



ZAN-ZAK

# ΡΟΥΣΣΩ

## ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ - ΑΛΒΕΡΤΟΣ ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΕΡ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ-ΕΙΣΑΓΩΓΗ-ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ-ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ

- 1712, 28 Ιουνίου Γέννηση στη Γενεύη του Ζ.-Ζ. Ρουσσώ από γαλλόφωνη οικογένεια προτεσταντών.
- 7 Ιουλίου Θάνατος της μητέρας του.
- 1722-1728 Παραμονή στο κρεσβυτέριο του Bossey, μετά τον εκπατρισμό του πατέρα.
- 1724-1728 Χρόνια μαθητείας στη Γενεύη, αρχικά σε έναν γραμματέα δικαστηρίου, κατόπιν σε έναν χαράκτη δάσκαλο.
- 1728 Αναχώρηση από τη Γενεύη, τον Μάρτιο συναντάται με τη Mme de Warens στο Annecy, 23 Απριλίου βαπτίζεται καθολικός.
- 1729 Υπηρέτης στον κόμη de Gouyon, στο Τορίνο. Επιστροφή στο Annecy: ιερατική σχολή, κατόπιν ψάλτης στον καθεδρικό ναό.
- 1730-1731 Μεγάλη περιπλάνηση με τα πόδια: Annecy, Nyon, Fribourg, Lausanne, Vevey, Neuchâtel, Fribourg, Berne, Soleure, Paris, Lyon, Chambéry.
- 1732 Δάσκαλος μουσικής στο Chambéry.
- 1733 Εραστής της Mme de Warens.
- 1737-1738 Ταξίδι στο Μονπελιέ.
- 1740-41 Παιδαγωγική στους Mably.
- 1742 Άφιξη στο Παρίσι. Επαφή με την Ακαδημία των Επιστημών για μια νέα μέθοδο μουσικών συμβολισμών.
- 1743 Πραγματεία για τη γαλλική μουσική. Συναναστροφή με τους Dupin.
- 1743-44 Βενετία, γραμματεύς του Γάλλου πρέσβη.
- 1744-49 Σχέση με την Thérèse Levasseur, τα παιδιά τους θα γεννηθούν στα 1746 ή 1747, 1748, 1751... Συνάντηση με τον Diderot, Μουσικά και λογοτεχνικά σχέδια, δημοσιογραφία... Συμμετοχή στην Εγκυκλοπαίδεια.
- 1749 Σύνθεση του *Discours sur les sciences et les arts* (Λόγος περί επιστημών και τεχνών).
- 1750 9 Ιουλίου Ο Λόγος βραβεύεται στην Ντιζόν.
- 1752 *Le Devin du village* (Ο μάγος του χωριού) συντίθεται και παίζεται. Εισαγωγή του Narcisse.
- 1753 Επιστολή για τη γαλλική μουσική.
- 1754 Ταξίδι στη Γενεύη, τελευταία συνάντηση με τη Mme Warens.
- 29 Ιουλίου επίσημη επιστροφή στην προτεσταντική θρησκεία. Σύνθεση του *Discours sur l'inégalité* (Λόγος περί της ανισότητας).





## ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ

198

## Το κοινωνικό συμβόλαιο

9α

μακέτα εξωφύλλου - σχεδιασμός έκδοσης:

Μαρία Τσουμαχίδου

διόρθωση:

Δήμητρα Τουλάτου

σελιδοποίηση:

Αγγέλα Ζαχαριάδου

Τυπώθηκε τον Νοέμβριο του 2004

Jean-Jacques Rousseau:

*Du Contrat social* ou *Principes du droit politique* (1762)

© 2004 για τη μετάφραση, Α. Σταϊνχάουερ, Β. Γρηγοροπούλου  
και εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

© 2004 για την Εισαγωγή, τις Σημειώσεις και το Επίμετρο,  
Β. Γρηγοροπούλου και εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

Ομήρου 32, 106 72 Αθήνα

τηλ.: 210 36 43 382, fax: 210 36 36 501

e-mail: polis@ath.forthnet.gr

ISBN: 960-435-048-X

ΖΑΝ-ΖΑΚ ΡΟΥΣΣΩ

---

ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ

ή

ΑΡΧΕΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

ἔα

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΛΒΕΡΤΟΣ ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΕΡ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ-ΕΙΣΑΓΩΓΗ-ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ-ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ

εκδόσεις ΠΌΛΙΣ





## Περιεχόμενα



Εισαγωγή . . . . .	11
1. Ρουσσώ, πολίτης της Γενεύης . . . . .	11
2. Το Κοινωνικό συμβόλαιο και οι Πολιτικοί θεσμοί. . . . .	26
Σημείωμα για την ελληνική έκδοση . . . . .	34
Συνομογραφίες . . . . .	38

### **Ζαν-Ζακ Ρουσσώ: Περί του κοινωνικού συμβολαίου**

#### *Βιβλίο I*

1. Θέμα του πρώτου βιβλίου . . . . .	48
2. Περί των πρώτων κοινωνιών . . . . .	49
3. Περί του δικαίου του ισχυροτέρου . . . . .	52
4. Περί δουλείας . . . . .	53
5. Γιατί είναι πάντα αναγκαίο να ανατρέχουμε σε μια πρώτη σύμβαση . . . . .	59
6. Περί του κοινωνικού συμβολαίου . . . . .	60
7. Περί του κυρίαρχου . . . . .	64
8. Περί της πολιτικής κατάστασης. . . . .	67
9. Περί της πραγματικής κυριότητας . . . . .	68

#### *Βιβλίο II*

1. Η κυριαρχία δεν απαλλοτριώνεται . . . . .	73
2. Η κυριαρχία είναι αδιαίρετη . . . . .	75
3. Μπορεί η γενική βούληση να πλανηθεί;. . . . .	77
4. Περί των ορίων της κυρίαρχης εξουσίας . . . . .	79
5. Περί του δικαιώματος ζωής και θανάτου . . . . .	84

6. Περί του νόμου . . . . .	87
7. Περί του νομοθέτη . . . . .	91
8. Περί του λαού . . . . .	97
9. Συνέχεια . . . . .	99
10. Συνέχεια . . . . .	102
11. Περί των διαφόρων συστημάτων νομοθεσίας . . . . .	106
12. Διαίρεση των νόμων . . . . .	109

### *Βιβλίο III*

1. Περί κυβερνήσεως εν γένει . . . . .	111
2. Περί της αρχής που συγκροτεί τις διαφορετικές μορφές κυβέρνησης . . . . .	118
3. Διάκριση των μορφών κυβέρνησης . . . . .	122
4. Περί της δημοκρατίας . . . . .	123
5. Περί της αριστοκρατίας . . . . .	126
6. Περί της μοναρχίας . . . . .	129
7. Περί των μεικτών μορφών κυβέρνησης . . . . .	137
8. Γιατί δεν ταιριάζουν όλες οι μορφές κυβέρνησης σε κάθε χώρα . . . . .	138
9. Γνωρίσματα μιας καλής κυβέρνησης . . . . .	145
10. Περί της κυβερνητικής κατάχρησης και της ροπής προς τον εκφυλισμό . . . . .	147
11. Περί του θανάτου του πολιτικού σώματος . . . . .	151
12. Πώς διατηρείται η αρχή της κυριαρχίας . . . . .	153
13. Συνέχεια . . . . .	155
14. Συνέχεια . . . . .	157
15. Περί βουλευτών ή αντιπροσώπων . . . . .	158
16. Η εγκαθίδρυση της κυβέρνησης δεν είναι συμβόλαιο . . . . .	163
17. Η σύσταση της κυβέρνησης . . . . .	165
18. Πώς να προλαμβάνονται οι σφετερισμοί της κυβέρνησης . . . . .	166

### *Βιβλίο IV*

1. Η γενική βούληση είναι ακαταμάχητη . . . . .	170
2. Περί των ψηφοφοριών . . . . .	173
3. Περί των εκλογών . . . . .	177
4. Περί των συνελεύσεων του ρωμαϊκού δήμου . . . . .	179

5. Περί της δημαρχίας . . . . .	193
6. Περί της δικτατορίας . . . . .	196
7. Περί της αρχής των τιμητών . . . . .	200
8. Περί της πολιτικής θρησκείας . . . . .	202
9. Συμπέρασμα . . . . .	217
Σημειώσεις της επιμελήτριας . . . . .	219

**Επίμετρο: Πολιτεία και ελευθερία**

1. Η ελευθερία και η γένεση της πολιτείας . . . . .	247
2. Η προέλευση της ανισότητας: η ιστορική αρχή της κοινωνίας . . . . .	251
3. Χομπς και Ρουσσώ . . . . .	258
4. Η γενική βούληση και το κοινό αγαθό . . . . .	265
5. Λαϊκή κυριαρχία και ο θεσμός της αντιπροσώπευσης . . . . .	278
6. Η τέχνη του νομοθέτη . . . . .	283
7. Η πολιτεία, ο πολίτης και η αρετή . . . . .	287
8. Μορφές ελευθερίας . . . . .	291
Σημειώσεις . . . . .	300

Βιβλιογραφία . . . . .	309
------------------------	-----

Πίνακας όρων . . . . .	321
------------------------	-----

Χρονολόγιο . . . . .	329
----------------------	-----



## ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ\*

### ΕΙΣΑΓΩΓΗ



#### 1. Ρουσσώ, πολίτης της Γενεύης

Το έργο στο οποίο ο Ρουσσώ έδωσε τον τίτλο *Περί του κοινωνικού συμβολαίου* έχει επικρατήσει να αναφέρεται ως το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, και τούτο όχι μόνο για λόγους συντομίας: το *Κοινωνικό συμβόλαιο* έθεσε ζητήματα νομιμοποίησης αποβλέποντας στην αναμόρφωση των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων· το «ευαγγέλιο» της Γαλλικής Επανάστασης<sup>1</sup> για πολλούς, αποτέλεσε ένα υπόδειγμα που συζητήθηκε έντονα κατά τη διαμόρφωση των σύγχρονων συνταγμάτων. Βασική συμβολή του ήταν ότι απέδωσε την πηγή της κυ-

---

\* Η Βασιλική Γρηγορούλου διδάσκει Φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Κρήτης. Έχει επιμεληθεί το βιβλίο του Σπινόζα *Πραγματεία για τη διόρθωση του νομ.* το οποίο κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Πόλις. Από τις εκδόσεις Αλεξάνδρεια κυκλοφορούν τα βιβλία της *Γνώση, πάθος και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα* και *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*.

ριαρχίας στον λαό. έτσι όπως έχει κατοχυρωθεί ως πρώτη αρχή δικαίου, η οποία μάλιστα θα πρέπει να παραμένει στον ίδιο το λαό.<sup>2</sup>

Ο συγγραφέας του, όμως, το χαρακτηρίζει μια «μικρή πραγματεία, μέρος ενός ευρύτερου έργου», που είχε αναλάβει στο παρελθόν.<sup>3</sup> Προοριζόταν να αποτελέσει το πρώτο μέρος ενός ευρύτερου έργου των *Πολιτικών θεσμών*, όπου θα εξεταζόταν το πρόβλημα πώς η εσωτερική πολιτική ενός κράτους θα μπορούσε να ενταχθεί στο πλαίσιο μιας συνομοσπονδίας μικρών, ελεύθερων και δημοκρατικών κρατών.<sup>4</sup> Οι αρχές ενός διεθνούς συμβολαίου ήταν το έργο που θα συμπλήρωνε το *Κοινωνικό συμβόλαιο* και θα αποτελούσε το δεύτερο μέρος των *Πολιτικών θεσμών*.

Ο Ρουσσώ υπογράφει το *Κοινωνικό συμβόλαιο* στα 1762, ως πολίτης της Γενεύης. Η υπογραφή του έχει σημασία, ειδικά για αυτό το έργο· εύλογα, ελάχιστα υποδηλώνει τα στοιχεία της ταυτότητάς του. Γεννήθηκε στην προτεσταντική Γενεύη, αλλά απέκτησε τη φήμη του στη Γαλλία, και ειδικά στο Παρίσι, όπου έφτασε στα 1742. Πολύ γρήγορα έρχεται σε επαφή με τη γαλλική διάνοηση, σε μια εποχή που το βλέμμα όλης της Ευρώπης είναι στραμμένο στο Παρίσι, τη μητρόπολη των γραμμάτων και των τεχνών. Αφού συνδεθεί με τον Ντιντερό<sup>5</sup> και την ομάδα των Γάλλων διανοητών που αποκαλούνται *philosophes*, γράφει τον *Λόγο για τις επιστήμες και τις τέχνες* (1749), το οποίο θα του εξασφαλίσει το πρώτο βραβείο της Ακαδημίας της Ντιζόν. Δύο χρόνια πριν, τον Οκτώβριο του 1747, ο Ντιντερό και ο ντ' Αλαμπέρ αναλαμβάνουν τη σύνταξη της *Εγκυκλοπαίδειας* ο Ντιντερό, ο ντ' Αλαμπέρ, ο Κοντιγιάκ και ο Ρουσσώ συναντώνται τακτικά για την πραγματοποίηση αυτού του μεγάλου συλλογικού έργου, στο οποίο μετείχαν επι-

στήμονες και άνθρωποι των γραμμάτων, όπως ο Ζοκούρ, ο Βολταίρος, ο Μοντεσκιέ, ο Ντομπαντόν, ο Μαρμοντέλ, ο Χόλμπαχ, ο Μορελλέ, ο Φοντενέλ, ο Καινέ, ο Τυργκό, κ.ά. Ο Ρουσσώ αναλαμβάνει να συνεισφέρει άρθρα για τη μουσική.

Ωσάν να επρόκειτο για μια κρατική ή θρησκευτική υπόθεση, το Παρίσι έχει διαιρεθεί σε δύο μέρη, στους θιασώτες της γαλλικής μουσικής από τη μια, και της ιταλικής από την άλλη. Ο Ρουσσώ συνθέτει την όπερα *Ο μάγος του χωριού*, η οποία παρουσιάζεται τον Δεκέμβριο του 1752 και γνωρίζει μεγάλη επιτυχία. Την επόμενη χρονιά, στην *Επιστολή για τη γαλλική μουσική*, αντιδιαστέλλει την ενότητα του αρχαίου μέλους, το οποίο εξέφραζαν ο πλατωνισμός του Ταρτίνι και η μελωδική ενότητα της ιταλικής μουσικής, προς τη σύνθετη αρμονία του Ραμώ όσο και προς τις νέες συγκρουσιακές σχέσεις της παρισινής κοινωνικής ζωής. Γενικά, όμως, δεν αποβλέπει στην αναβίωση του ιδεώδους της εν πολλοίς μυθικής απλότητας μιας εποχής που έχει παρέλθει ανεπιστρεπτή. Αναγνωρίζει ότι δεν υφίσταται πλέον η ενότητα του αρχαίου μέλους, και αναζητεί νέους τρόπους εκφραστικής συμφωνίας.<sup>6</sup> Οι θέσεις του για τη μουσική έχουν και πολιτική διάσταση, που στη συνέχεια θα εκφραστεί καθαρότερα στα πολιτικά του έργα.

Με αφορμή το ερώτημα που υποβάλλει η Ακαδημία της Ντιζόν, τον Νοέμβριο του 1749, *Ποια είναι η προέλευση της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους και εάν επιτρέπεται από τον φυσικό νόμο*, ο Ρουσσώ αρχίζει να γράφει τον *Λόγο για την προέλευση και τα θεμέλια της ανισότητας*, τον *Δεύτερο λόγο*, όπως αποκαλείται. Όταν έφυγε από τη Γενεύη, ασπάστηκε τον καθολικισμό, χάνοντας την πολιτική του ιδιότητα. Την εποχή που γράφει τον *Λόγο για την ανισότητα*, αποφασίζει να επιστρέψει στη θρησκεία της γενέτειράς του, κι

έτσι επανακατά την ιδιότητα του πολίτη της Γενεύης, με την οποία υπογράφει το έργο του. Όπως αναφέρει στο όγδοο βιβλίο των *Εξομολογήσεών* του: «Δεν πίστευα πως ένας λογικός άνθρωπος θα μπορούσε ποτέ να δεχτεί ότι υπάρχουν πολλοί τρόποι για να είσαι χριστιανός, και θεωρούσα πως στιδήποτε είχε σχέση με το τυπικό και τον κανόνα υπαγόταν στη δικαιοδοσία κάθε χώρας».<sup>7</sup>

Ο *Δεύτερος λόγος* δημοσιεύεται το 1755 και την ίδια χρονιά ο Ρουσσώ γράφει τον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*, που δημοσιεύεται στην *Εγκυκλοπαίδεια*. Στους τρεις *Λόγους* ασκείται κριτική στα θεμέλια και τους τρόπους ανάπτυξης του δεδομένου πολιτισμού, ενώ προετοιμάζονται οι έννοιες που θα συνθέσουν το *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Το έργο αυτό δεν παρουσιάζεται με τη μορφή του Λόγου, όπως τα προηγούμενα, αλλά της πραγματείας, καθώς έχουν ληφθεί οι θεωρητικές αποφάσεις σχετικά με τον κύριο όρο θεμελίωσης και παραγωγής του σχεδίου μιας έννομης πολιτείας.

Το *Κοινωνικό συμβόλαιο* γράφτηκε πριν από τη Γαλλική Επανάσταση, σε μια εποχή που, καθώς κατέρρεε το Παλαιό Καθεστώς, επιχειρούνταν να διατυπωθούν νέες προτάσεις για την αναδιοργάνωση των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων. Όταν κυκλοφόρησε ο *Δεύτερος λόγος* του Ρουσσώ, ο *Λόγος* για την *αισιότητα*, στα 1755, είχαν ήδη αρχίσει να διατυπώνονται αμφισβητήσεις για τις θεμελιώσεις προγενέστερων κοινωνικών και πολιτικών θεωριών, όπως του Γκρότιους, του Πούφεντορφ και του Χομπς, και νέες ιδέες αναδύονταν για τη σχέση ανθρώπου και κοινωνίας. Η αντίληψη που επικρατούσε στους Γάλλους διαφωτιστές συνηγορούσε υπέρ της φυσικής κοινωνικότητας του ανθρώπου. Υπέρ αυτής της αντίληψης είχε τοποθετηθεί ο Μοντεσκιέ· ο Ντιντερό μάλιστα στο άρθρο



του «Κοινωνία» (1765) παραθέτει ένα εδάφιο από το *De Beneficiis* του Σενέκα (IV. 8), όπου υποστηρίζεται ότι «δύο δώρα έκαναν τον άνθρωπο να υπερέχει από τα ζώα, ο λόγος και η κοινωνικότητα»: ο Βολταίρος και ο Χόλμπαχ επίσης συμφωνούσαν σχετικά με τη φυσική κοινωνικότητα του ανθρώπου.

Η αντίληψη αυτή δεν αντιδιαστέλλοταν προς την αμοιβαία κοινωνικότητα εγωιστικών δρώντων, και συνηγορούσε υπέρ εμπορικών συναλλαγών που βασιζόνταν στην ελεύθερη συγκατάθεση, στην ανταλλαγή και το αμοιβαίο συμφέρον.<sup>8</sup> Το περίφημο έργο του Μάντεβιλ, *Ο μύθος των μελισσών* (*The Fable of the Bees*, 1714), που κυκλοφόρησε σε γαλλική μετάφραση το 1740, ανέπτυξε την ιδέα ότι δημόσια οφέλη προκύπτουν από το ελεύθερο παιχνίδι εγωιστικών συμπεριφορών. Ο Βολταίρος υποστήριζε το «ήπιο εμπόριο» (*doux commerce*),<sup>9</sup> τα πλεονεκτήματα του σύγχρονου εμπορικού πολιτισμού, και από αυτή την άποψη θεωρούσε ότι η Αγγλία ήταν ελεύθερη. Ο νέος πολιτισμός της νεωτερικότητας, με πρότυπο την Αγγλία, ήταν ένας πολιτισμός του εμπορίου που δεν βασιζόταν στην αυτάρκεια και τον ασκητισμό.<sup>10</sup> Το δοκίμιο του Χιουμ «Περί εμπορίου» συνηγορούσε υπέρ των πλεονεκτημάτων του εμπορίου, και είχε μεταφραστεί στα γαλλικά το 1752. Οι περισσότεροι *philosophes* συμμερίζονταν την ιδέα του εμπορικού πολιτισμού, όπου τα άτομα συνάπτουν αμοιβαίες σχέσεις προκειμένου να διασφαλίσουν αμοιβαία συμφέροντα. Η αναζήτηση του συμφέροντος θεωρούνταν μορφή κοινωνικότητας που ευνοούσε την κοινωνική πρόοδο.<sup>11</sup>

Στο πλαίσιο της κοινωνικής ανταλλαγής εμφανίστηκαν πολλές μορφές ενώσεων, θέατρα, ακαδημίες, μικρές ενώσεις πνευματικής καλλιέργειας γνωστές ως λύκεια, ενώ η κοινωνία της σκέψης συγκεντρωνόταν στα σαλόνια, όπως του βαρόνου Χόλμπαχ, της Ζυλί ντε Λεσπινάς, της μούσας της

*Εγκυκλοπαιδείας*. Επρόκειτο για χώρους όπου ανταλλάσσονταν και αναπτύσσονταν ιδέες, ασκούσαν κριτική, εκπονούσαν σχέδια νέων έργων.

Ο Ρουσσώ υπήρξε μέλος της οικογένειας των *philosophes*, αλλά, όπως ομολογεί, αισθανόταν ξένος.

Η ζωή του Παρισιού, με όλους εκείνους τους κενόδοξους ανθρώπους, δεν μου ταίριαζε καθόλου. Οι κλίκες των ανθρώπων των γραμμάτων, η ευτελής φαγωμάρα τους, η ελάχιστη ειλικρίνεια των βιβλίων τους, η επηρμένη συμπεριφορά τους, μου ήταν πράγματα ξένα και απεχθή...<sup>12</sup>

Η αποξένωση που αισθανόταν, χωρίς να λείπουν και οι εντάσεις στις σχέσεις του με τους Γάλλους διανοητές, μεγάλωνε όσο προχωρούσε στην αναζήτησή του για μια νέα οικονομία των αισθημάτων, αναμόρφωση στα ήθη και τις κοινωνικές σχέσεις. Η αισιόδοξη πίστη των διαφωτιστών στην πρόοδο για τον Ρουσσώ ήταν επισφαλής: η πρόοδος από μόνη της, όχι μόνο δεν μπορεί, σαν από μια αόρατη χείρα, να εξασφαλίσει την έξοδο από τη βαρβαρότητα, αλλά, αντίθετα, μπορεί, όπως υποστήριξε στους δύο πρώτους *Λόγους* του, να οδηγήσει και σε νέες μορφές της.

Ο Ρουσσώ έβλεπε ότι οι Γάλλοι *philosophes*, παρόλο που ενδιαφέρονταν να απελευθερώσουν τη σκέψη από τις προκαταλήψεις, από τους παραδοσιακούς ηθικούς, θρησκευτικούς και κοινωνικούς περιορισμούς, εντούτοις προωθούσαν έναν έντονο ατομικισμό, που απάλλαξε τις σχέσεις από ηθικές δεσμεύσεις.<sup>13</sup> Ο ίδιος εξέφραζε ένα διαφωτισμό που απαιτούσε την καλλιέργεια της συνείδησης και της αρετής. Η φιλοσοφία του, στη συνέχεια των κλασικών θεωριών, επιχειρεί να επαναδιατυπώσει την έννοια του αγαθού, και θέτει ως

πρόβλημα την πλάνη, δηλαδή την υποκατάσταση του αγαθού από τη δοξασία και το επιμέρους συμφέρον. Οι προϋποθέσεις σύλληψης και συγκρότησης του αγαθού αναπτύσσονται μέσα από την πολιτική θεωρία του, την ηθική και τη θεωρία των συναισθημάτων.

Στο έργο του Ρουσσώ, όπως γενικά στη φιλοσοφία του 18ου αιώνα, ο άνθρωπος τοποθετείται στο κέντρο, αναδεικνύοντας την έννοια της ελευθερίας και της ευθύνης. Η τάξη του λόγου δεν ανάγεται στη φυσική τάξη, όπως στα φιλοσοφικά συστήματα του 17ου αιώνα, συνεχίζει εντούτοις την κανονιστική παράδοση των συστημάτων αυτών, αλλά στο πεδίο της κοινωνικής και της ηθικής θεωρίας. Η ηθική δέσμευση, που στα φιλοσοφικά συστήματα του 17ου αιώνα αναγόταν, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, στο πρότυπο της φυσικής αναγκαιότητας, στον Ρουσσώ ξεχωρίζει ως δέσμευση απέναντι στο κοινό αγαθό, που ισχύει ως νόμος της πολιτείας και αντιδιαστέλλεται προς τα επιμέρους ιδιωτικά συμφέροντα. Από αυτή την άποψη, όπως πολύ καθαρά είχαν διακρίνει οι σύγχρονοί του, ανέπτυξε τα εργαλεία κριτικής προς το *laissez-faire* της εποχής του. Βασικό πρόβλημα βέβαια αποτελεί πώς ο πολίτης θα είναι σε θέση να διακρίνει τα επιμέρους συμφέροντά του και να φτάσει στην κατανόηση της ολότητας στην οποία ανήκει. Η ολότητα αυτή μάλιστα συνιστά μια νέα τάξη πραγμάτων, η οποία επινοείται και εγκαθιδρύεται από την πολιτική τέχνη.

Ο Philonenco στο τρίτομο έργο του<sup>14</sup> για τον Ρουσσώ επιχειρηματολογεί για τη συστηματική οργάνωση αλλά και τη δύναμη της ρουσσωικής σκέψης, την οποία δεν εντοπίζει αποκλειστικά και μόνο στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, αλλά στο σύνολο του έργου, περιλαμβανομένων και των χειρογρά-

φων. Όπως υποστηρίζει και ο Masters, το εκτεταμένο έργο του Ρουσσώ είναι διαρθρωμένο ως σύστημα, μέρος του οποίου είναι η πολιτική.<sup>15</sup>

Στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*, δίδεται με σαρκασμό η διάγνωση των κοινωνικών σχέσεων: «Ας συνοψίσουμε με δυο λόγια το κοινωνικό σύμφωνο των δύο τάξεων. Με χρειάζεστε διότι εγώ είμαι πλούσιος κι εσείς φτωχοί· ας κάνουμε, λοιπόν, μια συμφωνία: θα σας επιτρέπω να έχετε την τιμή να με υπηρετείτε, υπό τον όρο ότι θα μου δώσετε τα λιγοστά που σας απομένουν για τον κόπο που θα κάνω να σας διατάζω». <sup>16</sup> Όμως, δεν χρησιμοποιείται ο όρος συμβόλαιο για την παραπάνω πράξη, αλλά ο όρος σύμφωνο, όπως επισημαίνει ο Philonenko.<sup>17</sup>

Το δίκαιο του ισχυροτέρου, η ανισότητα και η ανελευθερία, παρόλο που αποτελούν πραγματικότητα, δεν συνιστούν τους όρους στους οποίους μπορεί να βασιστεί με ασφάλεια η συνταγματική τάξη μιας πολιτικής κοινωνίας, όπως θα υποστηριχθεί στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*.<sup>18</sup> Η θεμελιώδης πράξη διά της οποίας συγκροτείται η νομιμοποιημένη πολιτεία δεν αποτελεί έργο της φύσης, αλλά των συμβάσεων· προκύπτει λοιπόν μέσα από την προγενέστερη διαδικασία γεγονότων και πράξεων, ως μεταρρύθμιση ή αναμόρφωσή τους.<sup>19</sup>

Η αλλοίωση του ανθρώπου και των κοινωνικών σχέσεων είναι μη αναστρέψιμη, όπως τονίζεται στον *Λόγο για την ανισότητα*. Όμως, «η διοργάνωση κοινωνίας είναι ιερό δικαίωμα και η βάση όλων των άλλων. Εντούτοις, αυτό το δικαίωμα δεν προέρχεται από τη φύση· θεμελιώνεται λοιπόν στις συμβάσεις», όπως αναφέρεται στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* (I, 1). Η πολιτική κοινωνία, αν και συγκροτήθηκε ως έργο της τύχης και της ανάγκης, επί τη βάσει άνισων και εν πολλοίς άδικων συμβάσεων με έμφαση στην ατομική ιδιοκτησία.

αποτελεί ένα μηχανισμό που μπορεί να αναδιοργανωθεί και να εμφανιστούν νέες μορφές λόγου και δικαίου· αναζητείται λοιπόν μια νέα αρχή για την αναμόρφωση του πολιτισμού, του βίου και της θεωρίας. Δεν απορρίπτεται επομένως η πρόοδος, αντίθετα μάλιστα αναζητείται μια ασφαλέστερη οδός σε σχέση με τις αυτονομημένες λογικές εγωιστικού πράττειν, που ενέχουν τον κίνδυνο αποσταθεροποίησης των κοινωνικών και οικονομικών σχέσεων.

Στο εξώφυλλο του *Κοινωνικού συμβολαίου* αναγράφεται ο εξής στίχος από την *Αινειάδα*: «Ας ορίσουμε τους δίκαιους νόμους ενός συμφώνου» (χι, 321). Παραπέμπει στην ίδρυση της Ρώμης, ένα κλασικό παράδειγμα κοινωνικού συμβολαίου, σαν να είχε προκύψει μέσω ελεύθερης συγκατάθεσης.<sup>20</sup> Η φράση αυτή όμως προέρχεται από ένα λόγο που εκφωνεί ο βασιλιάς του Λατίου, ο οποίος ηττήθηκε από τους Τρώες, και η Ρώμη ιδρύθηκε από τον Αινεία με βάση το νόμο του ισχυρότερου. Ο Λατίνος επιχείρησε μια δίκαιη και ειρηνική διευθέτηση, και απέτυχε. Ο Ρουσσώ έχει επίγνωση της ασθενούς θέσης του ως πολίτη· τούτο δεν τον εμποδίζει, το αντίθετο μάλιστα, να διατυπώσει το αίτημα της αναδιοργάνωσης των πολιτικών πραγμάτων. Όπως αναφέρει στο *Χειρόγραφο της Γενεύης*, «Αναζητώ το δίκαιο και τον λόγο, δεν επιχειρηματολογώ επί των γεγονότων» (OC III, 297).

Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* επιχειρεί να εκθέσει τους πολιτικούς όρους μιας σταθερής και δίκαιης κοινωνίας:

Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη δύναμη από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους, κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχη-

ματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν (I. 6).

Ενώ προγενέστεροι θεωρητικοί, κυρίως του 17ου αιώνα, έθεταν ως κύριο όρο της πολιτικής θέσμησης την αυτοσυντήρηση, ο Ρουσσώ, πάνω από όλα, θέτει την ελευθερία, ως προϋπόθεση του δικαίου, και το κοινό αγαθό, που πρέπει να ισχύει ως νόμος. Δεν χρειάζεται μόνο να εξασφαλιστεί η επιβίωση, το κυριότερο είναι οι συνθήκες μέσα στις οποίες επιτυγχάνεται.

Η πολιτική του θεωρία υποβάλλει εξ αρχής δύο ζητήματα: ποιες είναι οι αρχές του πολιτικού δικαίου και πώς αυτές τίθενται στην πράξη. Οι κύριοι όροι νομιμοποίησης και σταθερότητας ενός καθεστώτος περιέχονται στην έννοια γενικής βούληση, την οποία εκφράζει ο λαός ως κυρίαρχο σώμα. Οι αποφάσεις της γενικής βούλησης ισχύουν ως νόμοι, δεδομένου ότι εκφράζουν το γενικό συμφέρον του λαού. Η γενική βούληση δεν νοείται χωρίς την ελευθερία, την ισότητα, την ανεκτικότητα, που συνιστούν όρους μη διαπραγματευσίμων, ενώ καθορίζουν και τα περιεχόμενα της δημοκρατικής κοινωνίας.

Σε ένα χειρόγραφο με τίτλο «Du bonheur public» ο Ρουσσώ διακρίνει τη δημόσια ευδαιμονία από την ατομική: η δημόσια ευδαιμονία δεν συγκροτείται μέσω γενίκευσης των επιμέρους αισθημάτων και δεν μπορεί να κριθεί με βάση υποκειμενικά αισθήματα. Επιπλέον, «όταν κανείς δεν θέλει να 'ναι ευτυχής παρά μόνο για τον εαυτό του, δεν υπάρχει ευδαιμονία στο κράτος».<sup>21</sup> Η διάκριση αυτή δεν γίνεται προκειμένου για τη συρρίκνωση της ατομικής ευτυχίας, αλλά για μεθοδολογικούς σκοπούς: η δημόσια ευδαιμονία είναι πρότερη της ατομικής: η ατομική έχει ως προϋπόθεσή της τη δημόσια.

Ο Ρουσσώ διακρίνει την ευδαιμονία από την ευχαρίστηση.

την οποία θεωρεί μόνο μια περαστική ψυχική τροποποίηση. Με αυτή τη διάκριση η ευδαιμονία κερδίζει σταθερότητα και τη δυνατότητα να μη βρίσκεται σε διάσταση με την ορθή κρίση. Επιπλέον, χάρη στη διάκρισή της από την ευχαρίστηση, η ευδαιμονία δεν βρίσκεται σε διάσταση με το νόμο· ο Λυκούργος, όπως αναφέρεται στο ίδιο κείμενο, έπρεπε να υπομείνει μύρια παράπονα και κακές συμπεριφορές από τους Λακεδαιμόνιους, να χρησιμοποιήσει ακόμα και πανουργία, για να τους υποχρεώσει να διατηρήσουν αυτό που χρειάζονταν, και να γίνουν ο πιο επιφανής και σεβαστός λαός. Προϊπόθεση της ευδαιμονίας, όπως φαίνεται από το παράδειγμα αυτό, είναι το νομοθετικό πλαίσιο της πολιτείας.

Προστίθεται επίσης κι ένας άλλος όρος, κοινός τόσο για τους λαούς όσο και για τα άτομα: η ελευθερία, αναγκαία για την ιστορική συνύπαρξη των λαών, για τη σύναψη συμβάσεων και για την εμπιστοσύνη καθενός στη συνείδησή του. Ο όρος αυτός δεν ισχύει μόνο τυπικά, αλλά και ως ουσιαδεις συστατικό της ευδαιμονίας, εφόσον ισχύει και για το κάθε επιμέρους άτομο. Το κείμενο αυτό μπορεί να θεωρηθεί ενδεικτικό της προσπάθειας του Ρουσσώ να συνδέσει το ορθό με το αγαθό, την τυπική κανονιστική μορφή της έννομης πολιτείας με το ευ ζην των πολιτών.<sup>22</sup>

Στις πρώτες γραμμές του *Κοινωνικού συμβολαίου* η συμφιλίωση του δικαίου με το συμφέρον αναφέρεται ως σκοπός. Παρόλο που το δίκαιο δεν ανάγεται στο συμφέρον, μπορεί, όπως ισχυρίζεται ο Ρουσσώ, να συμφωνήσει με αυτό. Το εγχείρημα αυτό είναι, πρωταρχικά, έργο καταστατικών αρχών, που θα πρέπει να είναι έγκυρες και ασφαλείς, όχι μόνο για περιορισμένο χρονικό διάστημα, και θα πρέπει να ανταποκρίνονται στα συμφέροντα μιας ορισμένης πολιτείας.

Για πολλούς το εγχείρημα αυτό δεν κατέληξε παρά σε μια ουτοπία. στη συνέχεια των κλασικών ουτοπιστών, όπως ο Πλάτων, ο Τόμας Μουρ κ.ά., από την άποψη ότι ο Ρουσσώ ενδιαφέρθηκε να δώσει ένα πρότυπο για το πώς πρέπει να ζουν οι άνθρωποι.<sup>23</sup> Τα πρότυπά του προέρχονται από την αρχαία Σπάρτη, τη Ρώμη, τη Βενετία και τη Γενεύη.

Σημείο αφετηρίας αλλά και έμπνευσης του Κοινωνικού συμβολαίου αποτέλεσε η Γενεύη, οι δημοκρατικοί θεσμοί της οποίας όμως την εποχή εκείνη βρίσκονται σε παρακμή.<sup>24</sup> Τον 18ο αιώνα η Γενεύη είχε γίνει πια μια εμπορική πόλη, η οικονομία της από αγροτική είχε μετατραπεί σε μια δραστήρια αγορά χρήματος με εξέχοντα το ρόλο των τραπεζών. Παράλληλα, οι παραδοσιακοί θεσμοί της είχαν περιπέσει σε μααρασμό: το Γενικό Συμβούλιο, όπου παραδοσιακά μετείχε κάθε πολίτης και αστός, περιορίζεται δραστικά, ενώ αποτελεσματικό όργανο διακυβέρνησης αναδεικνύεται το Μικρό Συμβούλιο, που το εκπροσωπούν λίγες οικογένειες της υψηλής τάξης.<sup>25</sup>

Ο Ρουσσώ έχοντας υπόψη του την πορεία των θεσμών στη Γαλλία και στη Γενεύη επιχειρεί να υποβάλει την πρότασή του για μια νέα σύνταξη των πολιτικών όρων. Όπως γράφει στις πρώτες γραμμές του πρώτου κεφαλαίου του Κοινωνικού συμβολαίου.

Σκοπεύω να διερευνήσω αν στην οργάνωση των πολιτικών πραγμάτων μπορεί να υπάρξει ένας νόμιμος και ασφαλής κανόνας διακυβέρνησης, εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως είναι και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν.

Αντιμετωπίζει τους ανθρώπους όχι όπως θα μπορούσαν να είναι, πράγμα το οποίο χαρακτηρίζει μια ουτοπική προσέγγιση, αλλά όπως είναι, δηλαδή με τα δεδομένα συμφέροντά



τους. Οι αρχές του πολιτικού δικαίου επομένως θα πρέπει να συμφιλώνουν «όσα επιτρέπει το δίκαιο με ό,τι υπαγορεύει το συμφέρον». και τούτο συνδυάζει την αποτελεσματικότητά με τη νομιμότητα. Η συμφιλίωση αυτή απαιτεί την επαναδιατύπωση του συμφέροντος, που δεν επικεντρώνεται στη φυσική αυτοσυντήρηση και την ατομική ιδιοκτησία, αλλά θέτει ως πρωταρχικούς όρους της πολιτικής θέσμισης την ελευθερία και την ισότητα των πολιτών, προϋποθέσεις για τη δημιουργία ενός αυτόνομου πολιτικού υποκειμένου, που αναλαμβάνει να θέσει τους ένομους όρους προστασίας της ζωής και των αγαθών.

Υπογράφει ως «πολίτης της Γενεύης», αποφεύγοντας έτσι να απευθυνθεί σε κάποιο μονάρχη, όπως συνηθίζοταν από πολλούς φιλοσόφους. Η ταυτότητα του πολίτη συγκροτείται ως κριτική και ενεργός πολιτική στάση που βασιίζεται στη συνειδηση, δηλαδή στη σύλληψη του κοινού αγαθού. Το αγαθό αναπτύσσεται μέσα από μια ενεργό διαδικασία, την ευαισθησία και την επαγρύπνηση του πολίτη.

Υπό αυτή την οπτική, η ιδιότητα του πολίτη απενεργοποιείται μέσα στα πολλαπλά συμφέροντα, τις διαφορετικές ομάδες ένταξης και στα ανταγωνιστικά ιδιωτικά συμφέροντα. Η προτεραιότητα του γενικού συμφέροντος, στο οποίο επικεντρώνεται το Κοινωνικό συμβόλαιο, βρίσκεται σε αντίθεση με πρακτικές, στο πλαίσιο των οποίων το επιμέρους συμφέρον μεγεθύνεται και το δημόσιο συμφέρον φαίνεται απόμακρο και δυσδιάκριτο.

Ο τρόπος με τον οποίο υπογράφει ο Ρουσσώ έχει ιδιαίτερη ιστορική σημασία, διότι προβάλλει το δικαίωμα του πολίτη να εκφέρει τη γνώμη του για τα δημόσια πράγματα, ένα δικαίωμα που εγείρει την αξίωση οι προτάσεις του πολίτη να

έχουν λογική και ηθική βάση. Αυτός είναι κι ένας λόγος για τον οποίο το έργο αυτό γράφεται σχεδόν παράλληλα με την *Πραγματεία περί αγωγής*.

Οι περισσότεροι φιλόσοφοι επικαλούνταν την αυθεντία κάποιου μονάρχη ως ικανού να προβεί σε μεταρρυθμίσεις που θα ήταν επωφελείς και για τον αδαή λαό. Το πολίτευμα που ως γνωστόν επικρατούσε στην Ευρώπη ήταν η μοναρχία και οι περισσότεροι φιλόσοφοι πρόβαλλαν τα πλεονεκτήματα των φωτισμένων μοναρχών. Η φωτισμένη μοναρχία –αν και ασαφής και αντιφατικός όρος, όπως επίσης η φωτισμένη απολυταρχία ή ο φωτισμένος δεσποτισμός<sup>26</sup>– αναδείκνυε το ρόλο των φιλοσόφων ως εμπνευστών των ηγεμόνων. Εντούτοις, οι φωτισμένοι μονάρχες, οι οποίοι διατηρούσαν τις επιφυλάξεις τους απέναντι στους φιλοσόφους, επιδίωκαν να εγχαθιδρύσουν μια συγκεντρωτική διοίκηση, μια αποτελεσματική γραφειοκρατία, να εξασφαλίσουν, με δυο λόγια, την αύξηση της ισχύος τους.<sup>27</sup>

Τον 18ο αιώνα, ειδικά στη Γαλλία, ο όρος «κυρίαρχος» σήμαινε γενικά τον βασιλιά ή τον απόλυτο μονάρχη. Μία από τις πιο επαναστατικές ιδέες του Ρουσσώ, όπως επισημαίνει ο Masters,<sup>28</sup> είναι ότι όλο το πολιτικό σώμα ορίζεται ως κυρίαρχο, το οποίο μάλιστα δεν θα μπορούσε να αντιπροσωπευτεί από κάποιο άτομο ή ομάδα. Έτσι γίνεται δεκτή η λαϊκή κυριαρχία, που με τη σειρά της οδηγεί στη διάκριση ανάμεσα στον κυρίαρχο λαό και την κυβέρνηση. Για να είναι νόμιμη μια απόφαση, θα πρέπει να ψηφίζουν, ή να έχουν αυτό το δικαίωμα, όλοι οι πολίτες, κι επίσης η απόφαση αυτή για την οποία ψηφίζουν θα πρέπει να αφορά όλους. Υπό αυτούς τους όρους, προτείνεται η αναδιάρθρωση των ιστορικών μορφών της μοναρχίας, και της «φωτισμένης»: ο μονάρχης υπάγεται στο καθεστώς του νόμου. Αν και στο Κοινωνικό

συμβόλαιο αναφέρονται ως μορφές διακυβέρνησης η μοναρχία, η αριστοκρατία και η δημοκρατία. εντούτοις, όπως παρατηρεί ο Bauclair,<sup>29</sup> πρόκειται για μορφές δημοκρατίας.

Για τον Ρουσσώ η λαϊκή κυριαρχία είναι αναπαλλοτριώτη και η βούλησή της αποτελεί γενικό νόμο. Το σοβαρό πρόβλημα που εντοπίζει στη θέσμιση των πολιτικών κοινωνιών αφορά τις κυβερνήσεις, στο βαθμό που επιδιώκουν να σφετεριστούν τη λαϊκή θέληση, ενεργώντας κατά το δοκούν και σύμφωνα με ιδιαίτερα συμφέροντα. Βασικός όρος όμως στη ρουσσωική πολιτεία είναι η κυβέρνηση να εκτελεί τους νόμους και να περιφρουρεί την πολιτική ελευθερία. Το κοινωνικό συμβόλαιο δεν συνάπτεται ανάμεσα στον λαό και τους ηγεμόνες του· η γενική βούληση, εκφράζοντας το δημόσιο συμφέρον, συνιστά νόμο και αποτελεί ενεργό έκφραση του πολιτικού σώματος, το οποίο ανά πάσα στιγμή μπορεί να ελέγξει τους κυβερνώντες. Έτσι, το κοινωνικό συμβόλαιο δεν αποτελεί μόνον ιδέα του λόγου που ισχύει τυπικά· ο νομοθέτης δεν ενεργεί ως εάν είχε τη συγκατάθεση του λαού. Όπως αναφέρεται, «Όταν, λοιπόν, συμβεί ο λαός να ορίσει μια κληρονομική μορφή διακυβέρνησης, είτε μοναρχική σε μια οικογένεια, είτε αριστοκρατική σε μια τάξη πολιτών, δεν αναλαμβάνει καμία δέσμευση. Είναι μια προσωρινή μορφή την οποία δίνει στη διοίκηση, έως ότου ευαρεστηθεί να τη διαρθρώσει με διαφορετικό τρόπο».<sup>30</sup>

Το Κοινωνικό συμβόλαιο θεωρήθηκε ότι ερχόταν σε ρήξη με τις παραδοσιακές μορφές νομιμοποιημένης εξουσίας και επιπλέον ότι ευνοούσε την αποσταθεροποίηση των κυβερνήσεων και των αρχόντων· γι' αυτό καταδικάστηκε να καεί στην πυρά στη Γενεύη, τον Ιούνιο του 1762.

Ο Ρουσσώ όμως κατεξοχήν μεριμνά για ζητήματα που αφορούν την έννομη πράξη. Ο λαός είναι ελεύθερος και κυρίαρχος, υπό την προϋπόθεση ότι η βούλησή του ενσωματώ-

νει το νόμο, δηλαδή το κοινό αγαθό, ήτοι, εφόσον είναι σε θέση να κρίνει ορθά τις αποφάσεις του· τότε είναι αυτόνομος και συνιστά ηθικό πρόσωπο.<sup>31</sup> Από αυτή την άποψη, η πολιτική συνδέεται με την ηθική, όπως επισημαίνει ο Derathé.<sup>32</sup> Ο Ρουσσώ θέτοντας ως προϋπόθεση εφαρμογής του Λόγου την ενότητα βούλησης και νου μέσα στο πολιτικό σώμα, θέτει πράγματι την κυβέρνηση υπό τον έλεγχο της γενικής βούλησης, αίροντας τις παραδοσιακές μορφές κατεξουσιασμού.

Ο Ρουσσώ αναφέρεται συχνά στην αρχαία πόλη, γι' αυτό και θεωρήθηκε λάτρης της ή ακόμα κι ότι ενδιαφερόταν για την αναβίωσή της. Η αρχαία πόλη, όπως επίσης η αρχαία Ρώμη, αλλά και η Βενετία και η Γενεύη χρησιμεύουν για να αντιμετωπιστεί κριτικά η κληρονομική μοναρχία και το Παλαιό Καθεστώς των προνομίων στη Γαλλία και να διαμορφωθεί ένας νέος τύπος πολιτείας και πολίτη. Αν θεωρηθεί ουτοπική μια κοινωνία ελεύθερων και ισότιμων πολιτών, όπου κυβερνά η συναίνεση και το γενικό συμφέρον, αποτελεί ωστόσο το γνώμονα για να στοχαστούμε και να κρίνουμε τις κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις.

## 2. Το Κοινωνικό συμβόλαιο και οι Πολιτικοί θεσμοί

Ο Ρουσσώ, μετά το θάνατό του, το 1778, «έγινε θεός», όπως αναφέρει ο Trousson.<sup>33</sup> Ήταν βέβαια ήδη γνωστός αφού το έργο του *Νέα Ελοΐζα* εκδόθηκε εβδομήντα φορές, μεταξύ 1761 και 1789, και ο *Αιμίλιος* είκοσι έξι, ενώ το *Κοινωνικό συμβόλαιο* δεν είχε επανεκδοθεί τη δεκαετία πριν από τη Γαλλική Επανάσταση.<sup>34</sup> Είναι ενδεικτικό ότι το *Κοινωνικό συμβόλαιο* εκδόθηκε τριάντα δύο φορές στο διάστημα 1787-1799· η Γαλλία μαθήτευε στον Ρουσσώ.

Το *Κοινωνικό συμβόλαιο* εκδίδεται τον Απρίλιο του 1762 στο Άμστερνταμ, από ένα χειρόγραφο που έστειλε ο Ρουσσώ στον εκδότη, το οποίο έχει χαθεί. Διασώζεται όμως ένα άλλο χειρόγραφο, γνωστό ως *Χειρόγραφο της Γενεύης*, με άγνωστη ημερομηνία, το οποίο περιλαμβάνει μια προηγούμενη γραφή του έργου.

Το *Κοινωνικό συμβόλαιο* και ο *Αιμίλιος*, όπως αναφέρει ο Launay, γράφονται περίπου την ίδια εποχή, αποτελούν μία ενότητα και επίσης συνδέονται οργανικά με το σχέδιο της συγγραφής των *Πολιτικών θεσμών*.<sup>35</sup> Όπως αναφέρεται στο πρώτο βιβλίο του *Αιμίλιου*, «πρέπει να μελετάμε την κοινωνία μέσω των ανθρώπων, και τους ανθρώπους μέσα από την κοινωνία: όσοι θέλουν να επεξεργάζονται ξεχωριστά την πολιτική και την ηθική δεν θα κατανοήσουν ποτέ τίποτε από αυτά» (OC IV, 306). Κατεξοχήν το τέταρτο βιβλίο του *Αιμίλιου* πραγματεύεται ζητήματα που αφορούν τη συνείδηση του ανθρώπου. Το κοινωνικό συμβόλαιο βασίζεται στη συνείδηση του πολίτη, η οποία αναδεικνύεται ως κεντρικό ζήτημα για την επιστήμη των ηθών και την πολιτική επιστήμη.

Στο πέμπτο και τελευταίο βιβλίο του *Αιμίλιου* (OC IV 837-49), δίδεται μια περίληψη του *Κοινωνικού συμβολαίου*, το οποίο ο Ρουσσώ περίμενε ότι θα εκδιδόταν μετά τον *Αιμίλιο*. Όπως όμως διαπιστώνει ο J. Hall, η περίληψη αυτή στον *Αιμίλιο* πρέπει να έχει γραφτεί μεταξύ του *Χειρογράφου της Γενεύης* και του *Κοινωνικού συμβολαίου*, παρουσιάζοντας διαφορές και με τα δύο.<sup>36</sup> Ο Ρουσσώ συνήθιζε να επανεξετάζει διαρκώς τις απόψεις του και να διορθώνει τα προηγούμενα κείμενά του.

Όταν ήταν γραμματέας του Γάλλου πρέσβη στη Βενετία, τα χρόνια 1743-1744, όπου είχε την ευκαιρία να διαπιστώσει τα ελαττώματα αυτού του καθεστώτος, όπως αναφέρει στις

*Εξομολογήσεις* του, συνέλαβε την ιδέα να γράψει ένα έργο, που θα ήταν και το σημαντικότερο, με τίτλο *Πολιτικοί θεσμοί*. Στο ένατο βιβλίο των *Εξομολογήσεων*, δίνει μια συνοπτική περιγραφή των ζητημάτων που θα περιλάμβανε:

Είχα παρατηρήσει ότι τα πάντα εξαρτιόντουσαν στην ουσία από την πολιτική, και πως, ό,τι κι αν κάναμε, κάθε λαός θα ήταν πάντα αυτό που η φύση του καθεστώτος του τον έκανε να είναι. Έτσι, το μεγάλο πρόβλημα του καλύτερου δυνατού καθεστώτος αναγόταν για μένα στο εξής: ποια μορφή διακυβέρνησης είναι εκείνη που μπορεί να διαμορφώσει τον ηθικότερο, τον πιο φωτισμένο και σοφό, δηλαδή τον καλύτερο, με τη βαθύτερη έννοια της λέξης, λαό; Σκέφτηκα πως αυτό το ερώτημα ήταν στενά συνυφασμένο, παρόλο που ήταν διαφορετικό, με το εξής: ποια είναι η μορφή διακυβέρνησης που, από την ίδια τη φύση της, παραμένει πάντα πιστότερη στο νόμο; Και κατά συνέπεια, τι είναι νόμος, και μια ολόκληρη αλυσίδα ανάλογων ερωτημάτων.<sup>37</sup>

Τα ζητήματα αυτά, τα οποία περιγράφει στις *Εξομολογήσεις* το 1769, διαπραγματεύεται σε προγενέστερα έργα, όπως στον *Λόγο για την ανισότητα*, στο άρθρο για την *Πολιτική οικονομία*, στον *Αιμίλιο* και, τέλος, στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*. Ό,τι κυρίως λείπει από αυτά τα έργα, και θα συμπληρώνονταν από τους *Πολιτικούς θεσμούς*, αφορά τις διεθνείς σχέσεις, τη συνομοσπονδία και τον πόλεμο.

Η συγγραφή του *Κοινωνικού συμβολαίου* απασχολούσε τον Ρουσσώ περίπου είκοσι χρόνια. Το ενδιαφέρον του για την πολιτική είναι συνδεδεμένο με το ενδιαφέρον του για τη θεραπεία της διαφθοράς της ανθρώπινης φύσης, που βλέπει να επιδεικνύεται στην κοινωνία της εποχής του. Η έννοια του νόμου, η ελευθερία και η συνείδηση του πολίτη φαίνεται να αποτελούν οδηγητικά νήματα που συνθέτουν την έννοια

της γενικής βούλησης. τη θεμελιώδη έννοια της πολιτικής θεωρίας του. στην οποία βασιίζεται η ιδέα μιας έννομης πολιτικής κοινωνίας.

Μεταξύ 1755 και 1759. το πιθανότερο. γράφει το *Χειρόγραφο της Γενεύης*. αναπτύσσοντας τη γενική θεωρία του. Στη συνέχεια. μεταξύ 1759 και 1761 επεξεργάζεται την τελική έκδοσή του *Κοινωνικού συμβολαίου*. Υπό την επίδραση της θεωρίας του Μοντεσκιέ. ο Ρουσσώ εγκαταλείπει την ιδέα για μία και μοναδική άριστη μορφή διακυβέρνησης. υπέρ μιας θεωρίας για τους όρους νομιμοποίησης ενός καθεστώτος.<sup>38</sup>

Το *Κοινωνικό συμβόλαιο* παρουσιάζει την πλέον άρτια δομή σε σχέση με προηγούμενα έργα του· λείπει. όπως επισημαίνει ο ίδιος. η σύνδεση με το διεθνές δίκαιο. Τούτο ο αναγνώστης πρέπει να το λάβει σοβαρά υπόψη του για την τοποθέτηση του *Κοινωνικού συμβολαίου*.

Έχουν διασωθεί αρκετά χειρόγραφα του Ρουσσώ πάνω σε ζητήματα διεθνών σχέσεων. τα οποία δεν εξέδωσε ο ίδιος όσο ζούσε. αλλά ενσωματώθηκαν στην έκδοση του έργου του. στα 1782. τέσσερα χρόνια μετά το θάνατό του. Υπάρχουν μια σειρά κείμενα με αφορμή το έργο του αβά ντε Σαιν-Πιερ: *Extrait du Projet de Paix-Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre. Jugement sur le projet de paix. Que l'état de Guerre naît de l'état social. Polysynodie*. και επίσης ορισμένα άλλα αποσπάσματα.

Το έργο του αβά ντε Σαιν-Πιερ αφορούσε ζητήματα ειρήνης και πολέμου. το σχέδιο για μια διεθνή κοινωνία και την ανάγκη ενός συμφώνου ανάμεσα στα έθνη. Ήταν όμως γραμμένο κατά γεωμετρικό τρόπο και δυσχερή για τον αναγνώστη.<sup>39</sup> Το έργο αυτό το είχε λάβει ο Ρουσσώ ήδη από το 1754. το θεώρησε πολύ σημαντικό και άρχισε να το επεξεργάζεται. Με αφορμή τη μελέτη αυτή έγραψε τα περισσότερα από τα παραπάνω δοκίμια. και το 1764. είχε εκφράσει την

επιθυμία να εκδώσει ορισμένα από αυτά μαζί με τα πολιτικά έργα του.<sup>40</sup> Τούτο δείχνει ότι το πολιτικό έργο του Ρουσσώ δεν απέβλεπε μόνο στην αναμόρφωση των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων μιας κοινότητας, αλλά και των σχέσεων ανάμεσα στα κράτη της διεθνούς κοινότητας. Οι αρχές ενός διεθνούς συμβολαίου ήταν το έργο που θα συμπλήρωνε το Κοινωνικό συμβόλαιο και θα αποτελούσε το δεύτερο μέρος των Πολιτικών θεσμών.

Ο Ρουσσώ όμως αποκλίνει από τις ιδέες του Σαιν-Πιερ· εκφράζει αμφιβολίες για την αισιοδοξία του ως προς τη δυνατότητα εφαρμογής του σχεδίου αυτού, κυρίως δε ως προς τους όρους του. Αναγνωρίζει την ανάγκη για σταθερή ειρήνη, προτείνοντας και ο ίδιος σαν μέσο για την άρση των επικίνδυνων αντιφάσεων μεταξύ κρατών μία συνομοσπονδιακή διακυβέρνηση, η οποία, ενώνοντας τους λαούς με δεσμούς παρόμοιους με εκείνους που ενώνουν τους πολίτες, θέτει όλους εξίσου υπό την ισχύ των νόμων.<sup>41</sup> Η συνομοσπονδία χρειάζεται όλες τις δυνάμεις των μελών, ένα νομοθετικό σώμα, κοινό δίκαιο, μια εκτελεστική εξουσία για την τήρηση των νόμων, όργανα που συνέρχονται και αποφασίζουν. Ο Ρουσσώ βλέπει ότι οι δυνάμεις της Ευρώπης θα μπορούσαν να σχηματίσουν ένα είδος συστήματος που να τις ενώνει, έχοντας κοινό δίκαιο, θρησκεία, κοινά συμφέροντα, ήθη, γράμματα και, ιδίως, ισορροπία ανάμεσά τους.<sup>42</sup>

Αντιλαμβάνεται όμως ότι η ιδέα αυτή είναι ουτοπική, καθώς βλέπει τη σύγκρουση και τον ανταγωνισμό να κυριαρχούν ανάμεσα στα κράτη της Ευρώπης. Ο πόλεμος για τον Ρουσσώ δεν προκύπτει από την ανθρώπινη φύση· ένας άνθρωπος δεν μπορεί από τη φύση του να οδηγηθεί να σκοτώσει έναν άλλο. Ο πόλεμος προκύπτει μόνο από κοινωνικούς και πολιτικούς λόγους, και κατεξοχήν από την ανισότητα, την



οικονομική εξάρτηση, την τάση υπεροχής μιας δύναμης επί των υπολοίπων, και από τα ιδιωτικά συμφέροντα. Επιπλέον, η απειλή του πολέμου, ο ίδιος ο πόλεμος και η τυραννία διαπλέκονται και το ένα συντηρεί το άλλο.<sup>43</sup> Όπως επισημαίνει, ο πόλεμος διασφαλίζει ένα πλαίσιο οικονομικών εισφορών και μεγάλους στρατούς που κρατούν τον λαό σε υπακοή. Και για να είναι κανείς κύριος των άλλων, πρέπει να έχει ταυτοχρόνως εξουσία και χρήμα.<sup>44</sup> Επειδή λοιπόν βλέπει ότι ο πόλεμος αποτελεί δομικό συστατικό των μοναρχικών κρατών, τα οποία επικρατούσαν τότε στην Ευρώπη, γι' αυτό και εκφράζει τις επιφυλάξεις του για την πραγματοποίηση ενός σχεδίου ειρήνης.

Τίποτα λοιπόν δεν εγγυάται την αποτελεσματικότητα ενός διεθνούς δικαίου εκτός από την εσωτερική πολιτική κάθε κράτους. Επιπλέον, ένα σύστημα που θα διασφαλίζει τη διεθνή ειρήνη, θα πρέπει να διέπεται από αρχές, όπως η αυτονομία των μελών του, η ισότητα και το κοινό αγαθό στο πεδίο της διεθνούς κοινότητας, αρχές που προτείνει και για τη νομιμοποίηση ενός πολιτικού καθεστώτος στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*.

Θα πρέπει όμως να επισημάνουμε ότι στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* η κυριαρχία είναι αδιαίρετη· επιπλέον, το κοινό αγαθό, που αποτελεί κριτήριο της πράξης, αφορά ένα ορισμένο κράτος. Μια συνομοσπονδία που έχει ένα νομοθετικό σώμα εγκυμονεί τον κίνδυνο ετερονομίας για ένα επιμέρους κράτος. Επιπλέον, η βούληση ενός κράτους μπορεί να αποτελεί επιμέρους βούληση για τη διεθνή κοινότητα. Προκύπτει, λοιπόν, το πρόβλημα πώς μπορούν να συνδεθούν και να εναρμονιστούν οι βουλήσεις των επιμέρους κρατών με δεδομένες τις διαφορές τους. Από την άλλη μεριά, ένα κράτος, ακόμα κι αν τηρεί όρους που προτείνει το *Κοινωνικό συμ-*

βόλαιο, δεν μπορεί να είναι σαν ένα νησί, απομονωμένο από τα άλλα.

Αυτά τα ερωτήματα μένουν ανοιχτά, καθώς μάλιστα δεν τελεσφόρησε η πλήρης συγκρότηση του έργου των Πολιτικών θεσμών.<sup>45</sup> Μπορούμε όμως να διακρίνουμε ότι οι αρχές οργάνωσης της πολιτείας, στο Κοινωνικό συμβόλαιο, αποβλέπουν στην εκπλήρωση όρων οργάνωσης μιας διεθνούς κοινότητας και στην επικράτηση της ειρήνης. Η έμφαση στην αυτονομία και την αυτάρκεια ενός κράτους τοποθετείται κριτικά προς τις κατακτητικές τάσεις και τις επιθετικές εθνικιστικές πολιτικές. Δεν δίνεται μεν προτεραιότητα στην καλλιέργεια ενός κοσμοπολιτικού πνεύματος, αλλά στη διαμόρφωση του πολίτη, στην αυτονομία του και στην ισότητα μεταξύ των πολιτών, καθώς υποδεικνύεται ότι ο δρόμος προς την ειρήνη περνά μέσα από την εσωτερική πολιτική των κρατών.

Μία βασική αντίρρηση του Ρουσσώ προς το σχέδιο του αβάντε Ζαιν-Πιερ ήταν ότι εξουσιοδοτούσε τους μονάρχες. Με βάση όμως την ιστορική πείρα, συμπεραίνει ότι οι ενώσεις υπό την αιγίδα της μοναρχίας πραγματοποιούνται μέσω μυστικών συμφωνιών που εξυπηρετούν επιμέρους συμφέροντα.<sup>46</sup> επιπλέον, καμία προγενέστερη κίνηση δεν απεδείχθη αποτελεσματική για την ειρήνη. Γι' αυτό και δίνει έμφαση στην ισορροπία των δυνάμεων, ώστε τα κράτη να είναι ανεξάρτητα και να μην υπάγονται στην ηγεμονία άλλων.<sup>47</sup> Η συμφωνία μεταξύ κρατών πρέπει να έχει ως όρο την αυτονομία καθενός. Ένα σχέδιο ειρήνης δεν μπορεί να συναφθεί από υπερδυνάμεις, καθώς μεταξύ τους επικρατεί μόνον ανταγωνισμός, τον οποίο, τώρα πια μάλιστα γνωρίζουμε καλά, υφίστανται οι ασθενέστερες χώρες.

«Η διηνεκής ειρήνη είναι για την ώρα ένα σχέδιο άτοπο».

σημειώνει ο Ρουσσώ, διακρίνοντας μέσα από την ιστορική εμπειρία ότι δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά με βίαια μέσα και απειλητικά για την ανθρωπότητα.<sup>48</sup> Προβληματίζεται όμως πώς «αυτό το μεγάλο έργο, που άρχισε από την τύχη, μπορεί να εκπληρωθεί διά του λόγου και να γίνει η Ευρώπη μια πραγματική συνομοσπονδία».<sup>49</sup>

Συνοψίζοντας, ο Ρουσσώ αποφασίζει να δημοσιεύσει το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, το οποίο θα αποτελούσε το πρώτο μέρος των *Πολιτικών θεσμών*, ενώ έχει προηγηθεί μακροχρόνιος προβληματισμός και συγγραφή δοκιμίων για ζητήματα που αφορούν τις διεθνείς σχέσεις και την ειρήνη. Αν και η αρχιτεκτονική των *Πολιτικών θεσμών* δεν συναρθρώθηκε ως σύνολο, τα υλικά της υπήρχαν· ο Ρουσσώ όμως προτίμησε να δώσει στο φως ένα μέρος τους, το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, το οποίο παρουσιάζει πληρότητα και μοναδική διάθρωση. Με βάση το γενικότερο σχέδιο ένταξής του, μπορούμε να υποθέσουμε ότι παρουσιάζεται με την ιδέα ότι δεν συνεισφέρει μόνο ως κριτήριο μιας δημοκρατικής πολιτείας, αλλά συμβάλλει και στην ανάπτυξη ισορροπημένων και ειρηνικών διεθνών σχέσεων.

## Σημείωμα για την ελληνική έκδοση

---

182

Ο Ρουσσώ θεωρείται μια ιδιαίτερα σημαντική μορφή στη δυτική παράδοση και το έργο του αποτελεί αντικείμενο πολύπλευρης έρευνας, η οποία ανανεώνεται συνεχώς. Ο στόχος στον οποίο επιδιώξαμε να ανταποκριθούμε ήταν να προσφέρουμε μια έκδοση που να αποτελεί βοήθημα μελέτης και συγχρόνως να είναι προσιτή σε όποιον επιθυμεί να αποκτήσει μια ευρύτερη γνώση του έργου αυτού. Σε αυτόν το στόχο όμως είναι δύσκολο να ανταποκριθούν πλήρως οι εκδόσεις μεμονωμένων χειμένων του Ρουσσώ. Διεθνώς, οι πλέον αξιόπιστες εκδόσεις είναι της Pléiade, που περιλαμβάνει την πλήρη σειρά των έργων του Ρουσσώ, και για τον αγγλόφωνο χώρο η έκδοση που επιμελήθηκαν οι R. Masters και Ch. Kelly και περιλαμβάνει τα περισσότερα έργα του.

Η μετάφραση ανταποκρίνεται στο πρωτότυπο κείμενο του Ρουσσώ, σύμφωνα με τις εκδόσεις Pléiade, το οποίο επιμελήθηκε ο R. Derathé. Βασίστηκε επίσης στην έκδοση των *Collected Writings of Rousseau*, που επιμελήθηκαν οι R. Masters και Ch. Kelly (1994), καθώς και σε ορισμένες άλλες αγγλικές μεταφράσεις, όπως του M. Cranston (Penguin, 1968), της S.

Dunn (Yale University Press, 2002). Ας σημειωθεί ότι οι παραπάνω επιμελητές και μεταφραστές είναι γνωστοί ως μελετητές του Ρουσσώ. Το έργο της μετάφρασης συναντά δυσκολίες, που συνδέονται συνήθως με θεωρητικής τάξης ζητήματα.

Στη χώρα μας, έχουν κυκλοφορήσει αρκετές μεταφράσεις του *Κοινωνικού συμβολαίου* η πρώτη το 1828, από τον Γρηγόριο Ζαλύκο, με τίτλο, *Περί της κοινωνικής συνθήκης ή αρχαί του πολιτικού δικαιώματος*, όπου στον πρόλογο, γραμμένο από τον Κ. Νικολόπουλο, εκφράζονται επιφυλάξεις προς τις πολιτικές αρχές του έργου.<sup>50</sup> Λείπει, όπως συνοπτικά μπορούμε να επιστημονοποιήσουμε, η κατανόηση των επιστημονικών προϋποθέσεων της έννοιας φύση που χρησιμοποιεί ο Ρουσσώ, μια έλλειψη στην έρευνα που έχει οδηγήσει σε πολλές παρερμηνείες του έργου του. Στα 1893, παρουσιάζεται η *Κοινωνική συνθήκη ή αρχαί του πολιτικού δικαίου*, σε μετάφραση του Ν. Εξάρχου. Στα 1911, κυκλοφορεί το *Κοινωνικό συμβόλαιο ή αρχαί του πολιτικού δικαίου*, από τον Ι. Ζερβό· στα 1924, *Το Κοινωνικό συμβόλαιο*, από τον Κ. Παπαλεξάνδρου, και ορισμένες άλλες μεταφράσεις, ειδικά μετά το 1950, όπως των Ν. και Δ. Κουχτσόγλου, στα 1954, που επανεκδόθηκε αρκετές φορές στη συνέχεια. Ας σημειωθεί ότι όλες αυτές οι μεταφράσεις είναι διαφορετικές μεταξύ τους, και παρουσιάζουν ιστορικό ενδιαφέρον για το πώς αποδίδεται το έργο αυτό στα ελληνικά, σε διαφορετικές εποχές της ιστορίας μας και εκφράζοντας διαφορετικές πολιτικές κατευθύνσεις. Αλλά τούτο απαιτεί μια ξεχωριστή μελέτη.

Από τις ελληνικές μεταφράσεις, πρέπει να αναφερθεί η ανέκδοτη μετάφραση του Μ. Αγγελίδη, καθηγητή στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, που περιλαμβάνει αρκετές ενότητες του έργου, έχοντας εκπονηθεί για επιστημονικές και διδα-

κτικές ανάγκες, και η οποία χρησιμοποιήθηκε κατά την επιμέλεια αυτής της έκδοσης.

Σε γενικές γραμμές, κατεβλήθη προσπάθεια ώστε η μετάφραση να αποτελεί αυτόνομο κείμενο στη γλώσσα μας, να αποδοθούν οι όροι του κειμένου με πιστότητα, αλλά και με τρόπο ώστε να ενσωματώνονται στην ελληνική γλώσσα.

Τα σχόλια διακρίνονται σε πραγματολογικά και ερμηνευτικά, και συνοδεύονται από αναφορές σε άλλα κείμενα του Ρουσσώ, σε κείμενα αναφοράς του ίδιου και βιβλιογραφικές παραπομπές σε σύγχρονες μελέτες.

Το υλικό μελέτης, τα ειδικά λεξικά για το έργο του Ρουσσώ και της εποχής του Διαφωτισμού συγκεντρώθηκαν κατά τις επισκέψεις μου στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Γαλλίας και της Βιβλιοθήκης της Σορβόνης στο Παρίσι, στη διάρκεια της παραμονής μου στο Πανεπιστήμιο του Pittsburgh, το καλοκαίρι του 2001 και τον Φεβρουάριο του 2004· πολλά οφείλονται επίσης στη φιλοξενία μου ως ερευνήτριας στο Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ, το καλοκαίρι του 2002 και του 2003.

Πρέπει να αναφερθεί επίσης ότι διοργανώθηκε συνάντηση στο Ελληνικό Κέντρο Μετάφρασης (ΕΚΕΜΕΛ), τον Μάιο 2004, κατά την οποία συζητήθηκε ο πίνακας όρων και ορισμένα σημεία απόδοσης του κειμένου. Οφείλονται πολλές ευχαριστίες για τη συζήτηση, τα σχόλια και τις παρατηρήσεις στους Κ. Ψυχοπαίδη, Δ. Κοτρόγιαννο, Α. Στυλιανού, Γ. Πρελορέντζο, Ά. Μέντζελο και τον διευθυντή του ΕΚΕΜΕΛ Τ. Πούλο.

Τέλος, αξ σημειωθεί ότι η ενασχόληση με αυτό το κείμενο του Ρουσσώ αποτελεί μια ιδιαίτερα επωφελή μαθητεία· είναι γραμμένο με ιδιαίτερη τέχνη και μπορεί να διαβαστεί από τον καθένα, ενώ περιέχει καταστατικές αφχές στις οποίες βασίστηκαν τα σύγχρονα συντάγματα. Επιπλέον, έχει μια ιδι-

*Σημείωμα για την ελληνική έκδοση*

αίτερη ιστορική αξία, διότι επιχειρείται η μεταγραφή όρων από το φυσικοεπιστημονικό πρότυπο της εποχής στην πολιτική ορολογία της νεωτερικότητας, κατά τρόπο ώστε να μη χάσουν τη δύναμη και τη δεσμευτικότητά τους, στο πλαίσιο ελεύθερων, ισότιμων και συναινεσιακών σχέσεων, αλλά και να μπορούν να ανταποκριθούν σε κάθε ιδιαίτερη πολιτεία. Από αυτή την άποψη, ενώ είναι μια πολιτική πραγματεία, από τις θεμελιώδεις στην ιστορία, ευνοεί νέες δοκιμές.

Ιούλιος 2004

## Συντομογραφίες

---

¶

- OC III, 3 Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres complètes*. B. Gagnebin, M. Raymond (επιμ.). Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Παρίσι 1964, τ. 3, σελ. 3.
- ΚΣ I, 1 *Το Κοινωνικό συμβόλαιο*, βιβλίο 1, κεφ. 1.
- CW IV 5 *The Collected Writings of Rousseau*, επιμ. R. D. Masters-Ch. Kelly, μτφρ. J. Bush, R. Masters, Ch. Kelly, University Press of New England, Hanover 1994, τ. 4, σελ. 5.



## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ

1. Το Κοινωνικό συμβόλαιο φέρει το βάρος των ερμηνειών του, που έχουν σημασία και σήμερα· ειδικά πριν αλλά και κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, διαβάστηκε, από τους υποστηρικτές του αλλά και τους αντιπάλους του, κατά το μάλλον ή ήττον αποσπασματικά, χάνοντας εν πολλοίς τη συνοχή του· συνδέθηκε με άλλα κείμενα και προσαρμόστηκε σε πολλά και διάφορα γεγονότα. Οι έντονες συζητήσεις και οι ποικίλες αναγνώσεις του συνέβαλαν στην ανάδειξή του· επιπλέον, οι αναγνώσεις του δεν έχουν μόνον ιστορική σημασία, αλλά βοηθούν να κατανοήσουμε τις σύγχρονες προσεγγίσεις του έργου αυτού. Όσον αφορά τις ποικίλες ερμηνείες του Κοινωνικού συμβολαίου, από την έκδοσή του μέχρι και τη Γαλλική Επανάσταση, βλ. J.-J. Tatin-Gourfier, *Le Contrat social en question*, Παρίσι 1989.

2. Βλ. ΚΣ II, 1: «Υποστηρίζω, λοιπόν, ότι η κυριαρχία, εφόσον είναι η άσκηση της γενικής βούλησης, δεν μπορεί ποτέ να απαλλοτριωθεί, και ότι ο κυρίαρχος, ως συλλογική οντότητα, δεν είναι δυνατό να αντιπροσωπευτεί παρά μονάχα από τον εαυτό του. Η πολιτική ισχύς μπορεί κάλλιστα να μεταβιβαστεί, η βούληση όμως όχι». Επίσης, ΚΣ II, 2: «Για τον ίδιο λόγο που η κυριαρχία είναι αναπαλλοτριώτη, είναι και αδιαίρετη· γιατί η βούληση είτε είναι γενική ή δεν είναι. Είτε είναι η βούληση ολόκληρου του σώματος του λαού, ή μόνον ενός μέρους του». Η καινοτομία του Ρουσσώ, όπως επισημαίνει ο Derathé (*Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Παρίσι 1979, σελ. 49), είναι ότι η κυριαρχία πρέπει να παραμένει στον λαό.

Ο Ρουσσώ διατυπώνοντας αυτή την πρόταση, η οποία χαρακτηρίζεται αυτοπική, έχει υπόψη του τα προβλήματα που συνεπάγεται και τις προϋποθέσεις της άσκησης της, τις οποίες διερευνά όχι μόνο στο ΚΣ, αλλά και στον *Αμιλίο* και σε άλλα έργα του. Όπως χαρακτηριστικά γράφει, «Πώς ένα τυφλό πλήθος, που συχνά δεν ξέρει τι θέλει, γιατί σπάνια γνωρίζει τι είναι καλό γι' αυτό, μπορεί να φέρει σε πέρας μόνο του

ένα τόσο μεγάλο και τόσο δύσκολο εγχείρημα, όπως ένα νομοθετικό σύστημα; Από μόνος του ο λαός θέλει πάντα το καλό, αλλά από μόνος του δεν μπορεί πάντα να το διακρίνει. Η γενική βούληση είναι πάντοτε σωστή, αλλά η κρίση που την καθοδηγεί δεν είναι πάντα φωτισμένη» (ΚΣ. II. 6). Βλ. επίσης στο Επίμετρο της παρούσας έκδοσης.

3. Βλ. ΚΣ. Υπόμνηση, σημ. 1.

4. Βλ. ΚΣ III, 15, και σημ. σελ. 162· επίσης, στο ίδιο, IV 9· και παρακάτω, σελ. 28.

5. Εκτός από τις αμοιβαίες επιδράσεις στο πεδίο της θεωρίας και της πολιτικής, ανάμεσα στον Ντιντερό και τον Ρουσσώ έχουν διαπιστωθεί και ορισμένα κοινά στη βιογραφία τους. Και οι δυο γεννήθηκαν μακριά από το Παρίσι, προέρχονταν από οικογένειες τεχνιτών, ο πατέρας του Ρουσσώ ήταν ωρολογοποιός, του Ντιντερό μαχαφοποιός, ενώ η μητέρα του ήταν κόρη ωρολογοποιού. (Για τη ζωή και το έργο του Ντιντερό, βλ. Venturi, *Jeunesse de Diderot*, και A. Wilson, *Diderot: The Testing Years, 1713-1759*, Νέα Υόρκη 1957.)

6. Βλ. Β. Γρηγοροπούλου, *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, Αλεξάνδρεια 2002, σελ. 43. Για το ρόλο του Ταρτίνι στη ρουσσωική αισθητική, βλ. Breno Boccadoro, «Tartini, Rousseau et les Lumières», *OC V* 1694-1711.

7. Ζ.-Ζ. Ρουσσώ, *Οι Εξομολογήσεις*, μτφρ. Α. Παπαθανασοπούλου, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 1997, τ. 2, βιβλίο VIII, σελ. 127· *OC I*, 392-93.

8. I. Hont, «The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the "Four-Stages Theory"», στο A. Pagden (επιμ.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1987, σελ. 267 και 273.

9. Ο όρος «ήπιο εμπόριο» θα αποτελέσει αντικείμενο συζητήσεων κυρίως μετά τα μέσα του 17ου αιώνα. Δεν αναφερόταν μόνο στις εμπορικές συναλλαγές, αλλά είχε και ευρύτερη κοινωνική σημασία, σήμαινε συζήτηση, κοινωνική ανταλλαγή, καλό γούστο, καλούς τρόπους· βλ. H. Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1997, σελ. 32 κ.ε.

10. G. Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment*, State University of New York Press, N. Υόρκη 2003, σελ. 22.

11. Στο ίδιο, σελ. 23.

12. *Εξομολογήσεις*, ό.π., σελ. 124· *OC I*, 389.

13. Βλ. G. Garrard, ό.π., σελ. 6-7.

14. A. Philonenco, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Παρίσι 1984, τ. Ι, σελ. 8 κ.ε.

15. R. Masters, Εισαγωγή, *CW*, IV xi-xii. Στο ερώτημα αν το ρουσσικό έργο αναπτύσσεται ως σύστημα επικεντρώνεται ο Goldschmidt στη μελέτη του, *Anthropologie et politique* (Vrin, Παρίσι 1974), μία από τις σημαντικότερες για τη ρουσσική πολιτική θεωρία, που αναγνωρίζει τον Ρουσσώ ως φιλόσοφο και επιχειρεί να διακρίνει τις αρχές και τις τεχνικές της φιλοσοφίας του. Βλ. επίσης Επίμετρο της παρούσας έκδοσης.

16. *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, εισ. Θ. Γκιούρας-Δ. Γράβαρης, μτφρ. Κ. Γεωργοπούλου, Σαββάλας, Αθήνα 2004, σελ. 127· *OC* III, 273.

17. A. Philonenco, *ό.π.*, σελ. 264. Εντούτοις, στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, οι πράξεις στις οποίες παραπέμπουν οι όροι «σύμφωνο» και «συμβόλαιο» συναφούνται σε μία, όπου η φυσική ελευθερία μετασχηματίζεται σε πολιτική, γι' αυτό και αποτελεί ζήτημα κατά πόσο διατηρούν τη διακριτότητά τους. Βλ. χαρακτηριστικά, *ΚΣ*, IV 2.

18. Βλ. *ΚΣ* I, 2 και 3.

19. Για τον τύπο του συμβολαίου στον *Λόγο για την ανισότητα*, βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σελ. 243 κ.ε., που τοποθετείται στο πλαίσιο μιας εμπειρισταμένης μελέτης για το έργο του Ρουσσώ (σελ. 213-258) και της κανονιστικής σκέψης· για τον τύπο του συμβολαίου στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*, βλ. Θ. Γκιούρας-Δ. Γράβαρης, Εισαγωγή, *ό.π.*, σελ. 11.

20. *CW* IV σελ. 241, σημ. 3· επίσης Η. Giddin, *Rousseau's Social Contract*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1983, σελ. 4.

21. *OC* III, 511. Το απόσπασμα με τίτλο «Du bonheur public» περιλαμβάνεται στα «Πολιτικά αποσπάσματα» (*Fragments Politiques*), που συνοδεύουν το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, *OC*, III, 509-515.

22. O Paul de Man (*Allegories of Reading*, Yale University Press, New Haven 1979, σελ. 246 κ.ε.) επιχειρεί μια ανάγνωση του *Κοινωνικού συμβολαίου* μέσω του κειμένου αυτού, στο πλαίσιο της λογοτεχνικής κριτικής, και αντιμετωπίζει τις αντιθέσεις, όπως γενική βούληση και επίμετρος βούληση, σαν μεταφορές που αποδομούνται μέσα από γλωσσικές υποκαταστάσεις.

23. Για παράδειγμα, η Judith Shklar, στη μελέτη της *Men and Citizens* (Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1969), τοποθετεί τον Ρουσσώ στην παράδοση των ουτοπιστικών θεωρήσεων, αναγνωρίζοντας ωστόσο τον κριτικό χαρακτήρα της ουτοπίας του.

24. Βλ. Rozenblatt, *ό.π.*, όπου εξετάζεται το Κοινωνικό συμβόλαιο σε σχέση με την ιστορία και τους θεσμούς της Γενεύης και ως πρόταση για την αναμόρφωσή τους. Για τον Derathé, αντιθέτως, το Κοινωνικό συμβόλαιο είναι ένα διαχρονικό έργο. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι μέσω της ερευνητικής προσέγγισης της Rozenblatt διαφωτίζεται, κυρίως ως προς τους ιστορικούς του όρους, το ερώτημα σχετικά με τη διαφοροποίηση του Ρουσσώ από τους Γάλλους διαφωτιστές, χωρίς όμως να αναιρείται η προσέγγιση του Derathé, που εξετάζει τη συμβολή της ρουσσωικής θεωρίας στη φιλοσοφία του δικαίου.

25. Στο ίδιο, σελ. 17 κ.ε.

26. Όπως αναφέρει ο Soboul, ο Βολταίρος επικαλείται την εικόνα του βασιλιά-φιλοσόφου· ο Φενελόν στην *Τηλεμάχεια* έδωσε έμφαση στην αγωγή των βασιλικών γόνων προκειμένου για την πρόοδο του κράτους, ενώ ακόμα και ο ντ' Αλαμπέρ και ο Ντιντερό φαίνεται να συναινούν στην ιδέα της φωτισμένης μοναρχίας (Α. Soboul, *Comprendre la révolution. Problèmes politiques de la révolution française*, Maspéro, Παρίσι 1981, σελ. 9 κ.ε.).

27. Στο ίδιο, σελ. 14.

28. Masters, Εισαγωγή, *CW*, IV, σελ. xviii.

29. Ο Baucclair κάνει αυτή τη διαπίστωση στο *Anti-Contrat social* (1765), όπου ανασκευάζει το ρουσσωικό κοινωνικό συμβόλαιο, υποστηρίζοντας ως απαράδεκτη τη διάκριση ανάμεσα στην κυριαρχία και την κυβέρνηση. Ο ίδιος, όπως και ο Βολταίρος, τον οποίο επικαλείται, διατίθεται ευνοϊκά απέναντι στη φωτισμένη μοναρχία. Το κείμενό του, εντούτοις, όπως και άλλα συναφή κείμενα της εποχής υπογραμμίζουν την ανάγκη μελέτης τους, προκειμένου για την καλύτερη κατανόηση και τοποθέτηση του ρουσσωικού έργου. Βλ. Tatin-Courier, *ό.π.*, σελ. 40 κ.ε.

30. Βλ. ΚΣ III, 18.

31. Βλ. ΚΣ, II, 1.

32. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, *ό.π.*, σελ. 266.

33. R. Trousson, *Rousseau et sa fortune littéraire*, Ducros, St. Médard en Jalles 1971, σελ. 61.

34. Garrard, *ό.π.*, σελ. 36.

35. M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau, Écrivain Politique*, Stalkine, Γενεύη-Παρίσι 1989, σελ. 368.

36. J. Hall, *Rousseau*, Schenkman Publishing Co., Καίμπριτζ Μασ. 1973, σελ. 56.

### Σημειώσεις

37. *Εξομολογήσεις*, ό.π., IX, 140-1· OC I, 404-5.
38. Βλ. Hall, ό.π., σελ. 63.
39. Ο Vaughan (*The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Blackwell, Οξφόρδη 1962, σελ. 361-2) μάλιστα σχολιάζει ότι ο αβάς δεν μπορούσε να εκφράζει ικανοποιητικά τις σκέψεις του.
40. Βλ. Derathé, Εισαγωγή, OC III, σελ. CXXVII-VIII.
41. *Extrait du Projet de paix perpétuelle*, OC III, σελ. 564.
42. Βλ. *Projet*, OC III, σελ. 565.
43. *Jugement*, OC III, σελ. 593.
44. Στο ίδιο, σελ. 594.
45. Τα ερωτήματα αυτά μπορεί να επισημανθεί ότι έχουν επικαιρότητα σήμερα, με αφορμή τη συζήτηση περί του Συντάγματος της Ευρώπης, όσο κι αν συζητήσεις περί επικαιρότητας κλασικών θεωριών απαιτούν ιδιαίτερη προσοχή (βλ. Α. Μανιτάκης, *Το «Σύνταγμα» της Ευρώπης αντιμέτωπο με την εθνική και τη λαϊκή κυριαρχία*, Παπαζήσης, Αθήνα 2004).
46. Βλ. *Jugement*, ό.π., σελ. 597-98.
47. Βλ. S. Hoffmann-D. Fidler, *Rousseau on International Relations*, Εισαγωγή, Clarendon Press, Οξφόρδη 1991, σελ. xxv.
48. Βλ. *Jugement*, ό.π., σελ. 600.
49. *Projet*, ό.π., σελ. 574.
50. Για τους τρόπους πρόσληψης και υποδοχής του ρουσσωικού έργου στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό, που θα μπορούσαν μάλιστα να συνδεθούν και με συναφείς τάσεις στην Ευρώπη, βλ. Ρ. Αργυροπούλου, *Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2003, σελ. 91-115.



ΖΑΝ-ΖΑΚ ΡΟΥΣΣΩ

*Πολίτη της Γενεύης*

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ

ή

ΑΡΧΕΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

*Τις δίκαιες συμφωνίες  
καλούμε νόμους.*

Βιργιλίου Αινειάδα ΧΙ. 321

## Υ Π Ο Μ Ν Η Σ Η

Αυτή η μικρή πραγματεία είναι μέρος ενός ευρύτερου έργου, που ανέλαβα στο παρελθόν χωρίς να λογαριάζω τα όρια των δυνάμεών μου, και το οποίο εγκατέλειψα πολύ καιρό πριν. Από τα διάφορα μέρη του, μόνο αυτό είναι το πιο σημαντικό και αξίζει, κατά τη γνώμη μου, να το παρουσιάσω στο κοινό. Το υπόλοιπο δεν υπάρχει πια.<sup>1</sup>



Σκοπεύω να διερευνήσω αν στην οργάνωση των πολιτικών πραγμάτων μπορεί να υπάρξει ένας νόμιμος και ασφαλής κανόνας διακυβέρνησης,<sup>2</sup> εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως είναι και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν.<sup>3</sup> Σε αυτή την έρευνα, θα προσπαθώ διαρκώς να συνδυάζω όσα επιτρέπει το δίκαιο με ό,τι υπαγορεύει το συμφέρον, ώστε η δικαιοσύνη και η ωφελιμότητα να μη βρίσκονται καθόλου σε διάσταση.

Μπαίνω στο θέμα χωρίς να δείξω τη σημασία του. Μπορεί να με ρωτήσετε μήπως γράφοντας περί πολιτικής είμαι τάχα ηγεμόνας ή νομοθέτης. Απαντώ, όχι· και γι' αυτό γράφω περί πολιτικής. Αν ήμουν ηγεμόνας ή νομοθέτης, δεν θα έχανα το χρόνο μου να λέω τι πρέπει να γίνει· θα το έπραττα ή θα σιωπούσα.

Γεννήθηκα πολίτης ενός ελεύθερου κράτους και μέλος του κυρίαρχου σώματός του<sup>4</sup>· το δικαίωμα ψήφου μου επιβάλλει το καθήκον να ενημερώνομαι για τα δημόσια ζητήματα, παρόλο που ελάχιστη απήχηση μπορεί να έχει η φωνή μου. Είμαι ευτυχής όμως, κάθε φορά που μελετώ περί κυ-

βερνήσεων, να βρίσκω όλο και νέους λόγους για να αγαπάω τον τρόπο διακυβέρνησης της πατρίδας μου!<sup>5</sup>

## Κεφάλαιο 1ο

### *Θέμα του πρώτου βιβλίου*

Ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος<sup>6</sup> και παντού βρίσκεται αλυσοδεμένος. Κι όποιος πιστεύει ότι είναι κύριος των άλλων δεν είναι λιγότερο δούλος. Πώς συνέβη αυτή η μεταβολή; Το αγνώω. Τι είναι εκείνο που μπορεί να την καθιστά νόμιμη; Πιστεύω ότι σ' αυτό μπορώ να απαντήσω.

Αν δεν λογάριαιζα παρά μόνο την ισχύ και τα αποτελέσματά της, θα έλεγα: όσο ένας λαός αναγκάζεται να υπακούει και δεν αντιδρά, καλώς πράττει· αλλά μόλις βρει τη δύναμη να αποτινάξει το ζυγό και το πραγματοποιεί, πράττει ακόμα καλύτερα. Διότι, ανακτώντας την ελευθερία του με τη χρήση του ίδιου δικαίωματος με το οποίο του την αφαίρεσαν, είτε ο λαός δικαιούται να την ανακτήσει, είτε όσοι του την αφαίρεσαν δεν είχαν αυτό το δικαίωμα. Όμως, η διοργάνωση κοινωνίας είναι ιερό δικαίωμα και η βάση όλων των άλλων. Εντούτοις, αυτό το δικαίωμα δεν προέρχεται από τη φύση· θεμελιώνεται λοιπόν στις συμβάσεις. Το ζήτημα επομένως είναι να μάθουμε ποιες είναι αυτές οι συμβάσεις. Πριν όμως φτάσουμε σ' αυτό το θέμα, πρέπει να τεκμηριώσω όσα έχω ήδη ισχυριστεί.

## Κεφάλαιο 2ο

### *Περί των πρώτων κοινωνιών*

Η αρχαιότερη και η μοναδική φυσική κοινωνία είναι η οικογένεια. Όμως τα παιδιά παραμένουν μαζί με τον πατέρα όσο τον χρειάζονται για την αυτοσυντήρησή τους. Μόλις η ανάγκη αυτή ξεπεραστεί, ο φυσικός δεσμός λύεται.<sup>7</sup> Τα παιδιά, έχοντας απαλλαγεί από την υποχρέωση υπακοής προς τον πατέρα και ο πατέρας από τις οφειλόμενες φροντίδες του προς τα παιδιά, αποκτούν εξίσου και οι δυο την ανεξαρτησία τους. Αν παραμείνουν μαζί, ο δεσμός τους δεν οφείλεται στη φύση αλλά στην απόφασή τους, και η οικογένεια η ίδια δεν διατηρείται παρά μόνο με σύμβαση.

Η κοινή αυτή ελευθερία είναι συνέπεια της ανθρώπινης φύσης. Ο πρώτος της νόμος είναι η μέριμνα για την αυτοσυντήρηση, οι πρώτες της φροντίδες είναι εκείνες που οφείλει στον εαυτό της, και μόλις φτάσει στην ενηλικίωση, μόνη της είναι σε θέση να κρίνει τα μέσα για τη συντήρησή της, κι έτσι γίνεται κυρία του εαυτού της.

Η οικογένεια είναι, αν θέλετε, το αρχέτυπο των πολιτικών κοινωνιών. Ο ηγέτης είναι η πατρική εικόνα, ο λαός η εικόνα των παιδιών· και αφού όλοι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι, απαλλοτριώνουν την ελευθερία τους μόνο για χάρη της ωφελιμότητάς τους. Η μόνη διαφορά τους είναι ότι στην οικογένεια η αγάπη του πατέρα για τα παιδιά αναπληρώνει τις φροντίδες που παρέχει, ενώ στο κράτος η ικανοποίηση του άρχειν είναι το συμπλήρωμα αυτής της αγάπης που λείπει από τον ηγέτη για τον λαό.<sup>8</sup>

Ο Γκρότιους αρνείται ότι κάθε ανθρώπινη εξουσία εγκαθιδρύεται προς όφελος των κυβερνωμένων<sup>9</sup>: παραθέτει δε ως

παράδειγμα τη δουλεία. Σύμφωνα με τη μέθοδό του, τεκμηριώνει πάντοτε το δίκαιο με βάση τα γεγονότα.\* Θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε μια λογικά συνεπέστερη μέθοδο, όχι όμως ευνοϊκότερη για τυράννους.

Αμφίβολο παραμένει λοιπόν, κατά τον Γκρότιους, αν το ανθρώπινο γένος ανήκει σε μια εκατοστή ανθρώπους ή αν αυτοί οι εκατό ανήκουν στο ανθρώπινο γένος: πάντως, σε όλο το βιβλίο του φαίνεται να κλίνει προς την πρώτη άποψη: την ίδια έχει και ο Χομπς.<sup>10</sup> Έτσι λοιπόν το ανθρώπινο είδος διαίρεείται σε κοπάδια, καθένα με τον αρχηγό του, ο οποίος το περιφρουρεί για να το καταβροχθίσει.

Καθώς ένας ποιμένας είναι ανώτερης φύσης από το κοπάδι του, οι ποιμένες ανθρώπων, οι ηγέτες τους δηλαδή, είναι επίσης ανώτερης φύσης από τους λαούς τους. Έτσι σκεφτόταν, κατά τον Φίλωνα, ο αυτοκράτορας Καλιγούλας, συνάγοντας αρκετά ικανοποιητικά από αυτή την αναλογία το συμπέρασμα ότι οι βασιλιάδες ήταν θεοί ή οι λαοί τους θηρία.

Ο συλλογισμός του Καλιγούλα επανέρχεται στον Γκρότιους και τον Χομπς. Πριν από όλους, ο Αριστοτέλης είχε επίσης αναφέρει ότι οι άνθρωποι δεν είναι καθόλου φύσει ίσοι, αλλά ότι άλλοι γεννιούνται για να γίνουν δούλοι και άλλοι κύριοι.<sup>11</sup>

Ο Αριστοτέλης είχε δίκιο, αλλά εξέλαβε το αποτέλεσμα ως

---

\* «Οι περισπούδαστες μελέτες περί του δημόσιου δικαίου συχνά δεν είναι παρά η ιστορία των παλαιών καταχρήσεων, και άδικα επιμένουν όσοι τις μελετούν υπερβολικά». *Χειρόγραφη πραγματεία περί των συμφερόντων της Γαλλίας με τους γείτονές της*, υπό Μ. Α. Μ. ντ' Α. [στην έκδοση του 1782 η παραπομπή δίνεται ως εξής: «*Πραγματεία περί των συμφερόντων της Γαλλίας με τους γείτονές της*, υπό Κ. Μαρκησίου ντ' Αρζενσόν (εκτύπωση Μ. Ρέυ στο Άμστερνταμ)»]. Ιδού τι έχει κάνει ακριβώς ο Γκρότιους.

αίτιο. Όποιος έχει γεννηθεί στη σκλαβιά γεννιέται για τη σκλαβιά, αναμφισβήτητα. Οι σκλάβοι χάνουν τα πάντα με τις αλυσίδες τους, ακόμα και την επιθυμία να τις αποτινάξουν· αγαπούν την υποδούλωσή τους όσο οι σύντροφοι του Οδυσσέα λάτρευαν την αποκτήνωσή τους.\* Αν λοιπόν υπάρχουν φύσει δούλοι, είναι γιατί υπήρξαν δούλοι παρά φύσιν. Ο καταναγκασμός έφτιαξε τους πρώτους δούλους, η δειλία τούς διαιώνισε.

Δεν αναφέρθηκα καθόλου στον βασιλιά Αδάμ, ούτε στον αυτοκράτορα Νώε, τον πατέρα των τριών μεγάλων ρηγάδων που μοίρασαν μεταξύ τους τον κόσμο, όπως οι γιοι του Κρόνου, με τους οποίους κάποιοι τους ταύτισαν. Ελπίζω να μου επιτραπεί τούτη δα η μετριοφροσύνη· διότι, ως άμεσος απόγονος του ενός από αυτούς τους βασιλιάδες και, πιθανότατα, της παλιότερης γενιάς, ποιος ξέρει άραγε αν, κατόπιν εξακριβωσης τίτλων, δεν θα ανακάλυπτα ότι είμαι ο νόμιμος βασιλεύς της ανθρωπότητας; Όπως και να 'χει το ζήτημα, δεν θα μπορούσαμε να διαφωνήσουμε αν ο Αδάμ δεν ήταν ηγεμόνας του κόσμου, όπως ο Ροβινσώνας στο νησί του όσο καιρό ήταν ο μοναδικός του κάτοικος· και το πιο ευχάριστο στην αυτοκρατορία αυτή είναι ότι ο μονάρχης, σίγουρος στο θρόνο του, δεν φοβάται ούτε ανταρσίες, ούτε πολέμους, ούτε συνωμοτές.<sup>12</sup>

---

\* Δείτε μια σύντομη πραγματεία του Πλουτάρχου με τίτλο: *Τι τα άλογα λόγω χρώνται*.

