

Εισαγωγικές σημειώσεις στην Πολιτική Φιλοσοφία

*(κείμενα των παραδόσεων στο μάθημα
«Πολιτική Θεωρία» όπως διδάχτηκε στο
χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους
2013-2014 στο τμήμα ΕΜΜΕ του ΕΚΠΑ)*

Παναγιώτης Σωτήρης

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Αντί προλόγου

Οι σημειώσεις αυτές, αναγκαστικά πρόχειρες και άνισες απευθύνονται αποκλειστικά στους φοιτητές για τη διευκόλυνσή τους. Δεν υποκαθιστούν ούτε τις πηγές, ούτε τη μελέτη του εγχειριδίου. Δεν αποτελούν «βιβλίο», δεν τηρούν κανόνες σημειώσεων και παραπομπών παρά μόνο κατά περίπτωση. Προσφέρονται ως καταγραφή των παραδόσεων

Π. Σωτήρης

Εάν έπρεπε να διαλέξουμε ένα βασικό λόγο για τον οποίο σήμερα κανείς πρέπει να ξαναγυρίσει στις βασικές θέσεις της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας είναι ακριβώς γιατί περισσότερο παρά ποτέ έχει μια επικαιρότητα το ερώτημα μιας κριτικής ενασχόλησης με το ζήτημα της πολιτικής, τον ορισμό του πολιτικού, την έννοια της δημοκρατίας. Και ο λόγος αυτής της επικαιρότητας είναι ακριβώς ότι ζούμε σε εποχές όπου όλο και περισσότερο η σχετική αυτοτέλεια της πολιτικής, η θεώρηση της πολιτικής πρακτικής ως μιας ανοιχτής πρακτικής, ως μιας πρακτικής με ανοιχτό ορίζοντα, που εμπεριέχει και το ενδεχόμενο του ριζικού κοινωνικού και πολιτικού μετασχηματισμού τίθεται υπό ριζική αίρεση. Αντίθετα, από πολλές πλευρές προβάλλεται η λογική ότι η πολιτική δεν μπορεί παρά να είναι απλώς μια διαχείριση των υπαρχόντων, μια διαχείριση που πατάει πάνω σε όρους και συνθήκες που έχουν ήδη καθοριστεί, με αναδεικνύονται με όρους κοινωνικού αυτοματισμού. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα εάν αναλογιστούμε την εδώ και πάνω από 2 δεκαετίες προσπάθεια να παρουσιαστεί η αγορά όχι μόνο ως ένας μηχανισμός κοινωνικής αυτορρύθμισης αλλά και ως ο βασικός μηχανισμός που μπορεί να υποκαταστήσει την πολιτική ως διαδικασία και πεδίο λήψης αποφάσεων. Ότι οι συνέπειες αυτής της λογικής ήταν τουλάχιστον καταστροφικές δεν αναιρεί τη συστηματικότητα που είχε η προβολή αυτής της άποψης.

Ο δεύτερος λόγος είναι σήμερα που η φιλελεύθερη κοινοβουλευτική δημοκρατία και η οικονομία της αγοράς παρουσιάζονται ως ένας αναπόδραστος ιστορικός ορίζοντας, ως το «τέλος της ιστορίας», τώρα ακριβώς χρειάζεται να επιστρέψουμε στις απαρχές αυτής της πολιτικής μορφής και του πολιτικού στοχασμού που τη συνόδεψε ακριβώς για να δούμε την εγγενή αντιφατικότητά της και τον τρόπο που αντιστοιχεί στην παράλληλη ανάδυση ταξικών σχέσεων και ταξικών συγκρούσεων. Με αυτό τον τρόπο η ανάδυση των νεότερων πολιτικών μορφών θα παρουσιαστεί ως ένα ιστορικό διακύβευμα με σημαντικό μεγαλύτερο εύρος, και διαφορετικές δυναμικές, σε σχέση με την κυρίαρχη μυθολογία που θέλει να το παρουσιάσει ως το απλό αποτέλεσμα της ολοκλήρωσης μιας διαδικασίας εξορθολογισμού και προόδου.

Με αυτό τον τρόπο, μπορούμε εκτός των άλλων να προσπαθήσουμε να δούμε και ποιο μπορεί να είναι το εναλλακτικό νόημα της έννοιας της δημοκρατίας πέραν από την ανά τετραετία ανάθεση της διακυβέρνησης σε διαχειριστές πολιτικών καθοριζόμενων εκτός των ορίων του πεδίου της δημοκρατικής πολιτικής. Και αυτό είναι κάτι επίσης αναγκαίο εάν θέλουμε να ανακαλύψουμε εκ νέου το τι μπορεί να σημαίνει κάνω πολιτική, συμμετέχω στην πολιτική, παρεμβαίνω πολιτικά, δρω πολιτικά, με όρους μιας προσπάθειας μετασχηματισμού και όχι απλώς διαχείρισης των υπαρχόντων.

Παρότι τείνουμε να θεωρούμε τη φιλοσοφία μια δραστηριότητα χωρίς ιδιαίτερο αντικείμενο, έχει πολύ ενδιαφέρον ότι περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο θεωρητικό κλάδο – και σίγουρα πολύ πριν εμφανιστούν όλες οι νεότερες θεωρητικές προσεγγίσεις των κοινωνικών επιστημών – η φιλοσοφία ασχολήθηκε με το τι είναι οι ανθρώπινες κοινωνίες και τα ερωτήματα που αφορούν την πολιτική τους οργάνωση:

- τι είναι αυτό που τις συγκροτεί ως ενότητες;
- Ποιο όροι και συνθήκες εξασφαλίζουν τη συνοχή τους;
- με ποιο τρόπο στο εσωτερικό τους επιβάλλονται κανόνες και συλλογικές ρυθμίσεις;
- ποιο το θεμέλιο των σχέσεων εξαναγκασμού που εμφανίζονται;
- πώς θεμελιώνονται οι αξιώσεις δικαίου στο εσωτερικό τους;
- με ποιο τρόπο ορίζεται η έννοια της πολιτικής αλλαγής;
- ποια η βάση της πολιτικής διαμαρτυρίας, της πολιτικής διαπάλης, της πολιτικής ανυπακοής;

Αυτά τα ερωτήματα απασχόλησαν το φιλοσοφικό στοχασμό από την αρχή σχεδόν. Παρότι ταυτίζουμε – συνήθως – τη φιλοσοφία με τη μεταφυσική, με την εξέταση κυρίως οντολογικών ή γνωσιοθεωρητικών ερωτημάτων, ερωτημάτων δηλαδή για το τι είναι η ουσία των όντων που βλέπουμε τριγύρω μας και για το πώς αυτά μπορούν να γίνουν γνωστά, στην πραγματικότητα τα ερωτήματα που αφορούν την πολιτική συγκρότηση των ανθρώπινων κοινωνιών κυριαρχούν από τα πρώτα βήματα του ανθρώπινου φιλοσοφικού στοχασμού.

1. Το σκάνδαλο της Αθηναϊκής Δημοκρατίας

Η Αθηναϊκή δημοκρατία αποτελεί από μόνη της ένα μεγάλο ερώτημα και ένα μεγάλο σκάνδαλο. Καταρχάς γιατί αποτελεί το *πρότυπο* για τη δημοκρατία που ακόμη συζητάμε, έστω και εάν αυτό προέκυψε από μέσα από την επανοικειοποίηση – όχι χωρίς «διαστρεβλώσεις» – της κλασικής αρχαιότητας από τη σκέψη της νεωτερικότητας. Έπειτα, γιατί παρ' όλα αυτά η ανάδυση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας συμπυκνώνει μέσα στη ιστορία, τα όρια και τις αντιφάσεις της, τα μεγάλα προβλήματα που αντιμετωπίζει οποιαδήποτε θεωρητική αναμέτρηση με το ερώτημα της δημοκρατίας.

Το πρώτο που πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι η δημοκρατία δεν προέκυψε ως ένα σύνολο κανόνων για αποτελεσματικότερη «διαβούλευση», ούτε ως έναν τρόπο να οργανωθεί πιο «ορθολογικά» η διαδικασία λήψης των αποφάσεων. Αντίθετα, ήταν το αποτέλεσμα μιας περιόδου λυσσαλέων ταξικών αγώνων και πολιτικών αντιπαραθέσεων και αποτέλεσε μια προσπάθεια ακριβώς να αντιμετωπιστεί αυτή η όξυνση των αντιθέσεων. Με αυτή την έννοια είναι με έναν τρόπο η έκφραση μιας *ενεργής αντίθεσης*, η πιο καθαρή της μορφή εμφάνισης.

Για να καταλάβουμε το ιστορικό της πλαίσιο – κατανόηση που επιτρέπει όχι μόνο να την περιορίσουμε σε εκείνο το τμήμα του παρελθόντος αλλά και να δούμε γιατί σήμερα είναι επίκαιρη – πρέπει να δούμε λίγο τις κοινωνικές αντιθέσεις των αρχαίων ελληνικών πόλεων.

Η Αρχαία Αθήνα, όπως και οι περισσότερες Αρχαίες Ελληνικές Πόλεις, ήταν μια *αγροτική κατά βάση κοινωνία*. Με αυτό εννοούμε ότι η βασική παραγωγική διαδικασία αφορούσε την αγροτική παραγωγή. Η βιοτεχνία ή το εμπόριο, συγκριτικά, έπαιζαν μικρό ρόλο. Οι περισσότεροι άνθρωποι ήταν αγρότες ή / και κτηνοτρόφοι και έπρεπε να δουλεύουν οι ίδιοι τα χωράφια τους, στα οποία περνούσαν το μεγαλύτερο μέρος της μέρας τους γυρνώντας μετά στην πόλη. Οι ιδιοκτήτριες τάξεις, οι ανώτερες τάξεις εάν προτιμάτε, ήταν κατά βάση

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

μεγαλογαιοκτήμονες, οι οποίοι μπορούσαν να απασχολούν την εργασία άλλων στα χωράφια τους και αυτοί να μη χρειάζεται να εργάζονται. Τώρα για μια σειρά από ιστορικούς λόγους η μόνη επιπλέον διαθέσιμη εργασία ήταν των δούλων, που φτάνουν στον 5^ο αιώνα σε μεγάλο αριθμό. Η βασική εκμεταλλευτική σχέση ήταν όντως αυτή που αφορούσε την εργασία των δούλων, μια που από τη δική τους εργασία μπορούσε να προκύψει σημαντικό πλεόνασμα. Ωστόσο, η βασική *κοινωνική* αντίθεση, ή αν προτιμάτε η αντίθεση που καθόριζε τις πολιτικές εξελίξεις, δεν αφορούσε του δούλους, δεν ήταν η αντίθεση ελεύθερων και δούλων, αλλά η αντίθεση στο εσωτερικό των ελεύθερων πολιτών ανάμεσα στις πραγματικά ιδιοκτήτριες τάξεις, του μεγαλογαιοκτήμονες, και τη μεγάλη μάζα των απλών αγροτών, των τεχνιτών και μικροεμπόρων. Με αυτό δεν υποτιμάμε τις αντιστάσεις των δούλων, καθημερινές και συνεχείς, ακόμη και εάν δυστυχώς δεν αποτυπώθηκαν στην ιστορία όπως θα έπρεπε, απλώς τονίζουμε ότι ως προς τα πολιτικά ερωτήματα μας αφορούν οι εξελίξεις και οι κοινωνικές και πολιτικές συγκρούσεις στο εσωτερικό της μάζας των ελεύθερων πολιτών.

Και εδώ να σημειώσουμε ότι οι ελεύθεροι πολίτες πάλι αφορούσαν πάλι ένα συγκεκριμένο κομμάτι της κοινωνίας και συγκεκριμένα μόνο τους ενήλικους *άντρες*, καθώς η αρχαία ελληνική κοινωνία έχει μια αναμφίβολη *έμφυλη* διάσταση, μια *πατριарχική* διάσταση. Αυτό είναι σημαντικό για να κατανοήσουμε και τα *όρια* της Αθηναϊκής δημοκρατίας, τους εσωτερικούς της περιορισμούς, την απουσία *καθολικότητας* που τη σφράγισε.

Επειδή μιλήσαμε για τους δούλους, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι υπήρχαν και άλλες μορφές ανελεύθερης εργασίας όπως ήταν για παράδειγμα παραλλαγές δουλοπαροικίας (έστω και εάν συνδέουμε τον όρο αυτό με μεταγενέστερες ιστορικές εξελίξεις που ξεκινούν από την αποδιάρθρωση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και οδηγούν στην ευρωπαϊκή φεουδαρχία), αλλά και η δουλειά ή η απώλεια της ελευθερίας για χρέη.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Το τελευταίο έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον μια που γύρο από το θέμα του χρέους είναι που ξεδιπλώθηκαν μεγάλες ταξικές αντιπαραθέσεις. Αυτό είχε να κάνει και με την εξέλιξη των μορφών παραγωγής, την άνιση κατανομή της γαιοκτησίας, τον αυξανόμενο εκχρηματισμό της παραγωγής. Ειδικά ο εκχρηματισμός, σε συνδυασμό με την άνιση κατανομή του πλούτου αλλά και το ερώτημα του ποιος ελέγχει τις κρατικές πρακτικές, ποιος δηλαδή έχει την πολιτική εξουσία αποτέλεσε το βασικό πεδίο πολιτικών ταξικών αντιπαραθέσεων στις αρχαίες ελληνικές πόλεις.

Όπως είπαμε στην πρώτη φάση των ελληνικών πόλεων, κυρίως έχουμε να κάνουμε με μια πολιτική εξουσία που την κατέχει η αριστοκρατία γεωργικής ιδιοκτησίας, αυτοί που έχουν μεγάλες εκτάσεις και μπορούν και να απασχολούν και δούλους. Ο κόσμος τους είναι ο κόσμος της φυλής και του γένους, ενός φάσματος από παραδόσεις, καταστατικού μύθους και τελετουργίες που εξασφαλίζουν τη θέση τους στην κοινωνική ιεραρχία. Αυτό οδηγεί σε ένα ολόκληρο φάσμα από ταξικές συγκρούσεις και μεγάλες πιέσεις για να υπάρξουν νομοθετικές εγγυήσεις που προστατεύουν τους απλούς αγρότες, τους φτωχότερους ελεύθερους πολίτες. Η παλιά μορφή οργάνωσης αριστοκρατών – ιδιοκτητών και πολεμιστών (που με έναν τρόπο είναι ο κόσμος των ομηρικών επών με τους πολεμάρχους που συγκεντρώνονται και έχουν το βασιλιά κατά βάση ως έναν πρώτο μεταξύ ίσων) δεν μπορούσε να αντέξει εύκολα τις αυξανόμενες κοινωνικές και πολιτικές εντάσεις. Η εποχή των τυράννων, εποχή που δεν στηρίχτηκε μόνο στη συγκέντρωση εξουσίας στα χέρια τους, αλλά και στα πρώτα βήματα προς τη θεσμοθέτηση νόμων, την προσφορά εγγυήσεων απέναντι στα φτωχότερα τμήματα του πληθυσμού, τα πρώτα μέτρα υπέρ και των κατώτερων τάξεων. Γι' αυτό και όλες οι αναφορές στη δημοφιλία των τυράννων. Σε ό,τι αφορά την Αθήνα ξεχωρίζει η φιγούρα του Σόλωνα, όχι μόνο γιατί αρνήθηκε να γίνει τύραννος, αλλά και για τον τρόπο που αντιλήφθηκε και όρισε την έννοια της *διαιτησίας* εν μέσω μιας περιόδου όξυνσης των ταξικών αγώνων. Παρότι ο Σόλωνας δεν ικανοποίησε το βασικό «λαϊκό αίτημα» που ήταν ο γενικευμένος αναδασμός γης, πήρε ωστόσο το γενναίο και αναγκαίο μέτρο της ακύρωσης όλων των χρεών, αλλά και – πάνω από όλα – απαγόρευσε για το μέλλον όχι μόνο τον εξανδραποδισμό για οφειλές αλλά και την

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

κάθε λογής υποδούλωση για χρέη, απαγορεύοντας την υποθήκευση του σώματος, κάτι ήταν ένα από τα βασικά αιτήματα των κατώτερων τάξεων.

Όπως είπαμε η αρχαία ελληνική δημοκρατία έρχεται να διαδεχτεί πρακτικές και μορφές πολιτικής οργάνωσης που ήταν *ολιγαρχικές*, με την έννοια ότι επί της ουσίας πολιτικά δικαιώματα είχε μόνο μια ολιγαρχία μεγάλων ιδιοκτητών που κατείχαν τον αναγκαίο πλούτο. Πλούτο που μετριόνταν και μέσα από την ικανότητα να συνεισφέρει στην πολεμική προσπάθεια. Ας μην ξεχνάμε ότι μιλάμε για εποχές που δεν υπήρχαν μόνιμοι ή τακτικοί στρατοί αλλά χρειαζόταν να συνεισφέρουν όσοι είχαν την οικονομική δυνατότητα. Εξ ου οι τάξεις των ιππέων (η συντήρηση αλόγου ήταν από τις πιο ακριβές δραστηριότητες που μπορεί να έκανε κάποιος) ή των οπλιτών. Σταδιακά, όμως, και μάλιστα καθώς η διαχείριση των πολιτικών πραγμάτων γινόταν όλο και κρίσιμη για την οικονομική διαβίωση των κατώτερων στρωμάτων, ιδίως από τη στιγμή που αυξανόταν ο εκχρηματισμός, άρα και η σημασία του ελέγχου πάνω στο νόμισμα, τα κατώτερα τμήματα των ελεύθερων πολιτών διεκδικούσαν ολοένα και περισσότερο πολιτικά δικαιώματα. Πάνω σε αυτή την εξέλιξη είναι που προκύπτουν τομές όπως η Αθηναϊκή δημοκρατία.

Εδώ είναι που πρέπει να δούμε την κρισιμότητα των μεταρρυθμίσεων του Κλεισθένη. Ας προσέξουμε πρώτα από όλα πώς σπάει τις παλιές ιεραρχίες και εξαρτήσεις του «γένους» και της «φυλής» κάνοντας τη φυλή μια *πολιτική* μονάδα και μάλιστα ορισμένη με τέτοιο τρόπο που να σπάσει τις παλιές σχέσεις εφόσον κάθε φυλή περιλαμβάνει δήμους από όλες τις περιοχές.

Ας δούμε τώρα ορισμένα από τα χαρακτηριστικά της Αθηναϊκής Δημοκρατίας.

Πρώτον μιλάμε για ένα σώμα πολιτών που περιλάμβανε το σύνολο των ενηλίκων Αθηναίων αντρών. Άρα ας κρατήσουμε ότι υπάρχει μια αρχική συνθήκη *αποκλεισμού*, τόσο των δούλων όσο και των γυναικών.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Δεύτερον, μιλάμε για μια δημοκρατία που σε μεγάλο βαθμό λειτουργούσε και άμεσα, στο βαθμό που είχαμε αρκετές συνεδριάσεις κάθε χρόνο της *Εκκλησίας του Δήμου* (τουλάχιστον 40 κάθε χρόνο με απαρτία 6000 πολιτών).

Τρίτον το αντιπροσωπευτικό *προβουλευτικό σώμα* τη Βουλή των 500 που ήταν εκτελεστικό αλλά και καθοδηγητικό όργανο της εκκλησίας του δήμου. Εδώ το κρίσιμο σημείο είναι η *κλήρωση*. Η κλήρωση μας φαίνεται ίσως τώρα μια παράξενη ενέργεια, εξοικειωμένοι καθώς είμαστε με την εκλογή με βάση συσχετισμό, την άποψη, ή την «αξία» του καθενός. Εκεί μέτραγε κάτι άλλο: η κλήρωση κάνει ακόμη πιο αντιπροσωπευτικό σύστημα.

Προσέξτε λίγο τι αντιπροσωπεύει σε επίπεδο *αρχών*. Στηρίζεται στην παραδοχή μιας βαθύτερης *ισότητας*, όλοι έχουμε τα ίδια δικαιώματα αλλά και την ίδια δυνατότητα, όλοι έχουμε την ίδια εμπιστοσύνη μεταξύ μας ότι μπορούμε ο ένας να εκπροσωπήσει τον άλλο. Ακόμη περισσότερο: αυτό το στοιχείο της *τύχης* δεν αντιμετωπιζόταν ως ένα στοιχείο *παραλογισμού* (θα βάζαμε σήμερα τόσο εύκολα το *τυχαίο* μέσα στην πολιτική;), αλλά το αντίθετο ως εγγύηση ενάντια στην παγίωση ιεραρχιών. Είναι εάν θέλετε κάτι που αργότερα – από άλλη αφετηρία – θα διαπιστώσει και ο Μαρξ όταν θα προβάλει την *αντιπροσώπευση* ως ένα τρόπο που αποκαθιστά την ενότητα μέσα στο κοινωνικό σώμα (στο χειρόγραφο του 1843 για την *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*).

Προφανώς και εσωτερική αντίφαση του συστήματος ήταν η *εκλογή* των κρίσιμων αξιωμάτων, όπως ήταν οι *στρατηγοί*. Άλλωστε, η ίδια η Αθηναϊκή δημοκρατία σφραγίστηκε από την παρουσία ισχυρών ηγετικών προσωπικοτήτων. Ποιος ξεχνά, άλλωστε, την αναφορά του ίδιου του Περικλή (ή πιο σωστά την υποσημείωση του Θουκυδίδη διαμέσου του Περικλή) σε «*ενός ανδρός αρχή*»; Μάλιστα, θα μπορούσαμε να συμπληρώσουμε ότι οι άνθρωποι αυτοί σε μεγάλο βαθμό προέρχονταν από τα κοινωνικά στρώματα που στην πραγματικότητα είχαν και πριν την εξουσία, δηλαδή την αριστοκρατία της γαιοκτησίας. Μόνο που δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ακόμη και εάν όντως προηγούμενα στρώματα διατήρησαν την εξουσία, εντούτοις έπρεπε να

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

τη διαπραγματεύονται με τα κατώτερα στρώματα, που διατηρούσαν με την ψήφο τους, αλλά και με θεσμούς όπως ο *οστρακισμός*, που σήμαιναν μια αυξημένη δυνατότητα ακόμη και να *τιμωρήσουν*.

Άρα λοιπόν, μια νέα πολιτική τάξη πραγμάτων στηριγμένη σε ένα τρίπτυχο *ενότητας – αλληλεγγύης – συμμετοχής*, που διευκολυνόταν από τη μικρή κλίμακα της πόλης αλλά και τους περιορισμούς στο ποιοι μπορούσαν να συμμετέχουν σε αυτό το πολιτικό σώμα.

Ωστόσο, θα ήταν λάθος να δούμε μόνο αυτή τη διάσταση. Εντός των περιορισμών της, η αντίληψη αυτή για τη δημοκρατία στην πραγματικότητα διαμορφώνει μια νέα μορφή *συμπερίληψης* μέσα στο πολιτικό σώμα. Με αυτή την έννοια θα μπορούσαμε, όντως, να συμφωνήσουμε με τον Ζακ Ρανσιέρ ότι η γενέθλια στιγμή της πολιτικής, της πολιτικής ως σύγκρουσης και αντιπαράθεσης είναι και η γενέθλια στιγμή της δημοκρατίας με αυτή την έννοια.

Ο Ρανσιέρ γράφει, θυμίζοντας μας κιόλας ότι η εποχή της ανάδυσης αυτών των πολιτικών δημοκρατικών μορφών, είναι και η εποχή που αναδύονται τα μαθηματικά και η γεωμετρία. Η επίμονη αναζήτηση *ιδανικών αναλογιών*, που σφραγίζει την κλασική αρχαιότητα, είναι έναν τρόπο και η αναζήτηση μιας απάντησης στην *ριζική ασυμμετρία* που φέρνει η όξυνση της ταξικής πάλης, αυτό το ιδιότυπο *πλεόνασμα* κοινωνικού ανταγωνισμού. Ας προσέξουμε πώς ορίζει ο Ρανσιέρ την άμεση συσχέτιση ανάμεσα σε *πολιτική* και *ταξικό ανταγωνισμό*

Η πάλη ανάμεσα στους πλούσιους και τους φτωχούς δεν είναι η κοινωνική πραγματικότητα την οποία αντιμετωπίζει η πολιτική. Είναι η ίδια η θέσπιση της πολιτικής. Η πολιτική υπάρχει εκεί όπου υπάρχει ένα μέρος αυτών που δεν αποτελούν μέρος κανενός, το μέρος (τμήμα) ή κόμμα των φτωχών. Η πολιτική δεν συμβαίνει επειδή οι φτωχοί αντιτίθενται στους πλούσιους. Το αντίστροφο γίνεται. Η πολιτική (δηλαδή η διακοπή της απλής κυριαρχίας

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

των πλούσιων πάνω στους φτωχούς) κάνει τους φτωχούς να γίνονται μια οντότητα.

Άρα λοιπόν η «σκανδαλώδης» απαίτηση του δήμου να δηλώσει ότι αποτελεί και εκπροσωπεί την κοινότητα (την ίδια στιγμή που είναι σαφές ότι άλλα στρώματα αντιτίθενται σε αυτό) στην πραγματικότητα αντιπροσωπεύει την ίδια την απαίτηση των φτωχών, αυτών που «δεν αποτελούσαν μέρος», αυτών που δεν ανήκαν σε μια κυρίαρχη συμπερίληψη, να αποτελέσουν όχι απλώς αυτοτελή οντότητα αλλά να έχουν τον πρώτο λόγο, να είναι η κυρίαρχη πολιτική δύναμη.

Αυτό είναι το σκάνδαλο πίσω από το γεγονός ότι μπορούσε αυτή η ορδή από πληβειακά στρώματα να έρθουν και να πουν *Έδοξε το Δήμω*. Και ας θυμηθούμε πόσο πολύ ο Πλάτωνας, στην προσπάθειά του να αναμετρηθεί με το σκάνδαλο αυτής της δημοκρατικής εισβολής στο προσκήνιο των πληβειακών στρωμάτων, έσπευσε να τονίσει κατ' επανάληψη την αντίθεση ανάμεσα στην αυθεντική γνώση και τη δόξα, την απλή γνώμη, που τις αντιμετωπίζει απαξιωτικά. Εξ ου και ο βαθύς συντηρητισμός του Πλάτωνα ως προς την ταύτιση αυτή του δήμου και της δόξας, η βαθιά του πεποίθηση ότι δεν μπορούν να σκεφτούν σωστά, μένουν στις γνώμες και τις προφάνειες, εγκλωβίζονται σε αυταπάτες.

Και αυτό ανοίγει το δρόμο επί της ουσίας για μια *σύνδεση αλληλένδετη ηθικής – πολιτικής και γνωσιολογίας*. Εδώ να ξεκαθαρίσω κάτι: την εσωτερική αντίφαση της αθηναϊκής δημοκρατίας, όλες δηλ. τις δικλείδες που εξασφαλίζουν την εξουσία των αρχόντων, δεν την υποτιμώ. Αυτό, όμως, που θέλω να τονίσω, για να αντιληφθούμε αυτή τη γενέθλια στιγμή της πολιτικής φιλοσοφίας, είναι το βασικό στοιχείο είναι αυτή η έστω και μετέωρη και με περιορισμούς εισβολή των υποτελών στρωμάτων στο κέντρο της πολιτικής συζήτησης.

Η εικόνα που έχει ο Πλάτωνας για τη δημοκρατία είναι αρνητική. Θεωρεί ότι ο δήμος παίρνει αποφάσεις με βάση άμεσα συμφέροντα και αυταπάτες και γι' αυτό παρασύρεται από ανθρώπους που δεν έχουν κρίση. Αντίθετα, όπως φαίνεται και

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

από την εικόνα του κυβερνήτη του πλοίου στην *Πολιτεία*, η ηγεσία και η πολιτική απόφαση απαιτούν γνώση και ευθυκρισία, ικανότητα να λες δύσκολες αλήθειες, ικανότητα να παίρνεις αποφάσεις. Και αυτό δεν το προσφέρει η δημοκρατική διαδικασία απόφασης. Επιπλέον, η ελευθερία και η ισότητα, τα δύο συστατικά στοιχεία της δημοκρατίας μετατρέπονται στα μάτια του Πλάτωνα στη βασιλική οδό για μια εκδοχή γενικευμένης περιφρόνησης συγκρούσεων και παραβίασης ηθικών κανόνων, σε μια μορφή *ύβρεως* που αποκαλείται καλή ανατροφή, σε μια αναρχία που αποκαλείται ελευθερία, σε μια ακολασία που αποκαλείται μεγαλοπρέπεια, σε μια αναίδεια που αποκαλείται ανδρεία.

Τώρα εδώ πρέπει να δούμε και ένα παράδοξο: παρότι η Αθήνα είναι η γενέθλια στιγμή της δημοκρατίας, παρότι κάνει ένα εντυπωσιακό πείραμα σε μια εκδοχή δημοκρατίας, εντούτοις, δεν παράγει *δημοκρατική θεωρία*. Οι περισσότεροι στοχαστές, η ίδια η απαρχή της πολιτικής φιλοσοφίας γίνεται από ανθρώπους μάλλον συντηρητικούς και κατά βάση ολιγαρχικούς. Άρα η πολιτική φιλοσοφία (και θεωρία) δεν γεννιέται ως υπεράσπιση αλλά ως *αναμέτρηση* με ένα ιστορικό σκάνδαλο. Αλλά αναμέτρηση που δεν μπορεί παρά να παραδεχτεί ότι η δημοκρατία είναι η βάση των πολιτευμάτων είναι η βάση του ίδιου του *πολιτικού φαινομένου*. (βλ. και τη σχετική αναφορά του Αριστοτέλη).

2. Στιγμές της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας

Ακόμη και μέσα στους Προσωκρατικούς φιλοσόφους συναντάμε τέτοια παραδείγματα μιας πρώιμης πολιτικής φιλοσοφίας, παρότι γενικά τείνουμε να θεωρούμε ότι ασχολήθηκαν βασικά με την κοσμολογία. Όταν ο Ηράκλειτος υποστηρίζει ότι «ο πόλεμος είναι ο πατέρας των πάντων και ο βασιλιάς των πάντων, και μερικούς τους έκανε θεούς, άλλους ανθρώπους· μερικούς τους έκανε δούλους άλλους ελεύθερους»¹, αυτό δεν παραπέμπει μόνο σε μια κοσμολογία και οντολογία της διαλεκτικής ενότητας των αντιθέτων, αλλά αποτελεί και μια τοποθέτηση για τα ανθρώπινα πράγματα, για τις ανθρώπινες κοινωνίες και την ανθρώπινη ιστορία, θέτοντας το στοιχείο του ανταγωνισμού, της σύγκρουσης, της πάλης ως τον καθοριστικό παράγοντα.

Πολύ πιο έντονη είναι η ενασχόληση των Σοφιστών με τα ερωτήματα που αφορούν το πολιτικό². Αντιμέτωποι, με όλες τις εντάσεις και τις συγκρούσεις που φέρνει η άνοδος της Δημοκρατίας, η ένταση των πολιτικών αντιπαραθέσεων και η ανατροπή παραδοσιακών μορφών κοινωνικής οργάνωσης και κοινωνικές ιεραρχίας, αλλά και η γνώση – μέσω του αναπτυσσόμενου εμπορίου – διαφορετικών μορφών κοινωνικής οργάνωσης σε άλλες περιοχές, όλα αυτά για πρώτη φορά κάνουν την κοινωνική οργάνωση, τα ήθη και έθιμα, τις σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους, τον ορισμό του δίκαιου και του άδικου, να μην είναι πια κάτι το δεδομένο, μια παραδεδομένη αλήθεια, αλλά να γίνεται ένα ερώτημα, μια πρόκληση, ένα επίδικο της θεωρητικής συζήτησης. Η πολιτική φιλοσοφία με έναν τρόπο έχει γεννηθεί.

Καθόλου τυχαία που διαμορφώνουν και το πρώτο θεμελιώδες ερώτημα της πολιτικής φιλοσοφίας, την αντίθεση ανάμεσα σε νόμο και φύση. Η αφετηρία του ερωτήματος είναι λίγο πολύ προφανής: η διαπίστωση ότι τα πράγματα μπορεί να είναι και διαφορετικά, να υπάρχουν είτε άλλοι λαοί με διαφορετικές συνήθειες, είτε

¹ G.S. Kirk, J.E. Raven και M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1988, σελ. 201.

² Για τους Σοφιστές βλ. W.K. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1989.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

ο ίδιος ο λαός να αλλάξει κοινωνική και πολιτική οργάνωση. Από αυτό το συμπέρασμα αρκετών Σοφιστών θα είναι ότι προφανώς και οι μορφές κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης αποτελούν μια *σύμβαση* (μια κοινωνική κατασκευή θα λέγαμε σήμερα) και όχι κάτι το φυσικό και άρα το αμετάβλητο (όπως για παράδειγμα παρουσιάζονταν οι «άγραφοι νόμοι», οι παραδόσεις οι θρησκευτικές εντολές). Εφόσον κάτι είναι *νόμος*, είναι σύμβαση των ανθρώπων, είναι και κάτι που μπορεί να αλλάξει και να μεταβληθεί. Και αυτό, ας μην το ξεχνάμε ήταν (και είναι...) η ουσία της δημοκρατικής διαπάλης, η δυνατότητα να διατυπωθούν διαφορετικές προτάσεις και αυτές όχι μόνο να κερδίσουν την εύνοια του Δήμου, αλλά και να γίνουν πράξη. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι την ίδια περίοδο γίνεται βασικό στοιχείο του πνευματικού κλίματος η εξύμνηση της *επινοητικότητας* του ανθρώπου, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τον χορικό από την *Αντιγόνη* του Σοφοκλή (*Πολλά τα δεινά κουδέν ανθρώπου δεινότερον πέλει*). Επιπλέον, αυτή η τοποθέτηση νομιμοποιούσε και την επαγγελματική τους δραστηριότητα ως διδασκάλων ρητορικής, με την έννοια ότι η συμμετοχή στην πολιτική διαπάλη απαιτούσε ειδική εξάσκηση. Βέβαια, εκεί ήταν που προέκυπτε και μια αντίφαση: για να μπορεί να υπάρχει η δημοκρατία έπρεπε να μετέχουν όλοι της θεμελιώδους πολιτικής ικανότητας, έπρεπε να είναι έμφυτη η πολιτική *αρετή*, κάτι που αντιφάσκει με την ανάγκη αυτή να είναι διδακτή.³

Απέναντι σε αυτό έχει μεγάλο ενδιαφέρον ο τρόπος που ιδίως στην περίπτωση του Σωκράτη η αντίφαση γίνεται προσπάθεια να επιλυθεί μέσα από την αντίληψη της αρετής ως *γνώσης* και μάλιστα ως γνώσης του *αγαθού*⁴. Το σημείο αυτό έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον γιατί από τη μια θέτει την πολιτική φιλοσοφία αντιμέτωπη με την υποχρέωση να προσφέρει απαντήσεις υψηλής θεωρητικής εγκυρότητας και από την άλλη για πρώτη φορά διατυπώνει μερικά από τα βασικά ερωτήματα της πολιτικής φιλοσοφίας και με όρους *επιστημολογικούς* θα λέγαμε σήμερα. Πιο

³ Guthrie όπ.π. σελ. 91.

⁴ Βλ. σχετικά W. Windelbadn και H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της φιλοσοφίας*, τ. 1, Αθήνα, 1986 σ. 96

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

σωστά αποτυπώνει ότι η αφορμή για τη διατύπωση των μεγάλων φιλοσοφικών συνθέσεων και συστημάτων της αρχαιότητας ήταν και πολιτική.

Αυτό ακριβώς είναι η κρίσιμη στροφή του Πλάτωνα, που άλλωστε ήταν και μαθητής του Σωκράτη. Η στροφή προς τη δυνατή να γίνει γνωστή αρετή προϋποθέτει τη φιλοσοφική υποστήριξη της δυνατότητας να έχουμε γνώση και μάλιστα γνώση εννοιών, όπως αποτυπώνεται στην Πλατωνική θεωρία των ιδεών. Αποκορύφωμα αυτής της προσπάθειας να αναλάβει η πολιτική φιλοσοφία το καθήκον της ισχυρής θεωρητικής υποστήριξης ακόμη και κανονιστικών προτάσεων είναι η περιγραφή ενός ιδανικού πολιτεύματος στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα⁵.

Στην περίπτωση του Αριστοτέλη τώρα το στοιχείο η αναδιατυπωμένη σχέση ανάμεσα στη φύση και τη δυνατότητα της γνώσης αποτυπώνεται στο συνδυασμό ανάμεσα στην εμμονή περί της έμφυτης τάσης του ανθρώπου προς την πολιτική και κοινωνική οργάνωση (ο άνθρωπος ως φύσει *πολιτικό ζώον*) και την παράλληλη εμμονή ότι η δυνατότητα της γνώσης, ο ορθός λόγος και η φρόνηση μπορούν να καθοδηγήσουν την επιλογή ορθών απαντήσεων για την κοινωνική και πολιτική πράξη, έστω και εάν ο Αριστοτέλης αποφεύγει να διατυπώσει θεωρητικά σχήματα περί της ιδανικής πολιτικής μορφής⁶ και προτιμά να σχολιάσει περισσότερο την εξιδανικευμένη μορφή των πολιτευμάτων που ήδη δοκιμάζονταν.⁷

Στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, όπως είδαμε, η έννοια της *φύσεως* παίζει πολύ σημαντικό ρόλο. Αυτό που είναι φύσει τίθεται σε αντιδιαστολή με αυτό που είναι απλώς παραδομένο από τη συνήθεια ή την ιστορία, με αυτό που αποτελεί απλώς σύμβαση⁸. Αντίθετα, αυτή η θεώρηση της φύσης επιτρέπει και την προσπάθεια να γνωρίσουμε τι αποτελεί την φύση των κοινωνικών και πολιτικών πραγμάτων, δίνοντας βάθος στην έννοια της δυνατότητας να *γνωρίσουμε* τι είναι πολιτικά και κοινωνικά ορθό. Και αυτή η θεώρηση συμπίπτει με τη γενικότερη

⁵ Βλ. σχετικά Α. Ε. Taylor, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1990.

⁶ Wiendelband και Heimsoeth όπ.π. σελ. 175 κ. εξ.

⁷ Βλ. σχετικά W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1991

⁸ Λ. Στράους, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, Αθήνα, Γνώση, 1988, σελ. 113

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

ανάδυση της έννοιας της φύσης και της δυνατότητα να γίνεται γνωστή η φύση των πραγμάτων, ως εκείνη η τομή που με έναν τρόπο ξεκινά και τη δυνατότητα ορθολογικής και εν δυνάμει επιστημονικής προσέγγισης της πραγματικότητας.

Είναι αλήθεια ότι η παραδοσιακή παρουσίαση της συζήτησης μέσα στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία τείνει να παρουσιάζει μια έντονη διχοτόμηση ανάμεσα στην συμβατοκρατική και τη φυσική θεώρηση της ανθρώπινης κοινωνικότητας και της τάσης για πολιτική οργάνωση. Εντούτοις, οφείλουμε να υπογραμμίσουμε ότι υπάρχουν και πλευρές μια ενιαίας προβληματικής. Πρώτα από όλα η ίδια η έννοια της κοινωνικότητας και της πολιτικής οργάνωσης τίθεται με όρους ανθρωποκεντρικούς, εμμενείς θα λέγαμε ως προς τις ανθρώπινες κοινότητες και κοινωνίες, χωρίς αναγωγή σε κάποιο άλλο επίπεδο. Δεύτερο, το στοιχείο της γνώσης, της θεωρητικής προσέγγισης, της αναζήτησης θεμελίων, της εξέτασης των πολιτικών ερωτημάτων όχι μόνο στη βάση των κανονιστικών αφετηριών αλλά και στη βάση γνωσιακών, επιστημολογικών προϋποθέσεων, αποτελεί κοινό στοιχείο αυτών των προσεγγίσεων. Τρίτον, είτε με την έννοια της διαρκούς αναπροσαρμογής των συμβάσεων, είτε με την έννοια της καλύτερης γνώσης του αγαθού και της προσαρμογής των μορφών πολιτικής οργάνωσης προς αυτό το αγαθό, και στις δύο περιπτώσεις η δυνατότητα του συνειδητού πολιτικού μετασχηματισμού, του στοχασμού των πολιτικών πραγμάτων με στόχο την αλλαγή ή την βελτίωσή τους αποτελεί το βασική στοχοθεσία πίσω από τη θεωρητική αναζήτηση. Σε αυτές ακριβώς τις παραμέτρους είναι που μπορούμε να βρούμε τις απαρχές της πολιτικής φιλοσοφίας.

3. Η μετάβαση στη νεωτερικότητα

Σε αυτό το πλαίσιο η κλασική πολιτική φιλοσοφία της ελληνικής αρχαιότητας κληρονομεί στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία μια έννοια που έκτοτε όχι μόνο θα συζητηθεί, αλλά και θα ανασηματοδοτηθεί, την έννοια του *Φυσικού Νόμου* ή του *Φυσικού Δικαίου*. Εφόσον η τάση για πολιτική οργάνωση του ανθρώπου ορίζεται ως *φύσει*, έπεται ότι η ανάδειξη του αγαθού και επομένως η θεμελίωση του ορθού νόμου πρέπει να στηρίζεται στην ίδια τη φύση των πραγμάτων και αυτό σημαίνει ότι τελικά ο ορθός νόμος είναι ο *φυσικός νόμος* αυτός που ταιριάζει καλύτερα στην ουσία της ανθρώπινης πολιτικής οργάνωσης⁹.

Η έννοια αυτή θα αποκτήσει μια διαφορετική βαρύτητα μέσα στη θεολογικά φορτισμένη μεσαιωνική φιλοσοφία. Ο φυσικός νόμος εκεί ορίζεται ως ένα σύνολο γενικών αρχών που αφετηρία τους έχουν τον αιώνιο νόμο του Θεού. Με έναν τρόπο οι αρχές αυτές είναι σαν να έχουν χαραχθεί «από τον ίδιο το Θεό στην συνείδηση, και επιτρέπουν στον ανθρώπινο λόγο να ορίσει το δίκαιο και να το διακρίνει από το άδικο».¹⁰ Κομβική εδώ η συνεισφορά του Θωμά του Ακινάτη ως προς τη σύνθεση της Αριστοτελικής θεωρίας με τις απαιτήσεις της καθολικής θεολογίας.

Ταυτόχρονα, η ίδια η εξέλιξη της θεολογικής σκέψης, και ιδίως η εμφάνιση της Μεταρρύθμισης θα αρχίσουν να φέρνουν στο προσκήνιο μια ακόμη έννοια, αυτή του *συμφώνου*. Σύμφωνα με αυτό το σχήμα μπορούμε να μιλάμε για ένα εν δυνάμει σύμφωνο μεταξύ του Θεού και των πιστών σε σχέση με την τήρηση των ιερών κανόνων, ή για την Εκκλησία ως ένα σύμφωνο βασιζόμενο στην ανώτερη αυθεντία των Βιβλικών κειμένων¹¹. Ας μην ξεχνάμε ότι η επικύρωση της εξουσίας του Ηγεμόνα μέσα από ένα σύμφωνο με το Θεό ήταν μια βασική πλευρά της μεσαιωνικής θεολογικής και πολιτικής σκέψης.

⁹ Βλ. σχετικά Στράους ό.π.

¹⁰ Γ. Βώκος, «Εισαγωγή» σε Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Αθήνα, εκδ. Πατάκης, 1996, σελ. 27.

¹¹ Βλ. σχετικά D. Elazar, "Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy" <http://www.jcpa.org/dje/books/ct-vol3-int.htm>

Τέλος, ενδιαφέρον έχει ο τρόπος που από ένα σημείο και μετά η Μεταρρύθμιση επηρεάζει ποικιλότροπα τα πολιτικά πράγματα. Υπονομεύει τον ενοποιητικό ρόλο τόσο της Παπικής Εξουσίας όσο και του ρόλου του Αυτοκράτορα, ανοίγοντας το δρόμο για μορφές πολιτικής συγκρότησης με περισσότερο τοπική ή εθνική βάση. Αντικειμενικά, ανοίγοντας το δρόμο της συζήτησης θρησκευτικών ζητημάτων ανοίγει δρόμο και για τη δημόσια συζήτηση όλο και περισσότερων ζητημάτων. Πάνω από όλα δίνοντας έμφαση στην χάρη και την ατομική πίστη και όχι τόσο στην τυπική συμμόρφωση, αφήνοντας περιθώριο για εγκόσμιες δραστηριότητες, ολοκληρώνοντας την «απομάγευση» του κόσμου, δίνοντας έμφαση σε έναν ασκητισμό του αυτοελέγχου, προβάλλοντας την ανάγκη της σκληρής εργασίας διαμόρφωνε ένα πνεύμα ευνοϊκό για την πρόσληψη του καπιταλισμού, επιτρέποντας και νομιμοποιώντας την κερδοσκοπική οικονομική δράση και ταυτόχρονα προβάλλοντας ένα πρότυπο συμπεριφοράς που προέβαλε την εγκράτεια και τη συνεχή επανεπένδυση των κερδών σε αντιδιαστολή με μια «τρυφηλή» άμεση κατασπατάλησή της, διαμορφώνοντας δηλαδή ένα κοσμοείδωλο που αντικειμενικά ενίσχυε ιδιαίτερα την αναπαραγωγή καπιταλιστικών οικονομικών πρακτικών¹².

¹² Η κλασικότερη ανάλυση της σχέσης προτεσταντισμού και καπιταλισμού παραμένει αυτή του Βέμπερ. Βλ. σχετικά M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, <http://www.marxists.org/reference/archive/weber/protestant-ethic/index.htm>

4. Μακιαβέλι

Ενδιαφέρον έχει σε όλα αυτά η προεργασία που γίνεται ιδίως στις Ιταλικές Πόλεις. Μια σειρά από ιστορικές διεργασίες τις αναδεικνύουν σε ένα ιδιότυπο «διάκενο» μέσα στη ανάπτυξη του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής, εφόσον στηρίζονται εκτός της εκμετάλλευσης της γύρω περιοχής και στην ανάπτυξη στο εσωτερικό τους εμπορικών και τραπεζικών δραστηριοτήτων, κυρίως εκείνων που σχετίζονταν με το διαμετακομιστικό εμπόριο μεγάλων αποστάσεων. Αποτελούν μία από τις πρώτες μορφές ανάδυσης κοινωνικών σχέσεων και οικονομικών πρακτικών που παραπέμπουν στον καπιταλισμό. Δοκιμάζουν δε ένα διαφορετικό μοντέλο πολιτικής οργάνωσης σε σύγκρουση με τις παραλλαγές που συνυπήρχαν μέσα στο φεουδαρχικό σύστημα, την εξουσία του φεουδάρχη, του αυτοκράτορα και του Ανώτερου κλήρου. Το μοντέλο αυτό είναι της αυτοδιοίκησης σε επίπεδο πόλης, είτε με την ανάθεση σε μια ηγετική φυσιογνωμία είτε με περισσότερο δημοκρατικές μορφές οργάνωσης¹³. Το βασικό είναι εδώ ότι για πρώτη φορά ορίζεται ότι η εξουσία είναι κάτι που αφορά μια αυτοτελή και αυθύπαρκτη πολιτική μορφή, εκπηγάζοντας από τους όρους και τους θεσμούς αυτής της πολιτικής μορφής και όχι από κάποια άλλη πηγή αυθεντίας και νομιμοποίησης (κυρίως την ελέω θεού ανάθεση στον Αυτοκράτορα). Παύει δηλαδή σταδιακά να είναι ο ηγεμόνας η πηγή του νόμου και της εξουσίας και γίνεται το *κράτος*, που ορίζεται ως βάση της διακυβέρνησης. Αυτό ορίζει ακριβώς το πεδίο πάνω στο οποίο ορίζονται οι νεότερες πολιτικές θεωρίες. Αυτό πρωτοδιατυπώνεται στη διεκδίκηση των Ιταλικών πόλεων-κρατών να έχουν δική τους εξουσία και να εκπορεύεται αυτή από τον Αυτοκράτορα¹⁴ ή από τον Πάπα. Έτσι ο Μαρσίλιος της Πάδοβα διατυπώνει στον 14^ο αιώνα την αντίθεση στην εκκλησιαστική εξουσία, καταγγέλλοντας μάλιστα την εξαίρεση της Εκκλησίας από τη φορολογία. Γι' αυτό και αυτές οι πρώιμες μορφές πολιτικού στοχασμού μπορούν να θεωρηθούν πρόδρομες μορφές δημοκρατικής σκέψης.¹⁵ Στο πλαίσιο και της συνολικότερης στροφής προς τα κλασικά γράμματα στρέφονται και προς τη Ρώμη ως πρότυπο πολιτικής

¹³ Για τη σημασία των Ιταλικών πόλεων-κρατών στην εξέλιξη της νεότερης πολιτικής σκέψης βλ. Q. Skinner, *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2005.

