



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ**

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**ΘΕΜΑ: «Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ
ΣΥΝΟΧΗΣ ΣΤΗ “ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ
ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΩΝ” ΤΟΥ ADAM SMITH»**

**ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΦΟΙΤΗΤΗ:
ΑΔΑΜΑΝΤΙΑ ΨΥΧΑΡΗ**

**ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: ΑΛΙΚΗ ΛΑΒΡΑΝΟΥ
ΜΕΛΗ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ: ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΜΥΛΩΝΑΚΗΣ
ΘΩΜΑΣ ΝΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ**

Ρέθυμνο, 2017

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΘΕΜΑ: «Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΧΗΣ ΣΤΗ “ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΩΝ”
ΤΟΥ ADAM SMITH»

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΦΟΙΤΗΤΗ

ΑΔΑΜΑΝΤΙΑ ΨΥΧΑΡΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ

ΑΛΙΚΗ ΛΑΒΡΑΝΟΥ

ΜΕΛΗ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΜΥΛΩΝΑΚΗΣ

ΘΩΜΑΣ ΝΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

Ρέθυμνο, 2017

Περίληψη

Η παρούσα διπλωματική εργασία με τίτλο *Η θεμελίωση της κοινωνικής συνοχής στη “Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων” του Adam Smith* εξετάζει το επιχείρημα συνοχής της πρώιμης αστικής εμπορικής κοινωνίας, όπως αυτό συγκροτείται από τον Άνταμ Σμιθ στο φιλοσοφικό και πρώτο, κατά σειρά συγγραφής και έκδοσης, έργο του. Το έργο αυτό εντάσσεται σε μια ευρύτερη προσπάθεια της διανόησης της εποχής να εξηγήσει το νέο τρόπο ζωής που αναδύθηκε αιτία αρχικά της Βιομηχανικής κι ύστερα της Γαλλικής επανάστασης, θεμελιώνοντας τον στις αρχές της ελευθερίας και της ισονομίας. Στον πυρήνα της προσπάθειας αυτής από την πλευρά του Σμιθ, όπως μαρτυρά και ο τίτλος του έργου, βρίσκεται το «ηθικό συναίσθημα» και αυτό που ουσιαστικά εξετάζεται είναι οι προϋποθέσεις εμφάνισής του και οι όροι διατήρησής και ενίσχυσής του.

Για τη διερεύνηση του ζητήματος της κοινωνικής συνοχής η εργασία εκκινεί από την εξέταση του συστήματος της φυσικής ελευθερίας και των ανθρωπολογικών παραδοχών της σμιθιανής θεωρίας. Εστιάζει στις κατά περίπτωση διαφοροποιήσεις από άλλες σύγχρονες της εποχής θεωρίες και στην κριτική που αναπτύσσει ο Σμιθ κυρίως στο χιουμιανό έργο. Αναζητά τους όρους εκείνους που καθιστούν δυνατό ένα ελάχιστο κοινωνικής συναίνεσης, δεδομένου των ανισοτήτων και των αντιθέσεων που κυριαρχούν στην κοινωνία της αγοράς και τέλος, εξετάζει τον τρόπο που εισάγεται στη σμιθιανή θεωρία το στοιχείο του πολιτικού και το βαθμό παρέμβασής του στο κοινωνικό, καταδεικνύοντας την σημαντική απόσταση που παρατηρείται μεταξύ του επιχειρήματος του Σμιθ με αυτό της νεοφιλελεύθερης σκέψης.

Abstract

This thesis titled "The foundation of social cohesion in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments" examines the argument of consistency of the early urban commercial society as formed by Adam Smith in his philosophical and first-order writing and editing work of. This work is part of a wider effort of the intellectuals of the time to explain the new way of life originated initially in the Industrial and then the French Revolution, establishing it with the principles of freedom and equality. At the heart of this effort in Smith's work, as the title is testified, is "moral sentiment," and what is actually under consideration is the preconditions for its appearance and the conditions for its preservation and strengthening.

To explore the issue of social cohesion, this work begins with the examination of the system of natural freedom and the anthropological assumptions of the theory. It focuses on the case-by-case variations from other theories of Smith's time and the critique Smith develops mainly in the work of Hume. It seeks the terms that make it possible for a minimum of social consensus given the inequalities and contradictions prevailing in the market society, and finally examines the way in which the political element and the degree of its intervention in the social sphere is introduced into Smith's theory, demonstrating the important distance observed between his argument and that of the neoliberals.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	1
----------------	---

Μέρος Α: «Η σμιθιανή ηθική θεωρία του ατομικού πράττειν»

1. Η «ανθρώπινη φύση» και το σύστημα της φυσικής ελευθερίας.....	7
α) Βασικές παραδοχές για τη «φύση του ανθρώπου»	7
β) Η ανθρώπινη κοινωνία ως σύστημα και το «σύστημα της φυσικής ελευθερίας»	13
2. Συνοπτική παρουσίαση των στοιχείων της ηθικής θεωρίας του ατομικού πράττειν.....	15
α) Ο «μηχανισμός της συμπάθειας» και η κατασκευή του αμερόληπτου παρατηρητή	15
β) Ο «δημιουργικός» ρόλος της φαντασίας	21
γ) Η σημασία του μηχανισμού της συμπάθειας στο σμιθιανό έργο	23
3. Η κριτική του Άνταμ Σμιθ στον ωφελιμισμό του Ντέιβιντ Χιούμ	25

Μέρος Β: «Οι κανόνες δικαιοσύνης και η σχέση ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος»

1. Κανόνες δικαιοσύνης: ο ελάχιστος όρος της κοινωνικής συνοχής	28
α) Η διαμόρφωση των γενικών κανόνων συμπεριφοράς.....	28
β) Οι κανόνες δικαιοσύνης	31
γ) Η σημασία της τιμωρίας	35
2. Η σχέση ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος	38
α) Η κοινωνική ιεραρχία και η συνοχή της ετερογένειας.....	38
β) Το «αόρατο χέρι» της <i>Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων</i>	43
γ) Η σχέση ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος	46

Μέρος Γ: «Ηθική και πολιτική θεμελίωση της σύγχρονης κοινωνίας»

1. Η ηθική θεμελίωση της σύγχρονης κοινωνίας	49
α) Άνταμ Σμιθ και φυσικό δίκαιο	49
β) Ιστορική θεώρηση της ανθρώπινης φύσης: η ανθρώπινη φύση στην εμπορική κοινωνία	55
2. Παράγοντες απειλής της κοινωνικής συνοχής	59
α) «Το πρόβλημα Άνταμ Σμιθ»	60
β) Στοιχεία απειλής της σύγχρονης κοινωνίας	62
3. Η πολιτική θεμελίωση της σύγχρονης κοινωνίας	66
α) Το «πνεύμα κοινωφελείας» και η πολιτειακή διακυβέρνηση	66
β) Κρατικές λειτουργίες: η σημασία της δημόσιας εκπαίδευσης	71
Σύνοψη-Συμπεράσματα	76
Βιβλιογραφία	86

Εισαγωγή

Σκοπός αυτής της εργασίας είναι να παρουσιάσει το επιχείρημα θεμελίωσης της κοινωνικής συνοχής, όπως αυτό συγκροτείται στο έργο του Άνταμ Σμιθ *Η Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων*. Το έργο αυτό αποτελεί μία πρώιμη ερμηνευτική προσέγγιση της γένεσης του κοινωνικού, στο οποίο γίνεται προσπάθεια να εξηγηθούν οι όροι κοινωνικής συνοχής της πρώιμης βιομηχανικής αστικής κοινωνίας του 18^{ου} αιώνα. Επηρεασμένος από τον σκωτικό διαφωτισμό και τους εκπροσώπους του (Ferguson, Mandeville, Hutcheson, Shaftesbury, Hume κ.α.), ο Σμιθ συγκροτεί τη θεωρία του έχοντας ως κύριο μέλημα να απαντήσει στα θεμελιώδη ερωτήματα που απασχολούν τη σκωτική διάνοηση της εποχής, με πρωταρχικά αυτά του τρόπου διαμόρφωσης των ηθικών κρίσεων και του βαθμού ενεργητικής παρουσίας των συναισθημάτων σε αυτές.

Η αρχή της συζήτησης εντοπίζεται έναν αιώνα πριν από αυτόν που ζει ο Άνταμ Σμιθ. Η τομή που συντελείται στα μέσα του 17^{ου} αι., δηλαδή η παρακμή του παραδοσιακού μοντέλου της κοινωνικής οργάνωσης, επιφέρει την αποδέσμευση του ατόμου από την «κυριαρχία» της κοινότητας, χωρίς όμως αυτό να στερείται την κοινωνική του αναφορικότητα¹. Το θεωρητικό αλλά και πραγματικό πρόβλημα που προκύπτει συμπυκνώνεται στο εξής ερώτημα: Με ποιο τρόπο διασφαλίζεται η συνοχή της κοινωνίας, όπου πλέον κυριαρχούν οι αντιθέσεις ως συνέπεια της απελευθέρωσης του ατόμου από τα παραδοσιακά καταπιεστικά προστάγματα; Η θεωρητική συζήτηση που αναπτύσσεται επικεντρώνεται στη ‘νέα ηθική’ που διαμορφώνει και διαμορφώνεται από το πλούσιο και ταραχώδες ιστορικό συγκείμενο της εποχής.

Πιο συγκεκριμένα, ο 18^{ος} αι. σηματοδοτείται από τις ραγδαίες εξελίξεις στις επιστήμες και την τεχνολογία, με την Αγγλία να είναι η πρώτη χώρα που αντιμετωπίζει τις βαθιές κοινωνικές, οικονομικές και πνευματικές μεταβολές της βιομηχανικής επανάστασης, ενώ το τέλος του αιώνα σφραγίζεται από τη Γαλλική Επανάσταση, ως αποτέλεσμα της, οριστικής πια, διάσπασης της κοινωνίας σε τάξεις με αντικρουόμενα συμφέροντα. Καθώς τα θεοκρατικά και απολυταρχικά σύστημα εξουσίας αρχίζουν να καταρρέουν, η ευθύνη της εξομάλυνσης των διαφορών διαχέεται στο κοινωνικό σώμα και προωθείται μέσα από διαρκής αλληλοελέγχους.

¹ βλ. Δρόσος, Δ., *Αρετές και συμφέροντα. Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, μετ.-επιμ.-επίμ. Διονύσης Δρόσος, Αθήνα: Σαββάλας (2008), σ. 405.

Προκύπτει έτσι το φιλοσοφικό ενδιαφέρον για την εδραίωση της κοινωνικότητας στην ανθρώπινη φύση αλλά και η ανάγκη για μια οριστική και πειστική απάντηση στην αναχρονιστική και συντηρητική θεωρία του Χομπς, που θεμελιώνει την ανάγκη ύπαρξης μιας απολυταρχικής εξουσίας στην πλήρως εγωιστική φύση του ανθρώπου.

Μέσα σε αυτό το ιστορικο-θεωρητικό πλαίσιο αρχίζει τη συγγραφή του φιλοσοφικού του έργου ο Άνταμ Σμιθ. Ακολουθώντας τον μεθοδολογικό ατομισμό, εκκινεί από το άτομο, τα φυσικά αλληλέγγυα αισθήματα και τις εγγενείς του τάσεις αυτοελέγχου, για να καταλήξει στην έννοια της αρετής της δικαιοσύνης και σε ένα ελάχιστο μακροκοινωνιολογικό επίπεδο συγκρότησης κοινωνικών κανόνων, τους κανόνες δικαιοσύνης. Τα βασικά στοιχεία που συγκροτούν τη θεωρία του είναι ο μηχανισμός της συμπάθειας, η δημιουργική φαντασία των ατόμων και η κατασκευή του αμερόληπτου και καλά πληροφορημένου παρατηρητή, στοιχεία που συναντώνται στη θεωρία του Χιούμ κι εν μέρει του Σάφτσμπερι.

Το βασικό ερώτημα που επιχειρείται να απαντηθεί στην παρούσα εργασία είναι το εξής: Με ποιο τρόπο η θεωρία εξηγεί τη διατήρηση της συνεκτικότητας υπό το καθεστώς της κοινωνικής ανισότητας χωρίς παράλληλα να φαλκιδεύει το δικαίωμα της ατομικής ελευθερίας; Η διερεύνηση αυτού του θέματος συνδέεται με επιμέρους ερωτήματα, όπως το πώς κατανοείται από τον Σμιθ η ανθρώπινη φύση, τι είναι το σύστημα της φυσικής ελευθερίας, ποια είναι τα προβλήματα/αδιέξοδα των άλλων θεωριών της εποχής και σε ποιο βαθμό καταφέρνει η σμιθιανή θεωρία να τα ξεπεράσει, πώς διαμορφώνονται οι κανόνες δικαίου και τελικά, ποια είναι η θέση και ο ρόλος της πολιτικής στην κοινωνία της αγοράς;

Για την εξέταση των παραπάνω ζητημάτων εκτός από το βασικό κείμενο της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων* (*The theory of moral sentiments*) (1759), συμπληρωματικά έχει χρησιμοποιηθεί η *Έρευνα για τη Φύση και τα Αίτια του Πλούτου των Εθνών* (*An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*) (1776) και πολύ επιλεκτικά, τμήματα από τις *Διαλέξεις Νομολογίας* (*Lectures on Jurisprudence*) (1763). Κατά την μελέτη των έργων, εκτός από τον αναμενόμενο βαθμό δυσκολίας που φέρει κάθε προσπάθεια προσέγγισης ενός κλασικού κειμένου, προέκυψε και η δυσκολία παρακολούθησης της ανάπτυξης της σκέψης του Σμιθ, αιτία αφενός των σημαντικών και εκτεταμένων αναθεωρήσεων του έργου της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων*, αφετέρου της μεθοδολογικής ασυνέχειας που εντοπίζεται μεταξύ αυτού και του *Πλούτου των Εθνών*.

Τα προβλήματα αυτά η εργασία προσπαθεί να ξεπεράσει παρουσιάζοντας, αρχικά, τις ανθρωπολογικές παραδοχές που εντοπίζονται στην ηθικοπρακτική σμιθιανή θεωρία καθώς και τα βασικά στοιχεία που τη συγκροτούν, για να προχωρήσει, ύστερα, στην εξέταση του κεντρικού ζητήματος της θεμελίωσης της κοινωνικής συνοχής, διερευνώντας, καταρχάς, τη δυνατότητα του ελαχίστου της. Ακολούθως, θα παρουσιάσει τη σταδιακή και εν συνόλω συγκρότηση του επιχειρήματος από τον Άνταμ Σμιθ. Για το σκοπό αυτό η εργασία αρθρώνεται σε τρία μέρη:

Το Α Μέρος θα εστιάσει στην σμιθιανή θεωρία του ηθικού ατομικού πράττειν και στην κριτική που αναπτύσσεται έναντι της αντίστοιχης ωφελμιστικής προσέγγισης του Ντέιβιντ Χιούμ, εξετάζοντας αρχικά τις ανθρωπολογικές παραδοχές που εισάγει ο Σμιθ και την έννοια του συστήματος της φυσικής ελευθερίας. Πιο συγκεκριμένα, χρησιμοποιώντας ένα –όσο το δυνατόν- διαλογικό σχήμα, στην πρώτη ενότητα θα παρουσιάσει τις αντιθέσεις που διαπιστώνονται σχετικά με τη θέαση της ανθρώπινης φύσης από τους Χομπς και Μάντεβιλ, όπως επίσης και τις αποκλίσεις από τις ανθρωπολογικές παραδοχές των Χιούμ, Χάτσεσον και Κάντγουορθ. Η προσπάθεια αυτή θα στοχεύσει στην ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο ο Σμιθ επιδιώκει να ξεπεράσει τα ηθικά και πολιτικά αδιέξοδα των προηγούμενων, όπως τα εντοπίζει στο τελευταίο μέρος της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων*, όπου επιχειρεί μια ιστορική παρουσίαση της ηθικής σκέψης. Επιπρόσθετα, η ενότητα αυτή θα παρουσιάσει την επίδραση του νευτωνισμού και του στωικισμού στην ανάπτυξη της σμιθιανής συστημικής θεώρησης της κοινωνίας και συγκεκριμένα, στον τρόπο που συναντώνται οι έννοιες του συναισθήματος, της ελευθερίας και της αρμονίας στο σύστημα της φυσικής ελευθερίας.

Η δεύτερη ενότητα του Α Μέρους θα επιχειρήσει μια συνοπτική παρουσίαση των στοιχείων που συνθέτουν την ηθική θεωρία, δηλαδή του μηχανισμού της συμπάθειας, της κατασκευής του αμερόληπτου παρατηρητή και της «δημιουργικής», όπως συγκροτείται από τη θεωρία, έννοιας της φαντασίας. Καθώς και τα τρία αυτά στοιχεία κληρονομούνται στη θεωρία του Σμιθ από τον Χιούμ, αναπόφευκτα η εργασία θα επικεντρωθεί στη συγκριτική, μεταξύ των δύο θεωριών, ανάλυσή τους και στην παρουσίαση της εξέλιξής τους. Στόχος της ενότητας είναι η διερεύνηση της κατεύθυνσης που δίνεται στη θεωρία από την αλληλενέργεια των στοιχείων και η επισήμανση των ηθικών αποτελεσμάτων που αυτή επιφέρει. Το τελευταίο τμήμα της

ενότητας θα προσπαθήσει να αναδείξει τη σημασία του μηχανισμού της συμπάθειας για το συνολικό έργο του Σμιθ, εξετάζοντας την, πέρα από το πεδίο της ηθικής, στο πεδίο της δικαιοσύνης, της οικονομίας και της πολιτικής.

Η τρίτη ενότητα του Α Μέρους της εργασίας θα εστιάσει σε μια πιο συστηματική παρουσίαση της κριτικής που ανέπτυξε ο Σμιθ στη θεωρία του Ντέιβιντ Χιούμ και συγκεκριμένα, στην κριτική αντιμετώπιση της έννοιας του ωφελιμισμού στο πεδίο των αισθητικών και των ηθικών κρίσεων. Για να το κάνει αυτό θα εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο οι δύο θεωρητικοί κατανοούν τις έννοιες του «κάλλους» και του «προσήκοντος», στοχεύοντας στην ανάδειξη των βασικών αντεπιχειρημάτων που διαμορφώνονται στη θεωρία του Άνταμ Σμιθ και οδηγούν, όπως θα δειχθεί, σε έναν διαφορετικό δρόμο για τη θεμελίωση της αρετής της δικαιοσύνης.

Το Β Μέρος της εργασίας θα επικεντρωθεί στην ανάλυση του ελάχιστου όρου της κοινωνικής συνοχής και στην εξέταση της σχέσης ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος. Πιο ειδικά, η πρώτη ενότητα θα παρουσιάσει τον τρόπο διαμόρφωσης και παγίωσης των γενικών κανόνων συμπεριφοράς διερευνώντας τα κριτήρια σχηματισμού τους και τον βαθμό που αυτοί μπορεί να περιορίζουν την ατομική ελευθερία. Κατόπιν, θα αναλυθεί η έννοια της αρετής της δικαιοσύνης στο έργο του Σμιθ και η σχέση που εντοπίζεται μεταξύ αυτής και της έννοιας της δημοσιότητας. Επίσης, θα εξεταστεί ο τρόπος που συνδέεται η δικαιοσύνη με το πρόβλημα της κοινωνικής συνοχής αλλά και οι επιπτώσεις που έχει ο κανονιστικός χαρακτήρας της στην διασφάλιση της ατομικής ελευθερίας. Το τελευταίο τμήμα αυτής της ενότητας θα εστιάσει στην έννοια της τιμωρίας και θα προσπαθήσει να απαντήσει σε ερωτήματα σχετικά με το πώς προκύπτει η αναγκαιότητα ύπαρξής της, από πού αντλεί το περιεχόμενό της και ποιά είναι το αντικείμενό της.

Η δεύτερη ενότητα του Β Μέρους θα εξετάσει τη σχέση ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος κεντροθετώντας την αντίληψη του Σμιθ για την κοινωνική ιεραρχία και τον τρόπο συσχέτισης της σμιθιανής έννοιας του «αόρατου χεριού» με την πραγμάτευση του παραπάνω ζητήματος. Πιο συγκεκριμένα, θα δείξει τη σταδιακή κατανόηση από τον Σμιθ των κοινωνικών τάξεων, όπως αυτή διαμορφώνεται στα δύο μεγάλα έργα του και στις αναθεωρήσεις της *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* και την αρχή που, καταρχάς, εντοπίζει για την διατήρηση της αρμονικής τους συνύπαρξης. Ακόμη, θα παρουσιάσει συνοπτικά τη θεωρητική συζήτηση που έχει αναπτυχθεί στη σχετική βιβλιογραφία για την κατασκευή του

«αόρατου χεριού» και το βαθμό συμβολής του στο επιχείρημα της κοινωνικής θεμελίωσης. Τέλος, θα εστιάσει στο βαθμό αλληλοσυσχέτισης του ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος και στην εξέταση των όρων βάσει των οποίων ο Σμιθ ιεραρχεί τη σημασία τους.

Το Γ Μέρος της εργασίας θα επιχειρήσει μια ανασυγκρότηση του σμιθιανού επιχειρήματος της κοινωνικής συνοχής. Για το σκοπό αυτό πρώτα θα δείξει την θεωρητική θεμελίωση της σύγχρονης κοινωνίας στο πεδίο της ηθικής, έπειτα θα διερευνήσει τα αποσταθεροποιητικά στοιχεία του επιχειρήματος και τέλος, θα δείξει την σημασία της πολιτικής για τη θεμελίωση της αστικής κοινωνίας. Συγκεκριμένα, στην πρώτη ενότητα θα δειχθεί η προσπάθεια της ηθικής θεμελίωσης του ατομικού συμφέροντος, του όρου που σηματοδοτεί τις σχέσεις στην κοινωνία της αγοράς. Για την διευκόλυνση της εξέτασης του ζητήματος θα παρουσιαστούν συνοπτικά οι φυσικοδικαϊκές θεωρίες των Ούγκο Γκρότιους, Τόμας Χομπς και Τζον Λοκ και θα ερευνηθεί η σχέση τους με τη θεωρία του Άνταμ Σμιθ. Στόχος αυτής της προσπάθειας είναι να αναδειχθούν οι σημαντικές διαφοροποιήσεις που οδηγούν τον Σμιθ στην ενίσχυση του επιχειρήματος της ηθικής νομιμοποίησης της κοινωνίας της αγοράς και στην αποφυγή της παρουσίας σε αυτή μιας καταπιεστικής πολιτικής κυριαρχίας. Επιπρόσθετα, με αφορμή αυτές τις διαφοροποιήσεις, θα παρουσιαστεί εν συντομία η θεωρία των τεσσάρων σταδίων ανάπτυξης της κοινωνίας, από το πέμπτο βιβλίο του *Πλούτου των Εθνών*, για να επικεντρωθεί στο τελευταίο στάδιο της σύγχρονης κοινωνίας (της κοινωνίας του 18^{ου} αι.) και στα ενοποιητικά στοιχεία που εντοπίζει ο Σμιθ σε αυτή.

Στη δεύτερη ενότητα η εργασία θα επικεντρωθεί στους παράγοντες απειλής της κοινωνικής συνοχής, αφού προηγουμένως εξετάσει το «προβλήμα Άνταμ Σμιθ», δηλαδή το ζήτημα της σχέσης των δύο μεγάλων έργων του, όπως αυτό αναλύεται από τον Dogan Göçmen. Η επιλογή της πραγμάτευσης των δύο θεμάτων στην ίδια ενότητα και άρα της -κατά κάποιο τρόπο- σύνδεσής τους, προκύπτει, όπως θα δειχθεί, από την σταδιακή κατανόηση των υπονομευτικών στοιχείων της συνοχής από τον Σμιθ και παράλληλα, την συνεχή προσπάθεια βελτίωσης του κείμενου της *Θεωρίας των Ηθικών συναισθημάτων* ακόμα και μετά την ολοκλήρωση της συγγραφής του *Πλούτου των Εθνών*.

Στην τελευταία ενότητα του Γ Μέρους η εργασία θα εστιάσει στην διερεύνηση του ρόλου της πολιτικής εξετάζοντας την ανάγκη παρουσίας της και το

βαθμό παρέμβασής της, τις ορθές πολιτικές αρχές και κατευθύνσεις της πολιτικής διακυβέρνησης και το περιεχόμενο του πολιτικού πράττειν. Επίσης, θα παρουσιάσει συνοπτικά τις κρατικές λειτουργίες, όπως περιγράφονται στο πέμπτο βιβλίο του *Πλούτου των Εθνών*, εστιάζοντας στην λειτουργία της εκπαίδευσης και αναλύοντας το επιχείρημα της αναγκαιότητας για τη δωρεάν και δημόσια παροχή της. Στόχος είναι να καταδειχθεί η σημασία της παρουσίας του πολιτικού στοιχείου στο σύστημα της φυσικής ελευθερίας και εν γένει στη σμιθιανή θεωρητική προσπάθεια θεμελίωσης της κοινωνικής συνοχής.

Τέλος, η εργασία θα επιχειρήσει μία σύνοψη των Μερών στοχεύοντας στη συγκέντρωση των επιμέρους συμπερασμάτων και στην διατύπωση κάποιων προβληματισμών που δεν έγινε δυνατό να εξεταστούν περαιτέρω.

ΜΕΡΟΣ Α: «Η σμιθιανή ηθική θεωρία του ατομικού πράττειν»

1. Η «ανθρώπινη φύση» και το σύστημα της φυσικής ελευθερίας

Πριν προχωρήσουμε στην εξέταση της ηθικοπρακτικής θεωρίας του Σμιθ, κρίνουμε σκόπιμο να αναφερθούμε σε δύο βασικά ζητήματα που βοηθούν στην κατανόηση των επόμενων και δείχνουν την κατεύθυνση προς την οποία αναπτύσσεται η σμιθιανή θεωρία σε σχέση με άλλες ηθικές θεωρίες της εποχής. Το πρώτο ζήτημα αφορά την εξέταση της έννοιας της «ανθρώπινης φύσης», όπως φαίνεται να κατανοείται από τον Σμιθ, ενώ το δεύτερο τη συστηματική θεώρησή του για την ανθρώπινη κοινωνία, βάσει της οποίας προκρίνεται για την ευτυχή ύπαρξη του ανθρώπου το σύστημα της φυσικής ελευθερίας. Αν και τα ζητήματα αυτά δε θεματοποιούνται ως τέτοια στο έργο του, θεωρούμε ότι αποτελούν τον πυρήνα της ηθικής και πολιτικής του φιλοσοφίας ορίζοντας υπό μία έννοια και το περιεχόμενο της κοινωνικής θεωρίας του.

α) Βασικές παραδοχές για τη «φύση του ανθρώπου»

Σχετικά με το ζήτημα της κατανόησης της «ανθρώπινης φύσης» μπορούμε να σημειώσουμε τα εξής:

Πρώτον, ο Σμιθ όταν μιλά για τη φύση του ανθρώπου αναφέρεται σε 'φυσικές δυνάμεις' που τον χαρακτηρίζουν, όπως το συναίσθημα, η φαντασία, η λογική. Έτσι, από την αρχή του έργου, πέραν των ενστίκτων που διέπουν κάθε ζώωδη φύση², γίνεται αναφορά στα ανθρώπινα αισθήματα εγωισμού και συμπάθειας: «Όσο εγωιστής κι αν υποθεθεί ότι είναι ο άνθρωπος, υπάρχουν αποδεδειγμένα στη φύση του ορισμένες αρχές σύμφωνα με τις οποίες η τύχη των άλλων παρουσιάζει ενδιαφέρον για τον ίδιο και η ευτυχία των άλλων καθίσταται απαραίτητη για τον ίδιο,

² Smith, A., *Η Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων*, μτφρ., επιμ. Δ. Δρόσος, Αθήνα: Παπαζήσης (2012), σ. 100-101.

μολονότι δεν αντλεί τίποτε από αυτήν, εκτός από την ηδονή να την θεάται»³. Εκτός, λοιπόν, από το ενδιαφέρον για τον εαυτό, τα εγωιστικά αισθήματα που μπορούμε μόνο να υποθέσουμε, όπως μας λέει ο Σμιθ, ότι διακρίνουν την ανθρώπινη φύση, επισημαίνει ότι σε αυτή παρατηρείται και η εκδήλωση ενός φυσικού ενδιαφέροντος για τους άλλους. Το ενδιαφέρον αυτό φαίνεται να αντιστοιχίζεται στη φυσική ανάγκη του ανθρώπου για αναγνώριση και αποδοχή, η οποία όπως παρατηρείται σε επόμενο σημείο του πρώτου μέρους, κρίνεται απαραίτητη για την ευτυχία του: «Σε σύγκριση με την περιφρόνηση των ανθρώπων όλα τα άλλα εξωτερικά δεινά υπομένονται εύκολα»⁴. Και οι δύο αυτοί τρόποι αναφοράς στους άλλους αποτελούν συναισθηματική έκφραση της φυσικής κοινωνικότητας του ανθρώπου⁵. Όταν δε τα αισθήματα κοινωνικότητας υπερνικούν τα εγωιστικά αισθήματα, τότε ο άνθρωπος βρίσκεται στην τελειότερη μορφή του. Με τα λόγια του ίδιου: «Το να αισθανόμαστε πολλά για τους άλλους και λίγα για τον εαυτό μας, να περιστέλλουμε τα εγωιστικά και να αφήνουμε ελεύθερα τα ευμενή μας αισθήματα, συνιστά την τελείωση της ανθρώπινης φύσης»⁶. Βλέπουμε λοιπόν, πως η έρευνα του Σμιθ επικεντρώνεται εξ αρχής στα συμπαθητικά αισθήματα, με σκοπό να συνάγει από αυτά τη θεμελίωση των κοινωνικών θεσμών.

Το έργο του, ως εκ τούτου, αποτελεί εν μέρει μια απάντηση⁷ στο έργο του Χομπς, που στηριζόταν στην υπόθεση της πλήρους εγωιστικής φύσης του ανθρώπου. Στο τελευταίο μέρος της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*, το μέρος που ο Σμιθ αναλαμβάνει το ρόλο του ιστορικού της ηθικής σκέψης και εξετάζει αλλά συστήματα ηθικής φιλοσοφίας, επισημαίνει ότι λόγω της προσκόλλησης στην εγωιστική φύση του ανθρώπου, η θεωρία του Χομπς αδυνατούσε να θεμελιώσει το κοινωνικό χωρίς την παρουσία του πολιτικού και μάλιστα στην απολυταρχική μορφή του, κατά την οποία ορίζει το ίδιο τι είναι δίκαιο και τι άδικο. Με τον τρόπο αυτό η πολιτική

³ ό.π., σ. 75.

⁴ ό.π., σ. 144.

⁵ ό.π., σ.223.

⁶ ό.π., σ. 95.

⁷ Όπως σχολιάζει και ο Δ. Δρόσος στο επίμετρο του *Αρετές και συμφέροντα*: «Ο Χομπς έγινε κατά τη διάρκεια όλης της περιόδου (18^{ος} αι.) σταθερό σημείο αναφοράς: όλη η βρετανική ηθικο-φιλοσοφική συζήτηση αρθρώθηκε γύρω από την αγωνιώδη προσπάθεια να μην οδηγήσει η καθολικά επιθυμητή χειραφέτηση από το παραδοσιακό κοσμοείδωλο σε μια νέα μορφή εκκοσμικευμένης απολυταρχικής βουλησιαρχίας». βλ. Δρόσος, Δ., (2008), σ. 408-409. Τον προκλητικό χαρακτήρα του έργου του Χομπς για τους θεολόγους και τους «σώφρονες» ηθικο-φιλόσοφους επισημαίνει και ο Σμιθ στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*. βλ. Smith, A. (2012), ό.π., σ. 492.

εξουσία μπορούσε να λειτουργεί περιοριστικά προς την εγωιστική ανθρώπινη φύση εξαλείφοντας τις συνθήκες πολέμου και ανασφάλειας που αυτή παρήγαγε. Σημειώνει σχετικά ο Σμιθ: «Κατά αυτόν (τον Χομπς) λοιπόν, διατήρηση της κοινωνίας δεν σήμαινε, παρά υποστήριξη της πολιτικής κυβέρνησης· η δε καταστροφή της πολιτικής κυβέρνησης ισοδυναμούσε με το τέλος της κοινωνίας»⁸.

Στο ίδιο μέρος, επίσης, υπάρχει μια εκτενής και σκληρή κριτική στο έργο του Μάντεβιλ⁹. Και εδώ η κριτική του Σμιθ αφορά τη θέση του Μάντεβιλ περί της εγωιστικής φύσης του ανθρώπου που κατευθύνει την πράξη. Σύμφωνα με αυτή τη θέση, το εγωιστικό συμφέρον αποτελεί πάντα το κίνητρο του πράττειν και ακόμη περισσότερο, η ματαιοδοξία το ισχυρότερο. Έτσι, σε αυτήν οφείλεται κάθε εκδήλωση δημόσιου πνεύματος, πράγμα που ουσιαστικά καθιστά την κοινωνία υποκριτική. Προς αυτή τη θέση ο Σμιθ αντιπαραθέτει τη δική του αντίληψη για τον άνθρωπο, κατά την οποία η επιθυμία να προάγει κανείς το κοινό συμφέρον έναντι του ιδιωτικού πηγάζει από την επιθυμία είτε να είναι ενάρετος είτε να είναι αξιέπαινος καθώς, όταν ενεργεί από ματαιοδοξία, προκαλεί αισθήματα περιφρόνησης στον κοινωνικό του περίγυρο κι έτσι ουσιαστικά πλήττει αντί να προάγει το προσωπικό του συμφέρον¹⁰.

Από τα παραπάνω, γίνεται αντιληπτό πως ο Σμιθ αναπτύσσει τη θεωρία του έχοντας υπόψη του ότι η υπόθεση της πλήρους εγωιστικής ανθρώπινης φύσης οδηγεί σε πολιτικά και ηθικά αδιέξοδα. Χωρίς να αποκλείει την ύπαρξη εγωιστικών παθών στον άνθρωπο, τονίζει τη σημαντικότητα της κοινωνικής του πλευράς, η οποία εκφράζεται εξίσου αυθόρμητα μέσω των συμπαθητικών συναισθημάτων. Αυτό μας οδηγεί στο δεύτερο σημείο.

Για τον Σμιθ, όπως και για τους Χιούμ και Χάτσεσον -τους στοχαστές της εποχής του που επηρέασαν περισσότερο το έργο του¹¹- το φυσικό συναίσθημα,

⁸ Smith, A., ό.π., σ. 491.

⁹ ό.π., σ. 474-485.

¹⁰ ό.π., σ. 479-480.

¹¹Σχετικά με το ζήτημα της επίδρασης που έχει δεχτεί το έργο του γενικά από τους δύο φιλοσόφους, οι D. D. Raphael και A. L. Macfie, στην εισαγωγή της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*, σημειώνουν ότι το χιουμιανό έργο άσκησε τη μεγαλύτερη επιρροή στην σκέψη του Σμιθ, αφού η ηθική θεωρία του τελευταίου δομήθηκε ως απόρριψη ή μετασχηματισμός των ιδεών του πρώτου. Από την άλλη πλευρά όμως, η επιρροή του Χάτσεσον, αν και μικρότερης έκτασης από την προηγούμενη, υπήρξε εξόχως σημαντική γιατί κατηύθυνε τον Σμιθ στην μελέτη της ηθικής φιλοσοφίας και συγκεκριμένα στο έργο του Χιούμ. Βλ. Raphael D. D. και Macfie A. L., *Εισαγωγή στο Smith, A., The theory of moral sentiments*, επιμ. D. D. Raphael και A. L. Macfie, Indianapolis: Liberty Fund (1984), σ. 10.

δηλαδή αυτό που αυθόρμητα προκύπτει στον άνθρωπο, προηγείται της λογικής και αποτελεί φυσικό κίνητρο της πράξης. Γιατί, όπως παρατηρεί ο Δ. Δρόσος, στη σκέψη του Σμιθ «φυσικό είναι ό,τι δεν περιορίζεται από τις άστοχες παρεμβάσεις του λόγου»¹². Αντίστοιχα, οι ηθικές κρίσεις των ανθρώπων θεμελιώνονται στα συναισθήματα και όχι στις διεργασίες της λογικής. Εδώ οφείλεται και η κριτική που ασκεί στον Κάντγουορθ, ο οποίος, προσπαθώντας να αντικρούσει το επιχείρημα του Χομπς, κατέφυγε στην υπεράσπιση μιας ορθολογικής ανθρώπινης φύσης. Με αυτό τον τρόπο ο Κάντγουορθ μπόρεσε να δείξει ότι η ικανότητα διάκρισης του δικαίου από το άδικο θεμελιωνόταν στο λόγο και όχι στο νόμο¹³.

Σύμφωνα με τον Σμιθ, ο λόγος μας καθιστά ικανούς να διαμορφώνουμε τις ιδέες για το τι είναι αξιοπρεπές, φρόνιμο, έντιμο και ούτω καθεξής. Παράλληλα, μέσω αυτού μπορούμε να ανακαλύπτουμε επαγωγικά, με βάση το άμεσο αίσθημα που γεννάται από τον πειραματισμό της καθημερινής εμπειρίας, τους γενικούς κανόνες που πρέπει να ρυθμίζουν τις πράξεις μας¹⁴. Παρόλο που η λογική, με αυτό τον τρόπο, αποτελεί πηγή των γενικών κανόνων της ηθικότητας, η πρώτη αντίληψη του ορθού θεμελιώνεται στο άμεσο αίσθημα και όχι σε αυτή¹⁵. Εξηγεί ο Σμιθ: «Διαμορφώνουμε τους γενικούς κανόνες της ηθικότητας, ανακαλύπτοντας ότι σε μια ευρεία ποικιλία περιπτώσεων ένας τύπος διαγωγής κατά ορισμένο τρόπο προκαλεί σταθερά μια ευαρέσκεια στο νου, ενώ ένας άλλος τον δυσαρεστεί κατά τρόπο εξίσου σταθερό. Η λογική δεν μπορεί να καταστήσει ένα οποιοδήποτε ιδιαίτερο αντικείμενο αυτό καθεαυτό ευάρεστο ή δυσάρεστο στο νου. Η λογική μπορεί να δείξει ότι αυτό το αντικείμενο είναι το μέσον για την απόκτηση ενός άλλου, το οποίο είναι από τη φύση του ευάρεστο ή δυσάρεστο και, κατά αυτόν τον τρόπο, μπορεί να καταστήσει το πρώτο αντικείμενο ευάρεστο ή δυσάρεστο, χάριν κάποιου άλλου»¹⁶. Άρα, αντίθετα

¹² Δρόσος, Δ., *Αγορά και Κράτος στον Adam Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νέο-φιλελευθρισμού*, Αθήνα: Εξάντας (1994), σ. 61.

¹³ Ωστόσο, ο Δ. Δρόσος σημειώνει ότι η ανακάλυψη της ηθικής αναγκαιότητας από τον λόγο του Κάντγουορθ δεν γίνεται σε αφάιρεση από τα αισθήματα, όπως έδειξε η μελέτη των χειρογράφων του από τον Πάσμορ. βλ. Δρόσος, Δ. (2008), ό.π., σ. 436-437.

¹⁴ Smith, A., ό.π., σ. 493.