## Κεφάλαιο 3ο

### *Περί του δικαίου του ισχυροτέρου*

Ο ισχυρότερος δεν είναι ποτέ τόσο δυνατός ώστε να μείνει για πάντα κυρίαρχος, αν δεν μετατρέψει την ισχύ του σε δίκαιο και την υπακοή σε καθήκον. Από δω πηγάζει και το δίκαιο του ισχυροτέρου, που φαινομενικά μπορεί να εκληφθεί ως ειρωνεία, αλλά στην πραγματικότητα έχει αναχθεί σε αρχή. Δεν υπάρχει λοιπόν κανείς να μας εξηγήσει αυτή τη λέξη; Η ισχύς είναι μια φυσική δύναμη, και δεν βλέπω καθόλου ποια ηθική μπορεί να προκύψει από τα αποτελέσματά της. Η υποταγή στη δύναμη είναι πράξη ανάγκης, όχι βούλησης. Το πολύ πολύ είναι μια πράξη φρόνησης. Με ποια έννοια τότε θα μπορούσε να θεωρηθεί καθήκον;

Ας υποβάλουμε όμως σε μια μικρή εξέταση αυτό το υποτιθέμενο δίκαιο και δεν θα προκύψει παρά ένας ανεξήγητος παραλογισμός. Αν λοιπόν η ισχύς δημιουργεί το δίκαιο, το αποτέλεσμα παίρνει τη θέση της αιτίας: κάθε νέα ισχύς που υπερνικά την προηγούμενη κληρονομεί τα δικαιώματά της. Αν κάποιος μπορεί να απειθαρχεί ατιμώρητα, μπορεί έτσι να νομιμοποιείται, και εφόσον ο ισχυρότερος έχει πάντα δίκιο, το μόνο που θα επιδιώκει κανείς είναι να 'ναι πάντα ο ισχυρότερος. Όμως τι είναι άραγε αυτό το δίκαιο που εξαφανίζεται με την παύση της ισχύος; Αν οφείλουμε να υπακούμε με τη βία, δεν οφείλουμε να υπακούμε από καθήκον, και αν δεν αναγκαζόμαστε να υπακούμε, δεν είμαστε καθόλου υποχρεωμένοι. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι αυτή η λέξη «δίκαιο» δεν προσθέτει τίποτα στην ισχύ, και δεν σημαίνει εδώ τίποτε απολύτως.

«Να υπακούτε στη δύναμη». Αν αυτό σημαίνει υποταχθείτε

στην ισχύ, ως αρχή είναι καλή αλλά περιττή, και προσθέτω ότι κανείς ποτέ δεν θα την παραβεί. Ου γαρ έστιν εξουσία ει μη υπό Θεού, το αναγνωρίζω.<sup>13</sup> το ίδιο όμως συμβαίνει και με τις αρρώστιες. Σημαίνει άραγε ότι απαγορεύεται να καλέσω τον γιατρό; Αν κάποιος ληστής μου επιτεθεί στην άκρη ενός δάσους, όχι μόνον αναγκάζομαι διά της βίας να του δώσω το πουγκί μου, αλλά, ακόμα κι αν μπορούσα να το κρύψω, μήπως θα ήμουν υποχρεωμένος να του το δώσω για συνειδησιακούς λόγους; Γιατί τελικά το πιστόλι που κρατά είναι επίσης μια δύναμη.

Ας συμφωνήσουμε, λοιπόν, ότι η ισχύς δεν δημιουργεί δικαιο, και ότι δεν οφείλουμε υπακοή παρά μόνο στις ένομες δυνάμεις. Έτσι, το αρχικό ερώτημα επανέρχεται.

## Κεφάλαιο 4ο

### *Περί δουλείας*

Εφόσον εκ φύσεως κανένας δεν διαθέτει εξουσία πάνω στους ομοίους του και αφού η ισχύς δεν δημιουργεί δικαιο, παραμένουν λοιπόν οι συμβάσεις, ως βάση κάθε ένομης αρχής μεταξύ των ανθρώπων.<sup>14</sup>

Αν ένας ιδιώτης, λέει ο Γκρότιους, μπορεί να απαλλοτριώσει την ελευθερία του και να γίνει δούλος κάποιου κυρίου, γιατί κι ένας ολόκληρος λαός δεν μπορεί να απαλλοτριώσει τη δική του και να γίνει υποτελής κάποιου βασιλιά; Υπάρχουν εδώ πολλές διφορούμενες λέξεις που θα χρειάζονταν εξήγηση, αλλά ας σταθούμε στη λέξη *απαλλοτριώση*. Απαλλοτριώνω σημαίνει δίνω ή πουλώ. Πλην όμως, όποιος γίνεται δούλος κάποιου άλλου δεν δίνει τον εαυτό του, αλλά τον πουλά με

αντάλλαγμα τουλάχιστον να επιβιώσει. Ένας λαός όμως για ποιο λόγο να πουλήσει τον εαυτό του; Ο βασιλιάς, αντί να εξασφαλίζει στους υπηκόους του τα μέσα για την επιβίωσή τους, εξασφαλίζει τα δικά του από αυτούς, και όπως έλεγε ο Ραμπελαί, ένας βασιλιάς δεν είναι ολιγαρχικής. Οι υπήκοοι λοιπόν εκχωρούν τον εαυτό τους υπό τον όρο να τους πάρει και τα αγαθά τους; Δεν βλέπω τότε τι θα τους απέμενε.

Θα μου πουν τότε ότι ο άρχοντας εξασφαλίζει στους υπηκόους του κοινωνική ειρήνη. Έστω. Μα τι κερδίζουν, αφού οι πόλεμοι που προκαλεί η φιλοδοξία του, η ακόρεστη πλεονεξία του, οι προσβολές των υπουργών του τους καταθλίβουν περισσότερο κι από τις τυχόν μεταξύ τους διαμάχες; Τι κερδίζουν αν η ησυχία αυτή είναι μία από τις δυστυχίες τους; Η ζωή είναι ήσυχη και στη φυλακή. Είναι όμως λόγος για να μας αρέσει; Οι Έλληνες, κλεισμένοι στη σπηλιά του Κύκλωπα ζούσαν κι αυτοί ήσυχα, περιμένοντας τη σειρά τους να καταβροχθιστούν.<sup>15</sup>

Να λέμε πάλι ότι ένας άνθρωπος προσφέρει τον εαυτό του δίχως αντάλλαγμα είναι ακατανόητο και παράλογο. Η πράξη αυτή είναι παράνομη και άκυρη, από το γεγονός και μόνον ότι όποιος την αποφασίζει δεν είναι στα συγκαλά του. Να πούμε μάλιστα το ίδιο για έναν ολόκληρο λαό, είναι σαν να υποθέτουμε ένα λαό τρελών και η τρέλα δεν δημιουργεί το δίκαιο.

Αλλά ακόμα κι αν κάποιος μπορούσε να απαλλοτριώσει τον εαυτό του, δεν μπορεί να απαλλοτριώσει τα παιδιά του, αφού γεννιούνται άνθρωποι και ελεύθεροι. Η ελευθερία τους ανήκει και κανένας δεν έχει δικαίωμα να τη διαθέσει εκτός από τα ίδια. Προτού ενηλικιωθούν, ο πατέρας τους μπορεί να καθορίζει για λογαριασμό τους τις συνθήκες διαβίωσής τους, για να ζουν όσο το δυνατό καλύτερα. Δεν



μπορεί όμως να τα παραχωρήσει αμετάκλητα και άνευ όρων. Κάτι τέτοιο είναι αντίθετο με τις επιταγές της φύσης και υπερβαίνει το δικαίωμα της πατρότητας. Προκειμένου για τη νομιμοποίηση μιας αυθαίρετης κυβέρνησης, θα έπρεπε σε κάθε γενιά ο λαός να την εγκρίνει ή να την απορρίπτει· αλλά τότε, αυτή η κυβέρνηση δεν θα ήταν πλέον αυθαίρετη.

Να απαρνηθείς την ελευθερία σου, σημαίνει ότι απαρνεύσαι την ιδιότητά σου ως ανθρώπου, τα δικαιώματα και επίσης τα καθήκοντά της. Δεν μπορεί να υπάρχει κανένα αντιστάθμισμα για όποιον απαρνεύεται τα πάντα. Η απάρνηση αυτή είναι ασύμβατη με την ανθρώπινη φύση, καθώς αφαιρώντας κάθε ελευθερία από τη θέλησή σου αφαιρείς κάθε ηθική από τις πράξεις σου. Τελικά, είναι μάταιη και αντιφατική μια σύμβαση που ορίζει απόλυτη εξουσία για το ένα μέρος, ενώ για το άλλο απεριόριστη υποταγή. Δεν είναι φανερό ότι δεν οφείλει κανείς καμία υποχρέωση σε όποιον έχει δικαίωμα να αξιώνει τα πάντα; Και μονάχα ο όρος αυτός, να δίνει κανείς δίχως αντιστάθμισμα, χωρίς να παίρνει τίποτα, δεν συνεπάγεται την ακύρωση της πράξης; Γιατί ποιο δικαίωμα θα είχε ο δούλος μου απέναντί μου, αφού όλα όσα έχει ανήκουν σε μένα; Εφόσον το δικαίωμά του ανήκει σε μένα, τούτο το δικαίωμά μου απέναντι σε μένα είναι κενό γράμμα.

Ο Γκρότιους και άλλοι συνάγουν από τον πόλεμο μια άλλη αρχή, το υποτιθέμενο δίκαιο δουλείας. Κατ' αυτούς, αφού ο νικητής έχει το δικαίωμα να σκοτώνει τον ηττημένο, ο ηττημένος μπορεί να εξαγοράσει τη ζωή του εις βάρος της ελευθερίας του. Η σύμβαση αυτή θεωρείται νόμιμη, εφόσον είναι επωφελής και για τους δύο.

Είναι όμως σαφές ότι τούτο το υποτιθέμενο δικαίωμα του νικητή να σκοτώνει τον ηττημένο δεν προκύπτει με κανένα τρόπο από την κατάσταση του πολέμου. Οι άνθρωποι δεν εί-

ναι εκ φύσεως εχθροί, αφού στην πρωταρχική τους ανεξαρτησία δεν έχουν καθόλου σταθερές σχέσεις μεταξύ τους ώστε να δημιουργηθεί κατάσταση πολέμου ή ειρήνης.<sup>16</sup> Είναι η εμπράγματοι και όχι η ανθρωπίνη σχέση που προκαλεί τον πόλεμο, και καθώς η εμπόλεμη κατάσταση δεν μπορεί να προκύψει από απλές προσωπικές σχέσεις, αλλά μόνον από σχέσεις ιδιοκτησίας, ο ιδιωτικός πόλεμος, ή του ανθρώπου με τον άνθρωπο, δεν μπορεί να υπάρξει ούτε στη φυσική κατάσταση, όπου δεν υπάρχει σταθερή ιδιοκτησία, ούτε στην κοινωνική κατάσταση, όπου τα πάντα υπάγονται στην αρχή των νόμων.

Ατομικές έριδες, μονομαχίες, αναμετρήσεις είναι πράξεις που δεν συγκροτούν καμιά κατάσταση. Όσο για τους ιδιωτικούς πολέμους, που επιτράπηκαν στη Γαλλία με τα διατάγματα του βασιλιά Λουδοβίκου Θ', και τους ανέστειλε η ειρήνη του Θεού, αποτελούν καταχρήσεις του φεουδαρχικού καθεστώτος, που είναι το πιο παράλογο σύστημα απ' όσα υπήρξαν μέχρι τώρα, αντίθετο προς τις αρχές του φυσικού δικαίου και κάθε καλής πολιτικής.<sup>17</sup>

Ο πόλεμος, λοιπόν, δεν είναι διόλου μια σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο, αλλά μεταξύ κρατών, όπου τα άτομα είναι εχθροί μόνο συμπτωματικά, καθόλου ως άνθρωποι ούτε καν ως πολίτες,<sup>(α)</sup> αλλά ως στρατιώτες, δηλαδή όχι ως μέλη της

---

(α) Πρόσθετη σημείωση της έκδοσης του 1782: «Οι Ρωμαίοι, που κατανόησαν και σεβάστηκαν το δίκαιο του πολέμου περισσότερο από κάθε άλλο έθνος στον κόσμο, υπήρξαν τόσο ευσυνείδητοι από αυτή την άποψη, ώστε δεν επιτρεπόταν σ' έναν πολίτη να υπηρετήσει ως εθελοντής αν δεν αναλάμβανε ρητή υποχρέωση εναντίον του εχθρού, και μάλιστα εναντίον συγκεκριμένου εχθρού. Όταν μια λεγεώνα όπου κατατάχθηκε για πρώτη φορά ο γιος Κάτων υπό τον Ποπήλιο επανασυστάθηκε, ο πατέρας Κάτων έγραψε στον Ποπήλιο ότι για να εξακολουθήσει ο γιος του να υπηρετεί υπό τις διαταγές του έπρεπε να ορκισθεί ξανά.

πατρίδας αλλά ως υπερασπιστές της. Τέλος, κάθε κράτος μπορεί να έχει εχθρούς μόνον άλλα κράτη και όχι ανθρώπους, αφού ανάμεσα σε πράγματα διαφορετικής φύσης δεν είναι δυνατό να δημιουργηθεί καμία πραγματική σχέση.

Η αρχή αυτή είναι επίσης σύμφωνη και με τις πρακτικές αρχές του λόγου που ισχύουν ανέκαθεν και με τις πρακτικές όλων των πολιτισμένων λαών. Κάθε κήρυξη πολέμου δεν είναι προειδοποιητική απειλή για όσους είναι στην εξουσία όσο για τους υπηκόους τους. Ο ξένος, είτε βασιλιάς είτε ιδιώτης, είτε λαός, που κλέβει, σκοτώνει ή αιχμαλωτίζει υπηκόους, δίχως να κηρύξει τον πόλεμο στον ηγεμόνα, δεν είναι πολεμιστής, αλλά ληστής. Ένας δίκαιος ηγεμόνας, ακόμα και σε καιρό πολέμου, ενώ κυριεύει ό,τι ανήκει στη χώρα του εχθρού, σέβεται όμως το πρόσωπο και τα αγαθά των ατόμων και επίσης τα δικαιώματα στα οποία βασιζονται και τα δικά του. Αφού σκοπός του πολέμου είναι η καταστροφή του εχθρικού κράτους, επιτρέπεται να σκοτώνονται οι υπερασπιστές του όσο οπλοφορούν. Από τη στιγμή όμως που καταθέσουν τα όπλα και παραδοθούν, παύουν να είναι εχθροί ή όργανα του εχθρού. Ξαναγίνονται απλώς άνθρωποι, και κανένας δεν έχει πια δικαίωμα πάνω στη ζωή τους. Καμιά φορά είναι δυνατό να αφανίσουν ένα κράτος δίχως να σκοτώσουν ούτε ένα από τα μέλη του. Ο πόλεμος δεν δίνει κανένα δικαίωμα που να μην είναι απαραίτητο για το σκοπό του.<sup>18</sup> Ο Γκρότιους

---

Γιατί ο πρώτος όρκος είχε ακυρωθεί, και δεν μπορούσε πια να πολεμά κατά του εχθρού. Επίσης έγραψε στον γιο του να μην πάρει μέρος σε μάχη πριν δώσει τούτο τον καινούργιο όρκο. Ξέρω ότι μπορούσαν να μου αντιτάξουν την πολιορκία του Κλουσίου και άλλα παρόμοια περιστατικά. Μα εγώ παραθέτω νόμους και έθιμα. Οι Ρωμαίοι παραβίαζαν τους νόμους τους σπανιότερα από κάθε άλλο. Και είναι οι μόνοι που είχαν τόσο καλούς».

δεν συμμερίζεται αυτές τις αρχές. Και ούτε στηρίζονται σε γνώμες ποιητών, αλλά προέρχονται από τη φύση των πραγμάτων και βασίζονται στη λογική.

Όσο για το δικαίωμα κατάκτησης, βασίζεται μόνο στο δίκαιο του ισχυροτέρου. Αφού ο πόλεμος δεν δίνει στον νικητή το δικαίωμα να σφάζει τους ηττημένους λαούς, δεν μπορεί επομένως να τον νομιμοποιήσει να τους υποδουλώσει. Αν κάποιος έχει δικαίωμα να σκοτώσει τον εχθρό όταν δεν μπορεί να τον υποδουλώσει, το δικαίωμα να τον υποδουλώσει δεν πηγάζει από το δικαίωμα να τον σκοτώσει. Συνεπώς είναι άνιση η ανταλλαγή να εξαγοράζει κάποιος τη ζωή του, πάνω στην οποία κανένας δεν έχει δικαίωμα, με τίμημα την ελευθερία του. Στηρίζοντας το δικαίωμα ζωής και θανάτου στο δικαίωμα της δουλείας, και το δικαίωμα της δουλείας στο δικαίωμα ζωής και θανάτου, δεν είναι φανερό ότι πέφτουμε σ' έναν φαύλο κύκλο;

Ακόμα κι αν δεχτούμε υποθετικά αυτό το τρομακτικό δικαίωμα του φονεύειν, νομίζω ότι ένας άνθρωπος που έγινε δούλος στον πόλεμο ή ένας λαός που κατακτήθηκε δεν έχει καμία υποχρέωση στον κύριό του, παρά να τον υπακούει μονάχα όσο εκείνος τον εξαναγκάζει. Γιατί ο νικητής δεν του έκανε καμία χάρη αφού πήρε κάποιο αντάλλαγμα για τη ζωή του: αντί να τον σκοτώσει χωρίς όφελος τον σκότωσε με κέρδος. Δίχως λοιπόν να έχει αποκτήσει κάποια εξουσία πάνω του που να έχει ισχύ, η εμπόλεμη κατάσταση ανάμεσά τους διατηρείται όπως πριν. Οι δε σχέσεις τους είναι το αποτέλεσμα αυτής της κατάστασης και η χρήση του δικαίωματος του πολέμου δεν προϋποθέτει καμία συνθήκη ειρήνης. Έστω ότι έκαναν μια σύμβαση. Η σύμβαση όμως αυτή όχι μόνο δεν σταματά την εμπόλεμη κατάσταση, αλλά υποβάλλει τη συνέχισή της.

Έτσι, απ' όποια πλευρά κι αν δει κανείς τα πράγματα, το

δικαίωμα της υποδούλωσης είναι άκυρο· όχι μόνο γιατί είναι παράνομο, αλλά κι επειδή είναι παράλογο και δίχως νόημα. Οι λέξεις *δουλεία* και *δίκαιο* είναι αντιφατικές και αλληλοαποκλείονται. Είτε απευθύνονται από έναν άνθρωπο σε άλλον, είτε από έναν άνθρωπο σ' ένα λαό, τα παρακάτω λόγια θα είναι πάντα ακατασπότητα: *Κάνω μαζί σου μία σύμβαση εντελώς σε βάρος σου και εντελώς σε όφελός μου, που θα τηρήσω όσο καιρό μου αρέσει και θα τηρήσεις όσο αρέσει σε μένα.*

## Κεφάλαιο 5ο

*Γιατί είναι πάντα αναγκαίο να ανατρέχουμε  
σε μια πρώτη σύμβαση*

Ακόμα κι αν παραδεχόμουν καθετί που ανασκεύασα ως τώρα, τίποτα πάλι δεν θα κέρδιζαν οι συνήγοροι του δεσποτισμού. Πάντα θα διαφέρει πολύ να υποτάξεις ένα πλήθος από το να κυβερνήσεις μια κοινωνία. Αν μεμονωμένοι άνθρωποι υποταχθούν ο ένας μετά τον άλλο σ' έναν μόνο, όποιος κι αν είναι ο αριθμός τους, βλέπω μοναχά έναν αφέντη και δούλους· όχι ένα λαό και τον ηγέτη του. Είναι αν θέλετε μια μάζα, όχι όμως μια συνένωση, καθώς δεν υπάρχει ούτε δημόσιο αγαθό ούτε πολιτικό σώμα. Αυτός ο άνθρωπος, ακόμα και αν έχει υποδουλώσει τον μισό κόσμο, δεν είναι παρά ένας ιδιώτης. Το συμφέρον του, χωριστό από τα συμφέροντα των άλλων, είναι πάντα ένα ιδιωτικό συμφέρον. Μόλις αυτός ο άνθρωπος χαθεί, το κράτος του διασκορπίζεται, χωρίς να διατηρηθεί κανένας δεσμός· καταρρέει, όπως διαλύεται και σωριάζεται σε στάχτες η βελανιδιά που την κατάφαγε η φωτιά.

Ένας λαός, λέει ο Γκρότιους, μπορεί να παραχωρήσει τον

εαυτό του σ' ένα βασιλιά. Κατά τη γνώμη του, λοιπόν, ένας λαός υπάρχει ως λαός πριν παραχωρήσει τον εαυτό του σε ένα βασιλιά. Αυτή η παραχώρηση είναι μια πολιτική πράξη· προϋποθέτει μια δημόσια διαβούλευση. Πριν λοιπόν εξετάσουμε την πράξη με την οποία ο λαός εκλέγει ένα βασιλιά, θα ήταν καλό να εξετάσουμε την πράξη με την οποία ορίζεται ένας λαός. Η πράξη αυτή, αναγκαία προγενέστερη, είναι το αληθινό θεμέλιο της κοινωνίας.<sup>19</sup>

Πράγματι, αν δεν υπήρχε καμία προηγούμενη σύμβαση, από πού θα πήγαζε η υποχρέωση της μειοψηφίας να υποταχθεί στην απόφαση της πλειοψηφίας, τουλάχιστον αν η εκλογή δεν ήταν ομόφωνη, και πώς εκατό που θέλουν έναν κύριο έχουν το δικαίωμα να ψηφίζουν για δέκα που δεν τον θέλουν καθόλου; Ο νόμος της πλειοψηφίας είναι κι ο ίδιος μια καθιερωμένη σύμβαση, και προϋποθέτει, τουλάχιστον μία φορά, την ομοφωνία.

## Κεφάλαιο 6ο

### *Περί του κοινωνικού συμβολαίου*

Διατυπώνω την υπόθεση ότι φτάνει κάποια στιγμή που τα εμπόδια, με την αντίστασή τους, ξεπερνούν τη φυσική ισχύ που κάθε άτομο μπορεί να διαθέτει για την αυτοσυντήρησή του στη φυσική κατάσταση. Τότε αυτή η πρωτόγονη κατάσταση δεν είναι δυνατό να διατηρηθεί, και το ανθρώπινο γένος θα είχε εκλείψει αν δεν άλλαζε τον τρόπο διαβίωσής του.

Πλην όμως, καθώς οι άνθρωποι δεν μπορούν να δημιουργούν καινούργιες μορφές φυσικής ισχύος, αλλά μόνο να συνεκώσουν και να καθοδηγήσουν τις ήδη υπάρχουσες, δεν έχουν άλλο τρό-

πο για τη διαφύλαξη της ζωής παρά να εγκυβούν σχηματίζοντας ένα σύνολο δυνάμεων που να μπορεί να υπερνικά τις αντιστάσεις, να θέτει σε κίνηση τις δυνάμεις αυτές με ένα μονάχα κίνητρο και να τις κάνει να ενεργούν εναρμονισμένα.<sup>20</sup>

Αυτό το σύνολο των δυνάμεων δεν μπορεί να δημιουργηθεί παρά μόνο με τη συνδρομή πολλών. Αφού, όμως, η δύναμη και η ελευθερία καθενός είναι τα βασικά όργανα της αυτοσυντήρησής του, πώς θα τις συνδέσει με εκείνες των άλλων χωρίς να ζημιώσει τον εαυτό του και χωρίς να παραμελήσει τις φροντίδες που του οφείλει; Αυτό το δύσκολο πρόβλημα, που επανέρχεται στο θέμα μου, μπορεί να διατυπωθεί με αυτούς τους όρους:

«Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη δύναμη από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν». Αυτό είναι το θεμελιώδες πρόβλημα στο οποίο το κοινωνικό συμβόλαιο δίνει τη λύση.<sup>21</sup>

Οι όροι του συμβολαίου τούτου είναι έτσι προσδιορισμένοι από τη φύση της πράξης αυτής, ώστε η παραμικρή τροποποίηση θα τους έκανε μάταιους και αναποτελεσματικούς. Αν και δεν έχουν ίσως διατυπωθεί ποτέ ρητά, είναι παντού οι ίδιοι.<sup>22</sup> Παντού έχουν γίνει δεκτοί και τους αναγνωρίζουν σιωπηρά, σε τέτοιο σημείο που, μόλις παραβιαστεί το κοινωνικό συμβόλαιο, καθένας ξαναγυρνά στα πρώτα του δικαιώματα και ανακτά τη φυσική του ελευθερία χάνοντας την ελευθερία που απορρέει από τη σύμβαση και που για χάρη της απαρνήθηκε την προηγούμενη.

Τούτοι οι όροι, αν τους κατανοήσουμε σωστά, συνοψίζονται σε έναν και μόνο: τη ριζική απαλλοτρίωση κάθε συμβαλλο-

μένου από όλα τα δικαιώματά του σε όλη την κοινότητα. Κατ' αρχάς, εφόσον ο καθένας παραχωρεί όλο τον εαυτό του, ο όρος ισχύει εξίσου για όλους και κανένας δεν έχει συμφέρον να τον κάνει καταπιεστικό για τους άλλους.<sup>23</sup>

Επιπλέον, αφού η απαλλοτρίωση γίνεται χωρίς επιφυλάξεις, η ένωση είναι όσο πιο τέλεια γίνεται και κανένας συμβαλλόμενος δεν μπορεί να απαιτήσει τίποτα περισσότερο. Εξάλλου, αν κάποια δικαιώματα παρέμεναν σε ορισμένα μέλη, εφόσον δεν θα υπήρχε κανείς ανώτερος απ' όλους ικανός να κρίνει τη διαφορά ανάμεσα σε αυτά και το δημόσιο συμφέρον, τότε καθώς ο καθένας θα ήταν κριτής του δικού του συμφέροντος θα αναγορευόταν σύντομα κριτής όλων. Έτσι η φυσική κατάσταση θα παρέμενε και η συνένωση θα γινόταν αναγκαστικά τυραννική και μάταιη.

Τέλος, όταν ο καθένας παραχωρεί τον εαυτό του σε όλους, δεν τον παραχωρεί σε κανέναν.<sup>24</sup> Καθώς δεν υπάρχει ούτε ένας συμβαλλόμενος από τον οποίο να αποκτάμε τα ίδια δικαιώματα που εμείς του παραχωρούμε προσωπικά, όλοι κερδίζουμε το ισοδύναμο όσων χάνουμε και, επιπλέον, μεγαλύτερη ισχύ για να διατηρήσουμε ό,τι έχουμε.<sup>25</sup>

Αν παραμερίσουμε, λοιπόν, από το κοινωνικό σύμφωνο ό,τι δεν είναι ουσιώδες, θα βρούμε ότι συνοψίζεται στα εξής: *Καθένας από μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη του τη δύναμη κάτω από την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης* και ως σώμα δεχόμαστε κάθε μέλος ως αδιαίρετο μέλος του συνόλου.

Ευθύς αμέσως, τούτη η πράξη της συνένωσης, στη θέση του προσώπου κάθε συμβαλλομένου, δημιουργεί ένα ηθικό και συλλογικό σώμα.<sup>26</sup> που αποτελείται από τόσα μέλη όσες και οι ψήφοι της συνέλευσης. Από την ίδια αυτή πράξη, το σώμα αποκτά την ενότητά του, το κοινό του εγώ, τη ζωή και



τη βούλησή του. Αυτό το δημόσιο πρόσωπο, που σχηματίζεται έτσι από την ένωση όλων των άλλων, κάποτε ονομαζόταν *πόλη-κράτος*.<sup>\*</sup> εν συνεχεία σήμερα *πολιτεία* ή *πολιτικό σώμα*.<sup>27</sup> Το ίδιο πρόσωπο αποκαλείται από τα μέλη του κράτος, όταν είναι παθητικό, *κυρίαρχος*, όταν είναι ενεργητικό, και *δύναμη*, όταν το συγκρίνουμε με άλλα παρόμοια σώματα. Όσο για τους συμβαλλόμενους, όλοι μαζί καλούνται *λαός*, και καθένας ξεχωριστά ονομάζονται *πολίτες* διότι συμμετέχουν στην κυρίαρχη εξουσία και υπήκοοι επειδή υπακούν στους νόμους του κράτους. Συχνά όμως συγχέονται αυτοί οι όροι και εσφαλμένα χρησιμοποιούνται ο ένας αντί του άλλου· αρκεί να γίνει γνωστό πώς διακρίνονται όταν χρησιμοποιούνται με την ακριβή έννοιά τους.

---

\* Το πραγματικό νόημα του όρου αυτού έχει σχεδόν απολύτως διαφύγει από τους νεότερους· οι περισσότεροι εκλαμβάνουν μια πόλη σαν μια πολιτεία και έναν αστό σαν έναν πολίτη. Δεν ξέρουν ότι τα σπίτια δημιουργούν την πόλη, ενώ οι πολίτες την πολιτεία. Κάποτε αυτή η πλάνη κόστισε ακριβά στους Καρχηδόνιους. Δεν έχω διαβάσει πουθενά ότι ο τίτλος του *πολίτη* έχει ποτέ αποδοθεί στους υπηκόους κανενός ηγεμόνα, ούτε παλαιότερα στους Μακεδόνες, ούτε στις μέρες μας στους Άγγλους, παρότι αυτοί είναι πλησιέστερα στην ελευθερία από όλους τους άλλους. Μόνο οι Γάλλοι χρησιμοποιούν με άνεση το όνομα *πολίτες*, γιατί δεν έχουν καμία πραγματική ιδέα για το νόημά του, καθώς μπορούμε να το δούμε και στα λεξικά τους. Χωρίς αυτό θα υπέπιπταν, χρησιμοποιώντας το, στο έγκλημα καθοσώσεως· αυτό το όνομα για αυτούς σημαίνει μια αρετή και όχι κάποιο δικαίωμα. Όταν ο Μποντέν θέλησε να μιλήσει για τους πολίτες και τους αστούς μας, έκανε μεγάλη γκάφα παίρνοντας τους μεν για τους δε. Ο Κοκ ντ' Αλαμπέρ δεν απατήθηκε και διέκρινε καλά στο άρθρο του Γενεύη τις τέσσερις τάξεις ανθρώπων (πέντε αν συμπεριλάβουμε τους απλούς ξένους) που υπάρχουν στην πόλη μας, από τις οποίες μόνο δύο αποτελούν την πολιτεία. Κανένας άλλος Γάλλος συγγραφέας, απ' όσο γνωρίζω, δεν αντιλήφθηκε το πραγματικό νόημα του όρου *πολίτης*.

## Κεφάλαιο 7ο

### *Περί του κυρίαρχου*

Από αυτήν τη διατύπωση βλέπουμε ότι η πράξη της συνέ-  
νωσης εμπεριέχει μια αμοιβαία δέσμευση του δημόσιου με  
τους ιδιώτες, και ότι κάθε άτομο συμβαλλόμενο, ούτως ειπείν,  
με τον εαυτό του υποχρεώνεται σε μια διπλή δέσμευση: δη-  
λαδή, ως μέλος του κυρίαρχου σώματος έναντι των επιμέρους  
ατόμων και ως μέλος του κράτους έναντι του κυρίαρχου σώ-  
ματος.<sup>28</sup> Αλλά εδώ δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε την πρα-  
κτική αρχή του πολιτικού δικαίου,<sup>29</sup> ότι κανείς δεν δεσμεύ-  
εται από τις υποχρεώσεις έναντι του εαυτού του, διότι υπάρ-  
χει μεγάλη διαφορά ανάμεσα στην υποχρέωση προς τον  
εαυτό του και προς το σύνολο στο οποίο μετέχει.

Πρέπει ακόμα να παρατηρήσουμε ότι οι δημόσιες δια-  
βουλεύσεις, που μπορούν να υποχρεώσουν όλους τους υπη-  
κόους απέναντι στον κυρίαρχο, εξαιτίας των δύο διαφορετι-  
κών σχέσεων υπό το πρίσμα των οποίων αντιμετωπίζεται ο  
υπήκοος, δεν είναι δυνατό, για τον αντίθετο λόγο, να υπο-  
χρεώσουν τον κυρίαρχο απέναντι στον εαυτό του· συνεπώς,  
είναι αντίθετο στη φύση του πολιτικού σώματος ο κυρίαρχος  
να επιβάλλει στον εαυτό του ένα νόμο που να μην μπορεί να  
παραβεί. Εφόσον δεν μπορούμε να θεωρήσουμε τον κυ-  
ρίαρχο παρά υπό μία και την αυτή σχέση, βρίσκεται τότε στη  
θέση ενός επιμέρους ατόμου που συμβάλλεται με τον ίδιο τον  
εαυτό του: από αυτό συνάγεται ότι δεν υπάρχει, ούτε μπο-  
ρεί να υπάρξει, κανένας θεμελιώδης και υποχρεωτικός νόμος  
για το σώμα του λαού, ούτε καν το κοινωνικό συμβόλαιο.<sup>30</sup>  
Αυτό δεν σημαίνει ότι αυτό το σώμα δεν μπορεί βέβαια να  
δεσμευτεί έναντι ενός άλλου για ζητήματα που δεν παρα-

βιάζουν αυτό το συμβόλαιο· διότι απέναντι σε έναν Ξένο αποτελεί ένα απλό ον, ένα άτομο.

Αλλά εφόσον η ύπαρξη του πολιτικού σώματος ή του κυρίαρχου προέρχεται μόνον από το απαραβίαστο του συμβολαίου, δεν μπορεί να υποχρεωθεί, έστω και έναντι άλλων, σε τίποτα που να παραβιάζει αυτή την πρωταρχική πράξη, όπως για παράδειγμα να απαλλοτριώσει ένα μέρος του εαυτού του, ή να υπαχθεί σε κάποιον άλλο κυρίαρχο. Η παραβίαση της πράξης χάρη στην οποία υφίσταται ισοδυναμεί με την εκμηδένισή του, και το τίποτα παράγει τίποτα.

Μόλις αυτό το πλήθος συγκροτηθεί με αυτό τον τρόπο σε ένα σώμα, δεν μπορεί κανείς να ζημιώσει κάποιο μέλος του χωρίς να προσβάλει το σώμα, πολλώ μάλλον να ζημιώσει το σώμα χωρίς τα μέλη του να υποστούν τις συνέπειες. Έτσι λοιπόν το καθήκον και το συμφέρον υποχρεώνουν εξίσου τα δύο συμβαλλόμενα μέρη να είναι αλληλέγγυα, και οι ίδιοι άνθρωποι οφείλουν να αναζητούν σε αυτή την αμοιβαία σχέση τα πλεονεκτήματα που συνεπάγεται.

Πλην όμως, καθώς το κυρίαρχο σώμα σχηματίζεται από τα άτομα που το απαρτίζουν, δεν έχει, ούτε μπορεί να έχει, διαφορετικό συμφέρον από το δικό τους· κατά συνέπεια η κυρίαρχη δύναμη δεν χρειάζεται κανέναν εγγυητή έναντι των μελών της, διότι είναι αδύνατον το σώμα να θέλει να βλάψει όλα του τα μέλη, και θα δούμε παρακάτω ότι δεν μπορεί να βλάψει κανένα από τα μέλη του ξεχωριστά. Ο κυρίαρχος, λόγω της υπόστασής του, είναι πάντοτε ό,τι οφείλει να είναι.

Αλλά δεν ισχύει το ίδιο για τη σχέση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο, ο οποίος, παρά το κοινό συμφέρον, δεν θα είχε καμία εγγύηση για τις δεσμεύσεις των υπηκόων αν δεν έβρισκε τρόπους να διασφαλίσει την πίστη τους.

Πράγματι, κάθε άτομο μπορεί ως άνθρωπος να έχει μια

ιδιαίτερη βούληση αντίθετη ή διαφορετική από τη γενική βούληση που έχει ως πολίτης. Το επιμέρους συμφέρον του μπορεί να του υπαγορεύει εντελώς διαφορετικά πράγματα από το κοινό συμφέρον· η απόλυτη και εκ φύσεως ανεξάρτητη ύπαρξή του μπορεί να τον κάνει να θεωρεί όσα οφείλει για τον κοινό σκοπό σαν δωρεάν συνεισφορά, που η μη καταβολή της θα ζημιώσει λιγότερο τους άλλους απ' όσο η απόδοσή της θα είναι επαχθής για τον ίδιο. Και αντιμετωπίζοντας το ηθικό πρόσωπο του κράτους σαν ένα ον που δημιούργησε ο λόγος, αφού δεν είναι άνθρωπος, θα απολάμβανε τα δικαιώματα του πολίτη χωρίς να εκπληρώνει τις υποχρεώσεις του υπηκόου· μια αδικία που η επέκτασή της θα επέφερε την κατάρρευση του πολιτικού σώματος.

Προκειμένου λοιπόν το κοινωνικό σύμφωνο να μην είναι ένας κενός τύπος, εμπεριέχει σιωπηρά αυτή την υποχρέωση, που δίνει ισχύ στις υπόλοιπες: όποιος αρνηθεί να υπακούσει στη γενική βούληση θα εξαναγκασθεί από ολόκληρο το σώμα, πράγμα που σημαίνει ότι θα εξαναγκασθεί να είναι ελεύθερος.<sup>31</sup> Γιατί αυτός είναι ο όρος υπό τον οποίο κάθε πολίτης, προσφέροντας στην πατρίδα, διασφαλίζεται από την προσωπική εξάρτησή·<sup>32</sup> όρος που αποτελεί το τέχνασμα και το παιχνίδι της πολιτικής μηχανής και νομιμοποιεί τις πολιτικές δεσμεύσεις, παράλογες χωρίς αυτήν, τυραννικές και εκτεθειμένες στις μεγαλύτερες καταχρήσεις.

## Κεφάλαιο 8ο

### *Περί της πολιτικής κατάστασης*

Αυτή η μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κατάσταση προκαλεί μια αξιοσημείωτη μεταβολή στον άνθρωπο, υποκαθιστώντας στη συμπεριφορά του το ένστικτο με τη δικαιοσύνη και προσδίδοντας στις πράξεις του την ηθικότητα που προηγουμένως τους έλειπε.<sup>33</sup> Μόνο τότε, όταν η φωνή του καθήκοντος διαδέχεται τη φυσική ροπή και το δικαίωμα των ορέξεών του, ο άνθρωπος που μέχρι τότε ασχολούνταν μόνο με τον εαυτό του αναγκάζεται να ενεργήσει βάσει άλλων αρχών και να συμβουλευέται το λογικό του πριν ακούσει τις ροπές του. Αν και σε αυτή την κατάσταση στερείται πολλά πλεονεκτήματα που η φύση του προσφέρει, κερδίζει άλλα τόσα και περισσότερα: οι ικανότητές του ασκούνται και αναπτύσσονται, οι ιδέες του διευρύνονται, τα αισθήματά του εξευγενίζονται, και ολόκληρη η ψυχή του ανυψώνεται σε τέτοιο σημείο που, αν οι καταχρήσεις αυτής της καινούργιας κατάστασης δεν τον υποβάθμιζαν συχνά σε χαμηλότερο σημείο από εκείνη την κατάσταση που έχει αφήσει, θα έπρεπε συνεχώς να ευλογεί την ευτυχή στιγμή που αποσπάστηκε για πάντα από εκείνη την κατάσταση και από μωρό και περιορισμένο ζώο έγινε νοήμον ον και άνθρωπος.

Ας σταθμίσουμε τα υπέρ και τα κατά με συγκρίσιμους όρους. Ό,τι χάνει ο άνθρωπος με το κοινωνικό συμβόλαιο, είναι η φυσική του ελευθερία και ένα απεριόριστο δικαίωμα σε όσα του αρέσουν και μπορεί να αποκτήσει· ό,τι κερδίζει είναι η ελευθερία του πολίτη και η ιδιοκτησία όσων κατέχει. Για να μην εξαπατηθεί σε αυτές τις αντισταθμίσεις, πρέπει να διακρίνει προσεκτικά τη φυσική ελευθερία, την οποία ορί-

ζει μόνον η φυσική ισχύς του ατόμου, από την ελευθερία του πολίτη, η οποία ορίζεται από τη γενική βούληση· και επίσης, αφενός την κατοχή, που δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της φυσικής ισχύος ή το δικαίωμα του πρώτου καταλαβόντος, και αφετέρου την ιδιοκτησία που βασίζεται μόνο σε πραγματικούς τίτλους.

Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ως κεκτημένο της πολιτικής κατάστασης την ηθική ελευθερία, που μόνο αυτή καθιστά τον άνθρωπο πραγματικά κύριο του εαυτού του· διότι οι παρορμήσεις του γυμνού ενστίχτου είναι σκλαβιά, ενώ η υποταγή στο νόμο που υπαγορεύουμε στον εαυτό μας είναι ελευθερία. Αλλά ήδη έχω πει πάρα πολλά γι' αυτό το ζήτημα, και το φιλοσοφικό νόημα της λέξης ελευθερία δεν είναι εδώ το θέμα μου.

## Κεφάλαιο 9ο

### *Περί της πραγματικής κυριότητας*<sup>34</sup>

Κάθε μέλος της κοινότητας παραχωρεί σε αυτήν, όταν σχηματίζεται, τον εαυτό του στην κατάσταση που βρίσκεται και όλες του τις δυνάμεις, συμπεριλαμβανομένων των αγαθών που κατέχει.<sup>35</sup> Με αυτή την πράξη, οι κτήσεις δεν αλλάζουν φύση αλλάζοντας κάτοχο, αλλά γίνονται ιδιοκτησία στα χέρια του κυρίαρχου: αλλά καθώς η ισχύς της πολιτείας είναι ασυγκρίτως μεγαλύτερη από τις δυνάμεις ενός ιδιώτη, η δημόσια κτήση είναι επίσης στην πραγματικότητα πιο ισχυρή και αμετάκλητη, χωρίς να είναι και πιο νόμιμη, τουλάχιστον για τους ξένους. Διότι το κράτος σε σχέση με τα μέλη του είναι κύριος όλων των αγαθών τους βάσει του κοινωνι-

κού συμβολαίου, το οποίο στο πλαίσιο του κράτους αποτελεί τη βάση όλων των δικαιωμάτων· αλλά σε σχέση με τις άλλες δυνάμεις είναι κύριος μόνο δυνάμει του δικαιώματος του πρώτου καταλαβόντος που του κληροδοτούν τα επιμέρους άτομα.

Το δικαίωμα του πρώτου καταλαβόντος, παρότι πιο πραγματικό από αυτό του ισχυροτέρου, δεν γίνεται πραγματικό δικαίωμα παρά μόνο με τη θέσμιση του δικαιώματος της ιδιοκτησίας. Κάθε άνθρωπος από τη φύση έχει δικαίωμα σε ό,τι έχει ανάγκη· αλλά η θετική πράξη που τον καθιστά ιδιοκτήτη κάποιου αγαθού τον αποκλείει από όλα τα υπόλοιπα. Άπαξ και του απονεμηθεί το μερίδιό του, πρέπει να περιοριστεί σε αυτό, και δεν έχει πλέον κανένα δικαίωμα στα αγαθά της κοινότητας. Ιδού γιατί το δικαίωμα του πρώτου καταλαβόντος, τόσο ασθενές στη φυσική κατάσταση, γίνεται σεβαστό από κάθε πολιτισμένο άνθρωπο. Σύμφωνα με αυτό το δικαίωμα, σέβεται κανείς λιγότερο ό,τι ανήκει σε άλλους και περισσότερο όσα δεν ανήκουν στον ίδιο.

Γενικά, κατοχυρώνεται το δικαίωμα του πρώτου καταλαβόντος πάνω σε μια έκταση γης, εφόσον ισχύουν οι ακόλουθοι όροι. Πρώτον, η γη αυτή να μην κατοικείται από κανένα. Δεύτερον, ο δικαιούχος να μην κατέχει παρά την έκταση που του χρειάζεται για να επιβιώνει. Τρίτον, να την αποκτήσει όχι με κάποια κενή εθιμοτυπία, αλλά με την εργασία και την καλλιέργεια, το μόνο τεκμήριο ιδιοκτησίας που ελλείπει νομικών τίτλων πρέπει να γίνεται σεβαστή από τους άλλους.<sup>36</sup>

Πράγματι, παραχωρώντας με γνώμονα την ανάγκη και την εργασία το δικαίωμα του πρώτου καταλαβόντος,<sup>37</sup> δεν έχει επεκταθεί όσο είναι δυνατό; Είναι άραγε αδύνατο να θεθούν όρια σε αυτό το δικαίωμα; Μήπως αρκεί να καταπατήσει κα-

νείς έναν κοινό χώρο για να ισχυριστεί ότι είναι δικός του; Μήπως αρκεί να έχει την ισχύ να διώξει κάποια στιγμή τους άλλους ανθρώπους προκειμένου να τους αφαιρέσει το δικαίωμα να ξαναγυρίσουν κάποτε; Πώς αλλιώς ένας άνθρωπος ή ένας λαός μπορεί να καταλάβει μια τεράστια περιοχή και να τη στερήσει από την ανθρωπότητα παρά μόνο με μια αξιόποινη ιδιοποίηση.<sup>38</sup> εφόσον αφαιρεί από τους υπόλοιπους ανθρώπους τη γη και τα τρόφιμα που η φύση τούς παρέχει από κοινού; Όταν ο Νουνιέζ Μπιλμπάο, αποβιβαζόμενος στις ακτές, προσαρτούσε τις Νότιες θάλασσες και όλη την Κεντρική Αμερική στο όνομα του βασιλείου της Καστίλλης, αυτό και μόνο αρκούσε για να στερήσει όλους τους κατοίκους από τη γη τους και να αποκλείσει όλους τους ηγεμόνες του υπόλοιπου κόσμου; Σε αυτή τη βάση πανηγυρικές τελετές θα μπορούσαν να πολλαπλασιάζονται μάλλον μάταια και ο καθολικός βασιλιάς θα μπορούσε μονομιάς από το γραφείο του να καταλάβει όλη την οικουμένη; μόνο που θα έπρεπε κατόπιν να αφαιρέσει από την αυτοκρατορία του ό,τι πριν ανήκε στους άλλους ηγεμόνες.

Αντιλαμβανόμαστε πώς οι συγκεντρωμένες και όμορες ιδιωτικές γαίες γίνονται δημόσιο κτήμα και πώς το δίκαιο κυριαρχίας, που εκτείνεται από τους υπηκόους μέχρι τη γη που καταλαμβάνουν, γίνεται ταυτόχρονα εμπράγματο και προσωπικό: αυτό θέτει τους ιδιοκτήτες σε ακόμα μεγαλύτερη εξάρτηση και εναποθέτει στις ίδιες τους τις δυνάμεις την εγγύηση της αφοσίωσής τους. Αυτό το πλεονέκτημα φαίνεται πως οι παλιοί μονάρχες δεν το είχαν κατανοήσει, διότι αποκαλώντας τους εαυτούς τους βασιλείς των Περσών, των Σχυθών, των Μακεδόνων, έδειχναν να θεωρούν τον εαυτό τους μάλλον αρχηγούς ανθρώπων παρά κυρίους της χώρας τους. Σήμερα, προσφυσέστερα, αποκαλούν τους εαυτούς τους



βασίλεις της Γαλλίας, της Αγγλίας κλπ. Με αυτό τον τρόπο, κρατώντας στην κατοχή τους τη γη, είναι σίγουροι ότι κρατούν και τους κατοίκους.

Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό αυτής της απαλλοτρίωσης είναι ότι η κοινότητα, παίρνοντας τα αγαθά των ατόμων, δεν τους τα στερεί, παρά μόνο εγγυάται τη νόμιμη κατοχή τους, μεταβάλλοντας το σφετερισμό σε πραγματικό δικαίωμα και τη νομή σε ιδιοκτησία. Επίσης, καθώς οι κάτοχοι θεωρούνται θεματοφύλακες του δημόσιου αγαθού και τα δικαιώματά τους γίνονται σεβαστά από όλα τα μέλη του κράτους, το οποίο τα υποστηρίζει με όλες του τις δυνάμεις απέναντι στους ξένους, ώστε με μια εκχώρηση επωφελή για το κοινό και ακόμα περισσότερο για τους ίδιους, έχουν, ούτως ειπείν, αποκτήσει ό,τι έδωσαν. Το παράδοξο αυτό, όπως θα δούμε παρακάτω, εξηγείται εύκολα με τη διάκριση των δικαιωμάτων που έχουν ο κυρίαρχος και ο ιδιοκτήτης πάνω στο ίδιο κεφάλαιο.

Μπορεί να συμβεί μάλιστα οι άνθρωποι να αρχίσουν να ενώνονται πριν αποκτήσουν ακόμη τίποτα και κατόπιν, καταλαμβάνοντας μια έκταση γης αρκετή για όλους, τη νέμονται από κοινού, ή τη μοιράζονται μεταξύ τους, είτε σε ίσα μέρη είτε όπως ορίσει τις αναλογίες ο κυρίαρχος. Όπως κι αν γίνει η κτήση αυτή, το δικαίωμα που έχει κάθε ιδιώτης στη δική του γη υπόκειται πάντα στο δικαίωμα της κοινότητας πάνω σε όλες, εφόσον χωρίς αυτό το δικαίωμα ο κοινωνικός δεσμός δεν θα είχε καμία σταθερότητα ούτε καμία ισχύ στην άσκηση της κυριαρχίας.

Θα κλείσω αυτό το κεφάλαιο και αυτό το βιβλίο με μια παρατήρηση που πρέπει να χρησιμεύσει σαν βάση όλου του κοινωνικού συστήματος. Το θεμελιώδες συμβόλαιο, αντί να καταλύει την πρωταρχική ισότητα, εγκαθιστά μια ηθική και

νόμιμη ισότητα σε όσα η φύση έχει δημιουργήσει ως φυσική ανισότητα των ανθρώπων, και καθώς αυτοί είναι δυνατό να είναι άνισοι ως προς τη φυσική ισχύ ή την ευφυΐα, γίνονται με τη σύμβαση και το δίκαιο όλοι ισότιμοι.\*

*Τέλος του πρώτου βιβλίου*

---

\* Υπό συνθήκες κακής διακυβέρνησης η ισότητα αυτή δεν είναι παρά φαινομενική και απατηλή. Δεν χρησιμεύει παρά να διατηρεί τον φτωχό στην αθλιότητά του και τον πλούσιο στις καταχρήσεις. Στην πραγματικότητα, οι νόμοι πάντα είναι ωφέλιμοι για τους κατέχοντες και βλαβεροί για όσους δεν έχουν τίποτα. Από αυτό έπεται ότι το κοινωνικό συμβόλαιο χρησιμεύει στους ανθρώπους εφόσον όλοι κατέχουν κάτι και κανείς τους δεν πλεονεκτεί υπερβολικά.

## Κεφάλαιο 1ο

*Η κυριαρχία δεν απαλλοτριώνεται*

Η πρώτη και σημαντικότερη συνέπεια των παραπάνω αρχών είναι ότι μόνον η γενική βούληση μπορεί να καθοδηγήσει τις δυνάμεις του κράτους σύμφωνα με το σκοπό της ίδρυσής του, το κοινό αγαθό: διότι, αν οι αντιθέσεις των επιμέρους συμφερόντων έκαναν αναγκαία τη δημιουργία των κοινωνιών, η συμφωνία των ίδιων αυτών συμφερόντων την έκανε πραγματοποιήσιμη. Ό,τι κοινό υπάρχει στα διαφορετικά συμφέροντα συνιστά τον κοινωνικό δεσμό, και αν δεν υπήρχε κάποιο σημείο στο οποίο θα συμφωνούσαν όλα τα συμφέροντα, καμιά κοινωνία δεν θα μπορούσε να υπάρξει. Πλην όμως, η κοινωνία πρέπει να κυβερνάται μόνο βάσει αυτού του κοινού συμφέροντος.

Υποστηρίζω, λοιπόν, ότι η κυριαρχία, εφόσον είναι η άσκηση της γενικής βούλησης, δεν μπορεί ποτέ να απαλλοτριωθεί, και ότι ο κυρίαρχος, ως συλλογική οντότητα, δεν είναι δυνατό να αντιπροσωπευτεί παρά μονάχα από τον εαυτό του. Η πολιτική ισχύς μπορεί κάλλιστα να μεταβιβαστεί, η βούληση όμως όχι.<sup>1</sup>

Πράγματι, αν και είναι δυνατό μια επιμέρους βούληση<sup>2</sup> να συμφωνήσει σε κάποιο σημείο με τη γενική, είναι αδύνατον αυτή η συμφωνία να παραμένει διαρκής και αμετάβλητη. Γιατί η επιμέρους βούληση από τη φύση της τείνει σε διαφορετικές προτιμήσεις, ενώ η γενική βούληση προς την ισότητα. Πολύ πιο δύσκολο είναι να υπάρξει ένας εγγυητής για τη συμφωνία αυτή, ακόμα κι αν έπρεπε πάντα να υπάρχει· αυτό δεν θα ήταν ένα σκόπιμο αποτέλεσμα της τέχνης, αλλά της τύχης. Ο κυρίαρχος μπορεί βέβαια να πει: «Τώρα θέλω ό,τι θέλει ο τάδε άνθρωπος ή έστω ό,τι λέει πως θέλει». Δεν μπορεί να πει: «Ό,τι αυτός ο άνθρωπος θελήσει αύριο θα το θελήσω κι εγώ», αφού είναι παράλογο να δεσμεύεται η βούληση για το μέλλον, εφόσον καμία βούληση δεν μπορεί να συγκατατεθεί σε κάτι αντίθετο προς το συμφέρον του ανθρώπου που την εκφράζει. Αν, λοιπόν, ο λαός υποσχεθεί απλώς να υπακούει, με τούτη την πράξη διαλύεται, χάνει την ιδιότητά του ως λαού. Μόλις εμφανιστεί ένας κύριος, δεν υπάρχει πια κυρίαρχος, και τότε το πολιτικό σώμα αφανίζεται.

Δεν θέλω διόλου να πω ότι οι διαταγές των αρχηγών δεν γίνεται να θεωρηθούν γενικές βουλήσεις, εφόσον ο κυρίαρχος, αν και ελεύθερος να εναντιωθεί, δεν το πράττει. Σε παρόμοια περίπτωση, θα πρέπει να συμπεράνουμε τη συναίνεση του λαού από τη γενική σιωπή. Αυτό το σημείο θα εξεταστεί πιο αναλυτικά στη συνέχεια.

## Κεφάλαιο 2ο

### *Η κυριαρχία είναι αδιαίρετη*

Για τον ίδιο λόγο που η κυριαρχία είναι αναπαλλοτριώτη, είναι και αδιαίρετη· γιατί η βούληση είτε είναι γενική\* ή δεν είναι. Είτε είναι η βούληση ολόκληρου του σώματος του λαού, ή μόνον ενός μέρους του. Στην πρώτη περίπτωση, η εκδηλωμένη αυτή βούληση είναι μια πράξη κυριαρχίας και δημιουργεί νόμο. Στη δεύτερη, είναι μονάχα μια επιμέρους βούληση, ή μια διοικητική πράξη· το πολύ πολύ ένα διάταγμα.

Οι πολιτικοί μας όμως, μη μπορώντας να διαφέρουν τη θεμελιώδη αρχή της κυριαρχίας, τη διαφυούν ως προς το αντικείμενό της, δηλαδή σε ισχύ και σε βούληση, σε νομοθετική και εκτελεστική εξουσία, σε δικαιώματα επιβολής φορολογίας, απονομής δικαιοσύνης και διεξαγωγής πολέμου, εσωτερικής διοίκησης, και σε δικαίωμα διαπραγματεύσεων με ξένες δυνάμεις.<sup>3</sup> Άλλοτε αναμειγνύουν όλα αυτά τα μέρη κι άλλοτε τα ξεχωρίζουν· φτιάχνουν τον κυρίαρχο σαν ένα φανταστικό πλάσμα από κομμάτια και θρύψαλα. Είναι σαν να έφτιαχναν έναν άνθρωπο από διαφορετικά σώματα, από τα οποία το ένα έχει τα μάτια, το άλλο τα χέρια, το επόμενο τα πόδια και τίποτε άλλο. Όπως λένε, οι θαυματοποιοί της Ιαπωνίας διαμελίζουν ένα παιδί μπρος στα μάτια των θεατών, ύστερα, πετώντας στον αέρα όλα του τα μέλη το ένα μετά το άλλο, καταφέρνουν να πέσει το παιδί ολοζώντανο και αρ-

---

\* Για να είναι μία βούληση γενική δεν είναι πάντα αναγκαίο να υπάρχει ομοφωνία· είναι όμως απαραίτητο κάθε ψήφος να υπολογίζεται. Κάθε αποκλεισμός για τυπικούς λόγους καταστρέφει τη γενικότητά της.

τιμελές. Παρόμοιες είναι και οι ταχυδακτυλουργίες των πολιτικών μας: αφού διαμελίσουν το κοινωνικό σώμα με ένα κόλπο για τα πανηγύρια, ξαναμαζεύουν τα κομμάτια του, άγνωστο πώς.

Αυτή η πλάνη προέρχεται από ανακριβείς αντιλήψεις για την κυρίαρχη αρχή και επειδή συγχέουν τα μέρη της με ό,τι απορρέει από αυτήν. Έτσι, για παράδειγμα, θεώρησαν την κήρυξη πολέμου και τη σύναψη ειρήνης πράξεις κυριαρχίας. Αυτό δεν ισχύει, αφού καμιά από αυτές τις πράξεις δεν είναι νόμος παρά μια εφαρμογή του νόμου, μια επιμέρους πράξη που προσδιορίζει το νομικό καθεστώς, όπως θα διευκρινιστεί όταν ορίσουμε την έννοια της λέξης νόμος.

Εξετάζοντας κατά τον ίδιο τρόπο τις άλλες διαιρέσεις, θα διαπιστώναμε ότι εξαπατόμαστε όσες φορές θεωρούμε ότι η κυριαρχία διαιρείται: επίσης, ότι τα δικαιώματα που εσφαλμένα θεωρούνται μέρη της κυριαρχίας υπάγονται όλα σε αυτήν, και μάλιστα προϋποθέτουν ανώτατες βουλήσεις, που μόνο για την επιτέλεσή τους χρησιμεύουν τα δικαιώματα αυτά.

Δύσκολο να περιγράψουμε πόσο αυτή η έλλειψη ακριβολογίας συσκοτίσε τα συμπεράσματα συγγραφέων του πολιτικού δικαίου, όταν θέλησαν να κρίνουν τα αμοιβαία δικαιώματα των βασιλιάδων και των λαών με βάση τις αρχές που είχαν θέσει. Καθένας μπορεί να δει στα κεφάλαια III και IV του Πρώτου Βιβλίου του Γκρότιους πώς ο σοφός αυτός άνθρωπος και ο μεταφραστής του ο Μπαρμπεύρακ περιπλέκονται και βρίσκονται σε αμηχανία μέσα στα σοφίσματά τους, από φόβο μήπως πουν είτε περισσότερα είτε λιγότερα, σύμφωνα με τις απόψεις τους, κι έτσι θίξουν συμφέροντα που έπρεπε να συμβιβάσουν. Ο Γκρότιους, αφού κατέφυγε στη Γαλλία, δυσσαρεστημένος με την πατρίδα του, και θέλοντας να

κολακέψει τον Λουδοβίκο ΙΓ', στον οποίο αφιέρωσε το βιβλίο του, διόλου δεν διστάζει να απογυμνώσει τον λαό απ' όλα του τα δικαιώματα και με κάθε δυνατό τέχνασμα να τα παραδώσει στους βασιλείς. Παρόμοιος ήταν και ο σκοπός του Μπαρμπεύράκ, που αφιέρωσε τη μετάφρασή του στον βασιλιά της Αγγλίας Γεώργιο Α'. Αλλά, για κακή του τύχη, η έξωση του Ιάκωβου Β' -που ο ίδιος αποκαλεί παραίτηση- τον ανάγκασε να είναι επιφυλακτικός, να προβαίνει σε διαστρεβλώσεις και υπεκφυγές, για να μην παρουσιάσει τον Γουλιέλμο σαν σφετεριστή του θρόνου. Αν οι δύο αυτοί συγγραφείς υιοθετούσαν σωστές αρχές, θα είχαν ξεπεράσει όλες τις δυσκολίες και θα ήταν πάντα συνεπείς. Μα δυστυχώς θα έπρεπε τότε να πουν την αλήθεια και θα κολάκευαν μόνο τον λαό. Η αλήθεια όμως δεν οδηγεί στα πλούτη, και ο λαός δεν δίνει ούτε θέσεις πρεσβευτή, ούτε καθηγητικές έδρες, ούτε χορηγίες.

### Κεφάλαιο 3ο

#### *Μπορεί η γενική βούληση να πλανηθεί;*

Από τα παραπάνω έπεται ότι η γενική βούληση είναι πάντοτε ορθή και αποβλέπει στο δημόσιο συμφέρον. Δεν συνεπάγεται όμως ότι και οι αποφάσεις του λαού είναι πάντα εξίσου σωστές. Ο άνθρωπος επιζητεί το καλό του, αλλά δεν το διακρίνει πάντα: ο λαός δεν διαφθείρεται ποτέ, συχνά όμως εξαπατάται, και μόνο σ' αυτή την περίπτωση φαίνεται σαν να θέλει ό,τι είναι κακό.

Υπάρχει συχνά μεγάλη διαφορά ανάμεσα στη βούληση όλων και στη γενική βούληση. Η τελευταία αποβλέπει στο

κοινό συμφέρον. ενώ η άλλη σε ιδιωτικά συμφέροντα και είναι απλώς άθροισμα επιμέρους βουλήσεων.<sup>4</sup> Ωστόσο. αν αφαιρέσετε από τις επιμέρους βουλήσεις τα συν και τα πλην που αλληλοεξουδετερώνονται.\* θα απομείνει ως υπόλοιπο η γενική βούληση.

Όταν ένας λαός διαβουλεύεται. αφού ενημερωθεί ικανοποιητικά για τα ζητήματά του και χωρίς οι πολίτες να έχουν προηγουμένως συνεννοηθεί μεταξύ τους. τότε από τον μεγάλο αριθμό των μικρών διαφορών θα προκύπτει πάντα η γενική βούληση και η απόφαση θα είναι πάντα σωστή. Όταν όμως δημιουργούνται φατρίες. επιμέρους ενώσεις σε βάρος όλης της κοινωνίας. η βούληση καθεμιάς γίνεται γενική σε σχέση με τα μέλη της και επιμέρους σε σχέση με το κράτος. Τότε μπορεί να λεχθεί ότι δεν υπάρχουν πια τόσο ψηφοφόροι όσοι και οι άνθρωποι. αλλά τόσοι ψηφοφόροι όσοι και οι ομάδες. Ο αριθμός των διαφορών μειώνεται και προκύπτει ένα λιγότερο γενικό αποτέλεσμα. Τέλος. όταν κάποια από αυτές τις ομάδες μεγαλώσει τόσο ώστε να υπερισχύει όλων των άλλων. δεν θα προκύπτει πια ένα σύνολο μικρών διαφορών αλλά μία μοναδική διαφορά. Δεν υπάρχει πια γενική βούληση και η γνώμη που επικρατεί δεν είναι παρά μια επιμέρους γνώμη.

Για να εκφέρεται σωστά η γενική βούληση. είναι σημαντικό να μην υπάρχουν επιμέρους ομάδες μέσα στο κράτος και κά-

---

\* «Κάθε συμφέρον». λέει ο Μ[αρκήσιος] ντ'Α[ρζενσόν]. «έχει διαφορετικές αρχές. Η σύμπτωση δύο επιμέρους συμφερόντων δημιουργείται μέσω της αντίθεσης με κάποιον τρίτο». Θα μπορούσε να προσθέσει ότι η σύμπτωση όλων των συμφερόντων δημιουργείται από την αντίθεση προς το συμφέρον του καθενός. Αν δεν υπήρχαν διαφορετικά συμφέροντα. μόλις γινόταν αισθητό το κοινό συμφέρον. που δεν θα συναντούσε ποτέ εμπόδια. όλα τότε θα κινούνταν από μόνα τους και η πολιτική θα έπαυε να είναι τέχνη.



θε πολίτης να εκφράζει μόνο τη δική του γνώμη.\* Τέτοιας λογής ήταν οι μοναδικοί και υπέροχοι θεσμοί του Λυκούργου. Αν υπάρχουν επιμέρους ενώσεις, πρέπει να πολλαπλασιάζεται ο αριθμός τους και να αποτρέπεται η ανισότητα, όπως προνόησαν ο Σόλων, ο Νουμάς και ο Σέρβιος.<sup>5</sup> Οι προφυλάξεις αυτές είναι οι μόνες κατάλληλες για να 'ναι η γενική βούληση πάντα φωτισμένη και για να μην εξαπατάται καθόλου ο λαός.

## Κεφάλαιο 4ο

### *Περί των ορίων της κυρίαρχης εξουσίας*

Εφόσον το κράτος ή η πολιτεία είναι ένα ηθικό πρόσωπο που η ζωή του στηρίζεται στην ένωση των μελών του, κι αφού η πιο σοβαρή από τις φροντίδες του είναι η αυτοσυντήρησή του, του χρειάζεται μια δύναμη καθολική, που να υποχρεώνει κάθε μέλος να κινείται και να τοποθετείται με τον πιο ταιριαστό τρόπο για το σύνολο. Όπως η φύση παρέχει στον καθένα απόλυτη εξουσία πάνω στα μέλη του, το κοινωνικό συμβόλαιο δίνει στο πολιτικό σώμα μια απόλυτη εξουσία πάνω σε όλα τα δικά του μέλη. Και η εξουσία αυτή, που διευθύνεται από τη γενική βούληση, καλείται, όπως είπα, κυριαρχία.

Αλλά εκτός από το δημόσιο πρόσωπο, πρέπει να λάβου-

---

\* «Είναι αλήθεια», λέει ο Μακιαβέλλι, «ότι μερικές διαίρεσεις πλήττουν την πολιτεία, ενώ άλλες είναι εποικοδομητικές. Βλάπτουν όταν προέρχονται από αιρέσεις ή από φατρίες, ωφελούν όμως όσες δεν βασίζονται σε αυτές. Ο ιδρυτής, λοιπόν, μιας πολιτείας, όταν δεν μπορεί να προλάβει τις διχόνοιες, πρέπει τουλάχιστον να αποτρέψει τη δημιουργία αιρέσεων». *Ιστορία της Φλωρεντίας*, VII, i.

με υπόψη και τα ιδιωτικά πρόσωπα που το αποτελούν, καθώς η ζωή και η ελευθερία τους είναι εκ φύσεως ανεξάρτητες από εκείνο. Το ζήτημα λοιπόν είναι να ξεχωρίσουμε με προσοχή τα αντίστοιχα δικαιώματα των πολιτών από τα δικαιώματα του κυρίαρχου\* και, επίσης, τα καθήκοντα που έχουν να εκπληρώσουν οι πρώτοι ως υπήκοοι από το φυσικό δικαίωμα που πρέπει να απολαμβάνουν ως άνθρωποι.

Παραδεχτήκαμε ότι με το κοινωνικό συμβόλαιο από τη δύναμη καθενός, από τα αγαθά και την ελευθερία του απαλλοτριώνεται μόνον ό,τι είναι σημαντικό για την κοινότητα. Πρέπει όμως να συμφωνήσουμε, ακόμα, πως μονάχα ο κυρίαρχος κρίνει τι είναι σημαντικό.

Όσες υπηρεσίες μπορεί να προσφέρει ένας πολίτης στο κράτος, έχει χρέος να τις εκπληρώσει μόλις το ζητήσει ο κυρίαρχος. Αλλά από την πλευρά του, ο κυρίαρχος δεν μπορεί να επιβαρύνει τους υπηκόους με καμία δέσμευση ανώφελη για την κοινότητα: ούτε καν να επιθυμήσει κάτι τέτοιο, γιατί σύμφωνα με το νόμο της λογικής, όπως και σύμφωνα με τον φυσικό νόμο, τίποτα δεν γίνεται χωρίς λόγο.

Οι υποχρεώσεις που μας συνδέουν με το κοινωνικό σώμα είναι δεσμευτικές μόνον επειδή είναι αμοιβαίες: και η φύση τους είναι τέτοια ώστε, εκπληρώνοντάς τες, δεν μπορούμε να εργαζόμαστε για τον άλλο χωρίς ταυτόχρονα να εργαζόμαστε και για τον εαυτό μας. Για ποιο λόγο η γενική βούληση είναι πάντα σωστή και γιατί όλοι επιζητούν σταθερά την ευτυχία καθενός, αν όχι επειδή κανείς δεν ιδιοποιείται τη λέξη

---

\* Προσεκτικοί αναγνώστες, μη βιάζεστε, σας παρακαλώ, να με κατηγορήσετε πως αντιφάσκω. Δεν μπόρεσα ν' αποφύγω τις αντιφάσεις στους όρους, αλλά γι' αυτό φταίει η φτώχεια της γλώσσας. Περιμένετε όμως.

καθένας και δεν σκέφτεται τον εαυτό του ψηφίζοντας για όλους; Τούτο αποδεικνύει ότι η ισότητα δικαιωμάτων και η συνακόλουθη έννοια της δικαιοσύνης απορρέουν από την πρώτη θέση που δίνει καθένας στον εαυτό του και, συνεπώς, από την ανθρώπινη φύση. Αποδεικνύει επιπλέον ότι η βούληση πρέπει να είναι πραγματικά γενική, τόσο ως προς το αντικείμενό της όσο και ως προς την ουσία της: πρέπει να προέρχεται απ' όλους και να εφαρμόζεται σε όλους· τέλος, ότι χάνει τη φυσική της ορθότητα όταν αποβλέπει σε κάποιο ατομικό και ειδικό αντικείμενο, γιατί τότε, κρίνοντας κάτι άγνωστο για μας, δεν έχουμε για οδηγό καμία αληθινή αρχή δικαιοσύνης.

Πράγματι, αν προκύψει κάποιο ζήτημα ή επιμέρους δικαίωμα σχετικά με ένα σημείο που δεν έχει προηγουμένως ρυθμιστεί από κάποια γενική συμφωνία, η υπόθεση γίνεται αντικείμενο διαμάχης. Τότε προκύπτει μια κατάσταση όπου τα συμφέροντα των ιδιωτών αποτελούν το ένα μέρος και το δημόσιο συμφέρον το άλλο, αλλά δεν διακρίνω ούτε το νόμο που πρέπει να εφαρμοστεί ούτε τον δικαστή που θα αποφασίσει. Είναι γελοίο να θέλουμε τότε να προσφύγουμε σε μια ρητή απόφαση της γενικής βούλησης, καθώς δεν μπορεί παρά να είναι το συμπέρασμα μόνον του ενός μέρους, και συνεπώς για το άλλο μέρος αποτελεί μια ξένη, επιμέρους βούληση, που υπό αυτές τις συνθήκες τείνει προς την αδικία και υπόκειται σε πλάνη. Όπως μια επιμέρους βούληση δεν μπορεί να εκπροσωπήσει τη γενική βούληση, το ίδιο, με τη σειρά της, η γενική βούληση αλλάζει φύση εφόσον περιορίζεται σε κάποιο επιμέρους αντικείμενο και δεν μπορεί, ως γενική, να αποφασίσει ούτε για έναν άνθρωπο ούτε για κάποιο ζήτημα. Όταν, για παράδειγμα, ο λαός της Αθήνας ανακήρυξε ή καθαιρούσε τους αρχηγούς του, απένεμε τιμές στον

έναν ή επέβαλλε ποινές σε κάποιον άλλο και με πλήθος επιμέρους ψηφίσματα επιτελούσε αδιακρίτως όλες τις πράξεις του κυβερνητικού έργου. τότε ο λαός δεν είχε κυριολεκτικά γενική βούληση· δεν ενεργούσε σαν κυρίαρχος αλλά σαν διοικητής. Τούτο μπορεί να φανεί αντίθετο στις κοινώς αποδεχτές ιδέες· πρέπει όμως να μου επιτρέψετε να εκθέσω τις δικές μου.

Πρέπει, λοιπόν, να κατανοήσουμε πως ό,τι καθιστά τη βούληση γενική δεν είναι τόσο ο αριθμός των ψήφων όσο το κοινό συμφέρον που τις ενώνει: γιατί στο πλαίσιο αυτού του θεσμού ο καθένας υπάγεται αναγκαία στους όρους που επιβάλλει στους άλλους· αυτή η θαυμαστή αρμονία μεταξύ συμφέροντος και δικαιοσύνης χαρίζει στις κοινές διαβουλεύσεις χαρακτήρα ευθυδικίας, που εξασθενίζει στις συζητήσεις των επιμέρους υποθέσεων, επειδή ακριβώς τους λείπει ένα κοινό συμφέρον που ενώνει και ταυτίζει τον κανόνα του κριτή με τον κανόνα του κρινόμενου.

Όποιο δρόμο κι αν πάρουμε για να βρούμε την αρχή, οδηγούμαστε πάντα στο ίδιο συμπέρασμα: ότι το κοινωνικό σύμφωνο εγκαθιδρύει μεταξύ των πολιτών μια ισότητα σύμφωνα με την οποία όλοι δεσμεύονται με τους ίδιους όρους και απολαμβάνουν τα ίδια δικαιώματα. Με αυτό τον τρόπο, από τη φύση του συμφώνου, κάθε πράξη κυριαρχίας, δηλαδή κάθε αυθεντική πράξη της γενικής βούλησης, δεσμεύει ή ευνοεί εξίσου όλους τους πολίτες, ώστε ο κυρίαρχος να γνωρίζει μόνο το σώμα του έθνους και να μην κάνει καμία διάκριση ανάμεσα σε όσους το αποτελούν.<sup>6</sup> Τι είναι, πραγματικά λοιπόν, μια πράξη κυριαρχίας; Δεν είναι μια σύμβαση ενός κατώτερου με κάποιον ανώτερό του, αλλά μια σύμβαση του σώματος με κάθε μέλος του. Είναι νόμιμη γιατί έχει για βάση το κοινωνικό συμβόλαιο· δίκαιη, γιατί είναι κοινή

για όλους· ωφέλιμη, γιατί έχει σκοπό μόνο το γενικό καλό, και σταθερή, γιατί την εγγυώνται η δημόσια ισχύς και η υπέρτατη εξουσία. Όσο οι υπήκοοι υπάγονται μόνο σε παρόμοιες συμβάσεις, δεν υπακούν σε κανέναν, αλλά μόνο στη δική τους βούληση. Το ερώτημα για τα όρια των αντίστοιχων δικαιωμάτων κυρίαρχου και πολιτών στην ουσία θέτει το ζήτημα μέχρι ποιου σημείου οι πολίτες μπορούν να δεσμευτούν απέναντι στον εαυτό τους, ο καθένας προς όλους και όλοι με καθένα ξεχωριστά.

Έπεται προφανώς ότι η κυρίαρχη εξουσία, όσο απόλυτη, όσο ιερή και απαραβίαστη και να είναι, δεν ξεπερνά, ούτε μπορεί να ξεπερνά, τα όρια των γενικών συμβάσεων και ότι κάθε άνθρωπος μπορεί να διαθέτει απόλυτα όλα τα αγαθά και την ελευθερία που του μένει βάσει αυτών των συμβάσεων. Με αυτό τον τρόπο, ο κυρίαρχος δεν έχει ποτέ το δικαίωμα να επιβαρύνει έναν υπήκοο περισσότερο από κάποιον άλλο, γιατί σ' αυτή την περίπτωση, καθώς το ζήτημα θα αποκτούσε επιμέρους χαρακτήρα, η εξουσία του θα έπαυε να είναι αρμόδια.

Εφόσον παραδεχόμαστε αυτές τις διευκρινίσεις, δεν αληθεύει ότι οι ιδιώτες απαρνούνται στ' αλήθεια κάτι λόγω του κοινωνικού συμβολαίου. Πράγματι, χάρη στο συμβόλαιο η κατάστασή τους είναι πραγματικά προτιμότερη από εκείνη στην οποία βρίσκονταν προηγουμένως· αντί μάλιστα να προβούν σε κάποια εκχώρηση, αντάλλαξαν επ' ωφελεία τους έναν αβέβαιο και ανασφαλές τρόπο ζωής με έναν άλλο καλύτερο και ασφαλέστερο· επίσης, τη φυσική τους ανεξαρτησία με την ελευθερία· την αυθαιρεσία να βλάπτουν τον άλλο με την ασφάλειά τους, και τη φυσική τους ισχύ, που άλλοι μπορούσαν να καταβάλουν, με ένα δικαίωμα που η κοινωνική ένωση καθιστά ακαταμάχητο. Ακόμα και η ζωή τους,

που είναι αφιερωμένη στο κράτος, σε αυτό προστατεύεται σταθερά. Και όταν την εκθέσουν σε κινδύνους για την άμυνά του, τι άλλο κάνουν παρά να του ανταποδίδουν ό,τι τους έχει προσφέρει; Τι κάνουν που δεν θα έκαναν πιο συχνά και με μεγαλύτερο κίνδυνο στη φυσική κατάσταση, όταν, δίνοντας αναπόφευκτες μάχες, υπεράσπιζαν με κίνδυνο της ζωής τους τα αναγκαία για την επιβίωσή τους; Είναι αλήθεια ότι στην ανάγκη όλοι πρέπει να δίνουν μάχη για την πατρίδα· αλλά κανείς δεν χρειάζεται να πολεμήσει για τον εαυτό του. Μήπως πάλι δεν κερδίζουμε κάτι, όταν διατρέχουμε κάποιους κινδύνους για ό,τι εγγυάται την ασφάλειά μας, όπως θα έπρεπε αν χάναμε την ασφάλειά μας;

## Κεφάλαιο 5ο

### *Περί του δικαιώματος ζωής και θανάτου*

Διατυπώνεται το ερώτημα πώς οι ιδιώτες που δεν έχουν κανένα δικαίωμα να διαθέτουν τη ζωή τους ελεύθερα μπορούν να μεταβιβάσουν στον κυρίαρχο ένα δικαίωμα που δεν έχουν. Το πρόβλημα αυτό φαίνεται δύσκολο να λυθεί μόνον επειδή δεν έχει τεθεί σωστά. Κάθε άνθρωπος έχει δικαίωμα να εκθέσει σε κίνδυνο τη ζωή του προκειμένου να τη διαφυλάξει. Μήπως λέει ποτέ κανείς ότι όποιος πετάγεται από ένα παράθυρο για να γλιτώσει από μια πυρκαγιά είναι ένοχος αυτοκτονίας; Έχει αποδοθεί ποτέ η ίδια κατηγορία σε όποιον χάρθηκε σε τρικυμία, ενώ αγνοούσε τον κίνδυνο μπαίνοντας στο πλοίο;

Η κοινωνική συνθήκη έχει σκοπό την προστασία των συμβαλλομένων. Όποιος επιδιώκει ένα σκοπό επιδιώκει επίσης και τα μέσα για την επίτευξή του, από τα οποία δεν εξαι-

ρούνται ορισμένοι κίνδυνοι, ακόμα και απώλειες. Όποιος θέλει να διαφυλάξει τη ζωή του σε βάρος άλλων, πρέπει επίσης να τη διαθέτει και στους άλλους μόλις χρειαστεί. Πλην όμως, ο πολίτης δεν κρίνει τον κίνδυνο στον οποίο τον εκθέτει η επιταγή του νόμου, και όταν ο ηγεμόνας<sup>7</sup> τού πει, «είναι απαραίτητο για το κράτος να πεθάνεις», οφείλει να πεθάνει, επειδή υπό αυτόν μόνο τον όρο έχει ζήσει με ασφάλεια ως τότε, και η ζωή του δεν είναι μόνο ένα δώρο της φύσης, αλλά ένα δώρο του κράτους που δίδεται υπό όρους.<sup>8</sup>

Η θανατική ποινή που επιβάλλεται στους εγκληματίες μπορεί να θεωρηθεί σχεδόν από την ίδια οπτική γωνία. Αν γίνουμε δολοφόνοι δεχόμαστε να πεθάνουμε για να μην πέσουμε θύματα κάποιου δολοφόνου. Με αυτή τη συνθήκη, όχι μόνο δεν απαρνιόμαστε τη ζωή μας, αλλά δεν σκεφτόμαστε τίποτε άλλο παρά μόνο πώς να τη διαφυλάξουμε· και είναι άτοπο να υποθέσουμε ότι κάποιος από τους συμβαλλομένους εκείνη τη στιγμή που συνομολογεί σχεδιάζει να κρεμαστεί.

Επιπλέον, όποιος κακοποιός προσβάλλει το κοινωνικό δικαιο με τα εγκλήματά του γίνεται στασιαστής και προδότης της πατρίδας, ενώ δεν είναι πλέον μέλος της αφού παραβιάζει τους νόμους της και γίνεται εχθρός της. Σ' αυτή την περίπτωση, καθώς η διατήρηση του κράτους είναι ασύμβατη με τη δική του, κάποιος από τους δυο πρέπει να εκλείψει· τότε ο ένοχος καταδικάζεται σε θάνατο, λιγότερο ως πολίτης και περισσότερο ως εχθρός. Οι διαδικασίες και η απόφαση του δικαστηρίου αποδεικνύουν και καταδηλώνουν ότι έχει παραβιάσει την κοινωνική συνθήκη και, συνεπώς, δεν είναι πλέον μέλος του κράτους. Εφόσον όμως είναι αναγνωρισμένο μέλος, έστω και ως κάτοικός του, πρέπει είτε να εξοριστεί, ως παραβάτης του συμφώνου, ή να θανατωθεί, ως δημόσιος εχθρός· γιατί αυτός ο εχθρός δεν είναι ηθικό πρόσωπο, είναι

άνθρωπος, και σε αυτή την περίπτωση το δίκαιο του πολέμου υπαγορεύει ο ηττημένος να θανατώνεται.

Αλλά ίσως λεχθεί ότι η καταδίκη ενός εγκληματία είναι μια επιμέρους πράξη. Σύμφωνα. Η καταδίκη αυτή δεν ανήκει στην αρμοδιότητα του κυρίαρχου, αλλά είναι ένα δικαίωμα που αυτή η εξουσία μπορεί να το απονείμει σε κάποιον άλλο, καθώς δεν μπορεί να το ασκήσει η ίδια. Όλες οι ιδέες μου έχουν συνοχή, αλλά δεν μπορώ να τις εκθέσω όλες μαζί.

Σε κάθε περίπτωση, οι συχνές τιμωρίες είναι πάντοτε ένα σημάδι αδυναμίας ή αδράνειας της κυβέρνησης. Δεν υπάρχει κανείς τόσο κακός που να μην μπορεί να γίνει καλός σε κάτι. Κανείς δεν έχει δικαίωμα να επιβάλει το θάνατο σε κάποιον, ούτε για παραδειγματισμό, παρά μόνο εφόσον δεν μπορεί να παραμείνει στη ζωή χωρίς κίνδυνο για την κοινωνία.

Το δικαίωμα χάριτος ή απαλλαγής ενός ενόχου από την ποινή που επιβάλλει ο νόμος και απαγγέλλεται από τον δικαστή ανήκει μόνο σε εκείνον που βρίσκεται υπεράνω του νόμου και του δικαστή, δηλαδή στον κυρίαρχο. Και πάλι το δικαίωμα αυτό δεν είναι ξεκάθαρο και οι περιπτώσεις που μπορεί να το ασκήσει είναι πολύ σπάνιες. Σε ένα καλά κυβερνώμενο κράτος επιβάλλονται λίγες τιμωρίες, όχι επειδή απονέμεται συχνά χάρη, αλλά γιατί υπάρχουν λίγοι εγκληματίες: τα πολλά εγκλήματα κάνουν σίγουρη την ατιμωρησία εφόσον ένα κράτος βρίσκεται σε παρακμή. Στη ρωμαϊκή πολιτεία, ουδέποτε η σύγκλητος ή οι ύπατοι προσπάθησαν ν' απονείμουν χάρη. Ούτε καν ο ίδιος ο λαός δεν χρησιμοποιούσε το δικαίωμα αυτό, αν και κάποιες φορές αναθεώρησε την κρίση του. Οι πολλές απονομές χάριτος προαναγγέλλουν ότι σε λίγο καιρό τα αδικήματα δεν θα χρειάζονται πια συγγνώμη, και καθένας μπορεί να αντιληφθεί πού οδηγεί αυτό. Αλλά αισθάνομαι τις υπόκωφες διαμαρτυρίες της καρδιάς



μου να συγκρατούν την πένα μου. Ας αφήσουμε τη συζήτηση γι' αυτά τα θέματα σε όποιον είναι δίκαιος, δεν έσφαλε και δεν χρειάστηκε ποτέ να ζητήσει χάρη.

## Κεφάλαιο 6ο

### *Περί του νόμου*

Με το κοινωνικό συμβόλαιο προσφέραμε την ύπαρξη και τη ζωή στο πολιτικό σώμα· το ζήτημα τώρα είναι να του δώσουμε κίνηση και βούληση με τη νομοθεσία. Γιατί η πρωταρχική πράξη με την οποία το σώμα αυτό σχηματίζεται και ενώνεται δεν είναι ακόμα καθοριστική για ό,τι πρέπει να κάνει ώστε να διατηρηθεί.<sup>9</sup>

Ό,τι είναι καλό και γίνεται με τάξη οφείλεται στη φύση των πραγμάτων, ανεξάρτητα από τις ανθρώπινες συμβάσεις. Όλη η δικαιοσύνη προέρχεται από τον Θεό· μόνον Εκείνος είναι η πηγή της. Αν όμως είχαμε τη γνώση να τη δεχόμαστε από τόσο ψηλά, δεν θα χρειαζόμασταν ούτε κυβέρνηση ούτε νόμους. Αναμφίβολα υπάρχει κάποια παγκόσμια δικαιοσύνη που απορρέει από τον λόγο και μόνο· αλλά για να γίνει αποδεκτή μεταξύ μας, πρέπει να είναι αμοιβαία. Εξετάζοντας τα πράγματα από την οπτική γωνία του ανθρώπου, εφόσον δεν επιβάλλονται κυρώσεις σύμφωνα με τη φύση, οι νόμοι της δικαιοσύνης είναι μάταιοι για τους ανθρώπους· ωφελούν μόνο τον κακότροπο και βλάπτουν τον δίκαιο, εφόσον ο τελευταίος τούς τηρεί απέναντι σε όλους, ενώ κανείς δεν τους τηρεί απέναντί του. Χρειάζονται λοιπόν συμβάσεις και νόμοι για να συνδέουν τα δικαιώματα με τα καθήκοντα και να απονέμεται δικαιοσύνη. Στη φυσική κατάσταση, όπου όλα είναι κοινά, δεν

οφείλω τίποτε σε όσους δεν έχω τίποτα υποσχεθεί· αναγνωρίζω ότι ανήκει σε άλλους μόνον ό,τι είναι άχρηστο σε μένα. Δεν ισχύει το ίδιο στην πολιτική κατάσταση, όπου όλα τα δικαιώματα ορίζονται από το νόμο.

Αλλά εντέλει τι είναι ένας νόμος; Όσο εξακολουθούμε να συνδέουμε αυτή τη λέξη μόνο με μεταφυσικές ιδέες, θα κάνουμε συλλογισμούς διαρκώς χωρίς να συνεννοούμαστε· και όταν διατυπώσουμε τι είναι ένας φυσικός νόμος, δεν θα γνωρίζουμε ακόμη τι είναι ένας νόμος του κράτους.

Έχω ήδη αναφέρει ότι δεν υπάρχει γενική βούληση σχετικά με ένα επιμέρους ζήτημα. Στην πραγματικότητα, αυτό το ζήτημα τοποθετείται είτε εντός είτε εκτός του κράτους. Αν είναι εξωτερικό, μια βούληση ξένη δεν είναι καθόλου γενική· αν πρόκειται για ζήτημα στο πλαίσιο του κράτους, αποτελεί μέρος του. Τότε διαμορφώνεται μεταξύ του όλου και του μέρους του μια σχέση που τα ξεχωρίζει σαν να είναι δύο διαφορετικές οντότητες, από τις οποίες το μέρος είναι το ένα και το άλλο είναι το όλον χωρίς όμως εκείνο το μέρος. Αλλά το όλον πλην ενός μέρους δεν είναι το όλον, και όσο υφίσταται αυτή η σχέση δεν υπάρχει πλέον το όλον παρά μόνο δύο άνισα μέρη· ως εκ τούτου, η βούληση του ενός δεν είναι πλέον γενική σε σχέση με το άλλο.

Αλλά, όταν όλος ο λαός νομοθετεί για όλο τον λαό, δεν λαμβάνει υπόψη παρά μόνο τον εαυτό του· αν τότε διαμορφώνεται μια σχέση, αφορά όλο το αντικείμενο από μια οπτική γωνία σε σχέση με όλο το αντικείμενο από μια άλλη οπτική γωνία, χωρίς καμία διαίρεση του όλου. Τότε το ζήτημα σχετικά με το οποίο λαμβάνεται η απόφαση είναι γενικό, όπως και η βούληση που νομοθετεί. Αυτή την πράξη αποκαλώ νόμο.

Όταν μάλιστα ισχυρίζομαι ότι το αντικείμενο των νόμων είναι πάντοτε γενικό, εννοώ ότι ο νόμος αντιμετωπίζει τους μεν

υπηκόους σαν σώμα, τις δε πράξεις εν αφαιρέσει των επιμέρους διαφορών· ποτέ δεν λαμβάνει υπόψη έναν άνθρωπο ως επιμέρους άτομο, ούτε μία επιμέρους πράξη. Έτσι ο νόμος μπορεί μεν να αποφαινεται ότι θα υπάρχουν προνόμια, αλλά δεν μπορεί όμως να τα αποδίδει ονομαστικά σε κανέναν. Ο νόμος μπορεί να δημιουργήσει περισσότερες τάξεις πολιτών, ακόμα και να προσδιορίζει τις χαρακτηριστικές ιδιότητες βάσει των οποίων δικαιούται κάποιος να κατατάσσεται σε αυτές, αλλά δεν μπορεί να κατονομάσει ποιος θα πρέπει να γίνει αποδεκτός από τις τάξεις αυτές· μπορεί να θέσει τους θεμελιώδεις όρους μιας βασιλευόμενης κυβέρνησης και της κληρονομικής διαδοχής, αλλά όχι να εκλέξει βασιλιά, ούτε να υποδείξει μια βασιλική οικογένεια. Με δυο λόγια, οποιαδήποτε λειτουργία που αφορά ένα επιμέρους ζήτημα δεν εμπίπτει στη νομοθετική εξουσία.

Με βάση αυτή την ιδέα, γίνεται σαφές ότι δεν τίθεται πλέον το ζήτημα ποιος πρέπει να νομοθετεί, εφόσον οι νόμοι είναι πράξεις της γενικής βούλησης· ούτε αν ο ηγεμόνας είναι υπεράνω των νόμων, αφού είναι κι αυτός μέλος του κράτους· ούτε αν ο νόμος μπορεί να είναι άδικος, αφού κανείς δεν αδικεί τον εαυτό του· ούτε πώς είμαστε ελεύθεροι και ταυτοχρόνως υπακούμε στους νόμους, εφόσον σε αυτούς είναι εγγεγραμμένες οι βουλήσεις μας.

Βλέπουμε ακόμα ότι, εφόσον ο νόμος συνδέει την καθολικότητα της βούλησης και του αντικειμένου, όποια εντολή δώσει κάποιος με δυή του πρωτοβουλία, όποιος κι αν είναι, με κανένα τρόπο δεν αποτελεί νόμο· ούτε οι εντολές του κυρίαρχου πάνω σ' ένα επιμέρους ζήτημα είναι νόμος, αλλά διάταγμα, ούτε πράξεις της κυριαρχίας παρά μόνο της κυβέρνησης.

Αποκαλώ, λοιπόν, πολιτεία κάθε κράτος που κυβερνάται από νόμους, οποιαδήποτε μορφή κυβέρνησης κι αν έχει: μόνο τότε κυβερνά το δημόσιο συμφέρον και η κοινή πολιτεία

υπάρχει πραγματικά. Κάθε νόμιμη μορφή κυβέρνησης είναι πολιτειακή.\* Θα εξηγήσω παρακάτω τι είναι η κυβέρνηση.

Οι νόμοι είναι κυριολεκτικά οι προϋποθέσεις της πολιτικής συνένωσης. Ο λαός, ως υπήκοος των νόμων, πρέπει να είναι και ο δημιουργός τους. Το δικαίωμα να ρυθμίζουν τους όρους της κοινωνίας δεν ανήκει παρά μόνο σε όσους συμμετέχουν του συνεταιριζέσθαι ανήκει μόνο στους εταίρους που μετέχουν σ' αυτήν· αλλά πώς θα τους διευθετήσουν; Με κοινή συμφωνία, από μια αιφνίδια έμπνευση; Ή μήπως το πολιτικό σώμα έχει ένα όργανο για να εκφράζει τις βουλήσεις του; Ποιος θα του χαρίσει την αναγκαία προνοητικότητα, για να τις αναμορφώσει πρακτικά σε νόμους και να τις κοινοποιήσει έγκαιρα; Ή πώς θα τις προσαρμόσει τη στιγμή της ανάγκης; Πώς ένα τυφλό πλήθος, που συχνά δεν ξέρει τι θέλει, γιατί σπάνια γκωριζεί τι είναι καλό γι' αυτό, μπορεί να φέρει σε πέρας μόνο του ένα τόσο μεγάλο και τόσο δύσκολο εγχείρημα, όπως ένα νομοθετικό σύστημα; Από μόνος του ο λαός θέλει πάντα το καλό, αλλά από μόνος του δεν μπορεί πάντα να το διακρίνει. Η γενική βούληση είναι πάντοτε σωστή, αλλά η κρίση που την καθοδηγεί δεν είναι πάντα φωτισμένη. Πρέπει να της δείχνουν τα πράγματα όπως είναι, μερικές φορές μάλιστα όπως θα πρέπει να φαίνονται· να της δείξουν τη σωστή οδό που αναζητεί· να την προστατεύσουν από την έλξη που της ασκούν οι επιμέρους βουλήσεις· να την καθοδηγήσουν πώς να

---

\* Με αυτή τη λέξη δεν εννοώ μοναχά μια αριστοκρατία ή μια δημοκρατία, αλλά γενικά κάθε κυβέρνηση που καθοδηγείται από τη γενική βούληση, που είναι ο νόμος. Για να είναι νόμιμη η κυβέρνηση δεν πρέπει να συγγέεται με τον κυρίαρχο, αλλά να είναι πληρεξουσός του. Τότε, ακόμα και η μοναρχία είναι πολιτεία. Τούτο θα το διασαφηνίσουμε στο επόμενο βιβλίο.

βλέπει τον τόπο και το χρόνο· να αντισταθμίσουν την έλξη άμεσων και απτών ωφελειών με τον κίνδυνο μακρινών και μη ορατών δεινών. Οι μεν ιδιώτες βλέπουν το αγαθό και το απορρίπτουν, το δε κοινό επιθυμεί το αγαθό, αλλά δεν μπορεί να το διακρίνει. Και οι δυο πλευρές έχουν ανάγκη καθοδήγησης. Οι ιδιώτες πρέπει να υποχρεωθούν να προσαρμόσουν τις θελήσεις τους στον λόγο τους· το κοινό πρέπει να μάθει να γνωρίζει ό.τι επιθυμεί. Τότε, από τον διαφωτισμό του κοινού προέρχεται η ενότητα του νου και της βούλησης στο κοινωνικό σώμα· ως εκ τούτου η πλήρης συνεργασία των μερών και τελικά η μεγαλύτερη ισχύς του συνόλου. Έτσι λοιπόν γεννιέται η αναγκαιότητα του νομοθέτη.

## Κεφάλαιο 7ο

### *Περί του νομοθέτη*

Για να ανακαλυφθούν οι άριστοι κοινωνικοί κανόνες που αρμόζουν στα έθνη, θα απαιτούνταν ένας ύψιστος νους που να εννοεί όλα τα πάθη των ανθρώπων χωρίς να πάσχει από κανένα, να μην έχει καμία σχέση με τη φύση μας, αλλά να τη γνωρίζει σε βάθος, και ενώ η ευδαιμονία του είναι ανεξάρτητη από τη δική μας, έχει εντούτοις τη βούληση να φροντίσει γι' αυτήν· τέλος, κάποιος που θέλοντας να εξασφαλίσει μια μακρινή δόξα στα βάθη του χρόνου θα μπορούσε να κοπιάζει τον έναν αιώνα και να την απολαύσει τον επόμενο.\* Θεοί θα χρειάζονταν για να δώσουν νόμους στους ανθρώπους.

---

\* Ένας λαός γίνεται εξακουστός όταν η νομοθεσία του αρχίσει να παρακμάζει. Δεν γνωρίζουμε πόσους αιώνες η νομοθεσία του Λυκούργου

Την ίδια σκέψη που έκανε ο Καλιγούλας για την πράξη, έκανε και ο Πλάτων για το δίκαιο, προκειμένου να ορίσει τον πολιτικό ή τον βασιλέα που αναζητεί στο βιβλίο του *Πολιτικός*. Αλλά, αν είναι αλήθεια ότι ο μεγάλος ηγεμόνας είναι σπάνιος άνθρωπος, πόσο μάλλον θα είναι ο μεγάλος νομοθέτης. Ο πρώτος δεν χρειάζεται παρά να ακολουθήσει το αρχέτυπο που προτείνει ο δεύτερος. Ο νομοθέτης είναι ο μηχανικός, ο εφευρέτης της μηχανής, ενώ ο ηγεμόνας δεν είναι παρά ο τεχνίτης που τη συναρμολογεί και τη θέτει σε λειτουργία. Ο Μοντεσκιέ λέει ότι, στη γέννηση των κοινωνιών, οι αρχηγοί των πολιτειών θέτουν τους θεμελιώδεις νόμους, που στη συνέχεια διαμορφώνουν τους αρχηγούς των πολιτειών.

