιδρύει στην κοινωνία» [Π, σ. 497].

Η ιδέα αυτή του «συνολικού σχήματος» επανατίθεται στα πλαίσια των *Ερευνών*, όπου καθίσταται πιο προφανής ο λειτουργιστικός χαρακτήρας θεμελίωσης της δικαιοσύνης. Στα πλαίσια των *Ερευνών* θεωρείται ότι «οι φυσικοί νόμοι που ρυθμίζουν την ιδιοκτησία, όπως και όλοι οι νόμοι της πολιτείας, είναι γενικοί και αφορούν ορισμένα μόνο ουσιώδη δεδομένα της περίπτωσης, χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τους χαρακτήρες, τις συνθήκες και τους δεσμούς του εν λόγω προσώπου, ούτε τις επιμέρους συνέπειες που προκύπτουν ενδεχομένως από την εφαρμογή αυτών των νόμων σε μια επιμέρους περίπτωση» [Ε, σ. 305]. Επιπλέον θεωρείται ότι «το δημόσιο όφελος απαιτεί η ιδιοκτησία να ρυθμίζεται από γενικούς και άκαμπτους νόμους, και παρότι οι νόμοι αυτοί υιοθετούνται διότι εξυπηρετούν καλύτερα αυτό το σκοπό του δημόσιου οφέλους, είναι αδύνατο να προλαμβάνουν κάθε επιμέρους κακουχία, ή να έχουν μόνο ευεργετικά αποτελέσματα σε κάθε επιμέρους περίπτωση» [Ε, σ. 305]. Θεωρείται τέλος ότι «τα ανωτέρω αρκούν προκειμένου το συνολικό σχέδιο ή σχήμα να στηρίζει κατ' ανάγκη την πολιτική κοινωνία, και το αγαθό, σε γενικές γραμμές, να υπερισχύει κατά πολύ του κακού. Ακόμη και οι γενικοί νόμοι του σύμπαντος, παρότι έχουν σχεδιαστεί από τη θεϊκή σοφία, δεν αποκλείουν κάθε κακό ή δυσχέρεια σε κάθε επιμέρους λειτουργία» [Ε, σ. 305-306]⁵¹.

51. Ο Hume προκειμένου να καταστήσει σαφέστερη την ιδέα του «συνολικού σχήματος» της δικαιοσύνης παραθέτει στις *Έρευνες* το ακόλουθο παράδειγμα: «Η ευδαιμονία και η ευημερία των ανθρώπων, που αναδύονται από την κοινωνική αρετή της αγαθής προαίρεσης και τις υποδιαιρέσεις της μπορεί να συγκριθεί με έναν τοίχο, τον οποίο χτίζουν πολλά χέρια, και ο οποίος ανυψώνεται με κάθε

Στα πλαίσια επομένως της χιουμιανής θεωρίας της δικαιοσύνης, το ζήτημα της γενικής ρύθμισης τίθεται με επίκεντρο τη μερική αναδίωξη επιχειρημάτων ειρήνευσης, ώστε να μη διαταράσσεται αυτό που ήδη έχει υπάρξει ως καθιερωμένη ιδιοκτησία από την προβολή αιτημάτων για την αντιμετώπιση της «επιμέρους κακουχίας». Αντίθετα, η σύγχρονη θεωρία του φιλελευθερισμού, αφαιρώντας το ανωτέρω επιχείρημα από το θεωρητικό του πλαίσιο, υποστηρίζει κατ' αναλογία ότι σε σύγχρονες κοινωνίες η «σύνδεση των μερών χάριν του συνολικού σχήματος» έχει διαρραγεί εκ του γεγονότος ότι έχουν επικρατήσει πρότυπα «αναδιανεμητικών» πολιτικών, στα οποία λαμβάνονται πρωτίστως υπόψη οι «επιμέρους κακουχίες», με αποτέλεσμα την ιστορική σχετικοποίηση της ατομικής ιδιοκτησίας. Θεωρεί επιπλέον, ότι η σχετικοποίηση αυτή επιδρά στην ίδια τη συγκρότηση της δικαιοσύνης, η οποία χάνει την εν γένει ακαμψία της, με αποτέλεσμα την αναδίωξη συγκρουσιακών κοινωνικών δομών.

6. Ζητήματα ερμηνείας της ηθικής και της πολιτικοοικονομικής προβληματικής του Adam Smith

Εκείνο που χαρακτηρίζει τις νεοφιλελεύθερες προσεγγίσεις στο έργο του A. Smith είναι η έμφαση που αποδίδεται στα «μη ορθολογικά» στοιχεία θεμελίωσης της ηθικής, όσο και της οικονομικής του θεωρίας. Ειδικότερα, από τη σμιθιανή ηθική θεωρία, όπως αναπτύσσεται στη *Θεωρία των Ηθι-*

πέτρα που στοιβάζεται πάνω του, και το ύψος του αυξάνει ανάλογα με την εργατικότητα και την επιμέλεια του κάθε κτίστη. Η αντίστοιχη ευδαιμονία που αναδύεται από την κοινωνική αρετή της δικαιοσύνης και της υποδιαιρέσεις της μπορεί να συγκριθεί με το χτίσιμο ενός θόλου, όπου η κάθε επιμέρους πέτρα, εάν εναποτίθετο μόνη της θα έπεφτε στο έδαφος, ενώ το όλο οικοδόμημα δεν στηρίζεται παρά στην αμοιβαία συνδρομή και συνδυασμό των αντίστοιχων μερών του.» Βλ. D. Hume, *Enquiries*, *ibid.*, σ. 305. [Τη μετάφραση του αποσπάσματος αυτού, καθώς και των τριών ανωτέρω αποσπασμάτων στο κείμενό μας από τις *Έρευνες*, έκανε ο Γ. Αντωνίου.]

κών Συναισθημάτων (1759), επιλέγονται ως σημαντικές και τονίζονται εκείνες οι διαστάσεις που αναφέρονται στην «αυθόρμητη» παραγωγή της ηθικής κρίσης από τη δομή της συμπάθειας, η οποία νοείται ως «μηχανισμός» στο εσωτερικό ορισμένων φυσικών διαδικασιών⁵². Από την πολιτικοοικονομική του θεωρία εξάλλου, επιλέγονται εκείνες οι διαστάσεις που αναφέρονται στην «αυτορρύθμιση» της αγοράς ως διαδικασίας κατά την οποία το πράττειν των ατόμων παράγει μη σχεδιαζόμενα από αυτά αποτελέσματα, τα οποία όμως δεν φτάνουν ποτέ στο σημείο ν' ανατρέψουν την κοινωνική ισορροπία και αρμονία, δεδομένου ότι θεωρείται ότι τα πλαίσια της ισορροπίας και της αρμονίας παράγονται αμέσως από την αγορά. Αντίθετα, θεωρείται ότι κάθε κοινωνική ανισορροπία και δυσαρμονία προκύπτει ως αποτέλεσμα παρέμβασης στο μηχανισμό αυτορρύθμισης της αγοράς. Η τελευταία αυτή προσέγγιση αντιστοιχεί στην προβληματική της «αυθόρμητης τάξης» όπως διατυπώνεται από τον F.A. Hayek⁵³. Στο σημείο αυτό χρειάζεται να παρατηρηθεί ότι ο ανωτέρω τονισμός των «μη ορθολογικών» διαστάσεων στη σμιθιανή θεωρία συνεπάγεται την καταστροφή της σχέσης μεταξύ των επιπέδων της θεωρητικής ανάλυσης και παραβλέπει τις προϋποθέσεις υπό τις οποίες εισάγεται στη θεωρητική κατασκευή το ζήτημα της ισορροπίας και της αρμονίας.

Αντίθετα προς την προβληματική αυτή της «αυτορρύθμισης» της αγοράς, θεωρητικό συμφέρον της οποίας είναι η προβολή του αιτήματος του περιορισμού της κρατικής παρέμβασης σε μηδενική στάθμη, έχει προβληθεί από τη θεωρία της «δημόσιας επιλογής» (public choice) το επιχείρημα ότι η κρατική παρέμβαση στο έργο του A. Smith «απορρέει από τα

52. Βλ. N. Barry, *ibid.*, σσ. 30,29.

53. Βλ. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Freedom*, τομ. Α., Κεφ. ΙΙ, σσ. 35 επ., Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1982. Βλ. επίσης και Σ. Ιωαννίδη, «Η δικαιολόγηση της κοινωνίας της αγοράς στη "Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων" του Adam Smith», εις *Μνήμη Σάκη Καράγιωργα, Τιμητικός Τόμος*, Ινστιτούτο Περιφερειακής Ανάπτυξης ΠΑΣΠΕ, Αθήνα, 1988, σσ. 404, 419 επ., όπου υποβάλλεται σε κριτική η ανωτέρω ερμηνευτική κατεύθυνση του νεοφιλελευθερισμού.

δημόσια χαρακτηριστικά ορισμένων δραστηριοτήτων»⁵⁴. Στα πλαίσια της προβληματικής της «δημόσιας επιλογής» τονίζονται ιδιαίτερα στο έργο του A. Smith επιχειρήματα που αναφέρονται στην αδυναμία λειτουργίας της αγοράς «με την απουσία νομικού πλαισίου», ενώ δίδεται έμφαση στις αναλύσεις που αναδεικνύουν τη σχέση μεταξύ διασφάλισης της ιδιοκτησίας και λειτουργίας της αγοράς, η οποία θεωρείται ότι παρέχεται μόνο «με την άγρυπνη προστασία του κυρίαρχου»⁵⁵.

