

*Φυσική και κοινωνική κατάσταση:
Ρουσσώ, Μορελλύ, Σαιν-Ζύστ*

Στο παρόν κείμενο θα δούμε τα βασικά σημεία των τριών ανωτέρω στοχαστών σχετικά με τη φυσική και την κοινωνική κατάσταση. Θα αναφερθούμε επίσης στη γνώμη τους σχετικά με την ιδιοκτησία και την επιρροή της στην απομάκρυνση της ανθρώπινης φύσης από τις καταβολές της. Το θέμα της πραγμάτευσης χρησιμοποιείται κυρίως ως σημείο αναφοράς προς το οποίο το υπάρχον αποκλίνει, καθώς έρχεται σε σύγκρουση με τη φύση του ανθρώπου. Ειδικότερα, ο Μορελλύ θα προτείνει την επανέκταση της ανθρώπινης φύσης και την οργάνωση της πολιτείας πάνω σε αυτή, άποψη με την οποία θα συμφωνήσει και ο Σαιν-Ζύστ. Αντιθέτως, ο Ρουσσώ, μέσα από την κριτική του προς την κοινωνική ανισότητα στην οποία θεμελιώθηκε το συμβόλαιο, θα αποσυνδέσει την ανθρώπινη φύση από την πολιτική κατάσταση. Στις έρευνες περί της ανθρώπινης φύσης μπορούμε να αντιτάξουμε το επιχείρημα πως όλες οι απόψεις παρουσιάζουν τις επιρροές που φέρουν οι συγγραφείς τους, παρά τις όποιες διαβεβαιώσεις τους για μια αντικειμενική παρουσίαση. Το σίγουρο είναι ότι οι συγκεκριμένες παραμένουν ακόμη ενδιαφέρουσες, καθώς το ζήτημα της ανθρώπινης συνύπαρξης δεν έπαψε ποτέ να απασχολεί την πολιτική φιλοσοφία. Η συγκρότηση της κριτικής προς το υπάρχον, το οποίο δεν παρουσιάζει την αρμονία που θα όφειλε, αποτελεί γόνιμο καταφύγιο και για το σήμερα.

Αρχικά, θα ασχοληθούμε με τον Ρουσσώ, ο οποίος θα επιχειρήσει το 1753 να απαντήσει στο ερώτημα της ακαδημίας της Ντιζόν περί του τρόπου προέλευσης της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων και στο εάν αυτές μπορούν να θεμελιωθούν ή να δικαιολογηθούν διά του φυσικού νόμου (δημοσιεύεται το 1755). Ο Ρουσσώ θα τονίσει, ήδη από τον πρόλογο του έργου του, πως η προσπάθεια του δεν έχει στόχο την προσφορά ενός οριστικού συμπεράσματος, αλλά τον διαχωρισμό των φυσικών χαρακτηριστικών από εκείνα που ο άνθρωπος απέκτησε σταδιακά κατά

την ιστορική του εξέλιξη.¹ Ο προσδιορισμός και η περιγραφή μιας τέτοιας κατάστασης προϋποθέτει την ανάπτυξη της γλώσσας και κάποιου είδους κοινοτήτων, στη βάση των οποίων η φυσική κατάσταση θα τεθεί ως διάφορη από αυτές. Εξού και η πεποίθηση του Ρουσσώ πως πρόκειται για μια κατάσταση «που ποτέ δεν υπήρξε».² Μάλιστα η ίδια της η δημιουργία θεμελιώνεται πάνω σε μια ανθρώπινη σκέψη που υφίσταται για αιώνες εκτός αυτής, οπότε οποιαδήποτε ανάλυση με αυτό το αντικείμενο τίθεται εξ' αρχής στο πεδίο της αμφιβολίας όσον αφορά την αληθοφάνειά της. Ο ίδιος ο φυσικός νόμος, που συναντάται στον Χόμπς με τη μορφή της διατήρησης της ανθρώπινης ύπαρξης ή στον Λοκ με τη μορφή της διατήρησης, εντός ελευθερίας και ισότητας, της ζωής και της περιουσίας, περιέχει έννοιες που απέχουν παρασάγγας από μια «φυσική» κατάσταση και από έναν «φυσικό» άνθρωπο. Αν ο φυσικός νόμος διέπει τη συμπεριφορά των ανθρώπων εκτός της πολιτικής οργάνωσης, τότε χρειάζεται και η εύρεση της ανθρώπινης φύσης της οποίας η άνευ τεχνητών παρεμβολών λειτουργία θα διέπεται από τον παραπάνω νόμο. Αυτός όμως αφορά μια περίοδο κατά την οποία μπορεί να μην εξέλειπε κάποιου είδους οργάνωση, αλλά που πολύ πιθανόν να απουσίαζαν οι συνθήκες οι οποίες εν τέλει επέτρεψαν στους παραπάνω στοχαστές να χαρακτηρίσουν έτσι όπως χαρακτήρισαν την ανθρώπινη φύση και τον φυσικό νόμο³, οι οποίοι κατέληξαν να παρουσιάσουν στοιχεία παρμένα μάλλον από την πολιτική κατάσταση ως φυσικά. Ο Ρουσσώ διαχωρίζει την παρούσα κατάσταση από την υποτιθέμενη φυσική και για τον λόγο αυτό χαρακτηρίζει τις υπάρχουσες αναλύσεις της τελευταίας ως «σχεδόν αυθαίρετες παραδοχές».⁴ Δεν θα παραλείψει βέβαια να αναφερθεί σε δύο χαρακτηριστικά τα οποία ενυπάρχουν στον άνθρωπο και θα μπορούσαν να θεωρηθούν υφιστάμενα εντός του, ανεξαρτήτως των ανθρω-

¹ «Απογυμνώνοντας τον άνθρωπο από όλα τα πολιτισμικά του κατηγορήματα, την λογική και κατόπιν την φυσική κοινωνικότητα, ο Ρουσσώ προχωρά, λοιπόν, υποθετικά, αποκλείοντας τις ιστορικές τοποθετήσεις στο ζήτημα», στο Ροζντά Αζίζογλου, Γιώργος Φαράκλας (επιμ.), *Η δημοκρατία στην εξορία, Ένας οδηγός για την σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά την γέννησή του*, Νήσος, Αθήνα 2012, σ. 85.

² Ζαν Ζακ Ρουσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μετφρ. Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2010, σ. 67.

³ «Όσο όμως δε γνωρίζουμε καθόλου τον φυσικό άνθρωπο, άδικα πασχίζουμε να προσδιορίσουμε το νόμο που δέχτηκε, ή αυτόν που ταιριάζει καλύτερα στην ιδιοσυγκρασία του». Ρουσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής*, ό.π., σ. 69.

⁴ Στο ίδιο, σ. 69.

πολογικών αλλαγών που διήλθε. Πρόκειται για την «*αυτοσυντήρηση*» και «*την απέχθεια στη θέα κάθε ζωντανής ύπαρξης που πεθαίνει*», «χωρίς», όμως, «*να είναι ανάγκη να συμπεριληφθεί η αρχή της κοινωνικότητας*».¹

Στο πρώτο μέρος της πραγματείας ο Ρουσσώ θα θεωρήσει πως το αίσθημα της αυτοσυντήρησης κατηύθυνε τις κινήσεις του ανθρώπου απέναντι στο περιβάλλον του, ενώ οι κινήσεις των υπόλοιπων μη ανθρωπίνων όντων και η συνήθεια μιας κατάστασης συνεχούς ανασφάλειας τον ωθούσε στην αντιμετώπιση των κινδύνων και στην εκπλήρωση των αναγκών του. Στο βιολογικό επίπεδο ο Ρουσσώ προϋποθέτει ως κριτήρια επιβίωσης την κληρονομικότητα και την προσαρμοστικότητα². Σε μεταφυσικό επίπεδο υιοθετεί την έννοια της τελειοποίησης, ιδιότητα της οποίας η απεριόριστη εξέλιξη οδήγησε τους ανθρώπους σε μια περισσότερο επεξεργασμένη σκέψη σχετικά με τον εαυτό τους³, και την ελευθερία της επιλογής, διά της οποίας ο άνθρωπος δύναται να ελέγχει τις επιθυμίες του και την εξωτερική αναγκαιότητα. Ο Ρουσσώ τονίζει πως οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων στη φυσική κατάσταση ήταν σχεδόν ανύπαρκτες, καθώς εξέλειπαν τρόποι επικοινωνίας μεταξύ τους. Έτσι, δεν δύναται να εξηγήσει τον τρόπο δημιουργίας των πρώτων συνομαδώσεων, καθώς δυσκολεύεται να εξηγήσει τη δημιουργία των διάφορων γλωσσών, τις οποίες υιοθετεί ως απαραίτητη βάση για την εξήγηση μιας πιθανής κλίσης των ανθρώπων στην αλληλοσυσχέτιση⁴. Το αναπάντητο για τον Ρουσσώ ερώτημα είναι το πώς επετεύχθη η πρωταρχική συναίνεση σύμφωνα με την οποία ορισμένοι προφερόμενοι ήχοι ξεκίνησαν να αντιστοιχούν σε ένα συγκεκριμένο πράγμα. Για τον Ρουσσώ η χρήση των λέξεων περιορίζεται από το παραπάνω ερώτημα και η επικοινωνία αναχαιτίζεται από την έλλειψη των δυο παραπάνω προϋποθέσεων

¹ Στο ίδιο, σ. 70.

² «*παρατηρούν, μιμούνται*», «*μην έχοντας ίσως κανένα ένστικτο που να τους ανήκει, ο άνθρωπος τα προσεταιρίζεται όλα*», «*Από τα παιδικά τους χρόνια, συνηθισμένοι στις κακοκαιρίες, και στην τραχύτητα των εποχών, μαθημένοι στην κούραση και αναγκασμένοι να προστατεύουν άοπλοι τη ζωή και τη λεία τους*». Ρουσό, ό.π., σ. 80.

³ «*η γνώση για το θάνατο και το φόβο του είναι ένα από τα πρώτα αποκτήματα του ανθρώπου, όταν άρχισε να ξεκόβει από τη μοίρα του ζώου*», ό.π., σ. 89.

⁴ «*Γιατί μιας και οι άνθρωποι δεν είχαν καθόλου επικοινωνία μεταξύ τους, κι ούτε καμιά ανάγκη για να έχουν, δε βλέπουμε ούτε την αναγκαιότητα αυτής της εφεύρεσης ούτε την πιθανότητα της, αν δεν ήταν απαραίτητη*». Ό.π., σ. 93.

(συμφωνία και θεμελίωση γλώσσας), από την πλήρωση των οποίων προήλθαν η ανάπτυξη των προτάσεων, οι χρόνοι, οι προσδιορισμοί, οι αφηρημένες ιδέες και όλα αυτά εντός μιας κατάλληλα συντεταγμένης σειράς, ώστε να εκφράζεται κάτι το κατανοητό. Συμπεραίνει λοιπόν πως ο άνθρωπος στη φυσική του κατάσταση ήταν κατά κύριο λόγο μοναχικός, απομονωμένος και εκτός σταθερών σχέσεων με τους ομοίους του¹. Ανέπτυξε τόσες ικανότητες όσες ήταν και οι απαιτήσεις του περιβάλλοντος του, δεν είχε άγχη και στεναχώριες, επειδή ο ορίζοντας των επιθυμιών του περιοριζόταν σε ό,τι είχε μπροστά του την εκάστοτε στιγμή. Η έμφυτη έννοια της τελειοποίησης θα μπορούσε να είναι μια απάντηση στο ερώτημα του πώς ο άνθρωπος κατάφερε να λειτουργήσει εντός αμοιβαίων σχέσεων με τους ομοίους του², αλλά δεν αποτελεί ικανοποιητική αιτία μετάβασης από τη μοναχική ύπαρξη στην κοινωνική. Κρίνοντας από τις ρήσεις του Ρουσσώ, η απλότητα της καθημερινότητας, απαλλαγμένη καθώς ήταν από τις ανταλλαγές σκέψεων με άλλους και από τις πιθανές συγκρούσεις που αυτές θα μπορούσαν να επιφέρουν, μάλλον δεν επέτρεπε την ανάδυση και τη γνώση εννοιών χαρακτηριστικών της κοινωνικής κατάστασης³.