¹⁴ Skinner ό.π.π. σελ. 34 κ. εξ.

¹⁵ Skinner ό.π.π. σελ. 94.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

οργάνωσης. Αλλάζει, όμως, και η σύλληψη του ανθρώπου. Σε μια προηγούμενη φάση, κάτω και από την επιρροή της καθολικής εκκλησίας είχε κυριαρχήσει η λογική ότι τα επιτεύγματα του ανθρώπου είναι αποτέλεσμα της χάρις του Θεού και όχι της ανθρώπινης αρετής. Τώρα, αντίθετα, η αρετή, η ικανότητα προσπάθειας του ανθρώπου για την τελειοποίηση ορίζεται ως ιδανικό και στόχος. Αυτή είναι η φιλοσοφική βάση για το πρότυπο του Uomo universale,¹⁶ ενώ παράλληλα ανάγεται σε ιδανικό η δημιουργικότητα και η εργασία.

Κομμάτι αυτής της συζήτησης θα είναι και η διερεύνηση των χαρακτηριστικών του σωστού ηγεμόνα. Ανάμεσα σε όλα τα σχετικά κείμενα ξεχωρίζει ο *Ηγεμόνας* του Νικολό Μακιαβέλι. Το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο γράφει δεν αφορά απλώς την πολιτική υποστήριξη της ανάγκης αυτοτέλειας των Ιταλικών Πόλεων αλλά και μια προσπάθεια να αναδειχτεί εκείνη η ηγετική φυσιογνωμία που θα λειτουργούσε ως ενοποιητικός παράγοντας. Παρότι το κείμενο έχει μια εξωτερική «κανονιστική» μορφή, εφόσον ακολουθεί τη λογοτεχνική παράδοση των συμβουλών προς ηγεμόνα, εντούτοις αυτό που εντυπωσιάζει είναι ακριβώς ότι πρωτίστως είναι ένα κείμενο που εξετάζει αντικειμενικά τους όρους με τους οποίους αρθρώνεται το εξουσιαστικό φαινόμενο. Ο Μακιαβέλι θεωρεί ότι το μόνο κριτήριο μπορεί να είναι αυτό που είναι αποτελεσματικό σε σχέση με την καλύτερη οργάνωση ενός κράτους. Αυτό εξηγεί και το γιατί θα κληρονομήσει – άδικα – μια ιδιαίτερα αρνητική φήμη μέσα στην ιστορία.

Ο Μακιαβέλι έχει μια ιδιαίτερα ανοιχτή και καθόλου προδιαγραμμένη αντίληψη της ιστορίας. Γι' αυτό και υποστηρίζει ότι δύο είναι οι βασικές δυνάμεις που καθορίζουν τις ιστορικές εξελίξεις. Η τύχη (*fortuna*), με την έννοια της ευνοϊκής συγκυρίας και η ικανότητα (*virtu*) με την έννοια των πολιτικών δεξιοτήτων που επιτρέπουν την παρέμβαση στη συγκυρία¹⁷. Ταυτόχρονα, αποδεικνύεται εξαρχής ότι έχει και μια ιδιαίτερα διαυγή επίγνωση του συγκρουσιακού χαρακτήρα που αναγκαστικά έχει η άσκηση της εξουσίας και της ανάγκης να γνωρίζεις πραγματικά το πεδίο μέσα στο

¹⁶ Skinner όπ.π. σελ. 123

¹⁷ N. Machiavelli, *The Prince*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, σελ. 4.

οποίο αυτή παρεμβαίνει. Όπως παρατηρεί και ο ίδιος: «κανείς πρέπει να είναι ηγεμόνας για να καταλάβει τη φύση του λαού και να είναι άνθρωπος του λαού για να καταλάβει σωστά τη φύση των ηγεμόνων».¹⁸

Ο Μακιαβέλι δείχνει να έχει μια πλήρη επίγνωση του τρόπου που η άσκηση της εξουσίας δεν μπορεί παρά να είναι ένας συνδυασμός ανάμεσα στην επιβολή, τον εξαναγκασμό, την καταπίεση και την προσπάθεια για απόσπαση συναίνεσης. Το παρακάτω διάσημο απόσπασμα από τον *Ηγεμόνα* είναι πάρα πολύ χαρακτηριστικό:

Θα πρέπει να ξέρεις, επομένως, ότι υπάρχουν δύο τρόποι να αγωνίζεσαι: Ο ένας είναι να χρησιμοποιείς τους νόμους, ο άλλος τη δύναμη. Ο πρώτος είναι κατάλληλος για τους ανθρώπους, ο δεύτερος για τα ζώα. Όμως, επειδή ο πρώτος είναι συχνά αναποτελεσματικός, θα πρέπει να καταφεύγεις στο δεύτερο. Επομένως, ένας ηγεμόνας α πρέπει να γνωρίζει καλά πώς να μιμείται τα ζώα όπως επίσης και πώς να χρησιμοποιεί κατάλληλα ανθρώπινα μέσα. Αυτή την πολιτική τη δίδαξαν στους ηγεμόνες με τρόπο αλληγορικό οι αρχαίοι συγγραφείς. Λένε πώς τον Αχιλλέα και πολλούς άλλους αρχαίους ηγεμόνες τους εμπιστεύτηκαν στον Κένταυρο Χείρωνα, για να τους αναθρέψει με τρόπο προσεκτικό. Το να έχει ένας ηγεμόνας για μέντορα κάποιον που είναι μισός ζώο και μισός άνθρωπο, σηματοδοτεί ότι ένας ηγεμόνας πρέπει να χρησιμοποιεί και τις δύο φύσεις, και ότι η μία χωρίς την άλλη είναι αναποτελεσματική.

Επομένως, από τη στιγμή που ένας ηγεμόνας πρέπει να ξέρει να φέρεται όπως ένα ζώο, θα πρέπει να μιμείται τόσοι το λιοντάρι όσο και την αλεπού, γιατί το λιοντάρι είναι εύκολο να παγιδευτεί, ενώ η αλεπού δεν μπορεί να διώξει μακριά τους λύκους. Κανείς χρειάζεται έτσι να είναι μια αλεπού για να μπορεί να αναγνωρίζει τις παγίδες και ένα λιοντάρι για να φοβίζει τους λύκους. Αυτοί που στηρίζονται μόνο στο να έχουν τη δύναμη του λιονταριού δεν καταλαβαίνουν τα πράγματα.

¹⁸ Όπ.π. σελ. 4

Από την άλλη, ο Μακιαβέλι έχει επίσης πλήρη επίγνωση ότι η δύναμη της επιβολής έχει και πολύ συγκεκριμένα όρια, ότι κάθε προσπάθεια εξαναγκασμού μπορεί να οδηγήσει και στο ακριβώς αντίθετο, ειδικά όταν υπάρχει μια παράδοση ελεύθερης πολιτικής δράσης. Και το παρακάτω απόσπασμα είναι γι' αυτό το λόγο πάρα πολύ γνωστό:

Όποιος γίνεται κυρίαρχος σε μια πόλη που είναι συνηθισμένη σε έναν ελεύθερο τρόπο ζωής και δεν την καταστρέφει, θα πρέπει να περιμένει ότι θα καταστραφεί ο ίδιος από αυτήν, γιατί όταν αυτή επαναστατεί, θα μπορεί πάντοτε να καταφύγει στο πνεύμα της ελευθερίας και στους παλαιούς θεσμούς τους, που ποτέ δεν τους ξέχασαν, παρά το πέρασμα του χρόνου και όσα προνόμια τους παραχώρησε ο νέος ηγεμόνας. Ότι και αν κάνει, όσα μέτρα και αν πάρει, εάν δεν υποθάλψει εσωτερικές διαίρεσεις ή διασκορπίσει τους κατοίκους, ποτέ δεν θα ξεχάσουν τις χαμένες ελευθερίες τους και τους παλαιούς θεσμούς τους και αμέσως θα προσπαθήσουν να τα ανακτήσουν όλα αυτά οποτεδήποτε έχουν μια ευκαιρία

Έχει ενδιαφέρον σε αυτό το απόσπασμα όχι μόνο η παραδοχή ότι μια προσπάθεια επιβολής μπορεί να προσκρούσει σε αντιστάσεις, αλλά και η σαφής αναφορά στο βάρος που μπορούν να έχουν προηγούμενες δημοκρατικές παραδόσεις καθώς και στην ιδιαίτερη βία που αναγκαστικά παίρνει κάθε προσπάθεια να αναιρεθούν προηγούμενοι πολιτικοί τρόποι οργάνωσης. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, που οι αναφορές του Μακιαβέλι στον Ηγεμόνα που είναι ταυτόχρονα λιοντάρι και αλεπού θα στοιχειώσουν έκτοτε, ως μεταφορές, ολόκληρη τη μετέπειτα συζήτηση πάνω στο ρόλο του κράτους.

Ενδιαφέρον, όμως, έχει η αυθόρμητα υλιστική προσέγγιση του Μακιαβέλι. Τα είδη των κρατών κατατάσσονται με βάση τα αντικειμενικά τους γνωρίσματα, τους όρους οργάνωσής τους και με βάση αυτή την τυπολογία προτείνονται και οι αντίστοιχοι τρόποι παρέμβασης από τη μεριά του Ηγεμόνα. Βέβαια ο στόχος του

Μακιαβέλι δεν είναι απλώς ένα εγχειρίδιο για ηγεμόνες. Είναι πολύ περισσότερο να διατυπώσει τα χαρακτηριστικά που θα μπορούσε να έχει εκείνη η ηγετική μορφή που θα προωθούσε την Ιταλική ενοποίηση. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Μακιαβέλι προσυπογράφει την επιχειρηματολογία κατά των μισθοφόρων. Ελπίζει ότι μια τέτοια μορφή θα μπορούσε να έφερνε τη μεγάλη καινοτομία, θα μπορούσε μέσα από το ιδιότυπο «κενό» της τότε Ιταλικής πραγματικότητας να διαμορφώσει κάτι, να σχηματοποιήσει μια ανώτερη πολιτική ενότητα.

Επομένως, αυτή η ευκαιρία να αποκτήσει η Ιταλία έναν ελευθερωτή, μετά από τόσο καιρό, δεν πρέπει να χαθεί. Δεν έχω καμιά αμφιβολία ότι θα τον δεχτούν αφοσίωση σε όλες εκείνες τις περιοχές που τις έχουν πλημμυρίσει οι ξένες εισβολές, αλλά και έχουν μια μεγάλη δίψα για εκδίκηση, με αποφασιστική αφοσίωση, με ευλάβεια και με δάκρυα ευγνωμοσύνης. Ποια πύλη θα μείνει κλειστή μπροστά του; Ποιοι άνθρωποι δεν υπακούσουν σε αυτόν; Ποια γεμάτη ζήλια εχθρότητα θα δράσει εναντίον του; Ποιος Ιταλός θα του αρνηθεί να τον τιμήσει; Αυτή η κυριαρχία των ξένων είναι μια ενοχλητική μυρωδιά στα ρουθούνια όλων. Ας αναλάβει λοιπόν η ένδοξή σου οικογένεια αυτή την αποστολή, με το πνεύμα, το θάρρος και την πίστη που εμπνέει όλους τους δίκαιους σκοπούς, έτσι που υπό τη δική σου σημαία η χώρα μας θα εξευγενιστεί

Αυτό που πολλές φορές ορίστηκε ως ο «κυνισμός» του Μακιαβέλι δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ο «αυθόρμητος υλισμός» του να δούμε τα πράγματα όπως ακριβώς έχουν. Ο ίδιος το αναφέρει πολύ χαρακτηριστικά στο 15^ο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*

«μου φαίνεται καλύτερο να επικεντρώσω την περιοχή σε αυτό που πραγματικά συμβαίνει (*la verità effettuale della cosa*) παρά σε θεωρίες ή θεωρητικές αναζητήσεις»¹⁹

¹⁹ Machiavelli όπ.π. σελ. 54.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Αυτή η έμφαση στη *verita effettuale della cosa* είναι ακριβώς η προσπάθεια να αποτυπωθούν τα πράγματα όπως έχουν, στην ίδια την πραγματικότητα, τη *δραστηκότητά* τους, την ικανότητα να παράγουν αποτελέσματα. Αυτό εκτός των άλλων σημαίνει ότι το κείμενο αυτό παύει να είναι απλώς ένας προτρεπτικός λόγος ή ένα πολιτικό μανιφέστο και γίνεται ένα κείμενο *θεωρητικό* ένα από τα αρχετυπικά κείμενα της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας και θεωρίας.

Με έναν τρόπο μπορεί κανείς να πει ότι ο Μακιαβέλι δείχνει, εν μέρει τουλάχιστον, να έχει επίγνωση ότι εισάγει μια ριζική θεωρητική καινοτομία, με αυτή την έμφασή στην αλήθεια του πράγματος και τον τρόπο που προσπαθεί να αποφύγει μια φαντασιακή – ιδεολογική – θεώρηση της ιστορίας και των παραδειγμάτων που δίνει.

Ο *Ηγεμόνας* είναι ένα από τα περισσότερο διαβασμένα κείμενα της πολιτικής φιλοσοφίας και θεωρίας. Ο λόγος δεν βρίσκεται μόνο στην πρωτοτυπία του ύφους ή την ωμότητα των αναφορών στη χρήση όλων των μέτρων, αλλά στον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται το πολιτικό φαινόμενο. Η διαπίστωση ότι είναι πολύ πιθανό να υπάρχουν αντιστάσεις στην επιβολή της εξουσίας, η προτροπή για χρήση διαφορετικών μέσων (επιβολής, εξαπάτησης, απόσπασης συναίνεσης, διαίρεσης κ.λπ.) ανάλογα με την περίπτωση, ο διαρκής υπολογισμός του κόστους και του οφέλους για κάθε επιλογή, η ιδιότυπη «πολιτική μηχανική» του υπολογισμού ποιος βαθμός βίας ή κολακείας μπορεί να φέρει το επιθυμητό αποτέλεσμα, η θέση ενός βασικού στόχου –της αποτελεσματικής και λειτουργικής συγκρότησης κράτους– και όχι ενός αφηρημένου ιδανικού, όλα αυτά ορίζουν ένα πρωτότυπο κείμενο και προσέγγιση που θα μπορούσε να θεωρηθεί υλιστική, κυρίως με την έννοια ότι αυτό που οφείλει να καθοδηγεί είναι η ίδια η φύση των πραγμάτων και όχι ένα αφηρημένο ιδανικό. Δεν είναι τυχαίο το πώς παρουσιάζονται οι άνθρωποι και οι λαοί μέσα στο κείμενο: ως αντικειμενικές παράμετροι πάνω στις οποίες μπορεί να έρθει ο ένας ή ο άλλος χειρισμός, με τον τρόπο που χειριζόμαστε μια φυσική διαδικασία, με τη διαφορά ότι εδώ οι αντιδράσεις είναι αρκετά πιο περίπλοκες. Γι' αυτό και δίνει τόση σημασία στη σχέση ανάμεσα σε τύχη και ικανότητα: επιμένει

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

στην ανάγκη ηγετικών ικανοτήτων, στην ικανότητα ανάλυσης του αντικειμενικού συσχετισμού δύναμης και λήψης των σωστών αποφάσεων, αλλά ταυτόχρονα επιμένει και στην ανάγκη μιας κατάλληλης συγκυρίας, εκείνης δηλ. της συνάρθρωσης των αντικειμενικών όρων που επιτρέπουν τη δράση του Ηγεμόνα.

«είμαστε επιτυχημένοι όταν οι τρόποι συμπεριφοράς μας ταιριάζουν στις τύχες και τις περιστάσεις και αποτυχημένοι όταν δεν είναι»²⁰.

Την πρωτοτυπία του Μακιαβέλι, ο Γάλλος μαρξιστής φιλόσοφος Λουί Αλτουσέρ την περιέγραψε σε μια διάλεξή του με τον τίτλο η *Μοναξιά του Μακιαβέλι*. Με αυτό τον τρόπο θέλησε να αποτυπώσει την ριζική πρωτοτυπία του μέσα στο πεδίο της πολιτικής σκέψης της εποχής του και τον τρόπο που προσπάθησε να δώσει μια ριζικά πρωτότυπη απάντηση στα ερωτήματα που απασχολούσαν την Ιταλία της εποχής:.

Ο σκοπός του ήταν διαφορετικός [...] έθεσε το πολιτικό ερώτημα των προϋποθέσεων για την εγκαθίδρυση ενός εθνικού κράτους σε μια διαιρεμένη χώρα, στην Ιταλία [...]. Ο Μακιαβέλι έθεσε το ερώτημα με ριζοσπαστικούς, πολιτικούς όρους, δηλαδή παρατηρώντας ότι αυτό το πολιτικό καθήκον, η κατασκευή ενός Ιταλικού εθνικού κράτους, δεν μπορούσε να υλοποιηθεί από οποιοδήποτε από τα υπάρχοντα κράτη, είτε τα κυβερνούσαν ηγεμόνες είτε ήταν δημοκρατίες, είτε Παπικά κράτη, γιατί όλα ήταν παλιά ή –για να το θέσουμε με σύγχρονους όρους– και όλα ακόμη βουτηγμένα στο φεουδαλισμό – ακόμη και οι ελεύθερες πόλεις. Ο Μακιαβέλι έθεσε το ερώτημα με ριζικούς / ριζοσπαστικούς όρους υποστηρίζοντας ότι μόνο ένας νέος Ηγεμόνας σε μια νέα Ηγεμονία' θα μπορούσε να φέρει εις πέρας αυτό το δύσκολο καθήκον.²¹

²⁰ Machiavelli όπ.π. σελ. 85.

²¹ L. Althusser, *Machiavelli and Us*, London, Verso, 1999, sel. 119

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Ακριβώς ο χαρακτήρας της ριζικής πολιτικής καινοτομίας που αποτυπώνεται στον Ηγεμόνα είναι που έκανε και τον μεγάλο Ιταλό μαρξιστή Αντόνιο Γκράμσι να χρησιμοποιήσει τον τρόπο που διατυπώνει ο Μακιαβέλι το ρόλο του Ηγεμόνα ως ένα υπόδειγμα ή μια αλληγορία για τον τρόπο που έπρεπε να λειτουργήσει ένα σύγχρονο κομμουνιστικό κόμμα εάν θέλει να αποτελέσει το βασικό ηγετικό παράγοντα μέσα σε μια πλατιά λαϊκή συμμαχία.²² Και αυτή η έμφαση στην ανάγκη μιας ριζικής τομής, μιας ριζικής καινοτομίας στην αφετηρία ενός νέου πολιτικού σχηματισμού, και η οποία πρέπει να συμπυκνωθεί στο πρόσωπο του ενός και μόνο αναμορφωτή, φαίνεται και στο άλλο μεγάλο βιβλίο του Μακιαβέλι, τους *Λόγους πάνω στα πρώτα δέκα βιβλία του Τίτου Λίβιου*²³ όπου και η ρητή αναφορά ότι η ίδρυση μιας νέας δημοκρατίας ή η ριζική αναμόρφωση μιας ήδη υπάρχουσας πρέπει να είναι το έργο ενός και μόνο άνδρα.

Ο Μακιαβέλι ξεκαθαρίζει από την αρχή του κειμένου ότι βασικά θα ασχοληθεί με τις ηγεμονίες και όχι με τις δημοκρατίες. Το ερώτημά του είναι με ποιο τρόπο μπορεί εκεί να επιβληθεί και να διαρκέσει μια μορφή εξουσίας. Για τον Μακιαβέλι η εξουσία είναι ένα ζήτημα ισχύος και μάλιστα τέτοιας που να αποτρέπει την αμφισβήτησή της.

οποιοσδήποτε επιτρέπει σε κάποιον άλλο να γίνει ισχυρός, τελικά επιφέρει τη δική του καταστροφή. Γιατί αυτή η εξουσία αυξάνεται από αυτόν είτε μέσα από απάτη είτε μέσα από ισχύ, και αυτοί είναι λόγοι να προσέχει κάποιος όταν είναι ισχυρός.

Το μεγαλύτερο πρόβλημα είναι η κατάκτηση μιας δημοκρατίας, ακριβώς επειδή εκεί υπάρχει και η περισσότερο ισχυρή αντίδραση, η ισχυρότερη ανάμνηση των προηγούμενων ελευθεριών.

²² Α. Γκράμσι, *Για τον Μακιαβέλι*, Αθήνα, Ηριδανός, χ.χ.ε.

²³ Ν. Machiavelli, *Discourses on the first ten books of Titus Livius*, <http://www.marxists.org/reference/archive/machiavelli/works/discourses/index.htm>

Όμως στις δημοκρατίες υπάρχει μεγαλύτερη ζωτικότητα, περισσότερο μίσος και ένας ισχυρότερος πόθος για εκδίκηση. Δεν ξεχνούν, στην πραγματικότητα δεν μπορούν να ξεχάσουν, τις χαμένες ελευθερίες τους. Επομένως ο πιο ασφαλής τρόπος είναι να τις καταστρέψεις ή διαφορετικά να πας να ζήσεις εκεί.²⁴

Ο Μακιαβέλι δεν απορρίπτει εκ των προτέρων την καταφυγή ακόμη και σε άνομα και βίαια μέσα αρκεί αυτά μετά να ακολουθηθούν από την προσπάθεια απόσπασης συναίνεσης από τους υπηκόους:

Πιστεύω ότι αυτό εξαρτάται από το εάν και κατά πόσο οι βάνανυες πράξεις διαπράττονται με καλό ή κακό τρόπο. Μπορούμε να πούμε ότι διαπράττονται αυτά καλά (εάν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τη λέξη «καλά» για κάτι που είναι κακό), όταν όλες διαπράττονται ταυτόχρονα, γιατί είναι αναγκαίες για να εγκαθιδρυθεί η εξουσία κάποιου, και δεν συνεχίζονται μετά, αλλά αντί γι' αυτές επιλέγονται μέτρα που είναι όσο το δυνατόν πιο ευεργετικά για τους υπηκόους του²⁵.

Εάν πάλι έχουμε έναν ηγεμόνα ο οποίος λειτουργεί σε μια *πολιτική ηγεμονία*, όπου δεν υπάρχει το στοιχείο της κατάκτησης, εκεί ο Ηγεμόνας καλείται να χαράξει μια λεπτή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην επιβολή και τη συναίνεση, σε μια προσπάθεια να εξασφαλίσει ότι δεν θα συναντήσει τη λαϊκή αντίδραση.

Άλλωστε σε όλο το κείμενο είναι ιδιαίτερα έντονη η επίγνωση της καθοριστικής δυνατότητας παρέμβασης που έχει ο λαϊκός παράγοντας. Ο λαός παρουσιάζεται σε διάφορα σημεία ως ιδιαίτερα ικανός να εξεγείρεται και να επιβάλλει όρους. Παρουσιάζεται, όμως, και ως καθοριστικός παράγοντας σταθερότητας σε αντίθεση με τους ευγενείς που θεωρούνται ως πάντοτε έτοιμοι να εμπλακούν σε καταστροφικές έριδες και δολοπλοκίες:

²⁴ Machiavelli, *Prince* όπ.π. σελ. 19.

²⁵ Machiavelli όπ.π. σελ. 33.

Ένας άντρα που γίνεται ηγεμόνας μέσα από τη βοήθεια των ευγενών θα έχει μεγαλύτερη δυσκολία να κρατήσει την εξουσία του σε σχέση με κάποιον που έγινε ηγεμόνας με τη βοήθεια του λαού, επειδή περιβάλλεται από πολλούς άντρες που θεωρούν ότι είναι ίσοι με αυτόν και επομένως δεν μπορεί να τους δίνει διαταγές ή να τους φέρεται όπως θα ήθελε.²⁶

Εδώ είναι που ο Μακιαβέλι θέτει με επιτακτικό τρόπο και την ανάγκη για στρατούς που δε θα είναι μισθοφορικοί, αποδίδοντας μάλιστα την καταστροφή της Ιταλίας σε αυτόν ακριβώς τον παράγοντα.

Η εμπειρία έχει δείξει ότι μόνο οι ηγεμόνες και οι δημοκρατίες που έχουν δικούς τους στρατούς είναι πολύ πετυχημένες, ενώ οι μισθοφορικοί στρατοί ποτέ δεν πέτυχαν τίποτα και μόνο ζημιά προκαλούν. Και είναι πιο δύσκολο για έναν πολίτη να αρπάξει την εξουσία σε μια δημοκρατία που έχει δικούς τους στρατιώτες, παρά σε μια που στηρίζεται σε ξένους στρατιώτες.²⁷

Βέβαια σε όλα αυτά ελλοχεύει σε αρκετά σημεία και μια αρκετά «σκοτεινή» και χωρίς αυταπάτες θεώρηση των ανθρώπινων πραγμάτων, με τα ανθρώπινα όντα να παρουσιάζονται ως πάντοτε ιδιότυπα υπολογιστικά, κινούμενα με βάση το άμεσο όφελος και την αναλογία ανάμεσα σε κέρδος και ζημιά, κάτι που για τον Μακιαβέλι θέτει και αντικειμενικούς περιορισμούς στη δράση του Ηγεμόνα.

Γιατί αυτό μπορεί να ειπωθεί γενικά για τους ανθρώπους: είναι αχάριστοι, άστατοι, ψεύτες και υποκριτές, φοβισμένοι και φυγόπονοι και πάντοτε πρόθυμοι να αναζητήσουν το κέρδος. Όσο τους ευεργετείς είναι όλοι αφοσιωμένοι σε εσένα: είναι έτοιμοι να χύσουν το αίμα τους για σένα, προσφέρουν τα υπάρχοντα, τις ζωές και τα παιδιά τους, όπως είπα πριν,

²⁶ Machiavelli όπ.π. σελ. 35

²⁷ Machiavelli όπ.π. σελ. 44

όταν βέβαια είναι πολύ μακρινή η περίπτωση όντως να χρειαστεί να τα κάνουν όλα αυτά.²⁸

Απέναντι σε αυτή την πραγματικότητα είναι που διατυπώνει και την περίφημη εικόνα του Ηγεμόνα που πρέπει να είναι ταυτόχρονα αλεπού και λύκος. Και πάλι έχει ενδιαφέρον η απουσία οποιασδήποτε ηθικολογίας και η προσπάθεια αυτό να παρουσιαστεί ως αντικειμενική απαίτηση με βάση την ίδια τη φύση των πραγμάτων

Επομένως, από τη στιγμή που ένας ηγεμόνας πρέπει να ξέρει να φέρεται όπως ένα ζώο, θα πρέπει να μιμείται τόσο το λιοντάρι όσο και την αλεπού, γιατί το λιοντάρι είναι εύκολο να παγιδευτεί, ενώ η αλεπού δεν μπορεί να διώξει μακριά τους λύκους. Κανείς χρειάζεται έτσι να είναι μια αλεπού για να μπορεί να αναγνωρίζει τις παγίδες και ένα λιοντάρι για να φοβίζει τους λύκους. Αυτοί που στηρίζονται μόνο στο να έχουν τη δύναμη του λιονταριού δεν καταλαβαίνουν τα πράγματα.²⁹

Έχει ενδιαφέρον αυτή η εικόνα του Ηγεμόνα που είναι ταυτόχρονα άνθρωπος (που σημαίνει ότι προσπαθεί να κυβερνά με το νόμο, με την προσπάθεια απόσπασης συναίνεσης) και ζώο (που σημαίνει ότι καταφεύγει στη βία, είτε με τη μορφή της πονηριάς –αλεπού– είτε με τη μορφή της άμεσης πρόκλησης φόβου –λιοντάρι). Αποτυπώνει ακριβώς την ίδια τη διαλεκτική της εξουσίας, την αναγκαστική καταφυγή και στην απόσπαση συναίνεσης και στη βία. Αποτελεί επίσης όριο απέναντι σε κάθε ιδεαλισμό της λειτουργίας των εξουσιαστικών μηχανισμών. Δεν μπορεί να υπάρξει εξουσία και κράτος χωρίς την καταφυγή στη βία, χωρίς την πρόκληση φόβου, χωρίς την αποτροπή. Αποτελεί έτσι ο Μακιαβέλι μια σημαντική μορφή σε μια ολόκληρη παράδοση φιλοσόφων που θα αρνηθούν κάθε εξιδανίκευση της ανθρώπινης φύσης ή κάθε προσπάθεια να θεμελιωθεί η πολιτική συγκρότηση πάνω σε μια εξιδανικευμένη εικόνα της ανθρώπινης φύσης. Όσο για τον

²⁸ Machiavelli όπ.π. σελ. 59.

²⁹ Machiavelli όπ.π. σελ. 61.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

φαινομενικά «κυνικό» χαρακτήρα διάφορων αναφορών του αυτές παραπέμπουν πολύ περισσότερο σε μια επίγνωση του *ιδεολογικού* και όχι απαραίτητα εναργούς τρόπου με τον οποίο βιώνουν οι άνθρωποι την πραγματικότητα.

Αντίστοιχα, όμως, αποφεύγει και μια αποκλειστικά «τεχνική» θεώρηση του ζητήματος της επιβολής. Αυτό φαίνεται από τον τρόπο που αναφέρεται στην κατασκευή φρουρίων. Χωρίς να απορρίπτει συλλήβδην την έμφαση στα οχυρωματικά έργα, επιμένει ότι το βασικό τελικά είναι η σχέση του Ηγεμόνα με το λαό, η ικανότητά δηλαδή να επιβάλλεται μέσα στον υπαρκτό συσχετισμό δύναμης εντός της πολιτικής σύγκρουσης και της κοινωνικής διαπάλης.

ασκώ κριτική σε οποιονδήποτε επαφίεται στα φρούρια και δεν ανησυχεί επειδή επισύρει το μίσος του λαού³⁰

Και βέβαια θα ήταν λάθος θα πούμε ότι ο Μακιαβέλι υπήρξε γενικά ένας οπαδός της κυνικής άσκησης της εξουσίας. Η προτίμηση του για τη δημοκρατία (που για τον Μακιαβέλι αποτυπώνεται πρωτίστως στο πρότυπο της αρχαίας Ρώμης), δηλαδή ένα πολιτικό καθεστώς εθνικής και πολιτική ενότητας με συμμετοχή των πολιτών στη διαχείριση των κοινών, αποτυπώνεται πολύ χαρακτηριστικά στους *Λόγους*. Και βέβαια, όπως είπαμε και πιο πάνω, παρότι αυτά τα κείμενα βαδίζουν στα παραδοσιακά βήματα της σύγκρισης πολιτευμάτων της αρχαιότητας και της εξιδανίκευσης της Ρώμης, στην πραγματικότητα η οπτική του Μακιαβέλι είναι στραμμένη αλλού: στη διαμόρφωση ενός σύγχρονου ενιαίου Ιταλικού κράτους, στη διαμόρφωση ενός – εν δυνάμει – εθνικού κράτους που να υπερβαίνει τον τότε κατακερματισμό και να παραπέμπει στις άλλες ήδη αναδυόμενες ενοποιητικές μορφές, τα πρώτα βήματα της απολυταρχίας.

Εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε μερικά σημεία για την ευρύτερη πολιτική φιλοσοφία του Μακιαβέλι, ιδίως όπως αυτή αποτυπώνεται στους *Λόγους*. Η πρώτη

³⁰ Machiavelli όπ.π. σελ. 76.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

είναι ότι ο Μακιαβέλι αποφεύγει οποιαδήποτε αναφορά σε μια Αριστοτελική αναφορά στον άνθρωπο ως φύσει «πολιτικόν ζώον». Όπως παρατηρεί στο δεύτερο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου των *Λόγων*

Μέσα από την τύχη γεννήθηκαν τα διαφορετικά είδη κυβερνήσεων ανάμεσα στους ανθρώπους. Στην αρχή του κόσμου οι κάτοικοι ήταν ολιγάριθμοι και ζούσαν διασκορπισμένοι σαν τα ζώα»³¹

Το δεύτερο σημαντικό σημείο είναι στον Μακιαβέλι δεν υπάρχει μια θεωρία του *κοινωνικού συμβολαίου*. Αναφέρει μεν ρητά ότι οι μάζες διαλέγουν κάποιον ισχυρό που θα κυβερνήσει και το υπόσχονται υπακοή «αλλά δεν υπάρχει καμιά αναφορά σε ένα αμοιβαίο συμβόλαιο που τους δεσμεύει»³².

Το τρίτο στοιχείο, ιδίως στους λόγους, είναι ο τρόπος που χρησιμοποιεί τις τυπολογίες των πολιτευμάτων. Ήδη από την αρχαιότητα, από τον Πολύβιο, είχε διατυπωθεί ένα σχήμα περί του αναγκαστικά κυκλικού χαρακτήρα των πολιτευμάτων: στην αρχή ένας λαός διαλέγει το δρόμο της μοναρχίας, έπειτα ακολουθεί η παρακμή της μοναρχίας (η μετατροπή της σε τυραννική και βάνανυση επιβολή(και η εξέγερση των ευγενών που οδηγεί στην ολιγαρχία / αριστοκρατία, στη συνέχεια η παρακμή της αριστοκρατίας (διαφθορά και αυταρχισμός της αριστοκρατίας) για να πάμε στην εξέγερση του λαού και να έχουμε τη δημοκρατία με την πιθανότητα αυτή να εξελιχθεί σε ανομία απέναντι στην οποία ο λαός να εναποθέσει την εμπιστοσύνη του και πάλι σε έναν μονάρχη με τον κύκλο των πολιτευμάτων. Το ενδιαφέρον είναι, όπως παρατηρεί και ο Λουί Αλτουσέρ³³ ενώ φαινομενικά ο Μακιαβέλι αποδέχεται αυτό το κυκλικό σχήμα στη συνέχεια το υπονομεύει. Η υπονόμηση αυτή γίνεται στον τρόπο που αποτιμά αυτά τα πολιτεύματα. Υποστηρίζει ότι πολιτεύματα αυτά, στην κάθε καλή και ενάρετη μορφή τους έχουν το μειονέκτημα να έχουν *σύντομη* διάρκεια. Αυτό που

³¹ <http://www.marxists.org/reference/archive/machiavelli/works/discourses/ch01.htm>

³² Althusser, όπ.π. σελ. 36.

³³ Όπ.π. 37 κ.εξ.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

πραγματικά επιδιώκει ο Μακιαβέλι είναι εκείνη η μορφή πολιτεύματος που θα μπορέσει να έχει διάρκεια. Μόνο που αυτή η έμφαση στη διάρκεια «αντιφάσκει με τη θέση του ατέλειωτου κύκλου των επαναστάσεων στις μορφές διακυβέρνησης».³⁴ Η έξοδος από τη φαινομενική αντίφαση και η μετατόπιση που κατά τον Αλτουσέρ κάνει ο Μακιαβέλι είναι ότι αυτό που τελικά διαρκεί δεν είναι ένα πολίτευμα, αλλά ένα κράτος και αυτό είναι που τον διακρίνει από μια ολόκληρη παράδοση.

Με βάση τα παραπάνω αποτυπώνεται εν μέρει τουλάχιστον η πρωτοτυπία του Μακιαβέλι. Το ερώτημα της πολιτικής πρακτικής μετατοπίζεται από το επίπεδο του πολιτεύματος στο ερώτημα της συγκρότησης και διατήρησης κράτους, με χαρακτηριστικά αντοχής και διάρκειας, ενώ το ερώτημα της επιλογής πολιτεύματος τίθεται ως παραγόμενο ερώτημα. Όχι πια τόσο το ποιο πολίτευμα, αλλά το πώς το κράτος μπορεί να αντέξει, πώς μπορεί μια εξουσία να είναι περισσότερο δραστική και αποτελεσματική. Ο υλισμός του Μακιαβέλι αποτυπώνεται σε μια σειρά από πλευρές της προσέγγισής του. Στον τρόπο που αρνείται την εύκολη ηθικολογία. Στον τρόπο που αποφεύγει την παραδοσιακή εικόνα του κύκλου των πολιτευμάτων. Στην έμφαση που δίνει στη συγκυρία μέσα από την έννοια της τύχης. Στη βαθιά επίγνωση που έχει του κοινωνικού και πολιτικού ανταγωνισμού και τον τρόπο που παρουσιάζει το λαό και τη δράση του. Στην προβολή της ιστορικής ανάγκης για τη συγκρότηση εθνικών κρατών.

³⁴ Όπ.π. σελ. 40.

5. Η ανάγνωση του Μακιαβέλι από τον Λουί Αλτουσέρ

Από όλα τα ανέκδοτα κείμενα του Αλτουσέρ το *Ο Μακιαβέλι και εμείς* έχει την ιδιαιτερότητα να είναι από τα πιο δουλεμένα και κρίσιμα. Μόνιμο θέμα αναφοράς του Αλτουσέρ από τις αρχές της δεκαετίας του 1960, κατ' επανάληψη μάθημα που παρέδωσε, αλλά και βασική πρόκληση στην προσπάθεια να ορίσει μια υλιστική θεωρία της πολιτικής πρακτικής, ριζικά πρωτότυπη. Άλλωστε, η πολιτική πρακτική είναι το μεγάλο ερώτημα για τον Αλτουσέρ. Είναι αυτό που λείπει από τα κείμενα της δεκαετίας του 1960 (παρά τον εκπληκτικό ορισμό της συγκυρίας και κατ' επέκταση της «οντολογίας» της πολιτικής παρέμβασης, την 'αναγκαιότητα του ενδεχομένου), καθώς ο Αλτουσέρ διαλέγει το δρόμο να επιμείνει στη δυνατότητα θεωρητικής διόρθωσης της πολιτικής γραμμής του κομμουνιστικού κινήματος – και όχι μιας πιο άμεσης πολιτικής παρέμβασης -, ενώ είναι αυτό με το οποίο αναμετρείται στις ολοένα και πιο άμεσα πολιτικές παρεμβάσεις του στη δεκαετία του 1970.

Η αφετηρία του Αλτουσέρ και εδώ είναι ένα συγκεκριμένο νήμα ανάγνωσης του Μακιαβέλι που περνά από τον Ντε Σάνκτις και την ανάγνωση του Μακιαβέλι ως στοχαστή της εν δυνάμει Ιταλικής Εθνικής Ενότητας, και φτάνει μέχρι τον Γκράμσι και το σχήμα για το Νέο Ηγεμόνα. Ο Αλτουσέρ όπως λέει ρητά στον πρόλογο, όπου μνημονεύει τη φράση του Ντε Σάνκτις ότι ο Μακιαβέλι μας «μας πιάνει εξ απήνης και μας αφήνει συλλογισμένους», θέλει να ασχοληθεί με αυτή την παράξενη οικειότητα που αποπνέει το έργο του Μακιαβέλι.

Η ανάγνωση που θέλει να κάνει ο Αλτουσέρ στον Μακιαβέλι είναι φιλοσοφική. Και υποστηρίζει ότι αυτό έχει «τεράστια δυσκολία» (Althusser 1999: 5). Η αναφορά σε φιλοσοφική ανάγνωση θυμίζει μια άλλη φράση του Αλτουσέρ: «Διαβάσαμε το *Κεφάλαιο* σαν φιλόσοφοι». Το ερώτημα για τον Αλτουσέρ είναι *πώς μπορεί να γίνει κατανοητός ο Μακιαβέλι*, ακολουθώντας εδώ ένα κείμενο του Merleau-Ponty από τη δεκαετία του 1940. Για τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι είναι ο φιλόσοφος του *ξεκινήματος*, πώς δηλαδή κάτι νέο ξεκινά, αρχίζει – κάτι που ο Αλτουσέρ διαχωρίζει από την καινοτομία. Εκκίνηση, ξεκίνημα σημαίνει *ρήξη*, άρα ο Μακιαβέλι (και εμμέσως ο Αλτουσέρ) διεκδικεί μια φιλοσοφία αυτής της *ρήξης*

Ο Μακιαβέλι μπορεί και είναι ο φιλόσοφος για κάτι που είναι νέο, επειδή είναι ο θεωρητικός των ξεκινήματων (...), του *ξεκινήματος*. Η καινοτομία μπορεί μόνο να βρίσκεται στην επιφάνεια των πραγμάτων. Μπορεί να επηρεάσει μια πλευρά των πραγμάτων και σβήνει μαζί με την στιγμή που την έφερε. Αντίθετα, το ξεκίνημα, είναι, κατά κάποιο τρόπο, ριζωμένο στην ουσία ενός πράγματος, καθώς είναι το ξεκίνημα *αυτού* του πράγματος. Επηρεάζει όλους τους προσδιορισμούς του και δεν σβήνει με τη στιγμή, αλλά *αντέχει* μαζί με το ίδιο το πράγμα. (Althusser 1999: 6)

Επομένως, για τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι είναι αυτός που αντιπροσωπεύει ένα ριζικό ξεκίνημα προς κάτι το νέο, ένα δρόμο που δεν έχει περπατηθεί, χρησιμοποιώντας μια φράση του ίδιου του Μακιαβέλι. Για τον Αλτουσέρ η

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

αναφορά του Μακιαβέλι ότι θέλει να μιλήσει για την ίδια την αλήθεια του πράγματος (*la verità effettuale della cosa*) παραπέμπει ακριβώς σε μια πολιτική της ρήξης και του νέου ξεκινήματος, ακριβώς επειδή ο Μακιαβέλι την αντιπαραβάλλει με το πώς φανταζόμαστε τα πράγματα.

Γι' αυτό και ο Αλτουσέρ ξαναγυρνά σε άλλους φιλοσόφους που στάθηκαν έκπληκτοι μπροστά στη δύναμη του έργου του Μακιαβέλι. Ο πρώτος είναι ο Χέγκελ, σε ένα από τα πρώτα του κείμενα, *Για το Γερμανικό Σύνταγμα*, κείμενο που ξεκινά με τη φράση «*Το Γερμανικό κράτος δεν υπάρχει πια*», για να θέσει το αίτημα και το ερώτημα της Γερμανικής Ενότητας και που γι' αυτό το λόγο συναντιέται και με την σκέψη του Μακιαβέλι τον οποίο υπερασπίζεται απέναντι σε όλες τις κριτικές περί «μακιαβελισμού» τονίζοντας τη σημασία του ως στοχαστή της ιταλικής ενότητας (και κατ' επέκταση, στα μάτια του Χέγκελ, της γερμανική ενότητας) (Hegel 1802), έστω και εάν η ανάγνωση του Χέγκελ επικαθορίζεται από την εμμονή του Χέγκελ στο ζήτημα του Κράτους.

Ο Αλτουσέρ έπειτα στρέφεται στον Γκράμσι, στον οποίο, κατά τον Αλτουσέρ Ο Μακιαβέλι δεν μιλά σε παρελθόντα χρόνο αλλά σε ενεστώτα και ακόμη περισσότερο στο μέλλοντα (Althusser 1999: 10). Για τον Αλτουσέρ ο Γκράμσι διαβάζει στον Μακιαβέλι ένα στοχασμό πάνω στο ερώτημα της Ιταλικής Εθνικής Ενότητας, σε μια διαδικασία που καθορίζεται από την πάλη των τάξεων και γι' αυτό το λόγο είναι ένα διακύβευμα, είναι «η πραγματικότητα μιας μορφής που δεν υπάρχει ακόμη» (Althusser 199: 11). Αυτό το ιστορικό καθήκον της ενοποίησης

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

απαιτεί ένα συνδυασμό ανάμεσα σε βία και εξαναγκασμό, αλλά και συναίνεση επομένως «ηγεμονία». Για τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι μιλά στον Γκράμσι στον μέλλοντα γιατί, «μέσα στη σκοτεινή νύχτα του φασισμού» βλέπει στο Νέο Ηγεμόνα το φορέα όχι της εθνικής ενότητας αλλά της προλεταριακής επανάστασης.

Ο Αλτουσέρ στέκεται στο χαρακτηρισμό του *Ηγεμόνα* ως ενός *επαναστατικού ουτοπικού μανιφέστου* που κάνει ο Γκράμσι και θεωρεί ότι με αυτό τον τρόπο περιγράφεται μια ορισμένη σχέση ανάμεσα σε ένα λόγο και το αντικείμενο και το υποκείμενό του. Για τον Αλτουσέρ η εντυπωσιακή *μοναδικότητα* του Μακιαβέλι είναι ότι ενώ διακηρύσσει ότι θέλει να μιλήσει για τους αντικειμενικούς νόμους της πολιτικής, η ίδια η σκέψη απέχει πολύ από το να προσφέρει «γενικούς νόμους της ιστορίας». Κατά κάποιο τρόπο ο Μακιαβέλι παρουσιάζεται ως να είναι ένας στοχαστής *ενικότητων*, ένα στοχαστής *εξαιρέσεων*. Ακόμη περισσότερο, ο Μακιαβέλι γίνεται έτσι ένας στοχαστής της *συνάντησης*, της ενδεχομενικής συνάρθρωσης ανάμεσα σε διαφορετικά στοιχεία, μέσα στην πρωτοτυπία μιας δοσμένης συγκυρίας;

Το κύριο στοιχείο στο Μακιαβέλι [...] δεν είναι η καθολική ιστορία, ούτε καν η πολιτική εν γένει. Αντίθετα, είναι ένα καθορισμένο συγκεκριμένο αντικείμενο και ένα πολύ ιδιαίτερο «αντικείμενο» (όμως είναι ακόμη ένα αντικείμενο;) – η *διατύπωση* ενός πολιτικού προβλήματος: το πολιτικό πρόβλημα, της συγκεκριμένης πρακτικής της διαμόρφωσης της εθνικής ενότητας από ένα εθνικό κράτος.

Σε αυτή την ανάγνωση από τον Αλτουσέρ (μέσω του Γκράμσι, σε μια άλλη από τις παράξενες ταλαντεύσεις του απέναντι στο Σάρδο επαναστάτη) ο Μακιαβέλι γίνεται στοχαστής των *ενικών* πολιτικών ερωτημάτων και προκλήσεων και όχι των εύκολων καθολικοποιήσεων. Για τον Αλτουσέρ το κλειδί βρίσκεται στην ιδιαίτερη *διάταξη* των θεωρητικών στοιχείων και των συγκεκριμένων πολιτικών ερωτημάτων, επομένως θα μπορούσαμε να πούμε σε μια ιδιότυπη και ριζικά πρωτότυπη *διαλεκτική θεωρίας και πράξης*, όπου το καθοριστικό στοιχείο είναι ακριβώς η *πολιτική πρακτική*

Πρέπει επομένως να φέρουμε στο προσκήνιο ένα νέο καθορισμό, που μέχρι τώρα είχε αποσιωπηθεί, την πολιτική πρακτική, και να πούμε ότι τα θεωρητικά στοιχεία εστιάζουν πάνω στο συγκεκριμένο πολιτικό πρόβλημα του Μακιαβέλι *μόνο επειδή αυτό το πολιτικό πρόβλημα εστιάζει στην πολιτική πρακτική*. Ως αποτέλεσμα, η πολιτική πρακτική κάνει την ξαφνική της εμφάνιση στο θεωρητικό σύμπαν εκεί όπου το θέμα ήταν αρχικά η επιστήμη της πολιτικής εν γένει και μετά ένα ιδιαίτερο πολιτικό πρόβλημα. Προφανώς έχουμε να κάνουμε με το ερώτημα της ξαφνικής εμφάνισης σε *ένα κείμενο*. Για να είμαι πιο ακριβής: ένα θεωρητικό κείμενο επηρεάζεται στην τροπικότητα και τη διάταξή του από την πολιτική πρακτική (Althusser 1999: 17)

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Για τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι είναι ένας στοχαστής που σκέφτεται μέσα στη συγκυρία (Althusser 199: 18). Προσοχή: όχι πάνω στη συγκυρία και τα δεδομένα της, αλλά μέσα στη συγκυρία και τους καθορισμούς της, να σκέφτεται υπό τη συγκυρία, να υπάγεται στα χαρακτηριστικά της. Ένας τέτοιος στοχασμός βλέπει τα ζητήματα της συγκυρίας ως *συσχετισμό δύναμης*, μέσα στην *ενικότητα*. Αυτό ακριβώς διαμορφώνει ένα στοχασμό της *αντικειμενικότητας* ως *ενικότητας*, μέσα όχι από τη θεωρία, ως ενατένιση, αλλά μέσα από τα ερωτήματα που θέτει η *πολιτική πρακτική*. Το νήμα του στοχασμού της συγκυρίας, ως βάση για έναν όντως υλιστικό ιστορικό υλισμό, νήμα που το συναντάμε στο έργο του Αλτουσέρ ήδη από το κείμενο για τον Μοντεσκιέ, αλλά και πιο μετά στο *Αντίφαση και Επικαθορισμός*, εδώ παίρνει ακόμη πιο σαφή μορφή. Ουσιαστικά, μια νέα διαλεκτική του ενικού και του γενικού μέσα στη θεωρία, ένας νέος τρόπος να στοχαζόμαστε την ενικότητα χωρίς αυτή να γίνεται χαοτική πολλαπλότητα και τη γενικότητα, χωρίς αυτή να καταντάει λογική «βαθιάς δομής» που καταντάει αέναη επανάληψη.