¹⁵ ό.π., σ. 494: «Παρότι, όμως η λογική είναι αναμφιβόλως η πηγή των γενικών κανόνων της ηθικότητας και όλων των ηθικών κρίσεων που διαμορφώνουμε βάσει αυτών, είναι ωστόσο εντελώς παράλογο και αδιανόητο να υποθέσουμε ότι οι πρώτες αντιλήψεις του ορθού και του εσφαλμένου θα μπορούσαν να παραχθούν από τη λογική ... Αυτές οι πρώτες προσλήψεις ... δεν μπορούν να αποτελούν αντικείμενο της λογικής, αλλά της άμεσης αίσθησης και του αισθήματος.»

¹⁶ ό.π., σ. 494.

από τον Κάντγουορθ, θεωρεί πως ο άνθρωπος διαθέτει συναισθηματικές ικανότητες που προηγούνται του λόγου (χωρίς να παραβλέπει τον σημαντικό του ρόλο για τις ηθικές κρίσεις) και διαμορφώνουν μια άμεση αίσθηση για τα πράγματα.

Τρίτον, παρόλο που αναγνωρίζει ότι η παραπάνω διάκριση οφείλεται στον Χάτσεσον¹⁷, ωστόσο αυτό που ο ίδιος αναφέρει ως «άμεση αίσθηση» δεν σχετίζεται με αυτό που ο Χάτσεσον ονομάζει «ηθική αίσθηση». Σύμφωνα με τον Χάτσεσον η «ηθική αίσθηση» είναι μια αισθητηριακή ικανότητα των ανθρώπων, η οποία προσλαμβάνει την *ευμένεια*, δηλαδή, την αρχή της ηθικότητας της πράξης. Η πρόσληψη συνίσταται στο φυσικό αίσθημα επιδοκμασίας, στην *αγάπη* για την ηθική ποιότητα της πράξης, και διαπιστώνεται μέσω της αναστοχαστικής ικανότητας του νου¹⁸. Για τον Σμιθ η «ηθική αίσθηση» του Χάτσεσον ως αρχή επιδοκμασίας φαίνεται, εκτός από το να αποτελεί μεροληπτική αρχή επιδοκμασίας¹⁹, να είναι περιττή αφού, όπως θα δούμε και στα επόμενα, η επιδοκμασία γίνεται σύμφωνα με τις αρχές που προκύπτουν από τα φυσικά συμπαθητικά αισθήματα, δηλαδή, την φυσική αίσθηση της ευπρέπειας (για τα κίνητρα της πράξης), της αξιομισθίας (για τις συνέπειες της πράξης), του καθήκοντος (για τη συμμόρφωση της πράξης με τους γενικούς κανόνες) και τέλος, την αίσθηση της ωφελιμότητας (για την προαγωγή της ευτυχίας του ατόμου ή της κοινωνίας)²⁰. Αναρωτιέται έτσι ο Σμιθ: «Για ποιο λόγο να επινοήσουμε μια νέα δύναμη της αντίληψης προκειμένου να εξηγήσουμε αυτά τα συναισθήματα;»²¹. Η έννοια της συμπάθειας του παρατηρητή, που εισάγεται από τον Χιούμ²², πιστεύει πως εξηγεί επαρκώς την ηθική επιδοκμασία των ανθρώπων.

¹⁷ ό.π., σ. 495: «Στον Hutcheson οφείλεται η τιμή, ότι υπήρξε ο πρώτος ο οποίος διέκρινε με ακρίβεια από ποια άποψη μπορεί να λεχθεί ότι όλες οι ηθικές διακρίσεις προέρχονται από τη λογική και από ποια άποψη θεμελιώνονται στην άμεση αίσθηση και το συναίσθημα».

¹⁸ Δρόσος, Δ. (2008), ό.π., σ. 491. Επίσης, για τη σχέση αίσθησης και λόγου στο ίδιο σ. 497.

¹⁹ Smith, A., ό.π., σ. 277-278: «Εάν, όμως, υπήρχε μια ιδιαίτερη ικανότητα, όπως υποτίθεται ότι είναι η ηθική αίσθηση, μέσω της οποίας θα έκριναν τη διαγωγή τους,...τότε, καθώς τα δικά τους πάθη θα ήταν πιο άμεσα εκτεθειμένα στο οπτικό πεδίο αυτής της ικανότητας, αυτή θα τα ενέκρινε με μεγαλύτερη ακρίβεια, σε σχέση με τα πάθη των άλλων ανθρώπων, για τα οποία δε θα διέθετε παρά μόνον μια μακρινή θέα».

²⁰ ό.π., σ. 502.

²¹ ό.π., σ. 501.

²²Βέβαια έχει προηγηθεί η έννοια της φυσικής *ευπάθειας* από τον Σάφτσμπερι, που ορίζεται ως αγάπη προς το κοινό καλό. Ο Σάφτσμπερι συνέβαλε στην αισθητοποίηση της ηθικής, αφού θεωρούσε ότι η ευπάθεια μπορούσε να αποτελεί αντικείμενο θέασης. Έτσι με τη θεωρία του, όπως σημειώνει ο Δ. Δρόσος, προετοίμασε την ανάπτυξη της ιδέας του θεατή-παρατηρητή. βλ. Δρόσος, Δ., (2008), ό.π., σ. 474.

Διαφοροποιείται, όμως, σημαντικά από αυτόν στην δικαιολόγηση της προέλευσης των συμπαθητικών συναισθημάτων²³ και αναπτύσσει μία άλλη προσέγγιση για την αρετή της δικαιοσύνης και τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας²⁴.

Τέλος, ο Σμιθ, συμφωνώντας με τον Χιούμ²⁵, κάνει λόγο για καθολικές φυσικές δυνάμεις όπως το ένστικτο, το συναίσθημα, η φαντασία, ο λόγος οι οποίες όμως εξελίσσονται ιστορικά ανάλογα με τη συμμετοχή του ανθρώπου στην κοινωνική ζωή²⁶. Σχετικοποιεί, έτσι, την έννοια της «ανθρώπινης φύσης» υποστηρίζοντας ότι τα φυσικά συμπαθητικά αισθήματα είναι αποτέλεσμα της ιστορικά διαμορφωμένης εμπειρίας. Στη σύγχρονη ανεπτυγμένη κοινωνία ο άνθρωπος μπορεί να εσωτερικεύει το μέτρο του παρατηρητή αναπτύσσοντας, με αυτό τον τρόπο, μια «φυσική» συνείδηση. Η ικανότητα αυτή έγκειται στο αναστοχαστικό συναίσθημα²⁷ και η διαμόρφωσή του καθορίζεται από τις πάντα παρούσες και ενεργητικές δυνάμεις της φαντασίας και του λόγου. Η φυσική συνείδηση, η οποία ουσιαστικά συνίσταται από τα τέσσερα αισθήματα που προαναφέρθηκαν, τον δεσμεύει στην κοινωνική συνεργασία χωρίς να χρειάζεται η επιβολή εξωτερικών κυρώσεων²⁸. Παράλληλα, τον βοηθά να κατανοήσει την πολιτική σοφία ως

²³ Το ζήτημα της προέλευσης των συμπαθητικών συναισθημάτων οδηγεί στην κριτική του Σμιθ προς το χιουμιανό ωφελιμιστικό επιχείρημα. Η κριτική αυτή παρουσιάζεται στο Μέρος Α3 της εργασίας.

²⁴ Ο Χιούμ εξαιτίας της άλυτης φύσης προβλήματος του Είναι και του Πρέπει (Is-Ought Problem) – σύμφωνα με το οποίο οι ισχυρισμοί για το Πρέπει δεν μπορούν να παράγονται από δηλώσεις του Είναι ή με άλλα λόγια, το κανονιστικό μέρος της θεωρίας δεν μπορεί να συνάγεται από το περιγραφικό- είχε προσφύγει στη θεμελίωση των «τεχνητών αρετών», με κυριότερη αυτή της δικαιοσύνης, και τελικά σε μια εκ των υστέρων νομιμοποίηση της ήδη υπάρχουσας πολιτικής εξουσίας. Βλ. Δρόσος, Δ. (2008), ό.π., σ. 525-528. Όπως σημειώνει ο Κ. Ψυχοπαίδης, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Σμιθ είχε κατά νου τη σπουδαιότητα του προβλήματος και με τη θεωρία του φαίνεται να προσπάθησε να προτείνει μια απάντηση σε αυτό. Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., *Ο Α. Σμιθ και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας, Αξιολογικά*, τ.1 (1990), σ. 49.

²⁵ Δρόσος, Δ. (2008), ό.π., σ. 516-521.

²⁶ Η εξέλιξη της ανθρώπινης φύσης ακολουθεί την κοινωνικοιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας, η οποία δείχνεται από τον Σμιθ στη γνωστή «θεωρία των τεσσάρων σταδίων». Η θεωρία αυτή παρουσιάζεται συνοπτικά στην 1.β ενότητα του Γ Μέρους της παρούσας εργασίας. Για την προέλευση της θέσης του ομοιογενούς χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης βλ. στο Chamley, P., *The conflict between Montesquieu and Hume. A study of the origins of Adam Smith 's universalism*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975), σ. 275-304.

²⁷ ό.π., σ. 360.

²⁸ Campbell, T. D., *Scientific explanation and ethical justification in the moral sentiments*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975), σ. 74.

κατεξοχήν κοινωνική αξία, νομιμοποιώντας την ύπαρξη του πολιτικού σε ισχυρότερη βάση από αυτή που είχε καταφέρει ο Χιούμ²⁹.

β) Η ανθρώπινη κοινωνία ως σύστημα και το «σύστημα της φυσικής ελευθερίας»

Σχετικά με το δεύτερο ζήτημα, αυτό της συστημικής θεώρησης της κοινωνίας, μπορούμε να πούμε σε γενικές γραμμές ότι η θεωρία του Σμιθ αφορά την περιγραφή ενός συστήματος στο οποίο δρουν οι ανθρώπινες δυνάμεις, που με τη σειρά τους αποτελούν μέρος ενός μεγαλύτερου συνόλου, των φυσικών δυνάμεων του κόσμου. Εξετάζοντας τη σύγχρονη μορφή κοινωνίας, τέλεια εκδοχή του συστήματος αποτελεί το «σύστημα της φυσικής ελευθερίας» το οποίο συνιστά το «ενοποιημένο πεδίο της ηθικής και της πολιτικής οικονομίας»³⁰.

Διαβάζοντας κανείς τα δύο μεγάλα έργα του Σκότου φιλοσόφου, παρατηρεί πως άμεση αναφορά σε αυτό γίνεται μόνο στον *Πλούτο των εθνών*, στην παράγραφο όπου υποστηρίζεται ότι στο πλαίσιο ενός τέτοιου συστήματος ο κυρίαρχος απαλλάσσεται από το καθήκον της επίβλεψης του ιδιωτικού τομέα³¹. Ωστόσο, στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* ο Σμιθ αναφέρεται συχνά στην έννοια του συστήματος. Στο VI Μέρος μάλιστα γράφει για το «μεγάλο σύστημα της οικουμένης»³² μέρος του οποίου αποτελεί το «μικρό σύστημα»³³ του ανθρώπου που, λόγω των ηθικών δυνάμεων που διαθέτει, δύναται να προσανατολίζει τη δράση του στην «κοινωνική ειρήνη και ευταξία»³⁴. Σε άλλο σημείο αναφέρει πως «η ανθρώπινη κοινωνία, αν τη δούμε από αφηρημένη και φιλοσοφική σκοπιά, φαίνεται σαν μια μεγάλη, μια τεράστια μηχανή, της οποίας οι κανονικές και αρμονικές κινήσεις παράγουν χιλιάδες ευχάριστα αποτελέσματα»³⁵. Η προσέγγιση της κοινωνίας ως φυσικού συστήματος ή -στην αφηρημένη της μορφή- ως τεράστιας μηχανής, φανερώνει την επίδραση που έχει δεχτεί η σκέψη του Σμιθ από τον στωικισμό αλλά και τον νευτωνισμό.

²⁹ Ψυχοπαίδης, Κ., ό.π., σ. 48-49.

³⁰ Δ. Δρόσος, (2008), ό.π., σ. 547.

³¹ Smith, A., *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, επιμ. R. H. Campbell και A. S. Skinner, τόμος 2, Oxford: Oxford University Press (1976), σ. 646.

³² Smith, A. (2012), ό.π., σ. 384.

³³ ό.π., σ. 383.

³⁴ ό.π., σ. 369.

³⁵ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 489.

Σύμφωνα με τον T. D. Campbell, ο Σμιθ όχι απλώς φαίνεται να νιώθει ιδιαίτερη εκτίμηση για το έργο του Νεύτωνα αλλά επιθυμεί να πράξει κάτι αντίστοιχο με αυτόν στον κλάδο της ηθικής φιλοσοφίας³⁶. Όπως η ανακάλυψη της δύναμης της βαρύτητας έδωσε τη δυνατότητα στις φυσικές επιστήμες για ακριβή πρόβλεψη και άλλων κινήσεων του φυσικού κόσμου, έτσι και ο Σμιθ επιχειρεί να ανακαλύψει την δύναμη που κάνει δυνατή την ηθική συμπεριφορά και εξηγεί επαρκώς τον ηθικό κόσμο. Ο σκοπός αυτός του Σμιθ δηλώνεται, αν και με έμμεσο τρόπο, στο Μέρος VI της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*. Αναφερόμενος στο σύστημα του Χιούμ, γράφει: «...η φύση λειτουργεί εδώ, όπως και σε κάθε άλλη περίπτωση, με τη μεγαλύτερη δυνατή οικονομία, παράγοντας μια πλειάδα αποτελεσμάτων από μία και μόνη αιτία». «Η συμπάθεια», συνεχίζει, «μια δύναμη γνωστή και με την οποία είναι προικισμένος ο νους, αρκεί, για να εξηγήσει όλα τα αποδιδόμενα σε αυτήν την ιδιαίτερη ικανότητα αποτελέσματα»³⁷, για να παρατηρήσει λίγο πιο κάτω πως και στο δικό του σύστημα η «συμπάθεια» θεωρείται ως η πρωταρχική δύναμη – αιτία κίνησης και για τον λόγο αυτό προσπαθεί μέσω αυτής να εξηγήσει την προέλευση των ηθικών συναισθημάτων³⁸.

Σύμφωνα με τους D. D. Raphael και A. L. Macfie, η στωική φιλοσοφία άσκησε θεμελιώδη επιρροή στην ηθική και οικονομική θεωρία του Σμιθ³⁹. Η πρόσληψη της φύσης από τους στωικούς ως «κοσμικής αρμονίας» είχε ως αποτέλεσμα την στωική ιδέα του «αρμονικού συστήματος», η οποία φαίνεται να ευθύνεται ως ένα βαθμό για την εμφάνιση εννοιών στην θεωρία του Σμιθ όπως της «φυσικής ελευθερίας» και του «αόρατου χεριού»⁴⁰. Επιπλέον, τα έντονα στοιχεία τελεολογίας και εξελικτισμού που κανείς μπορεί να διακρίνει στη θεωρία, χαρακτηρίζουν τη στωική σκέψη και εκφράζονται σε θέσεις όπως αυτή που παραθέτει και ο Σμιθ στο έργο του: «Καθώς τα πάντα σε αυτόν τον κόσμο καθοδηγούνται από την πρόνοια ενός σοφού, παντοδύναμου και αγαθού Θεού, θα πρέπει να είμαστε βέβαιοι πως ό,τι συμβαίνει τείνει προς την ευημερία και τελειοποίηση της ολότητας»⁴¹.

³⁶ Campbell, T. D., (1975), ό.π., σ. 69.

³⁷ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 496.

³⁸ ό.π., σ. 503.

³⁹ Raphael D. D. και Macfie A. L., Εισαγωγή (1984), ό.π., σ. 5.

⁴⁰ ό.π., σ. 7-8.

⁴¹ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 434.

Η τελείωση του ανθρώπου σχετίζεται άμεσα με την έννοια της φυσικής ελευθερίας. Το έργο του Σμιθ αποτελεί μέρος μιας γενικότερης θεωρητικής προσπάθειας της διανόησης του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα (γαλλικός και σκωτικός Διαφωτισμός) για την αυτονόμηση του ατόμου από κάθε καταπιεστική αρχή -είτε αυτή αναφέρεται στο θεό είτε στην κοινότητα- χωρίς βέβαια την αμφισβήτηση της άμεσης εξάρτησής του από την κοινωνία⁴². Παράλληλα, η έννοια του «φυσικού» στη θεωρία του Σμιθ, όπως δείχθηκε στα προηγούμενα, αναφέρεται περισσότερο στις (ιστορικά ανεπτυγμένες) συναισθηματικές ικανότητες του ανθρώπου παρά στις ορθολογικές. Επομένως, στη σμιθιανή σκέψη η ελευθερία του ανθρώπου φαίνεται να θεμελιώνεται καταρχήν σε αυτό που αισθάνεται και όχι σε αυτό που σκέπτεται⁴³.

2. Συνοπτική παρουσίαση των στοιχείων της ηθικής θεωρίας του ατομικού πράττειν

Ο ίδιος ο Σμιθ, στην αρχή του Μέρους VII του έργου του, αναφέρει ρητά ποια είναι τα ζητήματα που πρέπει να εξετάζονται σε μια *Θεωρία ηθικών συναισθημάτων*: «Πρώτον, σε τι συνίσταται η αρετή; Ή αλλιώς ποια είναι η ποιότητα της διάθεσης και το είδος της διαγωγής, που καθιστούν έναν χαρακτήρα άριστο και αξιέπαινο, ώστε να αποτελέσει φυσικό αντικείμενο εκτίμησης, τιμής και επιδοκμασίας; Και δεύτερον, μέσω ποιας διανοητικής δύναμης ή ικανότητας καθίσταται υποδειγματικός για εμάς ο εν λόγω χαρακτήρας, σε ό,τι κι αν αυτός συνίσταται;»⁴⁴. Τις απαντήσεις του σε αυτά τα ερωτήματα θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε στα επόμενα ξεκινώντας από την κεντρική έννοια, που διατρέχει το έργο του Σμιθ στο σύνολό του, την έννοια της *συμπάθειας*.

α) Ο «μηχανισμός της συμπάθειας» και η κατασκευή του αμερόληπτου παρατηρητή

Σύμφωνα με τον Σμιθ συμπάθεια (sympathy) «είναι η λέξη η οποία μπορεί να χρησιμοποιείται για να δηλώνει το αλληλέγγυο αίσθημά μας (fellow feeling) με

⁴² Δρόσος, Δ., (1994), σ. 17.

⁴³ Με την έννοια του διαρκούς υπολογισμού που αποσκοπεί στην καλύτερευση της θέσης του.

⁴⁴ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 423.

οποιοδήποτε πάθος»⁴⁵. Στα δύο πρώτα μέρη της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* δείχνεται ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι μπορούν μέσω αυτού του αισθήματος να προχωρούν σε αξιολογήσεις του πράττειν. Ο μηχανισμός της συμπάθειας ουσιαστικά αφορά μία διαδικασία εναλλαγής θέσεων σε φαντασιακό επίπεδο μεταξύ παρατηρητή και πράττοντος.

Πιο αναλυτικά, για να αξιώνει ο παρατηρητής εκφορά ηθικών κρίσεων πρέπει να είναι αμερόληπτος και καλά πληροφορημένος⁴⁶. Αμερόληπτος γιατί δεν πρέπει να επηρεάζεται από προσωπικές προτιμήσεις και καλά πληροφορημένος για να γνωρίζει ακριβώς τις συνθήκες υπό τις οποίες τελείται η πράξη. Κατά την ηθική κρίση μιας πράξης ο παρατηρητής καλείται αφενός να κρίνει τα κίνητρα του δρώντος που την προκαλούν αφετέρου να αποτιμήσει τις συνέπειες που παράγει, εξετάζοντας την αντίδραση του αποδέκτη.

Η κρίση και στις δύο περιπτώσεις πραγματοποιείται σε επίπεδο συναισθημάτων. Ο παρατηρητής επιδοκιμάζει ή αποδοκιμάζει το αίσθημα του δρώντος που συνιστά το κίνητρο της πράξης, κρίνοντας έτσι την ευπρέπεια ή απρέπεια (*propriety/impropriety*) της πράξης, όπως επίσης και το αίσθημα που προκαλείται από την τέλεση της πράξης, κρίνοντας την αξιομισθία ή αναξιομισθία (*merit/demerit*) της πράξης, δηλαδή το κατά πόσο τα αποτελέσματα που επιφέρει είναι άξια ανταμοιβής ή τιμωρίας. Η κρινόμενη πράξη είναι αξιόμισθη ή αναξιόμισθη κατά «αναλογία» με τα δίκαια αισθήματα που προκαλούν οι συνέπειές της στον αποδέκτη της. Τα προκαλούμενα αισθήματα θεωρούνται δίκαια, μόνο όταν είναι σε θέση να τα συμερίζεται ο αμερόληπτος και καλά πληροφορημένος παρατηρητής.⁴⁷ Το ποιο είναι κάθε φορά το προσήκον αίσθημα σύμφωνα με τον παρατηρητή συνάγεται από την ιστορικά διαμορφωμένη εμπειρία «σχετικά με τη συνήθη ανταπόκριση των συναισθημάτων»⁴⁸ σε ανάλογες πράξεις.

Τέλος, αν και η αξιομισθία/αναξιομισθία μιας πράξης κρίνεται από τις συνέπειες που παράγει, εντούτοις, θα πρέπει πάντα να εξετάζεται η πρόθεση της πράξης, εξαιτίας των αλλοιώσεων που επιφέρει στα αποτελέσματά της ο παράγοντας της τύχης. Έτσι, για να είναι ένα υποκείμενο πλήρες και προσήκον αντικείμενο

⁴⁵ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 77.

⁴⁶ ό.π., σ. 154-159.

⁴⁷ ό.π., σ. 95.

⁴⁸ ό.π., σ. 86-87, 493-494.

ευγνωμοσύνης ή παροργισμού (resentment) πρέπει: α) να είναι αίτιο ηδονής-πόνου, β) ικανό το ίδιο να αισθάνεται και γ) να έχει πρόθεση. Η τελευταία προϋπόθεση αποτελεί από μόνη της ένα επιπλέον αίτιο πρόκλησης παθών και είναι αυτή που καθιστά τις συνέπειες υπόλογες ώστε να κριθεί η αξιομισθία/αναξιομισθία της πράξης⁴⁹.

Στο σημείο αυτό θα θέλαμε να κάνουμε δύο παρατηρήσεις: Πρώτον, υπάρχει μια σημαντική διαφορά μεταξύ της ‘συμπάθειας’ του Χιούμ και αυτής του Σμιθ. Όπως σχολιάζουν οι D. D. Raphael και A. L. Macfie στην περίπτωση του Σμιθ πρόκειται για μια «πιο πολύπλοκη - διπλή συμπάθεια»⁵⁰. Ο Χιούμ θεωρούσε πως η συμπαθητική ταύτιση αφορούσε τη σύμπτωση συναισθημάτων ευαρέσκειας ή δυσαρέσκειας παρατηρητή – παρατηρούμενου που προκαλούνταν από ένα αίτιο πάθους⁵¹. Αντίθετα, όπως είδαμε, για τον Σμιθ αφορούσε τη σύμπτωση του προκαλούμενου αισθήματος ως προς τα κίνητρα και της συνέπειες της πράξης, αφού πρώτα ο παρατηρητής είχε μεταφερθεί φαντασιακά στις συγκεκριμένες περιστάσεις.

Δεύτερον, σύμφωνα με τη συμπαθητική διαδικασία στον Σμιθ, η αξιολόγηση του ηθικού πράττειν μπορεί να γίνει με βάση δύο κριτήρια⁵²: πρώτον, την πλήρη ευπρέπεια και τελειότητα, σύμφωνα με το οποίο η ανθρώπινη φύση είναι ανάξια αφού είναι ατελής και δεύτερον, με βάση το μέτρο της συνήθειας, δηλαδή του μέσου βαθμού που καθορίζει την ευπρέπεια⁵³. Τελικά το μέτρο ηθικότητας που καθορίζεται από τον αμερόληπτο και καλά πληροφορημένο παρατηρητή, με τον τρόπο που αναφέραμε παραπάνω, είναι ένα ανθρώπινο μέτρο που πάντα θα υστερεί, παραδείγματος χάρη έναντι ενός θεϊκού αφήνοντας έτσι ανοιχτή τη δυνατότητα αμφισβήτησης των κρατούντων ηθών, που ο Σμιθ αναγνωρίζει πως μπορεί να οδηγούν σε άδικες κρίσεις. Η θέση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία όταν περνάμε στο πεδίο της αυτοαξιολόγησης.

⁴⁹ ό.π., σ. 194.

⁵⁰ Raphael D. D. και Macfie A. L., Εισαγωγή (1984), σ. 13.

⁵¹ Δ. Δρόσος, Εισαγωγή στο Smith, A., *Η Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων*, μτφρ., επιμ. Δ. Δρόσος, Αθήνα: Παπαζήσης (2012), σ. 22.

⁵² Δ. Δρόσος, (1994), ό.π., σ. 62.

⁵³ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 397-398 και υποσημείωση 10, σ. 167: «Δεν εξετάζουμε εδώ βάσει ποιον αρχών ένα τέλειον θα επιδοκίμαζε την τιμωρία των κακών πράξεων· αλλά βάσει ποιων αρχών την επιδοκίμαζει πραγματικά και στην πράξη, ένα τόσο ασθενές και ατελές πλάσμα, όπως ο άνθρωπος». Όπως σημειώνει ο Δ. Δρόσος, λοιπόν, η θεωρία του Σμιθ «δεν είναι μια θεωρία δεοντολογίας ούτε μια θεωρία περιγραφής, αλλά μια θεωρία γένεσης της κανονιστικότητας» βλ. Δ. Δρόσος, Εισαγωγή (2012), σ. 27.

Για να είναι το άτομο σε θέση να κρίνει και την δική του συμπεριφορά, θα πρέπει πρώτα να απαλλαχτεί από τη μεροληψία, που διαθέτει για τον εαυτό του λόγω της φιλαυτίας που χαρακτηρίζει όλους τους ανθρώπους. Όπως σημειώνει ο Σμιθ, σε μία κρίση πρωταγωνιστούν δύο πρόσωπα, αυτό του δικαζόμενου και αυτό του δικαστή και για να είναι η κρίση αντικειμενική θα πρέπει, προφανώς, τα δύο πρόσωπα να μην ταυτίζονται⁵⁴. Αυτό επιτυγχάνεται από το άτομο με την ενεργοποίηση της φαντασία του και την τοποθέτησή του στη θέση ενός υποθετικού αμερόληπτου και καλά πληροφορημένου παρατηρητή, αυτόν που εδώ ο Smith ονομάζει «έσω της καρδιάς άνθρωπο»⁵⁵. Ο «έσω άνθρωπος» θα επιδοκιμάσει ή θα αποδοκιμάσει τα αισθήματα του πράττοντος, έχοντας ως μέτρο αυτά που θα όφειλαν να είναι με βάση την περίπτωση. Το ζητούμενο σε αυτή την περίπτωση είναι κυρίως η επιδοκίμασία του «έσω παρατηρητή», ανεξάρτητα αν στην πραγματικότητα η πράξη θα αποδοκιμαστεί γιατί, όπως προείπαμε, η κοινή γνώμη σύμφωνα με τον Σμιθ είναι πιθανό να εκφέρει λανθασμένες κρίσεις⁵⁶.

Η συμπεριφορά του ατόμου, παρατηρεί ο Σμιθ, καθορίζεται από τη διαρκή προσπάθεια για αναγνώριση και αποδοχή από τους υπόλοιπους ανθρώπους⁵⁷. Από τη σκοπιά της συμπάθειας κάτι τέτοιο εξηγείται από τα πάντα ευχάριστα αισθήματα που προκαλεί η σύμπτωση των αισθημάτων πάσχοντος και παρατηρητή.⁵⁸ Κάθε φορά που το άτομο ενεργεί γνωρίζει από πριν ποια θα όφειλαν να είναι τα προκαλούμενα αισθήματα και για το λόγο αυτό προσπαθεί να ελέγξει τη συμπεριφορά του. Ο δρών, καθώς αναγνωρίζει τη συναισθηματική απόσταση του παρατηρητή, αυθόρμητα

⁵⁴ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 218.

⁵⁵ ό.π., σ. 241.

⁵⁶ ό.π., σ.242. Οι περισσότεροι μελετητές του Σμιθ σχολιάζουν ότι η θέση αυτή, της διάκρισης μεταξύ «αγάπης για τον έπαινο» και «αγάπης για τον άξιο έπαινο», που αποτελεί πρόσθεση της 6^{ης} έκδοσης, γίνεται ύστερα από την σοβαρή εντύπωση που του είχε προκαλέσει η γνωστή υπόθεση Calas, την οποία παραθέτει και στο κείμενο: Smith, A. (2012), ό.π., σ. 227-228. Ενδεικτικά βλ. Mizuta, H., *Moral philosophy and civil society* στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975), σ. 128 και Raphael, D. D., *The impartial spectator*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew S. Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975), σ. 92.

⁵⁷ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 130-131.

⁵⁸ Να σημειώσουμε εδώ πως για τον Σμιθ το αίσθημα που προκύπτει από την ταύτιση των αισθημάτων του παρατηρητή με τον παρατηρούμενο είναι πάντα ευχάριστο ανεξάρτητα από το αν τα συναισθήματα που προκαλούν ή προκύπτουν από την πράξη είναι δυσάρεστα. Το σημείο αυτό αποσαφηνίζεται στη 2^η έκδοση (1761) της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*, στην απάντηση που δίνει ο Σμιθ σε αντίστοιχο ερώτημα που του είχε απευθύνει ο Χιούμ. βλ. Smith, A. (2012), ό.π., υποσημείωση σ. 124-125.

μετριάζει και ο ίδιος τα συναισθήματά του –με αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός αναστοχαστικού/περιεσκεμμένου πάθους (reflected passion)⁵⁹-, γίνεται και ο ίδιος πιο ειλικρινής και αμερόληπτος, ασκώντας, έτσι, ένα είδος αυτοελέγχου. Ο Κ. Ψυχοπαίδης εντοπίζει την ουσία του μετριασμού στην γνώση των δρώντων για τις «κοινωνικές αξιολογήσεις του πράττειν»⁶⁰. Ο μετριασμός που θέτει τα φυσικά όρια της δράσης συνιστά ουσιαστικά έναν επαναπροσδιορισμό των στόχων της, που πραγματοποιείται όχι υπό την απειλή του νόμου, όπως στην περίπτωση του Χομπς, αλλά υπό την απειλή της κοινωνικής απόρριψης.

«Ο μέγα ένοικος, ο μέγα ημίθεος ένδον της καρδιάς»⁶¹ αποτελεί για τον Σμιθ την ηθική συνείδηση⁶² του ανθρώπου, η οποία διαμορφώνεται σταδιακά, μέσα από διαδικασίες αλληλοαναγνώρισης⁶³, δηλαδή από την αποκτώμενη κοινωνική εμπειρία του. Στη βάση αυτής της εμπειρίας αναπτύσσεται μια εγγενής τάση αυτοελέγχου, που βοηθά τον άνθρωπο στην κοινωνικότητά του, καταρχήν με την ενίσχυση της αίσθησης του καθήκοντος⁶⁴. Η τάση αυτή συνιστά την αρετή της αυτοκυριαρχίας⁶⁵ και θεμελιώνεται στα αισθήματα συμπάθειας. Με αυτό τον τρόπο, η αυτοκυριαρχία δεν επιτυγχάνεται «...μέσω δυσνόητων συλλογισμών ή κάποιας σχολαστικής διαλεκτικής, αλλά μέσω εκείνης της μεγάλης πειθαρχίας την οποία έχει εγκαθιδρύσει η Φύση,...δηλαδή το σεβασμό στα συναισθήματα του πραγματικού ή υποθετικού παρατηρητή της διαγωγής μας»⁶⁶.

Για τους D. D. Raphael και T. D. Campbell ο «έσω παρατηρητής» αναφέρεται στον κανονικό - πραγματικό άνθρωπο και όχι σε μια υπερβατική κατηγορία⁶⁷. Συγκεκριμένα, ο D. D. Raphael πιστεύει πως ο Σμιθ τον χαρακτηρίζει 'ημίθεο' ή 'ιδεώδη' διότι, εκτός του ότι αναζητά να είναι πραγματικά άξιος επαίνου, η κρίση του

⁵⁹ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 92.

⁶⁰ Ψυχοπαίδης, Κ., ό.π., σ. 11-12.

⁶¹ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 395.

⁶² Haakonssen, K., Introduction στο Smith, A., *The theory of moral sentiments*, edited by Knud Haakonssen, New York : Cambridge University Press (2004), σ. xiv-xv.

⁶³ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 214-215. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε που ο Σμιθ παρομοιάζει την κοινωνία με έναν καθρέφτη μέσα από τον οποίο ο άνθρωπος μπορεί να βλέπει «...τον χαρακτήρα του, την ευπρέπεια ή την αναξιομισθία των συναισθημάτων και της διαγωγής του, την ομορφιά ή την ασχήμια του νου του».

⁶⁴ ό.π., σ. 282.

⁶⁵ ό.π., σ. 389-390.

⁶⁶ ό.π., σ. 260.

⁶⁷ βλ. Raphael, D. D. (1975), ό.π., σ. 95 και Campbell, T. D. (1975), ό.π., σ. 74.

είναι υψηλότερης ποιότητας από του ‘μέσου’ ανθρώπου γιατί μπορεί να γνωρίζει πραγματικά τις συνθήκες της πράξης. Όπως, όμως, χαρακτηριστικά σημειώνει: «Είναι ‘καλά πληροφορημένος’ αλλά δεν είναι παντογνώστης. Η ανώτερη γνώση του είναι ζήτημα κοινής εμπειρίας»⁶⁸. Ο Δ. Δρόσος διακρίνει περισσότερο μια ευελιξία από την πλευρά του Σμιθ, που του επιτρέπει να συνδυάζει παραδοσιακές (θεία καταβολή) και σύγχρονες αντιλήψεις (συνέχεια του εαυτού) για τη συνείδηση⁶⁹ ενώ ο Κ. Ψυχοπαίδης, σε μια διαφορετική προσέγγιση, πιστεύει πως ο Σμιθ αναφέρεται περισσότερο σε μια ιδεοτυπική κατασκευή «γνώσης των συνθηκών»⁷⁰. Σε κάθε περίπτωση ο αμερόληπτος παρατηρητής είναι εκείνο το στοιχείο της θεωρίας που βοηθάει τον Σμιθ όχι μόνο να δείξει με ποιο τρόπο γίνονται οι ηθικές κρίσεις αλλά και πώς προκύπτει η ηθική δράση στο πλαίσιο της σύγχρονης κοινωνίας. Να σημειώσουμε εδώ ότι η ηθική του Σμιθ δεν εξαντλείται στις ‘ανώτερες αρετές’, όπως της αγαθοεργίας, αλλά επεκτείνεται και σε ‘κατώτερες αρετές’ όπως της σύνεσης, της φιλοπονίας, τις επιμέλειας, κλπ⁷¹.

Η περί των αρετών θεωρία του Σμιθ παρουσιάζεται στο VI Μέρος –προσθήκη της αναθεωρημένης 6^{ης} έκδοσης- όπου και αναδεικνύεται η σημασία της κατασκευής του αμερόληπτου παρατηρητή. Η αυτοκυριαρχία είναι η αρετή που επιδοκιμάζεται σχεδόν αποκλειστικά για την ευπρέπιά της και αποτελεί προαπαιτούμενο για την αρετή της δικαιοσύνης, της σύνεσης και της αγαθοεργίας⁷². Η άσκηση αυτών των αρετών θεμελιώνεται στον μετριασμό των εγωιστικών παθών, στην ταύτιση με τα συναισθήματα του υποθετικού αμερόληπτου παρατηρητή και μόνο μέσω αυτής μπορεί να γίνει ο άνθρωπος πλήρως αποδεκτός από τους συνανθρώπους του⁷³.

Ο Σμιθ αναγνωρίζει πως στη σύγχρονη κοινωνία οι άνθρωποι σπάνια είναι συνεπείς στην άσκηση αρετών που ευνοούν άμεσα τους άλλους, όπως η αρετή της αγαθοεργίας⁷⁴. Πιστεύει όμως, πως δεν ισχύει το ίδιο με την αρετή της σύνεσης. Η

⁶⁸ Raphael, D. D. (1975), ό.π., σ. 95.

⁶⁹ Δρόσος, Δ. (2012), Εισαγωγή ό.π., σ.27.

⁷⁰ Ψυχοπαίδης, Κ., ό.π., σ. 15.

⁷¹ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 321.

⁷² βλ. Raphael D. D. και Macfie A. L., Εισαγωγή (1984), ό.π., σ. 5-10, όπου δείχνεται ότι η αρετολογία του Σμιθ είναι βαθιά επηρεασμένη από την στωική φιλοσοφία και την στωική αρετή της αυτοκυριαρχίας.

⁷³ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 418.

⁷⁴ ό.π., σ. 321. Ο Σμιθ σχολιάζει εδώ πως οι περισσότερες ανθρώπινες πράξεις συνίσταται στο να κάνουμε ότι μας παρακινεί η συμπάθεια. Όμως αναπόφευκτα στο πλαίσιο της κοινωνίας, όπου είναι πάντα ισχυρή η ροπή του ανθρώπου για διάκριση, τα άτομα προσπαθούν διαρκώς να αποσπών τον

αρετή της σύνεσης συνίσταται στην ανώτερη λογική, την αυτοκυριαρχία και την αντιληπτική ικανότητα -δηλαδή την ικανότητα να διακρίνουμε τις απώτερες συνέπειες μιας πράξης- και βοηθά τον άνθρωπο να θυσιάζει το παρόν χάριν ενός καλύτερου μέλλοντος⁷⁵. Φαίνεται, λοιπόν, να αποτελεί την αρετή που επιδιώκεται πιο συχνά από τους περισσότερους ανθρώπους γιατί, εκτός του ότι εξασφαλίζει τα απαραίτητα για τη ζωή, αποτελεί στο πλαίσιο της νεότερης κοινωνίας και ένα ασφαλές μέσο κοινωνικής καταξίωσης⁷⁶.

Επομένως, ο πολύπλοκος μηχανισμός της συμπάθειας, όπως παρουσιάζεται από τον Σμιθ, εξηγεί την ικανότητα του ανθρώπου να προβαίνει σε αξιολογήσεις των πράξεων των άλλων αλλά και του εαυτού του. Το ότι το μέτρο που χρησιμοποιείται σε αυτές τις αξιολογήσεις δεν είναι το αυστηρά τέλει αλλά ένα ανθρώπινο μέτρο, οδηγεί στην αναγνώριση και επισήμανση αρετών που συνάδουν περισσότερο με τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα δίνοντας έτσι τη δυνατότητα και σε πιο συνήθεις ανθρώπινες συμπεριφορές να χαρακτηρίζονται ως ηθικές.