Απέναντι τέλος στις ερμηνείες που θεωρούν τον A. Smith ως «απόστολο του εγωιστικού συμφέροντος ως της κινητήριας δύναμης στις ανθρώπινες υποθέσεις», έχει προβληθεί το επιχείρημα ότι η σμιθιανή πολιτικο-οικονομική προβληματική θεωρεί ότι τα συμφέροντα των «γαιοκτημόνων» και των «μισθωτών» ανταποκρίνονται σε μεγαλύτερο βαθμό στα «γενικά συμφέροντα της κοινωνίας» και ότι την ίδια στιγμή που εξήρε τις «αγροτικές αρετές», υπέβαλε σε αυστηρή κριτική «το εμπορικό πνεύμα στη σύγχρονη κοινωνία»⁵⁶. Θεωρείται συνεπώς, ότι μολονότι ο A. Smith «[...] έβλεπε ορισμένα σημαντικά πλεονεκτήματα στην εμπορική κοινωνία [...] δεν κατέληγε απ' αυτό στο συμπέρασμα ότι οι έμποροι και οι βιομήχανοι θα έπρεπε να αναλάβουν τον έλεγχο της πολιτικής εξουσίας. Αντίθετα, θεωρούσε τον έγγειο πλούτο ως το θεμέλιο του δημοσίου συμφέροντος και τους κυρίους της υπαίθρου (country gentlemen) ως τους πλέον αρμόζοντες να συμμετέχουν στις πολιτικές υποθέσεις»⁵⁷. Στα πλαίσια της προβληματικής

54. Βλ. J.M. Buchanan, «Public Goods and Natural Liberty», εις T. Wilson/A. Skinner [επ.], *The Market and the State, Essays in Honour of Adam Smith*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1978, σ. 272. [Η υπογρ. δική μου]. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην προβληματική αυτή έχει η διαφοροποίηση της σμιθιανής πολιτικο-οικονομικής θεωρίας, στην οποία δίδεται έμφαση στο «θεσμικό στοιχείο ως αφετηρία της ανάλυσης», από τη σύγχρονη οικονομική θεωρία, η οποία θέτει ως αφετηρία της «αφηρημένα υποδείγματα» που δεν έχουν καμιά σχέση με τους υπάρχοντες θεσμούς. (σσ. 271-2).

55. Βλ. J.M. Buchanan, *ibid.*, σ. 273.

56. Βλ. D. McNally, *Political Economy and the Rise of Capitalism. A. Reinterpretation*, University of California Press, Berkeley 1990, σσ. 181, 153, 153-4.

57. Βλ. D. McNally, *ibid.*, σ. 204.

αυτής, η θεωρία του *Πλούτου των Εθνών* κατανοείται ως προσπάθεια επίλυσης της έντασης μεταξύ «εμπορίου και αρετής», η οποία θεωρείται ότι επιτυγχάνεται στα πλαίσια μιας «αγροτικής καπιταλιστικής πολιτείας» που τίθεται ως το «θεμέλιο του σύγχρονου συστήματος ελευθερίας και δικαιοσύνης»⁵⁸. Θεωρείται επιπλέον, ότι η ανωτέρω επιχειρηματολογία υποστηρίζεται από τη διαπίστωση ότι η σμιθιανή «θεωρία της ανάπτυξης και της συσσώρευσης καταδεικνύει ότι [ο Smith] κληρονόμησε τις έννοιές του για το κεφάλαιο και την ανάπτυξη από τους Φυσιοκράτες, και ότι το γενικό του υπόδειγμα της συσσώρευσης του κεφαλαίου έχει νόημα μόνο στη βάση ενός αγροτικού υποδείγματος της οικονομίας»⁵⁹. Η ερμηνευτική αυτή κατεύθυνση στηρίζεται στα επιχειρήματα που αναπτύσσει ο Α. Smith στο Κεφ. ΙΧ του Α' Μέρους του *Πλούτου των Εθνών*, το οποίο αναφέρεται στη γαιοπρόσοδο. Στα *Συμπεράσματα* του εν λόγω κεφαλαίου, ο Smith αναλύει το «συνολικό ετήσιο προϊόν της γης και της εργασίας» σε γαιοπρόσοδο, μισθούς και κέρδη, τα οποία «συνιστούν το εισόδημα τριών διαφορετικών τάξεων» από τις οποίες απαρτίζεται «κάθε πολιτισμένη κοινωνία»⁶⁰. Αναφερόμενος στην τάξη των γαιοκτημόνων, τονίζει ότι από την προηγηθείσα ανάλυση το «συμφέρον της φαίνεται να είναι [...] αυστηρά και αδιαχώριστα συνδεδεμένο με το γενικό συμφέρον της κοινωνίας» [*ΠΕ*, I, σ. 265]. Το ίδιο ισχυρίζεται αναφερόμενος και στην τάξη της εργασίας, ενώ αναφερόμενος στους εμπόρους και τους βιομήχανους, υποστηρίζει ότι το συμφέρον τους «δεν είναι

58. Βλ. D. McNally, *ibid.*, σσ. 208, 209.

59. Βλ. D. McNally, *ibid.*, σ. 210. Για το ζήτημα της σχέσης του Α. Smith με τους φυσιοκράτες βλ. και K. Marx, *Theories of Surplus Value*, Μέρος Α', Progress Publishers, Μόσχα 1969, σ. 60 επ., και σ. 70 όπου παρατηρείται ότι «ο Adam Smith είναι σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένος από τις αντιλήψεις των Φυσιοκρατών και συχνά διατρέχουν το έργο του ολόκληρα στρώματα που ανήκουν στους φυσιοκράτες και έρχονται σε πλήρη αντίφαση προς τις ιδιαίτερες απόψεις που ο ίδιος ανέπτυξε».

60. Βλ. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, [επ.] R.H. Campbell/A.S. Skinner, Liberty Press, Indianapolis 1979, τόμ. I, σ. 265. (Οι επόμενες παραπομπές από τον *Πλούτο των Εθνών* μέσα στο κείμενό μας με την ένδειξη [*ΠΕ*].)

εξίσου συνδεδεμένο με το γενικό συμφέρον της κοινωνίας», καθότι οι σκέψεις τους εστιάζονται «στο συμφέρον του ιδιαίτερου κλάδου» τους, ενώ η «υπεροχή τους έναντι των γαιοκτημόνων» δεν προέρχεται «τόσο από τη γνώση του δημοσίου συμφέροντος, όσο από το ότι γνωρίζουν καλύτερα το δικό τους συμφέρον» [ΠΕ, Α', σσ. 266-7].

Ωστόσο, εκείνο που χαρακτηρίζει την ερμηνεία αυτή του «αγροτικού καπιταλισμού» είναι η παρανόηση του γεγονότος ότι τόσο η «γεωργία», όσο και το «εμπορικό πνεύμα», εισάγονται στο σμιθιανό πλαίσιο της Πολιτικής Οικονομίας ως σκοπιές κοινωνικών συμφερόντων σε πλαίσια καταμερισμού εργασίας, και κάθε κριτική τους προϋποθέτει τη διερεύνηση του βαθμού απόκλισής τους από την ιδέα του «φυσικού συστήματος». Παρότι στο πλαίσιο του *Πλούτου των Εθνών* υπάρχουν αναπτύξεις που φαίνεται, όπως είδαμε, να εξάρουν την «αγροτική αρετή» και να επικρίνουν το «εμπορικό πνεύμα», και τις οποίες επισημαίνει ο McNally, ωστόσο η συστηματική εξέτασή τους επιχειρείται στα πλαίσια της διερεύνησης των συστημάτων της Πολιτικής Οικονομίας, και εκείνο που προέχει είναι η «μέτρησή» τους προς το φυσικό σύστημα. Ήδη, ο A. Smith, στο IV Βιβλίο του *Πλούτου των Εθνών*, όπου συζητάει το αγροτικό σύστημα της Πολιτικής Οικονομίας, τονίζει καταλήγοντας ότι «τα συστήματα αυτά [...] που προτιμούν τη γεωργία έναντι κάθε άλλης οικονομικής δραστηριότητας με σκοπό να την προάγουν, επιβάλλουν περιορισμούς στους βιομήχανους και στο εξωτερικό εμπόριο, δρουν ενάντια στον ίδιο το σκοπό που προτείνουν, και εμμέσως αποθαρρύνουν εκείνο ακριβώς το είδος της βιομηχανίας που εννοούν να προάγουν. Στο βαθμό αυτό είναι ίσως περισσότερο ασυνεπή και από το ίδιο το εμποροκρατικό σύστημα ακόμη»· από την άλλη μεριά, τονίζει ότι το εμποροκρατικό σύστημα, «ενθαρρύνοντας τους βιομήχανους και το εξωτερικό εμπόριο περισσότερο από τη γεωργία, στρέφει ορισμένο τμήμα του κεφαλαίου της κοινωνίας από την υποστήριξη ενός περισσότερο επωφελούς σε ένα λιγότερο επωφελές είδος βιομηχανίας. Εντέλει όμως, ενθαρρύνει στην πραγματικότητα εκείνο το είδος της βιομηχανίας που εννοεί να προάγει», ενώ τα

αγροτικά συστήματα «απεναντίας, αποθαρρύνουν εντέλει το είδος της βιομηχανίας που τα ίδια ευνοούν» [ΠΕ, ΙΙ σσ. 686-7, [υπογραμ. δικές μου].

