
ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΗΣ ΑΓΟΡΑΣ ΚΑΙ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΚΡΑΤΙΚΗΣ ΜΟΡΦΗΣ ΣΤΟΝ Α. SMITH

ΔΙΟΝΥΣΗΣ Γ. ΔΡΟΣΟΣ

Η κριτική του Α. Smith προς το μερκαντιλιστικό σύστημα διέπεται από ένα πνεύμα περιορισμού του εγωϊστικού πράττειν όταν αυτό έρχεται σε σύγκρουση με το γενικότερο συμφέρον της κοινωνίας. Η διαπίστωση αυτή έρχεται βέβαια σε αντίθεση με την ευρέως διαδεδομένη αντίληψη περί ανεπιφύλακτου φιλελευθερισμού του Α. Smith. Η ανάδειξη αυτής της διάστασης της αντιμερκαντιλιστικής κριτικής του Α. Smith, θέτει το ζήτημα της συμβατότητας των πολιτικοοικονομικών απόψεών του με την ηθική του φιλοσοφία και την κοινωνική του θεωρία εν γένει. Για το λόγο αυτό η άποψη του για τη θέση του κράτους μέσα στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας σε ένα Σύστημα Φυσικής Ελευθερίας μπορεί να εκτιμηθεί μόνο σε συνάρτηση με την αντίληψή του για την παραγωγή των κριτηρίων ηθικότητας του ατομικού πράττειν και των κανόνων διασφάλισής της.

Η διερεύνηση αυτή αφορά σε δύο τάξεις ζητημάτων: Η πρώτη αναφέρεται στη φύση του ατομικού πράττειν και η δεύτερη, στον προσδιορισμό των περιορισμών του. Ειδικότερα:

1. Ποια είναι σύμφωνα με τον Α. Smith, τα κίνητρα του ατομικού πράττειν; Κατευθύνεται το τελευταίο από την επιδίωξη μεγιστοποίησης του ατομικού οικονομικού οφέλους; Είναι ξένο προς την ανθρώπινη φύση κάθε άλλο, μη ωφελιμιστικό κίνητρο, οπότε εξηγείται και η δυνατότητα σύγκρουσης του ατομικού με το κοινωνικό συμφέρον;

2. Στην περίπτωση αυτή, ποιο υποκείμενο και με ποια κριτήρια αντιλαμβάνεται και διευθετεί αυτή τη σύγκρουση: Η αντίληψη αυτού του γενικού συμφέροντος, παράγεται στο επίπεδο κάποιας βαθμίδας έξω από τον ορίζοντα αντίληψης των ατόμων μελών της κοινωνίας; Αποτελεί δηλαδή προϊόν της συνείδησης κάποιου υποκειμένου τοποθετημένου πάνω από το επίπεδο των ατομικών υποκειμενικοτήτων, οι οποίες ως εγκλωβισμένες στην επιζήτηση εγωϊστικών μεγιστοποιήσεων, δεν έχουν εποπτεία της «ολότητας», η οποία επομένως θα πρέπει να τους επιβληθεί άνωθεν;

Οι δύο αυτές τάξεις ερωτημάτων είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένες. Η απάντησή τους είναι κατ' ανάγκην ενιαία στον βαθμό που δεν εγείρει κανείς ζήτημα ενότητας μεταξύ της ηθικοπολιτικής και της πολιτικοοικονομικής θεωρίας του Α. Smith.

Η αδιάλλακτα ατομοκεντρική και «αντικρατιστική» εκδοχή του νεοφιλελευθερισμού στηρίζεται στον εγωϊστικό, ωφελμιστικό προσανατολισμό του ατομικού πράττειν, αντίληψη την οποία αποδίδει στον Α. Smith. Στηρίζεται δηλαδή σε μια καταφατική απάντηση στην πρώτη συστοιχία ερωτημάτων. Όμως και εκείνοι που παραδέχονται την αναγκαιότητα κάποιων κρατικών παρεμβάσεων (θεωρίες «δημόσιας επιλογής»), αποδέχονται ουσιαστικά την καταφατική αυτή απάντηση. Η διαφωνία τους αφορά στο ζήτημα κατά πόσον ο κοινά αποδεκτός, εγωϊστικός ωφελμισμός των ατόμων, μπορεί από μόνος του να διασφαλίσει την κοινωνική συνοχή. Η άρνηση αυτής της δυνατότητας, χωρίς όμως αμφισβήτηση των προϋποθέσεων του ερωτήματος, οδηγεί λογικά στην παραδοχή της αναγκαιότητας μιας «εξωοικονομικής» βαθμίδας προκειμένου να συμπληρωθούν τα «κενά» της αγοραίας συγκρότησης σε κοινωνία ενός συνονθυλεύματος ασυγκράτητων εγωϊστικών ατόμων, ευρισκομένων σε διαρκή πόλεμο μεταξύ τους. Η «συμπλήρωση» αυτή λαμβάνει τη μορφή κρατικών λειτουργιών, όπου διαπιστώνεται «αποτυχία της αγοράς» στη παροχή συνολικά αναγκαίων υπηρεσιών. Όμως αυτό υπονοεί κατ' ανάγκη ότι το κράτος είναι σε θέση να διαπιστώνει τη συνολική, κοινωνική χρησιμότητα, την οποία αδυνατούν να διαπιστώσουν τα εγωϊ-

8 ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

στικά άτομα και να την καθιστά κριτήριο της δικής του πρακτικής. Ο ορθολογικός ατομικός ωφελιμισμός συμπληρώνεται έτσι, από έναν ορθολογικό κοινωνικό ωφελιμισμό του οποίου φορέας είναι το κράτος και ο οποίος εισάγεται επιπρόσθετα στη θεωρία, μια και η τελευταία δεν έχει, υποτίθεται, ως θέμα της, παρά τον πρώτο.

Όπως θα επιχειρηθεί να δειχθεί, η κοινωνική θεωρία του A. Smith αποκλείει κατά τρόπο ενιαίο, τόσο την αποκλειστικότητα του ορθολογικού οικονομικού ωφελιμισμού, ως κινήτρου του ατομικού πράττειν, όσο και την άμεση σύνδεση της πολιτικής με την έννοια της κοινωνικής ωφέλειας.

Τόσο ο A. Smith όσο και ο D. Hume, σε αντίθεση με τον Hobbes, θεωρούν ότι πηγή των ισχυρών κινήτρων της ανθρώπινης δράσης δεν είναι η λογική αλλά τα συναισθήματα που γεννώνται από τη συμμετοχή στην κοινωνική ζωή. Στην αρχή της κοινωνικής τους ζωής τα άτομα κινούνται βάσει ενστίκτων· μόνο κατόπιν δημιουργούνται αισθήματα και συγκινήσεις για να καταλήξουμε στη διάνοια ως κατευθυντήριο δύναμη του πράττειν. Η ορθολογική λειτουργία της διάνοιας πραγματοποιείται όχι άμεσα, αλλά μέσα από την συμμετοχή σε αισθήματα συμπάθειας και οδηγεί στον σχηματισμό των ηθικών κανόνων.

Αρχικά δεν υπάρχει παρά η αίσθηση της ευχαρίστησης και του πόνου. Η φύση δεν εμπιστεύεται στον λόγο την άμεση εκπλήρωση των στόχων της· είναι η ίδια που επιλέγει ως μέσα τα φυσικά συναισθήματα. Όμως κατά τον A. Smith, ο άνθρωπος δεν αντλεί ευχαρίστηση μόνο από ό,τι είναι ωφέλιμο για τον εαυτό του αλλά και από εμπειρίες των συνανθρώπων του. Αντίληψη που έρχεται σε ρήξη με τη νεοφιλελεύθερη ερμηνεία και αξιολογία του πράττειν.

Υπάρχουν κατά τον A. Smith, τρεις πηγές ικανοποίησης για το άτομο: η ατομική ωφέλεια, η ταύτιση με τον άλλο, η νοητή συμμετοχή στα ίδια συναισθήματα σε ανάλογες συνθήκες, και η παρατήρηση της ικανοποίησης του άλλου.

Η έννοια του στενά ατομικού συμφέροντος, ειδικά όταν εκφράζεται σε τέλεια ψύχραιμους, ορθολογικούς όρους, αποτελεί αποπροσανατολιστική βάση για την κατανόηση του A.

Smith όσον αφορά την πολιτική και τη νομοθετική διαδικασία. Οι σχετικές απόψεις του A. Smith είναι πιο λεπτές και περίπλοκες απ' ό,τι συνήθως υποτίθεται στις νεοφιλελεύθερες αναγνώσεις του.¹ Είναι λάθος να θεωρείται ότι ο A. Smith είχε υπόψη του έναν αφηρημένο «οικονομικό άνθρωπο», ο οποίος επιδιώκει ορθολογικά την ικανοποίηση του εγωϊστικού του συμφέροντος. Η εικόνα του για τον άνθρωπο δεν είναι αυτή ενός ορθολογικού μεγιστοποιητή του οφέλους του. (rational utility maximizer).² Θεωρεί ότι ο άνθρωπος κυβερνάται μεν από το εγωϊστικό συμφέρον αλλά ενδιαφέρεται και για τους άλλους. Ότι είναι ικανός για ορθολογική σκέψη αλλά όχι σε τέτοιο βαθμό ώστε να καταλήξει σε ορθά συμπεράσματα. Ότι βλέπει τα αποτελέσματα των πράξεων του αλλά μέσα από ένα πέπλο αυταπάτης.

Οι ηθικές κρίσεις σχηματίζονται μέσω της εμπειρίας της κοινωνικής ζωής και των κοινωνικών κανόνων και θεσμών. Οι κανόνες προκύπτουν εμπειρικά και επαγωγικά μέσω της συνεχούς παρατήρησης της συμπεριφοράς των άλλων. Αυτή η διαδικασία διαμεσολαβείται όχι μόνο από το συναίσθημα αλλά και από τον λόγο. Η ορθολογική διάσταση της συμπάθειας στην οποία επιμένει ο A. Smith, σε αντίθεση με τον Hume που τονίζει την συναισθηματική πλευρά, συνδέει το συναίσθημα με την αμεροληψία της συνείδησης.

Η θεωρία του A. Smith για την κοινωνία αναπτύσσεται στη βάση της αντίληψης του για τον *ακομμάτιστο παρατηρητή* και τη συμπάθεια που αυτός εκδηλώνει, ως την ορθολογική δύναμη, που διά μέσου της δημιουργούνται οι κοινωνικοί θεσμοί. Το ειδικό χαρακτηριστικό της σχετικής σμιθιανής αντίληψης δεν είναι ο τονισμός του εγωϊστικού συμφέροντος ως του πιο ισχυρού κινήτρου του ατομικού πράττειν (αντίληψη άλλωστε που αποτελεί κοινό τόπο τον 18ο αιώνα), αλλά ο προσδιορισμός των *εγγενών τάσεων συγκράτησης και ελέγχου* αυτού του κινήτρου, που καθιστούν τον άνθρωπο ον φύσει κοινωνικό. Θεμέλιο αυτών των τάσεων είναι η *συμπάθεια*.

1. Βλ. επίσης Coats 1975*.

2. Coase 1976, 560.

Η αναμφίβολη φιλαυτία του ανθρώπου δεν εκδηλώνεται περιοριστικά σε μια ορθολογική, μεγιστοποιητική, οικονομικά ωφελιμιστική συμπεριφορά. Πάνω απ' όλα, επιδιώκει την επιδοκιμασία, την επιβράβευση, τον θαυμασμό των συνανθρώπων. Για να το επιτύχει αυτό, οφείλει να λαμβάνει υπόψη του, όχι μόνο πόσο ωφελείται ο ίδιος αλλά και κατά πόσο οι πράξεις του αποτιμώνται από τους άλλους, ως άξιες επιδοκιμασίας.

Υπάρχουν δύο δρόμοι για να κατακτήσει κανείς τον θαυμασμό και την αποδοχή των άλλων: α) η μελέτη της σοφίας και της αρετής και β) η απόκτηση πλούτου και μεγαλείου. Ο ένας δρόμος προκαλεί την προσοχή μόνο του επιμελούς και παρατηρητικού θεατή, ενώ ο άλλος γίνεται αντιληπτός από τον οποιονδήποτε. Η μεγάλη πλειοψηφία των ανθρώπων είναι θαυμαστής και λάτρης του πλούτου και του μεγαλείου και όχι της σοφίας και της αρετής. (A. Smith, *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* – στο εξής, ΘΗΣ I.iii.3.2.). Όμως δεν είναι μόνο η επιθυμία του πλούτου που καθοδηγεί το ανθρώπινο πράττειν αλλά και η αγάπη για την ευκολία και την αδράνεια που συνεπάγεται ο πλούτος. Ενώ η επιθυμία του πλούτου θεωρείται ότι κινητοποιεί την ανθρώπινη ενεργητικότητα και φιλοπονία, η απόκτηση του πλούτου ενεργοποιεί την οκνηρία και τη φυγοπονία και οδηγεί στη διαφθορά. Αυτή η προδιάθεση μας να θαυμάζουμε τους πλούσιους και ισχυρούς αποτελεί συγχρόνως και την κύρια αιτία της διαφθοράς των ηθικών μας συναισθημάτων. (Βλ. ΘΗΣ. I.iii.3.1). Οι πιο πολλοί είναι διατεθημένοι –μάλιστα αισθάνονται υπερήφανοι– να μιμούνται τα μέλη των ανώτερων τάξεων ακόμα και στις συνήθειες τους εκείνες που τους ατιμάζουν και τους υποβαθμίζουν (ΘΗΣ I.iii.3.7.).⁴

3. Για τη συμπάθεια προς τα «μέσα», βλ. Anspach 1972, Ιωαννίδης 1988, Ψυχοπαίδης 1990.

4. Εκεί στηρίζεται η κριτική του A. Smith προς την τάξη των γαιοκτημόνων. Όμως, το ίδιο επιβλαβείς είναι και οι επιπτώσεις του υπερβολικού πλουτισμού και όσον αφορά στην τάξη των επιχειρηματιών. Το υπερβολικά υψηλό ποσοστό κέρδους αποδυναμώνει την τάση για οικονομία και ενισχύει την τάση για πολυτελείς δαπάνες και σπατάλη. Ο A. Smith λοιπόν εναντιώνεται στα μονοπώλια όχι μόνο

Θεωρεί επίσης ουσιώδες συστατικό της ανθρώπινης φύσης την τάση του ανθρώπου να επιτυγχάνει τους σκοπούς του χρησιμοποιώντας οποιοδήποτε μέσο και να μη χρησιμοποιεί ορθά μέσα παρά μόνο όταν δεν μπορεί ή δεν τολμά να κάνει αλλιώς.

1. Η θεμελίωση των θεσμών στη φύση του ανθρώπινου πράττειν

Έχοντας ως βασικό του ζητούμενο την επίτευξη της κοινωνικής αρμονίας και ευτυχίας, είναι εμφανές ότι δεν επαρκεί προς τούτο, η ανεμπόδιστη από οποιονδήποτε εξωτερικό περιορισμό, ελεύθερη επιζήτηση του ιδιωτικού συμφέροντος. Το ζητούμενο επομένως είναι η δημιουργία των θεσμικών εκείνων περιορισμών που αναγκάζουν το ιδιοτελές άτομο να χρησιμοποιεί μέσα που δεν έχουν επιβλαβείς για την κοινωνία επιπτώσεις. Έργο των θεσμών αυτών είναι να περιορίζουν τις περιπτώσεις ατομικού πλουτισμού, που δεν οδηγεί στη γενική κοινωνική ευημερία.

Η κριτική του στο Μερκαντιλιστικό Σύστημα θεμελιώνεται στην αντίληψη ότι οι αντίστοιχοι κοινωνικοί θεσμοί δεν εξασφάλιζαν τη συμβατότητα μεταξύ ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος. Αντίθετα, το καθεστώς του ελεύθερου ανταγωνισμού αποτελούσε για τον Α. Smith, μια «θεσμική ρύθμιση» που χαρακτηριζόταν από την απουσία κάθε μορφής προνομίων και από τον απρόσκοπτο και αποτελεσματικό περιορισμό που ασκούν οι δυνάμεις της αγοράς.⁵

λόγω της διαστρέβλωσης της κατανομής των πόρων την οποία προκαλούν, αλλά και λόγω της επιβράδυνσης της διαδικασίας συσσώρευσης, που επιφέρει η υπερβολική αύξηση του ποσοστού κέρδους τους. Βλ. Επίσης Rosenberg 1960, 558.

5. Rosenberg, 1960, 560. Μια άλλη αρνητική επίδραση του μερκαντιλιστικού συστήματος στην ανθρώπινη φύση είναι το ότι δημιουργεί στους εμπόρους που θησαυρίζουν από αυτό, συνήθειες και τρόπους που αντιβαίνουν προς το πνεύμα λιτότητας που αλλιώς τους χαρακτηρίζει ή θα έπρεπε να τους χαρακτηρίζει ως τάξη. Επειδή δε είναι ακριβώς αυτή η τάξη που ηγείται της κοινωνίας (the leaders and the conductors of the whole industry of every nation) το κακό είναι ακόμα

Η θεμελίωση των θεσμών ξεκινάει από την ίδια τη φύση του ανθρώπινου πράττειν. Αρθρώνεται στις αντιφάσεις του και στην αδυναμία του ανθρώπου να πράξει οτιδήποτε χωρίς αναφορά στους άλλους. Το άτομο κατά τη σμιθιανή αντίληψη είναι αδιανόητο έξω από τη σχέση του με το κοινωνικό του περιβάλλον. Η θέσμιση της σχέσης του αυτής, κλιμακώνεται από τα συναισθήματα συμπάθειας στον σχηματισμό των ηθικών κανόνων και στην επεξεργασία των κανόνων δικαίου από το κράτος. Δεν είναι η αυθεντία του τελευταίου που παράγει το πλέγμα των κοινωνικών θεσμών, που οριοθετούν τον εγωισμό και την ιδιοτέλεια των ατόμων, εφόσον το στοιχείο της οριοθέτησης δεν είναι ξένο προς την ανθρώπινη φύση έστω και αν δεν είναι το κυρίαρχο κίνητρο της. Διότι εκείνο που καθοδηγεί την οικονομική συμπεριφορά των ατόμων δεν είναι απλώς η εξασφάλιση των αναγκαίων («κάτι που μπορεί να επιτευχθεί και με τον μισθό του τελευταίου χειρώνακτος») αλλά η επιθυμία να τύχουν της παραδοχής και επιδοκιμασίας των άλλων. Το μεγάλο πλεονέκτημα που αντλεί από την προσπάθεια για βελτίωση των συνθηκών (αυτού του «μεγάλου στόχου της ανθρώπινης ζωής») είναι «να τον προσέξουν οι άλλοι, να τον εγκρίνουν, να τον δουν με συμπάθεια» (ΘΗΣ I.iii.2.1.) Από όλα τα πράγματα, το πιο επιθυμητό είναι να πράττει κανείς έτσι ώστε ο *ακοιμάτιστος θεατής* να μπορεί να συμμερίζεται τις αρχές του πράττειν του (βλ. ΘΗΣ II.ii.2.1.).