β) Ο «δημιουργικός» ρόλος της φαντασίας

Τα παραπάνω μπορούν να συμβαίνουν εξαιτίας της ικανότητας του ανθρώπου να φαντάζεται. Σύμφωνα με τον K. Haakonssen, στον Σμιθ, όπως και στον Χιούμ, η φαντασία αποτελεί μια νοητική λειτουργία, η οποία δίνει τη δυνατότητα στους ανθρώπους να δημιουργούν τη δική τους, ξεχωριστή σφαίρα μέσα στον κόσμο⁷⁷. Η σφαίρα αυτή αναφέρεται σε δυαδικές σχέσεις μεταξύ γεγονότων και πραγμάτων, αλλά και σε πολύπλοκα συστήματα που αφορούν το σύνολο της ανθρωπότητας. Έτσι, η δραστηριότητα της φαντασίας σχετίζεται με την αυθόρμητη αναζήτηση τάξης, συνοχής και συμφωνίας στην ποικιλομορφία του κόσμου.

Ειδικά στον Σμιθ ο Haakonssen διακρίνει δύο τύπους φαντασίας: την «θεωρητική» και την «πρακτική»⁷⁸. Ο πρώτος έχει να κάνει με την επιστήμη, τα έργα τέχνης, την πρόνοια της φύσης ή του θεού, δηλαδή με μέρη που χρησιμοποιεί η

έπαινο από τον αμερόληπτο παρατηρητή, προβαίνοντας έτσι και σε πράξεις που ελάχιστη ωφέλεια προσδίδουν στους ίδιους. Για αυτό το λόγο μπορούν να παρατηρούνται και πράξεις μεγαλοψυχίας, όπως στην περίπτωση της αυτοθυσίας ενός στρατιώτη.

⁷⁵ ό.π., σ. 320.

⁷⁶ ό.π., σ. 352, 288.

⁷⁷ Haakonssen, K., Introduction (2004), σ. xii-xiii.

⁷⁸ ό.π., σ. xiii-xix.

φαντασία για να ικανοποιήσει την επιθυμία της για «τάξη». Ο δεύτερος τύπος σχετίζεται με την συμφωνία στις ανθρώπινες σχέσεις και συνδέεται με την απόδοση κινήτρων στο πράττειν. Σχετίζεται, δηλαδή, με τις ηθικές αξιολογήσεις των ανθρώπων.

Ο Σμιθ ακολουθώντας τον Χιούμ, θεωρεί πως η συμπάθεια είναι ένα ενέργημα της φαντασίας. Ως παρατηρητές μπορούμε, μόνο, να βλέπουμε τις συνθήκες τέλεσης της πράξης και τη συμπεριφορά του δρώντος. Για να μπορούμε όμως, τελικά, να προβούμε σε ηθική κρίση πρέπει να μεταφερθούμε εμείς οι ίδιοι στις συγκείμενες περιστάσεις που τελείται η πράξη και αυτό μπορεί να γίνει μόνο μέσω της φαντασίας μας⁷⁹. Όμως για τον Σμιθ η απλή «φαντασιακή αλλαγή θέσης»⁸⁰ με τον πράττοντα δεν είναι ικανή από μόνη της να προσφέρει τις εγγυήσεις για την ορθή κρίση. Ο παρατηρητής θα πρέπει να φανταστεί και ποια θα ήταν η συμπεριφορά, υπό τις συνθήκες αυτές, ενός αμερόληπτου και καλά πληροφορημένου παρατηρητή. Για το λόγο αυτό, ο ρόλος της φαντασίας στη συμπαθητικής διαδικασίας της θεωρίας του χαρακτηρίζεται ως ακόμα πιο δημιουργικός και ενεργητικός· εκτός του ότι προσφέρει την ικανότητα για τη μεταφορά του ατόμου σε μια αλλότρια κατάσταση, «...καλείται να συλλάβει το μέτρο της αντιστοιχίας μεταξύ των συνθηκών και προκαλούμενου πάθους»⁸¹. Με βάση το μέτρο αυτό θα προβεί στην επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία της πράξης.

Εξετάζοντας τώρα την ηθική κρίση από την αντίθετη σκοπιά, δηλαδή αυτή του πράττοντος, η φαντασία μας βοηθάει να γνωρίζουμε, τις περισσότερες φορές με ελάχιστη απόκλιση, τις αντιδράσεις των γύρω μας -παρατηρητών- στις δικές μας πράξεις⁸². Ο κάθε άνθρωπος σύμφωνα με τον Σμιθ στο πλαίσιο δοσμένων κοινωνικών σχέσεων μπορεί να προσαρμόζει τη συμπεριφορά του, ώστε να γίνεται πάντα αποδεκτός. Ουσιαστικά πρόκειται για μια κατάσταση συνεχών αυτό-αξιολογήσεων με αναφορά τους άλλους και σκοπό, όπως σημειώνει ο Haakonssen,

⁷⁹ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 75.

⁸⁰ ό.π., σ. 91.

⁸¹ Δ. Δρόσος, Εισαγωγή στο Smith, A. (2012), ό.π., σ.23.

⁸² Smith, A. (2012), ό.π., σ. 246-247. Ο Σμιθ θέλοντας να δείξει πώς η φαντασία μας βοηθά να γνωρίζουμε ποιες πράξεις μας είναι αποδεκτές από τους άλλους, χρησιμοποιεί το παράδειγμα της προοπτικής. Το τοπίο έξω από το παράθυρο του με τα λιβάδια και τα βουνά φαίνεται πολύ μικρότερο από το δωμάτιο του. Όμως με τη βοήθεια της φαντασίας του μπορεί να μεταφερθεί σε τέτοια απόσταση που να μπορεί να διακρίνει τις πραγματικές αναλογίες και των δύο. Αυτό μάλιστα μπορεί να το κάνει σχεδόν αυτόματα εξαιτίας της συνήθεια και της εμπειρίας του.

την διαρκή αποκατάσταση της τάξης και της αρμονίας⁸³. Όμως η αποκατάσταση δεν είναι πάντα βέβαιη. Πολλές φορές οι άνθρωποι μπορεί να αντιμετωπίσουν την κοινωνική απόρριψη (αταξία) καταφεύγοντας, έτσι, στην αναζήτηση μιας τάξης «στο ίδιο τους το μυαλό»⁸⁴. Η τάξη εδώ αποκαθίσταται μόνο με την παρουσία του «έσω κριτή».

Ο Haakonssen παρατηρεί ότι η ιδιαίτερη προσέγγιση του ρόλου της φαντασίας στη συμπάθεια, έδωσε στον Σμιθ τη δυνατότητα να εξηγήσει τη συνείδηση, που αποτελούσε «παραδοσιακό πυρήνα» του ηθικού ανθρώπου, με κοινωνικούς όρους⁸⁵. Η συνείδηση δεν παρουσιάζεται ως η φωνή του 'θεού' αλλά ως μια κοινωνική δύναμη που βοηθά τον άνθρωπο να ορίζει τις σχέσεις του με τους άλλους, να ορίζει τη θέση του στην κοινωνία. Ο D. D. Raphael, από τη μεριά του, τονίζει περισσότερο το ρόλο της φαντασίας στη δημιουργία μιας ανεξάρτητης συνείδησης, που μπορεί, όταν το θεωρεί αναγκαίο, να αποστασιοποιείται από τα κρατούντα κοινωνικά ήθη. Μέσω αυτής το άτομο προσλαμβάνει την ανώτερη κρίση του αμερόληπτου παρατηρητή έχοντας, έτσι, τη δυνατότητα να ξεφεύγει από κρίσεις που πιθανόν βασίζονται στην μεροληψία και την άγνοια⁸⁶.

Επομένως, θα λέγαμε ότι χωρίς τη δύναμη της φαντασίας ο άνθρωπος θα ήταν αδύνατο: πρώτον, να εκφέρει ηθικές κρίσεις, δεύτερον, να ανακαλύπτει τα «όρια του ανεκτού πράττειν»⁸⁷, ώστε να αποφεύγει την κοινωνική περιφρόνηση και τις ανεπιθύμητες συγκρούσεις και τρίτον, να αναπτύσσει μια ανεξάρτητη συνείδηση ορίζοντας τον εαυτό του και τη θέση του στην κοινωνία. Ωστόσο, όπως θα πούμε στα επόμενα⁸⁸, ο Σμιθ παράλληλα με την ενίσχυση του ρόλου της θέτει και τα όριά της, παραμένοντας έτσι πάντα πιστός στην ιδέα του μετριάσμου.

γ) Η σημασία του μηχανισμού της συμπάθειας στο σμιθιανό έργο

Απαντώντας στο δεύτερο ερώτημα του Σμιθ, είναι φανερό πως η ηθική ικανότητα του ανθρώπου μέσω της οποίας αποκαλύπτεται η αρετή (ή σε όρους συστήματος, αποκαθίσταται η αρμονία, η τάξη, η ισορροπία) είναι η συμπάθεια. Η

⁸³ Haakonssen, K., Introduction (2004), σ. Xv.

⁸⁴ ό.π., σ. Xv.

⁸⁵ ό.π., σ. Xv.

⁸⁶ Raphael, D. D. (1975), σ. 91-92.

⁸⁷ Ψυχοπαίδης, Κ., ό.π., σ. 22.

⁸⁸ βλ. Μέρος Γ 3.α.

ικανότητα αυτή, παρατηρεί ο H. Mizuta, αποτελεί προϊόν της πολιτισμένης κοινωνίας, δηλαδή μιας κοινωνίας που έχει πετύχει ένα συγκεκριμένο επίπεδο διαβίωσης⁸⁹. Παράλληλα, ο J. Evensky σημειώνει πως στην έννοια της συμπάθειας και στα ηθικά συναισθήματα που αυτή παράγει, ο Σμιθ εντόπισε τον αναγκαίο όρο για τη συγκρότηση της φιλελεύθερης κοινωνίας που οραματιζόταν⁹⁰. Για το λόγο αυτό, η συμπάθεια αν και εκκινεί από το πεδίο της ηθικής είναι πάντα παρούσα σε όλο το σμιθιανό έργο.

Η βαρύνουσα σημασία της συμπάθειας αναφαίνεται, καταρχήν, κατά την εξέταση της έννοιας της δικαιοσύνης, του «αυστηρού» ορίου της επιτρεπόμενης κοινωνικά συμπεριφοράς. Σύμφωνα με τον Κ. Ψυχοπαίδη, «η κατασκευή της «δίκαιης» συμπεριφοράς προϋποθέτει πρώτα-πρώτα την ερμηνευτική δομή της συμπάθειας»⁹¹. Η γνώση που παράγεται από τις συνεχείς συμπαθητικές διαδικασίες, από τις συμπεριφορές που προκαλούν αισθήματα παροργισμού ή ευγνωμοσύνης, αποκρυσταλλώνεται σε ένα σύνολο ηθικών κανόνων, τους κανόνες δικαίου.

Αν περάσουμε στο πεδίο του οικονομικού πράττειν βλέπουμε ότι όλα τα αναγκαία στοιχεία που προϋποθέτει η κοινωνία της αγοράς, η διαπραγμάτευση, η πειθώ, η συναλλαγή, προϋποθέτουν με τη σειρά τους την συμπαθητική ικανότητα. Ακόμα και η διαμόρφωση της «φυσικής τιμής», όπως σημειώνει ο Δ. Δρόσος, προϋποθέτει την παρουσία ενός αμερόληπτου παρατηρητή, αφού ουσιαστικά πρόκειται για τη διαμόρφωση μιας «συναινετικής τιμής», δηλαδή μιας τιμής που ένας αμερόληπτος παρατηρητής θα θεωρούσε δίκαιη⁹². Επιπλέον, ο R. B. Lamb, εκτός από την συμπαθητική βάση της ιδιοκτησίας⁹³, τονίζει και την αναγκαία παρουσία της συμπάθειας για τη σωστή λειτουργία της αγοράς. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως ο Σμιθ ισχυριζόταν ότι η ελεύθερη αγορά θα λειτουργεί αποτελεσματικά μόνο αν στην

⁸⁹ Mizuta, H., *Moral philosophy and civil society* στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975), σ. 124.

⁹⁰ Evensky, J., *Adam Smith's theory of moral sentiments: On morals and why they matter to a liberal society of free people and free markets*, *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 19, No. 3 (Summer, 2005), σ. 129.

⁹¹ ό.π., σ. 15.

⁹² Δρόσος, Δ., *Κοινωνία της αγοράς και συγκρότηση της κρατικής μορφής στον A. Smith*, Αξιολογικά, τ.4, Νοέμβριος (1992), σ.31.

⁹³ Lamb, R. B., *Adam Smith's system: sympathy not self-interest*, *Journal of the History of Ideas*, Vol.35, No 4, (Oct.-Dec. 1974), pp. 671-682, σ. 676-677.

κοινωνία επικρατεί το δίκαιο, η σύνεση και κυρίως η αυτοκυριαρχία, δηλαδή, αν επικρατούν τα ηθικά συναισθήματα και η συμπάθεια που τα παράγει⁹⁴.

Τέλος, στο πεδίο του πολιτικού πράττειν, η αρετή της αυτοκυριαρχίας εμφανίζεται ως απαραίτητος όρος συγκρότησης του «σοφού πολιτικού άνδρα» αλλά και του «πολίτη». Καταρχήν γιατί η ορθή πολιτική δράση από την πλευρά της πολιτικής ηγεσίας θα πρέπει να διαπνέεται από το «δημόσιο πνεύμα» και όχι από το «πνεύμα συστήματος», αλλά και γιατί χωρίς αυτή είναι αδύνατη η συγκρότηση της πολιτικής συνείδησης⁹⁵.

Η ικανότητα της *συμπάθειας*, της θεμελιώδους εκείνης προϋπόθεσης για την εμφάνιση του ηθικού αισθήματος και κατά συνέπεια της ηθικής πράξης -και εν γένει στάσης και συμπεριφοράς-, αποτελεί την απαρχή για μια σύγχρονη ηθική και συνεκτική κοινωνία. Ως προς την επιλογή να κεντροθετήσει το μηχανισμό της *συμπάθειας*, ο Σμιθ φαίνεται πως εμπνέεται από τον Χιούμ. Εντούτοις, στο σμιθιανό έργο η έννοια της *συμπάθειας* παίρνει άλλες διαστάσεις οδηγώντας σε σοβαρές διαφοροποιήσεις από το χιουμιανό, οι οποίες με τη σειρά τους καταλήγουν σε εντελώς διαφορετικές ερμηνείες.

3. Η κριτική του Άνταμ Σμιθ στον ωφελιμισμό του Ντέιβιντ Χιούμ

Στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* μπορεί κανείς εύκολα να αναγνωρίσει μια κριτική διάθεση απέναντι στον Χιούμ και τη θεωρία του⁹⁶, η οποία όμως διαχωρίζεται από την υποτιμητική στάση που φαίνεται να κρατά ο Σμιθ απέναντι σε άλλες θεωρίες, όπως αυτή του Μάντεβιλ⁹⁷. Ο Χιούμ εξάλλου είναι ο θεωρητικός που επηρέασε περισσότερο τον Σμιθ και τον 'εφοδίασε' με όλα εκείνα τα στοιχεία που συγκροτούν τη θεωρία του -συναισθήματα, συμπάθεια, παρατηρητής, φαντασία-. Ωστόσο, μεταξύ των δύο προσεγγίσεων μπορούν να εντοπιστούν σημαντικές διαφορές (ήδη έχουμε αναφερθεί στον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο Σμιθ τη διαδικασία της συμπάθειας). Η μεγαλύτερη όμως και πιο

⁹⁴ ό.π., σ. 681.

⁹⁵ βλ. Θα αναφερθούμε πιο αναλυτικά στο ζήτημα στο Μέρος Γ 3.α της εργασίας.

⁹⁶ βλ. Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals: a critical edition*, edited by Tom L. Beauchamp, Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, (1998).

⁹⁷ Ο Σμιθ χαρακτηρίζει τον Χιούμ ως «μεγαλοφυή και προσφιλή φιλόσοφο ο οποίος συνδυάζει τη μέγιστη βαθύτητα σκέψης με τη μέγιστη κομψότητα έκφρασης» βλ. ό.π., σ. 305, ενώ αναφερόμενος στον Μάντεβιλ σχολιάζει την «απλοϊκή και αδρή ρητορεία του» βλ. ό.π., σ 477.

ουσιαστική διαφορά σημειώνεται στην αντίληψη για την προέλευση της ηθικότητας γιατί, όπως θα δούμε και στο επόμενο μέρος της εργασίας, οδηγεί τον Σμιθ σε έναν εντελώς διαφορετικό δρόμο για τη θεμελίωση της αρετής της δικαιοσύνης. Η επίσης διαφορετική προσέγγιση σε ό,τι αφορά την προέλευση του κάλλους, στο πεδίο των αισθητικών κρίσεων, συνδέεται άμεσα με την προηγούμενη και είναι η πρώτη στην οποία θα αναφερθούμε.

Ο Σμιθ καταρχάς απορρίπτει την ωφελμιστική πρόσληψη της έννοιας του κάλλους κατά την εξέταση αντικειμένων. Συμφωνεί, όμως με την παρατήρηση, ότι η ηδονή που προκαλείται από τη θέαση του κάλλους αποτελεί μία πηγή της φύσης του⁹⁸. Ο παρατηρητής, μέσω της συμπαθητικής ικανότητας που διαθέτει, αισθάνεται την ικανοποίηση/ηδονή που απολαμβάνει ο ιδιοκτήτης του αντικειμένου που θεάται. Όμως, ο παρατηρητής του Χιούμ -στον οποίο αναφέρεται αν και δεν ονοματίζει ευθέως στο κείμενο- «βλέπει, κατ' ανάγκη, το αντικείμενο υπό την αυτή ευάρεστη άποψη»⁹⁹. Επομένως, στη χιουμιανή θεώρηση, η ωφέλεια, που μπορεί/είναι κατάλληλο να προκαλέσει το αντικείμενο παρατήρησης, ταυτίζεται με το κάλλος του· το περιεχόμενο, δηλαδή, της έννοιας του κάλλους εξαντλείται στην ωφελιμότητα που αυτό παράγει. Σε αυτό το σημείο όμως ο Σμιθ παρατηρεί ότι τελικά οι άνθρωποι αυτό που αξιολογούν περισσότερο είναι η καταλληλότητα του αντικειμένου για τον σκοπό που παράγει, έναντι του ίδιου του σκοπού του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει στο παράδειγμα που χρησιμοποιεί, ο άνθρωπος που βάζει σε τάξη τις καρέκλες σε ένα δωμάτιο δεν επιθυμεί την άνεση καθ' εαυτή αλλά την τάξη των αντικειμένων που την προάγει, δηλαδή επιδιώκει την προσαρμογή των μέσων για την επίτευξη του σκοπού¹⁰⁰. Αυτό συμβαίνει γιατί οι άνθρωποι διαθέτουν μια φυσική ροπή προς την ευταξία και την αρμονία που προσδίδει ευπρέπεια σε κάθε αντικείμενο ή σύστημα ανεξάρτητα από την ωφέλεια που αυτό δύναται να παράγει.

Εκτός από την αντίθεση στην ωφελμιστική προσέγγιση του Χιούμ επί των αισθητικών κρίσεων, ο Σμιθ διαφωνεί με τη θέση του Χιούμ πως ενάρετο μπορεί να είναι μόνο ό,τι είναι ωφέλιμο και στο πεδίο των ηθικών κρίσεων¹⁰¹. Σίγουρα μια

⁹⁸ ό.π., σ. 305.

⁹⁹ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 308.

¹⁰⁰ ό.π., σ. 308.

¹⁰¹ ό.π., σ 319: «Ο ίδιος ευφυής και προσφιλής συγγραφέας, ο οποίος πρώτος αυτός εξήγησε γιατί η ωφελιμότητα τέρπει, έχει τόσο εντυπωσιαστεί με αυτή την όψη των πραγμάτων, ώστε ανάγει την

ενάρετη πράξη μπορεί να παράγει ωφέλιμες συνέπειες, αλλά δεν μπορεί αυτό να εξηγεί την επιδοκιμασία της αρετής. Πρώτον, γιατί το συμπαθητικό αίσθημα κατά την ηθική κρίση δεν μπορεί να είναι ίδιο με αυτό όταν αντικρίζουμε ένα αντικείμενο (ένα «καλοσχεδιασμένο οικοδόμημα» ή ένα «ερμάριο», όπως σχολιάζει ο Σμιθ στο κείμενο) και δεύτερον, γιατί το συναίσθημα της επιδοκιμασίας εμπεριέχει μία αίσθηση ευπρέπειας που προηγείται και είναι «...απολύτως διακριτή από την πρόληψη της ωφελιμότητας»¹⁰². Ενώ, λοιπόν, για τον Χιούμ η αίσθηση του προσήκοντος αποκτά το περιεχόμενο του κάλλους λόγω των ωφέλιμων συνεπειών που παράγει, για τον Σμιθ αυτό γίνεται ανεξάρτητα από τις συνέπειες επειδή εκείνο που προσδίδει το κάλλος στην πράξη είναι η ευπρέπιά της. Όταν επιδοκιμάζουμε την ωραιότητα μιας πράξης επιδοκιμάζουμε την ευπρέπιά της με βάση τις συνθήκες και όχι τις συνέπειες που παράγει.

Έτσι, κατά την ιεράρχηση των τεσσάρων πηγών της ηθικής κρίσης¹⁰³ ο Σμιθ τοποθετεί τελευταία την ωφελιμότητα, μετά την αίσθηση της ευπρέπειας, της αξιομισθίας και του καθήκοντος. Πιστεύει ότι ο άνθρωπος, επειδή διαθέτει μια φυσική ροπή για διάκριση, προβαίνει στις πράξεις του επιθυμώντας να αποσπά τα συμπαθητικά αισθήματα του αμερόληπτου παρατηρητή¹⁰⁴. Η επιδοκιμασία του παρατηρητή αφορά πάντα την αίσθηση του προσήκοντος και όχι της ωφελιμότητας γιατί, μια πράξη αντλεί την ωφέλειά της από την ευπρέπεια και όχι αντίστροφα, όπως ισχυρίζεται ο Χιούμ, μια πράξη επιδοκιμάζεται ως προσήκουσα λόγω των συνεπειών της, δηλαδή της ωφέλειας που παράγει.

Τελικά, η σπουδαιότητα που προσδίδεται στην έννοια της ωφελιμότητας από τον Χιούμ αμφισβητείται έντονα στη θεωρία του Σμιθ. Η φυσική δεσμευτικότητα αναφοράς στους άλλους σε συνδυασμό με την παρατήρηση ότι δεν μπορούμε να προχωρούμε σε ηθικές κρίσεις επί των ανθρώπων με τον ίδιο τρόπο που προβαίνουμε σε αισθητικές κρίσεις επί των αντικειμένων, αποτελούν δύο σημαντικά επιχειρήματα που αρθρώνονται ως απάντηση στην ηθικο-αισθητική θεωρία του πρώτου.

όλη επιδοκιμασία της αρετής σε μια πρόσληψη του κάλλους αυτού του είδους, το οποίο προέρχεται από την παρουσία της ωφελιμότητας».

¹⁰² ό.π., σ. 319.

¹⁰³ ό.π., σ. 502.

¹⁰⁴ ό.π., σ. 324.

Μέρος Β: «Οι κανόνες δικαιοσύνης και η σχέση ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος»

1. Κανόνες δικαιοσύνης: ο ελάχιστος όρος της κοινωνικής συνοχής

Η έρευνα για τους όρους της κοινωνικής συνοχής είναι λογικό να ξεκινά από την αναζήτηση των αναγκαίων συνθηκών για την επίτευξη του ελαχίστου της. Το ελάχιστο εντοπίζεται εδώ στη «φυσική» αρετή της δικαιοσύνης και στους κανόνες που αυτή παράγει. Σημαντική είναι και πάλι η διαφοροποίηση του Σμιθ από τον Χιούμ, ο οποίος αντίθετα επιλέγει έναν «τεχνητό» τρόπο επίλυσης του προβλήματος. Τέλος, θα παρουσιάσουμε πώς η ισχύς αυτών των κανόνων εξασφαλίζεται από την επιβολή τιμωρίας σε περίπτωση παραβίασής τους.

α) Η διαμόρφωση των γενικών κανόνων συμπεριφοράς

Η αξιολόγηση από τη πλευρά του πράττοντος μπορεί να γίνει σε δύο χρονικές στιγμές: είτε όταν είναι έτοιμος να πράξει είτε όταν το έχει ήδη κάνει. Όμως, είναι αρκετά πιθανό και στις δύο περιπτώσεις να αυτό-εξαπατηθεί και τελικά να προβεί σε λάθος κρίση. Για να αποφευχθεί κάτι τέτοιο, μας λέει ο Σμιθ, η «Φύση» προνόησε βοηθώντας να διαμορφωθούν γενικοί κανόνες για ό,τι σε κάθε περίπτωση επιδοκιμάζει ή αποδοκιμάζει η αίσθηση της αξιομισθίας και του προσήκοντος (ευπρέπειας), ως αποτέλεσμα της συσσωρευμένης εμπειρίας και της συνεχούς παρατήρησης των άλλων¹⁰⁵. Όταν οι γενικοί κανόνες έχουν πια αναγνωριστεί και παγιωθεί στην κοινωνία, αποτελούν σταθερές κρίσεων και με βάση αυτούς κρίνεται από το άτομο το δίκιο ή άδικο της συμπεριφοράς του¹⁰⁶. Το σημαντικό εδώ είναι πως ο Σμιθ δεν θεωρεί ότι οι γενικοί κανόνες ηθικής, στους οποίους θεμελιώνονται οι κανόνες δικαίου, υπάρχουν με τη μορφή ενός εξωτερικού, ξεχωριστού συστήματος κανόνων, που κάθε φορά επικαλείται ο άνθρωπος για να κρίνει την πράξη, αλλά οι κανόνες αυτοί, θα λέγαμε ότι «γεννιούνται», προκύπτουν μέσα από το καθημερινό πράττειν και αποτελούν το αποτύπωμα των φυσικών αισθημάτων κοινωνικότητας των ανθρώπων. Σκοπός μας, λοιπόν, σε αυτή την ενότητα είναι να εξετάσουμε τον τρόπο σχηματισμού και παγίωσής τους στην κοινωνία.

¹⁰⁵ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 278-279.

¹⁰⁶ ό.π., σ. 280.

Σύμφωνα με τον Δ. Δρόσο, η προσέγγιση αυτή δημιουργεί τρία ερωτήματα¹⁰⁷: Πρώτον, βάσει ποιου κριτηρίου μπορούμε να προχωρούμε στον σχηματισμό των κανόνων; Είναι άραγε το κριτήριο αυτό η χρησιμότητα; Δεύτερον, ποιο είναι το υποκείμενο που «αποφασίζει»; Ποιος μπορεί να φέρει το βάρος της απόφασης για το τι είναι χρήσιμο και τι όχι; Και τρίτον, κατά τη διαδικασία αυτή και συγκεκριμένα τη στιγμή της «απόφασης», είναι πιθανό να παραβιάζεται η «φυσική ελευθερία» του ατόμου, εγείροντας, έτσι, ζήτημα νομιμοποίησης των κανόνων;

Σχετικά με το πρώτο ζήτημα, ο Σμιθ ισχυρίζεται ότι οι σταθερές των ηθικών κρίσεων εξαρτώνται από τις μεταβαλλόμενες -ανά τόπους, συνθήκες και χρονικές περιόδους- αρχές του εθίμου και της μόδας¹⁰⁸, οι οποίες έχουν συνέπειες στις διαδικασίες της κοινωνικής αλλαγής -άρα και στον βαθμό της κοινωνικής συνοχής. Όπως ήδη έχουμε πει, ο Σμιθ, αντίθετα από τον Χιούμ πιστεύει ότι η πράξη επιδοκιμάζεται από τον παρατηρητή καταρχήν για την ευπρέπειά της. Εδώ μας ενδιαφέρει να εξετάσουμε πώς προκύπτει το μέτρο της ευπρέπειας. Προσφεύγοντας και πάλι στον χώρο της αισθητικής η ανάλυση ξεκινά από τις κρίσεις για την ωραιότητα των φυσικών πραγμάτων και το ρόλο της συνήθειας στη διαμόρφωσή τους.

Σύμφωνα με τη θεωρία του Μπαφιέ για την ομορφιά των ειδών, η οποία παρατίθεται στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*, η συνηθέστερη μορφή κάθε είδους είναι και η ομορφότερη¹⁰⁹. Ο Σμιθ δέχεται αυτή τη θέση, και πιστεύει ότι μπορεί επαρκώς να εξηγήσει γιατί καθιερώνονται διαφορετικά πρότυπα ομορφιάς μεταξύ διαφορετικών εθνών. Παράλληλα όμως, δηλώνει ότι η θεμελίωση της ομορφιάς δεν γίνεται μόνο στη συνήθεια αλλά και στη χρησιμότητα των πραγμάτων, δηλαδή στο βαθμό καταλληλότητας τους για τους σκοπούς που προορίζονται. Για παράδειγμα, αναφέρει ο Σμιθ, μια απαλή επιφάνεια είναι πιο ευχάριστη από μια τραχιά ή ορισμένα χρώματα είναι πιο ευχάριστα γιατί παρέχουν μεγαλύτερη απόλαυση όταν τα κοιτάς¹¹⁰. Ως αρχή του κάλλους λοιπόν, δεν θα πρέπει να

¹⁰⁷ Δρόσος, Δ. (1992), ό.π., σ. 20-21.

¹⁰⁸ Η μόδα είναι ένα ιδιαίτερο είδος της συνήθειας, που διαμορφώνεται από την ανώτερη τάξη. Ο Σμιθ σχολιάζει ότι οι περισσότεροι άνθρωποι αδυνατούν να συλλάβουν την «παράλογη» φύση της και το γεγονός ότι είναι κανόνες που θεμελιώνονται απλώς στη συνήθεια ή την προκατάληψη της κοινωνίας. βλ. Smith, A. (2012), ό.π., σ. 329.

¹⁰⁹ ό.π., σ. 332-333.

¹¹⁰ ό.π., σ. 334.

θεωρείται μόνο η συνήθεια της θέασής τους αλλά και η χρησιμότητά τους¹¹¹. Η αναλογία επιρροής μεταξύ των δύο αρχών καθορίζεται από το μέτρο εκείνο κατά το οποίο η χρησιμότητα δεν συγκρούεται με τη συνήθεια, μιας και στην τελευταία έχει ήδη αναγνωρίσει μια ισχυρή επιρροή στη διαμόρφωση των αισθητικών κρίσεων.

Ωστόσο, σε ό,τι αφορά την επίδραση του εθίμου και της μόδας στα συναισθήματα των ανθρώπων σχετικά με το 'κάλλος της διαγωγής', ο Σμιθ πιστεύει πως αυτή είναι πολύ μικρότερη. Καθώς όμως, η αίσθηση του κάλλους εξαρτάται από τις, ευάλωτες στη συνήθεια, αρχές της φαντασίας είναι πολύ εύκολο να αλλοιωθούν. Αντιθέτως, «τα συναισθήματα ..., της ηθικής επιδοκμασίας και αποδοκμασίας θεμελιώνονται στα ισχυρότερα και εντονότερα πάθη της ανθρώπινης φύσης και μολονότι ενδέχεται να στρεβλωθούν κάπως δεν μπορούν να διαστραφούν εντελώς»¹¹². Σε αυτή την περίπτωση η συνήθεια και η μόδα μπορούν να ενεργούν μόνο ενισχυτικά στο βαθμό που συμπίπτουν με την αρχή ευπρέπειας της πράξης, δηλαδή την καταλληλότητά της προς την «ολότητα των συνθηκών» στην οποία πράττει το άτομο¹¹³. Επομένως, το κριτήριο για τον σχηματισμό των γενικών κανόνων είναι η χρησιμότητα, η οποία φαίνεται να οριοθετεί την επίδραση της συνήθειας επί των ηθικών αξιολογήσεων.

Η απόφαση για την καταλληλότητα βάσει των συνθηκών προκύπτει μέσα από τις συνεχείς συμπαθητικές διαδικασίες των δρώντων. Η ευπρέπεια της πράξης μπορεί να επιβεβαιώνεται μόνο από την αίσθηση του προσήκοντος των δρώντων. Οι συμπαθητικές ταυτίσεις υπό τις διαφορετικές κάθε φορά περιστάσεις δημιουργούν ένα «απόθεμα» εμπειρικής γνώσης του προσήκοντος, το οποίο οι δρώντες μπορούν διαρκώς να ανακαλύπτουν όσο περισσότερο μετέχουν στον κοινωνικό βίο. Στόχος είναι πάντα η προσαρμογή ή η ρύθμιση της συμπεριφοράς τους ή αλλιώς με τα λόγια του Σμιθ «...η διόρθωση των παραμορφώσεων που προκαλεί η φιλαυτία»¹¹⁴, ώστε να γίνονται αποδεκτοί από τους άλλους. Με αυτό τον τρόπο οι γενικοί κανόνες εδραιώνονται στις κοινωνικές σχέσεις διαμορφώνοντας σταθερές κρίσεων¹¹⁵ για την

¹¹¹ ό.π., σ. 333-334.

¹¹² ό.π., σ. 335.

¹¹³ ό.π., σ. 337.

¹¹⁴ ό.π., σ. 280.

¹¹⁵ ό.π., σ. 280: «Όταν αυτοί οι γενικοί κανόνες έχουν διαμορφωθεί, όταν έχουν αναγνωρισθεί και καθιερωθεί καθολικά από τα συμπίπτοντα συναισθήματα των ανθρώπων, τους επικαλούμαστε συχνά, ως σταθερές κρίσεων, όταν συζητάμε σχετικά με το βαθμό επαίνου ή ψόγου, που αναλογούν σε ορισμένες πράξεις περίπλοκης και αμφίβολης φύσης».

αξιολόγηση του πράττειν –είτε αφορά τους άλλους είτε τον εαυτό-, ενώ παράλληλα, εμφανίζονται πλήρως νομιμοποιημένοι προς τους δρώντες αφού στηρίζονται στο ίδιο τους το πράττειν.

Όπως προκύπτει λοιπόν, οι γενικοί κανόνες προσφέρουν μία βάση για την περαιτέρω ανάπτυξη της κοινωνικότητας των ανθρώπων, αποτελώντας την κανονιστική έκφραση του ηθικού τους αισθήματος, που διαμορφώνεται από την εμπειρία και διαμορφώνει με τη σειρά του την ηθική συνείδηση. Επιπλέον, φαίνεται ότι με τον τρόπο αυτό ο Σμιθ προσπαθεί να διασφαλίσει το αίτημα της ελευθερίας - αλλά και της ισότητας των ατόμων, στο βαθμό που δυνητικά όλοι διαθέτουν συμπαθητικές ικανότητες¹¹⁶- δείχνοντας ότι οι κανόνες, τους οποίους τελικά ακολουθούν, προκύπτουν από το δικό τους πράττειν και δεν επιβάλλονται από μια εξωτερική αρχή. Αυτό βέβαια αποκτά ιδιαίτερη σημασία όταν πρόκειται για τη θεμελίωση όχι μόνο γενικά των κανόνων συμπεριφοράς, αλλά ειδικά των κανόνων δικαίου.

β) Οι κανόνες δικαιοσύνης

Η ουσιαστική διαφοροποίηση της θεωρίας του Σμιθ από αυτή του Χιούμ αποτυπώνεται με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο στις θέσεις του για την θεμελίωση της αρετής της δικαιοσύνης. Συγκεκριμένα, για τον Χιούμ η δικαιοσύνη αποτελεί μια «τεχνητή» αρετή¹¹⁷, η οποία αποτελεί λειτουργικό όρο διατήρησης της κοινωνίας εξαιτίας της χρησιμότητά της ως προς τη διασφάλιση της ιδιοκτησίας¹¹⁸. Η προσέγγιση αυτή δείχνει πως σκοπός της πολιτικής εξουσίας είναι η εφαρμογή του δικαίου, που εξασφαλίζει τη μέγιστη ωφέλεια για το σύνολο της κοινωνίας, κάτι που οι πολίτες καλούνται να κατανοήσουν και τελικά να αποδεχτούν εκ των υστέρων με τη δύναμη της φαντασίας τους¹¹⁹.

Οι κανόνες της δικαιοσύνης από την πλευρά του Σμιθ χαρακτηρίζονται ως ο «στυλοβάτης του οικοδομήματος της κοινωνίας των ανθρώπων»¹²⁰, οι οποίοι για το

¹¹⁶ Campbell, T. D. (1975), ό.π., σ. 79.

¹¹⁷ Σε αντιδιαστολή με τις «φυσικές» αρετές, δηλαδή αυτές που πηγάζουν από τη συμπάθεια. βλ. Δρόσος, Δ. (2008), ό.π., σ. 528.

¹¹⁸ ό.π., σ. 532, όπου, επίσης, εξηγείται πως η ιδιοκτησία στη χιουμιανή θεώρηση θεμελιώνεται στο συνδυασμό δύο παραγόντων: αφενός της σπάνης των αγαθών που παρατηρείται στη φύση και αφετέρου στη φιλαυτία των ανθρώπων. Σύμφωνα με τον Χιούμ αν δεν συνέτρεχαν αυτοί οι δύο παράγοντες δε θα είχε εμφανιστεί η ιδιοκτησία, άρα δε θα ήταν αναγκαία η δικαιοσύνη.

¹¹⁹ βλ. Μέρος Α 1.α υποσημείωση 23.

¹²⁰ ό.π., σ.179-180.

λόγο αυτό διέπονται από απόλυτη αυστηρότητα, τέτοια ώστε να «..μπορούν να συγκριθούν με τους κανόνες της γραμματικής»¹²¹. Ο Σμιθ διαφωνώντας πλήρως με την προσέγγιση του Χιούμ και επιχειρώντας μια ισχυρότερη θεμελίωση της αρετής της δικαιοσύνης, στρέφεται στα «φυσικά» αισθήματα της δίκαιης οργής (παροργισμού) ή ευγνωμοσύνης που εγείρονται ως μια «..ενστικτώδη(ς) επιδοκιμασία στον ιερό και αναγκαίο νόμο ανταπόδοσης των ίσων»¹²². Η «ιερότητα» του νόμου αυτού δεν πηγάζει από τον Θεό αλλά από τον ίδιο τον άνθρωπο. Όπως παρατηρεί και ο Δ. Δρόσος¹²³, στο οικείο χωρίο από τη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*¹²⁴, δηλώνεται ευθέως ότι οι κανόνες είναι αποτέλεσμα της λογοδοσίας του ανθρώπου προς τους συνανθρώπους του. Το δίκαιο ή άδικο μιας πράξης στηρίζεται στην αντίδραση των παρατηρητών και στο αίτημα ή όχι για ανταπόδοση. Ο Κ. Ψυχοπαίδης σημειώνει εδώ πως ο Σμιθ ανατρέχει στην ιδέα της «κοινής γνώμης» και της «δημοσιότητας», στις οποίες ουσιαστικά στηρίζει τον μετριάσμό του εγωισμού και την αρετή της δικαιοσύνης¹²⁵. Με τον τρόπο αυτό το δικαίωμα της ιδιοκτησίας στη σμιθιανή θεωρία αποτελεί ένα «φυσικό» δικαίωμα στο βαθμό που αναγνωρίζεται δημοσίως¹²⁶. Φαίνεται, όμως, να μην ισχύει το ίδιο και για το δικαίωμα στη ζωή και στην προσωπικότητα του ατόμου αφού ο Σμιθ πιστεύει ότι δεν χρειάζεται κάποιο

¹²¹ Εδώ ο Σμιθ προχωρά σε ένα διαφορετικό τύπο διαχωρισμού σε σχέση με αυτόν του Χιούμ («τεχνητή» - «φυσική» αρετή) και διακρίνει τους κανόνες της δικαιοσύνης από τους γενικούς κανόνες συμπεριφοράς, ως τους πλέον αυστηρούς στην εφαρμογή και αναγκαίους για την διατήρηση της κοινωνίας. Με αυτό τον τρόπο, όλες οι άλλες αρετές μπορούν να αναπτύσσονται στο ασφαλές όριο που θέτει η αρετή της δικαιοσύνης: «Οι κανόνες της δικαιοσύνης μπορούν να συγκριθούν με τους κανόνες της γραμματικής: οι δε κανόνες των άλλων αρετών, μπορούν να συγκριθούν με τους κανόνες που θέτουν οι κριτικοί, για την επίτευξη του υψηλού και του καλαίσθητου στη συγγραφή. Οι μεν είναι επακριβείς, σχολαστικοί και άτεγκτοι. Οι δε, είναι χαλαροί αόριστοι και απροσδιόριστοι, μας προβάλλουν μάλλον μια ιδέα τελειότητας, στην οποία πρέπει να αποβλέπουμε, παρά μας παρέχουν ασφαλή και αλάνθαστη καθοδήγηση για την κατόρθωσή της», βλ. ό.π., σ.300.