Επανερχόμενοι στο πλαίσιο που αναπτύσσεται η σμιθιανή ηθική θεωρία, είμαστε πρώτα απ' όλα υποχρεωμένοι να αναφερθούμε εκ νέου στο λεγόμενο «πρόβλημα Adam Smith» που απασχόλησε τη θεωρητική συζήτηση το 19ο αιώνα. Η επικαιρότητα της θεωρητικής αυτής συζήτησης σε αναφορά με το έργο του A. Smith ανακύπτει από τη νεοφιλελεύθερη επιχειρηματολογία, η οποία αναπτύσσεται αίροντας την ενότητα ηθικοπολιτικής και πολιτικο-οικονομικής διάστασης, όπως αυτή συγκροτείται στη θεωρία του κλασικού φιλελευθερισμού γενικά⁶¹. Υποστηρίζουμε αντίθετα ότι χάρη στην ενότητα της ηθικοπολιτικής και της πολιτικο-οικονομικής διάστασης, η οποία χαρακτηρίζει τη θεωρία του A. Smith, καθίσταται δυνατή η ανακατασκευή των οικονομικών συμπεριφορών των ατόμων μέσα από τις ιδιαίτερες σκοπιές/συμφέροντά τους, ενώ ήδη προϋποτίθεται η ένταξή τους σε κατηγορίες θεωρίας ηθικού πράττειν, όπως αυτές κατασκευάζονται και αναπτύσσονται στη *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων*.

Η κατασκευή των κατηγοριών του ηθικού πράττειν στην ηθική θεωρία του A. Smith έχει σημαντικές αναλογίες προς την ηθική θεωρία του D. Hume (ανθρώπινα συναισθήματα, συμπάθεια). Ωστόσο, εάν εξετάσουμε τις αναλογίες αυτές αντίστροφα, από τη θεωρία της δικαιοσύνης προς τις κατηγορίες της θεωρίας του ηθικού πράττειν, διαπιστώνουμε σημαντικές αποκλίσεις στη θεμελίωση της έννοιας της δικαιοσύνης οι

61. Για το «πρόβλημα Adam Smith» και τη σύγχρονη θεωρητική συζήτηση βλ. R. Teichgreaber III, «Rethinking *Das Adam Smith Problem*», εις *Journal of British Studies*, 20 (1981), σσ. 106-123. D.D. Raphael/A.L. Macfie, *Εισαγωγή εις A. Smith, Theory of Moral Sentiments*, Liberty Classics, Indianapolis, 1979. Σ. Ιωαννίδη, *ibid.* Κ. Ψυχοπαίδη, «Ο A. Smith και η κριτική μέθοδος της Πολιτικής Οικονομίας», *ibid.* Για την ιστορική προσέγγιση στη θεωρία του A. Smith, τα επιχειρήματα της οποίας αναπτύχθηκαν στην ανωτέρω θεωρητική συζήτηση, βλ. G. Schmoller, «Αδάμ Σμιθ», εις Δ. Καλιτσουνάκη, *Πολιτική Επιστήμη, Χαρακτηρισμοί, Οικονομικά και Κοινωνικά Μελέται*, Ελευθερουδάκης & Μπαρτ, Αθήνα 1925, *ιδ.* σσ. 6 επ.

οποίες είναι δυνατόν να αναχθούν στην ίδια τη θεμελίωση της ηθικής θεωρίας. Ένα παράδειγμα της απόκλισης αυτής διαπιστώνεται ήδη στην ίδια την παραγωγή των κανόνων της δικαιοσύνης. Στη θεωρία του D. Hume η «γενικότητα» και η «ακαμψία» των κανόνων της δικαιοσύνης ανάγεται στο «συνολικό σχήμα ή σχέδιο» της πολιτικής και τίθεται ως λειτουργικός όρος αναπαραγωγής της κοινωνίας, πράγμα που προϋποθέτει, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι η πολιτικοθεωρητική προσέγγιση ως προς τη θεμελίωση της δικαιοσύνης μετατοπίζεται, από το αρχικό επίπεδο των ατομικών συμπεριφορών και της συμπάθειας, στο επίπεδο της συνολικής κοινωνίας. Η μετατόπιση αυτή της χιουμιανής προβληματικής είναι δυνατό να θεωρηθεί και ως μετατόπιση από τη γνωσιοθεωρητική «απροσδιοριστία» του «αντικειμένου» στη λειτουργική «προσδιοριστικότητα», στα πλαίσια της πολιτικοθεωρητικής προβληματικής, του πολιτικού με σημείο αναφοράς την έννοια της δικαιοσύνης, και να εξεταστεί σε σχέση με το πρόβλημα της κανονιστικότητας και με τη θεματική «διόρθωσης» της φαντασίας. Αντίστοιχα, στην ηθικοπολιτική προβληματική του A. Smith η ανάπτυξη της «αυστηρότητας» των κανόνων της δικαιοσύνης προϋποθέτει επίσης τη θεματική «διόρθωσης» της φαντασίας. Ήδη, στο Κεφ. III του Α' Μέρους της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων*, όπου αναπτύσσεται η έννοια του «προσήκοντος», ο A. Smith τονίζει ότι η ανθρώπινη διάθεση, που απορρέει από τη δομή της φαντασίας, «να θαυμάζουμε, και σχεδόν να λατρεύουμε τον πλούσιο και τον ισχυρό, και να περιφρονούμε, ή τουλάχιστον, να παραβλέπουμε τα πρόσωπα που βρίσκονται σε κατάσταση φτώχειας και έχουν ταπεινή καταγωγή, παρότι είναι αναγκαία τόσο για την εγκαθίδρυση όσο και τη διατήρηση της διάκρισης των βαθμίδων και της τάξης στην κοινωνία, είναι ταυτόχρονα η μεγάλη και η πλέον γενική αιτία για τη διαφθορά των ηθικών μας συναισθημάτων»⁶². Η «ταύτιση» αυτή των

62. Βλ. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, D.D. Raphael/A.L. Macfie (επ.), Liberty Classics, Indianapolis 1979, σ. 61, (Οι υπογρ. δικές μου). (Οι επόμενες παραπομπές από τη *Θεωρία* στο κείμενό μας με την ένδειξη [ΘΗΣ]. Βλ. επίσης

δρώντων με τα «μέσα», υποδηλώνει το βαθμό της «αυτοεξαπάτησής» τους (self-deceit), οπότε τίθεται το ζήτημα των κριτηρίων άρσης της καθόσον παράγει τη μεροληψία. Στο Κεφ. IV του Γ' Μέρους της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων*, όπου αναπτύσσεται η έννοια του «καθήκοντος», ο A. Smith τονίζει πόσο «μεροληπτικές είναι οι απόψεις των ανθρώπων όσον αφορά το προσήκον της δικής τους συμπεριφοράς, τόσο κατά τη στιγμή της πράξης, όσο και μετά απ' αυτήν», καθώς και πόσο «δύσκολο είναι γι' αυτούς να εξετάσουν την πράξη στο φως με το οποίο θα την εξέταζε ο αμερόληπτος παρατηρητής» [ΘΗΣ, σ. 158]. Στα πλαίσια αυτά, η «αυτοεξαπάτηση» ορίζεται ως «μοιραία αδυναμία των ανθρώπων» και ως «πηγή αταξίας» της ανθρώπινης ζωής [ΘΗΣ, σ. 158]. Κατά τον A. Smith, τα κριτήρια άρσης της ανθρώπινης μεροληψίας θα πρέπει να τα αναζητήσουμε στην ίδια την ανθρώπινη «φύση», η οποία δεν μας «έχει εγκαταλείψει εντελώς στις πλάνες του εγωϊσμού» μας [ΘΗΣ, σ. 159]. Τα κριτήρια αυτά παράγονται από «τη διαρκή παρατήρησή μας στη συμπεριφορά των άλλων», η οποία «μας οδηγεί ανεπαίσθητα να σχηματίσουμε για τον εαυτό μας ορισμένους γενικούς κανόνες ως προς εκείνο που είναι αρμόζον και προσήκον να γίνει ή να μη γίνει», και με τον τρόπο αυτό «σχηματίζονται οι γενικοί κανόνες της ηθικότητας» [ΘΗΣ, σ. 159]. Οι γενικοί κανόνες θεμελιώνονται στην εμπειρία και εδραιώνονται στο πνεύμα μας μέσω του «κατά τη συνήθεια αναστοχασμού» (habitual reflection), ενώ μας επιτρέπουν να «διορθώνουμε τις παρερμηνείες του εγωϊσμού ως προς εκείνο που αρμόζει και προσήκει να γίνει στη συγκεκριμένη μας κατάσταση» [ΘΗΣ, σ. 160]. Θεωρείται ταυτόχρονα, αντίθετα προς τη χιουμιανή προβληματική, όπου το πρόβλημα της θεμελίωσης των κανόνων ανάγεται, σε τελευ-

και K. Ψυχοπαίδη *ibid.*, σ. 27 όπου αναφέρεται: «Ο ρόλος αυτός της φαντασίας αποκαλύπτει μια δομική δυσλειτουργία της ανακλαστικής δομής της συμπάθειας, δεδομένου ότι η ταύτιση με την κατάσταση του άλλου πράττοντος δεν οδηγεί εδώ σε αξιολόγηση του πράττειν, αλλά σε άκριτη αποδοχή του που στηρίζεται στο θαυμασμό για τα μέσα που διαθέτει.» (Οι υπογρ. δικές μου). Βλ. επίσης και σ. 44 επ. όπου παρουσιάζεται η σχέση μεταξύ D. Hume και A. Smith.