Το συναίσθημα του οίκτου, ένα πρόκοινωνικο για τον Ρουσσώ χαρακτηριστικό, ίσως μας βοηθήσει να απαντήσουμε στην ερώτηση της μετάβασης. Καθώς η ικανοποίηση των βασικών αναγκών για την επιβίωση του ήταν το μόνο του μέλημα, και μάλιστα μέσα σε ένα περιβάλλον όπου οι ευκαιρίες γι' αυτήν την πλήρωση ήταν ανεξάντλητες, δεδομένου του μικρού και διασκορπισμένου αριθμού των ανθρώπων, ο οίκτος, δηλαδή η έκφραση της συμπόνιας μέσω της μετάθεσης του εαυτού μας στη θέση του υποφέροντος άλλου, εκφραζόταν απρόσκοπτα. Αντιθέτως, η αναπτυγμένη σκέψη του ανθρώπου εντός της κοινωνίας προωθεί μια περισσότερο εγωιστική και αποκλειστική συμπεριφορά απέναντι στον πόνο

¹ «βλέπουμε τουλάχιστον από την πολύ λίγη φροντίδα που έδειξε η φύση στο να ενώσει τους ανθρώπους με αμοιβαίες ανάγκες και να διευκολύνει τη χρήση της ομιλίας, πόσο λίγο προετοίμασε την κοινωνικότητα τους και πόσο μικρή υπήρξε η συμμετοχή της σε ό,τι και αν έκαναν, για να δημιουργήσουν δεσμούς μεταξύ τους.» *Ο.π.*, σ. 99.

² «...οι ικανότητες που είχε εν δυνάμει δε θα αναπτύσσονταν παρά με τις ευκαιρίες που θα του δίνονταν για να τις χρησιμοποιήσει, έτσι που να μην του είναι περιττές και βάρος πριν τις χρειαστεί, ούτε όψιμες και άχρηστες στην ανάγκη». *Ο.π.*, σ. 100.

³ «Καθώς δεν είχαν κανενός είδους δοσοληψίες μεταξύ τους...καθώς δεν είχαν ιδέα για την έννοια «δικό μου και δικό σου» και ούτε για δικαιοσύνη». *Ο.π.*, σ. 105-106.

των μεμονωμένων μελών της, την οποία ο Ρουσσώ ονομάζει φιλαυτία (*amour propre*¹). Ο αναλογισμός, μια δυνατότητα που δεν διαθέτει ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης, περιορίζει τον εκκοινωνισμένο άνθρωπο σε μια πιο συγκρατημένη εξωτερίκευση των συναισθημάτων του.² Από την άλλη πλευρά, ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης εκδηλώνει άμεσα τα περιορισμένα του συναισθήματα προς την ταλαιπωρία των ομοίων του. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το φυσικό συναίσθημα του οίκτου μάς βγάζει από τη μοναχικότητα της φυσικής κατάστασης. Είναι ενδιαφέρον πάντως το ότι η φιλαυτία προκαλεί και αυτή μια μοναχικότητα, η οποία όμως διαφέρει από εκείνη που νιώθει ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση, καθώς η πρώτη, όντας εξαρτημένη από τη γνώμη των άλλων, διαθέτει ταυτόχρονα και αξιώσεις απολυτότητας και μιας παράλληλης υπονόμησης των άλλων, ενώ η δεύτερη ενυπάρχει στον άνθρωπο ανεξάρτητα από τυχόν εξωτερικές κρίσεις και περιορίζεται μόνο στην αυτοσυντήρησή του. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η αυτάρκεια του ανθρώπου της φυσικής κατάστασης δεν ταυτίζεται με την αδιαφορία για την τύχη των άλλων ανθρώπων. Έτσι, το συναίσθημα του οίκτου είναι ίσως μια ικανότητα που προσέφερε την πρώτη βάση της μελλοντικής εξόδου από τη φυσική κατάσταση, αυτήν της οικογένειας.

Μέχρι εδώ ο Ρουσσώ περιέγραψε τον άνθρωπο αφηρημένο από οποιοσδήποτε θεωρητικές και πρακτικές επιρροές προερχόμενες μέσα από μια σταθερή σχέση με άλλους ανθρώπους. Τώρα θα δούμε το σταδιακό πέρασμα προς την πολιτική κατάσταση. Πιο πριν αναφέραμε πως ο φυσικός άνθρωπος ήταν ένα ον μοναχικό, σχεδόν αυτάρκες, με λίγες ανάγκες και εφήμερες σχέσεις με τους άλλους. Η ιδιότητα της τελειοποίησης «που είναι σχεδόν απεριόριστη»³ περιέχει ίσως, απαλλαγμένη καθώς είναι από την υπόθεση ορισμένων έμφυτων χαρακτηριστικών και στραμμένη σε μια αντικειμενικότερη προϋπόθεση, μια πιθανή εξήγηση για τη μετάβαση από τη φυσική στην πρώιμη κοινωνική κατάσταση⁴,

¹ J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Bibliothèque Nationale, Collections de meilleurs auteurs anciens et modernes, Paris 1894, σ. 68.

² «Ο στοχασμός τον απομονώνει», Ζαν Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας...*, ό.π., σ. 104.

³ Στο ίδιο, σ. 88.

⁴ «να δούμε την τελειοποιησιμότητα σε στενή συνάφεια με την έννοια της ελευθερίας», «Εντάσσοντας την τελειοποιησιμότητα στην προοπτική της ελευθερίας...ο άνθρωπος μπορεί να εξελίξει τον εαυτό του και να σπάσει τον κύκλο μιας προσδι-

όμως δεν εντοπίζεται μια ρητή σύνδεση μεταξύ των δύο¹, μα η μετάβαση ανάγεται κυρίως στην επιρροή εξωτερικών της τελειοποιησιμότητας αιτιών². Σύμφωνα με τον ίδιο τον Ρουσσώ ο απομονωμένος άνθρωπος ήρθε κάποια στιγμή αντιμέτωπος με καταστάσεις (φυσικές καταστροφές, ανασφάλεια από το εξωτερικό περιβάλλον) που απαιτούσαν διαφορετικού τύπου προσεγγίσεις από τις προϋπάρχουσες φυσικές. Η χρήση του πληθυντικού αριθμού («*τους ανάγκασαν*», «*έγιναν*», «*Έμαθαν*»³) υποδηλώνει την ανάπτυξη συχνότερων σχέσεων. Ο άνθρωπος ξεχωρίζει τον εαυτό του⁴ ως ενεργητικό παράγοντα κατά την επιτυχή αντιμετώπιση των κινδύνων και συνειδητοποιεί τα οφέλη της συνεργασίας και της αποφυγής της συντροφιάς των ανθρώπων. Βρισκόμαστε «*στο έσχατο αυτό όριο της φυσικής κατάστασης*».⁵ Σε αυτό το σημείο ο Ρουσσώ θα παρατηρήσει πως αυτές οι πρώτες αλλαγές στη συμπεριφορά του ανθρώπου ήταν και οι πρωταρχικές αιτίες για την έξοδο από την αμιγή φυσική κατάσταση. Οι ανθρώπινες σχέσεις σταθεροποιούνται μέσω μιας «*πρώτης επανάστασης*»⁶ η οποία περιελάμβανε τη χρήση ορισμένων εργαλείων και τη δημιουργία της οικογένειας. Οι στενότερες επαφές με άλλους ανθρώπους και η χρήση της γλώσσας προκάλεσαν την ανάδυση ορισμένων αξιολογήσεων για το ποιόν του χαρακτήρα και των εξωτερι-

ορισμένης αιτιότητας», «*Η ανάπτυξη των ικανοτήτων του ανθρώπου στο ρουσσώϊκο πλαίσιο μετατρέπεται σε μια ανοιχτή διαδικασία, κατά την οποία ο άνθρωπος δεν προσαρμόζεται απλώς στις νέες συνθήκες, αλλά η ανάπτυξη του σημαίνει εκτός των άλλων ρήξη με την προηγούμενη κατάσταση*», στο Αζίζογλου-Φαράκλας, *Η δημοκρατία στην εξορία*, ό.π., σ. 216.

¹ «*η τελειοποιησιμότητα, οι κοινωνικές αρετές και όλες οι άλλες ικανότητες που ο άνθρωπος της φύσης έχει εν δυνάμει, δε θα μπορούσαν ποτέ να αναπτυχθούν μόνες τους, πως είχαν ανάγκη, για να γίνει αυτό, από την τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών, οι οποίες θα μπορούσαν να μην συντρέξουν ποτέ*», Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας...*, ό.π., σ. 111.

² «*Στο κάτω κάτω εδώ κινούμαστε στον χώρο της εικασίας, όπως όταν οι φυσικοί κάνουν κοσμογονικές υποθέσεις, λέει ο Ρουσσώ, άρα είναι φρόνιμο να επιλέξουμε τον τύπο εξήγησης που είναι λιγότερο επιρρεπής στην κυκλικότητα*», Αζίζογλου – Φαράκλας, *Η δημοκρατία στην εξορία*, ό.π., σ. 263.

³ Στο ίδιο, σ. 115.

⁴ «*Έτσι, η πρώτη ματιά που έριξε στον εαυτό του, του δημιούργησε το πρώτο αίσθημα υπερηφάνειας*». Ό.π.

⁵ Στο ίδιο, σ. 114.

⁶ Στο ίδιο, σ. 117.

κεύσεών του. Οι άνθρωποι «*άρχισαν να αλληλοεκτιμούνται*»¹ και η σύγκριση αυτή έγινε στη βάση ιδιοτήτων που δεν υπήρχαν στην αμιγή φυσική κατάσταση, γιατί σε αυτήν ήταν ανύπαρκτες τόσο οι σταθερές ανθρώπινες σχέσεις όσο και η ανάπτυξη των συναισθημάτων που ακολούθησαν εκείνων των σχέσεων.² Το φυσικό συναίσθημα του οίκτου δίνει τη θέση του στη φιλαυτία, στη σημασία που αποκτά η γνώμη του άλλου για την αυταξία εκάστου. Πρόκειται για μια μορφή εξάρτησης «*που αφαιρεί τον άνθρωπο από τον ίδιο του τον εαυτό*»,³ καθώς προϋποθέτει την αναγνωρισμένη του διαφοροποίηση από τους άλλους, παρότι είχε συμπεράνει ότι «*ο τρόπος που αυτοί σκέπτονταν και αισθάνονταν ήταν εντελώς ίδιος με τον δικό του*»⁴. Στη συνέχεια ο Ρουσώ αναφέρει ότι το πέρασμα στην πολιτική κοινωνία των θεμελιωμένων ανισοτήτων προϋπέθεσε την ανάπτυξη της γεωργίας και της μεταλλουργίας, τεχνών που η θεμελίωσή τους πραγματοποίησε τη μετατροπή της φύσης σε ιδιοκτησία μέσω της εργασίας. Οι σωματικές και νοητικές διαφορές,⁵ οι οποίες μάλλον ήταν υπαρκτές και στη φυσική κατάσταση της μοναχικότητας χωρίς όμως να αποκτούν ιδιαίτερη βαρύτητα λόγω της απουσίας σταθερών σχέσεων και της συνεπακόλουθης σύγκρισης, προκάλεσαν την περιουσιακή ανισότητα και τη σύγκρουση του αποκλειστικού, και ευρισκόμενου σε κατάσταση διακινδύνευσης, συμφέροντος των μελών της κοινότητας.⁶ Η φυσική κατάσταση, λοιπόν, περιείχε την ανθρώπινη διαφορετικότητα⁷ και οι κοινωνικές σχέσεις τις ανέδειξαν. Η περιουσιακή ανισότητα, σε συνδυασμό με την ανισότητα των διαφόρων ιδιοτήτων

¹ Στο ίδιο, σ. 120.

² «Αυτός που τραγουδούσε ή χόρευε καλύτερα, ο πιο όμορφος, ο πιο επιδέξιος ή ο πιο εύγλωττος έχαιρε της μεγαλύτερης εκτίμησης, και ήταν τούτο εδώ το πρώτο βήμα προς την ανισότητα, και ταυτόχρονα προς τα πάθη». Ό.π.

³ Αζίζογλου – Φαράκλας, *Η δημοκρατία στην εξορία*, ό.π., σ. 239.

⁴ Ρουσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής...*, ό.π., σ. 116.

⁵ «Η αναλογία όμως που δεν εξασφαλιζόταν από τίποτα, γρήγορα χάθηκε. Ο δυνατότερος προσέφερε περισσότερη εργασία. Ο πιο ευέλικτος αποκόμιζε μεγαλύτερο κέρδος από τη δική του. Ο πιο επινοητικός έβρισκε τρόπους για να περιορίζει τη δουλειά». Ό.π., σ. 125.

⁶ «ανταγωνισμός και αντιζηλία, από τη μια, σύγκρουση συμφερόντων από την άλλη, και πάντοτε η κρυφή επιθυμία του κέρδους σε βάρος των άλλων, αυτά όλα είναι η πρώτη συνέπεια της ιδιοκτησίας». Ό.π., σ. 126.