Μπορούμε να δούμε καθαρά τον τρόπο με τον οποίο άλλαξε η τροπικότητα του αντικειμένου. Δεν ασχολούμαστε πια με τη μυθική καθαρή αντικειμενικότητα των νόμων της ιστορίας και της πολιτικής. Όχι ότι εξαφανίστηκαν από το λόγο του Μακιαβέλι. Αντίθετα, δεν σταματά να τους επικαλείται και να τους εντοπίζει στις άπειρες παραλλαγές τους, έτσι που να τους κάνει να δηλωθούν. Και αυτό το «κυνήγι» έχει και ορισμένες εκπλήξεις. Όμως οι θεωρητικές αλήθειες που παράγονται έτσι παράγονται μόνο κάτω από το ερέθισμα της συγκυρίας και με το που παράγονται επηρεάζονται

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

στην τροπικότητά τους από την παρέμβασή τους σε μια συγκυρία που πλήρως κυριαρχείται από το πολιτικό πρόβλημα που θέτει και από την πολιτική πρακτική που απαιτείται για να πετύχει το σκοπό που θέτει. Το αποτέλεσμα είναι μια ορισμένη *ταλάντευση* στο παραδοσιακό φιλοσοφικό καθεστώς αυτών των φιλοσοφικών προτάσεων. Είναι ως εάν υπονομεύονται από μια άλλη στιγμή από αυτή που τα παράγει: τη στιγμή της πολιτικής πρακτικής. (Althusser 1999: 19-20).

Και εάν είναι έτσι η διάταξη της συγκυρίας, ως αντιφατικής συνάρθρωσης ενικών κοινωνικών και πολιτικών δυναμικών, που η έννοια του *κενού* αποκτά μια ξεχωριστή σημασία. Εδώ το κενό για τον Αλτουσέρ είναι ο κενός χώρος για εκείνο το συλλογικό φορέα (ο Αλτουσέρ δηλώνει επιφυλακτικός απέναντι στην έννοια του υποκειμένου) που θα μπορέσει να επιτελέσει το πολιτικό καθήκον που μέσα στη συγκυρία αναδεικνύεται: *«Ο τωρινός χώρος μιας ανάλυσης της πολιτικής συγκυρίας, στην ίδια την υφή της που περιλαμβάνει αντιτιθέμενες και αλληλοδιαπλεκόμενες δυνάμεις, αποκτά νόημα μόνο όταν διαμορφώνει ή εμπεριέχει έναν ορισμένο χώρο, έναν ορισμένο κενό χώρο: κενό για να μπορέσει να γεμίσει, κενό για να μπορεί να εισέρχεται σε αυτόν η δράση του ατόμου ή της ομάδας που θα έρθει και θα πάρει θέση, με σκοπό να συσπειρώσει, να συγκροτήσει τις δυνάμεις που είναι ικανές να πετύχουν το πολιτικό καθήκον που έχει αναθέσει η ιστορία - χώρο ανοιχτό για το μέλλον»* (Althusser 1999: 20). Αυτός ο ανοιχτός, ευμετάβλητος, μεταβαλλόμενος χαρακτήρας είναι που ξεχωρίζει τον χώρο της πολιτικής πρακτικής από αυτόν της ιστορίας. Αυτό με τη σειρά του συνεπάγεται και μια ιδιαίτερη φόρτιση στα *κείμενα*

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

που ασχολούνται με τη συγκυρία: *πρέπει και αυτά να εγγραφούν μέσα στο χώρο της πολιτικής πρακτικής* (Althusser 1999: 22).

Για τον Αλτουσέρ ο *Ηγεμόνας* ακριβώς επειδή είναι ένα κείμενο γραμμένο μέσα σε μια συγκυρία, δημιουργεί προβλήματα στην ανάγνωσή του. Δεν μπορεί να διαβαστεί ως ένα διαχρονικό ή άχρονο κείμενο – όπως είναι η ανάγνωση που έκανε ο Διαφωτισμός, γιατί χάνεται η βαρύτητα της *ενεργής/συγκεκριμένης/πραγματικής αλήθειας του πράγματος*. Άλλωστε είναι ένα κείμενο παθιασμένο που παίρνει θέση απέναντι σε ένα συγκεκριμένο πρόβλημα, είναι ένα από τα μέσα για να φτάσει ο Μακιαβέλι στον πολιτικό σκοπό του, την Ιταλική ενοποίηση, είναι μια γραφή που γίνεται «*πολιτικό ενέργημα*» (Althusser 1999: 23). Αυτό δικαιώνει την εκτίμηση του Γκράμσι ότι πρόκειται για ένα επαναστατικό *ουτοπικό* μανιφέστο.

Για να αποκτήσει αυτό το χαρακτήρα το κείμενο πρέπει να πάρει θέση μέσα στο πεδίο στο οποίο αναφέρεται. Αλλά αυτό δεν σημαίνει να πάρει τη σκοπιά του *Ηγεμόνα* αλλά του *λαού*. Η περίφημη φράση του Μακιαβέλι ότι πρέπει να είσαι από το λαό για να είσαι ηγεμόνας, για τον Αλτουσέρ γίνεται ουσιαστικά μια ιδιαίτερη τοποθέτηση *πολιτικής γνωσιοθεωρίας*. Η γνώση του πολιτικού πεδίου γίνεται μόνο από τη μεριά των υποτελών τάξεων: «*Αυτό σημαίνει όχι μόνο ότι οι κυβερνώντες είναι ανίκανοι να γνωρίζουν τον εαυτό τους, αλλά και ότι δεν μπορεί να υπάρξει γνώση των κυβερνώντων παρά μόνο από την οπτική γωνία του λαού*» (Althusser 1999: 24). Αυτό συνδέεται με μια άλλη κομβική θέση του Αλτουσέρ, ιδίως στη δεκαετία του 1970, ότι μέσα στη μελέτη της κοινωνικής πραγματικότητας, δεν

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

υπάρχει δυνατότητα αντικειμενικότητας, παρά μόνο υπό την προϋπόθεση της *μεροληψίας*, της *ταξικής μεροληψίας*, της λήψης θέσης συνειδητά υπέρ των υποτελών τάξεων, της αποδοχής της δικής τους οπτικής γωνίας.

Η υιοθέτηση της οπτικής γωνίας του λαού – ο Αλτουσέρ τονίζει ότι η Μακιαβέλι διαρκώς επικαλείται την ταπεινή, λαϊκή καταγωγή του – έχει και μια άλλη σημασία. Για τον Αλτουσέρ, όπως και για τον Γκράμσι, ο Μακιαβέλι δεν είναι ένας στοχαστής του κράτους, αλλά του εθνικού κράτους ή – και εδώ ο Αλτουσέρ παραπέμπει ευθέως στον Γκράμσι – της εθνικής ενότητας με μέσο το λαϊκό κράτος (Althusser 1999: 25). Και γι' αυτό το λόγο ο Αλτουσέρ θεωρεί ότι ο *Ηγεμόνας* δεν απευθύνεται στον εν δυνάμει ηγεμόνα, όπως κάθε *μανιφέστο* απευθύνεται «στις μάζες», έστω και εάν προφανώς και δεν είναι ένα κείμενο σαν το Κομμουνιστικό Μανιφέστο. Η διαφορά με το Κομμουνιστικό Μανιφέστο είναι ότι αυτό καλεί μια τάξη να συγκροτήσει το κόμμα της, ενώ στον *Ηγεμόνα* ο ηγεμόνας και ο λαός δεν ταυτίζονται, υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο υποκείμενο της πολιτικής οπτικής γωνίας και το υποκείμενο της πολιτικής πρακτικής. Έτσι, το έργο του ηγεμόνα στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στη δική του υποκειμενική τοποθέτηση τη *virtu* χωρίς κάτι να υποχρεώνει τις λαϊκές τάξεις να αποτελέσουν μια πολιτική δύναμη. Με αυτή την έννοια στον Μακιαβέλι ο λαός δεν είναι ακόμη «το υποκείμενο» της ιστορίας (Althusser 1999: 27). Και εδώ είναι που ορίζει ο Αλτουσέρ τον ουτοπικό χαρακτήρα του Ηγεμόνα: «Ο *δυσμός των τόπων και των 'υποκειμένων'* έτσι καταλήγει στην ετερότητα της ουτοπίας και εμπιστεύεται την πραγματοποίηση της εθνικής ενότητας σε ένα μυθικό άτομο: τον *Ηγεμόνα*» (Althusser 1999: 27). Η εμμονή στο ηγεμόνα ως φορέα της πολιτικής

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

πρακτικής σημαίνει και το όριο του Μακιαβέλι. Δεν προσπαθεί να «μετασχηματίσει αυτή τη συνείδηση σε μια πολιτική δύναμη ικανή να παράγει αυτό το γεγονός, ή να πάρει μέρος στην παραγωγή του» (Althusser 1999: 28).

Ο Αλτουσέρ θεωρεί ότι οι διαφωτιστές όπως και ο Ρουσσώ δεν μπόρεσαν να καταλάβουν το «μη στρατήγημα» του Μακιαβέλι και έφτιαξαν την εικόνα ενός Μακιαβέλι που αποκαλύπτει στο λαό το «μακιαβελισμό». Γιατί ο Μακιαβέλι, κατά τον Αλτουσέρ, δεν μπορεί να γίνει κατανοητός εάν παραβλέψουμε ότι γράφει από την οπτική γωνία του λαού και με σκοπό ένα σχέδιο εθνικής και λαϊκής ενότητας.

Η ανάγνωση που σκοπεύει να κάνει ο Αλτουσέρ είναι μια ανάγνωση φιλοσοφική, θέλει να δει τη *θεωρητική διάταξη* (dispositif) που είναι σε δράση μέσα στο κείμενο. Όπως είναι γνωστό ο Μακιαβέλι στους *Λόγους* αναφέρεται στην ανάγκη να μελετηθούν οι *νόμοι της ιστορίας*, όμως στον *Ηγεμόνα* καταδεικνύεται ότι αυτή η διατύπωση και ο εντοπισμός νόμων, δεν μπορεί να γίνει με τρόπο απαγωγικό, αλλά με τρόπο *πειραματικό*, εξ ου και οι αναφορές του Αλτουσέρ στη φράση του Μακιαβέλι ότι έγραψε τον *Ηγεμόνα* βασισμένος στη μακρά εμπειρία του. Ακόμη περισσότερο υποστηρίζει ότι ο Μακιαβέλι δεν διατυπώνει *νόμους* της ιστορίας αλλά *θέσεις* πάνω στην καθολική ιστορία.

Η πρώτη από αυτές τις θέσεις είναι η αναφορά του Μακιαβέλι, στο πρώτο βιβλίο των *Λόγων* πάνω στο Τίτο Λίβιο ότι η πορεία των ανθρώπινων και φυσικών πραγμάτων είναι αμετάβλητη. Για τον Αλτουσέρ έχουμε να κάνουμε με μια

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

φιλοσοφική θέση (ας θυμηθούμε τη φόρτιση που έχει για τον Αλτουσέρ ήδη από το 1967 και την *Αυθόρμητη Φιλοσοφία...* η αναφορά σε θέσεις σε αντιδιαστολή προς τις επιστημονικές προτάσεις. Ο Αλτουσέρ θεωρεί ότι δεν πρέπει εδώ να δούμε μια υπερϊστορική τοποθέτηση για τη φύση των πραγμάτων. Αντίθετα, θεωρεί ότι «από τη μια είναι μια θέση για την καθολικότητα και την αντικειμενικότητα των επιστημονικών προτάσεων που θα ακολουθήσουν»· από την άλλη, είναι μια θέση που θεμελιώνει την δυνατότητα πειραματικών συγκρίσεων ανάμεσα σε διαφορετικές 'περιπτώσεις» (Althusser 1999: 34). Χωρίς κοινά στοιχεία, δεν θα μπορούσαμε να κάνουμε συγκρίσεις ανάμεσα σε διαφορετικές συγκυρίες και γεγονότα.

Η δεύτερη θέση, κατά τον Αλτουσέρ, που φαινομενικά, αντιφάσκει με την πρώτη, είναι ότι τα πάντα είναι σε μια διαρκή κίνηση και άρα η αναγκαιότητά τους είναι απρόβλεπτη. Η αλλαγή γίνεται νόμος μέσα στην ιστορία, «*οι καιροί αλλάζουν, οι συγκυρίες αλλάζουν, οι άνθρωποι αλλάζουν*» (Althusser 1999: 35). Για τον Αλτουσέρ εδώ έχουμε κάτι που παραπέμπει σε μια υλιστική θέση, είναι το «*ισοδύναμο μιας 'διαλεκτικής' ή, καλύτερα 'ενδεχομενικής' θέσης*» (Althusser 1999: 35).

Η Τρίτη θέση αποτελεί για τον Αλτουσέρ και τη λύση που βρήκε ο Μακιαβέλι απέναντι στο πρόβλημα της αντίφασης ανάμεσα στις δύο πρώτες θέσεις, δηλαδή το σχήμα του κύκλου. Βέβαια, ο Αλτουσέρ σπεύδει να πει ότι στον Μακιαβέλι δεν βρίσκουμε ούτε τη θεωρία του Αριστοτέλη για τον άνθρωπο φύσει πολιτικό ζώο ούτε τη λογική του συμβολαίου: «*Ο Μακιαβέλι είναι από αυτούς τους πολιτικούς*

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

στοχαστές που δεν έχει κοινωνικό συμβόλαιο» (Althusser 1999: 26). Αντίθετα, ο Μακιαβέλι διαλέγει το κλασικό σχήμα για τον κύκλο των πολιτευμάτων και την παρακμή τους (μοναρχία που γίνεται τυραννία, αριστοκρατία που γίνεται ολιγαρχία και δημοκρατία που γίνεται αναρχία), σχήμα που το δανείζεται από τους στοχαστές της αρχαιότητας. Όμως, ο Αλτουσέρ εντοπίζει ότι η *τροπικότητα* του σχήματος αυτού στον Μακιαβέλι είναι ριζικά διαφορετική. Πρώτα από όλα, ο Μακιαβέλι – σε αντίθεση με τους συγγραφείς της αρχαιότητας – υποστηρίζει ότι όλα τα πολιτεύματα είναι ελαττωματικά, τα «κακά» επειδή είναι κακά και τα καλά επειδή δεν διαρκούν πολύ. Ο Μακιαβέλι αποτιμά το στοιχείο της διάρκειας θετικά, εξ ου και ότι προτιμά τον Λυκούργο από το Σόλωνα, η δημοκρατία του οποίου δεν κράτησε πολύ. Όμως, η λύση που τελικά προκρίνει, συγκρίνοντας τα δύο 'συμβάντα, τον Λυκούργο και το Σόλωνα, είναι μια λύση που είναι έξω από τα όρια της τυπολογίας του Πολύβιου και των άλλων συγγραφέων της αρχαιότητας. Και η λύση είναι ότι ο Μακιαβέλι εγκαταλείπει το πεδίο της συζήτησης περί της μορφής διακυβέρνησης προς όφελος της συζήτησης για το κράτος και με αυτόν τον τρόπο βγαίνει έξω από τα όρια της κυκλικής θεώρησης: « η θέση του Μακιαβέλι για τη διάρκεια του κράτους έρχεται σε αντίφαση με τη θέση για τον ατελείωτο κύκλο των επαναστάσεων στη μορφή διακυβέρνησης.

Σε αυτή τη βάση μπορούμε να δούμε, κατά τον Αλτουσέρ τις θέσεις του Μακιαβέλι. Η πρώτη θέση, γίνεται μια υλιστική θέση για την αντικειμενικότητα, η δεύτερη μια θέση για τον «ενδεχομενικό διαλεκτικό χαρακτήρα αυτής της αντικειμενικότητας» (Althusser 1999: 41). Η τρίτη θέση για τον κυκλικό χαρακτήρα αντιπροσωπεύει μια

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

σύνθεση, όμως μετά έρχεται η τέταρτη θέση που δεν αποτελεί τόσο την άρνηση της τρίτης όσο την *μετατόπισή*, εφόσον τον Μακιαβέλι τον ενδιαφέρει κάτι άλλο, η διάρκεια ενός κράτους και όχι η εναλλαγή μορφών διακυβέρνησης. Ο στόχος είναι *ένα κράτος που διαρκεί* ώστε να δραπετεύσουμε από τον ατελείωτο κύκλο της εναλλαγής πολιτευμάτων. Έχει ιδιαίτερη σημασία η αναλογία ανάμεσα στο *κράτος που διαρκεί* και το πώς μπορούμε να έχουμε μια *συνάντηση που διαρκεί*, που ήταν μια μόνιμη εμμονή του Αλτουσέρ ιδίως στην τελευταία φάση της θεωρητικής του δουλειάς.

Όμως, αυτή η θέση ανοίγει μέσα στο θεωρητικό πεδίο ένα κενό, πιο σωστά σημαίνει ότι ο Μακιαβέλι πρέπει να κάνει άλμα στο θεωρητικό κενό, να ανοίξει το δικό του χώρο, ακριβώς επειδή πάνω σε αυτό το ερώτημα η κλασική θεωρία δεν έχει να του προσφέρει τίποτα.

Για τον Αλτουσέρ η εμμονή του Μακιαβέλι στη διάρκεια του κράτους αποτελεί την άρνηση της θέσης για τη συνεχή και καθολική αλλαγή, αλλά όχι ως απλή επιστροφή στην αρχική αντίληψη του αιώνια αμετάβλητου χαρακτήρα των ανθρώπινων πραγμάτων. Η διάρκεια δεν ταυτίζεται με το αμετάβλητο και σταθερό και γι' αυτό ο Αλτουσέρ λέει ότι είναι μια *άρνηση της άρνησης της άρνησης* (Althusser 1999: 43), δεν αφορά τη φυσική τάξη των πραγμάτων, αλλά μια *«τάξη πραγμάτων που πρέπει να συγκροτηθεί, μια διάρκεια που πρέπει να καθιερωθεί, εν ολίγοις, μια πολιτική πρωτοβουλία (;) και καινοτομία»* (Althusser 1999: 43). Αυτή η ικανότητα να επιτυγχάνεται η διάρκεια είναι για τον Μακιαβέλι η *virtu*, είναι η ποιότητα των

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

υποκειμενικών συνθηκών που εξασφαλίζει ότι ένα κράτος διαρκεί. Επομένως, δεν τίθεται θέμα κύκλου, αλλά μετατόπισης και διανομής. (Althusser 1999: 43). Ταυτόχρονα, η *virtu* ως ικανότητα επίτευξης της διάρκειας σε διαρκώς διαφορετικά πεδία, και μόνη ιστορική σταθερά, είναι αυτή που νομιμοποιεί τον Μακιαβέλι να αναζητά ιστορικά παραδείγματα στη Ρώμη ή όπου αλλού. Γι' αυτό και κατά τον Αλτουσέρ η αναφορά του Μακιαβέλι στην αρχαιότητα δεν έχει καμιά σχέση με την αγιοποίησή της από άλλους στοχαστές. Αυτό που κάνει ο Μακιαβέλι είναι να φέρνει στο προσκήνιο κάτι το *απωθημένο*: «*την αρχαιότητα της πολιτικής [...] της συγκεκριμένης ιστορίας και πρακτικές της πολιτικής*» (Althusser 1999: 45). Είναι, όπως λέει, η αρχαιότητα για την οποία *κανείς δεν μιλά* και που αποτελεί το πεδίο από το οποίο αντλεί παραδείγματα στο πλαίσιο της πειραματικής σύλληψής που έχει της ιστορίας και της πολιτικής.

Στη βάση αυτής της ανάγνωσης ο Αλτουσέρ απορρίπτει τη διάκριση που κάνει ο Ρουσσώ ανάμεσα στον ανοιχτά δημοκρατικό Μακιαβέλι των *Λόγων* και τον κρυπτοδημοκρατικό Μακιαβέλι του *Ηγεμόνα*. Και ο λόγος που δεν στέκει η αντίθεση είναι ότι ο Μακιαβέλι στον *Ηγεμόνα* ασχολείται με κάτι διαφορετικό από την τυπολογία, το ερώτημα είναι *ποια η απαρχή ενός κράτους που διαρκεί*. Γι' αυτό και στρέφεται στη Ρώμη, τη Ρώμη που φτιάχτηκε από βασιλιάδες, αλλά κατάφερε να διαρκέσει, άρα να δούμε πώς μπορούμε να πετύχουμε την ιταλική ενότητα που διαρκεί. Ταυτόχρονα, αυτό, κατά τον Αλτουσέρ, είναι και το όριο του Μακιαβέλι, εφόσον το να αναζητά στην Ρώμη τη λύση για το Ιταλικό πρόβλημα είναι στην πραγματικότητα μια *ουτοπική αυταπάτη*. Για τον Αλτουσέρ ουτοπία είναι αναζητάς

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

το μέλλον στο παρελθόν. Αντίθετα, για τον Αλτουσέρ την απάντηση τη δίνει ο Μαρξ στη 18^η Μπρυμέρ όταν λέει ότι οι κοινωνικές επαναστάσεις αντλούν την ποιήσή τους από το μέλλον όχι από το παρελθόν, έστω και εάν στην αρχή το νέο φορά τα ρούχα του παλιού (π.χ. στις Ρωμαϊκές αναφορές των Γιακωβίνων στη Γαλλική Επανάσταση. Για τον Αλτουσέρ, χωρίς αυτές τις ουτοπικές αναφορές δεν θα μπορούσαν οι ηγέτες της Γαλλικής επανάστασης να εμπνευστούν και να κινητοποιηθούν, χρειάζονταν το *πλεόνασμα* (Althusser 1999: 50) της ουτοπικής αναφοράς στο παρελθόν για να συγκαλύψουν το στενό στην πραγματικότητα ταξικό χαρακτήρα των διεκδικήσεων της ίδιας της γαλλικής επανάστασης.

Όμως, ο Μακιαβέλι – στη δική του ουτοπία – δεν ψάχνει στη Ρώμη ένα ηθικό παράδειγμα πολιτικής αρετής, μίσους για την τυραννία και αγάπης για την ελευθερία. Αντίθετα, αναζητά εκεί ένα παράδειγμα υποταγής της ηθικής στην πολιτική, όχι την ηθική του πρίγκηπα, αλλά την πολιτική του ικανότητα και την διανοητική του δύναμη. Και γι' αυτό το λόγο δεν χρειάζεται στην πραγματικότητα να επικαλεστεί μια φαντασιακή Ρώμη. Επομένως, ο ουτοπισμός του είναι ότι καταφεύγει στη «Ρώμη ως εγγύηση ή πρόβα για ένα αναγκαίο καθήκον, του οποίου οι συγκεκριμένες συνθήκες δυνατότητας, είναι ωστόσο αδύνατο να οριστεί» (Althusser 1999: 51). Γι' αυτό το λόγο και δεν είναι μια *πολιτική* ουτοπία, αλλά πρωτίστως μια *θεωρητική ουτοπία*, παράγει αποτελέσματα στη θεωρία.

Περνώντας στην ανάλυση του *Ηγεμόνα* ο Αλτουσέρ υπενθυμίζει ότι στην καρδιά του αιτήματος για ένα νέο Ηγεμόνα *ρητά* αναφέρεται στο πρόβλημα της

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

συγκρότησης της Ιταλικής εθνικής ενότητας. Θυμίζει ότι ο Μακιαβέλι καλεί το Λαυρέντιο των Μεδίκων να λευτερώσει την Ιταλία από το βαρβαρικό ζυγό, να κάνει την Ιταλία *έθνος* υπό ένα *νέο Ηγεμόνα*. Η μορφή θα είναι μια *νέα Ηγεμονία* υπό ένα νέο Ηγεμόνα, όχι υπό τη μορφή τυραννίας, αλλά με βάση νόμους. Ο λόγος που αυτό είναι εφικτό και αναγκαίο είναι η *συγκυρία* της Ιταλίας και τρεις συνθήκες που ίσχυαν: Η πρώτη είναι η *εξαθλίωση* της Ιταλίας, όχι μόνο υλική, αλλά κυρίως ότι δεν έχει ηγεσία, τάξη, σταθερότητα, ελευθερία, επομένως μια *συγκυρία κενού πολιτικού*. Η δεύτερη είναι ότι το *πολιτικό κενό* είναι ένα αίτημα για *πολιτική ύπαρξη*, με τη έννοια ότι ο λαός είναι *ήδη έτοιμος* μέσα στο κενό της Ιταλικής συγκυρίας να υποδεχτεί το *Νέο Ηγεμόνα* ως έναν απελευθερωτή. Η τρίτη είναι η *πολιτική ύλη* που αναζητά μορφή υπάρχει, είναι η *virtu* των ίδιων των μεμονωμένων Ιταλών. Ο συνδυασμός αυτών των στοιχείων σημαίνει ότι υπάρχουν όροι για να την *παρέμβαση του Ηγεμόνα*.

Εδώ έχουμε – είναι σαφές – μια εκδοχή του σχήματος της *συνάντησης* και το πώς μπορεί αυτή η *συνάντηση* να *πιάσει* να *δέσει*. Είναι ένα σχήμα που το συναντάμε ήδη από το 1967. Τα στοιχεία που μπορούν να συναποτελέσουν «δομές» και *συναντήσεις*, μπορεί να προϋπάρχουν, αλλά η *συνάντηση* μπορεί και να *μη γίνει*. Απαιτείται και ειδική παρέμβαση, διαφορετικά η *συνάντηση* μπορεί και να *μη γίνει* ποτέ. Ας θυμηθούμε ένα απόσπασμα από το 1967, που το έχουμε ήδη σχολιάσει σε προηγούμενα σεμινάρια

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Ο καπιταλισμός είναι το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας που δεν παίρνει τη μορφή μιας γένεσης. Το αποτέλεσμα ποιου πράγματος; Ο Μαρξ μας το λέει πολλές φορές: της διαδικασίας μιας συνάντησης διαφορετικών, διακριτών, καθορισμένων, αναπόσπαστων στοιχείων, που εντάχθηκαν στην προηγούμενη ιστορική διαδικασία μέσα από διαφορετικές γενεαλογίες που ήταν ανεξάρτητες μεταξύ τους και μπορούν, επιπλέον, να ανιχνευθούν πίσω σε διάφορες πιθανές «απαρχές»: συσσώρευση κεφαλαίου – χρήματος, «ελεύθερη» εργατική δύναμη, τεχνικές εφευρέσεις κ.ο.κ. Για να το πούμε απλά, ο καπιταλισμός δεν είναι το αποτέλεσμα μιας γένεσης που μπορεί να ανιχνευθεί πίσω στον φεουδαρχικό τρόπο παραγωγής και άρα στην απαρχή του, στο «καθεαυτό» του, στην «εμβρυακή μορφή» κ.ο.κ. Είναι το αποτέλεσμα μιας σύνθετης διαδικασίας που παράγει, σε μια δοσμένη στιγμή, τη συνάντηση ενός αριθμού στοιχείων, που είναι επιρρεπή στο να τον συγκροτήσουν στην ίδια τους τη συνάντηση (Althusser 2003: 286).

Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία όχι μόνο στο επίπεδο της «ιστορική εξέλιξης», με την έννοια ότι ενίοτε τα πράγματα μπορεί και να μην εξελιχτούν με όρους προδιαγραμμένους – η υλιστική θέση ότι κάτι μπορεί και να μη γίνει – αλλά – και ίσως κυρίως – στο επίπεδο της πολιτικής πρακτικής. Η πολιτική παρέμβαση είναι αυτή που κάνει την αστάθμητη δυνατότητα πραγματικότητα, δίνει σχήμα και μορφή. Η σπινοζική θέση ότι η χειραφέτηση είναι η γνώση της αναγκαιότητας, η κατανόηση δηλαδή του πραγματικού ως επίγνωση των δυνατοτήτων μετασχηματισμού, εδώ ολοκληρώνεται: χρειάζεται και η καθοριστική παρέμβαση, η

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

διαμόρφωση των δυνατοτήτων σε συγκεκριμένη *μορφή*. Αυτό είναι το διακύβευμα μιας *επαναστατικής πολιτικής*. Η επαναστατική πολιτική δεν προσπαθεί απλώς να *επιταχύνει* την αναπόδραστη ιστορική εξέλιξη· αντίθετα παρεμβαίνει, συγκροτεί, δημιουργεί, παράγει. Αυτό δεν αναιρεί τον *αντικειμενικό καθορισμό*. Το «κενό» της συγκυρίας, δεν σημαίνει έναν εν γένει ελεύθερο χώρο (αυτή τη μεταφορά τη βρίσκουμε περισσότερο σε κείμενα του Αλτουσέρ της δεκαετίας του 1980), αντίθετα είναι ένα «κενό», με παρουσίες, με παρουσία της *πολιτικής ύλης*, είναι το *κενό της απουσίας* της καθοριστικής παρέμβασης.

Το γιατί αυτό απασχολεί τον Αλτουσέρ είναι προφανές. Τόσο στη δεκαετία του 1960 όσο και κυρίως στη δεκαετία του 1970 ο Αλτουσέρ αισθάνεται ότι τα στοιχεία υπάρχουν, στο ριζοσπαστισμό των κινημάτων, στην κρίση του ιμπεριαλισμού, στην ισχύ των κομμουνιστικών κομμάτων, αλλά – μέσα στη στρατηγική κρίση των κομμουνιστικών κομμάτων, την αδυναμία τους να έχουν μια επαναστατική στρατηγική – απουσιάζει η καθοριστική μορφή, η καθοριστική παρέμβαση που θα δώσει μορφή στα στοιχεία της συγκυρίας, απουσιάζει εκείνη η πολιτική κατεύθυνση που θα έδινε στο κομμουνιστικό κίνημα τα χαρακτηριστικά ενός Νέου Ηγεμόνα που θα οικοδομούμε όχι πια την εθνική ενότητα αλλά τη λαϊκή ενότητα για το σοσιαλισμό.

Όμως, αυτό είναι και η *δυσκολία*. Γι' αυτό και ο Αλτουσέρ στέκεται σε όλες τις αναφορές του Μακιαβέλι ότι η *ανάδυση νέου ηγεμόνα* και η *διαμόρφωση νέας ηγεμονίας* (καθήκοντα που πρέπει πάντα να τα βλέπουμε ως κάτι το ενιαίο) είναι

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

κάτι το δύσκολο. «Για τον Μακιαβέλι δεν υπάρχει άλλη λύση πέρα από αυτή την ίδια τη δυσκολία» (Althusser 1999: 55). Και η δυσκολία είναι ότι μέσα στο κενό της Ιταλικής συγκυρίας, τόσο η νέα ηγεμονία όσο και ο νέος ηγεμόνας είναι τα ακραία ενδεχόμενα, είναι τα σχεδόν αδύνατο να συμβούν οριακά ενδεχόμενα. Για τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι «σκέφτεται στα όρια του δυνατού για να μπορέσει να σκεφτεί το πραγματικό [...] [σκέφτεται] το δυνατό στο σύνορο με το αδύνατο» (Althusser 1999: 56).

Αυτό, όμως, δεν σημαίνει τη φαντασίωση μιας καθαρής απαρχής. Ο Αλτουσέρ στέκεται στο πρώτο κεφάλαιο από τους *Λόγους* όπου ο Μακιαβέλι αναφέρεται στην απαρχή των πόλεων. Εκεί ο Μακιαβέλι λέει ότι είναι καλύτερο φαινομενικά να ξεκινήσει μια νέα πόλη σε φτωχή περιοχή γιατί οι άνθρωποι θα είναι πιο ενάρετοι. Όμως, θα είναι πιο φτωχοί, επομένως δεν είναι εκεί ο χώρος για να φτιαχτεί μια νέα πόλη. Καλύτερα σε μια πλούσια περιοχή, ακόμη και με τον κίνδυνο διαφθοράς. Δεν ξεκινάμε από την ηθική που έχουν οι άνθρωποι αλλά από την πολιτική αρετή που θα επιβληθεί διαμορφωθεί από τους νόμους της νέας ηγεμονίας (επομένως δεν μπορούμε να κάνουμε πολιτική με βάση την υποτιθέμενη καλή φύση των ανθρώπων, παρά με την αντίθετη βάση, δηλαδή το πώς μπορεί να συγκροτηθεί νέα ηγεμονία με βάση νέους νόμους). Και γι' αυτό το λόγο δεν μπορεί παρά να είναι στην περίπτωση του Μακιαβέλι ένα εθνικό κράτος, μια πρόταση προσίδια στην ιδιαιτερότητα της κάθε περίπτωσης.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Για τον Αλτουσέρ η έμφαση στους νόμους σχετίζεται ακριβώς με την έμμεση παραδοχή ότι μια πόλη αναγκαστικά είναι ένα πεδίο ανταγωνιστικών κοινωνικών πρακτικών, ακόμη περισσότερο οι νόμοι προκύπτουν μέσα από την ένταση των αναταραχών, άρα της ταξικής πάλης. Και μάλιστα ο Αλτουσέρ επιμένει ότι και στη θεωρία του για τους νόμους που προκύπτουν όταν εξεγείρονται τα λαϊκά στρώματα ενάντια στους ευγενείς (που για τον Μακιαβέλι είναι μια σύγκρουση εγγενής σε κάθε πολιτεία), ο Μακιαβέλι υιοθετεί την οπτική γωνία του λαού, «στη σύγκρουση ανάμεσα στην τάξη των ευγενών και το λαό, ο βασιλιάς παίρνει τη μεριά του λαού και εκδίδει νόμους (Althusser 1999: 59). Ο Αλτουσέρ επιμένει: για τον Μακιαβέλι ο Ηγεμόνας κυβερνά παίρνοντας το μέρος του λαού στη σύγκρουση με τους ευγενείς. Το ίδιο στοιχείο βλέπει ο Αλτουσέρ και στο 6^ο κεφάλαιο του 1^{ου} Βιβλίου των *Λόγων*. Εκεί ο Μακιαβέλι μέσα από συγκρίσεις για να δείξει πώς η υποχώρηση της θέσης των ευγενών είναι θετική συνθήκη για μια πόλη, αφού εντοπίσει θετικά στοιχεία στο παράδειγμα της Βενετίας (άνοδος της θέσης των με βενετική καταγωγή στο παράδειγμα της Βενετίας, απουσία ευγενών και ξένων στη Σπάρτη) καταλήγει να απορρίψει αυτές τις λύσεις, ως λύσεις αδύναμων κρατών, για να επιστρέψει στο παράδειγμα της Ρώμης. Το παράδειγμα της Ρώμης είναι αντίθετο, καθώς εκεί και οι πληβείοι είχαν δύναμη αλλά και δυνατότητες για αναταραχή υπήρχαν. Γιατί προτιμά τη Ρώμη ο Μακιαβέλι κατά τον Αλτουσέρ; Γιατί θεωρεί ότι το ερώτημα δεν είναι πώς θα έχουμε ένα ήσυχο αλλά ειρηνικό κράτος, αλλά πώς θα έχουμε ένα ισχυρό και επεκτεινόμενο κράτος. Για τον Μακιαβέλι οι αναταραχές είναι το τίμημα της διαμόρφωσης ενός ισχυρού κράτους. Κατά αναλογία προς τη θέση για την ταξική πάλη στο σοσιαλισμό, ο Αλτουσέρ βλέπει στο

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Μακιαβέλι ένα στοχασμό για το αναπόδραστο και αναγκαίο της πάλης των τάξεων ως βάσης των πολιτικών μορφών και ιδιαίτερα της διαμόρφωσης ενός ισχυρού εθνικού κράτους:

Ο Μακιαβέλι δεν λέει ότι η πάλη των τάξεων είναι η κινητήρια δύναμη της ιστορίας· λέει, όμως, ότι η πάλη των τάξεων είναι αναγκαία, αναντικατάστατη για την ανάπτυξη οποιουδήποτε κράτους που θέλει να επεκταθεί και να αντέξει ενώ επεκτείνεται – επεκτείνεται σημαίνει ότι μεγαλώνει για να γίνει το κράτος του έθνους (Althusser 1999: 62).

Ο Αλτουσέρ στέκεται ιδιαίτερα στα κεφάλαια 9 και 10 των *Λόγων* όπου και η ιδιαίτερη αναφορά στη διάκριση *πολιτείας* και *τυραννίας*. Εκεί ο Αλτουσέρ στέκεται ιδιαίτερα στην έμφαση στη *μοναξιά*, στην αναγκαία *μοναξιά* αυτού που θα ιδρύσει ένα νέο κράτος, συνολικά την αναγκαία *μοναξιά* αυτού που εκκινεί μια νέα πολιτική ακολουθία. «*Η μοναξιά του Ηγεμόνα είναι το ακριβές σύστοιχο στοιχείο του κενού της συγκυρίας*» (Althusser 1999: 64). Είμαστε και πάλι μέσα στη εξαίρεση, μέσα σε *κατ' εξαίρεση περιστάσεις* που απαιτούν και αυτή την αναγκαία *μοναξιά*. Ας θυμηθούμε το πώς αυτό συγκεφαλαιώνει από τη μεριά του Αλτουσέρ όλη την προβληματική της αναγκαστικής *ενικότητας* και *πρωτοτυπίας* της συγκυρίας, που σφραγίζει την ίδια την είσοδό του στη θεωρητική σκηνή (*Αντίφαση και επικαθορισμός*). Μόνο που η *ενικότητα* δεν αρκεί, χρειάζεται και η *διάρκεια*, η *αναπαραγωγή*, εκεί όπου όντως ένα πολιτικό σχέδιο αποκτά μορφή και περιεχόμενο.

Είμαστε στο σημείο όπου φτάνει σε ένα αποφασιστικό συμπέρασμα, που διακρίνει δύο στιγμές στη συγκρότηση ενός κράτους. α) Η πρώτη στιγμή είναι αυτή μιας απόλυτης *εκκίνησης*, που είναι αναγκαστικά το έργο ενός ανθρώπου, ενός 'ενικού ατόμου'. Όμως, αυτή η στιγμή είναι εγγενώς ασταθής, γιατί τελικά μπορεί εύκολα να καταλήξει τόσο στην τυραννία όσο και σε ένα αυθεντικό κράτος. Έτσι, έρχεται η δεύτερη στιγμή (β), αυτή της *διάρκειας*, που μπορεί να εξασφαλιστεί μόνο από μια διπλή διαδικασία: την εγκαθίδρυση των νόμων και την έξοδο από τη μοναξιά, δηλαδή το τέλος της απόλυτης εξουσίας ενός ενικού ατόμου. (Althusser 1999: 65).

Είναι προφανές εδώ ότι ο Αλτουσέρ στοχάζεται ξανά μέσα από το Μακιαβέλι το κομβικό ερώτημα που τον απασχόλησε, τόσο 'μεθοδολογικά' όσο και πολιτικά: *πώς μπορούμε να έχουμε συναντήσεις που διαρκούν, μορφές που να εγκαινιάζουν νέες – επαναστατικές – ακολουθίες και συνάμα αυτές να διαρκούν, να μην εξαρτώνται από την αρχική κίνηση και να μη διακυβεύονται (ας θυμηθούμε εδώ και όλες τις αναλογίες και με τη μορφή Λένιν ως αυτού, που μέσα στη μοναξιά του, ακόμη και την παραμονή της επανάστασης, εκκίνησε μια νέα πολιτική ακολουθία).*

Από την άλλη, αυτό το σχήμα με τις δύο στιγμές βοηθά τον Αλτουσέρ να απαντήσει και το ερώτημα για τη διαφορά ανάμεσα στους *Λόγους* και τον *Ηγεμόνα*. Για τον Αλτουσέρ ο *Ηγεμόνας* ασχολείται με την πρώτη στιγμή, τη στιγμή της απόλυτης εκκίνησης, ενώ στους *Λόγους* η έμφαση είναι σε ό,τι κάνει ένα κράτος να

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

επεκτείνεται και να διαρκεί. Αυτό εξηγεί και γιατί στο Διαφωτισμό είδαν το Μακιαβέλι ως εκπρόσωπο μιας ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας, μέσα από την εικόνα της Ρώμης ως πετυχημένη μετάβαση από την απολυταρχική (και απόλυτη) εκκίνηση στη λειτουργία του κράτους με λαϊκούς όρους, μέσω υπάτων και βασιλέων που εισάγουν νόμους.

Για τον Αλτουσέρ τόσο οι *Λόγοι* όσο και ο *Ηγεμόνας* δεν μπορούν να γίνουν κατανοητά ως κείμενα παρά μόνο στη βάση του πολιτικού προβλήματος που προσπαθούν να απαντήσουν. Είναι κείμενα που προσπαθούν να κάνουν ένα διπλό αποκλεισμό ενδεχομένων. Να αποκλείσουν και το ενδεχόμενο της τυραννίας που δεν μπορεί να διαρκέσει γιατί θα στρέψει το λαό εναντίον της αλλά και το ενδεχόμενο κυβερνήσεων που διαρκούν αλλά με συνθήκη αδυναμίας. Και εκεί είναι το κλειδί: αυτός που ξεκίνησε στη «μοναξιά της ιδρυτικής στιγμής» πρέπει να βγει και να «γίνει πολλοί» (Althusser 1999: 67), άρα πρέπει να ριζωθεί στο λαό με βάση τους νόμους.

Και έτσι ο Αλτουσέρ μπορεί να στραφεί στον *Ηγεμόνα* που απαντάει στο πώς μπορούμε να έχουμε νέο ηγεμόνα και νέα ηγεμονία ξεκινώντας από το τίποτα, το κενό (που δεν σημαίνει απουσίας 'πολιτικής ύλης' αλλά απουσία πολιτικής μορφής). Στέκεται έτσι στη διάκριση των ηγεμονιών που κάνει ο Μακιαβέλι στο πρώτο κεφάλαιο και κυρίως τη διάκριση ανάμεσα σε κληρονομημένες και νέες, και την εσωτερική διάκριση στις νέες ανάμεσα σε αυτές που είναι τελείως νέες και αυτές που συνδέονται με κάποια κληρονομική. Όμως, αυτή η διάκριση κυρίως ανοίγει το

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

δρόμο για τη νέα ηγεμονία. Επιπλέον, η ίδια η πραγματική διάταξη των κεφαλαίων δεν ακολουθεί αυτή την αφηρημένη τυπολογία, αλλά κυρίως έχει παραδείγματα από τη τότε *Ιταλική συγκυρία*. Είναι τελικά μια θεωρία της *Ιταλικής συγκυρίας*. Αυτή είναι η πρώτη έκπληξη. Η δεύτερη είναι ότι δεν εξετάζει όλα όσα προεξαγγέλλει, προσπερνώντας πιο γρήγορα τις εκκλησιαστικές ηγεμονίες, τις κληρονομικές, τις τυραννίες και τις υπάρχουσες δημοκρατίες. Ο Μακιαβέλι θέλει να ασχοληθεί με τις νέες ηγεμονίες.

Όπως είδαμε ο Μακιαβέλι αφήνει γρήγορα στην άκρη όλες τις ηγεμονίες που δεν μπορούν να περιγραφούν ως νέες. Καταρχάς ο Αλτουσέρ συμφωνεί επί της ουσίας με τον Γκράμσι όταν θεωρεί ότι ο Μακιαβέλι καταρχάς θέλει να ξεμπερδεύει με όλες τις φεουδαρχικές μορφές ως ασύμβατες με το στόχο της Ιταλικής ενότητας. Ακόμη και τις παραδοσιακές μορφές δημοκρατίας ο Μακιαβέλι κατά τον Αλτουσέρ τις αντιμετωπίζει ως πολιτικές μορφές των πόλεων της φεουδαρχίας (Althusser 1999: 71) Όμως, αυτό αφήνει ανοιχτά ερωτήματα πάνω στις νέες ηγεμονίες. Θεωρεί δηλαδή ότι δεν μπορούν να αποτελέσουν την *αφετηρία* για τη νέα ηγεμονία, έστω και εάν πρέπει να κατακτηθούν στο πλαίσιο της νέας εθνικής ενότητας (εξ ου και οι αναφορές του Μακιαβέλι στις πόλεις ή ηγεμονίες που είχαν συνηθίσει να ζουν με τους δικούς τους νόμους και πώς μπορούν να κατακτηθούν – από τις πιο γνωστές ενότητες του *Ηγεμόνα*). Ο Μακιαβέλι επίσης προσπερνά επίσης σχετικά γρήγορα το θέμα της κατάκτησης των πόλεων με τις οποίες υπάρχει κοινότητα γλώσσας και εθίμων. Το ερώτημα είναι τι γίνεται με τις ηγεμονίες με τις οποίες δεν υπάρχει κοινότητα γλώσσας και εθίμων. Για τον Αλτουσέρ το σημείο αυτό – που είναι και

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

από αυτά που κατεξοχήν θυμίζουν παλαιότερες μορφές εδαφικής επέκτασης – παραπέμπει ακριβώς στο γεγονός ότι «το σώμα του έθνους δεν είναι καθορισμένο εκ των προτέρων, είναι εν μέρει αστάθμητο - το επίδικο μιας πάλης, τα σύνορα της οποίας δεν έχουν αποδοθεί ακόμη» (Althusser 1999: 72).

Και εδώ είναι που αρχίζουν οι μεγάλες δυσκολίες. Για τον Αλτουσέρ το σημαντικό είναι η παραβολή που χρησιμοποιεί ο Μακιαβέλι ο οποίος αναφέρεται στους τοξότες που για να χτυπήσουν μακριά σημαδεύουν ψηλά. «Όμως το να σημαδεύει κανείς ψηλά έχει μια επιπλέον σημασία που δεν τη λέει ρητά αλλά την κάνει πράξη ο Μακιαβέλι: να σκοπεύσεις σε υψηλότερο σημείο = να σημαδεύεις πέρα από αυτό που υπάρχει, έτσι που να πετύχεις ένα στόχο που δεν υπάρχει αλλά πρέπει να υπάρξει = το στοχεύσεις πάνω από όλες τις υπάρχουσες ηγεμονίες, πέρα από τα όριά τους» (Althusser 1999: 53). Και εδώ είναι η δυσκολία, που φανερώνει κατά τη γνώμη του Αλτουσέρ ότι ο Μακιαβέλι κοιτάζει πολύ πέρα από μια πρακτική της γεωγραφικής κατάκτησης: πώς από τη γεωγραφική έκταση θα φτιαχτεί εθνικό κράτος. Και αυτό είναι μια *περιπέτεια*, επομένως κάτι που έχει το στοιχείο του αστάθμητου.

Η πρώτη συνθήκη αφορά τους όρους μιας ευνοϊκής συνθήκης. Για τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι προσφέρει μια τυπολογία των ενδεχομένων, των τρόπων που μπορούν να συμπέσουν ή και να μη συμπέσουν η fortuna και η virtu. Το πρώτο ενδεχόμενο είναι η αντιστοιχία: ευνοϊκή συγκυρία fortuna) και πολιτική αρετή / ικανότητα (virtu). Το δεύτερο ενδεχόμενο είναι η μη αντιστοιχία, όταν η fortuna υπάρχει αλλά δεν υπάρχει virtupου να αντιστοιχεί σε αυτήν και δεν φτιάχνεται ένα κράτος που

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

να διαρκεί. Το τρίτο ενδεχόμενο είναι η αναβαλλόμενη αντιστοιχία, όταν αυτός που είναι προικισμένος με *virtu* καταφέρνει να πετύχει να μεταστρέψει τη *fortuna* θετικά και άρα να προσφέρει στο κράτος τα θεμέλια που δεν μπόρεσε να προσφέρει αρχικά.

Για τον Αλτουσέρ το ερώτημα για την αντιστοιχία και αναντιστοιχία είναι ακριβώς το ερώτημα για τη συνάντηση και τη μη συνάντηση, δηλαδή ακριβώς εκείνο το στοιχείο, την αποφασιστική συνάντηση που εκκινεί μια νέα ηγεμονία. Το λεξιλόγιο της *συνάντησης* κάθε άλλο παρά τυχαίο είναι.

Η δεύτερη συνθήκη είναι αφορά το τι γίνεται στην περίπτωση όπου κάποιος για να μπορέσει να φτιάξει μια νέα ηγεμονία αναγκάζεται να στηριχτεί στις δυνάμεις άλλων. Και εδώ το κλειδί είναι η ποιότητα της *virtu* του. Εάν δεν μπορέσει να στηριχτεί στη δική του *virtu* δεν θα φτιάξει ένα κράτος που θα διαρκέσει. Εάν από την άλλη, ένας ηγεμόνας, ακόμη και εάν αρχικά στηριχτεί στις δυνάμεις άλλων και μετά μπορέσει να γίνει κύριος των απαρχών του τότε α πράγματα είναι αλλιώς.