ταία ανάλυση, στο επίπεδο του «συνολικού σχήματος» της πολιτικής, χωρίς ταυτόχρονα να αναπροσδιορίζεται η αρχική θεμελίωση στη φαντασία, ότι οι γενικοί κανόνες «σχηματίζονται», «αναγνωρίζονται» και «θεμελιώνονται» στα «συγκλίνοντα συναισθήματα των ανθρώπων» και εφόσον γίνει αυτό ανατρέχουμε «συχνά σ' αυτούς, ως εάν να ήταν τα κριτήρια της κρίσης (judgement)» ως προς το «βαθμό του επαίνου και του ψόγου που αρμόζει σε ορισμένες πράξεις με περίπλοκη και διφορούμενη φύση» [ΘΗΣ, σ. 160]. Διαπιστώνεται στο σημείο αυτό η επιμονή του A. Smith να μη μετατοπίσει το ζήτημα της ισχύος της δικαιοσύνης στο «συνολικό σχήμα» της πολιτικής ως λειτουργικού όρου αναπαραγωγής της κοινωνίας, οπότε τίθεται το ερώτημα του πλαισίου στο οποίο συγκροτείται ο ακριβής και αυστηρός χαρακτήρας της δικαιοσύνης. Το ερώτημα αυτό γίνεται πιο σύνθετο, αφού αναγνωρίζεται ότι «οι γενικοί κανόνες όλων σχεδόν των αρετών, οι γενικοί κανόνες που ορίζουν τα καθήκοντα της φρόνησης, της πρόνοιας, της γενναιοδωρίας, της ευγνωμοσύνης, της φιλίας είναι από πολλές απόψεις χαλαροί και ανακριβείς, επιδέχονται πολλές εξαιρέσεις και απαιτούν τόσες πολλές τροποποιήσεις, ώστε να είναι εντελώς αδύνατο να ρυθμίζουμε τη συμπεριφορά μας αποκλειστικά σε σχέση μ' αυτούς» [ΘΗΣ, σ. 174]. Πρόκειται ακριβώς για εκείνες τις αρετές που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της «αγαθής προαίρεσης» και οδήγησαν, όπως είδαμε, τον D. Hume, εξαιτίας των πολλών εξαιρέσεων και του μη ακριβούς χαρακτήρα τους, να κατασκευάσει τη δικαιοσύνη ως «τεχνητή αρετή». Αντίθετα, ο A. Smith θεωρεί ότι υπάρχει «μια αρετή, οι γενικοί κανόνες της οποίας ορίζουν με τη μέγιστη ακρίβεια κάθε εξωτερική πράξη που αυτή απαιτεί. Πρόκειται για την αρετή της δικαιοσύνης. Οι κανόνες της δικαιοσύνης είναι ακριβείς στον ύψιστο βαθμό και δεν επιδέχονται εξαιρέσεις ούτε τροποποιήσεις, παρά μόνο εάν αυτές εξακριβωθούν ότι είναι το ίδιο ασφαλείς με τους κανόνες, και οι οποίες γενικά απορρέουν από τις ίδιες ακριβώς αρχές με αυτούς» [ΘΗΣ, σ. 175]. Από την άποψη αυτή, φαίνεται να θεωρείται δυνατή η ορθολογική θεμελίωση της αρετής της δικαιοσύνης, οι κανόνες της οποίας «μπορούν

να συγκριθούν με τους κανόνες της γραμματικής· [αντίθετα] οι κανόνες των άλλων αρετών [μπορούν να συγκριθούν] προς τους κανόνες που θέτουν οι κριτικοί προκειμένου να επιτευχθεί το υψηλό και το κομψό σε μια σύνθεση. Οι πρώτοι είναι σαφείς, ακριβείς, και επιτακτικοί. Οι δεύτεροι είναι χαλαροί, ασαφείς και απροσδιόριστοι και μας προσφέρουν μια μάλλον γενική ιδέα της τελειότητας προς την οποία οφείλουμε ν' αποσκοπούμε, παρά ορισμένες και αλάθητες κατευθύνσεις για να την αποκτήσουμε» [ΘΗΣ, σσ. 175-6]⁶³. Ο τύπος αυτός ορθολογικής θεμελίωσης των κανόνων της δικαιοσύνης δεν υποστηρίζεται μόνο από τη σύγκρισή τους προς τους γραμματικούς κανόνες, αλλά και από μια ιδέα «φυσικού δικαίου», που περιέχει τις «αρχές επάνω στις οποίες οι κανόνες αυτοί είτε θεμελιώνονται, είτε οφείλουν να θεμελιώνονται» και οι οποίες αποτελούν «το αντικείμενο μιας ιδιαίτερης επιστήμης που είναι η πλέον σημαντική απ' όλες τις επιστήμες, αλλά που είναι ίσως η λιγότερο καλλιεργημένη ως τώρα, της επιστήμης της φυσικής νομικής θεωρίας (natural jurisprudence)» [ΘΗΣ, σ. 218].

Η επιμονή του A. Smith να μη μετατοπίσει τη συζήτηση για τη δικαιοσύνη από το πλαίσιο των «συγκλινόντων συναισθημάτων των ανθρώπων» προς το χιουμιανό πλαίσιο συγκρότησης της «τεχνητής αρετής», υπογραμμίζει την ιδέα της συμμετοχής των υποκειμένων σε ελεύθερες διαδικασίες αποδοχής και απόρριψης των πράξεων. Προκειμένου να κατανοηθεί το πλαίσιο αυτό ελευθερίας προϋποτίθεται η αναφορά στις επεξεργασίες του *Πλούτου των Εθνών* όπου η κοινωνία συλλαμβάνεται ως σύνθετο πλέγμα μεταξύ διαφορετικών συμφερόντων.

Είδαμε ότι η χιουμιανή προσέγγιση έχει θέσει το ζήτημα της εξισορρόπησης της κοινωνίας ως ζήτημα διασφάλισης της κατά τη σύσταση της πολιτικής. Η χιουμιανή προσέγγιση ταυτόχρονα προϋπέθεσε και μια στάση αποδοχής της υπάρ-

63. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, *ibid.*, σσ. 46 επ. όπου τα προβλήματα θεμελίωσης της δικαιοσύνης στη θεωρία του A. Smith συσχετίζονται προς τα «προβλήματα ανάλυσης της μορφής της αναλογιστικής κρίσης (Reflexion)», σ. 49.

χουσας κοινωνίας των προνομίων, και επομένως έθεσε το πρόβλημα της λειτουργικής εξισορρόπησης του πλέγματος των προνομίων με την ανάπτυξη της υποκειμενικότητας. Αντίθετα, στην προσέγγιση του A. Smith προϋποτίθεται από τη μια μεριά η αναγνώριση αυτού ακριβώς του πλέγματος προνομίων ως πλέγματος διαφορετικών κοινωνικών συμφερόντων, και από την άλλη μεριά η διαπλοκή του με την αναπτυσσόμενη υποκειμενικότητα σε κοινωνία μετριασμένου εγωιστικού πράττειν, οπότε αίρεται (και η άρση αυτή αξιολογείται θετικά) η προτεραιότητα του πρώτου κατά το «σχεδιασμό» του «σχήματος» της πολιτικής. Ταυτόχρονα, επιχειρείται η έρευνα των όρων γένεσης και συγκρότησης της υποκειμενικότητας σε κοινωνία της αγοράς, χωρίς ωστόσο οι όροι αυτοί να μεταφέρονται στο επίπεδο θεμελίωσης της δικαιοσύνης. Η μεταφορά αυτή θα οδηγούσε κατά την αντίληψη του A. Smith στην παραγωγή μιας ιδέας «τεχνητής αρετής», άρα θα εισήγαγε εκ νέου τη λογική του συνολικού συστήματος, στο οποίο προτεραιότητα έχουν οι παραδεδομένες και «συμφωνημένες» δομές προνομίων, πράγμα που θα συνεπαγόταν την αδυναμία να τεθεί το ζήτημα της εξισορρόπησης του κοινωνικού ως ζήτημα συμμετοχής των δρώντων σε διαδικασίες αποτίμησης του δικαίου χαρακτήρα των πράξεων.