⁷ «Τα πράγματα σ' αυτή την κατάσταση, θα μπορούσαν να είχαν παραμείνει σε ισότητα, αν ήταν ίσα τα προσόντα», «και έτσι οι διαφορές των ανθρώπων, μεγενθυμένες από τις διαφορές των περιστάσεων, γίνονται πιο ορατές». Ό.π., σ. 125.

μεταξύ των ανθρώπων, προκάλεσε μια αλλαγή στη νοοτροπία τους, καθώς ο άνθρωπος συνέδεε την αξιολόγηση που θα ελάμβανε από τους άλλους με το μέγεθος της περιουσίας και την ποιότητα των αγαθών που κατείχε.¹ Η αυτοτέλεια της φυσικής κατάστασης βρίσκεται σε κίνδυνο λόγω του ανταγωνισμού κι έτσι καθίσταται αναγκαία η νομιμοποίηση των κτήσεων και η παύση των συγκρούσεων. Η πολιτική ανισότητα προήλθε από ένα τέχνασμα των πλουσίων, οι οποίοι, καθώς αισθάνονταν απειλούμενοι από την κατάσταση του ανταγωνισμού που ακολούθησε τη θεμελίωση της ιδιοκτησίας και της αναζήτησης του εγωιστικού συμφέροντος,² κάλεσαν όλους τους γείτονές τους στη δημιουργία ενός συμβολαίου. Αυτό θα περιελάμβανε κανόνες καθολικής εφαρμογής σχετικά με την προστασία των συμβαλλόμενων μερών από εξωτερικές απειλές. Με αυτόν τον τρόπο, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, οι πλούσιοι εξασφάλισαν τη διατήρηση των κτήσεων τους διά της επιβολής της ειρήνευσης. Η ύπαρξη υπό τον κοινό νόμο για την προστασία τους «*καθώς τα πολιτικά αυτά συγκροτήματα βρίσκονταν ακόμα στη φυσική κατάσταση*»,³ και υπό την άνιση κατανομή της ιδιοκτησίας, που συνδεόταν άμεσα με τη βιοτική αναπαραγωγή του καθένα, έγιναν τελικά οι «*αλυσίδες της εξάρτησης*»⁴. Ας κάνουμε μια σύντομη ανασκόπηση των παραπάνω διαπιστώσεων. Η εξάρτηση ήρθε ως αποτέλεσμα της δημιουργίας της οικογένειας και της αλληλοσύγκρισης μεταξύ των μελών της πρώτης κοινωνίας. Αυτή η εκατέρωθεν εξάρτηση της αξίας του ενός ανθρώπου από τον άλλον, η φιλαυτία και η αυτο-προβολή⁵, είναι τα επακόλουθα της εξόδου από τη φυσική κατάσταση ή, με άλλα λόγια, της πλήρωσης της αφηρημένης εικόνας που μας παρουσίασε ο Ρουσσώ από τα επιμέρους κοινωνικά χαρακτηριστικά. Ύστερα, η ανάπτυξη των τρόπων αναπα-

¹ «Τέλος, η υπερβολική φιλοδοξία, η σφοδρή επιθυμία να μεγαλώσει τη σχετική περιουσία του, όχι τόσο από πραγματική ανάγκη, όσο για να ξεπεράσει τους άλλους, γεννά σε όλους τους ανθρώπους μια σκοτεινή τάση να αλληλοβλάπτονται». Ό.π., σ. 126.

² «συνεχής σύγκρουση ανάμεσα στο δίκαιο του ισχυρότερου και το δίκαιο του πρώτου κατέχοντος, που δεν τελείωνε παρά με μάχες και φόνους». Ό.π., σ. 127.

³ Στο ίδιο, σ. 130.

⁴ Στο ίδιο, σ. 110.

⁵ «Η φιλαυτία είναι αίσθημα σχετικό, τεχνητό και δημιουργημένο μέσα στην κοινωνία, που σπρώχνει το κάθε άτομο να ασχολείται με τον εαυτό του περισσότερο απ' ό,τι με οποιονδήποτε άλλο, που εμπνέει στους ανθρώπους όλα τα κακά που κάνουν ο ένας στον άλλο, και που από αυτό προέρχεται στην πραγματικότητα η τιμή». Ό.π., σ. 182, Σημείωση XV.

ραγωγής των τροφίμων και των αγαθών ώθησε, διά της μετατροπής του οίκτου σε φιλαυτία, στον ανταγωνισμό για την επιβίωση¹. Στην ειρήνη που επέφερε η πολιτική κοινωνία, η νοοτροπία της φιλαυτίας και της αποξένωσης του ανθρώπου από τον εαυτό του², που συμβαδίζει με την απόκτηση και την προβολή των αγαθών και των αποκτημένων τίτλων και αξιωμάτων, σταθεροποιούνται στις συνειδήσεις των μελών της. Η σύμβαση εξασφαλίζει την ιδιοκτησιακή ανισότητα των πρώτων κοινωνιών και η κριτική του Ρουσσώ στρέφεται προς αυτήν ακριβώς τη νομική επικύρωση της διόγκωσης των φυσικών ανισοτήτων της προσυμβατικής κοινωνίας³.

Το επόμενο κείμενο που θα αναλύσουμε δημοσιεύθηκε ανώνυμα στη Γαλλία το 1755, και ο συγγραφέας του ταυτίζεται μάλλον με τον Étienne-Gabriel Morelly. Ο Μορελλύ θα τονίσει πως ο στόχος του είναι να φωτίσει ορισμένες αλήθειες οι οποίες, αν και έγιναν αντικείμενο συζήτησης προγενέστερων φιλοσόφων, αναμείχθηκαν με λανθασμένες προλήψεις για την ανθρώπινη φύση. Μέχρι εδώ συμμερίζεται την ερευνητική ανησυχία του Ρουσσώ, θα διαφοροποιηθεί, όμως, ως προς τη σημασία της φύσης για τη λειτουργία της πολιτείας. Θα θέσει δυο ερωτήματα που χρήζουν απάντησης. Το ένα βρίσκεται στην αρχή του έργου – «*Να βρούμε μια κατάσταση στην οποία να είναι σχεδόν αδύνατο ο άνθρωπος να γίνει εξαχρειωμένος, ή κακός, ή τουλάχιστον, το λιγότερο από τα δυο*»⁴. Το άλλο βρίσκεται στο τέλος – «*να βρεθεί μια κατάσταση εντός της οποίας ο άνθρωπος να είναι τόσο ευτυχισμένος και τόσο αγαθοεργός όσο*

¹ «*Η πολιτεία δεν νομιμοποιείται βάσει της φυσικής κατάστασης, ούτε εξ αιτίας της δυσλειτουργίας της φυσικής κατάστασης, αλλά από τη δυσλειτουργία μιας μη φυσικής κατάστασης, που, για να θεραπευθεί, απαιτείται να θεσπιστεί κάτι επίσης μη φυσικό, μια σύμβαση.*», Αζίζογλου – Φαράκλας, *Η δημοκρατία στην εξορία*, ό.π., σ. 266.

² «*ο κοινωνικός άνθρωπος, πάντα έξω από τον εαυτό του, δε ζει παρά μέσα από τη γνώμη των άλλων*», Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής*, ό.π., σ. 148.

³ «*Η κοινωνία αιτιολογεί την πολιτική κατάσταση, αυτή είναι ο λόγος που προκάλεσε την εμφάνιση της, χωρίς όμως να την νομιμοποιεί, γιατί η κοινωνία είναι κάτι συγκυριακό, συμπτωματικό, δεν συνιστά αποτύπωση της ανθρώπινης φύσης, άρα η επίλυση των προβλημάτων της δεν επέχει θέση γενικού δέοντος*». Ό.π., σ. 272.

⁴ «*Trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé, ou méchant, ou du moins, minima de malis*», Code de la Nature, Morelly, Avec l'Analyse raisonnée du Système social de Morelly par Villegardelle, Paris 1841 (réimpression), σ. 49.

θα μπορούσε να γίνει σε αυτή τη ζωή»¹. Σύμφωνα με το παράδειγμα που φέρνει ο Μορελλύ για τον ρόλο του ως θεωρητικού, είναι αναγκαίοι ορισμένοι κανόνες, ώστε να στρέψουμε με τεχνητό τρόπο το ξεχειλισμένο ρυάκι (*ruisseau*) της ανθρώπινης φύσης προς τη φυσική κοίτη του, επιδιορθώνοντας παράλληλα τις ρωγμές που δημιουργήθηκαν από τις λαθεμένες απόψεις των φιλοσόφων και των ηθικολόγων (*moralistes*). Ο Μορελλύ χαρακτηρίζει τον φυσικό νόμο συνεχή (*constante*) και αμετάβλητο (*invariable*), μη υποκείμενο στη μεταστροφή των φορέων του. Έχουμε λοιπόν τη δυνατότητα να επιστρέψουμε σε αυτόν, διότι «ο άνθρωπος εγκαταλείπει το αληθινό, μα το αληθινό δεν αυτοαναιρείται»². Για να απαντήσει στα προηγούμενα ερωτήματα, θα απομακρυνθεί από εκείνες τις απόψεις οι οποίες επιμένουν πως ο άνθρωπος έχει έμφυτη την κλίση προς το κακό. Αυτά τα γνωμικά (*maxims*) το μόνο που κάνουν, σύμφωνα με τον ίδιο, είναι να δημιουργούν ορισμένες προκαταλήψεις οι οποίες, μέσω της εκπαίδευσης, στερεοποιούνται και βυθίζουν κάθε νέα γενιά όλο και πιο βαθιά στην αποδοχή μιας αφύσικης και τεχνητής συμπεριφοράς³, αντί να την οδηγούν στην καλλιέργεια των φυσικών της κλίσεων. Θα φέρει ως παράδειγμα την αξία που δίνουν οι άνθρωποι στον εαυτό τους, τη φιλαυτία (*amour propre*), η οποία, ενώ στη φυσική μορφή της εξωτερίκευσης της αποτελεί τον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι διατηρούν τον εαυτό τους με ειρηνικά μέσα, εντός των κατασκευασμένων κανόνων οργάνωσης της πολιτικής κατάστασης μετατρέπεται σε μια εχθρική συμπεριφορά, που δικαιολογεί εκ των υστέρων όλες εκείνες τις προκαταλήψεις περί εγγενούς φαυλότητας των ανθρώπων. Εδώ είναι μια καλή ευκαιρία να θυμηθούμε τον Ρουσσώ, καθώς χρησιμοποίησε και εκείνος την έννοια της φιλαυτίας⁴. Όπως θυμόμαστε, η φιλαυτία εμφανίστηκε εντός των σταθερών ανθρώπινων σχέσεων και πρόκειται για συναίσθημα βασισμένο σε μια αξιολόγηση του εαυτού που επιβάλλεται και εξαρτάται από τη συνύπαρξή του με άλλους. Την αντιπαράθετει προς την αγάπη

¹ «...trouver une situation dans laquelle l'homme soit aussi heureux et aussi bienfaisant qu'il le peut être en cette vie», ό.π., σ. 148.

² «L'homme quitte le vrai, mais le vrai ne s'anéantit point», ό.π., σ. 67.

³ «...ils ont fait précisément tout ce qu'il fallait pour jeter et faire éclore dans le cœur de l'homme une semence de vice qui ne fut jamais», ό.π., σ. 50.

⁴ «Ο vous, αυτός είναι που γεννάει τη φιλαυτία...Ο στοχασμός τον απομονώνει. Μέσα από αυτόν, στη θέα κάποιου που υποφέρει, λέει κρυφά: Εσύ μπορείς να χαθείς, εγώ είμαι ασφαλής». Βλ. Ρουσό, ό.π., σ. 105.