Τι κάνει όμως τον *θεατή* να συμμερίζεται αυτές τις αρχές; Μήπως η ωφέλεια που προκύπτει από τις ενέργειες του δρώντος; Η ωφέλεια είναι βέβαια συνδεδεμένη με ευχάριστες συνέπειες. Όμως δεν είναι η θέα αυτών των συνεπειών που προκαλεί την ηθική επιδοκιμασία διότι η τελευταία δεν μπο-

μεγαλύτερο διότι αποτελούν το παράδειγμα βάσει του οποίου οι κατώτερες κοινωνικές τάξεις διαμορφώνουν τη δική τους συμπεριφορά, η οποία αν στερείται κάποιας μορφής αυτοσυγκράτησης και διέπεται από πνεύμα αχαλίνωτης ιδιοτέλειας και αδιάφορου για τους άλλους εγωϊστικού πνεύματος τότε η όλη συνοχή της κοινωνίας απειλείται με αποσύνθεση. (A. Smith ΠΕ V.I.vii.c. 61) Για τον φόβο του A. Smith απέναντι σ' ένα τέτοιο ενδεχόμενο και την επίδρασή του στη διαμόρφωση της κριτικής σκέψης του, βλ. Evensky 1989.

ρεί να είναι της ίδιας ποιότητας αίσθημα με εκείνο που δοκιμάζει κανείς μπροστά σε ένα «καλοκτισμένο κτίριο». Το συναίσθημα της επιδοκίμασίας στηρίζεται πάντα σε μια αίσθηση όχι της *χρησιμότητας* (utility) αλλά του *προσήκοντος* (sense of propriety). Αυτό που τονίζει ο A. Smith ως περιεχόμενο της αίσθησης του προσήκοντος δεν είναι η ευχαρίστη συνέπεια αλλά η *ωραιότητα*. Η προσέγγισή του είναι η αντίστροφη της ωφελμιστικής. Η ωραιότητα έχει τελική αξία ενώ η ωφελιμότητα μόνον εργαλειακή.⁶ Η ωφελιμότητα αξιολογείται τελευταία μεταξύ των κριτηρίων επιδοκίμασίας.

Η επιδοκίμασία μας για τις πράξεις των άλλων πηγάζει κατά σειρά:

1. από συμπάθεια προς τα κίνητρα της πράξης
2. από συμπάθεια προς την ευγνωμοσύνη του επωφελούμενου από την πράξη
3. από την παρατήρηση της συμμόρφωσης της πράξης με τους γενικούς κανόνες της ηθικής
4. από την ωφελιμότητα της πράξης.⁷

Η αρετή δεν συνίσταται σε κάποιο ιδιαίτερο συναίσθημα αλλά στην ορθή αναλογία και μέτρο όλων των συναισθημάτων. Μέτρο δε αυτής της ορθότητας του βαθμού δεν είναι η ωφελιμότητα αλλά η *συμπάθεια*: εδώ εντοπίζει ο ίδιος τη διαφορά του με τον Hume. Η ωφελιμότητα αποτελεί ανεπαρκή κοινωνικό δεσμό διότι η κοινωνία μπορεί να διατηρείται μεταξύ διαφορετικών ανθρώπων όπως και μεταξύ διαφορετικών εμπόρων (βλ. ΘΗΣ II.ii.3.2.), που δρουν με μέτρο την ωφελιμότητα και χωρίς αμοιβαία αγάπη και συναίσθημα, όμως δεν μπορεί να υπάρξει μεταξύ ανθρώπων οι οποίοι είναι

6. Εξ άλλου, το γεγονός ότι ο A. Smith δεν θεμελιώνει την κοινωνική του θεωρία στην έννοια της ωφελιμότητας (χρησιμότητας), εκφράζεται και στην άποψή του περί αξίας ότι πράγματα που έχουν τη μεγαλύτερη αξία χρήσης έχουν συχνά, μικρή ή και καθόλου ανταλλακτική αξία. Η χρησιμότητα δεν αποτελεί παρά ενδιάμεσο, εργαλειακό αγαθό· δεν μπορεί να θεμελιώσει την οικονομική επιστήμη. Οι απολαύσεις του πλούτου και της δόξας, από μόνες τους είναι μάταιες: εξαπατούν τον άνθρωπο. Βλ. Macfie 1967, 61. Βλ. επίσης Grampp 1973, Evensky 1987 & 1989 και Prasch 1991.

7. Βλ. Raphael 1985, 38.

έτοιμοι ανά πάσα στιγμή να προσβάλουν ο ένας τον άλλο. Έτσι, της ωφελιμότητας πρέπει να προηγείται η δικαιοσύνη. «Η δικαιοσύνη είναι ο κύριος στυλοβάτης του όλου οικοδομήματος» (ΘΗΣ II.iii.79, 84).

Πώς παράγεται όμως αυτή η δικαιοσύνη;

Για τον Hume, η ωφελιμότητα για την κοινωνία αποτελεί το μέτρο της ηθικής αξίας. Για αυτόν δεν έχει σημασία να αναρωτηθούμε γιατί τρέφουμε συντροφικά αισθήματα για τους άλλους· αρκεί το ότι έχουμε την εμπειρία τους. Η λογική είναι μόνον ένα εργαλείο στην υπηρεσία των παθών· μεταξύ των οποίων και η *συμπάθεια*. Ο Smith θεωρεί και αυτός τη *συμπάθεια* ως τον συνεκτικό ιστό της κοινωνίας και ως πηγή των ηθικών κανόνων αλλά κρίνει με διαφορετικό μέτρο το κοινωνικό όφελος: όχι με βάση την χρησιμότητα αλλά το *προσήκον*.

Η σμιθιανή *συμπάθεια* δεν πηγάζει από τη θέα του πάθους αλλά από τη φαντασιακή τοποθέτηση του παρατηρητή στην περίσταση (situation) η οποία γεννά το πάθος. Αυτή η διαδικασία της φαντασιακής τοποθέτησης στη θέση του άλλου, αποτελεί διαδικασία *διανοητική* και *ορθολογική*, στον βαθμό που στοχεύει στον αμερόληπτο, απαθή αναστοχασμό των όρων της κρινόμενης πράξης. Ενώ ο Hume αναφέρεται γενικά στον *ακομμάτιστο θεατή*, ο Smith προσδίδει στον τελευταίο έναν *εξορθολογιστικό* προσδιορισμό· αναφέρεται στον *ακομμάτιστο αλλά και καλά πληροφορημένο θεατή*.⁸ Ο παρατηρητής αυτός ταυτίζεται τόσο με την συνείδηση όσο και με τον λόγο.

Η έννοια της *συμπάθειας* είναι συνδεδεμένη με την άσκηση της φαντασίας, εφόσον δεν διαθέτει ο κρίνων άμεση εμπειρία του συναισθήματος των άμεσα εμπλεκομένων προσώπων, αλλά προσπαθεί να αποκτήσει συναίσθηση τοποθετώντας φαντασιακά τον εαυτό του στη θέση τους. Η μεσολάβηση μιας νοητικής λειτουργίας –της δυνατότητας του να φαντάζεται τον εαυτό του στη θέση των άλλων– στον σχηματισμό των

8. Macfie 1967, 51.

ηθικών κρίσεων, σημαίνει μια διαδικασία εξορθολογισμού των κρίσεων αυτών.

Η *συμπάθεια* παράγει κοινωνικό δεσμό· αποτελεί κοινωνιοποιό παράγοντα. Οι ηθικές κρίσεις της συνείδησης, είναι κατ' αρχήν αντανάκλαση των κρίσεων της κοινωνίας. Στον βαθμό που κρίνουμε την ίδια τη συμπεριφορά μας φανταζόμενοι κατά πόσον ένας *ακομμάτιστος θεατής* θα την επιδοκίμαζε ή όχι, η συνείδηση μας είναι ένα κοινωνικό προϊόν· ένας καθρέπτης του κοινωνικού αισθήματος.⁹

Μήπως αυτό σημαίνει ότι αποδίδεται κάποιο είδος αλάθητου στο κοινό αίσθημα, στην κοινή γνώμη, η οποία αναγορεύεται έτσι σε εκκοσμικευμένο υπέρτατο κριτή; Ο A. Smith διατηρεί την παραδοσιακή άποψη ότι η συνείδηση εκφράζει τη φωνή του Θεού αλλά πιστεύει συγχρόνως ότι η συνείδηση είναι κατ' αρχήν αποτέλεσμα εμπειρίας κοινωνικής επιδοκιμασίας και αποδοκιμασίας. Όμως, προκειμένου να αποφευχθεί το φαινόμενο της απατηλής εντύπωσης και συνεπώς της λανθασμένης κρίσης της κοινής γνώμης, ο A. Smith προσθέτει την προϋπόθεση της καλής ενημέρωσης του *ακομμάτιστου θεατή*.¹⁰ Εκεί στηρίζεται και η διάκριση μεταξύ «αγάπης προς τους επαίνους» (love of praise) και «επάξιου επαίνου» (praiseworthiness). Η επιθυμία για απόκτηση της επιδοκιμασίας των άλλων και η αποστροφή για την αποδοκιμασία τους, δεν αρκεί από μόνη της για να καταστήσει το άτομο πλήρως κοινωνικό όν.¹¹ Το άτομο περιορίζεται στη δράση

9. Raphael 1975, 89.

10. Raphael 1985, 35. Η ανάπτυξη του δόγματος του «*ακομμάτιστου ιδεατού θεατή*» στη 2η έκδοση της ΘΗΣ, οφείλεται στην ανάγκη απάντησης στην αντίρρηση που προέβαλε ο Elliot: «πώς θα μπορούσε ποτέ η συνείδηση να πάει κόντρα στην κοινή γνώμη, όπως σαφώς συμβαίνει μερικές φορές;» (Raphael 1975, 91). Ο *ακομμάτιστος θεατής* είναι συγχρόνως εκπρόσωπος της ανθρωπότητας και υποκατάστατο της θεότητας. «Στη 2η έκδοση επιδεικνύει μεγαλύτερη εμπιστοσύνη στη φαντασία και λιγότερη στην κοινωνία». (Raphael 1975, 92) Στην 6η έκδοση ακόμα περισσότερο. Η εμπειρία τον έχει κάνει δύσπιστο όσον αφορά τη λαϊκή γνώμη. (επηρεασμένος από την υπόθεση Jean Calas, 1762, κλασική περίπτωση πλάνης τόσο της δικαιοσύνης όσο και της κοινής γνώμης)

11. «Η φύση τον έχει προικίσει όχι μόνο με την επιθυμία να κερδίζει την επιδοκιμασία των άλλων, αλλά και με την επιθυμία να είναι άξιος αυτής της επιδοκιμα-

του και αποθαρρύνεται όσον αφορά την ανάληψη πρωτοβουλιών επιβλαβών για τους άλλους, όχι μόνον από «εξωτερικούς» καταναγκασμούς αλλά και από την επιθυμία του όχι μόνο να κερδίζει τον έπαινο (to be praised) αλλά να είναι και άξιος του επαίνου.¹²

Ο Α. Smith τονίζει ότι η *συνείδηση* πρέπει να συγκρατεί τη δύναμη του εγωισμού. Η χριστιανική αρετή της αγάπης δεν αρκεί. Μόνο από τον *ακομμάτιστο θεατή* είναι που μαθαίνουμε τη μικρότητα του εαυτού μας. (ΘΗΣ ΙΙΙ.3.21) Όσο ισχυρότερος ο χαρακτήρας τόσο πιο έντονος αυτός ο αυτοέλεγχος. Στους αδύνατους και τα παιδιά παίζει μεγαλύτερο ρόλο ο *πραγματικός θεατής*. Στους πιο ώριμους, ο *ιδεατός θεατής*, ήτοι η *συνείδηση*. Αν και ο άνθρωπος είναι, κατ' εικόνα του Θεού, άμεσος κριτής όλης της ανθρωπότητας, η γνώμη του δεν αποτελεί παρά μόνο την πρώτη βαθμίδα αυτής της κρίσης. Υπάρχει ένα πολύ ανώτερο δικαστήριο· εκείνο της *συνείδησης του κάθε ανθρώπου*. Το δικαστήριο «του υποθετικού ακομμάτιστου και άρτια πληροφορημένου θεατή, του ανθρώπου μέσα στο στήθος μας, του μεγάλου δικαστή και κριτή της συμπεριφοράς μας» (ΘΗΣ ΙΙΙ.2.32). «Η κρίση των άλλων ανθρώπων, του «έξω ανθρώπου» (man without) θεμελιώνεται στην επιθυμία για πρακτική επιδράβευση και την αποστροφή στον πρακτικό ψόγο. Η ετυμηγορία του «έσω ανθρώπου» (man within) θεμελιώνεται, εξ ολοκλήρου, στην επιθυμία για δίκαιη επιδράβευση (praise-worthiness) και την αποστροφή στον δίκαιο ψόγο (blame-worthiness) (...)» (ΘΗΣ ΙΙΙ.2.32). Όμως δεν αρκεί η *συνείδηση* για τον έλεγχο της συμπεριφοράς και τούτω λόγω της αυταρέσκειας του ανθρώπου και της τάσης του να χαρίζεται στον εαυτό του. Ωστόσο παρακολουθώντας τη συμπεριφορά των άλλων και τις συνέπειές της, οδηγούμαστε ασυναίσθητα στον σχηματισμό γενικών κανόνων της ορθότητας της συμπεριφοράς μας.

σίας· ή να είναι αυτό που ο ίδιος επιδοκιμάζει στους άλλους ανθρώπους. Η πρώτη επιθυμία θα μπορούσε απλώς να τον κάνει να εύχεται να φαίνεται κατάλληλος για την κοινωνία. Η δεύτερη είναι αναγκαία διότι τον κάνει να μοχθεί να γίνει πράγματι κατάλληλος». Α. Smith ΘΗΣ ΙΙΙ.2.7.

12. Wilson 1975, 84.

Το ακόμα ανώτερο δικαστήριο είναι εκείνο του παντογνώστη και κριτή των πάντων Θεού. Όμως δεν είναι αυτή η κρίση που συγκροτεί την κοινωνία των ανθρώπων. Η προσφυγή σ' αυτό το ανώτερο δικαστήριο αποτελεί παρήγορη ελπίδα και μόνο, εν όψει του ατελούς και σχετικού χαρακτήρα της κρίσης των ανθρώπων. Η κοινωνική θεωρία περιορίζεται στην αναζήτηση ορθοπρακτικών κριτηρίων σχηματισμού αυτών των κρίσεων, ώστε να περιορίζεται κατά το δυνατόν η αυθαιρεσία και η αστοχία τους.

Οι κρίσεις του ακομμάτιστου θεατή είναι ηθικά ορθές ακριβώς επειδή αποτελούν τις *ιδεατές μέσες αντιδράσεις φυσιολογικών ανθρώπων*: είναι φυσικές κρίσεις. Παρόμοια και με τον «ιδεατό» (ideal) θεατή: οι κρίσεις του είναι ηθικά ανώτερες από εκείνες του «πραγματικού» (actual) θεατή. Ο ιδεατός θεατής είναι μια επιστημονική έννοια, που αναπτύσσεται για να εξηγήσει την προέλευση και τη λειτουργία της συνείδησης. Αποτελεί «πηγή ηθικών συναισθημάτων»: η μελέτη των στάσεων του διορθώνει και βελτιώνει τις ηθικές σταθερές (ΘΗΣ VII.iv.6).¹³

2. Σχηματισμός και διασφάλιση των κοινωνικών κανόνων στην κοινωνία της αγοράς

Η αντίληψη αυτή περί του σχηματισμού των ηθικών κρίσεων έχει όχι μόνο θετικό αλλά και κανονιστικό χαρακτήρα. Όλες οι ηθικές κρίσεις προϋποθέτουν αναφορά σε αισθήματα παρατηρητών, συνεπώς η ηθική δικαιολόγηση πρέπει να καταλήγει σε επίκληση εκείνων των αισθημάτων, τα οποία δεν μπορούμε να απεκδυθούμε ως παρατηρητές.

Ο ιδεατός ακομμάτιστος θεατής είναι κοινός παρονομαστής των ανθρώπινων στάσεων. Τα αισθήματά του τείνουν στη συμφωνία, την αρμονία, ενώ τα αισθήματα του άμεσα

13. Επίσης Campbell 1975, 69.

εμπλεκόμενου τείνουν στη σύγκρουση.¹⁴ Ο ιδεατός θεατής λαμβάνει δύο μορφές:

α) αποτελεί εσωτερίκευση στάσεων κανονικών θεατών β) αποτελεί προϊόν των προσπαθειών του ίδιου του δράντος να δει τη συμπεριφορά του κατά τρόπο αμερόληπτο.

Η παρουσία τού «έσω ανθρώπου» κάνει τα άτομα να δρουν αυθεντικά και όχι μόνο από φρονιμάδα, σε αντιστοιχία και σύγκλιση με τις επιθυμίες και τα αισθήματα των άλλων ατόμων.¹⁵ Οι στάσεις του *ιδεατού θεατή* λειτουργούν διορθωτικά, ενθαρρύνοντας τα κοινωνικά και αποθαρρύνοντας τα αντικοινωνικά πάθη. Οι κρίσεις του τελειοποιούν το σύστημα των κοινωνικών σχέσεων.

Αυτό που μας εμποδίζει να βλάψουμε τους άλλους, που μας ωθεί προς την ενάρετη συμπεριφορά, διορθώνοντας τις υπερβολές της φυσικής φιλαυτίας, δεν είναι η αγάπη προς τον πλησίον ή η αγάπη προς την ανθρωπότητα. Αυτά τα συναισθήματα υπάρχουν βέβαια, αλλά είναι πολύ αδύναμα για να μπορέσουν να αντισταθμίσουν την πανίσχυρη τάση του εγωισμού. Προς τον σκοπό αυτό η φύση μας έχει προικίσει με μία δύναμη κατά πολύ ισχυρότερη: «Είναι η λογική, οι αρχές, η συνείδηση, ο ένοικος της καρδιάς, ο *έσω άνθρωπος*, ο μέγας δικαστής και κριτής της συμπεριφοράς μας» (ΘΗΣ III.3.5 – η έμφαση προστέθηκε). Μόνο μέσω αυτής της διαμεσολάβησης της λογικής και της συνείδησης μπορεί να αντιληφθεί το κάθε άτομο τη μικρότητα και ασημαντότητά του και να προτιμήσει ακόμα την εξυπηρέτηση συμφερόντων που υπερβαίνουν την ατομικότητά του.