Η λογική αυτή του συνολικού συστήματος θεωρείται ότι εκφράζει «πνεύμα συστήματος» (spirit of system) το οποίο είναι συνδεδεμένο θεματικά με την ιδέα της «αυτοεξαπάτησης» των δρώντων. Τούτο εμφανίζεται στο παράδειγμα του «πλούσιου γαιοκτήμονα» που συζητάει ο A. Smith στο Κεφ. I του Δ' Μέρους της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων*, όπου εξετάζεται η σχέση της «ωφελιμότητας» προς το «συναίσθημα της επιδοκίμασίας». Στα πλαίσια αυτά η ωφελιμότητα ορίζεται ως «μια από τις πρωταρχικές πηγές του ωραίου (beauty)» [ΘΗΣ, σ. 179]. Σε αντίθεση ωστόσο με τον Hume, ο οποίος «ανήγαγε τη συνολική επιδοκίμασία της αρετής σε μια αντίληψη του είδους αυτού του ωραίου που απορρέει από τη μορφή της ωφελιμότητας», ο Smith τόνιζε ότι «η ωφελιμότητα [...] δεν είναι η πρωταρχική πηγή της επιδοκίμασίας», τόσο διότι η «επιδοκίμασία της αρετής» δεν είναι

δυνατό να εξομοιωθεί λ.χ. «με ένα άνετο ή καλά κατασκευασμένο οικοδόμημα», όσο και διότι «το συναίσθημα της επιδοκίμασίας πάντοτε περιέχει μια αίσθηση του προσήκοντος, εντελώς διαφορετική από την αντίληψη της ωφελιμότητας» [ΘΗΣ, σ. 188]. Η διαφοροποίηση αυτή του A. Smith από τη χιουμιανή προβληματική προϋποθέτει την εκτίμηση ότι συμβαίνει συχνά να λαμβάνονται υπόψη τα «μέσα» και όχι ο «σκοπός χάριν του οποίου επινοήθηκαν αυτά», με αποτέλεσμα η ανθρώπινη προσοχή και προσπάθεια να συγκεντρώνεται περισσότερο «στην ακριβή ρύθμιση των μέσων για την επίτευξη της άνεσης ή της ηδονής», παρά «στην ίδια την άνεση ή την ηδονή» [ΘΗΣ, σσ. 179-80]. Στο ίδιο σημείο, ο Smith υποστηρίζει ότι την ανωτέρω διάσταση της «ταύτισης με τα μέσα» δεν την έχει «λάβει κανείς υπόψη ως τώρα». Διαπιστώνεται εδώ, όπως άλλωστε σημειώνουν και οι επιμελητές της έκδοσης της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων*⁶⁴, μια μετάβαση από την ηθική στην πολιτικο-οικονομική προβληματική, με επίκεντρο το ζήτημα της διανομής των προϊόντων της εργασίας. Κατά τη μετάβαση αυτή κατασκευάζεται μια «δομή συμφερόντων» όπου η σκοπιά του «γαιοκτήμονα», ως ταυτισμένη με τα μέσα της ωφελιμότητάς του, δεν λαμβάνει υπόψη της τις ανάγκες των καλλιεργητών του. Ο Smith τονίζει ότι «είναι άσκοπο που ο περήφανος και χωρίς αισθήματα γαιοκτήμονας θεωρεί τα τεράστια κτήματά του και, χωρίς να σκέφτεται τις ανάγκες των αδελφών του, καταναλώνει στη φαντασία του όλη τη σοδειά που φυτρώνει πάνω τους», αφού «η χωρητικότητα του στομαχιού του δεν είναι ανάλογη με την αδηφάγο επιθυμία του και δεν χωράει περισσότερα από όσα χωράνε στο στομάχι του πιο λιτοδίαιτου αγρότη. Τα υπόλοιπα είναι υποχρεωμένος να τα διανείμει μεταξύ εκείνων που παράγουν με τον πιο περίτεχνο τρόπο τα ελάχιστα εκείνα που ο ίδιος χρησιμοποιεί» [ΘΗΣ, σ. 184]. Ο Smith ωστόσο, φαίνεται να υποστηρίζει και τον κοινωνικά αναγκαίο χαρακτήρα της ταύτισης των «δρώντων» με τα μέσα, αφού «η εξαπάτηση αυτή προκαλεί και κρατάει σε διαρκή κίνηση την ανθρώπινη

64. Βλ. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, *ibid.*, σ. 180, υποσ. 2.

φιλοπονία (industry) [και] τους προέτρεψε να καλλιεργήσουν τη γη, να χτίσουν σπίτια, να ιδρύσουν πόλεις και πολιτείες και να επινοήσουν και να βελτιώσουν όλες τις επιστήμες και τις τέχνες, οι οποίες έχουν εντελώς αλλάξει την επιφάνεια της υδρογείου [...]» [ΘΗΣ, σ. 183]. Επανερχόμενοι στο ανωτέρω παράδειγμα, ο A. Smith φαίνεται να στηρίζει το επιχείρημα του κοινωνικά αναγκαίου χαρακτήρα της «ταύτισης με τα μέσα», στη διαπίστωση ότι «όλοι αυτοί λαμβάνουν από την πολυτέλεια και το καπρίτσιο του το μερίδιο εκείνο των αναγκαίων της ζωής που μάταια θα το προσδοκούσαν από τον ανθρωπισμό του ή τη δικαιοσύνη του» [ΘΗΣ, σ. 184]. Η διαπίστωση αυτή συνδέεται με μια ιδέα συνολικού προϊόντος της γης, το οποίο «πάντοτε συντηρεί όλους σχεδόν τους κατοίκους που μπορεί να συντηρήσει», αφού κατά τη διανομή του «οι πλούσιοι δεν διαλέγουν από το σωρό παρά μόνο ό,τι είναι πιο ακριβό και ευχάριστο» και δεν είναι σε θέση να «καταναλώσουν παρά λίγο περισσότερο από τους φτωχούς, και παρά το φυσικό εγωισμό και την απληστία τους, παρότι υπολογίζουν μόνο τη δική τους άνεση, παρότι ο μοναδικός σκοπός, για τον οποίο απασχολούν τους χιλιάδες εργάτες που έχουν, είναι η ικανοποίηση των δικών τους μάταιων και ακόρεστων επιθυμιών, μοιράζονται με τους φτωχούς το προϊόν των βελτιώσεών τους» [ΘΗΣ, σ. 184]. Η κριτική που ασκεί ο Smith στη «μεροληπτική» σκοπιά του «πλούσιου γαιοκτήμονα» υποδηλώνει μια αντίληψη δικαιοσύνης ευρύτερη από την ανωτέρω σκοπιά, η οποία συνδέεται με την έννοια του καταμερισμού της εργασίας στην οποία αναφέρεται και η διανομή του «προϊόντος της γης». Σύμφωνα με την κριτική αυτή, οι πλούσιοι γαιοκτήμονες φαίνεται να «οδηγούνται από ένα αόρατο χέρι να προδούν στην ίδια σχεδόν διανομή των αναγκαίων της ζωής, η οποία θα γινόταν εάν η γη είχε διαιρεθεί σε ίσα τμήματα μεταξύ των κατοίκων της, κι έτσι χωρίς να έχουν την πρόθεση αυτή, χωρίς να το γνωρίζουν, προάγουν το συμφέρον της κοινωνίας και προσφέρουν μέσα για τον πολλαπλασιασμό του είδους» [ΘΗΣ, σσ. 184-5]. Σε αναφορά συνεπώς με «την πραγματική ευδαιμονία της ανθρώπινης ζωής», οι φτωχοί καλλιεργητές της γης «δεν είναι

με κανένα τρόπο υποδεέστεροι από εκείνους που φαίνεται ότι είναι κατά πολύ ανώτεροί τους. Ως προς την ανάπαυση του σώματος και την ηρεμία του πνεύματος, όλες οι διάφορες βαθμίδες της ζωής βρίσκονται σχεδόν σε ένα επίπεδο, και ο ζητιάνος που λιάζεται στην άκρη του δρόμου διαθέτει την ίδια ασφάλεια για την οποία μάχονται οι βασιλείς» [ΘΗΣ, σ. 185]. Στο επίπεδο της ηθικής θεωρίας συνεπώς, η ιδέα του «αόρατου χεριού» δεν φαίνεται να υποδηλώνει την αυθόρμητη παραγωγή των κανόνων της δικαιοσύνης κατευθείαν από τη συμπάθεια, αλλά αποτελεί το πλαίσιο που εισάγεται η έννοια της πολιτικής ως όρος ασφάλειας «του ζητιάνου που λιάζεται» και ως όρος που αναφέρεται «στην ευδαιμονία της ανθρώπινης ζωής», καθόσον «όλες οι συντεταγμένες κυβερνήσεις αξιολογούνται μόνο ανάλογα προς την τάση τους να προάγουν την ευδαιμονία εκείνων που ζουν υπ' αυτές», και παρά το γεγονός (υπό ορισμένες προϋποθέσεις χάρη σ' αυτό) ότι «από ένα ορισμένο πνεύμα συστήματος, από ορισμένη αγάπη της τέχνης και της εφευρετικότητας, φαίνεται μερικές φορές να αξιολογούμε περισσότερο τα μέσα παρά το σκοπό, και να είμαστε ανυπόμονοι να προάγουμε την ευδαιμονία των συνανθρώπων μας περισσότερο από τη σκοπιά να τελειοποιήσουμε και να βελτιώσουμε ένα όμορφο και καλά διατεταγμένο σύστημα, παρά από το άμεσο αίσθημα ή συναίσθημα για όλα όσα αυτοί είτε υφίστανται ή απολαμβάνουν» [ΘΗΣ, σ. 185]. Η εισαγωγή της έννοιας της πολιτικής στο ανωτέρω πλαίσιο είναι συνδεδεμένη με μια ιδέα μεταρρύθμισης πολιτικού συστήματος που εμπνέεται από μια αντίληψη «δημόσιας αρετής». Η αντίληψη αυτή είναι δυνατό να αναδειχτεί μόνο εάν συνδεθεί με την «ορθά» συγκροτημένη επιστήμη της πολιτικής, στα πλαίσια της οποίας η «περιγραφή [...] συστήματος δημόσιας πολιτικής» συλλαμβάνεται ως «εξήγηση των συνδέσεων και των εξαρτήσεων μεταξύ των πολλών τμημάτων του, της αμοιβαίας υπαγωγής του ενός στο άλλο και της γενικής υποταγής του στην ευδαιμονία της κοινωνίας» [ΘΗΣ, σ. 186]. Είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι η ιδέα αυτή περί «ορθής επιστήμης» περιέχει μια ασθενή πραξολογική διάσταση, δεδομένου ότι αναφέρεται στη διερεύνηση των όρων υπό τους