για τον εαυτό (*amour de soi même*¹), η οποία μάλλον συνδέεται με την εκδήλωση του οίκτου και της αυτοσυντήρησης, δηλαδή της ανθρώπινης επιβίωσης άνευ πρόκλησης βλάβης ή εκμετάλλευσης άλλων. Ο Μορελλύ συμβαδίζει με τη ρουσσώϊκή ερμηνεία, αφού χρησιμοποιεί την πρώτη λέξη και της δίνει δυο διαφορετικές σημασίες, ανάλογες με εκείνες του Ρουσσώ. Για να μην μπερδευτούμε από αυτή τη χρήση, προτείνω να υιοθετήσουμε τη λέξη «αυτοεκτίμηση» για την πρώτη σημασία της *amour-propre*/φιλαυτίας, δηλαδή για τη φυσική εκδήλωση της αυτοσυντήρησης. Για τον Μορελλύ, λοιπόν, η αυτοεκτίμηση ενυπάρχει εκ φύσεως στον άνθρωπο και η διαστροφή της στην αποξενωτική φιλαυτία ξεκινά με την εισαγωγή του ανθρώπου στην κοινωνία. Ο Μορελλύ θεωρεί τον άνθρωπο φύσει κοινωνικό ον και αντιτίθεται στην ερμηνεία του Ρουσσώ, αφού ο δεύτερος δεν θεωρούσε εξέχον χαρακτηριστικό του ανθρώπου τη ροπή του προς σχέσεις με άλλους, αφού τοποθετεί σε αυτόν συνιστώσες μη κοινωνικοποιητικές. Η φιλαυτία αποτελεί τη συνέπεια του εθισμού του στις κυρίαρχες απόψεις για την ανθρώπινη φύση. Αυτές, πολύ συνοπτικά, περιλαμβάνουν τον έμφυτο εγωισμό και την επιθετικότητα. Ο ίδιος αποδίδει εξαιρετική σημασία στο περιβάλλον, το οποίο, εάν αλλάξει, μπορεί να αφήσει τη φυσική και ειρηνική προδιάθεση της αυτοεκτίμησης να εκπτυχθεί. Η σημασία στις εξωτερικές βιοτικές συνθήκες θα τον οδηγήσουν σε μια έμμεση υποστήριξη μελλοντικών ανατρεπτικών ενεργειών². Συγκεκριμένα, ο Μορελλύ δικαιολογεί την ανυπακοή προς τους τεχνητά κατασκευασμένους κανόνες συμπεριφοράς, τοποθετώντας την, προσεκτικά, στο πλαίσιο της ανυπακοής των τέκνων προς τον πατέρα. Κάθε αντίσταση θα εθεωρείτο από τον συγγραφέα μια «νομμοποιημένη άμυνα των δικαιωμάτων τους»³.

Ποια είναι όμως η πραγματική ανθρώπινη φύση, πάντα σύμφωνα με τον Μορελλύ;

Στον άνθρωπο δεν προϋπάρχει καμία ιδέα ή κλίση προς κάποια συμπεριφορά. Αυτές αναδύονται σταδιακά κατά την εμφάνιση των βιολογικών αναγκών, οι οποίες κάνουν τον άνθρωπο να στρέφεται προς τον εξωτερικό κόσμο για να τις ικανοποιήσει. Η Πρόνοια (*Providence / suprê-*

¹ Βλ. J. J. Rousseau, *ό.π.* σ. 77 και «*Η αγάπη για τον εαυτό μας είναι ένα φυσικό αίσθημα που έχει κάθε ζώο σαν επαγρύπνηση για την αυτοσυντήρηση του*», Ζακ Ρουσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής*, *ό.π.*, σ. 182, σημ. XV.

² «*...l'esprit d'indocilité, de révolte et de violence...*», Morelly, *Code de la nature*, *ό.π.*, σ. 51.

³ «*...elle était une défense bien légitime de ses droits*», *ό.π.*

me sagesse / Nature) έδωσε στον άνθρωπο ανάγκες που ξεπερνούν τις δυνάμεις του να τις ικανοποιήσει όλες μόνος του, γι' αυτό και τον κάνουν να στρέφεται προς τους ομοίους του, ώστε να το καταφέρει. Εκείνο που θεωρήθηκε από τον Ρουσσώ κάτι το εξωτερικώς επιβληθέν σε μια αυτοτελή κατάσταση, δηλαδή η σύναψη σταθερών σχέσεων λόγω των ανακυψάντων αντικειμενικών δυσκολιών, προβάλλεται από τον Μορελλύ ως βιολογική αναγκαιότητα. Από αυτό το γεγονός οι άνθρωποι αναπτύσσουν μια αγάπη προς την «αγαθοεργία» (*bienfaisance*), την αλληλοβοήθεια που ξεπερνά την αμοιβαία αδυναμία τους να ικανοποιήσουν όλες τις ανάγκες μόνοι τους. Αυτό το χαρακτηριστικό είναι κοινό σε όλους και τους καθιστά ίσους όσον αφορά την ικανοποίηση εκάστου, ως «συνδαιτυμόνα» (*compnives*), από το τραπέζι των παραγόμενων προϊόντων. Για τον Μορελλύ «*κανείς δεν είναι [ως προς αυτό] ο κύριος, ούτε έχει το δικαίωμα να προσποιείται πως είναι*»¹. Η αναζήτηση βοήθειας, ως φαινόμενο της φυσικής μας αδυναμίας, μας οδηγεί στη συναναστροφή μας με τους άλλους ανθρώπους, μας κάνει «κοινωνικούς» (*sociable*), μια κατάσταση για την οποία προοριζόμαστε λόγω της Φύσης/Πρόνοιας ή, με άλλα λόγια, λόγω της βιολογικής μας λειτουργίας. Αυτή η βιολογική κατάσταση μάς ωθεί στη συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας να βγούμε από τη μοναξιά και στραφούμε, για λόγους προσωπικής επιβίωσης (βλ. αυτοεκτίμηση), στη βοήθεια των άλλων ανθρώπων. Η Φύση μάς σπρώχνει στην κοινωνία (*société*), στη συνύπαρξη που έχει έναν κοινό στόχο (*but commun*), την ικανοποίηση όλων των μελών της. Πρόκειται, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Μορελλύ, για μια αυτοκινούμενη μηχανή², από την οποία κάθε τι μπορεί να υπολογισθεί εκ των προτέρων.

Ο Μορελλύ θα καταφερθεί πολλές φορές εναντίων της ιδιοκτησίας και της αποκλειστικής ικανοποίησης του προσωπικού οφέλους, καθώς και τα δυο διαρρηγνύουν το σχέδιο της Φύσης σχετικά με την εκδήλωση των ανθρώπινων κλίσεων. Εδώ είναι χρήσιμη η αναφορά μας σε ένα προγενέστερο έργο του Μορελλύ, με τον τίτλο *De la Basiliade* (αποσπάσματα του οποίου περιέχονται στη συγκεκριμένη έκδοση του *Code de la Nature*), καθώς σε αυτό αναφέρεται στη νοοτροπία που αναπαράγει η ιδιοκτησία (*propriété*). Αυτή δημιουργεί τις «*tristes liens de toute socié-*

¹ «*Ainsi personne n'en est absolument le maitre, ni n'a droit de prétendre l'être*», ό.π., σ. 54.

² «*Le merveilleux automate de la société*», ό.π., σ. 55.

τέ»¹, αφού οι άνθρωποι έρχονται σε επαφή όχι λόγω της αμοιβαίας αγάπης, σύμφωνα με την οποία ο ένας βλέπει τη διατήρηση του εαυτού του στον άλλο, αλλά μόνο λόγω της ανάγκης για μια, αποκομμένη από την ανιδιοτέλεια και την ικανοποίηση όλων ως όρου συναναστροφής, επιβίωση. Εδώ έχουμε τη φιλαυτία με την αποξενωτική διάσταση που είδαμε και στον Ρουσσώ. Ο κοινωνικός άνθρωπος εξαρτάται μεν από την αναγνώριση των άλλων, ωθείται δε στον αυτοπεριορισμό του στο ατομικό συμφέρον και στη σύγκρουση με αυτούς. Αυτό είναι το σκάνδαλο για τον Μορελλύ² και γι' αυτό αποσυνδέει την κοινωνία ως κατάσταση αρμονίας από το κυνήγι του επιμέρους εγωιστικού συμφέροντος (*l'intérêt particulier*). Οι επιπτώσεις της ιδιοκτησίας δεν εμφανίζονται μόνο στη συγκεκριμένη νοοτροπία των ανθρώπινων σχέσεων, αλλά η παρουσία της γίνεται αισθητή και στον τρόπο αναπαραγωγής των τρόπων της ανθρώπινης συνύπαρξης. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι, στις απαρχές της, η περιουσιακή ανισότητα ώθησε την πλευρά εκείνων των οποίων απειλείτο η επιβίωση να διεκδικήσει τα δικαιώματά της (*droits de la nature*) από τους ευκατάστατους ιδιοκτήτες, των οποίων η αναπαραγωγή εξασφαλιζόταν μέσα από την κληρονομικότητα. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Μορελλύ είχε συνείδηση της απελευθέρωσης των διαπροσωπικών οικονομικών συναλλαγών από τους φραγμούς της εκκλησίας, των παραδοσιακών συντεχνιών και της πολιτικής εξουσίας. Συγκεκριμένα, χρησιμοποιεί τόσο όρους που θα κάνουν λίγο αργότερα την εμφάνιση τους στους οικονομολόγους του 18^{ου} αιώνα, όπως το εμπόριο (*commerce*), την ανταλλαγή (*change*) και τον μισθό (*salaire*), όσο και την έννοια της, ίσως με εισαγωγικά, μισθωτής εργασίας. Στην παρούσα κοινωνία που περιγράφει, τόσο το μέλος των μη προνομιούχων ή και ακτημόνων τάξεων (δεν το προσδιορίζει) όσο και το μέλος των ατομικών ιδιοκτητών (*propriété individuelle*) έχει τη δυνατότητα να έρθει σε συμφωνία με τον άλλο και προσφέρει ή να λάβει εργασία. Αυτή η σχέση εντός της κοινωνικής ανισότητας τοποθετεί το κάθε μέρος σε διαφορετική θέση προς το άλλο: ο (ακτήμον) φτωχός είναι υποχρεωμένος να πουλήσει την εργασία του στον ιδιοκτήτη της εκάστοτε οικονομικής τάξης προκειμένου να επι-

¹ Στο ίδιο, σ. 188 (από τα αποσπάσματα του De la Basiliade).

² «Le croirait-on! Les hommes, presque nulle part, ne s'entraident parce qu'ils aiment, mais parce qu'il faudrait périr sans cela.» Ό.π. (ομοίως).

βιώσει,¹ χωρίς η ανταπόδοση για την δραστηριότητα του να περιλαμβάνει το αντικείμενο της επεξεργασίας ή το παραγόμενο προϊόν.²

Ας επιστρέψουμε όμως στον *Code de la Nature*. Ο Μορελλύ τονίζει ότι οι απόψεις που στηρίζονται στο παραπάνω σχήμα κοινωνικο-οικονομικής οργάνωσης προκειμένου να υποστηρίξουν μια θεωρία περί αλληλοβοήθειας διά του ανταγωνιστικού συμφέροντος εκάστου μέρους της κοινωνίας, βασίζονται στην πραγματικότητα σε ένα τέχνασμα, το οποίο κρύβει τη διαφθορά της ανθρώπινης κοινωνικότητας σε φιλαυτία κάτω από έναν μανδύα αρμονικής συνύπαρξης.³ Για τον Μορελλύ η φυσική προδιάθεση της ικανοποίησης των αναγκών διά της αγαθοεργίας εμποδίζεται από τον υφιστάμενο καταμερισμό της εργασίας και της ιδιοκτησίας.⁴ Για τον ίδιο οι άνθρωποι γεννιούνται ως όντα που παρέχουν βοήθεια και που δέχονται βοήθεια· αυτό είναι το στοιχείο που τους ενώνει και τους εξισώνει ως προς τη *dépendance réciproque*, την αμοιβαία εξάρτηση εκάστου μέρους του συνόλου.⁵ Αυτή τη φυσική ισότητα ως προς την ικανοποίηση των αναγκών και την αλληλεξάρτηση τα таракουνά η *propriété*, η ατομική ιδιοκτησία και η συνεπαγόμενη χρήση και κατάχρηση των προϊόντων της που αποσπούνται από την εργασία που τα παρήγαγε. Στη ρήση «*οι άνθρωποι γεννιούνται για να διατάσσουν και να διατάσσονται*» ο Μορελλύ θα απαντήσει πως ο άνθρωπος, μέσω της φυσικής αναγκαιότητας να ικανοποιείται μόνο εντός σχέσεων με άλλους ανθρώπους, συνειδητοποιεί την αξία της προσφοράς της βοήθειας, αφού καταλαβαίνει πως μόνο μέσω αυτής, δηλαδή μόνο μέσω της δράσης των άλλων για χάρη του, φτάνει στην ολοκληρωμένη (αν και μετα-

¹ «*’affreuse nécessité de périr, ou son utilité et la tienne, voilà tes guides, choisis.*», ό.π., σ. 187 (ομοίως).

² «*... les sueurs et les travaux sont ton partage, tu ne possèderas rien sur la terre, ô partie infortunée des mortels!*», ό.π. (ομοίως).

³ «*... un expédient aussi pernicieux que l’inégalité de fortune*», ό.π., σ. 72.