Η ύψιστη ηθική αυθεντία, υπό την έννοια του κριτηρίου βάσει του οποίου κρίνονται τα ηθικά συναισθήματα, παρέχεται από τα συναισθήματα εκείνα, τα οποία όλοι οι άνθρωποι θα είχαν εάν ήσαν καλά πληροφορημένοι, αμερόληπτοι και ακριβείς στην φαντασιακή αναπαράσταση των περιστάσεων

14. Campbell 1975, 71.

15. «Η συνείδηση λοιπόν, γεννά στον άνθρωπο μια δέσμευση προς την κοινωνική συνεργασία η οποία δεν θα μπορούσε να προκύψει από μόνες τις εξωτερικές κυρώσεις». *ibid*, 74· βλ. επίσης ΘΗΣ III.2.7.

της παρατηρούμενης συμπεριφοράς.¹⁶ Αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι μεταβάλλουν τις συναισθηματικές τους αντιδράσεις μέσω προβληματισμού και επανεξέτασης, μέσω ορθολογικής πειθούς (rational conviction). Τα εγωϊστικά πάθη ηθικοποιούνται μέσα από μια μακρά διαδικασία βαθμιαίου σχηματισμού γενικών κανόνων. Αυτή η διαδικασία δεν δίνει απόλυτα κριτήρια αλλά μόνο μια κλίμακα κοινωνικών αξιών, ανταποκρινόμενη στη βαθμίδα ανάπτυξης της κοινωνίας.

Ο στρατηγικός παράγων δεν είναι η ελευθερία του ατόμου, όσο οι περιορισμοί αυτής της ελευθερίας, στην αναγκαιότητα των οποίων επιμένει προκειμένου να ηθικοποιηθούν τα ιδιωτικά πάθη.¹⁷ Αναγκαίο όμως είναι οι περιορισμοί αυτοί να αποτελούν οι ίδιοι μέρος του Φυσικού Συστήματος. Φυσικό είναι αυτό που δεν περιορίζεται από τις άστοχες παρεμβάσεις του ανθρώπινου λόγου. Όμως: «στον βαθμό που είναι συμβατό με την ασφάλεια της όλης κοινωνίας». (ΠΕ II.ii.94) Το αντίθετο του φυσικού είναι: «το τεχνητό, το ανθρώπινο, αυτό που τελεί υπό τον περιορισμό να υπακούει σε ένα προκατασκευασμένο σχέδιο». Η φύση παραπέμπει στην ελευθερία· ο ανθρώπινος λόγος, στον περιορισμό.¹⁸ Σ' αυτήν τη λειτουργία της συμπάθειας θεμελιώνει ο A. Smith την εγγενή, φυσική κοινωνικότητα των εγωϊστικών ατόμων. Ο μετριοσμός, η συγκράτηση των εγωϊστικών παθών δεν επιβάλλεται έξωθεν αλλά έχει πρόσβαση στην ίδια την ανθρώπινη φύση, όπως και τα εν λόγω πάθη. Η αίσθηση του τι αξίζει, τι οφείλεται στους συνανθρώπους μας, αποτελεί «τη βάση της δικαιοσύνης και της κοινωνίας» (ΘΗΣ II.iii.2.7.).

Πώς όμως οδηγούμαστε στον σχηματισμό των τόσο χρήσιμων κοινωνικά κανόνων δικαίου; Είναι η χρησιμότητά τους αυτή που υπαγορεύει τη θέσπισή τους; Και σε αυτή τη περίπτωση, ποιο είναι το υποκείμενο αυτής της διαδικασίας, το οποίο αποφαινεται περί της κοινωνικής χρησιμότητας; Είναι δυνατή μια τέτοια «απόφαση» χωρίς παραβίαση της φυσικής

16. Campbell 1975, 79.

17. Macfie 1967, 118.

18. Cropsey 1975, 148.

ελευθερίας; Ο άνθρωπος ως ηθικό ον είναι υπόχρεος σε λογοδοσία: οφείλει να δίνει λόγο των πράξεων του σε έναν άλλο και επομένως να ρυθμίζει τις πράξεις του ανάλογα με τα κριτήρια αυτού του άλλου. «Ο άνθρωπος είναι υπόλογος έναντι του Θεού και έναντι των συνανθρώπων του. Όμως, ενώ αναμφίβολα είναι κατά κύριο λόγο υπόλογος στον Θεό, πρέπει πρώτα να εννοήσει τον εαυτό του ως υπόλογο στους συνανθρώπους του, πριν μπορέσει να σχηματίσει οποιαδήποτε ιδέα περί θεότητας, ή περί των κανόνων, βάσει των οποίων θα κρίνει τη συμπεριφορά του ο Θεός». (ΘΗΣ III.1.4.[3]).

Μέσω αυτής της προτεραιότητας της λογοδοσίας προς τους συνανθρώπους, η ηθική φιλοσοφία ορίζει ως αντικείμενό της, την ηθικότητα του πράττειν όπως αυτή προσδιορίζεται μέσα στη πραγματική κοινωνία δηλαδή με βάση κριτήρια που παράγονται μέσα από τις καθημερινές σχέσεις και χαρακτηρίζονται δέδαια, από ιστορική σχετικότητα και ανθρώπινη ατέλεια, χωρίς τα οποία όμως η ύπαρξη της κοινωνίας θα ήταν αδιανόητη.

Γι' αυτό διακρίνει δύο κριτήρια διαμόρφωσης ηθικών κρίσεων:

α) ακριβής ορθότητα και τελειότητα

β) συνήθης και κοινός βαθμός προσέγγισης σε αυτή την ιδέα. (ΘΗΣ VI.iii.23).

Αυτή η διαμόρφωση ηθικών κρίσεων προϋποθέτει τη φαντασιακή μετάθεση του κρίνοντος στη θέση των άμεσα θιγομένων από την εν λόγω πράξη. Η κρίση αυτή δεν εκφέρεται από κάποιο υπερβατικό υποκείμενο-γνώστη και τιμητή της χρησιμότητας και της αξίας των ανθρώπινων πράξεων αλλά σχηματίζεται από τους ίδιους τους δράντες, στον βαθμό που η φύση έχει εμφυσήσει στην ανθρώπινη ψυχή τον «ιερό και αναγκαίο νόμο της ανταπόδοσης», νόμος που λειτουργεί πριν από οποιαδήποτε σκέψη περί της ωφελιμότητας της τιμωρίας ή της ανταμοιβής (ΘΗΣ II.i.3.1.).

Ο Α. Smith αποσαφηνίζει ότι δεν εξετάζει βάσει ποιων αρχών θα έκρινε ένα τέλει ον, την αξία και την απαξία των πράξεων, αλλά «βάσει ποιων αρχών κρίνει ένα τόσο αδύνατο και ατελές ον, όπως είναι ο άνθρωπος». Η ίδια η ύπαρξη

κοινωνίας απαιτεί την τιμωρία άδικων και απρόκλητα επιβλαβών πράξεων. Αν και ο άνθρωπος είναι προικισμένος με αγάπη για την ευημερία και τη διατήρηση της κοινωνίας, ο Δημιουργός του κόσμου δεν εμπιστεύτηκε τη διατήρηση της κοινωνίας στον ανθρώπινο λόγο· εφοδίασε όμως τον άνθρωπο με ένστικτα ικανά να αναγνωρίζουν και να επιδοκιμάζουν τις ενέργειες που υπηρετούν τον σκοπό αυτό: την αυτοσυντήρηση και την εξάπλωση του είδους. (ΘΗΣ II.i.5.10) Ο λόγος δεν θεωρείται η αρχική αιτία της ηθικής διάκρισης και αίσθησης του καλού και του κακού, αν και βάσει αυτού διαμορφώνονται οι ηθικοί κανόνες. (ΘΗΣ VII.iii.2.7.) «Όμως, αν και ο λόγος είναι, αναμφίβολα, η πηγή των γενικών κανόνων της ηθικότητας και όλων των ηθικών κρίσεων που σχηματίζουμε μέσω αυτών των κανόνων, είναι ωστόσο εντελώς αυθαίρετο και αδιανόητο να υποθέσουμε ότι η αρχική διάκριση του καλού και του κακού μπορεί να συναχθεί από τον λόγο, ακόμα και όσον αφορά στις ιδιαίτερες περιπτώσεις από την εμπειρία των οποίων σχηματίστηκαν οι κανόνες. Αυτές οι πρώτες διακρίσεις, όπως και όλα τα πειράματα επί των οποίων θεμελιώνονται όλοι οι γενικοί κανόνες, δεν μπορούν να είναι αντικείμενο του λόγου, αλλά της άμεσης αίσθησης και του αισθήματος.» (ΘΗΣ VIII.iii.2.7.)

Οι γενικοί κανόνες της ηθικότητας θεμελιώνονται στην εμπειρία. Σχηματίζονται σταδιακά μέσα από την παρατήρηση της συμπεριφοράς των άλλων και μέσα από τα γεγονότα και τις συμπεριφορές, που η φυσική μας περί προσήκοντος και αξίας αίσθηση, εγκρίνει ή απορρίπτει. (ΘΗΣ III.4.7-8) Αφού πρώτα σχηματισθούν αυτοί οι κανόνες τότε χρησιμοποιούνται ως κριτήρια, ως «σταθερά κριτήρια κρίσεων» (standards of judgment). Για να ξεπεραστεί η αοριστία των κανόνων αυτών, διατυπώνονται υπό τη μορφή ενός ακριβούς κώδικα και τηρούνται ως νόμος· αν όχι, η κοινωνία κινδυνεύει με διάλυση. Η δικαιοσύνη θεωρείται η ελάχιστη συνθήκη ύπαρξης κάθε κοινωνίας.¹⁹ Ενώ η ευεργεσία δεν είναι υποχρεωτική και η παράλειψη της δεν είναι ορθό να τιμωρείται, υπάρχει μια

19. Anspach 1972, 185.

άλλη αρετή, η δικαιοσύνη, η άσκηση της οποίας δεν επαφίεται στην καλή μας θέληση και η οποία μπορεί να επιβληθεί διά της βίας και κάθε παραβίαση της θεωρείται προσβολή και εκτίθεται σε τιμωρία. (ΘΗΣ II.ii.1.4.) Η δικαιοσύνη διαφέρει από τις άλλες κοινωνικές αρετές, τη φιλία, την ελεημοσύνη, τη γενναιοδωρία, στον βαθμό που η άσκηση όλων αυτών εξαρτάται από την ελευθερία της βούλησης μας, ενώ «αισθανόμαστε μια αυστηρότερη υποχρέωση να πράττουμε σύμφωνα με τη δικαιοσύνη». (ΘΗΣ II.ii.1.5)

Η αρετή αυτή λοιπόν επενδύεται το κύρος και την αυθεντία της πολιτικής εξουσίας. [Ο δικαστής (public magistrate) είναι υποχρεωμένος να χρησιμοποιήσει τη «δύναμη της πολιτείας» (power of the commonwealth) προκειμένου να ενισχύσει και να εξασφαλίσει την άσκηση της αρετής της δικαιοσύνης. «Χωρίς αυτή τη μέριμνα, η κοινωνία των ιδιωτών θα μεταβαλλόταν σε πεδίο αταξίας και αιματοχυσίας, όπου ο καθένας θα απέδιδε μόνος του δικαιοσύνη σε όποια περίπτωση έκρινε ο ίδιος ότι προσβάλλεται». (ΘΗΣ VII.iv.36)] Επιβάλλεται ακόμα και παρά τη θέληση των ατόμων, όμως δεν αποτελεί απλό εξωτερικό καταναγκασμό, αφού αρθρώνεται στον μηχανισμό του *ακομμάτιστου θεατή* και λειτουργεί όχι μόνον αρνητικά, περιορίζοντας ορισμένες φυσικές τάσεις συμπεριφοράς αλλά και θετικά ενισχύοντας άλλες. Δεν υπαγορεύει στα άτομα τι να πράξουν αλλά ενισχύει τους μηχανισμούς αποτροπής των αντικοινωνικών συνεπειών των πράξεών τους. [«Ο άνθρωπος μέσα μας, ο αφηρημένος και ιδεατός θεατής των συναισθημάτων και της συμπεριφοράς μας, χρειάζεται συχνά την παρουσία του πραγματικού θεατή ώστε να αφυπνησθεί και να θυμηθεί το καθήκον του». (ΘΗΣ III.3.37)]

Κατ' αναλογία της γραμματικής, η δικαιοσύνη θέτει τους όρους και τις προϋποθέσεις του πράττειν· όχι το περιεχόμενό τους.

Κριτήριο αυτού του ορθολογικού αναστοχασμού είναι όχι το τέλειο γενικά αλλά το ιστορικά τέλειο.²⁰ Αυτό που ενδιαφέρει τον Α. Smith δεν είναι η επίτευξη μιας «ουράνιας

20. Ψυχοπαίδης 1990, 21.

πολιτείας», σύμφωνης με κάποιο απόλυτο μέτρο τελειότητας, αλλά μόνο το ιστορικά δυνατό μέτρο τελειότητας του πράττειν.²¹

Ο Α. Smith δεν δικαιολογεί την αρχή της χρησιμοθηρίας ως οδηγού των καθημερινών ηθικών επιλογών. Χρησιμοποιεί όμως ένα είδος *contemplative utilitarianism*: «η χρησιμότητα αποτελεί το κριτήριο βάσει του οποίου αξιολογείται ένα ολόκληρο κοινωνικό σύστημα».²² Η επιτυχία της κοινωνίας αποτιμάται ανάλογα με την ευτυχία των μελών της.

Ωστόσο, αν και η θεωρία του *ακομμάτιστου θεατή* παρέχει μια κανονιστική βάση για τους νόμους της δικαιοσύνης, ο Α. Smith ποτέ δεν διατύπωσε μια γενική θεωρία λειτουργικής χρησιμότητας όσον αφορά τους νόμους που θεσπίζει το κράτος.²³ Στην έννοια του *δημόσιου πνεύματος* δηλαδή τη συμπαθητική ταύτιση του πολίτη με το *δημόσιο καλό* και προθυμία του να το αξιολογήσει πάνω από το ιδιωτικό του, θέτει ο Α. Smith την ανωτερότητα του κοινωνικού έναντι του ατομικού καλού όσον αφορά ζητήματα κρατικής πολιτικής, υπό τον όρο ότι το *δημόσιο πνεύμα* δεν εκφυλίζεται σε *πνεύμα συστήματος*. «Το δημόσιο πνεύμα μας οδηγεί να υιοθετήσουμε την κοινωνική άποψη –δηλαδή την άποψη του *ακομμάτιστου θεατή*– κατά την αξιολόγηση του δικού μας καλού σε σχέση με το κοινωνικό.»²⁴ Ο πραγματικά σοφός, ευσυνείδητος και ενάρετος άνθρωπος, αυτός που χαρακτηρίζεται από σταθερότητα και αυτοέλεγχο, ποτέ δεν παραβλέπει τις κρίσεις του *ακομμάτιστου θεατή*, και όχι μόνο τις σέβεται αλλά τις υιοθετεί επίσης. Ταυτίζεται με αυτόν· γίνεται ο ίδιος, *ακομμάτιστος θεατής*. (ΘΗΣ III.3.25) Ο άνθρωπος της τελειότερης αρετής, αυτόν που φυσικά θαυμάζουμε και αγαπάμε περισσότερο από όλους, είναι εκείνος που έχει τον τελειότερο έλεγχο των εγωϊστικών του αισθημάτων και τη λεπτότερη ευαισθησία όσον

21. Βλ. Ψυχοπαίδης 1990, 25.

22. Campbell 1975, 76.

23. Young 1990, 651 «Η ικανότητα για διατύπωση κρίσεων περί κοινωνικής ευημερίας εξαρτάται από την υιοθέτηση της προοπτικής του *ακομμάτιστου θεατή*.» επίσης *ibid*, 652.

24. *Ibid* 1990, 654.

αφορά, τόσο τα αρχικά, όσο και τα συμπαθητικά συναισθήματα των άλλων. (ΘΗΣ III.3.35) Αυτό που το άτομο επιδιώκει περισσότερο από οτιδήποτε άλλο είναι η αναγνώριση του από τους άλλους. Ενεργώντας ως φρόνιμος εγωϊστής εξυπηρετεί αυτό το υπέρτατο συμφέρον του και με την ίδια κίνηση υπηρετεί την κοινωνία εφόσον κερδίζει την εκτίμηση και αναγνώρισή της. Με αυτό τον τρόπο συμφιλιώνεται το ατομικό με το κοινωνικό συμφέρον. Ο οικονομικός άνθρωπος του ΠΕ δεν είναι παρά ο φρόνιμος (prudent) άνθρωπος του ΘΗΣ, στην οικονομική σφαίρα.²⁵

Ο Α. Smith απορρίπτει ρητά την αναγωγή της δικαιοσύνης απευθείας στους λειτουργικούς όρους αναπαραγωγής της κοινωνίας, όπως ο Hume.²⁶ Έτσι δεν συρρικνούνται το πρόβλημα της αξιολόγησης· δεν ανάγεται σε πρόβλημα απόφασης.²⁷ Το «γενικό συμφέρον» δεν προσεγγίζεται με λειτουργιστικά κριτήρια αλλά υπόκειται σε διαρκή αξιολογικό έλεγχο μέσα από επικοινωνιακές διαδικασίες και «κριτική δημοσιότητα».²⁸

Ο Α. Smith προσδίδει ένα αντικειμενικό χαρακτηριστικό στην ατομική δραστηριότητα, εφ' όσον διά μέσω αυτής παράγονται οι ηθικοί κανόνες και οι κοινωνικοί θεσμοί. Δεν ταυτίζει τις δύο έννοιες, παρά το ότι «βλέπει» τη φύση να οδηγεί την κοινωνία προς το συμφέρον της χρησιμοποιώντας ως μέσο το ατομικό πράττειν βάσει του ίδιου συμφέροντος. Το ότι υποστηρίζει πως τα άτομα πράττουν με γνώμονα το προσωπικό τους συμφέρον δεν σημαίνει ότι τους αποδίδει στενά εγωϊστικά κίνητρα αλλά απλώς επισημαίνει τον περιορισμένο χαρακτήρα της ατομικής σκοπιάς και της αντίληψης του μέσου ανθρώπου. Αυτό είναι και το υπόβαθρο της διαφωνίας του με τον Mandeville. Ενώ ο τελευταίος θεωρεί τα πάθη κάτι

25. Macfie 1967, 75.

26. «(...) αποσυνδέεται η θεμελίωση του δικαιοϊκού πλαισίου από τη σχέση του με την κοινωνία ως «όλο» ως εκ των προτέρων καθορισμένο «γενικό» και συνδέεται με μια λογική του ιδιαιτέρου, των ορίων κατανόησης των δρώμενων από τον καθένα και της συμπάθειας προς τον κάθε συνάνθρωπο.» Ψυχοπαίδης 1990, 19.