οποίους είναι δυνατό το «ορθό» σύστημα δημόσιας πολιτικής «να εισαχθεί» σε μια χώρα, καθώς επίσης και στη διερεύνηση των «εμποδίων που παρεμποδίζουν την εφαρμογή του» και στην αναζήτηση τρόπων για την «απομάκρυνση των εμποδισμών αυτών» [ΘΗΣ, σ. 186]. Θεωρείται συνεπώς ότι «τίποτ' άλλο δεν προάγει σε τόσο μεγάλο βαθμό το δημόσιο πνεύμα όσο η μελέτη της πολιτικής, του πλήθους των συστημάτων πολιτικής διακυβέρνησης, των πλεονεκτημάτων και των μειονεκτημάτων τους, του συντάγματος της χώρας μας, της κατάστασής της και του συμφέροντός της με τα ξένα έθνη, του εμπορίου της, της άμυνάς της [...]» [ΘΗΣ, σ. 186]. Πρόκειται ακριβώς για το ίδιο το επιστημονικό πρόγραμμα που υλοποιεί ο Α. Smith στα πλαίσια του *Πλούτου των Εθνών*.

Ήδη, η σχέση αυτή ανάμεσα στην «ορθή» επιστήμη της πολιτικής και στην «ορθή» μεταρρυθμιστική πράξη προϋποτίθεται κατά τη σύσταση του αντικειμένου της Πολιτικής Οικονομίας ως «κλάδου της επιστήμης του πολιτικού ή του νομοθέτη» που ερευνά δύο αντικείμενα η σύνδεση των οποίων είναι προφανής: το πρώτο αναφέρεται στο πρόβλημα της κοινωνικής αναπαραγωγής σε κοινωνία που επικρατεί η αγορά και η ατομική ιδιοκτησία, και το δεύτερο, στο πρόβλημα συγκρότησης κρατικών πολιτικών με επίκεντρο την ανεύρεση εσόδων για την παροχή δημόσιων υπηρεσιών⁶⁵. Αντίθετα, στις προσεγγίσεις της θεωρίας του σύγχρονου φιλελευθερισμού, τα προβλήματα σύστασης του αντικειμένου της Πολιτικής Οικονομίας παρουσιάζονται απλουστευτικά μέσω της κατασκευής ενός αφελούς αντίπαλου επιχειρήματος, που ως σημαντικό του στοιχείο αναγνωρίζεται η επίκριση ότι ο φιλελευ-

65. Βλ. Α. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, *ibid.*, Τόμ. I, Βιβλίο IV, σ. 428, όπου αναφέρεται: «Η Πολιτική Οικονομία, νοούμενη ως κλάδος της επιστήμης του πολιτικού ή του νομοθέτη, θέτει δύο, διακρινόμενους μεταξύ τους, στόχους: πρώτο, να εξασφαλίσει επαρκή έσοδα ή αγαθά για τη συντήρηση του λαού, ή ορθότερα να καταστήσει το λαό ικανό να εξασφαλίσει μόνος του τα έσοδα ή τ' αγαθά αυτά για τη συντήρησή του: και δεύτερο, να φροντίσει για τον εφοδιασμό του κράτους ή της Πολιτείας με έσοδα επαρκή για την παροχή δημόσιων υπηρεσιών. Στόχος της είναι ο πλουτισμός τόσο του λαού όσο και του κυρίαρχου.»

θερισμός «αποτελεί ένα δόγμα που παρέχει υποστήριξη μόνο σ' ένα ειδικό συμφέρον –σ' αυτό των πανίσχυρων βιομηχάνων»⁶⁶. Αποτέλεσμα της απλουστευτικής αυτής κατασκευής του αντίπαλου επιχειρήματος είναι η ίδια η απλούστευση της πολιτικο-οικονομικής προβληματικής του A. Smith, αφού εν συνεχεία υποστηρίζεται ότι η επιχειρηματολογία του «δεν θεμελιωνόταν σε υψηλή θεωρία, αλλά μάλλον προέκυψε από την παρατήρηση των επιπτώσεων του μερκαντισμού στο συνηθισμένο πολίτη»⁶⁷.

Οι σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις στο έργο του A. Smith στην κατεύθυνση του νεοφιλελευθερισμού επιλέγουν ως σημαντική την κριτική που ασκεί στο «σύστημα» του μερκαντισμού, η οποία αναπτύσσεται στο Κεφ. VIII του IV Βιβλίου του *Πλούτου των Εθνών*. Η επιλογή της θεματικής αυτής δεν είναι τυχαία. Από αυτήν επιλέγονται χαρακτηριστικά κρατικών λειτουργιών, την περίοδο που δέσποζε ο μερκαντισμός, και στη συνέχεια ανακατασκευάζονται υπόρητα κατά τρόπο ώστε να είναι δυνατή η εξομοίωσή τους με χαρακτηριστικά κρατικών λειτουργιών κατά την ιστορική περίοδο άσκησης κοινωνικών πολιτικών. Είναι φανερό ότι η εξομοίωση αυτή καθίσταται δυνατή μόνο εφόσον αγνοηθεί το κριτικό πλαίσιο στη βάση του οποίου εισάγεται η έννοια της πολιτικής στη θεωρία του A. Smith, καθώς επίσης και η ιστορική στήριξή του. Τούτο επιπλέον επιτρέπει την ανακατασκευή της δομής του «αόρατου χεριού» ως μιας αυτονόητης δομής ασθενούς αιτιότητας, στα πλαίσια της οποίας τα άτομα αναγνωρίζουν και λαμβάνουν υπόψη τους πλευρές της πραγματικότητας ως δεδομένες, ενώ η Πολιτική Οικονομία δεν διαθέτει κριτήρια παραγωγής του ατομικού πράττειν από τη δομή της πραγματικότητας και ως εκ τούτου δεν είναι σε θέση να μελετήσει την ποικιλία των δεδομένων που προκύπτουν από το ανθρώπινο πράττειν στην αναγκαία τους σχέση⁶⁸. Ωστόσο, το πολιτικο-

66. Βλ. D. Green, *ibid.*, σ. 24.

67. Βλ. D. Green, *ibid.*, σ. 26.

68. Βλ. F.A. Hayek, «The Subjective Character of the Data of the Social Sciences» εις F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of*

οικονομικό επιχείρημα του A. Smith δεν φαίνεται να υποστηρίζει την ανωτέρω ερμηνεία, η οποία επιχειρεί να ανακατασκευάσει τη δομή του ατομικού πράττειν ως τυχαίο σύνολο διασπαρμένων επιμέρους δραστηριοτήτων. Ο A. Smith, θεματοποιώντας τη σχέση μεταξύ ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος, τονίζει ότι από τη σκοπιά του ατομικού πράττειν το «άτομο πασχίζει διαρκώς να απασχολήσει με τον πιο επωφελή τρόπο το κεφάλαιο που ελέγχει» λαμβάνοντας υπόψη «ακριδώς το δικό του όφελος [...] και όχι εκείνο της κοινωνίας» [ΠΕ, I, σ. 454]. Ταυτόχρονα, «η μελέτη [...] του δικού του οφέλους το οδηγεί κατά φυσικό τρόπο, ή μάλλον κατά αναγκαστικό τρόπο, να προτιμήσει εκείνη την απασχόληση που είναι η περισσότερο επωφελής για την κοινωνία» [ΠΕ, I, σ. 454]. Από την άποψη αυτή, το άτομο λαμβάνει πρωτίστως υπόψη του το ατομικό του συμφέρον, ενώ κατά την επιδίωξη του συμφέροντός του αυτού στα πλαίσια της ανταλλαγής είναι υποχρεωμένο να λαμβάνει ταυτόχρονα υπόψη του και τα «δεδομένα» του καταμερισμού της εργασίας. Επειδή ακριδώς η επιδίωξη των ατομικών συμφερόντων δεν νοείται εκτός των πλαισίων της ανταλλαγής, υποστηρίζεται ουσιαστικά ότι πίσω από τα ανωτέρω δεδομένα «κρύβεται» η αναγκαία σχέση μεταξύ τους, την οποία το άτομο δεν την αναγνωρίζει ως τέτοια, αλλά ως αποτέλεσμα της δραστηριότητάς του. Με άλλα λόγια, στη δομή του ατομικού πράττειν υπάρχει ήδη αποκρυσταλλωμένος ο αντικειμενικός χαρακτήρας της σχέσης