Όποιος τολμά να αναλάβει τη νομοθεσία ενός λαού, πρέπει να αισθανθεί ικανός να αλλάξει, κατά το λεγόμενο, την ανθρώπινη φύση· να μεταμορφώσει κάθε άτομο, που από μόνο του είναι ένα αυτοτελές και απομονωμένο ον, σε μέρος ενός μεγαλύτερου όλου, από το οποίο τούτο το άτομο, τρόπον τινά, θα αποχτά τη ζωή και την ύπαρξή του· να αλλοιώσει τη σύσταση του ανθρώπου για να την ενισχύσει· να αντικαταστήσει τη φυσική και ανεξάρτητη ύπαρξη, που όλοι έχουμε εκ φύσεως, με μια ηθική ύπαρξη και μέρος ενός συνόλου. Με μια λέξη, πρέπει να πάρει από τον άνθρωπο τις δικές του δυνάμεις για να του δώσει άλλες, που θα είναι ξένες και δεν θα μπορεί να τις χρησιμοποιήσει χωρίς τη βοήθεια άλλων. Όσο αυτές οι φυσικές δυνάμεις εξασθενίζουν και καταστρέφονται τόσο οι επίκτητες αναπτύσσονται και αντέχουν στο χρόνο, και η λειτουργία των θεσμών ισχυροποιείται και τελειοποιείται. Έτσι λοιπόν, αν κάθε πολίτης δεν είναι τί-

---

εινόησε την ευημερία των Σπαρτιατών, προτού γίνει θέμα συζήτησης στην υπόλοιπη Ελλάδα.

ποτα και μόνο σε συνεργασία με όλους τους άλλους θα μπορεί να κάνει κάτι, και αν η δύναμη του συνόλου είναι ίση ή μεγαλύτερη από το άθροισμα των φυσικών δυνάμεων όλων των ατόμων, τότε θα μπορούμε να πούμε ότι η νομοθεσία έχει φτάσει στον υψηλότερο δυνατό βαθμό τελειότητας.

Ο νομοθέτης είναι ένας εξαιρετικός άνθρωπος στο κράτος από κάθε άποψη: όχι μόνο λόγω της ευφυΐας του αλλά και εξαιτίας της λειτουργίας του, η οποία ξεχωρίζει από το έργο του άρχοντα και από της κυριαρχίας. Αυτό το έργο του, που συγκροτεί θεσμικά την πολιτεία, δεν υπεισέρχεται καθόλου στο σύνταγμά της. Είναι μια ιδιαίτερη και υπέρτατη λειτουργία που δεν έχει τίποτα κοινό με την ανθρώπινη εξουσία· διότι, εφόσον όποιος ασκεί εξουσία σε ανθρώπους δεν πρέπει να θέτει και τους νόμους, ούτε όποιος θέτει τους νόμους πρέπει να ασκεί εξουσία σε ανθρώπους. Διαφορετικά, οι νόμοι του, υπηρέτες των παθών του, θα διαιώνιζαν τις αδικίες του, και δεν θα απέφευγε οι αντιλήψεις καθενός να αλλοιώσουν το ιερό του έργο.

Όταν ο Λυκούργος έδωσε νόμους στην πατρίδα του, πρώτα πρώτα παραιτήθηκε από βασιλιάς. Ήταν συνήθεια των περισσότερων ελληνικών πόλεων να εμπιστεύονται σε ξένους τη σύνταξη των νόμων τους. Οι σύγχρονες ιταλικές πολιτείες συχνά μιμούνταν αυτό το παράδειγμα· η πολιτεία της Γενεύης έπραξε παρόμοια και ευδοκίμησε.\* Η δε Ρώμη, στην περίο-

---

\* Όσοι θεωρούν τον Καλβίνο μόνο θεολόγο, γνωρίζουν ελάχιστα το μέγεθος της ιδιοφυΐας του. Η σύνταξη των σοφών μας διαταγμάτων, στα οποία αυτός συνέβαλε πολύ, τον τιμούν όσο και η νομοθεσία του. Όποιες μεταβολές κι αν επιφέρει ο χρόνος στη θρησκεία μας, για όσο καιρό ακόμη η αγάπη της πατρίδας και της ελευθερίας δεν σβήσουν ανάμεσά μας, ποτέ δεν θα σταματήσουμε να υμνούμε τη μνήμη του μεγάλου αυτού ανθρώπου.

δο της μεγαλύτερης ακμής της, είδε να αναβιώνουν όλα τα εγκλήματα της τυραννίας, και έφτασε στο χείλος της καταστροφής, επειδή τα ίδια πρόσωπα συγκέντρωσαν τη νομοθετική αρχή και την κυρίαρχη εξουσία.

Κι όμως ούτε οι ίδιοι οι δέκαρχοι δεν αποτόλμησαν ποτέ να ιδιοποιηθούν το δικαίωμα να περάσουν κάποιο νόμο με τη δική τους μονάχα εξουσία. *Τίποτε από όσα σας προτείνουμε, έλεγαν στον λαό, δεν μπορεί να γίνει νόμος χωρίς τη συγκατάθεσή σας. Ρωμαίοι, συντάξτε οι ίδιοι τους νόμους που θα σας χαρίσουν ευδαιμονία.*<sup>10</sup>

Όποιος επομένως συντάσσει νόμους δεν έχει, ή δεν πρέπει να έχει, κανένα νομοθετικό δικαίωμα, και ο ίδιος ο λαός δεν μπορεί, ακόμα κι αν το θελήσει, να απεκδυθεί τούτο το αμεταβίβαστο δικαίωμα· καθώς σύμφωνα με το θεμελιώδες σύμφωνο μόνο η γενική βούληση υποχρεώνει τους ιδιώτες, και δεν μπορούμε ποτέ να είμαστε βέβαιοι ότι μια επιμέρους βούληση είναι σύμφωνη με τη γενική αν πρώτα δεν υποβληθεί στην ελεύθερη ψήφο του λαού. Αυτό το έχω ήδη πει, αλλά αξίζει να το επαναλάβω.

Κατ' αυτό τον τρόπο στο έργο της νομοθεσίας βρίσκουμε δύο συγχρόνως πράγματα που φαίνονται ασυμβίβαστα: ένα εγχείρημα ανώτερο από τις ανθρώπινες δυνάμεις και μηδαμινή αυθεντία για την εκτέλεσή του.

Άλλη μια δυσκολία αξίζει προσοχής. Όσοι σοφοί επιθυμούν να μιλούν στον λαό στη γλώσσα τους και όχι στη δική του γίνονται ακατανόητοι. Πλην όμως, υπάρχουν χιλιάδες ιδέες που είναι αδύνατον να αποδοθούν στη γλώσσα του λαού. Πολύ γενικές προοπτικές και απώτεροι στόχοι ξεπερνούν τα όρια της κατανόησής του· κάθε άτομο, αφού δεν μπορεί να εκτιμήσει ένα σχέδιο διακυβέρνησης παρά μόνο αν αναφέρεται στο ιδιαίτερο συμφέρον του, δύσκολα αντιλαμβάνεται τα ορέ-



λη που θα αποκομίσει από τις συνεχείς στερήσεις που επιβάλλουν οι καλοί νόμοι. Για να εκτιμήσει ένας νεοσύστατος λαός τις υγιείς αρχές της πολιτικής και να ακολουθήσει τους θεμελιώδεις κανόνες της κρατικής λογικής, το αποτέλεσμα θα έπρεπε να γίνει αιτία και το κοινωνικό πνεύμα, που θα ήταν το αποτέλεσμα της νομοθεσίας, θα έπρεπε να προηγείται της νομοθεσίας αυτής, και οι άνθρωποι να ήταν πριν από τους νόμους όπως πρέπει να γίνονται μέσω αυτών. Έτσι λοιπόν, ο νομοθέτης, επειδή δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει ούτε την ισχύ ούτε τη λογική, αναγκάζεται να ανατρέξει σε μια αυθεντία άλλης τάξης, που μπορεί να παρακινήσει δίχως βία και να πείθει χωρίς να πειθαναγκάζει.<sup>11</sup>

Να λοιπόν τι ανάγκασε από καταβολής χρόνου τους πατέρες των εθνών να προσφεύγουν στη μεσιτεία των ουρανών και να αποδίδουν στους θεούς τη δική τους σοφία, ώστε οι λαοί καθώς υποτάσσονται στους νόμους του κράτους όπως και στους νόμους της φύσης και αναγνωρίζουν την ίδια δύναμη στη διαμόρφωση του ανθρώπου και της πολιτείας, να υπακούν ελεύθερα και να φέρουν πρόθυμα το ζυγό της δημόσιας ευημερίας.

Γι' αυτό τον υψηλό λόγο, που υπερβαίνει την κοινή αντίληψη, ο νομοθέτης βάζει τις αποφάσεις στο στόμα των αθανάτων, δηλαδή για να οδηγήσει εν ονόματι της θεϊκής αυθεντίας όσους δεν μπορεί να παρακινήσει η ανθρώπινη φρόνηση.\*

---

\* Κι αλήθεια, λέει ο Μακιαβέλλι, ποτέ δεν βρέθηκε νομοθέτης που να όρισε νόμους πρωτοφανέρωτους σ' ένα λαό, δίχως να καταφύγει στον Θεό, αφού αλλιώς κανείς δε θα τους δεχόταν γιατί ο σοφός στο νου του έχει πολλά καλά, όμως αυτά δεν φαίνονται σ' ολονών τα μάτια, για να μπορέσει να τους πείσει. Διατριβές πάνω στην πρώτη δεκάδα του Τίτου Λίβιου, Β. Ι κεφ. XI, μτφρ. Τάκης Κονδύλης, τ. 1, σελ. 319.

Αλλά δεν μπορεί κάθε άνθρωπος να κάνει τους θεούς να μιλούν. ούτε πρέπει να γίνεται πιστευτός, όταν αυτοαναγορεύεται ερμηνευτής τους. Η μεγάλη ψυχή του νομοθέτη είναι το αληθινό θαύμα που πρέπει να αποδείξει η αποστολή του. Καθένας μπορεί να χαράξει λίθινες πλάκες, ή να αγοράσει κάποιο χρησμό, ή να μηχανευτεί κάποια μυστική επικοινωνία με μια θεότητα, ή να εκπαιδεύσει κάποιο πουλί για να του μιλά στ' αυτί, ή να επινοήσει άλλα ευτελή τεχνάσματα για να επιβληθεί στον λαό. Όποιος όμως αυτά μονάχα ξέρει είναι πιθανό να καταφέρει να συγκεντρώσει ένα πλήθος παράφρονες, αλλά δεν θα στεριώσει ποτέ ένα κράτος, και το παράλογο έργο του θα αφανιστεί σύντομα μαζί του. Παράπλανητικά τεχνάσματα δημιουργούν εφήμερους δεσμούς, που μόνο με τη σοφία γίνονται μόνιμοι. Ο ιουδαϊκός νόμος, που υπάρχει ανέκαθεν, και ο νόμος του γιου του Ισμαήλ, που εδώ και δέκα αιώνες κυβερνά τον μισό κόσμο, ακόμη και σήμερα μαρτυρούν τους μεγάλους ανθρώπους που τους υπαγόρευσαν. Ενώ η αλαζονική φιλοσοφία και το τυφλό φανταστικό πνεύμα τούς θεωρεί απλώς τυχερούς απατεώνες, ο πραγματικός πολιτικός θαυμάζει στους θεσμούς τους αυτή τη μεγάλη και ισχυρή μεγαλοφυΐα που βρίσκεται πίσω από όποια νομοθεσία αντέχει στο χρόνο.<sup>12</sup>

Δεν πρέπει τελικά να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα, όπως ο Γουόρμπουργτον,<sup>13</sup> ότι η πολιτική και η θρησκεία έχουν κοινό σκοπό για μας, αλλά ότι στην απαρχή των εθνών η μία χρησιμεύει σαν όργανο της άλλης.

## Κεφάλαιο 8ο

### *Περί του λαού*

Όπως πριν από την ανέγερση ενός μεγάλου οικοδομήματος ο αρχιτέκτονας παρατηρεί και δοκιμάζει το έδαφος για να δει αν μπορεί να αντέξει το βάρος, ο σοφός νομοθέτης δεν συντάσσει νόμους καλούς καθεαυτούς, αλλά πρώτα εξετάζει αν ο λαός για τον οποίο προορίζονται μπορεί να τους δεχτεί. Γι' αυτόν το λόγο ο Πλάτων αρνήθηκε να δώσει νόμους στους Αρκάδες και στους Κυρηναίους, γνωρίζοντας ότι οι δυο λαοί ήταν πλούσιοι και δεν θα μπορούσαν να ανεχθούν την ισονομία. Γι' αυτό και έβλεπε κανείς στην Κρήτη καλούς νόμους και κακούς ανθρώπους, γιατί ο Μίνωας πειθάρχησε ένα λαό γεμάτο πάθη.

Χίλια έθνη διακρίθηκαν στη γη που δεν θα μπορούσαν ποτέ να ανεχθούν καλούς νόμους, όμως ακόμα και όσα θα μπορούσαν, αφιέρωσαν ελάχιστο χρόνο γι' αυτόν το σκοπό σε όλη τους την ιστορία. Οι λαοί, όπως και οι άνθρωποι είναι δεκτικοί μόνο κατά τη νιότη τους: όταν γερνούν δεν μπορούν να βελτιωθούν. Άπαξ και εδραιωθούν τα έθιμα και ριζώσουν οι προκαταλήψεις, είναι επικίνδυνο και μάταιο εγχείρημα η μεταρρύθμισή τους. Ο λαός δεν μπορεί καθόλου να ανεχθεί να θίξει κανείς τα δεινά του για να τα απαλείψει, όπως οι ανόητοι και δειλοί άρρωστοι τρέμουν μόλις αντικρίσουν γιατρό.

Όπως μερικές ασθένειες ταράζουν το νου και σβήνουν τη μνήμη του παρελθόντος, μερικές φορές στη ζωή ενός κράτους παρουσιάζονται εποχές βίας, όπου οι επαναστάσεις είναι για τους λαούς ό,τι και οι κρίσεις για τα άτομα. Τότε η φρόνη του παρελθόντος δεν βρίσκεται σε λήθη, αλλά προκαλεί τρόμο: και το κράτος, στις φλόγες των εμφύλιων πολέμων, ξαναγεννιέται.

κατά το λεγόμενο, από τις στάχτες του και ανακτά το σφρίγγος της νιότης του ξεγλιστρώντας από την αγκαλιά του θανάτου. Σε παρόμοια κατάσταση βρέθηκε η Σπάρτη επί Λυκούργου και η Ρώμη μετά τους Ταρκύνιους· στις μέρες μας, η Ολλανδία και η Ελβετία μετά την εκδίωξη των τυράννων.

Αυτά τα γεγονότα όμως σπανίζουν· είναι εξαιρέσεις οφειλόμενες πάντα στο ιδιαίτερο σύνταγμα του εν λόγω κράτους. Δεν θα συνέβαιναν δύο φορές στον ίδιο λαό, αφού μπορεί να ελευθερωθεί όσο ακόμα είναι βάρβαρος, όχι όμως όταν έχει πλέον φθαρεί ο πολιτικός μηχανισμός. Τότε οι ταραχές μπορεί να τον καταστρέψουν χωρίς οι πολιτικές μεταρρυθμίσεις να είναι δυνατό να τον ανασυστήσουν· μόλις σπάσουν οι αλυσίδες του, κατακερματίζεται και παύει να υφίσταται. Ως εκ τούτου, χρειάζεται ένας κύριος και όχι ένας ελευθερωτής. Ελεύθεροι λαοί, μην ξεχνάτε αυτή την πρακτική αρχή του λόγου: η ελευθερία αποκτάται, αλλά ποτέ δεν ανακτάται εάν χαθεί.

Τα έθνη όπως και οι άνθρωποι καμιά φορά χρειάζεται να περιμένουν την εποχή της ωριμότητάς τους προτού πειθαρχήσουν στους νόμους.<sup>14</sup> Αλλά δεν διακρίνουμε εύκολα πότε ένας λαός είναι ώριμος· και αν προτρέξουμε, το εγχείρημα μένει ατελέσφορο. Ένας λαός είναι δεκτικός στην πειθαρχία από τη γέννησή του, ενώ για έναν άλλο δεν φτάνουν ούτε δέκα αιώνες. Οι Ρώσοι δεν θα αποκτήσουν ποτέ αληθινά καλή πολιτική συμπεριφορά, γιατί γεύτηκαν πρώιμα αυτή την εμπειρία. Ο Πέτρος ήταν ιδιοφυής να μμείται, αλλά δεν είχε την πραγματική ιδιοφυΐα όποιου δημιουργεί και κατασκευάζει εκ του μηδενός. Ορισμένες ενέργειές του ήταν καλές, αλλά οι περισσότερες πρόωρες. Διέκρινε ότι ο λαός του ήταν βάρβαρος, αλλά δεν θέλησε όμως να αναγνωρίσει ότι δεν ήταν ώριμος να δεχτεί την πολιτική ευρυθμία· προσπάθησε να τον εκπολιτίσει, ενώ έπρεπε απλώς να τον ασκήσει στην πειθαρχία. Θέλησε να

πλάσει κατευθείαν Γερμανούς και Άγγλους, ενώ έπρεπε πρώτα να διαμορφώσει Ρώσους. Εμπόδισε, λοιπόν, τους υπηκόους του να γίνουν κάποτε αυτό που θα μπορούσαν να είναι, πείθοντάς τους ότι ήταν κάτι που δεν ήταν.<sup>15</sup> Το ίδιο συμβαίνει όταν ένας Γάλλος παιδαγωγός ανατρέφει τον μαθητή του έτσι ώστε να λάμψει κάποια στιγμή στην παιδική του ηλικία, και αργότερα να μείνει στάσιμος. Η ρωσική αυτοκρατορία θέλησε να υποτάξει την Ευρώπη, και θα υποταχθεί η ίδια. Οι Τάταροι, οι υπήκοοι ή οι γείτονές της θα γίνουν οι αφέντες της και οι δικοί μας. Η επανάσταση αυτή μου φαίνεται αναπόφευκτη. Όλοι οι βασιλείς της Ευρώπης δουλεύουν από κοινού για να την επιταχύνουν.

## Κεφάλαιο 9ο

### Συνέχεια

Όπως η φύση έθεσε όρια στο ανάστημα ενός αρτιμελούς ανθρώπου, πέρα από τα οποία δεν γεννιούνται παρά γίγαντες ή νάνοι, το ίδιο ισχύει και για την άριστη πολιτική συγκρότηση ενός κράτους: υπάρχουν όρια στο μέγεθός του, ώστε να μην είναι ούτε πολύ εκτεταμένο για να μπορεί να κυβερνάται καλά, ούτε και πολύ μικρό, για να μπορεί να έχει αυτάρκεια.<sup>16</sup> Υπάρχει σε κάθε πολιτικό σώμα ένα μέγιστο όριο ισχύος ανυπέρβατο, που συχνά μειώνεται καθώς το κράτος αναπτύσσεται. Όσο ο κοινωνικός δεσμός διευρύνεται τόσο χαλαρώνει: γενικά, ένα μικρό κράτος είναι αναλογικά ισχυρότερο από ένα μεγάλο.

Χίλιοι λόγοι αποδεικνύουν αυτή την πρακτική αρχή του λόγου. Πρώτον, η διοίκηση ασκείται δυσχερέστερα σε μεγάλες

αποστάσεις. όπως ένα βάρος ζυγίζει περισσότερο όταν βρίσκεται στην άκρη ενός μεγάλου μοχλού. Επίσης, γίνεται πιο επαχθής όσο οι βαθμίδες της πολλαπλασιάζονται, γιατί κάθε πόλη έχει και τη δική της διοίκηση, την οποία πληρώνει ο λαός· κάθε περιφέρεια τη δική της, που επίσης πληρώνει ο λαός· έπειτα, κάθε επαρχία, μετά οι μεγάλης κλίμακας κυβερνήσεις, οι σατραπείες, οι αντιβασιλείες, που πρέπει να πληρώνονται πάντα ακριβότερα όσο ανεβαίνουμε ιεραρχικά, και πάντα σε βάρος του δυστυχούς λαού. Τέλος, υπάρχει η ανώτατη διοίκηση, που συνθλίβει τα πάντα. Τόσα αλληπάλληλα βάρη εξασθενίζουν συνεχώς τους υπηκόους: όχι μόνο δεν διοικούνται καλύτερα με όλες αυτές τις διαφορετικές τάξεις, αλλά ακόμα χειρότερα από ό,τι αν υπήρχε μόνο μία ανώτερη διοικητική τάξη. Έτσι, μόλις που απομένουν πόροι για τις απροσδόκητες καταστάσεις, και όταν χρειαστούν, το κράτος βρίσκεται πάντα στο χείλος της καταστροφής.

Και δεν είναι μόνο αυτό. Όχι μόνο η κυβέρνηση έχει μικρότερο σθένος και ταχύτητα να επιβάλλει την τήρηση των νόμων, να εμποδίζει τις παραβιάσεις των ισχυρών, να επανορθώνει τις καταχρήσεις, να προλαμβάνει τις απόπειρες στασιασμού που μπορεί να συμβούν σε απομακρυσμένα μέρη, αλλά και ο λαός τρέφει λιγότερη αγάπη για τους ηγέτες του, που δεν βλέπει ποτέ, για την πατρίδα του, που τη βλέπει σαν να 'ναι όλος ο κόσμος, και για τους συμπολίτες του, καθώς βλέπει τους περισσότερους σαν ξένους. Έπειτα, οι ίδιοι νόμοι δεν μπορούν να εφαρμοστούν σε τόσο διαφορετικές επαρχίες, που διαφέρουν στα ήθη και στο κλίμα, και δεν επιδέχονται την ίδια μορφή διακυβέρνησης. Οι διαφορετικοί νόμοι προξενούν ταραχές και σύγχυση μεταξύ των λαών που, ζώντας υπό την ίδια ηγεσία και σε συνεχή επαφή, μετοικούν ή παντρεύονται ο ένας στον τόπο του άλλου, και ακολουθώντας άλλα έθιμα

δεν ξέρουν ποτέ αν τους ανήκει πράγματι η πατρική κληρονομιά. Προτερήματα μένουν στην αφάνεια, αρετές αγνοούνται και η διαφθορά μένει ατιμώρητη, σε κείνο το πλήθος ανθρώπων, άγνωστων μεταξύ τους, που η έδρα της ανώτατης διοίκησης τους συγκεντρώνει στον ίδιο τόπο. Οι ηγέτες, επιφορτισμένοι με πληθώρα υποθέσεις, δεν μπορούν να επιβλέψουν τίποτα οι ίδιοι, και οι υφιστάμενοί τους κυβερνούν το κράτος. Εν ολίγοις, τα αναγκαία μέτρα για τη διαφύλαξη της ανώτατης αρχής, την οποία τόσο πολλοί αξιωματούχοι εξ αποστάσεως θέλουν να αποφύγουν ή να καταχρασθούν, απορροφούν όλο το δημόσιο ενδιαφέρον· δεν απομένει καμία μέριμνα για την ευημερία του λαού· μετά βίας το κράτος μπορεί να ασχοληθεί με την άμυνά του. Κατ' αυτό τον τρόπο παρακμάζει και χάνεται ένα σώμα υπερμέγεθες και μεγαλύτερο συγκριτικά με τη δύναμη που του επιτρέπει η συγκρότησή του, συνθλιβόμενο κάτω από το ίδιο του το βάρος.

Από την άλλη μεριά το κράτος πρέπει να διαθέτει μια ορισμένη βάση ώστε να έχει σταθερότητα, να αντιστέκεται στις αναστατώσεις που αναμφίβολα θα δοκιμάσει και για να στηρίξει τους αγώνες που θα αναγκαστεί να δώσει για τη διατήρησή του. Εξάλλου, όλοι οι λαοί έχουν κάποιο είδος φυγόκεντρης δύναμης, με την οποία ενεργούν συνεχώς οι μεν εναντίον των δε, τείνοντας να αναπτύσσονται σε βάρος των γειτόνων τους, όπως οι δίνες του Ντεκάρτ. Κατ' αυτό τον τρόπο οι αδύναμοι διατρέχουν άμεσα τον κίνδυνο να καταποντιστούν, και κανείς δεν μπορεί να διασωθεί εκτός κι αν βρεθεί σε ένα είδος ισορροπίας με όλους που καθιστά την πίεση σχεδόν ίση σε όλα τα σημεία.

Ως εκ τούτου βλέπουμε ότι υπάρχουν λόγοι επέκτασης και λόγοι που επιβάλλουν τον περιορισμό του κράτους· και χρειάζεται ταλέντο για να βρίσκει ο πολιτικός την αναλογία

μεταξύ των μεν και των δε, την πλέον ωφέλιμη για τη διατήρηση του κράτους. Μπορούμε να πούμε γενικά ότι οι λόγοι επέκτασης, ως εξωτερικοί και σχετικοί, πρέπει να υποχωρούν στους λόγους συστολής, που είναι εσωτερικοί και απόλυτοι. Το πρώτο ζητούμενο είναι μια υγιής και ισχυρή νομοθετική συγκρότηση· και να προτιμούμε την ευρωστία που προέρχεται από μια καλή κυβέρνηση παρά τους πόρους μιας εκτεταμένης επικράτειας.

Εντούτοις, έχουν υπάρξει και κράτη που έχουν έτσι συσταθεί, ώστε η ανάγκη κατακτήσεων ήταν μέρος της νομοθετικής συγκρότησής τους, και προκειμένου να διατηρηθούν ήταν υποχρεωμένα να επεκτείνονται συνεχώς. Ίσως να μακάριζαν αυτή την ευτυχή ανάγκη, που όμως τους έδειχνε, στο απόγειο της επέκτασής τους, την αναπόφευκτη στιγμή της πτώσης.

## Κεφάλαιο 10ο

### *Συνέχεια*

Το μέγεθος ενός πολιτικού σώματος μπορεί να υπολογιστεί με δυο τρόπους: με την έκταση της επικρατειάς του και με τον πληθυσμό του. Υπάρχει δε μεταξύ αυτών των μέτρων μια αναλογία που επιτρέπει να καθορίσουμε το πραγματικό μέγεθος ενός κράτους: οι άνθρωποι συνιστούν το κράτος και η γη τούς συντηρεί. Η αναλογία, λοιπόν, έγκειται στο εξής: η γη πρέπει να επαρκεί για τη διατροφή των κατοίκων της, και πρέπει να υπάρχουν τόσοι άνθρωποι όσους μπορεί να θρέψει η γη. Σ' αυτή την αναλογία βρίσκεται ο μέγιστος βαθμός αριθμητικής ισχύος ενός δεδομένου πληθυσμού. Γιατί, αν υπάρχει περισσότερη γη, η φύλαξή της είναι επαχθής, η δε



καλλιέργειά της ελλιπής και τα προϊόντα της περιττά· αποτελεί μάλιστα άμεση αιτία αμυντικών πολέμων. Αν πάλι δεν επαρκεί η γη, το κράτος εξαρτάται από τους γείτονές του για τις ελλείψεις του, κι αυτό γίνεται άμεση αιτία επιθετικών πολέμων. Κάθε λαός που αναγκάζεται, λόγω της θέσης του, είτε να εμπορεύεται είτε να πολεμά είναι ουσιαστικά αδύναμος· εξαρτάται από τους γείτονές του ή από τις περιστάσεις· η ύπαρξή του είναι αβέβαιη και σύντομη. Είτε υποδουλώνει άλλους και μεταβάλλει τη θέση του, είτε υποδουλώνεται και εκμηδενίζεται. Δεν μπορεί να παραμείνει ελεύθερος παρά μόνο αν περιορίσει ή αν αυξήσει το μέγεθός του.

Είναι αδύνατο να εκφραστεί αριθμητικά μια σταθερή αναλογία ανάμεσα στη γεωγραφική έκταση και τον πληθυσμό που να δηλώνει την αμοιβαία επαρκή σχέση τους, τόσο εξαιτίας των διαφορών που υπάρχουν στην ποιότητα του εδάφους, στην ευφορία του, στη φύση των προϊόντων του, στην επίδραση του κλίματος, όσο και των χαρακτηριστικών που παρατηρούνται στην ιδιοσυγκρασία των κατοίκων, καθώς άλλοι μεν καταναλώνουν λίγο σε μια πλούσια χώρα, άλλοι δε πολύ σ' έναν άγονο τόπο. Επίσης, πρέπει να προσέξουμε τη μεγαλύτερη ή μικρότερη γονιμότητα των γυναικών, αν το κράτος ευνοεί ή όχι την αύξηση του πληθυσμού, και κατά πόσο ο νομοθέτης υπάρχει ελπίδα να συνδράμει σε αυτό με τους ανάλογους θεσμούς του. Γι' αυτό η κρίση του δεν πρέπει να βασίζεται σε όσα βλέπει, αλλά σε όσα μπορεί να προβλέψει, ούτε να επικεντρωθεί τόσο στην τρέχουσα κατάσταση του πληθυσμού, αλλά σε εκείνη στην οποία μπορεί να φτάσει φυσιολογικά. Τέλος, υπάρχουν χιλιάδες περιπτώσεις όπου τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του τόπου απαιτούν ή επιτρέπουν περισσότερη έκταση γης από όση φαίνεται αναγκαία. Έτσι, η επικράτεια θα επεκτείνεται πολύ σε ορεινά

εδάφη, όπου τα φυσικά προϊόντα, δηλαδή τα δάση και οι βοσχές, απαιτούν λιγότερη εργασία, και όπου η πείρα διδάσκει ότι οι γυναίκες είναι γονιμότερες απ' ό,τι στις πεδιάδες και ότι το επικλινές έδαφος προσφέρει μικρή οριζόντια βάση, τη μόνη που μπορεί να καλλιεργηθεί. Αντίθετα, είναι πιθανό η επικράτεια να περιορίζεται στις παραθαλάσσιες περιοχές, ακόμα και σε σχεδόν άγονες, βραχώδεις ή αμμώδεις· γιατί η αλιεία μπορεί σε μεγάλο βαθμό να αναπληρώσει τα προϊόντα της γης, και οι άνθρωποι πρέπει να είναι περισσότερο συγκεντρωμένοι ώστε να αποκρούουν τους πειρατές, και γιατί είναι ευκολότερο να απαλλάσσεται η χώρα από τον πλεονάζοντα πληθυσμό με τον αποικισμό.

Σε αυτές τις προϋποθέσεις, προκειμένου για τη νομοθεσία ενός λαού, πρέπει να προσθέσουμε μία ακόμα, που δεν μπορεί να αναπληρωθεί από καμία άλλη, αλλά δίχως αυτήν οι άλλες είναι ανώφελες: να επωφεληθεί από μια μακρά περίοδο ειρήνης. Γιατί ο χρόνος κατά τον οποίο οργανώνεται ένα κράτος είναι όπως εκείνος κατά τον οποίο σχηματίζεται ένα τάγμα· είναι η στιγμή που το σώμα έχει τη μικρότερη ικανότητα να αντισταθεί και είναι πιο εύκολο να καταστραφεί. Καλύτερα θα αντιστεκόταν στις στιγμές της πλήρους αταξίας του παρά στις στιγμές της ζύμωσης, όπου ο καθένας ασχολείται με την τάξη του και όχι με τον κίνδυνο. Αν σε αυτούς τους κρίσιμους καιρούς προκύψει ένας πόλεμος, ένας λιμός ή μια ανταρσία, το κράτος αναπόφευκτα καταλύεται.

Όχι ότι πολλές κυβερνήσεις δεν εγκαθιδρύθηκαν σε παρόμοιες θύελλες· αλλά τότε οι κυβερνήσεις οι ίδιες καταλύουν το κράτος. Σφραγισμένοι προκαλούν ή επιλέγουν πάντοτε τέτοιους ταραγμένους καιρούς για να εισαγάγουν, επωφελούμενοι από τον κοινό τρόπο, καταστροφικούς νόμους, τους οποίους ο λαός δεν θα δεχόταν ποτέ σε εποχή ηρεμίας.

Η επιλογή της στιγμής της νομοθεσίας είναι από τα πλέον ασφαλή κριτήρια για να διακρίνουμε το έργο του νομοθέτη από εκείνο του τυράννου.

Ποιος λαός είναι λοιπόν ώριμος για τη νομοθεσία; Όποιος, συνδεδεμένος ήδη με κάποιο δεσμό καταγωγής, συμφερόντων ή σύμβασης, δεν έχει φέρει ακόμη τον πραγματικό ζυγό των νόμων· όποιος δεν έχει ούτε έθιμα, ούτε βαθιά ριζωμένες προλήψεις· δεν φοβάται μήπως τον καταβάλει αιφνίδια εισβολή, και χωρίς να παρεμβαίνει στις φιλονικίες των γειτόνων του, μπορεί μόνος του να αντισταθεί στον καθένα ή με τη συνδρομή του ενός να αποκρούει τον άλλο· κάθε μέλος του μπορεί να το γκωρίζουν όλοι, και δεν εξαναγκάζεται κανείς να σηκώσει ένα βάρος που ξεπερνά τις δυνάμεις του. Ακόμα, όποιος μπορεί να υπάρξει χωρίς να έχει ανάγκη άλλους λαούς και χωρίς κανείς άλλος λαός να τον έχει ανάγκη\* όποιος δεν είναι ούτε πλούσιος ούτε φτωχός και μπορεί να είναι αυτάρκης· τέλος, όποιος συνδυάζει τη σταθερότητα ενός παλιού λαού με τη δεκτικότητα ενός νέου. Το έργο της νομοθεσίας είναι επίπονο όχι τόσο για όσα πρέπει να θεσπιστούν όσο για εκείνα που πρέπει να καταλυθούν· η επιτυχία είναι τόσο σπάνια γιατί είναι αδύνατο να βρεθεί η φυσική απλότητα σε συνδυασμό

---

\* Εάν σε δύο γειτονικούς λαούς ο ένας έχει την ανάγκη του άλλου, προκύπτει μια κατάσταση πολύ σκληρή για τον πρώτο και πολύ δύσκολη για τον δεύτερο. Κάθε συνετό έθνος σε παρόμοια περίπτωση θα αγωνιστεί λοιπόν να απελευθερώσει το άλλο από αυτή την εξάρτηση. Η πολιτεία της Θλασκάλα, περικυκλωμένη από το βασίλειο του Μεξικού, προτίμησε να στερηθεί το αλάτι παρά να το αγοράσει από τους Μεξικανούς, ακόμα μάλιστα κι όταν της το χάριζαν. Οι φρόνιμοι Θλασκαλανοί είδαν την κρυμμένη παγίδα αυτής της γενναιοδωρίας. Έμειναν ελεύθεροι, και το μικρό αυτό κράτος, κλεισμένο μέσα στο μεγάλο αυτό βασίλειο, υπήρξε τελικά το όργανο της καταστροφής του.

με τις κοινωνικές ανάγκες. Είναι αλήθεια ότι όλες αυτές οι προϋποθέσεις δύσκολα απαντούν μαζί· γι' αυτό λίγα κράτη βλέπουμε να έχουν συσταθεί καλά.

Υπάρχει ακόμη στην Ευρώπη μια χώρα ικανή για νομοθεσία: το νησί της Κορσικής. Την αρετή και τη σταθερότητα με την οποία ο γενναίος αυτός λαός μπόρεσε να διασώσει και να υπερασπιστεί την ελευθερία του, θα άξιζε κάποιος σοφός να τον μάθει πώς να τη διατηρήσει. Έχω την προαίσθηση ότι τούτο το μικρό νησί θα καταπλήξει μια μέρα την Ευρώπη.

## Κεφάλαιο 11ο

### *Περί των διαφόρων συστημάτων νομοθεσίας*

Αν αναζητήσουμε σε τι ακριβώς συνίσταται το μεγαλύτερο αγαθό, που πρέπει να 'ναι ο τελικός σκοπός κάθε νομοθετικού συστήματος, θα βρούμε ότι συνοψίζεται σε δύο πρωταρχικούς σκοπούς, *ελευθερία και ισότητα*. Ελευθερία, γιατί κάθε επιμέρους εξάρτηση ισοδυναμεί με την ισχύ που αφαιρείται από το σώμα του κράτους· ισότητα γιατί η ελευθερία δεν υπάρχει χωρίς αυτήν.

Έχω ήδη αναφέρει τι είναι η ελευθερία του πολίτη.<sup>17</sup> Όσον αφορά την ισότητα, με τη λέξη αυτή δεν εννοούμε ότι οι βαθμοί δύναμης και πλούτου πρέπει να ταυτίζονται απολύτως, αλλά ότι η δύναμη πρέπει να απέχει της βίας και να ασκείται μόνο βάσει της τάξης και των νόμων, και ότι, ως προς τον πλούτο, κανένας πολίτης δεν πρέπει να είναι τόσο πλούσιος ώστε να μπορεί να εξαγοράζει κάποιον άλλο, και κανένας τόσο φτωχός ώστε να αναγκάζεται να πουλήσει τον εαυτό του.<sup>18</sup> Αυτό προϋποθέτει περιορισμό των αγαθών

και της επιρροής των ισχυρών και μετριασμό της φιλαργυρίας και των σφοδρών επιθυμιών των χαμηλότερων τάξεων.\*

Λέγεται όμως ότι η ισότητα είναι μια χίμαιρα της θεωρίας, που δεν μπορεί να υπάρξει στην πράξη. Αλλά αν οι καταχρήσεις είναι αναπόφευκτες, έπεται ότι δεν πρέπει τουλάχιστον να τις ελέγχουμε; Επειδή ακριβώς η ισχύς των πραγμάτων τείνει συνεχώς να καταστρέφει την ισότητα, η ισχύς της νομοθεσίας πρέπει πάντα να σκοπεύει στη διατήρησή της.

Όμως αυτοί οι γενικοί σκοποί κάθε καλής θεσμικής οργάνωσης πρέπει να τροποποιούνται σε κάθε χώρα από τις σχέσεις που προκύπτουν, τόσο από την τοποθεσία όσο και από το χαρακτήρα των κατοίκων. Σύμφωνα με αυτές τις σχέσεις πρέπει να αποδίδεται σε κάθε λαό ένα ιδιαίτερο σύστημα θεσμών που να είναι το καλύτερο, ίσως όχι καθεαυτό, αλλά για το κράτος που προορίζεται. Για παράδειγμα, είναι η γη άγονη και άφορη, ή η χώρα πολύ μικρή για τους κατοίκους της; Στραφείτε προς τη βιομηχανία και τις τέχνες και ανταλλάξτε τα προϊόντα τους με τις τροφές που σας λείπουν. Έχετε, αντιθέτως, πλούσιες κοιλάδες και εύφορες πλαγιές; Σε μια καλή γη στερείσθε κατοίκους; Δείξτε όλη σας τη φροντίδα στη γεωργία, που πολλαπλασιάζει τους ανθρώπους, και απομακρύνετε τις τέχνες, που δεν μπορούν παρά να επιδεικνώνουν την ερήμωση, συγκεντρώνοντας σε μερικά μόνο μέρη της επικράτειας τους λιγοστούς κάτοικους που υπάρχουν.\*\* Έχετε παραθαλάσσια μέρη

---

\* Θέλετε το κράτος σας να έχει συνοχή; Περιορίστε όσο το δυνατό τις ακραίες καταστάσεις: μην ανέχεστε ούτε πάμπλουτους ούτε διακονιάρηδες. Αυτές οι δύο τάξεις, αχώριστε φυσικά, είναι εξίσου επιβλαβείς για το κοινό καλό. Από τη μία προέρχονται οι θιασώτες της τυραννίας, από την άλλη οι τύραννοι: πάντα ανάμεσα στις δύο γίνεται η αγοραπωλησία της δημόσιας ελευθερίας: ο ένας την αγοράζει, ο άλλος την πουλά.

\*\* Κάθε κλάδος εξωτερικού εμπορίου, λέει ο Μαρκήσιος ντ'Αρξενσόν.

εκτεταμένα και ευπρόσιτα; Καλύψτε τη θάλασσα με σκάφη, καλλιεργήστε το εμπόριο και τη ναυτιλία· θα απολαύσετε μια λαμπρή αν και σύντομη ζωή. Η θάλασσα στα παράλια σας δεν βρέχει παρά σχεδόν απρόσιτα βράχια; Μείνετε τότε βάρβαροι και ιχθυοφάγοι· θα ζείτε πιο ήσυχα, καλύτερα ίσως, και σίγουρα πιο ευτυχημένα. Με μια λέξη, εκτός από αρχές κοινές για όλους, μέσα σε κάθε λαό υπάρχει κάποιο αίτιο που τον οργανώνει κατά έναν ιδιαίτερο τρόπο και καθιστά τη νομοθεσία του κατάλληλη μόνο γι' αυτόν. Έτσι, άλλοτε οι Εβραίοι και πρόσφατα οι Άραβες είχαν ως κύριο σκοπό τη θρησκεία, οι Αθηναίοι τα γράμματα, η Καρχηδόνα και η Τύρος το εμπόριο, η Ρόδος τη ναυτιλία, η Σπάρτη τον πόλεμο και η Ρώμη την αρετή. Ο συγγραφέας του Πνεύματος των νόμων έδειξε με πολλά παραδείγματα με ποια τέχνη ο νομοθέτης κατευθύνει το νομοθετικό σύστημα ανάλογα με τον κάθε σκοπό.<sup>19</sup>

Η νομοθετική σύσταση του κράτους γίνεται πραγματικά σταθερή και μόνιμη όταν ζητήματα συμφέροντος ικανοποιούνται με τέτοιο τρόπο ώστε οι φυσικές σχέσεις και οι νόμοι να συμφωνούν στα ίδια σημεία, και οι τελευταίοι μόνο να διασφαλίζουν, να συνοδεύουν και να διορθώνουν τις σχέσεις. Αλλά αν ο νομοθέτης, σφάλοντας στο σκοπό του, υιοθετήσει μια αρχή διαφορετική από εκείνη που προκύπτει από τη φύση των πραγμάτων, όταν, δηλαδή, η μεν τείνει στην υποδούλωση και η δε στην ελευθερία, η μεν στα πλούτη και η δε στους ανθρώπους, η μεν στην ειρήνη και η δε στις κατακτήσεις, οι νόμοι θα εξασθενίζουν σιγά σιγά, το σύνταγμα θα αλλοιώνεται

---

παρέχει εν γένει ένα παραπλανητικό όφελος σ' ένα βασίλειο. Ένα εμπόριο τέτοιου είδους μπορεί να πλουτίσει μερικούς ιδιώτες, ακόμα και μερικές πόλεις· αλλά ολόκληρο το έθνος δεν κερδίζει τίποτε απ' αυτό, ούτε και ο λαός ευημερεί.

και το κράτος δεν θα σταματήσει να κλονίζεται μέχρι να καταστραφεί ή να μεταβληθεί. ενώ η ακατανίκητη φύση θα ανακτήσει την κυριαρχία της.

## Κεφάλαιο 12ο

### *Διαίρεση των νόμων*

Για να θέσουμε σε τάξη το όλον. ή για να δώσουμε την καλύτερη δυνατή μορφή στην πολιτεία. πρέπει να λάβουμε υπόψη διάφορες σχέσεις. Πρώτον την ενέργεια του σώματος επί του εαυτού του. δηλαδή τη σχέση του συνόλου με το σύνολο. ή του κυρίαρχου με το κράτος· και αυτή. όπως θα δούμε. διαμορφώνεται από τη σχέση ανάμεσα σε ενδιάμεσους όρους.

Οι νόμοι που διέπουν αυτή τη σχέση ονομάζονται πολιτικοί νόμοι. καλούνται επίσης και θεμελιώδεις νόμοι. όχι άδικα. αν είναι σοφοί. Γιατί. αν δεν υπάρχει σε κάθε κράτος παρά ένας σωστός τρόπος διακυβέρνησης. ο λαός που τον ανακάλυψε οφείλει να τον διατηρήσει· αλλά. αν η εγκατεστημένη τάξη πραγμάτων είναι ακατάλληλη. γιατί να θεωρήσουμε ως θεμελιώδεις τους νόμους που την εμποδίζουν να είναι καλή; Εξάλλου. σε κάθε περίπτωση. ένας λαός είναι πάντα ελεύθερος να αλλάζει τους νόμους του. ακόμα και τους καλύτερους· ακόμα. δηλαδή. κι αν θελήσει να βλάψει τον εαυτό του. ποιος έχει το δικαίωμα να τον εμποδίσει;

Η δεύτερη σχέση αφορά τα μέλη μεταξύ τους. ή του καθενός προς το σύνολο του πολιτικού σώματος. Η σχέση αυτή οφείλει να είναι μεταξύ των μελών όσο ελάχιστη γίνεται. και ως προς το σύνολο όσο το δυνατό μεγαλύτερη· έτσι. κάθε πολίτης μπορεί να είναι εντελώς ανεξάρτητος έναντι

όλων των άλλων και εντελώς εξαρτημένος από την πολιτεία. Αυτό επιτυγχάνεται πάντα με τα ίδια μέσα, γιατί μόνο η δύναμη του κράτους διασφαλίζει την ελευθερία των μελών του. Από τη δεύτερη αυτή σχέση γεννώνται οι αστικοί νόμοι.<sup>20</sup>

Μπορούμε να εξετάσουμε ένα τρίτο είδος σχέσης ανάμεσα στον άνθρωπο και το νόμο, δηλαδή την αξιόποινη ανυπακοή. Από αυτή προκύπτει η θέσπιση ποινικών νόμων, που στο βάθος δεν είναι απλώς ένα ιδιαίτερο είδος νόμων, αλλά η επικύρωση όλων των άλλων.

Στα τρία είδη νόμων προστίθεται ένα τέταρτο, το σημαντικότερο: δεν χαράσσεται ούτε στο μάρμαρο ούτε στο χαλκό, αλλά στις καρδιές των πολιτών και αποτελεί το αληθινό σύνταγμα του κράτους· κάθε μέρα μάλιστα αποκτά νέες δυνάμεις. Όταν οι άλλοι νόμοι γερνούν ή σβήνουν, τους ξαναζωντανεύει ή τους αντικαθιστά· συντηρεί το πνεύμα των θεσμών στον λαό και αντικαθιστά ανεπαισθήτως τη δύναμη της συνήθειας με τη δύναμη της αυθεντίας. Μιλώ για τα ήθη.<sup>21</sup> τα έθιμα, κυρίως όμως για την κοινή γνώμη, άγνωστο είδος νόμων για τους πολιτικούς μας, από το οποίο όμως εξαρτάται η έκβαση όλων των άλλων. Με αυτό το είδος ο μεγάλος νομοθέτης ασχολείται μυστικά, ενώ φαίνεται ότι περιορίζεται σε επιμέρους κανονισμούς, που δεν είναι παρά οι πλευρές ενός θόλου, ενώ τα ήθη, που καθυστερούν να αναπτυχθούν, θα σχηματίσουν εντέλει το θολόλιθο.

Από αυτά τα διαφορετικά είδη, οι πολιτικοί νόμοι, που στηρίζουν τη μορφή της κυβέρνησης, είναι το μόνο που αφορά το θέμα μου.

*Τέλος του δεύτερου βιβλίου*



Προτού μιλήσουμε για τις διαφορετικές μορφές κυβέρνησης, ας προσπαθήσουμε να προσδιορίσουμε την ακριβή έννοια της λέξης, που δεν έχει ακόμη γίνει αρκετά σαφής.

## Κεφάλαιο 1ο

### *Περί κυβερνήσεως εν γένει*

Προειδοποιώ τον αναγνώστη ότι το κεφάλαιο αυτό πρέπει να διαβαστεί προσεκτικά, κι ότι εγώ αγνώω την τέχνη να είμαι σαφής για όποιον δεν θέλει να είναι προσεκτικός.<sup>1</sup>

Κάθε ελεύθερη πράξη παράγεται από δύο αίτια που συνεργούν: το ένα είναι ηθικό, δηλαδή η βούληση που αποφασίζει την πράξη, το άλλο φυσικό, δηλαδή η δύναμη που την εκτελεί. Όταν βαιδιζώ προς ένα σκοπό, πρέπει πρώτα να θέλω να πάω, κατά δεύτερο λόγο πρέπει να με πηγαίνουν τα πόδια μου.<sup>2</sup> Αν ένας παράλυτος θέλει να τρέξει, κι ένας ευκίνητος άνθρωπος δεν θέλει, και οι δύο θα μείνουν ακίνητοι. Το πολιτικό σώμα

έχει τις ίδιες κινητήριες δυνάμεις. Κι εδώ διακρίνουμε την ισχύ από τη βούληση· τη μεν βούληση καλούμε νομοθετική δύναμη, τη δε ισχύ εκτελεστική δύναμη. Τίποτα δεν γίνεται, ή δεν πρέπει να γίνεται, χωρίς τη συνδρομή τους.

Είδαμε ότι η νομοθετική δύναμη ανήκει στον λαό και μπορεί να ανήκει μόνο σ' αυτόν. Αντιθέτως, εύκολα βλέπουμε, βάσει των αρχών που θέσαμε προηγουμένως, ότι η εκτελεστική δύναμη δεν μπορεί να ανήκει στον λαό εν γένει όπως η νομοθετική ή κυρίαρχη, γιατί η δύναμη αυτή ασκείται μόνο σε επιμέρους πράξεις που δεν emπίπτουν διόλου στη δικαιοδοσία του νόμου, ούτε επομένως και στον κυρίαρχο, του οποίου οι πράξεις πρέπει να 'ναι νόμοι.

Η δημόσια ισχύς, λοιπόν, χρειάζεται ένα κατάλληλο όργανο, για να τη συγκεντρώνει και να την κινεί σύμφωνα με τις κατευθύνσεις της γενικής βούλησης και να χρησιμεύει στην επικοινωνία μεταξύ κράτους και κυρίαρχου· να αποτελεί κατά κάποιο τρόπο για το δημόσιο πρόσωπο ό,τι η ένωση ψυχής και σώματος για τον άνθρωπο. Να ποιος είναι στο κράτος ο λόγος της κυβέρνησης, που κακώς συγχέεται με τον κυρίαρχο, για τον οποίο αποτελεί λειτουργό.

Τι είναι λοιπόν η κυβέρνηση; Ένα ενδιάμεσο σώμα που εγκαθιδρύεται μεταξύ των υπηκόων και του κυρίαρχου για την αμοιβαία ανταπόκρισή τους, επιφορτισμένο με την εκτέλεση των νόμων και τη διατήρηση τόσο της αστικής όσο και της πολιτικής ελευθερίας.<sup>3</sup>

Τα μέλη του σώματος αυτού ονομάζονται άρχοντες ή βασιλιάδες, δηλαδή κυβερνώντες, και ολόκληρο το σώμα καλείται ηγεμόνας.\*<sup>4</sup> Έχουν επομένως δίκιο όσοι ισχυρίζονται ότι

---

\* Έτσι στη Βενετία δίνουν στο συμβούλιο το όνομα του «πρίγκιπα της Γαληνοτάτης», ακόμα και όταν ο δόγης δεν είναι παρών.

η πράξη με την οποία ένας λαός υποτάσσεται στους ηγέτες δεν αποτελεί συμβόλαιο. Πράγματι, δεν αποτελεί παρά μια εντολή, μια επιστασία την οποία αυτοί, ως απλοί αξιωματούχοι του κυρίαρχου, ασκούν στο όνομά του την εξουσία που τους έχει εμπιστευθεί, την οποία ο κυρίαρχος μπορεί να περιορίσει, να τροποποιήσει και να πάρει πίσω όταν θελήσει, εφόσον η απαλλοτρίωση του δικαιώματος αυτού είναι ασυμβίβαστη με τη φύση του κοινωνικού σώματος και αντίκειται στο σκοπό της συνένωσης.

Αποκαλώ λοιπόν *κυβέρνηση* ή ανώτατη διοίκηση τη νόμιμη άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, και ηγεμόνα ή άρχοντα το άτομο ή το σώμα που είναι επιφορτισμένο με τη διοίκηση αυτή.

Στην κυβέρνηση περιλαμβάνονται οι ενδιάμεσες εξουσίες, των οποίων οι σχέσεις συνθέτουν το λόγο του όλου προς το όλο, ή το λόγο του κυρίαρχου προς το κράτος. Μπορούμε να αναπαραστήσουμε την τελευταία αυτή σχέση με εκείνη των άκρων όρων μιας συνεχούς αναλογίας, της οποίας η μέση ανάλογος είναι η κυβέρνηση· αυτή δέχεται από τον κυρίαρχο τις εντολές που δίνει στον λαό. Για να βρισκείται το κράτος σε καλή ισορροπία πρέπει, αν όλα σταθμιστούν, το γινόμενο ή η δύναμη της κυβέρνησης, πολλαπλασιαζόμενη με τον εαυτό της, να είναι ίση με το γινόμενο ή τη δύναμη των πολιτών, δηλαδή ανάμεσα σε εκείνους που είναι κυρίαρχοι από τη μια πλευρά, και υπήκοοι από την άλλη.<sup>5</sup>

Επιπλέον, δεν θα μπορούσαμε να μεταβάλουμε κανένα από τους τρεις όρους δίχως να ανατρέψουμε ταυτόχρονα και την αναλογία. Αν ο κυρίαρχος θέλει να κυβερνά, ή αν ο άρχοντας θέλει να εκδίδει νόμους ή αν οι υπήκοοι αρνούνται να υπακούσουν, η αταξία διαδέχεται την ευταξία, η ισχύς και η βούληση δεν ενεργούν πλέον σε συμφωνία, και το διαλυμένο

κράτος βυθίζεται έτσι στον δεσποτισμό ή στην αναρχία. Τέλος, καθώς δεν υπάρχει παρά μία μέση ανάλογος σε κάθε σχέση, δεν υπάρχει παρά μόνο μία καλή κυβέρνηση για κάθε κράτος. Επειδή όμως χίλια γεγονότα μπορούν να αλλάξουν τις αναλογίες ενός λαού, όχι μόνο διαφορετικές κυβερνήσεις μπορεί να αρμόζουν σε διαφορετικούς λαούς, αλλά και στον ίδιο λαό σε διαφορετικούς καιρούς.

Για να κατορθώσω να δώσω μια ιδέα των διαφορετικών σχέσεων που μπορούν να ισχύουν μεταξύ αυτών των δύο άκρων όρων, θα πάρω για παράδειγμα το μέγεθος του λαού, ως σχέση που διατυπώνεται ευκολότερα.

Ας υποθέσουμε ότι το κράτος αποτελείται από δέκα χιλιάδες πολίτες. Ο κυρίαρχος μπορεί να θεωρηθεί αθροιστικά και σαν σώμα· αλλά κάθε ιδιώτης, υπό την ιδιότητα του υπηκόου, θεωρείται ένα άτομο. Επομένως, η σχέση ανάμεσα στον κυρίαρχο και τον υπήκοο είναι όπως η σχέση δέκα χιλιάδων προς ένα. Κάθε μέλος του κράτους δηλαδή έχει μερίδιο μόνο το ένα δεκάκις χιλιοστό της κυρίαρχης εξουσίας, παρότι υπάγεται πλήρως σε αυτήν. Αν υποθέσουμε ότι ο λαός αποτελείται από εκατό χιλιάδες ανθρώπους, η κατάσταση των υπηκόων δεν μεταβάλλεται, κι ο καθένας τους υπάγεται εξίσου στην εξουσία των νόμων, ενώ η συμμετοχή του, καθώς περιορίζεται στο ένα εκατοστό του χιλιοστού, έχει δέκα φορές μικρότερη επιρροή στη σύνταξη των νόμων. Καθώς ο υπήκοος λοιπόν μένει πάντα ένας, ο λόγος του κυρίαρχου προς τον υπήκοο μεγαλώνει ανάλογα με τον αριθμό των πολιτών. Από τη διαπίστωση αυτή συνάγεται ότι όσο μεγαλώνει το κράτος τόσο μειώνεται η ελευθερία.

Όταν λέω ότι ο λόγος μεγαλώνει, εννοώ ότι απομακρύνεται από την ισότητα. Συνεπώς, όσο ο λόγος είναι μεγαλύτερος, κατά την έννοια των γεωμετρών, τόσο μικρότερη σχέση

υπάρχει, με την κοινή ονομασία του όρου.<sup>6</sup> Σύμφωνα με την πρώτη σημασία, ο λόγος ή αναλογία, που υπολογίζεται κατά την ποσότητα, μετριέται σύμφωνα με το πηλίκον, σύμφωνα δε με τη δεύτερη, θεωρούμενη κατά το ποιόν, εκτιμάται σύμφωνα με την ομοιότητα.

Πλην όμως, όσο λιγότερο οι επιμέρους βουλήσεις ανάγονται στη γενική βούληση, δηλαδή τα ήθη στους νόμους, τόσο περισσότερο πρέπει να αυξάνει η κατασταλτική δύναμη. Άρα η κυβέρνηση, για να είναι καλή, πρέπει να ισχυροποιείται όσο ο λαός γίνεται πολυπληθέστερος.

Από την άλλη πλευρά, καθώς η ανάπτυξη του κράτους βάζει τους κρατούντες της δημόσιας εξουσίας σε περισσότερους πειρασμούς, αλλά και τους παρέχει περισσότερα μέσα για να καταχραστούν την εξουσία τους, όσο μεγαλύτερη ισχύ πρέπει να έχει η κυβέρνηση για να συγκρατεί τον λαό τόσο μεγαλύτερη ισχύ πρέπει να έχει με τη σειρά του και ο κυρίαρχος για να συγκρατεί την κυβέρνηση. Δεν μιλώ εδώ για απόλυτη δύναμη, αλλά για τη σχετική δύναμη των διαφόρων μερών του κράτους.

Από αυτή τη διπλή σχέση έπεται ότι η συνεχής αναλογία μεταξύ του κυρίαρχου, του ηγεμόνα και του λαού δεν αποτελεί καθόλου μια αυθαίρετη ιδέα, αλλά μια συνέπεια αναγκαία της φύσης του πολιτικού σώματος. Έπεται επίσης ότι, καθώς ο ένας από τους άκρους όρους, δηλαδή ο λαός ως υπήκοος, είναι σταθερός και παριστάνεται με τη μονάδα, όσες φορές ο διπλασιαζόμενος λόγος αυξάνει ή μειώνεται, ο απλός λόγος αυξάνει ή μειώνεται αντίστοιχα, και επομένως ο μέσος όρος μεταβάλλεται. Αυτό δείχνει ότι δεν υπάρχει μία και απόλυτη συνταγματική μορφή κυβέρνησης, αλλά ότι μπορεί να υπάρξουν τόσες κυβερνήσεις διαφορετικές από τη φύση τους όσα κράτη διαφορετικά στο μέγεθος.<sup>7</sup>

Αν, θέλοντας κανείς να κάνει ένα αστείο παιχνίδι με αυτό το σύστημα, πρότεινε ότι, για να βρεθεί τούτος ο μέσος όρος της αναλογίας και να συσταθεί το κυβερνών σώμα, δεν χρειάζεται παρά να βρεθεί η τετραγωνική ρίζα του λαού, θα απαντούσα ότι χρησιμοποιώ αυτό τον αριθμό απλώς σαν ένα παράδειγμα: οι σχέσεις για τις οποίες μιλώ εδώ δεν υπολογίζονται μόνο από τον αριθμό των ατόμων, αλλά γενικά από την ποσότητα δράσης, που προκύπτει από το συνδυασμό ενός πλήθους αιτιών επιπλέον, αν δανειζομαι προς στιγμήν γεωμετρικούς όρους, προκειμένου να είμαι σύντομος, δεν αγνοώ εντούτοις ότι η γεωμετρική ακρίβεια δεν υπάρχει σε ηθικά μεγέθη.<sup>8</sup>

Η κυβέρνηση είναι σε μικρογραφία ό,τι και το πολιτικό σώμα που την περιέχει σε μεγάλη κλίμακα. Είναι ένα ηθικό πρόσωπο, προικισμένο με διάφορες ικανότητες, ενεργητικό όπως ο κυρίαρχος, παθητικό όπως το κράτος, το οποίο μπορεί να αναλυθεί σε άλλες παρόμοιες σχέσεις, απ' όπου προκύπτει ως συνέπεια μια νέα αναλογία, και από αυτήν ακόμη μια, κατά την τάξη των δικαστηρίων, μέχρι να φτάσουμε στον αδιαίρετο μέσο όρο, δηλαδή σε ένα μόνο ηγέτη ή υπέρτατο άρχοντα, που μπορούμε να διακρίνουμε στο μέσον αυτής της προόδου, σαν μια μονάδα ανάμεσα στη σειρά των κλασμάτων και των αριθμών.

Αποφεύγοντας τη σύγχυση και την εμπλοκή σ' αυτό τον πολλαπλασιασμό μαθηματικών όρων, ας αρκεστούμε να θεωρήσουμε την κυβέρνηση ως ένα νέο σώμα στο κράτος, διακριτό από τον λαό και από τον κυρίαρχο, και ενδιάμεσο μεταξύ τους.

Η ουσιαστική διαφορά μεταξύ αυτών των δύο σωμάτων είναι ότι το κράτος υφίσταται αφ' εαυτού, ενώ η κυβέρνηση υπάρχει μέσω του κυρίαρχου. Έτσι η κύρια βούληση του ηγεμόνα είναι, ή πρέπει να είναι, η γενική βούληση ή ο νόμος:

η ισχύς του είναι μόνο η δημόσια ισχύς που συγκεντρώνεται σ' αυτόν. Έτσι, μόλις θελήσει να αναλάβει αυτόβουλα κάποια απόλυτη και ανεξάρτητη πράξη, ο δεσμός του συνόλου αρχίζει να χαλαρώνει. Αν συμβεί τελικά ο ηγεμόνας να έχει κάποια επιμέρους βούληση πιο ενεργητική από εκείνη του κυρίαρχου, για να πετύχει την υπακοή, χρησιμοποιεί τη δημόσια ισχύ που έχει στα χέρια του· κατ' αυτό τον τρόπο θα υπάρχουν, ούτως ειπείν, δύο κυρίαρχοι, ένας de jure και ο άλλος de facto, και τότε η κοινωνική ενότητα θα χανόταν άμεσα και το πολιτικό σώμα θα διαλυόταν.

Παρ' όλα αυτά, για να έχει το σώμα της κυβέρνησης μια ύπαρξη, μια πραγματική ζωή, που να το διακρίνει από το σώμα του κράτους, προκειμένου να μπορούν όλα τα μέλη του να δρουν σε συμφωνία και να εκπληρώνουν τους σκοπούς της ίδρυσής του, χρειάζεται ένα ξεχωριστό εγώ, μια ευαισθησία κοινή για τα μέλη του, μια ισχύς και βούληση προσίδια, επικεντρωμένη στην αυτοσυντήρησή του. Αυτή η ιδιαίτερη υπόσταση προϋποθέτει συνελεύσεις, συμβούλια, μια εξουσία διαβούλευσης και αποφάσεων, δικαιώματα, τίτλους, προνόμια που να ανήκουν αποκλειστικά στον ηγεμόνα, καθιστώντας τη θέση του κυβερνητικού άρχοντα τιμητική όσο και επίπονη εξίσου. Η δυσκολία έγκειται στον τρόπο διάταξης του υφιστάμενου όλου στο πλαίσιο της ολότητας, κατά τρόπο ώστε ο ηγεμόνας να μην εξασθενίζει τη γενική συνταγματική λειτουργία ενισχύοντας τη δική του· να ξεχωρίζει πάντα η ιδιαίτερη ισχύς του, που προορίζεται για τη δική του διατήρηση, από τη δημόσια ισχύ, που αποσκοπεί στη διατήρηση του κράτους, και με δυο λόγια, να είναι πάντα έτοιμος να θυσιάσει την κυβέρνηση για τον λαό και όχι τον λαό για την κυβέρνηση.

Εξάλλου, αν και το τεχνητό σώμα της κυβέρνησης είναι έργο ενός άλλου τεχνητού σώματος και η ζωή του είναι, τρόπον

τινά, αλλογενής και υποταγμένη, αυτό δεν το εμποδίζει να μπορεί να δρα με μεγαλύτερη ή μικρότερη ρώμη και ταχύτητα, να διαθέτει, ούτως ειπείν, μια υγεία περισσότερο ή λιγότερο εύρωστη. Τέλος, χωρίς να απομακρύνεται ευθέως από τους σκοπούς της σύστασής του, μπορεί να αποκλίνει λιγότερο ή περισσότερο, ανάλογα με τον τρόπο με τον οποίο έχει ιδρυθεί.

Απ' όλες αυτές τις διαφορές προκύπτουν οι διαφορετικές σχέσεις που οφείλει να έχει η κυβέρνηση με το σώμα του κράτους, ανάλογα με τις τυχαίες και επιμέρους σχέσεις που διαμορφώνουν τους τρόπους αυτού του κράτους. Πράγματι, συχνά, και η καλύτερη κυβέρνηση γίνεται η χειρότερη, αν οι σχέσεις της δεν τροποποιηθούν σύμφωνα με τις ατέλειες του πολιτικού σώματος στο οποίο ανήκει.

## Κεφάλαιο 2ο

### *Περί της αρχής που συγκροτεί τις διαφορετικές μορφές κυβέρνησης*

Για να παραστήσω τη γενική αιτία αυτών των διαφορών, πρέπει να διακρίνω εδώ τον ηγεμόνα από την κυβέρνηση.<sup>9</sup> όπως διέκρινα προηγουμένως το κράτος και τον κυρίαρχο.

Το κυβερνητικό σώμα μπορεί να είναι σύνθετο και να αποτελείται από λίγα ή πολλά μέλη. Είπαμε πως η αναλογία του κυρίαρχου ως προς τους υπηκόους είναι τόσο μεγαλύτερη όσο πολυπληθέστερος είναι ο λαός, και από μια προφανή αναλογία μπορούμε να πούμε το ίδιο και για την κυβέρνηση σε σχέση με τους άρχοντες.

Πλην όμως η συνολική ισχύς της κυβέρνησης, αντιπροσωπεύοντας την ισχύ του κράτους, δεν μεταβάλλεται καθόλου·



ως εκ τούτου όσο μεγαλύτερη ισχύ ασκεί πάνω στα ίδια της τα μέλη τόσο λιγότερη της απομένει για να ενεργεί πάνω στον λαό.

Άρα όσο περισσότεροι είναι οι άρχοντες τόσο πιο αδύναμη είναι η κυβέρνηση. Καθώς αυτή η πρακτική αρχή του λόγου είναι βασική, ας προσπαθήσουμε να τη διευκρινίσουμε καλύτερα.

Μπορούμε να διακρίνουμε στο πρόσωπο του άρχοντα τρεις ουσιωδώς διαφορετικές βουλήσεις. Πρώτον, τη βούληση που ανήκει στο άτομό του και αποσκοπεί στο δικό του συμφέρον. Δεύτερον, την κοινή βούληση των αρχόντων, που αναφέρεται αποκλειστικά στο όφελος του ηγεμόνα, και την οποία μπορούμε να αποκαλέσουμε βούληση του σώματος· αυτή είναι γενική σε σχέση με την κυβέρνηση, μερική όμως σε σχέση με το κράτος, του οποίου μέρος είναι η κυβέρνηση. Τρίτον, τη βούληση του λαού, ή την κυρίαρχη βούληση, η οποία είναι γενική και σε σχέση με το κράτος, εκλαμβανόμενο ως σύνολο, και σε σχέση με την κυβέρνηση, ως μέρος του συνόλου.

Σ' ένα τέλει νομοθετικό σύστημα, η μεν επιμέρους ή ατομική βούληση θα πρέπει να είναι μηδενική· η δε βούληση του σώματος της κυβέρνησης εντελώς δευτερεύουσα· συνεπώς, η γενική ή κυρίαρχη βούληση θα κυριαρχεί πάντα και θα είναι ο μοναδικός κανόνας που κατευθύνει όλες τις άλλες.

Σύμφωνα με τη φυσική τάξη, αντιθέτως, οι διαφορετικές αυτές βουλήσεις γίνονται ενεργητικότερες στο βαθμό που είναι συγκεντρωμένες. Έτσι, η γενική βούληση είναι πάντα η ασθενέστερη, η βούληση του σώματος στη δεύτερη θέση και η επιμέρους βούληση είναι η πρώτη. Στην κυβέρνηση, λοιπόν, κάθε μέλος είναι, πρώτον, ο εαυτός του, δεύτερον, άρχοντας και, τέλος, πολίτης· μια κλιμάκωση ευθέως αντίστροφη από εκείνη που απαιτεί η κοινωνική τάξη.

Με βάση τα παραπάνω, ας υποθέσουμε ότι όλη η κυβέρνηση βρίσκεται στα χέρια ενός και μόνον ανθρώπου· τότε ενώνονται τέλεια η επιμέρους βούληση και η βούληση του σώματος και, συνεπώς, η τελευταία εντείνεται στον υψηλότερο δυνατό βαθμό. Καθώς δε η χρήση της ισχύος εξαρτάται από το βαθμό της βούλησης κι επειδή η απόλυτη ισχύς της κυβέρνησης δεν μεταβάλλεται, έπεται ότι η ενεργητικότερη μορφή κυβέρνησης είναι η μοναρχία.

Ας δοκιμάσουμε απεναντίας να ενώσουμε την κυβέρνηση με τη νομοθετική εξουσία. Ας καταστήσουμε τον ηγεμόνα κυρίαρχο και άρχοντες όλους τους πολίτες. Τότε, η βούληση του σώματος συγχωνευμένη με τη γενική βούληση δεν θα είναι πιο ενεργητική από τη δεύτερη και θα αφήνει την επιμέρους βούληση σε όλη της την ισχύ. Άρα η κυβέρνηση, πάντα με την ίδια απόλυτη δύναμη, θα βρίσκεται στο ελάχιστο της σχετικής της ισχύος ή δραστηριότητας.

Αυτές οι σχέσεις είναι αναμφισβήτητες και επιβεβαιώνονται ακόμα περισσότερο από άλλες σκέψεις. Παρατηρούμε, παραδείγματος χάριν, ότι κάθε άρχοντας είναι πιο δραστήριος στο πλαίσιο του σώματός του από ό,τι κάθε πολίτης στο δικό του· επομένως, η επιμέρους βούληση επηρεάζει πολύ περισσότερο τις πράξεις της κυβέρνησης από ό,τι του κυρίαρχου, γιατί κάθε άρχοντας είναι σχεδόν πάντα επιφορτισμένος με κάποια λειτουργία της κυβέρνησης, ενώ κάθε πολίτης, ατομικά, δεν αναλαμβάνει καμία λειτουργία του κυρίαρχου. Εξάλλου, όσο επεκτείνεται η επικράτεια του κράτους τόσο περισσότερο αυξάνεται η πραγματική του ισχύς, παρότι δεν αυξάνει λόγω της επέκτασής του· αλλά, εφόσον το κράτος παραμένει το ίδιο, μάταια αυξάνονται οι άρχοντες, η κυβέρνηση δεν αποκτά μεγαλύτερη πραγματική ισχύ, επειδή η ισχύς της είναι η αυτή με του κράτους, που το μέγεθός του

παραμένει αμετάβλητο. Έτσι η σχετική δύναμη ή η ενεργητικότητα της κυβέρνησης μειώνεται, χωρίς να μπορεί να αυξηθεί η απόλυτη ή πραγματική ισχύς της.

Είναι βέβαιο επίσης ότι η διεκπεραίωση των υποθέσεων καθυστερεί όσο περισσότεροι άνθρωποι τις αναλαμβάνουν· ακόμα, υπερεκτιμώντας τη φρόνηση υποτιμούν την τύχη και η κατάλληλη κατάσταση διαφεύγει· κι όταν γίνονται πολλές διαβουλεύσεις χάνονται τα οφέλη της διαβούλευσης.

Απέδειξα ήδη ότι η κυβέρνηση χαλαρώνει όσο μεγαλώνει ο αριθμός των αρχόντων, ενώ προηγουμένως απέδειξα ότι όσο πιο πολυπληθής είναι ο λαός τόσο περισσότερο χρειάζεται να αυξηθεί η ισχύς καταστολής. Ως εκ τούτου η αναλογία των αρχόντων προς την κυβέρνηση πρέπει να είναι αντίστροφη του λόγου των υπηκόων προς τον κυρίαρχο. Όσο δηλαδή το κράτος επεκτείνεται τόσο η κυβέρνηση πρέπει να συρρικνώνεται, έτσι ώστε ο αριθμός των αρχηγών να μειώνεται ανάλογα με την αύξηση του λαού.

Κατά τα άλλα, μιλώ εδώ μόνο για τη σχετική ισχύ της κυβέρνησης, και όχι για την ορθότητά της:<sup>10</sup> γιατί, αντιθέτως, όσο περισσότεροι είναι οι άρχοντες τόσο και η βούληση του σώματος θα πλησιάζει τη γενική βούληση, ενώ στην περίπτωση ενός και μόνο άρχοντα η βούληση του σώματος, όπως έχω αναφέρει, είναι μόνο επιμέρους βούληση. Έτσι, ότι χάνουμε από τη μια μπορούμε να το κερδίζουμε από την άλλη, και η τέχνη του νομοθέτη είναι να γνωρίζει πώς να προσδιορίζει το σημείο όπου η ισχύς και η βούληση της κυβέρνησης, πάντα κατ' αμοιβαία αναλογία, θα συνδυάζονται στην πλέον ωφέλιμη σχέση για το κράτος.

## Κεφάλαιο 3ο

### Διάκριση των μορφών κυβέρνησης<sup>11</sup>

Στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε γιατί διακρίνουμε τα διαφορετικά είδη ή μορφές κυβέρνησης από τον αριθμό των μελών που την αποτελούν· απομένει να δούμε πώς γίνεται αυτή η διάκριση.

Ο κυρίαρχος μπορεί κατά πρώτον να εναποθέσει την ευθύνη της κυβέρνησης σε όλο τον λαό ή στο μεγαλύτερο μέρος του, κατά τρόπο ώστε να υπάρχουν περισσότεροι πολίτες άρχοντες παρά πολίτες απλοί ιδιώτες. Αποκαλούμε αυτή τη μορφή *δημοκρατία*.

Ή πάλι μπορεί να περιορίσει την κυβέρνηση στα χέρια ενός μικρού αριθμού ατόμων, ώστε να υπάρχουν περισσότεροι απλοί πολίτες παρά άρχοντες, και η μορφή αυτή ονομάζεται *αριστοκρατία*.<sup>12</sup>

Τέλος, μπορεί να περιορίσει όλη την κυβέρνηση στα χέρια ενός μόνο άρχοντα από τον οποίο όλοι οι άλλοι να αντλούν την εξουσία τους. Αυτή η τρίτη μορφή είναι η πιο κοινή, και ονομάζεται *μοναρχία* ή *βασιλεία*.

Πρέπει να επισημάνουμε ότι όλες αυτές οι μορφές, ή τουλάχιστον οι δύο πρώτες, επιδέχονται διαφοροποιήσεις και παρουσιάζουν μεγάλη ποικιλία, γιατί η δημοκρατία μπορεί να περιλαμβάνει όλο τον λαό ή κατά το ήμισυ. Η αριστοκρατία πάλι μπορεί να περιοριστεί από το ήμισυ του λαού σε έναν απροσδιόριστο μικρότερο αριθμό. Ακόμα και η βασιλεία μπορεί να παρουσιάσει διαφορετική κατανομή. Η Σπάρτη, από την ίδρυσή της, είχε σταθερά δύο βασιλείς· και είδαμε ότι στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία συνυπήρχαν ως και οχτώ αυτοκράτορες ταυτοχρόνως, χωρίς να μπορούμε να

πούμε ότι η αυτοκρατορία ήταν διαφευγμένη. Υπάρχει, λοιπόν, ένα σημείο όπου κάθε μορφή κυβέρνησης αναμειγνύεται με την επόμενη, και βλέπουμε ότι υπό τρεις ονομασίες η κυβέρνηση πραγματικά μπορεί να προσλάβει τόσες μορφές όσους πολίτες έχει το κράτος.

Επιπλέον, καθώς η ίδια κυβέρνηση μπορεί ανάλογα με τις υποθέσεις να υποδιαιρείται σε άλλα μέρη, το ένα διοικούμενο κατά έναν τρόπο και το άλλο με διαφορετικό, μπορεί από το συνδυασμό των τριών αυτών μορφών να προκύψουν πλήθος μεικτές μορφές, καθεμία από τις οποίες πολλαπλασιάζεται επί τις απλές μορφές.

Ανέκαθεν διατυπώνονταν πολλά και διαφορετικά επιχειρήματα για την άριστη κυβέρνηση, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη ότι καθεμιά τους είναι η καλύτερη σε ορισμένες περιπτώσεις ή η χειρότερη σε άλλες.

Αν στα διαφορετικά κράτη ο αριθμός των ανώτατων αρχόντων πρέπει να βρίσκεται σε λόγο αντιστρόφως ανάλογο προς τον αριθμό των πολιτών, έπεται ότι γενικά η δημοκρατική κυβέρνηση αρμόζει στα μικρά κράτη, η αριστοκρατική στα μεσαία και η μοναρχική στα μεγάλα. Ο κανόνας αυτός συνάγεται άμεσα από την αρχή που προανέφερα. Αλλά πώς να λογαριάσουμε την πληθώρα περιστάσεων που μπορούν να παρουσιάσουν εξαιρέσεις;

## Κεφάλαιο 4ο

### *Περί της δημοκρατίας*

Όποιος νομοθετεί γνωρίζει καλύτερα απ' οποιονδήποτε πώς πρέπει να εφαρμοστεί και να ερμηνευτεί ο νόμος. Φαίνεται

λοιπόν ότι δεν θα μπορούσε να υπάρχει καλύτερη μορφή διακυβέρνησης παρά όταν η εκτελεστική εξουσία ενώνεται με τη νομοθετική. Αλλά τούτο πάλι καθιστά τη διακυβέρνηση αυτή ανεπαρκή κατά ορισμένες θεωρίες, επειδή τα πράγματα που πρέπει να είναι ξεχωριστά δεν είναι, κι όταν ο ηγεμόνας και ο κυρίαρχος είναι το ίδιο πρόσωπο, δεν σχηματίζουν, ούτως ειπείν, παρά μια κυβέρνηση χωρίς κυβέρνηση.

Δεν είναι καλό να εκτελούν τους νόμους όσοι νομοθετούν, ούτε το σώμα του λαού να αποσύρει την προσοχή του από τα γενικά ζητήματα και να τη στρέφει στα επιμέρους αντικείμενα. Τίποτα δεν είναι πιο επικίνδυνο από την επιφροή των ιδιωτικών συμφερόντων στις δημόσιες υποθέσεις. Ακόμα και η κατάχρηση των νόμων από τις κυβερνήσεις είναι μικρότερο κακό από τη διαφθορά του νομοθέτη, μοιραίο επακόλουθο των απόψεων με γνώμονα το ιδιωτικό συμφέρον. Τότε, καθώς το κράτος αλλοιώνεται στην ουσία του, κάθε μεταρρύθμιση γίνεται αδύνατη. Ένας λαός που δεν κάνει ποτέ κατάχρηση της κυβέρνησής του, δεν θα καταχρασθεί επίσης την ανεξαρτησία του. Όποιος λαός θα κυβερνούσε πάντοτε καλά, δεν θα είχε ανάγκη να τον κυβερνούν.

Αν πάρουμε τον όρο στην αυστηρή σημασία του, δεν υπήρξε ποτέ πραγματική δημοκρατία, και ούτε θα υπάρξει ποτέ. Είναι αντίθετο στη φυσική τάξη να κυβερνά η πλειοψηφία και να κυβερνάται η μειοψηφία. Δεν μπορούμε να φανταστούμε τον λαό να βρίσκεται διαρκώς σε συνελεύσεις για τις δημόσιες υποθέσεις· αντιλαμβανόμαστε εύκολα ότι ο λαός δεν θα μπορούσε να συγκροτήσει επιτροπές γι' αυτόν το σκοπό χωρίς να αλλάξει η μορφή διοίκησης.

Πράγματι, νομίζω ότι μπορώ να θέσω ως αρχή ότι όταν οι λειτουργίες της κυβέρνησης επιμερίζονται σε πολλά βουλευτήρια, τα πλέον ολιγάριθμα αποκτούν αργά ή γρήγορα το

μεγαλύτερο κύρος· τουλάχιστον επειδή θα διεκπεραιώνουν ευκολότερα τις υποθέσεις, που τις προωθούν κανονικά.

Στην πραγματικότητα, η κυβέρνηση προϋποθέτει το συνδυασμό πολλών δύσκολων παραγόντων. Πρώτον, ένα πολύ μικρό κράτος όπου ο λαός εύκολα μπορεί να συγκεντρωθεί και κάθε πολίτης μπορεί να γνωρίζει εύκολα όλους τους άλλους. Δεύτερον, μεγάλη απλότητα στα ήθη που να προλαμβάνει πληθώρα ζητημάτων και τις περίπλοκες συζητήσεις. Κατόπιν, μεγάλη ισότητα στις τάξεις και στις περιουσίες, χωρίς την οποία η ισότητα στα δικαιώματα και την εξουσία δεν μπορεί να διαρκέσει. Τέλος, λίγη ή και καθόλου πολυτέλεια, γιατί είναι είτε το αποτέλεσμα του πλούτου είτε τον απαιτεί· διαφθείρει έτσι και τον πλούσιο και τον φτωχό, τον πρώτο με την απόκτησή του, τον δεύτερο με τη ζήλια. Ο πλούτος πουλά την πατρίδα στη μαλθακότητα και τη ματαιοδοξία· στερεί το κράτος από όλους τους πολίτες του, υποδουλώνοντας τους μεν στους δε, και όλους μαζί στη δοξασία.

Να γιατί ένας διάσημος συγγραφέας θεώρησε ως βάση της πολιτείας την αρετή,<sup>13</sup> γιατί όλες αυτές οι προϋποθέσεις δεν μπορούν να υπάρξουν δίχως αρετή. Αλλά καθώς δεν έκαναν τις απαραίτητες διευκρινίσεις, έλειπε συχνά από αυτή τη λαμπρή ιδιοφυΐα η ακρίβεια, κάποιες φορές και η ενάργεια, και δεν έβλεπε ότι, καθώς η κυρίαρχη εξουσία είναι παντού η ίδια, η αρχή αυτή πρέπει να υπάρχει σε κάθε εύτακτο κράτος, κατά το μάλλον ή ήττον, ανάλογα βέβαια με τη μορφή της κυβέρνησης.

Ας προσθέσουμε δε ότι δεν υπάρχει μορφή διακυβέρνησης τόσο επιρρεπής σε εμφύλιους πολέμους και εσωτερικές διαμάχες όσο η δημοκρατική ή λαϊκή, καθώς καμιά άλλη δεν τείνει τόσο έντονα και διαρκώς να αλλάζει μορφή, και να ζητά μεγαλύτερη επαγρύπνηση και θάρρος για να διατηρηθεί η δι-

κή της μορφή. Κυρίως σε αυτή την πολιτική σύσταση πρέπει ο πολίτης να οπλίζεται με δύναμη και σταθερότητα, και να επαναλαμβάνει κάθε μέρα της ζωής του από τα βάθη της καρδιάς του ό.τι έλεγε ένας ενάρετος Παλατίνος\* στη Δίαιτα της Πολωνίας: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium* (Καλύτερα μια ελευθερία γεμάτη κινδύνους, παρά μια ήσυχη σκλαβιά).

Αν υπήρχε λαός θεών, θα κυβερνόταν δημοκρατικά. Μια τόσο τέλεια διακυβέρνηση δεν ταιριάζει σε ανθρώπους.<sup>14</sup>

## Κεφάλαιο 5ο

### Περί της αριστοκρατίας

Έχουμε εδώ δύο ηθικά πρόσωπα εντελώς διακριτά, δηλαδή την κυβέρνηση και τον κυρίαρχο· κατά συνέπεια, δύο γενικές βουλήσεις, τη μια σε σχέση με όλους τους πολίτες, την άλλη μόνο σε σχέση με τα μέλη της διοίκησης. Έτσι, αν και η κυβέρνηση μπορεί να ρυθμίζει όπως θέλει την εσωτερική της πολιτική, δεν μπορεί ποτέ να μιλά στον λαό παρά στο όνομα του κυρίαρχου, δηλαδή στο όνομα του ίδιου του λαού. Αυτό δεν πρέπει να το ξεχνάμε ποτέ.

Οι πρώτες κοινωνίες κυβερνόταν αριστοκρατικά. Οι αρχηγοί των οικογενειών συζητούσαν μεταξύ τους για τις δημόσιες υποθέσεις. Οι νέοι υποκλίνονταν ευχαρίστως στην αυθεντία της εμπειρίας. Από εκεί προέρχονται οι ονομασίες *ιερείς, πρεσβύτεροι, σύγκλητος, γέροντες*. Οι άγριοι της Βόρειας

---

\* Ο Παλατίνος της Ποζνανίας, πατέρας του βασιλιά της Πολωνίας, δούκα της Λοραίνης.



Αμερικής κυβερνώνται ακόμη έτσι και στις μέρες μας, και μάλιστα πολύ καλά.

Αλλά στο μέτρο που η οφειλόμενη στους θεσμούς ανισότητα υπερίσχυσε της φυσικής ανισότητας, ο πλούτος ή η δύναμη\* έγινε προτιμότερη από την ηλικία, και η αριστοκρατία έγινε αιρετή. Τέλος, η δύναμη, μεταβιβαζόμενη με τα υπάρχοντα του πατέρα στα παιδιά δημιούργησε τις πατριαρχικές οικογένειες και κατέστησε την κυβέρνηση κληρονομική· τότε εμφανίστηκαν εικοσάχρονοι συγκλητικοί.

Υπάρχουν λοιπόν τρία είδη αριστοκρατίας: φυσική, αιρετή και κληρονομική. Η πρώτη δεν συμφέρει παρά τους απλούς λαούς· η τρίτη είναι η χειρότερη. Η δεύτερη είναι η άριστη: η αριστοκρατία κυριολεκτικά.<sup>15</sup>

Εκτός από το πλεονέκτημα της διάκρισης των δύο εξουσιών, η αιρετή αριστοκρατία έχει και το πλεονέκτημα να εκλέγονται τα μέλη της. Γιατί στη λαϊκή διακυβέρνηση όλοι οι πολίτες γεννιούνται άρχοντες, ενώ στην αριστοκρατική περιορίζονται σε έναν μικρό αριθμό και γίνονται άρχοντες μόνο κατόπιν εκλογής\*\* μέσο με το οποίο η αρετή, η σοφία, η εμπειρία και όλες οι άλλες αιτίες προτίμησης και δημόσιας υπόληψης ανανεώνουν τις εγγυήσεις για μια συνετή διακυβέρνηση.

---

\* Είναι σαφές ότι η λέξη *Optimates* στους αρχαίους δεν σημαίνει τους καλύτερους αλλά τους πιο δυνατούς.

\*\* Σημαντικότερο είναι να ρυθμίζεται νομοθετικά ο τρόπος εκλογής των αρχόντων. Γιατί αν την αφήσουμε στη βούληση του ηγεμόνα, δεν θα αποφύγουμε να πέσουμε στην κληρονομική αριστοκρατία, όπως συνέβηκε στις Πολιτείες της Βενετίας και της Βέρνης. Η πρώτη εδώ και καιρό έχει διαλυθεί σαν κράτος, και η δεύτερη διατηρείται χάρη στην εξαιρετική σύνεση της συγκλήτου της. Είναι μια εξαίρεση πολύ τιμητική, μα και πολύ επικίνδυνη.

Επιπλέον, οι συνελεύσεις γίνονται ευκολότερα, οι υποθέσεις συζητώνται καλύτερα, διεκπεραιώνονται τακτικότερα και ταχύτερα, ενώ το κύρος του κράτους υποστηρίζεται αποτελεσματικότερα στο εξωτερικό από σεβάσμιους συγκλητικούς παρά από ένα άγνωστο και καταφρονεμένο πλήθος.

Εν ολίγοις, η άριστη και φυσικότερη τάξη είναι οι σοφότεροι να κυβερνούν το πλήθος, όταν είμαστε βέβαιοι ότι το κυβερνούν προς όφελός του και όχι προς όφελος των ιδίων. Δεν χρειάζεται να πολλαπλασιάζουν μάταια τις αρμοδιότητες, ούτε είκοσι χιλιάδες άνθρωποι να επιτελούν ό,τι εκατό διαλεκτοί άνθρωποι μπορούν να κάνουν ακόμα καλύτερα. Αλλά πρέπει να σημειώσουμε ότι το συμφέρον του σώματος αρχίζει να διευθύνει τη δημόσια ισχύ πολύ λιγότερο σύμφωνα με τον κανόνα της γενικής βούλησης και ότι μια άλλη αναπόφευκτη τάση αφαιρεί από τους νόμους ένα μέρος της εκτελεστικής τους δύναμης.

Σε ό,τι αφορά επιμέρους διευθετήσεις, ένα κράτος δεν πρέπει να 'ναι τόσο μικρό, ούτε τόσο απλός και δίκαιος ο λαός, προκειμένου η εφαρμογή των νόμων να ακολουθεί άμεσα τη δημόσια βούληση, όπως σε ένα καλό δημοκρατικό καθεστώς. Ούτε πάλι πρέπει ένα έθνος να είναι τόσο μεγάλο, ώστε οι αρχηγοί να κυβερνούν διασκορπισμένοι, να αποφασίζει καθένας στην επαρχία του σαν να ήταν ο κυρίαρχος και να γίνονται πρώτα ανεξάρτητοι, για να καταλήξουν δεσπότες.

Αλλά αν η αριστοκρατία απαιτεί κατά κάποιο τρόπο λιγότερες αρετές από τη λαϊκή κυβέρνηση, απαιτεί όμως άλλες, ταμιαστές σε αυτήν, όπως ο μετριασμός για τους πλούσιους και η αυτάρχεια για τους φτωχούς. Φαίνεται, πράγματι, ότι μια αυστηρή ισότητα θα ήταν άτοπη, κι ούτε ακόμα και στη Σπάρτη δεν τηρήθηκε.

Κατά τα άλλα, αν η μορφή αυτή διακυβέρνησης παρου-

σιάζει ορισμένη ανισότητα στις περιουσίες, είναι καλό γενικά η διαχείριση των δημόσιων υποθέσεων να ανατίθεται σε όσους μπορούν καλύτερα να αφιερώνουν όλο τους το χρόνο, αλλά όχι, όπως ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, για να προτιμούνται πάντα οι πλούσιοι.<sup>16</sup> Αντίθετα, η επιλογή του φτωχότερου είναι αναγκαία για να αποδεικνύεται μερικές φορές στον λαό ότι η προσωπική αξία πρέπει να προτιμάται περισσότερο από τα πλούτη.

## Κεφάλαιο 6ο

### *Περί της μοναρχίας*

Μέχρις εδώ εξετάσαμε τον ηγεμόνα ως ένα ηθικό και συλλογικό πρόσωπο, ενωμένο χάρη στη δύναμη των νόμων και θεματοφύλακα της εκτελεστικής εξουσίας στο κράτος. Πρέπει τώρα να εξετάσουμε αυτή τη δύναμη συγκεντρωμένη στα χέρια ενός φυσικού προσώπου, ενός πραγματικού ανθρώπου, που έχει το δικαίωμα να την ασκεί μόνο βάσει του νόμου. Αυτόν καλούμε μονάρχη ή βασιλιά.

Εντελώς αντίστροφα από τις άλλες μορφές διοίκησης, όπου ένα συλλογικό ον αντιπροσωπεύει ένα άτομο, στη μοναρχία ένα άτομο αντιπροσωπεύει ένα συλλογικό ον· έτσι, η ηθική ενότητα που συνιστά τον ηγεμόνα είναι ταυτόχρονα και φυσική ενότητα, στην οποία βρίσκονται φυσικά ενωμένες όλες οι δυνάμεις που με πολύ κόπο ο νόμος συγκεντρώνει στις άλλες μορφές διοίκησης.

Έτσι η βούληση του λαού, η βούληση του ηγεμόνα, η δημόσια ισχύς του κράτους και η επιμέρους ισχύς της κυβέρνησης, όλες ανταποκρίνονται στην ίδια κινητήρια δύναμη, όλοι

οι μοχλοί της μηχανής βρίσκονται στο ίδιο χέρι. καθετί κατευθύνεται στον ίδιο στόχο. δεν υπάρχουν καθόλου αντίρροπες κινήσεις που να αλληλοεξουδετερώνονται και κανείς δεν μπορεί να φανταστεί άλλο είδος συγκρότησης όπου να παράγεται η μεγαλύτερη ενέργεια με τη μικρότερη προσπάθεια. Ο Αρχιμήδης, καθισμένος ήσυχα στην ακτή και ρίχνοντας χωρίς κόπο ένα μεγάλο καράβι στα κύματα, παριστάνει έναν επιτήδειο μονάρχη που κυβερνά από το γραφείο του το απέραντο κράτος του, κινώντας τα πάντα ενώ φαίνεται ακίνητος.

Αλλά αν δεν υπάρχει άλλη μορφή διακυβέρνησης τόσο ακμαία, δεν υπάρχει όμως κι άλλη όπου η επιμέρους βούληση έχει μεγαλύτερη εξουσία και υπερτερεί τόσο αβίαστα έναντι των άλλων. Όλα κατευθύνονται προς τον ίδιο στόχο, είναι αλήθεια· αλλά ο στόχος αυτός δεν είναι διόλου η δημόσια ευημερία, και η ισχύς της διοίκησης στρέφεται διαρκώς σε βάρος του κράτους.

Οι βασιλείς θέλουν να έχουν απόλυτη εξουσία· από μακριά μια φωνή τούς λέει ότι ο καλύτερος τρόπος είναι να τους αγαπήσει ο λαός. Αυτή η πρακτική αρχή είναι πολύ ωραία και πολύ αληθινή από κάποια άποψη. Δυστυχώς όμως στις αυλές πάντα θα την περιφρονούν. Η δύναμη που προέρχεται από την αγάπη του λαού είναι αναμφίβολα η μέγιστη, αλλά είναι πρόσκαιρη και υφίσταται υπό όρους· οι ηγεμόνες δεν αρκούνται ποτέ σ' αυτήν. Και οι καλύτεροι βασιλιάδες θέλουν να έχουν τη δύναμη να γίνονται κακοί, αν τους αρέσει, χωρίς να πάψουν να κυριαρχούν. Μάταια κάποιος πολιτικός σύμβουλος<sup>17</sup> μπορεί να τους επαναλαμβάνει ότι, καθώς η ισχύς του λαού είναι η ίδια με τη δική τους, το μεγαλύτερο συμφέρον τους είναι ο λαός τους να ακμάζει, να είναι πολυάριθμος και να προκαλεί δέος· εκείνοι ξέρουν κάλλιστα ότι

αυτό δεν είναι αλήθεια. Το προσωπικό τους συμφέρον είναι προπάντων ο λαός να παραμένει ασθηνής και άθλιος, να μην μπορεί ποτέ να τους αντισταθεί. Ομολογώ ότι, αν υποθέσουμε ότι πάντοτε οι υπήκοοι είναι εντελώς υποταγμένοι, τότε το συμφέρον του ηγεμόνα θα ήταν ο λαός να γίνει δυνατός, ώστε, καθώς η δύναμη αυτή θα είναι και δική του, να τον καθιστά επίφοβο στους γείτονές του. Επειδή, όμως, το συμφέρον αυτό είναι δευτερεύον και υποδεέστερο, κι επειδή οι δύο αυτές υποθέσεις είναι ασύμβατες, φυσικό είναι οι ηγεμόνες να προτιμούν πάντα την αρχή που τους παρέχει την πιο άμεση ωφέλεια. Αυτό τόνιζε ο Σαμουήλ στους Εβραίους: αυτό υποδείκνυε καθαρά ο Μακιαβέλλι.\* Προσποιούμενος μάλιστα ότι διδάσκει τους βασιλιάδες, έδωσε μεγάλα μαθήματα στους λαούς.<sup>18</sup> Ο Ηγεμόνας του Μακιαβέλλι είναι η βίβλος των υποστηρικτών της πολιτείας.

Καταλήξαμε μέσω των γενικών σχέσεων ότι η μοναρχία ταιριάζει στα μεγάλα κράτη και θα φτάσουμε στο ίδιο συμπέρασμα εξετάζοντάς την καθεαυτήν. Όσο πιο πολυπληθές είναι το σώμα της δημόσιας διοίκησης τόσο μειώνεται και πλησιάζει την ισότητα η αναλογία ανάμεσα στον ηγεμόνα με

---

\* Σημείωση στην έκδοση του 1782: «Ο Μακιαβέλλι ήταν τίμιος άνθρωπος και καλός πολίτης; αλλά καθώς ήταν συνδεδεμένος με τον οίκο των Μεδίκων, αναγκάστηκε να κρύψει την αγάπη του για την ελευθερία, ενώ η πατρίδα του καταδυναστευόταν. Η επιλογή και μόνο του αποτρόπαιου ήρωά του (Καίσαρα Βοργία) εκδηλώνει τη μυστική του πρόθεση, και η αντίθεση των πρακτικών αρχών του στο βιβλίο *Ηγεμόνας* με των λόγων του περί του Τίτου Λίβιου και της Φλωρεντινής ιστορίας του αποδεικνύει ότι αυτός ο βαθύς πολιτικός δεν πέτυχε μέχρι τώρα να βρει παρά επιφανειακούς ή διεφθαρμένους αναγνώστες. Πιστεύω ότι η αυλή της Ρώμης απαγόρευσε αυστηρά το βιβλίο του, διότι αυτήν εξεικονίζει σαφέστατα εκείνος».