¹²² ό.π., σ. 159.

¹²³ Δρόσος, Δ. (1992), ό.π., σ. 21.

¹²⁴ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 216: «Ο άνθρωπος είναι υπόλογος στον Θεό και στους συνανθρώπους του. Ενώ όμως αναμφίβολα, είναι κυρίως υπόλογος στο Θεό, θα πρέπει, κατά χρονική τάξη, να εννοήσει κατ' ανάγκη τον εαυτό του ως υπόλογο στους συνανθρώπους του, πριν μπορέσει να σχηματίσει οποιαδήποτε ιδέα της Θεότητας ή των κανόνων, με τους οποίους αυτό το Θείο Ον θα κρίνει τη διαγωγή του».

¹²⁵ Ψυχοπαίδης, Κ. (1990), ό.π., σ. 16.

¹²⁶ βλ. Smith, A. (1982), ό.π., σ. 459-485. Ο R. Lamb επίσης, παρατηρεί ότι η θεωρία του Σμιθ για τη συμπαθητική βάση της ιδιοκτησίας, προβάλλει ένα πιο γενικό επιχείρημα γιατί δεν αντιτίθεται ούτε στη θεωρία της αυθεντικής εργασίας (Τζον Λοκ) ούτε στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου (Ζαν Ζακ Ρουσσώ). βλ. Lamb, R. (1975), ό.π., σ. 676-677.

ιδιαίτερο επιχείρημα για να το αποδείξει¹²⁷. Παράλληλα, σύμφωνα με την ιεραρχία της «ιερότητας των νόμων» οι νόμοι προστατεύουν α) τη ζωή και την προσωπικότητα, β) την ιδιοκτησία και γ) τις συμβάσεις με τρίτους¹²⁸.

Η δικαιοσύνη, λοιπόν, είναι η αρετή που διατηρεί την κοινωνία, ένας ελάχιστος όρος για τη συνοχή της, που προκύπτει από τη ροπή των ανθρώπων για συμπαθητικά αισθήματα. Σε αντιδιαστολή ο Σμιθ θέτει την αρετή της «αγαθοεργίας» και της «ωφελιμότητας», η ύπαρξη των οποίων οδηγεί σε διαφορετικές κοινωνικές καταστάσεις. Από τη μία πλευρά, η αγαθοεργία είναι μια αρετή που δικαιούται πολλή ευγνωμοσύνη, λόγω του μη δεσμευτικού χαρακτήρα της (αντιθέτως με τη δικαιοσύνη, στην περίπτωση της οποίας απαιτείται η εκπλήρωση των κανόνων του συστήματος δικαιοσύνης). Όμως, η ύπαρξή της δεν κρίνεται απαραίτητη για τη διατήρηση της κοινωνίας μιας και αυτή μπορεί να υπάρχει ανεξαρτήτως, αν και όχι στην ευτυχή κατάσταση που θα της εξασφάλιζε η παραπάνω αρετή¹²⁹. Από την άλλη πλευρά, η αίσθηση της ωφελιμότητας, που προκύπτει από συμφεροντολογικής φύσης ανταλλαγές προϊόντων – υπηρεσιών, στη βάση συμφωνιών μεταξύ των δρώντων (κοινωνία εμπόρων), αποτελεί ικανή συνθήκη για την ύπαρξη της κοινωνίας. Σε καμία περίπτωση όμως δεν μπορεί να διατηρηθεί η κοινωνία χωρίς την ύπαρξη της δικαιοσύνης και την τήρηση των νόμων της, οι οποίοι συγκρατούν την αμοιβαία εχθρότητα που μπορεί να εκφράζεται μεταξύ των μελών της¹³⁰.

Σε αυτή, λοιπόν, βασίζεται η διασφάλιση της περαιτέρω κοινωνικής ανάπτυξης στη σύγχρονη κοινωνία των ατομικών επιδιώξεων. Καθώς τα έντονα

¹²⁷ Bittermann, H., *Adam's Smith empiricism and the law of nature II*, στο *Journal of Political Economy*, Vol. 48, No 5, Oct.(1990), σ. 707-708, όπου επίσης ο H. Bittermann αναφέρει πως αυτό είναι το μόνο κοινό σημείο που εντοπίζεται με τη σχολή του Φυσικού Δικαίου και πως η «φυσική ελευθερία» και η «φυσική ιδιοκτησία» στη θεωρία του Σμιθ δεν αποτελούν με κανένα τρόπο αποδοχή της θεωρίας του Τζον Λοκ. Η de facto αποδοχή του πρώτου απλώς υποδηλώνει την επίδραση που δέχθηκε ο Σμιθ από το Ρωμαϊκό Δίκαιο. Σύμφωνα με τον Haakonssen η προσέγγιση του Σμιθ επί των δικαιωμάτων και η απόρριψη της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου οφείλεται εν μέρει στην επιρροή που δέχτηκε από τον Samuel Von Cocceji, κύριο εκπρόσωπο του Πρωσικού Διαφωτισμού. Αν και στη θεωρία του Cocceji βάση της ηθικής ζωής αποτελεί η σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου, ενώ όπως είδαμε στον Σμιθ η σχέση μεταξύ ανθρώπου και αμερόληπτου παρατηρητή, εντοπίζεται μια ταύτιση απόψεων σε ό,τι αφορά τα φυσικά δικαιώματα. Η προτεραιότητα που δίνουν και οι δύο στο δικαίωμα του ατόμου στη ζωή έναντι του δικαιώματος στην ιδιοκτησία, οδηγεί στο να παραλείψουν τη φυσικοδικαϊκή θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου. Αυτό στο έργο του Σμιθ μεταφράστηκε ως «...μια θεωρία του πώς τα δικαιώματα μεταβλήθηκαν ως αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής ανάπτυξης και αλλαγής» βλ. Haakonssen, K., ό.π., σ. 147. Το ζήτημα των φυσικοδικαϊκών στοιχείων στη θεωρία του Σμιθ αναπτύσσεται στο επόμενο Μέρος της εργασίας (Γ.1.α).

¹²⁸ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 176-17.

¹²⁹ ό.π., σ. 173-174.

¹³⁰ ό.π., σ. 179-180.

αισθήματα στοργής, που προστάτευαν σε προηγούμενα στάδια κοινωνικής ανάπτυξης τα μέλη μικρών κοινωνικών ομάδων (όπως για παράδειγμα της οικογένειας), αντικαταστάθηκαν από τα μετριασμένα συμπαθητικά αισθήματα, τα ατομικά δικαιώματα αναγνωρίζονται όχι μόνο από μικρές κοινωνικές ομάδες αλλά από το σύνολο της κοινωνίας. Για το λόγο αυτό το άτομο νιώθει πλέον περισσότερο ελεύθερο να διευρύνει τη δράση του παρά περιορισμένο από τα αυστηρά όρια που θέτει η δικαιοσύνη στο πράττειν. Έτσι, γράφει σχετικά ο Σμιθ: «Στις εμπορικές χώρες, όπου η αυθεντία του νόμου επαρκεί πλήρως για να παράσχει προστασία ακόμα και στον πιο ασήμαντο άνθρωπο μέσα στο κράτος, οι καταγόμενοι από την ίδια οικογένεια, καθώς δεν έχουν ιδιαίτερο κίνητρο για να μένουν αλληλέγγυοι, είναι φυσικό να χωρίζουν και να διασκορπίζονται, κατά τα συμφέροντα και τις προτιμήσεις τους»¹³¹.

Η δικαιοσύνη, επομένως, συνδέεται περισσότερο με την ατομική ελευθερία παρά με τον εξωτερικό καταναγκασμό. Και αυτό γιατί εκτός του ότι αποδεσμεύει το άτομο από την καταπιεστική αρχή που δημιουργούσε ο δεσμός με την οικογένεια ή την κοινότητα, όπως παρατηρεί ο Κ. Ψυχοπαίδης, μπορεί παράλληλα με το να θέτει «κατ' αναλογία γραμματικής» τους όρους του πράττειν, να θεμελιώνει την κυριαρχία του «γενικού» στη συνειδητοποιημένη αποδοχή του από κάθε μεμονωμένο άτομο («ειδικό») της κοινωνίας¹³². Το κριτήριο δε για την αποδοχή αυτή δεν είναι ορθολογικό, όπως αυτό της ωφελιμότητας του κοινωνικού συνόλου στη θεωρία του Χιούμ, αλλά ιστορικό και έχει να κάνει με αυτό που ο T. D. Campbell ονομάζει «ενατενιστικό ωφελιμισμό» (contemplative utilitarianism)¹³³. Πρόκειται για ένα κριτήριο χρησιμότητας, που όμως δεν συνδέεται με το περιεχόμενο του πράττειν, αλλά με την εκτίμηση του κατά πόσο είναι επιθυμητή ή όχι μια κατάσταση για τα μέλη της κοινωνίας. Με αυτό τον τρόπο το ζήτημα στη θεωρία του Σμιθ, σύμφωνα με τον T. D. Campbell, δεν είναι η αξιολόγηση του ατομικού πράττειν σε σχέση με την ευτυχία των άλλων ατόμων, αλλά η αξιολόγηση ολόκληρου του κοινωνικού συστήματος σε σχέση με την ευτυχία του κάθε μέλους της κοινωνίας¹³⁴.

¹³¹ ό.π., σ. 365.

¹³² Ψυχοπαίδης, Κ. (1990), ό.π., σ.23.

¹³³ Campbell, T. D. (1975), ό.π., σ. 76. Η μετάφραση του όρου από τον Δ. Δρόσο, στο Δρόσος, Δ. (1994), ό.π., σ.63.

¹³⁴ ό.π., σ. 76.

Το κοινωνικό σύστημα, επομένως κατά τον Σμιθ, βρίσκει τον τρόπο να θέτει τα όριά του με το σύστημα δικαίου: «Κάθε σύστημα θετικού δικαίου μπορεί να θεωρηθεί ως μία κατά μάλλον ή ήττον ατελής απόπειρα, προς την κατεύθυνση ενός συστήματος φυσική νομολογίας ή προς την απαρίθμηση των ιδιαίτερων κανόνων της δικαιοσύνης ... Προκειμένου να προληφθεί η σύγχυση που θα προκαλείτο εάν ο καθένας απέδιδε δικαιοσύνη στον εαυτό του, ο δικαστής, σε όλες τις κυβερνήσεις οι οποίες έχουν κατακτήσει ένα επίπεδο σημαντικής αυθεντίας, αναλαμβάνει να αποδώσει δικαιοσύνη σε όλους και δεσμεύεται να ακούσει και να αποκαταστήσει κάθε καταγγελία προσβολής»¹³⁵. Οι R. H. Campbell και A. S. Skinner σχολιάζουν πως η συγκρότηση του συστήματος της Πολιτικής Δικαιοσύνης αποτελεί την κορύφωση του βασικού επιχειρήματος στη σμιθιανή θεωρία, δηλαδή του «μετριάσμου» του εγωιστικού αισθήματος, το οποίο συμπληρώνεται με την ιστορική μεταχείριση της φιλοσοφίας του δικαίου και δείχνει τον τρόπο που προέρχεται η κυβέρνηση σε συνδυασμό με τις πηγές της κοινωνικής και πολιτικής αλλαγής.¹³⁶

Άρα, η αντίθετη άποψη, που θέλει τη δικαιοσύνη να προκύπτει από τη μέριμνα των ανθρώπων για τη διατήρηση του συνόλου και άρα, τελικά, για κάθε άτομο ξεχωριστά, κρίνεται από τον ίδιο ως «...αμφίβολα ορθή»¹³⁷. Η δικαιοσύνη αποτελεί μια «φυσική» αρετή, ζητούμενο της οποίας δεν είναι η ωφελιμότητα, μέσω της κοινωνικής ευταξίας που εξασφαλίζει, αλλά ουσιαστικά η ικανοποίηση των συμπαθητικών αισθημάτων. Έτσι, αν και αποτελεί ελάχιστη συνθήκη για την κοινωνική συνοχή, αυτό δε σημαίνει ότι εισάγεται στο σύστημα για να εξυπηρετήσει αυτό το σκοπό, αλλά προκύπτει στο βαθμό που το εξατομικευμένο πράττειν προϋποθέτει δρώντες που μπορούν να αξιολογούν (μέσω του «ενατενιστικού ωφελιμισμού») την κατάσταση όλου του κοινωνικού συστήματος.

γ) Η σημασία της τιμωρίας

Όπως είδαμε στα προηγούμενα, η δικαιοσύνη θεμελιώνεται στα αισθήματα που εγείρονται ως επιδοκιμασία στον «ιερό και αναγκαίο νόμο ανταπόδοσης των ίσων». Αν και εξετάσαμε τον χαρακτηρισμό περί «ιερότητας», δεν αναφερθήκαμε,

¹³⁵ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 522-523.

¹³⁶ Campbell R. H. και A. S. Skinner, General Introduction στο Smith, A., *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, επιμ. R. H. Campbell και A. S. Skinner, τόμος 2, Oxford: Oxford University Press (1976), σ. 4.

¹³⁷ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 182.

ωστόσο, στο ζήτημα της «αναγκαιότητας» της ανταπόδοσης. Η ανταπόδοση της κακίας με τη μορφή τιμωρίας φαίνεται να αποτελεί το θεμέλιο λίθο για την εδραίωση του ελαχίστου συνοχής, του δικαίου στην κοινωνία. Το δίκαιο αίσθημα της οργής χαρακτηρίζεται από τον Σμιθ ως ο «φύλακας-φρουρός»¹³⁸ της δικαιοσύνης καθώς η επιβολή της τιμωρίας την οποία επιφέρει, λειτουργεί αποτρεπτικά για κάθε ενδεχόμενη άδικη πράξη. Για το λόγο αυτό η τιμωρία παρουσιάζεται στην κοινωνία ως μια «φυσική» ανάγκη. Αναλογιζόμενοι τώρα άλλες φυσικές ανάγκες του ανθρώπου (όπως της πείνας, δίψας, κτλ.) και το πώς αυτές ενστικτωδώς ικανοποιούνται, καταλαβαίνουμε γιατί η τιμωρία προκύπτει «φυσικά» στον άνθρωπο και όχι ως αποτέλεσμα κάποιας υπολογιστικής αρχής. Με τα λόγια του ίδιου: «Η ίδια η ύπαρξη της κοινωνίας απαιτεί, η άδικη και απρόκλητη κακία να περιστέλλεται με προσήκουσες τιμωρίες· και, κατά συνέπεια, αξιώνει, η επιβολή αυτών των τιμωριών να εκτιμάται ως προσήκουσα και επαινετή πράξη. Αν και ο άνθρωπος λοιπόν είναι φυσικά προικισμένος με μια επιθυμία για την ευημερία και τη διατήρηση της κοινωνίας, ωστόσο ο Δημιουργός της φύσης δεν εμπιστεύτηκε στην ανθρώπινη λογική, ώστε μέσω αυτής να ανακαλύψει ο άνθρωπος ότι μια ορισμένη εφαρμογή τιμωριών αποτελεί το προσήκον μέσο για την επίτευξη αυτού του σκοπού· τον προίκισε όμως με τη δύναμη μιας άμεσης και ενστικτώδους επιδοκιμασίας εκείνης ακριβώς της εφαρμογής, που είναι πλέον προσήκουσα προς τούτο»¹³⁹.

Και εδώ γίνεται φανερό πως για τον Σμιθ η ύπαρξη της κοινωνίας θεμελιώνεται καταρχήν στο αίσθημα και όχι στην «...αργή(ς) και αβέβαιη(ς) απόφαση(ς) της λογικής μας»¹⁴⁰. η λογική για αυτόν, όπως έχουμε πει, θα έπαιζε καθοριστικό ρόλο στην περίπτωση που θα θέλαμε να εξετάσουμε ποιες αρχές θα έπρεπε να διέπουν την κρίση ενός τέλει οντος και όχι του ατελούς ανθρώπου στα πλαίσια της πραγματικότητας¹⁴¹. Το ότι για αρκετό καιρό υπερίσχυε η αντίθετη άποψη θεωρείται από τον Σμιθ ως μια λανθασμένη κατανόηση του μηχανισμού της συμπάθειας, γιατί αν ο άνθρωπος ήταν τέλει ον, η φιλαυτία θα ήταν ήδη μετριασμένη κι έτσι, η κρίση θα απαιτούσε κατευθείαν την επιλογή του μέσου από την λογική¹⁴².

¹³⁸ ό.π., σ. 170.

¹³⁹ ό.π., σ. 167.

¹⁴⁰ ό.π., σ. 167-168.

¹⁴¹ ό.π., σ. 167.

¹⁴² ό.π., σ. 493.

Αν και στην κοινωνία υιοθετούμε συμπεριφορές που φαίνεται να κατευθύνουν τη δράση προς την κοινωνική ανάπτυξη και ευημερία αυτό δε σημαίνει ότι γίνεται στη βάση μιας συνειδητής απόφασης, πρόθεσης εκ μέρους των ανθρώπων. Η ωφελιμιστική προσέγγιση δικαιολογεί την συμμετοχή του ανθρώπου στη δικαιοσύνη λόγω της τέρψης που αποκτά από την ευταξία της κοινωνίας και του προσωπικού συμφέροντος, που προωθείται μέσω αυτής, δίνοντας ένα ανάλογο περιεχόμενο και στην πράξη της τιμωρίας. Για τον Σμιθ αυτή είναι μια λάθος λογική γιατί αντικαθιστά την φυσική μας αίσθηση για την ευπρέπεια της τιμωρίας με την ευταξία, δηλαδή το όφελος, του κοινωνικού συνόλου. «Δεν είναι η μέριμνα για τη διατήρηση της κοινωνίας αυτό που πρωταρχικά μας ενδιαφέρει όταν επιθυμούμε την τιμωρία εγκλημάτων ... η μέριμνά μας για τις ατομικότητες δεν προέρχεται από τη μέριμνά μας για το πλήθος»¹⁴³. Τέτοιου είδους τιμωρία αποδίδεται μόνο όταν αφορά πολιτικά ή στρατιωτικά εγκλήματα που προξενούν αναστάτωση και προβλήματα στο σύνολο της κοινωνίας¹⁴⁴.

Όπως είπαμε, η τιμωρία στον άνθρωπο προκύπτει φυσικά, στη βάση των συμπαθητικών αισθημάτων και αφορά μεμονωμένα άτομα έχοντας βέβαια αθροιστικές επιπτώσεις στο σύνολο. Παρόλα αυτά όμως, ο Σμιθ παρατηρεί ότι τα συναισθήματα των ανθρώπων χαρακτηρίζονται από «μη κανονικότητα», που μεταφράζεται σε αναντιστοιχία τις επιθυμίας με το αποτέλεσμα, δηλαδή των κινήτρων του πράττειν με τις συνέπειες που επιφέρει¹⁴⁵. Κανείς δεν μπορεί να είναι απόλυτα βέβαιος για τις συνέπειες μια πράξης γιατί ακόμα και το πιο ευπρεπές κίνητρο μπορεί τελικά να εκφραστεί με λάθος τρόπο προκαλώντας αισθήματα παροργισμού. Συνεπώς, δεν μπορούν αυτά καθαυτά τα κίνητρα να αποτελούν το αντικείμενο της τιμωρίας¹⁴⁶. Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, θα καλλιεργούνταν στην κοινωνία αισθήματα καχυποψίας και συχνά θα οδηγούμασταν σε άδικη τιμωρία αισθημάτων και σκέψεων. Αλλά ακόμα κι έτσι, η πιθανότητα άδικης τιμωρίας είναι μεγάλη καθώς «τα συστήματα του θετικού δικαίου, αν και αξίζουν να επενδύονται τη μέγιστη αυθεντία, ως καταγραφές των συναισθημάτων των ανθρώπων σε

¹⁴³ ό.π., σ. 184.

¹⁴⁴ ό.π., σ. 185.

¹⁴⁵ ό.π., σ. 205.

¹⁴⁶ ό.π., σ. 206.

διαφορετικές εποχές και έθνη, εντούτοις ποτέ δεν μπορούν να θεωρούνται ως ακριβή συστήματα των κανόνων της φυσικής δικαιοσύνης»¹⁴⁷.

2. Η σχέση ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος

Ο Άνταμ Σμιθ ως εμπειριστής καλείται να εξετάσει την κοινωνική πραγματικότητα. Έτσι αναπόφευκτα δεν αρκείται στην αφηρημένη προσέγγιση του ατόμου και γι' αυτό το τοποθετεί στο φυσικό του περιβάλλον, την κοινωνία. Στο πλαίσιο της κοινωνίας αναπτύσσονται οι σχέσεις με τα άλλα άτομα αλλά και με τον ίδιο τον εαυτό του. Στην ενότητα αυτή λοιπόν, θα μας απασχολήσει η σχέση ατόμου και κοινωνίας και συγκεκριμένα, ερωτήματα όπως πώς αυτή διατηρείται σε καθεστώς κοινωνικής ανισότητας, τι ρόλο διαδραματίζει το γνωστό «αόρατο χέρι» προς αυτή την κατεύθυνση και τελικά, ποια είναι η άποψη του Σμιθ για το πώς φαίνεται το άτομο να τοποθετείται στη σύγχρονη κοινωνία.

α) Η κοινωνική ιεραρχία και η συνοχή της ετερογένειας

Ο Η. Mizuta παρατηρεί πως στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* οι αλλαγές, που συντελούνται κατά τις αναθεωρημένες εκδόσεις, συνδέονται με τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Σμιθ τον βαθμό ομογένειας της κοινωνίας¹⁴⁸. Έτσι, καθώς αναπτύσσει τη θεωρία του για τον αμερόληπτο παρατηρητή στην πρώτη έκδοση (1759), δεν εντοπίζει κάποια ένταση μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας, θεωρώντας πως η αστική κοινωνία χαρακτηρίζεται από ομοιογένεια και αρμονία. Αντίθετα, στην δεύτερη (1761) και τελικά στην έκτη έκδοση (1790) προχωρά στο διαχωρισμό μεταξύ των κρίσεων της συνείδησης του ατόμου και των κοινωνικών κρίσεων, μια κίνηση που υποδηλώνει πως πλέον ο Σμιθ αντιλαμβάνεται τον κοινωνικό χώρο ως ετερογενή¹⁴⁹.

¹⁴⁷ ό.π., σ. 523.

¹⁴⁸ Mizuta, H. (1975), ό.π., σ. 127-128.

¹⁴⁹ Ο Σμιθ, όπως είπαμε, προσεγγίζει την ετερογένεια της κοινωνικής δομής σταδιακά, από την πρώτη στη δεύτερη και ύστερα στην έκτη έκδοση. Ο Η. Mizuta παρατηρεί πως αυτή η ανάπτυξη της θεωρίας είναι αποτέλεσμα τόσο της εμβάθυνσης της ανάλυσής του όσο και των ιστορικών εξελίξεων στην ίδια την κοινωνία. Συγκεκριμένα, αναφέρει πως κανείς μπορεί να εντοπίσει τρία στοιχεία που επηρέασαν τη σκέψη του Σμιθ και αντιστοιχούν σε τρεις χρονικές περιόδους: 1) το 1776, οπότε έχουμε την πλήρη ανάλυση της ετερογένειας της κοινωνικής δομής, με την ανάπτυξη της πολιτικής οικονομίας στο *Πλούτο των εθνών*, 2) το 1764-1765, οπότε ο Σμιθ μαθαίνει για την “υπόθεση Calas”

Συγκεκριμένα, στο Μέρος VI II. ii (προσθήκη της έκτης έκδοσης) της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* γράφει: «Κάθε ανεξάρτητο κράτος διαιρείται σε πολλές διαφορετικές κοινωνικές τάξεις [orders] και ομαδώσεις, η κάθε μια από τις οποίες έχει τις δικές της εξουσίες, προνόμια και απαλλαγές. Κάθε άτομο είναι, από τη φύση του, περισσότερο προσκολλημένο στη δική του ιδιαίτερη τάξη και ομάδωση, παρά σε οποιαδήποτε άλλη. Με αυτήν είναι συνήθως συνδεδεμένα το συμφέρον του, η ματαιοδοξία του, όπως και το συμφέρον και η ματαιοδοξία πολλών από τους φίλους και συντρόφους του. Φιλοδοξεί να επεκτείνει τα προνόμια και τις εξαιρέσεις που απολαμβάνει. Τις υπερασπίζει με ζήλο εναντίον των καταπατήσεων από μέρους κάθε άλλης τάξης»¹⁵⁰. Από τα προηγούμενα γίνεται εμφανές πως ο Σμιθ αναγνωρίζει τα διαφορετικά επίπεδα κατοχής του πλούτου και εξουσίας που μπορούν να χαρακτηρίζουν ομάδες ανθρώπων και να δημιουργούν αντικρουόμενα συμφέροντα στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Ανάλογα με το πού τοποθετούνται τα άτομα στην κοινωνική ιεραρχία παρατηρούνται και αντίστοιχες σκοποθεσίες, γεγονός που, όπως παρατηρεί ο N. Phillipson, ευνόησε για την ανάπτυξη της θεωρίας του αμερόληπτου παρατηρητή¹⁵¹. Ο αμερόληπτος παρατηρητής εμφανίζεται στην ανεπτυγμένη αστική κοινωνία, όπου ο καθένας μπορεί να διαμορφώνεται ηθικά με διαφορετικό τρόπο και βοηθά στη διαμόρφωση καθολικά αποδεκτών κρίσεων, ώστε να είναι δυνατό ένα ελάχιστο συνεννόησης.

Στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* ο Σμιθ κάνει μόνο μια γενική ιεράρχηση στις ανώτερες, μεσαίες και κατώτερες τάξεις¹⁵² ενώ στο υπόλοιπο έργο γίνονται μόνο αναφορές, κυρίως μέσω παραδειγμάτων, σε κοινωνικές ομάδες της ιεραρχίας, όπως οι «γαιοκτήμονες»¹⁵³, οι «φιλόσοφοι-επιστήμονες»¹⁵⁴, οι «αριστοκράτες»¹⁵⁵ και το «μεγάλο πλήθος»¹⁵⁶ ή ο «όχλος»¹⁵⁷. Στον *Πλούτο των εθνών* αντίθετα, όπου αναπτύσσει την πολιτικοοικονομική του θεωρία, τα πράγματα

στην Τουλούζη και 3) το 1789, που αποτελεί την πλέον σημαντική χρονιά εξαιτίας της Γαλλικής Επανάστασης. βλ. Mizuta, H. (1975), ό.π., σ. 128-129.

¹⁵⁰ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 375-376.

¹⁵¹ Phillipson, N., *Adam Smith as civic moralist*, στο *Wealth and Virtue. The shaping of political economy in the Scottish Enlightenment*, επιμ. Istvan Hont και Michael Ignatieff, Cambridge: Cambridge University Press (1983), σ. 187.

¹⁵² Smith, A. (2012), ό.π., σ. 136-137.

¹⁵³ ό.π., σ. 313.

¹⁵⁴ ό.π., σ. 96.

¹⁵⁵ ό.π., σ. 381.

¹⁵⁶ ό.π., σ. 283.

¹⁵⁷ ό.π., σ. 96.

γίνονται πιο σαφή αφού πλέον φαίνεται στην αστική κοινωνία να συνδέεται η απασχόληση των ανθρώπων με κάθε έναν συντελεστή παραγωγής (γη-εργασία-κεφάλαιο) και εν συνεχεία με την διαμόρφωση των κοινωνικών τάξεων: των γαιοκτημόνων, των εργατών και των εμπόρων-βιομήχανων, οι οποίες παρουσιάζονται ως ξεχωριστές κοινωνικές οντότητες με διακριτά συμφέροντα¹⁵⁸. Εντούτοις, στη *Θεωρία* εντοπίζει κανείς στη σκέψη του Σμιθ δύο σημαντικά στοιχεία σε σχέση με την κοινωνική ιεράρχηση. Το πρώτο είναι η υπεράσπιση των μεσαίων τάξεων και η ‘αγωνία’ για την ανέλιξη σε αυτή όσων βρίσκονται στις κατώτερες τάξεις και το δεύτερο είναι η εξήγηση για τη διατήρηση της ιεραρχίας, δεδομένου των κοινωνικών ανισοτήτων που αυτή επιφέρει.

Σχετικά με το πρώτο, σύμφωνα με τον H. Mizuta, η διάκριση που ακολουθείται από τον Σμιθ μεταξύ αριστοκρατίας και όχλου, διάκριση που συναντάμε και στους Σάφτσμπερι και Χάτσεσον, γίνεται για να επικεντρωθεί στη μελέτη του δεύτερου, μιας και σε αυτόν θεμελιώνεται η κοινωνία των εμπόρων¹⁵⁹. Το πρόβλημα που καλείται, υπό αυτή την έννοια, να εξετάσει εδώ ο Σμιθ συμπυκνώνεται στο εξής ερώτημα: Πώς είναι δυνατό οι άνθρωποι της σύγχρονης κοινωνίας που προέρχονται από τις κατώτερες τάξεις και αποτελούν το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού, να συμμετέχουν στον καταμερισμό της εργασίας και να ανταλλάσσουν ελεύθερα αγαθά και προϊόντα, χωρίς να προκαλούν κακό ο ένας στον άλλο, χωρίς να διακινδυνεύεται η ειρήνη και η ευτυχία ολόκληρης της κοινωνίας; Αν και θεωρεί πως μόνο οι σοφοί άνθρωποι μπορούν να συλλάβουν την έννοια της συνολικής ευημερίας και ευτυχίας, παρόλα αυτά αναγνωρίζει στην τάξη των εμπόρων τη θετική συμβολή που έχει η δράση τους στην συνολική ανάπτυξη και ευημερία. Πιστεύει, λοιπόν, πως ο καθένας διαθέτει τα ελάχιστα αισθήματα ανθρωπιάς, που τον βοηθούν να πράττει κατά τον συνήθη βαθμό του προσήκοντος¹⁶⁰. Τα αισθήματα αυτά όμως μπορεί να

¹⁵⁸ Phillipson, N. (1983), ό.π., σ. 191-193.

¹⁵⁹ Mizuta, H. (1975), ό.π., σ. 119.

¹⁶⁰ Mizuta, H. (1975), ό.π., σ. 121. Συγκεκριμένα, στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* ο Σμιθ προβαίνει στην διαπίστωση Smith, A. (2012), ό.π., σ. 96: «Η αξιαγάπητη αρετή της ανθρωπιάς απαιτεί ασφαλώς μια ευαισθησία, πολύ πέραν εκείνης που διαθέτει ο άξεστος όχλος», για να δώσει λίγο πιο κάτω την απάντηση ό.π., σ. 115: «Αυτά τα συναισθήματα (εννοεί τα ευμενή), αυτή η αρμονία, αυτή η συναναστροφή, έχουν αυτά καθεαυτά πολύ μεγαλύτερη σημασία για την ευτυχία ... και τούτο το νιώθουν όλοι οι άνθρωποι, όχι μόνον οι τρυφεροί και λεπτοί, αλλά ακόμα και οι πλέον άξεστοι» .

καλλιεργεί και να αναπτύσσει –και μάλλον αυτό είναι που έχει τελικά σημασία- μέσα από τη διαρκή επαφή του με ξένους¹⁶¹ ανθρώπους στο χώρο της αγοράς¹⁶².

Σχετικά με το δεύτερο στοιχείο, ο Σμιθ παρατηρεί ότι ο άνθρωπος, στο πλαίσιο της σύγχρονης εμπορικής κοινωνίας, αν και πάντα αναζητά την προσωπική ολοκλήρωση και ευτυχία, τις περισσότερες φορές παραπλανάται και τελικά βρίσκεται να επιδιώκει την απόκτηση όλο και περισσότερων πραγμάτων. Αυτή η κατάσταση συμπαθητικής «ταύτισης με τα μέσα» (απόκτηση πραγμάτων) και όχι με τον σκοπό (ευτυχία), αποτελεί ουσιαστικά μία διαστρέβλωση της αίσθησης του ανθρώπου για το τι έχει πραγματική αξία στη ζωή του¹⁶³. Ωστόσο, θεωρεί πως το αποτέλεσμα αξιολογείται, όχι μόνο ως θετικό, αλλά και αναγκαίο για την συνοχή και υλική αναπαραγωγή της σύγχρονης κοινωνίας. Αξίζει, λοιπόν, να σταθούμε λίγο περισσότερο σε αυτό.

Η αρχή της «ταύτισης με τα μέσα» χαρακτηρίζεται από τον Σμιθ ως το «κρυφό κίνητρο»¹⁶⁴ των επιδιώξεων των ανθρώπων. Όταν ένας φτωχός επιδιώκει διακαώς να αποκτήσει πλούτο και μεγαλεία το κάνει παραγνωρίζοντας πως αυτά αποτελούν μόνο μέσα για την ευτυχία του και όχι την ίδια την ευτυχία. Η τελευταία διαπίστωση τα καθιστά αντικείμενα ματαιοδοξίας. Ο Σμιθ κάνει λόγο για «αθύρματα και μικρο-πράγματα»¹⁶⁵ ευτελούς σημασίας, τα οποία συγκεντρώνουν οι πλούσιοι από ματαιοδοξία και πολλές φορές από απληστία. Παρατηρεί ακόμη, ότι οι άνθρωποι έχουν παρόλα αυτά μια προδιάθεση να συμμερίζονται όλα τα πάθη των πλούσιων και ισχυρών, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η διατήρηση και η ιεράρχηση των τάξεων στην κοινωνία¹⁶⁶. Η προδιάθεση όμως αυτή αν και είναι αναγκαία για τη διατήρηση των κοινωνικών ιεραρχιών και της ευταξίας, αποτελεί και την αιτία για τη διαφθορά των ηθικών μας συναισθημάτων. Αυτό που τελικά γίνεται αντικείμενο θαυμασμού στην κοινωνία είναι τα πλούτη και όχι η σοφία και η αρετή. Η ματαιοδοξία των ανθρώπων, σύμφωνα με τον Σμιθ, είναι αυτή που τους ωθεί να μιμούνται τους πλούσιους σε κάθε έκφανση της ζωής τους. Τα μέσα όμως που χρησιμοποιούνται για

¹⁶¹ Όπως σχολιάζει ο H. Mizuta, οι ξένοι δεν μπορεί να είναι φίλοι αλλά δεν είναι και εχθροί. Είναι ανεξάρτητα ισότιμα άτομα που συναντώνται για να ανταλλάξουν εμπειρίες και αγαθά. βλ. Mizuta, H. (1975), ό.π., σ. 122.

¹⁶² Phillipson, N. (1983), ό.π., σ. 195.

¹⁶³ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 309.

¹⁶⁴ ό.π., σ. 309.

¹⁶⁵ ό.π., σ. 310, 314.

¹⁶⁶ ό.π., σ. 133.

δύναμη, πλούτο και εξουσία είναι συνήθως ανήθικα και πάντα βαραίνουν τον δρώντα. Εντούτοις, η επιδίωξη απόκτησής τους ικανοποιεί πιο αποτελεσματικά την «αγάπη για διάκριση». Ο ρόλος του παρατηρητή και εδώ είναι κεντρικής σημασίας: όταν ο άνθρωπος παρατηρεί αυτούς που κατέχουν πλούτη και εξουσία, μέσω της ενεργητικής του φαντασίας του προκαλούνται ευχάριστα συμπαθητικά αισθήματα τέτοια ώστε να προβαίνει κι αυτός στην επιδίωξη της απόκτησής τους. Παράλληλα, δίνοντας έμφαση στα συναισθήματα των άλλων ‘παρατηρητών’, δηλαδή της κοινωνίας των ανθρώπων μέσα στην οποία ζει, επιδιώκει και ο ίδιος να προκαλέσει τα ίδια συμπαθητικά αισθήματα εξαιτίας της φυσικής του ανάγκης για αποδοχή και αναγνώριση¹⁶⁷.

Παρ’ όλα αυτά ο Σμιθ δεν παραλείπει να ασκήσει κριτική στην εξουσία και τα πλούτη λέγοντας πως αυτά δεν αποτελούν τίποτα περισσότερο από «τεράστιες εργώδεις μηχανές»¹⁶⁸ που προσφέρουν ευτελείς ανέσεις και αδυνατούν να προστατέψουν τον άνθρωπο από τις πραγματικές απειλές, δηλαδή τον φόβο, τον θάνατο και τη θλίψη. Όμως, όταν ο άνθρωπος βρίσκεται σε κατάσταση κατά την οποία δεν απειλείται, αδυνατεί να στοχαστεί πάνω στα πράγματα με αυτόν τον τρόπο, τον «αφηρημένο και φιλοσοφικό»¹⁶⁹ κατά την άποψη του Σμιθ, διότι παραπλανάται από την ίδια του τη φύση. Για το λόγο αυτό, οδηγείται στο να προσηλώνεται στα μέσα κι έτσι ενεργεί με γνώμονα την ανάπτυξη και την εξέλιξή του. Η παραπλάνηση, λοιπόν, που μας ‘επιβάλλεται’ φυσικά, λέει ο Σμιθ, «..εξάπτει και κρατά σε συνεχή κίνηση τη φιλοπονία των ανθρώπων»¹⁷⁰. Ωστε τελικά, στα πλαίσια της κοινωνίας, η «φυσική» ροπή για διάκριση σε συνδυασμό με την φυσική κατάσταση αυταπάτης, την οποία βιώνει ο άνθρωπος όταν δεν απειλείται, οδηγεί σε μια διαρκή προσπάθεια ανάπτυξης και βελτίωσης των όρων ζωής ενώ παράλληλα, προσφέρει μια εξήγηση για τον «σεβασμό προς τους πλούσιους και ισχυρούς» επί του οποίου «...θεμελιώνεται η κοινωνική ιεράρχηση, η ειρήνη και η ευταξία της κοινωνίας»¹⁷¹.

¹⁶⁷ ό.π., σ. 144-145.

¹⁶⁸ ό.π., σ. 312.

¹⁶⁹ ό.π., σ. 489.

¹⁷⁰ ό.π., σ. 313.

¹⁷¹ ό.π., σ. 369.