Reason, Liberty Press, Indianapolis, 1979, όπου υποστηρίζεται ότι «[...] η συγκεκριμένη γνώση που οδηγεί την πράξη μιας ομάδας ενός λαού δεν υφίσταται ποτέ ως συνεπές και συνεκτικό σώμα. Υφίσταται μόνο με τη διεσπαρμένη, ατελή και ασυνεπή μορφή που εμφανίζεται σε πολλά επιμέρους πνεύματα, ενώ η διασπορά και ατέλεια κάθε γνώσης συνιστούν τα δύο βασικά δεδομένα από τα οποία οφείλουν να ξεκινήσουν οι κοινωνικές επιστήμες.» [σ. 49-50]. Βλ. επίσης F.A. Hayek, «The Fatal Conceit» εις F.A. Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, [επ.] W.W. Bartley III, Routledge, Λονδίνο 1990, όπου υποστηρίζεται ότι «[...] η γνώση δεν αποκτάται από την άμεση εμπειρία ή παρατήρηση, αλλά κατά τη διαρκή διαδικασία κοσκινίσματος της διδαγμένης παράδοσης, που απαιτεί την αναγνώριση και την τήρηση από το άτομο των ηθικών παραδόσεων που δεν δικαιώνονται από τους κανόνες των παραδοσιακών θεωριών του ορθολογισμού.» [σ. 75].

μεταξύ των δεδομένων του καταμερισμού της εργασίας, τα οποία το άτομο είναι υποχρεωμένο να έχει υπόψη του προκειμένου να πετύχει τους σκοπούς του. Τα δεδομένα αυτά, καθώς συγκροτούνται ως αναγκαία και όχι ως συμβεβηκότα, περιέχουν τις προϋποθέσεις για την παραγωγή του κοινωνικού συμφέροντος ως αναγκαίου αποτελέσματος της διαδικασίας της ανταλλαγής.

Η σχέση αυτή μεταξύ ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος, όπως συγκροτείται στα πλαίσια της ανταλλαγής, διευκρινίζεται σε σειρά παραδειγμάτων που έχουν ως αφετηρία τους τύπους ατομικής οικονομικής δραστηριότητας, οι οποίοι κατασκευάζονται στη βάση του όφελους που προσδοκούν τα άτομα από τη χρησιμοποίηση του κεφαλαίου τους. Οι προσδοκίες αυτές αναφέρονται πάντοτε στις ατομικές εκτιμήσεις οφέλους, οι οποίες περιέχουν τη γνώση των συνθηκών που είναι αναγκαίες για την πραγματοποίηση κέρδους. Στη σμιθιανή ανάλυση τα μη αναμενόμενα αποτελέσματα της ατομικής οικονομικής δραστηριότητας, εξεταζόμενα στο σύνολό τους, υπάγονται σε σχέσεις αιτιακής αναγκαιότητας που συνδέουν τα οικονομικά μεγέθη σε πλαίσιο διαμόρφωσης ορθής οικονομικής πολιτικής. Το πλαίσιο αυτό δεν παρουσιάζεται στην ανάλυση, ωστόσο τα θεμελιώδη στοιχεία του προϋποτίθενται. Τούτο εμφανίζεται από την κατεύθυνση των παραδειγμάτων, καθόσον οι πλευρές που επιλέγονται ως σημαντικές σ' αυτά δεν είναι τυχαίες. Στα παραδείγματα αυτά η σμιθιανή ανάλυση αναπτύσσεται σε δύο επίπεδα: στο πρώτο επίπεδο εισάγεται η πλευρά «απασχόλησης» των ατομικών κεφαλαίων στην εγχώρια βιομηχανία, ενώ στο δεύτερο επίπεδο εισάγεται η πλευρά «απασχόλησης» των ατομικών κεφαλαίων σε εκείνο τον κλάδο της εγχώριας βιομηχανίας που το προϊόν της θ' αποφέρει τη μεγαλύτερη αξία⁶⁹. Αναγνωρίζεται επιπλέον ότι

69. Βλ. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, *ibid.*, όπου αναφέρεται: «Πρώτο, κάθε άτομο προσπαθεί να χρησιμοποιήσει το κεφάλαιό του όσο το δυνατό πλησιέστερα στη χώρα του, και συνεπώς όσο το δυνατό περισσότερο υποστηρίζοντας την εγχώρια βιομηχανία, υπό τον όρο πάντοτε ότι μπορεί εξ' αυτού να λαμβάνει το σύννηθες και όχι πολύ λιγότερο από το

μεταξύ των δεδομένων του καταμερισμού της εργασίας, τα οποία το άτομο είναι υποχρεωμένο να έχει υπόψη του προκειμένου να πετύχει τους σκοπούς του. Τα δεδομένα αυτά, καθώς συγκροτούνται ως αναγκαία και όχι ως συμβεβηκότα, περιέχουν τις προϋποθέσεις για την παραγωγή του κοινωνικού συμφέροντος ως αναγκαίου αποτελέσματος της διαδικασίας της ανταλλαγής.

Η σχέση αυτή μεταξύ ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος, όπως συγκροτείται στα πλαίσια της ανταλλαγής, διευκρινίζεται σε σειρά παραδειγμάτων που έχουν ως αφετηρία τους τύπους ατομικής οικονομικής δραστηριότητας, οι οποίοι κατασκευάζονται στη βάση του όφελους που προσδοκούν τα άτομα από τη χρησιμοποίηση του κεφαλαίου τους. Οι προσδοκίες αυτές αναφέρονται πάντοτε στις ατομικές εκτιμήσεις οφέλους, οι οποίες περιέχουν τη γνώση των συνθηκών που είναι αναγκαίες για την πραγματοποίηση κέρδους. Στη σμιθιανή ανάλυση τα μη αναμενόμενα αποτελέσματα της ατομικής οικονομικής δραστηριότητας, εξεταζόμενα στο σύνολό τους, υπάγονται σε σχέσεις αιτιακής αναγκαιότητας που συνδέουν τα οικονομικά μεγέθη σε πλαίσιο διαμόρφωσης ορθής οικονομικής πολιτικής. Το πλαίσιο αυτό δεν παρουσιάζεται στην ανάλυση, ωστόσο τα θεμελιώδη στοιχεία του προϋποτίθενται. Τούτο εμφανίζεται από την κατεύθυνση των παραδειγμάτων, καθόσον οι πλευρές που επιλέγονται ως σημαντικές σ' αυτά δεν είναι τυχαίες. Στα παραδείγματα αυτά η σμιθιανή ανάλυση αναπτύσσεται σε δύο επίπεδα: στο πρώτο επίπεδο εισάγεται η πλευρά «απασχόλησης» των ατομικών κεφαλαίων στην εγχώρια βιομηχανία, ενώ στο δεύτερο επίπεδο εισάγεται η πλευρά «απασχόλησης» των ατομικών κεφαλαίων σε εκείνο τον κλάδο της εγχώριας βιομηχανίας που το προϊόν της θ' αποφέρει τη μεγαλύτερη αξία⁶⁹. Αναγνωρίζεται επιπλέον ότι

69. Βλ. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, *ibid.*, όπου αναφέρεται: «Πρώτο, κάθε άτομο προσπαθεί να χρησιμοποιήσει το κεφάλαιό του όσο το δυνατό πλησιέστερα στη χώρα του, και συνεπώς όσο το δυνατό περισσότερο υποστηρίζοντας την εγχώρια βιομηχανία, υπό τον όρο πάντοτε ότι μπορεί εξ' αυτού να λαμβάνει το σύννηθες και όχι πολύ λιγότερο από το