τους υπηκόους, έτσι ώστε αυτή η αναλογία να είναι η μονάδα ή η ισότητα στη δημοκρατία. Η αναλογία αυτή πάλι μεγαλώνει στο μέτρο που η κυβέρνηση περιορίζεται, και φτάνει επομένως στο μέγιστο βαθμό, όταν η κυβέρνηση συγκεντρώνεται στα χέρια ενός και μόνο προσώπου. Τότε υπάρχει τόσο μεγάλη απόσταση ανάμεσα στον ηγεμόνα και τον λαό, που το κράτος στερείται συνοχής. Για να αποκτήσει ενότητα, χρειάζονται οι ενδιάμεσες τάξεις, πρίγκιπες, ισχυροί και ευγενείς, για να τις πλαισιώσουν. Όμως τίποτε από όλα αυτά δεν ταιριάζει σε ένα μικρό κράτος· αντίθετα όλες αυτές οι διαβαθμίσεις το καταστρέφουν.

Αλλά, αν είναι δύσκολο να κυβερνηθεί ένα μεγάλο κράτος, είναι πολύ δυσκολότερο να κυβερνηθεί καλά από έναν μόνο άνθρωπο, κι ο καθένας γνωρίζει τι συμβαίνει όταν ο βασιλιάς διορίζει τοποτηρητές.

Ένα ουσιώδες και αναπόφευκτο ελάττωμα, που θα τοποθετεί πάντα τη μοναρχική κυβέρνηση σε υποδεέστερη θέση από τη δημοκρατική, είναι ότι στην τελευταία η δημόσια φωνή επιλέγει σχεδόν πάντα για τις ανώτερες θέσεις άνδρες φωτισμένους και ικανούς που ασκούν έντιμα το καθήκον τους, ενώ στις μοναρχίες προσχωρούν ως επί το πλείστον ασήμαντοι ταραξίες, άτιμοι και ραδιούργοι, των οποίων οι μικροεπιτηδειότητες, ενώ τους διευκολύνουν να αναρριχηθούν σε υψηλές θέσεις στο παλάτι, δεν χρησιμεύουν παρά για να φανεί στο κοινό η ανικανότητά τους μόλις αναδειχτούν. Ο λαός απατάται στην επιλογή του πολύ λιγότερο απ' ό,τι ο ηγεμόνας, κι ένας άνθρωπος πραγματικής αξίας βρίσκεται σχεδόν τόσο σπάνια στις υψηλές θέσεις μιας μοναρχίας όσο ένας ανόητος επικεφαλής μιας πολιτειακής κυβέρνησης. Έτσι, όταν σε μια μοναρχία σχεδόν κατεστραμμένη από τόσους επιτηδειούς διαχειριστές, μια ευνοϊκή σύμπτωση επι-

τρέπεται να αναλάβει τη διοίκηση των υποθέσεων ένας άνθρωπος γεννημένος για να κυβερνά, τότε όλοι εκπλησσονται με τους πόρους που βρίσκει και η βασιλεία του μένει στην ιστορία της χώρας αυτής.

Για να κυβερνηθεί καλά ένα μοναρχικό κράτος, θα χρειαζόταν το μέγεθος ή η έκτασή του να ήταν ανάλογα με τις ικανότητες εκείνου που το κυβερνά. Η κατάκτηση είναι ευκολότερη από τη διοίκηση. Με τον κατάλληλο μοχλό, μπορεί κανείς να κινήσει τον κόσμο με το δάχτυλό του, αλλά για να τον συγκρατήσει χρειάζεται τους ώμους του Ηρακλή. Λίγο μεγάλο να είναι το κράτος, ο ηγεμόνας είναι σχεδόν πάντα πολύ μικρός. Αντίθετα, όταν συμβεί το κράτος να είναι πολύ μικρό για τον ηγέτη, πράγμα βέβαια πολύ σπάνιο, και πάλι κυβερνάται άσχημα, γιατί τότε ο ηγέτης, ακολουθώντας πάντα τα μεγαλόπνοα σχέδιά του, λησμονεί τα συμφέροντα των λαών, και δεν τους κάνει λιγότερο δυστυχημένους με τις υπερβολικές του ικανότητες απ' ό,τι ο περιορισμένος ηγέτης με τις ελλείψεις του ικανότητας. Θα έπρεπε, ούτως ειπείν, κάθε βασιλείο να συστέλλεται ή να διαστέλλεται κάθε φορά ανάλογα με τις ικανότητες του ηγέτη: επειδή οι ικανότητες κάποιας βουλής έχουν μάλλον προσδιορισμένα όρια, το κράτος μπορεί να έχει σταθερά όρια και η διοίκηση επίσης να προοδεύει.

Το αισθητότερο μειονέκτημα που προκύπτει από την κυβέρνηση του ενός είναι η έλλειψη συνέχειας στη διαδοχή, ενώ στις δύο άλλες μορφές είναι διαδοχική. Ένας βασιλιάς πεθαίνει, χρειάζεται ένας άλλος: οι δε εκλογές αφήνουν επικίνδυνα κενά: είναι ταραχώδεις και αν οι πολίτες δεν επιδείξουν αυταπάρνηση και ακεραιότητα, κάτι που αυτή η κυβερνητική μορφή δεν ενθαρρύνει, παρεμβάλλονται οι ατομικές επιδιώξεις και η διαφθορά. Είναι δύσκολο όποιος έχει εξαγοράσει το κράτος να μην το πουλήσει και αυτός με τη σειρά του και να

μην αποζημιωθεί από τους αδυνάτους για όσα χρήματα του αφαίρεσαν οι ισχυροί. Αργά ή γρήγορα σε μια τέτοια διοίκηση όλα αγοράζονται και πουλιούνται, και η ειρήνη την οποία απολαμβάνουν οι άνθρωποι σαν κυβερνούν οι βασιλιάδες είναι χειρότερη από την αναταραχή στο κενό διάστημα πριν από την επόμενη διαδοχή.

Τι γίνεται για να αποτραπούν αυτά τα δεινά; Βασιλικές εξουσίες έχουν γίνει κληρονομικές στα χέρια ορισμένων οικογενειών και έχει συσταθεί μια τάξη διαδοχής που εμποδίζει κάθε διαμάχη με το θάνατο του βασιλιά. Υποκαθιστώντας δηλαδή τις ενοχλητικές εκλογές με την αντιβασιλεία, προτίμησαν μια φαινομενική γαλήνη από μια συνετή διοίκηση, και προτίμησαν τον κίνδυνο να έχουν για ηγέτες παιδιά, εκτρώματα και ηλίθιους παρά να έχουν έριδες για την εκλογή ενός καλού βασιλιά. Δεν σκέφτηκαν ότι έχοντας εκτεθεί στον κίνδυνο μιας τέτοιας λύσης σχεδόν όλες οι πιθανότητες ήταν εναντίον τους. Πολύ σοφή ήταν η απάντηση του Διονυσίου του νεότερου στον πατέρα του, που, κατηγορώντας τον για μια ατιμωτική πράξη, του έλεγε: Σου έδωσα εγώ τέτοιο παράδειγμα; Α! αποκρίθηκε ο γιος, ο πατέρας σας δεν ήταν βασιλιάς!

Όλα συντρέχουν ώστε ένας άνθρωπος που ανατρέφεται για να διοικεί τους άλλους να στερείται δικαιοσύνης και λογικής. Κοπιάζουν πολύ, καθώς λένε, για να διδάξουν στους νεαρούς πρίγκιπες την τέχνη του βασιλεύειν· δεν φαίνεται, όμως, αυτή η αγωγή να τους ωφελεί. Θα έπρατταν καλύτερα αν τους δίδασκαν πρώτα την τέχνη της υπακοής. Οι μεγαλύτεροι βασιλείς, που δόξασε η ιστορία, δεν ανατράφηκαν καθόλου για να βασιλεύουν. Είναι μια γνώση που, όσο περισσότερο μαθαίνεται τόσο λιγότερο αποκτάται, και την οποία κανείς αποκτά καλύτερα υπακούοντας παρά διοικώντας.

*Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque*



rerum delectus. cogitare quid aut nolueris sub alio Principe aut volueris.\*

Επακόλουθο αυτής της έλλειψης συνοχής είναι η αστάθεια της μοναρχικής κυβέρνησης που, καθώς τη μια φορά ρυθμίζεται κατά έναν τρόπο και την άλλη κατά τον άλλο, ανάλογα με το χαρακτήρα του ηγεμόνα που βασιλεύει ή εκείνων που κυβερνούν στη θέση του, δεν μπορεί για πολύ να διατηρεί έναν ορισμένο σκοπό ούτε μια συνεπή πολιτική συμπεριφορά. Μια αστάθεια που κάνει πάντα το κράτος να αμφιταλαντεύεται από τη μια πρακτική αρχή στην άλλη, από το ένα σχέδιο στο άλλο, και η οποία δεν παρουσιάζεται στις άλλες κυβερνήσεις όπου ο ηγεμόνας είναι πάντα ο ίδιος. Έτσι παρατηρούμε ότι γενικά, αν στη βασιλική αυλή εκδηλώνεται μεγαλύτερη πανουργία, στη σύγκλητο υπάρχει περισσότερη σοφία, και ότι οι πολιτείες επιδιώκουν τους στόχους τους με μεγαλύτερη σταθερότητα απόψεων και συνέπεια, ενώ στη μοναρχία κάθε αλλαγή στην ανώτατη διοίκηση προκαλεί τη μεταβολή του κράτους. Η κοινή αρχή όλων των υπουργών και σχεδόν όλων των βασιλέων είναι να παίρνουν σε καθετί την αντίθετη θέση από τους προκατόχους τους.

Η ίδια αυτή ασυνέπεια δίνει και την απάντηση σε ένα κοινότατο σόφισμα των θεωρητικών της βασιλείας. Όχι μόνο, δηλαδή, παραβάλλεται η πολιτική διακυβέρνηση με την οικιακή και ο ηγεμόνας με τον πατέρα, ένα σφάλμα που έχουμε ήδη ανασκευάσει, αλλά και το να αποδίδονται απλόχερα σε αυτό τον άρχοντα όλες οι αρετές που θα χρειαζόταν και το να υποθέτουν ότι ο ηγεμόνας είναι ό,τι πρέπει να εί-

---

\* Ο πιο ωφέλιμος και σύντομος τρόπος να διακρίνεις το καλό από το κακό είναι να σκεφτείς τι θα ήθελες ή τι δεν θα ήθελες εφόσον διατελούσες υπό άλλη αρχή. Τάκιτος. *Ιστορίες*, I, 16.

ναι. Με τη βοήθεια αυτής της υπόθεσης η μοναρχική κυβέρνηση είναι προφανώς προτιμότερη από κάθε άλλη, γιατί είναι αναντίρρητα η ισχυρότερη, και για να είναι η καλύτερη δεν της λείπει παρά μια βούληση του σώματος πιο σύμφωνη με τη γενική βούληση.

Αλλά αν κατά τον Πλάτωνα\* ο εκ φύσεως βασιλιάς<sup>19</sup> είναι τόσο σπάνιο πρόσωπο, πόσες φορές άραγε η φύση και η τύχη θα συνδράμουν για να στεφθεί, και αν η βασιλική αγωγή αναγκαστικά διαφθείρει όσους τη λαμβάνουν, τι πρέπει να ελπίζουμε από μια σειρά ανθρώπους αναθρεμμένους για να βασιλεύουν; Αυτοεξαπατόμαστε, λοιπόν, συγχέοντας τη μοναρχική κυβέρνηση με εκείνη ενός καλού βασιλιά. Για να δούμε τι είναι η μοναρχική κυβέρνηση καθεαυτή, πρέπει να την εξετάσουμε και στην περίπτωση στενοκέφαλων ή κακών βασιλέων, γιατί είτε τέτοιας λογής ανεβαίνουν στο θρόνο είτε γίνονται με το θρόνο.

Οι δυσκολίες αυτές δεν διέφυγαν από τους συγγραφείς μας, αλλά δεν τους προβλημάτισαν ιδιαίτερα. Η θεραπεία είναι, μας λένε, να υπακούμε αδιαμαρτύρητα. Ο Θεός μάς δίνει κακούς βασιλιάδες στην οργή του και πρέπει να τους υπομένουμε όπως τις τιμωρίες του ουρανού. Αυτός ο λόγος είναι διδακτικός, χωρίς αμφιβολία· δεν ξέρω, όμως, αν ταιριάζει περισσότερο να λέγεται απ' άμβωνος παρά σε πολιτικό εγχειρίδιο. Τι να πούμε για ένα γιατρό που υπόσχεται θαύματα και όλη του η τέχνη είναι να νοσητεύει τον άρρωστο του να κάνει υπομονή; Όλοι γνωρίζουμε πολύ καλά ότι πρέπει να υποφέρουμε μια κακή κυβέρνηση. Το ζήτημα είναι να βρούμε μια καλή κυβέρνηση.

---

\* Στον Πολιτικό.

## Κεφάλαιο 7ο

### *Περί των μεικτών μορφών κυβέρνησης*

Κυριολεκτικά δεν υπάρχει καμία απλή κυβέρνηση.<sup>20</sup> Ένας ηγέτης χρειάζεται υφιστάμενους άρχοντες. Μια λαϊκή κυβέρνηση χρειάζεται έναν ηγέτη. Κατ' αυτό τον τρόπο, στην κατανομή της εκτελεστικής εξουσίας υπάρχει πάντα μια κλιμάκωση από τους πολλούς στους λίγους, με τη διαφορά όμως ότι άλλοτε μεν οι πολλοί εξαρτώνται από τους λίγους, άλλοτε δε οι λίγοι από τους πολλούς.

Κάποιες φορές γίνεται ίση κατανομή· είτε όταν τα μέρη που τη συγκροτούν βρίσκονται σε αμοιβαία εξάρτηση, όπως συμβαίνει στη διακυβέρνηση της Αγγλίας, είτε όταν η εξουσία κάθε μέρους είναι ανεξάρτητη, αλλά ατελής, όπως στην Πολωνία. Η τελευταία αυτή μορφή είναι κακή, καθώς δεν υπάρχει ενότητα στην κυβέρνηση και το κράτος στερείται τους δεσμούς του.

Τι αξίζει περισσότερο, μια απλή ή μια σύνθετη κυβέρνηση; Το ζήτημα αυτό έχει συζητηθεί εντονότατα μεταξύ των θεωρητικών και απαιτεί την ίδια απάντηση που έδωσα παραπάνω σχετικά με όλες τις μορφές κυβέρνησης.

Η απλή κυβέρνηση είναι άριστη καθεαυτή, λόγω και μόνο της απλότητάς της. Αλλά όταν η εκτελεστική εξουσία δεν εξαρτάται αρκετά από τη νομοθετική, δηλαδή, όταν η αναλογία ανάμεσα στον ηγεμόνα και τον κυρίαρχο είναι μεγαλύτερη από ό,τι ανάμεσα στον λαό και τον ηγεμόνα, αυτή η έλλειψη αναλογίας πρέπει να διορθωθεί διαιρώντας την κυβέρνηση· τότε όλα τα μέρη της δεν έχουν μικρότερη εξουσία επί των υπηκόων και με τη διαίρεσή τους έχουν όλα μαζί μικρότερη ισχύ έναντι του κυρίαρχου.

Το ίδιο ελάττωμα προλαμβάνεται και με το θεσμό ενδιάμεσων αρχόντων που, αφήνοντας εντελώς την κυβέρνηση, χρησιμεύουν μόνο για να εξισορροπούν τις δυο εξουσίες και να διατηρούν τα δικαιώματα καθεμιάς. Τότε, η κυβέρνηση δεν είναι μεικτή, αλλά είναι συγκρατημένη.

Με παρόμοια μέσα μπορεί να θεραπευτεί και το αντίθετο ελάττωμα: όταν η κυβέρνηση είναι υπερβολικά ασθενής, μπορούμε να θεσπίσουμε ανώτατα δικαστικά σώματα που να την ενδυναμώνουν· όπως και γίνεται σε όλες τις δημοκρατίες. Στην πρώτη περίπτωση διαιρούμε την κυβέρνηση για να την αδυνατίσουμε, ενώ στη δεύτερη για να την ενισχύσουμε· καθώς οι υπέρτατοι βαθμοί ισχύος και αδυναμίας βρίσκονται και στις απλές μορφές διακυβέρνησης, ενώ οι μεικτές μορφές αποδίδουν τη μέση ισχύ.

## Κεφάλαιο 8ο

### *Γιατί δεν ταιριάζουν όλες οι μορφές κυβέρνησης σε κάθε χώρα*

Καθώς η ελευθερία δεν είναι προϊόν κάθε κλίματος, δεν είναι προσιτή σε όλους τους λαούς. Όσο περισσότερο μελετάμε την αρχή αυτή που εισήγαγε ο Μοντεσκιέ<sup>21</sup> τόσο περισσότερο αισθανόμαστε την αλήθεια της. Όσο την αμφισβητούμε τόσο της προσφέρουμε την ευκαιρία να την επαληθεύσουμε με περισσότερες αποδείξεις.

Σε όλες τις κυβερνήσεις του κόσμου το δημόσιο πρόσωπο καταναλώνει και δεν παράγει τίποτα. Από πού, λοιπόν, προέρχονται όσα καταναλώνει για να ζήσει; Από την εργασία των μελών του. Το πλεόνασμα των ιδιωτών παράγει όσα

χρειάζεται το δημόσιο. Από αυτό έπεται ότι η πολιτική κατάσταση δεν μπορεί να υπάρχει, παρά μόνο όσο η εργασία των ανθρώπων αποδίδει περισσότερα από όσα είναι αναγκαία.

Πλην όμως, το πλεόνασμα δεν είναι το ίδιο σε όλες τις χώρες του κόσμου. Σε αρκετές είναι πολύ, σε άλλες μέτριο, σε άλλες καθόλου, ενώ σε άλλες αρνητικό. Αυτό το μέγεθος συνάγεται από την ευφορία του κλίματος, από το είδος της εργασίας που απαιτεί η γη, από τη φύση των προϊόντων της, από την ισχύ των κατοίκων της, από τη μικρότερη ή μεγαλύτερη δαπάνη που τους είναι αναγκαία και από πολλούς άλλους παρόμοιους λόγους που το συνθέτουν.

Από την άλλη μεριά, όλες οι κυβερνήσεις δεν έχουν την ίδια φύση· είναι περισσότερο ή λιγότερο αδηφάγες, και οι διαφορές τους θεμελιώνονται στην αρχή ότι όσο περισσότερο οι δημόσιες εισφορές απομακρύνονται από την πηγή τους τόσο επαχθέστερες γίνονται. Δεν πρέπει να υπολογίζουμε αυτή την επιβάρυνση με την ποσότητα των φόρων, αλλά με την οδό που ακολουθούν για να επιστρέψουν στα χέρια από τα οποία προέρχονται. Όταν η κυκλοφορία αυτή είναι ταχεία και οργανωμένη, είναι αδιάφορο αν πληρώνεις λίγο ή πολύ· ο λαός είναι πάντα πλούσιος και η οικονομία του ευημερεί. Αντίθετα, όσο λίγο και να δίνει ο λαός, όταν αυτό το λίγο δεν του επιστρέφεται καθόλου, σύντομα, καθώς εξακολουθεί να δίνει, τελικά εξουθενώνεται· το κράτος δεν γίνεται ποτέ πλούσιο και ο λαός παραμένει στην αθλιότητα.

Από αυτό έπεται λοιπόν ότι όσο μεγαλώνει η απόσταση λαού και κυβέρνησης τόσο οι φόροι γίνονται επαχθέστεροι: ως εκ τούτου, στη δημοκρατία ο λαός φέρει τα λιγότερα βάρη, στην αριστοκρατία περισσότερα, ενώ στη μοναρχία τα μέγιστα. Η μοναρχία λοιπόν ταιριάζει στα πλούσια έθνη, η αρι-

στοκρατία στα μέτρια σε πλούτο και μέγεθος κράτη, ενώ η δημοκρατία στα μικρά και φτωχά κράτη.

Πράγματι, όσο σκέφτεται κανείς τόσο ανακαλύπτει τη μεγάλη διαφορά μεταξύ των ελεύθερων και των μοναρχικών κρατών. Στα πρώτα όλα γίνονται για την κοινή ωφέλεια, ενώ στα άλλα οι δημόσιες και οι επιμέρους δυνάμεις είναι αντιστρόφως ανάλογες, και οι μεν μεγαλώνουν μειώνοντας τις δε. Τελικά, ο δεσποτισμός αντί να κυβερνά για να καθιστά τους υπηκόους ευτυχείς, τους εξαθλιώνει προκειμένου να κυριαρχεί.

Υπάρχουν λοιπόν σε κάθε κλίμα κάποια φυσικά αίτια στα οποία μπορούμε να αποδώσουμε τη μορφή διακυβέρνησης που ευνοεί η δύναμη του κλίματος, ακόμα και να πούμε τι λογής κατοίκους πρέπει να έχει. Τα άγονα και στείρα εδάφη, όπου το προϊόν δεν αξίζει την εργασία, θα πρέπει να μένουν ακαλλιέργητα και έρημα ή να κατοικούνται μόνο από πρωτόγονους. Οι τόποι όπου η ανθρώπινη εργασία δεν αποδίδει παρά ακριβώς τα χρεώδη θα κατοικούνται από λαούς βαρβάρων, καθώς εκεί οποιαδήποτε μορφή πολιτικής θα ήταν αδύνατη. Οι τόποι πάλι όπου το πλεόνασμα του προϊόντος έναντι της εργασίας είναι περιορισμένο αρμόζουν στους ελεύθερους λαούς. Οι τόποι όπου άφθονη και εύφορη γη αποφέρει πολύ προϊόν με λίγη εργασία θέλουν τη μοναρχία, προκειμένου ό,τι περισσεύει από τους πόρους των υπηκόων να καταναλώνεται για την πολυτέλεια του ηγέτη καλύτερα το πλεόνασμα αυτό να απορροφάται από την κυβέρνηση παρά να διασπαθίζεται από ιδιώτες. Υπάρχουν εξαιρέσεις, το γνωρίζω· αλλά επιβεβαιώνουν τον κανόνα, ότι, δηλαδή, προκαλούν αργά ή γρήγορα επαναστάσεις που επαναφέρουν τα πράγματα στη φυσική τάξη.

Διακρίνουμε πάντα τους γενικούς νόμους από τα επιμέρους

αίτια, που μπορούν να μεταβάλουν τα αποτελέσματα. Και αν σε όλα τα μεσημβρινά μέρη βρίσκονταν οργανωμένες πολιτείες, και σε όλα τα βορεινά δεσποτικά κράτη, δεν θα ήταν λιγότερο αληθινό ότι, εξαιτίας του κλίματος και μόνο, ο δεσποτισμός ταιριάζει στις θερμές χώρες, η δε βαρβαρότητα στις ψυχρές, ενώ η καλή πολιτική στους ενδιάμεσους τόπους. Βλέπω ότι ακόμα κι αν δεχτούμε την αρχή αυτή, μπορούν κάποιои να διαφωνήσουν για τις εφαρμογές της, και να αντιτείνουν δηλαδή ότι υπάρχουν ψυχρές χώρες πολύ εύφορες και νότιες πολύ άγονες. Αλλά αυτή η δυσκολία δεν κρίσταται παρά για όσους δεν εξετάζουν το ζήτημα ως προς όλες του τις παραμέτρους. Πρέπει όπως είπα πριν να συνυπολογίσουμε τους λόγους των εργασιών, των δυνάμεων, της κατανάλωσης κλπ.

Ας υποθέσουμε ότι από δύο ισόμετρες εκτάσεις γης η μια αποφέρει πέντε και η άλλη δέκα. Αν οι κάτοικοι της πρώτης καταναλώνουν τέσσερα και της δεύτερης εννιά, το πλεόνασμα του πρώτου προϊόντος θα είναι ένα πέμπτο και του δεύτερου ένα δέκατο. Καθώς ο λόγος αυτών των δύο πλεονασμάτων είναι αντίστροφος του λόγου των προϊόντων, η γη που δεν παράγει παρά πέντε αποδίδει διπλάσιο πλεόνασμα από εκείνη που παράγει δέκα.

Ωστόσο, δεν γεννάται θέμα περί του διπλάσιου προϊόντος, και πιστεύω ότι κανείς δεν επιτρέπεται να προβεί στην εξίσωση γενικά της ευφορίας των ψυχρών τόπων με την ευφορία των θερμών. Παρ' όλα αυτά, ας υποθέσουμε ότι ισχύει η ισότητα: ας εξισώσουμε, αν θέλετε, την Αγγλία με τη Σικελία και την Πολωνία με την Αίγυπτο. Νοτιότερα θα έχουμε την Αφρική και τις Ινδίες, ενώ βορειότερα δεν θα έχουμε τίποτα. Για αυτή την ισότητα στο προϊόν, πόσες διαφορές βρίσκουμε στις καλλιέργειες; Στη Σικελία αρκεί κάποιος να σκάψει τη γη, στην Αγγλία, πόσος κόπος χρειάζεται για να

καλλιεργηθεί! Πλην, όμως, εκεί όπου χρειάζονται περισσότερα χέρια για να αποδώσουν το ίδιο προϊόν, το πλεόνασμα αναγκαστικά είναι μικρότερο.

Υπολογίστε, εκτός από αυτό, ότι ο ίδιος αριθμός ανθρώπων καταναλώνει πολύ λιγότερο στις θερμές χώρες. Το κλίμα απαιτεί να είναι λιτοί για να είναι υγιείς· όσοι Ευρωπαίοι θέλουν να ζουν εκεί όπως στην πατρίδα τους πεθαίνουν όλοι από δυσεντερία και δυσπεψία. Είμαστε, λέει ο Σαρντέν, σαρκοβόρα θηρία, λύκοι σε σύγκριση με τους Ασιάτες. Μερικοί αποδίδουν τη λιτότητα των Περσών στο ότι ο τόπος τους είναι λιγότερο καλλιεργημένος πιστεύω, αντίθετα, ότι ο τόπος τους δεν αποδίδει άφθονα προϊόντα επειδή οι κάτοικοί του χρειάζονται λιγότερα. Αν η λιτότητά τους, συνεχίζει, ήταν αποτέλεσμα της ένδειας του τόπου, τότε μόνο οι φτωχοί θα έτρωγαν λίγο, ενώ αυτό ισχύει γενικά για όλους, και θα έτρωγαν πολύ ή λίγο ανάλογα με τις επαρχίες και τη γονιμότητα του τόπου τους, ενώ η ίδια αυτή λιτότητα απαντάται σε όλο το βασίλειο. Εγκωμιάζουν τους εαυτούς τους για τον τρόπο ζωής τους, λέγοντας ότι αρκεί να δει κανείς το χρώμα τους για να διαπιστώσει πόσο ανώτεροι είναι από τους χριστιανούς. Πράγματι, το χρώμα των Περσών είναι στιλπνό, έχουν όμορφο, λεπτό και απαλό δέρμα, ενώ το δέρμα των Αρμενίων, των υπηκόων τους που ζουν ευρωπαϊκά, είναι τραχύ, κοκκινισμένο από τα εξανθήματα, και τα σώματά τους είναι χοντρά και βαριά.<sup>22</sup>

Όσο περισσότερο πλησιάζουμε στη γραμμή του Ισημερινού τόσο οι λαοί εμφανίζονται πιο ολιγαρκείς. Δεν τρέφονται σχεδόν καθόλου με κρέας. Οι συνηθισμένες τους τροφές είναι το ρύζι, το καλαμπόκι, το κουσκούς, το κεχρί και το ψωμί από μανιόκ. Στις Ινδίες υπάρχουν εκατομμύρια άνθρωποι που η διατροφή του καθενός δεν κοστίζει ούτε ένα σόλδιο τη μέρα. Ακόμα και στην Ευρώπη βλέπουμε αισθητές διαφορές στη δι-



αιτα μεταξύ των λαών του βορρά και του νότου. Ένας Ισπανός ζει οχτώ μέρες με το γεύμα ενός Γερμανού. Σε χώρες όπου οι άνθρωποι είναι πιο λαίμαργοι η πολυτέλεια στρέφεται προς τα καταναλωτικά προϊόντα. Στην Αγγλία η πολυτέλεια επιδεικνύεται με ένα τραπέζι στρωμένο κρέατα, ενώ στην Ιταλία προσφέρουν ζάχαρη και λουλούδια.

Η πολυτέλεια στην ενδυμασία παρουσιάζει παρόμοιες διαφορές. Σε κλίματα όπου οι καιρικές μεταβολές είναι απότομες και σφοδρές, φορούν απλούστερα και καλύτερα ρούχα· στους δε τόπους όπου ντύνονται μόνο για στολισμό, εμφανίζεται η επίδειξη περισσότερο από τη χρησιμότητα, και τα ίδια τα ρούχα είναι πολυτελές είδος. Στη Νάπολη εμφανίζονται καθημερινά στο Ποσλίπ άνθρωποι με χρυσοποίκιλτα σακάκια και χωρίς κάλτσες. Το ίδιο βλέπεις και στα κτίρια· όλα θυσιάζονται στη μεγαλοπρέπεια, αφού δεν έχουν ανάγκη να προφυλάσσονται από την κακοκαιρία. Στο Παρίσι και στο Λονδίνο κατοικούν σε ζεστά και καλά εξοπλισμένα σπίτια. Στη Μαδρίτη υπάρχουν μεγαλόπρεπα σαλόνια, αλλά καθόλου παράθυρα που να κλείνουν, κοιμούνται δε σε ποντικώτρυπες.

Οι τροφές είναι πιο θρεπτικές και εύγευστες στις θερμές χώρες· κι αυτή είναι μια τρίτη διαφορά, που δεν μπορεί να μην επηρεάζει τη δεύτερη. Γιατί άραγε τρώνε τόσα λαχανικά στην Ιταλία; Γιατί εκεί είναι καλά, θρεπτικά κι έχουν εξαίρετη γεύση. Στη Γαλλία όπου αναπτύσσονται μόνο με νερό, δεν είναι καθόλου θρεπτικά, και ελάχιστη σημασία τους δίνουν στο τραπέζι. Παρ' όλα αυτά δεν καταλαμβάνουν μικρότερη έκταση γης, και η καλλιέργειά τους απαιτεί τουλάχιστον τον ίδιο κόπο. Έχει αποδειχτεί εκ πείρας ότι τα σιτηρά της Αφρικής, κατά τα άλλα κατώτερα από της Γαλλίας, δίνουν πολύ περισσότερο αλεύρι, και ότι της Γαλλίας, με τη σειρά τους, δίνουν περισσότερο από ό,τι του Βορρά. Μπορούμε από αυτό να συ-

μπεράνουμε ότι παρόμοια προοδευτική μείωση παρατηρείται γενικά στην ίδια κατεύθυνση από τον Ισημερινό στον Πόλο. Άραγε, δεν είναι ένα προφανές μειονέκτημα να έχεις με ίση ποσότητα προϊόντος μικρότερη ποσότητα τροφής;

Στις διάφορες αυτές παρατηρήσεις μπορώ να προσθέσω ακόμα μία, που απορρέει από αυτές και τις ενισχύει. Ότι δηλαδή οι θερμοί τόποι χρειάζονται λιγότερους κατοίκους από ό,τι οι ψυχροί, αν και μπορούν να τρέφουν περισσότερους. Από αυτό παράγεται ένα διπλό πλεόνασμα: πάντα προς όφελος του δεσποτισμού. Όσο μεν ο ίδιος αριθμός κατοίκων καταλαμβάνει μεγαλύτερη έκταση γης τόσο δυσκολότερα γίνονται εξεγέρσεις, καθώς οι συνωμότες δεν μπορούν να συνενωθούν ούτε άμεσα ούτε μυστικά, κι είναι πάντα εύκολο για την κυβέρνηση να ανακαλύψει τα σχέδια και να κόψει τις επικοινωνίες. Όσο περισσότερο ένας πολυάριθμος λαός συσπειρώνεται τόσο λιγότερο η κυβέρνηση μπορεί να σφετεριστεί τον κυρίαρχο. Οι αρχηγοί διασκέπτονται ασφαλείς στα γραφεία τους όσο κι ο ηγεμόνας στο συμβούλιό του, και το πλήθος συναθροίζεται τόσο γρήγορα στις πλατείες όσο τα στρατεύματα στα στρατόπεδά τους. Η υπεροχή της δεσποτικής κυβέρνησης συνίσταται, λοιπόν, στο να δρα από μεγάλες αποστάσεις. Με τη βοήθεια υπομόχλιων που κατασκευάζει, η ισχύς της μεγαλώνει εξ αποστάσεως όπως η ισχύς των μοχλών.\* Αντίθετα.

---

\* Αυτό δεν αντιφάσκει με όσα είπα προηγουμένως, Βιβλίο II, κεφ. 9, περί των ελαττωμάτων των μεγάλων κρατών: καθώς εκεί επρόκειτο για το κύρος της κυβέρνησης στα μέλη της, ενώ εδώ για την ισχύ της στους υπηκόους της. Τα διασκορπισμένα μέλη της χρησιμεύουν σαν σημεία στήριξης για να ενεργεί στον λαό εξ αποστάσεως, αλλά δεν έχει κανένα σημείο στήριξης για να δράσει άμεσα πάνω στα ίδια της τα μέλη. Έτσι στην πρώτη περίπτωση το μήκος του μοχλού αποτελεί πηγή αδυναμίας της, ενώ στην άλλη πηγή της δύναμής της.

εκείνη του λαού δρα μόνο όταν είναι συγκεντρωμένη. ενώ εξανεμίζεται και χάνεται όταν απλώνεται. όπως η πυρίτιδα που, σκορπισμένη στη γη, δεν αναφλέγεται παρά κόκκο προς κόκκο. Οι πιο αραιοκατοικημένοι τόποι είναι έτσι καταλληλότεροι για την τυραννία· τα άγρια ζώα βασιλεύουν μόνο στις ερημιές.

## Κεφάλαιο 9ο

### *Γνωρίσματα μιας καλής κυβέρνησης*

Όταν, λοιπόν, θέτουμε με απόλυτους όρους το ερώτημα ποια είναι η άριστη κυβέρνηση, υποβάλλουμε ένα ερώτημα άλυτο όσο και αόριστο. Ή, αν θέλετε, ένα ερώτημα που έχει τόσες καλές λύσεις όσοι και οι δυνατοί συνδυασμοί των απόλυτων και σχετικών θέσεων κάθε λαού.

Αλλά αν ρωτούσαμε βάσει ποιου χαρακτηριστικού είναι δυνατό να γνωρίζουμε αν ένας ορισμένος λαός κυβερνάται καλά ή άσχημα, αυτό θα ήταν κάτι διαφορετικό και το πρόβλημα θα μπορούσε πράγματι να επιλυθεί.

Κι όμως δεν λύνεται διόλου, διότι ο καθένας θέλει να το προσεγγίσει με τον τρόπο του. Οι μεν υπήκοοι επαινούν την κοινή ησυχία, οι δε πολίτες την ελευθερία των ιδιωτών. Ο ένας προτιμά την ασφάλεια της περιουσίας, ο άλλος των προσώπων· ο μεν θέλει η άριστη κυβέρνηση να είναι η πιο αυστηρή, ο δε υποστηρίζει ότι πρέπει να είναι η επιεικέστερη· ο ένας θέλει να τιμωρούνται τα εγκλήματα, ο άλλος να προλαμβάνονται· ο μεν θεωρεί καλό να τον φοβούνται οι γείτονές του, ο δε προτιμά να μην τον γνωρίζουν· ο μεν είναι ευχαριστημένος όταν το χρήμα κυκλοφορεί, ο δε απαιτεί ψωμί για τον

λαό. Ακόμα κι αν επέλθει συμφωνία σε αυτά τα σημεία και σε άλλα παραπλήσια, θα μπορούσε η συμφωνία να προχωρήσει περαιτέρω; Εφόσον τα ηθικά μεγέθη δεν έχουν ακριβές μέτρο, έστω κι αν συμφωνούσαμε για το χαρακτηριστικό γνώρισμα, πώς να συμφωνήσουμε για την αξία του;

Όσο για μένα, απορώ πάντα που ένα τόσο απλό σημείο παραγνωρίζεται ή, λόγω κακοπιστίας, δεν αναγνωρίζεται. Ποιος είναι ο σκοπός της πολιτικής κοινότητας; Είναι η αυτοσυντήρηση και η ευημερία των μελών της. Και ποιο είναι το βεβαιότερο χαρακτηριστικό σημάδι ότι αυτοσυντηρούνται και ευημερούν; Το μέγεθος του πληθυσμού. Μην αναζητείτε αλλού αυτό το τόσο διαφιλονικούμενο σημείο. Με δεδομένο ότι όλα τα άλλα είναι ίσα, η κυβέρνηση υπό την οποία, χωρίς ξένους πόρους, χωρίς πολιτογραφήσεις, χωρίς αποικίες, οι πολίτες αυξάνονται και πληθύνονται είναι ασφαλώς η άριστη και η χειρότερη, όταν ένας λαός λιγοστεύει και μαραζώνει. Όσοι υπολογίζετε, ήρθε η σειρά σας: λογαριάστε, μετρήστε και παραβάλλετε.\*

---

\* Πρέπει να κρίνουμε με βάση την ίδια αρχή όσες εποχές αξίζουν την εκτίμησή μας, έχοντας ως κριτήριο την ευημερία του ανθρώπινου γένους. Θαυμάσαμε υπερβολικά εκείνους με τους οποίους είδαμε να ανθίζουν τα γράμματα και οι τέχνες, χωρίς να διεισδύσουμε στον μυστικό λόγο της καλλιέργειάς τους, χωρίς να παρατηρήσουμε το ολέθριο αποτέλεσμά τους, *idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset* [και τούτο οι αμαθείς αποκαλούσαν ανθρωπιά, ενώ δεν ήταν τίποτε άλλο από δουλεία], Τάκιτος, *Agricolos*, XXI. Δεν θα αναγνωρίσουμε άραγε ποτέ στις γνώμες των βιβλίων το χαμερπές συμφέρον που παρακινεί τους συγγραφείς; Όχι, ό,τι κι αν λένε, όταν, με όλη του τη λαμπρότητα, ένας τόπος που φθίνει σε κατοίκους, δεν είναι αλήθεια ότι όλα πάνε καλά, και δεν αρκεί να έχει ένας ποιητής εκατό χιλιάδες λίβρες εισόδημα για να είναι ο αιώνας του ο καλύτερος όλων.

## Κεφάλαιο 10ο

### Περί της κυβερνητικής κατάχρησης και της ροπής προς τον εκφυλισμό

Καθώς η επιμέρους βούληση ενεργεί αδιάκοπα εναντίον της γενικής βούλησης, έτσι και η κυβέρνηση καταβάλλει διαρκώς προσπάθειες εναντίον της κυριαρχίας. Όσο αυτός ο αγώνας εντείνεται τόσο το σύνταγμα αλλοιώνεται, και καθώς εδώ δεν υπάρχει άλλη βούληση σώματος που να την εξισορροπεί αντιστεκόμενη στη βούληση του ηγεμόνα, αργά ή γρήγορα ο ηγε-

---

Πρέπει να μας ενδιαφέρει λιγότερο η επιφανειακή γαλήνη και η ησυχία των αρχηγών και περισσότερο η ευημερία ολόκληρων εθνών, και μάλιστα των πολυπληθέστερων κρατών. Το χαλάζι ρημάζει μερικές επαρχίες, αλλά σπάνια προκαλεί λιμούς. Οι εξεγέρσεις και οι εμφύλιοι πόλεμοι φοβίζουν πολύ τους αρχηγούς, αλλά δεν προξενούν την αληθινή δυστυχία των λαών, που μπορούν μάλιστα να έχουν μια ανάπαυλα όσο φιλονικούν οι αρχηγοί για το ποιος θα γίνει τύραννός τους. Η αληθινή ευημερία τους ή οι δυστυχίες τους γεννιούνται από τη μόνιμη κατάστασή τους. Όταν όλοι υποφέρουν κάτω από το ζυγό, όλα φθείρονται: τότε καθώς οι αρχηγοί τους συντρίβουν κατά την αρεσκεία τους, *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* [επιφέρουν ερημιά και την αποκαλούν ειρήνη]. Όταν οι διχόνοιοι των ισχυρών συντάραζαν το βασίλειο της Γαλλίας και ο εισαγγελέας του Παρισιού έφερε μαζί του στο παρλαμέντο ένα μαχαίρι στην τσέπη του, τούτο δεν εμπόδιζε τον γαλλικό λαό να ζει, ευτυχής και πολυάριθμος, μια ελεύθερη και αξιοπρεπή ζωή. Άλλοτε η Ελλάδα άμαζε μέσα στους σκληρότερους πολέμους: το αίμα έρρεε ποτάμι κι ωστόσο όλη η χώρα έσφυζε από ανθρώπους. Φαίνεται λείο ο Μακιαβέλλι ότι ανάμεσα σε φόνους, προγραφές κι εμφύλιους πολέμους, η πολιτεία μας έγινε ισχυρότερη: η αρετή των πολιτών της, τα ήθη τους, η ανεξαρτησία τους επέφεραν περισσότερο την ενίσχυσή της απ' ό,τι όλες αυτές οι διχόνοιες την αποδυνάμωσή της. Λίγη αναταραχή κινητοποιεί την ψυχή, κι αυτό που πραγματικά προκαλεί την ευδαιμονία του ανθρώπινου γένους δεν είναι τόσο η ειρήνη όσο η ελευθερία.

μόνας επιβάλλεται τελικά στον κυρίαρχο και εντέλει διαλύει την κοινωνική συνθήκη. Αυτό είναι το εγγενές και αναπόφευκτο ελάττωμα που, από τη γέννηση του πολιτικού σώματος, το οδηγεί ασταμάτητα στην καταστροφή του, όπως τα γηρατεία και ο θάνατος καταστρέφουν το ανθρώπινο σώμα.

Υπάρχουν δυο γενικοί τρόποι με τους οποίους μια κυβέρνηση εκφυλίζεται: όταν δηλαδή η ίδια συρρικνώνεται ή όταν το κράτος διαλύεται.

Η κυβέρνηση συρρικνώνεται όταν μεταβαίνει από τους περισσότερους στους λιγότερους, δηλαδή από τη δημοκρατία στην αριστοκρατία, και από την αριστοκρατία στη μοναρχία. Αυτή είναι η φυσική ροπή της.\* Αν αντιστρόφως κινούνταν από τους λίγους προς τους πολλούς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι εξασθενίζει, αλλά αυτή η αντίστροφη πρόοδος είναι αδύνατη.

---

\* Η αργή διαμόρφωση και η πρόοδος της Πολιτείας της Βενετίας στις λιμνοθάλασσές της προσφέρει ένα αξιοσημείωτο παράδειγμα τέτοιας εξέλιξης, κι είναι αρκετά αξιοθαύμαστο ότι εδώ και πάνω από χίλια διακόσια χρόνια οι Βενετοί φαίνεται να είναι ακόμα στο δεύτερο στάδιο, που άρχισε στο *Statut di Consiglio*, το 1198. Οι δε αρχαίοι δούκες της που κατηγορούνται, ό,τι κι αν θέλει να πει αυτό το *squittinio della liberta veneta* [σχεδιάγραμμα περί ενετικής ελευθερίας], έχει αποδειχτεί ότι ποτέ δεν υπήρξαν κυρίαρχοί τους.

Δεν θα παραλείψουν όμως ορισμένοι να φέρουν ως αντεπιχείρημα τη ρωμαϊκή πολιτεία, λέγοντας ότι ακολούθησε ένα δρόμο εντελώς αντίθετο, μεταβαίνοντας από τη μοναρχία στην αριστοκρατία, κι από την αριστοκρατία στη δημοκρατία. Εγώ διατηρώ τις αποστάσεις μου από αυτή την προσέγγιση.

Πρώτα ο Ρωμύλος ίδρυσε μια μευκτή διακυβέρνηση, που γρήγορα εκφυλίστηκε σε δεσποτεία. Από ιδιαίτερα αίτια, το κράτος καταλύθηκε πριν της ώρας του, όπως νεογέννητα βρέφη πεθαίνουν πριν μεγαλώσουν. Η εκδίωξη των Ταρκυνίων αποτέλεσε την αληθινή εποχή γένεσης της πολιτείας. Αλλά αυτή δεν πήρε αμέσως κανονική μορφή, γιατί το έργο έμεινε στη μέση καθώς δεν καταργήθηκε η τάξη των πατρικίων.

Πράγματι, η κυβέρνηση δεν αλλάζει μορφή παρά μόνο όταν ο μηχανισμός της φθαρεί σε τέτοιο βαθμό που δεν μπορεί πλέον να τη διατηρήσει. Αν χαλάρωνε ακόμα περισσότερο καθώς απλώνεται, η ισχύς της θα εκμηδενιζόταν και ακόμα λιγότερη θα ήταν η ύπαρξή της. Αναγκαστικά, λοιπόν, πρέπει να ανακάμψει και να σφίξει το μηχανισμό εφόσον χαλαρώνει· διαφορετικά το κράτος χάνει τη στήριξή του και καταρρέει.

Η περίπτωση να διαλυθεί το κράτος μπορεί να προκύψει με δύο τρόπους:

Πρώτον, όταν ο ηγεμόνας δεν διοικεί πλέον το κράτος σύμ-

Διότι με αυτό τον τρόπο η κληρονομική αριστοκρατία, η χειρότερη από όλες τις μορφές νόμιμης διοίκησης, πάντα κινδυνεύει να αντικατασταθεί από τη δημοκρατία, και η μορφή του πολιτεύματος, πάντα κινδυνεύει να αλλάξει, δεν στέριωσε, όπως απέδειξε ο Μακιαβέλλι, παρά με την καθιέρωση των δημόσιων νόμων· μόνο τότε υπήρξε πραγματική κυβέρνηση και αληθινή δημοκρατία. Πράγματι, τότε ο λαός δεν ήταν μόνο κυρίαρχος, αλλά και άρχοντας και κριτής· η δε σύγκλητος ήταν μόνο ένα υποτελές δικαστήριο για να συγκαλεί ή να μετριάξει την κυβέρνηση, και οι ίδιοι οι ύπατοι, παρότι πατρίκιοι, αν και πρώτοι άρχοντες και στρατηγοί με απόλυτη εξουσία στον πόλεμο, δεν ήταν στη Ρώμη παρά πρόεδροι του λαού.

Έκτοτε, το πολίτευμα πήρε τη φυσική ροπή του, και έκλινε έντονα προς την αριστοκρατία. Καθώς η τάξη των πατρικίων καταλύθηκε από μόνη της, η αριστοκρατία δεν παρέμεινε πια στο σώμα των πατρικίων, όπως στη Βενετία και στη Γένοβα, αλλά στο σώμα μιας συγκλήτου αποτελούμενης από πατρίκιους και πληβείους, ακόμα και στο σώμα των ανώτατων δικαστών, όταν αυτοί άρχισαν να σφετερίζονται την ενεργό εξουσία. Γιατί οι λέξεις δεν μεταβάλλουν τα πράγματα, και όταν ένα έθνος έχει αρχηγούς που κυβερνούν στη θέση του, όποιο όνομα κι αν φέρουν αυτοί, αποτελούν πάντα αριστοκρατία.

Από τις καταχρήσεις της αριστοκρατίας γεννήθηκαν οι εμφύλιοι πόλεμοι και η τριανδρία. Ο Σύλλας, ο Ιούλιος Καίσαρ και ο Αύγουστος αποδείχτηκαν πραγματικοί μονάρχες στα έργα τους, και τελικά υπό το δεσποτισμό του Τιβέριου το κράτος διαλύθηκε. Η ρωμαϊκή ιστορία επομένως δεν διαψεύδει την αρχή μου, αλλά την επιβεβαιώνει.

φωνα με τους νόμους και σφετερίζεται την κυρίαρχη εξουσία. Τότε επέρχεται μια αξιοσημείωτη μεταβολή: περιορίζεται δηλαδή όχι η κυβέρνηση αλλά το κράτος. Θέλω να πω ότι διαλύεται το μεγάλο κράτος και σχηματίζεται μέσα σε αυτό ένα άλλο, που αποτελείται μόνο από τα μέλη της κυβέρνησης και δεν είναι για τον λαό τίποτε άλλο παρά δεσπότης και τύραννός του. Έτσι, από τη στιγμή που η κυβέρνηση σφετερίζεται την κυριαρχία, το κοινωνικό σύμφωνο καταλύεται και όλοι οι απλοί πολίτες, επιστρέφοντας δικαιωματικά στη φυσική τους ελευθερία, εξαναγκάζονται, αλλά δεν υποχρεώνονται να υπακούουν.

Το ίδιο συμβαίνει κι όταν τα μέλη της κυβέρνησης σφετερίζονται ξεχωριστά ως άτομα την εξουσία που οφείλουν να ασκούν συλλογικά ως σώμα. Τούτο δεν αποτελεί μικρότερη παράβαση των νόμων και προκαλεί ακόμα μεγαλύτερη αναταραχή. Τότε έχουμε, ούτως ειπείν, τόσους ηγεμόνες όσους και άρχοντες, και το κράτος, όχι λιγότερο διαφερέμενο απ' όσο η κυβέρνηση, καταλύεται ή αλλάζει μορφή.

Όταν το κράτος διαλύεται, η κυβερνητική κατάχρηση, όποια κι αν είναι, καλείται κοινώς *αναρχία*.<sup>23</sup> Ακριβέστερα, η μεν δημοκρατία εκφυλίζεται σε *οχλοκρατία*, η δε αριστοκρατία σε *ολιγαρχία* θα πρόσθετα ότι η μοναρχία εκφυλίζεται σε *τυραννία*.<sup>24</sup> αλλά αυτή η τελευταία λέξη είναι διφορούμενη και χρειάζεται επεξήγηση.

Σύμφωνα με την κοινή σημασία, τύραννος είναι ένας βασιλιάς που κυβερνά ασκώντας βία και δίχως να σέβεται ούτε τη δικαιοσύνη ούτε τους νόμους. Στην ακριβή χρήση του όρου ο τύραννος είναι ένας ιδιώτης που ιδιοποιείται τη μοναρχική εξουσία χωρίς να τη δικαιούται. Κατ' αυτό τον τρόπο οι Έλληνες εννοούν τη λέξη *τύραννος*. Την απέδιδαν αδιακρίτως σε καλούς και κακούς ηγεμόνες που η εξουσία



τους δεν ήταν νόμιμη.\* Έτσι τύραννος και σφετεριστής είναι δύο λέξεις εντελώς συνώνυμες.

Για να αποδώσω διαφορετικά ονόματα σε διαφορετικά πράγματα, αποκαλώ τύρανο τον σφετεριστή της μοναρχικής εξουσίας, δεσπότη δε τον σφετεριστή της κυρίαρχης εξουσίας. Τύραννος επομένως είναι όποιος αποκτά την εξουσία παράνομα, για να κυβερνήσει σύμφωνα με τους νόμους. Δεσπότης είναι όποιος θέτει τον εαυτό του υπεράνω και των ίδιων των νόμων. Έτσι ο τύραννος μπορεί να μην είναι δεσπότης, ενώ ο δεσπότης είναι πάντα τύραννος.

## Κεφάλαιο 11ο

### *Περί του θανάτου του πολιτικού σώματος*

Αυτή είναι η φυσική και αναπόφευκτη ροπή ακόμα και των καλύτερα συγκροτημένων κυβερνήσεων. Εφόσον χάθηκαν η Σπάρτη και η Ρώμη, ποιο κράτος μπορεί να ελπίζει ότι θα διαρκέσει για πάντα; Αν θέλουμε να σχηματίσουμε έναν

---

\* «Omnes enim et habentur et dicuntur Tyranni qui potestate utuntur perpetuâ, in ea Civitate quae libertate usa est» [Πάντες γαρ και νομιζονται και καλούνται τύρανοι, όσοι έχουσιν εξουσία διηνεκή εν πολιτεία πρώην ελευθέρα]. Κορηλίου Νέπωτος, *Μιλτιάδης*, 8. Είναι αλήθεια ότι ο Αριστοτέλης (*Ηθικά Νικομάχεια* VIII, κεφ. 10) διακρίνει τον τύρανο από τον βασιλιά, λέγοντας ότι ο μεν πρώτος κυβερνά για δικό του όφελος, ο δεύτερος μόνο προς όφελος των υπηκόων του. Αλλά εκτός του ότι γενικά όλοι οι Έλληνες συγγραφείς χρησιμοποιούν τη λέξη τύραννος με άλλη σημασία, όπως φαίνεται μάλιστα στον *Ιέρωνα* του Ξενοφώντα, αν δεχτούμε τη διάκριση του Αριστοτέλη, σημαίνει ότι από καταβολής κόσμου δεν υπήρξε ακόμα ούτε ένας βασιλιάς.

μόνιμο θεσμό, ας μη διανοηθούμε λοιπόν καθόλου πώς να τον κάνουμε αιώνιο. Για να πετύχουμε, δεν πρέπει να επιχειρούμε το αδύνατο, ούτε να έχουμε την αυταπάτη ότι θα δώσουμε σε ένα ανθρώπινο έργο μια σταθερότητα που δεν επιδέχονται τα ανθρώπινα πράγματα.

Το πολιτικό σώμα, όπως και το ανθρώπινο, αρχίζει να πεθαίνει από τη στιγμή που γεννιέται, και φέρει μέσα του τα αίτια της καταστροφής του. Αλλά και τα δύο μπορούν να έχουν μια σύσταση περισσότερο ή λιγότερο εύρωστη, ικανή να το διατηρήσουν στη ζωή περισσότερο ή λιγότερο χρόνο. Η σύσταση του ανθρώπου είναι έργο της φύσης, του δε κράτους τεχνούργημα. Η παράταση της ανθρώπινης ζωής δεν εξαρτάται από τους ανθρώπους, από τους ανθρώπους όμως εξαρτάται η παράταση της ζωής του κράτους όσο περισσότερο γίνεται, δίνοντάς του το καλύτερο δυνατό σύνταγμα.<sup>25</sup> Βέβαια, ακόμα και το κράτος με το καλύτερο σύνταγμα θα καταλήξει και αυτό σ' ένα τέλος, αλλά πιο αργά συγκριτικά με κάποιο άλλο, αν δεν έρθει πρόωρα το τέλος του από απρόβλεπτο ατύχημα.

Η αρχή του πολιτικού βίου ερείδεται στην κυρίαρχη αυθεντία. Η νομοθετική δύναμη είναι η καρδιά του κράτους, η εκτελεστική δύναμη είναι ο εγκέφαλος, που δίνει κίνηση σε όλα τα μέλη. Ο εγκέφαλος μπορεί να παραλύσει και το άτομο να ζει ακόμα. Κάποιος άνθρωπος μένει ηλίθιος, κι όμως ζει· αλλά μόλις η καρδιά σταματήσει να λειτουργεί, το ζώο πεθαίνει.

Το κράτος δεν υφίσταται καθόλου χάρη στους νόμους, αλλά χάρη στη νομοθετική εξουσία. Ο νόμος του χθες δεν δεσμεύει το σήμερα, αλλά η υπόρρητη συγκατάθεση προϋποτίθεται σιωπηλά, κι εξυπνοείται ότι ο κυρίαρχος σταθερά επικυρώνει όσους νόμους δεν καταργεί, έχοντας την εξουσία

να το πράξει. Ό,τι δήλωσε άπαξ ότι θέλει, ισχύει πάντα, εκτός κι αν ανακαλέσει.

Γιατί λοιπόν σεβόμαστε τόσο τους παλιούς νόμους; Ακριβώς γι' αυτόν το λόγο. Το δίχως άλλο μόνο η υψηλή αξία των αρχαίων βουλήσεων τις διατήρησε τόσο καιρό. Ο κυρίαρχος θα τις είχε ανακαλέσει χίλιες φορές αν δεν τις αναγνώριζε μονίμως σωτήριες. Γι' αυτό οι νόμοι, όχι μόνο δεν εξασθενίζουν, αλλά αποκτούν διαρκώς νέα ισχύ σε κάθε κράτος βασιζόμενο σε καλό σύνταγμα: η ευνοϊκή προδιάθεση για την αρχαιότητα τους καθιστά κάθε μέρα και πιο σεβαστούς· όπου, όμως, οι νόμοι εξασθενούν, ξεπερασμένοι από το χρόνο, τούτο αποτελεί απόδειξη ότι δεν υπάρχει πλέον νομοθετική εξουσία και ότι το κράτος δεν ζει πλέον.

## Κεφάλαιο 12ο

### *Πώς διατηρείται η αρχή της κυριαρχίας*

Ο κυρίαρχος δεν έχει άλλη ισχύ εκτός από τη νομοθετική δύναμη και ενεργεί μόνο διά των νόμων· οι δε νόμοι είναι οι αυθεντικές πράξεις της γενικής βούλησης· ο κυρίαρχος λοιπόν δεν μπορεί να ενεργήσει αν δεν συναχθεί ο λαός. Να συγληθεί ο λαός· ίσως μας πουν! Τι χίμαιρα! Χίμαιρα σήμερα, αλλά δεν ήταν δύο χιλιάδες χρόνια πριν. Μήπως οι άνθρωποι μετέβαλαν φύση;

Τα όρια του δυνατού στα ηθικά ζητήματα είναι πιο περιορισμένα απ' όσο νομίζουμε: τα περιορίζουν οι αδυναμίες, τα ελαττώματα και οι προκαταλήψεις μας. Οι μικρόψυχοι δεν πιστεύουν καθόλου ότι υπάρχουν μεγάλοι άνθρωποι: οι ευτελείς δούλοι γελούν χλευαστικά μόλις ακούσουν τη λέξη ελευθερία.

Αλλά ας εξετάσουμε τι μπορεί να γίνει με βάση όσα έχουν ήδη γίνει. Δεν θα μιλήσω για τις αρχαίες δημοκρατίες της Ελλάδας, αλλά η ρωμαϊκή πολιτεία ήταν, καθώς μου φαίνεται, ένα μεγάλο κράτος και η πόλη της Ρώμης μια μεγάλη πόλη. Η τελευταία απογραφή καταριθμεί στη Ρώμη τετρακόσιους χιλιάδες ένοπλους πολίτες, και η τελευταία απογραφή όλης της αυτοκρατορίας πάνω από τέσσερα εκατομμύρια πολίτες, χωρίς να λογαριάζονται οι υπήκοοι, οι ξένοι, οι γυναίκες, τα παιδιά και οι δούλοι.

Θα μπορούσε κανείς να φανταστεί τις δυσκολίες να συγκαλείται συχνά ο τεράστιος λαός αυτής της πρωτεύουσας και των περιχώρων της! Παρ' όλα αυτά μόνο λίγες εβδομάδες πενούσαν δίχως να συνέρχεται ο ρωμαϊκός λαός, και μάλιστα πολλές φορές. Όχι μόνο ασκούσε δικαιώματα κυριαρχίας, αλλά πολλές φορές εν μέρει και της κυβέρνησης. Διεκπεραίωνε ορισμένα ζητήματα, εκδίκαζε ορισμένες υποθέσεις, και όλος ο λαός βρισκόταν στη δημόσια πλατεία τόσο συχνά ως άρχων όσο και ως πολίτης.

Αν ανατρέχαμε στην πρώιμη εποχή των εθνών, θα βλέπαμε ότι οι περισσότερες παλιές κυβερνήσεις, ακόμη και οι μοναρχικές, όπως των Μακεδόνων και των Φράγκων, είχαν παρόμοια συμβούλια. Όπως και να έχει, αυτό και μόνο το αναντίρρητο γεγονός αφαιρεί κάθε δυσκολία. Η συνεπαγωγή από το υπάρχον στο δυνατό μου φαίνεται βέβαιη.

## Κεφάλαιο 13ο

### Συνέχεια

Δεν αρκεί να συναχθεί ο λαός και να ορίσει άπαξ τη σύσταση του κράτους, επικυρώνοντας ένα σύνολο νόμων, ούτε αρκεί να θεσπίσει μία μόνιμη κυβέρνηση ή να προβλέψει μια για πάντα την εκλογή των αρχόντων. Εκτός από τις έκτακτες συνελεύσεις που κάποιες απροσδόκητες περιστάσεις μπορεί να απαιτήσουν, χρειάζεται να υπάρχουν σταθερές και περιοδικές συνελεύσεις που τίποτε να μην μπορεί να τις ακυρώσει ή να τις αναβάλει, έτσι ώστε τη συγκεκριμένη ημέρα ο λαός να συγκαλείται σύμφωνα με το νόμο, χωρίς να χρειάζεται καμία άλλη τυπική πρόσκληση.<sup>26</sup>

Αλλά εκτός από αυτές τις συνελεύσεις, νόμμες λόγω της ημερομηνίας σύγκλησής τους και μόνο, κάθε συνέλευση του λαού που δεν έχει συγκληθεί από τους άρχοντες, τους εξουσιοδοτημένους γι' αυτόν το σκοπό και σύμφωνα με τους προβλεπόμενους τύπους, πρέπει να θεωρείται παράνομη, οι δε πράξεις της άκυρες, διότι η ίδια η διάταξη του συνέρχεσθαι πρέπει να απορρέει από το νόμο.

Όσο για το αν οι νόμμες συνελεύσεις πρέπει να συγκαλούνται αραιότερα ή συχνότερα, εξαρτάται από τόσες περιστάσεις που δεν γίνεται να τεθούν ακριβείς κανόνες. Μπορούμε μόνο να πούμε ότι όσο μεγαλύτερη ισχύ έχει η κυβέρνηση τόσο συχνότερη πρέπει να είναι η παρουσία του κυρίαρχου.

Αυτό, θα μου πουν, μπορεί να είναι καλό για μια μόνο πόλη; αλλά τι να κάνουμε όταν το κράτος περιλαμβάνει περισσότερες; Θα διαμοιράσουμε, άραγε, την κυρίαρχη εξουσία, ή πάλι πρέπει να τη συγκεντρώσουμε σε μια μόνο πόλη, θέτοντας σε εξάρτηση όλες τις άλλες;

Απαντώ ότι δεν χρειάζεται να γίνει ούτε το ένα ούτε το άλλο. Πρώτον, η κυρίαρχη εξουσία είναι απλή και ενιαία, και δεν μπορεί να διαφευθεί δίχως να καταστραφεί. Κατά δεύτερο λόγο, καμία πόλη, πόσο μάλλον ένα έθνος, δεν μπορεί να υποταχθεί νόμιμα σε κάποια άλλη, καθώς η ουσία του πολιτικού σώματος βρίσκεται στη συμφωνία μεταξύ υπακοής και ελευθερίας· οι δε λέξεις *υπήκοος* και *κυρίαρχος* είναι ταυτόσημοι συσχετισμοί, των οποίων η ιδέα είναι συγκεντρωμένη σε μία μόνο λέξη *πολίτης*.

Απαντώ ακόμα ότι είναι πάντοτε κακό να ενώνονται περισσότερες πόλεις σε μια πολιτεία· και ότι, όσοι θέλουν να πραγματοποιήσουν αυτή την ένωση, δεν πρέπει να τρέφουν ψεύτικες ελπίδες ότι θα αποφύγουν τα φυσικά ελαττώματά της. Δεν πρέπει να αντιτείνουν τις καταχρήσεις των μεγάλων κρατών σε όποιον προτιμά μικρά κράτη· αλλά πώς θα δοθεί στα μικρά κράτη αρκετή ισχύς ώστε να αντιστέκονται στα μεγάλα; Όπως οι ελληνικές πόλεις κάποτε αντιστάθηκαν στον μεγάλο βασιλέα, και όπως πιο πρόσφατα η Ολλανδία και η Ελβετία αντιστάθηκαν στον οίκο της Αυστρίας;

Κι όμως, αν δεν μπορεί να περιοριστεί το κράτος στα κατάλληλα όρια, μια λύση απομένει: να μην αποδεχτούμε καμία πρωτεύουσα, αλλά να μεταφέρουμε την κυβέρνηση εναλλάξ σε κάθε πόλη και να συγκαλούμε στην καθεμιά τους διαδοχικά τις συνόδους του λαού της χώρας.

Ας κατοικήσει ο λαός ομοιόμορφα στις διάφορες περιοχές, παραχωρήστε παντού τα ίδια δικαιώματα, φέρτε παντού την αφθονία και τη ζωή, κι έτσι το κράτος θα γίνει ταυτόχρονα το πλέον ισχυρό και το καλύτερα κυβερνώμενο. Θυμηθείτε ότι τα τείχη των πόλεων δεν χτίζονται παρά στα ερείπια των αγροικιών. Σε κάθε παλάτι που βλέπω να οικοδομείται στην πρωτεύουσα, νομίζω ότι βλέπω σε ερείπια μια ολόκληρη χώρα.

## Κεφάλαιο 14ο

### Συνέχεια

Μόλις ο λαός συνέλθει νόμιμα ως κυρίαρχο σώμα, σταματά η δικαιοδοσία της κυβέρνησης, η εκτελεστική εξουσία αναστέλλεται και το πρόσωπο του τελευταίου πολίτη είναι τόσο ιερό και απαραβίαστο όσο και του πρώτου άρχοντα, γιατί όπου παρίσταται ο αντιπροσωπευόμενος δεν χρειάζεται πλέον αντιπρόσωπος.<sup>27</sup> Οι περισσότερες αναταραχές που ξέσπασαν στη Ρώμη κατά τις συνελεύσεις του δήμου προήλθαν από ολιγωρία ή άγνοια αυτού του κανόνα. Οι ύπατοι τότε ήταν μόνο πρόεδροι του λαού, οι δήμαρχοι απλοί ρήτορες,\* ενώ η σύγκλητος δεν είχε καμία εξουσία.

Αυτά τα διάκενα, όπου ένας ηγεμόνας αναγνωρίζει ή οφείλει να αναγνωρίζει κάποιον ανώτερο, πάντα ήταν απειλητικά γι' αυτόν, και οι λαϊκές συνελεύσεις, που αποτελούν την αιγίδα του πολιτικού σώματος και τα χαλινάρια της κυβέρνησης, προκαλούσαν πάντα φόβο στους ηγέτες: έτσι ποτέ δεν φείδονται φροντίδων, αντιρρήσεων, εμποδίων, ούτε και υποσχέσεων, για να αποτρέπουν τους πολίτες από αυτές. Όταν μάλιστα οι πολίτες είναι φιλάργυροι, άνανδροι και μικρόψυχοι, και προτιμούν την ησυχία τους από την ελευθερία, δεν αντιστέκονται για καιρό στις εντεινόμενες προσπάθειες της κυβέρνησης. Έτσι, καθώς η δύναμη που αντιδρά αυξά-

---

\* Σχεδόν με την έννοια που δίνεται σε αυτή τη λέξη στο αγγλικό κοινοβούλιο. Η ομοιότητα των καθηκόντων τους θα μπορούσε να καταστήσει αντίπαλους τους υπάτους και τους δημάρχους, ακόμα κι αν κάθε νομοθεσία είχε ανασταλεί.

νεται ασταμάτητα. η κυρίαρχη εξουσία στο τέλος εξαφανίζεται και οι περισσότερες πολιτείες υποκύπτουν και πεθαίνουν πριν της ώρας τους.

Αλλά ανάμεσα στην κυρίαρχη αρχή και την αυθαίρετη κυβέρνηση παρεμβάλλεται μερικές φορές μια ενδιάμεση εξουσία. στην οποία πρέπει να αναφερθούμε.

## Κεφάλαιο 15ο

### *Περί βουλευτών ή αντιπροσώπων*

Μόλις οι πολίτες σταματήσουν να θέτουν σε προτεραιότητα το ενδιαφέρον να μετέχουν στα κοινά και προτιμήσουν να συνεισφέρουν με το πορτοφόλι τους παρά με την προσωπική παρουσία τους, το κράτος πλησιάζει ήδη στην καταστροφή του. Πρέπει να εκστρατεύσουν; Πληρώνουν στρατεύματα και κάθονται σπίτι τους. Πρέπει να πάνε στη συνέλευση; Διορίζουν βουλευτές και μένουν στο σπίτι τους. Λόγω οκνηρίας και οικονομικής ευχέρειας αποκτούν εντέλει στρατιώτες για να υποδουλώνουν την πατρίδα τους και βουλευτές για να την ξεπουλούν.

Η έγνοια για το εμπόριο και τις τέχνες, το ακόρεστο συμφέρον, η μαλθακότητα και η αγάπη για τις ανέσεις μεταβάλλουν τις προσωπικές υπηρεσίες σε χρηματικές. Παραχωρούν, λοιπόν, ένα μέρος των κερδών για να μπορέσουν ν' αυξήσουν το υπόλοιπο με την άνεσή τους. Δώστε χρήματα και σύντομα θα αποκτήσετε δεσμά. Η λέξη *αντιμισθία* είναι μια λέξη που παραπέμπει στη δουλεία. άγνωστη στην πολιτεία. Σ' ένα αληθινά ελεύθερο κράτος οι πολίτες κάνουν τα πάντα μοχθώντας οι ίδιοι και τίποτα πληρώνοντας άλλους.<sup>28</sup> Όχι μόνο δεν



πληρώνουν για ν' απαλλαγούν από τα καθήκοντά τους, αλλά θα πλήρωναν για να τα εκπληρώσουν οι ίδιοι. Απέχω πολύ από τις κοινές ιδέες· νομίζω πως η άμισθη υποχρεωτική εργασία είναι λιγότερο αντίθετη στην ελευθερία από τους φόρους.

Όσο καλύτερα έχει συσταθεί κάποιο κράτος τόσο οι δημόσιες υποθέσεις υπερισχύουν έναντι των ιδιωτικών στο πνεύμα των πολιτών. Υπάρχουν μάλιστα πολύ λιγότερες ιδιωτικές υποθέσεις, γιατί, καθώς το σύνολο της κοινής ευημερίας ευνοεί περισσότερο την ευημερία καθενός, κάθε άτομο χρειάζεται να προσπαθεί λιγότερο για τις δικές του υποθέσεις. Σε μια καλά διοικούμενη πολιτεία ο καθένας σπεύδει στις συνελεύσεις· στις κακοδιοικούμενες κανείς δεν θέλει να κάνει ούτε βήμα για να πάει, αφού κανείς δεν ενδιαφέρεται για όσα διαμείβονται σ' αυτές, επειδή προβλέπει ότι η γενική βούληση δεν θα επικρατήσει και επειδή, τελικά, οι ιδιωτικές υποθέσεις απορροφούν όλη του την προσοχή. Οι καλοί νόμοι ευνοούν να διατυπωθούν ακόμα καλύτεροι, οι κακοί ακόμα χειρότεροι. Μόλις κάποιος πει για τις δημόσιες υποθέσεις: *Τι με ενδιαφέρει;* πρέπει αμέσως να σκεφτούμε ότι το κράτος έχει χαθεί.

Η εξασθένηση του πατριωτισμού, η έντονη επιδίωξη του ιδιωτικού συμφέροντος, το εκτεταμένο μέγεθος των κρατών, οι κατακτήσεις και οι καταχρήσεις της κυβερνητικής εξουσίας οδήγησαν στην ιδέα των βουλευτών ή αντιπροσώπων στις εθνοσυνελεύσεις· ότι σε μερικές χώρες τολμούν να αποκαλούν τρίτη τάξη. Έτσι το επιμέρους συμφέρον των δύο τάξεων κατατάσσεται στην πρώτη και δεύτερη θέση, ενώ το δημόσιο συμφέρον μόνο στην τρίτη.<sup>29</sup>

Η κυριαρχία δεν μπορεί να αντιπροσωπευτεί για τον ίδιο λόγο που δεν γίνεται να απαλλοτριωθεί· συνίσταται ουσιαστικά στη γενική βούληση και η γενική βούληση δεν αντιπροσωπεύ-

εται με κανένα τρόπο: υπάρχει είτε αυτή η ίδια ή κάτι άλλο· δεν υπάρχει μέσος όρος. Οι βουλευτές του λαού δεν είναι, λοιπόν, ούτε μπορούν να είναι οι αντιπρόσωποί του· δεν είναι παρά οι επίτροποί του και δεν μπορούν να αποφασίσουν τίποτα οριστικά. Κάθε νόμος τον οποίο δεν έχει επικυρώσει ο λαός ως πρόσωπο είναι άκυρος, δεν είναι νόμος. Ο αγγλικός λαός νομίζει ότι είναι ελεύθερος· απατάται ουκρά· είναι ελεύθερος μόνο κατά τη διάρκεια της εκλογής των μελών του κοινοβουλίου· μόλις εκλεγούν, είναι δούλος, δεν είναι τίποτα. Ο τρόπος με τον οποίο διαχειρίζεται τις σύντομες στιγμές της ελευθερίας του αποδεικνύει ότι αξίζει να τη χάσει.

Η ιδέα των αντιπροσώπων είναι νεότερη· προέρχεται από τη φεουδαρχία, το άδικο και παράλογο σύστημα όπου το ανθρώπινο γένος υποβαθμίζεται και το όνομα άνθρωπος εξευτελιζεται. Στις αρχαίες πολιτείες, ακόμα και στις μοναρχίες, ουδέποτε ο λαός είχε αντιπροσώπους· η λέξη ήταν άγνωστη. Είναι αξιοσημείωτο ότι στη Ρώμη, όπου οι δήμαρχοι ήταν τόσο ιεροί, ούτε καν μπορούσε να φανταστεί κανείς ότι ήταν δυνατό να σφετεριστούν τις λειτουργίες του λαού, και μέσα σε τόσο πλήθος δεν δοκίμασαν ποτέ να επικυρώσουν με δική τους πρωτοβουλία ούτε ένα ψήφισμα. Ας κρίνουμε, όμως, τα προβλήματα που προξενούσε μερικές φορές το πλήθος από εκείνο το γεγονός κατά την εποχή των Γράκχων, όπου μέρος των πολιτών ψήφιζε από τις στέγες.

Όπου το δίκαιο και η ελευθερία είναι το παν, κάποιες δυσχέρειες δεν είναι τίποτα. Αυτός ο σοφός λαός είχε θέσει τα πάντα στο ορθό τους μέτρο: επέτρεπε στους ραβδούχους να κάνουν όσα δεν τολμούσαν να κάνουν οι δήμαρχοι· δεν φοβούνταν ότι οι ραβδούχοι θα ήθελαν να τον αντιπροσωπεύσουν.

Για να εξηγήσουμε πώς οι δήμαρχοι ορισμένες φορές τον αντιπροσώπευαν, αρκεί να καταλάβουμε πώς η κυβέρνηση

αντιπροσωπεύει τον κυρίαρχο. Επειδή ο νόμος είναι η διακήρυξη της γενικής βούλησης, είναι σαφές ότι στην άσκηση της νομοθετικής εξουσίας ο λαός δεν μπορεί να αντιπροσωπεύεται· αλλά μπορεί και οφείλει να αντιπροσωπεύεται στην άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, η οποία δεν είναι άλλο παρά η έννομη εφαρμογή της ισχύος. Αυτό μας δείχνει ότι, αν εξετάσουμε καλά τα πράγματα, θα βρούμε ότι πολύ λίγα έθνη έχουν νόμους. Όπως και να έχει, είναι βέβαιο ότι οι δήμαρχοι, αφού δεν μετείχαν καθόλου στην εκτελεστική εξουσία, ουδέποτε μπόρεσαν να αντιπροσωπεύσουν τον ρωμαϊκό λαό βάσει των δικαιωμάτων τους, αλλά μόνο με την ιδιοποίηση των δικαιωμάτων της συγκλήτου.

Στους Έλληνες, ό,τι έπρεπε να πράξει ο λαός το έπραττε μόνος του· μετείχε σταθερά στις συνελεύσεις στην αγορά. Ζούσε σε ένα ήπιο κλίμα, δεν ήταν καθόλου πλεονέκτης· οι δούλοι είχαν αναλάβει όλες τις χειρωνακτικές εργασίες, η μεγάλη ενασχόληση των πολιτών ήταν η διατήρηση της ελευθερίας τους. Χωρίς τώρα να υπάρχουν τα ίδια πλεονεκτήματα, πώς να διαφυλαχθούν τα ίδια δικαιώματα; Τα δριμύτερα κλίματα σας δημιουργούν μεγαλύτερες ανάγκες·\* έξι μήνες το χρόνο δεν μπορείτε να συχνάζετε στην αγορά· οι υπόκωφες φωνές σας δεν ακούγονται σε υπαίθριους χώρους· προτιμάτε το κέρδος από την ελευθερία σας· φοβάστε πολύ λιγότερο τη δουλεία από τη φτώχεια.

Πώς! Η ελευθερία δεν διασώζεται παρά με τη βοήθεια της δουλείας; Πιθανόν. Τα άκρα συναντώνται. Ό,τι δεν υπάρχει

---

\* Αν θελήσετε στις ψυχρές σας χώρες να υιοθετήσετε την πολυτέλεια και τη μαλθακότητα των Ασιατών, τότε θα θελήσετε να δεχτείτε και τα δεσμά τους, και να υποδουλωθείτε με ακόμα πιο καταναγκαστικούς τρόπους από εκείνους.

καθόλου στη φύση έχει τα μειονεκτήματά του, και η πολιτική κοινωνία περισσότερο απ' όλα τα άλλα. Υπάρχουν τέτοιες ατυχείς καταστάσεις, στις οποίες δεν μπορεί να διατηρηθεί η ελευθερία παρά εις βάρος της ελευθερίας του άλλου, κι όπου ο πολίτης δεν μπορεί να είναι εντελώς ελεύθερος, αν ο δούλος δεν είναι εντελώς υποταγμένος. Τέτοια ήταν η κατάσταση στη Σπάρτη. Εσείς, νεότεροι λαοί, δεν έχετε καθόλου δούλους, αλλά είστε οι ίδιοι δούλοι και πληρώνετε την ελευθερία τους με τη δική σας. Μάταια επαινείτε αυτή την προτίμηση· θεωρώ ότι είναι περισσότερο δειλία παρά ανθρωπιά.

Δεν εννοώ καθόλου με όλα αυτά ότι χρειάζονται δούλοι, ούτε ότι το δίκαιο της δουλείας είναι νόμιμο, εφόσον απέδειξα το αντίθετο. Αλλά αναφέρω μόνο τους λόγους για τους οποίους οι νεότεροι λαοί, που νομίζουν ότι είναι ελεύθεροι, έχουν αντιπροσώπους, και γιατί οι αρχαίοι λαοί δεν είχαν. Όπως και να έχει το ζήτημα, από τη στιγμή που κάποιος λαός αποκτήσει αντιπροσώπους δεν είναι πλέον ελεύθερος, ούτε υπάρχει.<sup>30</sup>

Εξετάζοντας όλα τα ζητήματα προσεκτικά, δεν βλέπω πώς είναι εφεξής δυνατόν ο κυρίαρχος να διατηρεί ανάμεσά μας την άσκηση των δικαιωμάτων του, αν η πολιτεία δεν είναι πολύ μικρή. Αλλά αν είναι πολύ μικρή, δεν θα υποταγεί; Όχι. Θα δείξω αργότερα\* πώς μπορούμε να ενώσουμε την εξωτερική ισχύ ενός μεγάλου λαού με την εσωτερική ευρυθμία και την ευταξία ενός μικρού κράτους.

---

\* Αυτό ήθελα να κάνω συνεχίζοντας το έργο αυτό· αφού θα πραγματευόμουν τις εξωτερικές σχέσεις θα έφτανα στις συνομοσπονδίες. Είναι ένα εντελώς καινούργιο ζήτημα και οι αρχές του χρειάζεται ακόμη να καταδειχτούν.

## Κεφάλαιο 16ο

### *Η εγκαθίδρυση της κυβέρνησης δεν είναι συμβόλαιο*

Μόλις συγκροτηθεί η νομοθετική εξουσία, ακολουθεί η συγκρότηση της εκτελεστικής εξουσίας κατά τον ίδιο τρόπο· γιατί, καθώς αυτή η τελευταία δεν ασκείται παρά με επιμέρους πράξεις, διαφέρει κατ' ουσίαν από την πρώτη και φυσικά διακρίνεται από αυτήν. Αν ήταν δυνατόν ο κυρίαρχος, υπό αυτή την ιδιότητά του, να έχει και την εκτελεστική εξουσία, το δίκαιο και η πράξη θα ήταν τόσο συγκεχυμένα ώστε δεν θα ξέραμε τι είναι νόμος και τι δεν είναι· και το πολιτικό σώμα, εκφυλισμένο κατ' αυτό τον τρόπο, θα κατέληγε βορά της βίας εναντίον της οποίας έχει συσταθεί ως θεσμός.

Καθώς όλοι οι πολίτες είναι ίσοι εκ του κοινωνικού συμβολαίου, όλοι μπορούν να υπαγορεύουν ό,τι οφείλουν όλοι να πράξουν, ενώ κανείς δεν έχει δικαίωμα να απαιτήσει από κάποιον άλλο να πράξει ό,τι δεν πράττει ο ίδιος. Πλην όμως, ακριβώς αυτό το δικαίωμα είναι απαραίτητο για τη ζωή και την ενεργητικότητα του πολιτικού σώματος, και ο κυρίαρχος το εμπιστεύεται στον ηγεμόνα με την εγκαθίδρυση της κυβέρνησης.

Πολλοί έχουν υποστηρίξει ότι η πράξη της κυβερνητικής εγκαθίδρυσης ήταν ένα συμβόλαιο μεταξύ του λαού και των αρχηγών που επιλέγει. Ένα συμβόλαιο μεταξύ των δύο μερών με το οποίο καθορίζονται οι όροι σύμφωνα με τους οποίους το ένα υποχρεώνεται να διοικεί και το άλλο να υπακούει.<sup>31</sup> Ο καθένας θα συμφωνούσε, είμαι βέβαιος, ότι είναι παράδοξος τρόπος σύναψης συμβολαίου! Αλλά ας δούμε αν αυτή η γνώμη μπορεί να γίνει δεκτή.

Κατ' αρχάς, η ανώτατη αρχή δεν μπορεί να τροποποιηθεί

περισσότερο, ούτε ν' απαλλοτριωθεί, ενώ ο περιορισμός της σημαίνει την καταστροφή της. Είναι παράλογο και αντιφατικό ο κυρίαρχος να διορίσει κάποιον ανώτερό του· αν αναγκαστεί αναλαμβάνοντας την υποχρέωση υπακοής σε έναν κύριο, η ανάληψη της υποχρέωσης αυτής ισοδυναμεί με την επιστροφή στην πρωτόγονη ελευθερία.<sup>32</sup>

Έπειτα, είναι προφανές ότι αυτό το συμβόλαιο του λαού με το ένα ή το άλλο πρόσωπο αποτελεί επιμέρους πράξη. Από αυτό έπεται ότι ένα τέτοιο συμβόλαιο δεν θα μπορούσε να είναι ούτε νόμος ούτε πράξη κυριαρχίας, και ότι συνεπώς θα ήταν παράνομο.

Βλέπουμε ακόμα ότι τα συμβαλλόμενα μέρη θα ζούσαν μόνο με βάση τον φυσικό νόμο και χωρίς καμία εγγύηση για την τήρηση των αμοιβαίων τους δεσμεύσεων, κάτι που αντιστρατεύεται σε κάθε περίπτωση η πολιτική κατάσταση. Επειδή όποιος έχει την ισχύ είναι πάντα κύριος της εκτέλεσης του συμβολαίου, θα μπορούσαμε το ίδιο εύλογα να αποκαλέσουμε συμβόλαιο την πράξη με την οποία ένας άνθρωπος λέει σε κάποιον άλλο: «Σας παραχωρώ όλα μου τα αγαθά υπό τον όρο να μου δώσετε ό,τι σας αρέσει».

Μόνο ένα συμβόλαιο υπάρχει στο κράτος, της συνένωσης, που από μόνο του αποκλείει κάθε άλλο. Δεν μπορούμε να φανταστούμε κανένα άλλο δημόσιο συμβόλαιο που να μην παραβιάζει το πρώτο.<sup>33</sup>

## Κεφάλαιο 17ο

### *Η σύσταση της κυβέρνησης*

Τι ιδέα άραγε να σχηματίσουμε για την πράξη σύστασης της κυβέρνησης; Θα επισημάνω κατ' αρχάς ότι πρόκειται για μια σύνθετη πράξη, αποτελούμενη από δύο άλλες, δηλαδή τον καθορισμό του νόμου και την εφαρμογή του.

Στην πρώτη, ο κυρίαρχος ορίζει τη σύσταση ενός κυβερνώντος σώματος κατά τη μια ή την άλλη μορφή· αυτή η πράξη είναι σαφές ότι συνιστά νόμο.

Στη δεύτερη πράξη, ο λαός ορίζει τους αρχηγούς που θα επιφορτισθούν με το κυβερνητικό έργο. Καθώς όμως η αναγόρευσή τους αποτελεί επιμέρους πράξη, δεν είναι ένας δεύτερος νόμος, αλλά μόνο μια συνέπεια του πρώτου και μια λειτουργία της κυβέρνησης.

Το πρόβλημα είναι να κατανοήσουμε πώς μπορεί μια πράξη της κυβέρνησης να επιτελεστεί προτού δημιουργηθεί η κυβέρνηση και πώς ο λαός, που δεν είναι παρά κυρίαρχος ή υπήκοος, μπορεί σε κάποιες περιστάσεις να είναι ηγεμόνας ή άρχοντας.

Ανακαλύπτουμε πάλι εδώ τις θαυμάσιες ιδιότητες του πολιτικού σώματος με τις οποίες συμφιλιώνονται φαινομενικά αντίθετες ενέργειες. Γιατί αυτή εδώ παρουσιάζεται με μια απότομη μετατροπή της κυριαρχίας σε δημοκρατία, κατά τρόπο ώστε, χωρίς καμία αισθητή μεταβολή, και μόνο χάρη σε μια νέα σχέση όλων με όλους, οι πολίτες γίνονται άρχοντες και περνούν από τις γενικές στις επιμέρους πράξεις, και από το νόμο στην εκτέλεση.

Αυτή η μεταβολή σχέσης δεν είναι καθόλου μια θεωρητική επιδεξιότητα χωρίς πραγματική εφαρμογή· συμβαίνει

καθημερινά στο αγγλικό κοινοβούλιο, όπου η Κάτω Βουλή σε ορισμένες περιστάσεις μετατρέπεται σε μεγάλη επιτροπή όλου του κοινοβουλίου, για να συζητήσει καλύτερα τα ζητήματα, κι έτσι γίνεται απλή επιτροπή ενώ ήταν κυρίαρχο όργανο την προηγούμενη στιγμή· κατόπιν δε δίνει αναφορά στον εαυτό της ως Βουλή των Κοινοτήτων για όσα έχει ρυθμίσει υπό μορφή επιτροπής όλου του κοινοβουλίου και διασκέπτεται εκ νέου υπό άλλη ιδιότητα όσα είχε ήδη αποφασίσει υπό μια άλλη.

Το ιδιαίτερο πλεονέκτημα της δημοκρατικής διακυβέρνησης είναι ότι μπορεί να εγκαθιδρυθεί *de facto* με μια απλή πράξη της γενικής βούλησης. Μετά από αυτό, η προσωρινή κυβέρνηση παραμένει σε ισχύ, αν είναι αυτή η μορφή που υιοθετήθηκε, ή εγκαθιδρύει στο όνομα του κυρίαρχου την κυβέρνηση που υπαγορεύει ο νόμος· έτσι, όλα συμβαίνουν με τάξη. Δεν είναι δυνατόν να συσταθεί μια κυβέρνηση με κανένα άλλο νόμιμο τρόπο και χωρίς να παραβιαστούν οι παραπάνω αρχές.

## Κεφάλαιο 18ο

### *Πώς να προλαμβάνονται οι σφετερισμοί της κυβέρνησης*

Από αυτές τις διευκρινίσεις έπεται ότι, σύμφωνα με το κεφάλαιο 16ο, η πράξη που εγκαθιδρύει την κυβέρνηση δεν είναι καθόλου συμβόλαιο αλλά νόμος, ότι οι θεματοφύλακες της εκτελεστικής εξουσίας δεν είναι καθόλου κύριοι του λαού, αλλά αξιωματούχοι του, τους οποίους ο λαός μπορεί να διορίζει και να απολύει όποτε θέλει· επίσης, ότι δεν τίθεται θέμα να συνάψει συμβόλαιο μαζί τους, αλλά να υπακούν·



αναλαμβάνοντας δε τις λειτουργίες που τους αναθέτει το κράτος δεν εκπληρώνουν παρά το χρέος τους ως πολίτες, χωρίς να έχουν με κανένα τρόπο το δικαίωμα να αμφισβητούν τους όρους της συμφωνίας.

Όταν, λοιπόν, συμβεί ο λαός να ορίσει μια κληρονομική μορφή διακυβέρνησης, είτε μοναρχική σε μια οικογένεια, είτε αριστοκρατική σε μια τάξη πολιτών, δεν αναλαμβάνει καμία δέσμευση. Είναι μια προσωρινή μορφή την οποία δίνει στη διοίκηση, έως ότου ευαρεστηθεί να τη διαρθρώσει με διαφορετικό τρόπο.<sup>34</sup>

Η αλήθεια είναι ότι οι μεταβολές αυτές είναι πάντα επικίνδυνες, κι ότι δεν πρέπει ποτέ να θίγουμε την κυβέρνηση παρά μόνο αν είναι πλέον ασύμβατη με το δημόσιο συμφέρον· αλλά αυτή η περίσκεψη αποτελεί μια πρακτική αρχή της πολιτικής κι όχι κανόνα δικαίου. Το κράτος δεν είναι υποχρεωμένο να αφήσει την πολιτική αρχή στους αρχηγούς του όπως δεν είναι υποχρεωμένο ν' αφήνει τη στρατιωτική αρχή στους στρατηγούς του.

Είναι αλήθεια επίσης ότι σε παρόμοιες περιπτώσεις δεν μπορούμε να είμαστε τόσο προσεκτικοί στην τήρηση όλων των προβλεπόμενων τύπων, ώστε να διακρίνουμε μια κανονική και νόμιμη πράξη από μια στασιαστική αναταραχή και τη βούληση όλου του λαού από τις κραυγές μιας φατρίας. Ειδικά σε αυτές τις επικίνδυνες περιπτώσεις,<sup>35</sup> δεν πρέπει να παραχωρήσουμε στους αντιφρονούντες τίποτα, με εξαίρεση ό,τι δεν μπορούμε να αρνηθούμε με γνώμονα την αυστηρότητα του δικαίου· από αυτή την υποχρέωση ο ηγεμόνας αντλεί ένα μεγάλο όφελος για να διατηρεί τη δύναμή του αφηφώντας τον λαό, χωρίς να μπορούμε να πούμε ότι έτσι τη σφετερίζεται. Γιατί, ενώ φαινομενικά μόνο ασκεί τα δικαιώματά του, είναι πολύ εύκολο να τα επεκτείνει και με το πρό-

σχημα της δημόσιας γαλήνης να εμποδίσει τη σύγκληση συνελεύσεων για την αποκατάσταση της τάξης· έτσι επωφελείται από τη σωπή που ο ίδιος εμποδίζει να διακοπεί, ή από τις παρατυπίες που επιβάλλει ο ίδιος, υποθέτοντας ότι όσοι σωπούν από φόβο είναι υπέρ του και τιμωρώντας όσους τολμούν να μιλούν. Έτσι και στη Ρώμη οι δέκαρχοι, εκλεγμένοι για ένα χρόνο αρχικά, συνεχίζοντας τη θητεία τους και τον επόμενο, προσπάθησαν να διατηρήσουν την εξουσία τους ισόβια, χωρίς να επιτρέπουν να συγκληθούν συνελεύσεις. Χάρη σε αυτό τον απλό τρόπο όλες οι κυβερνήσεις του κόσμου, από τη στιγμή που θα περιβληθούν με τη δημόσια ισχύ, σφετερίζονται αργά ή γρήγορα την αρχή κυριαρχίας.

Οι περιοδικές συνελεύσεις που ανέφερα παραπάνω είναι αρμόδιες να προλαμβάνουν ή να μεταθέτουν αυτό το πρόβλημα, κυρίως μάλιστα όταν δεν απαιτείται επίσημη σύγκληση· γιατί τότε ο ηγεμόνας δεν μπορεί να τις εμποδίσει χωρίς να εκδηλωθεί ανοιχτά ως παραβάτης των νόμων κι εχθρός του κράτους.

Στην έναρξη των συνελεύσεων αυτών, που δεν έχουν άλλο σκοπό από τη διατήρηση της κοινωνικής συνθήκης, πρέπει πάντα να εξετάζονται δύο προτάσεις, που δεν θα μπορούν να παραλειφθούν ποτέ και πρέπει να ψηφίζονται ξεχωριστά.

Η πρώτη: *Αρέσει στον κυρίαρχο να διατηρηθεί η παρούσα μορφή κυβέρνησης;*

Η δεύτερη: *Αρέσει στον λαό να αφήσει τη διοίκηση σε όσους την έχουν αναλάβει επί του παρόντος;*<sup>36</sup>

Προϋποθέτω εδώ όσα πιστεύω ότι έχω αποδείξει, ότι δηλαδή δεν υπάρχει στο κράτος κανένας θεμελιώδης νόμος που να μην μπορεί να ανακληθεί, ούτε καν το ίδιο το κοινωνικό σύμφωνο.<sup>37</sup> διότι, αν όλοι οι πολίτες συνέρχονταν για να το

λύσουν βάσει κοινής συμφωνίας, αναμφίβολα η διάλυση αυτή θα γινόταν εντελώς νόμιμα. Ο Γκρότιους φρονεί μάλιστα<sup>38</sup> ότι κι ο καθένας μπορεί να απαρνηθεί το κράτος στο οποίο ανήκει, να ανακτήσει τη φυσική του ελευθερία και τα υπάρχοντά του εγκαταλείποντας τη χώρα.\* Θα ήταν λοιπόν παράλογο να μην μπορούν να κάνουν όλοι οι πολίτες μαζί ό,τι ο καθένας ξεχωριστά.

### *Τέλος του τρίτου βιβλίου*

---

\* Εννοείται ότι δεν εγκαταλείπουμε την πατρίδα για να ξεφύγουμε από το χρέος μας και να αποφύγουμε να την υπηρετήσουμε τη στιγμή που αυτή έχει την ανάγκη μας. Η φυγή τότε είναι εγκληματική και αξιόποινη, και δεν αποτελεί αποχώρηση, αλλά λιποταξία.

## ΒΙΒΛΙΟ ΙV

### Κεφάλαιο 1ο

#### *Η γενική βούληση είναι ακαταμάχητη*

Εφόσον πολλοί άνθρωποι ενωμένοι θεωρούνται ένα σώμα, τότε έχουν μόνο μία βούληση, που αποβλέπει στη διατήρηση όλων μαζί και στο ευ ζην. Τότε όλοι οι μηχανισμοί του κράτους είναι ισχυροί και απλοί, οι αρχές του σαφείς και διαυγείς, δεν υπάρχουν καθόλου συγκεχυμένα και αντιφατικά συμφέροντα, το κοινό αγαθό είναι ολοφάνερο παντού και χρειάζεται μόνο η ορθοφροσύνη για να το αντιληφθεί. Ειρήνη, ενότητα και ισότητα είναι εχθροί της πολιτικής μηχανοραφίας. Άνθρωποι απλοί και ευθείς είναι δύσκολο να εξαπατηθούν εξαιτίας της απλότητάς τους· οι δολασμοί, οι συγκαλυμμένες προφάσεις δεν τους αγγίζουν καθόλου, ενώ δεν είναι ούτε αρκετά εκλεπτυσμένοι ώστε να εξαπατώνται. Όταν βλέπουμε στον ευτυχέστερο λαό του κόσμου ομάδες χωρικών να ρυθμίζουν τις κρατικές υποθέσεις κάτω από μια βελανιδιά και να πολιτεύονται πάντα σωστά,<sup>1</sup> πώς να μην καταφρονούμε τους επιτηδευμένους τρόπους άλλων εθνών, τα οποία φτάνουν στη δόξα και στην αθλιότητα με τόση τέχνη και τόσο μυστήριο;

Ένα κράτος που κυβερνάται έτσι, χρειάζεται πολύ λίγους

νόμους, και στο μέτρο που κρίνεται αναγκαίο να ψηφιστούν καινούργιοι, όλοι αντιλαμβάνονται αυτή την ανάγκη. Ο πρώτος που τους προτείνει απλώς εκφράζει ό,τι όλοι τους έχουν ήδη αισθανθεί, και δεν υπάρχει λόγος ούτε για μηχανορραφίες ούτε για δεινότητα λόγου, προκειμένου να νομοθετηθεί κάτι που ο καθένας έχει αποφασίσει να πράξει, μόλις βεβαιωθεί ότι οι άλλοι θα πράξουν όπως αυτός.

Η πλάνη των διαλογιζόμενων είναι ότι, ενώ λαμβάνουν υπόψη μόνο κράτη που εξαρχής πάσχει η σύστασή τους, εκπλήσσονται που δεν είναι δυνατό να τηρηθεί μια τέτοια εσωτερική πολιτική. Γελούν με το να φαντάζονται όλες τις ανοησίες με τις οποίες ένας επιτήδειος πανούργος ή ένας σοφιστής λαοπλάνος θα μπορούσε να πείσει τον λαό του Παρισιού ή του Λονδίνου. Δεν γνωρίζουν ότι ο λαός της Βέρνης θα είχε καταδικάσει σε καταναγκαστικά έργα τον Κρόμγουελ και ότι ο δούκας του Μποφόρ θα είχε φυλακιστεί από τους κατοίκους της Γενεύης.

Αλλά, όταν ο κοινωνικός δεσμός αρχίζει να διαρρηγνύεται και το κράτος να εξασθενίζει, όταν τα επιμέρους συμφέροντα αρχίζουν να γίνονται αισθητότερα και οι μικρές ενώσεις να επιδρούν στη μεγάλη, τότε το κοινό συμφέρον αλλοιώνεται και συναντά αντιπάλους, η ομοθυμία δεν βασιλεύει πια στις ψηφοφορίες, η γενική βούληση δεν είναι πλέον η βούληση όλων, εγείρονται αντιλογίες και λογομαχίες, και η καλύτερη γνώμη δεν γίνεται αποδεκτή δίχως αντεγκλήσεις.