Η τρίτη συνθήκη είναι ο μετασχηματισμός της *fortuna* σε *virtu*, να μπορέσει δηλαδή να εξασφαλίσει ότι η ευνοϊκή συγκυρία ως υλικό αποκτά μορφή και κατά συνέπεια να μπορεί να αποκτήσει διάρκεια. Και αυτό μπορεί να το κάνει ο ηγεμόνας με το να ριζώσει μέσα στο λαό και να σημαδεύει ψηλά για να μπορέσει για να μπορέσει να πάει μακριά.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Με αυτή την έννοια, μιας καθοριστικής απουσίας μέσα στην πολιτική είναι που πρέπει να δούμε και το παράδειγμα του Καίσαρα Βοργία. Κατά τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι το χρησιμοποιεί γιατί αποδεικνύει ότι είναι εφικτό να υπάρξει ένας νέος ηγεμόνας σε μια νέα ηγεμονία. Και αποδεικνύει ότι «ο νέος Ηγεμόνας μπορεί να αρχίσει από οπουδήποτε και να είναι οποιοσδήποτε: τελικά να αρχίσει από το τίποτα και να είναι τίποτα στην αρχή. Και πάλι, το τίποτα ή μάλλον το αστάθμητο κενό» (Althusser 1999: 79). Αυτό το κενό είναι η αναγκαστικά αντιφατική μορφή κάθε πολιτικής. Η απουσία προσδιορισμού του πεδίου σημαίνει ακριβώς ότι ο Μακιαβέλι σκέφτεται το πρόβλημα πολιτικά, «ως μια αντίφαση στη σκέψη που δεν μπορεί να αφαιρεθεί με τη σκέψη, παρά μόνο από την πραγματικότητα» (Althusser 1999: 80).

Το τέταρτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στην πολιτική πρακτική του νέου Ηγεμόνα. Για τον Αλτουσέρ τρία είναι τα κρίσιμα σημεία: Α) Το κράτος είναι ένα λαϊκό κράτος. Β) Η πολιτική πρακτική του αφορά το κράτος ως μηχανισμό άσκησης κρατικής εξουσίας, τον κρατικό μηχανισμό. Γ) Το κράτος αποτελείται από τρία στοιχεία: στο ένα άκρο είναι ο μηχανισμός της ισχύος (στρατός κ.λπ.), στο άλλο ο μηχανισμός της συναίνεσής τους και ανάμεσά τους ο πολιτικο-δικαϊκός μηχανισμός, το σύστημα των νόμων (Althusser 1999: 81-82).

Έχει ενδιαφέρον ότι εδώ ο Αλτουσέρ «διαβάζει» στο κείμενο του *Ηγεμόνα* ένα ερώτημα που τον απασχολεί σε όλη τη δεκαετία του 1970, δηλαδή την προσπάθειά του να επεξεργαστεί μια θεωρία του κράτους ως μηχανής που παράγει πολιτική εξουσία (που μετατρέπει κοινωνική ισχύ σε νόμο και πολιτική εξουσία) (*Ο Μάρξ*

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

στα όριά του). Κάνει μάλιστα, σε αντίθεση με το *Ο Μαρξ στα όριά του*, θετική αναφορά στον Γκράμσι.

Ιδιαίτερα στέκεται ο Αλτουσέρ στο πώς βλέπει ο Μακιαβέλι το στρατό. Στην επιμονή του Μακιαβέλι στη σημασία του στρατού, στη σημασία της ένοπλης ισχύος, ο Αλτουσέρ βλέπει την επιβεβαίωση της θέσης (του) ότι ο ηγεμόνας δεν μπορεί να κυβερνήσει χωρίς ένοπλη ισχύ, που έχει προτεραιότητα έναντι των νόμων και της ιδεολογίας. Είναι εμφανής εδώ η συσχέτιση με ανάλογες αναφορές στην πολεμική του ίδιου του Αλτουσέρ απέναντι στη δεξιά εκδοχή του ευρωκομμουνισμού. Με τη σειρά του επιμένει, όμως, και στην προτεραιότητα του πολιτικού πάνω στο στρατιωτικό στοιχείο (Althusser 1999: 83), π.χ. στην αναφορά του Μακιαβέλι ότι τα πραγματικά οχυρά ενός ηγεμόνα είναι ο λαός, ένοπλος λαός. Αυτή η δεύτερη θέση έχει για τον Αλτουσέρ προτεραιότητα απέναντι στην πρώτη, γιατί διαφορετικά θα φαινόταν ως απλή υπενθύμιση της προτεραιότητας της ισχύος. Επιπλέον, είναι αυτό το πολιτικό στοιχείο που πραγματοποιείται στους νόμους και την ιδεολογία. Η τέταρτη θέση είναι ότι ο ηγεμόνας πρέπει να στηρίζεται στις δικές του δυνάμεις, επομένως στις λαϊκές δυνάμεις. Αυτό εξηγεί για τον Αλτουσέρ και γιατί ο Μακιαβέλι απορρίπτει τον μισθοφορικό στρατό και προτείνει ένα στρατό σε τελική ανάλυση λαϊκό. Για τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι εισάγει ορισμένες επαναστατικές καινοτομίες στην οργάνωση του στρατού: από τη μια στις πολιτοφυλακές προτείνει να στρατολογούνται και από την πόλη και από την αγροτιά, επομένως να ενώνεται πόλη και ύπαιθρος και να υπονομεύεται η ισχύς των φεουδαρχών. Από την άλλη, επιμένει στην προτεραιότητα του πεζικού

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

απέναντι στο ιππικό, στοιχείο το οποίο επίσης τονίζει το λαϊκό στοιχείο (εφόσον το ιππικό ήταν κατεξοχήν σώμα ευγενών). Αναφέρεται μάλιστα θετικά σε ένα απόσπασμα του Γκράμσι για το Μακιαβέλι όπου ο πρώτος τονίζει ότι η στρατιωτική αντίληψη του Μακιαβέλι ανοίγει το δρόμο για έναν πρώιμο γιακωβινισμό.

Για τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι αναζητά ένα στρατό συμβατό με το πολιτικό σχέδιο της Ιταλικής λαϊκής ενότητας, ένα στρατό που δεν μπορεί να είναι εξωτερικός προς το στόχο, το έθνος, επομένως πρέπει να είναι ένας εθνικός στρατός και ένα στρατό που με τον τρόπο στρατολόγησης, τη στρατολόγηση και από την ύπαιθρο και από την πόλη, αλλά και την προτεραιότητα του πεζικού έναντι του ιππικού, είναι ένας στρατός που δεν είναι απλώς μέσο προς σκοπό, αλλά είναι «*η πραγματοποιημένη μορφή της σχετικής πολιτικής*» (Althusser 1999: 89). Γι' αυτό και ο νέος στρατός δεν είναι μόνο ένα μέσο ισχύος αλλά και ένας θεσμός, που διαμορφώνει συναίνεση, ένας θεσμός με πολιτική και ιδεολογική λειτουργία. Άλλωστε, η γνώμη του λαού, των μαζών (*il volgo*) είναι αυτό το οποίο πρέπει να μετράει διαρκώς ο ηγεμόνας

Και με αυτό τον τρόπο ο Αλτουσέρ στρέφεται προς εκείνα τα στοιχεία που αναδεικνύουν μια θεωρία της ιδεολογίας στον Μακιαβέλι. Ο Αλτουσέρ ξεκινά από το πώς ο Μακιαβέλι αντιμετωπίζει τη θρησκεία ως απλώς ένα δεδομένο, ένα γεγονός, το οποίο εξετάζει από την πολιτική σκοπιά. Η έννοια του «*αναγκαίου υποστηρίγματος*» που χρησιμοποιεί ο Μακιαβέλι για τον Αλτουσέρ έχει μια πολιτική σημασία, παραπέμπει στο πώς η θρησκεία συμβάλλει στη στήριξη των θεσμών,

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

στην απόσπαση συναίνεση μέσα από το φόβο των θεών (Althusser 1999: 91), αλλά και ως διεργασία που εμπνέει τους πολίτες να δρουν σύμφωνα με τις απαιτήσεις του κράτους,\

Εάν, όμως, η θρησκεία είναι η *βασική* ιδεολογία, η ιδιαίτερη ιδεολογία ενός κράτους σχετίζεται με την αναπαράσταση της φιγούρας του Ηγεμόνα και γι' αυτό και ο ηγεμόνας μπορεί οριακά να θεωρηθεί ως ένας *ιδεολογικός μηχανισμός του κράτους* (Althusser 1999: 92). Με τη σειρά του ο ηγεμόνας δεν είναι ένα απλό άτομο: κρίνεται με βάση την επιτυχία στο σκοπό που έχει θέσει. Γι' αυτό και η *virtu* είναι για τον Αλτουσέρ κάτι άλλο από την απλή ηθική αρετή. Αλλά δεν σημαίνει και «μακιαβελική» ανηθικότητα, κάτι που μπορεί να εξηγήσει και τις προειδοποιήσεις του Μακιαβέλι ενάντια στην υπέρμετρη βαναυσότητα. Με αυτή την έννοια, επίσης, η *virtu* για τον Αλτουσέρ δεν είναι ένα ατομικό χαρακτηριστικό, είναι η «*αντανάκλαση, κατά τον πιο δυνατό και υπεύθυνο τρόπο, των αντικειμενικών συνθηκών για την επιτυχία του ιστορικού καθήκοντος που μια συγκεκριμένη στιγμή έχει το άτομο-Ηγεμόνας*» (Althusser 1999: 94).

Στη συνέχεια ο Αλτουσέρ στρέφεται στη γνωστή μεταφορά του Μακιαβέλι για τη διπλή φύση του ηγεμόνα που ήταν άνθρωπος και ζώο. Όμως, ο Αλτουσέρ παρατηρεί ότι ο Μακιαβέλι στη συνέχεια διαιρεί και τη 'ζωική φύση' στα δύο: από τη μια η αλεπού – με το στοιχείο της απάτης – και από την άλλη το λιοντάρι – η ισχύς. Για τον Αλτουσέρ δεν πρέπει να το δούμε ως μια τριπλή διάκριση (νόμοι – ισχύς – απάτη). Η απάτη για τον Αλτουσέρ είναι στον Μακιαβέλι ένας δεύτερος

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

βαθμός διακυβέρνησης και αυτό που ανοίγει χώρο για τη χρησιμοποίηση και του νόμου και της ισχύος και πιο ειδικά για τη χρησιμοποίηση των νόμων την ίδια ώρα που κανείς τους παρακάμπτει ή τους υπονομεύει. Το κλειδί γι' αυτή τη διαλεκτική κατά τον Αλτουσέρ είναι η φιγούρα και ο ρόλος του Ηγεμόνα η λειτουργία που έχει η ίδια αναπαράστασή του. Ο λαός πρέπει να πιστεύει στη φιγούρα του ηγεμόνα, ο οποίος πρέπει να μπορεί να αξιοποιεί την πίστη των ανθρώπων στα φαινόμενα που βλέπουν μπροστά τους, εν προκειμένω στη φιγούρα του Ηγεμόνα που πρέπει να μπορεί να συγκαλύπτει την «ανήθικη» συμπεριφορά ως ηθική συμπεριφορά. Επομένως, όλο το στοιχείο της απάτης πρέπει να ειδωθεί υπό το πρίσμα της ιδιαίτερης *ιδεολογικής λειτουργίας* που πρέπει να έχει η φιγούρα του Ηγεμόνα, μιας ιδεολογικής λειτουργίας που υποτάσσεται σε μια *πολιτική λειτουργία*. Και αυτό απαιτεί μια *ιδεολογική σχέση* (Althusser 1999: 99) ανάμεσα στον Ηγεμόνα και το λαό ακριβώς για να αποφευχθεί το ενδεχόμενο να έχει το λαό εναντίον του. Και αυτό για τον Αλτουσέρ σημαίνει να δούμε τι ακριβώς σημαίνει το σχήμα του Μακιαβέλι για ένα *φόβο χωρίς μίσος* που πρέπει να εμπνέει ο ηγεμόνας στο λαό. Ο φόβος αυτός αποτελεί στην πραγματικότητα την προϋπόθεση για την απόσπαση συναίνεσης, «καλής θέλησης» και όχι αγάπης, και αυτό εξηγεί, κατά τον Αλτουσέρ, γιατί εντυπωσιάζεται από τον Μακιαβέλι ο Γκράμσι. Αυτό σημαίνει για τον Αλτουσέρ μια *ιδεολογική πολιτική* (Althusser 1999: 101), μια *πολιτική μέσα στην ιδεολογία*, που με τη σειρά της υποτάσσεται πάνω στον κρίσιμο τελικό σκοπό που είναι η ίδρυση ενός εθνικού λαϊκού κράτους. Για τον Αλτουσέρ αυτό πατάει πάνω ακριβώς στις δύο βασικές απαιτήσεις μιας νέας ηγεμονίας:

[Ο] Ηγεμόνας πρέπει να είναι εντελώς νέος και να ξεκινήσει να υλοποιεί το ιστορικό του καθήκον ξεκινώντας από μια εντελώς νέα ηγεμονία. Αυτό απαιτεί να δημιουργηθεί μια πολιτική βάση. Ενώ αυτή πρέπει να είναι εντελώς νέα και να σαρώσει τις παλαιές πολιτικές μορφές, αυτή η πολιτική βάση (που πρέπει να είναι μια λαϊκή πολιτική βάση με την έννοια με την οποία εμείς μάθαμε αργότερα να αναφερόμαστε σε μια λαϊκή βάση) δεν πρόκειται να συγκροτηθεί στο κενό. Ο Ηγεμόνας, πρέπει να «πλάσει» τους υπάρχοντες ανθρώπους, που φέρουν τα σημάδια από τις φεουδαρχικές μορφές πολιτικής κυριαρχίας ως προς τα έθιμα και τους θρησκευτικούς και ηθικούς νόμους. (Althusser 1999: 102)

Για τον Αλτουσέρ ο Μακιαβέλι δεν είναι ουτοπικός, αντίθετα στοχάζεται τις συγκεκριμένες συνθήκες για τη μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό, δηλ. την απόλυτη μοναρχία. Ωστόσο, δεν είναι αυτή η τελευταία λέξη του Αλτουσέρ για τον Μακιαβέλι. Η τελευταία λέξη είναι ότι τελικά ο Μακιαβέλι είναι ένας μεγάλος υλιστής φιλόσοφος:

Ο Μακιαβέλι δεν είναι ούτε κατ' ελαχιστο ουτοπικός: απλώς στοχάζεται τη συγκυριακή *περίσταση* του πράγματος και πηγαίνει *dietro alla verità effettuale della cosa*. Το κάνει με έννοιες που είναι φιλοσοφικές και αναμφίβολα τον κάνουν στην τόλμη, τη μοναξιά του και την περιφρόνησή του προς τους φιλοσόφους της παράδοσης, τον

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

μεγαλύτερο υλιστή φιλόσοφο τη ιστορίας, τον κάνουν ίσο με το Σπινόζα, που τον χαρακτήριζε «*acutissimus*», τον πιο κοφτερό. Ο Σπινόζα τον θεωρούσε *acutissimus* στην πολιτική. Φαίνεται ότι δεν υποπευτήκε ότι ο Μακιαβέλι ήταν επίσης εξαιρετική κοφτερός και διεισδυτικός στην υλιστική φιλοσοφία, (Althusser 1999: 103).

Είναι σαφές ότι έχουμε να κάνουμε ένα καθοριστικό κείμενο. Στο διάλογό του με το Μακιαβέλι ο Αλτουσέρ συζητά, έμμεσα αλλά και ταυτόχρονα με μοναδική ενάργεια όλα τα ερωτήματα που τον απασχολούν. Πώς θα στοχαστούμε μια νέα διαλεκτική ανάμεσα στους γενικούς καθορισμούς και τις ενικές συγκυρίες; Που δεν θα γίνεται τυχειότητα ούτε και παλινδρόμηση σε λογική «νόμων». Που θα διατηρεί μια νέου τύπου γνωσιμότητα της πολιτικής. Πώς η πολιτική και δη η επαναστατική πολιτική μπορεί να στοχαστεί τη διαλεκτική του αστάθμητου και της συνάντησης που επιτρέπει να δούμε την ενικότητα των συγκυριών αλλά και την αναπαραγωγή των «συναντήσεων που διαρκούν», επομένως να δει τον εγγενώς αστάθμητο, ενικό και διακυβευόμενο χαρακτήρα των «δομών» αλλά και τη δυσκολία να εγκαθιδρυθούν νέες πρακτικές, νέες σχέσεις, νέοι θεσμοί, νέες δομές που να διαρκέσουν. Πώς η επαναστατική πολιτική για να είναι επαναστατική πρέπει όχι απλώς να γεννήσει αλλά και να συγκροτήσει το κενό το οποίο θα καταλάβει, ένα κενό ταυτόχρονα πλήρες όσο και άδειο; Πώς μπορούμε να οικοδομήσουμε ένα αναγκαστικά νέο επαναστατικό κίνημα που να διεκδικήσει να ενώσει κοινωνικές μερίδες, ιδεολογικές αναπαραστάσεις και συλλογικές πρακτικές σε μια ιστορικά πρωτότυπη ενότητα. Πώς θα κάνουμε αυτή τη νέα πολιτική που αναγκαστικά θα φαντάζει «ξένη» προς

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

την υπάρχουσα κατάσταση και διάταξη πραγμάτων ταυτόχρονα να πατάει μέσα στα υλικά της συγκυρίας και να μπορεί να τα συνταιριάζει; Πώς θα μπορέσουμε όντως να διαλέξουμε τη μεριά του λαού, τη μεριά των υποτελών τάξεων και της οπτικής τους όχι για να την εκφράσουμε αλλά για να τη μετασχηματίσουμε.

Βέβαια όπως όλα τα κείμενα του Αλτουσέρ έτσι και αυτό *παρεμβαίνει* επομένως λυγίζει το ραβδί προς την άλλη πλευρά, εν προκειμένω προς τη ριζικά καινοτόμα πολιτική χειρονομία, το μεμονωμένο κρίσιμο πολιτικό διάβημα που εγκαινιάζει μια νέα ακολουθία. Χάνει το στοιχείο της επιβίωσης παλαιών στοιχείων, της διάρκειας μορφών ακόμη και όταν έχουν εκπληρώσει το ρόλο τους, της ιδιότυπης διαλεκτικής ανάμεσα σε συνέχεια και τομή που σφραγίζει τον τρόπο που ο Γκράμσι βλέπει την εξέλιξη των νεωτερικών μορφών, τόσο ως προς την κοινωνία των πολιτών όσο και ως προς το κράτος.

Και όλα αυτά σχετίζονται στον Αλτουσέρ με το ερώτημα του κομμουνιστικού κινήματος. Ολοένα και περισσότερο αυτός, που δεν βρήκε ποτέ τη δύναμη να κάνει την αποφασιστική ρήξη κατατείνει προς την οπτική ότι οποιαδήποτε προσπάθεια για τη λαϊκή ενότητα στην κατεύθυνση του σοσιαλισμού δεν μπορεί παρά να είναι *ένας νέος ηγεμόνας*, μια νέα πολιτική, μια νέα στρατηγική σε ρήξη με τις οργανωτικές, πολιτικές και ιδεολογικές αφετηρίες του υπαρκτού κομμουνιστικού κινήματος αλλά και της σοβιετικής εμπειρίας. Ας θυμηθούμε πόσο προσεκτικά διαβάσει τη θεωρία της κατάκτησης στο Μακιαβέλι και τονίζει ότι στον Μακιαβέλι η κατάκτηση πρέπει γίνεται με τρόπο που να παραπέμπει όχι στην κατοχή αλλά

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

στην ενότητα, ένα σημείο που παραπέμπει στο ερώτημα για το πώς ένα νέο σημείο πολιτικό αναφοράς θα μπορούσε να λειτουργήσει σαν καταλύτης, θα αναδιάτασσε το πολιτικό πεδίο του κομμουνιστικού κινήματος. Όμως, όλα αυτά τα κομβικά ερωτήματα για τον ίδιο τον Αλτουσέρ είναι και η τεράστια δυσκολία του, η ίδια η τραγικότητα της πολιτικής του στράτευσης. Ο *Μακιαβέλι* του Αλτουσέρ διατυπώνει, μετωνυμικά το ερώτημα και το αίτημα, αλλά ο Αλτουσέρ αυτή την απάντηση δεν μπορεί να τη δώσει, ξέρει ότι τον υπερβαίνει, ξέρει ότι μπορεί να φτάσει μόνο μέχρι το σημείο να κάνει εμφανή την πολιτική μοναξιά του μέσα στο τοπίο της κρίσης του κομμουνιστικού κινήματος και να ελπίζει ότι μέσα από τις δυνάμεις του κινήματος θα αναδυθούν ίσως νέοι ηγεμόνες και νέες ηγεμονίες. Ίσως αυτό να δίνει μια εξήγηση πάνω στο γιατί ο Αλτουσέρ το συγκεκριμένο κείμενο, παρότι καλοδουλεμένο, πλήρες και συνεκτικό, επέλεξε τελικά να μην το δημοσιεύσει. Ίσως να διαισθανόταν ότι το να διατυπώσει το αίτημα χωρίς να ορίσει ποιος θα το εκπλήρωνε ήταν κάτι που θα αποτελούσε υπερβολικά αντιφατική θέση για να το κάνει. Η εκδοτική σιωπή αποκαλύπτει εκκωφαντικά το πολιτικό αδιέξοδο.

6. Η ανάδυση της αστικής εποχής: η εμφάνιση και επέκταση των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων.

Πριν προχωρήσουμε στις επόμενες στιγμές της εξέλιξης της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας και ιδίως αυτές που σχετίζονται με τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, τον πυρήνα των νεότερων πολιτικών θεωριών, χρειάζεται να σταθούμε σε μια άλλη μεγάλης κλίμακας κοινωνική και πολιτική διεργασία, που αποτελεί και το ιστορικό υπόβαθρο των γεγονότων που συζητάμε, την ανάδυση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής σε ηγεμονικό τρόπο παραγωγής στους Ευρωπαϊκούς κοινωνικούς σχηματισμούς.

Οι περισσότεροι από εμάς έχουμε μια τυπική εικόνα του πώς θα μπορούσαμε να ορίσουμε τη διευρυμένη αναπαραγωγή του καπιταλισμού σε σημερινές συνθήκες. Αναφερόμαστε σε έναν τρόπο παραγωγής στον οποίο συναρθρώνονται τα παρακάτω στοιχεία:

- Μια οικονομική δομή που στηρίζεται στον πλήρη εκχρηματισμό, στη γενίκευση της εμπορευματικής παραγωγής και ανταλλαγής, στην παραγωγή για μια ανταγωνιστική αγορά, στην προσπάθεια κατάκτησης μεγαλύτερων μεριδίων αγοράς μέσα από την αύξηση της παραγωγικότητας, στην αναπαραγωγή μιας «ελεύθερης» εργατικής δύναμης που διατίθεται ως εμπόρευμα, που μετασχηματίζεται και η ίδια σε εμπόρευμα και μια συγκέντρωση όχι απλώς του πλούτου αλλά πρωτίστως των δικαιωμάτων διάθεσης και ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγή σε μια τάξη καπιταλιστών που αποκτούν έτσι και το δικαίωμα να αποσπούν την παραγόμενο υπερπροϊόν, την υπεραξία, η οποία ορίζεται ως η διαφορά ανάμεσα στην αξία (σε χρηματικούς όρους) της αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης και την αξία του προϊόντος που αυτή παράγει μέσα στην παραγωγική διαδικασία.
- Μια πολιτική δομή που στηρίζεται στην εμφάνιση σχετικά ενοποιημένων πολιτικών οντοτήτων, των αστικών κρατών, που περιλαμβάνουν την τυπική νομική ισότητα όλων των υπηκόων τους, την αναγνώριση δικαιωμάτων

- ελεύθερης κίνησης, ελεύθερης άσκησης οικονομικών δραστηριοτήτων, ελεύθερης διάθεσης της εργατικής δύναμης, την εφαρμογή παραλλαγών κράτους δικαίου, κυρίως με την έννοια της κατοχύρωσης καθολικώς ισχυουσών νομικών μορφών, τη διακυβέρνηση με κάποια παραλλαγή κοινοβουλευτισμού.
- Μια ιδεολογική δομή που κυρίως συναρθρώνει τρία βασικά ιδεολογικά υποσύνολα με κοινό στοιχείο τη συγκάλυψη των εκμεταλλευτικών κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής ανισότητας: την ιδεολογία του ατόμου – πολίτη που συμμετέχει στο πολιτικό σώμα ως τυπικά ισότιμο μέλος, ανεξαρτήτως ταξικής προέλευσης και θέσης. Την ιδεολογία του έθνους με την έννοια ενός κοινού πολιτικού σώματος, με κοινή ιστορία και κοινό μέλλον, που υπερβαίνει τις ταξικές διαφορές. Την ιδεολογία του homo oeconomicus με την έννοια μιας αντίληψης της οικονομία όχι ως ενός πεδίου άρθρωσης ταξικών και εκμεταλλευτικών σχέσεων, αλλά ως ενός χώρου όπου ωφελιμιστικά σκεπτόμενα άτομα διαχειρίζονται τις ατομικές οικονομικές δυνατότητές τους με σκοπό τη μεγιστοποίηση του κέρδους.

Όμως, αυτό είναι προφανές ότι είναι ένας ιδεότυπος, ο οποίος δεν προέκυψε από τη μια μέρα στην άλλη, ούτε αναπήδησε στην πλήρη του μορφή σαν την Αθηνά από το κεφάλι του Δία. Αντίθετα, ήταν το αποτέλεσμα μιας μακρόχρονης, σύνθετης, αντιφατικής και εν πολλοίς αστάθμητης ιστορικής διαδικασίας. Θα μπορούσαμε έτσι να πούμε ότι με έναν τρόπο ήταν το αποτέλεσμα διαφορετικών ιστορικών και χρόνων και διαφορετικών ιστοριών, που συναρθρώθηκαν σε ένα πρωτότυπο ιστορικό αποτέλεσμα, σε έναν τρόπο παραγωγής που είχε τη δυνατότητα να ηγεμονεύσει και να αναπαραχθεί.

Οι αφετηρίες του Ευρωπαϊκού και εν συνεχεία παγκόσμιου καπιταλισμού βρίσκονται σε μια σειρά από τάσεις που καταγράφονται στην αποδιάρθρωση (ή την εξέλιξη) διάφορων χαρακτηριστικών του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής.

Πρώτα από όλα καταγράφεται μια τάση ολοένα και μεγαλύτερου εκχρηματισμού της παραγωγής, με την έννοια της διάθεσης μέρους της παραγωγής των φέουδων ή των προϊόντων των τεχνιτών των πόλεων σε εμπορευματικές ανταλλαγές. Καθαυτή η τάση αυτή δεν αναιρεί τον πυρήνα των φεουδαρχικών παραγωγικών σχέσεων, δηλαδή την ικανότητα του φεουδάρχη να αποσπά το πλεόνασμα με τη μορφή φόρου σε είδος (δοσίματα), φόρου σε χρήμα και αγγαρείας. Όμως, αρχίζει και διαμορφώνει κοινωνικά στρώματα που επιδιώκουν το εμπορικό κέρδος, έστω και εάν σε πρώτη φάση δεν είναι κέρδος από εμπορική δραστηριότητα, αλλά 'παραδοσιακό κέρδος' της μορφής, «αγοράζω φτηνά και πουλάω ακριβά». Παράλληλα έχουμε την ανάπτυξη του διαμετακομιστικού εμπορικού και μάλιστα μεγάλων αποστάσεων, π.χ. πάνω στο δρόμο του μεταξιού κλπ. Αυτό θα αναπτυχθεί ιδιαίτερα μετά το τέλος των Σταυροφοριών την ανάπτυξη του εμπορίου ανάμεσα στις χώρες της Δυτικής Ευρώπης και την Ανατολή και τ Γύρω από το διαμετακομιστικό εμπόριο αρχίζουν σταδιακά διαμορφώνονται και μια σειρά από τραπεζικές πρακτικές, που υπερβαίνουν τα όρια των παραδοσιακών αργυραμοιβών. Η ανάγκη εξασφάλισης έναντι του κινδύνου, η προεξόφληση των εσόδων που θα έλθουν όταν ολοκληρωθεί η συναλλαγή και επιστρέψει ο έμπορος από το «δρόμο του μεταξιού», η δυνατότητα να γίνονται συναλλαγές στο όνομα μελλοντικών κερδών, όλα αυτά γεννούν, ιδίως στις Ιταλικές πόλεις, τις πρώτες μορφές του σύγχρονου τραπεζικού συστήματος. Ο εκχρηματισμός της οικονομίας και η ανάπτυξη του εμπορίου γνωρίζει ακόμη μεγαλύτερη ανάπτυξη και μετά την Ανακάλυψη της Αμερικής, που στην αφετηρία της είχε την αναζήτηση εναλλακτικού δρόμου για τις Ινδίες ύστερα από τις Τουρκικές κατακτήσεις στην Ανατολή και αποκοπή των παραδοσιακών εμπορικών δρόμων. Η ανάπτυξη του αποικιακού εμπορίου – και με τις κτήσεις στην Αμερική και με την Ινδία– σημαίνει μεγάλη εισροή πολύτιμων μετάλλων και άλλων εμπορευμάτων και οδηγεί σε μια ακόμη μεγαλύτερη ανάπτυξη και των εμπορικών ανταλλαγών και της χρηματικής οικονομίας. Αυτό επιδρά ακόμη και στον πυρήνα των φεουδαρχικών σχέσεων καθώς οι φεουδάρχες αρχίζουν να αντικαθιστούν την πρόσοδο σε είδος με την εισφορά σε χρήμα. Παράλληλα, μεταλλάσσονται και οι σχέσεις παραγωγής και μέσα στις πόλεις. Η ισχύς των συντεχνιών και η ικανότητά τους να ρυθμίζουν τις τιμές

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

και τη θέση των μελών τους περιορίζεται και το σύστημα παρακμάζει. Αντίθετα, αυξάνει ο ρόλος των εμπόρων που αγοράζουν τα προϊόντα τους.

Σταδιακά οι έμποροι ενισχύουν τη θέση τους πρωτίστως με το να προαγοράζουν την παραγωγή σε χαμηλότερη τιμή, αρχίζοντας να επιβάλουν συνθήκη εκμετάλλευσης. Στη συνέχεια, πέραν του να προαγοράζουν την παραγωγή αρχίζουν και να προσφέρουν αυτοί τις πρώτες ύλες και έτσι να διαμορφώνεται μια συνθήκη όπου οι έμποροι ελέγχουν τα μέσα παραγωγής και οι – τυπικά ακόμη ανεξάρτητοι – απλώς εργάζονται σε αυτή τη βάση. Εμφανίζεται εδώ μια ριζική τροποποίηση του ρόλου του εμπορίου. Δεν στηρίζεται απλώς σε ένα ρόλο ενδιάμεσου που διεκδικεί το κέρδος ως αμοιβή για το ρόλο αυτό. Αντίθετα, το εμπορικό κεφάλαιο αγοράζει ουσιαστικά προκαταβολικά τα μέσα παραγωγής και πλέον δεν προκαταβάλλει το κόστος των παραγόμενων προϊόντων, αλλά ουσιαστικά αγοράζει την εργατική δύναμη των τυπικά ανεξάρτητων παραγωγών.

Παράλληλα, στην αγγλική ύπαιθρο κυοφορείται σε όλη την περίοδο που συζητάμε (16^{ος} αι. και μετά) μια κοσμοϊστορική αλλαγή ως προς τους κοινωνικούς όρους οργάνωσης της παραγωγικής διαδικασίας στην ύπαιθρο. Οι μεγάλοι γαιοκτήμονες προχωρούν στην περίφραξη των κοινόχρηστων γαιών, των εκτάσεων δηλαδή που είτε από παραχώρηση είτε στη βάση εθιμικού δικαίου παραχωρούνταν στους ίδιους τους χωρικούς. Οι περιφράξεις αυτές σήμαιναν ότι σε αυτές τις γαίες επιβαλλόταν ένα δικαίωμα απόλυτης ιδιοκτησίας που πριν δεν υπήρχε και αντίστοιχα στερούνταν τη νομή τους οι δουλοπάροικοι. Παράλληλα, οι φεουδάρχες αρχίζουν να μην εκμεταλλεύονται τη γη τους με τον παραδοσιακό φεουδαρχικό τρόπο της εγκατάστασης δουλοπάροικων / κολίγων, που θα εργάζονταν, θα παραχωρούσαν μέρος της παραγωγής στο φεουδάρχη και θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν συμπληρωτικά και τις κοινόχρηστες γαίες. Αντίθετα, εφαρμόζοντας μια πολύ πιο αυστηρή έννοια της ιδιοκτησίας ενοικίαζαν μεγάλες εκτάσεις σε καπιταλιστές οι οποίοι τις καλλιεργούσαν στη συνέχεια με τη χρήση μισθωτής εργασίας (αγρεργατών) που συχνά προερχόταν από τους εκτοπισμένους από τις κοινόχρηστες γαίες χωρικούς. Σκοπός του ήταν η παραγωγή για την

πώληση στην αγορά και όχι απλώς η απόσπαση δοσιμάτων και αγγαρειών. Ουσιαστικά εκεί πρωτοεμφανίζεται ο πυρήνας των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής. Από τη μια υπάρχει ο κάτοχος του κεφαλαίου ο οποίο χάρη σε αυτό αποκτά το δικαίωμα να χρησιμοποιεί τα μέσα παραγωγής και τη διαθέσιμη εργατική δύναμη. Από την άλλη, υπάρχουν αγρότες που δεν έχουν κανένα μέσο παραγωγής και το μόνο που μπορούν να διαθέσουν είναι η εργατική δύναμη. Τα προϊόντα παράγονται με σκοπό να πωληθούν στην αγορά. Εάν μπορέσει κανείς να αυξήσει, υπό αυτές τις συνθήκες την παραγωγή, αυτό σημαίνει ότι μπορεί να κερδίσει και μεγαλύτερο μερίδιο της αγοράς και μεγαλύτερο κέρδος. Το πρότυπο αυτό, που σηματοδοτεί και την ανάδυση μιας μορφής καπιταλιστικής παραγωγής θα επεκταθεί και στις Βρετανικές αποικίες, ιδίως στις ΗΠΑ, έστω και εάν εκεί θα υπάρχει απουσία διαθέσιμης «ελεύθερης» εργατικής δύναμης, η οποία αντικαταστάθηκε με την καταφυγή στο δουλεμπόριο.

Η εξέλιξη αυτή δεν αρχίζει μόνο να αλλάζει την εικόνα της οικονομίας, αλλά και να αναπαράγει και τους φορείς της. Η αστική τάξη, αρχίζει να υπερβαίνει τα όρια της «τάξης των πόλεων» και γίνεται ολοένα και περισσότερο η κοινωνική τάξη που ηγείται αυτής της διαδικασίας και συσσωρεύει πλούτο, ενώ και κομμάτια της αριστοκρατίας εκμεταλλεύονται τις νέες οικονομικές πρακτικές για να ενισχύσουν τη θέση τους. Αυτές οι τάσεις ενισχύθηκαν και από την «επανάσταση των τιμών» στην Ευρώπη του 16^{ου} αιώνα όταν αυξήθηκαν σημαντικά οι τιμές όλων των βασικών εμπορευμάτων, χωρίς ανάλογη αύξηση των πραγματικών μισθών, οδηγώντας σε πολύ μεγάλο και γρήγορο πλουτισμό της εμπορικής αστικής τάξης³⁵.

Ταυτόχρονα, οι αλλαγές στην ύπαιθρο αλλά και η καταστροφή των τεχνιτών σήμαινε ότι πύκνωναν οι τάξεις των επαιτών και των αλητών. Δεν είναι τυχαίο ότι σε όλη εκείνη την περίοδο πληθαίνουν και οι νόμοι εναντίον της επαιτείας και της αλητείας σε μια προσπάθεια να μετατραπούν σε μια υπάκουη τάξη μισθωτών εργατών.

³⁵ I. Rubin, *Ιστορία των Οικονομικών Θεωριών*, Αθήνα, εκδ. Κριτική, 1994, σελ.33

Έτσι μπορούμε να πούμε ότι στην περίοδο που συζητάμε δεν ενισχύεται απλώς η θέση του εμπορικού κεφαλαίου, της εμπορικής αστικής τάξης και των φορέων του «αγροτικού καπιταλισμού». Ταυτόχρονα, αποτυπώνεται και μια μεγαλύτερη παρά ποτέ πόλωση ανάμεσα στη συγκέντρωση πλούτου και κεφαλαίου στη μια μεριά, και από την άλλη μαζών που το μόνο που μπορούσαν να διαθέσουν ήταν η ικανότητά τους προς εργασία. Τα βασικά, δομικά στοιχεία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ευρίσκονταν ήδη σε πλήρη παράταξη.

Μόνο που αυτή ανάπτυξη, στην περίοδο που συζητάμε, σήμαινε ότι τα ανερχόμενα αστικά στρώματα ολοένα και περισσότερο έρχονταν σε σύγκρουση με την πραγματικότητα της φεουδαρχικής πολιτικής οργάνωσης και ιδίως τον φεουδαρχικό κατακερματισμό. Η ανάπτυξη καπιταλιστικών οικονομικών πρακτικών προσέκρουσε πάνω στην πραγματικότητα τόσο του κατακερματισμού σε τιμάρια όσο και στα ιστορικά παραδομένα προνόμια των πόλεων και των συντεχνιών. Αντίθετα, απαιτούσε μορφές πολύ περισσότερο συγκεντρωτικής εξουσίας, ικανής να ενοποιεί πολιτικά το χώρο οικονομικής δράσης του εμπορικού κεφαλαίου και ταυτόχρονα αρκετά ισχυρής ώστε να μπορεί να συντρίβει όσα προνόμια στέκονταν εμπόδιο σε αυτή τη δραστηριότητα. Ταυτόχρονα το ισχυρό κράτος θα αποτελούσε και επαρκή μηχανισμό προστασίας απέναντι στον ανταγωνισμό από τους παραγωγούς άλλων κρατών, ανταγωνισμός που ήταν ιδιαίτερα έντονος ιδίως στα προϊόντα βιοτεχνικής παραγωγής. Γι' αυτό το λόγο και σε όλη την περίοδο που μιλάμε το εμπορικό κεφάλαιο συμπαρατάσσεται με την τάση για τη διαμόρφωση απόλυτων μοναρχιών.

Για να συντριβούν τα προνόμια των τιμαρίων και των πόλεων απαιτείτο ένα ισχυρό στέμμα. [...] [H] νεαρή αστική τάξη εμφανίστηκε, στην πάλη της εναντίον των γαιοκτημόνων, ως θιασώτης των ισχυρών βασιλικών οίκων. Η μετάβαση από την κλειστή πόλη και την οικονομία της περιοχής σε μια πραγματικά εθνική οικονομία απαιτούσε το μετασχηματισμό της αδύναμης φεουδαρχικής μοναρχίας σε ένα συγκεντροποιημένο κράτος που θα

μπορούσε να βασιστεί στη δική του γραφειοκρατία και το δικό του στρατό και στόλο. Έτσι λοιπόν η εποχή του εμπορικού κεφαλαίου ήταν επίσης η εποχή της *απόλυτης μοναρχίας*.³⁶

Παράλληλα, η τάση αυτή ενίσχυε και συνέφερε και τους βασιλικούς οίκους οι οποίοι όχι μόνο χρειαζόνταν την υποστήριξη της αστικής τάξης στην πάλη ενάντια στους φεουδάρχες, αλλά χρειαζόνταν και μια ισχυροποίηση του κράτους για να μπορούν μέσα από τους φόρους και τους δασμούς (τα μέσα ακριβώς με τα οποία ενίσχυαν την εγχώρια καπιταλιστική παραγωγή) να συντηρούν τη γραφειοκρατία και το στρατό που αποτελούσαν ακριβώς το βασικό μηχανισμό επιβολής της απόλυτης μοναρχίας. Βασική οικονομική πολιτική της περιόδου είναι ο μερκαντιλισμός σύμφωνα με τον οποίο «το κράτος χρησιμοποιεί ενεργά τις εξουσίες του προκειμένου να βοηθήσει τη δημιουργία και ανάπτυξη του αναδυόμενου καπιταλιστικού εμπορίου και της αντίστοιχης βιομηχανίας, τα οποία και, μέσω της χρήσης μέτρων προστατευτισμού, υπερασπίζεται απέναντι στον ξένο ανταγωνισμό»³⁷ Στο ίδιο πλαίσιο θα πρέπει να δούμε ότι το εμπορικό κεφάλαιο ενισχύθηκε και από την επιστροφή στο Ρωμαϊκό δίκαιο, ένα δίκαιο που επέτρεπε έναν σαφή και απόλυτο ορισμό και της ιδιοκτησίας αλλά και της *κυριαρχίας*, διευκολύνοντας ταυτόχρονα και την ανάπτυξη πρωτοκαπιταλιστικών οικονομικών πρακτικών, όσο όμως και την πολιτική συγκέντρωση της εξουσίας στα χέρια του μονάρχη.³⁸

Εδώ βέβαια θα πρέπει να κάνουμε μια αναγκαία διάκριση. Είναι απόλυτα σαφές ότι η μετάβαση προς την απόλυτη μοναρχία ύστερα από το τέλος του Μεσαίωνα αντικειμενικά ενίσχυσε τη θέση του εμπορικού κεφαλαίου και αποτέλεσε βασικό βήμα για την ανάδυση και ηγεμονία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι απόλυτες μοναρχίες ήταν «καπιταλιστικά κράτη». Η τάση προς τη συγκέντρωση εξουσίας έχει σχέση με την ενεργοποίηση των εσωτερικών

³⁶ Όπ.π. σελ. 37

³⁷ Όπ.π. σελ. 37

³⁸ Π. Άντερσον, *Το Απολυταρχικό κράτος*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1986, σελ. 27.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

αντιφάσεων του μεσαιωνικού φεουδαρχισμού και την ανάδυση της συγκεντρωτικής απολυταρχίας ως μία λύση, αποτελώντας, εκτός των άλλων, και έναν τρόπο για να μπορέσει η τάξη των ευγενών να διατηρήσει την εξουσία. Ο Πέρυ Άντερσον προσδιορίζει ιδιαίτερα εύστοχα την αντιφατικότητα αυτή του Απολυταρχικού κράτους:

Η αστική τάξη στη Δύση ήταν κιόλας αρκετά ισχυρή, ώστε να αφήσει τη θαμπή της σφραγίδα στο κράτος κατά την περίοδο του απολυταρχισμού. Γιατί το φαινομενικό παράδοξο του απολυταρχισμού στη Δυτική Ευρώπη ήταν ως ενώ αντιπροσώπευε βασικά ένα μηχανισμό για την προστασία της ιδιοκτησίας και των προνομίων των αριστοκρατών, συγχρόνως τα μέσα με τα οποία προωθούσε αυτήν την προστασία, μπορούσαν ταυτόχρονα να εξασφαλίσουν τα βασικά συμφέροντα της νεοεμφανιζόμενης εμπορικής και μανουφакτουρικής τάξης.³⁹

Ταυτόχρονα, στο επίπεδο των ζητημάτων που κυρίως μας απασχολούν σε αυτές τις παραδόσεις, η περίοδος της απολυταρχίας έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί είναι αυτή κατά την οποία κατεξοχήν διατυπώνεται το αίτημα και μιας απόλυτης και αδιαίρετης κρατικής κυριαρχίας, ένα στοιχείο το οποίο θα το συναντήσουμε σε όλη την επόμενη περίοδο, αποτελώντας μέχρι σήμερα ένα βασικό πεδίο συζήτησης για την πολιτική φιλοσοφία και θεωρία.

³⁹ Όπ.π. σελ. 38.

7. Η ανάδυση των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου

Όπως είδαμε, η παράδοση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας ήταν να θεωρεί ότι η πολιτική οργάνωση αποτελεί φυσική τάση των ανθρώπων, ότι είναι οι φυσικοί οι άνθρωποι να οργανώνονται σε πολιτικές κοινωνίες. Αυτό, με τη σειρά του, πέρασε και στην μεσαιωνική θεολογική παράδοση, με την έννοια ότι αντιστοιχεί στην τάξη του κόσμου, όπως την διαμορφώνει ο Θεός, να έχουμε κοινωνίες.

Στη διάρκεια του Μεσαίωνα, όμως, αρχίζει δειλά-δειλά να τροποποιείται αυτή η θέση και να ενσωματώνεται και μια έννοια συμφώνου. Ο λόγος βρισκόταν και στην ανάγκη νομιμοποίησης της εξουσίας του Ηγεμόνα –και κατ’ επέκταση του φεουδάρχη– ως εκπορευόμενης από τη θεία βούληση. Έτσι λοιπόν «η έννοια του συμφώνου αναβαπτίστηκε και αναβαθμίστηκε σε συμβόλαιο μεταξύ του Θεού και του Ηγεμόνα».⁴⁰ Σπανίως αναφέρεται σύμφωνο μεταξύ του Ηγεμόνα και των υπηκόων του και αυτό αφορούσε περισσότερο την προσπάθεια να παρουσιαστεί η πολιτική οργάνωση ως πτυχή της Βούλησης του Θεού. Σημαντικό ρόλο σε αυτή τη συζήτηση θα φέρουν το σχίσμα εντός της Καθολικής Εκκλησίας στο 14^ο αιώνα, η ύπαρξη περισσότερων του ενός Παπών και ο κλονισμός της θρησκευτικής ιεραρχίας⁴¹. Η κομβική μετατόπιση θα είναι αυτή που θα αποδίδει την προτεραιότητα στην κοινότητα των πιστών, την σύνοδο, η οποία *παραχωρεί* στον Πάπα την διοικητική εξουσία και αρμοδιότητα.

Σημαντική, όμως, ώθηση στην εκ νέου συζήτηση του ζητήματος του συμβολαίου θα δώσει η εμφάνιση της Μεταρρύθμισης και της Αντι-μεταρρύθμισης⁴². Ο λόγος βρίσκεται στις πολιτικές επιπτώσεις που είχε ιδίως στη σύγκρουση με τους καθολικούς βασιλείας, τον Αυτοκράτορα και την Παπική εξουσία. Ήδη στον 16^ο αιώνα οι λουθηρανοί ηγεμόνες και αντίστοιχα θεολόγοι χρειάστηκε να βρουν μια νομική και επιχειρηματολογία η οποία να νομιμοποιεί την άρνησή τους να υπακούν

⁴⁰ Άρης Στυλιανού, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου*, Αθήνα, Πόλις, 2006, σελ. 23

⁴¹ Βλ. σχετικά J. Berenger, Ph. Contamine και Fr. Rapp, *Η Ευρώπη. Από το 1300 μέχρι το 1660*, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, χχχ

⁴² Βλ. σχετικά την εκτενή διαπραγμάτευση που κάνει του θέματος ο Skinner (όπ.π.)

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

στην προσπάθεια του Αυτοκράτορα Κάρολου του Ε΄ να επιβάλει υποχρεωτικά τον καθολικισμό, αλλά και να νομιμοποιεί την αντίσταση σε ένα Ηγεμόνα που φέρεται έκνομα. Και ο λόγος που χρειάστηκε να βρεθεί μια καινούρια επιχειρηματολογία ήταν ότι η μέχρι τότε θεολογική παράδοση, ξεκινώντας από τον Απόστολο Παύλο και φτάνοντας μέχρι τον ίδιο τον Λούθηρο ήταν σαφώς ταγμένη υπέρ της μη-αντίστασης, υποστηρίζοντας ότι σε κάθε περίπτωση καθήκον του χριστιανού είναι η υπακοή στις κοσμικές εξουσίες. Ειδικά ο Λούθηρος τρομαγμένος και από την βιαιότητα που πήραν οι πληβιακές αναβαπτιστικές εξεγέρσεις επέμεινε ιδιαίτερα σε αυτό το σημείο. Αντίθετα, τώρα, και μάλιστα από διαφορετικές νομικές αφετηρίες, αρχίζει να διατυπώνεται μια επιχειρηματολογία που δικαιολογεί την αντίσταση, ακόμη και με καταφυγή σε βίαια μέσα, στην άνομη εξουσία. Αποκορύφωμα της υπεράσπισης του δικαιώματος στην αντίσταση θα είναι η τοποθέτηση των ριζοσπαστών Καλβινιστών υπέρ της λαϊκής επανάστασης για την ανατροπή των 'ειδωλολατρών' και τυραννικών αξιωματούχων και για την επαναφορά της αληθινής πίστης. Το ερώτημα θα έρθει στο προσκήνιο και με αφορμή τις διώξεις των Ουγενότων στη Γαλλία μετά τη σφαγή του Αγίου Βαρθολομαίου το 1572 και την εγκατάλειψη μιας προηγούμενης περισσότερο ανεκτικής στάσης απέναντι στους Προτεστάντες.