27. Ibid 11

28. Ibid 19.

το κακό, αυτός τα θεωρεί φυσικά και αντιλαμβάνεται τον μετριασμό τους ως επαγωγική διαδικασία σχηματισμού κανόνων και θεσμών μέσω της συμπάθειας του καλά πληροφορημένου ακοιμμάτιστου θεατή.

Θα χρειαζόταν μια αντισταθμιστική δύναμη απέναντι σ' έναν ασυγκράτητο εγωισμό, αν απουσίαζε εκείνη που παρέχει η συμπάθεια του παρατηρητή. Στη βάση αυτής της θεωρίας του για τη συμπάθεια, ήταν αντίθετος με τις εγωϊστικές ερμηνείες των Hobbes, Mandeville αν και ευρισκόταν πιο κοντά στον τελευταίο παρά σε οποιονδήποτε άλλο συγγραφέα. Η διαφορά τους είναι ότι ο A. Smith δεν θεωρεί τα εγωϊστικά συναισθήματα ανήθικα (ενώ ο Hutcheson συμφωνεί με τον Mandeville περί του αντιθέτου) και θεωρεί ότι η ελεύθερη αγορά και όχι η «ικανή και επιδέξια διαχείριση του πολιτικού» είναι ο μηχανισμός που μεταμορφώνει τα ιδιωτικά ελαττώματα (που δεν είναι ελαττώματα γι' αυτόν) σε δημόσιες αρετές. Ο Hume αντιλαμβάνεται ότι η φιλανθρωπία δεν είναι ούτε φυσική ούτε θεμελιώδης για την ανθρώπινη φύση και κοινωνία, όμως δεν μπορεί να καταλάβει πως είναι δυνατόν να συγκροτείται «συντεταγμένη κοινωνία» (orderly society) από άτομα που πράττουν σύμφωνα με την αρχή του εγωισμού. Έτσι καταφεύγει στην ιδέα της «δημόσιας χρησιμότητας» (public utility) και της πραγματοποίησής της μέσω συμβιβασμού μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας.

Αυτό ακριβώς το πρόβλημα αντιμετώπισε ο A. Smith.²⁹ Ο A. Smith δεν ενδιαφέρεται για τις άριστες αρετές (excellent virtues): τον ενδιαφέρει ο μεγάλος όγκος των μελών της κοινωνίας και όχι μόνον τα άτομα ανώτερης παιδείας. Πραγματοποιεί πρώτα τη σύνθεση σε όρους ηθικής φιλοσοφίας και κατόπιν σε όρους πολιτικής οικονομίας (τις οποίες συνδέει αδιάσπαστα). Αρνείται ότι η φιλανθρωπία ή η συμπάθεια (ως κίνητρο) αποτελεί την κύρια συνεκτική αρχή της κοινωνίας, η οποία στην πλειοψηφία της αποτελείται από αμόρφω-

29. Mizuta 1975, 119 [για την επίδραση του Shaftesbury, βλ. A. Smith, *Astronomy* (στο *Essays on Philosophical Subjects* II. 11, 12 και στο ΘΗΣ I.i.5.6-7· επίσης για το ίδιο ζήτημα βλ. Evensky 1989)].

τους ανθρώπους.³⁰ Θεωρεί ότι ενώ απαιτείται ασυνήθιστος βαθμός συμπάθειας όσον αφορά στην αρετή της φιλανθρωπίας, απαιτείται μόνον ο συνήθης βαθμός ευαισθησίας για να πράξει κανείς σύμφωνα με τις επιταγές του προσήκοντος. Και αυτός ο συνήθης βαθμός ευαισθησίας είναι στην πραγματικότητα υπαρκτός και διαθέσιμος στη μεγάλη πλειοψηφία των μελών της κοινωνίας.³¹ Η εκπλήρωση αυτής της απαίτησης ορθότητας εξαρτάται από την πρόκληση της συμπάθειας του ακοιμάτιστου θεατή και από την προσπάθεια του δρώντος να μετριάσει και να ελέγξει τα εγωϊστικά του συναισθήματα.

Στην αστική κοινωνία τα άτομα συναντώνται και συσχετίζονται ως ξένοι. Το άτομο μαθαίνει να φαντάζεται πως θα έκρινε τις πράξεις του ως ξένος. Η διαφορά του A. Smith από τους Shaftesbury, Hutcheson είναι η εξής: Ο αυτοέλεγχος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τις κρίσεις των ξένων. Η δημοσιότητα της αντιπαράθεσης καθορίζει τόσο τη συνείδηση του καθενός όσο και την κοινή γνώμη. Ο αυτοέλεγχος του ατόμου στην πολιτισμένη κοινωνία είναι αποτέλεσμα της διαπαιδαγώγησής του στις επιχειρήσεις και τις συναλλαγές με τους άλλους. Τόσο η συμπάθεια όσο και ο αυτοέλεγχος βασίζονται στην επιθυμία για αυτοσυντήρηση ίσων, ανεξάρτητων, και ανταγωνιστικών ατόμων. Διατηρούνται δε σε ισορροπία μέσω της ανταλλαγής εμπορευμάτων ίσης αξίας.

3. Συμπάθεια και αγορά

Η πεποίθηση του ότι όλοι μπορούν να κερδίσουν από δραστηριότητες όπου ο καθένας επιδιώκει το δικό του μόνο συμφέρον, στηρίζεται στην κοινωνική πραγματικότητα της ελεύθερα διαπραγματευόμενης συναλλαγής (freely negotiated bargain).³² Η αγορά ήταν ο μόνος κοινωνικός μηχανισμός,

30. Mizuta 1975, 120.

31. Ibid, 121.

32. Wilson 1975, 77.

που θα μπορούσε να παράσχει πληροφόρηση, έλεγχο και συντονισμό του όλου πλέγματος των σχέσεων παραγωγής και συναλλαγής, την εποχή του A. Smith.³³ Ο μηχανισμός αυτός δεν επινοήθηκε από κανέναν, αλλά προέκυψε από φυσικές τάσεις του ανθρώπου που δεν εκδηλώνονται κατ' ανάγκην σε ασυγκράτητο εγωισμό.

Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων παρέχει ηθική δικαιολόγηση στην *κοινωνία της αγοράς*, ακριβώς επειδή η τελευταία προϋποθέτει όχι μόνο τον εγωισμό και την ιδιοτέλεια των ατόμων αλλά και την ικανότητά τους να διαπραγματεύονται, να συνεννοούνται, να πείθουν. Προϋποθέτει επομένως την έννοια της *συμπάθειας*. Αυτός είναι ο λόγος που ο A. Smith πρώτος κατορθώνει να εντοπίσει την ουσία του κοινωνικού ιστού στον καταμερισμό της εργασίας και όχι στον κρατικό απολυταρχισμό ή το αρχικό συμβόλαιο. Διότι η αγορά που διαμεσολαβεί τον καταμερισμό της εργασίας δεν αποτελεί για τον A. Smith απλό μηχανισμό κατανομής οικονομικών πόρων, αλλά κατανοείται ως η πλέον σημαντική και «φυσική» θεσμική οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων. Όπως και οι υπόλοιποι θεσμοί, η αγορά διαμεσολαβείται στη λειτουργία της από συναισθήματα *συμπάθειας* και από τις κρίσεις του *ακομμάτιστου θεατή*.

Αποτελεί πηγή σύγχυσης το ότι ο A. Smith χρησιμοποιεί ορισμένες φορές τον όρο *συμπάθεια* με την τρέχουσα έννοια του³⁴ ως αλτρουϊστικό κίνητρο του πράττειν. Αντίθετα όμως, η κύρια χρήση του όρου στη ΘΗΣ έχει τη σημασία όχι του κινήτρου του πράττειν αλλά του συνδετικού κοινωνικού δεσμού. Η έννοια της *συμπάθειας* δεν σημαίνει συμπόνια ή λύπη, αλλά αντίθετα σημαίνει την ικανότητα για *fellow-feeling* και περιγράφει έναν τρόπο σχηματισμού των ηθικών κρίσεων. Ο *ακομμάτιστος θεατής* θα μπορούσε να εγκρίνει και μια πράξη που θα αποσκοπούσε στην επιδίωξη ατομικού οφέλους, διότι δεν θεωρεί τέτοιου είδους επιδιώξεις εγγενώς ανήθικες.

Η ανταλλακτική αξία στηρίζεται στην έννοια της *συμπά-*

33. Ibid 79.

34. Βλ. και Raphael 1975, 86.

θειας γιατί απαιτεί από τους διεκδικητές της μοίρασμα και συνεργασία. Το απόσπασμα του ΠΕ που χρησιμοποιείται συνήθως για τον τονισμό του εγωϊστικού συμφέροντος («Δεν περιμένουμε από τη φιλανθρωπία...») αποτελεί παράδειγμα πρακτικής εφαρμογής της συμπάθειας. Επικαλούμαστε τα οφέλη των άλλων και όχι τις δικές μας ανάγκες.³⁵

Όσον αφορά στη σχέση συμβολαίου και ηθικότητα ο Hutcheson υποστηρίζει ότι ορισμένα συμβόλαια θα πρέπει να τηρούνται έστω και αν δεν είναι ηθικά αποδεκτά. Κατά τον A. Smith συχνά και κανονικά συμβόλαια δημιουργούν από μόνα τους μια νέα ηθικότητα (A. Smith *Διαλέξεις περί Νομικής Επιστήμης (Lectures on Jurisprudence)* – στο εξής, ΔΝΕ (B) 327-8).³⁶

Δεν υπάρχει ασυμβατότητα μεταξύ ΠΕ και ΘΗΣ, όσον αφορά στα κίνητρα του ατομικού πράττειν· το ατομικό συμφέρον δεν θεωρείται ανήθικο σε αντιπαράθεση με τη συμπάθεια νοούμενη ως ηθικό κίνητρο, (και όχι με την ανωτέρω έννοια) αλλά θεωρείται συνδεδεμένο με την αρετή του αυτοελέγχου και ως εκ τούτου ενάρετο τόσο από οικονομική όσο και από ηθική άποψη. Η συμπάθεια και η φαντασία συνθέτουν στο ΘΗΣ τον συνεκτικό ιστό της κοινωνίας.

Μια διαφορετική άποψη του κοινωνικού δεσμού και αλληλεξάρτησης παράγεται από την έννοια του καταμερισμού της εργασίας στο ΠΕ. Δεν πρέπει όμως να ξεχνά κανείς ότι η άποψη αυτή παρουσιάζεται μέσα στα πλαίσια της ανάγκης για συνεργασία. Όταν αναφέρει το παράδειγμα του χασάπη, του ζυθοποιού και του φούρναρη από τους οποίους δεν θα πρέπει να περιμένουμε να μας δώσουν το προϊόν της εργασίας τους από αγαθή προαίρεση αλλά μόνον ως αντάλλαγμα για υπηρεσίες που εμείς τους προσφέρουμε επίσης, αυτό που θέλει να τονίσει είναι η σημασία της ανταλλαγής ως συνεκτικού δεσμού και όχι η ιδιοτέλεια απλώς του ατομικού πράττειν.³⁷ Οι δύο απόψεις της κοινωνικής συνοχής αν και διαφο-

35. Βλ. επίσης Danner 1976.

36. Βλ. επίσης Mizuta 1975, 118.

37. Βλ. Raphael 1975, 93.

ρετικές δεν είναι ασυμφιλίωτες. Το γεγονός ότι ένα άτομο είναι ενταγμένο στο πλέγμα των οικονομικών ανταλλαγών δεν σημαίνει ότι αδιαφορεί για τις σκέψεις και τη γνώμη των άλλων. Πριν από οτιδήποτε άλλο η οικονομική ανταλλαγή προϋποθέτει σύμβαση και νομικό προσδιορισμό δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και ως εκ τούτου είναι σχέση που αφορά όχι μόνο την οικονομία αλλά και την ηθική.

Σύμφωνα με τον Jacob Viner, η αποτελεσματικότητα της συμπάθειας μειώνεται, όσο αυξάνεται η απόσταση μεταξύ των ανθρώπων, με αποτέλεσμα να μηδενίζεται η σημασία της μέσα σε έναν απρόσωπο και ανώνυμο μηχανισμό όπως η αγορά. Όσο πιο προσωπικές είναι οι σχέσεις τόσο περισσότερο ενεργοποιούνται τα συναισθήματα φιλανθρωπίας και αγαθής προαίρεσης· πρόκειται για προσωπικά συναισθήματα που δεν μπορούν να λειτουργήσουν μεταξύ ξένων. Όμως, ο A. Smith θεωρεί ότι η συμπάθεια μπορεί να αναπτυχθεί και μεταξύ ξένων, αρκεί αυτοί να έλθουν σε σχέση πρόσωπο προς πρόσωπο. Στην αγορά συμβαίνει αυτό κατ' ανάγκη διότι διαφορετικά δεν μπορούν να επιτευχθούν συμφωνίες και να διενεργηθούν ανταλλαγές. Εδώ βρίσκεται η θεμελίωση της αγοράς ως συνεκτικού μηχανισμού. Δεν μπορεί η αγαθή προαίρεση να αποτελέσει συνεκτικό μηχανισμό σε σύνολα ατόμων που δεν γνωρίζονται προσωπικά.³⁸

Στο ΘΗΣ παρουσιάζεται μια κοινωνική θεωρία με αντικείμενο τη συμπεριφορά των ατόμων στα πλαίσια μιας κοινωνίας της αγοράς. Στην αγορά λειτουργεί ο μηχανισμός της συμπάθειας γιατί τα άτομα είναι υποχρεωμένα να μετριάσουν την προς εαυτόν αγάπη, προκειμένου να έλθουν σε συμφωνία. Αποτελεί πρωταρχική ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης η επιθυμία να πείθει κανείς τους άλλους (θέμα που αναλύεται στις ΔΝΕ) και να κερδίζει την αποδοχή τους. Στην πρωτόγονη κοινωνία, η ανταλλαγή προτιμάται της ληστείας, διότι η τε-

38. «Το μεγάλο πλεονέκτημα της αγοράς είναι ότι μπορεί να χρησιμοποιήσει τη δύναμη του εγωϊστικού συμφέροντος για να αντισταθμίσει την αδυναμία και τη μεροληψία της αγαθής προαίρεσης, έτσι ώστε να μπορούν να ικανοποιούν τις ανάγκες τους και εκείνοι που δεν είναι ούτε γνωστοί ούτε σημαντικοί ούτε εύχρηστοι.» Coase 1976, 559.

λευταία θα αποδοκιμαζόταν από τον θεατή, και διότι η έγκριση του θεατή συνδέεται με την προσδοκία χρησιμότητας που προκύπτει από τη δαπάνη εργασίας για την απόκτηση του αγαθού.

Η σμιθιανή θέση περί του θεατή υποστηρίζει τη θεμελίωση των φυσικών δικαιωμάτων ιδιοκτησίας και συγχρόνως είναι αυτή που εξηγεί τι οδηγεί τα άτομα σε συνεννόηση και συναλλαγή και όχι σε ληστεία. Η πίστη και η τιμιότητα στις συναλλαγές είναι αρετές που πρέπει να αναπτύσσονται παράλληλα με την αγορά. Οι ιδιότητες αυτές δεν εξηγούνται σε ορθολογική βάση. Πρόκειται για αρετές αναγκαίες για τη λειτουργία της αγοράς.

Παρά το γεγονός ότι στο ΠΕ δεν γίνεται αναφορά στην αρχήν του *ακομμάτιστου θεατή*, ο μηχανισμός αυτός είναι παρών στη λειτουργία της αγοράς, όπως αυτή παρουσιάζεται από τον Adam Smith. Ο θεατής δεν θα ενέκρινε την ιδιοποίηση προϊόντος αλλότριας εργασίας επί του οποίου, το υποκείμενο της έχει νόμιμη προσδοκία χρήσης, εφ' όσον έχει καταβάλλει προσπάθεια και δαπανήσει χρόνο στην παραγωγή του. Ο κόπος και ο χρόνος αποτελούν αντικείμενα της *συμπάθειας* του θεατή. Η εργασιακή θεμελίωση των ανταλλαγών αναδεικνύεται από την περί ιδιοκτησίας αντίληψη που διατυπώνει στις ΔΝΕ.

Η φυσική τάση για ανταλλαγή, εκτός από έκφραση ατομικών συμφερόντων του δρώντος, λειτουργεί και ως μορφή κοινωνικής συνεργασίας. Αυτό προϋποθέτει καταστάσεις ελάχιστης *συναίνεσης*.³⁹

Στη διεξαγωγή των διαπραγματεύσεων εμπλέκονται μηχανισμοί *ακομμάτιστου θεατή* και τελικά η φυσική τιμή δεν είναι παρά μια συναινετική τιμή (*consensus price*) την οποία ο θεατής θα θεωρούσε δίκαιη καθ' όσον δεν προξενεί ζημιά σε κανέναν από τους συναλλασομένους.⁴⁰ Η θεωρία του *ακομμάτιστου θεατή* δεν θέτει κάποια ηθικά απόλυτα αλλά δείχνει

39. Ψυχοπαίδης 1990, 57-58.

40. Young 1986, 375.

«πώς οι ηθικές κρίσεις μπορούν να συζητηθούν κριτικά και να δοκιμασθούν».⁴¹

Ο Adam Smith συνδέει τη φυσικότητα με τη λογικότητα, όσον αφορά στον καθορισμό των αξιών· κάνει λόγο για «νόμους του φυσικού λόγου» και για κανόνες που είναι «ευάρεστοι στον λόγο».⁴² (ΔNE (Α) νί.84, 91-93 ii.28) *Η προώθηση της κοινής ευημερίας είναι ορθή βάση άσκησης οικονομικής πολιτικής διότι είναι ορθολογική από τη σκοπιά του ακομμάτιστου θεατή.* Ο Adam Smith προτείνει έναν τρόπο σχηματισμού αξιολογικών προτάσεων οικονομικής πολιτικής ο οποίος δεν θεμελιώνεται σε προτιμήσεις και υποκειμενικά γούστα, αλλά στις αντικειμενικές κρίσεις του ακομμάτιστου θεατή. Αυτό διακρίνει τη δική του μεθοδολογία από εκείνη της σύγχρονης «οικονομικής της ευημερίας».

Η εμπορική κοινωνία είναι πιο πολιτισμένη διότι τα άτομα έχουν μεγαλύτερη εμπειρία κοινωνικών σχέσεων και μπορούν να διακρίνουν με περισσότερη ευχέρεια τις υπαγορεύσεις του θεατή. Η φυσική τάξη είναι ο ανταγωνισμός, μέσω του οποίου συνδιάζεται τόσο η ψυχολογική τάση του ανθρώπου όσο και τα φυσικά του δικαιώματα. Αυτός ο συνδυασμός προσδίδει στην ανταγωνιστική αγορά τη μεγαλύτερη νομιμοποίηση από οποιαδήποτε άλλη μορφή οικονομικής οργάνωσης. Ωστόσο, ακόμα και υπό αυτές τις συνθήκες τα αποτελέσματα του ατομικού πράττειν μπορεί να είναι ανεπιθύμητα οπότε απαιτείται έξωθεν της αγοράς «παρέμβαση».