Τελικά, όταν το κράτος πλησιάζοντας την καταστροφή του δεν υφίσταται πια παρά μόνο ως απατηλή και μάταιη μορφή, κι όταν ο κοινωνικός δεσμός διαρραγεί σ' όλες τις καρδιές, όταν το ταπεινότερο συμφέρον φέρει ανενδοίαστα το ιερό όνομα του δημόσιου αγαθού, τότε η γενική βούληση μένει χωρίς φωνή: όλοι, καθώς οδηγούνται από μυστικά αίτια, δεν εκφράζουν τη γνώμη τους ως πολίτες, ωσάν το κράτος να

μην είχε ποτέ υπάρξει, και κυρώνονται ψευδώς υπό το όνομα του νόμου άδικα ψηφίσματα που δεν στοχεύουν παρά στο επιμέρους συμφέρον.

Έπεται από όλα αυτά ότι η γενική βούληση έχει εκμηδενιστεί ή διαφθαρεί; Όχι, είναι πάντα σταθερή, αναλλοίωτη και καθαρή, αλλά έχει υπαχθεί σε άλλες βουλήσεις που την καταβάλλουν. Ο καθένας, αποσπώντας το συμφέρον του από το κοινό συμφέρον, βλέπει ξεκάθαρα ότι δεν μπορεί να το ξεχωρίσει εντελώς, αλλά το μερίδιό του στις κοινές δυσκολίες δεν έχει καμιά σημασία γι' αυτόν συγκριτικά με το αποκλειστικό όφελος που προσπαθεί να το ιδιοποιηθεί μόνος του. Εξαιρώντας αυτό το αποκλειστικό όφελος, θέλει το κοινό καλό για το δικό του συμφέρον όσο κανείς άλλος. Ακόμα κι όταν πουλά την ψήφο του για το χρήμα, δεν διαγράφει μέσα του τη γενική βούληση, αλλά την παρακάμπτει. Το λάθος που διαπράττει είναι ότι αλλάζει τη φύση του ερωτήματος και απαντά σε άλλο από αυτό που τον ρωτούν, έτσι ώστε αντί να πει με την ψήφο του: *Είναι συμφέρον του κράτους, λέει: Συμφέρει αυτό τον άνθρωπο ή εκείνο το κόμμα να ψηφιστεί αυτή η γνώμη*. Έτσι ο νόμος της δημόσιας τάξης στις συνελεύσεις δεν επιβάλλει τόσο να διατηρηθεί η γενική βούληση, αλλά πάντα αυτή να ερωτάται και πάντα αυτή να απαντά.

Θα μπορούσα εδώ να διατυπώσω πολλές σκέψεις για το απλό δικαίωμα ψήφου σε όλες τις πράξεις κυριαρχίας: ένα δικαίωμα που τίποτα δεν μπορεί να αφαιρέσει από τους πολίτες: για το δικαίωμα της γνώμης, των προτάσεων, της διαφωνίας, του διαλόγου, που η κυβέρνηση επιμελώς φροντίζει πάντα να επιτρέπει μόνο στα μέλη της.<sup>2</sup> Αλλά αυτό το σημαντικό ζήτημα θα απαιτούσε μια ξεχωριστή πραγματεία, και δεν μπορώ να συμπεριλάβω τα πάντα σε αυτήν εδώ.

## Κεφάλαιο 2ο

### *Περί των ψηφοφοριών*

Είναι φανερό από το προηγούμενο κεφάλαιο ότι ο τρόπος με τον οποίο διαπραγματεύονται οι γενικές υποθέσεις μπορεί να αποτελέσει μια πολύ ασφαλή ένδειξη για την τρέχουσα κατάσταση των ηθών και της υγείας του πολιτικού σώματος. Όσο περισσότερο επικρατεί αρμονία στις συνελεύσεις, δηλαδή όσο περισσότερο οι απόψεις προσεγγίζουν την ομοφωνία, τόσο περισσότερο η γενική βούληση επικρατεί· αλλά οι διεξοδικές επιχειρηματολογίες, οι διχόνοιες και η φασαρία δηλώνουν την υπεροχή των επιμέρους συμφερόντων και την παρακμή του κράτους.

Αυτό διακρίνεται δυσκολότερα όταν δύο ή περισσότερες τάξεις συμμετέχουν στο πολιτικό σύστημα, όπως στη Ρώμη οι πατρίκιοι και οι πληβείοι, των οποίων οι φιλονικίες αναστάτωναν συχνά τις συνελεύσεις, ακόμα και στα λαμπρότερα χρόνια της δημοκρατίας. Αλλά η εξαίρεση αυτή είναι περισσότερο φαινομενική παρά πραγματική, γιατί τότε από το εγγενές ελάττωμα του πολιτικού σώματος υπήρχαν, κατά το λεγόμενο, δύο κράτη σε ένα· ό,τι δεν αλήθευε για τα δύο μαζί αλήθευε χωριστά για το καθένα. Πράγματι, ακόμα και στις πιο ταραχώδεις εποχές, όσο δεν παρενέβαινε η σύγκλητος, τα ψηφίσματα του λαού επικυρώνονταν πάντα ήρεμα και με μεγάλη πλειοψηφία. Καθώς οι πολίτες δεν είχαν παρά ένα συμφέρον, ο λαός είχε μόνο μία βούληση.

Η ομοφωνία επανέρχεται στο άλλο άκρο του κύκλου. Αυτό συμβαίνει όταν οι πολίτες έχοντας υποδουλωθεί δεν έχουν πλέον ούτε ελευθερία ούτε βούληση. Τότε ο φόβος και η κολακεία μετατρέπουν την ψηφοφορία σε επευφημίες· δεν

υπάρχει πια διάλογος. ζητωκραυγάζουν ή αναθεματίζουν. Αυτός ήταν ο ευτελής τρόπος με τον οποίο γνωμοδοτούσε η σύγκλητος τον καιρό των αυτοκρατόρων. Ενίοτε γινόταν με γελοίες προφυλάξεις: ο Τάκιτος παρατηρεί ότι επί Όθωνος οι συγκλητικοί, εξυβρίζοντας χυδαία τον Βιτέλιο, φρόντιζαν ταυτοχρόνως να κάνουν τέτοιο θόρυβο ώστε, αν τυχόν υπερίσχυε, να μην μπορεί να ξέρει τι είχε πει ο καθένας τους.<sup>3</sup>

Από αυτές τις ποικίλες παρατηρήσεις προκύπτουν οι πρακτικές αρχές βάσει των οποίων οφείλουμε να ρυθμίζουμε τον τρόπο υπολογισμού των ψήφων και αντιπαραβολής των γνώμων, ανάλογα αν η γενική βούληση είναι περισσότερο ή λιγότερο εύκολο να την αναγνωρίζουμε κι αν το κράτος βρίσκεται σε μεγαλύτερη ή μικρότερη παρακμή.

Μόνο ένας νόμος από τη φύση του απαιτεί την ομοφωνία. Αυτός είναι το κοινωνικό σύμφωνο: γιατί η πολιτική συνένωση συνιστά την πιο εκούσια πράξη στον κόσμο. Κάθε άνθρωπος, έχοντας γεννηθεί ελεύθερος και κύριος του εαυτού του, κανείς δεν μπορεί, με καμία πρόφαση, να τον υποδουλώσει χωρίς τη συγκατάθεσή του.<sup>4</sup> Να αποφασίζεις ότι ο γιος ενός δούλου γεννιέται δούλος, είναι σαν να αποφασίζεις ότι δεν γεννιέται άνθρωπος.

Αν λοιπόν κατά τη σύναψη του κοινωνικού συμφώνου υπάρχουν διαφωνούντες, η αντίθεσή τους δεν ακυρώνει το συμβόλαιο, αλλά τους εμποδίζει να ενταχθούν στο πλαίσió του· παραμένουν ξένοι μεταξύ των πολιτών. Όταν το κράτος συσταθεί, η συγκατάθεση οφείλεται στην παραμονή εντός του κράτους· όποιος εγκαθίσταται στην επικράτειά του υπόκειται στην κυριαρχία.\*

---

\* Αυτό είναι αυτονόητο μόνο σ' ένα ελεύθερο κράτος· καθώς η οικογένεια, τα αγαθά, η έλλειψη ασύλου, η ανάγκη και η βία μπορούν να κρατήσουν κάποιο κάτοικο σε μια χώρα παρά τη θέληση του, τότε η



Εκτός από αυτό το πρωταρχικό σύμβολο, η πλειοψηφία πάντα υποχρεώνει όλους τους άλλους· είναι ένα επακόλουθο του ίδιου του συμβολαίου. Διατυπώνεται όμως το ερώτημα. πώς ένας άνθρωπος μπορεί να είναι ελεύθερος και ταυτόχρονα αναγκασμένος να συμμορφώνεται με βουλήσεις που δεν είναι δικές του; Πώς οι αντιφρονούντες είναι ελεύθεροι και ταυτόχρονα υποτάσσονται σε νόμους για τους οποίους δεν έχουν δώσει τη συγκατάθεσή τους;

Απαντώ ότι η ερώτηση δεν έχει τεθεί ορθά. Ο πολίτης συγκατατίθεται σε όλους τους νόμους, ακόμα και σε όσους ψηφίζονται χωρίς αυτόν, ακόμα και σε αυτούς που τον τιμωρούν, όταν τολήσει να παραβιάσει τη νομοθεσία. Η σταθερή βούληση όλων των μελών του κράτους είναι η γενική βούληση· μέσω αυτής γίνονται τα μέλη πολίτες<sup>5</sup> και ελεύθεροι.\* Όταν προτείνεται ένας νόμος στη συνέλευση του λαού, η ερώτηση δεν είναι ακριβώς αν αποδέχονται την πρόταση ή την απορρίπτουν, αλλά αν συμφωνεί ή όχι με τη γενική βούληση, που είναι η δική τους. Ο καθένας εκφέρει τη γνώμη του γι' αυτήν με την ψήφο του, και η εκδήλωση της γενικής βούλησης συνάγεται από τον υπολογισμό των ψήφων. Όταν λοιπόν επικρατεί η αντίθετη γνώμη από τη δική μου, δεν αποδευκνύεται τίποτε άλλο παρά ότι έχω σφάλλει, ότι δεν ίσχυε αυτό που πίστευα πως ήταν γενική βούληση. Αν επικρατούσε η επιμέρους γνώμη μου, θα είχα πράξει κάτι άλλο από ό,τι ήθελα· και τότε δεν θα ήμουν ελεύθερος.

---

διαμονή του δεν προϋποθέτει ούτε τη συγκατάθεσή του στο σύμβολο αλλά ούτε και την παραβίασή του.

\* Στη Γένοβα έξω από τις φυλακές και πάνω στα δεσμά των κάτεργων διαβάζουμε τη λέξη *Ελευθερία*. Η εμβληματική αυτή χρήση της λέξης είναι καλή και ορθή. Πράγματι, μόνο οι κάθε λογής κακούργοι εμποδίζουν την ελευθερία του πολίτη. Στη χώρα όπου όλοι αυτοί θα βρίσκονταν στα κάτεργα, θα απολάμβανε κανείς την τελειότερη ελευθερία.

Αυτό προϋποθέτει στ' αλήθεια ότι όλα τα χαρακτηριστικά της γενικής βούλησης παραμένουν στην πλειοψηφία: όταν αυτό σταματήσει να συμβαίνει, ό,τι κι αν αποφασιστεί, δεν υπάρχει πλέον ελευθερία.<sup>6</sup>

Δείχνοντας προηγουμένως πώς οι επιμέρους βουλήσεις υποκαθιστούν τη γενική βούληση στις δημόσιες διαβουλεύσεις, υπέδειξα επαρκώς και τους πρακτικούς τρόπους για την πρόληψη αυτής της κατάχρησης: θα επανέλθω και παρακάτω.<sup>7</sup> Σε ό,τι αφορά δε την αναλογία των ψήφων με τις οποίες θα εκδηλώνεται η βούληση αυτή, έδωσα επίσης τις αρχές με τις οποίες μπορούμε να την προσδιορίσουμε. Η διαφορά μιας και μόνο ψήφου διασπά την ισοψηφία κι ένας μόνο να διαφωνεί διασπά την ομοφωνία: αλλά μεταξύ ομοφωνίας και ισοψηφίας υπάρχουν πολλά άνισα μερίδια, σε καθένα εκ των οποίων η αναλογία μπορεί να καθοριστεί σύμφωνα με την κατάσταση και τις ανάγκες του πολιτικού σώματος.

Δυο γενικές πρακτικές αρχές μπορούν να χρησιμεύσουν για να ρυθμίσουν αυτές τις σχέσεις: πρώτον, ότι όσο πιο σημαντικές και κρίσιμες είναι οι διαβουλεύσεις τόσο περισσότερο πρέπει η υπερισχύουσα γνώμη να πλησιάζει στην ομοφωνία: δεύτερον, ότι όσο πιο επείγουσα είναι η εξεταζόμενη υπόθεση τόσο μικρότερη πρέπει να είναι η απαιτούμενη διαφορά στην ψηφοφορία: στις διαβουλεύσεις που χρειάζεται να τελειώνουμε άμεσα, η πλειοψηφία μιας και μόνο ψήφου θα πρέπει να επαρκεί. Η πρώτη αρχή φαίνεται να ταιριάζει πιο πολύ με ζητήματα νομοθεσίας: η δεύτερη με πρακτικά ζητήματα. Όπως και να έχει με το συνδυασμό και των δύο μπορούμε να καθορίσουμε τις καλύτερες αναλογίες με τις οποίες είναι δυνατό να αποφασίσει η πλειοψηφία για κάθε ζήτημα.

## Κεφάλαιο 3ο

### Περί των εκλογών

Για να προβούμε στην εκλογή του ηγεμόνα και των αρχόντων, που, όπως έχω πει, είναι σύνθετες πράξεις, υπάρχουν δύο τρόποι: δηλαδή η εκλογή και ο κλήρος. Και οι δύο τρόποι έχουν χρησιμοποιηθεί σε διάφορες πολιτείες, και βλέπουμε ακόμα σήμερα ένα πολύ σύνθετο μείγμα και των δύο στην εκλογή του δόγη της Βενετίας.

Η εκλογή διά κλήρου, λέει ο Μοντεσκιέ, ανήκει στη φύση της δημοκρατίας. Συμφωνώ· αλλά πώς γίνεται αυτό; Ο κλήρος, συνεχίζει, είναι ένας τρόπος εκλογής που δεν δυσαρεστεί κανέναν· αφήνει στον κάθε πολίτη μια έλλογη ελπίδα να υπηρετήσει την πατρίδα του.<sup>8</sup> Αυτοί δεν είναι λόγοι τεκμηρίωσης.

Εάν λάβουμε υπόψη μας ότι η εκλογή των ηγετών αποτελεί μια λειτουργία της κυβέρνησης και όχι του κυρίαρχου, καταλαβαίνουμε γιατί η κλήρωση ταιριάζει περισσότερο στη φύση της δημοκρατίας, όπου η διοίκηση είναι καλύτερη όσο λιγότερες είναι οι πράξεις της.

Σε κάθε πραγματική δημοκρατία το άρχειν δεν συνιστά μια πλεονεκτική θέση, αλλά μια βαριά ευθύνη, που δεν μπορεί να επιβληθεί δίκαια σε ένα άτομο περισσότερο απ' ό,τι σε ένα άλλο. Μόνο ο νόμος μπορεί να επιβάλει αυτή την ευθύνη σε όποιον πέσει ο κλήρος. Γιατί τότε, καθώς οι όροι είναι ίσοι για όλους και η εκλογή δεν εξαρτάται από καμιά ανθρώπινη βούληση, δεν υπάρχει καμιά ιδιαίτερη εφαρμογή που ν' αλλοιώνει την καθολικότητα του νόμου.

Στην αριστοκρατία, ο ηγεμόνας εκλέγει τον ηγεμόνα, η κυβέρνηση διατηρείται από μόνη της και οι εκλογές είναι καθιερωμένες.

Το παράδειγμα της εκλογής του δόγη της Βενετίας όχι μόνο δεν αναιρεί, αλλά επιβεβαιώνει αυτή τη διάκριση. Η μεικτή αυτή μορφή εκλογής συμφέρει μια μεικτή κυβέρνηση. Καθότι είναι λάθος να θεωρούμε ότι στη Βενετία επικρατεί πραγματικά η αριστοκρατία. Ο μεν λαός βέβαια δεν μετέχει καθόλου στην κυβέρνηση, η δε αριστοκρατία είναι σαν τον λαό. Πλήθος φτωχογενών κατοίκων του Αγίου Βαρνάβα δεν πλησίασε ποτέ καμία διοικητική θέση, και τα προνόμια της ευγενούς τάξης τους ήταν μονάχα ο άνευ περιεχομένου τίτλος της εξοχότητας και το δικαίωμα παράστασης στο Μεγάλο Συμβούλιο. Ενώ το Μεγάλο Συμβούλιο είναι τόσο πολυάριθμο όσο το δικό μας Γενικό Συμβούλιο στη Γενεύη, τα λάμπρά του μέλη δεν έχουν περισσότερα προνόμια από τους απλούς πολίτες μας. Είναι βέβαιο ότι, εξαιρώντας τις πολύ μεγάλες αντιθέσεις μεταξύ αυτών των δύο πολιτειών, οι αστοί της Γενεύης αντιστοιχούν ακριβώς στους Ενετούς πατρικίους, οι αυτόχθονες και οι κάτοικοι της στους αστούς και τον λαό της Βενετίας, ενώ οι χωρικοί μας είναι ό,τι οι υπήκοοι της Ξηράς.<sup>9</sup> Τέλος, όπως κι αν εξετάσουμε την πολιτεία αυτή, αν εξαιρέσουμε το μέγεθός της, η κυβέρνησή της δεν είναι πιο αριστοκρατική από τη δική μας. Όλη η διαφορά έγκειται στο ότι, καθώς εμείς δεν έχουμε κανένα ισόβιο αρχηγό, δεν έχουμε την ίδια ανάγκη να εκλέγουμε διά κλήρου.

Οι εκλογές διά κλήρου δεν θα παρουσίαζαν μεγάλα μειονεκτήματα σε μια αληθινή δημοκρατία, όπου, καθώς όλα είναι ίσα στα ήθη και τις ικανότητες, όπως στις αρχές και τις περιουσίες, η εκλογή θα ήταν σχεδόν αδιάφορη. Αλλά το έχω ήδη αναφέρει, δεν υπάρχει καμία αληθινή δημοκρατία.

Όταν εκλογή και κλήρος συνδυάζονται, η πρώτη πρέπει να γίνεται για την πλήρωση θέσεων που απαιτούν ειδικές ικανότητες, όπως στρατιωτικά αξιώματα· ο κλήρος ταιριάζει όπου

αρχεί η ορθοφροσύνη, η δικαιοσύνη και η ακεραιότητα, όπως είναι τα δικαστικά αξιώματα· γιατί σε ένα καλά θεσμισμένο κράτος, αυτές οι αρετές είναι κοινές σε όλους τους πολίτες.

Ούτε ο κλήρος ούτε οι εκλογές έχουν θέση στη μοναρχία. Καθώς ο μονάρχης είναι δικαιωματικά ο μόνος ηγεμόνας και άρχοντας, η εκλογή των υφισταμένων του δεν είναι παρά δική του υπόθεση. Όταν ο αβάς ντε Σαιν-Πιερ πρότεινε να πληθύνουν τα συμβούλια του βασιλιά της Γαλλίας, και τα μέλη τους να εκλέγονται με μυστική ψηφοφορία, δεν έβλεπε ότι πρότεινε την αλλαγή στη μορφή της διακυβέρνησης.<sup>10</sup>

Απομένει ακόμα να μιλήσω για τον τρόπο ψηφοφορίας και της συλλογής των ψήφων στις λαϊκές συνελεύσεις· αλλά ίσως η ιστορία της ρωμαϊκής εσωτερικής πολιτικής σε ό,τι αφορά το θέμα αυτό να εξηγήσει σαφέστερα τις αρχές που θα μπορούσα να εκθέσω. Αξίζει τον κόπο ένας προσεκτικός αναγνώστης να δει με κάποια λεπτομέρεια πώς διεκπεραίωνε τις δημόσιες και ιδιωτικές υποθέσεις ένα συμβούλιο διακοσίων χιλιάδων ανθρώπων.

## Κεφάλαιο 4ο

### *Περί των συνελεύσεων του ρωμαϊκού δήμου*

Δεν έχουμε πολύ αξιόπιστες πηγές για την πρώιμη περίοδο της Ρώμης· το πιο πιθανό μάλιστα είναι ότι τα περισσότερα από όσα αναφέρονται γι' αυτήν είναι μύθοι.\* γενικά όμως, ό,τι από τα χρονικά των εθνών θα μας πληροφορούσε κα-

---

\* Το όνομα της *Ρώμης*, που υποστηρίζεται ότι προήλθε από τον Ρωμύλο, είναι ελληνικό, και σημαίνει *ισχύς*. Το όνομα *Νουμάς* είναι επίσης

λύτερα για την ιστορία της σύστασής τους, ελάχιστα το γνωρίζουμε. Η πείρα μάς διδάσκει καθημερινά ποια αίτια προκαλούν ανατροπές<sup>11</sup> αυτοκρατοριών· αλλά καθώς δεν δημιουργούνται πλέον λαοί, δεν μπορούμε παρά με εικασίες να εξηγήσουμε πώς διαμορφώθηκαν.

Οι συνθήθειες που βρίσκουμε να επικρατούν μαρτυρούν τουλάχιστον ότι υπήρξε μια καταβολή των συνηθειών αυτών. Οι παραδόσεις που φτάνουν στις απαρχές τους, που υποστηρίζονται από τις μεγαλύτερες αυθεντίες και τις επιβεβαιώνουν οι ισχυρότεροι λόγοι πρέπει να θεωρούνται ως οι πλέον βέβαιες. Αυτές τις πρακτικές αρχές προσπάθησα να ακολουθήσω, ερευνώντας πώς ο πιο ελεύθερος και δυνατός λαός της γης ασκούσε την υπέρτατη εξουσία.

Μετά την ίδρυση της Ρώμης, η γεννώμενη πολιτεία, δηλαδή η στρατιά του ιδρυτή, που αποτελούνταν από Αλβίνους, Σαβίνους και Ξένους, διαιρέθηκε σε τρεις τάξεις, που απ' αυτή τη διαίρεση αποκλήθηκαν τριτύες (φυλές). Καθεμία από αυτές τις φυλές υποδιαιρέθηκε σε δέκα φατρίες και κάθε φατρία σε δεκαρχίες, επικεφαλής των οποίων ορίστηκαν ηγέτες ονομαζόμενοι φατρίαρχοι και δέκαρχοι.

Επιπλέον, επιλέγοντας από κάθε φυλή έφτιαξαν ένα σώμα εκατό ιππέων, που ονομάστηκε εκατονταρχία· από τούτο προκύπτει ότι αυτές οι διαιρέσεις, ελάχιστα απαραίτητες σε μια κωμόπολη, δεν ήταν αρχικά παρά στρατιωτικές υποδιαιρέσεις. Αλλά φαίνεται ότι μια έμφυτη ροπή προς το μεγαλείο ωθούσε τη μικρή πόλη της Ρώμης να υιοθετήσει από νωρίς μια διάταξη αντάξια της πρωτεύουσας του κόσμου.

Από αυτή την πρώτη διαίρεση προέκυψε σύντομα ένα μει-

---

ελληνικό και σημαίνει νόμος. Πώς οι δύο πρώτοι βασιλείς της πόλης αυτής να είχαν ονόματα εκ των προτέρων τόσο σύμφωνα με το έργο τους;

ονέκτημα. Καθώς η φυλή των Αλβίνων\* και των Σαβίνων\*\* έμεναν πάντα στην ίδια κατάσταση, η φυλή των Ξένων\*\*\* αυξανόταν διαρκώς από μια συνεχή εισροή Ξένων, και σύντομα ξεπέρασε τις δύο πρώτες. Η θεραπεία που βρήκε ο Σέρβιος γι' αυτό τον κίνδυνο ήταν να καταργήσει τη διαίρεση κατά φυλή και να την υποκαταστήσει με μια άλλη, με κριτήριο την περιοχή της πόλης όπου κατοικούσε η κάθε φυλή. Αντί για τρεις φυλές έκανε τέσσερις, κι η καθεμιά εγκαταστάθηκε σε έναν από τους λόφους της Ρώμης, παίρνοντας το όνομά του. Κατ' αυτό τον τρόπο, διορθώνοντας την παρούσα ανισότητα, την πρόλαβε και για το μέλλον' και για να μη βασιζεται η διαίρεση αυτή μόνο στους τόπους αλλά και στους ανθρώπους, απαγόρευσε στους κατοίκους της μιας συνοικίας να περνούν στην άλλη, πράγμα που εμπόδισε την ανάμειξη των φυλών.

Διπλασίασε επίσης τις αρχαίες ιππικές εκατονταρχίες και πρόσθεσε άλλες δώδεκα, αλλά πάντοτε με τις αρχαίες ονομασίες' ένα απλό και ορθό μέτρο, με το οποίο κατόρθωσε να ξεχωρίσει το σώμα των ιππέων από το σώμα του λαού χωρίς να προκαλέσει τις διαμαρτυρίες του τελευταίου.

Σε αυτές τις τέσσερις αστικές φυλές ο Σέρβιος πρόσθεσε άλλες δεκαπέντε, καλούμενες αγροτικές καθώς αποτελούνταν από κατοίκους της υπαίθρου, που μοιράστηκαν σε αντίστοιχα διαμερίσματα. Μετέπειτα συστάθηκαν άλλες τόσες, ώστε τελικά ο ρωμαϊκός λαός βρέθηκε διαιρεμένος σε τριάντα πέντε φυλές, αριθμός ο οποίος έμεινε σταθερός μέχρι το τέλος της πολιτείας.

---

\* Ραμνίτες

\*\* Τατιανοί

\*\*\* Λούκεροι

Από τη διάκριση των φυλών της πόλης και των φυλών της υπαίθρου, προέκυψε ένα αξιοπρόσεκτο αποτέλεσμα χωρίς προηγούμενο, στο οποίο η Ρώμη οφείλει τη διαφύλαξη των ηθών της και την ακμή της αυτοκρατορίας της. Θα νόμιζε κανείς ότι σύντομα οι φυλές του άστεως θα οικειοποιούνταν τη δύναμη και τις τιμές και δεν θα αργούσαν να υποβαθμίσουν τις αγροτικές φυλές· το εντελώς αντίθετο συνέβη. Είναι γνωστή η τάση των αρχαίων Ρωμαίων προς τον αγροτικό βίο. Η τάση αυτή προέρχεται από τον σοφό ιδρυτή, ο οποίος συνέδεσε την ελευθερία με τις αγροτικές εργασίες και τα στρατιωτικά έργα, και εξόρισε, ούτως ειπείν, στην πόλη τις τέχνες, τα επαγγέλματα, τις δολοπλοκίες, τον πλούτο και τη δουλεία.

Έτσι, αφού τα πιο επιφανή μέλη της Ρώμης ζούσαν στην ύπαιθρο και καλλιεργούσαν τη γη, καθιερώθηκε να αναζητώνται κατεξοχήν εκεί τα ερείσματα της πολιτείας. Καθώς αυτό τον τρόπο ζωής ακολούθησαν οι πιο σεβαστοί πατρίκιοι, όλοι τον τιμούσαν. Ο απλός και επίπονος βίος των χωρικών έγινε προτιμότερος από τη νωθρή και άνανδρη ζωή των αστών της Ρώμης· κι όποιος στην πόλη δεν ήταν παρά ένας δυστυχημένος προλετάριος, δουλεύοντας στα χωράφια γινόταν ευυπόληπτος πολίτης. Οι μεγαλόψυχοι πρόγονοί μου, όχι αναίτια, έλεγε ο Βάρρων, εγκαινίασαν στο χωριό το φυτώριο αυτών των εύρωστων και γενναίων ανθρώπων, που μας προστάτευαν σε καιρό πολέμου και μας έτρεφαν σε καιρό ειρήνης. Όπως λέει ρητά ο Πλίνιος, οι φυλές της υπαίθρου απολάμβαναν τιμές χάρη στους ανθρώπους που τις αποτελούσαν, ενώ τους άνανδρους που ήθελαν να ταπεινώσουν τους εκτόπιζαν σε φυλές της πόλης.<sup>12</sup> Όταν ο Σαβίνος Άππιος Κλαύδιος ήρθε να εγκατασταθεί στη Ρώμη, τιμήθηκε πολύ και γράφτηκε σε μια αγροτική φυλή, η οποία αργότερα έλαβε και το όνομα της οικογένειάς του. Τέλος, οι απελεύθεροι γίνονταν



αποδεκτοί μόνο στις αστικές φυλές και ουδέποτε στις αγροτικές· καθόλη την περίοδο της ρωμαϊκής πολιτείας δεν υπάρχει ούτε ένα παράδειγμα απελεύθερου που να τιμήθηκε με κάποιο αξίωμα ακόμα κι αν είχε γίνει πολίτης.

Η πρακτική αυτή αρχή ήταν εξαιρετική, αλλά επεκτάθηκε σε τέτοιο βαθμό ώστε προκάλεσε μια μεταβολή και αναμφίβολα κατάχρηση στην εσωτερική πολιτική.

Πρώτον, οι τιμητές (κλήσορες), αφού για καιρό ιδιοποιήθηκαν το δικαίωμα να μεταγράφουν αυθαίρετα τους πολίτες από τη μια φυλή στην άλλη, επέτρεψαν στους περισσότερους να γραφτούν σε όποια ήθελε ο καθένας. Η άδεια αυτή όχι μόνο δεν ωφέλησε σε τίποτε, αλλά και αφαιρέσε έναν από τους κρίσιμους μηχανισμούς της αρχής των τιμητών. Επιπλέον, αφού οι μεγάλοι και ισχυροί γράφονταν στις φυλές της υπαίθρου και όσοι απελεύθεροι γίνονταν πολίτες έμεναν με τον όχλο στις φυλές των πόλεων, οι φυλές γενικά δεν είχαν πια ούτε τόπο ούτε επικράτεια· κι όλες αναμειχθήκαν τόσο πολύ, που τα μέλη καθεμιάς δεν μπορούσαν πια να ξεχωρίσουν παρά μόνο βάσει καταλόγων· έτσι, η ιδέα της λέξης φυλή πέρασε από το πραγματικό στο προσωπικό, ή μάλλον έγινε σχεδόν χίμαιρα.

Συνέβη και τούτο ακόμα, οι φυλές της πόλης, καθώς ήταν πιο κοντά, παρουσιάζονταν ισχυρότερες στις συνελεύσεις, και ξεπούλησαν το κράτος σε όσους έφταναν στο σημείο να αγοράσουν τις ψήφους του όχλου που τις αποτελούσε.

Σε ό,τι αφορά τις φατρίες, ο ιδρυτής της Ρώμης είχε ορίσει δέκα σε κάθε φυλή, και όλος ο ρωμαϊκός λαός, κλεισμένος τότε μέσα στα τείχη της πόλης, βρέθηκε να αποτελείται από τριάντα φατρίες· η καθεμιά τους είχε τους ναούς της, τους θεούς της, τους αξιωματούχους, τους ιερείς και τις γιορτές της, τις καλούμενες *Κωμπιτάλια*, παραπλήσιες με τα *Αγρικάλια*, που μετέπειτα γιόρταζαν οι αγροτικές φυλές.

Με την καινούργια διαίρεση του Σέρβιου, ο αριθμός των τριάντα φατριών δεν μπορούσε να κατανεμηθεί εξίσου και στις τέσσερις φυλές, και ο ίδιος δεν θέλησε αυτό να το αλλάξει· έτσι οι φατρίες ανεξάρτητες από τις φυλές αποτέλεσαν μια νέα υποδιαίρεση των κατοίκων της Ρώμης. Αλλά δεν τέθηκε ζήτημα για τις φατρίες, ούτε στις αγροτικές φυλές ούτε στον λαό που τις αποτελούσε, επειδή οι φυλές καθώς έγιναν καθαρά αστικός θεσμός, μια άλλη τακτική εισήχθη για τη στρατολογία και οι στρατιωτικές διαιρέσεις του Ρωμύλου έγιναν πλέον περιττές. Κατ' αυτό τον τρόπο, αν και κάθε πολίτης ήταν εγγεγραμμένος σε κάποια φυλή, υπήρχαν πολλοί που δεν ήταν εγγεγραμμένοι σε κάποια φατρία.

Ο Σέρβιος έκανε και μια τρίτη διαίρεση, χωρίς καμία σχέση με τις δύο προηγούμενες, που, εξαιτίας των συνεπειών της, αποδείχτηκε η σημαντικότερη. Διαίρεσε όλο τον ρωμαϊκό λαό σε έξι τάξεις, χωρίς το κριτήριο να βασίζεται ούτε στον τόπο ούτε στην καταγωγή, αλλά στην περιουσία· έτσι οι πρώτες τάξεις αποτελούνταν από πλούσιους, οι τελευταίες από φτωχούς, και οι μεσαίες από όσους είχαν μέτρια περιουσία. Αυτές οι έξι τάξεις υποδιαιρέθηκαν σε εκατόν ενενήντα τρία άλλα σώματα καλούμενα εκατονταρχίες, και τα σώματα αυτά ήταν μοιρασμένα έτσι ώστε η πρώτη τάξη συμπεριλάμβανε από μόνη της περισσότερες από τις μισές εκατονταρχίες, η δε τελευταία μόνο μία. Έτσι, η πιο ολιγάριθμη τάξη βρέθηκε να έχει τις περισσότερες εκατονταρχίες και η τελευταία να θεωρείται σαν μια μόνο υποδιαίρεση, παρόλο που περιλάμβανε πάνω από τους μισούς κατοίκους της Ρώμης.

Για να μη διακρίνει ο λαός τις συνέπειες της τελευταίας διαίρεσης, ο Σέρβιος προτίμησε να την παρουσιάσει με στρατιωτικό ύφος· έβαλε δύο εκατονταρχίες οπλοργών στη δεύτερη τάξη και δύο οπλοποιών στην τέταρτη. Σε κάθε τάξη,

εκτός από την τελευταία. Ξεχώρισε τους νέους από τους γέροντες, δηλαδή όσους ήταν υποχρεωμένοι να φέρουν όπλα, και όσους ο νόμος τους απάλλαξε λόγω ηλικίας· περισσότερο αυτή η διάκριση παρά η άλλη με βάση την ιδιοκτησία δημιούργησε την ανάγκη να γίνονται συχνά οι απογραφές από την αρχή. Τελικά, ο νομοθέτης αποφάσισε η συνέλευση να συγκαλείται στο πεδίο του Άρεως και όσοι ήταν σε στρατεύσιμη ηλικία να προσέρχονται οπλισμένοι.

Ο λόγος για τον οποίο δεν εφάρμοσε και στην τελευταία τάξη την ίδια διαίρεση σε νέους και ηλικιωμένους ήταν ότι δεν αναγνωριζόταν καθόλου στον όχλο που την αποτελούσε η τιμή να φέρει όπλα υπέρ της πατρίδας· έπρεπε κάποιος να έχει εστία για να απολαύσει το δικαίωμα να την υπερασπιστεί. Από όλες τις στρατιές των αμέτρητων ανάξινων που σήμερα λάμπουν στα βασιλικά στρατεύματα, ίσως δεν θα υπήρχε ούτε ένας που δεν θα αποβαλλόταν με περιφρόνηση από μια ρωμαϊκή κοόρτη, όταν στρατιώτες θα ήταν οι υπερασπιστές της ελευθερίας.

Όμως έγινε ακόμα μία διάκριση στην τελευταία τάξη ανάμεσα στους προλετάρειους και όσους καλούνταν πενέστατοι. Οι προλετάρειοι όχι εντελώς άποροι, τουλάχιστον ήταν πολίτες του κράτους, μερικές φορές μάλιστα στρατεύονταν, όταν προέκυπταν κατεπείγουσες ανάγκες. Όσοι δεν είχαν απολύτως τίποτα και μπορούσαν να τους λογαριάσουν μόνο κατά κεφαλήν, θεωρούνταν σαν να μην είχαν καμία αξία· και ο Μάριος ήταν ο πρώτος που συγκατένευσε να τους στρατολογήσει.

Χωρίς να αποφασίσω εδώ αν η τρίτη απαρίθμηση ήταν καλή ή κακή καθεαυτήν, πιστεύω ότι μπορώ να διαβεβαιώσω ότι μόνο τα απλά ήθη των πρώτων Ρωμαίων, η ανιδιοτέλεια τους, η όρεξή τους για τη γεωργία, η περιφρόνηση για το εμπόριο και τη φιλοκέρδεια μπόρεσαν να κάνουν αυτόν το

θεσμό λειτουργικό. Σε ποιο νεότερο λαό, όπου η απληστία καταβροχθίζει τα πάντα, το ανήσυχο πνεύμα, οι δολοπλοκίες, οι συνεχείς μετακινήσεις και οι διαρκείς αναστατώσεις στις περιουσίες θα άφηναν να διαρκέσει ένας παρόμοιος θεσμός επί είκοσι χρόνια χωρίς να αναστατωθεί όλο το κράτος; Πρέπει να υπογραμμίσουμε μάλιστα ότι, καθώς τα ήθη και η αρχή των τιμητών ήταν ισχυρότερα από αυτή τη θέσμιση, διόρθωναν τα ελαττώματά της στη Ρώμη, κι ότι ένας πλούσιος υποβιβάστηκε στην τάξη των φτωχών, επειδή έκανε υπερβολική επίδειξη του πλούτου του.

Απ' όλα αυτά μπορούμε εύκολα να καταλάβουμε γιατί γίνεται σχεδόν πάντοτε μνεία σε πέντε μόνο τάξεις, ενώ στην πραγματικότητα υπήρχαν έξι. Η έκτη, αφού δεν πρόσφερε ούτε στρατιώτες στο στράτευμα ούτε ψηφοφόρους στο πεδίο του Άρεως,\* και καθώς δεν είχε σχεδόν καμία χρησιμότητα στην πολιτεία, σπάνια λογαριαζόταν.

Αυτές ήταν οι διαφορετικές διαιρέσεις του ρωμαϊκού λαού. Ας δούμε τώρα τα αποτελέσματά τους στις συνελεύσεις. Αυτές οι συνελεύσεις, που συγκαλούνταν βάσει νόμου, ονομάζονταν *εκκλησίες* [comices]: γίνονταν ως επί το πλείστον στην αγορά της Ρώμης ή στο πεδίο του Άρεως, και διακρίνονταν σε εκκλησίες κατά φατρίες, εκκλησίες κατά εκατονταρχίες και εκκλησίες κατά φυλές, ανάλογα με ποια από τις τρεις είχε συκληθεί: οι εκκλησίες κατά φατρίες ήταν ο θεσμός του Ρωμύλου· κατά εκατονταρχίες του Σέρβιου, ενώ οι εκκλησίες κατά φυλές από τους δημάρχους του λαού. Κα-

---

\* Λέω στο πεδίο του Άρεως, γιατί εκεί συγκεντρώνονταν οι εκκλησίες κατά εκατονταρχίες. Στις δύο άλλες μορφές, ο λαός συγκεντρωνόταν στην αγορά ή αλλού, και τότε οι πενέστατοι [capite censi] είχαν τόση επιρροή και κύρος όση και οι πρώτοι των πολιτών.

νένας νόμος δεν επικυρωνόταν, ούτε κανένας άρχοντας εκλεγόταν παρά μόνο από τις εκκλησίες, και καθώς δεν υπήρχε κανένας πολίτης που να μην ήταν εγγεγραμμένος είτε σε κάποια κουρία, είτε σε κεντυρία είτε σε κάποια φυλή, έπεται ότι κανένας πολίτης δεν στερούσαν το δικαίωμα ψήφου, και ότι ο ρωμαϊκός λαός ήταν πραγματικά, *de jure* και *de facto*, κυρίαρχος.

Για να συνέρχονται νόμιμα οι εκκλησίες και τα ψηφίσματά τους να αποκτούν ισχύ νόμου, τρεις όροι απαιτούνταν: πρώτον, το σώμα ή ο άρχοντας που τις συγκαλούσε να περιβάλλεται από το αναγκαίο κύρος· δεύτερον, η συνέλευση να γίνεται μια ημέρα από τις επιτρεπόμενες από το νόμο· τρίτον, οι οιωνοί να είναι αίσιοι.

Ο λόγος του πρώτου κανόνα δεν χρειάζεται να εξηγηθεί. Ο δεύτερος είναι ζήτημα εσωτερικής πολιτικής, καθώς δεν επιτρεπόταν να συγκληθεί εκκλησία τις μέρες που είχε αγορά ή κατά τις αργίες, όταν οι χωρικοί που έρχονταν στη Ρώμη για τις υποθέσεις τους δεν είχαν καιρό να περνούν τη μέρα τους στην πλατεία. Με τον τρίτο κανόνα, η σύγκλητος χαλιναγωγούσε έναν περήφανο και ταραχώδη λαό και ανέκοπτε εγκαίρως την ορμή στασιαστών δημάρχων, οι οποίοι όμως εφηύραν περισσότερα μέσα για να απαλλαγούν από αυτό το εμπόδιο.

Οι νόμοι και οι αρχαιρεσίες δεν ήταν τα μόνα θέματα που υπάγονταν στη δικαιοδοσία των εκκλησιών. Καθώς ο ρωμαϊκός λαός είχε οικειοποιηθεί τις σημαντικότερες κυβερνητικές λειτουργίες, μπορούμε να πούμε ότι στις συνελεύσεις αυτές αποφασίζονταν η τύχη της Ευρώπης. Η ποικιλία των ζητημάτων δικαιολογεί τη σύγκληση των διαφορετικών μορφών των συνελεύσεων αυτών, ανάλογα με το ζήτημα για το οποίο έπρεπε να αποφασίσουν.

Για να κρίνουμε σωστά τις διαφορετικές αυτές μορφές αρκεί να τις συγκρίνουμε. Ο Ρωμύλος καθιερώνοντας τις φατρίες είχε σκοπό να συγκρατεί τη σύγκλητο με τον λαό και τον λαό με τη σύγκλητο, κυριαρχώντας εξίσου σε όλους. Με αυτή τη μορφή, λοιπόν, έδωσε στον λαό όλο το κύρος του αριθμού, για να αντισταθμίσει την εξουσία της δύναμης και του πλούτου που άφηνε στους πατρικίους. Όμως, σύμφωνα με το πνεύμα της μοναρχίας, έδωσε μεγαλύτερη υπεροχή στους πατρικίους, μέσω της επιρροής τους επί των πληβείων για τη διατήρηση της πλειοψηφίας των ψηφοφόρων. Αυτός ο αξιολύπητος θεσμός των πατρώνων και των πελατών ήταν ένα αριστοτέλεσμα πολιτικής και ανθρωπισμού, χωρίς το οποίο η τάξη των πατρικίων, τόσο αντίθετη στο δημοκρατικό πνεύμα, δεν θα μπορούσε να είχε επιβιώσει. Μόνο η Ρώμη είχε την τιμή να δώσει στον κόσμο αυτό το λαμπρό παράδειγμα, από το οποίο δεν προέκυψαν ποτέ καταχρήσεις, και όμως δεν βρήκε ποτέ μιμητές.

Επειδή αυτή η μορφή των φατριών διάρκεσε επί των βασιλέων μέχρι τον Σέρβιο, καθώς δε η βασιλεία του τελευταίου Ταρκύνιου δεν θεωρήθηκε δύλου νόμιμη, οι βασιλικοί νόμοι γενικά διακρίθηκαν με το όνομα *νόμοι φατριών* [leges curiatae].

Στο καθεστώς της πολιτείας, οι φατρίες, πάντα περιορισμένες στις τέσσερις αστικές φυλές και περιλαμβάνοντας πια μόνο τον όγλο της Ρώμης, δεν μπορούσαν να συμβαδίσουν ούτε με τη σύγκλητο, που ήταν επικεφαλής των πατρικίων, ούτε με τους δημάρχους που, αν και πληβείοι, ήταν επικεφαλής των ευκατάστατων πολιτών. Έτσι παρήχμασαν, και η εξασθένησή τους ήταν τέτοια που οι τριάντα ραβδούχοι τους, στις συνεδριάσεις, έπρατταν όσα έπρεπε να πράττουν οι ουνελεύσεις κατά φατρίες.

Η διαίρεση κατά εκατονταρχίες ήταν τόσο ευνοϊκή για την

αριστοκρατία, ώστε δεν είναι εμφανές εκ πρώτης όψεως πώς η σύγκλητος δεν υπερίσχυε πάντα στις εκκλησίες που έφεραν αυτό το όνομα και από τις οποίες εκλέγονταν οι ύπατοι, οι τιμητές και οι λοιποί αγορανόμοι. Πράγματι, από τις εκατόν ενενήντα τρεις εκατονταρχίες που σχημάτιζαν τις έξι τάξεις όλου του ρωμαϊκού λαού, η πρώτη τάξη περιλάμβανε ενενήντα οχτώ και καθώς οι ψήφοι υπολογίζονταν κατά εκατονταρχία, αυτή η πρώτη τάξη από μόνη της υπερίσχυε σε ψήφους απ' όλες τις άλλες μαζί. Όταν όλες οι εκατονταρχίες έφταναν σε ομοφωνία, σταματούσε η συλλογή ψήφων, ό,τι αποφάσιζε η μειοψηφία ίσχυε ως απόφαση του πλήθους, και μπορούμε να πούμε ότι στις εκκλησίες κατά εκατονταρχίες οι υποθέσεις ρυθμιζονταν περισσότερο σύμφωνα με το πλήθος των νομισμάτων παρά των ψήφων.<sup>13</sup>

Αλλά αυτή η ακραία εξουσία περιοριζόταν με δύο τρόπους. Πρώτον, καθώς οι δήμαρχοι και συνήθως ένας πάντοτε μεγάλος αριθμός πληβείων ανήκαν στην τάξη των πλουσίων, εξισορροπούσαν την ισχύ των πατρικίων στην πρώτη αυτή τάξη.

Ο άλλος τρόπος ήταν ο εξής, αντί να ψηφίζουν οι εκατονταρχίες κατά τη σειρά τους, οπότε πάντοτε θα άρχιζαν από την πρώτη, κλήρωναν μία, κι αυτή\* μόνο ασχολούνταν με την εκλογή. Μετά από αυτό, καλούσαν άλλη μια μέρα τις εκατονταρχίες ανάλογα με τη σειρά τους και επαναλάμβαναν αυτή την εκλογή, που επικυρωνόταν κανονικά. Έτσι το κύρος του πρωτείου αποσυνδέθηκε από την κοινωνική ιεράρχηση και αποδόθηκε στην κλήρωση, σύμφωνα με την αρχή της δημοκρατίας.

---

\* Η κεντουρία που επιλεγόταν με κλήρο ονομαζόταν *prae rogativa*, επειδή ήταν η πρώτη από την οποία ζητούσαν την ψήφο, και από εκεί προέρχεται και η λέξη *προνόμιο* [στα γαλλικά *prérogative*].

Από αυτή τη συνήθεια προέκυπτε ένα ακόμα όφελος: οι πολίτες της υπαίθρου είχαν το χρόνο μεταξύ δύο εκλογών για να πληροφορηθούν σχετικά με την αξία του υποψηφίου που είχε αναδειχθεί προσωρινά, ώστε να ψηφίσουν κατόπιν καλής ενημέρωσης. Αλλά με το πρόσχημα της επίσπευσης τελικά η συνήθεια αυτή καταργήθηκε, και οι δύο εκλογές γίνονταν την ίδια μέρα.

Οι εκκλησίες κατά φυλές ήταν κυριολεκτικά το συμβούλιο του ρωμαϊκού λαού. Τις συγκαλούσαν μόνον οι δήμαρχοι: εκεί εκλέγονταν οι δήμαρχοι και υπέβαλλαν τα ψηφίσματά τους. Η δε σύγκλητος όχι μόνο δεν είχε πρωτοκαθεδρία σε αυτές, αλλά ούτε και το δικαίωμα να παρευρίσκεται: επίσης, καθώς οι συγκλητικοί υποχρεώνονταν να υπακούν σε νόμους που δεν μπορούσαν να ψηφίσουν, από αυτή την άποψη ήταν λιγότερο ελεύθεροι και από τους τελευταίους πολίτες. Αυτή η αδικία ήταν εντελώς άστοχη, και αρκούσε από μόνη της για να ακυρώσει τα ψηφίσματα ενός σώματος όπου όλα τα μέλη του δεν γίνονταν αποδεκτά. Ακόμα κι αν όλοι οι πατρίκιοι μπορούσαν να λάβουν μέρος σε αυτές τις εκκλησίες, δικαιωματικά ως πολίτες, καθώς τότε θα θεωρούνταν απλοί ιδιώτες δεν θα μπορούσαν καθόλου να επηρεάσουν ένα όργανο όπου οι ψήφοι λογαριάζονταν ανά κεφαλή και ο τελευταίος προλετάριος είχε τόση ισχύ όση και ο πρόεδρος της συγκλήτου.

Βλέπουμε λοιπόν ότι, εκτός από την τάξη που απέρρευε από τις διάφορες διαιρέσεις για τη συλλογή ψήφων ενός τόσο πολυάριθμου λαού, οι διαιρέσεις αυτές δεν ήταν καθεαυτό αδιάφορες, αλλά καθεμιά είχε αποτελέσματα ανάλογα με τους σκοπούς για τους οποίους προκρινόταν.

Χωρίς να μπούμε εδώ σε περισσότερες λεπτομέρειες, έπεται από τις παραπάνω διασαφηνίσεις ότι οι εκκλησίες κα-



τά φυλές ήταν ευνοϊκότερες για μια λαϊκή διακυβέρνηση, ενώ οι εκκλησίες κατά εκατονταρχίες για την αριστοκρατία. Όσο για τις εκκλησίες κατά φατρίες, όπου την πλειοψηφία αποτελούσε ο όχλος της Ρώμης, καθώς δεν μπορούσαν παρά να ευνοούν την τυραννία και κακόβουλα σχέδια, αναπόφευκτα έπεσαν σε δυσμένεια, αφού ακόμα και οι στασιαστές απέφυγαν ένα μέσο που εξέθετε υπερβολικά τα σχέδιά τους. Βέβαιο λοιπόν είναι ότι όλο το μεγαλείο του ρωμαϊκού λαού βρισκόταν στις εκκλησίες κατά εκατονταρχίες, τις μόνες πλήρεις, με δεδομένο ότι από τις εκκλησίες κατά φατρίες έλειπαν οι αγροτικές φυλές, ενώ από τις εκκλησίες κατά φυλές έλειπε η σύγκλητος και οι πατρίσιοι.

Ο τρόπος ψηφοφορίας στους αρχαίους Ρωμαίους ήταν τόσο απλός όσο και τα ήθη τους, αν και λιγότερο απλός απ' ό,τι στη Σπάρτη. Ο καθένας ψήφισε διά βοής, και ένας γραφέας κατέγραφε· η πλειοψηφία σε κάθε φυλή καθόριζε την ψήφο της φυλής· η πλειοψηφία των ψήφων σε κάθε φυλή καθόριζε την ψήφο του λαού και το ίδιο συνέβαινε στις φατρίες και τις εκατονταρχίες. Αυτή ήταν μια καλή συνήθεια, όσο επικρατούσε τιμιότητα μεταξύ των πολιτών κι όσο ο καθένας ντρεπόταν να ψηφίσει δημόσια μια άδικη γνώμη ή ένα ανάξιο σχέδιο. Αλλά όταν ο λαός διαφθάρθηκε και οι ψήφοι εξαγοράζονταν, επήλθε συμφωνία η ψηφοφορία να γίνεται μυστικά προκειμένου λόγω δυσπιστίας να περιορίζεται η εξαγορά, και να δοθεί στους δωροδόκους η ευκαιρία να μη γίνονται και προδότες της πατρίδας.

Ξέρω ότι ο Κικέρων μέμφεται αυτή τη μεταρρύθμιση και της αποδίδει εν μέρει την καταστροφή της πολιτείας. Αλλά παρόλο που αισθάνομαι τη μεγάλη βαρύτητα που πρέπει να έχει η αυθεντία του Κικέρωνα σε αυτό το ζήτημα, δεν μπορώ να συμφωνήσω μαζί του. Πιστεύω αντιθέτως ότι η πα-

ρακμή του κράτους επιταχύνθηκε, επειδή δεν έγιναν αρκετές παρόμοιες μεταρρυθμίσεις. Όπως η διαίτα του υγιούς δεν ταιριάζει στον ασθενή, παρομοίως δεν πρέπει να θέλουμε να κυβερνάται ένας διεφθαρμένος λαός με τους ίδιους νόμους που ταιριάζουν σ' έναν ενάρετο λαό. Τίποτα δεν αποδευκνύει καλύτερα αυτή την πρακτική αρχή όσο η διάρκεια της ενετικής πολιτείας, που ακόμα και σήμερα παραμένει ο απόηχος της, μόνο και μόνο επειδή οι νόμοι της δεν ταιριάζουν παρά σε κακούς ανθρώπους.

Τότε, λοιπόν, μοιράστηκαν στους πολίτες πινακίδια με τα οποία ο καθένας μπορούσε να ψηφίσει χωρίς οι άλλοι να γνωρίζουν τη γνώμη του. Καθιέρωσαν επίσης καινούργιες διαδικασίες για τη συλλογή των πινακιδίων, την καταμέτρηση των ψήφων, τη σύγκριση των αριθμών κτλ. Όλα αυτά δεν εμπόδιζαν την κοχυποψία για την αξιοπιστία των αξιωματούχων,\* που είχαν επιφορτιστεί με αυτές τις αρμοδιότητες. Τέλος, για να εμποδιστούν οι σκευωρίες και το εμπόριο των ψήφων, προωθήθηκαν διατάγματα, που το πλήθος τους φανερώνει την αναποτελεσματικότητά τους.

Τα τελευταία χρόνια, αναγκάστηκαν πολλές φορές να καταφεύγουν σε εξαιρετικά τεχνάσματα για να αναπληρώσουν την ανεπάρκεια των νόμων. Πότε επινοούσαν θαύματα, αλλά αυτό το τεχνάσμα, που μπορούσε να εξαπατήσει τον λαό, δεν εξαπατούσε εκείνους που τον κυβερνούσαν. Άλλοτε συγκαλούσαν ξαφνικά μια συνέλευση, προτού οι υποψήφιοι προλάβουν να καταστρώσουν τις μηχανορραφίες τους. Κάποιες φορές πάλι αναλωνόταν όλος ο χρόνος της συνέλευσης σε ομιλίες, όταν έβλεπαν τον λαό έτοιμο να υπερ-

---

\* Custodes, Distributores [έκδ. του 1782: Diribitores], Rogatores suffragiorum.

ψηφίσει κάποιο δυσμενές μέτρο. Στο τέλος, η φιλοδοξία παρέκαμψε όλα αυτά τα μέσα: το απίστευτο είναι ότι ανάμεσα σε τόσες καταχρήσεις, αυτός ο απέραντος λαός χάρη στους παλιούς κανονισμούς δεν σταματούσε να εκλέγει τους άρχοντές του, να ψηφίζει νόμους, να εκδικάζει υποθέσεις και να διεκπεραιώνει ιδιωτικές και δημόσιες υποθέσεις, με τόση άνεση όση θα μπορούσε να δείξει και η ίδια η σύγκλητος.

## Κεφάλαιο 5ο

### *Περί της δημορχίας*

Όταν δεν είναι δυνατό να καθοριστεί ακριβής αναλογία ανάμεσα στα καταστατικά μέρη ενός κράτους, ή όταν ακαταμάχητες αιτίες αλλάζουν αδιάκοπα τις σχέσεις στο εσωτερικό του, τότε θεσπίζουμε μια ιδιαίτερη αρχή που δεν συγγέεται με τις άλλες, επανατοποθετεί κάθε όρο στην πραγματική του σχέση και δημιουργεί μια σύνδεση ή ένα μέσο όρο, είτε μεταξύ του ηγεμόνα και του λαού, είτε μεταξύ του ηγεμόνα και του κυρίαρχου, είτε ταυτόχρονα μεταξύ και των δύο, αν αυτό είναι αναγκαίο.

Αυτό το σώμα, που θα το αποκαλώ *δημορχία*<sup>14</sup> είναι ο θεματοφύλακας των νόμων και της νομοθετικής εξουσίας. Μερικές φορές χρησιμεύει για να υπερασπίζεται τον κυρίαρχο από την κυβέρνηση, όπως στη Ρώμη οι δήμαρχοι του λαού: άλλοτε για να υποστηρίζει την κυβέρνηση έναντι του λαού, όπως τώρα στη Βενετία το Συμβούλιο των Δέκα, κάποτε δε για να εξασφαλίζει την ισορροπία μεταξύ των δύο μερών, όπως έκαναν οι έφοροι στη Σπάρτη.

Η δημορχία δεν είναι καταστατικό μέρος της πολιτείας και

δεν πρέπει να μετέχει ούτε στη νομοθετική ούτε στην εκτελεστική εξουσία· αλλά γι' αυτό και μόνο η δύναμή της είναι μεγαλύτερη, γιατί, καθώς δεν μπορεί να κάνει τίποτα, μπορεί να εμποδίζει τα πάντα. Ως φύλακας των νόμων, είναι ιερότερη και σεβαστότερη από τον ηγεμόνα, που τους εκτελεί, και τον κυρίαρχο, που νομοθετεί. Αυτό φάνηκε ξεκάθαρα στη Ρώμη, όταν εκείνοι οι περήφανοι πατρίκιοι, που πάντοτε καταφρονούσαν όλο τον λαό, αναγκάστηκαν να υποκύψουν μπροστά σε έναν απλό αξιωματούχο του λαού που δεν είχε ούτε ιερατική εύνοια ούτε δικαιοδοσία.

Μία σοφή και μετριοπαθής δημαρχία είναι το πιο σταθερό στήριγμα ενός καλού καθεστώτος· αλλά αν έχει λίγη περισσότερη ισχύ απ' όσο πρέπει, μπορεί να τα ανατρέψει όλα. Η αδυναμία δεν ανήκει στη φύση της, και προκειμένου να αποτελεί κάποια δύναμη, δεν είναι ποτέ μικρότερη απ' όσο θα έπρεπε.

Εκφυλίζεται μάλιστα σε τυραννία, όταν σφετεριστεί την εκτελεστική εξουσία, την οποία μόνο συντονίζει, ή όταν θελήσει να δώσει νόμους, τους οποίους δεν οφείλει παρά να προστατεύει. Η τεράστια εξουσία των εφόρων, που, όσο η Σπάρτη διατηρούσε τα ήθη της, παρέμεινε ακίνδυνη, επιτάχυνε τη διαφθορά όταν ξεκίνησε. Το αίμα του Άγη, δολοφονημένου από αυτούς τους τυράννους, βρήκε εκδίκηση από τον διάδοχό του. Το έγκλημα και η τιμωρία των εφόρων επίσης επιτάχυναν την πτώση της πολιτείας· και μετά τον Κλεομένη, η Σπάρτη δεν ήταν πλέον τίποτα. Η Ρώμη χάθηκε κι αυτή με τον ίδιο τρόπο, και η υπερβολική εξουσία που σφετερίστηκαν σταδιακά οι δήμαρχοι χρησίμευσε τελικά, με τη βοήθεια των νόμων που έγιναν υπέρ της ελευθερίας, σαν μέτρο προστασίας των αυτοκρατόρων που την οδήγησαν στην πτώση. Όσο για το Συμβούλιο των Δέκα στη Βενετία, εί-

ναι ένα κληρονομικό δικαστήριο, φοβερό τόσο για τους πατρικίους όσο και για τον λαό, το οποίο αντί να προσφέρει υψηλή προστασία στους νόμους, δεν χρησιμεύει, μετά την υποβάθμισή τους, παρά για να τους καταφέρει κρυφά χτυπήματα, που κανείς δεν τολμά να αναφέρει.

Η δημαρχία εξασθενίζει, όπως και η κυβέρνηση, με την αύξηση των μελών της. Όταν οι δήμαρχοι του ρωμαϊκού λαού, αρχικά δύο, κατόπιν πέντε, θέλησαν να διπλασιάσουν αυτό τον τελευταίο αριθμό, η σύγκλητος το επέτρεψε, βέβαιη ότι θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει τους μεν για να καταστείλει τους δε· ό,τι και έγινε τελικά.

Το καλύτερο μέσο για να προλαμβάνονται οι καταχρήσεις ενός τόσο επίφοβου σώματος, κάτι που καμία κυβέρνηση δεν έχει αντιληφθεί μέχρι τώρα, θα ήταν το σώμα αυτό να μην είναι μόνιμο, αλλά να ορίζονται διαστήματα κατά τα οποία θα πρέπει να αναστέλλεται η λειτουργία του. Αυτά τα διαστήματα δεν πρέπει να είναι αρκετά μεγάλα ώστε να δίνεται ο χρόνος να εδραιώνονται οι καταχρήσεις, αλλά μπορούν να προβλέπονται από το νόμο έτσι ώστε εύκολα σε περίπτωση ανάγκης να συντομεύονται από έκτακτες επιτροπές.

Αυτό το μέσο μου φαίνεται κατάλληλο, γιατί, όπως είπα, καθώς η δημαρχία δεν αποτελεί καταστατικό μέρος της πολιτείας, μπορεί να αφαιρείται χωρίς να προκαλέσει επιπτώσεις· μου φαίνεται επίσης και αποτελεσματικό, γιατί ένας νεοδιορισμένος άρχοντας δεν ξεκινά με την εξουσία που κατείχε ο προκάτοχός του, αλλά με εκείνη που του δίνει ο νόμος.

## Κεφάλαιο 6ο

### *Περί της δικτατορίας*

Η ακαμψία των νόμων, που τους εμποδίζει να υποχωρούν στα γεγονότα, μπορεί μερικές φορές να τους κάνει ολέθριους και να προκαλέσει την πτώση του κράτους σε κάποια στιγμή κρίσης.<sup>15</sup> Η τάξη και η αδράνεια των τυπικών κανόνων απαιτούν τη μεσολάβηση ενός χρονικού διαστήματος, που οι περιστάσεις μερικές φορές δεν επιτρέπουν. Χίλιες περιπτώσεις μπορεί να παρουσιαστούν που ο νομοθέτης δεν έχει προβλέψει καθόλου· και μια πολύ αναγκαία πρόβλεψη είναι να αντιλαμβανόμαστε ότι δεν μπορούν να προνοούνται όλα.

Δεν πρέπει, λοιπόν, να θελήσουμε να σταθεροποιήσουμε τους πολιτικούς θεσμούς σε σημείο που να αναστέλλουμε τη δράση τους. Ακόμα και η Σπάρτη επέτρεψε να αδρανήσουν οι νόμοι της.

Αλλά μόνο οι μεγαλύτεροι κίνδυνοι μπορούν να αντισταθμίσουν τη διατάραξη της δημόσιας τάξης, και δεν πρέπει ποτέ να αναστέλλουμε την ιερή εξουσία των νόμων, παρά μόνο για τη σωτηρία της πατρίδας. Σε αυτές τις σπάνιες και προφανείς περιστάσεις εξασφαλίζουμε τη δημόσια ασφάλεια με μια ιδιαίτερη πράξη που αναθέτει τη φύλαξη της στον αξιότερο. Αυτή η εντολή μπορεί να δοθεί με δυο τρόπους, ανάλογα με το είδος του κινδύνου.

Αν ως θεραπεία αρκεί να αυξηθεί η δραστηριότητα της κυβέρνησης, την περιορίζουμε σε ένα ή δύο μέλη της. Σε αυτή την περίπτωση δεν αλλοιώνεται η εξουσία των νόμων, αλλά μόνο η μορφή της διοίκησης. Αν δε ο κίνδυνος είναι τέτοιος ώστε ο μηχανισμός των νόμων να εμποδίζει την προφύλαξη απέναντί του, τότε αναγορεύεται ένας υπέρτατος αρχηγός

που επιβάλλει σιγή σε όλους τους νόμους και αναστέλλει προσωρινά την κυρίαρχη αρχή. Σε αυτή την περίπτωση η γενική βούληση δεν αμφισβητείται, κι είναι προφανές ότι η κύρια επιδίωξη του λαού είναι να μη διαλυθεί το κράτος. Με αυτό τον τρόπο η αναστολή της νομοθετικής αρχής δεν συνεπάγεται την κατάργησή της. Ο άρχοντας που της επιβάλλει τη σιωπή δεν μπορεί να μιλήσει για λογαριασμό της· είναι κύριός της δίχως να μπορεί να την αντιπροσωπεύσει· μπορεί να κάνει τα πάντα εκτός από νόμους.

Η ρωμαϊκή σύγκλητος χρησιμοποιούσε τον πρώτο τρόπο όταν ανέθετε στους υπάτους διά του χρίσματος να διασφαλίσουν τη σωτηρία της πολιτείας· ο δεύτερος εμφανιζόταν όταν ένας από τους δύο υπάτους διόριζε ένα δικτάτορα.\* μια συνθήκη της οποίας η Άλβα έδωσε το υπόδειγμα στη Ρώμη.

Στις αρχές της ρωμαϊκής πολιτείας πολύ συχνά κατέφευγαν στη δικτατορία, καθώς το κράτος δεν είχε ακόμα σταθεροποιήσει τη θέση του ώστε να διατηρείται με την ισχύ του συντάγματός του. Επειδή τα ήθη τότε καθιστούσαν περιττές τις πολλές προφυλάξεις, που θα ήταν αναγκαίες σε άλλους καιρούς, δεν είχαν το φόβο, ούτε μήπως ο δικτάτορας καταχραστεί την εξουσία του ούτε μήπως επιχειρήσει να την κρατήσει πέραν μιας ορισμένης διορίας. Ήταν αντίθετα φανερό ότι ο θεματοφύλακας μιας τόσο μεγάλης εξουσίας αδημονούσε τόσο να απαλλαγεί από αυτήν, ωσάν να ήταν εξαιρετικά επίπονο και δύσκολο καθήκον να κρατά κανείς τη θέση των νόμων!

Έτσι όχι από τον κίνδυνο κατάχρησης αλλά λόγω του εξουτελισμού κατακρίνεται η αδιάκριτη χρήση της ανώτατης αυτής αρχής κατά τους πρώτους χρόνους. Γιατί ενώ την πα-

---

\* Ο διορισμός αυτός γινόταν νύχτα και με μυστικότητα, σαν να ντρέπονταν να αναδείξουν κάποιον άνθρωπο υπεράνω των νόμων.

ραχωρούσαν αφειδώς για εκλογές, ιεροτελεστίες και για εντελώς τυπικά ζητήματα. υπήρχε κίνδυνος μήπως γίνει λιγότερο φοβερή σε περίπτωση ανάγκης και μήπως ο λαός συνήθιζε να την αντιμετωπίζει σαν έναν άνευ περιεχομένου τίτλο που τον χρησιμοποιούσαν για τόσες μάταιες τελετές.

Προς το τέλος της πολιτείας, οι Ρωμαίοι έχοντας γίνει προσεκτικότεροι περιόρισαν τη δικτατορία τόσο αστόχαστα όσο παλιότερα τη χαράμιζαν. Εύκολα βλέπουμε ότι ο φόβος τους ήταν αβάσιμος, αφού η τότε αδυναμία της πρωτεύουσας τη διασφάλιζε απέναντι στους διοικητές που υπάγονταν στο πλαίσιο της· ένας δικτάτορας μπορούσε σε κάποιες περιστάσεις να υπερασπιστεί τη δημόσια ελευθερία, χωρίς ποτέ να μπορεί να την επιβουλευθεί, και τα δεσμά της Ρώμης δεν έμελλε να σφυρηλατηθούν μέσα στην ίδια την πόλη, αλλά στα στρατεύματά της. Η μικρή αντίσταση που αντέταξε ο Μάριος στον Σύλλα και ο Πομπήιος στον Καίσαρα έδειξαν καθαρά τι μπορούσε να περιμένει κανείς από την εσωτερική αρχή απέναντι στην εξωτερική βία.

Αυτή η πλάνη τούς έκανε να διαπράξουν μεγαλύτερα λάθη· για παράδειγμα, να μην αναγορεύσουν κάποιο δικτάτορα επί της συνωμοσίας του Κατιλίνα, γιατί, καθώς το ζήτημα αφορούσε μόνο τα εσωτερικά της πόλης και, έστω, κάποια επαρχία της Ιταλίας, με την απεριόριστη εξουσία που παρείχαν οι νόμοι στον δικτάτορα τού δινόταν εύκολα η δυνατότητα να διαλύσει τη συνωμοσία, που τελικά δεν καταπνίγηκε παρά χάρη στο συνδυασμό τυχαίων περιστατικών, που η ανθρώπινη φρόνηση δεν θα μπορούσε ποτέ να προβλέψει.

Αντί γι' αυτό, η σύγκλητος αρκέστηκε να παραδώσει όλη την εξουσία της στους υπάτους. Λόγω αυτού, ο Κικέρων, για να δράσει αποτελεσματικά, αναγκάστηκε να υπερβεί την εξουσία του σε ένα καίριο σημείο, και ενώ οι πρώτοι εν-



θουσιασμοί φάνηκαν να επιδοκιμάζουν τις ενέργειές του. Δίκαια κατόπιν κλήθηκε να απολογηθεί για το αίμα των πολιτών που έρρεε παράνομα: μια κατηγορία που δεν θα μπορούσε κανείς να προσάψει σε ένα δικτάτορα. Αλλά η ευγλωττία του υπάτου τα υπερνίκησε όλα. Κι ο ίδιος, παρότι Ρωμαίος, προτιμούσε τη δόξα από την πατρίδα και δεν επιδίωξε τόσο τον πιο νόμιμο και ασφαλή τρόπο για να σώσει το κράτος όσο τον τρόπο που θα του απέφερε τις μεγαλύτερες τιμές στην υπόθεση αυτή.\* Έτσι δίκαια τιμήθηκε σαν ελευθερωτής της Ρώμης, αλλά και δίκαια τιμωρήθηκε σαν παραβάτης των νόμων. Όσο λαμπρά κι αν ανακλήθηκε, ήταν ασφαλώς μια απονομή χάριτος.

Κατά τα άλλα, με όποιο τρόπο κι αν απονέμεται αυτή η σημαντική εντολή, είναι αναγκαίο να περιορίζεται η διάρκειά της σε ένα πολύ σύντομο διάστημα που να μην μπορεί ποτέ να παραταθεί: κατά τις περιόδους κρίσης, όπου χρειάζεται η συνδρομή της, το κράτος σύντομα ή σώζεται ή καταστρέφεται: μόλις περάσει η κατάσταση έκτακτης ανάγκης η δικτατορία γίνεται τυραννική ή άνευ περιεχομένου. Στη Ρώμη, οι δικτάτορες, διορισμένοι μόνο για έξι μήνες, παραιτούνταν οι περισσότεροι προτού λήξει η θητεία τους. Αν αυτό το χρονικό διάστημα ήταν μεγαλύτερο, ίσως να επιχειρούσαν να το παρατείνουν περισσότερο, όπως έκαναν οι δέκαρχοι με τη δική τους ετήσια θητεία. Ο δικτάτορας δεν είχε χρόνο παρά για να αντιμετωπίσει τις ανάγκες που οδήγησαν στην αναγκόρευσή του, και δεν προλάβαινε να ετοιμάσει άλλα σχέδια.

---

\* Δεν μπορούσε να 'ναι σίγουρος γι' αυτό προτείνοντας κάποιον για δικτάτορα, καθώς δεν τολμούσε να αυτοανακηρυχθεί, και δεν μπορούσε να είναι βέβαιος ότι ο συνάδελφός του θα τον διόριζε.

## Κεφάλαιο 7ο

### Περί της αρχής των τιμητών

Όπως η γενική βούληση εκδηλώνεται διά του νόμου, έτσι και η δημόσια κρίση εκδηλώνεται διά της αρχής των τιμητών.<sup>16</sup> Η κοινή γνώμη είναι είδος του νόμου και πληρεξουσίου του είναι ο κήσσορας, ο οποίος τον εφαρμόζει μόνο σε ιδιαίτερες περιστάσεις, κατά το παράδειγμα του ηγεμόνα.

Το δικαστήριο τιμητών, λοιπόν, δεν είναι ο διαιτητής του λαϊκού φρονήματος, αλλά αποτελεί τον εκφραστή του, και όταν απομακρυνθεί από αυτόν το ρόλο οι αποφάσεις του είναι μάταιες και αναποτελεσματικές.

Είναι ανώφελο να διακρίνουμε τα ήθη ενός έθνους από όσα εκτιμά, γιατί όλα αυτά εξαρτώνται από την ίδια αρχή και αναπόφευκτα συγγέονται. Σε όλους τους λαούς του κόσμου δεν είναι η φύση αλλά η γνώμη που αποφασίζει τι τους ευχαριστεί· αναμορφώστε τις απόψεις, και τα ήθη αυτόματα θα εξαγνιστούν. Πάντα αγαπάμε το όμορφο και ό,τι νομίζουμε ότι είναι ωραίο, σφάλουμε όμως ως προς την κρίση μας. Το ζήτημα, λοιπόν, είναι να ρυθμίσουμε αυτή την κρίση. Όποιος κρίνει τα ήθη κρίνει την τιμή, και όποιος κρίνει την τιμή συνάγει το νόμο της από τη γνώμη.

Οι γνώμες ενός λαού προέρχονται από το σύνταγμά του. Παρόλο που ο νόμος δεν ρυθμίζει τα ήθη, η νομοθεσία τα εκμιαεύει· όταν δε η νομοθεσία εξασθενίζει, τα ήθη διαφθείρονται· αλλά τότε η κρίση των τιμητών δεν μπορεί να κάνει ό,τι δεν κατόρθωσε η ισχύς των νόμων.

Η τιμητεία, λοιπόν, μπορεί να είναι χρήσιμη για τη διαφύλαξη των ηθών, ποτέ όμως για την αποκατάστασή τους. Καθιερώστε τιμητές όσο οι νόμοι διατηρούν την ισχύ τους·

μόλις την απωλέσουν. χάνονται οι ελπίδες, καθώς τίποτα νόμο δεν έχει πλέον ισχύ όταν δεν έχουν οι νόμοι.

Η τιμητεία διατηρεί τα ήθη, εμποδίζοντας τη διαφθορά της γνώμης, διαφυλάσσοντας την ορθότητά τους με σοφές προσαρμογές, μερικές φορές μάλιστα σταθεροποιώντας τα, όταν είναι ακόμη αβέβαια. Η συνήθεια αναπληρωματικών στις μονομαχίες, που έκαναν θραύση στο βασίλειο της Γαλλίας, καταργήθηκε αμέσως μόνο από τις λέξεις ενός βασιλικού διατάγματος: *Για όσους είναι τόσο δειλοί ώστε να καλούν αναπληρωματικούς.* Η διατύπωση της κρίσης αυτής, προκαταλαμβάνοντας τη γνώμη του κοινού, την καθόρισε αυτοστιγμεί. Αλλά όταν τα ίδια διατάγματα επιχειρήσαν να διατυπώσουν ότι οι μονομαχίες είναι δειλία, πράγμα πολύ αληθινό, αλλά αντίθετο στην κοινή γνώμη, το κοινό περιφρόνησε αυτή την απόφαση, για την οποία είχε ήδη διαμορφωμένη γνώμη.

Έχω αναφέρει αλλού\* ότι, καθώς η κοινή γνώμη δεν υπόκειται καθόλου σε καταναγκασμούς, δεν χρειάζεται το παραμικρό ίχνος βίας στο δικαστήριο που έχει συσταθεί για να την εκπροσωπεί. Είναι αξιοθαύμαστη η τέχνη με την οποία αυτός ο μηχανισμός, άγνωστος πια στους συγχρόνους, ενεργούσε στους Ρωμαίους, κι ακόμα καλύτερα στους Λακεδαιμόνιους.

Όταν ένας άνθρωπος με κακό ήθος πρότεινε μια καλή γνώμη στη βουλή της Σπάρτης, οι έφοροι, χωρίς να δώσουν προσοχή στον ίδιο, διενέργησαν να προταθεί η ίδια γνώμη από έναν ενάρετο πολίτη. Τι τιμή για τον έναν και τι ατίμωση για τον άλλο, χωρίς ούτε έπαινος ούτε μομφή να ακουστεί για

---

\* Σε αυτό το κεφάλαιο υποδεικνύω όσα έχω αναπτύξει διεξοδικότερα στην *Επιστολή στον ντ'Αλαμπέρ*.

κανέναν από τους δύο. Κάποιοι μέθυσοι Σάμιοι<sup>(α)</sup> μόλυναν το δικαστήριο των εφόρων. Την επομένη, με δημόσιο διάταγμα επιτράπηκε στους Σάμιους να ασχημονούν. Μια πραγματική τιμωρία θα ήταν λιγότερο αυστηρή από αυτή την ατιμωρησία. Όταν η Σπάρτη κοινοποίησε τι ήταν και τι δεν ήταν τίμιο, η Ελλάδα δεν προσέβαλε τις αποφάνσεις της.

## Κεφάλαιο 8ο

### *Περί της πολιτικής θρησκείας*<sup>18</sup>

Οι άνθρωποι αρχικά δεν είχαν άλλους βασιλείς εκτός από τους θεούς, ούτε άλλο πολίτευμα από το θεοκρατικό. Σκέφτονταν όπως ο Καλιγούλας, και τότε σκέφτονταν ορθά. Χρειάζεται πολύς χρόνος για να αλλάξουν τα συναισθήματα και οι ιδέες, έως ότου μπορέσουμε να αποφασίσουμε να δεχτούμε τον όμοίω μας ως κύριο και να ελπίσουμε ότι έτσι θα ευτυχήσουμε.

Από το γεγονός και μόνο πως ο Θεός ήταν επικεφαλής κάθε πολιτικής κοινωνίας, επακολούθησε ότι υπήρχαν τόσοι θεοί όσοι και λαοί. Δυο λαοί ξένοι μεταξύ τους και σχεδόν παντοτινοί εχθροί δεν μπορούσαν να αναγνωρίσουν για πολύ καιρό τον ίδιο κύριο· δύο στρατεύματα που μάχονται μεταξύ τους δεν θα μπορούν να υπακούσουν στον ίδιο αρχηγό. Έτσι από τις εθνικές διακρίσεις προέκυψε ο πολυθεϊσμός και από αυτόν η θεολογική και πολιτική αδιαλλαξία, που, φυσικά, είναι το ίδιο πράγμα, όπως θα πούμε παρακάτω.

---

(α) Σημείωση που προστέθηκε στην έκδοση του 1782: «Προέρχονταν από άλλο νησί [Χίο] που η λεπτότητα της γλώσσας μάς απαγορεύει να αναφέρουμε αυτή τη στιγμή». <sup>17</sup>

Η φαντασία των Ελλήνων να αναγνωρίζουν τους δικούς τους θεούς στους βαρβαρικούς λαούς προήλθε από μια άλλη που έτρεφαν, να βλέπουν τους εαυτούς τους σαν τους φυσικούς κυρίαρχους των λαών αυτών. Αλλά στις μέρες μας μια πολύ καταγέλαστη λογισύνη ασχολείται με την ταυτότητα των θεών των διαφόρων εθνών, ωσάν ο Μολώχ, ο Σατούρνος και ο Κρόνος να μπορούσαν να είναι ο ίδιος θεός· ή ο Βάαλ των Φοινίκων, ο Ζευς των Ελλήνων και ο Γιούπιτερ των Λατίνων να μπορούσαν να είναι το ίδιο· ή μήπως μπορούσε να υπάρχει κάτι κοινό σε αυτά τα φανταστικά όντα, που έφερναν διαφορετικά ονόματα!

Μπορεί να μου τεθεί το ερώτημα, πώς στον πολυθεϊσμό, όπου κάθε κράτος είχε τη λατρεία του και τους θεούς του, δεν υπήρχαν διόλου θρησκευτικοί πόλεμοι. Απαντώ ότι γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, επειδή κάθε κράτος είχε τη δική του λατρεία όπως και τη δική του μορφή διακυβέρνησης, δεν διαχώριζε καθόλου τους θεούς του από τους νόμους του. Ο πολιτικός πόλεμος ήταν και θρησκευτικός· οι περιοχές των θεών καθορίζονταν, ούτως ειπείν, από τα όρια των εθνών. Ο θεός ενός λαού δεν είχε κανένα δικαίωμα πάνω στους άλλους λαούς. Οι θεοί των ειδωλολατρών δεν ήταν καθόλου ζηλότυποι και μοιράζονταν μεταξύ τους το βασίλειο του κόσμου. Ακόμα κι ο Μωυσής και ο εβραϊκός λαός μερικές φορές συμεριζόνταν την ίδια ιδέα μιλώντας για τον Θεό του Ισραήλ. Θεωρούσαν, είναι αλήθεια, μηδαμινούς τους θεούς των Χαναναίων, λαών καταδικασμένων και προορισμένων να καταστραφούν, που τη χώρα τους έμελλε να την καταλάβουν. Αλλά δείτε πώς μιλούν για τις θεότητες γειτονικών λαών που απαγορευόταν να πολεμήσουν! *Η κτήση όσων ανήκουν στον Θεό σας, Αμμωνα, λείει ο Ιεφθάε στους Αμμωνίτες, δεν σας ανήκει νόμιμα; Με τον ίδιο τίτλο κι εμείς κατέχουμε*

τα εδάφη που κέρδισε ο νικητής θεός μας.\* Ήταν εκεί, καθώς μου φαίνεται, μια καλά αναγνωρισμένη ισότητα ανάμεσα στα δικαιώματα του Άμωνα και του Θεού του Ισραήλ.

Αλλά, όταν οι Εβραίοι, αφού υποτάχθηκαν στους βασιλείς της Βαβυλώνας και στη συνέχεια στους βασιλείς της Συρίας, αρνούσαν επίμονα να αναγνωρίσουν άλλο θεό από τον δικό τους, τότε η άρνηση αυτή, θεωρούμενη ως στάση ενάντια στον νικητή τους, επέφερε εναντίον τους τις διώξεις που διαβάζουμε στην ιστορία τους, που δεν έχουν άλλο παράδειγμα πριν από την εμφάνιση του χριστιανισμού.\*\*

Επειδή, λοιπόν, κάθε θρησκεία ήταν συνδεδεμένη αποκλειστικά με τους νόμους του κράτους που την επέβαλλε, δεν υπήρχε άλλος τρόπος να προσηλυτισθεί ένας λαός εκτός αν υποδουλωνόταν, ούτε υπήρχαν άλλοι ιεραπόστολοι πλην των κατακτητών. Καθώς η υποχρέωση να αλλάξουν θρήσκευμα ήταν νόμος που επιβαλλόταν στους ηττημένους, έπρεπε πρώτα να τους κατακτήσουν κι έπειτα να τους πείσουν. Αντί οι άνθρωποι να πολεμούν για τους θεούς, συνέβαινε, όπως στον Όμηρο, να πολεμούν οι θεοί για τους ανθρώπους. Καθένας ζητούσε από τον δικό του θεό τη νίκη και την πλήρωση με καινούργιους βωμούς. Οι Ρωμαίοι, προτού καταλάβουν

---

\* *Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur?* Αυτό είναι το κείμενο της Βουλγκάτας. Ο πατήρ Σαρριέρ μεταφράζει: Δεν πιστεύετε ότι έχετε δικαίωμα να κατέχετε όσα ανήκουν στον θεό σας, Άμμωνα; Αγνώω την έκφραση του εβραϊκού κειμένου, αλλά βλέπω ότι στη Βουλγκάτα ο Ιεφθάε σίγουρα αναγνωρίζει το δικαίωμα του θεού Άμμωνα, και ότι ο Γάλλος μεταφραστής μειώνει την αναγνώριση αυτή με ένα κατά εσάς, που δεν υπάρχει στα λατινικά.

\*\* Είναι εντελώς σαφές ότι ο πόλεμος που οι Φωκείς ονόμασαν ιερό πόλεμο δεν ήταν καθόλου θρησκευτικός. Ο κύριος σκοπός ήταν να τιμωρηθούν οι βλάσφημοι, κι όχι να υποταγούν οι άπιστοι.

κάποιο φρούριο, προειδοποιούσαν τους θεούς του να το εγκαταλείψουν· άφησαν στους Ταραντίνους τους εξοργισμένους θεούς τους, αλλά επειδή τους θεωρούσαν υποτελείς των δικών τους και υποχρεωμένους να τους αποδίδουν τιμές. Άφηναν δηλαδή στους ηττημένους τους θεούς τους, όπως τους άφηναν και τους νόμους τους. Πολύ συχνά δε ο μόνος φόρος υποτέλειας που απαιτούσαν ήταν ένα στεφάνι στον Δία του Καπιτωλίου.

Τελικά, καθώς οι Ρωμαίοι εξάπλωναν μαζί με την αυτοκρατορία τους τη λατρεία και τους θεούς τους και καθώς συχνά δέχονταν οι ίδιοι τους θεούς των ηττημένων παραχωρώντας σε όλους το νομικό καθεστώς της πόλης-κράτους, οι λαοί αυτής της απέραντης αυτοκρατορίας βαθμιαία έφτασαν να έχουν πολλές λατρείες και θεούς, περίπου τους ίδιους παντού. Να πώς ο πολυθεϊσμός έγινε στον γνωστό κόσμο σαν μία και μόνο θρησκεία.

Σε αυτές τις περιστάσεις ήρθε ο Ιησούς και καθιέρωσε στη γη ένα πνευματικό βασίλειο. Διαχωρίζοντας το θεολογικό από το πολιτικό σύστημα, διέσπασε τη μονάδα του κράτους και προκάλεσε εσωτερικές διαιρέσεις, που δεν σταμάτησαν να ταλανίζουν τους χριστιανικούς λαούς. Καθώς η καινοφανής ιδέα ενός βασιλείου στον άλλο κόσμο δεν μπόρεσε ποτέ να χωρέσει στο μυαλό των εθνικών, θεωρούσαν πάντα τους χριστιανούς πραγματικούς αντάρτες, που, με μια υποκριτική υποταγή, δεν περίμεναν παρά τη στιγμή που θα γίνουν ανεξάρτητοι και κύριοι και θα σφετεριστούν επιδέξια την εξουσία που φαινομενικά σέβονταν όσο ήταν ακόμα αδύναμοι. Αυτή ήταν η αιτία των διωγμών.

Ό,τι φοβήθηκαν οι εθνικοί συνέβη. Και τότε όλα μεταμορφώθηκαν· οι ταπεινοί χριστιανοί άλλαξαν γλώσσα και σύντομα είδαμε το υποτιθέμενο βασίλειο του άλλου κόσμου υπό

έναν ορατό ηγέτη να μεταβάλλεται στον πιο βίαιο δεσποτισμό αυτού του κόσμου.

Κι όμως, επειδή εξακολουθούσε να υπάρχει πάντα κάποιος ηγεμόνας και αστικοί νόμοι, προέκυψε από τη διπλή αυτή εξουσία μια μόνιμη σύγκρουση δικαιοδοσιών, που εμπόδιζε κάθε σωστή πολιτική στα χριστιανικά κράτη, και οι άνθρωποι δεν μπόρεσαν ποτέ να καταλάβουν σε ποιον οφείλουν να υπακούν, στον ηγεμόνα ή στον ιερέα.

Παρ' όλα αυτά αρκετοί λαοί, ακόμα και Ευρωπαίοι ή γείτονές τους, θέλησαν να διαφυλάξουν ή να αποκαταστήσουν το παλιό σύστημα, αλλά απέτυχαν· το πνεύμα του χριστιανισμού κυριέυσε τα πάντα. Η ιερή λατρεία παρέμεινε ή ξανάγινε ανεξάρτητη από τον κυρίαρχο και χωρίς αναγκαίους δεσμούς με το σώμα του κράτους. Ο Μωάμεθ είχε πολύ υγιείς απόψεις· έδωσε στέρεα το πολιτικό του σύστημα, κι όσο η μορφή της διοίκησής του παρέμενε η ίδια υπό τους διαδόχους του, τους χαλίφηδες, αυτή η διοίκηση ήταν εντελώς ενιαία και, από αυτή την άποψη, καλή. Αλλά, όταν οι Άραβες αναπτύχθηκαν και έγιναν λόγιοι, ευγενείς, μαθητικοί και δειλοί, υποδουλώθηκαν στους βαρβάρους. Τότε η διαίρεση των δύο δυνάμεων άρχισε πάλι. Παρόλο που είναι λιγότερο εμφανής στους μωαμεθανούς παρά στους χριστιανούς, υπάρχει κι εκεί, κυρίως στην αίρεση του Αλή· σε μερικά κράτη μάλιστα, όπως η Περσία, δεν σταμάτησε ποτέ να είναι αισθητή.

Σε μας, οι βασιλείς της Αγγλίας τέθηκαν επικεφαλής της εκκλησίας, όπως έπραξαν και οι τσάροι. Αλλά με αυτό τον τίτλο έγιναν περισσότερο λειτουργοί της παρά κύριοί της, κι απέκτησαν περισσότερο το δικαίωμα να τη διαφυλάττουν παρά να τη μεταβάλλουν· δεν είναι νομοθέτες της παρά μόνο ηγέτες.<sup>19</sup> Παντού όπου ο κλήρος αποτέλεσε



σώμα\* έγινε κύριος και νομοθέτης στη χώρα του. Υπάρχουν, λοιπόν, δύο εξουσίες, δύο κυρίαρχοι, στην Αγγλία και στη Ρωσία, όπως και αλλού.

Από όλους τους χριστιανούς συγγραφείς ο φιλόσοφος Χομπς υπήρξε ο μόνος που αντιλήφθηκε σωστά το κακό και τη θεραπεία του, τόλμησε δηλαδή να προτείνει την ένωση των δύο κεφαλών του αετού και την αποκατάσταση της πολιτικής ενότητας, χωρίς την οποία κανένα κράτος ή κυβέρνηση δεν μπορούν να συγκροτηθούν σωστά.<sup>20</sup> Αλλά θα έπρεπε να καταλάβει ότι το δεσποτικό πνεύμα του χριστιανισμού ήταν ασύμβατο με το σύστημά του, κι ότι το συμφέρον του ιερέα θα παραμένει πάντα ισχυρότερο από του κράτους. Δεν είναι τόσο ό,τι φοβερό και ψευδές υπάρχει στην πολιτική του όσο τα δίκαια και αληθινά που την έκαναν μισητή.\*\*

Πιστεύω ότι αναπτύσσοντας υπό αυτό το πρίσμα τα ιστορικά γεγονότα θα μπορούσαμε να αποκλείσουμε εντελώς τα αντίθετα αισθήματα του Μπέουλ και του Γουόρμπουρτον. Ο πρώτος ισχυρίζεται ότι καμία θρησκεία δεν είναι ωφέλιμη στο πολιτικό σώμα· ο δεύτερος, αντιθέτως, ότι ο χριστιανισμός εί-

---

\* Σημειώτεον ότι δεν συνδέουν τόσο τον εκκλησιαστικό κλήρο σε ένα σώμα οι τυπικές συνελεύσεις, όπως αυτές της Γαλλίας, όσο η κοινωνία των εκκλησιών. Η κοινωνία και ο αφορισμός είναι το κοινωνικό σύμφωνο (pacte) του κλήρου, βάσει του οποίου θα είναι πάντα κύριος λαών και βασιλέων. Όλοι οι ιερείς που κοινωνούν μαζί είναι συμπολίτες, έστω κι αν προέρχονται από τους δύο πόλους του κόσμου. Αυτή η εφεύρεση είναι ένα πολιτικό αριστοτέχνημα. Δεν υπήρχε τίποτα παρόμοιο στους ιερείς των εθνικών, κι έτσι δεν αποτέλεσαν ποτέ ιερατικό σώμα.

\*\* Βλ. μεταξύ άλλων στην επιστολή του Γκρότιους στον αδερφό του της 11ης Απριλίου 1643 όσα αυτός ο πολυμαθής άνδρας αποδοκιμάζει, κι όσα μέμφεται στο βιβλίο *De Cive*. Είναι αλήθεια ότι, λόγω της συγκαταβατικής του διάθεσης, φαίνεται ότι συγχωρεί στον συγγραφέα το καλό για χάρη του κακού· αλλά τόση συγκατάβαση δεν έχουν όλοι.

ναι το σταθερότερο στήριγμά του. Θα μπορούσαμε να αποδείξουμε στον πρώτο ότι ποτέ δεν θεμελιώθηκε κάποιο κράτος χωρίς να χρησιμεύσει η θρησκεία σαν βάση, και στον δεύτερο ότι ο χριστιανικός νόμος είναι ουσιαστικά πιο επιβλαβής παρά χρήσιμος προκειμένου για την ισχυρή συγκρότηση ενός κράτους. Για να γίνω καλύτερα κατανοητός, χρειάζεται μόνο να αποδώσω με μεγαλύτερη ακρίβεια τις πολύ αόριστες ιδέες περί θρησκείας που αφορούν το θέμα μου.

Εξεταζόμενη σε σχέση με την κοινωνία, που είναι είτε γενική είτε ιδιαίτερη, η θρησκεία μπορεί κι αυτή να διαιφεθεί σε δύο είδη, δηλαδή στη θρησκεία του ανθρώπου και στη θρησκεία του πολίτη. Η πρώτη, χωρίς ναούς, χωρίς βωμούς και χωρίς τελετουργίες, περιορίζεται στην καθαρά εσωτερική λατρεία του υπέρτατου θεού και στα αιώνια καθήκοντα της ηθικής· είναι η καθαρή και απλή θρησκεία του Ευαγγελίου, ο αληθινός θεϊσμός, ό,τι μπορούμε να αποκαλέσουμε και φυσικό θείο δίκαιο.<sup>21</sup> Η άλλη, περιορισμένη μόνο σε μια χώρα, της δίνει τους θεούς της, τους δικούς της προστάτες και φύλακες· τα δόγματά της, οι ιεροτελεστίες της και η εξωτερική της λατρεία καθορίζονται από τους νόμους· εκτός από εκείνο μόνο το έθνος που την ακολουθεί, όλοι οι άλλοι είναι γι' αυτήν άπιστοι, ξένοι και βάρβαροι, ενώ τα καθήκοντα και τα δικαιώματα των ανθρώπων δεν εκτείνονται πιο μακριά από τους βωμούς της. Τέτοιες υπήρξαν οι θρησκείες των πρώτων λαών, τις οποίες μπορούμε να ονομάσουμε πολιτικό ή θετικό θείο δίκαιο.

Υπάρχει ένα τρίτο είδος θρησκείας, πιο παράξενης, που δίνει στους ανθρώπους δύο νομοθεσίες, δύο αρχηγούς, δύο πατρίδες, τους υποβάλλει αντιφατικά καθήκοντα και τους εμποδίζει να είναι συγχρόνως πιστοί και πολίτες. Τέτοια είναι η θρησκεία των Λάμας, όπως και των Ιαπώνων, καθώς και

ο ρωμαϊκός χριστιανισμός. Μπορούμε να την ονομάσουμε θρησκεία του ιερέα. Απορρέει από εδώ ένα μεικτό και ακοινωνητο δίκαιο, που δεν έχει όνομα.

Εξεταζόμενα από πολιτική άποψη, και τα τρία αυτά είδη θρησκείας έχουν μειονεκτήματα. Το τρίτο είναι τόσο ολοφάνερα ακατάλληλο, ώστε θα χάσουμε χρόνο αν, χάριν γούστου, προσπαθήσουμε να το αποδείξουμε. Ότι διασπά την κοινωνική ενότητα δεν έχει καμία αξία· και όποιος θεσμός θέτει τον άνθρωπο σε αντίθεση με τον εαυτό του δεν αξίζει τίποτα.

Το δεύτερο είδος θρησκείας είναι μεν καλό, γιατί συνδυάζει τη θείκη λατρεία με την αγάπη των νόμων και γιατί, καθιστώντας την πατρίδα αντικείμενο λατρείας των πολιτών, τους διδάσκει ότι το να υπηρετούν το κράτος σημαίνει να υπηρετούν την προστατίδα θεότητα. Είναι ένα είδος θεοκρατίας, στην οποία δεν χρειάζονται άλλοι αρχιερείς εκτός από τον ηγεμόνα, ούτε άλλοι ιερείς εκτός από τους άρχοντες. Τότε, όποιος πεθαίνει για την πατρίδα θεωρείται μάρτυρας, ασεβής όποιος παραβιάζει τους νόμους, και όταν υποβάλλει τον ένοχο στη δημόσια κατάρα, είναι σαν να τον παραδίδει στην οργή του θεού· *ανάθεμα έστω*.

Είναι ακατάλληλη όμως, γιατί, καθώς βασιζεται στην πλάνη και στο ψέμα, εξαπατά τους ανθρώπους, τους καθιστά μωρόπιστους, προληπτικούς και καταπνίγει την αληθινή λατρεία του θείου σε μάταιες τελετουργίες. Είναι επιπλέον φαύλη καθώς γίνεται αποκλειστική και τυραννική, καθιστά ένα λαό αμοβόρο και αδιάλλακτο, κατά τρόπο ώστε να μην επιθυμεί παρά φόνους και σφαγές και να πιστεύει ότι κάνει μια θεάρεστη πράξη όταν σκοτώνει όσους δεν αποδέχονται τους θεούς της. Αυτό οδηγεί ένα λαό σε μια φυσική κατάσταση πολέμου με όλους τους άλλους· μια ολέθρια συνέπεια για την ίδια του την ασφάλεια.

Μένει επομένως μόνον η θρησκεία του ανθρώπου ή ο χριστιανισμός, όχι ο σημερινός, αλλά εκείνος του Ευαγγελίου, που είναι εντελώς διαφορετικός. Με αυτή την άγια, υψηλή και αληθινή θρησκεία, οι άνθρωποι, παιδιά του ίδιου Θεού, αναγνωρίζονται όλοι σαν αδέρφια, και η κοινωνία που τους ενώνει δεν διαλύεται ούτε ακόμα και με το θάνατο.