Αλλά και στο χώρο της αντι-Μεταρρύθμισης οι δομινικανοί και ιησούιτες θεωρητικοί καταλήγουν επίσης σε μια επιχειρηματολογία ότι το φυσικό δίκαιο εκφράζει το νόμο του Θεού και ότι επιβάλλεται η πολιτικοί κοινωνία να βασίζεται σε αυτό, διαμορφούμενη μέσα από την συναίνεση των πιστών να εγκαταλείψουν την φυσική κατάσταση.

Σημαντική πλευρά της εξέλιξης της σκέψης πάνω στην πολιτική οργάνωση σε όλη την περίοδο που συζητάμε είναι η ανάδυση –στο πλαίσιο και της συζήτησης των προτεσταντών θεωρητικών του δικαιώματος στην αντίσταση και των καθολικών θεωρητικών της αντιμεταρρύθμισης– είναι η διάκριση των εγκόσμιων μορφών κοινωνικής οργάνωσης και της Θείας τάξης, καθώς υποστηρίζουν ότι ο Θεός δεν παρεμβαίνει άμεσα στα εγκόσμια, αλλά απλώς εγγυάται τις συμφωνίες ανάμεσα σε

ηγεμόνες και υπηκόους. Η εξέλιξη αυτή έχει πολύ μεγάλη σημασία. Όπως παρατηρεί και ο Άρης Στυλιανού:

Έτσι άνθρωπος σταδιακά αποκτά τα πρωτεία επί της γης και καθίσταται ικανός να αποφασίζει ίδια βουλήσει για τα σύμφωνα που θα συνάψει, ρυθμίζοντας τον τρόπο διακυβέρνησης των πολιτικών κοινωνιών. Η πολιτική ζωή αρχίζει αν εκκοσμικεύεται, μαζί της και η πολιτική φιλοσοφία.⁴³

Έτσι λοιπόν, στη διάρκεια του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου αρχίζει να αποτελεί τη βασική πολιτική θεωρία. Όλοι αρχίζουν να την υιοθετούν – με ελάχιστες εξαιρέσεις, όπως ήταν για παράδειγμα ο Μοντεσκιέ και ο Σπινόζα-. Η μεγάλη της επιτυχία είναι ότι είναι πάρα πολύ απλή στη βασική της δομή και επιτρέπει πάνω της να στηρίζεται ένα πλήθος επιχειρημάτων. Ο βασικός κοινωνικός τόπος όλων των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου είναι ότι υπάρχει μια προπολιτική φυσική κατάσταση, την οποία οι άνθρωποι συμφωνούν να εγκαταλείψουν και να συγκροτήσουν μια πολιτική κοινωνία. Αυτή η συναπόφαση να συγκροτήσουν πολιτική κοινωνία λαμβάνει χώρα μέσα από ένα είδος συμφωνίας, ένα *κοινωνικό συμβόλαιο*. Οι συγγραφείς μπορεί να διαφωνούν μεταξύ τους ως προς το πώς ήταν η φυσική κατάσταση, το γιατί και πώς αποφασίζουν να προχωρήσουν στο κοινωνικό συμβόλαιο, καθώς και τη μορφή που παίρνει στη συνέχεια η πολιτική κοινωνία, όμως όλοι συμφωνούν στη βασική δομή της συγκρότησης του συμβολαίου.

Οι διαφορετικές αυτές προσεγγίσεις ορίζουν και τις διαφορετικές θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Αυτές σχετίζονται με το εάν είναι ένας απλώς συνεταιρισμός, όπου όλοι αποφασίζουν από κοινού, ή εάν είναι ένα σύμφωνο υποταγής, όπου αποφασίζουν να υποταχθούν σε έναν ηγεμόνα. Διαφορές προκύπτουν, επίσης, από το εάν και κατά πόσο το κοινωνικό συμβόλαιο

⁴³ Στυλιανού, όπ.π. σελ. 25.

παρουσιάζεται ως μια λογική υπόθεση, ως ένα νοητό θεμέλιο της κοινωνίας ή ως ένα πραγματικό ιστορικό γεγονός. Υπάρχουν επίσης διαφορές ως προς το εάν το συμβολαίου γίνεται για την προάσπιση της ελευθερίας των ανθρώπων και τη χειραφέτησή τους ή ως μέσο προστασίας και εξασφάλισης της ειρήνης, διαφορές που με τη σειρά τους σχετίζονται και με το πώς περιγράφεται η φυσική κατάσταση, εάν παρουσιάζεται ως μια κατάσταση ελευθερίας ή ως μια κατάστασης βίας και ανασφάλειας. Εν τέλει, υπάρχουν και διαφορές ως προς το πώς ορίζονται οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση, εάν δηλαδή παρουσιάζονται ως φύσει αγαθοί και ενάρετοι, ή εάν, αντίθετα, η ειρήνευση και η ειρηνική και ομαλή συμβίωση προϋποθέτει τους κανόνες και τις δεσμεύσεις το συμβόλαιο επιβάλλει. Παρ' όλες, όμως, αυτές τις διαφορές, τα κοινά στοιχεία είναι σημαντικά, και αυτό εξηγεί και τη δυνατότητα να εξετάσουμε αυτές τις θεωρίες ως μια λίγο πολύ ενιαία κατηγορία.

Η πρώτη σημαντική θεωρητική υποστήριξη της δυνατότητας του συμβολαίου προέρχεται από το έργο του Ολλανδού Γκρότιους (Hugo de Grut ή Grotius). Ο Ο Γκρότιους διαμορφώθηκε μέσα από τις εμπειρίες της Ολλανδίας του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, μιας ανερχόμενης δύναμης, στην οποία κυριαρχούν τα στρώματα του εμπορικού κεφαλαίου, η οποία έχει προχωρήσει σε σημαντικές αποικιακές κτήσεις, μέσα από και από τη δράση της Ολλανδικής Εταιρείας των Ανατολικών Ινδιών, και η οποία εμπλέκεται τόσο σε πολέμους με την Ισπανία και την Πορτογαλία, μεγάλους ανταγωνιστές στις αποικιακές κτήσεις και στη θάλασσα, αλλά και αργότερα με τους μεγάλους θρησκευτικούς πολέμους της Ευρώπης στο 17^ο αιώνα. Σημειώνουμε επίσης ότι η Ολλανδία είναι μια προτεσταντική πρωτίστως χώρα, με παράδοση θρησκευτικής ανεκτικότητας, που όμως δεν θα αποφύγει τις θρησκευτικές μάχες.

Το μεγάλο έργο του Γκρότιους είναι το *Δίκαιο του Πολέμου και της Ειρήνης*⁴⁴, ένα έργο της ωριμότητάς του. Παρότι μοιάζει να είναι πρωτίστως ένα έργο που αναφέρεται στο διεθνές δίκαιο στην πραγματικότητα αφορά πολύ περισσότερο τα

⁴⁴ H. Grotius, *The Right of War and Peace*, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, 3 t.

γενικότερα θεμέλια του δικαίου. Για τον Γκρότιους το θεμέλιο του φυσικού δικαίου είναι ορθολογικό και στηρίζεται στην δύναμη του λόγου του κάθε ατόμου:

Το φυσικό δίκαιο είναι ο κανόνας και αυτό που μας υπαγορεύει ο ορθός λόγος, δείχνοντας εάν μια πράξη είναι ηθικώς απαράδεκτη ή ηθικώς αναγκαία, ανάλογα με το εάν εναρμονίζεται ή όχι με μια έλλογη φύση, και κατά συνέπεια εάν την απαγορεύει ή την προστάζει ο Θεός, ο δημιουργός της φύσης⁴⁵

Το κομβικό εδώ είναι η έννοια του φυσικού δικαίου απομακρύνεται από την προηγούμενη διατύπωσή του ως αυτού που αντιστοιχεί στην φύση των πραγμάτων, όπως ήταν και η αρχαιοελληνική και η αριστοτελική παράδοση, και ανάγεται αποκλειστικά στην ορθολογική φύση του ανθρώπου, έτσι «ο νόμος που είναι εμμενής στο λόγο του ανθρώπου καθίσταται ο κανόνας του δικαίου και του αδίκου»⁴⁶. Γι' αυτό και η επιστήμη του δικαίου παύει να είναι εμπειρική και γίνεται μια ορθολογική θεωρητική διαδικασία, η οποία παράγει τους κανόνες δικαίου από μια σειρά αξιωμάτων και ορισμών μέσα από ορθολογικές αποδείξεις. Η αποσύνδεση από την ανάγκη αναγωγής στο λόγο του Θεού φαίνεται και στην χαρακτηριστική αναφορά του ότι ακόμη και δεν υπήρχε Θεός ή ο Θεός δεν φρόντιζε για τα ανθρώπινα πράγματα, πάλι θα ίσχυαν τα όσα υποστηρίζει για το φυσικό δίκαιο.⁴⁷ Με αυτό τον τρόπο γίνεται σαφές σε πιο βαθμό ο Γκρότιους οδηγεί σε μια εκκοσμίκευση του φυσικού δικαίου, έστω και εάν ο ίδιος με συστηματικό τρόπο σπεύδει να διαχωριστεί από οποιαδήποτε υπόνοια περί αθεΐας. Αυτή η εκκοσμίκευση του δικαίου, αυτή η αναγωγή του σε ίδιον των ανθρώπων και της ορθολογικής τους ικανότητας, χωρίς αναγωγή στο Θεό ή στη φύση των πραγμάτων με την αρχαιοελληνική έννοια, καθιστά το δίκαιο, τους κανόνες συμβίωσης και κοινωνικής οργάνωσης ένα στοιχείο εμμενές στην ίδια την ανθρώπινη πραγματικότητα. Αυτή η εμμένεια των κανόνων δικαίου ως προς τους ίδιους τους

⁴⁵ Όπ.π. τ. 1, σελ. 150-151

⁴⁶ Στυλιανού, όπ.π. σελ. 48.

⁴⁷ Grotius, όπ.π. σελ. 1748.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

ανθρώπους αποτελεί μια σημαντική τομή και ανοίγει το δρόμο για τη νεωτερική αντίληψη και του δικαίου και της κοινωνικότητας, ενώ ταυτόχρονα προσφέρει μια ισχυρή βάση για τις κατεξοχήν θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, κάτι που μπορεί να εξηγήσει π.χ. την εγκωμιαστική αναφορά του Ρουσσώ στον Γκρότιους στον πρόλογο του *Λόγου πάνω στην προέλευση της ανισότητας*.

Από την άλλη, είναι ανάγκη να διευκρινίσουμε ότι ο ίδιος ο Γκρότιους δεν προσφέρει μια θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου με τη στενή έννοια. Δεν αναφέρεται σε μια φυσική κατάσταση για να δικαιολογήσει από πού προέρχεται η πολιτική κοινωνία, πέραν της αναφοράς του σε μια πρωτόγονη και απλοϊκή αθώα κατάσταση, που όμως δεν αντιπαρατίθεται στην πολιτική κοινωνία.⁴⁸ Αυτό το οποίο υποστηρίζει είναι ότι το φυσικό δικαίωμα στην αντίσταση, το έχουν εκ φύσεως οι άνθρωποι μπορεί να περιορίζεται ή να ανατίθεται σε ένα κράτος το οποίο αναλαμβάνει να ασκήσει την εξουσία με τον ίδιο σκοπό, τη διατήρηση της ειρήνης και της ασφάλειας και έτσι μπορεί να αποφασίσει να απαγορεύσει σε εμάς την άσκηση αυτού του δικαιώματος.⁴⁹ Ο Γκρότιους δεν αρνείται ότι η κοινωνία μπορεί να έχει τη μορφή συμφωνίας των μελών της ή ότι η τήρηση των συμφωνιών αποτελεί μια βασική επιταγή του φυσικού δικαίου και μια βασική προϋπόθεση της ειρηνικής και ασφαλούς συμβίωσης, όμως, δεν θεωρεί ότι το συμβόλαιο αποτελεί «οντολογική αναγκαιότητα»⁵⁰ της κοινωνικής συμβίωσης.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει ο τρόπος που ο Γκρότιους αντιμετωπίζει το κράτος ως μια ιδιαίτερη ένωση ανθρώπων, την οποία μάλιστα την χαρακτηρίζει ως την τελειότερη όλων: «Το κράτος είναι μια τέλεια ένωση ελεύθερων ανθρώπων που ενώνονται για να απολαύσουν το Δίκαιο και το κοινό όφελος» (διευκρινίζει μάλιστα ο Γκρότιους ότι το τέλεια το λέει με Αριστοτελικούς όρους αναφερόμενος στην έννοια της *αυτάρκειας*) Αυτή, τώρα η ένωση αφετηρία της έχει τις τραυματικές εμπειρίες που έφερε η απομονωμένη και δύσκολη ζωή και στηρίζεται στην

⁴⁸ Στυλιανού, ό.π. σελ. 52.

⁴⁹ Grotius, ό.π. σελ. 338.

⁵⁰ Στυλιανού ό.π. σελ. 54.

ελεύθερη βούληση των ανθρώπων. Αυτή μπορούμε να πούμε ότι είναι η συμβολαϊκή διάσταση που έχει η σκέψη του Γκρότιους.

Σπεύδει, όμως, εντός αυτής της συμβολαϊκής αντίληψης να κάνει μια κρίσιμη διάκριση ανάμεσα σε συμβόλαιο και κυριαρχία. Η βούληση των ανθρώπων αφορά μόνο την πρωταρχική φάση, την αρχική διαδικασία συγκρότησης της ένωσης που οδηγεί στο κράτος και όχι όλη τη διάρκεια. Άπαξ και υπάρχει θεσπισμένη κρατική κυριαρχία η ισχύς και η εμβέλειά της δεν εξαρτάται από την βούληση των συμβαλλόμενων μερών. Δεν είναι τυχαίο ότι ο ορισμός που δίνει για την κυρίαρχη πολιτική εξουσία είναι ακριβώς ότι δεν υπάγεται στο δίκαιο κάποιας άλλης και οι πράξεις της δεν μπορούν να αναιρεθούν από τη απόφαση κάποιου άλλου⁵¹. Κάνει, όμως, και μια διάκριση ανάμεσα σε κοινό και ιδιαίτερο υποκείμενο της κυριαρχίας. Το κοινό υποκείμενο είναι το κράτος, ως συλλογικό πολιτικό σώμα, αλλά το ιδιαίτερο υποκείμενο της κυριαρχίας είναι ένα ή περισσότερα άτομα στα οποία ασκούν την εξουσία. Ο Γκρότιους απορρίπτει έντονα κάθε λογική που θα έκανε την κυριαρχία να εδρεύει παντού και πάντα στο λαό φτάνοντας μέχρι του σημείου να ανατρέπει βασιλείς⁵². Δεν είναι τυχαίο ότι αμέσως μετά ο Γκρότιους σπεύδει να υπερασπιστεί την εθελοδοουλεία ως δικαίωμα: «Είναι δικαίωμα κάθε ανθρώπου να γίνεται δούλος σε όποιον επιθυμεί».⁵³ Βλέπουμε συνολικά σε ποιο βαθμό ο Γκρότιους, έστω και εάν δεν αποτελεί θεωρητικό του κοινωνικού συμβολαίου με τη στενή έννοια, εντούτοις προχωράει σε μια πρωτότυπη για την εποχή σύνθεση ανάμεσα σε μια συμβολαϊκή και εμμενή προς τα ανθρώπινα σύλληψη του φυσικού δικαίου και μια αντίληψη της απόλυτης κυριαρχίας, και με αυτό τον τρόπο θα ασκήσει σημαντική επίδραση στη μετέπειτα συζήτηση.

Σημειώνουμε τέλος ότι και ως θεωρητικός του πολέμου ο Γκρότιους θα παίζει σημαντικό ρόλο εφόσον θα διευρύνει κατά πολύ την έννοια του «δίκαιο πολέμου» και της αυτοάμυνας, αποδίδοντας το όχι μόνο σε κράτη αλλά και άλλους φορείς

⁵¹ Grotius, όπ.π. σελ. 259.

⁵² Όπ.π. σελ. 260-261

⁵³ Όπ.π. σελ. 261.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

όπως ήταν η Ολλανδική Εταιρεία των Ανατολικών Ινδιών – με την οποία σχετίζονταν –, προσφέροντας με αυτό τον τρόπο μια νομική θεμελίωση της αποικιακής εξάπλωσης με χρήση βίας. Ο Γκρότιους επιμένει ότι ο πόλεμος δεν αντιτίθεται στο Φυσικό Δίκαιο⁵⁴. Επιπλέον, υπερβαίνει τα όρια της αυτοάμυνας ως δικαιολόγησης του πολέμου, εφόσον ως ανώτερη αρχή από την αυτοάμυνα θέτει την αρχή της επιβίωσής, θεωρώντας ότι οι άνθρωποι έχουν δικαίωμα να κάνουν ό,τι απαιτείται για την επιβίωσή τους. Με αυτό τον τρόπο ακόμη και η βίαιη κατάληψη αποικιών (που σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να θεωρηθεί αυτοάμυνα) φτάνει να θεωρείται από τον Γκρότιους μια δίκαιη και νομιμοποιημένη μορφή πολέμου. Όπως παρατηρεί και η Ellen Meiksins Wood ο Γκρότιους ανάγεται έτσι σε ένα βασικό ιδεολόγο του εμπορικού ιμπεριαλισμού⁵⁵

⁵⁴ Όπ.π. σελ. 180 κ. εξ.

⁵⁵ Βλ. σχετικά E. Meiksins Wood, *Empire of Capital*, London, Verso, 2003, σελ. 68 κ.εξ.

8. Χομπς

Η πρώτη καθοριστική τομή που ταυτόχρονα εμπεριέχει σε πλήρη μορφή τη θεωρία του φυσικού δικαίου, τη θεωρία της φυσικής κατάστασης και τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου είναι η θεωρία του Χομπς, που αποτελεί ταυτόχρονα και την πρώτη θεωρία όπου με σαφή τρόπο το κοινωνικό υπόβαθρο και το κοινωνικό περιεχόμενο που τη διαπερνά είναι αυτή του σε πορεία ηγεμονίας καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Ταυτόχρονα, ο Χομπς εγγράφεται, περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο, εντός του θεωρητικού κλίματος που διαμορφώνει η ανάδυση του νεότερου επιστημονικού πνεύματος, της ανάδυσης αυτού που ονομάζουμε το γαλιλαϊκό – νευτώνειο υπόδειγμα τη φύση. Είναι ένα υπόδειγμα που όχι μόνο ανατρέπει προηγούμενες απόψεις (για παράδειγμα οριστικοποιεί την ηλιοκεντρική θεωρία του σύμπαντος) αλλά και καθιερώνει μια ορισμένη αντίληψη για τη φύση:

- Η φύση παρουσιάζεται ως ένα αυθύπαρκτο σύστημα, με αυτοτέλεια ως προς τους μηχανισμούς που το καθορίζουν, χωρίς καμία απολύτως αναγωγή σε κάποιο υπερφυσικό επίπεδο και προφανώς και χωρίς καμία αναφορά στο Θεό ως δημιουργό ή κινητήρια δύναμη του σύμπαντος.
- Η προσέγγιση, από οντολογική σκοπιά, είναι κατά βάση υλιστική, τουλάχιστον με την έννοια ότι υπάρχει ρητή ή άρρητη παραδοχής περί της ύπαρξης και υλικότητας των σωμάτων.
- Η αιτιότητα που κυριαρχεί σε αυτό το σύστημα είναι μια αιτιότητα μηχανική. Το ένα σώμα ασκεί δυνάμεις πάνω στο άλλο και με αυτό τον τρόπο καθορίζονται κινήσεις, ταχύτητες, επιταχύνσεις και διαμορφώνεται η όλη εικόνα του κόσμου που διαθέτουμε. Αυτό αποτελεί τομή με μια προηγούμενη αιτιότητα που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί τελεολογική, όπως ήταν η αιτιότητα στον Αριστοτέλη, όπου μέσω της εντελέχειας, τα πράγματα δεν κινούνται με βάση δυνάμεις που ασκούνται (και αντίστοιχα ασκούν), αλλά με βάση την εσωτερική τους τάση προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση.

- Ταυτόχρονα, η εικόνα του κόσμου της μηχανικής αιτιότητας είναι μια εικόνα ενός ανοιχτού και ενοποιημένου χώρου, σε αντίθεση με το κλειστό – και με κέντρο – σύμπαν του μεσαιωνικού κοσμοειδώλου. Έχει μάλιστα υποστηριχθεί ότι αυτό είναι ένα στοιχείο το οποίο αντιστοιχεί ακριβώς στο ανοιχτό «σύμπαν» της απεριόριστης καπιταλιστικής συσσώρευσης, σε αντίθεση με τον κλειστό χώρο της φεουδαρχικής αναπαραγωγής.
- Σε επίπεδο οργάνωσης των επιστημονικών θεωριών έχει μεγάλη σημασία ότι – ανεξαρτήτως των παραλλαγών γνωσιοθεωρητικής τοποθέτησης και την αντιπαράθεση ανάμεσα σε εμπειριστές και ορθολογιστές – ότι κυριαρχεί η λογική ότι μπορεί η causa να ταυτίζεται με τη ratio ή να έχουν μια σχέση ομολογίας ή συμμετρίας. Όταν μιλάμε για causa αναφερόμαστε στην αιτιότητα ως ίδιον των σωμάτων και των πραγμάτων. Όταν μιλάμε για ratio αναφερόμαστε στον τρόπο με τον οποίο εμείς έλλογα αναπαριστούμε στη σκέψη και τη γραφή μας αυτές τις αιτιώδεις σχέσεις. Η πεποίθηση είναι ότι η ratio μπορεί να αποτυπώνει την causa και άρα να έχουμε επιστημονική θεωρία με την ισχυρή έννοια.
- Παράλληλα, κυριαρχεί η αντίληψη ότι όχι μόνο το «βιβλίο της φύσης» μπορεί να αναγνωσθεί, αλλά και η γλώσσα στην οποία είναι γραμμένο είναι τα μαθηματικά. Σε αντίθεση με την αριστοτελική παράδοση, εδώ πλέον κυριαρχεί η περισσότερο «πλατωνική» στην ιστορικότητά της πεποίθηση ότι τα μαθηματικά, οι μαθηματικές αναλογίες και σχέσεις αποτυπώνουν την κίνηση των πραγμάτων και μάλιστα και προς τις δύο κατευθύνσεις: Αυτό που γίνεται στον κόσμο μπορεί να αποτυπωθεί με μαθηματικό τρόπο, αλλά ταυτόχρονα και αυτό που προκύπτει ως συμπέρασμα από τη μαθηματική επεξεργασία των σχέσεων και των μηχανισμών θα πρέπει να συμβαίνει και στον πραγματικό κόσμο.
- Ευρύτερα κομβικό στοιχείο αυτής της αλλαγής επιστημονικού υποδείγματος είναι η έμφαση στην προβλεψιμότητα και την υπολογισιμότητα των φαινομένων. Αυτό δεν περιορίζεται μόνο στο φυσικό κόσμο αλλά και εξ επαγωγής επεκτείνεται και στις κοινωνικές πρακτικές, πόσο μάλλον που ο κόσμος του αναδυόμενου καπιταλισμού είναι ένας κόσμος διαρκώς

μετρούμενων, συγκρινόμενων, εξισωνόμενων, και υπολογίσιμων ποσοτήτων προϊόντων, αξιών και χρηματικών τιμών.

Αυτά τα στοιχεία αποτυπώνονται και σε ένα στοιχείο του θεωρητικού υποβάθρου των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου που είναι ο *ορθολογισμός*. Αυτός αποτυπώνεται σε δύο βασικά σημεία⁵⁶:

- Πρώτον, στην αντίληψη του ορθού λόγου ως ενός εν δυνάμει δικαστηρίου που μπορεί να κρίνει τους θεσμούς των προηγούμενων κοινωνικών μορφών στη βάση συγκεκριμένων αξιών που θεωρούν κομβικές οι οπαδοί του κοινωνικού συμβολαίου.
- Δεύτερον, στην πεποίθηση στη δύναμη της λογικής κατασκευής, ότι δηλαδή ότι μια σειρά από βασικές και θεμελιώδεις αρχές μπορούν να οδηγήσουν στη λογική παραγωγή έγκυρων προτάσεων για τα πράγματα.

Το ιστορικό τώρα πλαίσιο μέσα στο οποίο γράφει ο Χομπς, και το οποίο επηρεάζει και το έργο του είναι αυτό της Αγγλικής ιστορίας του 17^{ου} αιώνα, μια εποχή μεγάλων αναταραχών και αλλαγών. Η οξυνόμενη αντίθεση ανάμεσα στα ανερχόμενα αστικά στρώματα και τους συντηρητικούς μοναρχικούς θεσμούς και τη λογική της απόλυτης εξουσίας του μονάρχη, αποτυπώνεται στη διαμάχη ανάμεσα στο Κοινοβούλιο και τον Αγγλικό Θρόνο αλλά και διαπερνά την αντίθεση ανάμεσα στους οπαδούς του προτεσταντισμού και τους οπαδούς του καθολικισμού, με τον καθολικισμό να ταυτίζεται με τη στήριξη του Θρόνου. Η σύγκρουση αυτή θα έχει δύο βασικές στιγμές: Η πρώτη θα είναι ο Αγγλικός Εμφύλιος Πόλεμος, η *Μεγάλη Ανταρσία* (1642-1651), όταν οι δυνάμεις που υποστήριζαν το Κοινοβούλιο (το οποίο ακόμη τότε είναι περισσότερο ένα συμβουλευτικό όργανο, στο οποίο κυριαρχούσαν μεσαίοι ευγενείς, οι οποίοι και είχαν και την ευθύνη της συλλογής των φόρων, αλλά σταδιακά εκφράζει, όλο και περισσότερο και τα αστικά στρώματα) θα συγκρουστούν με το Βασιλιά. Επικεφαλής των δυνάμεων του

⁵⁶ Ακολουθούμε εδώ το ερμηνευτικό σχήμα που προτείνουν οι Μ. Αγγελίδης και Θ. Γκιούρας, στην *Εισαγωγή* του σε Μ. Αγγελίδης και Θ. Γκιούρας (επιμ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*, Αθήνα, Σαββάλας, 2006, σελ. 17-18

Κοινοβουλίου θα είναι ο Oliver Cromwell, ο οποίος και θα γίνει η βασική ηγετική μορφή και θα οδηγήσει στην ανατροπή της Βασιλείας. Παρότι στη συνέχεια το 1660 η Βασιλεία θα παλινρθωθεί, όμως θα διατηρηθεί και η βαρύτητα του Κοινοβουλίου. Εν τέλει, ύστερα και από την «Ένδοξη Επανάσταση» του 1688, όταν το Κοινοβούλιο, μαζί με τον Γουλιέλμο της Οράγγης θα ανατρέψουν τη δυναστεία των Στιούαρτ θα ανακόψουν οριστικά κάθε πιθανότητα επιστροφής στον Καθολικισμό και θα διαμορφώσουν το πρότυπο της Βρετανικής κοινοβουλευτικής μοναρχίας.

Είναι σαφές από τα παραπάνω ότι έντονα βιώματα του ίδιου του Χομπς θα είναι η συναίσθηση της κλίμακας, της έντασης και της βίας που μπορεί να πάρει μια πολιτική σύγκρουση, ιδίως όταν έχει τη μορφή της εμφύλιας σύγκρουσης, αλλά και της ανάγκης η όποια εξουσία εγκαθιδρύεται να μπορεί ταυτόχρονα να είναι ισχυρή και να μπορεί να επιβάλλεται, έτσι ώστε να αποτρέπονται οι καταστροφικές συγκρούσεις, αλλά και να μπορεί να στηρίζεται σε μια συμβολαϊκή συναίνεση των υπηκόων της.

Το μεγάλο έργο του Χομπς και αυτό στο οποίο συγκεφαλαίωσε τις βασικές του θέσεις για τον άνθρωπο, τη φυσική κατάσταση, και το κοινωνικό συμβόλαιο ήταν ο *Λεβιάθαν* που κυκλοφόρησε το 1651.

Το μηχανιστικό υλιστικό κοσμοείδωλο του Χομπς κάνει την εμφάνισή του από την εισαγωγή ακόμη του κειμένου, όπου αυτό που σκοπεύει να περιγράψει μέσα στο βιβλίο, δηλ. ο Λεβιάθαν ως πολιτική κοινότητα και κράτος, παρουσιάζεται ως ένας τεχνητός άνθρωπος, ως μια τεχνητή ανθρώπινη μηχανή, που στηρίζεται στην ευθυδικία και τους νόμους και επιδιώκει την ομόνοια και την αποφυγή της ανταρσίας και του εμφυλίου πολέμου. Άλλωστε, η βασική αντίληψη του Χομπς για την ανθρώπινη νόηση είναι ότι προηγείται η κατ' αίσθηση αντίληψη, όπου με μηχανικό τρόπο τα εξωτερικά αντικείμενα επιδρούν πάνω στα αισθητήρια

όργανα.⁵⁷ Αυτές οι αισθητηριακές προσλήψεις οδηγούν, μέσα από το συνειρμό και την αλληλουχία στη διαμόρφωση της εμπειρίας.

Κεντρικό ρόλο στη οργάνωση της ανθρώπινης δράσης παίζει κατά τον Χόμπς η ανθρώπινη φαντασία. Η φαντασία είναι αυτή που παραλαμβάνει το υλικό της εμπειρίας, το αποτέλεσμα δηλαδή των μηχανικών ερεθισμών πάνω στις αισθήσεις μας, και μπορεί να το ανασυνθέσει σε νέες σχηματισμούς της σκέψης. Γι' αυτό και υποστηρίζει ότι «[η] φαντασία που δημιουργείται στον άνθρωπο [...] μέσω λέξεων ή άλλων εθελοντικών σημείων, είναι ό,τι γενικά αποκαλούμε νόηση».⁵⁸

Η μεθοδολογία του Χόμπς για την ορθή σκέψη είναι ρητά ορθολογιστική, με έμφαση στην ικανότητα ορθού υπολογισμού και την παραγωγή συμπερασμάτων με λογική αναγκαιότητα, διότι «δεν μπορεί να υπάρχει βεβαιότητα για το τελικό συμπέρασμα, εάν δεν υπάρχει βεβαιότητα για όλες εκείνες τις αποφάνσεις και αρνήσεις, στη βάση των οποίων αυτό στηρίχθηκε και συνάχθηκε».⁵⁹ Αυτό δεν αναιρεί την αναφορά του στη σημασία της εμπειρίας, ούτε παύει να θεωρεί ότι εκεί είναι η αφετηρία της γνώσης. Αυτή γνωσιοθεωρητική του τοποθέτηση αποτυπώνεται στο παρακάτω απόσπασμα:

Υπάρχουν δύο είδη γνώσης. Το ένα είναι η γνώση των γεγονότων και το άλλο η γνώση της λογικής ακολουθίας ανάμεσα σε αποφάνσεις. Η πρώτη δεν είναι παρά αίσθηση και μνήμη και είναι απόλυτη γνώση, όπως όταν βλέπουμε κάτι που γίνεται και μετά θυμόμαστε ότι έχει γίνει. Αυτό είναι το είδος της γνώσης που απαιτείται σε μια μαρτυρία. Η δεύτερη αποκαλείται επιστήμη και είναι υποθετική, όπως όταν γνωρίζουμε ότι, εάν σχήμα είναι κύκλος, τότε κάθε ευθεία γραμμή που περνάει από το κέντρο του, το διαιρεί

⁵⁷ Τ. Χόμπς, *Λεβιάθαν*, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1986, σελ. 84

⁵⁸ Χόμπς, ό.π. σελ. 93.

⁵⁹ Χόμπς, ό.π. σελ. 115.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

σε δύο ίσα μέρη. Αυτό είναι η γνώση που απαιτείται από έναν φιλόσοφο, από εκείνον δηλαδή που φιλοδοξεί να σκέπτεται ορθολογικά.⁶⁰

Φαίνεται δηλαδή ότι για τον Χομπς υπάρχουν δύο είδη γνώσης. Από τη μια η επαγωγική, παθητική, εμπειρική γνώση που φτάνει μέχρι την απλή διαπίστωση. Από την άλλη η παραγωγική, ενεργητική επιστημονική γνώση που στηρίζεται σε πρώτες αρχές που είτε τις ορίζουμε συμβατικά, είτε έχουν ευρύτερη αποδοχή.⁶¹

Το κοσμοείδωλο του Χομπς είναι βαθιά υλιστικό. Οι άνθρωποι παρουσιάζονται ως κατεξοχήν όντα που αποσκοπούν να εξασφαλίσουν μια ευτυχισμένη ζωή, οριζόμενη με όρους υλικής ευδαιμονίας σε βάθος χρόνου:

«Η ευδαιμονία είναι η διαρκής πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπου η απόκτηση του πρώτου δεν είναι παρά ο δρόμος για το επόμενο. Αυτό οφείλεται στο ότι σκοπός της ανθρώπινης επιθυμίας δεν είναι μια μοναδική και στιγμιαία απόλαυση· είναι αντίθετα η εξασφάλιση και της ικανοποίησης και των μελλοντικών επιθυμιών δια παντός. Συνεπώς, οι θεληματικές πράξεις και οι διαθέσεις όλων των ανθρώπων τείνουν όχι μόνο στην κατάκτηση, αλλά και στην εξασφάλιση μιας ευτυχισμένης ζωής»⁶²

Ακόμη περισσότερο οι άνθρωποι ορίζονται, ανθρωπολογικά ως έχοντες μια «αιώνια και ασίγαστη επιθυμία για ισχύ»⁶³, οριζόμενη περισσότερο ως δυνατότητα ικανοποίησης επιθυμιών. Αυτή η επιθυμία για ισχύ και εξουσία οδηγεί αναγκαστικά σε συγκρούσεις καθώς ο «ο δρόμος προς την εκπλήρωση της επιθυμίας του ενός ανταγωνιστή περνά από την εξόντωση, υποταγή εκμηδένιση ή απώθηση του άλλου».⁶⁴

⁶⁰ Όπ.π. σελ. 153.

⁶¹ Βλ. σχετικά Αιμ. Μεταξόπουλος, «Εισαγωγή», σε Χομπς όπ.π., σελ. 31-32.

⁶² Χομπς, όπ.π. σελ. 169.

⁶³ Όπ.π., σελ. 170.

⁶⁴ Όπ.π., σελ. 170.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Αυτή η ανταγωνιστικά τάση αποτυπώνεται με τον καλύτερο τρόπο στη λεγόμενη φυσικά κατάσταση. Για τον Χομπς είναι φυσικό οι άνθρωποι να συγκρούονται μεταξύ τους για το κέρδος, για την ασφάλεια, για την τιμή. Αποτέλεσμα είναι ότι οι άνθρωποι χωρίς κάποια εξουσία που να τους επιβάλλεται βρίσκονται σε μια κατάσταση διαρκούς πολέμου όλων εναντίον όλων:

«Είναι λοιπόν φανερό ότι όσο οι άνθρωποι ζουν χωρίς μια κοινή εξουσία που θα τους κρατούσε όλους υποταγμένους, βρίσκονται σε μια κατάσταση πολέμου. Και μάλιστα αυτός ο πόλεμος είναι πόλεμος των πάντων εναντίον των πάντων. Διότι ο πόλεμος δεν συνίσταται μόνο σε μάχες ή στην έμπρακτη σύγκρουση· αλλά καλύπτει όλο το χρονικό διάστημα κατά το οποίο η βούληση για άμεση αναμέτρηση είναι επαρκώς γνωστή».⁶⁵

Προσοχή: αυτή η φυσική κατάσταση δεν είναι μια υπαρκτή ιστορική κατάσταση. Όσο υπάρχουν άνθρωποι υπάρχουν και μορφές κοινωνικής οργάνωσης, παραδέχεται ο Χομπς. Ωστόσο, αυτό το οποίο τονίζει η έννοια της φυσικής κατάστασης είναι ακριβώς η καθολικότητα του στοιχείου του ανταγωνισμού και της σύγκρουσης μέσα στην κοινωνία.

«Άλλωστε, ακόμη και εάν ουδέποτε υπήρξε εποχή, κατά την οποία οι άνθρωποι ως άτομα να βρίσκονταν αναμεταξύ τους σε κατάσταση πολέμου, παραμένει γεγονός ότι σε κάθε εποχή οι βασιλείς και τα πρόσωπα που ασκούν κυρίαρχη εξουσία όντα ανεξάρτητοι βρίσκονται σε συνεχή αντιζηλία»⁶⁶

Αυτή η προτεραιότητα του ανταγωνισμού συνεπάγεται για τον Χομπς ότι δεν υπάρχει κάποιος λόγος να υποστασιοποιείται ή να θεωρείται προδεδομένη οποιαδήποτε έννοια δικαίου. Οι έννοιες του δικαίου και του αδίκου ορίζονται εκ των υστέρων, αφού συγκροτηθεί κράτος και επομένως νόμος.

⁶⁵ Όπ.π., σελ. 195-6.

⁶⁶ Όπ.π., σελ. 197.

«Εκεί όπου δεν υπάρχει κοινή εξουσία δεν υπάρχει νόμος και εκεί όπου δεν υπάρχει νόμος δεν υπάρχει και αδικία».⁶⁷

Έχει σημασία ότι με βάση τα παραπάνω οι άνθρωποι στον Χομπς δεν κινούνται με βάση κάποια φυσική κοινωνικότητα, αλλά περισσότερο από μια τάση προς την κοινωνική συνένωση, με βάση την επιθυμία ικανοποίησης αναγκών. Αφετηρία είναι ακριβώς ότι είναι εγωιστικά ζώα και αυτό τους καθοδηγεί τόσο στον κοινωνικό ανταγωνισμό όσο και στη συγκρότηση πολιτικών κοινωνιών.

Το πρόβλημα με τη φυσική κατάσταση, δηλαδή τον ανεξέλεγκτο κοινωνικό ανταγωνισμό είναι ακριβώς ότι απειλεί να οδηγήσει στην καταστροφή, στο θάνατο και επιπλέον υπονομεύει τη δυνατότητα να υπάρξουν όροι υλικής ευδαιμονίας:

«Σε μια τέτοια κατάσταση δεν έχει θέση η εργατικότητα, αφού οι καρποί της είναι επισφαλείς, και κατ' επέκταση δεν έχει θέση η καλλιέργεια της γης, η ναυσιπλοΐα, η χρησιμοποίηση εμπορευμάτων που εισάγονται μέσω των θαλασσών, τα άνετα κτίρια, τα εργαλεία μετακίνησης όσων αντικειμένων απαιτούν μεγάλη δύναμη για να μετατοπισθούν, η γνώση της επιφάνειας της γης, η μέτρηση του χρόνου, οι τέχνες, τα γράμματα, η κοινωνία»⁶⁸

Άρα η φυσική κατάσταση παύει να είναι μια ιστορική περίοδος και είναι πολύ περισσότερο εκείνη η κοινωνική κατάσταση κατά την οποία απουσιάζει μια μορφή συγκροτημένης κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης. Είναι πολύ «μεθοδολογική υπόθεση ή φανταστική σύλληψη του άγγλου συγγραφέα και όχι ιστορική πραγματικότητα»⁶⁹, με την οποία επαναστατικοποιείται η σύλληψη του φυσικού δικαίου.

⁶⁷ Όπ.π. σελ. 198.

⁶⁸ Χομπς, όπ.π. σελ. 196.

⁶⁹ Στυλιανού, όπ.π. σελ. 100.

Η βασική αφηρητή είναι ότι οι άνθρωποι επιδιώκουν τελικά την ειρήνη, μέσα από έναν υπολογισμό αυτοσυντήρησης. Σε αυτό το πλαίσιο επιλέγουν να απεμπολήσουν το φυσικό δικαίωμα που έχουν να χρησιμοποιούν την ισχύ τους κατά βούληση.

«Ο τελικός λόγος στόχος ή σκοπός για τον οποίο οι άνθρωποι (που αγαπούν από φυσικού τους την ελευθερία και την κυριαρχία επί των άλλων) επιβάλλουν περιορισμούς στον εαυτό τους (περιορισμούς που χαρακτηρίζουν τη ζωή σε μια πολιτική κοινότητα) είναι η πρόνοια για την αυτοσυντήρησή τους και κατ' επέκταση για μια πιο ευχάριστη ζωή· η απεμπλοκή τους, με άλλα λόγια, από την άθλια κατάσταση του πολέμου, που αναγκαστικά απορρέει, όπως καταδείχθηκε, από τα φυσικά τους πάθη, όσο δεν υφίσταται μια ορατή εξουσία που να τους προκαλεί δέος και να τους δεσμεύει, με το φόβο της τιμωρίας, να εκτελούν τις συμβάσεις τους και να τηρούν τους νόμους της φύσης»⁷⁰

Το κοινωνικό συμβόλαιο επιφορτίζει το κράτος με τη λειτουργία να εξασφαλίζει την κοινωνική ειρήνη. Αποτελεί έξοδο από τη φυσική κατάσταση μέσω μιας *αμοιβαίας συμφωνίας*. Για τον Χομπς ο άνθρωπος θα πρέπει να είναι πρόθυμος να παραιτηθεί «από το δικαίωμά του πάνω σε όλα τα πράγματα για τόσο διάστημα όσο απαιτεί η ειρήνη. Και η αυτοάμυνά του και να αρκεστεί σε τόση μόνο ελευθερία ελευθερία έναντι των άλλων όση θα επέτρεπε και στους άλλους έναντι του εαυτού του»⁷¹.

Όμως, δεν αρκεί μόνο η παραίτηση από το δικαίωμα, χρειάζεται και η σαφής μεταβίβαση αυτού του δικαιώματος σε μια άλλη αρχή. Αυτή η μεταβίβαση αποτελεί την πραγματική έξοδο από τη φυσική κατάσταση.⁷² Οι άνθρωποι θα πρέπει να εκχωρήσουν όλη τη δύναμη και την ισχύ τους σε έναν άνθρωπο ή μια συνέλευση

⁷⁰ Χομπς όπ.π. σελ. 238

⁷¹ Όπ.π. σελ. 200.

⁷² Στυλιανού όπ.π. σελ. 114.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

ανθρώπων, έτσι ώστε οι βουλήσεις να ανάγονται σε μία. Αυτή η συμφωνία πρέπει να αφορά όλους όσοι προχωρούν σε αυτή τη συναπόφαση:

«Εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις και πράξεις σου κατά τον ίδιο τρόπο». ⁷³

Για τον Χομπς η έννοια του συμβολαίου δεν είναι μόνο η βάση για τη δημιουργία κοινωνιών. Είναι ταυτόχρονα και η βάση για μια εν δυνάμει επιστήμη της πολιτικής. Είναι δε μια ιδιαίτερα πρωτότυπη θεωρία συμβολαίου σε σχέση με όσες είχαν διατυπωθεί μέχρι τότε:

Για τον Χομπς το συμβόλαιο δεν είναι ένα συμβόλαιο ανάμεσα στους υπηκόους και τον ηγεμόνα, όπως είχε ήδη διατυπωθεί μέχρι τότε. Το συμβόλαιο είναι συμβόλαιο αμοιβαίας και από κοινού απεμπόλησης και μεταβίβασης δικαιωμάτων, είναι πρωτίστως ένα συμβόλαιο συνεταιρισμού για τη διαμόρφωση μιας πολιτικής κοινωνίας. Επομένως, συνένωση και υποταγή αποτελούν διαδικασίες που χρονικά ταυτίζονται: οι άνθρωποι ταυτόχρονα συνεταιρίζονται μεταξύ τους και ταυτόχρονα υποτάσσονται σε κάποιον κυρίαρχο. ⁷⁴

Ένα άλλο πρωτότυπο στοιχείο στον Χομπς είναι ότι ταυτόχρονα αποδέχεται την απολυταρχική εξουσία, με την έννοια ότι το δικαίωμα του κυρίαρχου είναι απεριόριστο και ταυτόχρονα υπερασπίζεται το δικαίωμα ανυπακοής, το δικαίωμα αντίστασης των υπηκόων.

⁷³ Χομπς, ό.π. σελ. 241.

⁷⁴ Στυλιανού, ό.π. σελ. 118.

9. Λοκ

Ο Λοκ με τη θεωρία του προσπάθησε να απαντήσει στις πιο επικίνδυνες πλευρές της θεωρίας του Χομπς.

Ιστορικό πλαίσιο αυτό της Ένδοξης Επανάστασης του 1688. Οι «κοινοβουλευτικοί» μαζί με το Γουλιέλμο της Οράγγης ανέτρεψαν τον Ιάκωβο Β΄ θέτοντας τις βάσεις του μετέπειτα Βρετανικού κοινοβουλευτισμού.

Η φυσική κατάσταση για τον Λοκ είναι εν μέρει ιστορική και εν μέρει λογική κατάσταση. Αυτή η φυσικά κατάσταση είναι κατάσταση απόλυτης ελευθερίας όλων των ανθρώπων καθώς απόλυτης ισότητας όλων των ανθρώπων. Οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως ελεύθεροι, γεννιούνται ελεύθεροι. Η ελευθερία σημαίνει ότι κάθε άνθρωπος έχει δικαίωμα επί του δικού του προσώπου, επί του οποίου δεν έχει δικαίωμα κανένας άλλος. Αποτελεί δυνατότητα αυτοκίνησης με σκοπό την αναζήτηση της ατομικής ευδαιμονίας. Όμως, παραδέχεται ότι το έλλογο στοιχείο στον άνθρωπο σημαίνει ότι οι πράξεις του ανθρώπου έχουν και ηθικό χαρακτήρα. Μάλιστα είναι ακριβώς η φυσική ισότητα των ανθρώπων που επιβάλλει την τήρηση του νόμου της φύσης που εξασφαλίζει την προστασία των δίκαιων ανθρώπων. Είναι αυτός ο φυσικός νόμος που διέπει τη φυσική κατάσταση που έχει ως συνέπεια να παρεμποδίζεται ο άνθρωπος από το να προχωρά σε επιλογές βλαπτικές. Με αυτό τον τρόπο προσπαθεί ο Λοκ να αποφύγει τον κίνδυνο μιας θεωρίας της φυσικής κατάστασης που θα κατέληγε αναπόδραστα στην κατάσταση του πολέμου όλων εναντίον όλων την οποία είχε διατυπώσει ο Χομπς.

Το παράδοξο της φυσικής κατάστασης, όπως την παρουσιάζει ο Λοκ είναι ότι απεικονίζει τους ανθρώπους να έχουν ίσα δικαιώματα αλλά άνισες δυνατότητες. Αυτό κυρίως αποτυπώνεται στην κεντρικότητα της έννοιας της ιδιοκτησίας στο έργο του Λοκ. Η ατομική ιδιοκτησία θεωρείται ένα φυσικό δικαίωμα από τον Λοκ, κάτι που αντιστοιχεί ακριβώς και στο αστικό / καπιταλιστικό κοσμοείδωλο της ανερχόμενης αστικής τάξης της εποχής του. Επιπλέον, με τον τρόπο που

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

παρουσιάζει την εργασία ως θεμέλιο της ιδιοκτησίας φυσικοποιούσε και νομιμοποιούσε την καπιταλιστική ιδιοκτησία. Γι' αυτό και έχει παρουσιαστεί η άποψη του ως ένας «κτητικός ατομικισμός», έστω και ένα ο Λοκ παρουσιάζει την έννοια της ιδιοκτησίας και ως «ιδιοκτησία εαυτού» ως δικαίωμα στην προσωπική ταυτότητα και αυτοσυνειδησία.