⁴ «*Si quelque chose est venu corrompre ces avis salutaires, ce sont précisément quelques institutions arbitraires qui prétendent fixer, pour quelques hommes seulement, un état permanent de repos que l’on nomme prospérité, fortune, et laisser aux autres le travail et la peine*», ό.π., σ. 79.

⁵ «*Les hommes naissent dans une mutuelle dépendance qui les fait, tour à tour, commander et servir, c’est-à-dire, être secourus et secourir; mais dans cette signification, et selon le véritable droit de la nature, il n’y a et ne doit y avoir ni maître ni esclave*», ό.π., σ. 97.

βαλλόμενη) αγάπη για τον εαυτό του.¹ Βλέποντας τις ανάγκες εκείνων που του προσφέρουν βοήθεια, μαθαίνει πως η «φυσική» αγάπη, ή αλλιώς η αυτοεκτίμηση, είναι χαρακτηριστικό κοινό σε όλους. Μόνο σε αυτή τη σχέση μπορούμε να αλληλοϊκανοποιηθούμε και μόνο σε αυτή τη σχέση παρουσιάζεται η φυσική κοινωνικότητα. Η δραστηριότητα του καθενός εντός μιας κοινής ιδιοκτησίας παράγει τα αγαθά. Από εκεί και πέρα αρχίζει η ικανοποίηση των αναγκών· «*le reste, ainsi que sa personne, est à l'humanité*».² Κάθε προσπάθεια εκ των προτέρων μοιράσματος των μέσων για την επιβίωση καταλήγει σε διαφωνίες, ικανές, για τον Μορελλύ, να διαταράξουν κάθε καλή διάθεση ισότιμης συμβίωσης. Ο άνθρωπος βέβαια πρέπει να είναι σίγουρος πως θα έχει την ίδια αντιμετώπιση και από το άλλο μέρος, διαφορετικά μπορεί να δημιουργηθεί ανησυχία για τις προθέσεις του, κάτι που θα μας απομάκρυνε από την αγαθοεργία και την κοινωνικότητα.³

Ο κοινός παρονομαστής των δυο παραπάνω έργων είναι η αρνητική αξιολόγηση της ιδιοκτησίας. Στο υποθετικό σχήμα του Ρουσσώ αυτή προέκτεινε την ανισότητα που εμφανίστηκε μέσω της αλληλοσύγκρισης κατά τις πρώτες διαρκείς ανθρώπινες κοινότητες και αποτέλεσε το θεμέλιο της πολιτικής κοινωνίας. Όσον αφορά τον Μορελλύ, είδαμε ότι η ιδιοκτησία εμποδίζει και μεταστρέφει τις εκ φύσεως δοσμένες αρχές, σύμφωνα με τις οποίες ο άνθρωπος δύναται να εξασφαλίζει μια αρμονική συμβίωση εντός οργανωμένων και σταθερών σχέσεων. Δεν πρέπει όμως να μην αναφερθούμε και στις διαφορές μεταξύ των δυο στοχαστών. Ο Ρουσσώ διαφοροποιείται από τον Μορελλύ ως προς το ότι θεωρεί τον άνθρωπο φύσει μοναχικό ον. Κοιτάζοντας αναδρομικά, πιστεύει ότι η κοινωνικότητα είναι μια ανενεργή δυνατότητα, η οποία έρχεται στην επιφάνεια μέσω των σταδιακών και συχνότερων επαφών μεταξύ των απομονωμένων ανθρώπων. Ο Μορελλύ από την άλλη τίθεται από την πλευρά των στοχαστών που επικαλούνται την ύπαρξη ενός σχεδίου της Φύσης ή της Θείας Πρόνοιας, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος δημιουργήθηκε για να ζει σε κοινωνία με τους ομοίους του. Διαφωνεί με το

¹ «La durée de notre première débilité est le temps de cet heureux apprentissage», ό.π., σ. 115.

² Στο *ίδιο*, σ. 186 (De la Basiliade).

³ «*Jamais, au contraire, une espérance agitée des soucis de l'incertitude, une crainte effrayante, soit de manquer de tous secours humains, ou de n'éprouver que des disgrâces de la part des méchants, ne peut disposer l'homme à une véritable bienfaisance*», ό.π., σ. 146.

σκεπτικό του Ρουσώ σχετικά με τη μοναχικότητα και την αυτάρκεια ως ανθρωπινό χαρακτηριστικό, καθώς ξεκινά από διαφορετικές προκείμενες: την εγγενή αδυναμία του ανθρώπου να επιβιώσει μόνος του και την αναγκαστική του εξάρτηση από τη βοήθεια – αγάπη των άλλων για να το κάνει.¹

Εξετάσαμε δυο στοχαστές οι οποίοι περιέγραψαν τη φυσική κατάσταση και το πέρασμα του ανθρώπου στις πολιτικές κοινωνίες. Έως έναν βαθμό εξιδανίκευσαν την πρώτη και κατέκριναν τη δεύτερη, υποστήριξαν ότι τα πάθη τα οποία αποδίδονται στους ανθρώπους δεν οφείλονται στην ίδια τους την άνευ επιρροών ιδιοσυγκρασία αλλά στις εκπολιτισμένες συνθήκες του παρόντος τους. Τώρα θα περάσουμε στον τρίτο στοχαστή, τον Σαιν-Ζύστ, ο οποίος, όντας δραστήριο μέλος στην πρώτη φάση της Γαλλικής Επανάστασης, θα χρησιμοποιήσει το προαναφερθέν λεξιλόγιο με διαφορετικό, σε κάποιες περιπτώσεις νόημα. Το κείμενο που θα εξετάσουμε είναι το «*Περί Φύσεως*» (*De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance du gouvernement*). Σε μια διαγραμμένη από το πρωτότυπο κείμενο πρόταση ο Σαιν-Ζύστ ορίζει τον στόχο των αποτυπωμένων σκέψεων του: «*Θέλησα να γνωρίσω τις αρχές της κοινωνικής ή φυσικής κατάστασης και τον δρόμο που εύκολα θα μας οδηγούσε σε αυτή από το σημείο στο οποίο βρισκόμαστε· αυτό είναι το αντικείμενο εκείνου του βιβλίου το οποίο ονόμασα 'περί κοινωνικού δικαίου'*».²

Ο Σαιν-Ζύστ θα ξεκινήσει το κείμενό του τονίζοντας πως κάθε σχέση πραγμάτων είναι απαραίτητο να στηρίζεται στη βάση της φύσης, της οποίας η αναφορά θα χρησιμοποιείται ως η λύδια λίθος για την εγκυρότητα των προσδιορισμών τους. Συμφωνεί δηλαδή με τις προγραμματικές δηλώσεις των Ρουσώ και Μορελλύ. Αυτό βέβαια που τον ενδιαφέρει είναι οι «*αρχές της κοινωνικής κατάστασης*»,³ τις οποίες θα θεμελιώσει στη φύση. Ειδικότερα, η φύση παρομοιάζεται με έναν κύκλο ο οποίος περιέχει όλες τις σχέσεις των μερών που περιλαμβάνει. Το κέντρο για την ανά-

¹ «...*leurs soins, leurs caresses, leurs complaisances doivent être pour lui de continues leçons qui lui apprennent à aimer; et l'amour n'est-il pas le principe de toute bienfaisance?*», ό.π., σ. 116.

² «*J'ai voulu connaître les principes de l'état social ou naturel et le chemin qui nous y pouvait conduire facilement d'où nous sommes tel est l'objet de ce livre que j'ai appelé du droit social*», Saint-Just, *Théorie Politique, Textes établis et commentés par Alain Liénard*, Éditions du Seuil, 1976, Paris, σ. 141, υποσ. 1.

³ «*les principes de l'état social*», ό.π., σ. 139

λυση του συγγραφέα είναι ο άνθρωπος. Ο Σαιν-Ζύστ συσχετίζει έμμεσα το ατομικό μέλος της σχέσης με τη σχέση ως όλον, καθώς υφίσταται μια αμφίδρομη και αμοιβαία στήριξη αλλήλων, διά της οποίας έκαστο εξασφαλίζει τη διατήρηση του άλλου, συνεπώς και τη δική του.¹ Οι σχέσεις αυτές μας θυμίζουν την αρχή της αγαθοεργίας του Μορελλύ, δηλαδή την προσφορά της βοήθειας που θεμελιώνεται αφενός στην ικανοποίηση του άλλου και αφετέρου στο αίσθημα της εμπιστοσύνης για την αμοιβαιότητα της βοήθειας. Αυτή την αναλογία θα την ξαναδούμε λίγο παρακάτω, όπου το σύνταγμα της πολιτείας παρέχει «*την ανεξαρτησία και τη διατήρηση*»² του καθενός, εξασφαλίζοντας ταυτόχρονα τη διατήρηση αυτών των δικαιωμάτων και για το όλον. Ο Σαιν-Ζύστ θα διαχωρίσει και αυτός τη Φύση από το συμβόλαιο, αναφέροντας μάλιστα πως ουδεμία σχέση έχει η «*κοινωνική κατάσταση*»³ (*état social*) με τη σύμβαση (*convention*), καθώς η τελευταία θεωρείται μια καταστροφική παρεμβολή στην εγγενή κοινωνικότητα που χαρακτηρίζει τους ανθρώπους. Εκ διαμέτρου αντίθετα είναι τα πάθη που έχει ο άνθρωπος στην πολιτισμένη κατάσταση (*état actuel*) με τα φυσικά του συναισθήματα. Μάλιστα για τον Σαιν-Ζύστ ο άνθρωπος φαίνεται περισσότερο πολιτισμένος όταν αγνοεί τους τεχνητούς νόμους και τις συνήθειες της πολιτισμένης κατάστασης, ακολουθώντας τις φυσικές ροπές / προδιαθέσεις του (*penchants*), οι οποίες πλέον καταπιέζονται. Αυτή η σκέψη ίσως μας φέρει στο νου τη θετική αξιολόγηση των φυσικών προδιαθέσεων του οίκτου και της αυτοσυντήρησης από τον Ρουσσώ και την απόρριψη των, κρινόμενων ως δημιουργημένων εντός της πολιτικής κατάστασης, εγωιστικών και φαύλων συμπεριφορών από τον Μορελλύ.

Πώς ορίζει ο Σαιν-Ζύστ την κοινωνική κατάσταση; Αρχικά, η περιγραφή της είναι πολύ γενική καθώς αναφέρεται σε κάθε ον που αναπνέει («*qui respire*»), σε κάθε αναπτυγμένο ζωντανό οργανισμό. Καθετί, λοιπόν, που εκτελεί την παραπάνω βιολογική λειτουργία είναι ανεξάρτητο («*indépendant*») από το είδος του και σε κοινωνία («*en société*») με το είδος του. Από την άλλη πλευρά, κάθε τέτοιο ον (και τώρα προφανώς

¹ «*Parce que les rapports sont partout les mêmes du but à l'individu, de l'individu au but*», ό.π.

² «*il faut donc que la législation assure à l'homme l'indépendance et la conservation, de manière que l'indépendance de chacun et la conservation de chacun assurent celle de tous*», ό.π., σ. 174.

³ Στο ίδιο, σ. 140.

αναφέρεται στον άνθρωπο) αναπνέει «*διαθέτει έναν πολιτικό νόμο*»¹ ή αλλιώς υπό έναν νόμο της αυτοσυντήρησης. Ήδη από την αρχή του κειμένου η πολιτική κατάσταση ορίζεται υπόρρητα ως κατάσταση συγκρούσεων για την επιβίωση. Ο Σαιν-Ζύστ επιστρέφει στη γενική αναφορά που έκανε προηγουμένως και αναφέρει πως στην κοινωνική κατάσταση η ανεξαρτησία του κάθε μέρους διέπεται από ορισμένους νόμους οι οποίοι έχουν να κάνουν με τις αμοιβαίες ανάγκες και τα κοινά συναισθήματα.² Ο άνθρωπος «*γεννιέται για μια κατάσταση μόνιμης κοινωνίας*»³ και οργανώνεται σε κοινωνίες εντός των οποίων έκαστος διατηρεί το παραπάνω χαρακτηριστικό της ανεξαρτησίας, ενώ παράλληλα κατασκευάζει μια τέτοια ένωση η οποία τον προστατεύει από εξωτερικές παρεμβάσεις. Η πρώτη κατάσταση είναι η «*état social*» ενώ η δεύτερη είναι η «*état Politique*»,⁴ η πολιτική κατάσταση, η οποία χαρακτηρίζεται από τις εχθρικές σχέσεις μεταξύ των διάφορων κοινωνιών/πολιτειών. Ο Σαιν-Ζύστ θα ασκήσει κριτική στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, καθώς πιστεύει πως οι θεωρητικοί που τις ανέπτυξαν βασίστηκαν υπερβολικά πάνω στα επίκτητα χαρακτηριστικά που οι άνθρωποι απέκτησαν σταδιακά ενώ απομακρύνονταν από την φυσική κατάσταση της κοινωνικότητας.⁵ Ως προς αυτό, αμφότεροι οι παραπάνω στοχαστές εξέφρασαν παρόμοιες επιφυλάξεις. Αυτά τα χαρακτηριστικά επέτρεψαν σε εκείνους τους θεωρητικούς να θεωρήσουν την κοινωνία ως ένα συμβολαίο το οποίο θέτει ως όρο την προστασία του καθενός από όλους τους άλλους.⁶ Με αυτόν τον τρόπο σύγχυσαν την κοινωνική κατάσταση με την πολιτική,⁷ διότι έτσι έκαστο μέρος του συμβολαίου θεωρείται μια αυτόνομη ολότητα της οποίας η δραστηριότητα πρέπει να μείνει αδιάταραχτη από τις παρεμβολές άλλων τέτοιων ολοτήτων. Σε αυτό το ση-

¹ «*tout ce qui respire a une loi politique ou de conservation contre qui n'est point sa société*». *Ο.π.*, σ. 141.