Αλλά, καθώς η θρησκεία αυτή δεν έχει καμία ιδιαίτερη σχέση με το πολιτικό σώμα, αφήνει στους νόμους απλώς την ισχύ που έχουν από μόνοι τους, χωρίς να τους προσθέτει καμία άλλη· γι' αυτό ένας από τους μεγαλύτερους δεσμούς της συγκεκριμένης κοινωνίας παραμένει αναποτελεσματικός. Επιπλέον, όχι μόνο δεν συνδέει τις καρδιές των πολιτών με το κράτος, αλλά τις αποσπά από αυτό, όπως κι από όλα τα γήινα πράγματα· δεν γνωρίζω τίποτα πιο ενάντιο στο κοινωνικό πνεύμα.<sup>22</sup>

Ισχυρίζονται ότι ένας λαός αληθινών χριστιανών θα σχημάτιζε την τελειότερη κοινωνία που μπορούμε να φανταστούμε. Δεν βλέπω στην υπόθεση αυτή παρά μια μεγάλη δυσκολία: ότι μια κοινωνία αληθινών χριστιανών δεν θα ήταν μια ανθρώπινη κοινωνία.

Λέγω μάλιστα ότι αυτή η υποθετική κοινωνία, παρά την τελειότητά της, δεν θα ήταν ούτε ισχυρή ούτε διαρκής. Γιατί, εφόσον θα ήταν τέλεια, θα της έλειπαν οι δεσμοί, και η ίδια της η τελειότητα θα ήταν το καταστροφικό της ελάττωμα.

Καθένας θα εκπλήρωνε το καθήκον του· ο λαός θα υπάκουε στους νόμους, οι αρχηγοί θα ήταν δίκαιοι και μετριοφρονες, οι άρχοντες ακέρατοι και αδιάφθοροι, οι στρατιώτες θα καταφρονούσαν το θάνατο, και δεν θα υπήρχε ούτε ματαιοδοξία ούτε πολυτέλεια· όλα τούτα φαίνονται πολύ καλά, άλλα ας δούμε και παρακάτω.

Ο χριστιανισμός είναι μια ολότελα πνευματική θρησκεία.

ασχολούμενη αποκλειστικά με τα επουράνια· η πατρίδα του χριστιανού δεν ανήκει σε τούτο τον κόσμο. Ο χριστιανός εκπληρώνει το καθήκον του, πράγματι, αλλά με πλήρη αδιαφορία για την καλή ή κακή έκβαση των προσπαθειών του. Εφόσον δεν μέμφεται τον εαυτό του για κάτι, ελάχιστα τον ενδιαφέρει αν τα πράγματα βαίνουν καλά ή άσχημα στον κόσμο αυτό. Αν το κράτος ακμάζει, μόλις και μετά βίας μετέχει στην κοινή ευδαιμονία, φοβούμενος μήπως περηφανευτεί για τη δόξα της πατρίδας του. Αν το κράτος παρακμάζει, ευλογεί τη χείρα του Θεού που πέφτει βαριά στον λαό του.

Για να παραμείνει η κοινωνία ειρηνική και αρμονική, θα έπρεπε όλοι οι πολίτες ανεξαιρέτως να ήταν εξίσου καλοί χριστιανοί. Αλλά, αν από κακή τύχη βρεθεί ένας μόνο φιλόδοξος, ένας μόνο υποκριτής, ένας Κατλίνας ή ένας Κρόμγουελ για παράδειγμα, σίγουρα θα μπορούσε με μεγάλη ευκολία να εξαπατήσει τους ευσεβείς συμπατριώτες τους. Η χριστιανική φιλανθρωπία δεν τους επιτρέπει εύκολα να σκεφτούν κακό για τον πλησίον. Μόλις με κάποια δολιότητα ο φαύλος ανακαλύψει τον τρόπο να τους εξαπατήσει και να καταλάβει κάποιο μερίδιο της δημόσιας εξουσίας, αναδεικνύεται άνθρωπος με υψηλή αξία· ο Θεός θέλει να τον σεβόμαστε. Γρήγορα αποκτά δύναμη· ο Θεός θέλει να τον υπακούμε. Ο θεματοφύλακας αυτής της δύναμης την καταχράται; Είναι η μάλιστα με την οποία ο Θεός παιδεύει τα τέκνα του. Η συνείδηση λέει να καταδιώξουν τον τύραννο; Θα πρέπει όμως να διαταραχθεί η κοινή ησυχία, να χρησιμοποιηθεί βία, να χυθεί αίμα· κι όλ' αυτά δεν συμφωνούν με τη χριστιανική πραότητα. Σε τελευταία ανάλυση, τι τους ενδιαφέρει αν είναι ελεύθεροι ή δούλοι σε αυτή την κοιλάδα των στεναγμών; Το ουσιώδες είναι να πάει κανείς στον παράδεισο, και η απάρνηση μοιάζει ένα επιπλέον μέσον γι' αυτόν το σκοπό.

Ξεσπά κάποιος πόλεμος με τους ξένους; Οι πολίτες βαδίζουν έτοιμοι για τη μάχη· κανείς δεν σκέφτεται να λιποτακτήσει. Πράττουν το καθήκον τους, αλλά χωρίς πάθος για νίκη, και γνωρίζουν να πεθαίνουν παρά να νικούν. Τι σημασία έχει αν είναι νικητές ή ηττημένοι; Μήπως η θεία πρόνοια δεν ξέρει καλύτερα από αυτούς τι τους χρειάζεται; Ας φανταστούμε μόνο τι όφελος ένας περήφανος, ορμητικός και παθιασμένος εχθρός μπορεί να κερδίσει από τη στωικότητά τους! Αντιπαρατάξτε τους με εκείνους τους γενναίους λαούς που φλέγονταν από τον πόθο της δόξας και της πατρίδας· υποθέστε τη χριστιανική πολιτεία σας αντιμέτωπη με τη Σπάρτη ή τη Ρώμη. Οι ευλαβείς χριστιανοί θα βρίσκονταν ηττημένοι, συντετριμμένοι και διαλυμένοι προτού καν το καταλάβουν ή θα όφειλαν τη σωτηρία τους στην περιφρόνηση που θα αισθανόταν για αυτούς ο εχθρός. Τι ωραίος, κατά τη γνώμη μου, ο όρκος των στρατιωτών του Φάβιου! Δεν ορκίστηκαν να νικήσουν ή να πεθάνουν· ορκίστηκαν να επιστρέψουν νικητές και τήρησαν την υπόσχεσή τους· ποτέ οι χριστιανοί δεν θα μπορούσαν να δώσουν έναν τέτοιο όρκο, γιατί θα πίστευαν ότι θα προσβάλουν τον Θεό.

Όμως, σφάλλω χρησιμοποιώντας τον όρο «χριστιανική πολιτεία»: αυτές οι δύο λέξεις αλληλοαποκλείονται. Ο χριστιανισμός δεν κηρύττει παρά την υποταγή και την εξάρτηση. Το πνεύμα του είναι τόσο ευνοϊκό για την τυραννία, που η ίδια πάντα επωφελείται. Οι αληθινοί χριστιανοί είναι φτιαγμένοι για να είναι υπόδουλοι· το γνωρίζουν και δεν τους συγκινεί διόλου, καθώς αυτή η σύντομη ζωή έχει πολύ μικρή αξία στα μάτια τους.

Τα χριστιανικά στρατεύματα είναι εξαιρετικά, μας λένε. Το αρνούμαι. Δεν μου δείχνουν μερικά; Όσο τουλάχιστον γνωρίζω, δεν υπάρχουν καθόλου χριστιανικά στρατεύματα.

Θα μου παραθέσουν το παράδειγμα των σταυροφοριών. Χωρίς να αμφισβητήσω τη γενναιότητα των σταυροφόρων, επισημαίνω ότι δεν ήταν καθόλου χριστιανοί, αλλά απλώς στρατιώτες των ιερών, πολίτες της εκκλησίας: πολεμούσαν για την πνευματική τους πατρίδα, που, δεν ξέρω κι εγώ πώς, είχε γίνει εγκόσμια. Εκτιμώντας σωστά, όλα αυτά καταλήγουν στην ειδωλολατρία: καθώς το Ευαγγέλιο δεν εγκαθιδρύει ποτέ μια εθνική θρησκεία, κάθε ιερός πόλεμος είναι αδύνατος μεταξύ χριστιανών.

Επί ειδωλολατρών αυτοκρατόρων οι χριστιανοί στρατιώτες ήταν ανδρείοι: όλοι οι χριστιανοί συγγραφείς το διαβεβαιώνουν, και το πιστεύω: ήταν άμιλλα τιμής κατά των ειδωλολατρικών στρατευμάτων. Μόλις οι αυτοκράτορες έγιναν χριστιανοί, η άμιλλα δεν συνεχίστηκε πλέον: και μόλις ο σταυρός απέδωξε τον αετό, όλη η ρωμαϊκή ανδρεία έγινε άφαντη.

Αλλά αφήνοντας στην άκρη τις πολιτικές θεωρήσεις, ας επανέλθουμε στο δίκαιο και ας καθορίσουμε τις θεμελιώδεις αρχές σε αυτό το σημαντικό ζήτημα. Το δικαίωμα που δίνει στον κυρίαρχο το κοινωνικό σύμφωνο δεν υπερβαίνει διόλου, όπως έχω πει, τα όρια της δημόσιας ωφέλειας.\* Οι υπήκοοι επομένως δεν οφείλουν να δίνουν λογαριασμό στον κυρίαρχο για τις απόψεις τους παρά στο μέτρο που οι απόψεις αυτές αφορούν την κοινότητα. Πλην όμως, συμφέρει πράγμα-

---

\* Στην πολιτεία, λέει ο Μ[αρκήσιος] ντ'Α[ρξενσόν], καθένας είναι εντελώς ελεύθερος να πράττει όλα όσα δεν βλάπτουν τους άλλους. Ιδού το αμετακίνητο όριο: δεν μπορεί να τεθεί με μεγαλύτερη ακρίβεια. Δεν μπορεί να στερηθώ την ευχαρίστηση να παραθέσω μερικές φορές αυτό το χειρόγραφο, παρότι άγνωστο στο κοινό, για να αποτίσω φόρο τιμής στη μνήμη ενός επιφανούς και σεβάσμιου άνδρα, που διατήρησε ακόμα και στο πολιτικό αξίωμα την καρδιά ενός αληθινού πολίτη, και τις υγιείς και ορθές απόψεις του πάνω στη διοίκηση του τόπου του.

τι το κράτος να έχει κάθε πολίτης μια θρησκεία που να τον προτρέπει να αγαπά τα καθήκοντά του· αλλά τα δόγματα αυτής της θρησκείας δεν αφορούν ούτε το κράτος ούτε τα μέλη του, παρά στο μέτρο που αφορούν την ηθική και τα καθήκοντα που όποιος την επαγγέλλεται είναι δεσμευμένος να εκπληρώνει έναντι των άλλων. Καθένας μπορεί να έχει άλλωστε όποιες απόψεις επιθυμεί, χωρίς να είναι υπόθεση του κυρίαρχου να τις πληροφορείται· γιατί, καθώς δεν έχει διόλου δικαιοδοσία στον άλλο κόσμο, όποια κι αν είναι η μοίρα των υπηκόων του στη μέλλουσα ζωή, δεν είναι υπόθεσή του, εφόσον είναι καλοί πολίτες σε αυτή τη ζωή.

Υπάρχει λοιπόν, μια καθαρά πολιτική ομολογία πίστewς, της οποίας τα άρθρα πρέπει να διατυπώνει ο κυρίαρχος, όχι ακριβώς ως θρησκευτικά δόγματα αλλά ως αισθήματα κοινωνικότητας, χωρίς τα οποία είναι αδύνατο να είναι κανείς είτε καλός πολίτης είτε πιστός υπήκοος.\* Δεν μπορεί να υποχρεωθεί κανείς να τα πιστεύει, αλλά ο κυρίαρχος μπορεί να εξορίσει από το κράτος όποιον δεν τα πιστεύει· μπορεί να τον εξορίσει όχι ως άπιστο, αλλά ως ακοινωνήτο, ανίκανο να αγαπά ειλικρινά τους νόμους και τη δικαιοσύνη, κι όταν υπάρχει ανάγκη να θυσιάζει τη ζωή του στο καθήκον. Αν κάποιος, αφού αναγνωρίσει δημοσίως αυτά τα δόγματα, συμπεριφέρεται σαν άπιστος, ας τιμωρείται εις θάνατον· έχει διαπράξει το μεγαλύτερο έγκλημα, να πει ψέματα ενώπιον των νόμων.<sup>23</sup>

---

\* Ο Καίσαρας συνηγορώντας υπέρ του Κατλίνα προσπαθούσε να θεμελιώσει το δόγμα της θνητότητας της ψυχής. Ο Κάτων και ο Κικέρων, για να τον αντικρούσουν, δεν έχασαν το χρόνο τους φιλοσοφώντας και αρκέστηκαν να δείξουν ότι ο Καίσαρας μιλούσε σαν κακός πολίτης και υπερασπιζόταν μια διδασκαλία ολέθρια για το κράτος. Πράγματι, να τι έπρεπε να κρίνει η σύγκλητος της Ρώμης, όχι ένα θεολογικό ζήτημα.



Τα δόγματα της πολιτικής θρησκείας πρέπει να είναι απλά, ολιγάριθμα, διατυπωμένα με ακρίβεια, χωρίς επεξηγήσεις και σχόλια. Η ύπαρξη μιας παντοδύναμης, νόμιμος, αγαθοποιού, προνοητικής και γενναιόδωρης θεότητας, η μέλλουσα ζωή, η μακαριότητα των δικαίων, η τιμωρία των αδίκων, η ιερότητα του κοινωνικού συμβολαίου και των νόμων, είναι τα θετικά δόγματα. Τα αρνητικά τα περιορίζω σε ένα μόνο: την έλλειψη ανεκτικότητας· εντάσσεται στις πίστεις που έχουμε αποκλείσει.<sup>24</sup>

Όσοι ξεχωρίζουν την πολιτική έλλειψη ανεκτικότητας από τη θρησκευτική, κατά τη γνώμη μου, απατώνται. Οι δύο αυτές μορφές αδιαλλαξίας είναι αδιαχώριστες. Είναι αδύνατο να ζει κανείς ειρηνικά με ανθρώπους που πιστεύει ότι είναι καταραμένοι· η αγάπη γι' αυτούς θα ισοδυναμούσε με το μίσος εναντίον του Θεού που τους τιμωρεί· και πρέπει οπωσδήποτε να τους μεταστρέψουν ή να τους τυραννήσουν. Όπου η θρησκευτική αδιαλλαξία είναι αποδεκτή, είναι αδύνατο να μην έχει κάποιο πολιτικό αποτέλεσμα.\*<sup>(α)</sup> μόλις προκύψει, ο κυρίαρχος

---

\* Ο γάμος, παραδείγματος χάρη, ως συμβόλαιο αστικού χαρακτήρα, έχει συνέπειες αστικής φύσεως, χωρίς τις οποίες μάλιστα είναι αδύνατον η κοινωνία να επιβιώσει. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι ο κλήρος κατορθώνει να οικειοποιηθεί αποκλειστικά το δικαίωμα να τελεί αυτή την πράξη, δικαίωμα που αναγκαστικά σφετερίζεται κάθε αδιάλλακτη θρησκεία. Δεν είναι σαφές τότε ότι, αξιοποιώντας το δικαίωμα αυτό η εξουσία της εκκλησίας θα ματαιώσει αυτήν του ηγεμόνα, που δεν θα έχει άλλους υπηκόους από όσους θέλει να του παραχωρήσει ο κλήρος; Καθώς θα έχει το δικαίωμα να παντρεύει ή όχι τους ανθρώπους, ανάλογα με το αν έχουν αυτές ή εκείνες τις πεποιθήσεις, αν αποδέχονται ή απορρίπτουν εκείνη τη διατύπωση, αν είναι περισσότερο ή λιγότερο πιστοί, με μια προσεκτική συμπεριφορά και μια συγκρατημένη στάση, δεν είναι βέβαιο ότι ο κλήρος θα διαθέτει μόνος του τις κληρονομίες, τα αξιώματα, τους πολίτες, ακόμα και το κράτος, που δεν θα μπορούσε

δεν μπορεί να παραμένει πλέον κυρίαρχος ούτε για τα εγκόσμια ζητήματα. Γιατί τότε οι ιερείς είναι οι πραγματικοί κύριοι και οι βασιλείς δεν είναι παρά αξιωματούχοι τους.

Τώρα που δεν υπάρχει, ούτε μπορεί να υπάρξει, καμία αποκλειστική εθνική θρησκεία, πρέπει να είναι κανείς ανεκτικός σε όλες όσες ανέχονται τις άλλες, εφόσον τα δόγματά τους δεν βρίσκονται σε αντίθεση προς τα καθήκοντα του πολίτη. Αλλά όποιος τολμήσει να πει: *Εκτός της εκκλησίας δεν υπάρχει ουδεμία σωτηρία*, πρέπει να αποδιωχτεί από το κράτος, εκτός αν το κράτος είναι η εκκλησία κι ο ηγεμόνας ο αρχιερέας. Ένα τέτοιο δόγμα ταιριάζει μόνο σε ένα θεοκρατικό καθεστώς, ενώ σε κάθε άλλη περίπτωση είναι επιζήμιο. Ο λόγος για τον οποίο λέγεται ότι ο Ερρίκος Δ΄ ασπάστηκε τη θρησκεία της Ρώμης θα έπρεπε να παρακινήσει κάθε τίμιο άνθρωπο να την εγκαταλείψει, και κυρίως κάθε σκεπτόμενο ηγεμόνα.

---

να διατηρηθεί αποτελούμενο πλέον μόνο από νόθους; Αλλά, θα μας πουν ίσως, θα γίνουν προσφυγές ενάντια στις καταχρήσεις: θα κοινοποιηθούν αναβολές, διατάγματα, κατασχέσεις. Τι κρίμα! Ο κληρός έχοντας λίγο, δεν μπορώ να πω κουράγιο, αλλά κοινό νου, θα αφήσει να γίνονται προσωρινά όλα αυτά και θα ακολουθήσει τον ίδιο δρόμο. Θα αφήσει ήσυχα να γίνονται μηνύσεις, αναβολές, διατάγματα, κατασχέσεις, και θα καταλήξει να είναι ο κύριος. Δεν είναι, μου φαίνεται, μεγάλη θυσία να εγκαταλείπεις ένα μέρος όταν είσαι βέβαιος ότι θα αποκτήσεις το σύνολο.

(α) Αυτή η υποσημείωση δεν υπάρχει παρά σε λίγα αντίτυπα της αρχικής έκδοσης. Ο Ρουσσώ ζήτησε από τον εκδότη να τη διαγράψει ενώ η εκτύπωση είχε ήδη ξεκινήσει. Επανεμφανίστηκε στην έκδοση του 1782. (Σημείωση του Γάλλου εκδότη.)

## Κεφάλαιο 9ο

### *Συμπέρασμα*

Αφού όρισα τις αληθινές αρχές του πολιτικού δικαίου και προσπάθησα να θέσω τα θεμέλια του κράτους, μένει να το ενισχύσω ως προς τις εξωτερικές του σχέσεις· θα έπρεπε να περιλαμβάνει και το δίκαιο των εθνών, το εμπόριο, το δικαίωμα πολέμου και κατάκτησης, το δημόσιο δίκαιο, τις συμμαχίες, τις διαπραγματεύσεις, τις συνθήκες κτλ. Αλλά όλα αυτά σχηματίζουν ένα νέο αντικείμενο πολύ ευρύ για την περιορισμένη μου όραση<sup>25</sup> θα έπρεπε να την προσηλώνω πάντα σε ζητήματα πιο κοντά σε μένα.

ΤΕΛΟΣ



## ΒΙΒΛΙΟ Ι

1. Ο Vaughan (*Political Writings of J.-J. Rousseau*, Cambridge, 1915, τ. II, σελ. 135-36) παραθέτει το κείμενο του κόμη d'Antraignes, στο οποίο αναφέρει ότι ο Ρουσσώ τού είχε εμπιστευτεί ένα χειρόγραφο τριάντα δύο σελίδων που προοριζόταν να συνοδεύσει το Κοινωνικό συμβόλαιο, και διευκρίνιζε με ποιους τρόπους μικρά ελεύθερα κράτη θα μπορούσαν να υπάρξουν δίπλα στις Μεγάλες Δυνάμεις, σχηματίζοντας συνομοσπονδίες. Ο Ρουσσώ τον εξουσιοδότησε να χρησιμοποιήσει το χειρόγραφο όπως πίστευε ότι θα ήταν ωφέλιμο. Ο d'Antraignes αφού επικοινωνήσε με κάποιον μέλος του Εθνικού Συμβουλίου, φίλο του Ρουσσώ, το κατέστρεψε, διότι θα θεωρούνταν επικίνδυνο για την πατρίδα.

Υπάρχουν όμως μια σειρά κείμενα για το ζήτημα των διεθνών σχέσεων, όπως αναφέρουμε και στην Εισαγωγή της παρούσας έκδοσης. Βλ. επίσης, OC III, 1431-32.

2. Στο άρθρο για την Πολιτική οικονομία (OC III, 247), ως πρώτη αρχή της δημόσιας οικονομίας και θεμελιώδης κανόνας της διακυβέρνησης (*régle fondamentale du gouvernement*) αναφέρεται η γενική βούληση. Στο Χειρόγραφο της Γενεύης (OC III, 305), διατυπώνεται ότι «αν το κοινό συμφέρον είναι το αντικείμενο της συνένωσης, είναι σαφές ότι η γενική βούληση πρέπει να είναι ο κανόνας των πράξεων του κοινωνικού σώματος».

3. Οι «άνθρωποι όπως είναι» έχουν συμφέροντα και πάθη, ενώ οι «νόμοι όπως μπορούν να γίνουν» εξαρτώνται από ζητήματα δικαίου και δικαιοσύνης, και αφορούν τη νομιμοποίηση ενός καθεστώτος.

Το πώς είναι δυνατό να συμφιλιωθούν νόμος και συμφέρον, χωρίς ο νόμος να αναχθεί στο συμφέρον, είναι ένα ζήτημα που έχει ήδη επεξεργαστεί ο Ρουσσώ στο Χειρόγραφο της Γενεύης: «Μάταια», θα μπορούσε να προσθέσει κανείς, «θα μπορούσα να συμφιλιώσω το συμφέρον μου με το συμφέρον του άλλου. Ότι μου λέτε για τα οφέλη του κοινωνικού νόμου θα ήταν καλά, αν ήμουν σίγουρος ότι ενώ θα τον

τηρούσα απέναντι στους άλλους θα τον τηρούσαν και οι άλλοι απέναντί μου» (OC III, 285). «Ομολογώ ότι βλέπω πολύ καλά τον κανόνα που μπορώ να συμβουλευτώ· αλλά δεν βλέπω ακόμη –θα πει ο ανεξάρτητος άνθρωπός μας–, το λόγο για τον οποίο πρέπει να υποταχθώ σε αυτό τον κανόνα. Το θέμα δεν είναι να μου μάθετε τι είναι δικαιοσύνη· το ζήτημα είναι να μου δείξετε τι συμφέρον έχω να είμαι δίκαιος» (OC III, 286). Πάνω στον κανόνα αυτό, τη γενική βούληση, που βασίζεται στο κοινό συμφέρον, αποτελώντας το νόμο της πολιτικής κοινωνίας, συνεχίζει ο προβληματισμός στο *Χειρόγραφο*.

4. Με τον όρο κυρίαρχο σώμα, ο Ρουσσώ εννοεί τον λαό της Γενεύης και ειδικά το Μεγάλο Συμβούλιο, σε αντίθεση με το Μικρό Συμβούλιο.

5. Βλ. Μοντεσκιέ. *Το πνεύμα των νόμων*. Υπομνηστικό σημείωμα (σελ. 99): «ό,τι αποκαλώ αρετή στη δημοκρατία είναι η αγάπη για την πατρίδα, δηλαδή η αγάπη για την ισότητα. Δεν είναι διόλου ηθική αρετή, ούτε αρετή χριστιανική, είναι πολιτική αρετή».

Η αγάπη για την πατρίδα, στον Ρουσσώ, συνδέεται με το κοινό συμφέρον, αντιδιαστέλλεται δηλαδή προς το ιδιωτικό συμφέρον.

Ο Ρουσσώ φαίνεται να προβάλλει το καθεστώς της Γενεύης έναντι της μοναρχικής Γαλλίας, ή όποιου άλλου δεσποτικού καθεστώτος. Εντούτοις, στην *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ* (1757) διατυπώνει μια σειρά κριτικές παρατηρήσεις προς τις αριστοκρατικές τάσεις εξέλιξης του καθεστώτος στη Γενεύη.

6. Η φράση αυτή μπορεί να συνδεθεί με το πρώτο άρθρο της *Διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη* (1789): «Οι άνθρωποι γεννιούνται και παραμένουν ελεύθεροι και ίσοι στα δικαιώματά τους».

Ο Ρουσσώ γράφει: *L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. O Masters* (CW, Εισαγωγή, σελ. xiv) επισημαίνει ότι η φράση μπορεί να μεταφραστεί κατά δύο τρόπους: «Ο άνθρωπος γεννιέται ελεύθερος και παντού είναι αλυσοδεμένος» ή «ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος και παντού είναι αλυσοδεμένος». Σύμφωνα με την πρώτη απόδοση, ο άνθρωπος γεννιέται με μία φυσική ελευθερία να επιλέγει αν θα υπακούει ή όχι στους άλλους. Και επειδή γεννιέται ελεύθερος, δεν είναι νόμιμη καμία κυβέρνηση χωρίς την ελεύθερη συγκατάθεση των κυβερνωμένων. Η δεύτερη εκδοχή παραπέμπει στη φυσική κατάσταση. Η πρώτη εκδοχή (ενεστώτας) είναι επαναστασιακή, διότι υπονοεί ότι όλα είναι ελεύθερα και δεν υπάρχει λόγος να εξετασθούν αν ανέχονται τις «αλυσιδένες» καταπιεστικών κυβερνήσεων. Σύμφωνα με τη δεύτερη εκδοχή, «γεννήθηκε

ελεύθερος». ο Ρουσσώ επιχειρεί να επιχειρηματολογήσει, όπως και στον *Λόγο για την ανισότητα*, ότι ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος, αλλά έχει μεσολαβήσει μια μη αναστρέψιμη εξέλιξη από την αρχική κατάσταση φυσικής ελευθερίας. Το πρόβλημα επομένως είναι πώς οι «αλυσιδές» μπορούν να μετατραπούν σε νόμους κοινωνικούς θεσμούς, πώς δηλαδή η φυσική ελευθερία μπορεί να μετατραπεί σε πολιτική.

7. Το επιχείρημα του Ρουσσώ δεν διαφέρει από την επιχειρηματολογία του Λοκ, βλ. *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, κεφ. V.

8. Για τη σχέση μεταξύ πατρικής και πολιτικής εξουσίας, βλ. Πλάτων, *Πολιτικός*, 258c, 259c, 276c-e, 287c-291c· επίσης, Αριστοτέλης, *Πολιτικά* I.i.1252a, και Bodin, *Les six livres de la Republique*, 1.1, 3. Στην πραγματικότητα όμως ο Ρουσσώ, όπως και ο Λοκ, ανασκευάζει τη μοναρχική θέση που προσομοιώνει τη βασιλική εξουσία με την πατρική. Βλ. επίσης, παρακάτω, III, 6.

9. Βλ. επίσης, Πλάτων, *Πολιτεία* 338a-354c, το διάλογο ανάμεσα στον Θρασύμαχο και τον Σωκράτη. Αντίθετα, για τον Αριστοτέλη (*Πολιτικά* I.ii. 1252a), υπάρχουν κοινά ανάμεσα στον κύριο και τον δούλο. Βλ. επίσης Χέγκελ, *Φαινομενολογία του πνεύματος*, § 229-40. Για τον Ρουσσώ ο κύριος και ο δούλος βρίσκονται πάντα σε κατάσταση πολέμου, ως εκ τούτου η σχέση αυτή εντάσσεται στη φυσική κατάσταση.

10. Ο Ρουσσώ κατατάσσει τον Χομπς στους θιασώτες του δεσποτισμού. Εντούτοις κανένα κείμενο του Χομπς δεν επιτρέπει το συμπέρασμα ότι η μοναρχία ασκείται υπέρ του συμφέροντος του μονάρχη· αντιθέτως μάλιστα υποστηρίζεται η ταύτιση του συμφέροντος του μονάρχη με το συμφέρον των υπηκόων, θέση την οποία ο Ρουσσώ θα αντικρούσει στο τρίτο κεφάλαιο. Επιπλέον, ο Ρουσσώ διακρίνει ανάμεσα στον υπήκοο και τον πολίτη, και επιχειρηματολογεί υπέρ της μη αντιπροσώπευσης της πολιτικής εξουσίας, σε αντίθεση προς τον Χομπς.

11. Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* I.i. κεφ. 2, 1252a.

12. Ο Ρουσσώ αντιμετωπίζει με ειρωνεία το επιχείρημα του Filmer για τη «φυσική εξουσία των βασιλέων». Βλ. Λοκ, *First Treatise of Government*, xi, iii.

13. Απόστολος Παύλος, *Προς Ρωμαίους* Επιστολή, XIII, 1: Non est potestas nisi a Deo. Στην ερμηνεία της πρότασης αυτής βασίστηκε η θεϊκή προέλευση της μοναρχικής απολυταρχίας και η ακύρωση του δικαιώματος αντίστασης, καθώς η αντίσταση αυτή ερμηνεύεται σαν εξέγερση κατά της θεϊκής εντολής. Ως προς το θεϊκό δίκαιο, η σχολή του

φυσικού δικαίου καινοτομεί, δεδομένου ότι η προέλευση της κοινωνίας ερμηνεύεται σαν προϊόν της ανθρώπινης βούλησης.

14. Το κεφάλαιο αυτό ο Ρουσσώ το έχει επεξεργαστεί ειδικά σε αυτή την τελική μορφή του *Κοινωνικού συμβολαίου*, δεν απαντά στο *Χειρόγραφο της Γενεύης*, αλλά μπορεί να συσχετιστεί με το απόσπασμα *L'état de Guerre* (OC III, 601 κ.ε.), όπου διατυπώνονται έντονες διαφωνίες με τον Χομπς.

Η επιχειρηματολογία στρέφεται εναντίον της σχολής του φυσικού δικαίου, ειδικά τον Γκρότιους και τον Χομπς, οι οποίοι δέχονταν ότι η πολιτική κοινωνία προκύπτει μέσω δύο πράξεων. Σύμφωνα με την πρώτη, που καλείται *factum societatis*, η κοινωνία προκύπτει από την απόφαση των ανθρώπων να συνενωθούν και να προστατέψουν τη ζωή και την ασφάλειά τους. Η δεύτερη πράξη καλείται σύμφωνα υποταγής, με την οποία, και πάλι κατόπιν συμφωνίας, τα άτομα αποφασίζουν να εκχωρήσουν τη δύναμή τους σε έναν ηγεμόνα, ο οποίος στο εξής τα αντιπροσωπεύει.

Ο Ρουσσώ δεν αναγνωρίζει τη δεύτερη μορφή συμβολαίου. Πρέπει όμως να επισημάνουμε ότι έχει προσηγηθεί η καινοτομία του Σπινόζα. Όπως αναφέρει ο Σπινόζα στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία*. «...καθένα συμβόλαιο δεν μπορεί να έχει ισχύ παρά μόνον επειδή είναι ωφέλιμο, και μόλις αρθεί η ωφελιμότητά του, αίρεται αυτομάτως και το συμβόλαιο, μένοντας χωρίς ισχύ» (κεφ. 16). Στη δε *Πολιτική πραγματεία* του (κεφ. II, 4), το δίκαιο εξισώνεται με τη δύναμη, η οποία όμως διακρίνεται από την ισχύ και δεν αναγνωρίζεται το δίκαιο του ισχυρότερου (βλ. Βώκος, Εισαγωγή, Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, σελ. 86).

Ο Ρουσσώ στο κεφάλαιο αυτό υποστηρίζει ότι το σύμφωνο υποταγής είναι άκυρο, δεν αναγνωρίζει ως όρο νομιμοποίησης την ισχύ αλλά ούτε εξισώνει το δίκαιο με τη δύναμη όπως ο Σπινόζα. Βλ. και Επίμετρο της παρούσας έκδοσης, σελ. 262 κ.ε.

15. Στο κείμενο «*Que l'état de guerre naît de l'état social*» (OC III, 609), ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί την ίδια παρομοίωση για τους συντρόφους του Οδυσσέα αναφερόμενος στους λαούς, υπογραμμίζοντας και εδώ ότι η ελευθερία είναι ανώτερη της ειρήνης, ενώ για τον Χομπς η ειρήνη αποτελούσε κύριο σκοπό της πολιτικής κοινωνίας. Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, V 4: «Εξάλλου, ένα πολιτικό σώμα του οποίου η ειρήνη εξαρτάται από την αδράνεια των υπηκόων, που τους οδηγούν σαν κοπάδι μαθημένο μόνο στη σκλαβιά, θα ήταν ορθότερο να αποκαλείται ερμιά παρά πολιτικό σώμα» (σελ. 133).



16. Ο Ρουσσώ ανασκευάζει την υπόθεση του Χομπς για τη φυσική κατάσταση ως «πόλεμο όλων εναντίον όλων» (Λεβιάθαν. κεφ. 13). Τη θεωρία του για την πρωταρχική κατάσταση του ανθρώπου, την οποία επιδιώκει να διακρίνει ριζικά από τον πολιτισμό, την έχει εκθέσει στον *Λόγο για την προέλευση της ανισότητας* (1755). Όπως επισημαίνει και εδώ, στην πρωταρχική κατάσταση ανεξαρτησίας οι άνθρωποι δεν είναι εκ φύσεως εχθροί, αφού δεν έχουν καθόλου σταθερές σχέσεις μεταξύ τους. Έτσι, επιχειρείται να υποστηριχθεί ότι δεν μπορεί ένας άνθρωπος να καταστρέψει έναν άλλο λόγω του φυσικού του. Η επιχειρηματολογία αυτή αναπτύσσεται πληρέστερα στο απόσπασμα «L'état de guerre», προκειμένου να αφαιρεθεί κάθε υποστήγηση νομομοποίησης του πολέμου και της δουλείας.

17. Ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί τη λέξη *politie*, η οποία απαντά τέσσερις φορές στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, και στις τρεις από αυτές συνοδεύεται από το επίθετο *bonne*. Είναι συνώνυμη της λέξης *politique*, η οποία απαντά πάνω από τριακόσιες φορές στα έργα του, είτε ως επίθετο είτε ως ουσιαστικό.

18. Βλ. Μοντεσκιέ, *Το πνεύμα των νόμων*, II, 10, iii. «Για το δικαίωμα της κατάκτησης»: «Οι συγγραφείς του δημόσιου δικαίου μας, καθώς βασιζόνταν στις αρχαίες ιστορίες, που είχαν προκύψει από περιπτώσεις άκαμπτης σκληρότητας, έπεσαν σε μεγάλα λάθη. Διολίσθησαν στην αυθαιρεσία: αναγνώρισαν στους κατακτητές το δικαίωμα, και γω δεν ξέρω ποιο, να σκοτώνουν [...] Είναι σαφές ότι, όταν ολοκληρωθεί η κατάκτηση, ο κατακτητής δεν έχει πλέον δικαίωμα να σκοτώνει, εφόσον δεν βρίσκεται πια στην κατάσταση της φυσικής άμυνας και της προοίδιας αυτοσυντήρησής του» (σελ. 278).

19. Ο Ρουσσώ δεν χρησιμοποιεί ούτε τον όρο σύμφωνο (*pacte*) ούτε τον όρο συμβόλαιο (*contrat*), αλλά την έννοια «πράξη» (*acte*): το αληθινό θεμέλιο της κοινωνίας, αλλά και το μοναδικό είναι η πράξη της συνένωσης. Απορρίπτει το διπλό συμβόλαιο που εκθέτει ο Γκρότιους, τον οποίο αναφέρει, αλλά και ο Χομπς (Λεβιάθαν, II, 13-14), ειδικά το συμβόλαιο υποταγής σε έναν ηγεμόνα.

20. Ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί όρους όπως δύναμη, ισχύς, εμπόδιο, αντίσταση, που παραπέμπουν στη νευτώνεια φυσική, όπως παρατηρεί ο *Masters* (σελ. 246· σημ. 29).

21. Στο *Χειρόγραφο της Γενεύης*, αναφέρεται: «Αυτό είναι το θεμελιώδες πρόβλημα στο οποίο η θέσμιση του κράτους δίνει λύση» (1.

I, iii). Ως όρο νομιμοποίησης της πολιτικής σύστασης, όπως φαίνεται και στα δύο κείμενα, ο Ρουσσώ θέτει τη διασφάλιση της ελευθερίας.

22. Υπονοείται ότι το κοινωνικό συμβόλαιο, παρόλο που αποτελεί πράξη της βούλησης, συμπεριφέρεται σαν φυσικός νόμος· και τούτο υπογραμμίζει τον κανονιστικό χαρακτήρα του.

23. Εκτός από την ελευθερία, το κοινωνικό συμβόλαιο πρέπει να εγγυάται και την ισότητα. Εφόσον η σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο υποκαθίσταται από τη σχέση του πολίτη με το νόμο, απέναντι στον οποίο όλοι είναι ίσοι, γι' αυτό και η έννομη ελευθερία είναι ισότητα (βλ. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, ό.π., σελ. 229-231).

24. Η λύση στο πρόβλημα πώς μπορεί να υπάρχει ενότητα και να διατηρείται η ελευθερία καθενός επιχειρείται να δοθεί με την υποκατάσταση της προσωπικής εξάρτησης, η οποία επικρατούσε στο Παλαιό Καθεστώς, από το νόμο, απέναντι στον οποίο όλοι είναι ίσοι.

25. Υπογραμμίζεται η σημασία αποφυγής της προσωπικής εξάρτησης. Στον Αιμίλιο, δίνεται έμφαση στο ότι κατά τη διαπαιδαγώγηση πρέπει να επιδιώκεται η εξάρτηση του παιδιού όχι από τη γνώμη του παιδαγωγού και των γονέων, αλλά από «τα πράγματα». Είναι δε χαρακτηριστικό ότι έχει αφαιρεθεί εντελώς η γονεϊκή σχέση, η οποία έχει υποκατασταθεί από τη σχέση του παιδαγωγού με τον Αιμίλιο.

26. Σημειώνεται ότι, αφενός μεν ο Vaughan δίνει έμφαση στο «συλλογικό σώμα» και σε μια οργανικιστική αντίληψη της κοινωνίας, με την οποία συμφωνεί και ο Ντυρκέμ στη μελέτη του για το Κοινωνικό συμβόλαιο, αφετέρου, ο Derathé δίνει έμφαση στον ηθικό χαρακτήρα του συλλογικού σώματος. Οι οργανικιστικές μεταφορές χρησιμοποιούνται, ειδικά στο άρθρο για την Πολιτική οικονομία, και αποτελούσαν κοινό τόπο για πολλούς συγγραφείς, αλλά, όπως καταλήγει ο Derathé, για τον Ρουσσώ, όπως για τον Χομπς και για τον Πούφεντορφ, το κράτος είναι ένα «τεχνητό πρόσωπο, δηλαδή ένα ηθικό πρόσωπο» (βλ. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, ό.π., σελ. 410-413).

27. Χρησιμοποιούνται τρεις όροι, Cité, République και corps politique. Για τον Ρουσσώ, η πόλη-κράτος (Cité) λαμβάνεται ως πρότυπο, καθώς από αυτήν έλκεται η έννοια του ενεργού πολίτη. Ο αστός (bourgeois) νοείται ως κάτοικος της πόλης και δεν έχει ακόμη συνδεθεί με την κοινωνική τάξη, όπως αργότερα στον Μαρξ.

28. Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, τα άτομα δεν συνάπτουν μεταξύ

τους μια συμφωνία. όπως στον Χομπς, δίνοντας ο καθένας στον άλλο αμοιβαίες υποσχέσεις, αλλά όλα συμβαίνουν σαν να δεσμεύεται ο καθένας απέναντι στον εαυτό του. Έτσι, ο πολίτης είναι ταυτόχρονα κυρίαρχος και υπήκοος, υπαγόμενος στο όλον στο οποίο μετέχει.

29. Ο Masters αποδίδει το *droit civil* ως δικαίωμα του πολίτη (CW, 140).

30. Όπως αναφέρεται στο *Χειρόγραφο της Γενεύης*, «ένας λαός είναι πάντα ο κύριος να αλλάζει τους νόμους, ακόμα και τους καλύτερους» (I.Π. xii). Η κυριαρχία επομένως είναι απόλυτη, ως εκ τούτου μπορεί ο λαός, ως κυρίαρχος, να αλλάξει τα πάντα, ακόμα και τους νόμους και τη μορφή της κυβέρνησης.

31. Η φράση «θα εξαναγκασθεί να είναι ελεύθερος» φαίνεται αντιφατική. Το άτομο ως πολίτης είναι υποχρεωμένο να υπακούει στους νόμους που έχει θεσπίσει, ήτοι να ενεργεί σύμφωνα με το κοινό συμφέρον. Έχει ασκηθεί έντονη κριτική στον Ρουσσώ για τη σύνδεση ελευθερίας και νόμου, όπως από τον J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York 1960), και τον L. G. Crocker, «Rousseau et la voie du totalitarisme», *Rousseau et la Philosophie Politique* (Paris 1965). Η κριτική αυτή δέχεται ως δεδομένη την αντιπαράθεση του ατόμου προς το κράτος, εκφράζοντας σύγχρονες νεοφιλελεύθερες θέσεις.

32. Όπως διευκρινίζεται, η υπακοή στο νόμο, δηλαδή στο κοινό συμφέρον, υποκαθιστά την προσωπική εξάρτηση, η οποία κυριαρχούσε στο Παλαιό Καθεστώς· από αυτή την άποψη, ο Ρουσσώ απαντά στους επικριτές του για την έννοια της ελευθερίας που εισάγει, με την οποία συνδέει την ελευθερία με το νόμο.

33. Γίνεται σαφές ότι η ηθική αρχίζει μαζί με την κοινωνική ζωή. Η ηθική, η δικαιοσύνη και η αρετή εμφανίζονται μαζί με τον κοινωνικό βίο, όπου υπάρχουν σταθερές σχέσεις, ενώ στη φυσική κατάσταση οι άνθρωποι δεν έχουν ηθικές σχέσεις, δεν μπορούν να είναι ούτε καλοί ούτε κακοί, δεν έχουν ούτε ελαττώματα ούτε αρετές, όπως αναφέρει στον *Λόγο για την ανισότητα*.

34. Ο τίτλος είναι «Du domaine réel» (περί εμπράγματης κτήσεως). Ο όρος *domaine réel* σημαίνει την ιδιοκτησία πραγμάτων ή αγαθών. Ο κύριος (*dominus*) σήμαινε τον ιδιοκτήτη. Ο όρος *domaine* (λατιν. *dominium*) είναι συνώνυμος του *propriété*, και σήμερα πλέον έχει αντικατασταθεί από τον δεύτερο.

35. Ο Ρουσσώ, σε αντίθεση με τον Λοκ, όπως έχει επιχειρηματολο-

γήσει ήδη στον Λόγο για την ανισότητα, δεν θεωρεί την ιδιοκτησία φυσικό δικαίωμα. Τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα του ατόμου υπάγονται στο κράτος, το οποίο αποφασίζει για τη ρύθμισή τους, όπως έχει ήδη υποστηρίξει ο Χομπς στον *Λεβιάθαν*.

Σχετικά με το κανονιστικό πλαίσιο της ιδιοκτησίας, βλ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες*, ό.π., σελ. 249.

36. Η θεωρία της ιδιοκτησίας που βασίζεται στην εργασία, όπως έχει υποστηριχθεί από τον Λοκ, έχει σχολιαστεί στον *Αιμίλιο*, στην ιστορία του κηπουρού Ρομπέρ (*OC IV*, 332 κ.ε.).

37. Στο *Χειρόγραφο της Γενεύης* (*OC III*, 301), υποστηρίζεται ακόμη καθαρότερα ο περιορισμός της μεγάλης ιδιοκτησίας.

38. Οι νομιμοποιητικοί όροι της ιδιοκτησίας τοποθετούνται κριτικά στη μεγάλη ιδιοκτησία και, επιπλέον, αποτελούν κριτική και στην αποικιοκρατική πολιτική της Ευρώπης.

## BIBΛΙΟ II

1. Εδώ βασίζεται το επιχείρημα για το μη αναπαλλοτριώτο της κυριαρχίας. Επειδή ακριβώς πρόκειται για βούληση που έχει σκοπό το κοινό αγαθό, δεν μπορεί να μεταβιβαστεί ή να αναπροσωπευτεί χωρίς τον κίνδυνο υποκατάστασής της από μια επιμέρους ή ιδιωτική βούληση. Μπορούμε επίσης να επιστημονούμε ότι η βούληση διακρίνεται από την ισχύ.

2. Η επιμέρους βούληση (*volonté particulière*) σε πολλές αγγλικές μεταφράσεις αποδίδεται ως ιδιωτική βούληση (*private will*).

3. Ο Derathé (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, ό.π., σελ. 280-294), επιχειρηματολογεί εκτενώς πάνω στο αδιαίρετο της κυριαρχίας σύμφωνα με τον Ρουσσώ. Υποστηρίζει ότι η ρουσσωική κριτική δεν στρέφεται κατά του Μοντεσκιέ, όπως πολλοί μελετητές έχουν υποστηρίξει, αλλά κατά του Γκρότιους, του Μπαρλαμακί και του Μπαρμπεύρακ. Το αδιαίρετο της κυριαρχίας το είχαν ήδη υποστηρίξει ο Χομπς, αλλά και ο Πούφεντορφ, διαφορετικά, αν η κυριαρχία είναι διαιρεμένη, υπάρχει κίνδυνος τα μέρη να αλληλοκαταστρέφονται. Όπως αναφέρει ο Χομπς στον *Λεβιάθαν* (κεφ. 29), «Διότι τι άλλο σημαίνει να μερίσει την εξουσία μιας πολιτικής κοινότητας, παρά το να τη διαλύσεις, αφού μερισμένες εξουσίες αλληλοκαταστρέφονται». Ο Derathé επιχειρεί να διακρίνει τη θέση του Ρουσσώ από τους απολυταρχικούς όσο και από τους

φιλελεύθερους της εποχής του. Η κυριαρχία αποτελεί τη βούληση όλου του πολιτικού σώματος, πρέπει να προέρχεται από όλους και να εφαρμόζεται σε όλους: συνιστά την άσκηση της γενικής βούλησης, η οποία εκφράζεται διά των νόμων. Εντούτοις, η κυριαρχία έχει όρια, το κοινό αγαθό και τους νόμους απέναντι στους οποίους όλοι είναι ίσοι, και η νομοθεσία διακρίνεται από την κυβέρνηση, όπως θα διευκρινιστεί παρακάτω.

4. Ενώ εδώ ο Ρουσσώ αναφέρει ότι «υπάρχει συχνά μεγάλη διαφορά ανάμεσα στη βούληση όλων και τη γενική βούληση», στο *Χειρόγραφο της Γενεύης*, γράφει ότι η γενική βούληση είναι «σπανίως η βούληση όλων». Η γενική βούληση διακρίνεται πλήρως από τη βούληση όλων, δεδομένου ότι η πρώτη έχει ως αντικείμενο το κοινό αγαθό και προϋποθέτει την ιδέα της ολότητας, ενώ η βούληση όλων είναι απλώς ένα άθροισμα, όπως αναφέρεται και εδώ. Βλ. επίσης και στο *Επίμετρο της παρούσας έκδοσης*.

5. Για τον Ρουσσώ, τα ιδιωτικά συμφέροντα που αντιτίθενται στο δημόσιο συμφέρον είναι σχεδόν πάντα συμφέροντα επιμέρους ομάδων. Γι' αυτό έχει θεωρηθεί ότι είναι αντίθετος σε μια πλουραλιστική δημοκρατία. Πρέπει όμως να διευκρινιστεί ότι είναι κριτικός στην επικράτηση μιας μεγάλης διαφοράς, και όχι στην ύπαρξη πολλών επιμέρους ομάδων. Γι' αυτό και στην *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ* δίνει έμφαση στον θετικό ρόλο των «κύκλων» στη Γενεύη, που ευνοούσαν την επικοινωνία σε αντίθεση προς την αποξένωση μεταξύ των θεατών στο θέατρο.

6. Σε αυτή τη διατύπωση υπογραμμίζεται η θέση του Ρουσσώ ότι δεν μπορεί να υπάρχει ελευθερία χωρίς ισότητα, θέση η οποία έχει δεχτεί έντονη κριτική, βλ. παραπάνω, I, σημ. 31.

7. Είναι η πρώτη φορά στο έργο αυτό που απαντά η λέξη «ηγεμόνας» (*Prince*), ενώ μέχρι αυτό το κεφάλαιο γίνεται λόγος για τον κυρίαρχο. Ο ηγεμόνας δεν είναι ο κυρίαρχος, αλλά ο άρχοντας που είναι επιφορτισμένος με την επιτέλεση των νόμων. Βλ. *Derathé, OC III, 1460*.

8. Είναι σαφές ότι η ασφάλεια και η αυτοσυντήρηση παρουσιάζονται μετριασμένα σε σχέση με την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς. Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 14, σελ. 209: «κανείς δεν μπορεί να μεταβιβάσει ή να απεμπολεί το δικαίωμά του να αυτοπροστατεύεται από θάνατο, τραυματισμό ή φυλάκιση... Άρα, η υπόσχεση μη αντίστασης στην άσκηση βίας, μέσα στο πλαίσιο οποιασδήποτε σύμβασης, κανένα δικαίωμα δεν μεταβιβάζει, ούτε είναι δεσμευτική». Επιπλέον όμως, ο Χομπς δικαιώνει την άρνηση συμμετοχής ενός στρατιώτη στον πόλεμο.

9. Ο νόμος έχει μεγάλη σημασία, διότι η γενική βούληση διατυπώνεται ως νόμος: στη σύνδεση αυτή έγκειται η καινοτομία του Ρουσσώ. Σε προγενέστερα έργα, όπως στον *Λόγο για την ανισότητα*, δεν φτάνει στη διατύπωση του φυσικού νόμου, όπως απαιτούνταν για το έργο αυτό (βλ. Επίμετρο της παρούσας έκδοσης, σελ. 256-57), διότι δεν είχε φτάσει ακόμη στη διαμόρφωση της θεωρίας του για τη γενική βούληση. Η σχέση λόγου, φύσης και τέχνης είναι κεντρικό ζήτημα όσον αφορά τη διατύπωση του νόμου.

Ο Ρουσσώ έχει αναφερθεί στο άρθρο του για την *Πολιτική οικονομία* και στο *Χειρόγραφο της Γενεύης* στο ζήτημα του νόμου. Στο νόμο οι άνθρωποι οφείλουν τη δικαιοσύνη και την ελευθερία, *Πολιτική οικονομία* (OC III, 248) και στα δύο έργα ο νόμος αποκαλείται «ουράνια φωνή», έκφραση που δεν επαναλαμβάνεται σε αυτό το κεφάλαιο.

10. Όπως αναφέρει ο Μοντεσκιέ στο *Πνεύμα των νόμων* (II, 11, xv, σελ. 321): «Μόνο δέκα άνθρωποι μέσα στη [ρωμαϊκή] Πολιτεία είχαν όλη τη νομοθετική εξουσία, όλη την εκτελεστική εξουσία και όλη τη δικαστική. Η Ρώμη βρέθηκε υποτεγμένη σε μια τυραννία εξίσου ωμή με του Ταρκύνιου».

11. Αξίζει να αναφερθεί ότι σε αυτό το σημείο: «qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre», ακολουθείται η απόδοση του Μ. Αγγελίδη.

12. Η προσέγγιση του Ρουσσώ είναι εντελώς διαφορετική από εκείνη του Βολταίρου, ειδικά στο έργο του *Mohamet*, όπου αντιμετωπίζει τον Μωάμεθ σαν απατεώνα: και βέβαια, από το έργο *Les trois Imposteurs* (Οι τρεις απατεώνες. Μωυσής, Χριστός, Μωάμεθ. Αλεξάνδρεια, 2003), που αν και απαγορευμένο είχε μεγάλη διάδοση. Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Ρουσσώ αντιμετωπίζει τον Μωυσή και τον Μωάμεθ σαν νομοθέτες και όχι σαν ιδρυτές θρησκείας, ακολουθώντας τον Μακιαβέλλι (βλ. *Ο Ηγεμόνας*, κεφ. 6).

13. Ο William Warburton, επίσκοπος του Gloucester (1698-1779), ήταν συγγραφέας του *The Alliance between Church and State* (1736) και του *Divine Legation of Moses* (1737-1741). Θα αναφερθεί και πάλι στο IV 8.

14. Σύμφωνα με την τροποποίηση της έκδοσης του 1782, προστίθεται: «Η εποχή της νεότητας δεν είναι παιδικότητα. Στα έθνη όπως και στους ανθρώπους υπάρχει μια εποχή νεότητας ή, αν θέλετε, ωριμότητας, που πρέπει να περιμένουμε...». Ο Ρουσσώ πάνω στην αρχική έκδοση του *Κοινωνικού συμβολαίου* είχε προσθέσει ορισμένες σημειώσεις. Σε αυτό το κεφάλαιο, πρόσθεσε αυτή τη φράση, γιατί διαπίστωσε ότι

### Σημειώσεις

υπάρχει αντίφαση με την πρόταση που αναφέρεται παραπάνω: «Οι λαοί, όπως και οι άνθρωποι, είναι δεκτικοί μόνο κατά τη νιότη τους· όταν γερνούν δεν μπορούν να βελτιωθούν», ενώ παρακάτω αναφέρεται: «Τα έθνη όπως και οι άνθρωποι καμιά φορά χρειάζεται να περιμένουν την εποχή της ωριμότητάς τους προτού πειθαρχήσουν στους νόμους». Βλ. *OC* III, 1466, σημ. (α).

15. Η κριτική στις μεταρρυθμίσεις του Πέτρου, όπως σημειώνει ο Derathé (*OC* III, 1466 κ.ε.), απευθύνεται στη γεμάτη θαυμασμό παρουσίαση του Βολταίρου. Στην κριτική αυτή ο Βολταίρος απαντά στο άρθρο του «*Pierre le Grand et J.-J. Rousseau*», στο *Dictionnaire philosophique*.

16. Ο Αριστοτέλης είχε ήδη θέσει το πρόβλημα του μεγέθους της πόλης. *Πολιτικά* 1326a-b, από όπου υπογραμμίζουμε το εξής: «Γι' αυτό και πρώτος όρος για την πόλη είναι να υπάρχει τόσο πλήθος όσο είναι αναγκαίο για την αυτάρκεια, για να διασφαλίζει το ευ ζην σύμφωνα με τις απαιτήσεις της πολιτικής κοινωνίας». Ο Ρουσσώ τοποθετείται υπέρ των μικρών πολιτειών, διότι ευνοείται περισσότερο η ελευθερία και η συμμετοχή του πολίτη στα κοινά.

17. Βλ. παραπάνω, I, 8.

18. Ιδιαίτερα στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας* (*OC* III, 258) ο Ρουσσώ τοποθετείται πάνω στο ζήτημα του περιορισμού του πλούτου και της δικαιότερης κατανομής του.

19. Όπως αναφέρεται από τον Derathé (*OC* III, 1471), το κείμενο παραπέμπει στο έργο του Μοντεσκιέ, *Το πνεύμα των νόμων*, II, XI, v: «Για τον αντικειμενικό σκοπό των διαφόρων κρατών», από όπου και τα παραδείγματα που αναφέρει και ο Ρουσσώ.

Όμως ενώ ο Μοντεσκιέ αναφέρει ως σκοπό της Ρώμης την επέκταση, ο Ρουσσώ αναφέρει την αρετή. Θα αποκλίνει επίσης από τις απόψεις του Μοντεσκιέ και σχετικά με την Αγγλία, όπως αναπτύσσεται παρακάτω, III, 15.

20. Στον *Μοντεσκιέ* (*Το πνεύμα των νόμων*, I, 1, iii), το αστικό δίκαιο ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών· ο Ρουσσώ όμως δίνει ευρύτερο περιεχόμενο στους αστικούς νόμους· βλ. Derathé, *OC* III, 1471· επίσης, *Masters*, *CW* IV, 254.

21. Ο Ρουσσώ δίνει ιδιαίτερη σημασία στα ήθη, στα οποία περιλαμβάνεται ο τρόπος ζωής, ο βίος, με δεδομένο μάλιστα ότι η πολιτεία βασίζεται στον πολίτη και ειδικά στη συνείδησή του.

BIBΛΙΟ ΙΙΙ

1. Ο Ρουσσώ υπογραμμίζει τη σημασία του βιβλίου αυτού, προτρέποντας τον αναγνώστη να είναι προσεκτικός. Στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας* (OC III, 244) και στα *Γράμματα από το βουνό* (κεφ. V, VI, VIII) γίνεται η σημαντική διάκριση ανάμεσα στην κυβέρνηση και την κυριαρχία.

2. Ο Ρουσσώ, σε αντίθεση προς τον Λομπς, διακρίνει τη φυσική δύναμη από τη βούληση, δηλαδή την ηθική ελευθερία.

3. Εδώ δίνεται ο πρώτος ορισμός της κυβέρνησης, στη συνέχεια θα δούμε να δίνεται και δεύτερος.

4. Είναι χαρακτηριστικό ότι καλείται ηγεμόνας (Prince) ένα συλλογικό σώμα και όχι κάποιο πρόσωπο, σύμφωνα με τις αντιμοναρχικές αρχές του Ρουσσώ, κάτι εντελώς ασυνήθιστο, παρά το παράδειγμα της Βενετίας που επικαλείται.

5. Ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί τη μαθηματική γλώσσα για να διατυπώσει τη θεωρία του περί κυβερνήσεως, γι' αυτό και τονίζει ότι ο αναγνώστης θα πρέπει να εντείνει την προσοχή του. Όπως επισημαίνει ο M. Françon, («*Le langage mathématique de J.-J. Rousseau*», *Isis*, τ. 40, III, 122. Καίμπριτζ Μασ., 1949, σελ. 341-344), ο Ρουσσώ επικεντρώνεται στις «αναλογίες» των «ενδιάμεσων δυνάμεων» σε ένα καθεστώς, περνώντας από τη συνήθη σημασία της λέξης σχέση (rapport) στη μαθηματική σημασία της ως αναλογίας (rapport), διατηρώντας αλλά και αξιοποιώντας την αμφισημία της λέξης rapport.

Έστω ότι τέσσερις αριθμοί A,B,C,D, σχηματίζουν μία αναλογία όπου ο λόγος του A προς το B ισούται με εκείνον του C προς το D. Οι αριθμοί A,B,C σχηματίζουν μια συνεχή αναλογία, εφόσον ο λόγος του A προς το B ισούται με εκείνον του B προς το C. Η διατύπωση του Ρουσσώ μπορεί να αναδιατυπωθεί ως εξής:

Κυρίαρχος/Κυβέρνηση=Κυβέρνηση/Υπήκοοι ή  
Κυρίαρχος×Υπήκοοι=Κυβέρνηση<sup>2</sup>

6. Εδώ ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί τη λέξη rapport δύο φορές, την πρώτη με τη σημασία του μαθηματικού λόγου ή αναλογίας και τη δεύτερη με τη συνήθη σημασία, δηλαδή ως σχέση.

7. Σύμφωνα με το σχολιασμό του Françon, ο «διπλασιαζόμενος λόγος» (raison doublée) είναι μία ακόμα μαθηματική έκφραση που το νόημά της δεν το κατανοούμε σωστά σήμερα. Έστω δύο ίσοι λόγοι



### Σημειώσεις

A/B και C/D, καλούμε «διπλασιαζόμενο λόγο» το γινόμενο αυτών των δύο λόγων, έστω  $(AxC)/(BxD)$ . Στην περίπτωση που μας απασχολεί, έχουμε μία «συνεχή αναλογία» που δίνει μόνο τους τρεις όρους A, B και C. Ο «διπλασιαζόμενος λόγος» είναι λοιπόν η σχέση  $(AxB)/(BxC)$ . Ο ένας άκρος όρος, C, της αναλογίας  $A/B=B/C$  όντας σταθερός και παριστάμενος με τη μονάδα, ο «διπλασιαζόμενος λόγος» είναι ίσος προς  $(AxB)/B=A$ . Όταν το A μεταβάλλεται, ο λόγος A/B μεταβάλλεται επίσης, όπως ο μέσος όρος ανάμεσα στο A και τη μονάδα, δηλαδή το B. Γι' αυτό και ο Ρουσσώ συνάγει ότι «δεν υπάρχει μία και απόλυτη συνταγματική μορφή κυβέρνησης, αλλά ότι μπορεί να υπάρξουν τόσες κυβερνήσεις διαφορετικές από τη φύση τους όσα κράτη διαφορετικά στο μέγεθος».

8. Όπως επισημαίνει ο Masters (*The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton 1976, σελ. 345-46), με όρους συνεχούς αναλογίας, η «ποσότητα της πράξης» του κυρίαρχου είναι αντιστρόφως ανάλογη προς τον αριθμό των πολιτών· δηλαδή σύμφωνα με το παράδειγμα του Ρουσσώ, η κυριαρχία σε μια πολιτική κοινότητα δέκα χιλιάδων είναι πιο ενεργητική από την κυριαρχία σε μια κοινότητα εκατό χιλιάδων. Επιπλέον, η κυβέρνηση μιας μεγάλης κοινότητας πρέπει να είναι πιο ισχυρή ή ενεργητική από εκείνη μιας μικρότερης κοινότητας. Ως εκ τούτου, είναι αδύνατο να εκπληρωθεί η προϋπόθεση της «καλής ισορροπίας». Όσο μεγαλύτερη είναι μια κοινότητα τόσο η ισχύς της κυβέρνησης θα πρέπει να γίνεται μεγαλύτερη από τη δύναμη της λαϊκής κυριαρχίας. Ο Ρουσσώ βλέπει ότι αυτή είναι η τάση, η ισχύς της κυβέρνησης να ξεπερνά τη δύναμη της λαϊκής κυριαρχίας.

Παρόλο που τελικά υποστηρίζει ότι ηθικά μεγέθη, όπως η έννοια του αγαθού, δεν μπορούμε να τα κατανοήσουμε με μαθηματικούς υπολογισμούς, εντούτοις καταφεύγει στη χρήση μαθηματικών. Με τη χρήση των μαθηματικών, όπως αναγνωρίζει ο Γρανζον (ό.π.), ο Ρουσσώ πετυχαίνει να δείξει τη σχετικότητα των μορφών διακυβέρνησης και επίσης τη διάκριση ανάμεσα στην κυβέρνηση και τον κυρίαρχο, βασική αρχή της πολιτικής θεωρίας του. Η διάκριση αυτή είναι αναγκαία για να μπορέσει παρακάτω να εξηγήσει πώς μπορεί να ενεργεί ανεξάρτητα από τη γενική βούληση και ακόμα να φτάσει να σφετεριστεί την κυριαρχία.

9. Η διάκριση γίνεται σύμφωνα με τον δεύτερο ορισμό της κυβέρνησης, που δόθηκε παραπάνω: «Αποκαλώ λοιπόν κυβέρνηση ή ανώ-

τατη διοίκηση τη νόμιμη άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, και ηγεμόνα ή άρχοντα το άτομο ή το σώμα που είναι επιφορτισμένο με τη διοίκηση αυτή». Στον ορισμό αυτό η κυβέρνηση νοείται ως νόμιμη «άσκηση» της εκτελεστικής εξουσίας, ενώ σύμφωνα με τον πρώτο ορισμό η κυβέρνηση, ως ενδιάμεσο ή συλλογικό σώμα, δεν διακρίνεται από τον ηγεμόνα.

10. Η σχετική ισχύς (force relative) της κυβέρνησης εξαρτάται από το βαθμό ενεργητικότητάς της· η ορθότητά της (rectitude) εξαρτάται από το κατά πόσον διαχειρίζεται τα κοινά σύμφωνα με τους νόμους. Εντούτοις, αυτό δεν συμβαίνει πάντα, αλλά η κυβέρνηση μπορεί να ενεργεί ανεξάρτητα από τη γενική βούληση και να μη διοικεί το κράτος σύμφωνα με τους νόμους.

11. Ο τίτλος στο πρωτότυπο είναι Division des gouvernemens. Αποδίδω το gouvernement ως κυβέρνηση, σε συνέχεια των προηγούμενων.

Στον Αριστοτέλη: «πολίτευμα δ' ἐστίν η πολιτεία» (Πολιτικά III, 1278b). Στον Ρουσσώ η διάκριση των κυβερνήσεων γίνεται με κριτήριο τον αριθμό των αρχόντων που είναι επιφορτισμένοι με την εκτελεστική εξουσία ή με τη διαχείριση του κράτους· η νομοθεσία ανήκει στον λαό. Βλ. Derathé. OC III, 1476.

Ο Ρουσσώ διατηρεί την τριμερή διάκριση σε μοναρχία, αριστοκρατία και δημοκρατία, σύμφωνα με την παράδοση. Δεν φαίνεται να αναπαράγει τη θεωρία των παρεκβάσεών τους, όπως ο Αριστοτέλης, αλλά αναγνωρίζει ότι υπάρχουν πολλές διαφοροποιήσεις κάθε μορφής.

12. Αυτές οι δύο μορφές, της δημοκρατίας και της αριστοκρατίας, διαφέρουν από τη σύγχρονη πρακτική, ενώ είναι πιο κοντά στην αρχαιοελληνική παράδοση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Για παράδειγμα, η αριστοκρατία, από την άποψη του αριθμού των κυβερνώντων, είναι πλησιέστερη στη σύγχρονη μορφή της δημοκρατίας.

13. Ως διάσημος συγγραφέας εννοείται ο Μοντεσκιέ. Το πνεύμα των νόμων, III, iii: «Δεν απαιτείται και τόσο πολλή χρηστότητα για να επιβιώσει ή να υποστηριχθεί... Αλλά σε ένα λαϊκό κράτος χρειάζεται και ένα επιπλέον ελατήριο, και τούτο είναι η ΑΡΕΤΗ». Εντούτοις, για τον Ρουσσώ ο Μοντεσκιέ δεν ασχολείται με τις αρχές του πολιτικού δικαίου που πρέπει να εφαρμόζονται σε κάθε ευνομούμενο κράτος, αλλά με το θετικό δίκαιο. Βλ. επίσης, Αιμίλιος, OC IV 836.

14. Όπως σχολιάζει ο Derathé (OC III, 1478), δεν θα πρέπει να συ-

μπεράνουμε ότι ο Ρουσσώ καταφέρεται εναντίον της άμεσης διακυβέρνησης του λαού. Βλ. παρακάτω τα κεφάλαια 12 και 15.

15. Η αντίληψη του Ρουσσώ για την «αιρετή αριστοκρατία» πλησιάζει ό.τι καλείται αντιπροσωπευτικό σύστημα διακυβέρνησης. Βλ. *Masters. CW.* 257. σμμ. 83.

16. Για τον Αριστοτέλη, η ολιγαρχία, παρέκβαση της αριστοκρατίας, ορίζεται «προς το συμφέρον των ευπόρων», τονίζεται δε ως τέλος όλων των επιστημών και των τεχνών το αγαθόν (*Πολιτικά* III.vii. 1282b). Ο Ρουσσώ όμως, όπως σημειώθηκε παραπάνω, δεν συνεχίζει τη θεωρία του Αριστοτέλη περί παρεκβάσεων των πολιτευμάτων, αλλά φαίνεται να μην αναγνωρίζει ούτε και στην αριστοτέλεια θεωρία τη διάκριση αυτή, εφόσον αποδίδει στην αριστοκρατία το κριτήριο της ολιγαρχίας.

17. Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 19: «Όσο το δημόσιο και το ιδιωτικό συμφέρον είναι στενά συνδεδεμένα, τόσο καλύτερα προάγεται το δημόσιο συμφέρον. Πλην, όμως, στη μοναρχία, το ιδιωτικό συμφέρον και το δημόσιο συμπίπτει με το δημόσιο. Τα πλούτη, η ισχύς και η τιμή ενός μονάρχη προέρχονται από τα πλούτη, τη δύναμη και τη φήμη των υπηκόων του. Κανένας βασιλιάς δεν μπορεί να είναι πλούσιος, ένδοξος και ασφαλής, όταν οι υπήκοοι είναι φτωχοί, αξιοκαταφρόνητοι ή πολύ εξασθενημένοι από τις ανέχειες και τις έριδες».

18. Βλ. επίσης, Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, κεφ. 5, § 7, ό.π., σελ. 134-35.

19. Ο Ρουσσώ αναφέρεται στο έργο του Πλάτωνα, *Πολιτικός* και είναι αξιοσημείωτες οι αναφορές στο έργο αυτό όπως και στην *Πολιτεία*.

20. Ο Ρουσσώ, πρέπει να υπογραμμιστεί και πάλι, διακρίνει την κυβέρνηση, δηλαδή την εκτελεστική εξουσία, από την κυριαρχία, και μάλιστα έχει ιδιαίτερα επιμεινεί πάνω σε αυτό. Ο όρος *gouvernement* δεν αναφέρεται στο πολίτευμα, ή στην πολιτεία στο σύνολο και στην όλη σύνθεσή της, τουλάχιστον τις περισσότερες φορές. Εδώ ο Ρουσσώ αναφέρεται στη συζήτηση περί μεικτών πολιτευμάτων, δηλαδή σε μεικτές μορφές διακυβέρνησης, λαμβάνοντας υπόψη του τη μεγάλη έμφαση που είχε παραδοσιακά δοθεί, όπως από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, χωρίς όμως ο ίδιος να δίνει ιδιαίτερη έκταση.

21. Βλ. Μοντεσκιέ, *Το πνεύμα των νόμων*, ειδικά το βιβλίο XVII, Πώς οι νόμοι της πολιτικής δουλείας σχετίζονται με το κλίμα. Επίσης Αριστοτέλης, *Πολιτικά* VII.vii. 1327b.

22. Η αναφορά προέρχεται από το έργο του Chardin, *Voyages en Perse* (4 τ., Αμστερταμ, 1735), III, 76, 83-84. Όπως σημειώνει ο Masters (*CW*, σελ. 258), η οικονομία συνδέεται με το κλίμα κατά εντελώς διαφορετικό τρόπο σε σχέση με σύγχρονες προσεγγίσεις.

23. Αναρχία στον Ρουσσώ σημαίνει απουσία νόμιμης κυβέρνησης, όχι απουσία οποιασδήποτε κυβέρνησης.

24. Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης έχουν περιγράψει τον κύκλο των πολιτευμάτων, επίσης, εκτός των άλλων, και ο Πολύβιος και ο Μακιαβέλλι, τον οποίο, στο σημείο αυτό, θα πρέπει να έχει περισσότερο υπόψη του ο Ρουσσώ.

25. Στην αναλογία ανθρώπου και πολιτείας αναφέρεται και ο Χομπς, θεωρώντας το κράτος «τεχνητό άνθρωπο» (*Λεβιάθαν*, Εισαγωγή). Τη διάκρισή τους υπογραμμίζει ο Ρουσσώ, παρόλο που χρησιμοποιεί και για τα δύο την ίδια λέξη «σύσταση» (*constitution*). Εντούτοις, η σύσταση του κράτους είναι έργο της τέχνης, εφόσον αφορά τους θεμελιώδεις νόμους του, δηλαδή το σύνταγμά του. Όπως θα διαπιστώσουμε όμως, δεν εξαρτάται μόνο από την αρχική πράξη θέσμισής του, αλλά από τη διαρκή επικύρωση και διαβεβαίωση αυτής της πράξης, δεδομένου ότι καθορίζεται από τη γενική βούληση. Τούτο συνεπάγεται ότι το σύνταγμα μιας πολιτείας μπορεί να τροποποιηθεί ή να διαμορφωθεί εκ νέου αν το αποφασίσει η γενική βούληση.

26. Ο Ρουσσώ αναφερόμενος στην κυβέρνηση θεωρείται ότι έχει υπόψη του το Μικρό Συμβούλιο της Γενεύης, από όπου έλκεται η κριτική του και οι περιορισμοί τους οποίους θέτει, ενώ για την κυριαρχία έχει υπόψη του το Μεγάλο Συμβούλιο, στο οποίο μετείχαν όλοι οι πολίτες (βλ. *Rosenblatt, Rousseau and Geneva*, ό.π., σελ. 101 κ.ε.). Βλ. και *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ και Γράμματα από το βουνό*, ειδικά επιστολή VIII.

27. Βλ. στο επόμενο κεφάλαιο: «Επειδή ο νόμος είναι η διακήρυξη της γενικής βούλησης, είναι σαφές ότι στην άσκηση της νομοθετικής εξουσίας ο λαός δεν μπορεί να αντιπροσωπεύεται: αλλά μπορεί να οφείλει να αντιπροσωπεύεται στην άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, η οποία δεν είναι άλλο παρά η έννομη εφαρμογή της ισχύος».

28. Υπονοείται η σχέση της αντιπροσωπείας με τον καταμερισμό εργασίας, ένα ζήτημα που ανέπτυξε ο Sieyès (στο *Qu' est-ce que le Tiers État*), επηρεασμένος από τις αντιλήψεις του Ρουσσώ.

29. Όπως αναλύει ο Κ. Ψυχοπαίδης (*Κανόνες και αντινομίες*, ό.π., σελ. 255): «Το "δημόσιο συμφέρον" ταυτίζεται με το συμφέρον της "τρί-

της τάξης". ενώ το συμφέρον των υστεροφεουδαλικών τάξεων (των ευγενών και του μεγάλου κλήρου) παρουσιάζεται ως ιδιαίτερο συμφέρον. Από αυτή την αντίληψη υπέρβασης του ιδιαίτερου συμφέροντος, που είναι εγγεγραμμένη στον πυρήνα της θεωρίας της κυριαρχίας, πηγάζει η απόρριψη από τον Ρουσσώ της αρχής της έμμεσης αντιπροσώπευσης κοινοβουλευτικού τύπου, δεδομένου ότι εκτιμάται ότι σε ένα αντιπροσωπευτικό σώμα αυτού του τύπου οι δύο πρώτες τάξεις θα επέτρεψαν να επηρεάσουν την πλειψηφία των μελών του σώματος και τελικά θα επιβάλλονταν οι επιμέρους βουλήσεις».

30. Στο έργο του όμως για τη διακυβέρνηση στην Πολωνία, ο Ρουσσώ προτείνει το θεσμό της αντιπροσώπευσης. Στο Κοινωνικό συμβόλαιο, που έχει ως πρότυπό του μικρές πολιτείες, επιχειρείται να τονιστεί η λαϊκή κυριαρχία, ο περιορισμός της κυβέρνησης αποκλειστικά και μόνο στην άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, και να τονιστεί ότι σε περίπτωση που υφίσταται ο ρόλος του αντιπροσώπου, αυτός περιορίζεται αυστηρά να μεταφέρει τη γενική βούληση. Οι αρχές αυτές έχουν σημασία στο πλαίσιο της ομοσπονδίας, δηλαδή της οργάνωσης μεγάλων κρατών, όπως η Πολωνία, αλλά και της συνομοσπονδίας. Βλ. Αιμίλιος V: «θα αναζητήσουμε πώς μπορεί να ιδρυθεί μια καλή ομοσπονδιακή συνένωση· τι μπορεί να την κάνει να διαρκέσει· και μέχρι ποιο σημείο μπορεί να φτάσει το δικαίωμα της συνομοσπονδίας, χωρίς να ζημιώσει εκείνο της κυριαρχίας». Βλ. επίσης Derathé, *Rousseau et la science politique*, ό.π., σελ. 276-80· επίσης, Επίμετρο της παρούσας έκδοσης.

31. Ο Ρουσσώ στα κεφάλαια 16-18 επιστρέφει στο ζήτημα της νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας. Όπως εκθέτει εδώ, απορρίπτει την παραδοσιακή αντίληψη περί συμβολαίου που συνάπτεται ανάμεσα στον λαό και τους αρχηγούς του. Στον Χομπς, βέβαια, δεν απαντάται κανένα σύμφωνο ανάμεσα στον λαό και τον κυρίαρχο, ενώ ο Λοκ εισάγει την έννοια του «καταπιστεύματος» (trust).

32. Όπως αναφέρεται στο *Χειρόγραφο της Γενεύης* (1.11, κεφ. 1): «Αν λοιπόν ο λαός υποσχεθεί απλώς να υπακούσει, μέσω αυτής της πράξης διαλύεται, χάνει την ιδιότητά του ως λαού· τη στιγμή που υπάρχει ένας κύριος δεν υπάρχει πλέον κυρίαρχος, και ευθύς το πολιτικό σώμα διαλύεται».

33. Ο Ρουσσώ απορρίπτει την πρόταση του Πούφεντορφ, και των κύριων εκπροσώπων της νεότερης σχολής του φυσικού δικαίου, ότι μετά το σύμφωνο συνένωσης συνάπτεται το συμβόλαιο υποταγής.

34. Αυτό το εδάφιο υπογραμμίστηκε από τον Jean-Robert Tronchin κατά την επιχειρηματολογία του στο Μικρό Συμβούλιο της Γενεύης για την καταδίκη του Κοινωνικού συμβολαίου. Βλ. Derathé. *OC* III, 1490-91.

35. Ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί μια παλιά νομική έκφραση. «le cas odieux». Σύμφωνα με το ρωμαϊκό δίκαιο, πρέπει να περιορίζονται όσο είναι δυνατό δικαιώματα που μπορεί να επιφέρουν ζημία και, αντιθέτως, να παρέχεται κάθε δυνατή ελευθερία σε πρόσφορα δικαιώματα. Ένα παράδειγμα αποτελούν οι δέκαρχοι, όπου παραπέμπει ο Μοντεσκιέ και ο Ρουσσώ. Βλ. Derathé. *OC* III, 1490· Masters. *CW*. 281-62.

36. Κυρίως αυτές οι προτάσεις χρησιμοποιήθηκαν για την καταδίκη του Κοινωνικού συμβολαίου, από την άποψη ότι αποσταθεροποιούσαν τις κυβερνήσεις και τη θέση των αρχόντων.

Για τη διένεξη στην επιστημονική συζήτηση κατά πόσον επέδρασαν οι ιδέες αυτές στην πράξη και τους ρήτορες στις συνελύσεις κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, βλ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες*, ό.π., σελ. 256-57, κυρίως 402 κ.ε.

37. Βλ. παραπάνω, I, 7, την ίδια πρόταση, όπου αντί για τον όρο σύμφωνο, χρησιμοποιείται ο όρος συμβόλαιο.

38. Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, 1, II, κεφ. 5, § 24. Βλ. Derathé. *OC* III, 1491.

Πάνω σε αυτό το σημείο, η διάκριση ανάμεσα στον σύγχρονο ολοκληρωτισμό και τα συνταγματικά καθεστώτα ακολουθεί την αρχή του Ρουσσώ· βλ. Masters. *CW*, σελ. 262, σημ. 110.

#### BIBΛIO IV

1. Η εικόνα αυτή περιγράφει την πρώιμη Ελβετία, την οποία, όπως γράφει ο Ρουσσώ στα *Γράμματα από το βουνό* (VI· *OC* III, 809), έχει λάβει ως πρότυπο πολιτικών θεσμών.

Μέσα από αυτή την εικόνα, που περιγράφει ότι ακόμα και χωρικοί μπορούν συναθροιζόμενοι να πολιτεύονται σωστά, δίνεται μια βασική προϋπόθεση εφαρμογής της γενικής βούλησης.

2. Εδώ φαίνεται ότι το νομοθετικό δικαίωμα περιορίζεται στο δικαίωμα των πολιτών να ψηφίζουν τους νόμους, ενώ διατηρείται το δικαίωμα της κυβέρνησης να τους προτείνει. Επιπλέον, προβληματίζει ο

### Σημειώσεις

περιορισμός του λόγου. πάνω σε αυτό όμως βλ. το επόμενο κεφάλαιο και επίσης παραπάνω. II, 3.

3. Τάκιτος, *Ιστορίες*, I, 85.

4. Εδώ ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί ενεστώτα χρόνο (*tout homme étant né libre...*), ενώ όπως έχουμε επισημάνει στη σημείωση 6 του πρώτου κεφαλαίου του πρώτου βιβλίου. «*l'homme est né libre*», δεν είναι σαφές αν αναφέρεται στον ενεστώτα ή στον αόριστο. Η αρχή της φυσικής ελευθερίας είναι κοινή στους θεωρητικούς του φυσικού δικαίου, και όπως φαίνεται εδώ νομιμοποιεί το δικαίωμα της αντίστασης, προκειμένου για τη διατήρησή της. Στον Ρουσσώ όμως ο άνθρωπος γίνεται ελεύθερος χάρι στην επικράτηση της γενικής βούλησης στο κράτος, όπως θα επαναλάβει παρακάτω.

5. Κι εδώ ο Ρουσσώ επαναλαμβάνει τη θέση του ότι ο άνθρωπος γίνεται ελεύθερος ως πολίτης ενός κράτους όπου επικρατεί η γενική βούληση, και τούτο τον διαφοροποιεί από τους θεωρητικούς του φυσικού δικαίου, όπου ο άνθρωπος γεννιέται ελεύθερος. Βλ. όμως και παραπάνω, I, σημ. 6.

6. Εδώ δίνεται έμφαση στην αρχή της πλειοψηφίας και μπορεί να δημιουργήσει σύγχυση σε σχέση με τη διάκριση της γενικής βούλησης από τη βούληση όλων. Βλ. παραπάνω, II, 3· επίσης Επίμετρο της παρούσας έκδοσης.

7. Βλ. II, 3· III, 13-15, και IV 4-7.

8. Μοντεσκιέ, *Το πνεύμα των νόμων*, I, 2, 2 (σελ. 119).

9. Οι Βαρβανότοι κατοικούσαν στην περιοχή του Αγίου Βαρνάβα στη Βενετία. Ο Βολταίρος, όπως επισημάνει ο Derathé (*OC* III, 1494), υποστηρίζει ότι είναι υπερβολική η σύγκριση Βενετίας και Γενεύης. Εντούτοις, παρά τη δριμύα κριτική του Βολταίρου, όπως σχολιάζει ο Masters (*CW*, σελ. 262, σημ. 118), η Βενετία όπως και κάθε πολιτεία, αποτελεί ένα μεικτό καθεστώς. Βλ. παραπάνω, III, 3.

10. Ο Ρουσσώ αναφέρεται στο έργο του αβάντε Σαιν-Πιερ, *Poly-synodie* (1718). Ο αβάντε είχε οραματιστεί ένα ευρωπαϊκό κοινοβούλιο σαν μέσο για την ειρήνη στην Ευρώπη. Ο Ρουσσώ είχε συναντήσει τον αβάντε πριν από το θάνατό του (1743) και είχε εκφράσει την επιθυμία να εκδώσει τα έργα του. Βλ. Εισαγωγή της παρούσας έκδοσης.

11. Ο όρος *révolution* σήμερα συνήθως αποδίδεται ως επανάσταση, είναι συνδεδεμένος με την καινοτομία και νέες αρχές, ενώ μπορεί να παραπέμπει και στη χρήση βίας. Η παραδοσιακή όμως σημασία της λέξης,

κυρίως τον 17ο αιώνα. Έλκεται από τις περιφορές των πλανητών και σήμαινε απλή διαδοχή γεγονότων ή και επιστροφή σε ένα παλαιό καθεστώς ή τον κύκλο της τύχης. Σύμφωνα με το Λεξικό της Γαλλικής Ακαδημίας (1694), σήμαινε μεγάλη μεταβολή στην τύχη, στα πράγματα του κόσμου. Στα 1717, όμως, η Ακαδημία έδωσε περισσότερο πολιτική σημασία στην έννοια. Στην *Εγκυκλοπαίδεια επανάσταση* σήμαινε μια αξιοσημείωτη μεταβολή στη διακυβέρνηση ενός κράτους (τ. 14, σελ. 337). Η επανάσταση ή ανατροπή, πολύ συνοπτικά, αποτέλεσε έναν όρο κατανόησης της ιστορίας, όπως μάλιστα υπογραμμίζεται στον *Λόγο για την ανισότητα του Ρουσσώ*, όπου η επανάσταση ήταν συνδεδεμένη με μεγάλες μεταβολές, αταξία, και συχνά αντιμετωπιζόταν ως αποτέλεσμα της τύχης.

Στο εδάφιο αυτό, η επανάσταση παραπέμπει στην ίδρυση της Ρώμης, η οποία, παρόλο που παραδίδεται μέσω μύθων, εντούτοις η προέλευσή της μπορεί να θεωρηθεί αποτέλεσμα βίας παρά ελεύθερης συναίνεσης.

12. Ο Ρουσσώ πρέπει να χρησιμοποίησε για τις εκτεταμένες αναφορές του στους ρωμαϊκούς θεσμούς, όχι μόνο τον Βάρωνα και τον Πλίνιο, αλλά κυρίως τον Sigonius, *De antiquo jure civium romanorum* (Βενετία, 1560), στον οποίο δεν αναφέρεται ο Μοντεσκιέ. Βλ. Vaughan, *The Political Writings*, II, σελ. 109· Derathé, *OC III*, 1494-95· Masters, *CW*, σελ. 263.

13. Το παράδειγμα της Ρώμης, στο οποίο διά μακρόν και ενδεχομένως κουραστικά για τον σημερινό αναγνώστη αναφέρεται ο Ρουσσώ, παρουσιάζει ενδιαφέρον από την άποψη ότι αποτελεί παράδειγμα μιας μεγάλης και σύνθετης πόλης, όπου είναι δύσκολο να υπάρξει ισότητα, και γι' αυτό προβληματίζει για το ποιοι θεσμοί μπορούν να φέρουν κοινωνική ισορροπία.

14. Στα *Γράμματα από το βουνό* (IX), ο Ρουσσώ επανέρχεται στον ρωμαϊκό θεσμό των δημόρων παραπέμποντας σε αυτό το κεφάλαιο του *Κοινωνικού συμβολαίου*.

Η συζήτηση για τον ρωμαϊκό θεσμό της δημαρχίας ανακινήθηκε στη Γενεύη, όταν στα 1715 επιβλήθηκαν μια σειρά φόροι χωρίς προηγούμενως να εγκριθούν από το Μεγάλο Συμβούλιο. Απέναντι στην άρνηση του Μικρού Συμβουλίου να επανεξετάσει την επιβολή της φορολογίας και τις έντονες διαμαρτυρίες του λαού, συζητήθηκε εκ νέου ο ρωμαϊκός θεσμός της δημαρχίας, σαν μια μορφή λαϊκού δικαστηρίου, που μεσολαβούσε μεταξύ των πατρικών και του λαού. Η αστική τάξη



της Γενεύης χρησιμοποίησε τον ρωμαϊκό θεσμό σαν μέσο κριτικής προς την κυβέρνηση αλλά και πηγή έμπνευσης για τη δημιουργία ενός νέου θεσμού που θα μεσολαβούσε για τη ρύθμιση της κρίσης. Η κυβέρνηση όμως τον κατήγγειλε σαν πηγή αναρχίας και βασική αφορμή για την πτώση της Ρώμης.

Ο Μπαρλαμακί, στο έργο του *Principes du droit politique*, επέκρινε τους Ρωμαίους δημάρχους· επίσης, ο J.-R. Tronchin είχε κυκλοφορήσει δύο λόγους του με τους οποίους προειδοποιούσε τους άρχοντες της Γενεύης ότι αν δεν ήταν προσεκτικοί, θα προκαλούσαν την καταστροφή της Γενεύης όπως είχε συμβεί στη Ρώμη.

Ο Ρουσσώ, αντίθετα προς τους προηγούμενους, και συμφωνώντας με τους αστούς της Γενεύης, τοποθετείται υπέρ της ύπαρξης μιας ιδιαίτερης και ανεξάρτητης αρχής, που έχει το δικαίωμα να κρίνει σαν παράνομη μια διαδικασία από όπου κι αν προέρχεται· γι' αυτό χρησιμοποιεί το ρωμαϊκό παράδειγμα, με το οποίο υποδεικνύει το ρόλο των δημάρχων σαν φύλακα των νόμων. Βλ. πάνω σε αυτό το ζήτημα, Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, ό.π., σελ. 110-12 και 251-52.

Αγγλοαμερικανοί μελετητές κατανοούν το θεσμό αυτόν σαν το «ανώτατο δικαστήριο» (supreme court) της Αμερικής· βλ. Masters, *CW*, σελ. 264. Εντούτοις, για τον Ρουσσώ ο θεσμός αυτός δεν είναι ουσιώδες όργανο του κράτους και μπορεί να λείπει, χωρίς η έλλειψή του να εμποδίζει το κράτος να εξακολουθεί να υφίσταται· βλ. Gildin, *Rousseau's Social Contract*, ό.π., σελ. 175 κ.ε.

15. Η αρχή του δικτάτορα τοποθετείται σε καταστάσεις εκτάκτου ανάγκης και μόνο, όπου τότε αναστέλλεται η εξουσία του κυρίαρχου. Ο Ρουσσώ ακολουθεί τον Μακιαβέλλι, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1, I, κεφ. xxviii και xxv. Βλ. όμως, Μοντεσκιέ, *Το πνεύμα των νόμων*, II, iii.

16. Ο Ρουσσώ, στη συνέχεια του Μακιαβέλλι και του Μοντεσκιέ, αποτιμά θετικά την αρχή των τιμητών. Σε αντίθεση προς τις δύο προηγούμενες αρχές, του δημάρχου και του δικτάτορα, είναι αναγκαίο συστατικό κάθε πολιτείας και μάλιστα σε περιόδους ακμής, δεδομένου ότι αφορά την ενίσχυση των ηθών που ταυρίζουν σε μια πολιτεία, δηλαδή την αγάπη για ισότητα και ελευθερία.

17. Ο Ρουσσώ αποφεύγει το παιχνίδι με τις λέξεις «Chiots» ή «Chiens», σκυλάκια ή σκύλοι, που θα προκαλούσαν το γέλιο του αναγνώστη για ένα σοβαρό ζήτημα. Βλ. Derathé (*OC* III, 1497)· Masters, *CW*, σελ. 264.

18. Ο όρος «πολιτική θρησκεία» μπορεί να θεωρηθεί ότι συνδέεται με ολοκληρωτικά καθεστώτα· γι' αυτό και χρειάζεται προσοχή το θεωρητικό πλαίσιο που θέτει ο Ρουσσώ. Στο *Χειρόγραφο της Γενεύης* δίδεται μία πρώτη προσέγγιση του ζητήματος αυτού. Διαβάζοντας την τελευταία παράγραφο της ενότητας αυτής, αντιλαμβανόμαστε ότι το πλαίσιο στο οποίο τίθεται είναι το πνεύμα ανεκτικότητας «προς εκείνες τις θρησκείες που είναι ανεκτικές προς άλλες, προκειμένου τα δόγματά τους να μη βρίσκονται σε αντίθεση προς τα καθήκοντα του πολίτη» (OC III, 342). Προβλήματα λοιπόν που απασχολούν είναι πώς δεν θα έρχεται σε αντίθεση η ιδιότητα του πολίτη με εκείνη του πιστού, κι επίσης πώς η θρησκεία μπορεί να περιλαμβάνει θετικές κοινωνικές αρχές που να ενισχύουν την ισχύ των νόμων της πολιτείας (βλ. επίσης *Επιστολή στον Βολταίρο*, 18.8.1756).

Στο *Χειρόγραφο της Γενεύης*, διακρίνεται, πρώτον, η θρησκεία του ανθρώπου, ή ο αληθινός θείσμός, στην οποία ο Ρουσσώ έχει αφιερώσει ένα μέρος του τέταρτου βιβλίου του *Αμιλίου*. Δεύτερον, η θρησκεία του πολίτη, η οποία είναι η καθιερωμένη θρησκεία σε μία χώρα, της οποίας η λατρεία προβλέπεται από τη νομοθεσία της χώρας· και, τρίτον, η θρησκεία του ιερέα, η οποία θεωρείται ότι έχει τα περισσότερα μειονεκτήματα. Από αυτές τις τρεις, ο Ρουσσώ στο *Χειρόγραφο* και στο *Κοινωνικό σύμβολο* επικεντρώνεται στη δεύτερη.

19. Ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί τον όρο *Princes*: ο ηγεμόνας έχει συνήθως την έννοια του κυρίαρχου στο έργο αυτό, αλλά εδώ εννοεί ότι οι βασιλείς της Αγγλίας δεν είναι κυρίαρχοι στα ζητήματα της εκκλησίας, γι' αυτό και προτιμήθηκε να αποδοθεί το *Princes* ως ηγέτες.

20. Ο Χομπς έχει αφιερώσει πολλές παραγράφους στο *De Cive* για τη σχέση πολιτείας και εκκλησίας, βλ. vi, § 11· xv, § 17· xv, § 7-18· xvii· xviii, § 13-14. Επίσης, είναι ενδεικτικό ότι τα δύο από τα τέσσερα βιβλία του *Λεβιάθαν* είναι επίσης αφιερωμένα στη θρησκεία. Η *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία* του Σπινόζα είναι αποκλειστικά αφιερωμένη σε ζητήματα εξορθολογισμού της θρησκείας και στο πρόβλημα της μετάβασης από το δογματισμό, την προκατάληψη και την έλλειψη ανοχής στο διευρυμένο πνεύμα της ανεκτικότητας. Στο ζήτημα της θρησκευτικής ανεκτικότητας είναι προσανατολισμένο το έργο του Λοκ, και ειδικά η *Επιστολή για την ανεξιθρησκία*. Ο Μοντεσκιέ, στο *Πνεύμα των νόμων*, ασχολείται σε δύο βιβλία, XXIV και XXV με την εξέταση ζητημάτων σχετικά με τη θρησκεία.

## Σημειώσεις

Σύμφωνα με τον Vaughan (*Political Writings*, II, σελ. 124, σημ. 1), ο Ρουσσώ ακολουθεί κυρίως τον Bayle, ο οποίος έχει προσεκτικά μελετήσει τη *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία* του Σπινόζα.

21. Ο θεϊσμός ή φυσική θρησκεία παρουσιάζεται στο δεύτερο μέρος της *Ομολογίας πίστews*, στο τέταρτο βιβλίο του Αιμίλιου. Αποτελεί «φυσικό θεϊκό δικαίωμα», διότι καθιερώνεται για όλο το ανθρώπινο είδος.

Σύμφωνα με τη σημείωση του Derathé (*OC* III, 1503), ο όρος «φυσικό θείο δίκαιο» (*droit divin naturel*) πρέπει να προέρχεται από το *droit divin volontaire* του Γκρότιους, που σήμαινε τις υποχρεώσεις που επιβάλλονται στον άνθρωπο, όχι επειδή είναι δίκαιες, αλλά επειδή τις θέλει ο Θεός. Πλην όμως αυτό το θεϊκό δικαίωμα καθιερώνεται είτε για όλο το ανθρώπινο είδος (είναι το φυσικό θείο δίκαιο του Ρουσσώ) είτε μόνο για ένα λαό (και είναι το θεϊκό ή θετικό θεϊκό δίκαιο του Ρουσσώ). Ο *Masters* (*CW*, 219 και 265, σημ. 135) αποδίδει το *droit* ως δικαίωμα (*right*).

22. Ως συγκεκριμένη κοινωνία ο Ρουσσώ εννοεί την πολιτική κοινωνία, που ιδρύεται από τους ανθρώπους, την οποία ανταπαρθέτει προς την ανθρώπινη κοινωνία εν γένει, ή την αφηρημένη κοινωνία του χριστιανισμού. Αντιπαρθέτει δηλαδή δύο διαφορετικά είδη κοινωνίας· γι' αυτό και δίκαια έχει καταθέσει τις ενστάσεις του στις παρερμηνείες, τις διαμαρτυρίες και τις πολεμικές που ασπίστηκαν προς αυτό το εδάφιο. Βλ. Επιστολή στον Leonard Usteri, 18 Ιουλίου 1763· Derathé, *OC* III, 1503.

23. Ο Ρουσσώ αφενός μεν αναγνωρίζει την ελευθερία της συνείδησης, αφετέρου εγκρίνει την ποινή του θανάτου, αν και όχι για ζητήματα πεποιθήσεων αλλά πράξεων. Οι πράξεις αυτές, όπως αντιλαμβανόμαστε, θα πρέπει να παραβιάζουν βασικές πολιτικές αρχές, της ισότητας, της ελευθερίας και της ανεκτικότητας. Στη *Νέα Ελοΐζα* γράφει ότι εάν ήταν άρχοντας και σύμφωνα με τον προβλεπόμενο νόμο έπρεπε να καταδικάσει εις θάνατο κάποιον άπιστο, θα άρχιζε στέλλοντας στην πυρά όποιον θα κατήγγελλε κάποιον άλλο (*OC* II, 589).

24. Ο Ρουσσώ επιχειρεί να συμφύλωσει τα δύο πρώτα είδη θρησκείας που διέκρινε στο *Χειρόγραφο της Γενεύης*, τη θρησκεία του ανθρώπου και εκείνη του πολίτη. Η πρώτη, χωρίς ναούς και τελετουργίες, καθαρώς πνευματική, εκφράζει την ηθική και κοινωνική συνείδηση κάθε ανθρώπου ανεξαρτήτως χώρας. Η δεύτερη, η θρησκεία του πολίτη, περιλαμβάνει τις αρχές που οφείλει να έχει κάποιος έναντι της συγκεκριμένης πολιτείας στην οποία ανήκει.

Παράλληλα, επιχειρείται η ισορροπία ανάμεσα στη θρησκευτική πίστη και την ανεκτικότητα, ώστε να αποφευχθούν οι ακρότητες· εξάλλου, αφενός ο αθεϊσμός μπορεί να οδηγήσει σε έναν ολοκληρωτισμό, όπου το κράτος είναι η μοναδική θρησκεία· αφετέρου η προσήλωση σε ένα δόγμα ευνοεί το φανατισμό για άλλα.