Ο A. Smith κατά την ανάλυση της ύφανσης του κοινωνικού δεσμού μέσω του ελεύθερου ανταγωνισμού προϋποθέτει αφαίρεση των ρυθμιστικών ενεργειών του κράτους. Όμως, στην ανάλυση των πραγματικών κοινωνικών διαδικασιών θα πρέπει να συνυπολογισθούν τα στοιχεία από τα οποία έγινε

41. Ibid 381. Αυτές οι αρχές εφαρμόζονται στην περίπτωση της φυσικής τιμής και αυτό δείχνει ότι η αγοραία δραστηριότητα, κατά τη συμβιανή αντίληψη, ευρίσκεται υπό την κρίση του *ακομμάτιστου θεατή*. Με αυτή την έννοια η φυσική τιμή αποτελεί μια συναινετική τιμή, που ικανοποιεί κοινωνικές σταθερές (συμβατική δικαιοσύνη και κοινωνική αποτελεσματικότητα).

42. Βλ. επίσης Young 1986, 337.

αφαίρεση.⁴³ Ο συνυπολογισμός αυτός παραπέμπει την όλη θεωρία του περί σχηματισμού των κοινωνικών αξιών και της κωδικοποίησης μέρους τους, σε κανόνες δικαίου. «Οι κανονιστικές αρχές δικαιοσύνης θεωρήθηκε ότι είναι ταυτόχρονα αρχές ορθής πολιτικής, των οποίων η εφαρμογή ανατίθεται στο κράτος».⁴⁴ Το άτομο δεν είναι ελεύθερο να παράγει, να πουλάει, να αγοράζει ό,τι και όπως θέλει, αλλά «υπόκειται στην αυστηρή πειθαρχία του ανταγωνισμού και τους περισσότερο τυπικούς περιορισμούς που επιβάλλει ο Νόμος».⁴⁵ Αυτό είναι σύμφωνο με μια, όχι ιδιαίτερα δημοφιλή στους νεοφιλελεύθερους, αρχή δικαιοσύνης που διατυπώνει ο Α. Smith στη ΘΗΣ: «Όταν η συντήρηση ενός ατόμου είναι ασυμβίβαστη με την ασφάλεια των πολλών, τίποτα δεν μπορεί να είναι περισσότερο δίκαιο από το ότι οι πολλοί θα πρέπει να προτιμηθούν έναντι του ενός». (ΘΗΣ II.ii.3.11)

Ο Α. Smith θέτει λοιπόν πρόβλημα κάποια μορφής άμυνας της κοινωνίας μέσω των κρατικών πολιτικών απέναντι στους ίδιους τους καπιταλιστιστές. Με δεδομένη την αντίληψη του Α. Smith για τη θεμελίωση των δικαιοσύνης ρυθμίσεων στην κοινωνική συναίνεση, η άμυνα αυτή θεωρείται ότι θα πρέπει να προσανατολισθεί προς την ανάπτυξη των αξιακών και πολιτιστικών στοιχείων που συντάσσουν την όλη κοινωνία.⁴⁶ Δηλαδή δεν αποδίδεται στον κρατικό γραφειοκρατικό μηχανισμό κάποια συνολική κοινωνική συνείδηση, αλλά η τελευταία νοείται ως διακυβευόμενο προϊόν κοινωνικής διαδικασίας ανάπτυξης, σχηματισμού και ανασχηματισμού των κοινωνικών αξιών, δηλαδή ως πολιτικό ζητούμενο.

Η πολιτική νοείται έτσι ως ουσιαστική διάσταση της συγκρότησης και αναπαραγωγής της κοινωνίας της αγοράς. Το αξιακό πολιτικό στοιχείο συγκροτείται ως «συνείδηση του όλου» και είναι προϋπόθεση της απρόσκοπτης ανάπτυξης των

43. Ψυχοπαίδης 1990, 67.

44. Ibid 68.

45. Grampp 1948, 271.

46. Ψυχοπαίδης 1990, 78.

διαδικασιών που περιγράφονται ως *θεωρία της αξίας*.⁴⁷ Η παρέμβαση του κράτους επομένως, τουλάχιστον όσον αφορά στην παραγωγική δικαιοσύνη του συστήματος λειτουργία του, δεν θεωρείται από τον A. Smith «εξωτερική» συνολικά χρησιμοποιημένη παρέμβαση σε έναν μηχανισμό κατανομής πόρων – «αγορά» – αλλά εξ αρχής ενεργό συστατικό του φυσικού συστήματος των κοινωνικών αλληλεξαρτήσεων – κοινωνία της αγοράς.

Το στοιχείο της αξιογένεσης βάσει του οποίου οικοδομείται το σύστημα δικαιοσύνης, είναι εγγενές στην ίδια τη συγκρότηση και την αναπαραγωγή του κοινωνικού δεσμού μεταξύ ατόμων των οποίων ο εγωϊσμός είναι αδιαχώριστος από την ανάγκη τους να γίνονται παραδεκτοί, επομένως να πείθονται, επομένως να συνδιαλέγονται περί των όρων συνύπαρξής τους: δηλαδή να είναι όχι απλώς ιδιώτες αλλά πολίτες.

4. Η έννοια της «δημοσιότητας»: «δημόσιο αγαθό» και πεδίο της πολιτικής εργασίας

Από τη μέχρι τώρα παρουσίαση έγινε φανερό ότι στην προβληματική του A. Smith το πολιτικό πράττειν⁴⁸ δεν καθορίζεται από την *ωφελιμότητα* – τις λειτουργικές αναγκαιότητες της «αγοράς» – αλλά διέπεται από τον μηχανισμό της *συμπάθειας* και του *ακοιμάτιστου και καλά πληροφορημένου θεατή*. Η προσοχή επικεντρώθηκε στη συγκρότηση του δικαιοσύνη συστήματος, που αποτελεί κατά A. Smith ένα από τα τρία καθήκοντα του κράτους. Το αναπόφευκτο και μη αναγώγιμο της κρατικής αυτής λειτουργίας για τη συγκρότηση της *κοινωνίας της αγοράς* έχει ήδη τονισθεί και από τη σκοπιά της

47. Ibid 79.

48. Το οποίο εξάλλου συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία συγκρότησης της *κοινωνίας της αγοράς*, συμμετοχή η οποία δεν ορίζεται ως «εξωτερική» παρέμβαση αλλά ως ιδιαίτερο πεδίο του κοινωνικού πράττειν, μέσα σε ένα σύστημα καταμερισμού της κοινωνικής εργασίας. Για το ζήτημα αυτό βλ. Δρόσος 1992.

προβληματικής περί «δημόσιων αγαθών».⁴⁹ Η διαφορά της τελευταίας από την προβληματική που αναπτύσσεται στο κείμενο αυτό, είναι ότι επιχειρεί να συναγάγει τη «λειτουργία» αυτή από την ωφελιμότητά της και όχι από τη θεωρία της συμπάθειας.

Παρά αυτή τη διαφοροποίηση ωστόσο, η αναφορά μας στη δικαιοσύνη διάσταση της κρατικής παρέμβασης διατρέχει τον κίνδυνο να διολισθήσει προς το επιχείρημα περί «καθορισμού δικαιωμάτων ιδιοκτησίας».⁵⁰ Σύμφωνα με το τελευταίο, η πεμπτουσία του συστήματος δικαιοσύνης συνίσταται στον ακριβή καθορισμό των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων των ιδιωτών. Ο καθορισμός αυτός και όχι ο προσδιορισμός του «δημόσιου» χαρακτήρα ορισμένων υπηρεσιών είναι που αποτελεί –σύμφωνα με αυτή την εκδοχή– συστατικό όρο λειτουργίας της αγοράς. Ο καθορισμός αυτός αφορά ουσιαστικά στη διαχωριστική γραμμή μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού τομέα και διαφοροποιείται ανάλογα με την ιστορική συγκυρία και το στάδιο ανάπτυξης του οικονομικού συστήματος.

Παρά τη διαφοροποίηση αυτή από τη θεωρία των «δημόσιων αγαθών», το ουσιώδες μέρος των αντιρρήσεων που προβλήθηκαν σχετικά με την προηγούμενη εκδοχή ισχύει και για αυτήν, η οποία παραγνωρίζει επίσης τον τρόπο σχηματισμού των ηθικών και των δικαιοσύνης κανόνων με βάση τη συμπάθεια.

Ωστόσο η άποψη αυτή αποτελεί μια νέα πρόκληση ως προς τα εξής:

1. Υποβαθμίζει, όχι μόνο την ουσία των δικαιοσύνης κανόνων σε πρόβλημα καθορισμού δικαιωμάτων ιδιοκτησίας, αλλά και την ουσία της κρατικής «παρέμβασης» στη δημιουργία ενός συστήματος κανόνων αυτού του είδους.

2. Αλλοιώνει την ουσία του πολιτικού πράττειν, συρρικνώνοντας το πεδίο αρμοδιότητάς του σε ζητήματα προσδιορισμού των ορίων μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού τομέα, μέσω του καθορισμού δικαιωμάτων ιδιοκτησίας. Αυτό ουσια-

49. Βλ. Buchanan 1975.

50. Βλ. West 1976 & West 1977.

στικά εκκενώνει την ίδια την αναγκαιότητα της ειδικής πολιτικής μορφής του κοινωνικού πράττειν.

Διότι μπορεί όντως μια επιχειρηματική δραστηριότητα να έχει κάποια στιγμή δημόσιο και κάποια άλλη στιγμή, ιδιωτικό χαρακτήρα και αυτό να επικυρώνεται με μια μεταβολή του καθεστώτος των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων, αλλά αν περιορισθεί η πολιτική εργασία σε ιδιωτικοποιήσιμη, «επιχειρηματική δραστηριότητα», τότε αναιρείται η ιδιοσυστασία της ως μορφής κοινωνικής εργασίας. Το κόστος του απεγκλωβισμού από το πρόβλημα προσδιορισμού του «δημόσιου» χαρακτήρα ορισμένων υπηρεσιών, είναι η αναίρεση της ίδιας της ουσίας της έννοιας της δημοσιότητας. Τόσο η εκδοχή αυτή όσο και η προηγούμενη συντείνουν στον περιορισμό της πολιτικής διάστασης σε «εξωτερική» παρέμβαση αναγκαία για τη συγκρότηση της κοινωνίας της αγοράς αλλά όχι για την αναπαραγωγή της. Αυτό όμως δεν προκύπτει αβίαστα από την όλη σμιθιανή επιχειρηματολογία, που συνιστά θεωρία συγκρότησης και αναπαραγωγής της κοινωνίας της αγοράς. Αυτό σημαίνει συμμετοχή της πολιτικής διάστασης όχι μόνο στο επίπεδο του προσδιορισμού των ορίων του ιδιωτικού χώρου, ο οποίος υποτίθεται ότι αναπαράγεται από μόνος του – χάρη στο «αόρατο χέρι»⁵¹ αλλά και στην όλη διαδικασία αναπαραγωγής του κοινωνικού δεσμού. Θα πρέπει επομένως να δειχθεί πώς παράγεται αυτή η πολιτική διάσταση μέσα από τη σχετική επιχειρηματολογία του A. Smith.

Κατ' αρχήν ο περιορισμός της κρατικής αρμοδιότητας στον καθορισμό δικαιωμάτων ιδιοκτησίας, προϋποθέτει μία αξιολόγηση των δικαιωμάτων αυτών ως του πλέον επιθυμητού αγαθού. Και δεν υπάρχει καμμία αμφιβολία ότι τα δικαιώματα αυτά αποτελούν για τον A. Smith, ουσιώδες συστατικό της φυσικής ελευθερίας του ανθρώπου. Ωστόσο παρουσιάζει ενδιαφέρον το γεγονός ότι η δικαιολόγηση των δικαιωμάτων αυτών στα πλαίσια του θεωρητικού του συστήματος, είναι παράγωγη. Το σύστημα της ιδιωτικής ιδιοκτησίας δεν

51. Για κάποιες επιφυλάξεις όσον αφορά τη θέση της σχετικής αντίληψης στο όλο σμιθιανό σύστημα, βλ. Macfie 1967.

δικαιολογείται ως υπέρτατο αγαθό καθ' εαυτό αλλά ως το αποτελεσματικότερο σύστημα διασφάλισης ενός ανώτερου αγαθού: της ευημερίας του κοινωνικού συνόλου. Η τελική δικαιολόγηση του συστήματος δεν είναι οικονομική αλλά πολιτική και ηθική. Όπως επιμένει στο ΠΕ: «Καμμία κοινωνία δεν μπορεί σίγουρα να ευημερεί και να ευτυχεί, όταν η μεγάλη πλειοψηφία των μελών της είναι φτωχοί και εξαθλιωμένοι». (ΠΕ I.viii. 36) Αυτή η στόχευση αποτελεί και κριτήριο της οικονομικής πολιτικής: «Η σοφία κάθε Κράτους ή κοινότητας προσπαθεί, όσο μπορεί καλύτερα, να χρησιμοποιήσει τη δύναμη της κοινωνίας προκειμένου να περιορίσει όλους όσους υπόκεινται στην εξουσία του, ώστε να μην πλήξουν ή διαταράξουν την ευτυχία των άλλων». (ΘΗΣ VII.2) Ως προς το ιδανικό είναι που προσδιορίζεται και αξιολογείται το σύστημα της φυσικής ελευθερίας.

Στο πρώτο σχέδιασμα του *Πλούτος των Εθνών* (Early Draft) θεωρεί ότι σε μια πολιτισμένη κοινωνία, δεν υπάρχει δίκαιη και ίση κατανομή του πλούτου. (§ 5) Αυτοί που παράγουν τον πλούτο της κοινωνίας δεν απολαμβάνουν παρά μόνο μικρό μέρος του. Όμως, παρά τη μεγάλη ανισότητα της ιδιοκτησίας, ο καταμερισμός της εργασίας επιφέρει την αύξηση του πλούτου και την εξάπλωσή του ακόμα και στα κατώτερα στρώματα, σε βαθμό πολύ μεγαλύτερο από ό,τι σε οποιαδήποτε προηγούμενη κοινωνία. (§ 6 και 10)

Ο πλούτος κατά τον A. Smith δεν συνίσταται στη συσσώρευση πολίτιμων μετάλλων αλλά στην αφθονία των αγαθών που ικανοποιούν τις ανάγκες των ανθρώπων. Αυτή η αφθονία αγαθών δεν μπορεί να προέλθει παρά μόνο από την αύξηση της παραγωγικής δύναμης της εργασίας η οποία με τη σειρά της προωθείται από την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας. Η φτήνια των αγαθών είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την ικανοποίηση των αναγκών της μεγάλης πλειοψηφίας. «Ένα Κράτος είναι πλούσιο όταν τα αναγκαία και οι ανέσεις της ζωής είναι εύκολα αποκτήσιμα...» (§ 33) Η φτήνια είναι συνέπεια της αφθονίας. Ο πληθυσμός είναι καλύτερα εφοδιασμένος με όλα τα αναγκαία αγαθά σε μια πολιτισμένη κοινωνία παρά σε μια πρωτόγονη. Σε μια πολιτισμένη κοινο-

νία, η εργασία των φτωχών δαπανάται («θυσιάζεται» –sacrificed– γράφει ο A. Smith) για την διατήρηση της άνεσης και της πολυτέλειας των πλουσίων, ενώ σε μια πρωτόγονη κοινωνία ο κάθε εργαζόμενος απολαμβάνει πλήρως τους καρπούς της εργασίας του. Θα μπορούσε λοιπόν να υποθέσει κανείς ότι ο τελευταίος είναι καλύτερα εφοδιασμένος από τον εξαρτημένο, ο οποίος εργάζεται όχι μόνο για τον εαυτό του αλλά και για τους άλλους. Ωστόσο τα πράγματα δεν έχουν έτσι.

Ο καταμερισμός της εργασίας είναι το κοινωνικό γεγονός χάρη στο οποίο επιτυγχάνεται αυτό το παράδοξο: οι εξαρτημένοι εργάτες, που «στηρίζουν το όλο οικοδόμημα της κοινωνίας και παρέχουν τα μέσα των ανέσεων σε όλους τους υπόλοιπους» (§ 28), αυτοί που «κουβαλούν στους ώμους τους όλη την ανθρωπότητα», έχουν μεγαλύτερο μερίδιο στις ανέσεις και τα αναγκαία αγαθά από τους ανεξάρτητους εργαζόμενους των πρωτόγονων κοινωνιών.

Χάρη στον καταμερισμό της εργασίας επιτυγχάνεται μεγαλύτερη αφθονία παραγόμενων αγαθών, γεγονός που σημαίνει χαμηλές τιμές. Η φθηνία των αγαθών τα κάνει προσιτά σε όλο και μεγαλύτερα τμήματα του πληθυσμού και η διαρκής αύξηση της παραγωγικότητας της εργασίας, λόγω των συνεχών τεχνικών βελτιώσεων, αφήνει περιθώρια κέρδους αλλά και ικανοποιητικών μισθών. Η ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας δίνει τη δυνατότητα σε κάθε επιχείρηση να αυξήσει τα κέρδη της σε βαθμό που να επιτρέπει την εξοικονόμηση ικανοποιητικού μεριδίου για μισθούς.