οι τύποι ατομικής οικονομικής δραστηριότητας σε αναφορά με το κεφάλαιο έχουν ως βάση τους την επιδίωξη του κέρδους, καθόσον «δεν είναι παρά μόνον χάριν του κέρδους που οι άνθρωποι χρησιμοποιούν το κεφάλαιο για να στηρίξουν τη βιομηχανία» [ΠΕ, Ι, σ. 455]. Στο σημείο αυτό διαπιστώνεται, στη σμιθιανή ανάλυση, μια μετατόπιση της θεωρητικής προβληματικής προς ένα μακροθεωρητικό εννοιακό πλαίσιο, μέσα στο οποίο αποκτούν το νόημά τους οι τύποι της ατομικής οικονομικής δραστηριότητας. Στη βάση του πλαισίου αυτού το «ετήσιο εισόδημα κάθε κοινωνίας» ανάγεται στην «ανταλλακτική αξία του συνολικού ετήσιου προϊόντος της βιομηχανίας της» [ΠΕ, Ι, σ. 455]. Από την ανωτέρω αναγωγή, η σκοπιά της ατομικής οικονομικής δραστηριότητας αναπροσδιορίζεται κατά τρόπο ώστε να περιλαμβάνεται στο πεδίο της η αναγνώριση του γεγονότος ότι «το κάθε άτομο κατ' ανάγκην εργάζεται για να καταστήσει το ετήσιο εισόδημα της κοινωνίας όσο το δυνατό μεγαλύτερο» [ΠΕ, Ι, σ. 456], χωρίς ταυτόχρονα να αλλοιώνεται η βασική ιδέα ότι το άτομο δραστηριοποιείται οικονομικά χάριν του κέρδους. Έτσι, το άτομο «ούτε αποσκοπεί να προάγει το δημόσιο συμφέρον, ούτε γνωρίζει πώς αυτό προάγεται. Προτιμώντας να υποστηρίξει την εγχώρια από την ξένη βιομηχανία, αποσκοπεί μόνο στη δική του εξασφάλιση, και κατευθύνοντας τη βιομηχανία αυτή με τρόπο ώστε το προϊόν της να έχει μεγαλύτερη αξία, αποσκοπεί μόνο στο δικό του κέρδος, και στην περίπτωση αυτή, όπως και σε πλήθος άλλων, οδηγείται από ένα αόρατο χέρι για να προωθήσει ένα σκοπό που δεν αποτελούσε μέρος των προθέσεών του [...]. Επιδιώκοντας το δικό του συμφέρον συχνά προάγει το συμφέρον της κοινωνίας πιο αποτελεσματικά απ' όσο εάν πράγματι αποσκοπούσε να το προάγει» [ΠΕ, Ι, σσ. 455-6].

Από τις ανωτέρω παρατηρήσεις καθίσταται εμφανές ότι η προσέγγιση, ανακατασκευή και κριτική των συστημάτων

σύνηθες κέρδος του κεφαλαίου [...] Δεύτερο, κάθε άτομο που χρησιμοποιεί το κεφάλαιό του για να στηρίξει την εγχώρια βιομηχανία, κατ' ανάγκη πασχίζει με τέτοιο τρόπο ώστε να κατευθύνει τη βιομηχανία αυτή στην κατεύθυνση που το προϊόν της θα έχει τη μεγαλύτερη δυνατή αξία.» Τόμ. Ι, σ. 455.

Πολιτικής Οικονομίας στο έργο του A. Smith είναι περισσότερο σύνθετες απ' όσο φαίνεται να εννοούν οι σύγχρονες νεοφιλελεύθερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Ο A. Smith προβάλλει στην κριτική ανακατασκευή δύο «οικονομικών συστημάτων», του μερκαντιλιστικού και του φυσιοκρατικού. Ιδιαίτερη έμφαση, πράγμα που φαίνεται και από τον όγκο της ανάλυσης που αφιερώνεται στον *Πλούτο των Εθνών*, δίδεται στο πρώτο από τα δύο γιατί θεωρείται ότι αυτό είναι εκείνο το οποίο θίγει ουσιωδώς το «ελεύθερο εμπόριο» και δημιουργεί τις σημαντικότερες πλάνες στο πεδίο της Πολιτικής Οικονομίας. Ειδικότερα, η κριτική ανακατασκευή του μερκαντιλιστικού συστήματος εντοπίζεται στην εξέταση των κρατικών πολιτικών οι οποίες παρεμποδίζουν την ανάπτυξη της παραγωγικότητας της εργασίας, περιορίζουν τις ανταλλαγές και συνεπώς δεν ευνοούν την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας. Η εξέταση κρατικών πολιτικών που περιέχουν τους ανωτέρω «εμποδισμούς» προϋποθέτει μια αντίληψη καταμερισμού της εργασίας ως δομής κοινωνικών συμφερόντων, τα οποία εξειδικεύονται ως προς το περιεχόμενο της οικονομικής τους δραστηριότητας και αναπτύσσονται στο πεδίο της ανάλυσης ως επιμέρους σκοπιές συμφερόντων. Ταυτόχρονα, επισημαίνεται, ως σημαντική, η σχέση μεταξύ των συμφερόντων αυτών και της πολιτικής τους στήριξης, η οποία νοείται ως αποτέλεσμα προνομιακών δεσμών με την κρατική εξουσία. Το πολιτικο-οικονομικό επιχείρημα του *Πλούτου των Εθνών* στρέφεται προς την ανάπτυξη μιας προβληματικής που εστιάζεται στην άρση των εμποδισμών αυτών ως όρου για τη συγκρότηση της πολιτικής και της οικονομίας σε «φυσικό σύστημα». Η ιδέα του φυσικού συστήματος ή του «συστήματος φυσικής ελευθερίας» αποσαφηνίζεται αφού έχει περατωθεί η κριτική ανακατασκευή των άλλων οικονομικών συστημάτων, από την οποία φαίνεται να προκύπτει η «αυταπόδεικτη» υπεροχή «του προφανούς και απλού συστήματος φυσικής ελευθερίας» [ΠΕ, ΙΙ, σ. 687]. Σύμφωνα με τον A. Smith η πολιτική σε φυσικό σύστημα εξειδικεύεται σε τρεις θεμελιώδεις λειτουργίες: «πρώτο, [...] προστασία της κοινωνίας από τη βία και την εισβολή άλλων ανεξάρτητων κοινωνιών· δεύτερο, [...]

προστασία, κατά το μέτρο του δυνατού, κάθε μέλους της κοινωνίας από την αδικία ή την καταπίεση ενός άλλου μέλους· τρίτο, [...] τη δημιουργία και συντήρηση ορισμένων δημοσίων έργων και ορισμένων δημοσίων θεσμών, που ποτέ τα άτομα ή μικρές ομάδες ατόμων δεν μπορούν να δημιουργήσουν, ούτε να συντηρήσουν επειδή δεν τα συμφέρει» [ΠΕ, II, σσ. 687-8].

Σε σχέση με το «μέτρο» πολιτικής σε φυσικό σύστημα, η πολιτική σε σύστημα μερκαντισμού, που έδινε έμφαση στη συγκέντρωση πολύτιμων μετάλλων ως ένδειξη εμπορικής ισχύος, θεωρείται ως πλανημένη διότι συνέδεε τη «διατήρηση ή την αύξηση της ποσότητας των μετάλλων αυτών» με την «απαίτηση η προσοχή της κυβέρνησης» να είναι περισσότερο στραμμένη σ' αυτή παρά στη «διατήρηση ή την αύξηση της ποσότητας οποιουδήποτε άλλου χρήσιμου εμπορεύματος, που η ελευθερία του εμπορίου, χωρίς καμιά τέτοια προσοχή, δεν αποτυγχάνει ποτέ να προμηθεύσει στην αναγκαία ποσότητα» [ΠΕ, I, σ. 433], με αποτέλεσμα να επικρατήσει η προκατάληψη ότι «ο εθνικός πλούτος προκύπτει αμεσότερα από την εξαγωγή παρά από την παραγωγή» [ΠΕ, I, σ. 517]. Πίσω όμως από την πλάνη αυτή ο Α. Smith διερευνά τους όρους σύνδεσης των κοινωνικών συμφερόντων με την πολιτική εξουσία επεξηγώντας ότι «τα επιχειρήματα [...] αυτά απευθύνονταν από τους εμπόρους στα κοινοβούλια και στους συμβούλους των ηγεμόνων, τους ευγενείς και τους κυρίους της επαρχίας. Από εκείνους που υποτίθεται ότι καταλάβαιναν από εμπόριο σε εκείνους που είχαν συνείδηση ότι δεν γνώριζαν τίποτα περί του θέματος» [ΠΕ, I, σ. 433]. Από τη διερεύνηση των όρων αυτών σύνδεσης συμφερόντων/πολιτικής απορρέει και η κριτική που ασκείται σε μορφές προνομίων που δημιουργούνται και ενισχύονται κατά την άσκηση κρατικής πολιτικής σε συστήματα που αποκλίνουν από το «φυσικό» σύστημα Πολιτικής Οικονομίας. Ήδη, η κριτική αυτή θέτει το ζήτημα της σχέσης πολιτικής και οικονομίας με συμφέρον η πολιτική να συσταθεί κατά τρόπο ώστε να είναι απαλλαγμένη των προνομιακών εξαρτήσεων από συμφέροντα που συγκροτούνται στα πλαίσια της οικονομίας. Η σύσταση της πολιτικής

κατά τρόπο που να συνυπολογίζει τύπους εγωιστικής οικονομικής δραστηριότητας και απόρριψη προνομιακών ρυθμίσεων για τα οικονομικά συμφέροντα δεν υποδηλώνει το «ρεαλισμό» της σμιθιανής θεωρίας ως προς τα κίνητρα των εγωιστών δρώντων⁷⁰, τα οποία υποτίθεται ότι αναγνωρίζονται χάριν της εξισορρόπησης των συμφερόντων, αλλά αντίθετα φανερώνει την κριτική διάσταση της πολιτικο-οικονομικής προβληματικής του A. Smith, που κατανοεί την εξισορρόπησή τους σε πλαίσια εκτεταμένου πολιτικού διαλόγου και την παραγωγή της πολιτικής ως πολιτικής με σαφή, αυστηρό και διαρκή δημόσιο χαρακτήρα.

70. Βλ. D. Green, *ibid.*, σ. 28.