25. Το τελευταίο κεφάλαιο αποτελείται μόνο από μία παράγραφο, στην οποία ο Ρουσσώ επαναλαμβάνει στον αναγκώστη, όπως και στην αρχή, ότι το έργο αυτό είναι μέρος ενός ευρύτερου έργου. Εντούτοις, δίνει μία περιληψη του δεύτερου μέρους που υπολείπεται, στο οποίο θα έπρεπε να περιλαμβάνονται οι εξωτερικές σχέσεις του κράτους. Όπως αναφέρουμε στην Εισαγωγή της παρούσας έκδοσης, έχουν διασωθεί αρκετά χειρόγραφα πάνω στο ζήτημα των συνομοσπονδιών, μέσω των οποίων τα μικρά κράτη θα μπορούσαν να διατηρήσουν την ειρήνη και τις πολιτικές αρχές τους, ενώ έχουν καταστραφεί και πολλά άλλα μετά τις περιπέτειες που συνόδευσαν την έκδοση του έργου αυτού.

# ΕΠΙΜΕΤΡΟ

.....





ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ\*

ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

---







## 1. Η ελευθερία και η γένεση της πολιτείας

---

Το Κοινωνικό συμβόλαιο πραγματεύεται «αρχές πολιτικού δικαίου», σύμφωνα με τον υπότιτλο του έργου· διερευνά, δηλαδή, αρχές συνταγματικού δικαίου, τους όρους μιας έννομης πολιτικής κοινωνίας. Το ρουσσικό Κοινωνικό συμβόλαιο θέτει ως πηγή της κυριαρχίας τον λαό, προβάλλοντας τις αρχές της πολιτικής ελευθερίας και της ισότητας, στις οποίες έχουν βασιστεί οι σύγχρονες συνταγματικές τάξεις.

Αν και το πρώτο κεφάλαιο αρχίζει με τη φράση «ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος και παντού είναι αλυσοδεμένος», εντούτοις στη συνέχεια το έργο δεν ασχολείται με την ανάκτηση της φυσικής ελευθερίας. Κρίνεται μάλιστα αναγκαία η απάρνηση της φυσικής ελευθερίας και η αντικατάστασή της από την πολιτική. Το πολιτικό δίκαιο δεν προέρχεται από τη φύση.

Η πολιτική ελευθερία κατέχει την κεντρική θέση στο ρουσσικό κοινωνικό συμβόλαιο και από αυτή την άποψη διαφέρει από προγενέστερες φυσικοδικαιικές θεωρίες. Η φυσική ελευθερία έχει για μέτρο τη δύναμη, ενώ η πολιτική το νόμο. Η φυσική ελευθερία συνίσταται στην απουσία εμπο-

δίων· πρόκειται για μια μηχανιστικού τύπου ελευθερία, οριζόμενη σε σχέση με εξωτερικά αίτια, η οποία απαντά κυρίως σε θεωρητικούς του 17ου αιώνα όπως ο Χομπς.<sup>1</sup>

Ο Ρουσσώ υποστηρίζει ότι η φυσική ισχύς δεν συνιστά όρο πολιτικού δικαίου.<sup>2</sup> Η άρνηση της φυσικής ελευθερίας, που είναι συνδεδεμένη με τη φυσική ισχύ, συνεπάγεται την απόρριψη του λεγόμενου «δικαίου του ισχυροτέρου». Σε μια έννομη πολιτεία δεν μπορεί να επιτρέπεται η υποταγή ενός ανθρώπου σε κάποιον άλλο.<sup>3</sup> Το σημείο μάλιστα που διακρίνει την έννομη πολιτική τάξη από τη φυσική καθορίζεται από τις εγγυήσεις για την άρση των σχέσεων ισχύος, που οδηγούν στην καταπίεση.

Η κοινωνική ζωή βασίζεται σε συμβάσεις, οι οποίες με τη σειρά τους απαιτούν αμοιβαίες συμφωνίες· εντούτοις, ακόμα κι αν κάποιος συμφωνήσει να απαρνηθεί την ελευθερία του, αυτή η συμφωνία δεν είναι νόμιμη.<sup>4</sup> Η ελευθερία αποτελεί όρο μη διαπραγματεύσιμο. Είναι επομένως υποχρεωμένος ο καθένας να είναι κύριος του εαυτού του. Από αυτή την άποψη, η έννοια του κυρίου (Dominus)<sup>5</sup> ως εκείνου που υπερέχει έναντι άλλων δεν γίνεται δεκτή· εφόσον μάλιστα, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, καθένας θα πρέπει να είναι κύριος του εαυτού του, η ελευθερία είναι συνυφασμένη με την ισότητα.

Ο Ρουσσώ δεν ακολουθεί τον Λοκ, ο οποίος υποστήριξε ότι τα άτομα εισέρχονται στο κοινωνικό συμβόλαιο προκειμένου να εμποδίσουν άλλους να παραβιάσουν την ελευθερία που έχουν εκ φύσεως. Ενώ για τον Λοκ το άτομο απαλλοτριώνει το λιγότερο δυνατό για να ενταχθεί στην κοινωνική ζωή, για τον Ρουσσώ το άτομο απαλλοτριώνει τα πάντα,<sup>6</sup> προκειμένου όμως να αποκτήσει μια βέβαιη ελευθερία και ασφάλεια για την κτήση των αγαθών του, που τα εγγυάται το νομοθετικό σύστημα της πολιτείας.

«Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη δύναμη από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν» (ΚΣ Ι. 6).

Η πλήρης απαλλοτρίωση της φυσικής ελευθερίας, η οποία απαιτείται, πραγματοποιείται μέσω της συνένωσης των φυσικών δυνάμεων· τότε η φυσική ελευθερία μετατρέπεται σε πολιτική· χάρη δε σε αυτή τη μετατροπή η ελευθερία διατηρείται. Όρος της πολιτικής ελευθερίας είναι η ριζική απαλλοτρίωση της φυσικής ελευθερίας. Πρόκειται για τη μοναδική ρήτρα του Κοινωνικού συμβολαίου: «Τούτοι οι όροι, αν τους κατανοήσουμε σωστά, συνοψίζονται σε έναν και μόνο: τη ριζική απαλλοτρίωση κάθε συμβαλλομένου από όλα τα δικαιώματά του σε όλη την κοινότητα».<sup>7</sup>

Διαβάζοντας προσεκτικά τα πρώτα κεφάλαια –ειδικά το δεύτερο, το τρίτο και το έκτο– του πρώτου βιβλίου, διαπιστώνουμε ότι ο Ρουσσώ, παρόλο που χρησιμοποιεί όρους φυσικής, όπως ισχύς, δύναμη, σώμα, αντίσταση, και μάλιστα με ακρίβεια, επιχειρεί να τους μεταγράψει στην πολιτική ορολογία, χωρίς όμως να χάσουν τη βαρύτητα που είχαν στη φυσική.

Η φυσική ελευθερία, όπου υποτίθεται ότι ένας άνθρωπος δεν δίνει λογαριασμό παρά μόνο στον εαυτό του, παραχωρεί τη θέση της στην κυριαρχία και την αυτονομία του πολιτικού σώματος, το οποίο εγγυάται την ελευθερία καθενός που μετέχει σε αυτό. Σύμφωνα με το νόημα της αυτονομίας, εκείνος που θέτει το νόμο είναι ο ίδιος που υπακούει σε αυτόν, γι' αυτό μπορεί να τον ακολουθεί συνειδητά και σαν να ήταν φυσικός νόμος. Με αυτό τον τρόπο δεν διαχωρίζεται η ελευ-

θερία από το νόμο, το ενεργητικό από το παθητικό δικαίωμα, το δικαίωμα από το καθήκον, ούτε λοιπόν όποιος δίνει εντολές από εκείνον που υπακούει. Νόμιμο, όπως αντιλαμβανόμαστε, είναι το καθεστώς που συνίσταται από ελεύθερους και ίσους πολίτες έχοντας άρει τη διάκριση κύριος και δούλος. Τούτο όμως σημαίνει ότι ο πολίτης θα πρέπει να μπορεί να εμπιστεύεται τη συνείδησή του.

Μαζί με την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, στην οποία βασίζεται η σύσταση της πολιτείας, παρουσιάζεται και η αρχή της γενικής βούλησης, ως επιπλέον εγγύηση για την έξοδο από τις σχέσεις ισχύος, για τη σταθερότητα και τη συνοχή μιας πολιτικής κοινωνίας. Η γενική βούληση είναι η πηγή του νόμου που εκφράζει την έννοια του γενικού συμφέροντος, και στον οποίο οφείλουν να υπακούν όλοι οι πολίτες. Πάνω σε αυτή τη σύνθετη αρχή ελευθερίας, λαϊκής κυριαρχίας και γενικής βούλησης βασίζεται η παραγωγή του σχεδίου για την έννομη πολιτεία του Ρουσσώ, αποτελώντας το κέντρο της βαρύτητας του έργου, το κέντρο έλξης και συμφωνίας των επιμέρους μερών του, τη δυναμική και συγχρόνως κριτική αρχή του.<sup>8</sup>

## 2. Η προέλευση της ανισότητας: η ιστορική αρχή της κοινωνίας

---

Ο Λόγος για την προέλευση της ανισότητας, γνωστός ως Δεύτερος λόγος, γραμμένος το 1754, οχτώ χρόνια πριν από την έκδοση του Κοινωνικού συμβολαίου, βοηθά να κατανοήσουμε πώς ο Ρουσσώ θα φτάσει στη διατύπωση της γενικής βούλησης, κεντρικής αρχής και γνώμονα της πράξης στο Κοινωνικό συμβόλαιο.

Ο Δεύτερος λόγος γράφεται με αφορμή το διαγωνισμό της Ακαδημίας της Ντιζόν, η οποία τον Νοέμβριο του 1753 έθεσε το ερώτημα στον *Mercure de France*: Ποια είναι η προέλευση της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, και εάν επιτρέπεται από τον φυσικό νόμο. Ο Ρουσσώ ανταποκρίνεται και μέσα από τη μελέτη του φτάνει στο συμπέρασμα ότι η παρούσα διαφθορά και η ανισότητα είναι αποτέλεσμα ιστορικών συμβάντων.

Το ερώτημα της Ακαδημίας τον ξάφνιασε, όπως αναφέρει στο όγδοο βιβλίο των *Εξομολογήσεών* του. Αν και έγραψε το έργο για να συμμετάσχει στο διαγωνισμό, ήταν βέβαιος ότι

δεν επρόκειτο να κερδίσει το βραβείο, και πράγματι δεν διαψεύστηκε.<sup>9</sup>

Στον Πρόλογο του *Λόγου*, ο Ρουσσώ αναδιηγείται τον πλατωνικό μύθο του Γλαύκου:

Παρόμοια με το άγαλμα του Γλαύκου, που το παραμόρφωσαν τόσο πολύ ο χρόνος, η θάλασσα και οι καταιγίδες, ώστε να μοιάζει περισσότερο με άγριο θηρίο παρά με θεό, η ανθρώπινη ψυχή αλλοιωμένη μέσα στην κοινωνία από μύριες αιτίες που αναενώνονται διαρκώς, αποκτώντας πλήθος γνώσεων, πραγματικών ή ψεύτικων [...] υποφέροντας αδιάκοπα από πάθη, έχει, ούτως ειπείν, αλλάξει τόσο όψη που είναι σχεδόν αγνώριστη.

Για τον Πλάτωνα, εφόσον η ψυχή είναι δυνατό να αποκατασταθεί από τις φθορές της, να επικοινωνήσει σαν συγγενής που είναι «με το θείο και το αθάνατο και το αιώνιο», αφού «τίναζε από πάνω της τις πέτρες και τα όστρακα, το πυκνό και άγριο στρώμα από χώμα και πέτρες που 'χει κατακαθίσει ολόγυρα στο κορμί της», τότε «θα μπορούσε κανείς να δει την αληθινή φύση της, αν έχει πολλές όψεις ή μία μόνο ή πώς αλλιώς είναι πλασμένη».<sup>10</sup>

Και οι δύο συγγραφείς θέτουν σε αντιπαράθεση την ψυχή όπως ήταν με την παρούσα μορφή της. Ο Ρουσσώ ενδιαφέρεται, όπως και ο Πλάτων, για την αποκατάσταση της ψυχής, αναζητώντας όμως τα αίτια της διαφθοράς στην πορεία εξέλιξης της κοινωνίας και θεωρώντας ότι η αλλοίωσή της είναι μη αναστρέψιμη.

Προβαίνοντας σε τολμηρά νοερά πειράματα,<sup>11</sup> ξεκινά από το παρόν για να εξηγήσει πώς πρέπει να συνέβησαν τα πράγματα στο παρελθόν. Για τη συγκρότηση μιας εξήγησης

σχετικά με την αλλοίωση, χρησιμοποιεί την εικασία, νοερά πειράματα και το λογισμό (OC III, 123-24). Σκοπός του είναι να γίνει σαφής η διάκριση ανάμεσα στη φύση και την κοινωνία. Αμφισβητεί τόσο την αριστοτέλεια παράδοση για την κοινωνική φύση όσο και τη χομπσιανή υπόθεση για την εγγενή επιθετικότητα: γι' αυτό προβαίνει σε ένα πείραμα σκέψης, για να φτάσει στο ακατέργαστο υλικό της ανθρωπίνης φύσης πριν από τις μεταμορφώσεις της.

Στην πρωταρχική κατάσταση, η οποία χρησιμεύει μόνο ως υπόθεση, δεδομένου ότι «δεν υπάρχει πια, ίσως δεν υπήρξε ποτέ και πιθανό δεν θα υπάρξει ποτέ» (OC III, 123), ο άνθρωπος δεν είναι ούτε καλός ούτε κακός, ούτε αδύναμος ούτε ισχυρός, και δεν μπορεί να είναι ούτε λογικός, διότι ζει σε μια κατάσταση αδιαφορίας (OC III, 152). Αυτή η κατάσταση διακρίνεται εντελώς από τον πολιτισμό.

Το νοερό πείραμα χρησιμοποιείται για να διατυπωθεί μια νέα έννοια φύσεως που να διακρίνεται από τον πολιτισμό. Κατ' αρχάς ο Ρουσσώ ξεκινά με τη ριζική αμφισβήτηση των προγενέστερων θεωριών. Στη συνέχεια, επιχειρείται η μεγαλύτερη δυνατή αφαίρεση από τα στοιχεία του πολιτισμού. Από τις αφαιρέσεις αυτές προκύπτουν δύο χαρακτηριστικά, η αυτοσυντήρηση και η συμπόνια (OC III, 126), αρχές προγενέστερες του λόγου. Ο λόγος, επομένως, δεν συγκαταλέγεται στα φυσικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου. Διακρίνονται επίσης και άλλα δύο χαρακτηριστικά, η ελευθερία της βούλησης (OC III, 141) και η τελειοποιησιμότητα (OC III, 142), τα οποία διακρίνουν τον άνθρωπο από το ζώο, και συνιστούν επομένως ειδολογικά γνωρίσματα. Η τελειοποιησιμότητα εκφράζει μια ελευθεριακή μορφή δράσης, απροσδιόριστη ως προς την έκβασή της, δεδομένου ότι δεν συνδέεται αναγκαία με τον λόγο· αποτελεί μια αρχή που θα

χρησιμεύσει για την εξήγηση της προόδου. Η δε ελευθερία της βούλησης θα θεμελιώσει την ηθική πράξη.

Ο Ρουσσώ χρησιμοποιώντας το λογισμό και την εικασία εισάγει μια υποθετική ιστορία του ανθρώπου και του πολιτισμού που αναπτύσσεται κατά στάδια και μέσω ποιοτικών μεταβολών με τρόπο ώστε να παρουσιάζεται ότι η πρόοδος είναι μη αναστρέψιμη.<sup>12</sup> Δεν αναζητείται η επιστροφή στη φύση.<sup>13</sup> η οποία εξάλλου χρησιμεύει σαν υπόθεση και έχει κατασκευαστεί σαν ιδεώδης τύπος. αντίθετα επιδιώκεται η ριζική διάκριση της φύσης από τον πολιτισμό προκειμένου να εισαχθεί ένα νέο θεμέλιο ή μια νέα αρχή οργάνωσης του κοινωνικού βίου. Από αυτή την άποψη, προετοιμάζεται το *Κοινωνικό συμβόλαιο*.

Στο πλαίσιο της ιστορίας του ανθρώπου, όπως παρουσιάζεται στο έργο αυτό, από την πρωταρχική ή καθαρή φυσική κατάσταση περνάμε στην κυνηγετική κοινωνία μέσω της τυχαίας ανακάλυψης της φωτιάς, και στο επόμενο στάδιο μέσω της ανακάλυψης της μεταλλουργίας και της γεωργίας, που προκάλεσαν μια μεγάλη επανάσταση (*OC III, 171*). Σε αυτό το στάδιο η φυσική ανισότητα εκδηλώνεται μαζί με την οικονομική ανισότητα, η οποία καθιερώνεται από τότε στην κοινωνία.

Η πολιτική θέσμιση της κοινωνίας πραγματοποιείται μετά την εμφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας μέσω της συνένωσης των δυνάμεων των ανθρώπων. Αυτή όμως η συνένωση βασίζεται στην εξαπάτηση και σε σχέσεις ισχύος μέσα σε μια κατάσταση χάους και αναρχίας. Την πρωτοβουλία της πράξης ίδρυσης της πολιτικής κοινωνίας αναλαμβάνουν οι πλούσιοι, βλέποντας πόσο ασύμφορος είναι ο πόλεμος, αφού μάλιστα τα έξοδα βάραιναν κυρίως τους ίδιους (*OC III, 176*). Σκέφτηκαν, λοιπόν, να κάνουν τους εχθρούς υπερασπιστές τους, προ-



σφέροντάς τους αρχές και θεσμούς ευνοϊκούς για τους ίδιους (OC III, 178).

Με το ψευδοσυμβόλαιο, όπως αποκαλείται, ενώ ο ίδιος ο Ρουσσώ αποφεύγει να χρησιμοποιήσει τον όρο *συμβόλαιο*, περιγράφεται ορθολογικά η ιδεολογική βάση των κοινωνιών στις οποίες ζούμε, όπως διαπιστώνει ο O' Hagan.<sup>14</sup> Παραπέμπει στο *συμβόλαιο* υποταγής, γνωστό από τη θεωρία του Χομπς, το οποίο όμως παρουσιάζεται ως προϊόν εξαπάτησης, ανάγκης, ανελευθερίας και ανισότητας, και να υπηρετεί τον δεσποτισμό. Η κριτική προς τους θιασώτες του δεσποτισμού, την οποία ο Ρουσσώ απευθύνει στον Γκρότιους και τον Χομπς, στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, έχει προετοιμαστεί ήδη στον *Λόγου για την ανισότητα*.

Διά «του συμβολαίου των πλουσίων» περιγράφονται γεγονότα που αντιστοιχούν στην πραγματικότητα των σχέσεων ισχύος. Συνήθως αποκαλείται «ψευδοσυμβόλαιο», και πρόκειται για ένα εντελώς διαφορετικό *συμβόλαιο* από το «ιδεώδες πρότυπο» που δίδεται στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, όπως διευκρινίζει ο Starobinski, σχολιαστής της Πλειάδος, αλλά και ο Goldschmidt.<sup>15</sup>

Ο *Δεύτερος λόγος*, όπως γίνεται αντιληπτό, παρουσιάζει θεωρητική αξία, διότι επιχειρεί να εξηγήσει την ιστορική γένεση της πολιτικής κοινωνίας και των θεσμών της ώστε να δείξει ότι χρειάζεται να αναδιοργανωθεί ο μηχανισμός της. Το στάδιο αυτό, όπως και τα προηγούμενα, έχει ένα όριο:

Εδώ είναι το τελευταίο όριο της ανισότητας, το έσχατο σημείο που κλείνει ο κύκλος και φτάνει στο σημείο από όπου ξεκινήσαμε. Εδώ όλα τα επιμέρους άτομα ξαναγίνονται ίσα, επειδή δεν είναι τίποτα, και οι υπήκοοι καθώς δεν έχουν άλλο νόμο από τη βούληση του αφέντη, και ο αφέντης άλλο κανόνα εκτός από τα

πάθη του, οι έννοιες του καλού και οι αρχές της δικαιοσύνης στο εξής εξαφανίζονται (OC III, 191).

Ο Ρουσσώ δεν εξηγεί τι είναι το «αληθινό» συμβόλαιο, με το οποίο κλείνει το έργο. Σύμφωνα με την περιγραφή του, προκύπτει μέσα από έναν δραματικό κύκλο επαναστάσεων και βίας, πλαίσιο που απουσιάζει εντελώς από το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, το οποίο παρουσιάζεται ως έργο του λόγου.

Ο *Δεύτερος λόγος*, λοιπόν, δεν απαντά πλήρως στο ερώτημα της Ακαδημίας, δεδομένου ότι θεμελιώνει την προέλευση της ανισότητας στην ιστορική πράξη με την οποία ιδρύθηκε η πολιτική κοινωνία χωρίς να τη συνδέει με τον φυσικό νόμο. Από αυτή την άποψη, φαίνεται σαν να διαφωνεί με τη διατύπωση του ερωτήματος της Ακαδημίας. Ο φυσικός νόμος λάμπει διά της απουσίας του από το έργο, όπως επισημαίνει ο Derathé.<sup>16</sup>

Ο Ρουσσώ καινοτομεί και σε σχέση με την παράδοση του φυσικού δικαίου, που ορίζει τον φυσικό νόμο ανεξάρτητα από την πολιτική κοινωνία, ως έργο του λόγου που ισχύει ανεξάρτητα από την εκάστοτε κοινωνία. Με δεδομένο ότι στον Ρουσσώ η φυσική ιστορία παρουσιάζεται μέσα από ένα συνδυασμό τυχαίων συμβάντων, ανάγκης, ανισότητας και σχέσεων ισχύος, δεν μπορεί να δικαιολογηθεί η ύπαρξη του φυσικού νόμου. Ο νόμος αυτός δεν είναι έργο της φύσης, αλλά μιας σταθερής αρχής στην οποία μπορεί να βασιστεί το οικοδόμημα της πολιτικής κοινωνίας, και συνιστά προϊόν συναινετικών διαδικασιών. Ως εκ τούτου, ο φυσικός νόμος πρέπει να επαναπροσδιοριστεί στην ιστορία του δικαίου: τούτο θα επιχειρηθεί στα επόμενα έργα μέσω της έννοιας γενικής βούληση, η οποία, έχοντας για αντικείμενό της το γενικό συμφέρον που πρέπει να ισχύει ως νόμος και κριτήριο της

### *Πολιτεία και ελευθερία*

πράξης, συντελεί σε μια νέα θεωρία περί φυσικού νόμου. Στη θέση των αιώνιων νόμων της φύσης, τίθεται η βούληση του πολιτικού σώματος, διά της οποίας αναδιοργανώνεται η κοινωνική μηχανή που προέκυψε ως έργο της τύχης, της ανάγκης και του ανταγωνισμού.

### 3. Χομπς και Ρουσσώ

---

Ο Ρουσσώ αναγνωρίζει το ρόλο του Χομπς στην πολιτική θεωρία, και μάλιστα ειδικά στο κεφάλαιο που αφιερώνεται στην «πολιτική θρησκεία», αναφέροντας ότι «Δεν είναι τόσο ό,τι φοβερό και ψευδές υπάρχει στην πολιτική του όσο τα δίκαια και αληθινά που την έχαναν μισητή» (IV 8).<sup>17</sup> Στις περισσότερες όμως αναφορές του στον Χομπς διακρίνουμε την τάση του Ρουσσώ να προβάλλει τα σημεία διαφοροποίησής του από τη θεωρία του.

Παρόλο όμως που υπογραμμίζονται περισσότερο οι διαφορές ανάμεσα στον Ρουσσώ και τον Χομπς, υπάρχουν εντυπωσιακές ομοιότητες μεταξύ τους. Ο Ρουσσώ δανείζεται εν πολλοίς την ορολογία και τα θεωρητικά εργαλεία του Χομπς, παρόλο που τα χρησιμοποιεί κατά τρόπο που να διαφοροποιείται από εκείνον. Για παράδειγμα, και οι δυο υποστηρίζουν την απόλυτη κυριαρχία, αλλά ο Ρουσσώ την αποδίδει στον λαό, που είναι υποχρεωμένος να είναι αυτόνομος. Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* μάλιστα αντιδιαστέλλει τη θεωρία του από τη θεωρία του Χομπς, περιλαμβάνοντάς τον στους θιασώτες του δεσποτισμού (I, 2).

Η φιλοσοφία του Χομπς εντάσσεται στα συστήματα του 17ου αιώνα, στο πλαίσιο των οποίων ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης και υπάγεται στους νόμους της. Η ρουσσωική θεωρία απομακρύνεται από τις οντολογικές θεμελιώσεις του 17ου αιώνα και βασίζεται στην ανθρωπολογία. Το λεξιλόγιο βέβαια του Ρουσώ δεν υπολείπεται όρων δανεισμένων από τη φυσική, αλλά, όπως έχει διαπιστωθεί, το πρότυπό του έχει μετακινηθεί από το μηχανιστικό του Χομπς και έχει αναγνωριστεί ως νευτώνειο.<sup>18</sup> παρουσιάζοντας ένα παραγωγικό και δυναμικό πρότυπο κοινωνίας.

Στον Χομπς, η πολιτική επιστήμη αναγνωρίζεται ως αυτόνομη, και μεθοδολογικά κινείται σύμφωνα με τη μορφή της απαγωγής, η οποία κατεξοχήν απαιτείται για τη διατύπωση των νόμων. Στον *Λεβιάθαν*, κεφάλαιο XV, οι φυσικοί νόμοι αποτελούν αφετηρία της δικαιοσύνης. Δεδομένου ότι συνοψίζονται στην αρχή «μην κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό σου», οι φυσικοί νόμοι έχουν ηθικό χαρακτήρα.

Η χομπσιανή θεωρία, ως γνωστόν, έχει συνδεθεί με την αυτόσυντηρησιακή και εγωιστική πράξη επιμέρους ατόμων, σύμφωνα με πολλές ερμηνευτικές παραδόσεις. Βασική συστηματική αρχή είναι η έννοια του *conatus*. Καταρχήν, το *conatus sive punctum* οριζόμενο ως σημείο, δηλαδή χωρίς έκταση και αμέριστο, αποτελεί γεωμετρική έννοια.<sup>19</sup> Το *conatus*-σημείο είναι επίσης *conatus*-κίνηση, αφετηρία κίνησης, αρχή της μηχανιστικής επιστήμης του Χομπς. Ως «σημείο» μπορεί να μεταφραστεί στη γλώσσα του σώματος, αλλά και του πνεύματος,<sup>20</sup> κάτι που θα συστηματοποιηθεί στη συνέχεια στη φιλοσοφία του Σπινόζα. Με δεδομένο ότι το *conatus* αποτελεί την απαρχή της κίνησης, της ζωής και της αυτοσυντήρησης, η μεγαλύτερη αποστροφή εκδηλώνεται προς το θά-

νατο. Έτσι, στον *Λεβιάθαν*, ο πρώτος φυσικός νόμος υπαγορεύει την ειρήνη· ο δεύτερος την αμοιβαιότητα, ενώ ο τρίτος την τήρηση των συμβάσεων, στις οποίες βασιίζεται η κοινωνική ζωή.

Στον *Λόγο για την προέλευση της ανισότητας* ο Ρουσσώ διαφωνεί ριζικά με την υπόθεση του Χομπς για τη φυσική κατάσταση, καταλογίζοντάς του ότι έχει αναμείξει το αίτιο με το αποτέλεσμα, τον πρωτόγονο με τον πολιτισμένο. Για τον Χομπς, οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση είναι ίσοι και εχθροί. Εντούτοις, η εχθρότητα και ο φόβος του θανάτου, αν θεωρηθούν ως εγγενή χαρακτηριστικά, μειώνουν την πρωταρχικότητα και τον θετικό χαρακτήρα της πρώτης αρχής, του *conatus*, της δύναμης της ζωής· επιπλέον, η επιθετικότητα και ο ανταγωνισμός κινδυνεύουν να θεωρηθούν ως φυσικά γνωρίσματα. Για τον Ρουσσώ, στη φυσική κατάσταση οι άνθρωποι είναι μόνοι, ούτε καλοί ούτε κακοί (*OC III*, 152). Ένας άνθρωπος δηλαδή δεν μπορεί εκ φύσεως να καταστρέψει έναν άλλο.

Θα πρέπει βέβαια να σημειωθεί ότι ο φόβος και η επιθετικότητα έχουν ιδιαίτερα υπογραμμιστεί προκειμένου να υποστηριχθεί το πολιτικό επιχείρημα του Χομπς, η αναγκαιότητα της απόλυτης κυριαρχίας, η δημιουργία ενός παντοδύναμου κράτους που προστατεύει την ειρήνη και την ασφάλεια.

Για τον Χομπς, το κράτος είναι ένα τεχνητό πρόσωπο (*Λεβιάθαν*, XVI), άποψη την οποία ακολουθεί και ο Ρουσσώ. Πρόσωπο σημαίνει ότι υποδύομαι κάποιον άλλο. Πολλά φυσικά πρόσωπα μπορούν να συστήσουν ένα τεχνητό πρόσωπο, και αυτή η μετατροπή βασιίζεται στη συγκατάθεση. Την αποτελεσματικότητα όμως του προσώπου για τον Χομπς παρέχει η αντιπροσώπευση, που μόνο αυτή κάνει την ένωση

ικανή για δράση (Λεβιάθαν, XVI). Η βούληση του αντιπροσώπου, που καλείται κυρίαρχος, είναι υπέρτατη και απόλυτη. Ο Ρουσσώ αντιτίθεται, καταρχήν, στην αντιπροσώπευση της λαϊκής βούλησης. Ο λαός είναι ο απόλυτος κυρίαρχος και δεν μπορεί να μεταβιβάσει σε κανέναν άλλο τα δικαιώματά του. Γι' αυτό και απευθύνει την κατηγορία του δεσποτισμού στον Χομπς.

Ο Χομπς αναφέρει τη βούληση του κράτους, την οποία ταυτίζει με τη βούληση ενός κυρίαρχου «αντιπροσωπευτικού προσώπου», το οποίο ενεργεί εν ονόματι εκείνων που του έχουν εκχωρήσει τα δικαιώματά τους, αλλά ποτέ δεν μιλά για γενική βούληση. Ο Ρουσσώ θέτει ως αρχή τη λαϊκή βούληση και επίσης τη διακρίνει από τη βούληση όλων και τις επιμέρους βουλήσεις.<sup>21</sup>

Στον Χομπς, ο αντιπρόσωπος είναι πάνω από το νόμο, με την έννοια ότι, ενώ υπόκειται στις διατάξεις του, μπορεί να τις αλλάξει κατά τη βούλησή του. Στον Ρουσσώ, νόμος είναι η γενική βούληση, δηλαδή το γενικό συμφέρον. Όμως, η πολιτική θεωρία του Χομπς δεν παράγεται από τις ιδιωτικές κρίσεις και τα επιμέρους συμφέροντα, αλλά ο αντιπρόσωπος του λαού πρέπει να εκφέρει έγκυρη δημόσια κρίση. Από αυτή την άποψη, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η ρουσσωική θεωρία κινείται στην προέκταση της χομπσιανής θεωρίας, θέτοντας εντούτοις το αίτημα να είναι σε θέση ο λαός να διατυπώσει έγκυρη κρίση για τον εαυτό του ως όλον. Για τον Ρουσσώ, βέβαια, η γενική βούληση, ως αρχή, δεν ταυτίζεται πάντα με τη λαϊκή θέληση· η γνώμη του λαού ενέχει πάντα τον κίνδυνο να πλανάται.

Ο Χομπς δεν ακολουθεί την παραδοσιακή αντίληψη σχετικά με τη θεϊκή προέλευση του νόμου και της εξουσίας.<sup>22</sup> Και είναι μάλιστα τεράστια η συμβολή του στην εκκοσμί-

κευση της πολιτικής εξουσίας και στον εξορθολογισμό των αντιλήψεων, σε σημείο που η θεωρία του να έχει ταυτιστεί με τον αθεϊσμό.

Ο Χομπς διακρίνει το δικαίωμα και την ελευθερία από το νόμο, την υποχρέωση και το καθήκον. Τα δικαιώματα δεν συνεπάγονται κατ' ανάγκην και καθήκοντα, και αντιστρόφως, με εξαίρεση το δικαίωμα της ζωής που αποτελεί ταυτοχρόνως και καθήκον και, επιπλέον, κύρια υποχρέωση του ηγεμόνα. Η εκπλήρωση αυτού του όρου δεν μπορεί να διασφαλιστεί από τους ιδιώτες, εφόσον ο καθένας ενδιαφέρεται για τα συμφέροντά του.<sup>23</sup>

Από τον Ρουσσώ, όμως, δίνεται έμφαση στην ελευθερία, η οποία συνιστά βασικό όρο δίκαιων και σταθερών κοινωνικών σχέσεων, αλλά και προϋπόθεση της ζωής. Επιπλέον, για την επιβίωση, σημασία αποκτούν οι συνθήκες κάτω από τις οποίες διασφαλιζεται.

Ελευθερία και καθήκον στον Ρουσσώ δεν αλληλοαποκλείονται, η ελευθερία είναι και καθήκον, διότι η πολιτική κοινωνία έχει ως βασικό συστατικό της τον πολίτη. Ο πολίτης είναι ενεργός και ελεύθερος, επειδή μετέχει στην πολιτεία και είναι δημιουργός των νόμων στους οποίους υπακούει.

Οι τυπικοί εκπρόσωποι του φυσικού δικαίου υποστηρίζουν ότι η πολιτική κοινωνία προκύπτει από δύο συμβόλαια, ένα *pactum societatis*, σύμφωνα με το οποίο οι άνθρωποι συγκατατίθενται να ενωθούν για να προστατέψουν την ασφάλειά τους, κι έτσι εξηγείται η γένεση της κοινωνίας· κι ένα *pactum subjectionis*, διά του οποίου πάλι κατόπιν συμφωνίας οι άνθρωποι μεταβιβάζουν τη δύναμή τους σε έναν ηγεμόνα. Το διπλό συμβόλαιο ακολουθεί και ο Χομπς.<sup>24</sup>

Ο Σπινόζα, όμως, και στη συνέχεια ο Ρουσσώ δεν δέχονται παρά ένα συμβόλαιο, και από αυτή την άποψη τίθενται ζη-



τήματα σχετικά με το αν εντάσσονται στους εκπροσώπους του φυσικού δικαίου. Στην Πολιτική πραγματεία του Σπινόζα δεν απαντά ούτε μία φορά ο όρος σύμφωνο (pactum).<sup>25</sup> Ο δε όρος συμβόλαια (contractus) απαντά μόνο σε μία παράγραφο του τέταρτου κεφαλαίου, όπου ταυτίζεται με τους «νόμους με τους οποίους το πλήθος μεταβιβάζει το δίκαιό του σε μία συνέλευση ή σε έναν άνθρωπο».<sup>26</sup> Το φυσικό δίκαιο ισχύει καθολικά, είτε στη φύση είτε στην κοινωνία· με τη συναίρεση φυσικής κατάστασης και πολιτικής αναγνωρίζεται ως μοναδική πραγματικότητα η υπαρκτή πολιτεία, όπως επισημαίνει ο Γ. Βώκος.<sup>27</sup> Και στον Σπινόζα, η κυρίαρχη αρχή συγκροτείται με τη μεταβίβαση της δύναμης. Η αρχή αυτή ορίζεται από την κοινή δύναμη, η οποία έχει συνενωθεί κατόπιν συναίνεσης και ταυτίζεται με το δίκαιο.<sup>28</sup> Όπως έχει υποστηρίξει ο Δ. Κοτρόγιαννος, στην πολιτική θεωρία του Σπινόζα θεμελιώνεται η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας,<sup>29</sup> επομένως ο Σπινόζα τοποθετείται στην ίδια θεωρητική γραμμή με τον Ρουσσώ.

Ο κυρίαρχος στον Χομπς λαμβάνει το ρόλο του κριτή: «Ανήκει επομένως σε όποιον έχει την ύπατη εξουσία να είναι κριτής ή να ορίζει όλους τους κριτές των απόψεων και των δογμάτων ως πράγμα αναγκαίο για την ειρήνη· με αυτόν τον τρόπο να αποτρέπει τη διχόνοια και τον εμφύλιο πόλεμο».<sup>30</sup> Το ερώτημα που μπορεί να τεθεί στον Σπινόζα και στον Ρουσσώ είναι ποιος θα 'ναι ο κριτής σε περίπτωση σύγκρουσης. Για τον Σπινόζα, «το δίκαιο αποτελεί την ψυχή του κράτους».<sup>31</sup> Στον Ρουσσώ, η γενική βούληση εμπεριέχει την κρίση, εφόσον αποβλέπει στο κοινό αγαθό· λόγω αυτού του προβλήματος, όμως, είναι κεντρικό το ερώτημα που θέτει και ο ίδιος ο Ρουσσώ σχετικά με την πλάνη της λαϊκής βούλησης.<sup>32</sup> Το πρόβλημα αυτό, στο Κοινωνικό συμβόλαιο, επι-

χειρείται να απαντηθεί ήδη με την πρώτη πράξη διά της οποίας ένας λαός συντάσσεται ως κυρίαρχος. «Πριν λοιπόν εξετάσουμε την πράξη με την οποία ο λαός εκλέγει ένα βασιλιά, θα ήταν καλό να εξετάσουμε την πράξη με την οποία ορίζεται ένας λαός» (ΚΣ Ι. 5). Όπως είναι φανερό, δεν χρησιμοποιείται ούτε ο όρος συμβόλαιο ούτε και ο όρος σύμφωνο, αλλά η έννοια πράξη.

Η γενική βούληση, λοιπόν, ισχύει ως νόμος εφόσον ο φορέας είναι ένας και ενιαίος, το κυρίαρχο και αυτόνομο σώμα των πολιτών. Έτσι παράγεται όλο το οικοδόμημα των θεσμών που, με τη σειρά του, θα πρέπει να στηρίζει αυτή την αρχή. Συνοπτικά, η ανάπτυξη της παιδείας, της έρευνας, οι θεσμοί που διασφαλίζουν τη συμμετοχή, την ενεργό και υπεύθυνη παρουσία του πολίτη μπορούν να προστατεύσουν στο πεδίο της πράξης τους πολίτες από την «πλάνη», δηλαδή από το να θέτουν το επιμέρους πριν από το γενικό συμφέρον. Ο Ρουσσώ, πολύ συνοπτικά, απαντώντας στον Χομπς, και σε προγενέστερες συμβολαιικές θεωρίες, επαναπροσδιορίζει το κοινωνικό συμβόλαιο, ως πράξη με την οποία ένας λαός ορίζεται ως αυτόνομος, εισάγοντας τους νόμους στους οποίους υπακούει.

#### 4. Η γενική βούληση και το κοινό αγαθό

---

Ο όρος γενική βούληση, με την οποία είναι συνδεδεμένη η λαϊκή κυριαρχία, δεν επινοείται από τον Ρουσσώ, όπως θα διευκρινιστεί στο πλαίσιο αυτής της ενότητας. Στα πολιτικά κείμενα του Ρουσσώ, ο *Λόγος για την ανισότητα* καταλήγει στην ιδέα της «ενιαίας βούλησης» (OC III, 184-85): η έκφραση «γενική βούληση» εμφανίζεται για πρώτη φορά στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*: η επεξεργασία της έννοιας συνεχίζεται στο *Χειρόγραφο της Γενεύης* και αξιοποιείται, κατεξοχήν, στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, όπου αποτελεί κριτήριο της πολιτικής πράξης.

Ιστορικά εμφανίζεται ως μια θεολογική ιδέα, που δήλωνε τη γενική βούληση του Θεού να σώσει όλους τους ανθρώπους.<sup>33</sup> Από τον 17ο αιώνα, η έννοια αρχίζει να αποκτά πολιτική διάσταση, και στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού σημαίνει τη γενική βούληση του πολίτη να θέσει το γενικό συμφέρον πάνω από το επιμέρους που έχει ως ιδιώτης. Αυτή η μετατροπή της έννοιας από θεολογική σε κοσμική και πολιτική ολοκληρώνεται στο ρουσσικό *Κοινωνικό συμβόλαιο*.

Η ιστορία της έννοιας Ξεκινά με το ζήτημα που είχε τεθεί από τον Παύλο στον μαθητή του Τιμόθεο, εάν ο Θεός έχει τη γενική βούληση όλοι οι άνθρωποι να σωθούν· και εάν όχι, γιατί θέλει μερικοί να μη σωθούν. Οι όροι γενική βούληση και επιμέρους βούληση ήταν συνδεδεμένοι με τη θεϊκή δικαιοσύνη.

Οι όροι γενική βούληση και επιμέρους βουλήσεις θεματοποιούνται στα έργα του Αρνώ και του Πασκάλ. Ενώ ο Αρνώ επιχειρεί να στηρίξει τις επιμέρους θεϊκές βουλήσεις και το επιχείρημα ότι δεν διασώζονται παρά λίγοι,<sup>34</sup> ο Πασκάλ δίνει έμφαση στη γενική βούληση· αναφερόμενος, για παράδειγμα, στο σώμα μιας κοινότητας σκεπτόμενων μελών, θεωρεί ότι τα μέλη πρέπει να αποφύγουν τη μερικότητα και τη φιλαυτία και να οδηγηθούν στο γενικό: το αγαθό όλου του σώματος.<sup>35</sup>

Πληρέστερη όμως έκθεση των εννοιών αυτών κατά τον 17ο αιώνα παρουσιάζεται στο έργο του Μαλεμπράνς, *Traité de la nature et de la grâce* (1680). Η χωρίς όρια αναζήτηση του ιδιωτικού συμφέροντος συνδέεται με την αδικία, την ανατροπή της τάξης και τη διάλυση της κοινωνίας. Η θεϊκή γενική βούληση θεωρείται ότι ενεργεί σύμφωνα με τους γενικούς νόμους: της κίνησης για τον φυσικό κόσμο, και της δικαιοσύνης για την κοινωνία· αντιθέτως, οι επιμέρους βουλήσεις εκφράζουν το τυχαίο και το περιορισμένο. Η θεολογική προσέγγιση του Μαλεμπράνς διακρίνεται για τον πολιτικό χαρακτήρα της· η γενική βούληση έχει τη μορφή του γενικού νόμου, όπως αργότερα στον Ντιντερό και τον Ρουσσώ. Η επιμέρους βούληση, αντιθέτως, προσβλέπει σε θαύματα προς όφελός της, και κινείται πέραν του νόμου.<sup>36</sup> Ένα ζήτημα όμως που τίθεται είναι ότι, ενώ για τον Μαλεμπράνς η γενική βούληση ισχύει καθολικά, για όλο το ανθρώπινο είδος, όπως κατόπιν και για τον Ντιντερό, το ρουσσωικό Κοινωνικό συμ-

βόλαιο δεν αναφέρεται σε μια παγκόσμια κοινωνία, αλλά στην οργάνωση πολιτειών, που αυτοδιοικούνται, παρόλο που, όπως έχουμε αναφέρει, αποβλέπει και στη διατύπωση όρων που αφορούν ένα «διεθνές συμβόλαιο». <sup>37</sup>

Ο αντιλογος στον Μαλεμπράνς, όπως επισημαίνει ο Riley, <sup>38</sup> εκφράζεται από τον Μπέυλ, ο οποίος υπογραμμίζει το μεγάλο χάσμα ανάμεσα σε ό,τι οφείλει να είναι η πολιτική και σε ό,τι είναι. Η αιχμή του στρέφεται ενάντια στην τρέχουσα πολιτική του καθολικισμού προς τους Ουγενότους καθώς και την πολιτική του Λουδοβίκου ΙΔ'. Θέτοντας ζητήματα εφαρμοσιμότητας και σύνδεσης του γενικού με το επιμέρους, ευνοεί τη μετακίνηση από τη θεοδικία σε ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης.

Στη διαδικασία εκκοινωνισμού και στην προσεκτική μετατροπή της γενικής βούλησης από θεολογική σε πολιτική έννοια συντελεί το έργο του Μοντεσκιέ, πολύ καλού γνώστη του Μαλεμπράνς. Το Πνεύμα των νόμων δημοσιεύεται το 1748, δέκα χρόνια μετά το θάνατο του Μαλεμπράνς. Η συμβολή του έχει να κάνει με τη μετατροπή των γενικών πρώτων αιτιών ή νόμων (γενική βούληση του Θεού) και των δευτερευουσών αιτιών ή επιμέρους θείων βουλήσεων σε κοινωνικούς όρους. Η διχοτομία ανάμεσα στις αληθινές πρώτες αιτίες και τις τυχαίες μεταφέρεται σαν μια νέα σύνθεση στην κοινωνική επιστήμη. Κάθε έθνος έχει, για τον Μοντεσκιέ, έναν γενικό χαρακτήρα, ένα πνεύμα, που εκφράζεται με πολλούς επιμέρους τρόπους. Στο Πνεύμα των νόμων, βιβλίο 19, υπάρχουν γενικές –φυσικές και ηθικές– που παράγουν τους επιμέρους χαρακτήρες των ατόμων. Και για τον Μαλεμπράνς όπως και για τον Μοντεσκιέ, υπάρχει μια γενική αιτιότητα που δρα φυσικά και ηθικά και μεσολαβεί για την παραγωγή των επιμέρους εντούτοις και οι δύο βεβαιώνουν ένα

είδος ελευθερίας, αρνούμενοι ότι εκφράζουν έναν σπινοζικό ντετερμινισμό.<sup>39</sup>

Ο Μοντεσκιέ, στην Επιστολή 83 των *Lettres persanes* και στο πρώτο βιβλίο του *De l'esprit de lois*, ακολουθεί την ιδέα του Μαλεμπράνς ότι οι ηθικοί νόμοι είναι τέλειες σχέσεις, όπως οι σχέσεις μαθηματικών μεγεθών. Η δικαιοσύνη είναι μια αρμοστή σχέση (*rapport de convenance*), πάντα ίδια, όποιο ον κι αν την εξετάζει, είτε θεός είτε άνθρωπος. Εντούτοις, οι άνθρωποι ακόμα κι όταν τη βλέπουν, συχνά προτιμούν το δικό τους συμφέρον· η δικαιοσύνη δύσκολα εισακούεται στην αναταραχή των παθών. Για τον Μοντεσκιέ, επαναλαμβάνοντας τον Μαλεμπράνς, χρειάζεται η «σιωπή των παθών για να ακουστεί η φωνή της δικαιοσύνης»,<sup>40</sup> μια μεταφορά που υιοθετείται αργότερα από τον Ντιντερό, αλλά και από τον Ρουσσώ.<sup>41</sup>

Ο Μοντεσκιέ, στην Επιστολή 83, εκφράζει την αισιοδοξία ότι καθένας, όσο άδικος κι αν είναι, έχει μέσα του μια αρχή δικαιοσύνης που μάχεται για τη διατήρησή της, διαφορετικά θα κινούμασταν ανάμεσα σε θηρία. Αυτή η πεποιθήση απαντά και στον Ρουσσώ, ειδικά στην *Ομολογία πίστεως του βικάριου από τη Σαβοΐα*, στο τέταρτο βιβλίο του *Αμιλίου*.<sup>42</sup>

Η πρώτη ενότητα του *De l'esprit de lois* είναι αφιερωμένη στην έννοια του νόμου, η οποία κατανοείται ως αναγκαία σχέση: «Νόμοι, με την ευρεία έννοια, είναι αναγκαίες σχέσεις που προκύπτουν από τη φύση των πραγμάτων»· μια ιδέα που επηρεάζει όλη τη βρετανική παράδοση. Οι νόμοι, όπως υποστηρίζει ο Μοντεσκιέ, «πρέπει να σχετίζονται με το κλίμα της χώρας, την ποιότητα του εδάφους, τη θέση της, το μέγεθός της, τον τρόπο ζωής των λαών...». Όλες αυτές οι σχέσεις συνοψίζουν το πνεύμα των νόμων.<sup>43</sup> Όπως διευκρινίζει μάλιστα: «Πολλά είναι τα πράγματα που κυβερνούν τους ανθρώπους:

το κλίμα, η θρησκεία, οι νόμοι, τα ήθη, τα έθιμα· και από όλα αυτά διαμορφώνεται ένα γενικό πνεύμα, το οποίο προκύπτει από μέσα τους». <sup>44</sup> Το γενικό διακρίνεται από το καθολικό, και αυτή τη διάκριση θα την κρατήσει και ο Ρουσσώ σε σχέση με τη γενική βούληση.

Ο Ρουσσώ οφείλει πολλά στη μελέτη των θεωρητικών του 17ου αιώνα, και ειδικά στον Μοντεσκιέ, αλλά και στις συζητήσεις του με τον Ντιντερό. Στο άρθρο του «Οικονομία», γνωστό ως *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, χρησιμοποιείται για πρώτη φορά ο όρος *γενική βούληση* <sup>45</sup> σε απάντηση στο άρθρο του Ντιντερό «Φυσικό δίκαιο». Ο Ρουσσώ αμφιταλαντεύεται ως προς τη χρήση του ίδιου όρου με εκείνον του Ντιντερό, έχοντας δοκιμάσει να χρησιμοποιήσει τους όρους «συλλογική βούληση» και «δημόσια βούληση». <sup>46</sup> Τελικά, κρατά τη «γενική βούληση», ενώ διαφοροποιείται ως προς την ανάπτυξη και τη συγκρότησή της από τον Ντιντερό.

Ο *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας* δεν έχει ως κύριο αντικείμενό του το ζήτημα της κυριαρχίας, αλλά της κυβέρνησης, εντούτοις ο Ρουσσώ έχει λάβει τις θεωρητικές αποφάσεις όσον αφορά τη σχέση μεταξύ τους, δηλαδή τη διάρθρωση της πολιτείας, την οποία θα δώσει ως προς την όλη συγκρότησή της στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*.

Ο *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας* είχε παραγνωριστεί από τους μελετητές παλαιότερα, και μάλιστα θεωρήθηκε ότι «δεν γίνονται εννοιακές διακρίσεις ανάμεσα στη φύση και τη σύμβαση, την παρόρμηση και το καθήκον, και συνεπώς ανάμεσα στην “επιμέρους βούληση” και τη “γενική βούληση”» καθώς βασίζεται στη θεώρηση του Ντιντερό, όπως υποστήριξε ο R. Wokler. <sup>47</sup> Από αυτή την άποψη, η έννοια αυτή θεωρείται ότι δεν παρουσιάζει ενότητα και συνοχή στο σύνολο του

ρουσσωικού έργου. Εντούτοις, μέσα από προσεκτικότερη έρευνα,<sup>48</sup> η προσέγγιση αυτή έχει ανασκευαστεί. Ο Ρουσσώ, παρόλο που έχει αναλάβει τα άρθρα για τη μουσική στην *Εγκυκλοπαίδεια*, αποφασίζει να γράψει το άρθρο για την «Οικονομία», έχοντας υπόψη του το άρθρο του Ντιντερό για το «Φυσικό δίκαιο», και έχοντας διαμορφώσει τη δική του θέση πάνω σε αυτό το ζήτημα όπως και στη γενική βούληση. Για τον Ρουσσώ, η γενική βούληση είναι μία και συγκροτεί έναν ενιαίο κανόνα, όχι όμως για όλους τους ανθρώπους αλλά για τους πολίτες· η γενική βούληση υφίσταται μόνο μέσα στο κράτος, ως κανόνας δικαίου. Όπως αναφέρει στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*: «το πολιτικό σώμα είναι συνεπώς και αυτό ηθικό ον που διαθέτει βούληση. Αυτή η γενική βούληση, που τείνει πάντοτε προς την αυτοσυντήρηση και την ευημερία (*bien-être*) του όλου και του μέρους και που είναι η πηγή των νόμων, είναι για όλα τα μέλη του κράτους στις σχέσεις μεταξύ τους και προς αυτό ο κανόνας του δικαίου και του αδίκου».<sup>49</sup> Η γενική βούληση, συνοπτικά, προϋποθέτει τη σύσταση του πολιτικού σώματος, δηλαδή τη θεωρία περί κυριαρχίας. Ως εκ τούτου, ως νόμος δικαίου, δεν μπορεί να εφαρμοστεί καθολικά και ανεξαρτήτως πολιτικών προϋποθέσεων. Αυτή είναι πάγια θέση του Ρουσσώ, η οποία αναπτύσσεται περαιτέρω και στα επόμενα πολιτικά έργα του.

Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στο *Χειρόγραφο της Γενεύης*, που γράφεται παράλληλα με τον *Αιμίλιο* και στη συνέχεια του διαλόγου με το άρθρο του Ντιντερό «Φυσικό δίκαιο» στην *Εγκυκλοπαίδεια*. Για τον Ντιντερό, όπως και για τον Μαλεμπράνς, η γενική βούληση δεν πλανάται ποτέ. Η γενικότητα του Ντιντερό συνιστά αρχή ηθικότητας, εκκοσμηκευμένη σε σχέση με την έννοια στον Μαλεμπράνς, δεν φαίνεται να διαφέρει από την καθολικότητα, αποτελώντας μια καθολική



ηθική (morale universelle) που αφορά όλο το ανθρώπινο είδος, τόσο στη φυσική κατάσταση όσο και στην πολιτική κοινωνία. Η γενική βούληση όμως στον Ρουσσώ δεν είναι καθολική, αλλά γενική.

Ο Ντιντερό, ακολουθώντας τον Μαλεμπράνς, στο άρθρο του για το «Φυσικό δίκαιο» γράφει ότι «η γενική βούληση είναι μια καθαρή πράξη του νου που συλλογίζεται στη σιωπή των παθών για ό,τι ένας άνθρωπος μπορεί να αξιώσει από τον όμοιό του και για ό,τι ο όμοιός του έχει δικαίωμα να αξιώσει από αυτόν».<sup>50</sup>

Ο Ρουσσώ, στο *Χειρόγραφο*, επαναλαμβάνει την παραπάνω διατύπωση (OC III, 286), εκφράζοντας όμως τις αμφιβολίες του για την αποτελεσματικότητα του λόγου, και θα υπογραμμίσει ότι δεν αρκεί η σιωπή των παθών. «Θα ακούσει την εσωτερική του φωνή; Αλλά αυτή η φωνή λέγεται ότι διαμορφώνεται από τη συνήθεια να κρίνει και να αισθάνεται κανείς μέσα στο πλαίσιο της κοινωνίας και σύμφωνα με τους νόμους της» (OC III, 287). Όπως θα επισημάνει αρκετά χρόνια αργότερα και ο Ντιντερό: «Η προφάνεια δεν εμποδίζει ούτε το παιχνίδι του συμφέροντος ούτε των παθών [...]. Ένας ηγεμόνας θα αισθανθεί ότι είναι τύραννος ή ο ίδιος από μόνος του ή από τους υπουργούς του, και δεν θα γίνει λιγότερο τυραννικός. Μήπως είναι η προφάνεια που έλειπε στη Γαλλία κατά την προηγούμενη βασιλεία;».<sup>51</sup>

Η ρουσσωική γενική βούληση συνδυάζει τη γενικότητα του νόμου με τη βούληση, δηλαδή την εκούσια πράξη στην οποία βασίζεται η πολιτισμένη ένωση: «αφαιρώντας κάθε ελευθερία από τη θέλησή σου αφαιρείς κάθε ηθική από τις πράξεις σου» (ΚΣ I, 4). Αυτή η πεποίθησή του για την ελευθερία τον διαφοροποιεί από τα φιλοσοφικά συστήματα του 17ου αιώνα, ειδικά από τον Σπινόζα. Χωρίς βούληση δεν

υπάρχει αυτοκαθορισμός, δέσμευση και ηθική· αλλά χωρίς γενικότητα, η βούληση γίνεται εγωιστική και απρόβλεπτη. Η γενική βούληση ενεργεί σαν να ήταν φυσικός νόμος, αλλά στο πλαίσιο της κοινωνίας και των ιστορικών θεσμών· γι' αυτό το φυσικό δίκαιο δεν γίνεται δεκτό ότι ισχύει καθολικά.

Στην *Επιστολή προς τον Βολταίρο για τη Θεία Πρόνοια*, ο Ρουσσώ υποστηρίζει ότι η Πρόνοια είναι καθολική ή γενική· οι επιμέρους βουλήσεις και τα επιμέρους γεγονότα δεν πρέπει να εξηγούνται ως θείκες παρεμβάσεις, αλλά ως εκφράσεις ανθρώπινων συμφερόντων, παθών και ποικίλων χρήσεων της ελευθερίας. Με αυτό τον τρόπο, διατηρεί την πεποίθηση για τη Θεία Πρόνοια και τη γενική βούληση αφενός, και την ηθική ευθύνη αφετέρου.

Ο Ρουσσώ ταυτίζει τη δικαιοσύνη με τη γενικότητα, την ισότητα και την απουσία εύνοιας. Ενώ χρησιμοποιεί τις επιστημολογικές κατηγορίες του Μαλεμπράνς, δεν αποδίδει τη γενικότητα της βούλησης σε ένα αναλλοίωτο και άπειρο ον. Αναγνωρίζοντας ότι η κοινωνική ζωή βασίζεται σε συμβάσεις, αναλαμβάνει το έργο της εκκοσμίκευσης της γενικής βούλησης, χωρίς όμως να αποδυναμωθεί ο κανονιστικός και δεσμευτικός χαρακτήρας της. Η δεσμευτικότητα και η αποτελεσματικότητα της γενικής βούλησης βασίζονται στην ελευθερία, την ισότητα και την αμοιβαιότητα, όροι χωρίς τους οποίους δεν υπάρχει πολιτισμός, μόνο σχέσεις ισχύος.

Η γενική βούληση ως αυτονομοθετικός λόγος έχει ερμηνευτεί με έμφαση στον ηθικό και έλλογο χαρακτήρα της, σύμφωνα με καντιανές προσεγγίσεις, όπως παραδίδονται κυρίως από τον Κασσίρερ.<sup>52</sup> Στη σφαίρα του ηθικού πράττειν, ο λόγος της βούλησης αυτής δεν ακολουθεί τη φυσική αλληλουχία, αλλά καθορίζει αυτός ο ίδιος την τάξη των αναγκαίων αρχών. Ιστορικά, η ρουσσωική θεωρία έδωσε στον λόγο

προθετικό και τελεολογικό χαρακτήρα, θέτοντάς του ως τέλος την έννοια του αγαθού. Ο λόγος είναι ολοποιητικός, αλλά όχι μιας φυσικής τάξης όπως παραδοσιακά, αλλά εκείνης την οποία εγκαθιδρύει η πολιτική τέχνη διά των συμβάσεων.

Ο Ρουσσώ τονίζει με έμφαση την ορθότητα και τον γενικό, δηλαδή τον έλλογο χαρακτήρα της γενικής βούλησης, αλλά και τον λαϊκό χαρακτήρα της. Η λαϊκή βούληση δεν μπορεί να αποτελεί μόνο μια σειρά κανόνες, διότι έτσι δεν μπορεί να εκφράζει μια πραγματική δημοκρατία: ο λαός πρέπει να αποφασίζει και πρέπει αναγκαία να λαμβάνει ορθές αποφάσεις.<sup>53</sup>

Το αντικείμενο της γενικής βούλησης, το κοινό αγαθό, έχει εξηγηθεί και σε σχέση με την κατανομή αγαθών ανάμεσα στα μέλη της κοινωνίας.<sup>54</sup> Πρόκειται για αγαθά που βελτιώνουν την ανθρώπινη και την κοινωνική ζωή, τα οποία βέβαια διαφέρουν από εποχή σε εποχή. Τα άτομα, όμως, θα πρέπει να θέτουν τις βουλήσεις τους σε συμφωνία με το λογικό τους (OC III, 380). Ο λόγος δηλαδή θέτει σε τάξη τις ανάγκες, ή ό,τι θεωρούν τα άτομα σαν ανάγκες τους.

Το κοινό αγαθό δεν συγκροτείται με βάση τα επιμέρους συμφέροντα και ανάγκες, και ως προς αυτό διαφέρει από τις επιμέρους βουλήσεις. Αν μάλιστα επιχειρούνταν να αναπαρασταθεί με βάση τα επιμέρους συμφέροντα, δεν θα ήταν δυνατό να συσταθεί η έννοιά του. Χαρακτηριστικά, όπως υποδεικνύει ο Trachtenberg, αν η διαδικασία για το κοινό αγαθό καθοριζόταν από τις επιμέρους προτιμήσεις και ο καθένας επέλεγε κατά τις ανάγκες του, τότε η κοινωνία, σαν να ήταν τραπεζοκόμος εστιατορίου, θα έπρεπε να ικανοποιεί τις παραγγελίες των μελών της με βάση έναν κατάλογο διαθέσιμων επιλογών.<sup>55</sup> Σύμφωνα με μια άλλη υπόθεση του ίδιου μελετητή, αν είναι διαθέσιμα τρία αγαθά, θα μπορούσε ανά-

λογα με τις προτιμήσεις καθενός για κάθε αγαθό να συμβαχούν δύο εναντίον ενός. Έτσι, αν ο καθένας ξεκινά με βάση τις ατομικές ανάγκες και προτιμήσεις του, η κοινωνία μπορεί να καταλήξει στον «πόλεμο όλων εναντίον όλων».<sup>56</sup>

Το κοινό συμφέρον θέτει ορισμένους κοινωνικούς όρους, όπως συναίνεση, συνεργασία, ισότητα, καλή ενημέρωση, προκειμένου για τη διασφάλισή του (ΚΣ II, 2). Όπως επισημαίνει ο Ρουσσώ, η γενική βούληση προκύπτει από τον μεγάλο αριθμό μικρών διαφορών. Σύμφωνα με μια χαρακτηριστική διατύπωση, «αν αφαιρέσετε από τις επιμέρους βουλήσεις τα συν και τα πλην που αλληλοεξουδετερώνονται, θα απομένει ως υπόλοιπο η γενική βούληση» (ΚΣ II, 2). Αν υφίστανται μεγάλες διαφορές ή μία μεγάλη διαφορά, τότε δεν υπάρχει γενική βούληση. Όταν λοιπόν μεγεθύνονται ορισμένα ιδιωτικά συμφέροντα, η έννοια του αγαθού συγκροτείται με βάση τα συμφέροντα αυτά, και ως εκ τούτου δεν μπορεί να υπάρξει γενική βούληση, δηλαδή κοινωνία της συναίνεσης, της ισότητας, της ελευθερίας και της συνεργασίας, αλλά ανταγωνισμός και σύγκρουση. Ο διαφωτισμός της γενικής βούλησης υποστηρίζεται πρακτικά μέσω ανάλογων θεσμών που ευνοούν τη διατήρηση του μεγαλύτερου δυνατού αριθμού διαφορών, όπως επισημαίνει ο Ρουσσώ ανατρέχοντας στο παράδειγμα του Σόλωνα (ΚΣ II, 3).

Ένα καθεστώς, όπως έχει αναφερθεί, είναι νόμιμο εφόσον διασφαλίζεται η ελευθερία των πολιτών. Τίθενται όμως ορισμένα ζητήματα σε σχέση με τις μειοψηφούσες ομάδες. Συγκεκριμένα, σε περίπτωση που μία απόφαση δεν ψηφίζεται ομόφωνα, δυνάμει του παραπάνω όρου, είναι ορθό να υπακούσουν όσοι δεν την ψήφισαν, δηλαδή παρά τη θέλησή τους; Όμως ο Ρουσσώ διατυπώνει διαφορετικά το ζήτημα. «Όταν προτείνεται ένας νόμος στη συνέλευση του λαού, η

ερώτηση δεν είναι ακριβώς αν αποδέχονται την πρόταση ή την απορρίπτουν, αλλά αν συμφωνεί ή όχι με τη γενική βούληση, που είναι η δική τους» (ΚΣ IV. 2).

Για το κριτήριο της πλειοψηφίας έχει διεξαχθεί έντονη συζήτηση στον αγγλοαμερικανικό χώρο, η οποία αρχικά βασίστηκε στο «θεώρημα του Κοντορσέ». <sup>57</sup> Σύμφωνα με το θεώρημα αυτό, δεδομένου ότι κάθε ψηφοφόρος έχει πιθανότητα πενήντα τοις εκατό να ψηφίσει σωστά, η γνώμη της πλειοψηφίας είναι τόσο περισσότερο ορθή όσο μεγαλύτερος είναι ο αριθμός που ψηφίζει. Στο πλαίσιο των ερμηνευτικών προσεγγίσεων του Ρουσσώ για ζητήματα δημοκρατίας με βάση το θεώρημα του Κοντορσέ, διακρίνονται διαφορετικές τάσεις. Πρώτον, υποστηρίζεται ότι όταν οι ψηφοφόροι δεν αποφασίζουν ως ανεξάρτητα άτομα, αλλά ως μέλη ενώσεων, μειώνεται η ικανότητα λήψης ορθής απόφασης, δεδομένου ότι οι ψήφοι μιας ομάδας πρέπει να εκληφθούν σαν μία ψήφος. <sup>58</sup> Δεύτερον, έχει αντίθετα υποστηριχθεί ότι η μη επικοινωνία συνεπάγεται την άρση πολιτικών ελευθεριών, ως εκ τούτου αντικοινωνικές συμπεριφορές και ολοκληρωτικού τύπου κοινωνίες. <sup>59</sup> Έχει μάλιστα τονιστεί ότι η συμμετοχή του πολίτη στις πολιτικές αποφάσεις και η συνεργασία ενισχύουν την ευαισθησία και την ικανότητά του να κρίνει ορθότερα για τα κοινά ζητήματα. <sup>60</sup> Τρίτον, το προηγούμενο επιχείρημα, που συνηγορεί υπέρ συμμετοχικών διαδικασιών, έχει συναντήσει ενστάσεις που βασίζονται σε περιορισμούς, τους οποίους φαίνεται να θέτει ο Ρουσσώ στους πολίτες πριν από την ψηφοφορία. <sup>61</sup> Επιπλέον, τονίζεται ότι το ρουσσωικό ιδεώδες για την κουλτούρα δεν αφήνει περιθώρια εξατομίκευσης, αλλά τη συμμόρφωση σε κοινά ήθη και νόμους. <sup>62</sup>

Οι παραπάνω συζητήσεις αφορούνται από το ενδιαφέρον για την αντιμετώπιση σύγχρονων ζητημάτων δημοκρατίας, εκ-

προσώπησης αλλά και διαδικασιών συμμετοχής, πιέζοντας και αξιοποιώντας το ρουσσικό κείμενο· η ένταση των συζητήσεων εκφράζει τις σύγχρονες αντιπαραθέσεις, στο πεδίο της θεωρίας και της πολιτικής, ανάμεσα σε φιλελεύθερες και κοινοτιστικές τάσεις. Όλα βέβαια τα παραπάνω επιχειρήματα βασιζονται σε προτάσεις του Κοινωνικού συμβολαίου, μόνο που το καθένα δίνει έμφαση σε διαφορετικά εδάφια απ' ό,τι το άλλο και σε διαφορετικές πλευρές των προβλημάτων που θέτει ο Ρουσσώ. Σε γενικές γραμμές, δίνεται έμφαση στο ζήτημα της ψηφοφορίας, βασικό ζήτημα της Δημοκρατίας, χωρίς να εξετάζεται η έννοια του γενικού συμφέροντος, που θα απαιτούσε την εννοιακή αναπαράσταση μιας κοινωνίας στην ενεργό της ολότητα.

Ο Α. Philonenco, στο τρίτομο έργο του αφιερωμένο στο ρουσσικό έργο, αποφαινεται ότι η γενική βούληση, ως θεμέλιο του κοινωνικού συμβολαίου, είναι μια έννοια με συνοχή.<sup>63</sup> Ασχολείται και ο ίδιος με τις μαθηματικές διατυπώσεις του Ρουσσώ, συνδέοντάς τις με τον απειροστικό λογισμό του Λάμπιτς. Όπως αναφέρει ο Ρουσσώ στις *Εξομολογήσεις* του, για μεγάλο διάστημα τον είχε προσελκύσει η μελέτη των μαθηματικών, που συνδέεται με τη μουσική γραφή και τον υπολογισμό των μουσικών τόνων. Εκείνο όμως που τον προβλημάτιζε ήταν ο υπολογισμός των πολύ μικρών αιτιών, σχεδόν ανεπαίσθητων.<sup>64</sup> Σύμφωνα με έναν ορισμό που δίνει, η γενική βούληση είναι το «σύνολο μικρών διαφορών» (ΚΣ, II, 3).

Ο κίνδυνος της πλάνης για τη γενική βούληση αντισταθμίζεται, εφόσον υπάρχουν μικρές διαφορές που αλληλοεξουδετερώνονται. Οι βουλήσεις των πολιτών μπορεί να αναπαρασταθούν αισθητικά σαν ένα πολύγωνο με άπειρο αριθμό πλευρών και η γενική βούληση σαν την καμπύλη που σχη-

ματίζεται γύρω από αυτό.<sup>65</sup> Ο ισομορφισμός όμως των κλασικών μαθηματικών δεν ανταποκρίνεται στην ενεργό πραγματικότητα που ενδιέφερε τον Ρουσσώ. Η γενική βούληση εμφανίζεται ως όρος δυνατότητας της κοινωνικής και πολιτικής ολότητας, αλλά και ως κριτήριο της συνείδησης. Μέσα από την ανάγνωση του Philonenco έχουν αναδειχτεί οι εντάσεις του ρουσσωικού έργου και η δυνατότητα προσέγγισής του μέσα από την καντιανή όσο και την εγελειανή φιλοσοφία.

Όπως θα μπορούσαμε να καταλήξουμε, η γενική βούληση αποτελεί ένα παράδειγμα περιεκτικής έννοιας, που μάλιστα θέτει ζητήματα που απαιτούν τη σύνδεση ανάμεσα στη φιλοσοφία, τα μαθηματικά και τις κοινωνικές επιστήμες. Ο Ρουσσώ συνεισφέρει στη μεταγραφή της από τη θεολογία αλλά και τη φυσική στην πολιτική ορολογία, καθιστώντας την αρχή ενός συστήματος στο οποίο περιλαμβάνονται και οι επιμέρους βουλήσεις, δηλαδή οι ιστορικές σχέσεις. Το σύστημά του, κατ' αναλογία προς τα πρότυπα της φυσικής, ειδικά της νευτώνειας, φέρει ως κέντρο βάρους του την έννοια αυτή και παρουσιάζει δυναμικό χαρακτήρα. Και αυτό, όχι μόνο επειδή περιλαμβάνει και τις επιμέρους βουλήσεις, αλλά και λόγω του ότι η γενική βούληση έχει τη θέση αυτή, εφόσον ο λαός έχει συσταθεί ως κυρίαρχο σώμα. Η γενική βούληση συνιστά μεν αρχή της σύνταξης μιας πολιτείας, ενώ μαζί με αυτήν τίθεται ένα κυρίαρχο, δηλαδή ενεργητικό σώμα, ένα πολιτικό υποκείμενο, που είναι εκείνο που ορίζει την τάξη στο σύστημα αυτό. Ως εκ τούτου η αρχή αυτή που θέτει τους όρους εφαρμογής του λόγου επιδέχεται νέους προσδιορισμούς και κριτικές αναθεωρήσεις.

## 5. Λαϊκή κυριαρχία και ο θεσμός της αντιπροσώπευσης

---

Το κοινωνικό συμβόλαιο στον Χομπς δεν αποτελείται μόνο από μία πράξη, όπως αναφέρθηκε παραπάνω· σύμφωνα με την πρώτη πράξη, συνάπτεται ειρήνη· στη συνέχεια, τα μέλη της κοινότητας μεταβιβάζουν τα δικαιώματά τους στον παντοδύναμο κυρίαρχο. Το μοντέλο του κράτους είναι ένα πολιτικό πρόσωπο που έχει μία βούληση, η οποία όμως για να είναι ενιαία και αποτελεσματική πρέπει να παραχωρηθεί σε έναν αντιπρόσωπο, που μπορεί να είναι είτε ένα φυσικό πρόσωπο είτε ένα συμβούλιο. Η βούληση του αντιπροσώπου, που καλείται κυρίαρχος, είναι υπέρτατη και απόλυτη. Αν και έχει ορισμένα καθήκοντα, κυρίως τη διατήρηση της ειρήνης και της ασφάλειας, δεν έχει δεσμούς και δεσμεύσεις απέναντι σε κανέναν.

Ο Ρουσσώ, αν και συμφωνεί με τον Χομπς ότι η κυριαρχία πρέπει να είναι απόλυτη, δεν συγκατατίθεται ωστόσο με την εκχώρηση των δικαιωμάτων του λαού σε κάποιον αντιπρόσωπο.<sup>66</sup> Για τον Ρουσσώ, η ελευθερία της βούλησης είναι η ουσιώδης και αναπαλλοτρίωτη αξία, και ως εκ τούτου ένα



κράτος είναι άδικο εφόσον επιτρέπει να υπόκειται ο ένας στη βούληση ενός άλλου. Επιπλέον, και το κυριότερο, η απαλλοτριώση της φυσικής ελευθερίας πρέπει να είναι ριζική για τη σύσταση του πολιτικού σώματος ως κυρίαρχου· κι εφόσον διά της πράξεως αυτής η φυσική ελευθερία μετατρέπεται σε πολιτική, εύλογα δεν χρειάζεται να μεταβιβαστεί, γιατί θα ήταν σαν να εκχωρούσαν οι πολίτες την πολιτική ελευθερία τους. Έτσι, για τον Ρουσσώ δεν υπάρχει λόγος αντιπροσώπευσης της βούλησης του σώματος των πολιτών· γι' αυτό και δεν συμφωνεί με τους «φίλους του δεσποτισμού» ως προς την αρχή της αντιπροσώπευσης.

Το ουσιώδες πρόβλημα είναι, όπως το διατυπώνει ο ίδιος ο Ρουσσώ, πώς οι πολίτες θα υπακούν χωρίς να τους διατάζει κανείς, πώς θα υπακούν χωρίς να υπάρχει κανείς ως κύριός τους.<sup>67</sup> Η απάντηση στο πρόβλημα συνοψίζεται στην έννοια του νόμου, στον οποίο όλοι αδιακρίτως πρέπει να υπακούν. Και ο μόνος νόμος στον οποίο μπορεί να υπακούσει ένας λαός είναι εκείνος τον οποίο έχει ο ίδιος υπαγορεύσει στον εαυτό του· γι' αυτό και η κυρίαρχη βούληση είναι η γενική βούληση. Η μόνη νόμιμη βούληση είναι η γενική βούληση· και σε αυτό το σημείο έγκειται η διακριτή θέση του Ρουσσώ στο πολιτικό δίκαιο.

Ο Ρουσσώ αντιτίθεται στον φεουδαρχικό θεσμό της αντιπροσώπευσης (ΚΣ III, 15) και τοποθετείται υπέρ ενός πολιτικού συστήματος όπου η ισότιμη σχέση όλων των πολιτών απέναντι στο νόμο αντικαθιστά την εξάρτηση από πρόσωπα. Το Παλαιό Καθεστώς, επίσης, ήταν ένα καθεστώς προνομίων και δεσμεύσεων στη βάση προσώπων. Το Κοινωνικό συμβόλαιο, αντιθέτως, εισάγει την ισότητα απέναντι στο νόμο και την υπαγωγή στο νόμο όλων ανεξαιρέτως χωρίς προνομιακή αντιμετώπιση προσώπων ή ομάδων.

Τον 18ο αιώνα πολλοί κατείχαν τη θέση του αντιπροσώπου από καταγωγή, γι' αυτό και ο Ρουσσώ ήταν πεπεισμένος ότι τα όργανα αντιπροσώπευσης δεν θα εξέφραζαν λαϊκά συμφέροντα· με άλλα λόγια, ο θεσμός της αντιπροσώπευσης δεν σήμαινε δημοκρατικά εκλεγμένα συμβούλια, αλλά ευνοούσε κληρονομικά δικαιώματα και τυραννικά καθεστώτα.

Σημαντική ήταν η επίδραση της ιστορίας και των πολιτικών θεσμών της Γενεύης στη διαμόρφωση της κριτικής προς το θεσμό της αντιπροσώπευσης εκ μέρους του Ρουσσώ. Στη Γενεύη, το δίκαιο της αντιπροσώπευσης, σύμφωνα με τη διάταξη του 1738, υποκαθιστούσε τη λαϊκή συμμετοχή στη νομοθετική εξουσία και ευνοούσε το δικαίωμα του Μικρού Συμβουλίου να υποδεικνύει υποψηφίους για δημόσιες θέσεις.<sup>68</sup>

Είναι χαρακτηριστικό ότι η αριστοκρατία της Γενεύης επικαλούνταν τη θέση των κλασικών θεωρητικών της σχολής του φυσικού δικαίου, Γκρότιους και Πούφεντορφ, ότι ένας λαός μπορεί νομίμως να μεταβιβάσει την κυριαρχία του στους κυβερνώντες ως εκπροσώπων της βούλησής του· ο Ρουσσώ διαφωνεί υποστηρίζοντας ότι ο λαός δεν μπορεί επ' ουδενί να μεταβιβάσει τη βούληση και την κυριαρχία του.

Παρόλο που εκφράζεται ρητώς η πολιτική θέση του Ρουσσώ για το αδιαίρετο και αναπαλλοτριώτο της λαϊκής κυριαρχίας (ΚΣ II, 1 και 2), και χάρη σ' αυτήν κέρδισε τη φήμη του ριζοσπάστη δημοκρατικού θεωρητικού, εντούτοις δεν λείπουν, εκ πρώτης όψεως, οι αμφισημίες στα κείμενά του και η επιφύλαξή του για την ικανότητα του λαού για άμεση δημοκρατία και αυτονομία.

Στο άρθρο του για την *Πολιτική οικονομία*, γραμμένο επτά περίπου χρόνια πριν από το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, εντοπίζονται εδάφια που παρουσιάζουν μεγάλη εγγύτητα με το επιχείρημα του Λοκ στη *Δεύτερη πραγματεία*, ότι η κυ-

βέρνηση πρέπει να αυξάνει τους φόρους με τη συγκατάθεση του λαού ή των αντιπροσώπων του.<sup>69</sup> Με τη σειρά του και ο Ρουσσώ αναγνωρίζει τα συμβούλια αντιπροσώπων ως νόμιμους θεσμούς.<sup>70</sup> εναλλακτικούς των λαϊκών συμβουλίων, συμφωνώντας έτσι και με την επικρατούσα άποψη των Εγκυκλοπαιδιστών για το νόμιμο της αντιπροσώπευσης της λαϊκής θέλησης. Εντούτοις, η αντιπροσώπευση αφορά την εκτελεστική εξουσία, δηλαδή την κυβέρνηση, η οποία όμως υπάγεται στη βασική αρχή νομιμότητας, τη γενική βούληση του πολιτικού σώματος, όπως θα υποστηριχτεί και στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*.

Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, παρουσιάζεται η βασική αρχή ότι η βούληση δεν μπορεί να εκφραστεί δι' αντιπροσώπων. Ο Masters όμως ισχυρίζεται ότι ούτε και στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* ο Ρουσσώ απορρίπτει την αντιπροσώπευση.<sup>71</sup> Πράγματι, στο κεφάλαιο «Περί βουλευτών ή αντιπροσώπων», αναφέρεται ότι «Οι βουλευτές του λαού δεν είναι, λοιπόν, ούτε μπορούν να είναι οι αντιπρόσωποί του· δεν είναι παρά οι επίτροποί του και δεν μπορούν να αποφασίσουν τίποτα οριστικά» (ΚΣ III, 15). Σύμφωνα με τον Masters, τούτο επιβεβαιώνει την προτίμηση του Ρουσσώ για την αιρετή αριστοκρατία, αντίστοιχη με τη σύγχρονη κοινοβουλευτική δημοκρατία.<sup>72</sup> Εντούτοις, ο κύριος όρος και αυτού του συστήματος είναι η τήρηση της αρχής του πολιτικού δικαίου, δηλαδή η λαϊκή κυριαρχία. Ο λαός μπορεί να υποδείξει τους βουλευτές του, οι οποίοι όμως δεν έχουν κανένα νομοθετικό δικαίωμα. «Η κυριαρχία δεν μπορεί να αντιπροσωπευτεί για τον ίδιο λόγο που δεν γίνεται να απαλλοτριωθεί» (ΚΣ III, 15).

Ο Derathé υποστηρίζει ότι ο Ρουσσώ εγκαταλείπει την αντίθεσή του στο θεσμό της αντιπροσώπευσης, που εκφράζεται στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, και τον εισηγείται σαν βα-

σική αρχή στη Διακυβέρνηση στην Πολωνία.<sup>73</sup> Όπως διευκρινίζει ο Riley, ο Ρουσσώ στο έργο του για την Πολωνία προτείνει ένα μεικτό σύστημα, άμεση συμμετοχή στο τοπικό επίπεδο της πόλης-κράτους και αντιπροσώπευση σε εθνικό ή υπερεθνικό επίπεδο.<sup>74</sup>

Στο παραπάνω έργο, ο Ρουσσώ δοκιμάζει την εφαρμογή των αρχών του Κοινωνικού συμβολαίου σε ένα μεγάλο κράτος, επομένως δεν μπορεί να τις μεταφέρει αυτούσιες, και αναγνωρίζει ότι η νομοθετική εξουσία δρα μέσω αντιπροσώπευσης.<sup>75</sup> Όμως θα πρέπει να είναι όσο το δυνατό μεγαλύτερος ο αριθμός των εκλεκτόρων, οι αντιπρόσωποι θα πρέπει να ενεργούν προσεκτικά και σε συνεργασία με τους εκλέκτορές τους. Ως εκ τούτου, ο Ρουσσώ προτείνει μεταρρυθμίσεις στο σύστημα της αντιπροσώπευσης, έτσι ώστε να τηρείται η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας.

Σε γενικές γραμμές, ο Ρουσσώ εισηγείται ως αρχή τη λαϊκή κυριαρχία, κατά το πρότυπο της άμεσης δημοκρατίας: εντούτοις, αντιλαμβάνεται ότι η αρχή αυτή δεν μπορεί να εφαρμόζεται με τον ίδιο τρόπο σε όλες τις χώρες. Το ρουσσωικό πολιτειακό καθεστώς βασίζεται στην έννοια του πολίτη και ειδικά στη συνείδησή του, που έχει συλλάβει την έννοια του κοινού αγαθού· ο Ρουσσώ όμως έχει επίγνωση ότι αυτό συμβαίνει σπάνια. Και στο Κοινωνικό συμβόλαιο (III, 15), αναγνωρίζεται η αντιπροσώπευση, και μάλιστα θεωρείται επιβεβλημένη, όχι της νομοθετικής εξουσίας, αλλά της εκτελεστικής. Ένα βασικό πρόβλημα που απασχολεί είναι πώς μπορεί να διατηρηθεί ο κύριος κανόνας δικαίου σε μια πολιτεία, κι ακόμα περισσότερο με αφορμή το παράδειγμα της Πολωνίας σε μια συνομοσπονδία κρατών.<sup>76</sup> Γι' αυτό και χρειάζονται οι μεταρρυθμίσεις.

## 6. Η τέχνη του νομοθέτη

---

Με βάση την κύρια αρχή νομιμοποίησης του Κοινωνικού συμβολαίου. «Ο λαός, ως υπήκοος των νόμων, πρέπει να είναι και ο δημιουργός τους» (ΚΣ II, 6). Όμως, στο κεφάλαιο «Περί του νομοθέτη» εισάγεται μια μορφή σχεδόν θείκη, με ασυνήθιστη πολιτική ικανότητα, που εννοεί συνολικά την πραγματικότητα και στις αποφασιστικές στιγμές της. Ο νομοθέτης, ενώ γνωρίζει σε βάθος τον λαό, δεν είναι ταυτισμένος μαζί του· επίσης, ενώ μεριμνά για τη δημόσια ευδαιμονία, την έχει διακρίνει από τη δική του.

Εύλογα, εγείρονται ορισμένα ερωτήματα, όπως, πρώτον, πώς ενώ νομιμοποιείται να νομοθετεί ο λαός, παρουσιάζεται σαν μια ξεχωριστή μορφή ο νομοθέτης, σαν «από μηχανής θεός», όπως έχει χαρακτηριστεί.<sup>77</sup> Δεύτερον, πώς, ενώ απαιτούνται ασυνήθιστες ικανότητες που υπερβαίνουν τα ανθρώπινα μέτρα, νομιμοποιείται ο λαός να νομοθετεί.

Σύμφωνα με τον Philonenco, ο Ρουσσώ αναφέρεται στον νομοθέτη στον ενικό, όπως ο Μακιαβέλλι προβάλλει την ιδέα ενός ενιαίου και μοναδικού νομοθέτη. Αλλά η μοναδι-

κότητα αυτή στον Μακιαβέλλι βασίζεται στην ιδέα εκείνου που διατηρεί την εξουσία, η οποία δεν διαιρείται. Από την άλλη μεριά όμως, σύμφωνα πάλι με τον ίδιο μελετητή, ο Ρουσσώ παραμένει συνδεδεμένος με την καρτεσιανή επιστημολογία, στην οποία, σύμφωνα με το παράδειγμα του αρχιτέκτονα των πόλεων, ο «αναμορφωτής» της επιστήμης πρέπει να είναι ένας μόνο άνθρωπος, προκειμένου η εργασία του να διαθέτει ενότητα και συνοχή.<sup>78</sup> Ο Philonenco, όμως, επισημαίνει ότι ο Ρουσσώ αμφιβάλλει πολύ για τον λαό, εμπιστευόμενος πιο πολύ τη μοναξιά, την καρδιά και το πνεύμα του ανθρώπου.<sup>79</sup>

Όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε, ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί και το μύθο προκειμένου να εξηγήσει την πολιτική του πρόταση να νομοθετεί ο λαός, δίνει δηλαδή στο μύθο εξηγητική αξία. Για τον Ρουσσώ, κατ' αρχάς, ο νομοθέτης χρειάζεται για να ιδρύσει ένα λαό. Η παραπάνω μορφή του νομοθέτη ασκεί ρόλο παιδαγωγού, ο οποίος θα πρέπει να χρησιμοποιήσει μορφές καθοδήγησης και πειθούς, μέχρι ο λαός να γίνει ικανός να είναι κυρίαρχος. Εκφράζεται, λοιπόν, η ανάγκη πολιτισμού, ήθους και παιδείας σαν αναγκαίοι όροι της αυτονομίας και της λήψης ορθών πολιτικών αποφάσεων.

Ο νομοθέτης, σύμφωνα με την αφήγηση του Ρουσσώ, παρουσιάζει τις προτάσεις του σαν θεϊκές εντολές. Όπως επισημαίνει ο Gildin, η μορφή του νομοθέτη ανταποκρίνεται στην αρχή των κοινωνιών και στο στάδιο της θεοκρατίας.<sup>80</sup> Διατυπώνεται όμως εύλογα το ερώτημα πώς ένας λαός που πιστεύει ότι τον καθοδηγούν θεοί θα κατορθώσει να γίνει κυρίαρχος, κι επίσης πώς θα τολμήσει να αλλάξει πεποιθήσεις χωρίς να θεωρεί ότι στρέφεται κατά του Θεού.

Πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί μεν το μύθο, παρουσιάζοντας όμως εκλογικευμένα τον κοσμικό

και πολιτικό ρόλο των θρησκευτικών ηγετών. Είναι χαρακτηριστικό ότι στο κεφάλαιο αυτό δεν αναφέρει ονομαστικά κανέναν από τους θρησκευτικούς ηγέτες, αλλά από την αρχαιότητα προτιμά να προβάλλει το παράδειγμα του Λυκούργου, ο οποίος έδωσε νόμους παραιτούμενος από το βασιλικό του αξίωμα· και τούτο δίνει την αφορμή να υπογραμμιστεί η διάκριση της νομοθετικής από την κυβερνητική εξουσία.

Οι πρώτοι νομοθέτες δεν μπορούσαν ούτε να χρησιμοποιήσουν την ισχύ ούτε και να απευθυνθούν στο λογικό του λαού, έπρεπε επομένως να χρησιμοποιήσουν τεχνικές πειθούς.<sup>81</sup> Από αυτή την άποψη, η πειθώ παρουσιάζεται σαν ένα μη βίαιο μέσο της πολιτικής που χρησιμοποιεί μόνο τον λόγο. Επιπλέον, υπογραμμίζεται η συνήθεια των περισσότερων αρχαίων ελληνικών πόλεων να εμπιστεύονται σε ξένους τη σύνταξη των νόμων τους, κάτι που ακολούθησαν πολλές πόλεις της Ιταλίας αλλά και η Γενεύη, όπως συνέβη στην περίπτωση του Καλβίνου (II, 7).

Ο ξένος έχει τη «θεϊκή» ικανότητα, που περιγράφεται στην αρχή του κεφαλαίου, να «εννοεί όλα τα πάθη του λαού, χωρίς να πάσχει από κανένα»· είναι δηλαδή ξένος προς τα πάθη του. Η θεϊκή αυθεντία, στην οποία καταφεύγει και ο Ρουσσώ, είναι ένα τέχνασμα που ξεκινά και καταλήγει στο ανθρώπινο λογικό. Οι πρώτοι νομοθέτες, όπως ο Πλάτων, ο Μακιαβέλλι και ο Ρουσσώ, ήταν και πρωτοφυλόσοφοι, παιδαγωγοί και δάσκαλοι των αρχών του πολιτικού δικαίου.<sup>82</sup> Εκφράζουν κατεξοχήν το τέταρτο είδος νόμου, το «σημαντικότερο όλων», που είναι γραμμένο στις «καρδιές των πολιτών», όπως «τα ήθη, τα έθιμα, κυρίως όμως η κοινή γνώμη» (II, 12).

Το κεφάλαιο για τον νομοθέτη δεν αναφέρεται στους πολιτικούς νόμους, που ανταποκρίνονται στους όρους του Κοι-

κωνικού συμβολαίου, για τους οποίους αποφασίζει ο ίδιος ο λαός. Αναδεικνύει όμως ορισμένες προϋποθέσεις που απαιτούνται μέχρι να φτάσει στο σημείο ένας λαός να είναι κυρίαρχος και να αποφασίζει ο ίδιος. Ο πρωτονομοθέτης εκφράζει την ανάγκη διαμόρφωσης μιας κοινής ταυτότητας για τον λαό, της καλλιέργειας, των ηθών και μιας κοινής γλώσσας, προκειμένου για την επικοινωνία και τη συνεννόηση των μελών μιας κοινότητας. Ο ρόλος του παρουσιάζει πολλές αναλογίες με εκείνον του παιδαγωγού στον Αμίλιο και υποδεικνύει ότι η γενική βούληση και η ιδιότητα του πολίτη δεν διαμορφώνονται αυτόματα. Προκειμένου να εκπληρωθεί η αρχή σύμφωνα με την οποία «ο λαός, ως υπήκοος των νόμων, πρέπει να είναι και ο δημιουργός τους», χρειάζεται να μεσολαβήσει μια διαδικασία μέσα από την οποία τα μέλη μιας κοινωνίας θα ασκηθούν για να αποκτήσουν τη λογική όσο και πολιτική τέχνη της γενίκευσης. Αυτή η τέχνη είναι ουσιώδης για τη γενική βούληση, δεδομένου ότι οι αποφάσεις της είναι νόμοι, και το «αντικείμενο των νόμων είναι πάντοτε γενικό» (II, 6).

Ο νομοθέτης, σύμφωνα με τον ρουσσωικό μύθο όπως αναφέρθηκε, πρέπει να 'ναι σοφός. Η σοφία του λόγου είναι προαπαιτούμενο της γενικής βούλησης και της αυτονομοθεσίας. Η νομοθεσία λοιπόν δεν μπορεί να είναι ούτε θεϊκή ούτε καθολική, καθώς θα ήταν απρόσιτη για τον πολίτη και επομένως μη εφαρμόσιμη. Είναι λοιπόν μια τέχνη που απαιτεί την άσκηση του λόγου και πολιτική παιδεία από όλους τους πολίτες, ώστε το πολιτικό σώμα να είναι κυρίαρχο πράγματι.



## 7. Η πολιτεία, ο πολίτης και η αρετή

---

Η πολιτεία (République), ο πολίτης και η αρετή είναι έννοιες που συνδέονται μεταξύ τους, τις οποίες όμως ο Ρουσσώ επεξεργάζεται με έναν ιδιαίτερο τρόπο.

Σύμφωνα με το λεξικό του Τρένουχ, πολιτεία σημαίνει «κράτος ή λαϊκή κυβέρνηση (Respublica). Είναι μία μορφή διακυβέρνησης στην οποία η κυρίαρχη εξουσία βρίσκεται στα χέρια του λαού ως σώματος, ή μόνο σε ένα μέρος του λαού». <sup>83</sup> Σύμφωνα δε με την έκδοση του 1772 του GVF μία πολιτεία είναι «κράτος κυβερνώμενο από τους πολλούς». <sup>84</sup> Και τα δύο λεξικά αναφέρουν ότι μια πολιτεία μπορεί να είναι μια δημοκρατία ή μια αριστοκρατία. Επιπλέον, το GVF εισάγει και τη μορφή της ομοσπονδιακής πολιτείας, αναφέροντας τα παραδείγματα της Ελβετίας και της Ολλανδίας και παραπέμποντας στον Μοντεσκιέ.

Ο ορισμός του Ρουσσώ για την πολιτεία είναι ο εξής:

Αποκαλώ, λοιπόν, πολιτεία κάθε κράτος που κυβερνάται από νόμους, οποιαδήποτε μορφή κυβέρνησης κι αν έχει: μόνο τότε κυ-

βερνά το δημόσιο συμφέρον και η κοινή πολιτεία υπάρχει πραγματικά. Κάθε νόμιμη μορφή κυβέρνησης είναι πολιτειακή (II. 6).

Ακόμα και μία μοναρχία μπορεί να είναι πολιτεία για τον Ρουσσώ, εφόσον όμως ο ηγεμόνας υπάγεται στους νόμους του κράτους. Η πολιτεία λοιπόν είναι στενά συνδεδεμένη με τους νόμους του κράτους. Ο Derathé παρατηρεί ότι ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί τον όρο αυτό ως συνώνυμο του πολιτικού σώματος. Από αυτή την άποψη, για τον Lafrance, η πολιτεία για τον Ρουσσώ έχει για πρότυπό της την αρχαία πόλη.<sup>85</sup>

Σχετικά με την έννοια πολίτης, διαφωτιστική είναι μία σημείωση του κεφαλαίου έξι, του πρώτου βιβλίου, όπου διευκρινίζεται ότι η έννοια αυτή έχει χάσει το αρχικό της νόημα και συγχέεται με τον αστό, τον κάτοικο δηλαδή της πόλης, όπως και την πόλη τη συγχέουν με την πολιτεία, έχει χαθεί δηλαδή η πολιτική σημασία της έννοιας. Πράγματι, όπως επισημαίνει η M. Kylmäkoski,<sup>86</sup> σύμφωνα με το *Dictionnaire universel* του Furetière, του 1690, το πρώτο νόημα της λέξης πολίτης είναι «κάτοικος μιας πόλης».

Στο άρθρο «πολίτης», της *Εγκυκλοπαίδειας*, που αποδίδεται στον Ντιντερό, αποκλείονται από την ιδιότητα του πολίτη οι γυναίκες, τα παιδιά, οι δούλοι και όσοι δεν είναι μόνοι κάτοικοι μιας χώρας. Επιπλέον, φαίνεται ότι γίνεται αποδεκτή η αντίληψη του Χομπς ότι δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στον υπήκοο και τον πολίτη.

Ο Ρουσσώ ανανεώνει την αρχαία έννοια του πολίτη, η οποία έλκεται επίσης και από τη γενέτειρά του, τη Γενεύη. Υποστηρίζει ότι η ιδιότητα αυτή δεν μπορεί να αποδοθεί στους Άγγλους, επειδή είναι υπήκοοι ενός ηγεμόνα, παρόλο που σε σύγκριση με άλλους που ζουν υπό μοναρχικά καθε-

στώτα είναι πιο ελεύθεροι. Διακρίνει την έννοια του υπηκόου από εκείνη του πολίτη ως εξής: ο πολίτης μετέχει στην κυρίαρχη εξουσία. ενώ ο υπήκοος υπάγεται στους νόμους του κράτους (I, 6). Διευκρινίζεται έτσι η διαφωνία του με τον Ντιντερό αλλά και με τον Χομπς: ο υπήκοος δεν υπάγεται σε κάποιον ηγεμόνα προσωπικά αλλά στους νόμους του κράτους, ενώ ο πολίτης έχει καθαρά ενεργό ρόλο, δεδομένου ότι μετέχει στην κυρίαρχη εξουσία και τη θέσπιση των νόμων.

Η αρετή χαρακτηρίζει τον καλό πολίτη, η έννοια του οποίου είναι περισσότερο συνδεδεμένη με τα καθήκοντα παρά με τα δικαιώματα, ειδικά τα ατομικά. Η έννοια της αρετής (virtus) επαναφέρει τη σχέση της με τη δύναμη (vir) που είχε στην αρχαιοελληνική και τη ρωμαϊκή παράδοση. Η αρετή εκφράζει την ορθοπραξία, για την οποία απαιτείται δύναμη. Η δύναμη αυτή χρειάζεται για να υπερβεί κανείς τα προσωπικά του πάθη. Όπως διευκρινίζει ο ίδιος:

Αυτή η λέξη αρετή σημαίνει δύναμη. Δεν υπάρχει καθόλου αρετή χωρίς σύγκρουση και νίκη. Η αρετή δεν είναι μόνο να 'ναι κανείς σωστός, αλλά και να νικά τα πάθη του κυβερνώντας την καρδιά του.<sup>87</sup>

Αρετή είναι να συγκρούεται κανείς με τον εαυτό του και να τον ξεπερνά. Αυτή η σύγκρουση αφορά τα προσωπικά πάθη και δεν μπορεί παρά να συμβαίνει στην κοινωνία. Ως εκ τούτου, σημαίνει να θυσιάζει κανείς το προσωπικό του συμφέρον υπέρ του κοινού καλού, γι' αυτό και η αρετή είναι συνδεδεμένη με το καθήκον παρά με τα ατομικά δικαιώματα. Η πολιτική σημασία μιας ηθικής έννοιας, της αρετής, συνυφαίνεται με τη σύνδεση ηθικής και πολιτικής στον Ρουσσώ. Η πολιτική της αρετής υπέρ του κοινού αγαθού ήταν συν-

*Βασιλική Γρηγοροπούλου*

δεδεμένη με την πολιτική της ισότητας. Εξυπηρετεί λοιπόν την κριτική στάση προς την ανισότητα και τις εγωιστικές σχέσεις που ευνοούνταν από τις εμπορικές σχέσεις της εποχής και τις ιδέες περί ήπιου εμπορίου πολλών διαφωτιστών.