Το ίδιο και σε συνολικό κοινωνικό επίπεδο. Έχουμε κατάσταση αφθονίας και ευημερίας όταν είναι δυνατή η υψηλή αμοιβή για τον εργάτη και συγχρόνως τα αγαθά εξακολουθούν να είναι φθηνά. Κριτήριο της ακρίβειας ή φθηνίας της εργασίας δεν είναι η χρηματική της τιμή αλλά η ποσότητα των αναγκαίων αγαθών, που μπορούν να αποκτηθούν από τους καρπούς της. (§ 36) Έτσι η μεγάλη χρηματική τιμή της εργασίας δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ψηλές τιμές για τα προϊόντα της, εφόσον συνδυάζεται με αύξηση της παραγωγικότητάς της, λόγω πάντα, βελτιώσεων και ανάπτυξης του καταμερισμού της εργασίας. Το ψηλό επίπεδο του μεριδίου του κοινω-

νικού πλούτου θεωρείται «ως εκείνο το στοιχείο που συνιστά την πεμπουσία του δημόσιου πλούτου, ή ως ακριβώς εκείνο στο οποίο έγκειται ο ίδιος ο δημόσιος πλούτος». (§ 12) (η έμφαση προστέθηκε) Όπως το διατυπώνει με τη μεγαλύτερη σαφήνεια: «Ο εθνικός πλούτος είναι ο πλούτος όλου του λαού, τον οποίο, τίποτε άλλο δεν είναι σε θέση να επιφέρει παρά η υψηλή αμοιβή της εργασίας και κατά συνέπεια η μεγάλη ευκολία απόκτησης αγαθών.» (§ 12) (η έμφαση προστέθηκε).⁵²

Στο 1ο βιβλίο του ΠΕ όπου αναπτύσσεται ανάλογο επιχείρημα, το ψηλό επίπεδο των μισθών συνδέεται με δύο ακόμα παράγοντες:

1. Αποτελεί ενθάρρυνση για την ανθρώπινη φιλοπονία (industry) (ΠΕ I.viii.44)

2. Αποτελεί στοιχείο ελάχιστης δικαιοσύνης (equity) [εφόσον «εκείνοι που τρέφουν, ντύνουν και στεγάζουν το σύνολο του πληθυσμού, θα πρέπει να εξασφαλίζουν ένα μερίδιο από το προϊόν της δικής τους εργασίας, που να τους εξασφαλίζει και στους ίδιους ανεκτή διατροφή, ένδυση και στέγαση». (ΠΕ I.viii.36)].

Ελάχιστα κρύβεται ο κοινωνικά κριτικός χαρακτήρας της δεύτερης διατύπωσης, στην οποία υπολανθάνει και μια θεωρία εκμετάλλευσης. Και είναι ενδιαφέρον οπωσδήποτε, ότι η δικαιολογητική βάση της ελεύθερης ανάπτυξης του εμπορίου και του καταμερισμού της εργασίας παρέχεται πάντοτε από τον βαθμό διασφάλισης ενός ανεκτού επιπέδου διαβίωσης για τη μεγάλη εργαζόμενη πλειοψηφία. Η ίδια δικαιολογητική βάση ισχύει και για την οικονομική πολιτική. Η κρατική παρέμβαση πρέπει να διέπεται από δημόσιο πνεύμα και να

52. Η συνολική κοινωνική ευημερία καθίσταται εφικτή δυνατότητα μόνο στην κοινωνία της αγοράς· εξαρτάται άμεσα από την τάση της αγοράς να επεκτείνεται, τάση που πραγματοποιείται μόνον υπό τις κοινωνικές και πολιτικές προϋποθέσεις της πολιτισμένης κοινωνίας. Όσο μεγαλύτερη είναι η διαθέσιμη αγορά τόσο μεγαλύτερος είναι και ο καταμερισμός της εργασίας (§ 63). Αν δεν υπήρχε καθόλου αγορά ή αυτή ήταν πολύ μικρή, η παραγωγή του καθενός θα καθοριζόταν από τις δικές του μόνον ανάγκες· δεν θα υπήρχε πλεόνασμα και δεν θα υπήρχε ανάγκη ούτε για καταμερισμό των εργασιών ούτε για βελτιώσεις.

ενισχύει το εμπόριο και τον καταμερισμό της εργασίας. Έτσι αναπτύσσεται η φυσική ελευθερία, αλλά και η ευημερία των μελών της κοινωνίας.

Ως φυσικό θεωρείται ό,τι απελευθερώνει τους ανθρώπους από τη προσωπική εξάρτηση. Η προσωπική ανεξαρτησία και ελευθερία των ατόμων θεωρείται αναγκαία συνθήκη ευημερίας. Απαιτείται επομένως η διάλυση κάθε φεουδαλικού κατάλοιπου προσωπικής εξάρτησης. Η απρόσωπη αλληλεξάρτηση που δημιουργεί το εμπόριο διασφαλίζει καλύτερα και την ενότητα της κοινωνίας και την ευημερία της. Διότι δεν είναι τόσο η αυστηρή αστυνόμευση που παρέχει ασφάλεια σε μια κοινωνία, όσο η προσωπική ανεξαρτησία και ελευθερία των ατόμων μελών της. (ΔΝΕ (Α) 6) Το εμπόριο αποτελεί ένα πολύ αποτελεσματικό «φάρμακο» προς αυτή την κατεύθυνση. Η καλή πολιτική επομένως είναι εκείνη που ενισχύει την ελευθερία του εμπορίου και μέσω αυτής, τη φιλοπονία και επομένως την παραγωγικότητα που οδηγεί στην αφθονία.

Κάθε αποθάρρυνση της φιλοπονίας φτωχαίνει το έθνος. [«η καλύτερη πολιτική θα ήταν να αφήσουμε το κάθε τι να ακολουθήσει τη φυσική του πορεία, χωρίς καμμία επιδότηση ή αποθάρρυνση» ΔΝΕ (Α), 97] Και τούτο διότι ο τόσο ευεργετικός καταμερισμός της εργασίας, δεν είναι αποτέλεσμα κάποιας συνειδητής πολιτικής επιλογής αλλά αποτελεί συνέπεια «της φυσικής προδιάθεσης του ανθρώπου να διαπραγματεύεται, να παζαρεύει και να ανταλλάσσει» (truck, barter, and exchange) (ΔΝΕ (Α), 44) Όπως «δεν απαιτήθηκε καθόλου ανθρώπινη φρόνηση και σοφία για να πραγματοποιηθεί αυτός ο καταμερισμός» (ΔΝΕ (Α), 54) έτσι δεν χρειάζεται καμμία ανάμειξη που θα αλλοίωνε τη φυσική πορεία των πραγμάτων.

Αυτή η κλασική και πασίγνωστη διατύπωση του φιλελεύθερου δόγματος, δεν θα πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας ότι πραγματοποιείται υπό δύο όρους. Έναν αξιολογικό και έναν πολιτισμικό.

1. Ο αξιολογικός όρος, στον οποίο αναφερθήκαμε ήδη, συνίσταται στην αντίληψη της μη ανάμειξης ως μέσου προς επίτευξη ενός ανώτερου στόχου. [«Κάθε πολιτική που τείνει να αυξήσει την αγοραία τιμή πάνω από τη φυσική, μειώνει

τη δημόσια αφθονία (opulence) και τον φυσικό πλούτο του κράτους. Διότι, ακρίβεια και στενότητα είναι συνώνυμα, μπορούμε να πούμε· επίσης αφθονία και φτήνια. Διότι ό,τι ευρίσκεται σε αφθονία, μπορεί να πωληθεί στα κατώτερα στρώματα, ενώ ό,τι ευρίσκεται σε στενότητα, μόνο στους πιο εύπορους και κατά συνέπεια η ποσότητα θα είναι μικρή». ΔΝΕ (Α) 84 βλ. επίσης ΔΝΕ (Β) 228 και 232]. Η εξασφάλιση αυτών των αναγκών αποτελεί μέτρο της σοφίας και της φρόνησης· οι τελευταίες αποτελούν την αιτία του νόμου και του κράτους και δεν μπορούν, ως τέτοιες να έχουν διαφορετική επίδραση από αυτήν που έχουν τα αποτελέσματά τους. Υπ' αυτόν τον όρο, «(...) η εγκαθίδρυση Νόμου και Κράτους αποτελεί την ύψιστη προσπάθεια της ανθρώπινης σοφίας και φρόνησης (...)» (ΔΝΕ (Β) 211)

2. Ο πολιτισμικός όρος επισημαίνεται μόνο σε αναφορά προς την ολότητα της κοινωνικής θεωρίας του Α. Smith. Σύμφωνα με τον σκώττο φιλόσοφο, αν αναζητήσει κανείς την αρχή πάνω στην οποία θεμελιώνεται αυτή η προδιάθεση για συναλλαγή, την πρωταρχική ανάγκη του ανθρώπινου νου που γεννά αυτή την ιδιότητά του θα βρει «τη φυσική τάση που έχει ο καθένας να πείθει τους άλλους» (ΔΝΕ (Α) νί. 56) Βλέπουμε λοιπόν να επανατίθεται το ζήτημα σε όρους της θεωρίας της *συμπάθειας*, εφ' όσον είναι στα πλαίσια της που παρουσιάζεται η κοινωνική αλληλεξάρτηση ως διαδικασία διαλόγου, ανταλλαγής επιχειρημάτων με σκοπό τον συμερισμό των αισθημάτων των διαλεγομένων. Αυτό προϋποθέτει την ανάπτυξη της ικανότητας των ανθρώπων να συνδιαλέγονται, να συνεννοούνται και να μετέχουν αισθημάτων *συμπάθειας*. Προϋποτίθεται δηλαδή ένα επίπεδο πολιτισμού.

Η προϋπόθεση αυτών των δύο όρων θέτει ένα ζήτημα μεθοδολογίας. Η αρχή της μη ανάμειξης, φυσική –διάβαζε αγοραία– ροή των πραγμάτων, δεν περιγράφει το *φυσικό σύστημα* στην ολότητά του. Αφαιρεί από τη πολιτική διάστασή του προκειμένου να αναδείξει:

α) Την υπεροχή του από άποψη οικονομικής αποτελεσματικότητας, έναντι του εμποροκρατικού συστήματος, το οποίο χαρακτηρίζεται από προσωποπαγείς εξαρτήσεις και αυθαίρε-

τες, εξαρτημένες από ιδιωτικά συμφέροντα, κρατικές παρεμβάσεις. Η πολιτικοοικονομική αντίληψη που παρουσιάζεται σε αυτό το επίπεδο είναι αρνητική· προσδιορίζεται από την επικριτική στάση της απέναντι στη μερκαντιλιστική πολιτική. Δεν είναι επομένως, κατ' αρχήν ασύμβατη με μια θετική πρόταση πολιτικής παρέμβασης ενός άλλου τύπου κρατικής εξουσίας ανεξάρτητοποιημένης από την ιδιωτική κοινωνία.⁵³

β) Τη διαφορά του κοινωνικού δεσμού που συνάπτεται μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας εμπόρων, από τον αντίστοιχο δεσμό μεταξύ ατόμων που συγκροτούν κοινωνία βάσει κάποιου «αρχικού συμβολαίου» δηλαδή βάσει ενός δεσμού άμεσα πολιτικού [βλ. ΔΝΕ (Α) ν. 119]. Αυτή η διαφορά δεν μπορεί να γίνει διακριτή παρά μόνο αν θεωρηθεί η αγορά, όχι απλός μηχανισμός κατανομής πόρων αλλά θεσμός μετριασμού του εγωϊσμού, που παράγει μια νέου τύπου κοινωνικότητα.

Θα αποτελούσε πράξη βίας πάνω στη λογική συνοχή του σμιθιανού έργου να αποσπασθούν διατυπώσεις τέτοιου είδους από το επίπεδο αφαίρεσης τους και να αναγορευθούν σε γενικές αρχές οικονομικής πολιτικής, δηλαδή να εφαρμοσθούν σε μια ολότητα στην οποία δεν αναφέρονται και που μόνο σε αφαίρεση από αυτήν έχουν νόημα.

5. Δημόσιες λειτουργίες στα πλαίσια του Φυσικού Συστήματος

Η έννοια του συστήματος της φυσικής ελευθερίας δεν περιορίζεται αλλά αποκτά νέες διαστάσεις όταν ο Α. Smith αναφέρεται στο πέμπτο βιβλίο του ΠΕ, στα τρία θεμελιώδη «καθήκοντα» του κράτους.⁵⁴ Τόσο η εξασφάλιση της εθνικής

53. Για το ζήτημα της ανάμειξης των επιπέδων αφαίρεσης και τη μεθοδολογία του Α. Smith, βλ. Ψυχοπαίδης 1990, 49-52.

54. Για τη συμπερίληψη του κράτους ως μέρους του γενικού συστήματος, βλ. Samuels 1973, 497. Όσον αφορά τη σμιθιανή αντίληψη περί συστήματος και τη σχέση της με την αντίστοιχη νευτώνια, βλ. Campbell-Skinner 1985, 95 και Macfie 1967, 69.

άμυνας, όσο και η δημιουργία συστήματος δικαιοσύνης και παροχής δημόσιας εκπαίδευσης, παρουσιάζονται όχι ως λειτουργίες του κράτους γενικά, αλλά ως ιστορικά προσδιορισμένες αρμοδιότητες μιας ειδικής μορφής κράτους που προσιδιάζει στην κοινωνία της αγοράς. Το σημαντικό δεν είναι ο προσδιορισμός των ορίων της «αποτυχίας της αγοράς» και της αναγκαιότητας εξωοικονομικής δημόσιας παρέμβασης, αλλά η ανάδειξη της νέας μορφής που λαμβάνει η ίδια η δημοσιότητα στην κοινωνία της αγοράς. Η δημόσια, η πολιτική διάσταση αποτελεί οργανικό και όχι επιπρόσθετο, υπολειμματικό στοιχείο της σμιθιανής θεωρίας της κοινωνικής αναπαραγωγής.

Κατ' αρχήν η εθνική άμυνα αποτελεί μια διάσταση αυτής της δημοσιότητας. Η τέχνη του πολέμου αναπτύσσεται σε τέτοιο βαθμό, που αναγκαστικά γίνεται η αποκλειστική απασχόληση μιας ορισμένης τάξης πολιτών. Όπως και για κάθε άλλη τέχνη έτσι και για αυτήν, ο καταμερισμός της εργασίας γίνεται απαραίτητος για τη βελτίωση και πρόοδό της. Αλλά ενώ όσον αφορά στις υπόλοιπες τέχνες, ο καταμερισμός της εργασίας και οι βελτιώσεις που τον ακολουθούν γεννιούνται από τη σοφία των ιδιωτών, στην περίπτωση της τέχνης του πολέμου είναι η σοφία του κράτους που προωθεί αυτόν τον καταμερισμό. Και αυτό επειδή στο στάδιο της εμπορευματικής κοινωνίας:

α) τα μέλη της κοινωνίας δεν μπορούν να συντηρήσουν τον εαυτό τους, όταν ευρίσκονται σε πόλεμο, επειδή η παραγωγική τους δραστηριότητα εξαρτάται ολοκληρωτικά από την εργασία τους και έτσι δεν έχουν το περιθώριο να τη διακόψουν, έστω για λίγο –όπως μπορούσαν π.χ. τα μέλη της αγροτικής κοινωνίας, για το διάστημα μεταξύ σποράς και συγκομιδής– και πολύ λιγότερο, να τη συνεχίσουν κατά τη διάρκεια του πολέμου –όπως τα μέλη της κοινωνίας των κυνηγών και τα μέλη της κοινωνίας των κτηνοτρόφων– και γι' αυτόν τον λόγο η συντήρησή τους επιβαρύνει, κατ' ανάγκη τον ηγεμόνα, το κράτος.

β) η ίδια η πρόοδος των τεχνών του πολέμου απαιτεί ειδικές γνώσεις και εξάσκηση, που προϋποθέτουν μακροχρό-

νια αποχή από την παραγωγική δραστηριότητα, ακόμα και σε περίοδο ειρήνης. (ΠΕ V.i.a. 14/697) Επί πλέον, το κόστος των νέων όπλων είναι κατά πολύ υψηλότερο, γεγονός που καθιστά γενικά περισσότερο δαπανηρή την άμυνα της κοινωνίας. (ΠΕ V.i.a. 43/708) Αν λοιπόν, το κράτος στις κοινωνίες αυτού του τύπου δεν επιδείξει τη σοφία να χρηματοδοτήσει τις δραστηριότητες που αφορούν το ζήτημα της άμυνας της κοινωνίας έναντι εξωτερικών κινδύνων, οι κοινωνίες αυτές καθίστανται, ακριβώς λόγω της ανάπτυξης τους, οι πλέον ευάλωτες.

Το πρώτο λοιπόν, καθήκον του κυβερνήτη, που είναι η άμυνα, αναπτύσσεται στον βαθμό που αναπτύσσεται και εκπολιτίζεται η κοινωνία (ΠΕ V.i.a. 42/707) Αν λοιπόν παλιότερα, τα πιο πολιτισμένα έθνη ήταν δύσκολο να αντισταθούν στις επιδρομές των λιγότερο πολιτισμένων, οι εξελίξεις στην πολεμική τέχνη που έφερε η ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας, αντέστρεψε αυτή την κατάσταση κατά τέτοιο τρόπο που θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς –τουλάχιστον αυτό κάνει ο A. Smith– ότι η εφεύρεση των πυροβόλων όπλων είναι ευνοϊκή τόσο για τη διατήρηση όσο και για την εξάπλωση του πολιτισμού. (ΠΕ V.i.a. 44/708) Η οργάνωση της εθνικής άμυνας αποτελεί αναγκαία (όχι όμως και επαρκή στον βαθμό που χαρακτηρίζει ήδη το μερκαντιλιστικό σύστημα) συνθήκη της κοινωνίας της αγοράς, η οποία μπορεί να εκπληρωθεί τόσο καλύτερα όσο περισσότερο δημόσια είναι η ανάληψή της, δηλαδή όσο περισσότερο διαμορφώνεται με βάση τα συνολικά συμφέροντα της κοινωνίας και όχι τα ιδιαίτερα συμφέροντα ατόμων ή ομάδων.

Όσον αφορά στη δικαιοσύνη, αποτελεί και αυτή ειδική ανάγκη της κοινωνίας της αγοράς. Στις κοινωνίες των κυνηγών δεν υπάρχει ανάγκη θεσμικής συγκρότησης της δικαιοσύνης και τούτο διότι απουσιάζει εκεί η συγκρότηση ιδιοκτησίας. Ό,τι ευρίσκεται στην κατοχή των ατόμων δεν είναι παρά το προϊόν 2-3 ημερών το πολύ εργασίας. Η κατοχή (possession) αυτή έχει το status της ιδιοκτησίας (property). Ο Smith θεωρεί γενικά, ότι η ύπαρξη, όχι μόνο κανονικού θεσμού δικαιοσύνης αλλά και αυτού του κράτους ως διακε-

κριμένου από την κοινωνία μηχανισμού, προϋποθέτει την ύπαρξη ιδιοκτησίας. (ΠΕ V.i.b. 2/709) Σε ένα έθνος κυνηγών δεν υπάρχει κράτος· ζουν σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους. Το γεγονός που προκάλεσε την εμφάνιση κανονικής κυβέρνησης, ήταν η απόκτηση κοπαδιών, μέσω της περιουσιακής ανισότητας που προκάλεσε. [«Όσο δεν υπάρχει ιδιοκτησία δεν μπορεί να υπάρξει ούτε κυβέρνηση, κύριος σκοπός της οποίας είναι η ασφάλεια του πλούτου και η υπεράσπιση του πλούσιου έναντι του φτωχού». (ΔΝΕ (B), 20)] Στις κοινωνίες κυνηγών, μόνο λίγοι άνθρωποι μπορούν να ζήσουν μαζί. Το έθνος εκεί είναι μια συμμαχία μεταξύ χωριών. Η αρχαιότητα της οικογένειας είναι σεβαστή περισσότερο απ' ό,τι σε οποιαδήποτε άλλη κοινωνία. Κύρια αρχή της εξουσίας είναι η *αυθεντία*: ελάχιστη σημασία έχει η αρχή της *χρησιμότητας* (ΔΝΕ (B) 28) Σε αυτές τις κοινωνίες, δεν υφίσταται η έννοια της *κυβέρνησης*, δηλαδή της εξουσίας του κοινωνικού συνόλου επί του ατόμου. Όταν κάποιο μέλος θανατώνεται, αυτό το γεγονός δεν αποτελεί εκδήλωση της εξουσίας του λαού επί των ατόμων, αλλά αποτελεί πράξη ισοδύναμη με τον φόνο ενός εχθρού. (ΔΝΕ (A), iv. 21) (Για το ίδιο ζήτημα, βλ. επίσης ΔΝΕ (A) iv. 74, ΔΝΕ (B) 25).