β) Το «αόρατο χέρι» της Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων

Είναι σχεδόν σίγουρο πως ακόμα και κάποιος που δεν είναι εξοικειωμένος με τα ζητήματα που μας απασχολούν εδώ, στο άκουσμα του ονόματος Άνταμ Σμιθ το πρώτο πράγμα που θα σκεφτεί είναι το «αόρατο χέρι», χωρίς κατ' ανάγκη να γνωρίζει σε τι ακριβώς αυτό αναφέρεται. Η σχετική βιβλιογραφία και οι ερμηνείες που έχουν προκύψει είναι αδύνατο να παρουσιαστούν στο πλαίσιο της συγκεκριμένης εργασίας, παρόλα αυτά θεωρήσαμε πως ήταν αναγκαίο να αφιερώσουμε μία ενότητα σε αυτό αφού, αντίθετα απ' ότι οι περισσότεροι θα πίστευαν, η πρώτη αναφορά στο «αόρατο χέρι» εντοπίζεται στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* και όχι στον *Πλούτο των Εθνών*, απ' όπου τελικά έγινε γνωστό¹⁷².

Στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* ο συγγραφέας παρουσιάζει έναν 'κρυφό μηχανισμό', σύμφωνα με τον οποίο αυτοί που κατέχουν τα μέσα οδηγούνται, λόγω των πεπερασμένων βιολογικών τους αναγκών («τη χωρητικότητα του στομαχιού του(ς)»¹⁷³), σε μια κατανομή των αναγκαίων που είναι «σχεδόν ίδια» με αυτή που θα γινόταν αν από πριν είχε μοιραστεί η γη στους κατοίκους της. Για να συμπληρώσει λίγο πιο κάτω ότι ακόμη και σε ό,τι αφορά την αληθινή ευτυχία της ζωής, που αφορά περισσότερο ποιότητες όπως η ασφάλεια και η γαλήνη, όλοι, ανεξαρτήτως της θέσης τους στην κοινωνική ιεραρχία, βρίσκονται και πάλι σχεδόν στο ίδιο επίπεδο, έτσι ώστε «...και ο επαίτης που λιάζεται στην άκρη του δρόμου

¹⁷² Στο σύνολο του έργου του υπάρχουν μόνο τρεις αναφορές σε αυτό. Συγκεκριμένα, το απόσπασμα από τη *Θεωρία ηθικών συναισθημάτων* είναι το εξής: Smith, A. (2012), ό.π., σ. 314: «Οδηγούνται (οι γαιοκτήμονες) από ένα αόρατο χέρι, ώστε να πραγματοποιούν σχεδόν την ίδια κατανομή των αναγκών προς το ζην, η οποία θα είχε πραγματοποιηθεί, εάν η γη είχε μοιραστεί σε ίσα μερίδια, μεταξύ όλων των κατοίκων της και με τον τρόπο αυτό, χωρίς να το έχουν σκοπό, χωρίς να το γνωρίζουν, προάγουν το συμφέρον της κοινωνίας και παρέχουν τα μέσα για τον πολλαπλασιασμό του είδους», ενώ από τον *Πλούτο των εθνών*, Smith, A.(1976), ό.π., σ. 456: «Κάθε άτομο αναγκαστικά εργάζεται για να καταστήσει τα ετήσια έσοδα της κοινωνίας όσο περισσότερα μπορεί. Γενικά δεν επιδιώκει να προωθήσει το κοινό συμφέρον, ούτε γνωρίζει πόσο πολύ το προάγει... Προτιμώντας την υποστήριξη της δικής του εργατικότητας παρά της ξένης, επιδιώκει μονάχα την δική του ασφάλεια και κατευθύνοντας αυτή την εργατικότητα κατά τέτοιο τρόπο ώστε το προϊόν της να έχει την μεγαλύτερη δυνατή αξία, επιδιώκει μονάχα το δικό του συμφέρον, και σε αυτήν όπως και άλλες περιπτώσεις, καθοδηγείται από ένα αόρατο χέρι να επιδιώξει έναν σκοπό που δεν αποτελούσε μέρος των προθέσεων του. Επιδιώκοντας το δικό του συμφέρον συχνά προωθεί αυτό της κοινωνίας πιο αποτελεσματικά απ' ότι όταν πραγματικά επιδιώκει να το προωθήσει». Τέλος, έχει προηγηθεί και των δύο μία αναφορά στο *History of Astronomy*, όπου ο Σμιθ μιλάει για το «αόρατο χέρι του Δία», βλ. υποσημείωση 5 του επιμελητή στο Smith, A. (2012), ό.π., σ. 314.

¹⁷³ ό.π., σ. 313.

διαθέτει την ασφάλεια για την οποία οι βασιλιάδες πολεμούν»¹⁷⁴. Στον Πλούτο των εθνών δεν χρησιμοποιεί το παράδειγμα του γαιοκτήμονα αλλά των ιδιωτών επιχειρηματιών, οι οποίοι προωθώντας το δικό τους συμφέρον φαίνεται παράλληλα να προάγουν και το συμφέρον όλης της κοινωνίας. Ο Σμιθ σχολιάζει μάλιστα πως αυτό γίνεται με πιο αποτελεσματικό τρόπο απ' ότι αν πραγματικά το συλλογικό καλό αποτελούσε, εξαρχής, το κίνητρο για την οικονομική τους δραστηριότητα.

Ένα ζήτημα που προκύπτει είναι αν το επιχείρημα για τη λειτουργία του μηχανισμού του «αόρατου χεριού» φανερώνει την πίστη του Σμιθ σε ένα θεϊκό σχέδιο, το οποίο εκτυλίσσεται κατά την ιστορική εξέλιξη ή αν είναι μια απλή μεταφορά που χρησιμοποιεί ο σκότος συγγραφέας για να εξηγήσει τα μη-ηθελημένα, από την πλευρά των δρώντων, αποτελέσματα, που όμως αφορούν το σύνολο της κοινωνίας. Ο C. Smith, παραπέμποντας στον Richard Bronk, συντάσσεται με την δεύτερη προσέγγιση, λέγοντας πως το αόρατο χέρι ως μια μεταφορά του μηχανισμού μη-ηθελημένων αποτελεσμάτων «...μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ένας τεχνικός όρος για τα οικονομικά συστήματα που παράγουν μια κοινωνικά ευεργετική αυθόρμητη τάξη»¹⁷⁵. Την εφαρμογή των συμπερασμάτων του επιχειρήματος του «αόρατου χεριού» μόνο στο οικονομικό-εμπειρικό πεδίο και όχι στο πεδίο της ηθικής, υποστηρίζει και ο J. D. Bishop¹⁷⁶. Αυτό όμως που τον ανησυχεί περισσότερο είναι πως η αντίθετη προσέγγιση αποτελεί μια παρερμηνεία της σκέψης του Σμιθ και ουσιαστικά προκαλεί σύγχυση, δίνοντας τη δυνατότητα να χρησιμοποιηθεί ως άλλοθι για την ηθική νομιμοποίηση του εγωιστικού πράττειν¹⁷⁷. Ο Κ. Ψυχοπαίδης θεωρεί πως το «αόρατο χέρι» αποτελεί μεν μια μεταφορά που χρησιμοποιεί ο Σμιθ, αλλά όχι των μη-ηθελημένων αποτελεσμάτων. Τα ευεργετικά κοινωνικά αποτελέσματα, σύμφωνα με αυτόν, εμφανίζονται πρώτα ως αποτελέσματα των ιδεολογικών μηχανισμών του καπιταλισμού και ύστερα αντιστοιχίζονται στο οικονομικό πεδίο¹⁷⁸.

Ο J. Evensky, από τη δική του πλευρά, υποστηρίζει πως ο Σμιθ, τουλάχιστον στην αρχή, αναφερόταν σε μία φυσική πορεία των πραγμάτων σύμφωνη με ένα θεϊκό

¹⁷⁴ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 315.

¹⁷⁵ Smith, C., *Adam Smith's political philosophy. The invisible hand and spontaneous order*, New York: Routledge (2006), σ. 14.

¹⁷⁶ Bishop, J. D., *Adam Smith's invisible hand argument*, στο *Journal of business ethics*, vol. 14, No.3 (March 1995), pp. 165-180.

¹⁷⁷ ό.π., σ. 170.

¹⁷⁸ Ψυχοπαίδης, Κ. (1990), ό.π., σ.29-31.

σχέδιο¹⁷⁹, αντίληψη που όμως φαίνεται να εγκαταλείπει σταδιακά μέχρι την τελευταία έκδοση της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*. Καταρχήν, το «αόρατο χέρι» αναφέρεται στη λειτουργία του συστήματος της αγοράς και συγκεκριμένα, στην οργάνωση των αυτόνομων ιδιωτικών επιλογών στην κοινωνία. Όμως, ο J. Evensky σημειώνει πως το «αόρατο χέρι» εμπλέκεται και στην ηθική του φιλοσοφία. Στο πεδίο αυτό αναλαμβάνει έναν πιο σημαντικό ρόλο αφού πρέπει να διαμορφώσει την ηθική των ατόμων καθώς η επιτυχία της φιλελεύθερης κοινωνίας εξαρτάται από τη τήρηση των ηθικών αρχών. Αν και η πορεία των πραγμάτων παρουσιάζεται ως «φυσική», φαίνεται πως αυτό δε σημαίνει ότι είναι και αναπόφευκτη, γι' αυτό για τη σωστή λειτουργία της «κοινωνικής μηχανής» χρειάζεται, όπως χαρακτηριστικά γράφει και ο Σμιθ, το «λιπαντικό της αρετής»¹⁸⁰. Άρα, αντίθετα από τον C. Smith, που υποστηρίζει πως για τον Σμιθ το «αόρατο χέρι» μπορεί να αναφέρεται μόνο σε καλά αποτελέσματα¹⁸¹, ο J. Evensky δείχνει πως ο Σμιθ παρατηρώντας τις κοινωνικές και οικονομικές εξελίξεις, γίνεται σταδιακά σκεπτικιστής και τελικά στρέφεται σε ένα «ορατό χέρι»¹⁸², αυτό της ηθικής πολιτικής καθοδήγησης, για να μην υπάρξουν δυσάρεστα αποτελέσματα που θα μπορούσαν να επηρεάσουν την κοινωνική συνοχή.

Η αίσθηση που μας δημιουργείται με βάση τα παραπάνω είναι ότι ενδεχομένως ο Σμιθ πίστευε πως αν ο καθένας γνώριζε ποιο είναι πραγματικά το συμφέρον του και έπραττε σύμφωνα με αυτό, πιθανόν θα προωθούνταν με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο το δημόσιο καλό. Για το σκοπό αυτό όμως, φαίνεται να χρειάζεται μία καλά οργανωμένη κοινωνία, από την άποψη των πολιτικών και οικονομικών θεσμών, χωρίς και πάλι αυτό να εξασφαλίζει τα σίγουρα αποτελέσματα που κανείς θα περίμενε από ένα 'θεϊκό' σχέδιο. Σε καμία περίπτωση όμως δεν φαίνεται να πείθεται από τους μεγαλέμπορους και επιχειρηματίες της εποχής, που θέλουν να ισχυρίζονται πως η εργασία τους συμβάλλει στην κοινωνική ευημερία και για το λόγο αυτό θεωρούν ότι η εξυπηρέτηση του δικού τους συμφέροντος αποτελεί ουσιαστικά έμμεση εξυπηρέτηση του συλλογικού συμφέροντος.

¹⁷⁹ Evensky, J., *Ethics and the invisible hand*, The Journal of Economic Perspectives, Vol. 7, No. 2 (Spring, 1993), pp. 197-205, σ. 199.

¹⁸⁰ ό.π., σ. 200.

¹⁸¹ Smith, C. (2006), ό.π., σ. 14.

¹⁸² Evensky, J.(Spring, 1993), ό.π., σ. 203.

γ) Η σχέση ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος

Το ζήτημα του «αόρατου χεριού» δείχνει πως το μεγάλο στοίχημα της σύγχρονης κοινωνίας είναι η συμφωνία του ατομικού συμφέροντος με το κοινωνικό. Το πρώτο και το πιο καθοριστικό βήμα για να επιτευχθεί η συμφιλίωση είναι ο μετριασμός των αντικοινωνικών παθών¹⁸³. Η ανάγκη του μετριασμού δεν είναι δυνατό να αναγνωριστεί από το άτομο αν αυτό δεν έχει την εμπειρία του κοινωνικού κόσμου, αν δεν έχει τον «καθρέφτη» που θα αντανακλά τη συμπεριφορά του: «Βάλτε τον (άνθρωπο) στην κοινωνία και αμέσως θα έχει στην διάθεσή του τον καθρέπτη που του έλειπε πριν. Στην έκφραση και στην συμπεριφορά εκείνων που ζουν μαζί του, είναι που πάντα δηλώνεται πότε συμμερίζονται και πότε αποδοκιμάζουν τα συναισθήματά του· και είναι εκεί, που για πρώτη φορά βλέπει την ευπρέπεια και την απρέπεια των ίδιων των παθών του, την ομορφιά και την ασχήμια του»¹⁸⁴.

Το ότι η ευπραγία της κοινωνίας μπορεί να καταστραφεί από τις άδικες πράξεις, όπως λέει ο Σμιθ «δε χρειάζεται και μεγάλη διακριτική ικανότητα»¹⁸⁵ για να το καταλάβει κανείς. Εκτός από τα αντικοινωνικά πάθη, σε περιορισμό τίθενται και τα εγωιστικά (τα οποία ο Σμιθ τοποθετεί μεταξύ αντικοινωνικών και κοινωνικών παθών), σύμφωνα με τους διαμορφωμένους γενικούς κανόνες συμπεριφοράς¹⁸⁶. Το «όλο», κατά αυτόν τρόπο, εξυπηρετείται μέσω του «ιδιαίτερου» και του μετριασμένου εγωιστικού του αισθήματος από τις διαδικασίες σχηματισμού κανόνων¹⁸⁷.

Η επιδίωξη της αποδοχής και της αναγνώρισης του ατομικού από το κοινωνικό, υπό τον περιορισμό των κανόνων, οδηγεί στην εμφάνιση δύο χαρακτήρων, που αντιστοιχούν σε δύο τύπους συμπεριφοράς: «ο ένας είναι ο χαρακτήρας της υπερήφανης φιλοδοξίας και της επιδεκτικής πλεονεξίας· ο άλλος, είναι ο χαρακτήρας της ταπεινόφρονος σεμνότητας και της απροσωπώληπτης δικαιοσύνης»¹⁸⁸. Όπως μας εξηγεί ο R. B. Lamb, ο πρώτος χαρακτήρας βασίζεται στην αυταρέσκεια (self-Esteem) ενώ ο δεύτερος στον αυτοσεβασμό (self-Respect)· ο πρώτος επιδιώκει διαρκώς τον πλούτο ενώ ο δεύτερος τη δημιουργία περιουσίας¹⁸⁹. ο

¹⁸³Smith, A. (2012), ό.π., σ. 108-114.

¹⁸⁴ ό.π., σ. 215.

¹⁸⁵ ό.π., σ. 183.

¹⁸⁶ ό.π., σ. 296.

¹⁸⁷ Ψυχοπαίδης, Κ. (1990), ό.π., σ. 19.

¹⁸⁸ ό.π., σ. 145.

¹⁸⁹ Lamb, R. (1975), ό.π., σ. 679.

πρώτος είναι αποτέλεσμα των διεφθαρμένων ηθικών συναισθημάτων ενώ ο δεύτερος της σύνεσης και της πραγματικής μέριμνας για το ιδιωτικό συμφέρον· ο πρώτος προάγει το εγωιστικό συμφέρον της ματαιοδοξίας ενώ ο δεύτερος και το κοινωνικό συμφέρον της συλλογικής ευημερίας¹⁹⁰.

Το προσωπικό συμφέρον βρίσκεται επομένως σε πλήρη εξάρτηση από το κοινωνικό. Όχι υπό την έννοια ότι ο άνθρωπος συνειδητά προσανατολίζει την συμπεριφορά του στο να ευεργετεί την κοινωνία ούτε υπό την έννοια της ακούσιας προαγωγής του κοινωνικού συμφέροντος όταν ενεργεί σύμφωνα με τα φυσικά ηθικά συναισθήματα. Αλλά, σύμφωνα με την άποψη του Κ. Ψυχοπαίδη, περισσότερο ως αποτέλεσμα του «...μηχανισμού επιδίωξης διακρίσεων και από πρακτικές που συγκροτούνται μέσα από τους φαντασιακούς-ιδεολογικούς μηχανισμούς»¹⁹¹.

Τέλος, ο Σμιθ υποστηρίζει ότι μπορεί «...η μέριμνα για την ευημερία της κοινωνίας» να μην αποτελεί «το μοναδικό ενάρετο κίνητρο του πράττειν», αλλά «σε περίπτωση λειτουργίας ανταγωνιστικών κινήτρων αυτό θα έπρεπε να αντισταθμίζει όλα τα υπόλοιπα»¹⁹². Έτσι, μπορεί να ελέγχεται η ένταση που δημιουργείται μεταξύ των ατόμων αλλά και των κοινωνικών ομάδων με αντικρουόμενα συμφέροντα. Σε αυτό το σημείο ο Σμιθ φαίνεται, ως προς τις πρακτικές συνέπειες, να συμφωνεί με το επιχείρημα του ωφελιμισμού¹⁹³ και να δίνει μια προτεραιότητα στο κοινωνικό έναντι του ατομικού οφέλους και στην ευημερία των μεγαλύτερων ομάδων έναντι των μικρότερων. Ο «σοφός άνδρας», μας λέει, πρόθυμα θυσιάζει το προσωπικό ή ταξικό συμφέρον για χάρη της κοινωνικής ευημερίας¹⁹⁴. Έτσι, η έννοια της «κοινωνικής ευημερίας» συνδέεται με την έννοια του «πολίτη» και μάλιστα του «καλού πολίτη», ο οποίος επιδιώκει όχι μόνον τη δική του ευτυχία αλλά και των συμπολιτών του¹⁹⁵. Αυτό μπορεί να συμβαίνει, όπως θα δούμε στα επόμενα¹⁹⁶, όταν τα άτομα έχουν

¹⁹⁰ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 429-430: «Αδικούμε τον εαυτό μας όταν συμβαίνει να μην αποδίδουμε αρκετή προσοχή στο ίδιο συμφέρον. Υπό αυτή την τελευταία έννοια, εκείνο που ονομάζουμε δικαιοσύνη, ... συμπεριλαμβάνει, όχι μόνο τα καθήκοντα τόσο της διαρθρωτικής όσο και της διανεμητικής δικαιοσύνης, αλλά επιπλέον και κάθε άλλη αρετή της σύνεσης, σθένους και σωφροσύνης».

¹⁹¹ Ψυχοπαίδη, Κ. (1990), ό.π., σ. 30.

¹⁹² Smith, A. (2012), ό.π., σ. 472-473.

¹⁹³ Bittermann, H. (1990), ό.π., σ.520.

¹⁹⁴ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 382.

¹⁹⁵ ό.π., σ. 376: «Δεν είναι καλός πολίτης, εκείνος που δεν επιθυμεί να προαγάγει με κάθε μέσο που έχει στη διάθεσή του, την ευημερία όλης της κοινωνίας και των συμπολιτών του».

¹⁹⁶ Μέρος Γ 3.α.

ανεπτυγμένο το πνεύμα της κοινωφελείας (δημόσιο πνεύμα) και μπορούν να θέσουν το ατομικό τους συμφέρον σε δεύτερη μοίρα προς χάριν του κοινωνικού.

ΜΕΡΟΣ Γ: «Ηθική και πολιτική θεμελίωση της σύγχρονης κοινωνίας»

1. Η ηθική θεμελίωση της σύγχρονης κοινωνίας

Στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* γίνεται μία προσπάθεια εξέτασης των κριτηρίων ηθικής αξιολόγησης σε ό,τι αφορά τη διαμόρφωσή τους και την σχέση τους με τους όρους κοινωνικής συνοχής. Όπως είδαμε στα προηγούμενα, τα κριτήρια αυτά καθορίζουν το ατομικό ηθικό πράττειν, το οποίο φαίνεται να μην αποκλείει εξ ολοκλήρου την έννοια του ατομικού συμφέροντος. Σε μια πιο μακροθεωρητική προσέγγιση, απαραίτητο όρο για την περαιτέρω ανάπτυξη της κοινωνικής συνεργασίας, που ως στόχο έχει την συνολική κοινωνική εξέλιξη και ευημερία, αποτελούν οι κανόνες δικαίου. Ο όρος αυτός προβάλλεται στη θεωρία ως ένα κατώτατο όριο στην υπέρμετρη επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος, εξασφαλίζοντας μεν έναν ελάχιστο όρο κοινωνικής συνοχής, ο οποίος όμως παραμένει μη δεσμευτικός, αφού επαναπροσδιορίζεται και αυτός περιεχομενικά από το ίδιο το πράττειν. Από τα παραπάνω γίνεται έκδηλο πως το όλο θεωρητικό εγχείρημα έχει στον πυρήνα του την θεμελίωση του προσωπικού συμφέροντος στη σφαίρα της ηθικής. Το ζήτημα που προκύπτει, επομένως, είναι αυτό της ηθικής νομιμοποίησης του ατομικού συμφέροντος, δηλαδή της διερεύνησης των κριτηρίων βάσει των οποίων αυτό γίνεται ηθικά αποδεκτό, η πραγμάτευση του οποίου δεν μπορεί παρά να μας οδηγήσει στην εξέταση της αντίληψης του Σμιθ περί του φυσικού δικαίου. Στο κέντρο αυτής της εξέτασης βρίσκονται τα στοιχεία της φυσικοδικαϊκής παράδοσης που ο ίδιος απορρίπτει, δηλαδή η πρότερη φυσική κατάσταση του ανθρώπου και το κοινωνικό συμβόλαιο.

α) Άνταμ Σμιθ και φυσικό δίκαιο

Κρίνουμε σκόπιμο καταρχάς να αναφερθούμε στις βασικές αρχές και τα θεμελιώδη ερωτήματα του φυσικού δικαίου, όπως εκφράστηκαν από τον Γκρότιους και ύστερα. Εξάλλου και ο ίδιος ο Σμιθ αναγνωρίζει πως ο Γκρότιους «...υπήρξε ο πρώτος που επιχείρησε να δώσει στον κόσμο κάτι που να μοιάζει με σύστημα αρχών που πρέπει να διέπουν και να θεμελιώνουν τους νόμους όλων των εθνών»¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Smith, A., *Η Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων*, μτφρ., επιμ. Δ. Δρόσος, Αθήνα: Παπαζήσης (2012) σ.524.

Λαμβάνοντας υπόψη την προσέγγιση του Κ. Haakonsen¹⁹⁸, στη θεωρία του φυσικού δικαίου δύο ήταν τα κύρια ζητήματα που εξετάζονταν: πρώτον, αν η ηθική αναγκαιότητα είναι αποτέλεσμα θεϊκής θέλησης ή ανεξάρτητη από αυτή και δεύτερον, αν οι άνθρωποι διαθέτουν επάρκεια ηθικών δυνάμεων ώστε να μπορούν να εκπληρώνουν τον ηθικό νόμο. Σύμφωνα, λοιπόν, με τη φυσικοδικαϊκή θεωρία υπάρχει ένας φυσικός νόμος ομοιόμορφος για κάθε εποχή και για κάθε τόπο, ο οποίος συνάγεται από τις παρατηρούμενες κανονικότητες των φαινομένων. Καθώς οι κανονικότητες είναι αποτέλεσμα της θείας τάξης ή της “Φύσης”, ο νόμος αυτός λογίζεται ως το ιδανικό πρότυπο συμμόρφωσης για το θετικό δίκαιο, τη διοίκηση και την ατομική συμπεριφορά. Με αυτό τον τρόπο οι κανονικότητες μεταβιβάζονται στους ανθρώπινους ηθικούς νόμους και οι άνθρωποι είναι σε θέση να τις ανακαλύψουν δια μέσω του λόγου. Σκοπός όλων των παραπάνω είναι η εκπλήρωση του θεϊκού σχεδίου.

Ο «πατέρας» του νεότερου¹⁹⁹ φυσικού δικαίου, ο Γκρότιους, στο έργο του *The rights of war and peace* προχωρά στο διαχωρισμό μεταξύ φυσικού και θεσπισμένου δικαίου. Σύμφωνα με τη θεώρησή του, οι άνθρωποι, παρακινούμενοι από τις αρχές της αυτοσυντήρησης και της κοινωνικότητας, ενώνονται με «πρωταρχική βούληση» δημιουργώντας το κράτος, ύστερα από την παρέμβαση του λόγου. Σκοπός αυτής της ένωσης είναι η απόλαυση του θεσπισμένου δικαίου και ως εκ τούτου, η εκκοσμίκευση του φυσικού δικαίου αποτελεί το φυσικό θεμέλιο του κράτους. Σύμφωνα με τον Γκρότιους για να επιτευχθεί η ένωση δεν απαιτείται συμβολιακή πράξη αλλά σεβασμός στη συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων ώστε να εξασφαλίζεται η αρμονία κατά τη συμβίωσή τους²⁰⁰.

Από την άλλη πλευρά, ο Χομπς, στο έργο του *De Cive*²⁰¹, εισάγει το κοινωνικό συμβόλαιο δίνοντας έτσι, όπως παρατηρεί ο Α. Στυλιανού, μια περισσότερο νομική διάσταση στη θεωρία περί φυσικού δικαίου²⁰². Το κοινωνικό συμβόλαιο, σύμφωνα με τον Χομπς, είναι απαραίτητο για να μεταβεί η ανθρωπότητα από την φυσική κατάσταση, στην κατάσταση της ειρήνης, την οποία θα εξασφαλίζει

¹⁹⁸ Haakonsen, K., *Natural law and moral philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press (1996), σ. 6.

¹⁹⁹ Για τον διαχωρισμό αρχαίου και νεότερου φυσικού δικαίου βλ. Haakonsen, K., ό.π., σ. 15-16 .

²⁰⁰ Στυλιανου, Α., *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, Αθήνα: Πόλις (2006), σ. 39-73.

²⁰¹ Hobbes, T., *Man and citizen: De homine and De cive*, edited, introduction by Bernard Gert, Garden City, N.Y. : Anchor Books, 1972.

²⁰² Στυλιανου, Α., ό.π., σ. 73.

ο κυρίαρχος μέσω της απόλυτης εξουσίας του. Στο γνωστό έργο του *Λεβιάθαν*²⁰³ ως «φυσική» ορίζει την κατάσταση φόβου και γενικευμένου πολέμου όλων εναντίον όλων, λόγω της πλήρους εγωιστικής φύσης του ανθρώπου.

Τέλος, το κοινωνικό συμβόλαιο είναι εξίσου σημαντικό και για την προσέγγιση του Λοκ, όπως αυτή παρουσιάζεται κυρίως στα έργα του *Δοκίμια για την ανθρώπινη κατανόηση*²⁰⁴ και *Πραγματείες για την Διακυβέρνηση*²⁰⁵. Εδώ, σε αντίθεση με τον Χομπς, ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση βρίσκεται σε συνθήκες απόλυτης ελευθερίας και ανεξαρτησίας απολαμβάνοντας τα δικαιώματα που προκύπτουν από τον φυσικό νόμο. Εξαιτίας όμως της ανασφάλειας που γεννούν αυτές οι συνθήκες, προκύπτει η ανάγκη διαφύλαξης των φυσικών δικαιωμάτων και κυρίως αυτού της ιδιοκτησίας. Έτσι, τα άτομα εισέρχονται σε πολιτικό σώμα δίνοντας τη σιωπηρή τους συγκατάθεση για μια ενιαία κυβέρνηση, η οποία θα πράττει σύμφωνα με τις αποφάσεις τις πλειοψηφίας²⁰⁶.

Στη θεωρία του Σμιθ απουσιάζει εντελώς η ιδέα μιας πρότερης φυσικής κατάστασης, η οποία μεταβάλλεται αυτοστιγμεί λόγω κάποιας συμβολαιακής πράξης ή συμφωνίας. Δεν υπάρχει, δηλαδή, κάτι σαν ιδρυτική πράξη της πολιτικής κοινωνίας, όπως εμφανίζεται στις άλλες θεωρίες, αλλά μια ιστορικοκοινωνική εξέλιξη της ανθρωπότητας που φτάνει ως το σύγχρονο στάδιο της κοινωνίας της αγοράς. Όμως, όπως παραθέτει ο R. B. Lamb, υπάρχουν δύο τρόποι ερμηνείας για την κοινωνική εξέλιξη στη θεωρία του Σμιθ²⁰⁷: ο πρώτος είναι αυτός που επιμένει σε μια εγωιστική ανθρώπινη φύση, ανάγοντας την επιδίωξη της διατήρησης σε βασικό κίνητρο του πράττειν από το οποίο συνάγονται οι κοινωνικοπολιτικοί θεσμοί, ενώ αντίθετα ο δεύτερος θεωρεί πως η ανθρώπινη φύση αποτελεί προϊόν της κοινωνίας και για το λόγο αυτό όταν αλλάζουν οι κοινωνικές σχέσεις, τα πάθη των ανθρώπων βρίσκουν άλλους τρόπους έκφρασης.

Για τον Σμιθ ο ηθικός σκοπός του ανθρώπου είναι η διατήρησή του σε ευτυχή κατάσταση και καθ'όλη την έκταση του έργου του γίνεται αναφορά στις φυσικές

²⁰³ Hobbes, T., *Λεβιάθαν ή, Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, εισ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης, Αθήνα : Γνώση (1989).

²⁰⁴ Locke, J., *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*, επιμ. Μ. Μετρινού, μτφρ. Γρ. Λιόνη, Αθήνα: Αναγνωστίδης, (χ.χ.).

²⁰⁵ Locke, J., *Two treatises of government*, edited, introduction by Peter Laslett, Cambridge : Cambridge University Press, 1960.

²⁰⁶ Στυλιανου, Α., ό.,π., σ. 123-157.

²⁰⁷ Lamb, R. B., *Adam Smith's system: sympathy not self-interest*, Journal of the History of Ideas, Vol.35, No 4, (Oct.-Dec. 1974), pp. 671-682.

ιδιότητες που προσανατολίζουν τη συμπεριφορά του προς την εκπλήρωσή του. Όμως στη θεωρία του δεν υπάρχει ο διαχωρισμός μεταξύ ‘τεχνητού’ και ‘φυσικού’ μιας και η ανθρωπότητα πάντα προσαρμόζεται στις συνθήκες παράγοντας ηθικές, αισθητικές και άλλες συμβάσεις²⁰⁸. Ωστόσο, εντοπίζεται, όπως παρατηρεί ο Κ. Ψυχοπαίδης, ένας «φυσικοδικαϊκός χαρακτήρας» στην κανονιστική ιδέα της φυσικής δικαιοσύνης αλλά και στη δομή της συμπάθειας κυρίως λόγω των εννοιών του μέτρου, της αρμονίας, κλπ, που αυτή φέρει²⁰⁹.

Η επιδίωξη της διατήρησης και της ευτυχίας δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνο μέσα στο φυσικό του περιβάλλον, δηλαδή την κοινωνία. Αν και η φιλαυτία εξυπηρετεί τον φυσικό σκοπό της διατήρησης, ο Σμιθ από την αρχή του έργου δείχνει περισσότερο ενδιαφέρον για τα αισθήματα της συμπάθειας και της ανάγκης για αγάπη και αποδοχή γιατί αποτελούν τις εγγυήσεις για τη φυσική κοινωνικότητα του ανθρώπου: «Η Φύση, όταν διέπλασε τον άνθρωπο για κοινωνία, τον προίκισε με μια πηγαία επιθυμία να ευχαριστεί και μια πηγαία αποστροφή να προσβάλει τους αδελφούς του...Κατέστησε την επιδοκιμασία τους άκρως κολακευτική και αρεστή, χάριν εαυτής και μόνον και την αποδοκιμασία τους άκρως ντροπιαστική και προσβλητική»²¹⁰. Με άλλα λόγια τα αισθήματα της συμπάθειας αποτελούν ένα φυσικό όριο στην φυσική «αγάπη για τον εαυτό». Ουσιαστικά πρόκειται για μια διόρθωση του *φυσικού* ανθρώπινου εγωισμού από τον ίδιο τον άνθρωπο. Η διόρθωση πραγματοποιείται μέσω των *φυσικών* δυνάμεων που ο ίδιος διαθέτει. Ως αποτέλεσμα προκύπτει όχι η πλήρης εξάλειψη του εγωισμού, αλλά ένας μετριασμένος εγωισμός (μέσω της αυτοκυριαρχίας) που αντιστοιχεί σε ένα μετριασμένο ατομικό συμφέρον, το οποίο και τελικά γίνεται ηθικά αποδεκτό²¹¹.

²⁰⁸ Haakonsen, K., Introduction στο Smith, A., *The theory of moral sentiments*, edited by Knud Haakonsen, New York : Cambridge University Press (2004), σ. Xii.

²⁰⁹ Ψυχοπαίδης, Κ., *Ο Α. Σμιθ και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας*, Αξιολογικά, τ.1 (1990), σ. 41-42.

²¹⁰ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 223.

²¹¹ Αν και στο ζήτημα της ενότητας των δύο μεγάλων έργων του Άνταμ Σμιθ θα αναφερθούμε στα επόμενα, έχει σημασία εδώ να παραθέσουμε την θέση του G. R. Morrow -όπως μας την μεταφέρει R. B. Lamb- πως το προσωπικό συμφέρον, που φαίνεται να υποστηρίζεται από τον Σμιθ στον *Πλούτο των εθνών*, είναι αυτό που έχει πριν ρυθμιστεί και έχει γίνει αποδεκτό από τη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*. βλ. Lamb, R. B., ό.π., σ. 673-674. Όμως, ο J. Evensky παρατηρεί σχετικά με την απόφαση του Σμιθ να διαχωρίσει τη διοίκηση του «οικουμενικού συστήματος» από τη διοίκηση του «πολιτικού συστήματος», αφήνοντας την πρώτη στη φύση και τη δεύτερη στον άνθρωπο, πως αποτελεί προσθήκη της έκτης έκδοσης (1790) της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* γιατί εντωμεταξύ, είχε αντιληφθεί τον εκτροχιασμό του καπιταλισμού που είχε αρχίσει να συντελείται κατά την πρώιμη παγκοσμιοποίηση (αποτέλεσμα της αποικιοκρατίας). βλ. Evensky, J., *Adam Smith's*

Η δυνατότητα αυτή έγκειται στην κρίση του αμερόληπτου παρατηρητή ως φυσικού μέτρου για τις ηθικές αξιολογήσεις των ανθρώπων σε κάθε περίπτωση. Το μέτρο όμως αυτό αντλείται από ένα σύνολο παραδεδομένων αξιών που αντιστοιχούν σε γενικούς κανόνες συμπεριφοράς, οι οποίοι με τη σειρά τους προκύπτουν από την καθημερινή εμπειρία, από την καθημερινή επιλογή μεταξύ διαφορετικών πρακτικών²¹². Αντλείται, δηλαδή, από ένα δοσμένο κοινωνικό που όμως δεν είναι σταθερό αλλά επανακαθορίζεται με κάθε κοινωνική αλλαγή. Εξετάζοντας το παράδειγμα των κανόνων δικαίου θα μπορούσαμε να πούμε ότι θεμελιώνονται στο κανονιστικό αίσθημα του παροργισμού (resentment), δηλαδή της δίκαιης οργής. Όμως το τι εκλαμβάνεται ως ‘δίκαιο’ σχετίζεται άμεσα με τη δύναμη του εθίμου αλλά και της χρησιμότητας²¹³, έννοιες που αντλούν το περιεχόμενό τους από τις δοσμένες κοινωνικές συνθήκες.

Το πρόβλημα της διατήρησης του ανθρώπου που δικαιολογεί τα φυσικά εγωιστικά αισθήματα, στην σύγχρονη κοινωνία η οποία εξετάζεται από τον Σμιθ, μεταφράζεται ως πρόβλημα ύπαρξης μέσα στην πολύπλοκη κοινωνική κατάσταση της κοινωνίας της αγοράς και η λύση του βρίσκεται στην υιοθέτηση μιας ενάρετης συμπεριφοράς. Πρωταρχικής σημασίας τώρα δεν κρίνεται η «αγάπη για τον εαυτό», που εκφράζεται μέσω της διαρκούς επιδίωξης του εγωιστικού συμφέροντος, αλλά ένα άλλο είδος αγάπης, που όπως δείχνουν τα λόγια του Σμιθ, δεν έχει να κάνει ούτε με την αγάπη του χριστιανισμού²¹⁴ ούτε με την *ευμένεια* του Χάτσεσον²¹⁵: «Δεν είναι η

theory of moral sentiments: On morals and why they matter to a liberal society of free people and free markets, The Journal of Economic Perspectives, Vol. 19, No. 3 (Summer, 2005), pp. 109-130, σ. 126-127. Άρα, η τελική θέση του Σμιθ περί εγωιστικού συμφέροντος φαίνεται να ολοκληρώθηκε αφού ήδη είχε γράψει τον *Πλούτο των Εθνών* (η τελευταία αναθεωρημένη έκδοση γίνεται το 1784. Οι δύο επόμενες που ακολουθούν -1786, 1789- δεν φέρουν σημαντικές αλλαγές).

²¹² Δρόσος, Δ. (2008), σ. 544.

²¹³ Ο Σμιθ, με το παράδειγμα της παιδοκτονίας στην αρχαία Αθήνα, δείχνει ότι η ενισχυμένη δύναμη του εθίμου μπορεί να οδηγήσει ακόμα και σε βάνανουσες συμπεριφορές. Βλ. Smith, A., (2012), ό.π., σ. 347-348.

²¹⁴ Ο Σμιθ, σε προηγούμενο μέρος αναφερόμενος σε αυτό που προστάζει η ανθρώπινη φύση, αντιστρέφει τη γνωστή χριστιανική θέση «να αγαπάμε τον πλησίον μας όπως τον εαυτό μας» με το «να αγαπάμε τον εαυτό μας όπως είναι ικανός ο πλησίον μας να μας αγαπήσει» βλ. Smith, A. (2012), ό.π., σ. 95. Εξάλλου, όπως σημειώνει ο K. Haakonssen, ο Σμιθ στο έργο του αγνοεί όλες τις παραδοσιακές θρησκευτικές προσεγγίσεις, που θέλουν το θεό να συνδέεται με τη συνείδηση είτε ως πηγή έμπνευσης είτε ως πηγή φόβου. βλ. Haakonssen, K., Introduction (2004), σ. xvi.

²¹⁵ Το επιχείρημα αναπτύσσεται εκτενέστερα στο Μέρος VII.II.iii της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*, όπου σημειώνεται ότι η αρετή της ευμένειας φαίνεται αφενός ότι δεν εξηγεί επαρκώς από πού προέρχεται η επιδοκίμασία για «κατώτερες αρετές», όπως της σύνεσης, του σθένους, κλπ, αφετέρου ότι δεν λαμβάνει υπόψη της πως το προσωπικό συμφέρον μπορεί να αποτελεί ευπρεπές κίνητρο της πράξης. βλ. Smith, A. (2012), ό.π., σ. 471-472.

αγάπη για τον πλησίον, δεν είναι η αγάπη προς την ανθρωπότητα, που πολλές φορές μας ωθούν στην άσκηση αυτών των θείων αρετών. Είναι μια ισχυρότερη αγάπη, μια δυνατότερη αισθηματική επένδυση, που κατά κανόνα λαμβάνει χώρα σε αυτές τις περιπτώσεις· η αγάπη προς ό,τι είναι άξιο τιμής και ευγενές, η αγάπη προς τη μεγαλοσύνη, την αξιοπρέπεια και την ανωτερότητα του χαρακτήρα μας»²¹⁶.