## 8. Μορφές ελευθερίας

Η ελευθερία αποτελεί μια από τις κεντρικές έννοιες του ρουσσωικού έργου. Έχουμε ήδη αναφερθεί στην πολιτική ελευθερία που συνιστά όρο αδιαπραγμάτετο της ρουσσωικής πολιτείας και καθιστά δυνατή τη λαϊκή κυριαρχία. Εκτός από την πολιτική ελευθερία διακρίνεται επιπλέον η φυσική και η ηθική ελευθερία. Η φυσική ελευθερία βασίζεται στη δύναμη, η πολιτική στο νόμο, η δε ηθική στην κυριαρχία επί του ενστίχτου (ΚΣ Ι, 8).

Η *φυσική ελευθερία* είναι μια αρνητική συνθήκη ανεξαρτησίας και χαρακτηρίζει μια κατάσταση ισορροπίας ανάμεσα στη δύναμη και την επιθυμία.<sup>88</sup> Η ελευθερία, στην περίπτωση αυτή, εξαρτάται από το περιβάλλον, όπως υποδεικνύει το παράδειγμα της φυσικής κατάστασης. Επιπλέον, ο φυσικός άνθρωπος καθορίζεται από τη βιολογία, από τα ένστικτά του, όπως αυτά αντιδρούν προς το φυσικό περιβάλλον, αλλά και από μια σειρά τροποποιήσεις που υφίσταται. Η συμπεριφορά υπάγεται σε ένα μηχανιστικό πρότυπο και δεν τίθεται ζήτημα ελεύθερης βούλησης.

Επίσης, μια μορφή φυσικής ελευθερίας, η οποία όμως δεν συναρτάται με την αναγκαιότητα, είναι η *δυνητική ελευθερία*, που εκφράζεται στην έννοια της *τελειοποιησιμότητας* και εμφανίζεται στον *Λόγο για την ανισότητα*. Είναι ανοιχτή στη μεταβολή αλλά και στη διανοητική εξέλιξη, η οποία οδηγεί τον άνθρωπο από τη φυσική κατάσταση στον πολιτισμό και τον διακρίνει από το ζώο. Αυτή όμως η ελευθερία, η οποία υπόκειται στο τυχαίο, μπορεί να αποβεί πηγή δυστυχίας για τον άνθρωπο, όπως υποδεικνύεται στον *Δεύτερο λόγο*, δίνει όμως και μια εξήγηση για τη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική ελευθερία, καθώς χάρη σε αυτή θεωρείται ότι ο άνθρωπος ξεφεύγει από τη φυσική κατάσταση και μεταβαίνει στον πολιτισμό.

Η ελευθερία είναι η κατεξοχήν ανθρώπινη ιδιότητα, την οποία δεν μπορεί να απαλλοτριώσει ο άνθρωπος χωρίς να χάσει το είναι του· οφείλει όμως να χάσει τη φυσική ελευθερία του.<sup>89</sup> Στον *Λόγο για την ανισότητα*, η ελευθερία είναι μεν ειδολογικό χαρακτηριστικό, αλλά δεν σταθεροποιείται στη φυσική κατάσταση.

Στο έργο αυτό, ο Ρουσσώ επινοεί μια νέα φυσική ιστορία του ανθρώπου· ένα από τα στάδια αυτής είναι ο χρυσός αιώνας, όπου οι σχέσεις βασιζονται σε μια ανεξάρτητη συνδιαλλαγή (*OC III*, 171). Αυτή η ιδέα, σύμφωνα με τον Cullen, προκαταλαμβάνει το *Κοινωνικό συμβόλαιο*.<sup>90</sup> Την εποχή αυτή έχουν μεν αναπτυχθεί οι ανθρώπινες και οι παραγωγικές δυνάμεις, αλλά δεν έχουν ακόμα αλλοιωθεί, επίσης επικρατεί ισορροπία ανάμεσα στον άνθρωπο και το περιβάλλον του. Ο χαρακτηρισμός της επομένως δεν είναι τυχαίος, πρέπει να εκφράζει ένα γνώμονα κατεξοχήν της ανεξαρτησίας και της ισορροπίας για τις σχέσεις που το *Κοινωνικό συμβόλαιο* υπόσχεται ότι θα εγκαθιδρυθούν, και οι οποίες δεν είναι όμως

πλέον «φυσικές», αλλά είναι ελεύθερες. Από αυτή την άποψη, ο «χρυσός αιώνας» έχει περισσότερο ρητορικό χαρακτήρα προβάλλοντας ένα πρότυπο κοινωνικών σχέσεων παρά εξηγεί το «πέρασμα» από τη φυσική κατάσταση στην κοινωνία.

Ένα ερώτημα που διχάζει τους μελετητές του Ρουσσώ είναι αν η φυσική κατάσταση δίνει το πρότυπο της ελευθερίας, ή η πολιτική κοινωνία, οπότε η ελευθερία αποτελεί έργο του λόγου. Η δεύτερη περίπτωση υποστηρίζεται κυρίως μέσα από καντιανές αναγνώσεις, όπως του Κασσίρερ, και βασίζεται στο Κοινωνικό συμβόλαιο, όπου εγκαταλείπεται η φυσική ελευθερία.

Σύμφωνα με τα συμπεράσματα του Κασσίρερ,<sup>91</sup> η ελευθερία στον Ρουσσώ είναι ο καθορισμός της βούλησης υπό την καθοδήγηση του λόγου, δεδομένου ότι ο ελεύθερος άνθρωπος βούλεται αυτό που πρέπει. Το πρότυπο επομένως δεν είναι ο φυσικός άνθρωπος, αλλά ο ηθικός άνθρωπος, που είναι κύριος του εαυτού του υπακούοντας στον λόγο μάλλον παρά στα πάθη. Από αυτή την άποψη, η ρουσσωική ελευθερία θεωρείται συναφής με την καντιανή.

Η αντιδιαστολή φυσικής και πολιτικής ελευθερίας έχει σημασία κυρίως για την πολιτισμένη κοινωνία. Σύμφωνα με την πρώτη, ο άνθρωπος δεν υπάγεται στη βούληση άλλου, αλλά ενεργεί σύμφωνα με τον αυθορμητισμό των ενστίκτων του, πράγμα που στο πλαίσιο οργανωμένων σχέσεων, όχι όμως στη βάση της ισότητας, μπορεί να οδηγήσει σε εγωιστικές ενέργειες. Το ζήτημα είναι πώς μπορεί να αποφευχθεί η εξάρτηση και ταυτόχρονα οι ενέργειες να αποβαίνουν υπέρ του κοινωνικού συνόλου και υπέρ της ευημερίας καθενός. Γι' αυτό και ο Ρουσσώ συνδέει την ελευθερία με την υπαγωγή της βούλησης στο νόμο. Ο άνθρωπος έτσι είναι ελεύθερος όπως και πριν, επειδή δεν υπόκειται σε προσωπική

εξάρτηση, αλλά διαφέρει από τον φυσικό άνθρωπο, καθώς οι ενέργειές του είναι έλλογες, δηλαδή υπάγονται σε γενικούς κανόνες.

Ο Ρουσσώ ασκεί κριτική στις μορφές του λόγου και στα προϊόντα του, στον αναδυόμενο πολιτισμό των φώτων, βλέποντας ότι χρησιμοποιούνται εγωιστικά και σαν μέσο χειραγώγησης των κοινωνικών σχέσεων. Η ελευθερία δεν αποτελεί μόνο έκφραση του θεωρητικού λόγου, δεν είναι μόνο μία προσταχτική του λόγου, αποσυνδεδεμένη από τα συναισθήματα. Ο Ρουσσώ, αν και δεν λαμβάνει σαν γνώμονα τα γεγονότα, εντούτοις ενδιαφέρεται για την ευτυχία των ατόμων, επιχειρεί δηλαδή να συνδέσει την ελευθερία με την ευτυχία, χωρίς όμως να τοποθετείται υπέρ της φυσικής ελευθερίας. Το πρότυπο της ελευθερίας δεν μπορεί να είναι ούτε η φύση, αλλά ούτε και η δεδομένη κοινωνία· αποτελεί μεν όρο συγκρότησης των κοινωνικών σχέσεων, αλλά δεν τίθεται αποκλειστικά και μόνο ως αρχή που θέτει ο καθαρός λόγος.

Το πρόβλημα της ελευθερίας στον Ρουσσώ αποκτά ιδιαίτερη συνθετότητα· δεν είναι μόνο μία η μορφή της ούτε και μία η οδός που οδηγεί σε αυτήν. Στον *Αμίλιο*, ειδικά στο τέταρτο βιβλίο, δίδεται η ηθική ελευθερία, η οποία βασιζέται στη συνείδηση, στην οποία οδηγείται η ανάπτυξη και η καλλιέργεια των συναισθημάτων. Στην *Ομολογία πίστεως*, η συνείδηση αποκαλείται «θείχο ένστικτο» (OC IV, 600-01), περιγράφεται σαν ένα εσωτερικό αίσθημα που κατευθύνει τον άνθρωπο να πράξει το ορθό, και διά της συνείδησης διατυπώνονται παραγγέλματα του πρακτικού λόγου.

Τη συνείδησή του πρέπει να συμβουλευέται ο πολίτης, προκειμένου η απόφασή του ως μέλους της κυρίαρχης αρχής να εναρμονίζεται με το δημόσιο συμφέρον. Το κοινό καλό, ως αντικείμενο της γενικής βούλησης, συνδέει την πολιτική με την



ηθική, ενώ η συνείδηση, ως οδηγός ορθοπραξίας, συνδέει την ιδιότητα του πολίτη με την καλλιέργεια των συναισθημάτων.

Το Κοινωνικό συμβόλαιο είναι επικεντρωμένο στην πολιτική ελευθερία, η οποία συνυφαίνεται με την έννοια του νόμου και του κοινού αγαθού. Πολιτική ελευθερία και καθήκον στον Ρουσσώ δεν αλληλοαποκλείονται, η ελευθερία είναι και καθήκον. Η ενέργεια που υπαγορεύεται από καθήκον είναι ελευθερία, από την άποψη ότι κάποιος είναι κύριος του εαυτού του.

Σύμφωνα με την κριτική του Κονστάν, στον Ρουσσώ απαντά μία συλλογική ελευθερία αδιάφορη προς την ελευθερία των συγκεκριμένων ανθρώπων.<sup>92</sup> Για τον Ρουσσώ, όμως, ακριβώς η χρήση που γίνεται στην ιδιωτική σφαίρα των ατόμων καταστρέφει τις κοινωνικές σχέσεις, και αυτό το ζήτημα επιδίωξε να το αντιμετωπίσει όχι μόνο στα πολιτικά του κείμενα, αλλά και διά της θεωρίας του για την αγωγή, με τη σταθεροποίηση των αισθημάτων και των συνηθειών, ώστε η ελευθερία να αποτελεί όρο σταθεροποίησης των κοινωνικών σχέσεων.

Για τον Σταρομπίνσκι, στο έργο του για τον Ρουσσώ, *La transparence et l'obstacle*, δίνεται το παράδειγμα μιας διαφανούς κοινωνίας μέσα από την ειλικρίνεια των μελών της, αν και λόγω των «εμποδίων» δεν λείπουν οι σκιές της. Μπορούμε να συμπληρώσουμε ότι η ειλικρίνεια αυτή πρώτα καλλιεργείται μέσα από την επικοινωνία καθενός με τον εαυτό του, η οποία όμως δεν επιτυγχάνεται διά του λόγου, αλλά μέσα από ένα «ελεύθερο παιχνίδι» των δυνάμεων του συναισθήματος.

Εκ πρώτης όψεως, παρουσιάζεται το εξής πρόβλημα: αφενός, ο άνθρωπος πρέπει να απομακρυνθεί εντελώς από τη φυσική του ελευθερία, προκειμένου νέες μορφές πολιτικού βίου να επισηθούν, να δημιουργηθούν εκ νέου, χωρίς να

έχουν σχέση με το ένστικτο. Αφετέρου, στην *Πραγματεία περί αγωγής*, ο Ρουσσώ επικαλείται το συναίσθημα, την ειλικρίνεια της καρδιάς. Η πολιτεία την οποία εμφανίζει το *Κοινωνικό συμβόλαιο* δεν μπορεί να είναι το έργο του λόγου, της επινόησης ή του τεχνάσματος και μόνο· είναι, επίσης, έργο της ενότητας των πολιτών. Η ενότητα, που ανάγεται στη συνένωση των πολιτών κατά την πράξη ίδρυσης της πολιτείας, δεν επιτυγχάνεται με τον λόγο και το νόμο μόνο. Μπορεί να κατανοηθεί ότι αποτελεί και έργο των συναισθημάτων. Εντούτοις, τα συναισθήματα συχνά αναμειγνύονται με προκαταλήψεις, γι' αυτό και ο Ρουσσώ επικεντρώθηκε ιδιαίτερα στο ζήτημα πώς θα φτάσει ο πολίτης στο σημείο να εμπιστεύεται τα συναισθήματα και τη συνείδησή του, πώς τα συναισθήματα δεν θα εξαπατούν.

Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* ο Ρουσσώ δεν αναφέρεται ούτε στα συναισθήματα, αλλά ούτε και στη συνείδηση.<sup>93</sup> παρόλο που γραφόταν σχεδόν παράλληλα με τον *Αμίλιο* και την *Πραγματεία περί αγωγής*. Αν και η συνείδηση και η πολιτική φαίνεται να ακολουθούν διαφορετικές οδούς, μπορεί να ανιχνευθεί κάποια οδός επικοινωνίας ανάμεσα στο αισθανόμενο εγώ που φτάνει στο σημείο της ηθικοποίησής του και την πολιτική συνείδηση.<sup>94</sup>

Ο διαφωτισμός των συναισθημάτων είναι μία οδός απελευθέρωσης του ανθρώπου και ταυτοχρόνως μια αναγκαία διαδικασία για το διαφωτισμό της συνείδησης, ώστε ο πολίτης να μπορεί να μετέχει ενεργά στις δημόσιες αποφάσεις, που θα πρέπει να συμφωνούν με το κοινό αγαθό. Τα συναισθήματα ευνοούν να έρθει ο ένας στη θέση του άλλου και να τον κατανοήσει, προκειμένου για τη συνεννόηση και τη συμφωνία των μελών μιας κοινωνίας. Το διαφωτισμένο συναίσθημα, συνώνυμο της ηθικής συνείδησης, φτάνει στην κα-

τανόηση του άλλου, χωρίς να ταυτίζεται με τη δυστυχία του.<sup>95</sup> Ο διαφωτισμός των συναισθημάτων, με δυο λόγια, μπορεί να οδηγήσει τα άτομα στην εναρμόνιση με το κοινό αγαθό, και συνδέει ζητήματα που αφορούν την προσωπικότητα με την πολιτική, συνιστώντας ένα συμπλήρωμά της.

Η καθαρότητα και η διακριτότητα των εννοιών αποτέλεσε έναν κανόνα που κληροδότησε ο Ντεκάρτ στη μεθοδική επιστημονική σκέψη, συμπεριλαμβανομένης και εκείνης που αφορά τις κοινωνικές σχέσεις. Στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, διά της ριζικής απαλλοτρίωσης της φυσικής ελευθερίας, εμφανίζεται η πολιτική ελευθερία εντελώς διακριτή από τη φυσική. Αντιλαμβανόμαστε ότι ο Ρουσσώ κατ' αρχάς διακρίνει τις μορφές της ελευθερίας, θέτει ως πρώτο όρο τη διακριτότά τους, καθώς επίσης και την πολιτική ελευθερία ως εγγύηση για τη συνεργασία και την ανασύνθεσή τους. Οι τρεις αυτές μορφές δεν ταυτίζονται ούτε και αντιστοιχούν μεταξύ τους, καθώς αφορούν αφενός τον άνθρωπο ως μονάδα, και αφετέρου τον πολίτη που ενεργεί σύμφωνα με το γενικό συμφέρον· δύο διακριτές όψεις, που εντούτοις μπορούν να 'ναι συμπληρωματικές.

\*\*\*

Στην επιστολή στον Malesherbes, της 12ης Ιανουαρίου 1762, έξι περίπου μήνες πριν από την έκδοση του *Κοινωνικού συμβολαίου*, ο Ρουσσώ προσπαθεί να περιγράψει μια στιγμή της ζωής του, «που συνέβη μια μοναδική εποχή, που θα 'ναι πάντα παρούσα όταν θα ζω αιώνια», όπως γράφει. Βρισκόταν στο δρόμο για να συναντήσει τον Ντιντερό, που τότε ήταν φυλαχισμένος στη Βενσέν, έχοντας στην τσέπη του το φύλλο του *Παρισινού Ερμή* που δημοσίευε το ερώτημα της Ακαδημίας της Ντιζόν και αποτέλεσε αφορμή για να γράψει

τον Δεύτερο λόγο του. Εκείνη τη μέρα έζησε μια έντονη πνευματική κατάσταση: «αν», όπως γράφει, «είχα ποτέ μπορέσει να γράψω το ένα τέταρτο από όσα είδα και αισθάνθηκα κάτω από εκείνο το δέντρο, με πόση διαύγεια θα είχα φέρει στο φως όλες τις αντιφάσεις του κοινωνικού συστήματος, με πόση δύναμη θα είχα παρουσιάσει όλες τις καταχρήσεις των θεσμών μας, με πόση απλότητα θα είχα δείξει ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του καλός και ότι μόνο από τους θεσμούς γίνεται κακός».

Κατόπιν αυτών των σχέψεων, υποδεικνύει ότι τα τρία πρωταρχικά κείμενά του, ο Πρώτος λόγος, ο Λόγος για την ανισότητα και η Πραγματεία περί αγωγής, σχηματίζουν ένα ενιαίο όλον. Ο Ρουσσώ, λοιπόν, επιχειρεί να συλλάβει το κοινωνικό σύστημα ως προς τις αντιφάσεις του, όπως μάλιστα μπορεί να διαπιστωθεί στους πρώτους Λόγους του, και να προετοιμάσει την αναδιοργάνωσή του, που επιχειρείται στην Πραγματεία περί αγωγής, την οποία αναφέρει στην παραπάνω επιστολή, και στο Κοινωνικό συμβόλαιο, το οποίο ήταν σε στάδιο εκτύπωσης εκείνη την εποχή, αν και δεν το αναφέρει μαζί με τα άλλα.

Το αν είναι οργανωμένο ως σύστημα το έργο του Ρουσσώ είναι ερώτημα που δεν μπορεί να απαντηθεί μονολεκτικά, όπως έχει φανεί μέχρι τώρα. Ο Goldschmidt, ο οποίος μάλιστα αφορμάται από την παραπάνω επιστολή, επιχειρεί να διερευνήσει και να αναδείξει τη μέθοδο συστηματικής οργάνωσης του ρουσσωικού έργου: εντοπίζει εντούτοις τον «μεταφυσικό δυϊσμό» του στην αρχή του συστήματός του.<sup>96</sup> Το έργο του Ρουσσώ αποτέλεσε πλούσια κληρονομιά για τον γερμανικό ιδεαλισμό, αλλά και για τον ρομαντισμό.

Από την παραπάνω επιστολή στον Malesherbes, υπογραμμίζουμε και τα εξής: «Ελευθερος! Όχι ακόμη. Τα τε-

λευταία γραπτά μου δεν έχουν τυπωθεί ακόμη... Αλλά αν παρ' ελπίδα εγώ μπορώ να πάω μέχρις εκεί και να πάρω την άδεια από το κοινό, πιστέψτε με, κύριε, ότι τότε θα είμαι ελεύθερος».

Στα τελευταία γραπτά πρέπει να περιλαμβάνει εκτός από τον *Αμίλιο* και το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, στο οποίο αν και έχει αναγνωριστεί συστηματική δομή και ενότητα, εντούτοις για τον ίδιο είναι μέρος ενός ευρύτερου έργου, των *Πολιτικών θεσμών*, όπως επισημαίνει στην αρχή και στο τέλος του κεμένου.<sup>97</sup> Το σύστημα που σχεδίαζε ο Ρουσσώ δεν ολοκληρώθηκε πλήρως. Το *Κοινωνικό συμβόλαιο* αποτελεί ένα παράδειγμα, το οποίο μάλιστα διατυπώθηκε ως πρόταση εκ μέρους του υπό την ιδιότητα του πολίτη, ασκώντας δηλαδή τη δημόσια χρήση του λόγου.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΟΥ ΕΠΙΜΕΤΡΟΥ

1. Βλ. Λεβιάθαν, κεφ. 21: «Η λέξη ελευθερία σημαίνει καθαρά την απουσία κάθε εξωτερικού εμποδίου στην κίνηση άλογων, άψυχων και έλλογων πλασμάτων».

2. ΚΣ Ι. 3: «Η ισχύς είναι μια φυσική δύναμη»· «Ας συμφωνήσουμε, λοιπόν, ότι η ισχύς δεν δημιουργεί δίκαιο, και ότι δεν οφείλουμε υπακοή παρά μόνο στις ένομες δυνάμεις».

3. Πρόκειται για βασική διαφορά του Ρουσσώ από τον Γκρότιους και τον Χομπς, την οποία υπογραμμίζει ο ίδιος στο ΚΣ Ι, 2· βλ. επίσης, Η. Giddin, *Rousseau's Social Contract*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1983, σελ. 22.

4. ΚΣ Ι, 4: «Να απαρνηθείς την ελευθερία σου, σημαίνει ότι απαρνείσαι την ιδιότητά σου ως ανθρώπου, τα δικαιώματα και επίσης τα καθήκοντά της».

5. Όπως συνοψίζει ένας δομινικανός θεολόγος, ο Silvestro Mazzolini da Prierio, *Summa Summarum quae Silvestrina nuncupatur*, I (Lyons, 1539), σελ. 159: «Dominium (ιδιοκτησία), σύμφωνα με ορισμένους είναι το ίδιο όπως ius (δικαίωμα). Έτσι, όποιος έχει ένα δικαίωμα σε κάτι, έχει κυριότητα επ' αυτού· και όποιος έχει ένα δικαίωμα στη χρήση ενός πράγματος, έχει την κυριότητά του, και αντιστρόφως... Κατ' άλλους, όμως, δεν ταυτίζονται, διότι ένας κατώτερος δεν έχει κυριότητα πάνω σε έναν ανώτερο, αλλά έχει ένα δικαίωμα απέναντί του... Έτσι, το να έχει κανείς ιδιοκτησία συνεπάγεται ότι έχει ένα δικαίωμα, αλλά όχι αντιστρόφως· διότι, εκτός από ένα δικαίωμα, θα πρέπει να έχει και υπεροχή». Παράθεμα στο R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Καμπριτζ 1979, σελ. 5.

6. Βλ. Neidلمان, *The General Will is Citizenship*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland-Οξφόρδη 2001, σελ. 33.

7. Όπως παρατηρεί ο Αλτουσσέρ, «η ριζική απαλλοτριώση είναι η λύση στην κατάσταση της πλήρους αποξένωσης». (L. Althusser, «Sur le Contrat social (Les Décalages)», *Cahiers pour l'Analyse*, 8, Seuil, Παρίσι 1978, σελ. 17).

8. Βλ. ΚΣ II, 2: «Αυτή η πλάνη προέρχεται από ανακριβείς αντιλήψεις για την κυρίαρχη αρχή και επειδή συγχέουν τα μέρη της με ό,τι απορρέει από αυτήν».

9. Σήμερα όμως έχει αναγνωριστεί η αξία αυτού του έργου, με το οποίο ο Ρουσσώ τοποθετείται όχι μόνο σε ζητήματα φυσικού δικαίου, αλλά και σε συζητήσεις των φυσικών επιστημών της εποχής του. Να αναφέρουμε ότι ο Κλωντ Λεβί-Στρως έχει υποστηρίξει πως πρόκειται για ένα έργο μεγάλης σημασίας, με το οποίο ο Ρουσσώ όχι μόνο προκαταλαμβάνει την εθνολογία, αλλά και τη θεμελιώνει (C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», στο *Anthropologie structurale Deux*, Plon, Παρίσι 1996, σελ. 45 κ.ε.).

10. Πλάτων, *Πολιτεία*, 611d-612a, σελ. 754-55.

11. Βλ. O' Hagan, *Rousseau*, Routledge, Λονδίνο 1999, σελ. 33.

12. Στο ίδιο, σελ. 39.

13. Βλ. *Λόγος για την προέλευση της ανισότητας*, υποσημείωση IX: «Θα πρέπει να καταστρέψουμε τις κοινωνίες, να εξαφανίσουμε το δικό μου και το δικό σου και να επιστρέψουμε στα δάση να ζήσουμε με τις αρκούδες;», *OC* III, 207.

14. O' Hagan, *ό.π.*, σελ. 54.

15. Βλ. Starobinski, *OC* III, 1351, και Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, Vrin, Παρίσι 1974.

16. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Παρίσι 1979, σελ. 155.

17. Ο Ρουσσώ διατυπώνει αυτή την εκτίμηση για τον Χομπς στο τελευταίο κεφάλαιο του *Κοινωνικού συμβολαίου*, που είναι αφιερωμένο στην πολιτική θρησκεία. Ο Χομπς είχε αφιερώσει το δεύτερο μέρος, και το πιο εκτεταμένο του *Λεβιάθαν*, σε ζητήματα θρησκείας, προσφέροντας ένα είδος ορθολογικής θρησκείας. Το εγχείρημα αυτό θεωρήθηκε από πολλούς επικίνδυνο, και έτσι ο ίδιος κατηγορήθηκε για άθεος (βλ. N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Οξφόρδη 2002, σελ. 333).

18. Πάνω στο ζήτημα αυτό, βλ. R. Carter, «Rousseau's Newtonian Body Politic», *Philosophy and Social Criticism*, 1980, σελ. 145-167.

19. Βλ. A. Robinet, «Hobbes: Structure et nature du 'conatus'», στο Y. Zarka-J. Bernhardt, *Thomas Hobbes, Philosophie Première, Théorie de la science et politique*, PUF 1990, σελ. 148.

20. Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. III, σελ. 97· επίσης, Médina, «Le temps chez Hobbes», *Les Études Philosophiques*, 1997, 2, σελ. 190.

21. Βλ. Riley, *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, Πρίνστον 1986, σελ. 177.

22. Cell & MacAdam, *Rousseau's Response to Hobbes*, Peter Lang, Νέα Υόρκη 1988, σελ. 11

23. Στο ίδιο, σελ. 33-5.

24. J. G. Merquior, *Rousseau and Weber. Two Studies in the Theory of Legitimacy*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο 1980, σελ. 80.

25. Βλ. Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, πάθος και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, σελ. 166 κ.ε.

26. Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, κεφ. IV, 6. Ο Vaughan (*Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, I, University Press, Manchester 1925, σελ. 125) υποστηρίζει ότι στον Σπινόζα η μεταβίβαση της «κοινής βούλησης» από το όλο σώμα των πολιτών στην κυβέρνηση παρέχει ιστορικά, το σύνδεσμο μεταξύ Χομπς και Ρουσσώ, ενώ ο Σπινόζα πρέπει να τοποθετηθεί πιο κοντά στον Ρουσσώ παρά στον Χομπς.

27. Σπινόζα, ό.π., Γ. Βώκος, Εισαγωγή, σελ. 80.

28. Στο ίδιο, II, 17, σελ. 107: «Το δίκαιο αυτό, το οποίο ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους, ονομάζεται κράτος. Ανήκει δε σε εκείνον ο οποίος κοινή συναινέσει έχει τη μέριμνά της».

29. Δ. Κοτρώγιανος, «Η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας στον Σπινόζα», *Σπινόζα: προς την ελευθερία*, Αξιολογικά, εφ. τχ. 2, Εξάντας, Αθήνα 2002, σελ. 113-124.

30. Λεβιάθαν, XVIII· Πατέλλη, *Η Φιλοσοφία του Hobbes*, Ίδρυμα Σ. Καράγωργα, Αθήνα 1995, σελ.133.

31. Σπινόζα, ό.π., κεφ. X, 9, σελ. 239.

32. Βλ. ΚΣ II, 3 και 4.

33. Η μελέτη του P. Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton University Press, Πρίνστον 1986, είναι πολύ βασική για την ιστορία της γενικής βούλησης, κατεξοχήν για τη θεολογική της προέλευση.

34. Στο ίδιο, σελ. 18-19.

35. Στο ίδιο και Pascal, *Pensées*, Œuvres de Blaise Pascal, L. Brunshvicg (επιμ.), Hachette, Παρίσι 1914, τ. II, 381 κ.ε.

36. Riley, ό.π., σελ. 52.

37. Βλ. Εισαγωγή της παρούσας έκδοσης.

38. Riley, ό.π., σελ. 61 κ.ε.

39. Στο ίδιο, σελ. 138-182· Shackleton, *Montesquieu*, Oxford University



Press. Οξφόρδη 1961. 261-264. Θα πρέπει να επισημάνουμε, συνοπτικά, ότι ο Σπινόζα χρησιμοποιεί στο πρώτο μέρος της *Ηθικής* του δύο όρους, τον άπειρο άμεσο τρόπο και τον άπειρο έμμεσο, οι οποίοι μεσολαβούν ανάμεσα στην πρώτη αρχή, τον Θεό ή Φύση, και τα επιμέρους πράγματα. Η θεϊκή βούληση, εντούτοις, δεν ενεργεί ανεξάρτητα από τους φυσικούς νόμους, γι' αυτό και δεν γίνονται δεκτές δοξασιές περί θαυμάτων (βλ. Παράρτημα της *Ηθικής* Ι). Η θεωρία του περί ελεύθερης αναγκαιότητας ερμηνεύτηκε ως άκριως ντετερμινιστική, καθώς η βούληση στην οποία βασίζονται οι συμβολαιικές θεωρίες, υπάγεται στην αναγκαιότητα των νόμων σκέψης και πράξης (βλ. ενδεικτικά, Β. Γρηγοροπούλου, «Μέθοδος και ελευθερία», *Αξιολογικά*, 2. ό.π., σελ. 35-66).

40. Montesquieu, *Lettres persanes*, no 83. (*Œuvres complètes*, Oster (επιμ.), σελ. 106.

41. Riley, ό.π., 163.

42. Αιμίλιος, *OC* IV 597: «Ο κλέφτης που γδύνει τους περαστικούς καλύπτει, εντούτοις, τη γύμνια του φτωχού· και ο πιο άγριος δολοφόνος στηρίζει έναν άνθρωπο που πέφτει λιπόθυμος».

43. Ο Μοντεσκιέ θέτει επίσης ζητήματα «πλάνης» στο πεδίο διοργάνωσης των θεσμών: «Δέστε ποια μπορεί να είναι η κατάσταση ενός πολίτη μέσα σε αυτές τις δημοκρατίες. Το ίδιο σώμα έχει, ως εκτελεστής των νόμων, όλη την εξουσία που το ίδιο έχει δώσει στον εαυτό του ως νομοθέτης. Μπορεί να ερημώσει το κράτος με τις γενικές του βουλήσεις, και επειδή κατέχει επιπλέον και τη δικαστική εξουσία, μπορεί να καταστρέψει και κάθε πολίτη με τις επιμέρους βουλήσεις του» (*Το πνεύμα των νόμων*, κεφ. 11, vi, σελ. 299).

44. Στο ίδιο, κεφ. 19, iv, σελ. 481.

45. Σύμφωνα με τη μελέτη του Goldschmidt (*Anthropologie et politique*, Vrin, Παρίσι 1974, σελ. 685), στον *Λόγο για την ανισότητα*, αν και δεν αναφέρεται ακριβώς η έκφραση *γενική βούληση*, εντούτοις η διατύπωση, «ο λαός έχοντας ενώσει, ως προς το ζήτημα των κοινωνικών του σχέσεων, όλες τις βουλήσεις του σε μία» (*OC* III, ) ισοδυναμεί με τη γενική βούληση.

46. O Bruno Benrubi («L'invention de la volonté générale», στο Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, B. Bernardi (επιμ.), Vrin, Παρίσι 2002, σελ. 113) με βάση τις διορθώσεις επί των χειρογράφων του άρθρου, τις οποίες και παραθέτει, επισημαίνει ότι εκφράσεις όπως, συλλογικό άτομο, συλλογική βούληση, δημόσια βούληση, έχουν διαγρα-

φεί. Χρησιμοποιείται, εντούτοις, και ο όρος «δημόσια βούληση» (OC III, 246<sup>ο</sup> και σελ. 71 της ελληνικής έκδοσης).

47. R. Wokler, «The Influence of Diderot on the Political Theory of Rousseau: two Aspects of a Relationship», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 200xii, The Voltaire Foundation, Οξφόρδη 1975, σελ. 83. Πρόκειται, παρά τις σημερινές αντιρρήσεις, για μια εκτεταμένη και χρήσιμη μελέτη αναφοράς.

48. Βλ. B. Bernardi, *Discours sur l'économie politique*, ό.π., Εισαγωγή, σελ. 10 κ.ε. Και οι Γράβαρης και Γκιούρας επίσης στηρίζουν την ενότητα της έννοιας γενική βούληση στο έργο του Ρουσσώ στην Εισαγωγή τους στην ελληνική έκδοση, Ζ.-Ζ. Ρουσσώ, *Λόγος περί της πολιτικής οικονομίας*.

49. *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, σελ. 69.

50. Diderot, *Œuvres*, L. Versini, R. Laffont (επιμ.), Παρίσι 1995, τ. 3, σελ. 43-47.

51. Diderot, «Observations sur le Nakaz», στο *Œuvres politiques*, Paul Vernière (επιμ.), Garnier frères, Παρίσι 1963, σελ. 358-359.

52. E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, μτφρ. P. Gay, Indiana University Press, Bloomington 1954.

53. Βλ. Neidleman, ό.π., σελ. 18.

54. Z. Trachtenberg, *Making Citizens*, Routledge, Λονδίνο 1993, σελ. 10 κ.ε.

55. Στο ίδιο, σελ. 13.

56. Στο ίδιο, σελ. 23.

57. Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Παρίσι 1785.

58. Οι Grofman & Feld («Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective», *American Political Review*, 82, 1988, σελ. 567-76), βασίζονται σε ένα εδάφιο του Κοινωνικού συμβολαίου: «Όταν όμως δημιουργούνται φατρίες, επιμέρους ενώσεις σε βάρος όλης της κοινωνίας, η βούληση καθεμιάς γίνεται γενική σε σχέση με τα μέλη της και επιμέρους σε σχέση με το κράτος. Τότε μπορεί να λεχθεί ότι δεν υπάρχουν πια τόσοι ψηφοφόροι όσοι και οι άνθρωποι, αλλά τόσοι ψηφοφόροι όσοι και οι ομάδες» (II, 3). Υποστηρίζουν ότι οι ψηφοφόροι δεν πρέπει να έχουν επικοινωνία μεταξύ τους για τα ζητήματα που θα ψηφίσουν, υπογραμμίζοντας και πάλι την πρόταση του Ρουσσώ «Όταν ένας λαός διαβουλευτεί, αφού ενημερωθεί ικανοποιητικά για τα ζητήματά του και χωρίς οι πολίτες να έχουν προηγουμένως συνεννοηθεί μεταξύ τους, τό-

τε από τον μεγάλο αριθμό των μικρών διαφορών θα προκύπτει πάντα η γενική βούληση και η απόφαση θα είναι πάντα σωστή» (II, 3).

59. Ο Estlund, όμως, υποστηρίζει ότι η φράση «ο λαός διαβουλευεται», την οποία παραθέτουν και οι Grofman & Feld, παραπέμπει σε διαδικασίες επικοινωνίας μεταξύ των πολιτών, που στηρίζουν διαδικασίες πολιτικής συμμετοχής. Στην κατεύθυνση του επιχειρήματός του συνεχίζει και ο J. Waldron, ενώ στη συνέχεια οι Grofman & Feld επανέρχονται δίνοντας ορισμένες διευκρινίσεις. Η συζήτηση αυτή με τίτλο «Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited» δημοσιεύτηκε στο *American Political Science Review*, τ. 83, 4, 1989, σελ. 1317-1340.

60. Βλ. C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1970, σελ. 25.

61. Βλ. R. Fralin, *Rousseau and Representation: A study of the Development of His Concept of Political Institutions*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1978, σελ. 106-7.

62. Trachtenberg, *ό.π.*, σελ. 230 κ.ε.

63. A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Παρίσι, τ. 3, σελ. 25.

64. Στο *ίδιο*, σελ. 29.

65. Στο *ίδιο*, σελ. 33.

66. Βλ. MacAdam, στο H. Cell-J. MacAdam, *ό.π.*, σελ. 9-10.

67. *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, *ό.π.*, σελ. 77· OC III, 248.

68. Ενώ ο Spink (*Jean-Jacques Rousseau et Genève*, Παρίσι 1934) και ο Derathé υποστηρίζουν ότι ο Ρουσσώ δεν είχε καλή γνώση της πολιτικής και των θεσμών της Γενεύης, αντιθέτως ο Fralin (*ό.π.*, σελ. 137 κ.ε.), χωρίς να αμφισβητεί την καθολικότητα των αρχών του ρουσσωικού Κοινωνικού συμβολαίου, υποστηρίζει ότι η Γενεύη και η αποκατάσταση των θεσμών της ήταν βασική έμπνευση για τον Ρουσσώ. Το επιχείρημα αυτό αναπτύσσει στην εμπεριστατωμένη μελέτη της και η H. Rosenblatt (*ό.π.*, σελ. 6 και 132 κ.ε.).

69. Τζ. Λοκ, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, XI, 140, σελ. 195.

70. C. Spector, «Théorie de l'impot», *Discours sur l'économie politique*, B. Bernardi (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 199.

71. R. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Πρίνστον 1976, σελ. 402.

72. Στο *ίδιο*.

73. Derathé, *ό.π.*, σελ. 279-80· Fralin, *ό.π.*, σελ. 1-3.
74. Ο συνδυασμός άμεσης και έμμεσης δημοκρατίας θα πρέπει να ήταν καθαρότερος στο έργο του *Institutions politiques* και στο έργο του για τη συνομοσπονδία το οποίο χάθηκε· βλ. Riley, *ό.π.*, σελ. 6.
75. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, OC III, σελ. 972-74.
76. Βλ. ΚΣ III, 15, σημείωση του Ρουσσώ: « Αυτό ήθελα να κάνω συνεχίζοντας το έργο αυτό· αφού θα πραγματευόμουν τις εξωτερικές σχέσεις θα έφτανα στις συνομοσπονδίες. Είναι ένα εντελώς καινούργιο ζήτημα και οι αρχές του χρειάζεται ακόμη να καταδειχτούν».
77. Gildin, *ό.π.*, 68.
78. R. Descartes, *Discours de la methode*, Ε. Gilson (επιμ.), Vrin, Παρίσι 1987, μέρος II, σελ. 11· επίσης, σελ. 158 για το σχολιασμό του Gilson. Ο Ντεκάρτ, χρησιμοποιεί τα παραδείγματα του αρχιτέκτονα, του μηχανικού, του νομοθέτη, της ανθρώπινης γνώμης και της κρίσης, για να υποστηρίξει το επιχείρημά του για την ενότητα της επιστήμης, της νομοθεσίας και της βούλησης.
79. Philonenco, *ό.π.*, σελ. 60-4.
80. Gildin, *ό.π.*, σελ. 72-3.
81. Βλ. OC III, 383.
82. Βλ. Gildin, *ό.π.*, σελ. 78.
83. *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé dictionnaire de Trénoux*, Παρίσι 1771, τ. 7, σελ. 317.
84. *Le grand vocabulaire français*, Παρίσι 1772, τ. 24, σελ. 588.
85. G. Lafrance, «République», στο Trousson, Raymond et Eigeldinger, Frédéric S. (επιμ.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Honoré Champion, Παρίσι 1996.
86. Merja Kylmäkoski, *The Virtue of the Citizen*, Peter Lang, Φρανκφούρτη 2001, 47.
87. *Lettre à M. de Franquières*, OC IV 1143. Βλ. επίσης, *Fragments politiques*, OC III, 505.
88. Daniel Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, Northern Illinois University Press, Illinois 1993, σελ. 8.
89. Βλ. παραπάνω, σελ. 248-50.
90. Cullen, *ό.π.*, σελ. 53.
91. Βλ. Cassirer, *ό.π.*, σελ. 54 κ.ε.· επίσης, σελ. 94.
92. B. Constant, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes».

### *Πολιτεία και ελευθερία*

93. Ένα σημείο στο οποίο μπορεί να βασιστεί ένα επιχείρημα ως προς τη σχέση ανάμεσα στη συνείδηση και την ιδιότητα του πολίτη στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, παρόλο που όπως επισημάναμε δεν αναφέρεται η έννοια της συνείδησης στο έργο αυτό, είναι το εξής: «Για να εκφέρεται σωστά η γενική βούληση, είναι σημαντικό να μην υπάρχουν επιμέρους ομάδες μέσα στο κράτος και κάθε πολίτης να εκφράζει μόνο τη δική του γνώμη» (ΚΣ II, 3).

94. Βλ. Γρηγοροπούλου, *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, ό.π., σελ. 151 κ.ε.

95. Βλ. *OC* IV 514.

96. Βλ. Goldschmidt, ό.π., σελ. 778.

97. Βλ. Εισαγωγή της παρούσας έκδοσης.



## Βιβλιογραφία

### ΕΚΔΟΣΕΙΣ

#### A. Γαλλικές

*Œuvres complètes*, επιμ. B. Gagnebin & M. Raymond, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Παρίσι, 1964.

*Œuvres complètes*, επιμ. M. Launay, éd. du Seuil, συλλ. «L'Intergale», Παρίσι, 1971, τ. I-III.

*Du Contrat social. La Démocratie selon Rousseau*, éd. du Seuil, Παρίσι 1977.

*Du Contrat social; ou Principes du droit politique*, J.-M. Fataud & M.C. Bartholy, Bordas, Παρίσι 1972.

#### B. Αγγλικές (επιλογή)

*The Collected Writings of Rousseau*, επιμ. R. D. Masters-Ch. Kelly, μτφρ. J. Bush, R. Masters, Ch. Kelly, University Press of New England, Hanover 1994.

*The Social Contract*, εισ.-μτφρ. M. Cranston, Penguin Books, Λονδίνο 1968.

*The Social Contract and Discourses*, επιμ. N. J.H. Dent, μτφρ. G.D. Cole, Everyman, Λονδίνο 1993.

*The Social Contract and The First and Second Discourses*, επιμ. S. Dunn, Yale University, New Haven 2002.

*Du Contrat social*, επιμ. R. Grimsley, Clarendon Press, Οξφόρδη 1972.

### ΛΕΞΙΚΑ

Dent, N. J. H., *A Rousseau Dictionary*, Blackwell, Οξφόρδη 1992.

Launay, M., *Le vocabulaire politique de Jean-Jaques Rousseau*, Librairie Stalkine, Γενεύη 1977.

Trousson, R. & F. S. Eigeldinger, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Librairie Stalkine, Γενεύη 1996.

ΑΛΛΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

- Arnault, A. και P. Nicole, *La Logique ou l' art de penser*, Vrin, Παρίσι 1993.
- Cicero, *De re Publica. De Legibus*, μτφρ. C.W. Keyes, Loeb Classical Library, Λονδίνο 1970.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, É. Gilson (επιμ.), Vrin, Παρίσι 1925 [ελλ. έκδ.: *Λόγος περί της μεθόδου*, μτφρ. Χ. Χρηστίδης, Παπαζήσης, Αθήνα 1976].
- , *Méditations métaphysiques*, J.-M. Beyssade και M. Beyssade (επιμ.), Garnier-Flammarion, Παρίσι 1979.
- Diderot, D., *Œuvres*, L. Versini (επιμ.), Robert Laffont, Παρίσι 1995.
- , *Œuvres politiques*, P. Vernière (επιμ.), Παρίσι 1963.
- , *Lettre sur les aveugles*, É. Martin-Haag (επιμ.), Ellipses, Παρίσι 1999.
- Hobbes, T., *De Cive*, H. Warrender (επιμ.), Oxford, Οξφόρδη 1983.
- , *Leviathan*, M. Oakshott (επιμ.), Collier Books, Ν. Υόρκη-Λονδίνο 1978 [ελλ. έκδ.: *Λεβιάθαν*, εισ. Α. Μεταξόπουλος, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989].
- Locke, J., *Two Treatises of Government*, P. Laslett (επιμ.), Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1980 [ελλ. έκδ.: *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, εισ.-μτφρ.-σχ. Π. Κιτρομηλίδης, Γνώση, Αθήνα 1990].
- Mandeville, *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*, Lucien και Paulette Garrive (επιμ.-μτφρ.), Vrin, Παρίσι 1985.
- Μοντεσκιέ, *Το πνεύμα των νόμων*, εισ. Π. Κονδύλης, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα 1994.
- Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ.-μτφρ.-ερμην. σχ.-σημ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2002.
- Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νοι*, μτφρ. Β. Jacquemart, Β. Γρηγοροπούλου, εισ.-επιμ. Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2000.
- , *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α. Στυλιανού, εισ. Γ. Βώκος, Πατάκης, Αθήνα 1996.



### Βιβλιογραφία

- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, εισ. A. Pons, Gallimard, Παρίσι 1994.
- , *Micromegas. Zadig. Candide*, R. Romeau (επιμ.), Flammarion, Παρίσι 1994.
- , *Επιλογή από το Φιλοσοφικό λεξικό*, μτφρ. Α.Δ. Παπαγιαννίδης, Πόλις, Αθήνα 1994.
- , *Φιλοσοφικό λεξικό*, μτφρ. Φ. Ταμβίσκου, Ξ. Τσελέντη, εισ.-σχ.-επιμ. Ξ. Τσελέντη, επιστ. επιμ. Γ. Μανιάτης, Στάχυ, Αθήνα 2001.

### ΜΕΛΕΤΕΣ

- Althusser, L., *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel, and Marx*, μτφρ. Ben Brewster, New Left Books, Λονδίνο 1972.
- Ansart-Dourlien, M., *Dénaturation et violence dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Klincksieck, Παρίσι 1975.
- Αργυροπούλου, Ρ., *Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2003.
- Basco, B., *Rousseau: Solitude et communauté*, Mouton, École Pratique des Hautes Études, Παρίσι 1975.
- Berman, M., *The politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, Atheneum, N. Υόρκη 1970.
- Bernardi, B., Introduction, στο Rousseau, *Discours sur l' économie politique*, B. Bernardi (επιμ.), Vrin, Παρίσι 2002.
- Bloom, A., *Introduction to Emile, or on Education, by Jean-Jacques Rousseau*, μτφρ. A. Bloom, Basic Books, N. Υόρκη 1979.
- , *Love and Friendship*, Simon and Schuster, N. Υόρκη 1993.
- Blum, C., *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, N. Υόρκη 1986.
- Bosanquet, B., *The Philosophical Theory of The State*, MacMillan, Λονδίνο 1958.
- Bourdin, J.-C., *Diderot. Le matérialisme*, PUF, Παρίσι 1998.
- Bourricaud, F., *Esquisse d' une Théorie de l' Autorité*, Plon, Παρίσι 1969.
- Burgelin, P., *La philosophie de l' existence de J.-J. Rousseau*, Vrin, 1973.
- Cameron, D., *The Social Thought of Rousseau and Burke*, Weidenfeld and Nicolson, London 1973.

- Cantor, P.A., *Creature and Creator: Myth-making and English Romanticism*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1984.
- Carritt, E.F., *Morals and Politics. Theories of their Relation from Hobbes to Marx and Bosanquet*, Oxford Clarendon Press 1935.
- Cassirer, E., *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, εισ.-μτφρ. Jean Starobinski, Hachette, Παρίσι 1987.
- , *Rousseau, Kant and Goethe*, μτφρ. J. Gutmann, P. O. Kristeller, J.H. Randall, Harper and Row, N. Υόρκη 1963.
- , *Καντ και Ρουσσώ*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα 1976.
- Cell, H.R. - J. I. MacAdam, *Rousseau's Response to Hobbes*, Peter Lang, Νέα Υόρκη 1988.
- Cobban, A., *Rousseau and the Modern State*, Allen Unwin, Λονδίνο 1934.
- Cranston, M. και R. S. Peters (επιμ.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Garden City, N. Υόρκη.
- , *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762*, University of Chicago Press, Σικάγο 1991.
- Crocker, L.G., *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Case Western Reserve University Press, Cleveland 1968.
- Dent, N.J.H., *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Blackwell, Οξφόρδη 1988.
- Derathé, R., *Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Παρίσι 1979.
- Derrida, J., *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1990.
- Ellenburg, S., *Rousseau's Political Philosophy: An Interpretation from Within*, Cornell University Press, Ithaca 1976.
- Farrachi, A., *Rousseau ou l'état sauvage*, PUF Παρίσι 1997.
- Foucault, M., *Τι είναι Διαφωτισμός*, μτφρ. Στ. Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα 1988.
- Fralin, R., *Rousseau and Representation: A Study of the Development of His Concept of Political Institutions*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1978.
- Garrard, G., *Rousseau's Counter-Enlightenment. A Republican Critique of the Philosophes*, State University of New York Press, N. Υόρκη 2003.

Βιβλιογραφία

- Gildin, H., *Rousseau's Social Contract: The Design of the Argument*, The University of Chicago Press, Σικάγο 1983.
- Γκιούρας, Θ.-Δ. Γράβαρης, Εισαγωγή, στο J.J. Rousseau, *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, Σαββάλας, Αθήνα 2004.
- Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les Principes du système de Rousseau*, Vrin, Παρίσι 1974.
- Gouhier, H., *Les Méditations Métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, Παρίσι 1984.
- , *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*, Vrin, Παρίσι 1983.
- Grant, R., *Hypocrisy and Integrity*, The University of Chicago Press, Σικάγο-Λονδίνο 1997.
- Γρηγοροπούλου, Β., *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999.
- , *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002.
- Grimsley, R., *The Philosophy of Rousseau*, Oxford University Press, Λονδίνο 1973.
- Gurvitch, G., *L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle*, Librairie du Recueil, Sirey, 1932.
- O' Hagan, T., *Rousseau*, Routledge, Λονδίνο 1999.
- Hall, J., *Rousseau. An Introduction to His Political Philosophy*, Schenkman Publishing Co., Καίμπριτζ Μασ. 1973.
- Hartle, A., *The Modern Self in Rousseau's Confessions: A Reply to St. Augustine*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983.
- Hobson, M., J.T.A. Leigh, R.Wokler, *Rousseau & the Eighteenth Century*, The Voltaire Foundation, Οξφόρδη 1992.
- Hoffmann, S. και D. P. Fidler, *Rousseau on International Relations*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1991.
- Horkheimer, M., *Between Philosophy and Social Science*, MIT Press, Καίμπριτζ Μασ. 1993.
- Horkheimer, M.-Th. W. Adorno, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Γ. Κουζέλης (επιμ.), Επίμετρο Κ. Ψυχουκαϊδης, Νήσος, Αθήνα 1996.
- Horowitz, *Rousseau. Nature, and History*, University of Toronto Press, Τορόντο 1987.

- Hullung, M., *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*, Harvard University Press, Καίμπριτζ Μασ. 1994.
- Imbert, F., *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*, L'Harmattan, Παρίσι 1997.
- Kelly, Chr., *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1987.
- Kessous, N., *Two French Precursors of Marxism: Rousseau and Fourier*, Aldershot, Avebury 1996.
- Κιτρομηλίδης, Π., *Εισαγωγή στην πολιτική επιστήμη*, Σάκκουλας 1996.
- Κονδύλης, Π., *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τ. I-II, Θεμέλιο, Αθήνα 1987.
- Krafft, O., *La politique de J.-J. Rousseau. Aspects Méconnus*, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, Παρίσι 1958.
- Kryger, E., *La notion de Liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Librairie A. G. Nizet, Παρίσι 1978.
- Kylmäkoski, M., *The Virtue of the Citizen*, Peter Lang, Φρανκφούρτη 2001.
- Leigh, R.A. (επιμ.), *Rousseau After Two Hundred Years*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1982.
- Lévi-Strauss, C., «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», στο *Anthropologie structurale Deux*, Plon, Παρίσι 1996.
- Levine, A., *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, University of Massachusetts Press, Amherst 1976.
- , *Η γενική βούληση*, Ρουσσώ, Μαρξ, Κομμουνισμός, Γ. Ήκαρος Μπαμπασάκης, Χ. Βαλλιάνος (επιμ.), Στάχυ, Αθήνα 2000.
- Launay, M., *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Librairie A.-G. Nizet, Παρίσι 1969.
- , *Jean-Jacques Rousseau. Écrivain Politique*, Stalkine, Γενεύη-Παρίσι 1989.
- Leduc-Fayette, D., *J.-J. Rousseau et le mythe de l' Antiquité*, Vrin, Παρίσι 1974.
- de Man, Paul, *Allegories of Reading*, Yale University Press, New Haven 1979.
- Μανιάτης, Γ., *Το πρόσωπο και το προσωπείο. Ο Ρουσσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, Στάχυ, Αθήνα 2000.

Βιβλιογραφία

- Masson. P.M., *La religion de J.-J. Rousseau*. Plon, Παρίσι 1916.
- Masters. R.D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Πρίνστον 1968.
- Mendelson, Kant, Hamann, Wieland, Riem, Herder, Lessing, Erhard, Schiller, *Τι είναι Διαφωτισμός*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Κριτική, Αθήνα 1989.
- Merquior, J.G., *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο 1980.
- Misenheimer, H.E., *Rousseau on the Education of Women*, University Press of America, Ουάσινγκτον, D.C. 1981.
- Moreau, J., *Jean-Jacques Rousseau*, PUF Παρίσι 1973.
- Morgenstern, M., *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture and Society*, Pennsylvania State University Press, University Park 1996.
- Μπαγιόνας, Α., *Η ιστορικότητα της συνείδησης στη φιλοσοφία του Γαλλικού Διαφωτισμού*, Ολκός, Αθήνα 1974.
- Neidleman, J. A., *The General Will is Citizenship. Inquiries into French Political Thought*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Maryland-Οξφόρδη 2001.
- Philonenko, A., *J. J. Rousseau et la pensée du malheur*, τ. I-III, Vrin, Παρίσι 1984.
- Plamenatz, J., *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, Longman, Λονδίνο 1963.
- Plattner, M., *Rousseau's State of Nature: An Interpretation of Discourse on Inequality*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1979.
- Rawls, J., «Justice as Fairness», P. Laslett και W.G. Runciman (επιμ.), *Philosophy, Politics and Society*, Blackwell, Οξφόρδη 1962.
- Riley, P., *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, Κάμπριτζ Μασ. 1982.
- , *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, Πρίνστον 1986.
- Rosenblatt, H., *Rousseau and Geneva*, Cambridge University Press, Κάμπριτζ 1997.
- Schmidt, J. (επιμ.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers*

- and Twentieth-Century Questions*. University of California Press. Μπέρκλεϊ-Λος Άντζελες, Καλιφόρνια 1996.
- Shklar, J., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1969.
- Soboul, A., *The Parisian sans culottes and the French Revolution 1793-4*. Clarendon Press, Οξφόρδη 1964.
- , *Comprendre la révolution. Problèmes politiques de la révolution française (1789-1797)*. Maspéro, Παρίσι 1981.
- Starobinski, J., *La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Παρίσι 1956.
- Still, J., *Justice and Difference in the Works of Rousseau*. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1993.
- Στράους, Λ., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία, Γνώση*, Αθήνα 1988.
- Tatin-Gourier, J.-J., *Le Contrat social en question*, Presses Universitaires de Lille, Λύη 1989.
- Trachtenberg, Z., *Making Citizens*. Routledge, Λονδίνο 1993.
- Trousson, R., *Rousseau et sa fortune littéraire*, Ducros, St. Médard en Jalles 1971.
- Tuck, R., *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1979.
- Vargas, Y., *Introduction à l'Émile de Rousseau*. PUF Παρίσι 1995.
- Vaughan, C.E. (επιμ.), *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Blackwell, Οξφόρδη 1962.
- Φαράκλας, Γ., *Θέση και αλήθεια, Κριτική*, Αθήνα 1997.
- Χρύσης, Α., *Εισαγωγή στην κοινωνική φιλοσοφία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*. Κριτική, Αθήνα 2002.
- Ψυχοπαίδης, Κ., *Το πρόβλημα της θεμελίωσης μιας κριτικής του θεσμικού Λόγου και η καντιανή διαλεκτική*. Έρασμος, Αθήνα, 1976.
- , *Ιστορία και Μέθοδος*, Αθήνα 1994.
- , *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999.
- Wingrove, E.R., *Rousseau's Republican Romance*, Princeton University Press, Πρίνστον 2000.
- Wokler, R., *Rousseau*. Oxford University Press, Ν. Υόρκη 1995.

- Althusser, L., «Sur le *Contrat social* (Les Décalages)», *Cahiers pour l'Analyse*, 8, Seuil, Παρίσι 1978.
- Baczko, «Rousseau et l' imagination sociale du *Contrat social* aux *Considérations sur le gouvernement de Pologne*», *Annales de la Société J.-J.Rousseau*, 38, σελ. 25-60.
- Balibar, E., «Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant», στο E. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Παρίσι 1997.
- Belaval, Y., «Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez J.-J. Rousseau», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 38, σελ. 7-24.
- Benrubi, B., «Rousseau et le mouvement philosophique et pédagogique en Allemande», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 8, Γενεύη 1912, σελ. 99-130.
- Bernardi, B., «L' invention de la volonté générale», Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, B. Bernardi (επιμ.), Vrin, Παρίσι 2002.
- Bisson, L.A., «Rousseau et l'expérience romantique», *Annales de la Société J.J. Rousseau*, 30, Γενεύη 1943-45, σελ. 27-45.
- Bouchardy, F., «Une définition de la conscience par J.-J. Rousseau», *Annales de la Société J.-J.Rousseau*, 32, 1950-52, σελ. 167-175.
- Brandt, R., «Droit et intérêt dans le *Contrat social* de Rousseau», *Annales de la Société J.-J.Rousseau*, 39, 1972- 77, σελ. 113-121.
- Carter, R., «Rousseau's Newtonian Body Politic», *Philosophy and Social Criticism*, 1980, σελ. 145-167.
- Crocker, L. G., «Rousseau et le voie du totalitarisme», *Annales de Philosophie Politique*, PUF Παρίσι 1965, σελ. 99-136.
- Derathé, R., «Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Rousseau», *Annales de Philosophie Politique*, PUF Παρίσι 1965, σελ. 153-169.
- , «La problématique du sentiment chez Rousseau», *Annales de la Société J.J. Rousseau*, 37, 1966-68, σελ. 7-17.
- Elstud, D., J. Waldron, B. Grofman, «Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited», *American Political Science Review*, 83, iv, Δεκέμβριος 1989, σελ. 1317-1340.

- Fabre, M.-J., «Réalité et utopie dans la pensée politique de J.-J. Rousseau», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 35, Γενεύη 1963.
- Feld, S.L., «Rousseau's General Will: a Condorcetian Perspective», *American Political Science Review*, 82, II, Ιούλιος 1988.
- Françon, M., «Le langage mathématique de J.-J. Rousseau», *Isis*, 40, III, 122, Καίμπριτζ Μασ. 1949, σελ. 341-344.
- Friedrich, J., «Rousseau, auteur de l' intention conservatrice et d' action révolutionnaire», *Annales de Philosophie Politique*, PUF Παρίσι 1965, σελ. 77-97.
- Gagnebin, B., «Voltaire a-t-il provoqué l'expulsion de Rousseau de l'île Saint-Pierre?», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 30, Γενεύη 1943-45, σελ. 111-131.
- Gouhier, H., «Nature et Histoire dans la pensée de J.-J. Rousseau», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 33, 1953-55, σελ. 7-48.
- Guillemin, H., «L'homme selon Rousseau», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 30, Γενεύη 1943-45, σελ. 7-26.
- Haymann, F., «La loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 30, Γενεύη 1943-45, σελ. 65-109.
- Hont, I., «The language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the "Four-Stages Theory"», στο A. Pagden (επιμ.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1987.
- Κοτρώγιαννος, Δ., «Η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας στον Σπινόζα», *Αξιολογικά*, 2, ειδ. τχ., Εξάντας, Αθήνα 2002.
- de Maday, A., «Rousseau et la révolution française», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 31, Γενεύη 1946-49, σελ. 169-207.
- Postema, G. J., «Law as Command: The Model of Command in Modern Jurisprudence», *Philosophical Issues*, 11, *Social, Political and Legal Philosophy*, 2001, σελ. 470-501.
- Postigliola, «De Malebranche à Rousseau: Les apories de la volonté générale et la revanche du "raisonneur violent"», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 39, 1972-77, σελ. 121-138.
- Pottle, F. A., «La querelle Rousseau-Hume», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 17, Γενεύη 1926.



*Βιβλιογραφία*

- de Reynold, G., «Rousseau et la Suisse», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 8, Γενεύη 1912, σελ. 161-204.
- Σιμόπουλος, Κ., «Ο Ντον Τζιοβάνι και η Φιλοσοφία», *Τα Μουσικά*, 1998.
- Todorov, T., «La morale sociale de Rousseau», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 43, 2001, σελ. 41-57.
- Wahl, J., «La bipolarité de Rousseau», *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 33, 1953-55, σελ. 49-55.
- Wokler, R., «The Influence of Diderot on the Political Theory of Rousseau: two Aspects of a Relationship», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, CXXXII, 1975, 55-111.



## Πίνακας όρων

---

### A

**Administration:** κυβέρνηση, διοίκηση, διακυβέρνηση

(III, 1): Αποκαλώ λοιπόν *κυβέρνηση* ή ανώτατη διοίκηση (*gouvernement* ou *suprême administration*) τη νόμιμη άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας

**Aliénation:** απαλλοτρίωση, αλλοτρίωση

(I, 4): Απαλλοτριώνω σημαίνει δίνω και πουλώ.

Ο Ρουσσώ δεν χρησιμοποιεί τον όρο μόνο με τη νομική σημασία του, αλλά έχει δώσει και το φιλοσοφικό περιεχόμενο του όρου, στο πλαίσιο των κοινωνικών συνθηκών, όπου η δραστηριότητα του ανθρώπου στρέφεται εναντίον του· κυρίως στον *Λόγο για την ανισότητα* και στον *Αιμίλιο*.

**Aristocratie:** αριστοκρατία

(III, 5): Υπάρχουν λοιπόν τρία είδη αριστοκρατίας: φυσική, αιρετή και κληρονομική.

**Association:** συνένωση

**Autorité:** αρχή, εξουσία, αυθεντία, κύρος

### B

**Bourgeois:** αστός

(I, 6\*): Οι περισσότεροι εκλαμβάνουν μια πόλη σαν μια πολιτεία και έναν αστό σαν έναν πολίτη.

### C

**Censure:** αρχή των τιμητών, τιμητεία (IV, 4, 7)

**Cité:** πόλη-κράτος, πολιτεία. Ο όρος αναφέρεται στον παραδοσιακό θεσμό, όπως είχε εμφανιστεί στην αρχαιότητα και στη Γενεύη, ενώ για τη σύγχρονη μορφή του, όπως τη διαπραγ-

ματεύεται στο Κοινωνικό συμβόλαιο, ο Ρουσσώ χρησιμοποιεί τον όρο πολιτεία (République).

(I. 6): Αυτό το δημόσιο πρόσωπο, που σχηματίζεται έτσι από την ένωση όλων των άλλων, κάποτε ονομαζόταν πόλη-κράτος, εν συνεχεία σήμερα πολιτεία ή πολιτικό σώμα.

Citoyen: πολίτης. Απαντά σχεδόν εκατό φορές, ενώ με την ιδιότητα του πολίτη ο Ρουσσώ συνοδεύει το όνομά του στο εξώφυλλο του έργου.

Για τη διάκριση ανάμεσα στον πολίτη και τον υπήκοο (sujet), βλ. I. 6: Όσο για τους συμβαλλόμενους, όλοι μαζί καλούνται λαός, και καθένας ξεχωριστά ονομάζονται πολίτες διότι συμμετέχουν στην κυρίαρχη εξουσία και υπήκοοι επειδή υπακούν στους νόμους του κράτους.

Civil: Η απόδοση του όρου ποικίλλει, γι' αυτό και παρατίθενται στη συνέχεια μια σειρά παραδείγματα.

ordre civil: οργάνωση πολιτικών πραγμάτων (I)

droit civil: πολιτικό δίκαιο (I. 7). Ο Masters το αποδίδει ως πολιτικό δικαίωμα (civil right: CW IV 140).

contrat civil: αστικό συμβόλαιο (IV 8\*)

état civil: πολιτική κατάσταση (I. 8· II. 6· III. 7, 16). Όρος ισοδύναμος με το société και société civile.

intolérance théologique et civil: θεολογική και πολιτική έλλειψη ανοχής (IV 8)

liberté civile: ελευθερία του πολίτη, αστική ελευθερία (I. 8· II. 11· III. 1). Απαντά και η πολιτική ελευθερία (liberté politique, III. 1).

loi civile: αστικός νόμος (II.12· IV 8)

profession de foi purement civile: ομολογία πίστεως καθαρά πολιτική (IV 8)

religion civile: πολιτική θρησκεία (ή θρησκεία του πολίτη, IV 8)

société civile: πολιτική κοινωνία (III. 15). Ο όρος société politique δεν απαντά.

Commerce: εμπόριο (II. 10, 11· III. 15· IV 4, 9)

Constitution: σύσταση, ίδρυση, συγκρότηση, σύνταγμα, πολιτικό σύστημα. Ο όρος χρησιμοποιείται για τον φυσικό οργανισμό αλλά και με πολιτική-δικαιική σημασία.

(III, 11): Η σύσταση του ανθρώπου είναι έργο της φύσης, του δε κράτους τεχνούργημα (la constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature, celle de l'État est l'ouvrage de l'art).

Contrat social: κοινωνικό συμβόλαιο

Για τη χρήση των όρων συμβόλαιο και σύμφωνο (pacte), που αρκετές φορές εναλλάσσονται. βλ. χαρακτηριστικά III, 17, 18 και IV 2.

Convention: σύμβαση

D

Délibération: διαβούλευση, διάλογος

Démocratie: Δημοκρατία

(II, 6\*): Κάθε νόμιμη μορφή κυβέρνησης είναι πολιτειακή. Με αυτή τη λέξη δεν εννοώ μοναχά μια αριστοκρατία ή μια δημοκρατία, αλλά γενικά κάθε κυβέρνηση που καθοδηγείται από τη γενική βούληση, που είναι ο νόμος.

(III, 4): Αν πάρουμε τον όρο στην αυστηρή σημασία του, δεν υπήρξε ποτέ πραγματική δημοκρατία, και ούτε θα υπάρξει ποτέ. Είναι αντίθετο στη φυσική τάξη να κυβερνά η πλειοψηφία και να κυβερνάται η μειοψηφία.

Devoir: καθήκον

Domaine: κυριότητα, ιδιοκτησία (I, 9)

Ο όρος domaine réel σημαίνει την ιδιοκτησία πραγμάτων ή αγαθών. Ο κύριος (dominus) σήμαινε τον ιδιοκτήτη. Ο όρος domaine (λατιν. Dominium) είναι συνώνυμος του propriété και έχει πλέον αντικατασταθεί από τον δεύτερο.

Droit: δίκαιο

Πολιτικό δίκαιο (στον τίτλο του έργου, θέση που υποδηλώνει και τη θεμελιώδη σημασία του όρου αυτού).

Κοινωνικό δίκαιο (social) (II, 5)

Υποτιθέμενο δίκαιο δουλείας (prétendu droit d'esclavage) (I, 4)

Δίκαιο πολέμου (de la guerre) (II, 5)

Δίκαιο κυριαρχίας (droit de souveraineté) (I, 9)

Κανόνας δικαίου (règle de droit) (III, 18)

droit divin civil ou positif: πολιτικό ή θετικό θείο δίκαιο (IV 8).

Ο Masters το αποδίδει ως δικαίωμα.

### Επίμετρο

Droit divin naturel: φυσικό θείο δίκαιο (IV 8)

Droit: δικαίωμα

Ιερό δικαίωμα (droit sacré) (I, 1)

Πραγματικό δικαίωμα (véritable) (I, 9)

Τρομακτικό δικαίωμα (terrible) (I, 4)

Δικαίωμα πολέμου (droit de la guerre) (I, 4)

Δικαίωμα του πρώτου καταλαβόντος (droit du premier occupant)  
(I, 8, 9)

Δικαίωμα στα αγαθά της κοινότητας (droit à la communauté) (I, 9)

Απεριόριστο δικαίωμα σε όλα (droit illimité à tout) (I, 8)

Δικαίωμα ζωής (droit de vie) (I, 4)

Δικαίωμα ψήφου (droit de voter) (I, 5· IV 2)

Ισότητα δικαιωμάτων (égalité de droit) (II, 4)

Επιμέρους δικαίωμα (droit particulier) (II, 4)

### Ε

Égalité: ισότητα, ισονομία

Για την υποκατάσταση της φυσικής ισότητας από την ηθική και έννομη, βλ. I, 9.

Παρόλο που η ελευθερία δεν μπορεί να υφίσταται χωρίς την ισότητα (βλ. II, 11), εντούτοις απαντά είκοσι πέντε φορές, ενώ η ελευθερία εξήντα.

Empire: εξουσία (II, 7· III, 1), αυτοκρατορία (I, 9· II, 8· III, 3, 12· IV 4, 8), κράτος (I, 5), βασιλείο (I, 2· II, 10\*).

Équité: ευθυδικία

État: κράτος, κατάσταση

(II, 4): κράτος ή πολιτεία (État ou Cité)

état civil: πολιτική κατάσταση

### Φ

Force: ισχύς.

Χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει τη φυσική, την ηθική και την πολιτική ισχύ.

G

Gouvernement κυβέρνηση, διακυβέρνηση

(III, 1): Τι είναι λοιπόν η κυβέρνηση; Ένα ενδιάμεσο σώμα που εγκαθιδρύεται μεταξύ των υπηκόων και του κυρίαρχου για την αμοιβαία ανταπόκρισή τους, επιφορτισμένο με την εκτέλεση των νόμων και τη διατήρηση τόσο της αστικής όσο και της πολιτικής ελευθερίας.

Και στη συνέχεια, δίδεται ο εξής ορισμός: Αποκαλώ λοιπόν *κυβέρνηση* ή ανώτατη διοίκηση τη νόμιμη άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, και ηγεμόνα ή άρχοντα το άτομο ή το σώμα που είναι επιφορτισμένο με τη διοίκηση αυτή.

Guerre: πόλεμος

I

Inégalité: ανισότητα (I, 9· II, 3· III, 5· IV, 4)

Institution: θέσμιση, θεσμός, νομοθεσία, ίδρυση

Βλ. ειδικά, II, 7, για τη συνάφεια ανάμεσα στους όρους *législation* και *institution*.

L

Législation: νομοθεσία

Liberté: ελευθερία

Απαντά περίπου εξήντα φορές.

Loi: νόμος

Απαντά περίπου εκατό φορές.

M

Magistrat: άρχοντας

(III, 1): Τα μέλη του σώματος αυτού ονομάζονται *άρχοντες* ή *βασιλιάδες*, δηλαδή *κυβερνώντες*, και ολόκληρο το σώμα καλείται *ηγεμόνας*.

O

Obligation: υποχρέωση

Ordre: τάξη, σύνταξη, διοργάνωση

P

Pacte social: κοινωνικό σύμφωνο

(I. 6): Αν παραμερίσουμε, λοιπόν, από το κοινωνικό σύμφωνο ό,τι δεν είναι ουσιώδες, θα βρούμε ότι συνοψίζεται στα εξής: *Καθένας από μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη του τη δύναμη κάτω από την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης και ως σώμα δεχόμαστε κάθε μέλος ως αδιάρητο μέρος του συνόλου.* (I. 6, 7, 9· II, 4, 5, 6· III, 10, 18· IV, 2, 8)

Police: Πρόκειται για αρχαϊσμό, ισοδύναμο με τους όρους πολιτική οργάνωση (*organisation politique*) και πολιτική σύσταση (*constitution politique*)· υπογραμμίζει την επιρροή του Ρουσσώ από τα αρχαιοελληνικά πρότυπα πολιτικής. (II, 10· IV, 1)

Σημαίνει επίσης *εσωτερική πολιτική οργάνωση*. III, 5· IV 3, 4.

Police: πολιτειακά οργανωμένος

Politie: πολιτική. Στις τρεις από τις τέσσερις φορές που απαντά συνοδεύεται από το επίθετο *bonne*. (I, 4· III, 8· IV, 8)

Politique: πολιτική. Ο όρος απαντά πολύ συχνά και σημαίνει την πολιτική δραστηριότητα, η οποία είναι τέχνη, βασιζόμενη όμως σε θεωρητικές αρχές, και συνδέεται με την ηθική.

Rouvoir: ισχύς, εξουσία

Αναφέρεται στη φυσική ισχύ, αλλά και στην πολιτική.

Prince: ηγεμόνας (I, 4, 9)

Proprieté: ιδιοκτησία (I, 4, 8, 9)

Puissance: δύναμη (I, 2, 3, 4, 6, 7, 8)

Με νομική σημασία: νομοθετική δύναμη (*puissance législative*), εκτελεστική δύναμη (*puissance exécutive*). Θα μπορούσε να αποδοθεί ως εξουσία, αλλά θεωρήσαμε ότι πρέπει να διακρίνεται από το *rouvoir*, που επίσης χρησιμοποιείται, αλλά και να φανεί η μεταγραφή που γίνεται από την ορολογία της φυσικής στην πολιτική· ήτοι, θεωρητικά, στη μετατροπή των φυσικών σχέσεων σε πολιτικές, που βασίζονται σε κανόνες δικαίου. (III, 1, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 17, 18· IV, 4, 5, 8)



*Πίνακας όρων*

**R**

Représentant: αντιπρόσωπος

(III, 15): Οι βουλευτές του λαού δεν είναι, λοιπόν, ούτε μπορούν να είναι οι αντιπρόσωποί του.

(III, 15): Στις αρχαίες πολιτείες, ακόμα και στις μοναρχίες, ουδέποτε ο λαός είχε αντιπροσώπους· η λέξη ήταν άγνωστη.

République: πολιτεία (για τον ορισμό, II, 6).

Républicain: πολιτειακός

Προϋποθέτει τους όρους νομιμοποίησης της πολιτείας, που μπορεί να ισχύουν ανεξάρτητα από τη μορφή της κυβέρνησης· γι' αυτό και δεν αποδόθηκε ως «δημοκρατικός», που θα παρέπεμπε μόνο στη δημοκρατική μορφή διακυβέρνησης. (II, 6· III, 6)

Révolution: επανάσταση (II, 7, 8· III, 6, 8· IV, 4, κυρίως σημ. 11)

**S**

Souverain (επίθετο): κυρίαρχος· (ουσιαστικό): ηγεμόνας, κυρίαρχος

Sujet: υπήκοος (βλ. κυρίως, III, 13).

**T**

Traité social: κοινωνική συνθήκη

Tribunat: δημαρχία (IV, 5)

**V**

Volonté générale: γενική βούληση

Volonté de tous: βούληση όλων

Volonté particulière: επιμέρους βούληση. Σε πολλές αγγλικές μεταφράσεις, αποδίδεται ως ιδιωτική βούληση (private will).



## Χρονολόγιο

---

- 28 Ιουνίου 1712. Ο Ρουσσώ γεννιέται στη Γενεύη από γαλλόφωνη προτεσταντική οικογένεια. Με τη γέννησή του χάνει τη μητέρα του και ανατρέφεται από τον πατέρα του, τον Ισαάκ Ρουσσώ, ωρολογοποιό· μελετά τα βιβλία που άφησε η μητέρα του.
- 1722-28. Μετά τον εκπατρισμό του πατέρα μένει στο πρεσβυτέριο του Λαμπερσιέ· στη συνέχεια, γνωρίζει τη σκληρότητα και τον αυταρχισμό ως μαθητευόμενος ενός χαρακτήρα.
1728. Στις 14 Μαρτίου αποφασίζει να αναχωρήσει από τη Γενεύη. Στο Ανεσού τον ίδιο μήνα συναντά την κυρία ντε Βαρένς, τη «μητερούλα», όπως την αποκαλούσε. Τον Απρίλιο πηγαίνει στο Τουρίνο όπου βαπτίζεται καθολικός.
1729. Ζει μαζί με την κυρία ντε Βαρένς στο Ανεσού, όπου έρχεται σε επαφή με τη μουσική.
- 1730-31. Μεγάλο οδοιπορικό στην Ελβετία, το Παρίσι, τη Λυών.
1732. Διδάσκει μουσική στο Σαμπερύ.
- 1732-36. Μένει με την κυρία ντε Βαρένς στη Σαρμέτ, όπου μελετά, γράφει και εξοχολογείται να ασχολείται με τη μουσική.
- 1740-41. Με αφορμή την εμπειρία του ως παιδαγωγού στην οικογένεια Μαμπλύ στη Λυών, αρχίζει να συνθέτει τα πρώτα σχεδιάσματα μιας θεωρίας περί αγωγής.
1742. Εγκαθίσταται στο Παρίσι, όπου παρουσιάζει στην Ακαδημία των Επιστημών μια νέα μέθοδο μουσικών συμβολισμών. Συναντά τον Ντιντερό.

1743. Δημοσιεύει τη *Διατριβή για τη σύγχρονη μουσική*.
- 1743-44. Γραμματέας του Γάλλου πρέσβη στη Βενετία. Αν και η διπλωματική του σταδιοδρομία δεν ευδοκίμησε, αποτέλεσε αφορμή να στοχαστεί πάνω στις σχέσεις ισχύος στα πολιτικά παιχνίδια, και αποφασίζει να συνθέσει ένα συστηματικό πολιτικό έργο.
- 1744-49. Επιστρέφει στο Παρίσι. Συμμετέχει στο μεγάλο έργο της γαλλικής *Εγκυκλοπαίδειας*. Συνδέεται με την Τερέζα Λεβασέρ· μια σχέση που κράτησε μέχρι το τέλος της ζωής του και δέχτηκε ποικίλα σχόλια από φίλους και εχθρούς.
1749. Γράφει τον *Λόγο για τις επιστήμες και τις τέχνες*, το πρώτο έργο με το οποίο γίνεται γνωστός, κερδίζοντας το βραβείο της Ακαδημίας της Ντιζόν, τον Ιούλιο του 1750.
1752. Συνθέτει την όπερα *Ο μάγος του χωριού*, η οποία γνωρίζει μεγάλη επιτυχία.
1753. Κυκλοφορεί η *Επιστολή για τη γαλλική μουσική*, με την οποία ο Ρουσσώ υπερασπίζεται την ιταλική έναντι της γαλλικής μουσικής, την απλότητα έναντι της πολυπλοκότητας, τη μελωδία έναντι της αρμονίας.
1754. Επιστρέφει στη γενέτειρά του και στην προτεσταντική θρησκεία, ανακτώντας έτσι την ιδιότητα του πολίτη, με την οποία υπογράφει στη συνέχεια τα έργα του. Γράφει τον *Λόγο για την προέλευση της ανισότητας*.
1755. Κυκλοφορεί ο *Λόγος για την ανισότητα*, ο οποίος προκαλεί τις αντιδράσεις του Βολταίρου. Δημοσιεύεται το άρθρο του για την *Πολιτική οικονομία*, στον πέμπτο τόμο της *Εγκυκλοπαίδειας*.
1756. Η σχέση του με τους Γάλλους philosophes επιδεινώνεται. Απομονώνεται στο Μονμορανσύ, όπου επεξεργάζεται τα πολιτικά κείμενα του αβάντε Σαιν-Πιερ. Αρχίζει τη συγγραφή της *Νέας Ελοΐζας*. Τον Αύγουστο γράφει την *Επιστολή στον Βολταίρο*.

1757. Γνωρίζει την κυρία ντ' Ουντετό, για την οποία γράφει τις *Ηθικές επιστολές*.
1758. Δημοσιεύει την *Επιστολή στον ντ' Αλαμπέρ*.
- 1759-60. Ολοκληρώνει τη συγγραφή της *Νέας Ελοΐζας*, γράφει τον *Αιμίλιο ή περί αγωγής και το Χειρόγραφο της Γενεύης*.
1761. Κυκλοφορεί η *Νέα Ελοΐζα* και αρχίζει η συγγραφή του *Δοκιμίου περί καταγωγής των γλωσσών*.
1762. Δημοσιεύονται ο *Αιμίλιος ή περί αγωγής* και το *Κοινωνικό σύμβολο*. Στις 9 Ιουνίου το Κοινοβούλιο του Παρισιού καταδικάζει τον *Αιμίλιο* και εκδίδει διάταγμα φυλάκισης του συγγραφέα του. Ο Ρουσσώ σκέφτεται να καταφύγει στην Ελβετία, αλλά οι αρχές της Γενεύης αποφασίζουν να καούν στην πυρά το *Κοινωνικό σύμβολο* και ο *Αιμίλιος*, και εκδίδεται ένταλμα σύλληψης του ίδιου. Δοκιμάζει να εγκατασταθεί στη Βέρνη, αλλά εκδιώκεται από τις τοπικές αρχές. Βρίσκει καταφύγιο στο Μοτιέ, που υπαγόταν στην επικράτεια της Πρωσίας, και γράφει ένα πολεμικό κείμενο, την *Επιστολή προς τον Κριστόφ Μπομόν, Αρχιεπίσκοπο Παρισίων* (1763). Οι αρχές της Γενεύης, υπό την πίεση των παρισινών αρχών, απαγορεύουν την κυκλοφορία της *Επιστολής*, και ο Ρουσσώ παραιτείται από την ιδιότητα του πολίτη της Γενεύης.
- 1764-65. Ολοκληρώνει το *Λεξικό μουσικής*, που είχε αρχίσει να επεξεργάζεται από το 1749. Γράφει το επόμενο πολεμικό κείμενο, τα *Γράμματα από το βουνό*, με το οποίο υπερασπίζεται τις θέσεις του *Κοινωνικού συμβολαίου*, αλλά και αυτό καταδικάζεται στη Γενεύη, καίγεται στη Χάγη, τη Βέρνη και στο Παρίσι. Η ζωή του στο Μοτιέ δεν είναι πλέον ασφαλής, και μετά το λιθοβολισμό του από φανατικούς φτάνει στο νησί Σαιν-Πιερ, όπου θα συντάξει το *Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική*.
1766. Βρίσκει καταφύγιο στην Αγγλία με την υποστήριξη του Χιουμ. Αρχίζει να γράφει τις *Εξομολογήσεις*. Η σχέση του με τον Χιουμ οδηγείται σε ρήξη.

*Επίμετρο*

- 1767-71. Επιστρέφει στη Γαλλία. Δημοσιεύει το *Λεξικό μουσικής*. Ολοκληρώνει τις *Εξομολογήσεις* και διαβάζει αποσπάσματα του έργου σε σαλόνια του Παρισιού. Η αστυνομία απαγορεύει τις απαγγελίες. Γράφει τις *Σκέψεις για τη διακυβέρνηση της Πολωνίας*, ανατρέχοντας σε βασικά θεωρητικά ζητήματα του *Κοινωνικού συμβολαίου*.
- 1772-76. Γράφει τους *Διαλόγους*. Ρουσσώ, κριτής του Ζαν-Ζακ.
- 1776-78. Συγγραφή του τελευταίου έργου. *Οι ονειροπολήσεις ενός μοναχικού οδοιπόρου*. Τον Απρίλιο του 1778 πεθαίνει στο Ερμενονβίλ.
1789. Το *Κοινωνικό συμβόλαιο* αποτελεί βασική αναφορά στη συνέλευση των «Γενικών τάξεων» και το κύριο πρότυπο για τη σύνταξη της Διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη.







ΣΠΙΝΟΖΑ  
ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ ΓΙΑ ΤΗ  
ΔΙΟΡΘΩΣΗ ΤΟΥ ΝΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΑΠΟ ΤΑ ΛΑΤΙΝΙΚΑ:

Β. JACQUEMART – Β. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ

ΕΠΗΜΕΛΕΙΑ-ΣΧΟΛΙΑ-ΕΠΙΜΕΤΡΟ: Β. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ

Η *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, πρώιμο έργο του Σπινόζα, εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1677, μετά τον θάνατο του φιλοσόφου. Η κύρια μέριμνα του Σπινόζα σε αυτό το έργο φαίνεται να είναι η χάραξη μιας νέας οδού, μιας νέας μεθόδου, της πιο πρόσφορης προκειμένου να οδηγηθεί ο νους στην αληθή, ή πραγματική, γνώση, δηλαδή στην τελειοποίησή του. Το βιβλίο θεωρείται ως μία εισαγωγή στη φιλοσοφία, με έμφαση σε ζητήματα μεθοδολογίας, ενώ ταυτόχρονα μας βοηθάει να κατανοήσουμε πώς γεννήθηκε το φιλοσοφικό σύστημα του Σπινόζα που προαναγγέλει τον Διαφωτισμό και το σύγχρονο δημοκρατικό κράτος.

εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

---

ΧΕΓΚΕΛ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ-ΕΙΣΑΓΩΓΗ-ΣΧΟΛΙΑ:

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΕΛΟΥΔΗΣ

ΕΠΗΜΕΤΡΟ: ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ

Ο καλύτερος, ίσως μάλιστα ο μόνος δυνατός, τρόπος, για να κατανοήσει και μάλιστα ν' απολαύσει κανείς τον τεράστιο σ' έκταση και βάθος πλούτο της Αισθητικής, του κορυφαίου αυτού έργου του Hegel, είναι ακριβώς η ίδια η Εισαγωγή στο έργο.

*Γιώργος Βελουδής*

82

ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ  
ΧΕΓΚΕΛ

Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στην  
*Φαινομενολογία του Πνεύματος*

Ο καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών Κοσμάς Ψυχοπαίδης παρακολουθεί τα πρώτα φιλοσοφικά και πολιτικά κείμενα του νεαρού Χέγκελ, τότε που ο μεγάλος Γερμανός φιλόσοφος ανακαλύπτει τη δική του εκδοχή περί διαλεκτικής. Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης μελετά τη γένεση και την εξέλιξη της εγγεληνής διαλεκτικής, το πρόβλημα της διαλεκτικής συγκρότησης της έννοιας της κοινωνίας και της πολιτικής, το πρόβλημα της θεμελίωσης των πολιτικών θεσμών, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο το ιδεώδες νεωτερικό κράτος νομιμοποιείται βάσει φιλελεύθερων αρχών, προβλήματα που είναι και σήμερα επίκαιρα και αφορούν την πολιτική και κοινωνική κατάσταση του κόσμου που ζούμε.

ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ  
ΚΑΝΟΝΕΣ ΚΑΙ  
ΑΝΤΙΝΟΜΙΕΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Υπάρχουν κανόνες στην πολιτική που αν εφαρμοστούν σωστά θα οδηγήσουν στο καλό όλων, ή η πολιτική είναι το πεδίο σύγκρουσης συμφερόντων και αυθαίρετης δράσης; Σε αυτό το ερώτημα και στις αντινομίες που οδηγεί προσπαθεί να απαντήσει το βιβλίο του Κοσμά Ψυχοπαίδη, που αφορά όχι μόνο τον ειδικό αλλά και τον ενδιαφερόμενο πολίτη. Στο βιβλίο ερευνώνται ορισμένα από τα σημαντικότερα κεφάλαια της πολιτικής θεωρίας και τίθενται υπό επανεξέταση, καίρια ερωτήματα που αναφέρονται στην τύχη της διαλεκτικής σκέψης στη σημερινή εποχή, στη δημοκρατία και στην πολιτική παιδεία στον σύγχρονο κόσμο.

Ο αναγνώστης έχει έτσι την ευκαιρία να 'ρθει σε επαφή με μερικούς από τους σημαντικότερους θεωρητικούς της πολιτικής (Μακιαβέλλι, Χομπς, Λοκ, Ρουσσώ, Καντ, Χέγκελ, Μαρξ και τους νεότερους Σουμπέτερ, Χορκχάιμερ, Αντόρνο, Μπένγιαμιν, Κ.Σμιτ, Χ.Άρεντ, Πολάνι, Χάμπερμας, Λούμαν) και να γνωρίσει και να συνειδητοποιήσει τη σημασία της σκέψης τους.

εκδόσεις ΠÓΛΙΣ

---

IMMANΟΥΕΛ ΚΑΝΤ  
Η ΠΡΩΤΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ  
ΣΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ  
ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ: ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ ΜΕΪΝΤΑΝΗ

ΘΕΩΡΗΣΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ: ΓΙΩΡΓΟΣ ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ

ΕΠΙΜΕΤΡΟ - ΕΠΗΜΕΛΕΙΑ: ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ

*Στην Πρώτη Εισαγωγή συμπυκνώνονται, με συναρπαστικό τρόπο, τα κεντρικά ζητήματα της Τρίτης Κριτικής:*

- η σχέση μεταξύ των γνωστικών, ηθικών και αισθητικών δυνάμεων του ανθρώπου
- ο τρόπος με τον οποίο συγκροτούμε τις κρίσεις μας για την αισθητική (το ωραίο δηλαδή και το υψηλό) και για την οργανική ζωή, μια μορφή της οποίας είναι και ο ανθρώπινος πολιτισμός.

18a

**ΜΑΡΤΙΝΟΣ ΛΟΥΘΗΡΟΣ**  
**ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΓΚΟΣΜΙΑ ΕΞΟΥΣΙΑ**  
**ΚΑΙ ΜΕΧΡΙ ΠΟΥ ΕΚΤΕΙΝΕΤΑΙ Η ΥΠΙΑΚΟΗ**  
**ΜΑΣ Σ' ΑΥΤΗΝ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ-ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ: ΓΙΩΡΓΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ  
ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ

«Λίγοι άνθρωποι επέφεραν τόσες αλλαγές στον κόσμο όσο ο Λούθηρος. Όχι με τις επιστημονικές γνώσεις ούτε με τη στρατιωτική ισχύ αλλά μόνο με τη δύναμη της πίστης και με τη σοβαρότητα με την οποία έθεσε εκ νέου το ζήτημα του Θεού. Χωρίς να το θελήσει, η μεταρρύθμιση την οποία επιχείρησε, προκάλεσε ένα μείζον σχίσμα στον Χριστιανισμό. Από τη μεταρρύθμιση όμως αυτή δεν γεννήθηκαν μόνο καινούργιες εκκλησίες, αλλά επηρέαστηκε βαθιά και ο ίδιος ο Καθολικισμός. Αλλά και πέρα από τα όρια της θρησκείας, ο κόσμος εισήλθε σε μια νέα εποχή. Η διακήρυξη της ελευθερίας της πίστης συνέβαλε στην ανάπτυξη ενός πολιτισμού βασισμένου στην ελευθερία της προσωπικότητας και της συνείδησης».

HEINRICH BORNKAMM

ΤΖΩΝ ΣΤΙΟΥΑΡΤ ΜΙΑ  
ΩΦΕΛΙΜΙΣΜΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ - ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ - ΣΧΟΛΙΑ:

ΦΙΛΗΜΩΝ ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ

Η πλέον διαδεδομένη αντίληψη για τον Mill είναι ότι πρόκειται για ένα μείζονα ωφελιμιστή φιλόσοφο, ο οποίος αξιολογεί τις πράξεις με κριτήριο τις συνέπειες που έχουν ως προς την προαγωγή της ηδονιστικά εννοούμενης γενικής ευτυχίας. Μια προσεκτική όμως ανάγνωση και των άλλων σχετικών έργων του αναδεικνύει μια τελειοκρατική προσέγγιση. Ο ωφελιμισμός και ο ηδονισμός έρχονται να στηρίξουν, να συμπληρώσουν και να ολοκληρώσουν αυτή τη διάσταση της σκέψης του, δίδοντάς μας μια ιδιαίτερα σύνθετη και επεξεργασμένη εικόνα ατομικής ηθικής τελείωσης. Αυτό που απασχολεί τον Mill είναι ένα πρότυπο ζωής που θα συνδυάζει την καλλιέργεια του εαυτού με την εκτέλεση των υποχρεώσεων προς τους άλλους.

ΤΣΑΡΛΣ ΛΑΡΜΟΡ  
Η ΡΟΜΑΝΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ - ΕΠΙΜΕΤΡΟ: ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΡΟΖΑΝΗΣ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ: ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ

Ο Τσαρλς Λαρμόρ, καθηγητής της πολιτικής φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Σικάγου, θεωρείται ως ένας από τους σημαντικότερους στοχαστές της φιλελεύθερης σχολής. Ο Λαρμόρ ασχολείται με τέσσερα από τα κεντρικά θέματα του ρομαντισμού: τη φαντασία, την κοινότητα, την ειρωνεία και την αυθεντικότητα. Αναζητεί τα στοιχεία που μπορεί να καταστήσουν τις ιδέες αυτές γόνιμες στην εποχή μας, υποναμεύοντας το κυρίαρχο ερμηνευτικό μοντέλο που θεωρεί τον ρομαντισμό πηγή είτε του φασισμού και του εθνικισμού είτε του αναχωρητισμού και του αισθητισμού, ενώ προσπαθεί αντιθέτως να τον μελετήσει ως μία από τις συνιστώσες που διαμόρφωσαν τη νεωτερική έννοια της ατομικότητας.







- 1755 Έκδοση του *Discours sur l'origine de l'inégalité* και του τόμου V της *Εγκυκλοπαίδειας*, που περιλαμβάνει το άρθρο *Économie politique*.
- 1756 Εγκατάσταση στο Ermitage.  
Άνοιξη: αρχίζει να γράφει τη *Nouvelle Héloïse*.
- 18 Αυγούστου Επιστολή προς τον Βολταίρο.
- 1757 Συνάντηση με τη Mme d'Houdedot.
- 18 Δεκεμβρίου ο Ρουσσώ εγκαταλείπει το Ermitage για το Mont-Louis.
- 1758 *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (Επιστολή στον γτ' Αλαμπέρ για τα θεάματα).
- 1759-1760 Ο Ρουσσώ γράφει ταυτοχρόνως τη *Νέα Ελπίδα*, τον *Αμιέλο* και το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*.
- 1762 *Lettre à Malesherbes*.  
Έκδοση του *Αμιέλου*, κατόπιν του *Κοινωνικού συμβολαίου*.
- 9 Ιουνίου ένταλμα σύλληψης, αναχώρηση από το Παρίσι.
- 1762 Σύνθεση του *Pygmalion*, κατόπιν της Επιστολής προς *Christophe de Beaumont*.
- 1763-1765 Συγγραφή των *Lettres de la montagne* (Επιστολές από το βουνό) και των *Lettres sur la législation de la Corse* (Επιστολές για τη νομοθεσία της Κορσικής).
- 1765 6 προς 7 Σεπτέμβρη: λιθβολισμός στο Môtiers.
- 12 Σεπτέμβρη φτάνει στο νησί Saint-Pierre.  
Διώκεται από εκεί και πηγαίνει στη Βασιλεία, κατόπιν στο Στρασβούργο, ύστερα στο Παρίσι.
- 1766 Αναχώρηση για Αγγλία με τον Χιουμ.  
Αρχίζει να γράφει τις *Εξομολογήσεις*.
- 1767 Επιστροφή στο Παρίσι.
- 1768 Παντρεύεται με την Τερέζα.
- 1770 Αφιξη στο Παρίσι. Ολοκληρώνεται η συγγραφή των *Εξομολογήσεων*.
- 1771 Διαβάζει αποσπάσματα των *Εξομολογήσεων* σε κάποια σαλόνια του Παρισιού.
- 1771-72 Συγγραφή των *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (Παρατηρήσεις για την κυβέρνηση της Πολωνίας).
- 1772-1776 Συγγραφή τριών Διαλόγων: *Rousseau juge de Jean-Jacques*.
- 1776-78 Συγγραφή των *Rêveries*.
- 1778 2 Ιουλίου Θάνατος του Ρουσσώ στο Ermenonville.

Λίγα έργα έχουν επηρεάσει τόσο πολύ την πολιτική σκέψη όσο το *Κοινωνικό συμβόλαιο* του Ρουσσώ, το ευαγγέλιο της Γαλλικής Επανάστασης. Ο συγγραφέας του, υπογράφοντας ως πολίτης της Γενεύης, δίνει τους όρους και την πλήρη αρχιτεκτονική μιας δημοκρατικής πολιτείας. Το έργο τοποθετείται σε ορισμένα από τα σημαντικότερα ερωτήματα: ποιες είναι οι καταστατικές αρχές μιας πολιτείας δικαίου, πώς λειτουργούν οι θεσμοί της, και πώς η ηθική συνδέεται με την αποτελεσματική πράξη.

Βασική συμβολή του *Κοινωνικού συμβολαίου* ήταν ότι απέδωσε την πηγή της κυριαρχίας στον λαό, όπως έχει κατοχυρωθεί ως πρώτη αρχή δικαίου, η οποία μάλιστα θα πρέπει να παραμένει στον ίδιο το λαό. Η συμμετοχή του πολίτη στα κοινά συνδέει την πράξη με τη θεωρία, ασκώντας την ικανότητα του πολίτη να γενικεύει, να κρίνει σύμφωνα με το γενικό συμφέρον. Με τη ρουσσική πολιτική εισάγονται οι προϋποθέσεις εφαρμογής του λόγου: η ενότητα βούλησης και νόμου. Ο νόμος ισχύει επειδή οι πολίτες γνωρίζουν να ξεχωρίζουν το δημόσιο αγαθό από το επιμέρους συμφέρον· η ζωή στη ρουσσική πολιτεία διδάσκει τη συναίνεση μέσα από σχέσεις ελευθερίας, ισότητας, ανεκτικότητας και αλληλοσεβασμού.

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ

στο εξώφυλλο:

Πορτρέτο του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ  
από τον Maurice Quentin de La Tour (1753)