² «*Ces lois sont leurs rapports naturels, ces rapports sont leurs besoins et leur affections*». *Ο.π.*, σ. 141.

³ «*...l'homme nait pour une société permanente*». *Ο.π.*

⁴ *Στο ίδιο.*

⁵ «*Hobbes...prend l'homme précisément là où il a fini, il croit peindre l'homme naturel il peint l'homme devenu sauvage*», «*Rousseau a pensé que l'homme avait commencé par être sauvage mais il a fini par-là*». *Ο.π.*, σ. 180.

⁶ «*en effet par le contrat tous vivent armés contre chacun comme une troupe d'animaux de diverses espèces inconnus l'un à l'autre et tous prêts de se dévorer*». *Ο.π.*, σ. 142.

⁷ «*ce ne sont point les hommes mais les états qui se font la guerre*». *Ο.π.*, σ. 142.

μείο έχει ενδιαφέρον να αναφερθούμε σύντομα στον Ρουσσώ, καθώς εκείνος, στο συγκεκριμένο κείμενο που εξετάσαμε, ερμήνευσε το συμβόλαιο ως τον τρόπο, ανισομερούς όπως φάνηκε, επίλυσης της συγκρουσιακής κατάστασης που προκλήθηκε κατόπιν της σταθεροποίησης των ανθρωπίνων σχέσεων και της ιδιοκτησίας. Για τον Σαιν-Ζύστ, αντίθετα, είναι η θεμελίωση της κοινωνίας στη σύμβαση των επιμέρους συνιστωσών της αυτή που εισάγει στο εσωτερικό της τη σύγκρουση και τον ανταγωνισμό, διότι κάθε μέλος της λογίζεται (μόνο) ως το όλον.¹ Αν τώρα κοιτάξουμε την παρούσα κατάσταση και δούμε τάσεις διάσπασης, θα πρέπει να συμπεράνουμε πως οι νόμοι που διέπουν τις πολιτικές σχέσεις μεταξύ των κρατών εισχώρησαν εντός της κοινωνίας. Ο πολιτικός νόμος («*loi politique*»²) διαχωρίζει τις εκάστοτε κοινωνίες. Εάν γίνει το θεμέλιο μιας κοινωνίας τότε «*χωρίζει όλον τον πληθυσμό με σκοπό να προστατέψει τον καθένα στο εσωτερικό*»,³ κάτι που εξηγεί την μήνιν του Σαιν-Ζύστ για όσους βασίζονται σε αυτή τη θεώρηση για να εκφράζουν το τι είναι ο άνθρωπος κατά τη φύση του. Ο πολιτικός νόμος επικεντρώνεται μάλλον μόνο στο εσωτερικό της πολιτείας, καθώς προϋποθέτει τον καθένα δυνάμει υπονομευτή των υπολοίπων, καταντώντας «*υπερβολικός ή τυραννικός*».⁴ Από την άλλη πλευρά ο κοινωνικός νόμος («*loi sociale*») ενώνει το κάθε μέρος της πολιτείας, εξασφαλίζοντας σε έκαστο το-σο την ανεξαρτησία του ως διακριτό μέρος όσο και την αυτοδιάθεσή του ως σύνολο από τις εξωτερικές απειλές («*au dehors*».)⁵

Ποιος είναι ο άνθρωπος που αναλογεί στην παραπάνω φυσική / κοινωνική κατάσταση; Για τον Σαιν-Ζύστ ο άνθρωπος νιώθει από τη φύση του την ανάγκη της συνύπαρξης με τους ομοίους του. Όσοι του αναγνωρίζουν το χαρακτηριστικό του φόβου ή της αγριότητας και προτείνουν την υπόθεση του συμβολαίου για την εξήγηση (ή τη δικαιολόγηση) της παρούσας κατάστασης, παρουσιάζουν έναν άνθρωπο κατά τη στιγμή της εξόδου του από τη φυσική κατάσταση και την είσοδο του σε μια κατάσταση αποφυσικοποίησης του.⁶ Η κατάσταση πολέμου όλων εναντίων όλων προϋποθέτει για τον συγγραφέα μια αλληλοσυσχέτιση εκ

¹ «...chaque homme devient comme un peuple». *Ο.π.*, 144.

² *Στο ίδιο.*

³ «...la loi politique sépare tout le monde pour protéger chacun au-dedans». *Ο.π.*

⁴ «...superflu ou tyrannique». *Ο.π.*

⁵ *Στο ίδιο.*

⁶ «...l'homme sauvage ou politique est un animal cruel. La force de la loi le dénature, et l'arrache à soi-même.» *Ο.π.*, σ. 146.

της οποίας δημιουργείται η ανάγκη της πρόληψης των πράξεων των άλλων. Αυτή η διάρρηξη των σχέσεων της αμοιβαιότητας φέρει ως επακόλουθο τις υποθέσεις περί της αντικοινωνικής και εγωιστικής ανθρωπίνης φύσης όπως και τη θεωρία του συμβολαίου ως απάντηση στις ερωτήσεις περί ενός πρωταρχικού τρόπου συνένωσης. Η άποψη αυτή βρίσκεται κοντά με τον Μορελλύ, αφού αυτός αναφερόταν συχνά στις συχνές προκαταλήψεις για την υποτιθέμενη εγωιστική φύση του ανθρώπου, η οποία προήλθε από τη θεμελίωση τους μονάχα στη μετατροπή του ανθρώπου λόγω των συνθηκών. Θυμόμαστε παρεμπιπτόντως ότι η βασική συνθήκη που οδήγησε στην απώλεια της κλίσης της αγαθοεργίας ήταν η ατομική ιδιοκτησία και η απώλεια της κοινωνικότητας που αυτή επέφερε.¹ Ο ανταγωνισμός, το επακόλουθο του μη φυσικού θεσμού της ιδιοκτησίας, θεματοποιήθηκε όπως θυμόμαστε και από τον Ρουσσώ. Για τον Σαιν-Ζυστ πρόκειται αφενός για τη θεσμοποίηση μιας κατάστασης συγκρούσεων ανάμεσα στους ανθρώπους και αφετέρου για την απόρριψη οποιασδήποτε υπόθεσης περί προγενέστερων κοινωνιών. Ο Σαιν-Ζυστ διερωτάται πώς οι άνθρωποι επιβίωναν μέχρι την ξαφνική απόφαση για τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, εάν όχι εντός κάποιων ήδη θεμιμένων σχέσεων, στεκόμενος απέναντι στις ρουσσωϊκές προϋποθέσεις. Η σύναψη μιας συμφωνίας προϋποθέτει με τη σειρά της τουλάχιστον έναν βαθμό επικοινωνίας, ο οποίος δύσκολα θα θεμελιωνόταν εκτός τακτικών συναναστροφών (θυμόμαστε το πρόβλημα της θεμελίωσης των γλωσσών από τον Ρουσσώ). Προς το παρόν ο Σαιν-Ζυστ θα αναφερθεί ξανά σε μια «*δυσνόητη μετατροπή*»² της ανθρωπίνης φύσης, αποτέλεσμα της οποίας υπήρξε η αδιαφορία των μελών των πρώτων κοινωνιών για τη διαχείριση των κοινών προβλημάτων και η αποκοπή των πρώτων ηγετικών προσώπων από τον έλεγχο της κοινότητας.

Ο Σαιν-Ζυστ θα προσπαθήσει τώρα να δώσει μια πρώτη απάντηση στον λόγο για τον οποίο οι άνθρωποι εξήλθαν από τη φυσική κατάσταση της κοινωνικότητας. Αφενός οι νόμοι για τη λειτουργία της πολιτείας (*lois civiles*) δεν βασίζονταν στο κοινωνικό δίκαιο (*droit social*) το οποίο εκπορεύεται από την φύση και αφετέρου το ίδιο το κοινωνικό δίκαιο, το

¹ «*Le seul vice que je connaisse dans l'univers, est l'avarice*», «*décomposez de même la plupart de nos vertus sophistiques, tout cela se résout en ce subtil et pernicieux élément, le désir d'avoir*», «*Or, cette peste universelle, l'intérêt particulier... Que là où il n'existerait aucune propriété, il ne pourrait exister aucune de ses pernicieuses conséquences*», Morelly, Code de la nature, ό.π., σ. 57.

² Saint-Just, Théorie Politique, ό.π., σ. 147.

οποίο θα λειτουργούσε ως σημείο αναφοράς, άρχισε να καθορίζεται από τις τεχνητές σχέσεις των εμπορικών συναλλαγών.¹ Η αναφορά αυτή είναι αφηρημένη από χρονικούς προσδιορισμούς. Ο συγγραφέας θα τονίσει πως αυτή η είσοδος της οικονομίας στις κοινωνικές σχέσεις θα αποτελέσει τον σπόρο της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους. Μέχρι στιγμής δεν είχαμε δει αναφορές σε ισότητα παρά μόνο σε ειδολογική ομοιότητα, ίσως όμως να υπάρχει μια έμμεση προϋπόθεσή της. Οι εμπορευματικές σχέσεις περιλαμβάνουν τόσο την ανομοιότητα των παραγόμενων και μετακινούμενων αγαθών όσο και την περιουσιακή ανισότητα. Σύμφωνα με τον Σαιν-Ζύστ αυτό προκαλεί μια αλλαγή στις ανθρώπινες σχέσεις, καθώς τη θέση της φυσικής φιλίας² και των άνευ κωλυμάτων σχέσεων παίρνουν η σύγκριση και η αξιολόγηση των άλλων με αναφορά στα αγαθά. Το στοιχείο της ανισότητας προστίθεται λοιπόν σε αυτό της «*vie politique*,»³ στην οποία τα μέλη του κοινωνικού σώματος έρχονται σε σύγκρουση τόσο μεταξύ τους όσο και με τους αξιωματούχους της κυβέρνησης. Ο κίνδυνος της ανάπτυξης εγωιστικών συμπεριφορών μέσω των οικονομικών συναλλαγών είναι κάτι που παρατηρήσαμε ξανά. Για τον Ρουσσώ τα φυσικά συναισθήματα της αυτοσυντήρησης (*amour de soi-même*) και του οίκτου, που θέτουν σε όρια την προσωπική ικανοποίηση χωρίς να θέτουν σε κίνδυνο τους άλλους,⁴ διαστρέφεται διά της αλληλοσύγκρισης και της ανισότητας κατά τις πρώτες κοινωνικές σχέσεις και εντείνεται μετά την εμφάνιση της ιδιοκτησίας. Ο Μορελλύ δίνει στο συναισθήμα της αυτοσυντήρησης/αυτοεκτίμησης και της προσωπικής ικανοποίησης μια όψη δεκτική προς τη συσχέτιση με άλλους ανθρώπους, καθώς θεωρεί την καθολική της εμφάνιση ασυμβίβαστη με την ιδιοκτησία και με το αποκλειστικά στραμμένο προς τον κάτοχό της ενδιαφέρον που συνεπάγεται από αυτή. Για τον Σαιν-Ζύστ η φύση ορίζει τους κύκλους εντός των οποίων δραστηριοποιείται ο άνθρωπος. Η παρουσίαση των αρχών της ζωής εντός της κοινωνίας θα μπορούσε να ερμηνευθεί μέσα από αυτό το νοητικό σχήμα. Ο πρώτος κύκλος είναι ο πληθυσμός της πολιτείας ο οποίος χαρακτηρίζεται από τις σχέσεις οι ο-

¹ «*le droit social lui-même s'est réglé par les rapports spéculatifs du commerce civil*». *Ο.π.*, σ. 149-150.