Σε ένα μακροκοινωνιολογικό επίπεδο, η παρουσία του καταμερισμού της εργασίας²¹⁷ οδηγεί στη συγκέντρωση και τελικά στην κατοχή υλικών αγαθών, όπου στη σύγχρονη μορφή κοινωνίας, εμφανίζεται ξεκάθαρα ως ιδιοκτησία. Η παρατήρηση του Σμιθ πως «...όπου υπάρχει μεγάλη ιδιοκτησία, υπάρχει μεγάλη ανισότητα»²¹⁸, δείχνει πως η συγκέντρωση πλούτου σε ένα άτομο σημαίνει έλλειψη από κάποιο άλλο. Αυτή η ανισότητα διαμορφώνει τις σχέσεις εξουσίας, οι οποίες με τη σειρά τους καθορίζουν και την μορφή κυριαρχίας²¹⁹. Ως εκ τούτου, η εμφάνιση της πολιτικής κυριαρχίας, στη θεωρία του Σμιθ, δεν είναι αποτέλεσμα ενός κοινωνικού συμβολαίου, αλλά των κοινωνικών σχέσεων που διαμορφώνονται ιστορικά και διαπλάθουν μορφές πολιτικής εξουσίας.

Επιπρόσθετα, η ανάλυση στο *Lectures on Jurisprudence*²²⁰ μας δείχνει ότι στο φυσικό δικαίωμα επί της ζωής και της προσωπικότητας του ανθρώπου, προστέθηκαν κατά την ιστορική εξέλιξη, το δικαίωμα επί της περιουσίας και το δικαίωμα επί των συμφωνιών με τρίτους. Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, γιατί ο Σμιθ χαρακτηρίζει στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* ως «ιερότερους»²²¹ τους νόμους που κατοχυρώνουν τα προηγούμενα δικαιώματα. Στη νεωτερική εμπορική κοινωνία, στην κοινωνία του «τίμιου παιγνιδιού»²²² της απόκτησης πλούτου και δόξας, δηλαδή στην κοινωνία της αγοράς, συναντώνται και τα τρία και μάλιστα στην πιο πολύπλοκη μορφή τους, με αποτέλεσμα την ανάγκη για μια δικαϊκή θεσμική ρύθμιση. Παράλληλα, η ύπαρξη των κοινωνικών τάξεων, ο εντεινόμενος καταμερισμός

²¹⁶ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 250.

²¹⁷ Αναλύεται στο 1.β.

²¹⁸ Smith, A. (1976), τόμος 2, σ. 709.

²¹⁹ Για το ζήτημα αυτό ο A.Skinner σημειώνει πως η θέση του Σμιθ πλησιάζει περισσότερο αυτή του Ένγκελς, σύμφωνα με την οποία, η οικονομική οργάνωση αποτελεί καθοριστικό αλλά όχι μοναδικό παράγοντα διαμόρφωσης των σχέσεων εξουσίας. βλ. Skinner, A. S., (1975), ό.π., σ. 175.

²²⁰ Βλ. Smith, A., *Lectures on Jurisprudence*, επιμ. R. L. Meek, D. D. Raphael και P. G. Stein, Indianapolis: Liberty Fund (1982).

²²¹ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 176.

²²² ό.π., σ. 176.

εργασίας και οι απρόσωπες σχέσεις καθιστούν αναγκαία την ύπαρξη μιας κραταιάς πολιτικής διακυβέρνησης, τις λειτουργίες της οποίας θα αναλύσουμε στα επόμενα.

Με αυτό τον τρόπο η ανάλυση του Σμιθ φαίνεται να απομακρύνεται από την κλασική φυσικοδικαϊκή παράδοση και να υιοθετεί περισσότερο μια ερμηνευτική προσέγγιση αφού εξηγεί τα ηθικά φαινόμενα εξετάζοντας τις ανθρώπινες σχέσεις στο πλαίσιο μιας κοινωνίας που έχει ήδη προϋποθέσει, της κοινωνίας μέσα στην οποία ζει και ο ίδιος. Στη θεωρία του αναγνωρίζονται ως φυσικές ανθρωπολογικές σταθερές τα αισθήματα της φιλαυτίας και της κοινωνικότητας, αλλά το πώς και σε ποιο βαθμό κάθε φορά αυτά εκφράζονται μάλλον εξαρτάται από το κοινωνικό στάδιο εξέλιξης που εξετάζεται. Όπως παρατηρεί ο A. Skinner²²³, ο Σμιθ φαίνεται να πιστεύει πως όσο η ιστορία θα προχωρά, τόσο η πρώτη θα δίνει τη θέση της στη δεύτερη. Στο πλαίσιο αυτού του τύπου θεμελίωσης της κοινωνικής συνοχής γίνεται φανερό πως το κοινωνικό σύμβολο καθίσταται περιττό. Αρκτική προϋπόθεση αυτής της θέσης αποτελεί η αντίληψη του Σμιθ για μια ιστορικο-κοινωνική ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης.

β) Ιστορική θεώρηση της ανθρώπινης φύσης: η ανθρώπινη φύση στην εμπορική κοινωνία

Στο πέμπτο βιβλίο του *Πλούτου των Εθνών*²²⁴ ο Σμιθ παρουσιάζει την ιστορικο-κοινωνική εξέλιξη αναφέροντας τέσσερα στάδια ανάπτυξης με τελευταίο αυτό της σύγχρονης κατάστασης της κοινωνίας της αγοράς. Την ίδια ανάλυση βρίσκει κανείς και στο *Lectures on Jurisprudence*²²⁵ μόνο που εκεί η παρουσίαση των σταδίων γίνεται περισσότερο για να δείχθει πώς κάθε στάδιο ανάπτυξης συνδέεται με διαφορετικές μορφές διακυβέρνησης. Στον *Πλούτο των εθνών* η παρουσίαση συνδέεται κυρίως με τα καθήκοντα της κυριαρχίας που προκύπτουν ανάλογα με το στάδιο εξέλιξης.

Συνοπτικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι σύμφωνα με τη 'θεωρία των τεσσάρων σταδίων' (η ιστορικο-κοινωνική εξέλιξη διαιρείται από τον Σμιθ σε τέσσερα στάδια: την κοινωνία των κυνηγών, των νομάδων, των γεωργών και την

²²³ Skinner, A. S., *Adam Smith: an economic interpretation of history* στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975), σ. 178.

²²⁴ Smith, A., *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, επιμ. R. H. Campbell και A. S. Skinner, τόμος 2, Oxford: Oxford University Press (1976), σ. 689-702.

²²⁵ Smith, A. (1982), σ. 14-16.

σύγχρονη εμπορική κοινωνία) σε κάθε στάδιο ανάπτυξης της κοινωνίας γεννάται η πρωταρχική ανάγκη της διατήρησης και διασφάλισής της, ώστε να μπορεί να πραγματοποιηθεί η περαιτέρω ανάπτυξή της. Η ανάγκη αυτή αφορά τις σχέσεις με εξωτερικούς παράγοντες απειλής, αλλά και τις σχέσεις που διαμορφώνονται μεταξύ των μελών της κοινωνίας, δηλαδή αφορά την άμυνα και την δικαιοσύνη. Στο τελευταίο στάδιο παρουσιάζεται η ανάγκη δημιουργίας δημοσίων θεσμών και εκτέλεσης δημοσίων έργων.

Στη σύγχρονη κοινωνία, ο Σμιθ επισημαίνει πως υπάρχουν τρεις βασικοί παράγοντες που τη διαφοροποιούν από τις προηγούμενες. Οι παράγοντες αυτοί είναι ο καταμερισμός της εργασίας, η μεταποίηση της φύσης²²⁶ και ως αποτέλεσμα αυτών, η εμφάνιση της ιδιοκτησίας²²⁷. Όπως έχει δείξει στο Βιβλίο I του *Πλούτου των Εθνών*, η εμφάνιση των δύο πρώτων παραγόντων προκάλεσε την πρόοδο στους κλάδους των κατασκευών, της βιοτεχνίας και του εμπορίου με αποτέλεσμα την συνεχώς αυξανόμενη παραγωγικότητα, που με τη σειρά της οδήγησε στην αύξηση του πλούτου της κοινωνίας.

Τα συμπαθητικά αισθήματα αναπτύσσονται ιστορικά και κερδίζουν διαρκώς έδαφος έναντι των αντικοινωνικών παθών που κυριαρχούσαν στις βάρβαρες κοινωνίες. Η πιο εναργής μορφή τους είναι αυτή της συνεργασίας και της ανταλλαγής, γιατί προϋποθέτει τη συνειδητοποίηση ότι το δικό μου συμφέρον διαμεσολαβείται από το συμφέρον του άλλου και αντίστροφα²²⁸, δηλαδή «...προϋποθέτει ένα *minimum* «μετριασμού» του εγωισμού και μετάβασης από χομπσιανές καταστάσεις σε καταστάσεις *minimum* συναίνεσης»²²⁹. Στην πλήρη ανάπτυξή τους τα συμπαθητικά αισθήματα εκφράζονται μέσω του σύγχρονου εντατικοποιημένου καταμερισμού της εργασίας²³⁰. Ένα πλήθος άγνωστων μεταξύ τους ανθρώπων συνεργάζονται, με αποτέλεσμα την παραγωγή αγαθών και την κάλυψη όλο και περισσότερων αναγκών για όλο και μεγαλύτερο μέρος της κοινωνίας, επιφέροντας πλούτο και αφθονία για τα έθνη. Οι σύγχρονοι άνθρωποι, υπό

²²⁶ Smith, A. (1976), σ. 694-698.

²²⁷ ό.π., σ. 710.

²²⁸ Βλ. Δρόσος, Δ., *Αγορά και Κράτος στον Adam Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νέο-φιλελευθρισμού*, Αθήνα: Εξάντας (1994), σ. 67-68.

²²⁹ Ψυχοπαίδης, Κ., *Ο Α. Σμιθ και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας, Αξιολογικά*, τ.1 (1990), σ. 57.

²³⁰ Ο καταμερισμός της εργασίας εμφανίζεται στη θεωρία του Σμιθ ως το αποτέλεσμα της τάσης του ανθρώπου για παζάρεμα. Βλ. Smith, A. (1976), τόμος 1, ό.π., σ. 26.

την προϋπόθεση ότι αντιλαμβάνονται το αμοιβαίο συμφέρον τους και διαθέτουν την ικανότητα της πειθούς²³¹, είναι σε θέση να προχωρούν σε συμφέρουσες ανταλλαγές, οι οποίες ρυθμίζονται από ένα πλαίσιο γενικών κανόνων. Η αμοιβαία ανάγκη που δημιουργείται μέσα από τη διαδικασία του καταμερισμού της εργασίας είναι αυτή που συμβάλλει και στην κοινωνική συνοχή²³².

Κρίνουμε σημαντικό σε αυτό το σημείο να παραθέσουμε την παρατήρηση του Κ. Ψυχοπαίδη: «Από τον καταμερισμό «παράγεται» δύναμη το αξιακό πλαίσιο του σεβασμού του άλλου ως προσώπου, του σεβασμού της αναφοράς του στην εργασία που κινητοποιεί και κατά την οποία θα συμβάλλει στη συνεργασία, και του σεβασμού στη συμφωνία για το χαρακτήρα της συνεργασίας. Παρατηρούμε εδώ μια διαπλοκή στοιχείων κοινωνικής ηθικής και στοιχείων κατοχύρωσης μέσω της ηθικής αυτής («δικαιοσύνης») κοινωνικών ανισοτήτων (λ.χ. μου αναγνωρίζεται ως «δικό μου», το συσσωρευμένο κεφάλαιο, η γαιοκτησία κλπ., ως στοιχεία «συμβολής μου» στην κοινωνική συνεργασία»²³³. Η αξία του «μετριάσμου» του εγωισμού, που οδηγεί στην αναγνώριση του «δικού σου» και του «δικού μου» φαίνεται λοιπόν να συνδέεται με τις αξίες της «εργασίας» και της «κατοχής» δημιουργώντας έτσι ένα κατάλληλο αξιακό περιβάλλον μέσα στο οποίο εκδηλώνεται ως «φυσική» η παραπλάνηση των ανθρώπων που τους οδηγεί στην πλήρη αποδοχή των κοινωνικών ιεραρχήσεων.

Η «ιδεολογοποίηση»²³⁴, η διαστρεβλωμένη αντίληψη, δηλαδή, της πραγματικότητας -ή αλλιώς η «ψευδής συνείδηση»-, κρίνεται από τον Σμιθ σε μεγάλο βαθμό ως αναγκαία για την εξασφάλιση της συνοχής²³⁵ της σύγχρονης κοινωνίας, τόσο που να θεωρείται «...πιο σημαντική ακόμα και από την ανακούφιση των δυστυχών»²³⁶. Επιπρόσθετα, οδηγεί το άτομο σε μια διαρκή προσπάθεια βελτίωσης των όρων ζωής του²³⁷. η συνεχής επιθυμία για κοινωνική ανέλιξη, για κοινωνική αποδοχή, αυξάνει τη δημιουργικότητα και τη φιλοπονία του «ώστε η κοινωνική θέση...(να) αποτελεί το ζητούμενο του μισού μόχθου που καταβάλλεται στην

²³¹ ό.π., , σ. 57.

²³² ό.π., σ. 86.

²³³ Ψυχοπαίδη, Κ., ό.π., σ. 60-61.

²³⁴ Ψυχοπαίδη, Κ., ό.π., σ. 27.

²³⁵ ό.π., σ. 173-174: Ο βαθμός αυτός συνοχής αντιστοιχεί σε μια ηθική κατάσταση (συναλλαγή μεταξύ των ανθρώπων χωρίς να προξενούν κακό ο ένας στον άλλο) αλλά όχι στην ηθικά άριστη.

²³⁶ ό.π., σ. 369.

²³⁷ ό.π., σ.308.

ανθρώπινη ζωή»²³⁸. Προς αυτή την κατεύθυνση ακόμη και η ματαιοδοξία φαίνεται να λειτουργεί θετικά στην ανάπτυξη του ατόμου, γιατί υποκρύπτει ένα ισχυρό κίνητρο για δόξα²³⁹.

Τα συμπαθητικά συναισθήματα παρουσιάζονται ως εκ των ων ουκ άνευ δυνάμεις για την συγκρότηση της σύγχρονης κοινωνίας από τον άνθρωπο. Οι δυνάμεις αυτές όμως αναπτύσσονται και ενισχύονται καθώς περνά από το ένα στάδιο κοινωνικο-ιστορικής εξέλιξης στο άλλο. Η σύγχρονη κοινωνία θεωρείται, κατά αυτό τον τρόπο, ως η πιο ανεπτυγμένη²⁴⁰. πρόκειται για μία κοινωνία ίσων και ελεύθερων ατόμων, τα οποία μετριάζοντας τα πάθη τους μπορούν να αναγνωρίζουν το συμφέρον τους και το συμφέρον των άλλων και έτσι να συναλλάσσονται στη βάση συμφωνιών μεταξύ αντικρουόμενων συμφερόντων. Αυτός ο τρόπος συνύπαρξης γεννάται από τον καταμερισμό της εργασίας και τους ιδεολογικούς μηχανισμούς που οι ιστορικά ανεπτυγμένες σχέσεις φέρουν. Η συνύπαρξη υπό αυτούς τους όρους θεμελιώνεται στην παρουσία των γενικών κανόνων δικαίου, οι οποίοι όμως δεν επιβάλλονται εξωτερικά αλλά και οι ίδιοι προκύπτουν από το καθημερινό πράττειν, στη βάση των συμπαθητικών συναισθημάτων.

Επιπρόσθετα, οι κοινωνικές συνθήκες αναδεικνύουν την αναγκαιότητα της αυτοκυριαρχίας ως μέσο εσωτερικού ελέγχου και τελικά, ως όπλο, από τη σκοπιά του ατόμου, ενάντια στην, πάντα παρούσα, αδικία. Αναφέρει σχετικά ο Σμιθ: «Ο άνθρωπος με αληθινή σταθερότητα και σθένος χαρακτήρα, ο σοφός και δίκαιος άνθρωπος, ο οποίος έχει ανατραφεί πραγματικά στο μεγάλο σχολείο της αυτοκυριαρχίας στον πυρετό και στη δραστηριότητα του κόσμου, εκτεθειμένος ίσως, στη βία και στην αδικία του φατριασμού, στις κακουχίες και στους κινδύνους του πολέμου, διατηρεί τον έλεγχο των παθητικών του αισθημάτων σε όλες τις περιστάσεις»²⁴¹. Ο φόβος, που συναντήσαμε στον Χομπς, δε σταματά να υπάρχει,

²³⁸ ό.π., σ. 139. Ωστόσο, οι D. Raphael και A. L. Macfie σχολιάζουν ότι αν και ο Σμιθ επανέρχεται στο ζήτημα του διαχωρισμού των τάξεων, στην 6^η και τελευταία έκδοση, με την προσθήκη ενός κεφαλαίου (I.iii.3) και ενός εδαφίου (VI.ii.i.20), δείχνοντας τη σχέση συμπάθειας και χρησιμότητας, παρόλα αυτά, δε θέλει να κατατάξει τον σεβασμό του πλούτου και της δόξας ως ένα είδος ηθικής επιδοκιμασίας. Βλ. Smith, A., *The theory of moral sentiments*, edited by Raphael D. D. and A. L. Macfie, Indianapolis: Liberty Fund (1984), σ. 17-18.

²³⁹ ό.π., σ.413: «Η ματαιοδοξία δεν είναι συνθηθέστατα, παρά ένα εγχείρημα πρόωρου σφετερισμού της δόξας αυτής πριν να φτάσουμε στο σημείο να την αξίζουμε». Επίσης βλ. ό.π., σ. 479-480, όπου ο Σμιθ στην κριτική που ασκεί στον Μάντεβιλ διακρίνει δύο τύπους ματαιοδοξίας την “αναξιόμισθη” και την “αξιόμισθη”. Προφανώς εδώ αναφέρεται στον δεύτερο τύπο.

²⁴⁰ Smith, A., ό.π., σ. 345.

²⁴¹ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 262.

αλλά γίνεται διαχειρίσιμος, ενώ ο γενικευμένος πόλεμος μετατρέπεται σε «πυρετό και δραστηριότητα του κόσμου». Στο πεδίο των αρετών η αυτοκυριαρχία αναγνωρίζεται ως η ύψιστη αρετή κοινωνικότητας, ακριβώς γιατί μέσω αυτής επιτυγχάνεται η αρμονική συμβίωση δίχως να χρειάζεται η καταναγκαστική επιβολή εξωτερικών κανόνων. Ο Δ. Δρόσος σημειώνει πως η έννοια της συμπάθειας «...είναι ο λόγος που ο Α. Smith πρώτος κατορθώνει να εντοπίσει την ουσία του κοινωνικού ιστού στον καταμερισμό της εργασίας και όχι στον κρατικό απολυταρχισμό ή το αρχικό συμβόλαιο...διότι η αγορά κατανοείται ως η πλέον σημαντική και «φυσική» θεσμική οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων»²⁴².

Συμπερασματικά, οι ανθρώπινες φυσικές δυνάμεις θα λέγαμε ότι παρέχουν το κανονιστικό πλαίσιο της δικαιοσύνης ως το ελάχιστο της κοινωνικής συνοχής²⁴³, ενώ οι κοινωνικές σχέσεις το περιεχόμενο ορίζοντας, κατ' αυτό τον τρόπο, τις αρχές της πολιτικής διακυβέρνησης²⁴⁴. Τέλος, η κυριαρχία καθορίζει τη μορφή πολιτικής εξουσίας, η οποία στη σύγχρονη εμπορική κοινωνία είναι το κράτος.

2. Παράγοντες απειλής της κοινωνικής συνοχής

Η εξέταση των προβλημάτων συνοχής, που προκύπτουν κατά τη θεωρητική συγκρότηση της κοινωνίας, προκαλεί έντονο ενδιαφέρον γιατί συνοδεύεται με προτεινόμενες λύσεις, οι οποίες δίνουν στη θεωρία έναν επίκαιρο χαρακτήρα περισσότερο απ' όσο κανείς θα πίστευε. Πριν όμως προχωρήσουμε στην εξέταση των παραπάνω, θα θέλαμε να κάνουμε μια αναφορά στο «πρόβλημα Άνταμ Σμιθ» που,

²⁴² Δρόσος, Δ. (1992), σ. 28.

²⁴³ Smith, A., ό.π., σ.179-180: «Μολονότι, λοιπόν, η Φύση εξωθεί τους ανθρώπους σε πράξεις αγαθοεργίας, μέσω της τερπνής συνείδησης της επάξιας ανταμοιβής, δεν το θεώρησε όμως αναγκαίο να περιφρουρήσει και να ενισχύσει την πρακτική αυτή, μέσω του τρόμου της επάξιας τιμωρίας σε περίπτωση παραμέλησής της. Είναι το κόσμημα που εξωραΐζει, όχι το θεμέλιο επί του οποίου στηρίζεται το οικοδόμημα και ως εκ τούτου, είναι αρκετό μόνο να την υποδεικνύει, αλλά καθόλου αναγκαίο να την επιβάλει. Η δικαιοσύνη είναι ο κύριος στυλοβάτης που υποστηρίζει όλο το κτίριο. Αν αυτός μετακινηθεί, η τεράστια διάρθρωση της ανθρώπινης κοινωνίας – της οποίας η οικοδόμηση και υποστήριξη φαίνεται να υπήρξε, αν μπορώ να πω έτσι, η ιδιαίτερη και προσφιλής μέριμνα της Φύσης σε αυτόν τον κόσμο- κατ' ανάγκην θα καταρρεύσει αυτοστιγμεί και θα κατακεραματιστεί σε άτομα [atoms].»

²⁴⁴ Το περιεχόμενο αυτό, όπως θα δούμε στα επόμενα, φαίνεται να έλκεται περισσότερο από μία θεωρία ωφελισμού για τη χρησιμότητα παρά από μία θεωρία κάλλους κατά Μπαφιέ. Στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας θα λέγαμε ότι η πρώτη αντιστοιχεί σε αυτό που ο Σμιθ ονομάζει «πνεύμα κοινωφελείας»(δημόσιο πνεύμα) ενώ η δεύτερη, στο «πνεύμα συστήματος».

όπως φαίνεται, έχει μάλλον μετατραπεί σε «πρόβλημα κατανόησης» των μελετητών του.

α) «Το πρόβλημα Άνταμ Σμιθ»

Στην προσπάθειά μας να αναζητήσουμε τους όρους κοινωνικής συνοχής στη θεωρία του Σμιθ, αναπόφευκτα αντιμετωπίζουμε το πρόβλημα των επιπέδων αφαίρεσης με βάση τα οποία συγκροτείται η θεωρία στα δύο μεγάλα έργα του, τη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* και τον *Πλούτο των Εθνών*. Σύμφωνα με τον Κ. Ψυχοπαίδη, σε κάθε έργο γίνεται αφαίρεση των στοιχείων που θεωρούνται ασήμαντα κατά την πραγμάτευση συγκεκριμένων προβληματικών. Έτσι, στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*, που εξετάζεται το ατομικό ηθικό πράττειν, γίνεται αφαίρεση από το πολιτικο-οικονομικό σύστημα, ενώ στον *Πλούτο των Εθνών*, που εξετάζεται η πολιτικο-οικονομική δομή του κοινωνικού πράττειν, γίνεται αφαίρεση από τις υποκειμενικές στάσεις και αξιολογήσεις²⁴⁵. Αυτή η μεθοδολογική επιλογή του Σμιθ είχε ως αποτέλεσμα να προκύψει σύγχυση όσον αφορά τη σχέση των δύο έργων, ζήτημα που στην βιβλιογραφία συναντάται ως «το πρόβλημα Άνταμ Σμιθ».

Ο Dogan Göçmen στο βιβλίο που εξετάζει το οικείο θέμα, θεωρεί ότι ο πυρήνας του προβλήματος έγκειται στο αν η ανθρώπινη φύση στο έργο του Άνταμ Σμιθ έχει δύο αντικρουόμενες θεάσεις: μία κοινωνική, που προκύπτει από την ανάλυση της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* και μία εγωιστική, που προκύπτει από την ανάλυση του *Πλούτου των Εθνών*²⁴⁶. Κατηγοριοποιεί δε τις προσεγγίσεις που έχουν γίνει κατά καιρούς σε δύο μεγάλες ομάδες: στις προσεγγίσεις ανάλυσης κειμένου, σύμφωνα με τις οποίες το πρόβλημα ορίζεται ως εννοιολογικό και αποδίδεται στον ίδιο το Σμιθ και στις ιστορικές προσεγγίσεις, που θεωρούν ότι το πρόβλημα δεν είναι εννοιολογικό αλλά πραγματικό και προκύπτει από τη δομή της σύγχρονης εμπορικής κοινωνίας²⁴⁷.

Στις πρώτες εντάσσει τις αναλύσεις που δέχονται ότι υπάρχει ένταση μεταξύ των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων του Σμιθ στα δύο έργα και είτε θεωρούν ότι αυτό είναι αποτέλεσμα της πνευματικής εξέλιξης του Σμιθ, ύστερα από την επαφή του με Γάλλους οικονομολόγους («French connection theory») ή ότι αυτό δεν

²⁴⁵ Ψυχοπαίδη, Κ., *ό.π.*, σ. 13.

²⁴⁶ Göçmen, D., *The Adam Smith problem. Reconciling human nature and society in the Theory of moral sentiments and the Wealth of Nation*, New York: Tauris academic studies (2007), σ. 1-5.

²⁴⁷ *ό.π.*, σ. 5.

αποτελεί καν πρόβλημα («dualistic justificatory approach»). Επίσης, στην πρώτη ομάδα συγκαταλέγει και τις αναλύσεις που δεν δέχονται την ύπαρξη έντασης μεταξύ των δύο έργων και χαρακτηρίζουν το πρόβλημα ως «ψευδο-πρόβλημα» («defensive approach»). Κύριοι εκπρόσωποι αυτής της ανάλυσης είναι οι επιμελητές της έκδοσης της Οξφόρδης, D. D. Raphael και A. L. Macfie, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* και ο *Πλούτος των Εθνών* δεν μπορούν να απομονωθούν και, ακόμη χειρότερα, να θεωρηθούν αντικρουόμενα έργα. Τα επιχειρήματα που προβάλλουν προς υποστήριξη αυτής της θέσης είναι η δήλωση του ίδιου του Σμιθ στο τέλος της 6^{ης} έκδοσης της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* ότι με την έκδοση του *Πλούτου των Εθνών* εκπλήρωσε μέρος του συνολικού θεωρητικού του εγχειρήματος και ότι όλες οι προσθήκες της 6^{ης} έκδοσης αποτελούν εξέλιξη των ήδη διατυπωμένων θέσεων στις προηγούμενες εκδόσεις ή κάποιον ζητημάτων που προέκυψαν από τον *Πλούτο των Εθνών*²⁴⁸.

Η δεύτερη ομάδα αποτελείται από τις ιστορικές προσεγγίσεις με τις οποίες συμφωνεί και ο ίδιος ο Göçmen. Συγκεκριμένα, σαν λύση στο πρόβλημα προβάλλει την αποδοχή της έντασης μεταξύ των δύο ανθρωπολογικών θεάσεων του Σμιθ, δηλαδή, μιας γενικής, κανονιστικής, που παρουσιάζεται στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* και μιας πιο ειδικής, που προκύπτει στον *Πλούτο των Εθνών* ως αποτίμηση της ανθρώπινης κατάστασης στην κοινωνία της αγοράς. Προτείνει μάλιστα ότι οι δύο θεάσεις θα πρέπει να κατανοούνται συμπληρωματικά, σχηματίζοντας αυτό που ο ίδιος ονομάζει «κοινωνική ατομικότητα»²⁴⁹ (social individuality), έτσι ώστε η πρώτη να αποτελεί το κριτικό πλαίσιο για την δεύτερη, αυτή, δηλαδή, που διαμορφώνεται από την ίδια τη δομή της σύγχρονης εμπορικής κοινωνίας²⁵⁰. Προτείνει, με αυτό τον τρόπο, όπως σαφώς σημειώνει στον επίλογο, να κατανοήσουμε τον Σμιθ ως διαλεκτικό φιλόσοφο και όχι ως δυϊστή²⁵¹.

Τη διαλεκτική σχέση ηθικής και οικονομίας αναγνωρίζει στο έργο του Άνταμ Σμιθ και ο νομπελίστας οικονομολόγος Α. Σεν²⁵². Για αυτόν η αντίθετη στάση στη σχέση των δύο έργων αποτελεί προϊόν αδιαφορίας για την ηθική θεωρία του Σμιθ και

²⁴⁸Raphael D. D. και Macfie A. L., Εισαγωγή στο Smith, A., *The theory of moral sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund (1984)σ. 24.

²⁴⁹ Göçmen D., ό.π., σ. 20.

²⁵⁰ό.π., σ. 157.

²⁵¹ό.π., σ. 163.

²⁵² Σεν, Α., *Για την ηθική και την οικονομία*, μτφ. Άγγελος Φιλιππάτος, Αθήνα: Καστανιώτης (1999), σ. 56-62.

παρερμηνείας των θέσεών του για τα κίνητρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Μάλιστα σε ένα γενικότερο πλαίσιο κριτικής υποστηρίζει πως η αδυναμία κατανόησης του συνολικού έργου του Σμιθ «...εναρμονίζεται με την απομάκρυνση των οικονομολόγων από την ηθική, που συνέβη με την ανάπτυξη των σύγχρονων οικονομικών» και αποτελεί «...μια από της σημαντικότερες ατέλειες της σύγχρονης οικονομικής θεωρίας»²⁵³.

β) Στοιχεία απειλής της σύγχρονης κοινωνίας

Με βάση τα προηγούμενα η *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* αποτελεί τη δεσμευτική προκείμενη του *Πλούτου των Εθνών* και υπό αυτή την έννοια μπορεί να θεωρηθεί και ως μια βάση κριτικής για την εμπορική κοινωνία. Πρέπει να κάνουμε σαφές ωστόσο ότι η κριτική αυτή ασκείται σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό ορίζοντα, αφού τα ίδια τα εργαλεία της -τα στοιχεία δηλαδή της θεωρίας, με σπουδαιότερο αυτό του μηχανισμού της συμπάθειας- διαμεσολαβούνται, όπως είδαμε, από ιστορικά συγκροτημένες κοινωνικές σχέσεις²⁵⁴.

Το ενάρετο πράττειν της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* φαίνεται να συνδέεται με τους όρους ευτυχούς ύπαρξης στη σύγχρονη κοινωνία. Όχι υπό την έννοια ότι η θεωρία δείχνει τι πρέπει να κάνει ο άνθρωπος για να είναι ευτυχισμένος, αλλά αντίστροφα, δείχνει ότι η επιδίωξη της ευτυχίας μπορεί να αποτελεί ικανό κίνητρο για ηθικό πράττειν²⁵⁵. Ο Σμιθ αναπτύσσει τη θεωρία του έχοντας στο νου του τι μπορεί να σημαίνει ευτυχία για τον σύγχρονο άνθρωπο. Σε πολλά σημεία της θεωρίας αναφέρεται σε αυτή. Ενδεικτικά παραθέτουμε: «Τι άλλο μπορεί να προστεθεί στην ευτυχία του ανθρώπου που είναι υγιής, χωρίς χρέη και με καθαρή συνείδηση; Για έναν άνθρωπο σε τέτοια κατάσταση, μπορούμε κάλλιστα να πούμε ότι κάθε επιπλέον εύνοια της τύχης θα ήταν περιττή»²⁵⁶, ενώ σε άλλο σημείο σημειώνει: «Η φροντίδα της υγείας, της περιουσίας, της κοινωνικής σειράς και της φήμης του ατόμου, τα πράγματα από τα οποία υποτίθεται ότι κυρίως εξαρτώνται η

²⁵³ Σεν, Α., (1999), ό.π., σ. 61, 62.

²⁵⁴ Αναφέρομαι εδώ στη συζήτηση που ακολούθησε της εισήγησης της υποψήφιας διδάκτωρ Κοινωνιολογίας Άννας Σαλβάνου, με τίτλο: «Ο μηχανισμός της συμπάθειας ως εργαλείο κριτικής», στην 6^η συνάντηση μεταπτυχιακών φοιτητών και υποψηφίων διδακτόρων «Φιλοσοφία, κοινωνική θεωρία και κριτική», στην Πανεπιστημιούπολη Ρεθύμνου, στις 16 Ιουνίου 2013.

²⁵⁵ βλ. στο Μέρος Α 2.α υποσημείωση 52.

²⁵⁶ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 123-124.

άνεση και η ευτυχία σε αυτή τη ζωή»²⁵⁷. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η ευτυχία έγκειται στη σύνεση, την κοινωνικότητα (που εκπληρώνεται με την ευπρέπεια²⁵⁸, τη συναναστροφή²⁵⁹, τη φιλία²⁶⁰) και την καθαρή συνείδηση. Άρα μπορούμε ουσιαστικά να πούμε ότι από τα παραπάνω αντλεί το περιεχόμενό του το ηθικό κοινωνικό, οικονομικό και πολιτικό πράττειν.

Η σύγχρονη κοινωνία αποτελείται από άτομα που ως ελεύθεροι δρώντες βρίσκονται σε διαρκή κίνηση, ανταλλάσσοντας εμπειρίες και αγαθά. Η κίνηση αυτή, λοιπόν, δεν είναι άσκοπη, ο άνθρωπος προσπαθεί στοχεύοντας στην ευτυχία. Ωστόσο, δε φαίνεται να είναι πάντα αποτελεσματική. Η αρμονική κοινωνική συμβίωση κρίνεται ως επισφαλής. Οι κανόνες δικαιοσύνης βοηθούν θέτοντας ένα αυστηρό όριο δράσης, δεν είναι όμως αυτοί που δημιουργούν τις συνθήκες προόδου και ανάπτυξης της κοινωνίας. Ο όρος που εξετάζεται στο σύστημα του Σμιθ, προς την εκπλήρωση αυτού του σκοπού, είναι η συγκρότηση και η σταθερότητα της πολιτειακής κοινωνίας.

Δύο στοιχεία μπορούμε να εντοπίσουμε τα οποία αποτελούν σοβαρούς παράγοντες απειλής για την συνοχή της κοινωνίας: Το πρώτο είναι η αλλοτρίωση των ανθρώπων, ως αποτελέσματα του καταμερισμού της εργασίας και το δεύτερο είναι η διαφθορά των ηθικών συναισθημάτων, ως αποτέλεσμα των ιδεολογικών μηχανισμών «ταύτισης με τα μέσα». Σε ό,τι αφορά το πρώτο, οι άνθρωποι των κατώτερων στρωμάτων αντιμετωπίζουν τον κίνδυνο της αλλοτρίωσης²⁶¹ που φέρει ως αποτέλεσμα ο καταμερισμός της εργασίας. Ο Σμιθ, όπως είπαμε στα προηγούμενα, στο Βιβλίο I του *Πλούτου των Εθνών* έχει εκθειάσει τις θεαματικές συνέπειες του καταμερισμού της εργασίας επί των συνθηκών ύπαρξης των ανθρώπων. Ωστόσο, επιστρέφει στο ίδιο ζήτημα στο Βιβλίο V για να περιγράψει αυτή τη φορά με την πιο

²⁵⁷ ό.π., σ. 352. Επίσης, ό.π., σ. 394: «Προκειμένου να ζούμε άνετα στον κόσμο είναι αναγκαίο, σε κάθε περίπτωση, να υπερασπίζουμε την αξιοπρέπεια και την κοινωνική σειρά μας, όπως είναι αναγκαίο να υπερασπίζουμε τη ζωή και την περιουσία μας».

²⁵⁸ ό.π., σ.352.

²⁵⁹ ό.π., σ. 115.

²⁶⁰ ό.π., σ. 368.

²⁶¹ Δρόσος, Δ. (1994), ό.π., σ.84-90: Σε αυτές τις σελίδες ο Δ. Δρόσος παρουσιάζει τη θεωρητική διαμάχη που έχει προκαλέσει το κομμάτι της θεωρίας του Άνταμ Σμιθ για τα αλλοτριωτικά αποτελέσματα του καταμερισμού της εργασίας (alienation passage). Το επιχείρημα της μιας πλευράς (E. G. West) είναι ότι το συγκεκριμένο κομμάτι αποτελεί «συμμόρφωση στη μόδα της εποχής» και δεν έχει σχέση με το κύριο επιχείρημα του καταμερισμού της εργασίας, ενώ το επιχείρημα της άλλης (R. Lamb) είναι ότι η αλλοτρίωση των εργαζομένων συνδέεται με μια γενικότερη κοινωνική αλλοτρίωση, που στη θεωρία του Σμιθ αποτελεί αναγκαίο και όχι τυχαίο στοιχείο της εμπορικής κοινωνίας, δείχνοντας τη σύνδεσή του με την υπόλοιπη θεωρία του.

σκληρή γλώσσα τα καταστρεπτικά αποτελέσματα που μπορεί να προκαλέσει στη διανοητική, πνευματική αλλά και σωματική κατάσταση του ανθρώπου. Ο καταμερισμός της εργασίας οδηγεί στην εξειδίκευση και -σε συνδυασμό με την εντατικοποίηση της παραγωγής- στην προσπάθεια από μέρους του εργαζόμενου για διαρκή βελτίωση της απόδοσης της συγκεκριμένης λειτουργίας που εκτελεί. Με την επανάληψη όμως, λίγων και απλών εργασιών, ο εργαζόμενος καταστρέφει σταδιακά κάθε κοινωνική δεξιότητα που φυσικά φέρει, καταλήγοντας ανόητος και αγνώμων²⁶². Με τα λόγια του Σμιθ: «η επιδεξιότητα στο επάγγελμά του, με αυτό τον τρόπο, αποκτιέται σε βάρος των διανοητικών, κοινωνικών και πολεμικών του αρετών»²⁶³. Ουσιαστικά το μεγαλύτερο 'επίτευγμα' της παρουσίας του «έσω κριτή» για τον σύγχρονο άνθρωπο, δηλαδή η υιοθέτηση μιας έξυπνης και ανεκτικής συμπεριφοράς προς εκπλήρωση της κοινωνικής συνεργασίας²⁶⁴, υπονομεύεται από τις επιπτώσεις του καταμερισμού της εργασίας.

Επιπρόσθετα, κατά τη διαπίστωσή του ότι αυτό που πραγματικά αναζητούν όλοι οι άνθρωποι είναι η αποδοχή και η αναγνώριση από τους άλλους, ο Σμιθ παρατηρεί ότι κάτι τέτοιο μπορεί να συμβεί με δύο τρόπους· είτε μέσω της επιδίωξης της σοφίας και της αρετής είτε μέσω της επιδίωξης του πλούτου και του μεγαλείου²⁶⁵.