Το πρόβλημα που έχει η φυσική κατάσταση, όπως την παρουσιάζει ο Λοκ, είναι ότι δεν έχει κάποιο σοβαρό πρόβλημα που θα δικαιολογούσε την μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στο συμβόλαιο, όπως είναι για παράδειγμα η ανάγκη αποφυγής του γενικευμένου κοινωνικού πολέμου στο έργο του Χομπς. Εδώ ο Λοκ θέτει ένα νέο στοιχείο: οι άνθρωποι προσπαθούν να αποφύγουν την παραφθορά και την ενδεχόμενη παρακμή της φυσικής κατάστασης. Ο λόγος είναι ότι τα αγαθά της φυσικής κατάστασης είναι διαρκώς εκτεθειμένα σε κινδύνους, εξαιτίας της πιθανής επιθετικής στάσης άλλων ανθρώπων, οπότε και υπάρχει ανασφάλεια. Επομένως, η κύρια αιτία σύναψης του συμβολαίου είναι η ανασφάλεια και η αβεβαιότητα. Ανασφάλεια και αβεβαιότητα που πρωτίστως αφορούν την ιδιοκτησία:

«Δεν είναι παράλογο ότι ο άνθρωπος επιζητεί και είναι πρόθυμος να συνενωθεί σε κοινωνία μαζί με άλλους, οι οποίοι είναι ήδη συνενωμένοι ή έχουν στο μυαλό τους να συνενωθούν για την αμοιβαία συντήρηση της ζωής, της ελευθερίας και των υπάρχόντων τους, που τα αποκαλώ με το γενικό όνομα ιδιοκτησία»

«Ο μέγας και κύριος σκοπός της συνένωσης των ανθρώπων σε πολιτικές κοινότητες και της υποταγής τους σε κυβερνήσεις είναι η διαφύλαξη της ιδιοκτησίας τους»

Ποιοι είναι, όμως, οι λόγοι που εξωθούν συγκεκριμένα τους ανθρώπους να εγκαταλείψουν την φυσική κατάσταση και να προχωρήσουν στη σύναψη του συμβολαίου:

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

- (α) Παρά την ύπαρξη του φυσικού νόμου, δεν υπάρχουν γενικώς παραδεκτοί κανόνες που να ρυθμίζουν στο σύνολό τους τις ανθρώπινες σχέσεις
- (β) Δεν υφίστανται αναγνωρισμένοι και αμερόληπτοι δικαστές για να αποφασίζουν
- (γ) δεν υπάρχει εκείνη η εξουσία που θα μπορεί να εκτελέσει τις αποφάσεις αυτών των δικαστηρίων.

Το παράδοξο αυτών των επιχειρημάτων του Λοκ είναι ότι είναι επιχειρήματα που δεν παραπέμπουν σε μια προ-πολιτική φυσική κατάσταση, αλλά πολύ περισσότερο σε μια ήδη συγκροτημένη πολιτική κατάσταση, την οποία οι άνθρωποι επιδιώκουν να αντιμετωπίσουν.

Το τελικό συμπέρασμα του Λοκ πάνω στο θέμα είναι ότι οι άνθρωποι παρά τα πλεονεκτήματα της φυσικής κατάστασης, αντιμετωπίζουν και πολλά προβλήματα και ταλαιπωρίες και δεινά και έτσι αποφασίζουν να προχωρήσουν στη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου.

Για τον Λοκ μια πολιτική κοινωνία για να μπορέσει να επιβιώσει θα πρέπει να έχει την εξουσία να τιμωρεί τα αδικήματα. Στόχος της πολιτικής κοινωνίας είναι η αποτελεσματική λειτουργία ενός συστήματος δικαιοσύνης. Αυτό, όμως, προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι που βρίσκονταν στη φυσική κατάσταση αποφασίζουν να αποτελέσουν ένα λαό, ένα πολιτικό σώμα. Οι άνθρωποι κατά τον Λοκ enter into society με σκοπό το make one people, one body politic. Για τον Λοκ κάθε άτομο δίνει τη συγκατάθεση, τη συναίνεσή του για τη συγκρότηση πολιτικού σώματος υπό ενιαία διακυβέρνηση και αναλαμβάνει την υποχρέωση να υποτάσσεται στις αποφάσεις της πλειοψηφίας και να δεσμεύεται από αυτήν. Με αυτόν τον τρόπο αφήνουμε το φυσικό νόμο και δίνουμε το πεδίο στην πολιτική δράση.

Η κοινότητα συγκροτείται με την πράξη της ατομικής συγκατάθεσης που συγκροτεί την κοινότητα ως ένα σώμα με δύναμη / εξουσία να δρα ενιαία. Αυτή η εγκαθίδρυση πολιτικής κοινωνίας απαιτεί μια ειδική μορφή σύμβασης, το

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

συμβόλαιο. Το ζήτημα είναι ότι αυτό το συμβόλαιο παραμένει ασαφές το τι ακριβώς είναι στο έργο του Λοκ. Ορισμένες φορές δεν φαίνεται πραγματική πράξη, αλλά πολύ περισσότερο συμβολική ή θεωρησιακή σύλληψη, ένα είδος υπόθεσης εργασίας που παρουσιάζει την καταστατική συγκρότηση των πολιτικών κοινωνιών. Είναι περισσότερο ένα νοητικό σχήμα το οποίο θα πρέπει να συναχθεί από την ίδια την ιδιότητα του ανθρώπου ως έλλογου όντος. Εξηγεί λογικά την ύπαρξη παρά την ιστορική διαμόρφωση των πολιτικών κοινωνιών. Είναι χαρακτηριστικό ότι σπάνια χρησιμοποιεί τη λέξη contract ούτε την έννοια της σύμβασης – covenant – ενώ προτιμά τη λέξη compact καθώς και agreement όπως και consent.

Ο Λοκ δεν ορίζει ως συμβόλαιο τη συγκρότηση μιας κυβέρνησης, σε αντίθεση με τις θεωρίες «δύο συμβολαίων», ενός ανάμεσα στους πολίτες και ενός ανάμεσα στους πολίτες και τον κυρίαρχο. Συμβόλαιο για τον Λοκ είναι μόνο αυτό που αναφέρεται στη συνένωση των ανθρώπων σε πολιτική κοινωνία, ακολουθώντας το σχήμα του Χομπς περί ενιαίου συμβολαίου. Θεωρεί επίσης ότι ένα συμβόλαιο δεν μπορεί παρά να ενσωματώνει και την αρχή της πλειοψηφίας για να μπορεί το ενιαίο πολιτικό σώμα να κινείται προς μία κατεύθυνση. Διαφορετικά κινδυνεύει να μην είναι ένα ενιαίο πολιτικό σώμα. Χωρίς τον κανόνα της πλειοψηφίας δεν υφίσταται συμβόλαιο.

Ως προς την πολιτική μορφή ο Λοκ είναι περισσότερο κοντά προς μια αντίληψη φιλελεύθερης δημοκρατίας και κατά της μοναρχίας, καθώς ιδίως ο τρόπος που θέτει την αρχή της πλειοψηφίας παραπέμπει σε κάποιου τύπου κοινοβουλευτισμό.

Βέβαια η κοινοβουλευτική δημοκρατία του Λοκ έχει και αποκλεισμούς: Οι φτωχοί, οι ακτήμονες, οι χωρίς περιουσία αποκλείονται...

Θα πρέπει να περιμένουμε τη δυναμική είσοδο του εργατικού κινήματος στο προσκήνιο, έτσι ώστε αυτά τα εργατικά στρώματα να θεωρηθούν ισότιμα «τέκνα της δημοκρατίας».

10. Ρουσσώ

Ο Ζαν-Ζακ Ρουσσώ είναι μία από τις περισσότερο γοητευτικές φιγούρες μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας και ο τρόπος που υπερασπίστηκε την ισότητα και την ελευθερία και, ταυτόχρονα, κατήγγειλε τη διαφθορά του πολιτισμού και πρόβαλε την αξία της απλής ζωής, τον έκανε ένα σημείο αναφοράς όχι μόνο της Γαλλικής Επανάστασης αλλά και επόμενων ρευμάτων. Θεωρείται, άλλωστε, ένας από τους βασικούς εκφραστές της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου.

Ιδιαίτερη σημασία έχει ότι σε αντίθεση με άλλους στοχαστές που στηρίζονται σε μια διάκριση ανάμεσα στο προπολιτικό ή προκοινωνικό στοιχείο και την πολιτική κοινωνία, ο Ρουσσώ στηρίζεται και σε ένα σχήμα που διακρίνει ή ακόμη και αντιπαραθέτει την κοινωνία και την πολιτική. Άλλωστε, σε αντίθεση με τους στοχαστές του 17ου αιώνα, ανήκει σε μια εποχή όπου αναδύεται και αυτοτελώς η έννοια της κοινωνίας. Η σκέψη του Ρουσσώ συντονίζεται με ένα ευρύτερο κλίμα της εποχής και υπερασπίζεται τη βασική θέση ότι είναι ανάγκη να οργανωθεί η ηθική και πολιτική ζωή με τρόπο ορθολογικό. Ο Ρουσσώ ουσιαστικά προσπαθεί να επαναθεμελιώσει την πολιτική θεωρία μέσα σε έναν αντιμεταφυσικό ορίζοντα που είχαν χαράξει στοχαστές όπως ο Χομπς και ο Σπινόζα. Γι' αυτό και ο Άρης Στυλιανού έχει υποστηρίξει ότι αναφέρεται σε ένα πεδίο εμμένειας⁷⁵. Με αυτό εννοούμε ότι δεν χρησιμοποιεί μια μεταφυσική του φυσικού δικαίου.

Σε ό,τι αφορά τη φυσική κατάσταση ο άνθρωπος θεωρείται απολύτως ελεύθερος, ακολουθώντας εν μέρει τον Λοκ. Ωστόσο, παρά τις μεγάλες διαφορές τους, ο Ρουσσώ επηρεάζεται και από τον Χομπς και το σχήμα του για τη μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κοινωνία. Υπάρχει, όμως, μια ιδιαιτερότητα στον τρόπο που ο Ρουσσώ ορίζει τη μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κοινωνία. Για τον Ρουσσώ η φυσική κατάσταση δεν αποτελεί την αναγκαία λογική προϋπόθεση της πολιτικής κοινωνίας, κάτι που αποτελεί μια βασική ιδιομορφία

⁷⁵ Στυλιανού, όπ.π., σελ. 162

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

του έργου του Ρουσσώ. Αντίθετα, για τον Ρουσσώ ανάμεσα στη φυσική κατάσταση και την πολιτική κοινωνία υπάρχει χάσμα μεγάλο. Ακόμη περισσότερο, δεν μπορούμε να γνωρίσουμε πλήρως πώς ήταν τα πράγματα στη φυσική κατάσταση εφόσον ο άνθρωπος έχει από τότε απομακρυνθεί σημαντικά. Αυτή η δυσκολία, όμως, δεν αναιρεί την ανάγκη, κατά τον Ρουσσώ, να προσπαθήσουμε να γνωρίσουμε τη φυσική κατάσταση, μια που αυτός είναι ο μόνος τρόπος για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τα αληθινά θεμέλια της ανθρώπινης κοινωνίας. Ο Ρουσσώ δείχνει να αναζητά στη φυσική κατάσταση την αληθινή φύση του ανθρώπου. Αυτό είναι αρκετά διαφορετικό από την κλασική θεωρία του φυσικού δικαίου αλλά και τις κλασικές θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Αυτές οι θεωρίες παραδέχονταν ένα λίγο πολύ έμφυτο κοινωνικό ένστικτο που ωθούσε τον άνθρωπο στην κοινωνικότητα και στη συγκρότηση κοινωνίας, ένστικτο που ήταν λίγο πολύ κοινό και στην φυσική κατάσταση και στην πολιτική κοινωνία.

Αυτό, όμως, δεν μπορεί να το δεχτεί ο Ρουσσώ, ο οποίος ξεκινά από μια εντελώς διαφορετική αφετηρία: επιδιώκει να καταδείξει ότι η σύγχρονη του πολιτική κοινωνία είναι εντελώς ασύμβατη με την αληθινή πρωταρχική φυσική κατάσταση του ανθρώπου. Το παρακάτω απόσπασμα είναι πολύ χαρακτηριστικό

Οι φιλόσοφοι που εξέτασαν τα θεμέλια της κοινωνίας αισθάνθηκαν όλοι τους την ανάγκη να ανατρέξουν στη φυσική κατάσταση, αλλά κανένας τους δεν τα κατάφερε. Ορισμένοι δεν δίστασαν να υποθέσουν πως ο άνθρωπος σε αυτή την κατάσταση κατείχε την έννοια του δικαίου και του αδίκου, δίχως να φροντίσουν να δείξουν ότι έπρεπε να την κατέχει, ούτε καν ότι θα του ήταν χρήσιμη. Άλλοι, μίλησαν για το φυσικό δικαίωμα που έχει ο καθένας να διατηρεί ό,τι του ανήκει, χωρίς, όμως, να εξηγήσουν τι εννοούσαν με το ρήμα ανήκω. Άλλοι, δίνοντας πρώτα στον ισχυρότερο την εξουσία πάνω στον πιο ανίσχυρο, έκαναν αμέσως να γεννηθεί η κυβέρνηση, χωρίς να αναλογιστούν τον χρόνο που χρειάστηκε να κυλήσει προτού το νόημα των λέξεων εξουσία και κυβέρνηση μπορέσει να υπάρξει ανάμεσα στους ανθρώπους. Τέλος, όλοι, μιλώντας αδιάκοπα για ανάγκη, απληστία, καταπίεση, επιθυμίες και έπαρση, μετέφεραν στη φυσική κατάσταση ιδέες που τις είχαν πάρει από την κοινωνία. Μιλούσαν για τον πρωτόγονο άνθρωπο και περιέγραφαν τον πολίτη.

Με αυτό τον τρόπο ο Ρουσσώ εντοπίζει το βασικό πρόβλημα των κλασικών θεωριών του φυσικού δικαίου και του κοινωνικού συμβολαίου: ότι πρόβαλλαν αναδρομικά προς την φυσική κατάσταση τις βασικές τάσεις της σύγχρονης τους πραγματικότητας, αποτελώντας ουσιαστικά μια μορφή αναχρονισμού.

Για να μπορέσει ο Ρουσσώ να αντιμετωπίσει αυτή τη δυσκολία προσπαθεί να διατυπώσει τη θεωρία του για τη φυσική κατάσταση όχι ως μια φανταστική αφήγηση, αλλά ως μια υποθετική ιστορία που προσπαθεί να ανασυνθέσει την πραγματική ιστορία της ανθρωπότητας. Σε αυτή την προσπάθεια ο Ρουσσώ εκμεταλλεύεται και τις ταξιδιωτικές του αναγνώσεις, καθώς και τις ανθρωπολογικές του γνώσεις. Με αυτό τον τρόπο ανασυγκροτεί έναν πρωτόγονο άνθρωπο χωρίς ομιλία, τέχνη και κατοικία, έναν άνθρωπο που δεν έχει ανάγκη του συνανθρώπου του και είναι αυτάρκης, με ελάχιστα πάθη, ένα ενήλικο παιδί.⁷⁶

Η τεχνική χανόταν μαζί με τον εφευρέτη της. Δεν υπήρχε ούτε παιδεία ούτε πρόοδος. Οι γενεές πολλαπλασιάζονται ανώφελα. Και καθώς η καθεμιά ξεκινούσα πάντα από το ίδιο σημείο, οι αιώνες κυλούσαν μέσα στην απόλυτη απλοϊκότητα των πρώτων εποχών, το είδος ήταν παλαιό και ο άνθρωπος εξακολουθούσε να παραμένει παιδί.

Σε αυτή τη βάση υποστηρίζει ότι η φυσική κατάσταση απέχει από την πολιτική. Ποια είναι, όμως, η αφετηρία της απομάκρυνσης του ανθρώπου από τη φυσική κατάσταση; Αυτή κατά τον Ρουσσώ συμπίπτει με την ανάπτυξη της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, που με τη σειρά της αποδίδεται στην ατομική ιδιοκτησία.

Ο πρώτος που, έχοντας περιφράξει ένα χωράφι, σκέφτηκε να πει: 'Αυτό είναι δικό μου', και βρήκε ανθρώπους αρκετά αφελείς για να τον πιστέψουν, υπήρξε ο αληθινός

⁷⁶ Στυλιανού, ό.π. σελ. 172.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

ιδρυτής της πολιτικής κοινωνίας. Από πόσα εγκλήματα, πολέμους, φόνους, από πόσες αθλιότητες και αίσχη θα είχε απαλλάξει το ανθρώπινο γένος εκείνος που, ξερριζώνοντας τους πασσάλους ή σκεπάζοντας το χαντάκι, θα είχε φωνάξει στους συνανθρώπους του: 'Μην ακούτε αυτό τον απατεώνα. Χαθήκατε, αν ξεχάσετε πως οι καρποί ανήκουν σε όλους και η γη δεν ανήκει σε κανέναν

Ο Ρουσσώ θεωρεί ότι η ανισότητα στους ανθρώπους ξεκινά με την ατομική ιδιοκτησία. Όσο για τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας ο Ρουσσώ την αποδίδει στην έννοια του κοινωνικού συμβολαίου.

Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* του 1762, ο Ρουσσώ εξετάζει την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου και υποστηρίζει ότι μόνο μια ομόφωνη σύμβαση μπορεί να αποτελέσει την εγγύηση για την ύπαρξη του κράτους. Είναι ένα «υπόρρητο, ανιστορικό και διαρκές συμβόλαιο, το οποίο δεσμεύει όλα τα άτομα που συναπαρτίζουν μια πολιτική κοινότητα»[1]. Για την έννοια του συμβολαίου η διατύπωση του ίδιου του Ρουσσώ είναι η ακόλουθη:

Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη την από κοινού δύναμη το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους, ούτως ώστε ο καθένας, καθώς ενώνεται με όλους, να υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και να παραμένει εξίσου ελεύθερος όπως και πριν».

Με αυτό τον τρόπο προσπαθεί ο Ρουσσώ να συνδυάσει το ατομικό και το συλλογικό στοιχείο, να δει με ποιο τρόπο μπορεί η ενικότητα και μοναδικότητα κάθε ανθρώπινης ύπαρξης να συνδυάζεται με τη συλλογικότητα, δηλαδή να βρεθεί ένας τρόπος, έτσι ώστε το άτομο να διατηρεί την αυτονομία και την ελευθερία του μέσα στη συλλογικότητα.

Αντίστοιχα σύνθετος είναι και ο τρόπος που ο Ρουσσώ βλέπει τον πυρήνα της έννοιας του συμβολαίου. Ο Ρουσσώ θέλει να αποφύγει τον κίνδυνο του συμφώνου υποταγής, που ενυπάρχει σε πολλές εκδοχές της θεωρίας του κοινωνικού

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

συμβολαίου, σύμφωνα με τις οποίες το συμβολαίου είναι μια συμφωνία των υπηκόων να υποτάσσονται σε έναν κυρίαρχο. Για το σκοπό αυτό επιμένει ότι το συμβόλαιο είναι ταυτόχρονα η πράξη συνένωσης με την οποία συγκροτείται η ανθρώπινη κοινότητα αλλά και η πράξη με την οποία τα άτομα συμβάλλονται με την κοινότητα. Με αυτό τον τρόπο εδώ κυρίαρχος είναι ο λαός, εφόσον η κυριαρχία ανήκει στο σύνολο των συμβαλλομένων ατόμων, στην ίδια την κοινότητα.

Αυτή η διαδικασία του συμβολαίου, ως πράξη συμβολαιικής συνένωσης γεννά και μια νέα οντότητα τη γενική βούληση, η οποία προτείνεται και ως λύση για την υπέρβαση της αντίθεσης ανάμεσα σε ατομικό και συλλογικό. Ακριβώς αυτή η έννοια της γενικής βούλησης διαμορφώνει και μια ανάλογη έννοια της κυριαρχίας, η οποία είναι αναπαλλοτρίωτη, αδιαίρετη και αναλλοίωτη. Θα είναι ο συνδυασμός ανάμεσα σε κοινωνικό συμβόλαιο, λαϊκή κυριαρχία και γενική βούληση που θα κάνει τόσο δημοφιλές το έργο του Ρουσσώ.

11. Σπινόζα

Το ιστορικό περιβάλλον του Σπινόζα είναι η Ολλανδία του 17^{ου} αιώνα. Η πρωτοπόρα καπιταλιστική χώρα στην Ευρώπη, με βασικό ρόλο στο αποικιακό εμπόριο που συνάμα, μέσα από τους πολέμους ενάντια στον Ισπανικό θρόνο, περνάει και όλες τις εντάσεις της συγκρότησης των εθνικών κρατών, παρότι βρίσκεται σε εμπόλεμη κατάσταση για μακρό διάστημα.

Ταυτόχρονα είναι μια περίοδος εντονότατων πολιτικών ανταγωνισμών και μεγάλων συγκρούσεων. Στην πραγματικότητα επικρατεί μια ιδιότυπη δυαρχία. Από τη μια είναι οι Προεστοί που εκφράζουν τα αστικά στρώματα. Από την άλλη είναι ο Βασιλικός Οίκος της Οράγγης που διαθέτει και τη μεγαλύτερη στρατιωτική ισχύ. Το 1619 υπερτερεί ο Οίκος της Οράγγης. Όμως, η αναβάθμιση της οικονομικής θέσης της Ολλανδικής Εταιρείας των Ανατολικών Ινδιών σήμαινε και ανάλογη αναβάθμιση των Προεστών στη σύγκρουσή τους με τη μοναρχία.

Αυτό διαμορφώνει μια συνθήκη ενός ιδιαίτερα σύνθετου ταξικού ανταγωνισμού. Για ένα διάστημα έχουμε Προεστό πρωθυπουργό, τον Jan de Witt, μέχρις ότου ανατρέπεται από μια λαϊκή επανάσταση. Εδώ έχουμε ένα «ιστορικό παράδοξο». Οι μάζες, το πλήθος, τα λαϊκά στρώματα, δεν τοποθετούνται στο πλευρό της φιλελεύθερης αστικής τάξης αλλά στο πλευρό του περισσότερο συντηρητικού Βασιλικού Οίκου της Οράγγης. Ένας από τους λόγους ήταν και ο πρωταγωνιστικός ρόλος που είχε παίξει ο Βασιλικός Οίκος της Οράγγης στην πάλη ενάντια στην Ισπανική κυριαρχία. Ο λόγος ήταν ακόμη ότι οι Προεστοί αντιπροσώπευαν την αριστοκρατία του πλούτου και έτσι ήταν αντιπαθείς στα μάτια των λαϊκών στρωμάτων. Οι προεστοί ήταν κυρίως πλούσιοι έμποροι ενώ ο λαός αποτελείτο κυρίως από φτωχούς τεχνίτες που δεν απολάμβαναν καμιά ευημερία και γι' αυτό το λόγο συμμαχούσαν με εκκλησία και το Βασιλικό Οίκο της Οράγγης.

Όλα αυτά έχουν και θρησκευτικές διαστάσεις. Στις «Ενωμένες Επαρχίες» ο καλβινισμός συνδέθηκε με πατριωτισμό εναντίον Ισπανών. Όμως μετά

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

διχοτομείται. Ο Αρμινιανός (οπαδοί του Αρμίνιου) είναι θιασώτες της ελεύθερης βούλησης και της ανεξιθρησκείας. Κάνουν διάκριση ανάμεσα σε εσωτερική και εξωτερική θρησκεία (το κράτος παρεμβαίνει στη δεύτερη). Οι Προεστοί είναι οπαδοί του Αρμινιασμού. Τους ενώνει η ανεξιθρησκία, η μετριοπάθεια, η διαλλακτικότητα, η κοινωνική ειρήνη, η υποταγή της εκκλησίας στην πολιτική εξουσία. Από την άλλη, οι Γκομαριστές ασπάζονταν την θεολογία του προορισμού και απαιτούσαν διπλή υπακοή του χριστιανού στο Μονάρχη και στην Εκκλησία. Αυτό απαιτεί την πίστη του Μονάρχη. Άρα απαιτούν παρέμβαση της πολιτικής εξουσίας και κυνήγι των αιρετικών. Έχουν, όμως, λαϊκή υποστήριξη από όσους υφίστανται εκμετάλλευση από Αρμινιανούς εμπόρους γιατί στιγματίζουν τον πλούτο. Παράλληλα, εμφανίζεται ένα πλήθος θρησκευτικών αιρέσεων – Χριστιανοί χωρίς εκκλησία – που συμμαχούν με Αρμινιανούς. Επίσης συμμαχούν και Εβραίοι με Αρμινιανούς. Σημειώνουμε ότι χάρη στο κλίμα ανεξιθρησκείας που επικρατούσε στην Ολλανδία αρκετοί Εβραίοι προτιμούσαν να πάνε εκεί, ιδίως μετά την εκδίωξη των Εβραϊκών πληθυσμών από την Ιβηρική Χερσόνησο. Αντίθετα, οι Γκομαριστές συμμαχούν με Οίκο Οράγγης και κινητοποιούν τις λαϊκές τάξεις εναντίον των Προεστών

Ο ίδιος ο Μπαρούχ Σπινόζα γεννήθηκε το 1632 από Εβραίους γονείς που είχαν μεταναστεύσει από την Πορτογαλία. Ήταν ένα κριτικό πνεύμα, που ήρθε σε σε ρήξη με Εβραϊκή κοινότητα. και γι' αυτό είχε κηρυχτεί αποσυνάγωγος. Πολιτικά τασσόταν υπέρ Jan de Witt λόγω του φιλελευθερισμού και της μετριοπάθειάς του.

Το μεταφυσικό σύστημα του Σπινόζα στηρίζεται στις ακόλουθες βασικές αρχές

- Βασική αρχή: απόλυτη αναγκαιότητα υπόστασης.
- Deus Sive Natura ή η αποφυγή κάθε δυισμού.
- Τα πάντα στον κόσμο είναι αναγκαία. Δεν μπορούν να υπάρχουν με τρόπο διαφορετικό από αυτόν που υπάρχουν.
- Απόλυτος ντετερμινισμός. Δεν υπάρχουν τελικοί σκοποί στο Θεό ή τη Φύση
- Όμως, δεν καταλήγει στη μοιρολατρία: Η κατανόηση της αναγκαιότητας των πραγμάτων απελευθερώνει. Δρούμε καλύτερα και πιο ενεργητικά εάν

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

κατανοούμε την αναγκαιότητα των πραγμάτων. Όχι, όμως, ο κάθε άνθρωπος μόνος του, συλλογική κοινωνική υπόθεση.

- Ελευθερία είναι η γνώση της αναγκαιότητας.

Η «ανθρωπολογία» του Σπινόζα στηρίζεται στις ακόλουθες αρχές

- Κομβική είναι η επιθυμία του ανθρώπου να διατηρήσει την ύπαρξή του (όπως και κάθε άλλου όντος)
- Κάθε πράγμα προσπαθεί να διατηρηθεί στο είναι του.
- «in suo esse perseverare conatur»

Στηρίζεται ακόμη σε μια διάκριση βούλησης και επιθυμίας

- Η βούληση αναφέρεται στη φαντασία.
- Η επιθυμία αναφέρεται αδιαίρετα σε σώμα και ψυχή.
- Ο Σπινόζα αρνείται τις παραδοσιακές μορφές ιεράρχησης της ψυχής και του σώματος
- Οι κοινωνικές σχέσεις είναι συγχρόνως ιδεολογικές σχέσεις (ψυχή) και φυσικές σχέσεις (σώμα).
- Ο Σπινόζα είναι νομιναλιστής και όχι ατομικιστής
- Οι άνθρωποι ζουν ταυτόχρονα μέσα στη φαντασία («ιδεολογία») και το λόγο

Με αυτή την έννοια η σκέψη του Σπινόζα είναι μια σκέψη, εξαρχής, βαθιά πολιτική:

- Στόχος η χειραφέτηση των ανθρώπων
- Στοχαστής που απέχει από ιδεοτύπους
- Επιμένει στην ελευθερία μέσα στο κράτος, μέσα από το κράτος
- Το Δίκαιο είναι δύναμη αλλά θεμελιώνει την ελευθερία
- Βαθιά επίγνωση της σημασίας κοινωνικότητας – ο άνθρωπος πάντοτε πολιτικό / κοινωνικό ον. Δεν υπάρχει φυσική κατάσταση.
- Παρότι ακολουθεί κλασική κατάταξη πολιτευμάτων εντούτοις προτείνει μια σκανδαλώδη διατύπωση: Η Δημοκρατία είναι το υπόβαθρο όλων των πολιτευμάτων

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Η πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα δεν παραμένει στάσιμη:

- Η *Πολιτικοθεολογική Πραγματεία* έτεινε περισσότερο προς τη Δημοκρατία
- Στην *Πολιτική Πραγματεία* θέτει το ερώτημα πώς η ελευθερία μπορεί να διασφαλιστεί μέσα σε διαφορετικά καθεστώτα
- Διεκδικεί έτσι ένα κράτος πιο σταθερά συγκροτημένο.
- Θεμελιώδες αξίωμα που τον απασχολεί: απειλείται περισσότερο από εσωτερική διαμάχη παρά από εξωτερική επιβουλή
- Μια αποτελεσματική δημοκρατία θα ήταν το απόλυτο κράτος
- Ενσωματώνει την κεντρικότητα του πλήθους.
- Κεντρικό θέμα: ο φόβος του πλήθους – ο φόβος που σπέρνει το πλήθος στους φορείς εξουσίας και ο φόβος που αισθάνεται το πλήθος απέναντι στους φορείς εξουσίας
- Πρωτότυπη σκέψη: η «άγρια ανωμαλία» που υποστήριξε ο Νέγκρι

Στη *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία* αποτυπώνει βασικές πλευρές της πολιτικής σκέψης του

- Πυρήνας του κειμένου η συστηματική προσπάθεια του Σπινόζα να αντιπαλέψει τις προλήψεις και τη Δεισιδαιμονία
- Αρνείται τη σημασία που αποδίδεται στους Προφήτες.
- Αρνείται την αντικειμενικότητα των θαυμάτων
- Τη θεία προέλευση της Πεντατεύχου
- Διάκριση Πίστης και Λόγου, θρησκείας και φιλοσοφίας
- Η θρησκεία δεν είναι μια πηγή γνώσης.
- Οι εξωτερικές εκδηλώσεις της θρησκείας υπόθεση του Κυρίαρχου.
- Η θρησκεία κάνει τους ανθρώπους να συμμορφώνονται
- Εξ ου και η έμφαση στην ανεκτικότητα.

Στο Σπινόζα, ιδίως στην *Πολιτική Πραγματεία* βρίσκουμε έναν πρωτότυπο ορισμό της εξουσίας / δύναμης:

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

- Hoc ius quod multitudinis potentia definitur imperium appellari solet
- Η δημοκρατία /πλήθος είναι βάση του δικαίου και της εξουσίας
- Το δίκαιο είναι δύναμη.
- Διάκριση ανάμεσα σε potentia / δύναμη και potestas / εξουσία
- Κάθε δίκαιο είναι πεπερασμένο. Είναι δίκαιο μιας συγκεκριμένης δύναμης
- Αλλαγή έννοιας του δικαιώματος. Όχι αφηρημένο δικαίωμα. Ορίζεται μέσα στην πραγματικότητα και τη δραστηριότητα των ατόμων.

Συνολικά, έχουμε να κάνουμε με μια πρωτότυπη πολιτική φιλοσοφία:

- «Δεν αναγνωρίζω στον ανώτατο άρχοντα κανένα δίκαιο επί των υπηκόων, παρά μόνο στο βαθμό που αυτός το κατακτά με τη δύναμη»
- Η ελευθερία δεν είναι μια τυπική διαδικασία, αλλά ένα διακύβευμα
- Η φυσική κατάσταση δεν υπάρχει (φυσικό δίκαιο χωρίς φυσική κατάσταση)
- Το πλήθος δεν είναι το αντίθετο του λαού.

12. Μια κρίσιμη συζήτηση: η συζήτηση για την ηθική μέσα στη φιλοσοφία του 18^{ου} αιώνα

Ουσιαστικά συζήτηση πάνω στην αναδυόμενη «αστική υποκειμενικότητα»: πώς ορίζουμε τη στάση και τις επιλογές του νέου προτύπου ανθρώπινου υποκειμένου της αστικής εποχής: πιο ορθολογικού, πιο υπολογιστικού, πιο ατομικιστικού. Δηλαδή, ποια «ηθική συνείδηση» ταιριάζει στο κοινωνικό συμβόλαιο. Εξ ου και η σημασία της «moral sense».

Ενδεικτική και η άποψη του Hume: *«Μεροληπτούμε φυσικά υπέρ του εαυτού μας και των φίλων μας, όμως είμαστε σε θέση να διδαχτούμε το πλεονέκτημα που προκύπτει από μια περισσότερο αμερόληπτη συμπεριφορά. Λίγες είναι οι ελεύθερα και γενναιόδωρα προσφερόμενες από τη φύση απολαύσεις, όμως με την τέχνη την εργασία και το μόχθο μπορούμε να τις αποκτήσουμε σε μεγαλύτερη αφθονία. Εξ ου και η αναγκαιότητα των ιδεών της ιδιοκτησίας για κάθε civil society. Από αυτό το γεγονός αντλεί και η δικαιοσύνη τη δημόσια ωφελιμότητά της· κι από αυτό επίσης πηγάζει η ηθική αξία και υποχρεωτικότητά της».*

- Μαντεβίλ -> ατομικά βίτσια δημόσιες αρετές.
- Σμιθ -> ηθικά συναισθήματα - η προσπάθεια ατομικής ευημερίας και αναγνώρισης δεν σημαίνει απαραίτητα φιλαυτία και ματαιοδοξία. Η αρετή δεν είναι παρά μια μορφή *ευπρέπειας* που διαμορφώνεται βήμα - βήμα μέσα από την κοινωνική εμπειρία
- Φέργκιουσον - > ο άνθρωπος κοινωνικό (associating) και πολιτικό ζώον - > «η συνείδηση της αρετής συνιστά και συναίσθημα ηδονής» - καταμερισμός εργασίας - φυσικότητα καπιταλιστικών κοινωνικών πρακτικών - πρωτεργάτης κοινωνικής επιστήμης. Η αστική κοινωνία δεν θεμελιώνεται μόνο στην ιδιοκτησία αλλά και σε κοινοτικούς θεσμούς και δημόσιες σχέσεις
- Σκοτική φιλοσοφία: προβληματική του κοινού νου (common sense)

13. Καντ

Η κριτική συγκρότηση των όρων και των ορίων του γνωρίζοντος υποκειμένου δεν είναι απλώς μια γνωσιολογική οριοθέτηση. Είναι ταυτόχρονα και μια απάντηση σε ένα κρίσιμο πολιτικό σε τελική ανάλυση ερώτημα της εποχής της νεωτερικότητας: *Με ποιο τρόπο μπορεί να συγκροτηθεί μια αυτόνομη πολιτική συνείδηση ικανή να μπορεί να αντιπαλέψει μηχανισμούς κοινωνικής παραγνώρισης, να υπερβεί όλα πέπλα απόκρυψης και παραπλάνησης και να μπορέσει να 'σκεφτεί για τον εαυτό' της, να μπορέσει να αποκτήσει στοιχεία μια κρίνουσας και κριτικής αυτοσυνειδησίας και αυτό σημαίνει και μια κριτική αυτογνωσία των όρων της ίδιας της γνωστικής της ικανότητας.*

Αντίστοιχα το ερώτημα μιας προσπάθειας μιας φαινομενολογίας των διαφορετικών (συλλογικών περισσότερο παρά πρακτικών) εκδοχών της σύγχρονης αυτοσυνείδησης στο έδαφος του ρήγματος και των δυνατοτήτων που άνοιξε η ορμητική εμφάνιση της δυνατότητας μιας πολιτικής που να στηρίζεται στην αμφισβήτηση και το μετασχηματισμό των παραδομένων σχέσεων εξουσίας, αντικειμενικά δίνει μιας πολιτική χροιά σε κάθε απόπειρα φιλοσοφικής θεωρητικοποίησης είτε του ερωτήματος για το πνεύμα (ατομικό και συλλογικό) είτε το ερώτημα για την αυτοσυνείδηση.

Θα τολμούσαμε να πούμε ότι όλες αυτές οι κλασικές και μεγάλες στιγμές της γερμανικής φιλοσοφίας ουσιαστικά κάνουν ένα βήμα πιο πέρα από την απλή διατύπωση γνωσιολογικών ή ηθικών αποφάνσεων: θέτουν το ερώτημα των όρων κοινωνικής αναπαραγωγής των μορφών αυτοσυνείδησης, τη σχέση ανάμεσα σε μια ελεύθερη και κριτική αυτοσυνείδηση και τους μηχανισμούς εξουσίας που την απειλούν, εν τέλει προΐδεάζουν (χωρίς όμως ποτέ να φτάσουν στη ρητή διατύπωση) για το ερώτημα μιας θεωρίας ή μιας θεωρητικής κριτικής της ιδεολογίας.

Μια πρώτη κρίσιμη στιγμή σε αυτή τη φιλοσοφική εξέλιξη είναι το έργο του Ιμ. Καντ που προσπαθεί να ορίσει τους όρους την υπερβατολογική συγκρότηση της γνωρίζουσας συνείδησης. Σε αυτή του την προσπάθεια δεν προχωρά μόνο σε μια πρωτότυπη σύνθεση και απόπειρα υπέρβασης της βασικής αντίθεσης ανάμεσα σε εμπειρισμό και ρασιοναλισμό που χαρακτήρισε τις απαντήσεις της νεότερης φιλοσοφίας πάνω στο γνωσιολογικό ερώτημα (το ερώτημα της εγκυρότητας των γνωστικών μας αποφάνσεων), αλλά και σε ένα στοχασμό πάνω στον αναγκαστικά υπερβατολογικό χαρακτήρα που έχει οποιαδήποτε προσπάθεια να απαντηθεί αυτό το ερώτημα, με την έννοια ότι οι διατυπώσεις αιτημάτων γνωστικής εγκυρότητας σε σχέση με τις αποφάνσεις μας ρητά ή άρρητα προϋποθέτουν και ένα συνολικότερο στοχασμό πάνω στους ίδιους τους όρους και τις συνθήκες της γνώσης. Ταυτόχρονα, η διερεύνηση αυτή, όπως και η διερεύνηση των άλλων ερωτημάτων που θα βασανίσουν τον Καντ και θα αφορούν τον *πρακτικό λόγο*, δεν είναι μόνο ένα αφηρημένο θεωρησιακό ερώτημα, αλλά και προσπάθεια στοχασμού του κομβικού ερωτήματος που αναδεικνύει η εποχή της Γαλλικής Επανάστασης: με ποιους όρους και ποιες προϋποθέσεις μπορούμε να έχουμε εκείνη την κριτική αυτοσυνείδηση –την αναστοχαστική σκέψη– που είναι η προϋπόθεση του να έχουμε μια κριτική αυτοσυνειδησία. Και με τη σειρά της αυτή η κριτική αυτοσυνειδησία είναι σαφές ότι αποτελεί αναγκαία συνθήκη των νέων όρων συμμετοχής στην πολιτική διαπάλη που διαμορφώνει η φιγούρα του πολίτη, ενεργού μέλους της πολιτικής κοινωνίας, της κοινωνίας των πολιτών. Δεν είναι άλλωστε τυχαία η κλίμακα που αποκτά σε όλη εκείνη την περίοδο η χρήση της λέξης *κριτική*. Η κριτική προσέγγιση, ο κριτικός έλεγχος παραδεδομένων απόψεων, η κριτική ανάλυση της γνωστικής διαδικασίας, η κριτική απέναντι στα σημεία που η κοινωνική πραγματικότητα απέχει από τα ιδεώδη που θέτουμε ανάγεται σε βασικό γνώμονα της φιλοσοφικής σκέψης και της δημόσιας συζήτησης.

Για τον Καντ το κομβικό ερώτημα είναι πώς μπορώ να στοχαστώ τους όρους της ελευθερίας, ή πιο σωστά μιας ηθικής και μιας πολιτικής πρακτικής που να εμπεριέχει το ζήτημα της ελευθερίας

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

- Πώς συγκροτείται η δυνατότητα της ελευθερίας; «πώς θα καταστήσω τον εαυτό μας ως υποκείμενο της ελευθερίας νοούμενο, συγχρόνως, όμως, επίσης, όσον αφορά τη φύση, φαινόμενο στη δική του εμπειρική συνείδηση.»
- Η έννοια της ελευθερίας «πέτρα του σκανδάλου για τους εμπειριστές»
- Ερώτημα: ποιος ο νόμος που αναλογεί στην ελεύθερη βούληση;

Στο ερώτημα της ηθικής ο Καντ εισάγει μια ιδιαίτερα καινοτόμα αντίληψη του ηθικού κανόνα

- «πράττε έτσι ώστε ο γνώμονας της θέλησής σου να μπορεί πάντοτε να ισχύσει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας»
- Αυτονομία της θέλησης vs ετερονομία, αυτονομία του πρακτικού λόγου. Πώς δηλαδή μπορεί να οριστεί μια αυτόνομη - δηλαδή μη ετεροκαθορισμένη - ηθική πρακτική που επικαλείται μόνο τον ορθό λόγο που διαθέτει και όχι άλλους περιορισμούς.
- Σημασία φορμαλιστικού και καθολικοποιητικού ορισμού - > δεν υπάρχει κριτήριο περιεχομένου αλλά διαδικασίας και ισχύος του. Η ηθική αυτονομία ορίζεται στην ικανότητά μας να μπορούμε να στοχαστούμε ένα γνώμονα, με βάση τον ορθό λόγο, που να μπορεί να αποτελέσει καθολικό κανόνα.
- Στο βασίλειο της ελευθερίας ο άνθρωπος θέτει ο ίδιος - μέσω της έλλογης ικανότητάς του - το σκοπό του και πραγματοποιώντας τον γίνεται ο ίδιος αιτία.

Με αυτή την έννοια μπορεί να δει και ο Καντ τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου:

- Το συμβόλαιο δεν είναι δεδομένο ή ιστορικό συμβάν
- Είναι πρότυπος κανόνας παραγόμενος από το λόγο
- Διαφωνία με ευδαιμονικές επιδιώξεις - γενικές αρχές
- Κανόνας όχι περιεχόμενο - αναστοχαστικότητα του λόγου
- Προσυμβολαϊκή κατάσταση, κατάσταση αναπτυγμένης αστικής κοινωνίας.
- Ιστορική αλλαγή μέσω του διαλόγου όχι της βίας

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Η σκέψη του Καντ σφραγίζεται και αυτή από τη Γαλλική Επανάσταση. Ωστόσο, είναι και κάπως επιφυλακτικός απέναντι στην ίδια την έννοια της επανάστασης εν γένει:

- Αρνείται το δικαίωμα ανυπακοής στον ηγεμόνα
- Αποδοχή των θετικών αποτελεσμάτων και πλευρών της Γαλλικής Επανάστασης
- Κριτική στον βίαιο χαρακτήρα που πήρε σε ορισμένες στιγμές.

14. Φίχτε και Σέλιγκ

Μια επόμενη στιγμή θα βρούμε στους μεγάλους μετακαντιανούς φιλοσόφους του Γερμανικού Ιδεαλισμού. Στην περίπτωση του Φίχτε το ερώτημα που προκύπτει είναι το πώς μπορεί να συμφιλιωθεί η έμφαση στην ελευθερία ως ίδιον της υποκειμενικής συγκρότησής μας με την αναγκαιότητα ως ίδιον της φυσικής πραγματικότητας και του εξωτερικού κόσμου, πώς μπορούμε, δηλαδή, να είμαστε ελεύθεροι και ηθικά σκεπτόμενοι φορείς κοινωνικής δράσης μέσα σε έναν κόσμο που τον χαρακτηρίζει η αυστηρή αιτιότητα και η αναγκαιότητα. Αυτό θα προσπαθήσει να το απαντήσει με μια εκκίνηση από τη ελευθερία της υποκειμενικής σκέψης και βούληση και μια προσπάθεια να συναχθεί υπερβατολογικά η αναγκαιότητα και τα όρια του υπαρκτού κόσμου ως προϋπόθεση της δυνατότητας της υποκειμενικής ελευθερίας. Ο Φίχτε θα θεωρήσει ανεπαρκή την Καντιανή σύνθεση που τόνιζε την υπερβατολογική συγκρότηση της γνώσης παράλληλη με την ύπαρξη μιας έστω και απροσπέλαστης καθαυτής αντικειμενικής πραγματικότητας (το πράγμα καθαυτό). Αντίθετα, υποστήριζε ότι η βασική αφετηρία μπορεί να είναι είτε το καθαρό υποκειμενικό βίωμα, είτε η καθαρή αντικειμενική υλικότητα του πράγματος. Θεωρώντας μάλιστα ότι η δεύτερη θα οδηγούσε αναγκαστικά στο δογματισμό, προκρίνει την πρώτη στο βαθμό που ενέχει το στοιχείο της ελευθερίας. Γι' αυτό το λόγο και θεωρεί αφετηρία του φιλοσοφικού στοχασμού τον τρόπο που το Εγώ τίθεται ως Εγώ, ως κριτικά σκεπτόμενη υποκειμενικότητα. Αυτή η ελεύθερη υποκειμενικότητα αποτελεί και τη βάση και της ηθικής φιλοσοφίας, ενώ ο κόσμος γίνεται το πεδίο όπου μπορεί να υλοποιηθεί το ηθικό μας καθήκον. Παρότι στην ιστορία της φιλοσοφίας πολλές θα είναι οι κριτικές απέναντι στον υποκειμενισμό, ή τον υποκειμενικό ιδεαλισμό της σκέψης του Φίχτε, έχει αναμφίβολο ενδιαφέρον ο τρόπος που αναμετρείται με το ερώτημα της κριτικής αυτοσυνείδησης, τον τρόπο που το ελεύθερο πολιτικό υποκείμενο της νεότερης εποχής μπορεί να ορίσει εαυτόν μέσα στον κόσμο.

Ωστόσο και στην περίπτωση του Φίχτε το ερώτημα για τη σχέση ανάμεσα σε αναγκαιότητα και ελευθερία παρέμενε ανοιχτό. Ας μην ξεχνάμε ότι αποτελούσε μια

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

σημαντική φιλοσοφική πρόκληση για όλη την νεότερη φιλοσοφία. Οι όροι του είχαν λίγο πολύ ως εξής. Από τη μια είχαμε τις μεγάλες τομές που φέρνει η ανάδειξη του νεότερου επιστημονικού πνεύματος, η ανάδειξη του Γαλιλαϊκού και Νευτώνειου Κοσμειδώλου, ενός κόσμου αιτιότητας, μηχανικού καθορισμού και δυνατότητας υπολογισμού των κινήσεων με μαθηματική ακρίβεια, κοντολογίς ένας κόσμος αναγκαιότητας. Ταυτόχρονα, όμως, είναι ίδια περίοδος, μετά τη Μεταρρύθμιση, μετά την Αναγέννηση, στην διαμόρφωση του αστικού κοσμειδώλου, που το πρότυπο του ελευθέρως δρώντος υποκειμένου αναδεικνύεται σε βασική παράμετρο του πολιτικού στοχασμού και της πρακτικής φιλοσοφίας. Πώς μπορούν αυτά να συμφιλιωθούν; Πώς μπορούν να συμφιλιωθούν οι δύο πόλοι, αυτός του υποκειμένου και αυτός του αντικειμένου όταν αποτελούν και τους αντίθετους πόλους στη σχέση ελευθερίας και αναγκαιότητας. Αυτό το ερώτημα θα προσπαθήσει να απαντήσει ο Σέλιγκ, προσπαθώντας να δει το αντικείμενο και το υποκείμενο ως τμήματα του είναι. Αυτή η προσπάθεια υπέρβασης των δυϊσμών μέσα στο Απόλυτο, μια ενότητα του απλού του πολλαπλού, όπου η γνώση τελικά αναδεικνύεται ως μια ιδιότυπη αυτό-αποκάλυψη του όντος, θα αποτελέσει τη βασική καινοτομία το Σέλιγκ και με διάφορους άμεσους και έμμεσους τρόπους θα αποτελέσει αφετηρία και για επόμενες φιλοσοφικές τοποθετήσεις.

15. Χέγκελ

Μιλώντας για τη σκέψη του Χέγκελ θα πρέπει να τονίσουμε ότι:

- Είναι μια πολιτική σκέψη εξαρχής
- Στο Χέγκελ ο λόγος ορίζεται ως κριτικός αναστοχασμός που είναι ταυτόχρονα και κριτικός αναστοχασμός της ίδιας της ιστορικής εποχής
- Απηχεί την τομή της γαλλικής επανάστασης αλλά και το φόβος για το όριό της, δηλαδή τον Τρόμο
- Διαλεκτική προσέγγιση: δηλαδή, μια παραδοχή της εν γένει αντιφατικότητας των πραγμάτων και των εννοιών, ιδίως όταν προσεγγίζουμε μια ιστορική διεργασία στην οποία είμαστε τμήμα της.
- Όχι πια «αντινομίες» (Καντ) αλλά διαλεκτικές αντιφάσεις

Την πολιτική αφετηρία της σκέψης την παραδέχεται στα κείμενα και πρώτα από όλα στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*

[Ο] καιρός μας είναι καιρός γέννησης και μετάβασης σε νέα περίοδο. Ο νους ξέκοψε με τον ως τώρα κόσμο της ύπαρξης και παράστασής του, ετοιμάζεται να τον βυθίσει στο παρελθόν και κατεργάζεται τον ανασχηματισμό του». ⁷⁷

Η διαλεκτική προσέγγιση του Χέγκελ, η έμφαση στην αντίφαση, στο διχασμό, στη δυνατότητα μετασχηματισμού στο αντίθετο, φαίνεται και στο παρακάτω απόσπασμα

Η ζωντανή υφιστάμενη ουσία είναι πραγματικά το είναι εκείνο το οποίο είναι αληθινά υποκείμενο ή πράγμα που σημαίνει το ίδιο, αληθινώς ενεργό πραγματικό, μόνον εφόσον είναι η κίνηση της αυτοθεσίας, δηλ. η μεσολάβηση με τον εαυτό της του γεγονότος ότι γίνεται άλλη από τον εαυτό της. Είναι ως υποκείμενο η καθαρή απλή αρνητικότητα αλλά γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο είναι ο διχασμός του απλού, δηλ. ο αναδιπλασιασμός σε δύο αντίθετα που αρνείται πάλι μια τέτοια αδιάφορη

⁷⁷ Χέγκελ, *Φαινομενολογία του Νου*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Εκδ. Εστία, σ. 39.