² «*ami de son semblable*», *ό.π.*, σ. 146.

³ *Στο ίδιο*, σ. 153.

⁴ «*Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute espèce*», J. J. Rousseau, *ό.π.*, σ. 777-78.

ποιές δημιουργούν ένα όλον που τις περιέχει αλλά και το οποίο δεν υφίσταται χωρίς αυτές, το «κοινωνικό ον»¹ (*«être social»*). Εντός αυτού του κύκλου υφίσταται ένας δεύτερος, ο οποίος αφορά την ύπαρξη του κάθε μέλους ως ξεχωριστού προσώπου το οποίο έχει τη δική του κτήση ή κατοχή (*«possession»*). Η κατοχή θα οριστεί λίγο πιο κάτω ως η δυνατότητα ελεύθερης διάθεσης των αγαθών που το πρόσωπο, ως πολίτης, διαθέτει, όπως και του ιδίου του του εαυτού². Πρόκειται για τις οικονομικές σχέσεις και την σύναψη συμβολαίων μεταξύ των ιδιωτών εντός της κοινωνίας των πολιτών. Ο πληθυσμός του κράτους ως σύνολο των ιδιωτών / κτητόρων ορίζεται με την έννοια του «αστικού όντος»³ (*«être civil»*). Ο τρίτος κύκλος περιέχει τους δυο προηγούμενους, καθώς το σύνολο των μελών του κράτους ορίζεται ως ένα «συλλογικό πολιτικό ον»⁴ (*«être politique collectif»*), το οποίο διαθέτει την ιδιοκτησία (*«propriété»*) του εαυτού του και της περιοχής όπου αυτό διαμένει. Διαφορετικά, με αυτόν τον τρόπο ορίζεται η πολιτική αυτοδιάθεση ενός λαού, του συλλογικού ιδιοκτήτη, εντός μιας συγκεκριμένης επικράτειας. Οι παραπάνω προσδιορισμοί των εννοιών θα οδηγήσουν τον Σαιν-Ζυστ στην εξέταση των εννοιών του δικαίου, της κυριαρχίας και της ανεξαρτησίας.

Το δίκαιο που διέπει τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων εντός μιας πολιτείας ταυτίζεται με τη φύση/κοινωνικότητα και την ανεξαρτησία. Το κάθε μέλος διατηρεί τις βιοτικές του συνθήκες εντός ενός πλαισίου κοινής συναίνεσης, το οποίο και θα προστατέψει από τη στιγμή που θα απειληθεί η ανεξαρτησία του, αφού η προσωπική του ανεξαρτησία είναι άμεσα εξαρτημένη από την ανεξαρτησία του συνόλου. Σε περίπτωση κινδύνου όλα τα μέλη της κοινωνίας θα ενωθούν εναντίων της εκάστοτε εξωτερικής απειλής. Από την άλλη πλευρά το δίκαιο που διέπει τις πολιτικές οντότητες μεταξύ τους είναι δυνάμει συγκρουσιακό, αφού η κυριαρχία της μιας πολιτείας αντιτίθεται στην κυριαρχία της άλλης. Η κυριαρχία χωρίζεται σε δυο σκέλη: το ένα αφορά την πολιτεία συνολικά και έχει να κάνει με τη διατήρηση της ανεξαρτησίας της. Το δεύτερο αφορά την ανεξαρτησία του κάθε μέλους της κοινωνίας ξεχωριστά, ώστε να δύναται να λειτουργεί ως πολίτης και να συνάπτει συμβόλαια με τους συμπολίτες του, όντας ταυτόχρονα ιδιοκτήτης του προσώπου του (*«pro-*

¹ Saint-Just, *Théorie Politique*, ό.π., σ. 153, σημ. 2.

² «Comme être mortel il est dans sa nature qu'il se reproduise et se nourrisse. Sous ces deux rapports il possède et il est possédé.» Ό.π., σ. 156.

³ Στο ίδιο, σ. 153, σημ. 2.

⁴ Στο ίδιο.

priétaire de soi même ».¹⁾ Αυτό σημαίνει, μέσα από το λεξιλόγιο της εποχής, ότι αναγνωρίζεται σε κάθε πολίτη μια νομική υπόσταση διά της οποίας του παρέχονται ορισμένα δικαιώματα και υποχρεώσεις εντός του κύκλου της συλλογικής ιδιοκτησίας. Η ιδιοκτησία, με αυτή τη σημασία, δεν σχετίζεται άμεσα με την ίδια την οικονομική διαδικασία.² Η κρατική κυριαρχία εξασφαλίζει στον καθένα τόσο το καθεστώς της ιδιοκτησίας (υπό άλλη διατύπωση την ιδιότητα του πολίτη) όσο και τη δυνατότητα της ελεύθερης διάθεσης της κτήσης του (αγαθά ή εργασία). Η ανεξαρτησία διαχωρίζεται εντελώς από τον πολιτικό νόμο που αφορά τις διακρατικές σχέσεις. Η πολιτική, όπως θυμόμαστε και από προηγούμενες αναφορές του συγγραφέα, αποτελεί διασπαστικό παράγοντα που κακώς θεωρείται ότι πρέπει να επηρεάζει τις σχέσεις των μελών ενός κράτους. Η πολιτική ταυτίζεται με την κυριαρχία («*domination*») και κάθε της παρείσφρηση στον τρόπο λειτουργίας του κράτους απειλεί τόσο την ιδιοκτησία/προσωπική αυτοδιάθεση όσο και την κατοχή αγαθών των πολιτών. Η ανεξαρτησία ευρίσκεται εντός της κοινωνικής κατάστασης («*état social*»), δηλαδή, σύμφωνα με τον Σαιν-Ζύστ, στη σύναψη σχέσεων μεταξύ των πολιτών ως ξεχωριστών μελών, ενώ η αστική κατάσταση («*état civile*») αφορά τις σχέσεις των πολιτών που θεμελιώνονται στην ικανοποίηση των αναγκών τους.³ Η κοινωνική κατάσταση εμπεριέχει την αλληλοσυσχέτιση ανεξάρτητων πολιτών-μελών του κράτους. Είναι η κατάσταση που συνέχει όλους του πολίτες-κατόχους (*possession*) και για τον Σαιν-Ζύστ οφείλει να έχει τον κύριο λόγο⁴ στη λειτουργία της *état civile*, δηλαδή στις σχέσεις μεταξύ αυτών των κτητόρων. Η αστική κατάσταση χαρακτηρίζεται από την ικανοποίηση των αναγκών των πολιτών μέσω της διάθεσης της ατομικής τους υλικής ή σωματικής κτήσης. Ο Σαιν-Ζύστ τονίζει πως οι αστικοί νόμοι μπορούν να τροποποιήσουν τις ιδιότητες της ιδιοκτησίας του κάθε μέλους χωρίς να την καταργήσουν (για παράδειγμα η καθιέρωση του γάμου ως αιώνιου δεσμού θεωρείται από τον συγγραφέα ως καταπάτηση της ιδιοκτησίας του προσώπου του εκάστοτε μέλους). Για τον ίδιο είναι αναγκαίο να θεμελιωθεί πάνω στην

¹ Στο ίδιο, σ. 162.

² «*Il n'est point de propriété dans l'état civil tout y est possession en voici la raison c'est que la propriété est inaltérable et ne peut entrer dans le commerce.*» Ο.π.

³ «*L'état civil dans le sens le plus exact est... le rapport de leurs besoins.*» Ο.π., σ. 157.

⁴ «*La première loi est la loi sociale, toutes les autres se doivent plier à elle,*» ό.π., σ. 149.

ισότητα. Αμέσως τίθεται στο νου μας το εξής ερώτημα: περί ποιας ισότητας γίνεται λόγος μέσα στην αστική κατάσταση;

Είδαμε ήδη πως στην κοινωνική κατάσταση υφίσταται ένα είδος νομικής ισότητας, καθώς όλα τα μέλη θεωρούνται όντα ανεξάρτητα και υπεύθυνα για τον εαυτό τους. Πρόκειται για το πεδίο όπου εμφανίζονται οι τάσεις συνύπαρξης με τους άλλους. Ο Σαιν-Ζύστ θα παρομοιάσει τη λειτουργία του ανθρώπινου σώματος με την κοινωνική κατάσταση που διέπεται από τον φυσικό/κοινωνικό νόμο. Πρόκειται για μια κατάσταση όπου τα μέλη του συνόλου υφίστανται εντός εκ φύσεως αναγκαίων σχέσεων, έτσι ώστε να μην μπορούν να διατηρήσουν την επιμέρους υπόστασή τους χωρίς την παράλληλη διατήρηση του σώματος στο οποίο συνενώνονται. Από αυτό το παράδειγμα ο Σαιν-Ζύστ θα καταλήξει στη φυσική ισότητα που υπάρχει μεταξύ των ανθρώπων, καθώς πρόκειται για μέλη του ίδιου είδους τα οποία μοιράζονται ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά. Αυτή η ισότητα εμφανίζεται εντός του κράτους όταν οι άνθρωποι αναγνωρίζονται ως φορείς την ιδιότητας του ιδιοκτήτη / πολίτη, δηλαδή ως επίσημα μέλη της πολιτείας. Στην ενδιάμεση όμως σφαίρα της αστικής κατάστασης αιωρείται η ύπαρξη μιας υλικής ανισότητας ως προς την περιουσιακή κτήση. Ο Σαιν-Ζύστ αντιτίθεται στην ισότητα ως προς την κτήση, αφού τονίζει πως προϋπόθεση της ισότητας είναι η διατήρηση τόσο του δικαιώματος της ιδιοκτησίας όσο και αυτού της κτήσης / κατοχής¹. Υπό αυτές τις παραδοχές η ισότητα μπορεί να διατηρηθεί μόνο μέσω της αποδοχής της αναγκαίας ανεξαρτησίας μεταξύ των πολιτών-κτητόρων, η οποία εξασφαλίζει τη διατήρηση αυτής της φυσικής κοινωνικότητας που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο στις σχέσεις του με τους ομοίους του (για παράδειγμα εντός οικογενειακών ή φιλικών σχέσεων), και η οποία απειλείται από την εδραίωση των εμπορευματικών σχέσεων και την εγκόλπωση της κοινωνικής κατάστασης από μια υπολογιστική και στραμμένη στο οικονομικό όφελος αστική κατάσταση. Όπως είχαμε αναφέρει και πιο πάνω, αυτό θα αποτελούσε παρεμβολή του πολιτικού νόμου, ο οποίος υφίσταται μόνο μεταξύ αλληλοαποκλειόμενων ολοτήτων, στη φυσική κοινωνικότητα. Εντός του κράτους αυτή η παρεμβολή αποτελεί στοιχείο διάσπασης της κοινωνίας ως πολιτικού σώματος, καθώς καθιστά τα άτομα αποκομμένα από όλους τους άλλους. Θυμόμαστε ότι τόσο ο Ρουσσώ όσο και ο Μορελλύ ανέπτυξαν την κριτική τους

¹ «*Les richesses ne produisent point d'inégalité, l'égalité ne consiste point da la qualité, mais dans la sécurité de la propriété et de la possession.*» Ο.π., σ. 158.

προς την ατομική ιδιοκτησία και την ανταγωνιστική μοναχικότητα που εκείνη επέφερε στους φορείς της. Για τον Σαιν-Ζύστ η ανισότητα μπορεί να προέλθει μόνο από τον περιορισμό της ανεξαρτησίας του πολίτη/ιδιοκτήτη να διαθέσει με όποιον τρόπο θελήσει την κτήση των πραγμάτων που κατέχει. Η προσωπική ανεξαρτησία δεν ταυτίζεται ούτε με την εγωιστική συμπεριφορά ούτε με την αυθαιρεσία, αφού ο Σαιν-Ζύστ έχει ήδη τονίσει πως η ανθρώπινη επαφή οδηγεί στη δημιουργία σταθερών σχέσεων και στη θέληση προστασίας αυτών των σχέσεων. Σε αυτό τον βαθμό έχουμε να κάνουμε με την ανεξαρτησία της πολιτείας. Η ανεξαρτησία της ιδιοκτησίας του προσώπου, την οποία παρέχει η πολιτεία σε κάθε μέλος της, αφορά τόσο την προσπάθεια αποφυγής μιας κατάστασης όπου οι άνθρωποι θα πρέπει να θεωρούν ότι απειλούνται από τους ομοίους τους (καθώς η ανυπαρξία της κατοχύρωσής της οδηγεί στην προσπάθεια εδραίωσής της μέσω της σύγκρουσης¹), όσο και τη δημιουργία μιας κατάστασης αμοιβαίας αναγνώρισης και ασφάλειας. Από την αρχή του κειμένου η ανεξαρτησία τέθηκε ως το χαρακτηριστικό το οποίο συμβαδίζει με τη φυσική ανθρώπινη κοινωνικότητα.