²⁶² Smith, A. (1976), τόμος 2, σ. 781-782: «Με την πρόοδο του καταμερισμού εργασίας, απασχόληση του μεγαλύτερου μέρους όσων ζουν από την εργασία τους, ήτοι της μεγάλης πλειονότητας του έθνους, περιορίζεται σε ελάχιστες, πολύ απλές λειτουργίες· συχνά σε μία ή δύο. Όμως, η αντιληπτική ικανότητα του μεγαλύτερου μέρους των ανθρώπων, διαμορφώνεται κατ' ανάγκη μέσα από τη συνήθη απασχόλησή τους. Εκείνος που σπαταλά όλη τη ζωή του στην εκτέλεση λίγων απλών λειτουργιών, των οποίων τα αποτελέσματα επίσης είναι ίσως πάντα τα ίδια ή σχεδόν τα ίδια, δεν έχει την ευκαιρία να ασκήσει την αντίληψή του ή να κάνει χρήση της επινοητικότητάς του για την εξεύρεση τρόπων αντιμετώπισης δυσκολιών, που ποτέ δεν ανακύπτουν. Ως εκ τούτου, χάνει φυσικά τη συνήθεια μιας τέτοιας άσκησης και γενικά γίνεται τόσο βλαξ και αμαθής όσο μπορεί να γίνει ποτέ ο άνθρωπος. Η νωθρότητα του νου του, τον καθιστά ανίκανο όχι μόνο να εκτιμήσει ή να λάβει μέρος σε μια ορθολογική συζήτηση, αλλά και να αισθανθεί οποιοδήποτε γενναιόδωρο, ευγενές και λεπτό συναίσθημα και συνεπώς, ανίκανο να διαμορφώνει ορθή κρίση αναφορικά με πολλά, ακόμα και συνήθη, καθήκοντα της ιδιωτικής ζωής.» Η μετάφραση είναι του Διονύση Δρόσου από το *Αγορά και Κράτος στον Adam Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νέο-φιλελευθερισμού*, Αθήνα: Εξάντας (1994), σ. 85.

²⁶³ ό.π., σ. 782.

²⁶⁴ Campbell, T. D., *Scientific explanation and ethical justification in the moral sentiments*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975), σ. 74.

²⁶⁵ Smith, A., ό.π., σ. 145: «Τα μεγάλα ζητούμενα της φιλοδοξίας και της άμιλλας είναι να αξίζει, να κατακτά και να απολαύει κανείς το θαυμασμό των ανθρώπων. Δύο διαφορετικοί δρόμοι ανοίγονται εμπρός μας, οι οποίοι οδηγούν εξίσου στην κατάσταση αυτού του τόσο επιθυμητού στόχου· ο ένας είναι η μελέτη της σοφίας και η άσκηση της αρετής· ο άλλος είναι η απόκτηση του πλούτου και του μεγαλείου. Δύο διαφορετικοί χαρακτήρες, μας παρουσιάζονται ως πεδία άμιλλας: ο ένας, είναι ο χαρακτήρας της υπερήφανης φιλοδοξίας και της επιδεικτικής πλεονεξίας· ο άλλος, είναι ο χαρακτήρας της ταπεινόφρονος σεμνότητας και της απροσωπώληπτης δικαιοσύνης.»

Αυτό που συνηθέστερα συμβαίνει στην εμπορική κοινωνία είναι το δεύτερο επιφέροντας αρνητικές επιπτώσεις στον άνθρωπο, ανάλογα με την κοινωνική τάξη στην οποία βρίσκεται. Έτσι η διαφθορά βαραίνει περισσότερο τις ανώτερες τάξεις ενώ η αλλοτρίωση τις μεσαίες και κατώτερες²⁶⁶.

«Ο δρόμος αυτός (της αρετής) βρίσκεται συχνά σε αντίθετη κατεύθυνση από τον άλλο δρόμο, που οδηγεί στον πλούτο»²⁶⁷. Με αυτή η φράση από το Μέρος Ι της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* γίνεται σαφές αφενός πως η ενασχόληση με δραστηριότητες για την απόκτηση πλούτου ενέχει σοβαρούς κινδύνους ηθικής διαφθοράς αφετέρου, πως όσοι βρίσκονται ήδη στις ανώτερες τάξεις και διαθέτουν πλούτη είναι αρκετά πιθανό να είναι διεφθαρμένοι. Και οι δύο περιπτώσεις αποτελούν πρόβλημα για το κοινωνικό σύνολο. Στη δεύτερη περίπτωση όμως, το πρόβλημα είναι πολύ μεγαλύτερο εξαιτίας της δύναμης που διαθέτουν τα ανώτερα στρώματα να επηρεάζουν μεγαλύτερο κομμάτι του πληθυσμού. Η δύναμη αυτή ουσιαστικά μεταφράζεται σε ανυπακοή στους κανόνες δικαιοσύνης και διαφθορά της πολιτικής διοίκησης, η οποία συνήθως αποτελείται από άτομα αυτών των στρωμάτων. Αυτό αναπόφευκτα οδηγεί στην καταπίεση όσων βρίσκονται στα κατώτερα στρώματα²⁶⁸. Εξάλλου η παραβίαση των κανόνων δικαιοσύνης είναι το πιο καθοριστικό βήμα προς την διακύβευση του ελάχιστου ορίου κοινωνικής συνοχής.

Από την άλλη πλευρά όμως και οι άνθρωποι των κατώτερων στρωμάτων, οι οποίοι, σύμφωνα με τον Σμιθ, έχουν ως πρωταρχικό σκοπό σε υλικό επίπεδο, την απόκτηση των αναγκαίων για τη ζωή και σε ηθικό επίπεδο, έναν συνετό και αξιοπρεπή βίο²⁶⁹, απειλούνται εξαιτίας της εκπλήρωσης του πρώτου να στερηθούν το δεύτερο. Η ματαιοδοξία της αναξιόμισθης αναζήτησης του εύκολου πλούτου σε αυτή την περίπτωση έχει χειρότερα αποτελέσματα αφού, όπως παρατηρεί ο Σμιθ, «...μια μεμονωμένη παραβίαση των κανόνων της εγκράτειας και της ευπρέπειας, γίνεται δεκτή γενικά με περισσότερη δυσφορία, από την σταθερή και ομολογημένη περιφρόνηση των κανόνων αυτών, από την πλευρά των ανώτερων στρωμάτων»²⁷⁰.

Η απειλή για το σύστημα φυσικής ελευθερίας είναι ολοφάνερη. Αν οι εργαζόμενοι των κατώτερων στρωμάτων, που αποτελούν και την πλειονότητα του

²⁶⁶ ό.π., σ. 146.

²⁶⁷ ό.π., σ. 148.

²⁶⁸ ό.π., σ. 149.

²⁶⁹ ό.π., σ. 145-147.

²⁷⁰ ό.π., σ. 146.

πληθυσμού, μετατραπούν σε κενά, ματαιόδοξα άτομα ή απολέσουν τις συμπαθητικές τους ικανότητες, χάσουν τη δύναμη της φαντασίας που τους επιτρέπει να εισέρχονται στην αλλότρια θέση, ώστε να αντιλαμβάνονται το συμφέρον το δικό τους και του άλλου, τότε χάνεται και κάθε δυνατότητα περαιτέρω κοινωνικής συνεργασίας και εν γένει κοινωνικής συνοχής και ανάπτυξης.

Ως μοναδικό ανασταλτικό παράγοντα μιας τέτοιας καταστροφικής πορείας ο Σμιθ προτάσσει τη θεσμική παρέμβαση από την πλευρά της πολιτείας με την προσφορά δημόσιας εκπαίδευσης²⁷¹. Κατ' αυτό τον τρόπο, η πολιτική παρέμβαση έχει σκοπό όχι μόνο τη διασφάλιση των «φυσικών» δικαιωμάτων της εμπορικής κοινωνίας, όπως αυτό της ιδιοκτησίας, αλλά και την αναπαραγωγή ολόκληρου του κοινωνικού δεσμού. Όπως είδαμε, σύμφωνα με τον Κ. Ψυχοπαίδη, ο κοινωνικός δεσμός, που προκύπτει από τη δομή της ίδιας της κοινωνίας, δηλαδή τον καταμερισμό εργασίας και την οικονομική δραστηριότητα, αποκρυσταλλώνεται σε ένα σύνολο αξιών. Σε αυτό το σύνολο εμπεριέχεται και η ίδια η πολιτική αξία της «σοφίας του κράτους»²⁷².

3. Η πολιτική θεμελίωση της σύγχρονης κοινωνίας

Αν και η δικαιοσύνη εμφανίζεται ως αυστηρός όρος για το ελάχιστο της κοινωνικής συνοχής, θεμελιωμένη στα φυσικά αισθήματα «παροργισμού» και τον «ιερό νόμο ανταπόδοσης των ίσων», το σμιθιανό θεωρητικό εγχείρημα δείχνει να απειλείται από υπονομευτικά στοιχεία τα οποία, εκτός του ότι μπορεί να εμποδίζουν τη λειτουργία του συστήματος φυσικής ελευθερίας, είναι δυνατό να απειλούν και το αυστηρά θεμελιωμένο ελάχιστο. Ο Σμιθ δείχνει να λαμβάνει σοβαρά υπόψη του την απειλή αναπτύσσοντας, έτσι, μια πιο ενισχυμένη και περισσότερο νομιμοποιημένη έννοια του πολιτικού σε σχέση με αυτή που είχε αναπτύξει ο Χιούμ.

α) Το «πνεύμα κοινωφελείας» και η πολιτειακή διακυβέρνηση

Στο έργο του Σμιθ, λοιπόν, γίνεται λόγος για την αναγκαιότητα μιας παρεμβατικής και σταθεροποιητικής πολιτικής, που θα εξασφαλίζει τους όρους

²⁷¹ ό.π., σ. 785.

²⁷² Ψυχοπαίδη, Κ., ό.π., σ. 79.

ομαλής συνεργασίας προς την εξισορρόπηση του κοινωνικού συστήματος και την πλήρωση του φυσικού σκοπού ευταξίας. Το ζητούμενο είναι η αναζήτηση των ορθών πολιτικών αρχών, ούτως ώστε η πολιτική διακυβέρνηση να εξασφαλίζει τη συνοχή και αναπαραγωγή της σύγχρονης κοινωνίας, η οποία φαίνεται, όπως είπαμε, να απειλείται από εγγενή συγκροτησιακά στοιχεία.

Έτσι, η παρουσία του πολιτικού δεν προκύπτει μόνο ως ανάγκη θεσμικής εφαρμογής του δικαίου και ρύθμισης των συναλλαγών που πραγματοποιούνται στην κοινωνία της αγοράς²⁷³. Η πολιτεία συνιστά παρεμβατική αρχή με κύριο στόχο του πολιτικού πράττειν τη συγκρότηση του ατόμου ως ‘συνετού’²⁷⁴ πολίτη, ως ατόμου ικανού να συνεργάζεται με τους συμπολίτες του και το κράτος διασφαλίζοντας με τον τρόπο αυτό την κοινωνική αρμονία. Με τα λόγια του Σμιθ «η σοφία κάθε κράτους ή κοινοπολιτείας πασχίζει, κατά το δυνατόν, να χρησιμοποιήσει την ισχύ της κοινωνίας, ώστε να χαλιναγωγεί τους υπηκόους της εξουσίας της, ώστε να μη βλάπτουν ή διαταράσσουν την ευτυχία ο ένας του άλλου»²⁷⁵. Η προσπάθειά του, δηλαδή, επικεντρώνεται στο να εμφυσά στους πολίτες, αυτό που ο Σμιθ ονομάζει «πνεύμα κοινωφελείας» (public spirit).

Στο VI Μέρος της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*, που αποτελεί ολόκληρο καινούργια προσθήκη της 6^{ης} έκδοσης του 1790, ο Σμιθ εξηγεί τη σημασία του πνεύματος κοινωφελείας και τις ηθικές προϋποθέσεις που είναι απαραίτητες για να αναπτυχθεί στον άνθρωπο. Το δημόσιο πνεύμα, προκύπτει από την αίσθηση του καθήκοντος, που στρέφει τον άνθρωπο στο να πράττει όχι αυτό που έχει ανάγκη αλλά αυτό που θεωρεί σωστό να πράξει²⁷⁶. Σωστό εδώ θεωρείται αυτό που είναι χρήσιμο, δηλαδή, κατάλληλο για την εκπλήρωση του σκοπού της ευτυχίας, η οποία προάγεται από την ευταξία του συστήματος. Αντίθετα, το πνεύμα συστήματος ωθεί τον άνθρωπο να αξιολογεί τα μέσα περισσότερο από τον σκοπό. Ήδη σε προηγούμενο σημείο της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* ο Σμιθ σημειώνει: «Κινούμενοι όμως από ένα ορισμένο πνεύμα συστήματος, από μια ορισμένη αγάπη για την τέχνη και την επινοητικότητα, φαίνεται να αξιολογούμε ενίοτε τα μέσα περισσότερο από τον σκοπό και να επιθυμούμε διακαώς την ευτυχία των συνανθρώπων μας, περισσότερο από την απόβλεψη να τελειοποιήσουμε και να βελτιώσουμε ένα

²⁷³ Smith, A., *Lectures on Jurisprudence* (1982), ό.π.,σ. i.i.

²⁷⁴ Smith A. (2012), ό.π., σ. 351-358.

²⁷⁵ ό.π., σ.359.

²⁷⁶ ό.π., σ.282-283.

ορισμένο σύστημα κάλλους και ευταξίας, μάλλον, παρά από όποια άμεση αίσθηση ή αίσθημα σχετικά με τι υποφέρουν ή απολαμβάνουν»²⁷⁷. Το ζήτημα, λοιπόν, δεν είναι η ικανοποίηση του προσωπικού οφέλους που εκπληρώνεται από την ενατένιση του συστήματος ευταξίας και του κάλλους που προσδίδεται σε αυτό, αλλά η επιλογή πράξεων των οποίων η ωφελιμότητα έγκειται στην χρησιμότητα προς τον σκοπό εκπλήρωσης της ευτυχίας, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε άλλη ωφέλεια αυτές μπορεί να παράγουν. Ούτως ή άλλως το κάλλος για τον Σμιθ ορίζεται όχι μόνο από το μέτρο της συνήθειας που υπαγορεύει η κάθε εποχή, όπως στην περίπτωση της θεωρίας του Μπάφιε, αλλά και από τη χρησιμότητα που εξυπηρετεί²⁷⁸.

Η θέση αυτή θεωρούμε ότι γίνεται καλύτερα αντιληπτή αν λάβουμε υπόψη την άποψη του Σμιθ για το πνεύμα νεωτερισμού. Στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* ο Σμιθ υποστηρίζει ότι το σύνταγμα του κράτους εξαρτάται από τον τρόπο διαίρεσής του στις κοινωνικές τάξεις και ομάδες και την ιδιαίτερη κατανομή των εξουσιών και προνομίων. Ο σκοπός που πρέπει, καταρχήν, να εξυπηρετεί είναι η ασφάλεια και προστασία των τάξεων και ο έλεγχος στο πνεύμα νεωτερισμού από την πλευρά τους²⁷⁹.

Η φαντασία με την οποία προσλαμβάνεται από τον άνθρωπο η ιδέα του συστήματος και κατά κύριο λόγο εμπνέει το πνεύμα του νεωτερισμού, ελέγχεται στη σμιθιανή θεωρία μέσω της αναστοχαστικής διαδικασίας από τον λόγο. Όπως σημειώνει ο Δ. Δρόσος, ο ενισχυμένος ρόλος της φαντασίας, σε σχέση με αυτόν στη θεωρία του Χιούμ, οδηγεί στην παρουσία ενός πιο ενεργητικού, ελεγκτικού λόγου. Η αναγκαιότητα αυτού του περιορισμού προκύπτει από τα αμφίβολα αποτελέσματα που θα δημιουργούταν κατά τον Σμιθ αν η φαντασία ενεργούσε ανεξέλεγκτα²⁸⁰. Εισάγεται, λοιπόν, με αυτό τον τρόπο το κριτήριο της χρησιμότητας, που όπως σημειώνει ο Κ. Ψυχοπαίδης, «πρόκειται για ένα «όριο μέσα σε όριο», δεδομένου ότι τους γενικούς όρους του κοινωνικού πράττειν θέτει η δικαιοσύνη, ενώ η χρησιμότητα φαίνεται να δρα συμπληρωματικά»²⁸¹.

²⁷⁷ ό.π., σ. 315.

²⁷⁸ ό.π., σ.332-334.

²⁷⁹ Smith A. (2012), ό.π., σ. 376.

²⁸⁰ Δρόσος, Δ., *Επίμετρο στο Αρετές και συμφέροντα. Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, μετ.-επιμ.-επιμ. Διονύσης Δρόσος, Αθήνα: Σαββάλας (2008), σ. 553.

²⁸¹ Ψυχοπαίδης, Κ., (1990), σ. 24-25. Σημαντικό είναι να αναφέρουμε ότι η προσέγγιση του κριτηρίου της χρησιμότητας στην ανάλυση του Κ. Ψυχοπαίδη γίνεται στο πλαίσιο της ευρύτερης θέσης του, σύμφωνα με την οποία ο Σμιθ φαίνεται να εισάγει ένα πλέγμα ιδεών, μεταξύ των οποίων και η

Τα παραπάνω αποκτούν ιδιαίτερη σημασία κυρίως κατά την κρίσιμη στιγμή υποστήριξης ενός παλαιού συστήματος ή ενός νέου που έρχεται να το αντικαταστήσει²⁸². Ο Σμιθ υποστηρίζει ότι ο πολιτικά σοφός άνδρας θα πρέπει να λαμβάνει το κριτήριο της χρησιμότητας σοβαρά υπόψη του, ώστε να μπορεί να ισορροπεί μεταξύ μιας καταπιεστικά συντηρητικής απόφασης, εξαιτίας της προσκόλλησης στη συνήθεια και μιας επικίνδυνα ριζοσπαστικής απόφασης, εξαιτίας της ανεξέλεγκτης φαντασίας. Ουσιαστικά πρόκειται για μια αποδοχή/απόρριψη δύο αξιών: η μια αντιστοιχίζεται στην ισχύουσα δυσάρεστη αλλά συνηθισμένη κατάσταση και η άλλη στην πιθανή μελλοντική αταξία, που θα κλονίσει την κοινωνική ιεραρχία, με κίνδυνο να επαναφέρει τους φόβους του Χομπς στο προσκήνιο. Άρα το κριτήριο που φαίνεται να ορίζει το πνεύμα κοινωφελείας είναι μία έννοια χρησιμότητας, η οποία καλείται να οριοθετήσει αφενός τη συνήθεια του δοσμένου και αφετέρου τη φαντασική ενατένιση του προσδοκώμενου²⁸³. Ωστόσο, αν και η λογική υπεισέρχεται ως σημαντικός παράγοντας ελέγχου της φαντασίας, το πνεύμα κοινωφελείας, φαίνεται να μην αναπτύσσεται στην ορθολογική βάση του ωφελιμισμού αλλά στη συναισθηματική βάση του μηχανισμού της συμπάθειας.

Αντίστοιχα, σημειώνει ο Σμιθ: «Όλα τα συντάγματα διακυβέρνησης, αξιολογούνται μόνον ανάλογα με την τάση τους να προάγουν την ευτυχία εκείνων που ζουν υπό αυτά. Αυτή είναι η μόνη τους χρησιμότητα και σκοπιμότητα»²⁸⁴. Κάθε θεσμός διακυβέρνησης για να είναι σε θέση να προάγει την ευτυχία των ανθρώπων πρέπει, καταρχήν, να μπορεί να εδραιώνει στις συνειδήσεις τους τη σοφία και την αρετή²⁸⁵, ως απαραίτητες ποιότητες για την πολιτική τους συγκρότηση. Για τον Σμιθ αυτές οι δύο φέρουν το κάλλος που προσιδιάζει στην τελειότητα του συστήματος,

χρησιμότητα, ως ένα «όριο» έναντι του ιστορικού σχετικισμού του Μπάφιε με την έννοια της ιστορικο-κοινωνικής διαμόρφωσης της συνήθειας και της δομής του φαντασιακού.

²⁸² Όπως σχολιάζεται και από τον επιμελητή της έκδοσης της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*, στην έκτη έκδοση του έργου δίνεται στον Σμιθ η δυνατότητα να εξετάσει εκ νέου το ζήτημα της πολιτικής σοφίας έχοντας στο μυαλό του τη Γαλλική Επανάσταση. Βλ. Smith, A., (2012), ό.π., σ. 377.

²⁸³ Το λογικό κριτήριο της χρησιμότητας που εισάγει ο Σμιθ φαίνεται καθαρά και από το χωρίο που επικρίνει τον άνθρωπο του συστήματος, με την επιλογή των ρημάτων «φαντάζεται» («*imagine*») και «σκέπτεται» («*consider*»): «Φαίνεται να φαντάζεται (εννοείται ο άνθρωπος του συστήματος) ότι είναι σε θέση να διαχειρίζεται τα διαφορετικά μέλη μιας μεγάλης κοινωνίας με τόση ευκολία, όπως το χέρι διαχειρίζεται τα διαφορετικά πιόνια σε μια σκακιέρα. Δε σκέπτεται ότι ενώ τα πιόνια πάνω στη σκακιέρα δεν έχουν άλλη αρχή κίνησης πέρα από εκείνη που τους επιβάλλει το χέρι, όμως στη μεγάλη σκακιέρα της κοινωνίας, κάθε ένα πιόνι έχει μια δική του αρχή κίνησης». Βλ. Smith, A., (2012), ό.π., σ. 380.

²⁸⁴ Smith, A., (2012), ό.π., σ. 315.

²⁸⁵ Smith, A., (2012), ό.π., σ.359.

δηλαδή αποτελούν τις προσήκουσες ποιότητες που την προάγουν. Κάτι τέτοιο όμως προϋποθέτει μία ισχυρή ικανότητα για αυτοέλεγχο, η οποία συνιστά την αρετή της αυτοκυριαρχίας. Και αυτή με τη σειρά της ένα πιο ενισχυμένο μέτρο, δηλαδή μια πιο ενισχυμένη έννοια, από την πλευρά της θεωρίας, του αμερόληπτου παρατηρητή²⁸⁶.

Συνοψίζοντας, στόχος της πολιτειακής μέριμνας είναι η συγκρότηση του πολίτη, ο οποίος γνωρίζει και εκπληρώνει τη θέση του στο φυσικό σύστημα ίσων και ελεύθερων (μετριασμένη ελευθερία) ανθρώπων, που συνεργάζονται μεταξύ τους και με το κράτος στη βάση της προαγωγής της ατομικής και κοινωνικής ευημερίας. Βασικός όρος η καλλιέργεια των συμπαθητικών ικανοτήτων. Πρόκειται ουσιαστικά για την διασφάλιση της ύπαρξης και της αναπαραγωγής ολόκληρης της πολιτικής κοινωνίας. Και με τον όρο αναπαραγωγή εννοούμε περισσότερο τη δυναμική της εξέλιξη σε υλικό και ηθικό επίπεδο. Άρα θα λέγαμε ότι για τον Σμιθ η ορθή πολιτική δράση εκκινεί από το όριο που θέτει η δικαιοσύνη και προσβλέπει σε μια ιδανικά ηθική συμπεριφορά, σε ένα άριστο τέλος²⁸⁷. Αναφέρει σχετικά ο Ψυχοπαίδης: «...συνδέει τη δομή αυτή (εννοεί τη δομή εμπειρικής επιβεβαίωσης των ηθικών συμπεριφορών) με μία θεωρία παραγωγής αξιών που εκτείνονται από το ελάχιστο (δικαιοσύνη), στο μέγιστο (σοφία), υπογραμμίζοντας τον αναστοχαστικό και ρυθμιστικό (για να χρησιμοποιήσουμε την καντιανή γλώσσα) χαρακτήρα αυτού του «μέγιστου» που είναι ωστόσο δεσμευτικό καθορίζοντας την κατεύθυνση του πολιτικού ορθού πράττειν με αναφορά στη συνολική κοινωνία και αποκλείοντας έτσι τη δυνατότητα από την εξατομίκευση ως αρκτική προϋπόθεση να «παράγεται» η οποιαδήποτε αξία»²⁸⁸.

Οι αξίες παράγονται σε επίπεδο κοινωνικού συνόλου και οι αλλαγές που συντελούνται στο επίπεδο της κοινωνίας, υπό το πρίσμα των ιδεολογικών μηχανισμών που αυτός φέρει, μπορούν να επιφέρουν αστάθεια στις σχέσεις των ανθρώπων και να μεταβάλλουν την ηθική τους συμπεριφορά²⁸⁹. Κατ' αυτόν τον τρόπο τα φυσικά ηθικά συναισθήματα μπορούν να εξελίσσονται και να

²⁸⁶ Raphael, D., *The impartial spectator*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew S. Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975), σ.93-94.

²⁸⁷ Σημαντική είναι εδώ η παρατήρηση του R. Lamb σύμφωνα με την οποία, όταν ο Σμιθ αναφέρεται στην ηθικότητα εννοεί την ηθικότητα «αυτού του κόσμου» βλ. Lamb, R. (1974), ό.π., σ. 281-282. Έτσι, όταν μιλάμε για το ηθικό άριστο δεν αναφερόμαστε σε έναν μεταφυσικό κανόνα που ορίζει τι οφείλουν να πράττουν οι άνθρωποι, αλλά στο τι πραγματικά μπορούν να πράξουν. Αναφερόμαστε, δηλαδή, στο ηθικό άριστο που είναι δυνατό να υπάρξει στην εμπορική κοινωνία.

²⁸⁸ Ψυχοπαίδης, Κ., ό.π., σ. 48-49.

²⁸⁹ Lamb, R. B., ό.π., σ. 682.

μεταβάλλονται ανάλογα με την εξέλιξη των κοινωνικών σχέσεων. Η ηθική συμπεριφορά όμως, σύμφωνα με τον Σμιθ, πάντα θα έλκεται από τις φυσικές ηθικές αρχές για να εξασφαλίζεται η ισορροπία του φυσικού συστήματος²⁹⁰. Υπό αυτή την έννοια θεωρούμε ότι το πολιτικό σύστημα του Σμιθ προτάσσεται για να διορθώνει την «κατεστραμμένη» ανθρώπινη φύση, η οποία έχει διαμεσολαβηθεί από τις σύγχρονες καπιταλιστικές σχέσεις, δηλαδή, έχει διαφθαρεί από την ματαιοδοξία που καλλιεργούν οι ιδεολογικοί μηχανισμοί και αλλοτριωθεί από τον υπέρμετρο καταμερισμό της εργασίας.

Όπως προκύπτει, οι παράγοντες που καθιστούν δυνατή την κοινωνική συνοχή, οι ίδιοι ταυτόχρονα αποτελούν και τα αίτια για την εμφάνιση των στοιχείων που την απειλούν επειδή, σύμφωνα με τα κριτήρια του Σμιθ, παράγουν και αναπαράγουν μια «ανήθικη» ανθρώπινη φύση²⁹¹. Η ενισχυμένη παρουσία του πολιτικού θεμελιώνεται με αυτό τον τρόπο στην ανάγκη εξασφάλισης, καλλιέργειας και ενδυνάμωσης των συμπαθητικών ικανοτήτων του ανθρώπου. Προϋπόθεση είναι η πολιτική ηγεσία να εμπνέεται από το δημόσιο πνεύμα για να κατευθύνει την πολιτική της δράση προς τους κοινωφελείς σκοπούς που αναφέραμε. Με αυτό τον τρόπο στο σύστημα της φυσικής ελευθερίας του Άνταμ Σμιθ η κρατική παρέμβαση εμφανίζεται ιστορικά ως αναγκαίος όρος συγκρότησης και αναπαραγωγής της κοινωνίας της αγοράς.

β) Κρατικές λειτουργίες: Η σημασία της δημόσιας εκπαίδευσης

Στο Βιβλίο IV όμως του *Πλούτου των Εθνών*, ο Σμιθ έχει ασκήσει κριτική σε λειτουργίες του κράτους που αποβλέπουν στην εξυπηρέτηση και όχι στη ρύθμιση των προσωπικών συμφερόντων μεμονωμένων ομάδων πολιτών, με αποτέλεσμα την υπονόμηση της κοινωνικής ευημερίας. Η κριτική αφορά τις κρατικές παρεμβάσεις όπως πραγματοποιούνται στο μερκαντιλιστικό σύστημα, οι οποίες παρακινούμενες από ένα «πνεύμα συστήματος», αποσκοπούν κυρίως στο να ικανοποιούν τα συμφέροντα της τάξης των εμπόρων σε βάρος του κοινωνικού συνόλου. Η θέση

²⁹⁰ Smith, A., ό.π., σ. 335.

²⁹¹ Αλλά ακόμα και στην περίπτωση που δεχόμασταν ότι ο Σμιθ αναφέρεται σε μια αναλλοίωτη ανθρώπινη φύση που αποτελεί το αίτιο για τη μορφή της σύγχρονης κοινωνίας, τότε μιλάμε για μια «αυτοκαταστροφική» φύση αναδεικνύοντας και πάλι την ανάγκη μιας παρεμβατικής πολιτικής. Ίσως για αυτό το λόγο ο J. Cropsy παρατηρεί: «Η πολιτική κοινωνία θεμελιώνεται σε ένα ηθικό παράδοξο: η κοινωνικότητα έγκειται στην κρυμμένη εχθρότητα, χωρίς την οποία το κράτος δε θα μπορούσε να υπάρξει» βλ. Cropsy, J., *Adam Smith and Political Philosophy*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975) σ. 137.

αυτή, όμως, δε θα πρέπει να συγγέεται με νεοφιλελεύθερες θεωρήσεις οι οποίες προτάσσουν ως αναγκαίο ένα «ελάχιστο κράτος» στη βάση υπεράσπισης είτε των ατομικών δικαιωμάτων²⁹² είτε της παραγωγικής αποδοτικότητας²⁹³. Αν και η νεοφιλελεύθερη σκέψη διατείνεται ότι το έργο του Άνταμ Σμιθ αποτελεί μία από τις κύριες θεωρητικές της καταβολές, φαίνεται να αδυνατεί να το αναγνώσει στην ολότητά του αποσιωπώντας²⁹⁴ ή χρησιμοποιώντας αποσπασματικά διατυπώσεις που αφορούν κυρίως την πολιτικοοικονομική του σκέψη. Όπως σημειώνει ο Δ. Δρόσος «θα αποτελούσε πράξη βίας πάνω στη λογική συνοχή του σμιθιανού έργου να αποσπασθούν διατυπώσεις τέτοιου είδους από το επίπεδο αφαίρεσής τους και να αναγορευθούν σε γενικές αρχές οικονομικής πολιτικής»²⁹⁵.

Στο έργο του Σμιθ όσο εύκολα μπορεί κάποιος να αναγνωρίσει την έντονη ανησυχία του σχετικά με τον συγκεντρωτισμό της εξουσίας από το κράτος το ίδιο εύκολα μπορεί να αναγνωρίσει τη βεβαιότητά του ότι το κράτος έχει καθήκον να αναλάβει αυτό που είναι απαραίτητο για τους πολίτες και αδυνατούν να κάνουν οι ιδιώτες. Τα καθήκοντα του κράτους στο πλαίσιο της σύγχρονης, ανεπτυγμένης κοινωνίας της αγοράς παρουσιάζονται στο Βιβλίο V του *Πλούτου των Εθνών* και αφορούν ζητήματα άμυνας, δικαιοσύνης και υποδομών. Ως πρώτο και βασικό καθήκον ορίζεται η προστασία του έθνους από τις εξωτερικές απειλές, συχνότερες κατά τον Σμιθ στη σύγχρονη εποχή λόγω του αυξανόμενου πλουτισμού. Ως δεύτερο, η επιβολή της δικαιοσύνης, η οποία εξασφαλίζει τη συγκράτηση των αντικοινωνικών παθών -λόγω της ανισότητας που επιφέρει η ιδιοκτησία- και ρυθμίζει, με τρόπο θετικό προς την κοινωνική αναπαραγωγή, τις εμπορευματικές σχέσεις²⁹⁶. Τέλος, το κράτος φέρει το καθήκον της δημιουργίας και διατήρησης υποδομών για την άμυνα, τη δικαιοσύνη, το εμπόριο και την εκπαίδευση. Σημαντικό εδώ είναι πως πέρα από

²⁹² Βλ. Nozick, R., *Anarchy, state and utopia*, Oxford: Blackwell (2010).

²⁹³ Βλ. Friedman, M., *Capitalism and freedom*, Chicago: University of Chicago press (1982) και Hayek, F., *Το σύνταγμα της ελευθερίας*, επιμ. Γιώργος Άρχοντας, Αθήνα: Καστανιώτης (2008).

²⁹⁴ Chomsky, N., *Understanding power*, edited by Peter R. Mitchell and John Schoeffel, New York: The New York press (2002), σ. 221, όπου επικρίνει την αποσιώπηση των καταστρεπτικών, όπως περιγράφονται από τον Σμιθ, συνεπειών του καταμερισμού της εργασίας στην εισαγωγή της επετειακής έκδοσης από το Πανεπιστήμιο του Σικάγο (University of Chicago Press) του Πλούτου των Εθνών.

²⁹⁵ Βλ. Δρόσος, Δ., *Κοινωνία της αγοράς και συγκρότηση της κρατικής μορφής στον A. Smith*, Αξιολογικά, τ.4, Νοέμβριος (1992), σ. 42. Επίσης, για τις αποκλίσεις του νεοφιλελεύθερου επιχειρήματος από το κλασικό: Αγγελίδης, Μ., *Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα (1993).

²⁹⁶ Δρόσος, Δ., ό.π., σ. 46-47.

την ανέγερση κτιρίων για εκπαιδευτικούς σκοπούς²⁹⁷, επισημαίνεται και η ανάγκη δωρεάν δημόσιας εκπαίδευσης για το μεγάλο τμήμα του πληθυσμού που ανήκει στα κατώτερα στρώματα της κοινωνικής ιεραρχίας.

Ήδη στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* ο Σμιθ έχει τονίσει τη σπουδαιότητα της παιδείας για την καλλιέργεια των συμπαθητικών συναισθημάτων²⁹⁸ αλλά και την ιδιαίτερη σημασία που αποκτά όταν πρόκειται για άτομα που προέρχονται από τα κατώτερα στρώματα²⁹⁹. Σύμφωνα με την προσέγγιση του Ν. Phillipson, το πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Σμιθ στην ανάλυση της αστικής κοινωνίας έχει να κάνει με το αν θα μπορούσαν οι διαφορετικές κοινωνικές τάξεις, οι οποίες καθορίζονται από την ιδέα της ιδιοκτησίας και δομούν τη σύγχρονη αστική κοινωνία, να αποκτήσουν την πολιτική σοφία που χρειάζεται ώστε να διατηρήσουν την ελευθερία τους³⁰⁰. Η τάξη που δείχνει να εκπληρώνει αυτή την ανάγκη είναι αυτή της «φυσικής αριστοκρατίας», η οποία αποτελείται κυρίως από τους εμπόρους της εποχής που ενώ κατάγονται από κατώτερα και μεσαία στρώματα φαίνεται να διαθέτουν την ικανότητα φαντασιακής κατανόησης του άλλου και να υπακούουν στον «έσω άνθρωπο». Η ικανότητα αυτή προέρχεται από την εμπειρία της καθημερινής ζωής και των διαφόρων κοινωνικών καταστάσεων που έχουν βιώσει³⁰¹.

Στην σκέψη όμως του Σμιθ η γνώση που προσφέρει το καθημερινό πράττειν δεν επαρκεί για την εξασφάλιση της κοινωνικής συνοχής, εξάλλου έμποροι ήταν κι αυτοί που ενεργούσαν ενισχύοντας το καταστροφικό για την κοινωνική ευημερία μονοπώλιο. Η κοινωνική συνοχή, όπως είδαμε, εξαρτάται από την καλλιέργεια του δημόσιου πνεύματος στα άτομα ή αλλιώς από την ανάπτυξη της κοινωνικής συνείδησης, η οποία νομιμοποιεί την πολιτική διακυβέρνηση του κράτους στους

²⁹⁷ Το έξοδο των υποδομών σε αυτή όπως και στις άλλες περιπτώσεις το αναλαμβάνει το κράτος. Το μεγάλο ύψος του το καθιστά αδύνατο να αποπληρωθεί από τα έσοδα και άρα ασύμφορο για να το αναλάβει κάποιος ιδιώτης ή ομάδα ιδιωτών. Smith, A. (1961), σ. 723.

²⁹⁸ Smith, A. (2012), ό.π., σ. 282: «Ο άνθρωπος, ο οποίος έχει λάβει μεγάλα οφέλη από ένα άλλο πρόσωπο, ενδέχεται, λόγω φυσικής ψυχρότητας του χαρακτήρα του, να νιώθει μόνον σε μικρό βαθμό το συναίσθημα της ευγνωμοσύνης. Εάν, ωστόσο, έχει λάβει ενάρετη παιδεία, συχνά αναγκάζεται να προσέξει πόσο απαίσιες φαίνονται οι πράξεις που δηλώνουν έλλειψη αυτού του συναίσθηματος και πόσο αξιαγάπτες, οι αντίθετες».

²⁹⁹ ό.π., σ. 136: «Ο άνθρωπος που ανήκει στην κατώτερη κοινωνική σειρά ... δεν διαθέτει άλλους πόρους ... εκτός από τη σωματική του εργασία και τη διανοητική του δραστηριότητα. Θα πρέπει επομένως να τις καλλιεργήσει αμφότερες: πρέπει να αποκτήσει ανώτερη γνώση στο επάγγελμά του και ανώτερη εργατικότητα στην άσκησή του».

³⁰⁰ Phillipson, N., *Adam Smith as civic moralist*, στο *Wealth and Virtue. The shaping of political economy in the Scottish Enlightenment*, επιμ. Istvan Hont και Michael Ignatieff, Cambridge: Cambridge University Press (1983), σ. 197.

³⁰¹ ό.π., σ. 197.

πολίτες του συγκροτώντας και αναπαράγοντας τα στοιχεία του φυσικού συστήματος ελευθερίας³⁰². Σύμφωνα με τα παραπάνω αναδεικνύεται και η αναγκαιότητα της εκπαιδευτικής πολιτικής που με τη σειρά της οδηγεί στην πολιτικοοικονομική θεμελίωση της εκπαιδευτικής λειτουργίας.

Η θεμελίωση της κρατικής παρέμβασης εδώ γίνεται εξαιτίας της προόδου του καταμερισμού εργασίας. Αν και στα πρώτα στάδια ανάπτυξης του έχει θετικές επιδράσεις επί της ανθρώπινης κατάστασης αυξάνοντας τη δημιουργικότητα και την φιλοπονία, σταδιακά αρχίζει να αποκτά και αρνητικό πρόσημο εμποδίζοντας την ανάπτυξη στοιχειωδών ανθρώπινων ικανοτήτων, απαραίτητων για την κοινωνικότητά τους. Η αλλοτρίωση, με άλλα λόγια, λειτουργεί υπονομευτικά σε σχέση με τις ηθικοπρακτικές προϋποθέσεις αναπαραγωγής του φυσικού συστήματος και συγκεκριμένα με τις προϋποθέσεις αναπαραγωγής της εργατικής τάξης. Η εκπαιδευτική λειτουργία προς αυτή την κατεύθυνση θέτει δύο στόχους³⁰³: πρώτον, την ενίσχυση της τεχνικής κατάρτισης των ατόμων, η οποία παράγεται ούτως ή άλλως φυσικά με την απόκτηση εμπειρίας πάνω στο αντικείμενο εργασίας -λόγω της επανάληψης- και δεύτερον, την «αγωγή του πολίτη», με την απόκτηση ικανοτήτων συμπάθειας ως επανιδιοποίηση του ελεύθερου χρόνου που έχει χαθεί εξαιτίας της ανάγκης για εργασία. Όλα τα παραπάνω θα συνηγορούν στη συγκρότηση ενός ευγενικού, έξυπνου και πειθαρχημένου πολίτη, που θα είναι σε θέση να συνεργάζεται με την κυβέρνηση δίχως να δημιουργεί προβλήματα στην προώθηση του εμπορίου, εκπληρώνοντας τη θέση του στο σύστημα φυσικής ελευθερίας και συμβάλλοντας στην κοινωνική ευημερία.