Σε κοινωνίες όπου απουσιάζει η *ιδιοκτησία* με την πλήρη σημασία του όρου, οι ενδεχόμενες προσβολές ενός ατόμου προς άλλο, λαμβάνει αναγκαστικά τη μορφή προσβολής της προσωπικότητας και της υπόληψής του. Τέτοιου είδους όμως προσβολές προέρχονται από πάθη (όπως η ζήλεια, η πονηριά και η αγανάκτηση) την αποτροπή των οποίων δεν μπορεί να επιτύχει κανένας θεσμός και εξάλλου τα άτομα μπορούν να συμβιώνουν κατά ανεκτό τρόπο παρά την ύπαρξη των παθών αυτών. Αντίθετα, τα πάθη που προκαλούνται από την ύπαρξη μεγάλων ανισοτήτων στην κατανομή του πλούτου είναι πολύ σταθερά και επικίνδυνα για την κοινωνική συνοχή και καθίσταται κοινωνικά αναγκαία η διαχείριση και συγκράτησής τους. Η ιδιοποίηση σημαντικού σε αξία πλεονάσματος, προκαλεί κοινωνικό διαχωρισμό και ανισότητα και η διατήρηση της δεν είναι δυνατή παρά υπό την προστασία ενός συστήματος νόμων. Αναγνωριζόμενη και καταχυρωνόμενη δικαϊκά, η

κατοχή καθίσταται πλήρως ιδιωτική ιδιοκτησία.

Έτσι, δεν νοείται ιδιοκτησία έξω από τον νόμο ούτε και δικαιοσύνη χωρίς ανάπτυξη των σχέσεων ιδιοποίησης. Το γεγονός ότι ο Smith θεωρεί την ύπαρξη αυτού του δικαιοσυστήματος όρο όχι μόνο για τη διατήρηση της ιδιοκτησίας αλλά και για τη ίδια τη συγκρότηση της συνοχής της κοινωνίας, δείχνει τη σημασία που απέδιδε στις σχέσεις ιδιοποίησης ως συγκροτησιακές της αστικής κοινωνίας. (ΘΗΣ VII.iv. 36) Πρέπει ωστόσο, να προσεχθεί ότι δεν θεωρεί πως αρκεί η ανάπτυξη του ατομικά κατεχόμενου πλούτου για να συγκροτηθεί η δικαιοσύνη σε ιδιαίτερο και ανεξάρτητο από τους ιδιοκτήτες θεσμό. Η συγκρότηση αυτή νοείται ως μετρίασμός της εξουσίας του κατόχου του πλούτου. Ένας τέτοιος μετρίασμός δεν μπορεί να προκύψει από πουθενά, σε κοινωνίες που επιδέχονται μεγάλες ανισότητες πλούτου, χωρίς ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας και οι βελτιώσεις που τον ακολουθούν να έχουν προχωρήσει ακόμα, σε τέτοιο βαθμό που να γενικεύσουν τις εμπορευματικές σχέσεις και να μεταμορφώσουν την κοινωνία σε *εμπορική* (commercial society). Σε εκείνες τις κοινωνίες ο πλούτος παρέχει στον κάτοχό του την πιο απεριόριστη εξουσία. Ο άρχοντας, ο στρατηγός και ο δικαστής συμπίπτουν στο ίδιο φυσικό πρόσωπο του μεγάλου ιδιοκτήτη. Καμία ανεξαρτησία της δικαιοσύνης δεν είναι δυνατή υπό αυτές τις συνθήκες· αλλά ούτε και απαραίτητη είναι αυτή η ίδια η συγκρότηση αυτής, όσο και του ίδιου του κράτους σε «ιδιαιτεροποιημένο» ως προς την κοινωνία θεσμό (ΠΕ V.i. b. 7/711-713· επίσης βλ. ΔΝΕ (Α) vi. 8 & ΔΝΕ (Β) 20-21, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* ii. 199) Η άσκηση δικαστικών αρμοδιοτήτων από τον άρχοντα μιας κοινωνίας ποιμένων (ο οποίος δεν είναι άλλος από τον ιδιοκτήτη του μεγαλύτερου κοπαδιού), όχι μόνο δεν συνεπάγεται καμία δαπάνη από μέρους του αλλά αντίθετα αποτελεί επιπρόσθετη πηγή εισοδήματος γι' αυτόν. (ΠΕ i.b. 13/715) Αλλά και σε μεταγενέστερα στάδια της κοινωνικής εξέλιξης, όπως τα καθεστώτα που διαδέχθηκαν τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, το δικαστικό λειτουργήμα ασκήθηκε από υπαλλήλους του άρχοντα, οι οποίοι ήσαν στην ουσία φοροεισπράκτορες του. (Για την

46 ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

διαφορά αυτού του συστήματος βλ. ΠΕ V.i.b. 13-15/715-717).

Ο διαχωρισμός της δικαστικής από την εκτελεστική εξουσία είναι προϊόν της οικονομικής ανάπτυξης της κοινωνίας. Είναι η γενική εμπορευματοποίηση των προϊόντων της ανθρώπινης εργασίας και η συνακόλουθη μεταβολή της κοινωνίας σε κοινωνία εμπορευομένων με κύριο συνεκτικό δεσμό την ανταλλαγή ισοδυνάμων, που δημιουργεί την ανάγκη για ανεξάρτηση δικαιοσύνη. Δικαιοσύνη, όχι υποταγμένη στη μικροπολιτική των ιδιωτών αλλά στην κατ' εξοχήν πολιτική εργασία της εξυπηρέτησης της συνολικής κοινωνικής αναπαραγωγής. Μια τέτοια αρμοδιότητα δεν μπορεί να είναι το αντικείμενο, παρά μόνο μιας νέου τύπου πολιτικής κρατικής μορφής, δημόσιας και διαχωρισμένης από την ιδιωτική κοινωνία. (ΠΕ V.i.b. 24/722) Η επιβάρυνση του κράτους με τις δαπάνες άσκησης της δικαστικής εξουσίας αποτελεί ειδικό χαρακτηριστικό μιας μορφής κράτους που δεν αποτελεί ιδιοκτησία των αρχουσών τάξεων. Η συγκρότηση κράτους αυτής της μορφής που μετασχηματίζει τη δικαιοσύνη σε δημόσια, πολιτική εργασία, συνεπάγεται και την ανάληψη της χρηματοδότησής της. Η δικαιοσύνη όταν γίνεται κρατική πολιτική λειτουργία καθίσταται συγχρόνως και οικονομικό πρόβλημα για το κράτος. Η δικαστική λειτουργία ως ανεξάρτητη εξουσία και ως κατηγορία δημόσιας δαπάνης είναι οι δύο όψεις της διεξαγωγής της ως λειτουργίας ενός ριζικά νέου τύπου κράτους που προσιδιάζει σε μια κοινωνία αναπτυγμένου καταμερισμού εργασίας και γενικής εμπορευματοποίησης.⁵⁵

Τέλος όσον αφορά στο ζήτημα της εκπαίδευσης, αυτό σχετίζεται με τον πολιτισμικό όρο του συστήματος της φυσικής ελευθερίας. Η ικανότητα των ανθρώπων να πείθουν αποτελεί θεμελιώδη προϋπόθεση για τη σύσταση του αγοραίου κοινωνικού δεσμού. Πάνω στην ανάπτυξη αυτής της ικανότη-

55. Χωρίς το σύστημα δικαιοσύνης είναι αδύνατη η ηθικοποίηση των παθών την οποία προϋποθέτει η σμιθιανή αντίληψη περί φυσικής κοινωνικότητας. Βλ. σχετικά, Samuels 1977, 705-706, βλ. επίσης Morrow 1927, 175. Σε πλήρη αντίθεση ευρίσκεται η αντίληψη που διατυπώνεται εδώ με εκείνη που διατυπώνεται στο Stigler 1976 σύμφωνα με το οποίο «η θέσπιση ευνοϊκών νομοθετημάτων είναι μια εμπορική επιχείρηση» (βλ. Samuels 1973, 497).

τας στηρίζεται η υπόθεση περί φυσικής κοινωνικότητας του ανθρώπου δηλαδή η εγγενής δυνατότητα μετριάσμού του εγωϊσμού του. Ο ρόλος της παιδείας δεν είναι διαχωρισμένος κατά τον A. Smith από την ανάλυση της οικονομικής ανάπτυξης. Δεν αποσκοπεί η παιδεία στη θεραπεία απλώς ορισμένων κοινωνικών και διανοητικών παρενεργειών της εκβιομηχάνισης. Στον A. Smith η ανάπτυξη της παιδείας συνδέεται με την οικονομική ανάπτυξη και την άσκηση κοινωνικού ελέγχου αναγκαίου για την λειτουργία του ελεύθερου ανταγωνισμού⁵⁶.

Η κοινωνία της αγοράς είναι εκείνη η μορφή κοινωνικής οργάνωσης που εξασφαλίζει καλύτερα από κάθε άλλη την ανάπτυξη της ανθρώπινης αυτής ικανότητας, διότι δημιουργεί το πιο κατάλληλο πολιτισμικό περιβάλλον, φέροντας το κάθε άτομο σε απρόσωπη εξάρτηση από όλους τους άλλους μέσα από τον γενικευμένο καταμερισμό της κοινωνικής εργασίας. Με αυτό ως δεδομένο έχει ενδιαφέρον να παρακολουθήσει κανείς τη λογική της πραγμάτευσης του ζητήματος της εκπαίδευσης ως κρατικού «καθήκοντος».

Στο κεφάλαιο του πέμπτου βιβλίου του ΠΕ, το αφιερωμένο στο ζήτημα της παιδείας, πραγματοποιείται μια ιστορική αναδρομή στη λειτουργία και τη μόρφωση της παιδείας στην αρχαία Αθήνα και στη Ρώμη. Διαπιστώνεται ότι σε κανένα από τα αρχαία αυτά κράτη δεν βρισκόταν η παιδεία των πολιτών υπό την κηδεμονία του δημοσίου. Η διδασκαλία γινόταν από ιδιωτικούς διδασκάλους τους οποίους επέλεγαν οι μαθητές ανάλογα με την φήμη που είχαν κατακτήσει. Κανένας διδάσκαλος δεν αμειβόταν από το κράτος, αλλά μόνο από τους μαθητές του, πάνω στους οποίους δεν είχε δικαιώματα πειθαρχικά ή άλλα που να μην απορρέουν από την απλή αναγνώριση της σοφίας του και τον σεβασμό προς το πρόσωπο του. Ούτε ήταν και κανένας υποχρεωμένος να γίνει μαθητής τους αν ο ίδιος δεν έκρινε την διδασκαλία τους ωφέλιμη. Και σε αντίθεση με την βιομηχανική κοινωνία, δεν ήταν απαραίτητη η φοίτηση σε καθορισμένες σχολές προκειμένου να επιτραπεί σε κάποιον να ασκήσει ένα επάγγελμα.

56. Βλ. Freeman 1969, 384.

(ΠΕ V.i.f. 43/778) Κατά αυτό τον τρόπο, και άμιλα αναπτυσσόταν μεταξύ των διδασκάλων και κίνητρο της επιμέλειας των μαθητών δεν ήταν άλλο από την πνευματική, ηθική και σωματική τους τελειοποίηση. Το κράτος δεν αναλάμβανε ως δική του λειτουργία αυτή τη διαδικασία παρότι επωφελείτο το ίδιο από την εκπαίδευση των πολιτών του. Απλώς ανεχόταν τη λειτουργία των σχολών και την ενθάρρυνε, στην καλύτερη περίπτωση, αποδίδοντάς τους έναν ιδιαίτερο χώρο για την άσκηση διδασκαλίας ή για σωματική εκγύμναση.

Μεγάλη σημασία αποδίδεται στην καλλιέργεια της νομικής παιδείας στην αρχαία Ρώμη, όπου σε αντίθεση με την Αθήνα, το *δίκαιο* αναπτύχθηκε σε κανονική επιστήμη. Στην αρτιότερη συγκρότηση της λειτουργίας της απόδοσης δικαιοσύνης (συγκρότηση ολιγομελών δικαστηρίων με πληρέστερη νομική κατάρτηση των μελών, μεγαλύτερη βαρύτητα του όρκου, μεγαλύτερη ευθύνη των δικαστών) αποδίδει ο Smith την ανωτερότητα των ρωμαϊκών δημοσίων ηθών σε σχέση με τα αντίστοιχα ελληνικά. (ΠΕ V.i.f. 44/778-779) Ο έκδηλος θαυμασμός του για τη δημόσια ζωή της ρωμαϊκής κοινωνίας για αυτόν ακριβώς τον λόγο, δηλαδή την καλλιέργεια της νομικής επιστήμης, δείχνει και την προτεραιότητα που απέδιδε στη *συστηματική κοινωνικής συνείδησης* διάσταση της παιδείας. Η συμβίωση σε κοινωνία προϋποθέτει την εσωτερίκευση κανόνων. Ο βαθμός συγκρότησης και ιεράρχησης των κανόνων αυτών σε ενιαίο και συνεκτικό σώμα, δηλαδή ο βαθμός ανάπτυξης της επιστήμης του δικαίου, καθώς και η συμπερίληψη της στην απαραίτητη, για τον πολίτη παιδεία, αντανακλούν τον βαθμό συγκρότησης και συνοχής της κοινωνίας των πολιτών. Για τον Smith η παιδεία είναι πάντα *παιδεία των πολιτών*. Αυτός είναι και ο λόγος, που ενώ έχει ο ίδιος επισημάνει τα τόσα τρωτά της *δημόσιας* παιδείας, επιμένει στην αναγκαιότητά της. Γιατί η εκπαίδευση του λαού (*education of the people*) είναι ουσιαστικά η *αγωγή των πολιτών*. Και βέβαια υπήρξαν κατά το ιστορικό παρελθόν κοινωνίες, όπου ήταν δυνατή χωρίς τη φροντίδα του κράτους, η διαμόρφωση ατόμων με «όλες σχεδόν τις ικανότητες και τις αρετές που χρειάζεται ή που ίσως μπορεί να αποδεχθεί το Κράτος» (βλ. ΠΕ

v.i.f. 49/781) Πώς αλλιώς μπορούν να χαρακτηριστούν αυτές οι αναγκαίες ή ανεκτές ικανότητες και αρετές, παρά ως αγωγή των πολιτών; Τέτοια ήταν η περίπτωση της Ρώμης και της Αθήνας. Η σύγχρονη, όμως εμπορική κοινωνία δεν δημιουργεί για όλα τα μέλη της τις προϋποθέσεις αυτής της αγωγής και μάλιστα όχι από παράλειψη αλλά λόγω της ιδιοσυστασίας της. Η ολόπλευρη ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας, που αποτελεί την πεμπτουσία αυτού του τύπου κοινωνικής οργάνωσης, έχει ως συνέπεια την απλοποίηση της εργασίας και την ελαχιστοποίηση των απαιτήσεων φαντασίας, ανησυχίας, εφευρετικότητας από τον λειτουργό της. Η μονοτονία και η ρουτίνα των κινήσεων καθώς και η απουσία ποικιλίας ενδεχόμενων προβλημάτων κατά την άσκηση της εργασίας, αδυνατεί τις διανοητικές δυνατότητες του εργάτη, στενεύει τον ορίζοντα της φαντασίας και της συνείδησής του και τον αποβλακώνει ουσιαστικά. Αν συνυπολογισθεί και η ελαχιστοποίηση του ελεύθερου χρόνου του, ενδεχομένως διαθέσιμου για την προσωπική του επιμόρφωση, καθίσταται σαφές ότι η ίδια η «κατάσταση της κοινωνίας» (the state of the society) υπονομεύει την αναπαραγωγή της συνοχής της στον βαθμό που όχι μόνο δεν είναι σε θέση να εξασφαλίσει «φυσικά» τη μόρφωση και αγωγή των μελών της αλλά την παρεμποδίζει συστηματικά.

Τα μεγάλα οφέλη και πλεονεκτήματα του ελεύθερου ανταγωνισμού είναι δυνατόν να πραγματοποιηθούν σε μια κοινωνία με αρκετό ψηλό μορφωτικό επίπεδο. Η ευεργετική λειτουργία της φυσικής ελευθερίας εξαρτάται από την παιδεία: αυτή ανεβάζει το επίπεδο και την αποτελεσματικότητα του κρατικού μηχανισμού, ευνοεί την ανάπτυξη της παραγωγής και βελτιώνει την ικανότητα των πολιτών να κατανοούν τα ατομικά, ταξικά και κοινωνικά συμφέροντά τους, διευκολύνοντας, μέσω της ανάπτυξης του κοινωνικού διαλόγου και σε επίπεδο πολιτικής, την πληρέστερη λειτουργία του Συστήματος της Φυσικής Ελευθερίας, και την επίτευξη της κοινωνικής ευημερίας και ευτυχίας.⁵⁷ Η κοινωνική συνοχή εξαρτάται

57. Βλ. Freeman 1969, 386.

από τη δημιουργία κοινωνικής συνείδησης στα άτομα· από την ικανότητά τους να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως μέρος μιας ευρύτερης ενότητας, από την ικανότητά τους να θέτουν τον εαυτό τους φαντασιακά, στη θέση των άλλων και όλα αυτά προϋποθέτουν την ανάπτυξη της αντιληπτικής τους ικανότητας. Η τελευταία, όμως, διαμορφώνεται κατ' ανάγκην από τις συνθήκες της κοινωνικής απασχόλησής τους.⁵⁸ (ΠΕ V.i.f. 50/782) Οι συνθήκες αυτές όμως, για το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού που ζει από την εργασία του, παρεμποδίζουν την ανάπτυξη βασικών χαρακτηριστικών της κοινωνικότητας, όπως η ικανότητα για ορθολογικό διάλογο, για καλλιέργεια ευγενών συναισθημάτων, για διαμόρφωση ορθής κρίσης, για συνειδητοποίηση της έννοιας του καθήκοντος. Στην επικίνδυνη αυτή κατάσταση αντικοινωνικότητας τείνουν αναγκαστικά να περιπέσουν όσοι ζουν αποκλειστικά από την εργασία τους, δηλαδή η μεγάλη πλειοψηφία μιας πολιτισμένης εμπορευματικής κοινωνίας αν δεν παρέμβει ενεργά το κράτος.