διαφορετικότητα και την αντίθεσή της· μόνον αυτή η *αποκαθιστάμενη* ομοιότητα δηλαδή η αντανάκλαση ενός εαυτού μέσα στο άλλο – όχι μια καταγωγική ενότητα ως τέτοια ή *άμεση* ως τέτοια – είναι το αληθές. Αυτό είναι το γίνεσθαι του ίδιου του εαυτού του, ο κύκλος που προϋποθέτει το σκοπό του και έχει ως αφετηρία το τέλος του και είναι ενεργά πραγματικός μόνο δια της πραγμάτωσης και του τέλους του.⁷⁸

Κομβική πλευρά του έργου του Χέγκελ και η έμφαση στην προσέγγιση της ολότητας

- «Το αληθές είναι το όλον. Τον όλον, όμως, είναι μόνον η ουσία που αποπερατώνεται διά της ανάπτυξής της. Για το απόλυτο πρέπει να πούμε ότι συνιστά κατ' ουσίαν *αποτέλεσμα*, ότι μόνο στο τέλος είναι ό,τι αληθινά είναι»⁷⁹ (46)
- Το «υπάρχον ενεργό πραγματικό» είναι «κίνηση και εκδιπλωμένο γίνεσθαι»

Πρώτη κρίσιμη παρέμβαση του Χέγκελ η *Φαινομενολογία του Πνεύματος (ή κατά άλλους μεταφραστές Φαινομενολογία του Νου)*

- Το γίνεσθαι της επιστήμης γενικά του *επίσταμαι* της γνώσης είναι η *φαινομενολογία του πνεύματος*
- Κομβική πλευρά ότι οι κλασικές γνωσιοθεωρητικές τοποθετήσεις παρουσιάζονται σαν στιγμές και πλευρές μιας διαλεκτικής διαδικασίας.
- Διαλεκτική υπέρβαση των κλασικών αντιπαραθέσεων

Μια άλλη κομβική έννοια είναι το *παγκόσμιο πνεύμα*. Ας το φανταστούμε σαν τη συλλογική, ιστορικά συσσωρευμένη διανοητική ικανότητα της ανθρωπότητας, όπως αυτή ορίζεται μέσα στην τελεολογία της κατεύθυνσής της προς μια ορισμένη ιστορική πρόοδο

⁷⁸ Χέγκελ, *Φαινομενολογία του Νου*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Εκδ. Εστία

⁷⁹ όπ.π. σ. 46

Επειδή μάλιστα ο παγκόσμιο πνεύμα είχε την υπομονή να διέλθει αυτές τις μορφές ανά την μακρά έκταση του χρόνου και να αναλάβει την τεράστια εργασία της παγκόσμιας ιστορίας, διασχηματίζοντας μέσα στην κάθε μορφή όλο το περιεχόμενό του, όσο αυτή ήταν ικανή να λάβει, κι επειδή δεν μπορούσε να φτάσει στη συνείδηση του εαυτού του με λιγότερη εργασία, το άτομο δεν μπορεί βέβαια να εννοήσει την υφιστάμενη ουσία του με λιγότερη.⁸⁰

Κρίσιμη πλευρά της φαινομενολογίας, ο τρόπος εξέλιξης της αυτοσυνειδησίας

- Αρχικά καθαρό αδιαφοροποίητο εγώ
- Άρση του αυτοδύναμου υποκειμένου – αμεσότητα ως απόλυτη μεσολάβηση επιθυμία
- Αναδιπλασιασμός της αυτοσυνειδησίας

Η ιστορική πρόοδος ορίζεται με ένα τρόπο ως μια πορεία της ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας μέσα από διαφορετικά διαλεκτικά οριζόμενα στάδια που ταυτόχρονα αποτυπώνουν και την πρόοδό της συνείδησής ολοένα και περισσότερο προς μια όλο και πιο έλλογη σκέψη

- Ελεύθερη συνείδηση – αρχική μορφή στωικισμός – συνείδηση της ελευθερίας της
- Σκεπτικισμός - > διαλεκτική στιγμή πραγματώνει την ελευθερία του στωικισμού (αρνητική κίνηση)
- Δυστυχησμένη συνείδηση - > η συνείδηση στο βαθμό που έχει επίγνωση της αντίφασής της.
- Αγώνας για ανώτερη μορφή αυτοσυνειδησίας
- Πρώτος σταθμός η ιδεοκρατία
- Έπειτα η παρατήρηση -> εμπειρισμός
- Μετά η έλλογη αυτοσυνειδησία στην πραγμάτωσή της

⁸⁰ όπ.π

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Αυτό έχει μια διαλεκτική της αναγνώρισης που αποτυπώνεται στο απόσπασμα για τη σχέση ανάμεσα σε κύριο και δούλο

- Η αυτοσυνειδησία υφίσταται και επιβεβαιώνεται μόνο μέσα σε έναν αγώνα αναγνώρισης με μια άλλη
- Διάκριση αφηρημένης άρνησης και ορισμένης άρνησης που αναιρεί διατηρώντας (Aufheben)
- Αλληλοεπιβεβαίωση

Ο Χέγκελ είναι οπαδός της Γαλλικής Επανάστασης, όμως, θεωρεί ότι η απόλυτη ελευθερία οδηγεί στον Τρόμο

Η απόλυτη ελευθερία, όντας *καθαρή* ομοιότητα προς εαυτόν της καθολικής βούλησης, έχει λοιπόν την *άρνηση* στον εαυτό της [...] προσφέρει στην καθαρή αρνητικότητα το στοιχείο της υπόστασης [...] η άρνησή του είναι ο άνευ σημασίας θάνατος, ο αμιγής τρόμος του αρνητικού που δεν έχει τίποτα που να το γεμίζει.⁸¹

Στόχος αυτής της διανοητικής και ιστορικής διεργασίας η απόλυτη γνώση

- Κορύφωση μιας διαλεκτικής διαδικασίας
- Συμφιλίωση του νου με την κυριολεκτική συνείδησή του
- Συμφιλίωση της συνείδησης με την αυτοσυνειδησία
- Ολοκλήρωση και μιας ιστορικής πορείας

Αξίζει να δούμε πώς παρουσιάζει ο Χέγκελ την εξέλιξη με όρους παγκόσμιας ιστορίας, συσχετίζοντας ιστορικές φάσεις και τρόπους σκεψής.

Αρχικά έχουμε το Ανατολικό βασίλειο, όπου έχουμε το πνεύμα στην άμεση υπόστασή του. Το πνεύμα υπάρχει μέσα στην υπόστασή του, μέσα στην αντικειμενικότητα, χωρίς διαφοροποίηση προς τα μέσα. Τα άτομα δεν έχουν

⁸¹ όπ.π.

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

αυτοσυνείδηση προσωπικότητας ή δικαιωμάτων, είναι απλώς πλήρως ενταγμένα στην εξωτερική φύση. Η συνείδηση είναι στην αμεσότητά της, η υποκειμενικότητα και η υποστασιμότητα υπάρχουν με τρόπο αδιαμεσολάβητο. Κυριαρχούν θεοκρατικές και δεσποτικές κυβερνήσεις. Είναι η παιδική ηλικία του πνεύματος για τον Χέγκελ.

Αντίθετα, στην Αρχαία Ελλάδα έχουμε κατά τον Χέγκελ το μείγμα υποκειμενικής ελευθερίας και υποστασιμότητας, όπως αποτυπώθηκε στην ηθική ζωή της Ελληνικής Πόλης, καθώς οι αρχαίες ελληνικές πόλεις-κράτη έδωσαν βάρος στην έκφραση της ατομικής υποκειμενικότητας. Ωστόσο, δεν υπήρχε μια σχέση με το κράτος που να στηρίζεται στην αυτοσυνειδησία και αναστοχασμό, καθώς στηριζόταν στην υπακοή και στο έθιμο. Επομένως, αυτή η αδιαμεσολάβητη σχέση ανάμεσα στην υποκειμενικότητα και τη νόηση και αυτό οδηγεί σε ένα θρυμματισμό. Είναι η εφηβική ηλικία του πνεύματος.

Στη Ρωμαϊκή εποχή η ατομική προσωπικότητα αναγνωρίζεται σε επίπεδο τυπικών δικαιωμάτων και περιλαμβάνει ένα βαθμό αναστοχασμού. Εδώ η ελευθερία γίνεται πιο δύσκολη, εφόσον το κράτος γίνεται μια αφαίρεση πάνω από τους πολίτες και άρα έχουμε μια ένταση ανάμεσα στην αρχή της ατομικότητας και την αρχή της καθολικότητας. Εδώ έχουμε την ενηλικίωση του πνεύματος.

Στη Γερμανική εποχή, δηλ. την εποχή του ίδιου του Χέγκελ, έχουμε να κάνουμε με την συνάρθρωση ανάμεσα στην υποκειμενική ελευθερία και την υποστασιμότητα, την ανάπτυξη της αυτοσυνείδησης της ελευθερίας, αλλά και την εξέλιξη του κράτους ως χώρου του λόγου, μέσα και από την υπέρβαση της αντίθεσης ανάμεσα σε εκκλησία και κράτος. Είναι η ωριμότητα του πνεύματος

Οι βασικές πολιτικές θέσεις του Χέγκελ αποτυπώνονται στην *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Για τον Χέγκελ το δίκαιο θεμελιώνεται πάνω στην έννοια του ήθους (Sittlichkeit) που αποτελεί και την κορύφωση και υπέρβαση όλων των μορφών ηθικότητας, είτε του «αφηρημένου δικαίου» είτε της «απλής ηθικότητας» (Λεφέβρ -

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Μασσερέ 1998). Ο Χέγκελ προσπαθεί να διαμορφώσει μια θεωρία των όρων συγκρότησης, αλλά και εξέλιξης των σύγχρονων κοινωνιών. Εδώ, εντάσσεται και η εξέταση των επιμέρους κοινωνικών μορφών. Κομβική εδώ είναι η έννοια της *κοινωνίας των πολιτών*, η οποία παρεμβάλλεται ανάμεσα στην αρχική αμεσότητα της οικογένειας ως κοινωνικής συμβίωσης και την Πολιτεία, το κράτος. Με αυτή την έννοια η *κοινωνία των πολιτών* είναι η στιγμή του διχασμού, τη διαίρεσης. Αντίθετα, το κράτος είναι η στιγμή της καθολικότητας. Αυτή η διαφορά αποτυπώνει την αρνητική θέση του Χέγκελ απέναντι σε αυτό που θα ονομάζαμε απλή εγωιστική επιδίωξη ατομικών συμφερόντων μέσα στην σύγχρονή του *αστική κοινωνία*. Για τον Χέγκελ αυτό σημαίνει μια περιοριστική *ατομική συνείδηση*, αδύναμη να στοχαστεί με όρους καθολικότητας. Και καθολικότητα στη σκέψη του Χέγκελ σημαίνει ότι το Κράτος πράττει με τρόπο που αντιστοιχεί πολύ περισσότερο στις απαιτήσεις του *Πνεύματος*, σημαίνει ένα στοιχείο υπέρτερης ορθολογικότητας και ελευθερίας.

Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει ένα στοιχείο κοινωνικότητας μέσα στην *κοινωνία των πολιτών* (την κοινωνία των ιδιωτών σύμφωνα με μια άλλη μετάφραση), αντίθετα τόσο η ανάγκη *μεσολάβησης* των ατομικών αναγκών, όσο όμως και η κοινωνικοποίηση της εργασίας που επάγει η εμφάνιση της καπιταλιστικής οικονομίας καθιστούν αναγκαία την εμφάνιση μορφών κοινωνικής οργάνωσης. Αυτή η μεσολάβηση παίρνει εκτός των άλλων και τη μορφή της διαίρεσης της κοινωνίας σε *Stände* σε επαγγελματικές τάξεις και κατηγορίες (όχι τόσο με την έννοια της κοινωνιολογίας, όσο με την προηγούμενη έννοια των κλειστών και ασυνεχών συνόλων ενώπιον της βασιλικής εξουσίας όπως ήταν τα *états* στη μοναρχική Γαλλία). Παράλληλα, για τον Χέγκελ η ένταξη σε σωματεία, σε συλλογικά σώματα αποτελεί τον τρόπο αναγνώρισης του ατόμου εντός της κοινωνίας των πολιτών, αλλά ταυτόχρονα και τον τρόπο αποφυγής καταστροφικών αντιθέσεων εντός της κοινωνίας των πολιτών. Εκπληρώνει, δηλαδή, το κρίσιμο καθήκον της *μεσολάβησης*, κάνοντας το επιμέρους άτομο τμήμα της κοινωνίας των πολιτών. Βλέπουμε λοιπόν τους τρόπους με τους οποίους ο Χέγκελ προσπαθεί να στοχαστεί τη δυνατότητα μιας κοινωνίας που *δεν κινείται*

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

αποκλειστικά και μόνο με βάση την εγωιστική επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος, επιδίωξη που αδιαμεσολάβητη μόνο καταστροφικές συνθήκες μπορεί να έχει. Επομένως, θα λέγαμε ότι για τον Χέγκελ δεν μπορεί να υπάρξει ή να γίνει αποδεκτό ένα σχήμα όπως η «αόρατη χείρα» του Άνταμ Σμιθ.

Με βάση αυτή την ενδιάμεση στιγμή μπορούμε να δούμε το κράτος ως τη στιγμή της *ορθολογικότητας*, άλλωστε για τον Χέγκελ η «*Πολιτεία είναι η ενεργή πραγματικότητα της ιδέας του ήθους*» (Hegel 1966: 270). Είναι προφανές ότι για τον Χέγκελ η κοινωνία των ιδιωτών αδυνατεί να πραγματώσει μόνη της μια έλλογη τάξη πραγμάτων πάνω από το επίπεδο του καθημερινού ανταγωνισμού και αυτή είναι η ουσιώδης ρήξη του με την παράδοση του πολιτικού φιλελευθερισμού. Ο Χέγκελ μετατοπίζει αυτό το καθήκον από την κοινωνία των πολιτών στο κράτος, το οποίο αντιμετωπίζει ως ένα θεσμοποιημένο όργανο του Λόγου, μέσω του οποίου επιτυγχάνεται το γενικό συμφέρον της κοινωνικής ενότητας. Πέρα και πάνω από τις αντιθέσεις που αναπτύσσονται στους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών, το κράτος αποτελεί για τον Χέγκελ την αντικειμενοποίηση της ελευθερίας του Πνεύματος (άλλωστε για τον Χέγκελ το σύστημα του Δικαίου είναι πεδίο της πραγματωμένης ελευθερίας), τη δυνατότητα ενός ακόμη ανοδικού βήματος στην πορεία του Πνεύματος. Σε αυτό το πλαίσιο Κράτος και Δίκαιο οργανώνουν μορφές συλλογικής ύπαρξης ανώτερου επιπέδου από ό,τι η οικογένεια και η κοινωνία των πολιτών, θεωρώντας ότι αυτές μπορούν να υπάρξουν μόνο στο πλαίσιο του κράτους και των θεσμών.

Εντός τώρα του κράτους η εξουσία του Μονάρχη λειτουργεί ως ένας συνδετικός κρίκος που εξασφαλίζει την οργανική συγκρότηση της κρατικής εξουσίας. Οριακά για τον Χέγκελ το Κράτος ως Βούληση, συμπυκνώνεται στο πρόσωπο του Μονάρχη. Ως προς τις πιο χαμηλές διαμεσολαβήσεις είδαμε και πιο πάνω ότι για τον Χέγκελ η κρίσιμη στιγμή είναι ο χωρισμός σε επαγγελματικές τάξεις. Ο Χέγκελ έτεινε να απορρίπτει τη φιλελεύθερη – λαϊκή αντιπροσώπευση και να προκρίνει μια εκλογή αντιπροσώπων σε συντεχνιακή – επαγγελματική βάση και όχι στην βάση μιας ισότιμης συμμετοχής όλων. Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

Χέγκελ ολοκληρώνει τη δυσπιστία του απέναντι στο φιλελευθερισμό και με μια δυσπιστία απέναντι στη δημοκρατία θεωρώντας ότι λίγο πολύ αυτή θα αναπαράγει τον κατακερματισμό συμφερόντων της κοινωνίας των ιδιωτών.

16. Κράτος, εξουσία και επαναστατική στρατηγική στη μαρξιστική παράδοση

Το ερώτημα της εξουσίας, του κράτους και της επαναστατικής στρατηγικής αποτελούν εξαρχής κρίσιμες αφετηρίες αλλά και μεγάλες προκλήσεις για το έργο του Μαρξ. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ίδια η στροφή του Μαρξ προς την κριτική της πολιτικής οικονομίας ήταν το αποτέλεσμα ενός στοχασμού – υπό το φόντο μιας πολιτικής στράτευσης – που ξεκίνησε ως μια προσπάθεια κριτικής υπέρβασης και επαναστατικοποίησης των βασικών παραδοχών της πολιτικής φιλοσοφίας της νεωτερικότητας. Και αυτό σημαίνει ότι θεωρία του κράτους και της εξουσίας και απόπειρα για μια επαναστατική πολιτική ως κριτική της πολιτικής εξαρχής συνδέονται μέσα στη μαρξιστική θεωρία.

Αρκεί να αναλογιστούμε ότι το έργο του Μαρξ ξεκινά ως μια κριτική της πολιτικής του έλλογου κράτους ως μοχλού και εργαλείου της χειραφέτησης από την άγνοια, το δεσποτισμό και την καταπίεση. Ας μην ξεχνάμε ότι για όλη την πολιτική φιλοσοφία της νεωτερικότητας το επίκεντρο ήταν το κράτος ως η μορφή έννομης και έλλογης εξουσίας που μόνο αυτή μπορεί να εγγυηθεί την ελεύθερη και με βάση τον ορθό λόγο συμβίωση των ανθρώπων. Από τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου μέχρι τον Χέγκελ, το ερώτημα πάντα αφορά και το κράτος. Το κράτος εγγυάται την κοινωνική ισορροπία απέναντι σε μια κοινωνία που σπαράσσεται από ασυμφιλίωτους ανταγωνισμούς (Χομπς), στο κράτος αναθέτει η κοινωνία των πολιτών την εγγύηση και μακροημέρευση της εγγενούς διάθεσής της να εργάζεται, να έχει αγορά και να ζει στην αστική κοινωνία (Λοκ), το κράτος αποτυπώνει τη δύναμη του ορθού λόγου, ως αντιστοιχίας ως επίγνωσης του πώς όντως έχουν τα πράγματα, απέναντι στην άγνοια, το φανατισμό, τη μισαλλοδοξία (Σπινόζα), το κράτος διαμεσολαβεί τη «γενική βούληση» (Ρουσσώ), το κράτος με τις εγγυήσεις δικαιωμάτων και τον αναγκαίο φορμαλισμό του νόμου αποτελεί την υλική αποτύπωση της κατηγορικής προσταγής (Καντ), το κράτος αποτελεί τη στιγμή της ορθολογικότητας ως διαλεκτική υπέρβαση της αποσπασματικότητας και της μερικότητας της «κοινωνίας των ιδιωτών» (Χέγκελ).

Στην περίπτωση του Μαρξ το σχήμα αυτό αντιστρέφεται. Το κράτος – και άρα μια πολιτική που θα επικέντρωνε στο έλλογο κράτος – θεωρείται αντιθέτως ως το πρόβλημα: ο μηχανισμός της καταπίεσης ή η ένδειξη του ανολοκλήρωτου της χειραφέτησης. Η χειραφέτηση, το όραμα μιας έλλογης κοινωνίας, σχετίζεται με την απαλλαγή από το κράτος με τη διαμόρφωση μιας κοινωνίας χωρίς το κράτος. Αλλά και χωρίς κάτι άλλο: χωρίς καπιταλισμό. Γιατί μπορεί να υπάρχει η πολεμική στην ιδιοκτησία στον Ρουσό ή ο βαθύς αντιφιλελευθερισμός του Χέγκελ (η απέχθεια προς τον ατομικισμό της διεκδίκησης του ατομικού κέρδους) αλλά το ερώτημα των κοινωνικών σχέσεων έμενε αποσιωπημένο στην κλασική πολιτική φιλοσοφία ή ακόμη χειρότερα είχαμε μια απολογητική της ατομικής ιδιοκτησίας, του ατομικισμού, του ανταγωνισμού. Απέναντι, σε αυτό ο Μαρξ ανοίγει ένα ριζικά άλλο δρόμο. Μόνο που εκεί δεν έφτασε με τη μία...

Ακολουθώντας μια περιοδολόγηση που έχει κάνει ο Αντρέ Τοζέλ («Οι κριτικές της πολιτικής στον Μαρξ») υπάρχουν τρεις διαδοχικές κριτικές της πολιτικής στο έργο του Μαρξ. Η πρώτη, 1841-44, αφορά το «τέλος της πολιτικής ως σφαίρας διαχωρισμένης από τις ουσιώδεις σχέσεις της κοινωνίας – των – ιδιωτών» (σελ. 17). Η δεύτερη, 1845-52, έχει ως πυρήνα τον ανταγωνισμό κεφαλαίου και εργασίας και την πολιτική πάλη των τάξεων με επίκεντρο την άνοδο των επαναστατικών αγώνων γύρω από τις επαναστάσεις του 1848. Η τρίτη που αφορά την περίοδο μετά την Κομμούνα του Παρισιού, συνδέει τα ερωτήματα της κριτικής της πολιτικής στο πλαίσιο μιας εν δυνάμει θεωρίας της μετάβασης, που, όμως, δεν μπορεί να ακολουθήσει το βάθος των θεωρητικών τομών που έγιναν στο μεταξύ στη θεωρία της αξίας και της αξιακής μορφής.

Ο νεαρός Μαρξ προσπαθεί να δει αυτό το ερώτημα μέσα από μια δανεική προβληματική: αυτή της αλλοτρίωσης. Η αλλοτρίωση είναι μια έννοια που προέρχεται από τον Χέγκελ, όπου αποτυπώνει τη διαδικασία όπου κάτι μετασχηματίζεται στο αντίθετό του, ως αναγκαία πλευρά μιας διαλεκτικής εξέλιξης. Μόνο που στους νέους Εγγελιανούς και τον Φόιερμαχ αντιμετωπίζεται ως κάτι το αρνητικό. Ειδικά, στον Φόιερμαχ η αλλοτρίωση αναφέρεται σε εκείνη την διαδικασία κατά την οποία τα ανθρώπινα όντα λησμονούν την υπόστασή τους, την

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

ικανότητά τους να σκέφτονται, να αγαπούν, να επιθυμούν, να ζουν καλά, αποξενώνονται από την ουσία τους και αντίθετα την προβάλλουν αντεστραμμένη ως ιδιότητα ενός πάνσοφου, πανάγαθου, αγαπητικού και παντελεήμονος θεού, ενώ τα ίδια τα ανθρώπινα όντα ζουν μέσα στη μίζερη ζωή τους. Αυτό το πολύ ισχυρό σχήμα – θεωρητικό ανθρωπισμό θα το ονομάσει αργότερα ο Αλτουσέρ - νεαρός Μαρξ το χρησιμοποιεί για να μπορέσει να εκφράσει αυτό που νιώθει: ότι απέναντι στην πραγματικότητα των καπιταλιστικών κοινωνιών, σε εκρηκτική συνύπαρξη σε κοινωνίες όπως η Γερμανία με μορφές προκαπιταλιστικής καταπίεσης, δεν αρκεί απλώς η υπεράσπιση μιας πολιτικής των δικαιωμάτων, στο πρότυπο της Γαλλικής επανάστασης, χρειάζεται μια ριζικά διαφορετική πολιτική που να υπερβαίνει τα όρια του κράτους και να περιλαμβάνει ταυτόχρονα την πολιτικοποίηση της κοινωνίας και την κοινωνικοποίηση της πολιτικής, σε μια προσπάθεια να αρθεί επαναστατικά ο διαχωρισμός κοινωνίας των πολιτών και πολιτικής κοινωνίας και όχι μέσω του κράτους. Καθόλου τυχαίο ότι ως βασικός αντίπαλός του – πέραν των φίλων του νεοεγγελιανών – είναι ο ίδιος ο Χέγκελ της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*.

Ο Μαρξ εξαρχής έχει στο νου του ότι η κοινωνική χειραφέτηση έχει ως φορέα την εργατική τάξη, το προλεταριάτο, με όλα τα όρια των πρώιμων διατυπώσεων του, ως τάξη που επειδή υφίσταται την πιο καθολική εκμετάλλευση έχει τη δυνατότητα μιας καθολικής χειραφέτησης.

Που βρίσκεται λοιπόν η θετική δυνατότητα της γερμανικής χειραφέτησης;

Απάντηση: στη διαμόρφωση μιας τάξης με *ριζικές αλυσίδες*, μιας τάξης της κοινωνίας-των-ιδιωτών που να μην είναι τάξη της κοινωνίας-των -ιδιωτών, ενός κοινωνικού στρώματος που να είναι η διάλυση όλων των στρωμάτων, μιας σφαίρας που να έχει χαρακτήρα καθολικότητας εξ αιτίας της καθολικότητας των παθών της, που να μη διεκδικεί το *επί μέρους* δικαίωμα, γιατί έχει υποστεί όχι μια *επιμέρους αδικία* αλλά την *αδικία καθ'εαυτή*, που να μην μπορεί να επαίρεται πια για έναν *ιστορικό* τίτλο αλλά για έναν τίτλο *ανθρώπινο*, που να μη βρίσκεται σε αποκλειστική αντίθεση με τις συνέπειες αλλά σε συστηματική αντίθεση με τις προϋποθέσεις του γερμανικού πολιτικού καθεστώτος, μιας σφαίρας τέλος που να μην μπορεί να

χειραφετηθεί χωρίς να χειραφετηθεί από όλες τις άλλες σφαίρες της κοινωνίας και χωρίς με αυτό τον τρόπο να χειραφετήσει όλες τις άλλες σφαίρες της κοινωνίας, που να είναι, με μια λέξη, η *ολική απώλεια* του ανθρώπου και, άρα, να μην μπορεί να επανακτήσει τον εαυτό της χωρίς μια *ολική επανάκτηση του ανθρώπου*. (Μαρξ, Εισαγωγή στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου, σελ. 30)

Για να κάνει κριτική σε αυτό το σχήμα μιας αφηρημένης πολιτικής των δικαιωμάτων και της αμιγώς πολιτικής χειραφέτησης ο Μαρξ μετατοπίζει το ζήτημα της αλλοτρίωσης στο κράτος: το κράτος και η πολιτική των τυπικών δικαιωμάτων, τα οποία εγγυάται το κράτος, είναι η αλλοτριωμένη, αντεστραμμένη μορφή μιας κοινωνικότητας εμμενούς στην κοινωνία, σε μια διαδικασία αλλοτρίωσης που εγγυάται την αναπαραγωγή της εκμετάλλευσης, της ιδιοτέλειας, του ανταγωνισμού στην αστική κοινωνία.

Άρα εξ αρχής το ερώτημα είναι για μια άλλη πρακτική της πολιτικής, μια πολιτική που να γίνεται αλλιώς, να εκφράζει άλλα στρώματα, να αποτυπώνει μια άλλη κοινωνικότητα. Όμως, άφηνε πολλά ζητήματα ανοιχτά: πώς μπορεί να γίνει αυτό, πέραν μιας γενικής αίσθησης ότι θα ήθελε μια ριζοσπαστική κοινωνική αυτή τη φορά εκδοχή του επαναστατικού διαβήματος της Γαλλικής Επανάστασης ο Μαρξ δεν δείχνει να μπορεί να πάει παρά πέρα.

Ωστόσο ακόμη κι έτσι, ήδη από κείμενα όπως το *Εβραϊκό Ζήτημα*, θέτει ένα ζήτημα που τον διαφοροποιεί από την υπόλοιπη παράδοση του έλλογου κράτους και της αναγνώρισης πολιτικών δικαιωμάτων: δεν υπάρχει χειραφέτηση χωρίς κοινωνική χειραφέτηση χωρίς απαλλαγή από το βάρος των καπιταλιστικών εκμεταλλευτικών σχέσεων. Αντίθετα, η πολιτική των δικαιωμάτων χωρίς αναφορά στην κοινωνική χειραφέτηση, μπορεί να καταντήσει απολογητική της εκμετάλλευσης. Ο Αντρέ Τοζέλ περιγράφει με τον ακόλουθο τρόπο την αντίληψη αυτή της χειραφέτησης

Έτσι στο *Εβραϊκό Ζήτημα*, το πρόβλημα μετατοπίζεται: αν η πολιτική χειραφέτηση συμβιβάζεται με (και επομένως περιορίζεται από) την κυριαρχία του «ιδιώτη ανθρώπου», του αστού, απ' την άλλη είναι ατελής και

φενακιστική. Παραμένει πολιτική αλλοτρίωση. Πέρα από τα όρια αυτής της χειραφέτησης, ανοίγεται η προοπτική της κοινωνικής ή ανθρώπινης χειραφέτησης, που περνά μέσα από ένα νέο τρόπο οικονομικής οργάνωσης και συμβίωσης. Το θεμέλιο της αλλοτρίωσης της πολιτικής δημοκρατίας – η εγκόσμια θρησκεία του Κράτους και του πολίτη – έγκειται στην αλλοτρίωση της κοινωνικής εργασίας, στο διαχωρισμό του πολίτη από την ιδιότητά του ως μέλους της κοινωνίας – των – ιδιωτών. Η κοινωνική χειραφέτηση δεν μπορεί να συνίσταται παρά στην άρση του πολιτικού διαχωρισμού, όχι στη δημοκρατία αλλά στην κριτική των βάσεων της δημοκρατίας, όχι στο ελεύθερο κράτος αλλά στην απελευθέρωση από το πολιτικό Κράτος. Έτσι, ο κομμουνισμός παρουσιάζεται σαν το σχέδιο για μια αναδιοργάνωση των κοινωνικών δυνάμεων, μια επανάκτηση από τους παραγωγούς της κοινωνικούς τους δύναμης που διαχωρίστηκε από αυτούς με την πολιτική της μορφή (σελ. 25).

Στη συνέχεια ο Μαρξ κάνει ένα ακόμη αποφασιστικό βήμα, πάντως όμως μέσα στην προβληματική της αλλοτρίωσης. Η θεωρία της αλλοτρίωσης ήταν βολική για το ζήτημα της θρησκείας γιατί μπορούσε να ορίσει μια ανθρώπινη κοινότητα που εν συνόλω αλλοτριωνόταν υποτασσομένη στην αντεστραμμένη πραγματικότητα της θρησκείας. Όμως, το ερώτημα της εκμετάλλευσης και της ταξικής διαίρεσης είναι πιο δύσκολο γιατί ακριβώς παραπέμπει σε μια διαίρεση μέσα στην ίδια την υποτιθέμενη ενιαία κοινότητα αυτών που μοιράζονται την κοινή ανθρώπινη υπόσταση. Εκεί ο Μαρξ θεωρεί ότι βρίσκει τη λύση στην αλλοτριωμένη εργασία, ολοκληρώνοντας τη μετάβαση από το πολιτικό στο κοινωνικό ως βάση της οντολογίας της πολιτικής και την απομάκρυνση από τον εγκλεισμό στο κράτος της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας. Ειδικότερα θέτει την εργασία ως κύριο κατηγορημα της ανθρώπινης υπόστασης και ορίζει την καπιταλιστική εκμετάλλευση ως αλλοτρίωση της εργασίας με τρόπο ανάλογο προς τη θρησκεία και την πολιτική. Η ανθρώπινη εργασία εμπεριέχει το στοιχείο μιας ανώτερης κοινωνικότητας, δημιουργικότητας και συλλογικότητας, αλλά αυτή η συλλογική κοινωνική αδύναμη αποξενωμένη από τους άμεσους παραγωγούς

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

αντικειμενοποιείται αντεστραμμένη στον καπιταλιστικό παραγωγικό μηχανισμό, στην καπιταλιστική παραγωγική μηχανή, που τόσο αυτή όσο και τα προϊόντα φαίνεται ως μια υλική μάζα ξένη προς τον εργάτη. Ταυτόχρονα, είναι αυτή η αλλοτρίωση της ανθρωπότητας ως προς την κοινή της υπόσταση, τα ειδητικά της γνωρίσματα, που παράγει όχι μόνο την αλλοτρίωση των εργατών ως αποξένωση από τα μέσα παραγωγής, την παραγωγική διαδικασία και τα προϊόντα της εργασίας, αλλά και την ταξική διαίρεση, παράγει και την τάξη των καπιταλιστών ως αποτέλεσμα αυτής της αλλοτρίωσης. Σε αυτή τη βάση ο κομμουνισμός είναι ακριβώς η επανουκειοποίηση αυτής της συλλογικής κοινωνικής παραγωγικής δύναμης, η εκ νέου συμφιλίωση των πραγματικών ανθρώπων με τις δυνατότητες που έχουν ως είδος. Είναι μια λύση εντυπωσιακή, μια στροφή στην παραγωγή που δεν υπήρχε στους άλλους στοχαστές της αλλοτρίωσης όπως ο Φόειρμπαχ και η οποία με τρόπο αμετάκλητο ορίζει την κομμουνιστική πολιτική ως μια πολιτική της εργασίας. Ωστόσο, είναι και εκρηκτικά αντιφατική, τόσο ως προς τη θεωρητικοποίηση της πολιτικής οικονομίας – ο Μαρξ λίγο πολύ θεωρεί ότι «στενά» οικονομικά ο καπιταλισμός από τη μεριά των καπιταλιστών λειτουργεί όπως τον περιγράφουν ο Σμιθ και ο Ρικάρντο αλλά πρέπει να προστεθεί η προβληματική της αλλοτρίωσης της εργασίας – όσο και ως προς τη θεωρητικοποίηση της ταξικής εξουσίας: με ποιο τρόπο συγκροτούνται οι υλικοί όροι για αυτή την αναπαραγόμενη αλλοτρίωση και καταπίεση;

Και θα είναι τα ερωτήματα αυτά που θα πυροδοτήσουν την εξέλιξη της περιπέτειας που ονομάσαμε μαρξισμό. Όχι μόνο ως κειμενικές εντάσεις ή ως θεωρητικά ερωτήματα, αλλά πάνω από όλα ως αυξανόμενη επαφή με την πραγματικότητα του εργατικού κινήματος της εποχής και τα ερωτήματα που έθεσε.

Η προβληματική της αλλοτρίωσης υποχωρεί στη *Γερμανική Ιδεολογία*, το κρίσιμο χειρόγραφο που σηματοδοτεί τη μετάβαση σε μια νέα προβληματική και το οποίο εν συνέχεια οι Μαρξ και Ένγκελς αποφάσισαν να παραδώσουν στην «καταλυτική κριτική των τρωκτικών». Η *Γερμανική ιδεολογία* μεταβαίνει από μια προβληματική της αλλοτρίωσης, πιο σωστά της ταξικής καταπίεσης και εκμετάλλευσης ως κοινωνικής αλλοτρίωσης και του κομμουνισμού ως εκ νέου συμφιλίωσης της

ανθρωπότητα με την υπόστασή της, σε μια προβληματική της εκμετάλλευσης και της πολιτικής καταπίεσης ως ταξική κυριαρχία και σύγκρουση. Σε αυτή τη νέα προβληματική, την πρώτη εμφάνιση του *ιστορικού υλισμού*, η εξουσία δεν ορίζεται ως ιδιότητα ανθρώπων ή – κρατικών θεσμών – αλλά πρώτα και κύρια ως κοινωνική εξουσία, ως εξουσία μιας τάξης που μπορεί και ελέγχει τα μέσα παραγωγή μέσα σε έναν ιστορικά διαμορφωμένο τρόπο παραγωγής. Μόνο που την ίδια στιγμή που αναγνωρίζεται η προτεραιότητα σε αναλυτική επίπεδο της ταξικής εξουσίας μέσα στην παραγωγή, η αναπαραγωγή αυτής της ταξικής εξουσίας προϋποθέτει την πολιτική εξουσία. Η κυρίαρχη τάξη είναι αυτή που μπορεί να κάνει την ταξική της εξουσία μέσα στην παραγωγή πολιτική κυριαρχία και να έχει στα χέρια τόσο το κράτος, ως τον υλικό μηχανισμό που συγκεφαλαιώνει την πολιτική ταξική κυριαρχία αλλά και την ιδεολογική κυριαρχία («κυρίαρχες ιδέες οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης»).

Η πολιτική εξουσία ως ταξική εξουσία και κυριαρχία, όμως, έχει και μια προϋπόθεση: να μπορεί μια τάξη κατέχοντας την πολιτική εξουσία, να μπορεί να αυτοτοποθετείται ως η τάξη που εκπροσωπεί το συμφέρον όλης της κοινωνίας, ως *ηγεμονική τάξη* για χρησιμοποιήσουμε μεταγενέστερη ορολογία, ακριβώς όπως αυτό ορίστηκε μέσα στην εξέλιξη των αστικών επαναστάσεων, στην πρώτη φάση της αστικής ανόδου στην εξουσία, πριν από το 1848.

Σε αυτό το επίπεδο ο κομμουνισμός παύει να ορίζεται ως η επανασυμφιλίωση της ανθρωπότητας με την υπόστασή της, αλλά ως το «*πραγματικό κίνημα*» που ανατρέπει την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων. Αυτό τώρα το πραγματικό κίνημα έχει μια διπλή προϋπόθεση. Από τη μια η επανάσταση δεν μπορεί παρά να είναι μια *πολιτική επανάσταση* με την οποία το προλεταριάτο διεκδικεί να γίνει κυρίαρχη τάξη. Από τη άλλη, η επανάσταση δεν μπορεί να είναι μόνο πολιτική εάν δεν μπορέσει να εγκαθιδρύσει όχι απλώς τη δική της κυριαρχία αλλά και έναν άλλο τρόπο παραγωγής.

Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο, γραμμένο την παραμονή των επαναστάσεων του 1848 αποτυπώνει την πρώτη απόπειρα να συστηματοποιηθεί αυτή η νέα εκδοχή επαναστατικής πολιτικής που στηρίζεται πάνω στη νέα διαλεκτική κοινωνικής και

πολιτικής εξουσίας. Αποτυπώνει, όμως, και τα όρια τόσο της σκέψης των Μαρξ και Ένγκελς, όσο , όμως, και των πολιτικών μορφών του τότε εργατικού κινήματος.

Ο στόχος αποτυπώνεται σε μια χαρακτηριστική παράγραφο:

Το προλεταριάτο θα χρησιμοποιήσει την πολιτική κυριαρχία του για να αποσπάσει σταδιακά από τη αστική τάξη όλο το κεφάλαιο, για να συγκεντρώσει όλα τα εργαλεία παραγωγής στα χέρια του κράτους, δηλαδή του οργανωμένου σε κυρίαρχη τάξη προλεταριάτου και για να αυξήσει τη μάζα των παραγωγικών δυνάμεων.

Αυτό φυσικά στην αρχή μπορεί να κατορθωθεί μόνο με δεσποτικές επεμβάσεις στο δικαίωμα ιδιοκτησίας και στις αστικές παραγωγικές σχέσεις, με μέτρα δηλαδή από οικονομική άποψη φαίνονται ανεπαρκή και αστήρικτα, αλλά που στην πορεία του κινήματος υπερβαίνουν το εαυτό τους και γίνονται αναγκαία μέσα ανατροπής όλου του τρόπου παραγωγής (MEW, 4, 481)

Ακολουθεί ο γνωστός κατάλογο με τα δέκα μέτρα που περιορίζουν το δικαίωμα ιδιοκτησίας, κρατικοποιούν τις τράπεζες και μεγάλο μέρος της οικονομίας, καθιερώνουν την υποχρεωτική εργασία, υπερβαίνουν τη διάκριση πόλης και υπαίθρου, κατοχυρώνουν τη δημόσια και δωρεάν εκπαίδευση. Ορίζοντας, όμως, αυτών των μέτρων είναι η κατάργηση όλων των ταξικών σχέσεων αλλά και της πολιτικής εξουσίας ως τέτοιας. Ας δούμε πάλι τα λόγια των ίδιων των Μαρξ και Ένγκελς

Όταν στην πορεία της εξέλιξης οι ταξικές διακρίσεις θα έχουν εξαφανιστεί και όλη η παραγωγή θα έχει συγκεντρωθεί στα χέρια των συνενωμένων / συνασπισμένων ατόμων, τότε η δημόσια εξουσία (öffentliche Gewalt) θα χάσει τον πολιτικό της χαρακτήρα. Η πολιτική εξουσία είναι στο πραγματικό της νόημα οργανωμένη εξουσία (Gewalt) μιας τάξης για την καταπίεση μιας άλλης. Όταν το προλεταριάτο στην πάλη του ενάντια στην αστική τάξη ενωθεί αναγκαστικά σε τάξη, όταν γίνει μέσα από μια επανάσταση κυρίαρχη τάξη και ως κυρίαρχη τάξη καταργήσει βίαια τις παλιές παραγωγικές

σχέσεις τότε μαζί με αυτές τις παραγωγικές σχέσεις θα καταργήσει και τους όρους ύπαρξης των ταξικών αντιθέσεων και μαζί και τη δική του κυριαρχία ως τάξης. (MEW, 4, 482).

Η παράγραφος αυτή είναι εκρηκτική και για την πυκνότητα των ερωτημάτων που θέτει αλλά και τις απορίες που δημιουργεί. Είναι σαφές ότι έχουμε εδώ τη διαλεκτική πολιτικής και κοινωνικής εξουσία μέσα σε μια επαναστατική διαδικασία. Η εξουσία είναι σε τελική ανάλυση ταξική εξουσία, εξουσία τάξης που είναι κυρίαρχη μέσα σε ένα δοσμένο ταξικό τρόπο παραγωγής. Η πολιτική εξουσία είναι ο κρίσιμος όρος για την αναπαραγωγή της, είναι η οργανωμένη / συμπτυκνωμένη κοινωνική εξουσία σε πολιτική εξουσία μέσα σε μια αδιάλειπτη ταξική σύγκρουση. Προσέξτε τη φράση «οργανωμένη εξουσία». Από όλες τις λέξεις για την εξουσία κυριαρχία, εδώ οι Μαρξ και Ένγκελς δεν λένε ούτε *macht*, ούτε *herrschaft*, αλλά *Gewalt*, αυτή την πολύσημη γερμανική λέξη που αναφέρεται ταυτόχρονα στην εξουσία και τη βία. Αυτό το «οργανωμένη» δεν σημαίνει απαραίτητα *εργαλειοποιημένη*, δεν σημαίνει εξουσία του θεσμού, σημαίνει συμπτυκνωμένη εξουσία, υλοποιημένη, αποκρυσταλλωμένη εξουσία, με αυτή τη έννοια είναι ένας ορισμός *σχεσιακός και δυναμικός* (άρα και όχι ανταγωνιστικός στην πραγματικότητα σε μεταγενέστερους ορισμού όπως αυτός του Πουλαντζά). Ταυτόχρονα, η πολιτική εξουσία γίνεται η προϋπόθεση μιας ανατροπής στην παραγωγή, ως μήτρα της κοινωνικής εξουσίας, αλλά και η ανατροπή των κοινωνικών / ταξικών / εκμεταλλευτικών όρων της εξουσίας, γίνεται η προϋπόθεση της εξάλειψης της ταξικής κυριαρχίας σε μια διαδικασία *μετάβασης* που όριο έχει την κατάργηση των τάξεων. Ωστόσο, υπάρχουν ερωτήματα: αυτό το κράτος που είναι το οργανωμένο σε τάξη προλεταριάτο ποιο κράτος είναι; Είναι απλή κατοχή της πολιτικής εξουσίας ως κατοχή του υπάρχοντος κρατικού μηχανισμού; Είναι η οικοδόμηση ενός νέου κράτους; Είναι μια άλλη μορφή; Τι σημαίνει *δεσποτικές μορφές* απέναντι στη αστική τάξη; Υπάρχει μια συμμετρία ανάμεσα σε αστικό και προλεταριακό κράτος ή μια ριζική ασυμμετρία, το προλεταριακό κράτος ως μη κράτος;

Ταυτόχρονα, έστω και με το σχηματικό τρόπο που ορίζονται τα άμεσα μέτρα της προλεταριακής εξουσίας ως τμήμα μιας *διαδικασίας* που οδηγεί στον επαναστατικό κοινωνικό μετασχηματισμό και στη διάρκεια της οποίας και αντιθέσεις υπάρχουν και ανταγωνισμού. Σε πείσμα της αστικής αντίληψης των επαναστάσεων που τις ορίζουν ως πράξεις και δράσεις ενός συλλογικού υποκειμένου (ας θυμηθούμε τις ατέρμονες συζητήσεις για το εάν μπορούν να αλλάξουν οι νόμοι επαναστατικό δικαίω, ως απόφαση συλλογικού υποκειμένου), στη μαρξιστική αντίληψη η προλεταριακή επανάσταση δεν είναι «δράση αλλά μια αντικειμενική *διαδικασία*» (Balibar, σελ. 79), στην οποία δεν πρωταγωνιστεί ένα το προλεταριάτο ως *υποκείμενο*, αλλά οι μάζες ως ένα συλλογικό μη-υποκείμενο.

Αλλά υπάρχει και ένα άλλο ερώτημα: υπάρχει τέλος στην πολιτική; Η αναφορά στη δημόσια εξουσία που δεν είναι πολιτική εξουσία παραπέμπει στο κληροδοτημένο από τον Σαιν Σιμόν ιδεώδες μιας καθαρής διαχείρισης χωρίς καταπίεση, όταν η διεύθυνση των ανθρώπων θα υποκατασταθεί από τη διαχείριση των πραγμάτων; Η δημοκρατία είναι πάντα μετωνυμία μιας κυριαρχίας; Μπορούμε να έχουμε ένα μη πολιτικό κομμουνισμό, δηλαδή χωρίς αντιθέσεις και συγκρούσεις, ή αντίθετα το τέλος της πολιτικής μπορεί να μεταφραστεί στο «τέλος της πάλης των τάξεων» που διακήρυξε ο σταλινική εξουσία αυτο-νομιμοποιώντας, στην πραγματικότητα, την εγκαθίδρυση ενός μηχανισμού καταπίεσης.

Γι' αυτό όπως ορθά έχει υπογραμμίσει ο Ετιέν Μπαλιμπάρ με ένα τρόπο η εξέλιξη της σκέψης του Μαρξ και του Ένγκελς πάνω στο ζήτημα της πολιτικής, της πολιτικής εξουσίας και της επαναστατικής στρατηγικής έχει και τη μορφή ορισμένων διορθώσεων του Κομμουνιστικού Μανιφέστου.