Για τον Σμιθ, λοιπόν, η κρατική λειτουργία της εκπαίδευσης πηγάζει από την ανάγκη το μεγάλο μέρος του πληθυσμού, δηλαδή η εργατική τάξη, να αναπτύξει μια «αστική κοινωνικότητα», λαμβάνοντας όχι τη δυνατή βέλτιστη εκπαίδευση που θα μπορούσαν ίσως να προσφέρουν τα ιδιωτικά ιδρύματα, αλλά τη στοιχειωδώς αναγκαία που πρέπει να προσφέρει η πολιτεία για την εξασφάλιση της κοινωνικής συνοχής³⁰⁴. Στόχος, δηλαδή, αυτής της διαδικασίας είναι ο άνθρωπος της νεώτερης κοινωνίας από «μεμονωμένο άτομο», που προσανατολίζει την πράξη του στην ικανοποίηση του ατομικού του συμφέροντος, να γίνει ένας «αστός πολίτης»

³⁰² Δρόσος, Δ., ό.π., σ. 52-54.

³⁰³ Γράβαρης, Δ., *Εκπαίδευση και πολιτική οικονομία: Αρχές εκπαιδευτικής πολιτικής στους A. Smith, J. St. Mill και A. Marshall*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα (1994), σ. 35-40.

³⁰⁴ Δρόσος, Δ., ό.π., σ. 52.

μετέχοντας, έτσι, ως ένα βαθμό στο δημόσιο πνεύμα. Με τον τρόπο αυτό η πολιτική παρέμβαση μπορεί, εκτός από το να ενεργεί διορθωτικά προς τα αρνητικά αποτελέσματα του καταμερισμού της εργασίας, να αντισταθμίζει και τις αρνητικές επιδράσεις των ιδεολογικών μηχανισμών ταύτισης του καπιταλισμού, όχι όμως μέσω της αποϊδεολογοποίησής τους³⁰⁵ -που θα οδηγούσε, σύμφωνα με τον Σμιθ, σε μια κατάσταση χομπσιανού τύπου- αλλά με τη δημιουργία μιας νέας ιδεολογίας της εκπαίδευσης, η οποία συγκροτεί και αναπαράγει το ιδεώδες της «αστικής κοινωνικότητας» ενώ παράλληλα νομιμοποιεί και το ίδιο το πολιτικό σύστημα³⁰⁶.

³⁰⁵Ψυχοπαίδης, Κ., ό.π., σ. 27-28.

³⁰⁶ Γράβαρης, Δ., ό.π., σ. 40-41.

Σύνοψη-Συμπεράσματα

Το Α Μέρος της παρούσας εργασίας εστίασε στην παρουσίαση των στοιχείων που συγκροτούν την ηθική θεωρία του Άνταμ Σμιθ και αναφέρθηκε στις αποκλίσεις που εντοπίζονται μεταξύ αυτής και της θεωρίας του Ντέιβιντ Χιούμ, κυρίως σε ό,τι αφορά την προέλευση της ηθικότητας. Για να το κάνει αυτό θεώρησε σκόπιμο πρώτα να εξετάσει την έννοια της «ανθρώπινης φύσης», δείχνοντας τις σημαντικές διαφοροποιήσεις που διαπιστώνονται στη σμιθιανή θεωρία σε σχέση με ανθρωπολογικές παραδοχές που είχαν υιοθετήσει άλλοι θεωρητικοί της εποχής, όπως επίσης και του «συστήματος της φυσικής ελευθερίας», υπό το πρίσμα των επιδράσεων που δέχτηκε η σκέψη του Σμιθ από θεωρητικές σχολές οι οποίες φαίνεται να αποτέλεσαν πηγή έμπνευσης για το συνολικό του έργο.

Πιο συγκεκριμένα, δείχθηκε η προτεραιότητα που δίνεται εν γένει από τον Σμιθ στις συναισθηματικές ικανότητες του ανθρώπου, έναντι αυτών της λογικής και ειδικότερα, στα συμπαθητικά έναντι των εγωιστικών αισθημάτων. Αν και ο Σμιθ συντάσσεται με τον Χάτσεσον σε ό,τι αφορά τη θεμελίωση των ηθικών κρίσεων στην άμεση αίσθηση και το συναίσθημα, προτιμά να μην αποδεχτεί την «ηθική αίσθηση» ως μια ξεχωριστή αισθητηριακή ικανότητα πρόσληψης της ηθικότητας. Αυτό που τελικά υιοθετεί στην θεωρία του είναι το αυθόρμητο συμπαθητικό συναίσθημα του παρατηρητή μιας πράξης, όπως το είχε περιγράψει ο Χιούμ, ως μια αμερόληπτη αρχή επιδοκμασίας βάσει της οποίας γίνονται οι αξιολογικές κρίσεις.

Στο μέρος αυτό της εργασίας επίσης αναλύθηκε ο τρόπος με τον οποίο η επιλογή του Άνταμ Σμιθ να απορρίψει την παραδοχή της πλήρους εγωιστικής ανθρώπινης φύσης και να ασχοληθεί emphaticά με τα συμπαθητικά συναισθήματα, τον βοήθησε να ξεπεράσει τα πολιτικά αδιέξοδα της θεωρίας του Χομπς, που για την ύπαρξη της κοινωνίας προϋπέθετε ένα αυταρχικό κράτος, αλλά και τα ηθικά αδιέξοδα του Μάντεβιλ, που τον οδηγούσαν στη συγκρότηση μιας υποκριτικής κοινωνίας. Αυτό που αναδεικνύεται από την εργασία ως το βασικό επιχείρημα που αρθρώνεται από τον Σμιθ για την επιλογή του αυτή είναι πως η ευτυχής ύπαρξη του ανθρώπου μπορεί να διασφαλίζεται όταν ικανοποιείται η φυσική του ανάγκη να γίνεται αποδεκτός από τα μέλη της κοινωνίας στην οποία ζει, δημιουργώντας έτσι, μία φυσική σχέση συμπάθειας μεταξύ των ανθρώπων.

Επιπρόσθετα, στο Α Μέρος της εργασίας έγινε μια αναφορά στον τρόπο που ο σκότος φιλόσοφος σχετικοποιεί την έννοια της ανθρώπινης φύσης, επισημαίνοντας πως η ελευθερία και η ευτυχία του ανθρώπου σχετίζεται με το επίπεδο εξέλιξης της κοινωνίας. Όσο πιο πολύ ο άνθρωπος συμμετέχει στην κοινωνική ζωή, όσο περισσότερη είναι η κοινωνική του εμπειρία τόσο περισσότερο καλλιεργούνται τα συμπαθητικά αισθήματα και άρα τόσο περισσότερο γίνεται δυνατή η επίτευξη μιας ελεύθερης και ευτυχισμένης κοινωνίας. Ήδη από τον τρόπο που φαίνεται να αλληλοσχετίζονται οι παραπάνω δυνάμεις γίνεται αντιληπτό πως μιλάμε για ένα σύστημα το οποίο, όπως δείχθηκε στην παρούσα εργασία, είναι απόρροια της σημαντικής επίδρασης που δέχθηκε ο Σμιθ από τον νευτωνισμό και τον στωικισμό. Ο πρώτος τον οδήγησε στην αναζήτηση μιας δύναμης, αντίστοιχης της βαρύτητας, που να εξηγεί τον ηθικό κόσμο ενώ ο δεύτερος, τον εφοδίασε με το σκοπό της λειτουργίας του συστήματος, την τάξη και την αρμονία. Η συμπάθεια παρουσιάζεται ως η κεντρική δύναμη του συστήματος και σε αντιστοιχία των όσων προείπαμε, όσο πιο ελεύθερα θα ενεργεί στο σύστημα τόσο αυτό θα τείνει να βρίσκεται σε αρμονία, προάγοντας την ευτυχία του ανθρώπου.

Περαιτέρω η εργασία προσπάθησε να παρουσιάσει τα βασικά στοιχεία που συγκροτούν την ηθική θεωρία του Σμιθ περιγράφοντας τη λειτουργία του «μηχανισμού της συμπάθειας» ως τον αναγκαίο όρο που εντοπίζεται για μια σύγχρονη, συνεκτική κοινωνία. Όπως και στον Χιούμ ο μηχανισμός αυτός αφορά μια διαδικασία φαντασιακής αλλαγής θέσεων, μεταξύ παρατηρητή και πράττοντος, που εξηγεί την ικανότητα του ανθρώπου να προβαίνει σε αξιολογήσεις των πράξεων των άλλων αλλά και του εαυτού του και βοηθάει στο να διαμορφώνεται το μέτρο βάσει του οποίου αυτές διατυπώνονται. Ειδικότερα, έδειξε πώς ο μηχανισμός αυτός οδηγεί στην υιοθέτηση ενός ανθρώπινου και όχι θεϊκού μέτρου, επισημαίνοντας τα σημαντικά ηθικά αποτελέσματα που αυτό επιφέρει: τη δημιουργία μιας ανεξάρτητης ηθικής συνείδησης του ατόμου που, αν και κατευθύνει τη δράση του με γνώμονα την κοινωνική αποδοχή, μπορεί να αναγνωρίζει τις άδικες κοινωνικές κρίσεις και να αποστασιοποιείται από αυτές, όπως επίσης και την αναγνώριση, στο πλαίσιο της σύγχρονης κοινωνίας, κατώτερων αρετών και άρα τη δυνατότητα να χαρακτηρίζονται ως ηθικές πιο συνήθεις συμπεριφορές.

Ακόμη, επισήμανε την πολυπλοκότητα που χαρακτηρίζει τη λειτουργία του μηχανισμού της συμπάθειας, σε σχέση με αυτή του Χιούμ, εξαιτίας της πιο

ενεργητικής ικανότητας που προσδίδεται στη φαντασία, καθώς με αυτή ο παρατηρητής μπορεί να μεταφέρεται στις συνθήκες που τελείται η πράξη και να αντιστοιχίζει το προκαλούμενο αίσθημα με αυτές. Ο δημιουργικός ρόλος της φαντασίας συμβάλλει στην αναζήτηση της αρμονίας, βοηθώντας με τον τρόπο αυτό το άτομο αφενός, να αποφεύγει συμπεριφορές που δεν συνάδουν με την ζητούμενη τάξη της κοινωνίας αφετέρου, να ορίζει τον εαυτό του και τη θέση του μέσα σε αυτή.

Τέλος, σε συνέχεια των διαφοροποιήσεων που εντοπίζονται στις θεωρίες των Σμιθ και Χιούμ, το Α Μέρος της εργασίας παρουσίασε την κριτική που δέχθηκε από τον πρώτο η, κεντρικής σημασίας για το χιουμιανό έργο, έννοια του ωφελιμισμού. Η κριτική αυτή αναπτύσσεται αρχικά στο πεδίο των αισθητικών κρίσεων και ύστερα εφαρμόζεται στο πεδίο των ηθικών κρίσεων κατ' αντιστοιχία με την -άστοχη κατά τη γνώμη του Σμιθ- επιλογή του Χιούμ να ανάγει την επιδοκιμασία της ευπρεπούς πράξης στην πρόσληψη του κάλλους από τη θέαση ενός αντικειμένου. Ενώ, λοιπόν, για τον Χιούμ η αίσθηση του προσήκοντος αποκτά το περιεχόμενο του κάλλους λόγω των ωφέλιμων συνεπειών που παράγει, για τον Σμιθ αυτό γίνεται ανεξάρτητα από τις συνέπειες, επειδή εκείνο που προσδίδει το κάλλος στην πράξη είναι η ευπρέπιά της, με βάση τις συνθήκες στις οποίες τελείται. Αυτή η ουσιαστική διαφορά που σημειώνεται στην αντίληψη των δύο φιλοσόφων για την προέλευση της ηθικότητας οδηγεί τελικά τον Σμιθ σε έναν εντελώς διαφορετικό δρόμο για τη θεμελίωση της αρετής της δικαιοσύνης.

Το Β Μέρος της εργασίας επικεντρώθηκε στην ανάλυση του ελάχιστου όρου που σύμφωνα με τον Σμιθ καθιστά την κοινωνία συνεκτική, δηλαδή θέτει τις βάσεις για την εναρμόνιση της σχέσης μεταξύ ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος. Συγκεκριμένα, προσπάθησε να απαντήσει σε ερωτήματα σχετικά με τον τρόπο διαμόρφωσης των κανόνων δικαίου και το βαθμό που η εφαρμογή τους δύναται να περιορίζει την ελευθερία του ατόμου. Επιπρόσθετα, παρουσίασε το επιχείρημα με το οποίο ο Σμιθ προσπάθησε να εξηγήσει τη δυνατότητα διατήρησης της συνεκτικότητας σε καθεστώς κοινωνικής ανισότητας και τον τρόπο που συνδέεται με την επίλυση αυτού του προβλήματος, η γνωστή στη θεωρία του, έννοια του «αόρατου χεριού».

Αρχικά επισημάνθηκε πως η ύπαρξη των γενικών κανόνων συμπεριφοράς και δράσης έγκειται στην αναγκαιότητα αποφυγής του κινδύνου το άτομο να προβεί σε λάθος κρίση κατά τη διαδικασία των συνεχών αξιολογήσεων. Οι γενικοί κανόνες

προκύπτουν από την συσσωρευμένη εμπειρική γνώση των ατόμων-δρώντων, στη βάση των διαρκών διαδικασιών παρατήρησης και αλληλοαναγνώρισης. Κατά την εξέταση του τρόπου διαμόρφωσής τους δείχθηκε πως ο Σμιθ επαναφέρει το κριτήριο της χρησιμότητας, όχι όμως ως καθοριστικό όρο για τη λήψη μιας απόφασης, θέση που έχει εξ αρχής απορρίψει, αλλά ως ένα όριο που τίθεται προς τις επικρατούσες κάθε φορά αρχές του εθίμου και της μόδας, οι οποίες πιθανόν να επιδρούν διαστρεβλωτικά επί των ηθικών αξιολογήσεων.

Στο μέρος αυτό της εργασίας παρουσιάστηκε ακόμη η κριτική του Σμιθ στο ωφελμιστικό επιχείρημα του Ντέιβιντ Χιούμ με βάση το οποίο ο τελευταίος συγκροτεί την έννοια της δικαιοσύνης. Συγκεκριμένα αναφέρθηκε ότι ο Σμιθ αντιτάσσεται στην άποψη του Χιούμ πως οι άνθρωποι δρουν δίκαια γιατί αποσκοπούν στην εξασφάλιση της κοινωνικής συνοχής υποστηρίζοντας πως η συνοχή εξασφαλίζεται όταν η δράση ικανοποιεί το αίσθημα του δικαίου, με την προϋπόθεση οι δρώντες να είναι σε θέση να αξιολογούν την κατάσταση όλου του συστήματος. Ακολούθως, στη θέση του Χιούμ πως η δικαιοσύνη αποτελεί ένα εξωτερικό σύστημα κανόνων που επιβάλλεται στο κοινωνικό σύστημα πρωτίστως για να διασφαλίσει το δικαίωμα της ιδιοκτησίας, παραθέσαμε την απάντηση του Σμιθ πως η απειλή εξαλείφεται όταν το δικαίωμα αυτό μπορεί να αναγνωρίζεται δημοσίως.

Στο σημείο αυτό επίσης, επισημάνθηκε πως στη νεώτερη κοινωνία οι παγιωμένοι γενικοί κανόνες, αυτοί που ιστορικά αναγνωρίζονται στο καθημερινό πράττειν, μπορούν να παίρνουν θεσμική μορφή, δηλαδή να επικυρώνονται από την Πολιτική Δικαιοσύνη, η οποία τους σταθεροποιεί και τους αποκρυσταλλώνει σε νόμους. Οι νόμοι, τελικά, επιβάλλονται μέσω της, θεμελιωμένης στο αίσθημα του παροργισμού, τιμωρίας που επισύρει η παράβασή τους. Το βασικό σμιθιανό επιχείρημα που αναδείχθηκε εδώ είναι η ιστορικότητα που οι κανόνες αυτοί φέρουν, επιχείρημα που χρησιμοποιείται για να εξαλειφθούν οι εντάσεις μεταξύ του υποχρεωτικού χαρακτήρα των κανόνων και της ζητούμενης ατομικής ελευθερίας. Έτσι, στη σύγχρονη κοινωνία η διευρυμένη αναγνώριση των δικαιωμάτων που διασφαλίζει η δικαιοσύνη, βοηθά τον άνθρωπο να επεκτείνει τη δράση του εντός ενός κανονιστικού μεν πλαισίου, επιθυμητού δε στο βαθμό που έχει παραχθεί από τον ίδιο.

Παρά το γεγονός της προσπάθειας του Σμιθ για μια θεμελίωση της δικαιοσύνης με τρόπο που να περιορίζει τον καταπιεστικό χαρακτήρα της, ο σκεπτικισμός του γύρω από το ζήτημα της συνοχής, όπως εξηγεί ο H.Mizuta, τον

οδήγησε κατά τις αναθεωρημένες εκδόσεις της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων* σε μια βαθμιαία προσέγγιση της κοινωνικής ετερογένειας. Η παρούσα εργασία προσπάθησε να αναδείξει το επιχείρημα που φαίνεται να προβάλλεται από τον Σμιθ ως απάντηση στη διατήρηση της κοινωνικής συνεκτικότητας, ακολουθώντας σταδιακά τη σκέψη του και ανατρέχοντας στο σύνολο του έργου του μιας και οι αναθεωρήσεις της *Θεωρίας των Ηθικών Συναισθημάτων* έλαβαν χώρα μέχρι και μετά την τελευταία έκδοση του Πλούτου των Εθνών (1790).

Αν και στη *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* συναντάμε μια γενική ιεράρχηση σε ανώτερες, μεσαίες και κατώτερες κοινωνικές ομάδες, στον Πλούτο των Εθνών γίνεται σαφές ότι ο Σμιθ προχωρά στο διαχωρισμό των τάξεων, σύμφωνα με την κατοχή του πλούτου και της εξουσίας. Όταν πια γίνεται μια διακριτή αντιστοίχιση των συμφερόντων στις τάξεις των γαιοκτημόνων, βιομηχάνων-εμπόρων και εργατών, ο Σμιθ φαίνεται να νιώθει την ανάγκη να ενισχύσει το επιχείρημά του, ζήτημα που εξετάσαμε στο Γ Μέρος της εργασίας. Έτσι, στο Β Μέρος της εργασίας παρουσιάστηκε η αρχική θέση του Σμιθ για τη διατήρηση της ειρήνης μεταξύ των κοινωνικών ομάδων, σύμφωνα με την οποία ο κάθε άνθρωπος διαθέτει τις ελάχιστες συναισθηματικές ικανότητες ώστε να πράττει κατά το προσήκον, οι οποίες επιπλέον μπορούν να καλλιεργούνται με τη συνεχή δράση που απαιτεί η ανάπτυξη του εμπορίου. Την προδιάθεση αυτή όρισε ως συμπαθητική «ταύτιση με τα μέσα», δηλαδή ως ένα «κρυφό κίνητρο» που οδηγεί τον άνθρωπο να θαυμάζει όσους βρίσκονται σε καλύτερη κοινωνική θέση. Το κίνητρο αυτό εδράζεται στη φυσική του ανάγκη για διάκριση και αποδοχή και ως αποτέλεσμα έχει περισσότερο τη διαρκή του προσπάθεια για ανέλιξη παρά την αγωνία υπεράσπισης των συμφερόντων της τάξης του, που θα οδηγούσε σε μια συγκρουσιακή κατάσταση.

Με αφορμή τη συζήτηση της κρυφής αυτής δύναμης που δρα εξισοροπητικά στο κοινωνικό σύστημα, η εργασία προσπάθησε να παρουσιάσει συνοπτικά τις ερμηνείες που έχουν δοθεί στην κατασκευή του «αόρατου χεριού», συμφωνώντας περισσότερο με τις απόψεις του Κ. Ψυχοπαίδη και J. Evensky. Αυτό που φαίνεται να περιγράφει η μεταφορά του αόρατου χεριού είναι ένας ιδεολογικός μηχανισμός του καπιταλισμού, που τελικά δεν μπορεί να έχει πάντα θετικά αποτελέσματα, αφήνοντας ανοιχτό για τον Σμιθ το επιχείρημα θεμελίωσης και κάνοντάς τον να αναζητήσει πιο ισχυρά ερείσματα στη σφαίρα του πολιτικού. Τέλος, η εργασία εστίασε στη συμφωνία μεταξύ ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος δείχνοντας την εξάρτηση

του πρώτου από το δεύτερο αλλά και την έως κάποιο βαθμό συμφωνία του Σμιθ με το ωφελμιστικό επιχείρημα, στο επίπεδο των πρακτικών συνεπειών, δίνοντας έτσι μια προτεραιότητα στο κοινωνικό έναντι του ατομικού οφέλους.

Παρόλα αυτά η διασφάλιση της ελευθερίας και της ισονομίας για την εκπλήρωση του «φιλελεύθερου σχεδίου» γίνεται στη βάση της, οριοθετημένης μεν από τους κανόνες δικαίου, επιδίωξης του ατομικού συμφέροντος. Το τελευταίο μέρος της εργασίας παρουσίασε την προσπάθεια θεμελίωσης του ατομικού συμφέροντος στη σφαίρα της ηθικής εξετάζοντας τις συγκλίσεις-αποκλίσεις της σμιθιανής με τη φυσικοδικαϊκή θεωρία και τη σημασία της ιστορικής θεώρησης της ανθρώπινης φύσης. Ακόμη, εστίασε στην εξέταση των συστημικών παραγόντων απειλής της συνοχής και στην παρουσία του πολιτικού στοιχείου ως σταθεροποιητικού παράγοντα του αστικού κοινωνικού βίου.

Πιο ειδικά, ύστερα από την ενδεικτική αναφορά και παρουσίαση των θεωριών του φυσικού δικαίου των Γκρότιους, Χομπς και Λοκ συνάχθηκε το συμπέρασμα πως η ανάλυση του Σμιθ αν και παρουσιάζει κάποια φυσικοδικαϊκα χαρακτηριστικά φαίνεται να αποκλίνει από την παράδοση του φυσικού δικαίου και να ακολουθεί μια ερμηνευτική προσέγγιση καθώς προσπαθεί να εξηγήσει τα ηθικά φαινόμενα σε ένα δοσμένο κοινωνικό πλαίσιο, αυτό της αστικής εμπορικής κοινωνίας του 18^{ου} αιώνα. Η προϋπόθεση της κοινωνικο-ιστορικής ανάπτυξης της ανθρώπινης φύσης οδήγησε στην απόρριψη της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου και στην θεμελίωση της πολιτικής κυριαρχίας στις ιστορικά διαμορφωμένες κοινωνικές σχέσεις. Όσο πιο ελεύθερα δρουν τα κοινωνικά συμπαθητικά αισθήματα τόσο πιο ομαλές θα είναι οι κοινωνικές σχέσεις και τόσο πιο ρυθμιστικός παρά καταπιεστικός θα είναι ο ρόλος της πολιτικής κυριαρχίας.

Στο πιο εξελιγμένο στάδιο της κοινωνίας της αγοράς ο καταμερισμός της εργασίας εμφανίζεται ως κυρίαρχος ενοποιητικός παράγοντας και σε συνδυασμό με τον ιδεολογικό μηχανισμό της «ταύτισης με τα μέσα» προάγει τη συναίνεση και την συνεργασία, με αποτέλεσμα την βελτίωση των όρων ζωής σε ατομικό και κοινωνικό επίπεδο. Η εργασία τόνισε στο σημείο αυτό την παρατήρηση του Κ. Ψυχοπαίδη για τον τρόπο που διαπλέκονται τα δύο αυτά στοιχεία συνοχής παράγοντας ένα αξιακό πλαίσιο που οδηγεί στην πλήρη αποδοχή των κοινωνικών ανισοτήτων. Σε αυτό το αξιακό πλαίσιο που γεννιέται στην κοινωνία της αγοράς, μιας κοινωνίας που βρίσκεται διαρκώς σε κίνηση, η αυτοκυριαρχία αναγνωρίζεται ως η ύψιστη αρετή

κοινωνικότητας αποτελώντας έναν συμπληρωματικό όρο για τη μη αυταρχική επιβολή του δικαίου αλλά και την ανεμπόδιστη παραγωγική λειτουργία της.

Με αφορμή τα στοιχεία συμπλήρωσης παρά αντίφασης που εντοπίζονται μεταξύ των δύο μεγάλων έργων του Σμιθ αλλά και των αναθεωρήσεων της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*, η εργασία παρουσίασε το ζήτημα της σχέσης των δύο έργων, γνωστό στη βιβλιογραφία ως «πρόβλημα Άνταμ Σμιθ». Παραθέτοντας την ανάλυση του D. Göçmen, επισήμανε πως οι δύο θεάσεις της ανθρώπινης φύσης -μία κοινωνική στη *Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* και μια εγωιστική στον *Πλούτο των Εθνών*- θα πρέπει να αντιμετωπίζονται συμπληρωματικά. Το ηθικό έργο κατ' αυτό τον τρόπο μπορεί να αποτελεί το κριτικό πλαίσιο του οικονομικού παράγοντας μια διαλεκτική σχέση, η οποία σύμφωνα με τον A. Sen, απουσιάζει από τα σύγχρονα οικονομικά.

Ακόμη σε αυτό το μέρος η εργασία επικεντρώθηκε στα στοιχεία εκείνα που σταδιακά ο Σμιθ αντιλαμβάνεται πως αποτελούν απειλή για την κοινωνική συνοχή αφού εμποδίζουν την ορθή λειτουργία του συστήματος φυσικής ελευθερίας υπονομεύοντας την ανάπτυξη του αλλά και όλο το θεωρητικό εγχείρημα. Συγκεκριμένα δείχθηκε πως ο καταμερισμός της εργασίας εκτός από το να ενεργεί ενισχυτικά για τη δημιουργία μιας συνεκτικής κοινωνίας παράλληλα παράγει και καταστρεπτικά αποτελέσματα αφού επιβαρύνει τη διανοητική πνευματική και σωματική κατάσταση του ανθρώπου. Αντίστοιχα, ο ιδεολογικός μηχανισμός της «ταύτισης με τα μέσα» μπορεί να διαφθείρει το άτομο μετατρέποντας το σε κενό υποκείμενο ματαιοδοξίας. Σημαντικό δε είναι πως τα αποτελέσματα αυτά επιβαρύνουν περισσότερο τις κατώτερες τάξεις, που αποτελούν και το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού. Καθώς το σύστημα αδυνατεί να αντιπαλέψει τις διασπαστικές δυνάμεις που το ίδιο παράγει, ο Σμιθ καταφεύγει στη λύση μιας όχι μεν καταπιεστικής μα ούτε και απλά ρυθμιστικής αλλά περισσότερο παρεμβατικής πολιτικής αρχής.

Η τελευταία ενότητα της εργασίας εστίασε στην ανάλυση του τρόπου με τον οποίο στη σμιθιανή θεωρία η πολιτική παρέμβαση μπορεί να ενεργεί διορθωτικά αναστέλλοντας τους παράγοντες που υπονομεύουν την κοινωνική συνοχή. Στην κοινωνία της αγοράς το Κράτος αναλαμβάνει ως κύριο μέλημα την καλλιέργεια του «δημόσιου πνεύματος» με στόχο την ανάπτυξη μιας «κοινωνικής συνείδησης», η οποία θα συμπληρώνει αλλά κυρίως θα ελέγχει την «ψευδή συνείδηση» που

διαμορφώνεται από τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του καπιταλισμού. Με τον τρόπο αυτό το «δημόσιο πνεύμα» θεμελιώνεται στην αίσθηση του καθήκοντος και συνδέεται με την έννοια της χρησιμότητας ενώ ταυτόχρονα αποτελεί ελεγκτική αρχή για το «πνεύμα νεωτερισμού» το οποίο συνδέεται με την έννοια της ενεργητικής φαντασίας. Δεν είναι τυχαίο πως η εκ νέου αυτή οριοθέτηση της πολιτικής σοφίας από τον Σμιθ λαμβάνει χώρα κατά την έκτη αναθεωρημένη έκδοση, η οποία πραγματοποιείται υπό την ιστορική συγκυρία της Γαλλικής Επανάστασης.

Σε αυτή την ενότητα η εργασία ακόμη παρουσίασε συνοπτικά τις κρατικές λειτουργίες, όπως περιγράφονται στο IV βιβλίο του *Πλούτου των Εθνών*, παρατηρώντας πως η κριτική που αναπτύχθηκε από τον Σμιθ για την κρατική παρέμβαση συνιστά ουσιαστικά κριτική στο μερκαντιστικό σύστημα και στην εξυπηρέτηση μεμονωμένων συμφερόντων της τάξης των εμπόρων που πραγματοποιούνται σε αυτό. Τονίστηκε επιπρόσθετα, πως η βασική σμιθιανή θέση του κρατικού καθήκοντος παρέμβασης έρχεται σε πλήρη αντιδιαστολή με τη νεοφιλελεύθερη θέση του «ελάχιστου κράτους» δημιουργώντας σοβαρά ζητήματα κατανόησης και μεταχείρισης του έργου από τους σύγχρονους οικονομολόγους.

Τέλος, αναδείχθηκε η σπουδαιότητα της εκπαίδευσης, η οποία εισάγεται από τη θεωρία ως ο πλέον καθοριστικός όρος για την αντιμετώπιση των απορρυθμιστικών δυνάμεων του συστήματος φυσικής ελευθερίας. Πιο ειδικά, η εργασία έδειξε τη θεμελίωση της δωρεάν δημόσιας εκπαίδευσης στην ανάγκη το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού να λάβει τη στοιχειωδώς αναγκαία αγωγή ώστε να αναπτύξει τις τεχνικές και κυρίως τις κοινωνικές εκείνες ικανότητες που θα βοηθήσουν στη συγκρότηση συνετών αστών πολιτών, ικανών να συνεργάζονται και να συμμετέχουν στην διαρκή προσπάθεια ανάπτυξης και ευημερίας.

Όπως προκύπτει, η ανάπτυξη της κοινωνικής συνείδησης ως μέσο διασφάλισης της κοινωνικής συνεργασίας και άρα συνεκτικότητας, έγκειται στη συγκρότηση περισσότερο συνετών παρά ευμενών πολιτών. Ο μετριασμός αυτός που συντελείται στην έννοια της ηθικής αριστείας εμφανίζεται ως το αποτέλεσμα των σχέσεων που δημιουργούνται υπό την οικονομική οργάνωση της κοινωνίας της αγοράς. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο οργάνωσης η άριστη ηθικά φύση δείχνει να αδυνατεί να εκδηλωθεί ή ακόμα χειρότερα οι φυσικές ηθικές ικανότητες καταστρέφονται για να ανακατασκευαστούν ύστερα από την παρέμβαση της πολιτείας. Έτσι η ηθική νομιμοποίηση του καπιταλισμού είναι δυνατή στο βαθμό που διαμεσολαβείται από

την ενεργητική παρουσία του Κράτους. Αναντίρρητα ο Σμιθ υπήρξε υποστηρικτής του καπιταλιστικού τρόπου οργάνωσης μιας και βιώνοντας την περίοδο της Βιομηχανικής Επανάστασης αντιλαμβανόταν τη θετική συμβολή του για την εξάλειψη της ανέχειας μέσω της συνεχώς αυξανόμενης παραγωγικότητας. Θεωρούμε όμως πως σε καμία περίπτωση η θεωρία του δεν μπορεί να νομιμοποιεί τη σημερινή πρόσληψη του ολοκληρωτικού καπιταλισμού ως μια αναπόφευκτη και συνάμα βέλτιστη λύση για το κοινωνικό πρόβλημα.

Αν και το ζητούμενο της ευτυχίας κατά τον Σμιθ μπορεί να αποτελεί ικανό κίνητρο για το ηθικό πράττειν, το περιεχόμενό της φαίνεται να καθορίζεται από τις επικρατούσες κάθε φορά οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες. Στην κοινωνία της αγοράς κατανοείται ως απόκτηση περιουσίας, φήμης, κοινωνικής αποδοχής και εκτέλεσης του κοινωνικού καθήκοντος. Αυτή η σχετικιστική αντίληψη δείχνει να οδηγεί, κατά τη γνώμη μας, σε μια «μετριασμένα» εγωιστική ευτυχία στο βαθμό που η αναφορά στους άλλους γίνεται μόνο για την ικανοποίηση του αισθήματος αποδοχής ή την εκπλήρωση ενός καθήκοντος. Επιπλέον, ο σχετικισμός που εντοπίζεται στη θεωρία φαίνεται να δημιουργεί προβλήματα και στο επιχείρημα της θεμελίωσης της συνοχής. Καθώς το περιεχόμενο της πολιτικής πράξης και επομένως η κατεύθυνση της παρέμβασής της, αλλά ακόμη περισσότερο, το κανονιστικό πλαίσιο της δικαιοσύνης, που οριοθετεί το ατομικό συμφέρον, ορίζονται από τις κάθε φορά διαμορφωμένες κοινωνικές σχέσεις, είναι πιθανό να χάνουν την ουσία του δεσμευτικού τους χαρακτήρα δημιουργώντας έτσι ένα είδος κυκλικότητας στο επιχείρημα θεμελίωσης.

Θεωρούμε πως η τελευταία προβληματική θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο για την περαιτέρω διερεύνηση του επιχειρήματος της θεμελίωσης της κοινωνικής συνοχής μιας και στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας δεν μπόρεσε να αναλυθεί διεξοδικά. Ακόμη, κατέστη αδύνατο να παρουσιαστούν ή να αναλυθούν επιμέρους ζητήματα που αναφάνηκαν κατά τη μελέτη του βασικού μας κειμένου. Ενδεικτικά αναφέρουμε τη σχέση μεταξύ των ηθικών συστημάτων του Άνταμ Σμιθ και του Ιμμάνουελ Καντ, που ίσως θα απαιτούσε μια πιο λεπτομερή ανάλυση της σμιθιανής αρετολογίας αλλά και μια πληρέστερη παρουσίαση της πρόσληψης του «θεϊκού στοιχείου» από αυτή. Καθώς σκοπός της εργασίας ήταν η παρουσίαση του επιχειρήματος, όπως συγκροτείται κυρίως στο κείμενο της *Θεωρίας των Ηθικών*

Συναισθημάτων, ζητήματα οικονομικής ή πολιτικής φύσης που πραγματεύεται το υπόλοιπο έργο του Σμιθ παρουσιάστηκαν στο βαθμό που κρίθηκε αναγκαίο.

Βιβλιογραφία

A. Έργα του Adam Smith

Smith, A., *Η Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων*, μτφρ., επιμ. Δ. Δρόσος, Αθήνα: Παπαζήσης (2012)

Smith, A., *The theory of moral sentiments*, επιμ. D. D. Raphael και A. L. Macfie, Indianapolis: Liberty Fund (1984)

Smith, A., *Lectures on Jurisprudence*, επιμ. R. L. Meek, D. D. Raphael και P. G. Stein, Indianapolis: Liberty Fund (1982)

Smith, A., *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, επιμ. R. H. Campbell και A. S. Skinner, τόμος 2, Oxford: Oxford University Press (1976)

B. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Αγγελίδης, Μ., *Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα (1993)

Bishop, J. D., *Adam Smith's invisible hand argument*, στο *Journal of business ethics*, vol. 14, No.3 (March 1995), pp. 165-180

Bittermann, H., *Adam's Smith empiricism and the law of nature II*, στο *Journal of Political Economy*, Vol. 48, No 5, Oct.(1990)

Campbell, T. D., *Scientific explanation and ethical justification in the moral sentiments*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975)

Chamley, P., *The conflict between Montesquieu and Hume. A study of the origins of Adam Smith's universalism*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975)

Chomsky, N., *Understanding power*, edited by Peter R. Mitchell and John Schoeffel, New York: The New York press (2002)

Γράβαρης, Δ., *Εκπαίδευση και πολιτική οικονομία: Αρχές εκπαιδευτικής πολιτικής στους A. Smith, J. St. Mill και A. Marshall*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα (1994)

Cropsey, J., *Adam Smith and Political Philosophy*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975)

Δρόσος, Δ., *Αγορά και Κράτος στον Adam Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νέο-φιλελευθερισμού*, Αθήνα: Εξάντας (1994)

Δρόσος, Δ., *Επίμετρο στο Αρετές και συμφέροντα. Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, μτφρ.-επιμ.-επίμ. Διονύσης Δρόσος, Αθήνα: Σαββάλας (2008)

Δρόσος, Δ., *Κοινωνία της αγοράς και συγκρότηση της κρατικής μορφής στον A. Smith*, Αξιολογικά, τ.4, Νοέμβριος (1992)

Evensky, J., *Adam Smith's theory of moral sentiments: On morals and why they matter to a liberal society of free people and free markets*, The Journal of Economic Perspectives, Vol. 19, No. 3 (Summer, 2005)

Evensky, J., *Ethics and the invisible hand*, The Journal of Economic Perspectives, Vol. 7, No. 2 (Spring, 1993), pp. 197-205

Friedman, M., *Capitalism and freedom*, Chicago: University of Chicago press (1982)

Göçmen, D., *The Adam Smith problem. Reconciling human nature and society in the Theory of moral sentiments and the Wealth of Nation*, New York: Tauris academic studies (2007)

Haakonssen, K., Introduction στο Smith, A., *The theory of moral sentiments*, edited by Knud Haakonssen, New York: Cambridge University Press (2004)

Haakonssen, K., *Natural law and moral philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press (1996)

Hayek, F., *Το σύνταγμα της ελευθερίας*, επιμ. Γιώργος Άρχοντας, Αθήνα: Καστανιώτης (2008)

Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals: a critical edition*, edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Clarendon Press, New York : Oxford University Press, (1998)

Lamb, R. B., *Adam Smith's system: sympathy not self-interest*, Journal of the History of Ideas, Vol.35, No 4, (Oct.-Dec. 1974), pp. 671-682

Mizuta, H., *Moral philosophy and civil society* στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975)

Nozick, R., *Anarchy, state and utopia*, Oxford: Blackwell (2010)

Phillipson, N., *Adam Smith as civic moralist*, στο *Wealth and Virtue. The shaping of political economy in the Scottish Enlightenment*, επιμ. Istvan Hont και Michael Ignatieff, Cambridge: Cambridge University Press (1983)

Raphael, D. D., *The impartial spectator*, στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew S. Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975)

Raphael D. D. και Macfie A. L., Introduction στο Smith, A., *The theory of moral sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund (1984)

Σεν, Α., *Για την ηθική και την οικονομία*, μτφ. Άγγελος Φιλιππάτος, Αθήνα: Καστανιώτης (1999)

Skinner, A. S., *Adam Smith: an economic interpretation of history* στο *Essays on Adam Smith*, επιμ. Andrew Skinner και Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press (1975)

Smith, C., *Adam Smith's political philosophy. The invisible hand and spontaneous order*, New York: Routledge (2006)

Στυλιανού, Ά., *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*, Αθήνα: Πόλις (2006)

Ψυχοπαίδης, Κ., *Ο Α. Σμιθ και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας*,
Αξιολογικά, τ.1 (1990)