Είναι αποκαλυπτικό για τη δικαιολόγηση της κρατικής παρέμβασης το εξής σημείο: Ο Smith αφού επέμεινε τόσο στην μετριότητα της δημόσιας παιδείας,⁵⁹ επισημαίνει τώρα,

58. Για την αδυναμία στην οποία οδηγούν αυτές οι συνθήκες στον εργάτη όσον αφορά την ικανότητά του να συναλλάσσεται επί ίσοις όροις, βλ. Lamb 1973, 484. Όσον αφορά τη σχετική διαμάχη περί της έννοιας της αλλοτρίωσης στον A. Smith, βλ. επίσης Rosenberg 1960 και Morrow 1967· αντίθετη άποψη εκφράζει ο West 1975, 549-550, ο οποίος θεωρεί τη σμιθιανή αναφορά στο φαινόμενο της αλλοτρίωσης, ως μία άνευ σημασίας υπόκλιση στη μόδα της εποχής του και θεωρεί την αντίστοιχη περικοπή ως απομονωμένη νοηματικά από το όλο έργο του. Βλ. επίσης West 1969 & 1971. Βλ. επίσης την απάντηση του Spiegel 1976, στο West. Βλ. Spiegel 1976, 483.

59. Στο κεφάλαιο περί των δαπανών για την παιδεία των νέων αναφέρεται κατ' αρχήν στα μειονεκτήματα της δημόσιας εκπαίδευσης. Θεωρεί ότι η ανεξαρτητοποίηση της αμοιβής των διδασκόντων από την επίδοσή τους και ο προσανατολισμός των φοιτητών στα διάφορα εκπαιδευτικά ιδρύματα βάσει κριτηρίων άλλων από τη φήμη και το επίπεδο των καθηγητών, οδηγεί σε πολύ μέτρια αποτελέσματα γιατί περιορίζει τον ανταγωνισμό μεταξύ των καθηγητών και μεταξύ των σχολών με συνέπεια την ελαχιστοποίηση της ποιότητας του παιδευτικού τους έργου. (ΠΕ V.i.f.1-17) Κρίνει ότι το μέρος της παιδείας στο οποίο δεν αναμείχθηκαν δημόσιοι θεσμοί αλλά έξυπηρετήθηκε από τον ιδιωτικό τομέα λειτούργησε περισσότερο αποδοτικά. (ΠΕ V.i.f.16) Ωστόσο, παρά την προβληματικότητα

ότι σε μια πολιτισμένη κοινωνία είναι δυνατή η μόρφωση ολίγων ατόμων σε επίπεδο κατά πολύ ανώτερο από το αντίστοιχο των αρχαίων κοινωνιών, όμως η μόρφωση των μεγάλων μαζών καθηλώνεται, για τους λόγους που αναφέρθηκαν ήδη, σε πολύ χαμηλότερα επίπεδα. Αλλά η ανώτερη αυτή μόρφωση των ολίγων, «πολύ λίγο μπορεί να συντελέσει στην καλή διακυβέρνηση ή την ευτυχία όλης της κοινωνίας». (ΠΕ V.i.f. 51) Αυτό αποτελεί επιβεβαίωση της υπόθεσης ότι αυτό που ενδιαφέρει τον Smith όσον αφορά την παιδεία, δεν είναι η δημιουργία υψηλού επιπέδου ειδικών αλλά η διαπαιδαγώγηση της μεγάλης πλειοψηφίας των πολιτών, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατή η διατήρηση και αναπαραγωγή της κοινωνικής συνοχής. Η παιδεία αποτελεί για αυτόν διαδικασία κοινωνικής αγωγής των πολιτών. Αυτός είναι ο λόγος που επιμένει στην ανάληψή της υπό την αιγίδα του κράτους, παρά τη διαπιστωμένη αδυναμία του τελευταίου να παράσχει την άριστη δυνατή εκπαίδευση. Αυτό που απαιτεί από το κράτος δεν είναι το μέγιστο (η βέλτιστη δυνατή παιδεία) αλλά το ελάχιστο (η στοιχειωδώς αναγκαία για την κοινωνική συνοχή, αγωγή της μεγάλης πλειοψηφίας των πολιτών). Το κράτος καλείται λοιπόν, να εξασφαλίσει μια ελάχιστη συνθήκη της κοινωνικής ζωής, ακριβώς επειδή η ίδια η υφή της αστικού τύπου κοινωνικότητας (η γενική αλληλεξάρτηση μέσω του καταμερισμού της εργασίας και της ανταλλαγής ισοδύναμων σε αξία προϊόντων της) τείνει να αυτοαναιρεθεί, σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε σε παλαιότερες λιγότερο «πολιτισμένες» κοινωνίες.

Η παιδεία ως λειτουργία του κράτους αποτελεί εντελώς μοντέρνα απαίτηση όχι μόνο της αναπαραγωγής της ιδιωτικής κοινωνίας αλλά και της μορφής εκείνης διακυβέρνησης, η οποία εξαρτάται από την ευνοϊκή κρίση του λαού η οποία δηλαδή νομιμοποιείται πολιτικά, κατακτώντας την κοινωνική

αυτή της δημόσιας παιδείας και παρά το γεγονός ότι μέρος της παιδείας που αναλαμβάνουν τα πανεπιστήμια δεν διδάσκεται κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο, η ενδεχόμενη απουσία αυτών των δημόσιων ιδρυμάτων, θα είχε ως συνέπεια να μην διδάσκεται καθόλου, πράγματα που κρίνεται επιβλαβές τόσο για τα άτομα όσο και για το δημόσιο. (ΠΕ V.i.f.18)

συναίνεση. Μόνο για μια τέτοιας μορφής πολιτική εξουσία, η παιδεία αποτελεί προτεραιότητα «μέγιστης σημασίας». (ΠΕ V.i.f. 61/788) Η έλλειψη παιδείας αδυνατίζει το πλέγμα των κοινωνικών αλληλεξαρτήσεων και ακριβώς γι' αυτό ωθεί προς αυταρχικές μορφές διακυβέρνησης.⁶⁰

Συμπερασματικά από την παρουσίαση των τριών θεμελιωδών «καθηκόντων» του κράτους συνάγονται τα εξής:

1. Πρόκειται για υπηρεσίες που ανατίθενται στο κράτος, όχι λόγω τεχνικών δυσκολιών (π.χ. αδιαιρετότητες, αδυναμία αποκλεισμού από ελεύθερη χρήση, δυσκολίες είσπραξης αντιτίμου) του ιδιωτικού τομέα να τις αναλάβει, αλλά λόγω του ότι αφορούν θεμελιώδεις προϋποθέσεις αναπαραγωγής της κοινωνίας της αγοράς. Χωρίς την εκπλήρωσή τους είναι αδύνατη η αγοραία παροχή οποιωνδήποτε άλλων υπηρεσιών.

2. Παρότι η εκπλήρωση αυτών των «καθηκόντων» είναι «χρήσιμη» για την κοινωνική αναπαραγωγή, παρότι εντάσσεται σε μια αντίληψη περί «διευρυμένης ωφελιμότητας» (extended utility) δεν διέπεται από μια, υπεράνω της κοινωνίας, αξιολόγηση της κοινωνικής ωφελιμότητας αλλά από τη δημόσια αρετή, η οποία αποτελεί οργανικό στοιχείο του Συστήματος της Φυσικής Ελευθερίας.⁶¹

3. Το «δημόσιο πνεύμα» αποτελεί ανάπτυγμα του συστήματος των ηθικών συναισθημάτων και η συνεχής διακύβευση του εκφυλισμού του σε πνεύμα του συστήματος, ορίζει το πεδίο της πολιτικής ως κορύφωση της κοινωνικής διαδικασίας διαλόγου και αναστοχασμού, μέσω της οποίας παράγονται οι ηθικοί κανόνες, οι δικαιοϊκοί κανόνες και τέλος οι ηθικοπολιτικοί όροι αναπαραγωγής του Φυσικού Συστήματος.⁶²

4. Η σμιθιανή αντίθεση προς το κράτος είναι αντίθεση

60. Για τη σχέση της ανάπτυξης της παιδείας με τον περιορισμό της κρατικής αυθαιρεσίας και τη δημιουργία πολιτικής συναίνεσης, βλ. Freeman, 381 και Lewis 1977, 667, 673. Για μια άλλη άποψη βλ. Heilbronner 1975, 536 όπου μια συνηγορία υπέρ της πολιτικής αγωγής των πολιτών θεωρείται ασυμβίβαστη με τη σμιθιανή αντίληψη περί τάξης (order).

61. Για το κριτήριο της «ευμορφίας» του συστήματος και όχι της «χρησιμότητας» βλ. επίσης Campbell-Skinner, Introduction WN, 3 και Ψυχοπαίδης 1990, 31.

62. Βλ. σχετικά, Αγγελίδης 1991 69, 77.

προς το πνεύμα του συστήματος ως αρχής που διέπει την πολιτική εξουσία του μερκαντιλιστικού συστήματος. Η αντίθεση αυτή είναι συγχρόνως συνηγορία υπέρ του μετασχηματισμού των δομών της πολιτικής εξουσίας· υπέρ της συγκρότησης ενός κράτους δικαίου, σχετικά αυτονομημένου από τη σφαίρα των ιδιωτικών συμφερόντων αλλά και νομιμοποιημένου απέναντι των πολιτών της. Μόνο μια τέτοιου τύπου κρατικού μορφή είναι σε θέση να αναλάβει τα απαριθμούμενα «καθήκοντα» και όχι ένα απολυταρχικό κράτος-Λεβιάθαν.

5. Τα αποδιδόμενα στο κράτος «καθήκοντα» δεν περιορίζονται στον καθορισμό δικαιωμάτων ιδιοκτησίας αλλά ακριβώς λόγω του δημόσιου πνεύματος που πρέπει να διέπει τον λειτουργό τους, αφορούν ενεργούς παρεμβάσεις (βλ. παιδεία) που όχι μόνο προστατεύουν αλλά συγκροτούν και αναπαράγουν θεμελιώδη συστατικά του Φυσικού Συστήματος.

Η πολιτική στον A. Smith είναι παρεμβατική, χωρίς να αποτελεί «εξωγενή» παράγοντα, διότι το σύστημα της φυσικής ελευθερίας αποτελεί σύστημα καταμερισμού της κοινωνικής εργασίας όπου η συμβατότητα της ατομικής ελευθερίας με την κοινωνική ευημερία και ευτυχία επιχειρείται μέσω ενός συστήματος μετριαστικών του εγωϊσμού θεσμίσεων που κλιμακώνονται από την αγορά μέχρι το κράτος, όπου και διακυβεύεται σε συνολικό επίπεδο.⁶³

Με αυτή την έννοια η πολιτική αποτελεί συστατική διάσταση του φυσικού συστήματος, υπέρ του οποίου συνηγορεί ο στοχαστής, τον οποίο θεωρούν ιδεολογικό τους πατέρα, οι σύγχρονοι επικριτές της κοινωνικής αρχής, και οραματιστές της κοινωνίας των δύο τρίτων.

63. Για τη μη λειτουργική συμπληρωματικότητα της πολιτικής βαθμίδας και για τη συνεχή διακύβευση που χαρακτηρίζει την πολιτική ως διαδικασία διαλόγου και αναστοχασμού, βλ. Ιωαννίδης 1988, 417 και Ψυχοπαίδης 1990, 20. Βλ. επίσης Cropsey 1975, 151, για την ένταση μεταξύ φυσικής και ηθικής τάξης, της οποίας η διευθέτηση δεν είναι εξασφαλισμένη a priori αλλά διακυβεύεται σε πολιτικό επίπεδο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγελίδης, Μανόλης, «Το πρόβλημα των ιστορικο-θεωρητικών προϋποθέσεων του Φιλελευθερισμού», *Αξιολογικά* 2 1991.
- Δρόσος, Διονύσης, «Κράτος και κοινωνία της Αγοράς στον Α. Smith. Κριτική του περιεχομένου και της μορφής της κρατικής παρέμβασης στα πλαίσια του Εμποροκρατικού Συστήματος», υπό δημοσίευση στο περιοδικό *Θεωρία και Κοινωνία*.
- Ιωαννίδης, Σταύρος, «Η Δικαιολόγηση της κοινωνίας της Αγοράς στη «Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων» του Adam Smith», *Τιμητικός Τόμος «Μνήμη Σάκη Καράγιωργα»* Ι.Π.Α. Π.Α.Σ.Π.Ε. Αθήνα 1988.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, «Ο Adam Smith και η κριτική της Πολιτικής Οικονομίας», *Αξιολογικά* 1 1990.
- Anspach, Ralph, «The Implications of the Theory of Moral Sentiments for Adam Smith's Economic Thought», *History of Political Economy* (στο εξής: *HoPE*) 4:1, 1972.
- Buchanan, James, «Public Goods and Natural Liberty» στο A.S. Skinner & Th. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press 1976.
- Campbell, T. D., Scientific Explanation and Ethical Justification in the «Moral Sentiments» στο A.S. Skinner & Th. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press 1976.
- Campbell, R.H., Skinner, A.S., *Adam Smith*, Croom Helm, London & Sidney 1985.
- Coase, R.W., «Adam Smith's View of Man», *Journal of Law and Economics*, vol. 19(3), Oct 1976.
- Coats, A.W., «Adam Smith's conception of self-interest in economic and political affairs», *HoPE* 7:1 1975.
- Cropsey, Joseph, «Adam Smith and the Political Philosophy» στο A.S. Skinner & Th. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Danner, P., «Sympathy and Exchangeable Value: Keys to Adam Smith's Social Philosophy», *Review of Social Economy*, vol. 34(3), Dec. 1976.
- Evensky, Jerry, «The two voices of Adam Smith: moral philosopher and social critic», *HoPE* 19:3, 1987.
- Evensky, Jerry, «The evolution of Adam Smith's views on political economy», *HoPE* 21:1, 1989.
- Forbes, Dunhcan, «Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty» στο A.S. Skinner & Th. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Freeman, R.D., «Adam Smith, Education and Laisser-Faire», *HoPE*, Vol., 1:1, 1969. Αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed) *Adam Smith: Critical Assessments* Vol. 1, Croom Helm, London & Canberra, 1984.
- Grampp, W.D., «Adam Smith and the Economic Man», *Journal of Political Economy*, Vol. 56, August 1948· αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed) *Adam Smith: Critical Assessments* Vol. 1, Croom Helm, London & Canberra, 1984.
- Grampp, William P., «Classical Economics and its Moral Critics», *HoPE* 5:2, 1973.
- Heilbroner, Robert L., «The Paradox of Progress: Decline and Decay in the Wealth

- of Nations» στο A.S. Skinner & Th. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Lamb, R., «Adam Smith's Concept of Alienation», *Oxford Economic Papers*, Vol. 25(2), July 1973· αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed) *Adam Smith: Critical Assessments* vol. 1, Croom Helm, London & Canberra, 1984.
- Macfie, A.D., *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*, George Allen & Unwin Ltd, London 1967.
- Mizuta, Hiroshi, «Moral Philosophy and Civil Society» στο A.S. Skinner & Th. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Morrow, G.R., «Adam Smith: Moralism and Philosopher», *Journal of Political Economy*, Vol. 35 (3), June 1927· αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed) *Adam Smith: Critical Assessments* Vol. 1 Croom Helm, London & Canberra, 1984.
- Prasch, Robert E., «The Ethics of Growth in Adam Smith's Wealth of Nations», *HoPE* 23:2 1991.
- Raphael, D.D., «The Impartial Spectator» στο A.S. Skinner & Th. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Raphael, D.D., *Adam Smith*, Oxford University Press, 1985.
- Rosenberg, Nathan, «Some institutional aspects of «The Wealth of Nations», *Journal of Political Economy*, vol. 18(6), 1960.
- Samuels, V.J., «Adam Smith and the Economy as a System of Power», *Review of Social Economy*, Vol. 31(2), October 1973· αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed) *Adam Smith: Critical Assessments* Vol. 1, Croom Helm, London & Canberra, 1984.
- Samuels, W.J., «The Political Economy of Adam Smith», *Ethics*, vol. 87 April. 1977 αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed) *Adam Smith: Critical Assessments* Vol. 1, Croom Helm, London & Canberra, 1984.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Liberty Classics, Indianapolis 1981.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Liberty Classics, Indianapolis 1982.
- Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence*. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Liberty Classics Indianapolis 1982.
- Smith, Adam, *Essays on Philosophical Subjects*. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Liberty Classics, Indianapolis 1980.
- Smith, Adam, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Liberty Classics, Indianapolis 1983.
- Spiegel, Henry W., «Adam Smith's heavenly city», *HoPE* 8:4 1976.
- Stigler, George, «The Successes and Failures of Professor Smith», *Journal of Political Economy*, 1976, Vol. 84, no. 6.
- Viner, Jacob, «Adam Smith», *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, NY, Macmillan and the Free Press 1968, Vol. 14 αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed) *Adam Smith: Critical Assessments*, Vol. 1, Croom Helm, London & Canberra, 1984.

- West, E.G., «The Political Economy of Alienation: Karl Marx and Adam Smith», *Oxford Economic Papers*, Vol. 21(1), March 1969 αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed) *Adam Smith: Critical Assessments*, Vol. 1, Croom Helm, London & Canberra, 1984.
- West, E.G., «Adam Smith and Rousseau's «Discourse on Inequality»: Inspiration or Provocation?», *Journal of Economic Issues*, Vol 5(2), June 1971 αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed) *Adam Smith: Critical Assessments*, Vol. 1, Croom Helm, London & Canberra, 1984.
- West, E.G., «Adam Smith and Alienation: Wealth Increases, Men Decay?», στο A.S. Skinner & Th. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- West, E.G., «Adam Smith's economics of politics», *HoPE* 8:4 1976.
- West, E.G., «Adam Smith's Public Economics: A Re-evaluation», *Canadian Journal of Economics*, Vol. 10(1), Feb 1977 αναδημοσιευμένο στο John Cunningham Wood (ed), *Critical Assessments*, Vol. 1, Croom Helm, London & Canberra, 1984.
- Wilson, Thomas, «Sympathy and Self-Interest», στο Th. Wilson-A. Skinner (eds) *The Market and the State: Essays in honour of Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Young, Jeffrey T., «The impartial spectator and natural jurisprudence: an interpretation of Adam Smith's theory of the natural price», *HoPE* 18:3 1986.
- Young, Jeffrey T., «David Hume and Adam Smith on value premises in economics», *HoPE* 22:4 1990.