Το ερώτημα του κράτους αλλά και οι προκλήσεις για μια προλεταριακή πολιτική θα αναδειχτούν ιδιαίτερα στις επαναστάσεις του 1848, ιδίως τη Γαλλική Επανάσταση. Ο λόγος ότι είναι οι επαναστάσεις αυτές σηματοδοτούν το τέλος της αθωότητας για την «επαναστατική» εκδοχή της αστική τάξης και της κοινής δυναμικής των δημοκρατικών αγώνων που έφεραν κοντά προλεταριακές και αστικές δυνάμεις. Αυτό το αποτυπώνει η μετάβαση από τον κοινό αγώνα στην περίπτωση της Γαλλίας το Φλεβάρη του 1848 στην καταστολή της εργατικής εξέγερσης τον Ιούνη

του 1848, την ίδια στιγμή που η ακολουθία που οδηγεί στον Δεκέμβρη του 1851 και το πραξικόπημα του Λουδοβίκου Βοναπάρτη αποτύπωσε το ενδεχόμενο οι αστικές δυνάμεις να επιλέξουν το δρόμο του καισαρισμού-βοναπαρτισμού έστω και σε πείσμα των «αστικών κομμάτων» και αυτό να νομιμοποιηθεί εκλογικά. Ταυτόχρονα, αυτό έδειξε και κάτι άλλο: η αστική τάξη δεν έχει ποτέ το κράτος ως εργαλείο, αυτό δεν είναι ποτέ απλώς η «συντονιστική επιτροπή» των καπιταλιστών με έναν άμεσο τρόπο, αλλά μια ειδική υλική διαδικασία διαμεσολάβησης και μετασχηματισμού της κοινωνικής ισχύος σε πολιτική εξουσία και δη σε νόμιμη εξουσία. Αυτή η ιδιαιτερότητα, ότι δηλαδή η αστική τάξη ασκεί την κυριαρχία της μέσα από ένα κράτος που ως μηχανισμός αυτοτοποθετείται πέραν της ταξικής σύγκρουσης, ως εκπρόσωπος όλης της κοινωνίας, κάνει ακόμη πιο σύνθετη την άσκηση αυτής της κυριαρχίας, επιτρέπει τη μετατόπιση τη δεσπόζουσας, αναδεικνύει συγκυρίες στις οποίες το κράτος μπορεί και να κινείται σε ρήξη και με τα επιμέρους συμφέροντα ακόμη και μερίδων της αστικής τάξης. Σταδιακά, ο Μαρξ έρχεται αντιμέτωπος με τη διαπίστωση ότι το αστικό κράτος, ως υλικός μηχανισμός, έχει μια ορισμένη συνθετότητα: υλοποιεί, αποτελεί την υλική εγγύηση, μιας ταξικής σχέσης, της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, η οποία καθαυτή συνάπτεται αλλού, στο χώρο της οικονομίας. Αντίστοιχα, είναι ένας μηχανισμός ο οποίος εκπροσωπεί την αστική τάξη και το συμφέρον της, αλλά δεν ταυτίζεται με αυτή, ούτε είναι το άμεσο εργαλείο της. Με αυτή την έννοια «υλοποιεί αυτή τη σχέση, συγκαλύπτοντάς την» (Τοζέλ, σελ. 33).

Η έννοια του κρατικού μηχανισμού που αρχίζει και διαμορφώνεται στα κείμενα του Μαρξ εκείνη την περίοδο ακριβώς σε αυτό αναφέρεται. Όχι σε μια εργαλειακή θεωρία του κράτους. Αλλά σε μια αντίληψη του κράτους ως υλικού μηχανισμού και διαδικασίας που μπορεί και κάνει το μετασχηματισμό της κοινωνικής ισχύος σε πολιτική εξουσία.

Την ίδια στιγμή η επίγνωση της κεντρικότητας της πολιτικής εξουσίας, αλλά και της συνθετότητας που έχει η διεκδίκησή της, κύρια μέσα από την οδυνηρή παραδοχή στα 1848 ότι η προλεταριακή χειραφέτηση όχι μόνο δεν είναι γραμμική συνέχεια του επαναστατικού δημοκρατισμού αλλά υπάρχει και περίπτωση οι αστοί οπαδοί

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας να στραφούν και κατά του επαναστατημένου προλεταριάτου, έβαλε το θέμα της *οργάνωσης της τάξης* στην πρώτη γραμμή, στο μεγάλο πειραματισμό που θα οδηγήσει στη λενινιστική τομή αργότερα. Πώς μπορούμε να εξασφαλίσουμε το «η χειραφέτηση της εργατικής τάξης είναι έργο της ίδιας της τάξης», από το καταστατικό της Α΄ Διεθνούς με τις ανάγκες οργάνωσης μιας πρωτοπορίας, μιας ηγεσίας και – γιατί όχι – μιας καθοδήγησης;

Έτσι, ουσιαστικά, μπορούμε να πούμε ότι όλη η διαδρομή μετά το 1848 αποτυπώνει μια σειρά από μετατοπίσεις και μια πολύ μεγαλύτερη συνειδητοποίηση των προκλήσεων για μια επαναστατική πολιτική. Δεν πρέπει καθόλου να υποτιμήσουμε τη σημασία των επαναστάσεων του 1848 για την εξέλιξη της σκέψης του Μαρξ και του Ένγκελς. Αντίθετα, λειτούργησε ως καταλύτης. Αξίζει να διαβάσουμε όλη την εκτεταμένη αρθρογραφία τους, τα άρθρα που έγραψαν πάνω στη φωτιά των εξελίξεων, την πρώτη προσπάθεια του Μαρξ στοχαστεί τις εξελίξεις (*Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*) και λίγο μετά, μετά και το πραξικόπημα του Λουδοβίκου Βοναπάρτη, την προσπάθειά του να επαναστοχαστεί το σύνολο της εξέλιξης. Είναι ερωτήματα βασανιστικά: μπορούσαν οι επαναστάσεις να κερδίσουν; Μπορούσε το εργατικό κίνημα, με τις κατακερματισμένες μορφές του και το πλήθος παραλλαγών «σοσιαλισμού», αρκετές εκ τω οποίων μεταρρυθμιστικές και όχι επαναστατικής, να μπορέσει να αντιταχθεί στην ειδική ισχύ του κράτους; Ήταν οι συνθήκες «ώριμες» ή μήπως, όπως κυρίως ο Ένγκελς θα γράψει μεταγενέστερα δεν ήταν ακόμη τόσο μεγάλη η ανάπτυξη του καπιταλισμού (στον πρόλογο στους *Ταξικούς Αγώνες στη Γαλλία* γραμμένο το 1895);

Και κάπου εκεί μια έννοια που στο ίδιο το Μανιφέστο δεν υπάρχει, εισάγεται για να ορίσει το στόχο και τη μορφή της επαναστατικής διαδικασίας: *η δικτατορία του προλεταριάτου*. Η ίδια η έννοια έρχεται από τον Μπλανκί, αυτόν το αξιοθαύμαστο επαναστατικό ζήλου, ηγέτη του γαλλικού προλεταριάτου, αλλά και κληρονόμο μιας ιδιαίτερα γιακωβίνικης παράδοσης ως προς την επαναστατική δράση, μέσα από τη λογική ότι μια αποφασισμένη μικρή σχετικά ομάδα πρέπει να καταλάβει την εξουσία, να ασκήσει δικτατορία στο όνομα του προλεταριάτου και να οδηγήσει στη χειραφέτηση, ολοκληρώνοντας κοινωνικά αυτό που δεν μπόρεσε πολιτικά η

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

«Επιτροπή Δημόσιας Σωτηρίας» των γιακωβίνων. Όμως, στον Μαρξ εξαρχής η έννοια αυτή χάνει τη σημασία και παραπέμπει σε μια διαφορετική *διαρκή, μετασχηματιστική* επαναστατική πολιτική πρακτική. Όταν τον Απρίλιο του 1850 ο Μαρξ και ο Ένγκελς μαζί με δύο μπλανκιστές και έναν άγγλο Χαρτιστή υπογράφουν το Καταστατικό της *Καθολικής Ένωσης των Επαναστατών Κομμουνιστών*, γράφουν στο πρώτο άρθρο:

Ο σκοπός της ένωσης είναι η πτώση των προνομιούχων τάξεων, να υποταχθούν αυτές οι τάξεις στη δικτατορία του προλεταριάτου και κρατήσουν την επανάσταση σε διάρκεια μέχρι τη πραγμάτωση του κομμουνισμού που πρέπει να είναι η τελική συγκρότηση της ανθρώπινης ιστορίας (MEW, 7, 553)

Η εντυπωσιακή σύνδεση ανάμεσα στη δικτατορία του προλεταριάτου και μια επανάσταση *σε διάρκεια*, μια αναγκαστικά διαρκή επαναστατική διαδικασία, μια διαφορετική *επαναστατική πρακτική της πολιτικής*. Στον ίδιο τόνο – και περίπου την ίδια περίοδο – και ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από τους *Ταξικούς Αγώνες στη Γαλλία*.

Αυτός ο σοσιαλισμός είναι η *διαρκής διακήρυξη της επανάστασης*, η *ταξική δικτατορία* του προλεταριάτου ως αναπόφευκτο μεταβατικό στάδιο για την *κατάργηση των ταξικών διαφορών γενικά*, για την κατάργηση των παραγωγικών σχέσεων, πάνω στις οποίες στηρίζονται, για την κατάργηση όλων των κοινωνικών σχέσεων πάνω στις οποίες στηρίζονται αυτές οι παραγωγικές σχέσεις, για την ανατροπή όλων των ιδεών που στηρίζουν αυτές τις κοινωνικές σχέσεις. (MEW, 7, 89-90).

Λίγο αργότερα ο ίδιος ο Μαρξ, στην περίφημη επιστολή στον Weydemeyer του 1852, σπεύδει να προσδώσει στη δικτατορία του προλεταριάτου το καθεστώς μιας *επιστημονικής – θεωρητικής έννοιας* και όχι απλώς ενός πολιτικού συνθήματος, ορίζεται ως η αναγκαστική απόληξη της αντίληψης της πολιτικής εξουσίας ως ταξικής εξουσίας που εξασφαλίζει την αναπαραγωγή της ταξικής κυριαρχίας.

Όσο για μένα, δεν πρέπει να μου αποδοθεί τιμή ούτε για την ανακάλυψη των τάξεων στη σύγχρονη κοινωνία ούτε για την πάλη ανάμεσά τους. Πολύ πριν από εμένα οι αστοί ιστορικοί περίγραψαν την οικονομική ανάπτυξη αυτής της ταξικής πάλης και οι αστοί οικονομολόγοι την οικονομική ανατομία των τάξεων. Το καινούριο που έκανα ήταν: α) ότι η *ύπαρξη των τάξεων* συνδέεται με *συγκεκριμένες ιστορικές φάσεις στην εξέλιξη της παραγωγής*, 2) ότι η ταξική πάλη οδηγεί αναγκαστικά στη *δικτατορία του προλεταριάτου*, 3) ότι αυτή η δικτατορία αποτελεί μόνο τη *μετάβαση στην κατάργηση όλων των τάξεων και μια αταξική κοινωνία*. (Marx Engels Selected Correspondence, σελ. 64)

Όλα αυτά, όμως, βάζουν το ερώτημα: ποια οργάνωση, ποια πρακτική της πολιτικής, ποιες πολιτικές και κοινωνικές μορφές μπορούν να οδηγήσουν σε αυτή τη διαρκή *επαναστατική διαδικασία*, πώς μπορούν να ενοποιηθούν πολιτικά και όχι απλώς να αθροιστούν οι διαφορετικές εμπειρίες, αναφορές, επίπεδα συνείδησης που συναποτελούν το εργατικό κίνημα; Ακόμη περισσότερο, πώς μπορεί να εξασφαλιστεί ότι δεν θα υπάρξουν μορφές ηγεμόνευσης από αστικές εκδοχές σοσιαλισμού, ότι οι επαναστατικές εκδοχές θα είναι κυρίαρχες και αυτό όχι με μια λογική εξωτερικότητας αλλά αντίθετα στο πλαίσιο μιας «χειραφέτησης που είναι έργο της ίδιας τάξης»; Και τέλος, ποια είναι τα συγκεκριμένα βήματα μιας άλλης πρακτικής της πολιτικής;

Πριν, όμως, δούμε πώς προσπάθησε να απαντήσει αυτά τα ερωτήματα ο Μαρξ ας σταθούμε λίγο σε κάτι άλλο. Την ίδια περίοδο, ο Μαρξ στρέφει την έρευνά του σε ένα άλλο πεδίο: τη θεωρία του καπιταλισμού, τη θεωρία της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης ως *κριτική της πολιτικής οικονομίας*, μια περιπέτεια που θα τον απασχολήσει για πάνω από 20 χρόνια. Δεν είναι απλώς μια προσπάθεια να προβλέψει την επόμενη καπιταλιστική κρίση ώστε να είναι έτοιμο το εργατικό κίνημα να την εκμεταλλευτεί – και ας ξεκίνησε κάπως έτσι την προσπάθεια να ασχοληθεί ξανά με την οικονομία μετά το 1850. Είναι μια προσπάθεια να ορίσει ακριβώς το μηχανισμό μιας ταξικής κυριαρχίας, και ως το «κρυμμένο μυστικό» της κυριαρχίας και ως ένα περίπλοκο σύστημα κοινωνικών μορφών που

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

συναρθρώνουν μικροεξουσίες μέσα στην παραγωγή, οικονομική εκμετάλλευση και ανισότητα, φετιχιστικές μορφές παραγνώρισης.

Η στροφή του Μαρξ προς την οικονομία δεν είναι μόνο μια προσπάθεια να εξηγήσει τις πηγές της αστικής κυριαρχίας, αυτό που της δίνει οικονομική και κοινωνική ισχύ. Ο Μαρξ αναζητά τη θεωρία που εξηγεί πώς διαμορφώνεται ένα πεδίο εξουσιών μέσα στην παραγωγή, με ποιο τρόπο η οικονομία γίνεται η «βάση» της αστικής κυριαρχίας αλλά και με ποιο τρόπο η προλεταριακή πολιτική δεν μπορεί παρά να είναι και μια πολιτική στο πεδίο της εργασίας και της οικονομίας. Αυτό ορίζεται και ως πόλωση των αντιθέσεων που καταστατικά αυτή περικλείει και ως αναγκαία πάλη για τη «δεσποτική» ανατροπή των καπιταλιστικών σχέσεων που ανέφερε στο Μανιφέστο. Και εδώ έχουμε μια ένταση ή, εάν προτιμάτε, μια διαλεκτική αντίφαση, ανάμεσα στην αναγκαία πολιτική της εργασίας, την πολιτική μέσα στην εργασία, την «αντιπολιτική» του ταξικού ανταγωνισμού και την αναγκαία πάλη για την πολιτική εξουσία τη διεκδίκηση της εξουσίας και της ηγεμονίας, αντίφαση που παρήγαγε διαφορετικά νήματα και ρεύματα μέσα στην ιστορία του εργατικού κινήματος – ας θυμηθούμε την αντιπαράθεση ανάμεσα στα πολιτικά ρεύματα και όλες τις παραλλαγές του επαναστατικού συνδικαλισμού -, παρήγαγε διαφορετικές παραδόσεις, διαφορετικές κουλτούρες, εντάσεις και μέσα στις ίδιες τις οργανώσεις του εργατικού κινήματος.

Εκεί είναι που έρχεται η *διόρθωση* του κομμουνιστικού Μανιφέστου για την οποία μιλάει ο Μπαλιμπάρ. Η διόρθωση δεν έρχεται ως *θεωρητική μετατόπιση*, αλλά ως αποτέλεσμα μιας εμπειρίας, της εμπειρίας της Κομμούνας του Παρισιού. Η Κομμούνα στη σύντομη διάρκειά της δίνει ακριβώς το παράδειγμα. Και γι' αυτό αξίζει να δούμε την παράγραφο με την οποία κάνουν αυτή την κρίσιμη διόρθωση στα 1872 αμέσως μετά την Κομμούνα, στον πρόλογο που γράφουν για το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, χρησιμοποιώντας ένα αυτούσιο απόσπασμα από τον *Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία*:

Όσο κι αν άλλαξαν οι συνθήκες στα τελευταία 25 χρόνια, οι γενικές γραμμές που αναπτύχθηκαν σ' αυτό το Μανιφέστο διατηρούν, σε γενικές γραμμές, ακόμη και σήμερα, όλη τους την ορθότητα. Εδώ κι εκεί ορισμένα σημεία θα

πρέπει να βελτιωθούν. Η πρακτική εφαρμογή αυτών των αρχών, όπως εξηγεί και το ίδιο το Μανιφέστο, θα εξαρτάται παντού και πάντοτε από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες και γι' αυτό δε δίνεται διόλου ιδιαίτερη σημασία στα επαναστατικά μέτρα που προτείνονται στο τέλος του δεύτερου κεφαλαίου. Αυτό το κομμάτι θα μπορούσε να διατυπωθεί σήμερα, από πολλές απόψεις, διαφορετικά. Απέναντι στην τεράστια εξέλιξη της μεγάλης βιομηχανίας, στα τελευταία 25 χρόνια, και στην παράλληλη πρόοδο της κομματικής οργάνωσης της εργατικής τάξης, απέναντι στις πρακτικές εμπειρίες, πρώτα της επανάστασης του Φλεβάρη και πολύ περισσότερο της Παρισινής Κομμούνας, όπου το προλεταριάτο κράτησε για πρώτη φορά, δύο ολόκληρους μήνες, την πολιτική εξουσία, το πρόγραμμα αυτό έχει παλιώσει σε ορισμένα σημεία. Η Κομμούνα ιδίως προσφέρει την απόδειξη πως «η εργατική τάξη δεν μπορεί έτσι απλά να πάρει στα χέρια της την έτοιμη κρατική μηχανή και να τη βάλει σε κίνηση για δικούς της σκοπούς».

Αυτό ακριβώς το σημείο, δηλαδή το ερώτημα ότι δεν μπορεί απλώς να πάρει η εργατική τάξη την κρατική μηχανή και να τη λειτουργήσει για τους δικούς της σκοπούς, άρα και το ερώτημα μιας εναλλακτικής διαδικασίας επαναστατικού μετασχηματισμού του κράτους, μιας μετάβασης σε μια άλλη μετασχηματισμένη κρατική μορφή. Το μη-κράτος της Κομμούνας δείχνει να προσφέρει, μέσα στο βραχύβιο βίο του, μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα. Η απάντηση αυτή περιλαμβάνει μια κρατική μορφή που πρέπει να είναι δημοκρατική αλλά όχι κοινοβουλευτική, που να καταργεί κατά το δυνατόν την παράλληλη γραφειοκρατία, που αντικαθιστά την διακριτή ύπαρξη ενός κατασταλτικού μηχανισμού με πρακτικές του «ένοπλου λαού». Επιπλέον, όπως παρατηρεί και ο Ετιέν Μπαλιμπάρ, αυτή η νέα αντίληψη της πολιτικής προϋποθέτει:

1. Η πρώτη συνθήκη, είναι η ύπαρξη, πλάι στον κρατικό μηχανισμό πολιτικών οργανώσεων νέου τύπου, μαζικών πολιτικών οργανώσεων, *πολιτικών οργανισμών των εργαζομένων*, που ελέγχουν τον κρατικό μηχανισμό και τον υποτάσσουν μέσα στη νέα του μορφή. Είναι ενώπιον τέτοιων *οργανώσεων*, που, σύμφωνα με τους όρους του Μαρξ οι εκλεγμένοι

αλλά και οι λειτουργοί [...] είναι «άμεσα υπεύθυνοι και ανακλητοί». Σημειώνουμε ότι δεν είναι υπεύθυνοι έναντι *ατόμων*, ούτε καν έναντι των εργατών εάν τους θεωρήσουμε ατομικά. Αυτές οι οργανώσεις αντιπροσωπεύονταν στην Κομμούνα, σε μια μορφή σχεδιασμένη, από τις «λέσχες» των εργατών-στρατιωτών και των οικογενειών τους. Έτσι σκιαγραφείται η αποτελεσματική οργάνωση της «πλειοψηφίας» που τείνει να καταργήσει το μηχανισμό της εκπροσώπησης του «λαού», το παιχνίδι που μας στέλνει από τους εκπροσώπους της κυρίαρχης τάξης στους εκπροσώπους «ολόκληρης της κοινωνίας» στους κρατικούς μηχανισμούς.

2. Όμως, η δεύτερη συνθήκη είναι ακόμη πιο δύσκολη γιατί καθορίζει την προηγούμενη: *είναι η διείσδυση της πολιτικής πρακτικής στη σφαίρα της «εργασίας», της παραγωγής*. Με άλλα λόγια, το τέλος του απόλυτου διαχωρισμού, που αναπτύχθηκε από τον καπιταλισμό τον ίδιο, ανάμεσα στην «οικονομία» και την «πολιτική». Όχι με την έννοια μιας «πολιτικής οικονομίας», αυτό δεν θα ήταν τίποτα το καινούργιο, ούτε απλώς της μεταφοράς της πολιτικής εξουσίας στους εργάτες, *αλλά για να μπορούν να την ασκήσουν ακριβώς ως εργαζόμενοι*, και χωρίς να σταματήσουν να είναι, η μεταφορά, *μέσα* στη σφαίρα της παραγωγής, ενός τμήματος της πολιτικής πρακτικής (Balibar, *La rectification du Manifeste Communiste*, σελ. 96)

Ας κρατήσουμε αυτό το σημείο, ιδίως ως προς δύο κρίσιμα σημεία. Το πρώτο είναι ότι εντοπίζει ακριβώς μερικά κρίσιμα ζητήματα. Το πρώτο είναι ότι η άρθρωση νέων επαναστατικών θεσμών δεν σημαίνει απλώς τη διαμόρφωση νέων κρατικών θεσμών, περισσότερο εκδημοκρατισμένων, αλλά και την ανάπτυξη νέων μορφών οργάνωσης του λαού, εντός και εκτός των νέων κρατικών αυτών θεσμών. Με αυτή την έννοια η δυαδική εξουσία – για να χρησιμοποιήσουμε το μεταγενέστερο ορισμό του Λένιν – δεν είναι απλώς μια μεταβατική κατάσταση *μέχρι* την κατάκτηση της εξουσίας, αλλά μια *οργανική συνθήκη* του ίδιου του επαναστατικού προτσές, μια διαρκής ένταση και σύγκρουση, η κλίμακα και το βάθος της οποίας θα καθορίζει και το εάν διατηρείται η επαναστατική δυναμική, ως δυναμική του πειραματισμού, του μετασχηματισμού, της εργατικής δημοκρατίας, της αποφυγής να αναπτυχθούν

μορφές γραφειοκρατίας. Το δεύτερο στοιχείο είναι ακριβώς η πολιτικοποίηση της παραγωγής, το ξεδίπλωμα νέων *πολιτικών* πρακτικών μέσα στην παραγωγή, άρα όχι απλώς η εφαρμογή «διοικητικά» μιας νέας «οικονομικής πολιτικής» αλλά ένα ευρύτερο φάσμα συλλογικών πρακτικών, συγκρούσεων και πειραματισμών μέσα στην παραγωγή που σπάνε τη φετιχιστική αυτοτέλεια του οικονομικού και επιβάλλουν πλευρές ενός άλλου οικονομικού κοινωνικού λογισμού και στην οργάνωση της εργασίας και στην οργάνωση της κυκλοφορίας και της διανομής.

Όμως, αυτό το αίτημα μιας νέας *πρακτικής της πολιτικής*, που να υπερβαίνει τον αστικό διαχωρισμό ανάμεσα σε οικονομία και πολιτική, κάθε άλλο παρά εύκολο. Ουσιαστικά ενείχε δύο κινδύνους, δύο πειρασμούς για την επαναστατική πολιτική. Ο ένας θα μπορούσε να ονομαστεί κρατικισμός, με την έννοια της κατάληψης της πολιτικής εξουσίας ως δυνατότητας για το προλεταριακό κίνημα να οικειοποιηθεί την τεράστια συσσωρευμένη νόμιμη εξαναγκαστική ισχύ του αστικού κράτους, που ήδη έδειχνε ότι απείχε πολύ από το νεοφιλελεύθερο μύθο του «κράτους νυχτοφύλακα», για να μπορέσει να εκκινήσει τη διαδικασία του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού. Μπορούμε να τον συνδέσουμε με το όνομα του Λασάλ μέσα στην παράδοση του εργατικού κινήματος. Δεν είναι τυχαία η εναγώνια προσπάθεια της *Κριτικής του Προγράμματος της Γκότα* να ορίσει τη διαχωριστική γραμμή από μια τέτοια κατεύθυνση μέσα στη Γερμανική Σοσιαλδημοκρατία μέσα από όλες τις πολεμικές στο αίτημα του «ελεύθερου κράτους», στην «κρατική επίβλεψη», στις παραλλαγές της κρατικής ρύθμισης.

Ο άλλος θα ήταν ο πειρασμός μιας αντικρατικής – αντιπολιτικής ενός επαναστατικού συνδικαλισμού που θα διεκδικούσε το επαναστατικό συνδικάτο να είναι το όχημα – πρότυπο μιας επαναστατικής δράσης που απέχει από την πολιτική. Στην ιστορία του σοσιαλισμού και αυτό έχει όνομα: Μπακούνιν. Στα κείμενα των Μαρξ και Έγκελς της περιόδου μετά τη Κομμούνα βλέπει κανείς πλευρές και των δύο ταλαντεύσεων και προς τη δικτατορία του προλεταριάτου ως διεκδίκηση της κρατική εξουσίας με δοσμένο το μηχανισμό αλλά και προς μια λογική «τέλους της πολιτικής» μέσα από την επιστροφή του σαινσιμονικού σχήματος που σχολιάσαμε και παραπάνω για την αντικατάσταση της διακυβέρνησης των ανθρώπων από τη

διοίκηση των πραγμάτων. Προφανώς, βλέπει κανείς και άλλα: τη διάκριση σοσιαλισμού και κομμουνισμού, πολύ πιο πετυχημένη στη μεριά του σοσιαλισμού ως περιόδου ταξικών συγκρούσεων παρά στη λυρική επίκληση της κομμουνιστικής απόδοσης «στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του» που παραπέμπει περισσότερο σε ηθική προσταγή παρά σε σκιαγράφιση μιας μη εκμεταλλευτικής οργάνωσης της παραγωγής. Δεν είναι έτσι τυχαίο αυτό που έχει παρατηρήσει ο Μπαλιμπάρ, ότι δηλαδή ο Μαρξ και ο Ένγκελς μπόρεσαν να γράψουν αντι-Ντύριγκ αλλά όχι τελικά ένα αντι-Λασάλ ούτε ένα αντι-Μπακούνιν!

Η ένταση αυτή, παρέμενε ενεργή. Ο ίδιος ο Μαρξ ήδη από το *Μισθός, Τιμή, Κέρδος* του 1865 προσπάθησε να ορίσει τη διαφορά ανάμεσα σε οικονομικό και πολιτικό αγώνα. Ο οικονομικός αγώνας αφορά την προσπάθεια να αντικρουστεί αλλά όχι να ανατραπεί η τάση προς την καπιταλιστική εκμετάλλευση. Ο πολιτικός αγώνας, η *γενική πολιτική δράση*, επιδιώκει να απαντήσει όχι μόνο στα *αποτελέσματα* αλλά και στις *αιτίες* της εκμετάλλευσης. Παρά την προσπάθεια να τονιστεί η κεντρικότητα της πολιτικής πάλης – είμαστε άλλωστε στα πρώτα βήματα της Α΄ Διεθνούς – οι απορίες είναι περισσότερες από τις απαντήσεις. Πόσο «οικονομικός» είναι ο οικονομικός αγώνας και πόσο αποκλειστικά «πολιτικός» ο πολιτικός; Μήπως πρέπει να δούμε μια διάκριση ανάμεσα σε διεκδίκηση και μετασχηματισμό; Μεταρρυθμιστική και επαναστατική πάλη; Ακόμη και η απάντηση που τελικά δίνεται ως προσθήκη στο καταστατικό (άρθρο 7^α) της Διεθνούς στο Συνέδριο της Χάγης το 1872 και που σηματοδοτεί τη ρήξη με τους αναρχικούς, οριοθετεί αλλά δεν προσφέρει μια πλήρη απάντηση, καθώς τονίζει την κεντρικότητα της πολιτικής πάλης, την ανάγκη συγκρότηση σε κόμμα, με την έννοια μιας πολιτικής ενοποίησης αλλά δεν προσδιορίζει ποιος θα ήταν ένας διαφορετικός τρόπος άσκησης της πολιτικής. Επιμένει στο ερώτημα της *οργάνωσης* ως μεγάλης πρόκλησης για το εργατικό κίνημα, αλλά δεν απαντά ως προς το ερώτημα μιας άλλης πρακτικής της πολιτικής. Προσπαθεί να σκιαγραφήσει μια διαλεκτική ανάμεσα σε μια ούτως ή άλλως ενότητα της τάξης μέσα στον οικονομικό αγώνα αλλά και την ανάγκη μιας ανώτερης πολιτικής ενότητας, αλλά το ερώτημα του πώς η τάξη γίνεται κόμμα – και όχι ένα κόμμα ή τάση στο όνομα της τάξης ή ένα κόμμα τμήματος ή μερίδας της

τάξης – παραμένει αναπάντητο, ή πιο σωστά εκκινεί όλη την ιστορία των αποπειρών να απαντηθεί.

Στον αγώνα του ενάντια στη συλλογική εξουσία των κατεχουσών τάξεων, το προλεταριάτο μπορεί να δράσει σαν τάξη μόνο εάν συγκροτηθεί το ίδιο σε πολιτικό κόμμα, ξεχωριστό και αντιμέτωπο με όλα τα παλιά κόμματα που σχηματίστηκαν από τις κατέχουσες τάξεις. Η συγκρότηση αυτή του προλεταριάτου σε πολιτικό κόμμα είναι απαραίτητη για να εξασφαλιστεί ο θρίαμβος της κοινωνικής επανάστασης και του τελικού της σκοπού: της κατάργησης των τάξεων. Η συνένωση των δυνάμεων της εργατικής τάξης, που έχει ήδη επιτευχθεί με τον οικονομικό αγώνα, πρέπει επίσης να χρησιμεύσει σαν μοχλός στα χέρια αυτής της τάξης, στον αγώνα της ενάντια στην πολιτική εξουσία των εκμεταλλευτών της. Επειδή οι αφέντες της γης και του κεφαλαίου χρησιμοποιούν πάντα τα πολιτικά τους προνόμια, για να υπερασπιστούν και να διαιωνίζουν τα οικονομικά τους μονοπώλια και να υποδουλώνουν την εργασία, η κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας γίνεται το μεγάλο καθήκον του προλεταριάτου (Άρθρο 7^α του καταστατικού της Διεθνούς όπως ψηφίστηκε στο Συνέδριο της Χάγης)

Γύρω από αυτό το ερώτημα της κατάκτησης της πολιτικής εξουσίας θα ξεδιπλωθούν διαφορετικές κατευθύνσεις. Παρότι το Συνέδριο της Χάγης γίνεται την επαύριον της Κομμούνας, στην πραγματικότητα η τραγική ήττα της Κομμούνας έμοιαζε να σηματοδοτεί το τέλος της «πολιτικής των οδοφραγμάτων» και των εργατικών εξεγέρσεων που σφράγισαν το 19^ο αιώνα. Αντίθετα, άνοιγε μια περίοδος όπου άλλα μέσα, όπως νόμιμος πολιτικός και εκλογικός αγώνας έφερνε περισσότερα αποτελέσματα. Ο ίδιος ο Ένγκελς στον περίφημο πρόλογο του 1895 στους *Ταξικούς Αγώνες στη Γαλλία*, προσπαθεί να δείξει τα αναπόφευκτα όρια της πολιτικής των οδοφραγμάτων: «*Η εξέγερση στην παλιά μορφή, ο αγώνας στα οδοφράγματα, που ίσαμε το 1848, είχε παντού τον τελευταίο λόγο, ξεπεράστηκε σε πάρα πολύ μεγάλο βαθμό*». Αντίθετα, ο Ένγκελς στρέφεται προς εντυπωσιακά αποτελέσματα που έφερνε η εκλογική στρατηγική και η τεράστια οργανωτική ανάπτυξη της Γερμανικής Σοσιαλδημοκρατίας, η «ειρωνεία της ιστορίας», όπως

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

αναφέρει, που έκανε τους επαναστάτες να έχουν καλύτερα αποτελέσματα με νόμιμες παρά με παράνομες μεθόδους. Πολλές φορές αυτό ερμηνεύτηκε ως μια αποφυγή της επαναστατικής πολιτικής προς όφελος μιας μεταρρυθμιστικής σταδιακής ακολουθίας. Ας μην ξεχνάμε ότι ο Έντουρντ Μπερνστάιν, που κατεξοχήν προσπάθησε να θεωρητικοποιήσει αυτή τη γραμμή, δεν ήταν μια τυχαία φυσιογνωμία, αλλά προσωπικός φίλος του Ένγκελς και εκτελεστής της λογοτεχνικής διαθήκης του. Ωστόσο, θα ήμασταν άδικοι αν λέγαμε ότι ο Ένγκελς είχε μια γεροντική μεταρρυθμιστική μετατόπιση. Πιο σωστό είναι να πούμε ότι ο Ένγκελς προσπάθησε να αναμετρηθεί με το ερώτημα της προλεταριακής πολιτικής στη «μεγάλη διάρκεια» και στην πρόκληση της προλεταριακής ηγεμονίας:

Η εποχή των αιφνιδιαστικών επιθέσεων, των επαναστάσεων που γίνονταν από μικρές συνειδητές μειοψηφίες που έμπαιναν επικεφαλής ασυνείδητων μαζών πέρασε. Όπου μπαίνει πρόβλημα ολοκληρωτικού μετασχηματισμού της κοινωνικής οργάνωσης, πρέπει κι οι ίδιες οι μάζες του λαού επίσης να παίρνουν μέρος σε αυτήν, πρέπει κι οι ίδιες να έχουν κιόλας νιώσει για τι πρόκειται, τι ζητούν [*με το κορμί και την ψυχή τους*]. Αυτό μας τόμαθε η ιστορία στα τελευταία πενήντα χρόνια. Μα για να μπορέσουν να νοιώσουν οι μάζες τι πρέπει να κάνουν, χρειάζεται μακρά, επίμονη δουλειά, κι αυτή ακριβώς τη δουλειά κάνουμε τώρα, και με τέτοια επιτυχία που φέρνει σ' απόγνωση τον αντίπαλο (Ένγκελς, Πρόλογος του 1895 στους *Ταξικούς Αγώνες στη Γαλλία*, σελ. 33).

Ας ξαναγυρίσουμε τώρα σε αυτό το κρίσιμο ζήτημα που είδαμε πιο πριν: το ερώτημα μιας προλεταριακής πολιτικής που είναι ταυτόχρονα πολιτική της εργασίας και πολιτική στο πεδίο που ορίζει το κράτος, αντιπολιτική και πολιτική. Η αφετηρία βρίσκεται στον ίδιο τον ορισμό της πολιτικής εξουσίας ω; ταξικής εξουσίας, ως εξουσίας που σε τελική ανάλυση εγγυάται την ικανότητα μιας τάξης να μπορεί να εκμεταλλεύεται. Το παρακάτω απόσπασμα από τον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου* βάζει αυτό το θέμα:

Η ειδική οικονομική μορφή, με την ποια αντλείται απλήρωτη δουλειά από τους άμεσους παραγωγούς, καθορίζει τη σχέση κυριαρχίας και

υποδούλωσης, όπως αναφέρεται άμεσα από τη ίδια την παραγωγή και που με τη σειρά της αντεπιδράει καθοριστικά πάνω της. Πάνω σε αυτήν βασίζεται, όμως, όλη η διαμόρφωση της οικονομικής κοινότητας (*Gemeinwesen*), που αναφέρεται από τις ίδιες τις σχέσεις παραγωγής και που ταυτόχρονα αναφέρεται μαζί της η ειδική πολιτική μορφή της. Πάντως στην άμεση σχέση των ιδιοκτητών των όρων παραγωγής με τους άμεσους παραγωγούς – μια σχέση η κάθε φορά μορφή της οποίας ανταποκρίνεται πάντα με φυσικότητα, σε μια καθορισμένη ανάπτυξη του τρόπου δουλειάς, επομένως και στην κοινωνική παραγωγική της δύναμη – βρίσκουμε το ενδότατο μυστικό, την κρυμμένη βάση όλης της κοινωνικής συγκρότησης επομένως και της πολιτικής μορφής της σχέσης κυριαρχίας και εξάρτησης, κοντολογίς της κάθε φορά ειδικής κρατικής μορφής. (*Κεφάλαιο*, τ. III, 972)

Ας μη διαβαστεί αυτό ως μια «ουσιολογική» θεώρηση της εξουσίας. Η ειδική οικονομική μορφή δεν είναι η ουσία και το κράτος το επιφαινόμενο. Είναι ο κρίσιμος κόμβος στην άρθρωση μιας *ταξικής εξουσίας*. Δεν είναι το «κέντρο» της εξουσίας, αυτό το κέντρο που τόσο επίμονα αρνήθηκε ο Φουκώ, είναι στην πραγματικότητα εκεί όπου διαμορφώνεται ένα *σχεσιακό πεδίο για την άρθρωση της εκμετάλλευσης και της καταπίεσης*.

Αρκεί, βέβαια, να μην κάνουμε το λάθος να θεωρήσουμε ότι μπορούμε να αναπαράγουμε μέσα στη θεώρηση της εκμετάλλευσης τον αστικό διαχωρισμό ανάμεσα σε οικονομία και πολιτική. Ένα διαχωρισμό που δεν ήταν αυτονόητος ούτε αυτόματος, αλλά αποτέλεσε στην πραγματικότητα στοιχείο της αστικής ηγεμονίας. Αρκεί να θυμηθούμε πόσο σταδιακά υποχωρεί η ίδια η *φράση πολιτική οικονομία* για να κυριαρχήσει η αναφορά μόνο στην οικονομία, μια οικονομία που παρουσιάζεται ολοένα και περισσότερο ως μια αυτοτελή, φυσική διαδικασία, ερμηνεύσιμη μόνο από τους ειδικούς. Στην πραγματικότητα εκμετάλλευση και εξαναγκασμός, οικονομία και πολιτική, χώρος της παραγωγής και χώρος του κράτους, αποτελούν πλευρές μιας ενιαίας – και ταυτόχρονα πολύμορφης και πολύσημης – άρθρωσης μας ταξικής εξουσίας και των ανταγωνισμών σε αυτή. Γι' αυτό και ο Μπαλιμπάρ υποστηρίζει ότι πρέπει να μιλήσουμε για ένα *βραχυκύκλωμα*

ανάμεσα σε διαδικασία εργασίας και το κράτος που φέρνουν οι αναλύσεις του Μαρξ:

Το αναντίρρητο στοιχείο, μου φαίνεται ότι είναι το *βραχυκύκλωμα* που καθιερώνουν οι αναλύσεις του Μαρξ ανάμεσα σε δύο «πραγματικότητες» που όλη η κίνηση της αστικής τάξης, ήδη από τη στιγμή της «μεταβατικής φάσης» στον 16^ο και 17^ο αιώνα, έτεινε αντίθετα, να *διαχωρίζουν* όσο το δυνατόν περισσότερο –όχι μόνο σε θεωρητικούς λόγους αλλά πάνω από όλα μέσα από έναν πολλαπλασιασμό υλικών θεσμών – τη *διαδικασία εργασίας και το κράτος* (Balibar, *Masses, Classes, Ideas*, 136)

Προσοχή αυτό το αίτημα μιας *πολιτικής της εργασίας* δεν πρέπει να ειπωθεί απλώς μια εκ νέου έκκληση για μια πολιτική που να στηρίζεται απλώς και μόνο στις αντιθέσεις στην παραγωγή. Από την «πολιτική του εργοστασίου» του ιταλικού εργατισμού στη δεκαετία του 1970, εκείνο το γοητευτικό, αλλά και τραγικά ανεπαρκές διάβημα προς έναν «εργοστασιακό λενινισμό», το εξεγερμένο εργοστάσιο ως κόμμα, μέχρι όλες τις σύγχρονες – και καθαυτές εξαιρετικά ενδιαφέρουσες... - αναλύσεις για την σύγχρονη οντολογία της μεταφορντικής εργασίας και το χειραφετητικό επικοινωνιακό, μορφωτικό, συναισθηματικό δυναμικό που κρύβει, πολλά είναι τα παραδείγματα αποπειρών να θεωρηθεί ότι το βραχυκύκλωμα λύνεται με το να διαλέξουμε το σωστό πόλο, τον πόλο της παραγωγής έναντι του πόλου της πολιτικής. Χρειαζόμαστε, όμως, κάτι άλλο.

Επειδή θα υπάρξουν και άλλες αναλύσεις, ιδίως για τη λενινιστική τομή, δεν θα σταθώ τόσο σε αυτές. Θα προσπαθήσω να δω ένα παράδειγμα, που φαινομενικά είναι στην αντίθετη κατεύθυνση: αυτό του Γκράμσι. Μα θα ρωτήσει κάποιος: ο Γκράμσι δεν είναι ο κατεξοχήν στοχαστής της *πολιτικοποίησης* και της ιστορίας και της φιλοσοφίας και της προλεταριακής πολιτικής, ο στοχαστής των εποικοδομημάτων, το όριο απέναντι στον «οικονομισμό» προς όφελος της κεντρικότητας της πολιτικής ως απόσπασης συναίνεσης, ως οικοδόμησης συμμαχιών, ως έξοδος από μια «τρεϊντιγιουνιονίστικη» αντίληψη της πολιτικής; Τίποτα δεν απέχει περισσότερο από την αλήθεια. Το έργο του Γκράμσι, από μια αντίθετη φορά ίσως, αλλά με ανάλογο αποτέλεσμα, προσπαθεί ακριβώς να

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

στοχαστεί το ίδιο βραχυκύκλωμα, να στοχαστεί την πολιτική εξουσία ως ταξική εξουσία, να στοχαστεί τη σύνθετη τροπικότητα της κοινωνικής εξουσίας, να στοχαστεί, από τη σκοπιά της χειραφέτησης και της δυνητικής ηγεμονίας του προλεταριάτου μέσα σε μια διαδικασία επαναστατικού μετασχηματισμού το ερώτημα της εξουσίας, με τρόπο που να υπερβαίνει τους σχηματικούς διαχωρισμούς που η αστική κοινωνία αναπαράγει.

Ο Γκράμσι με έναν τρόπο αποπειράται ένα άλλο βραχυκύκλωμα. Αυτή τη φορά όχι μέσα από την κριτική της πολιτικής οικονομίας, αλλά μέσα από την κριτική επανοικειοποίηση και αναίρεση (μια πραγματική διαλεκτική υπέρβαση) της διάκρισης κοινωνίας των πολιτών και πολιτικής κοινωνίας, όπως αυτή μας κληρονομήθηκε από την παράδοση της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας. Αυτή η άρση δεν γίνεται φαινομενικά προς τη μεριά της οικονομίας αλλά προς τη μεριά της έννοιας του *ολοκληρωμένου κράτους* που συγκεφαλαιώνει κοινωνία των πολιτών και πολιτική κοινωνία, με την κοινωνία των πολιτών να περιλαμβάνει τόσο τη διάσταση των δημόσιων και ιδιωτικών μηχανισμών της ιδεολογίας, όσο όμως και την οικονομική διάσταση. Και αυτό συνδέεται ακριβώς με την έννοια της *ηγεμονίας*: «εάν η ηγεμονία είναι ηθικοπολιτική, δεν μπορεί παρά να είναι επίσης οικονομική, δεν μπορεί παρά να έχει τη βάση της στην αποφασιστική λειτουργία που ασκεί η ηγετική ομάδα στον αποφασιστικό πυρήνα της οικονομίας» (Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, 161). Ας θυμηθούμε ακόμη ότι για τον Γκράμσι η οπτική της ηγεμονίας δεν είναι μόνο μια *αναλυτική* οπτική, δεν αποτελεί μόνο ανάλυση των όρων άρθρωσης της κυριαρχίας μιας τάξης. Αντίθετα, έχει ως αφετηρία ένα *στρατηγικό ερώτημα* που αφορά την ηγεμονία του προλεταριάτου μέσα σε μια πρωτότυπη επαναστατική διαδικασία.

Ο Γκράμσι με τη έννοια της ηγεμονίας, που δεν έχει έναν ιδιαίτερο *τόπο* (π.χ. την κοινωνία των πολιτών ως χώρο της απόσπασης συναίνεσης σε αντιδιαστολή με το κράτος ως τόπο του εξαναγκασμού και της κυριαρχίας), αλλά είναι το αποτέλεσμα της σύνθετης εσωτερικής άρθρωσης του *ολοκληρωμένου κράτους*, ολοκληρώνει με έναν τρόπο την αναδιατύπωση της διαλεκτικής κοινωνικής και πολιτικής εξουσίας που ξεκίνησε ο Μαρξ.

Εάν στο Μαρξ έχουμε τελικά το κρίσιμο βραχυκύκλωμα ανάμεσα σε οικονομία και πολιτική (νοούμενες στο διαχωρισμό τους μέσα στην αστική κοινωνία) που μέσα από την κριτική της πολιτικής οικονομίας – αλλά και τη σκιαγράφηση μιας νέας προλεταριακής πρακτικής της πολιτικής που σπάει το διαχωρισμό κράτους και οικονομίας – όπως αυτή αποτυπώνεται τόσο στην έννοια του κράτους μη-κράτους της δικτατορίας του προλεταριάτου όσο και σε αυτή της σημασίας των αυτοτελών οργανώσεων της εργατικής τάξης -, στον Γκράμσι έχουν την ολοκλήρωση αυτής της διαδικασίας μέσα από μια ριζική πρωτότυπη θεωρία του πώς η κοινωνική ισχύς μετασχηματίζεται σε πολιτική εξουσία, αυτό που περιγράφει η αναζήτηση μιας θεωρίας της ηγεμονίας. Όπως παρατηρεί ο Peter Thomas

[H] ηγεμονία είναι μια ιδιαίτερη πρακτική με την οποία εγκαθιδρύονται κοινωνικές δυνάμεις και συμπυκνώνονται σε πολιτική εξουσία σε μια μαζική βάση – ο τρόπος παραγωγής του σύγχρονου «πολιτικού» (Thomas, Gramscian Moment, 194)

Επομένως, στον Γκράμσι, αρχίζουμε και πλησιάζουμε έναν πιο θετικό ορισμό της διεκδίκησης όχι απλώς μιας άλλης πρακτικής της πολιτικής, αλλά και μιας άλλης διεκδίκησης της πολιτικής εξουσίας. Η επαναστατική πολιτική δεν μπορεί παρά να είναι μια πολιτική της εν δυνάμει *προλεταριακής ηγεμονίας*, σε μια σύνθετη διαλεκτική που ξεκινά ήδη από πριν από την επανάσταση, μια πολιτική που οικοδομεί ταυτόχρονα την αντίσταση, διαμορφώνει συμμαχίες, συνδυάζει το άμεσο και το στρατηγικό, συγκροτεί αντιθεσμούς, παράγει γνώση και αντίπαλη ιδεολογία, επηρεάζει τον κοινού νου και διαμορφώνει μια εναλλακτική αφήγηση, μια εναλλακτική νεωτερικότητα.

Ταυτόχρονα, ο Γκράμσι ολοκληρώνει μέσα από τη διαλεκτική του πολέμου θέσεων και πολέμου κινήσεων τη «διόρθωση» του Κομμουνιστικού Μανιφέστου. Η «επανάσταση σε διάρκεια», που στοιχειώνει αρχικά τη σκέψη του Μαρξ και του Ένγκελς, αλλά και όλων των μεγάλων επαναστατών της εποχής, η προσδοκία για το πέρασμα σε ένα νικηφόρο «Εργατικό 1848» και που φαινομενικά δείχνει να δικαιώνεται στο 1917 (στο βαθμό φυσικά που υποτιμάμε τη συνθετότητα του Ρωσικού επαναστατικού προτσές), στην πραγματικότητα αποδείχτηκε ότι δεν

Παναγιώτης Σωτήρης, Εισαγωγικές σημειώσεις στην πολιτική φιλοσοφία

αντιστοιχούσε στους όρους άρθρωσης της αστικής ηγεμονίας ιδίως στις συνθήκες του μονοπωλιακού κεφαλαίου, του ιμπεριαλισμού και της «παθητικής επανάστασης». Εξ ου και η μεγαλύτερη έμφαση στη διάρκεια, στην προετοιμασία, στην αναμέτρηση με τη συνθετότητα των όρων άρθρωσης της αστικής ηγεμονίας, όχι μόνο στο πολιτικό αλλά και στο οικονομικό επίπεδο (ας μην ξεχνάμε ο Γκράμσι δεν μελετά μόνο τη συνθετότητα των ηγεμονικών μηχανισμών, αλλά π.χ. συνειδητοποιεί τη σημασία του νέου φορντικού προτύπου συσσώρευσης στις σημειώσεις του για τον *Αμερικανισμό και το Φορντισμό*).

Από το ερώτημα της «οργάνωσης» περνάμε στο ερώτημα της ηγεμονίας, όχι απλώς της πολιτικής συγκρότησης της τάξης αλλά της άρθρωσης της προλεταριακής ηγεμονίας και του κόμματος όχι απλώς «αντι-κράτους» πειρασμός που επανάρχεται στους επαναστάτες του 19ου και 20^{ου} αιώνα, αλλά ως *σύγχρονου ηγεμόνα, συλλογικού διανοουμένου, εργαστηρίου μαζικής διανοητικότητας*, τονίζοντας ακριβώς τη *ριζική ασυμμετρία* ανάμεσα σε αστική και προλεταριακή πολιτική, έστω και εάν η αφετηρία μοιάζει να είναι κοινή.