Το επόμενο ερώτημα το οποίο μπορεί να μας γεννηθεί κατά την ανάγνωση είναι εάν η αστική κατάσταση απειλεί την κοινωνία. Δυο φράσεις ίσως μας βοηθήσουν να προχωρήσουμε. Στο μέρος όπου αναπτύσσεται η έννοια της ανεξαρτησίας συναντούμε την εξής πρόταση: «*L'homme dans l'état civile trafique de ses besoins, dans le cercle de ces besoins il est soumis à la règle civile, hors du cercle il est indépendant*». Είδαμε ότι εντός της αστικής κατάστασης ο Σαιν-Ζύστ προϋποθέτει την ελεύθερη διακίνηση των προσωπικών περιουσιακών στοιχείων. Ο *règle civile* ή αλλιώς οι «*rapports spéculatifs du commerce civile*»² περιλαμβάνουν σχέσεις των οποίων τα μέρη είναι (ή δύνανται να γίνουν) εκ των πραγμάτων άνισα. Στη σφαίρα των περιουσιακών συναλλαγών πραγματοποιείται η ικανοποίηση των ατομικών αναγκών των επιμέρους νομικά αναγνωρισμένων πολιτών. Η ισότητα των πολιτών υφίσταται τυπικά μόνο όσον αφορά την ανεξαρτησία τους, η οποία συμβαδίζει με τη δυνατότητα του ελεύθερου αυτοκαθορισμού. Η διάθεση των κτήσεων είναι μέρος του τελευταίου, αλλά τα αποτελέσματα μπορούν να επιφέρουν την ανισότητα, καθώς ο οικονομικός υπολογισμός θα μπορούσε να αντικαταστήσει το

¹ «*un être politique cherche en vain son pareil, chaque homme est isolé dans la mesure de sa puissance*». Ο.π., σ. 158.

² Στο ίδιο, σ. 149-150.

αίσθημα της αμοιβαιότητας και να υπονομεύσει την κοινωνικότητα της πολιτείας μέσω της εισαγωγής εντός της του συγκρουσιακού πολιτικού νόμου των αλληλοαποκλειόμενων ολοτήτων. Μόνο έξω από τη σφαίρα της ικανοποίησης των αναγκών ο άνθρωπος είναι πραγματικά ανεξάρτητος και αυτό μπορεί να συμβεί είτε όταν νιώθει μέλος ενός ελεύθερου κράτους είτε όταν έρχεται σε επαφή με τους συμπολίτες του πέραν των οικονομικών συναλλαγών. Η ανεξαρτησία λοιπόν δεν είναι στοιχείο της αστικής κατάστασης, γιατί η δεύτερη μετατρέπει τις ανθρώπινες σχέσεις σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων των οποίων η αξία εξαρτάται από τη μεταξύ τους συσχέτιση και από τεχνητούς συμφωνημένους κανόνες.¹ Η δεύτερη φράση εντοπίζεται στο κομμάτι όπου παρουσιάζεται η αστική ισότητα: «...*plus le pacte social est éloigné de l'indépendance plus l'état civil se s'éloigne de l'égalité jusqu'à ce que par l'ordre des choses extrêmes l'égalité civile se retrouve là où la dépendance est absolue.*»² Από την πρώτη φράση θυμόμαστε πως η αστική κατάσταση, ως σφαίρα ικανοποίησης των αναγκών, διαχωρίζεται από την ανεξαρτησία. Εδώ συναντάμε ξανά τη σχέση ανάμεσα στην ανεξαρτησία και στην ισότητα. Η απουσία της πρώτης επηρεάζει άμεσα τη δεύτερη. Φαίνεται μια πρωτοκαθεδρία του χαρακτηριστικού της ανεξαρτησίας, αφού με τη δική του προσβολή χάνεται η ισότητα στην αστική κατάσταση. Εντός της σφαίρας της κοινωνικής κατάστασης υπάρχει η κοινή σε όλους δυνατότητα της ελεύθερης διάθεσης, είτε του προσώπου τους είτε των όσων αυτοί κατέχουν, στη σφαίρα των αναγκών προκειμένου να επιτευχθεί η ικανοποίησή τους. Από τη σφαίρα της ανεξαρτησίας, η οποία είναι κοινή σε όλους εντός της κοινωνικής κατάστασης, το μέλος της πολιτείας περνά σε μια σφαίρα όπου υπάρχει η πιθανότητα εξάλειψης των συναισθημάτων της φυσικής κοινωνικότητας, αν και παρέχεται τυπικά η ισότητα ως προς τη δυνατότητα συμμετοχής σε αυτή. Εξού και η έμφαση του Σαιν-Ζύστ στην εξασφάλιση τόσο της ιδιοκτησίας (που συμβαδίζει με την ανεξαρτησία³) όσο και της κτήσης της περιουσίας, προκειμένου η αστική κατάσταση να μην απειλεί με κατάρρευση το «κοινωνικό σώμα».⁴ Θυμόμαστε τη σημασία που είχε δώσει στη θεμελίωση του αστικού νόμου (*lois civiles*) πάνω στο κοινωνικό δίκαιο των φυσικών ανθρώπινων σχέσεων. Η

¹ «*Or comme il est très certain que chaque chose est inégale par sa valeur...l'homme et l'homme furent inégaux comme la chose et la chose furent inégales.*» *Ο.π.*, σ. 150.

² Στο ίδιο, σ. 160.

³ «*...dans la loi sociale l'homme est propriétaire de soi-même...*», *ό.π.*, σ. 161-162.

⁴ Στο ίδιο, σ. 157.

απόλυτη εξάρτηση, για την οποία γίνεται λόγος στη δεύτερη πρόταση, μπορεί να προέλθει μόνο από την εξάλειψη της ανεξαρτησίας που απολαμβάνουν οι πολίτες εκτός της αστικής κατάστασης. Συμπεραίνουμε λοιπόν πως η κοινωνική κατάσταση είναι εκείνη η οποία οφείλει να προλάβει την ανάπτυξη πιθανών αντικοινωνικών δυνάμεων εντός της αστικής σφαίρας, διατηρώντας τόσο τη νομική ανεξαρτησία των μελών της εντός ενός συλλογικού πλαισίου όσο και τη δυνατότητα διάθεσης της κτήσης τους προς τα υπόλοιπα μέλη. Η ισότητα αφορά τη δυνατότητα της ανεμπόδιστης δραστηριότητας των πολιτών ως οικονομικών υποκειμένων. Βέβαια η δυνατότητα μπορεί να μη συνεπάγεται όντως και την ενεργοποίηση της για όλους τους συμμετέχοντες, παρότι ο Σαιν-Ζύστ την προϋποθέτει.¹ Από την άλλη πλευρά η εξάρτηση αναφέρεται στην αναγκαία αλληλεπίδραση των ανθρώπων στην αστική κατάσταση προκειμένου να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους. Η απομάκρυνση από την ανεξαρτησία της κοινωνικής κατάστασης είναι ανάλογη της επέκτασης των σχέσεων οικονομικής αλληλεξάρτησης εντός της αστικής κατάστασης. Η απορρόφηση των μελών του κράτους στη δραστηριότητά τους εντός της αστικής κατάστασης δύναται να προωθήσει την εγκατάλειψη της συμπεριφοράς του ιδιοκτήτη/πολίτη, δηλαδή του ανθρώπου που είναι συνειδητά το μέρος και το όλον της σχέσης, και να αντιστρέψει το πρωτείο του κοινωνικού νόμου. Ο Σαιν-Ζύστ δεν καταλήγει στην ανισότητα ως προϊόν των οικονομικών σχέσεων και ταλαντεύεται ανάμεσα στην κατοχύρωση της ανεξαρτησίας και της διάθεσης της κτήσης² και στην αποφυγή της θεμελίωσης της κοινωνίας εξολοκλήρου πάνω στην τελευταία. Η κοινωνική κατάσταση διαφέρει από την αστική ως προς τη φυσική της προέλευση και γι' αυτό δίνεται σε αυτήν η προτεραιότητα και όχι στη σφαίρα των αναγκών. Ο Σαιν-Ζύστ τίθεται επανειλημμένα υπέρ της διατήρησης της ατομικής κτήσης, μα τη συνδέει πάντοτε με την προστασία της κατάστασης του ανεξάρτητου πολίτη («*propriétaire de soi même*») ο οποίος είναι κοινωνός της πολιτειακής ιδιοκτησίας.³ Πάντως, σε ένα διαγραμμένο τμήμα του χειρογράφου η πολιτεία απαγορεύεται να επεμβαίνει στην τροποποίηση της κτήσης του κάθε πολίτη και περιορίζεται στην καθοδηγητική επόπτευση της δραστηριότητας των μελών

¹ «*Parce que l'homme est né pour posséder le commerce de sa possession est ce qui constitue l'état civil.*» Ό.π., σ. 155-156.

² «*...les lois auront la possession pour principe...*», ό.π., σ. 163.

³ «*...la propriété s'entend du domaine réel ou l'empire*», ό.π., σ. 153, υποσημ. 2.

της.¹ Τονίζει πως η συνοχή του κράτους εξασφαλίζεται μόνο όταν η διατήρηση της ιδιότητας του πολίτη/ιδιοκτήτη και των μέσων συντήρησής του είναι όρος για τη διατήρηση του συνόλου. Η ενότητα ευρίσκεται στη συνείδηση του ανήκειν στο όλον της φυσικής/κοινωνικής σχέσης, εκτός της οποίας η ύπαρξη του καθενός βρίσκεται σε διακινδύνευση είτε από την πολιτική κατάσταση η οποία διέπει τις σχέσεις μεταξύ των επιμέρους κρατών είτε από την αποδυνάμωση του κοινωνικού αισθήματος και τις εσωτερικές συγκρούσεις.

Ας κάνουμε μια σύντομη αναφορά στα θέματα που παρακολουθήσαμε. Αρχικά, είδαμε ότι η αναζήτηση της πραγματικής ανθρώπινης φύσης οδήγησε τους τρεις στοχαστές σε διαφορετικά συμπεράσματα. Ο Ρουσσώ εντόπισε στην έξοδο από τη φυσική κατάσταση τόσο την πρόοδο όσον αφορά το ανθρώπινο βιοτικό επίπεδο όσο και μια σταδιακή χειροτέρευση, αφού μέσα από τις κοινωνικές σχέσεις ξεπήδησε η ανισότητα, πρώτα διά της αλληλοσύγκρισης και αργότερα κατά την θεμελίωση της ιδιοκτησίας. Ο Μορελλύ έλαβε ως προϋπόθεση τις αντικοινωνικές συνέπειες της ιδιοκτησίας και γι' αυτό πρότεινε μια επιστροφή στη φυσική κατάσταση. Αντιτίθεται στον Ρουσσώ, αφού θεώρησε την τελευταία ταυτόσημη με την κοινωνικότητα. Για την επιστροφή αυτή είναι αναγκαίος ένας διαφορετικός τύπος ανθρώπου και ένα μεγάλο μέρος του κειμένου του αφιερώνεται, όπως είδαμε, στην επαναθεμελίωση αυτού του τύπου. Ο Σαιν-Ζύστ θα συμφωνήσει με τον Μορελλύ, αφού θα προϋποθέσει την κοινωνική φύση του ανθρώπου και θα καταγγείλει τόσο τις θεωρίες των κοινωνικών συμβολαίων όσο και τις προϋποθέσεις τους. Η αναφορά του στην αστική κατάσταση και στην κατοχή αγαθών συνοδεύεται από τις ανησυχίες του σχετικά με την επέκταση των, παράλληλα με την εκ φύσεως κοινωνική κατάσταση, οικονομικών σχέσεων. Η ισότητα υπάρχει μόνο στην ιδιότητα του πολίτη/ιδιοκτήτη του προσώπου, την οποία φέρουν όλα τα μέλη του κράτους. Οι συναλλαγές μεταξύ άνισων κτητόρων αγαθών και οι σχέσεις εξάρτησης που υφίστανται εντός της αστικής κατάστασης, αποτελούν παράγοντα αποσταθεροποίησης της κοινωνικής σφαίρας.



¹ «L'état est dans la cité ce qu'est le gouvernail dans un navire il la dirige et ne la commande point», ό.π., σ. 173, υποσημ. 1.