

Βαγγέλης Μπάδας

A.M. 1111MO46

Το επίκαιρο δράμα του '48:
Ο Τοκβίλ και ο Μαρξ για τη δημοκρατία

Πάντειο Πανεπιστήμιο, ΠΜΣ Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας

Διπλωματική Εργασία

Επιβλέπων καθηγητής: Μανόλης Αγγελίδης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	7
Πρώτο μέρος	
Αλέξης ντε Τοκβίλ: Η δημοκρατία στους τόπους του φιλελευθερισμού	
1. Η δημοκρατική κοινωνία.....	14
2. Το δημοκρατικό πολίτευμα.....	18
3. Η δημοκρατία σε κίνδυνο.....	21
– <i>Οι ιδεολογίες</i>	21
– <i>Η τυραννία της πλειοψηφίας</i>	23
4. Ισότητα, ιδιοκτησία, σοσιαλισμός.....	27
– <i>Νομική και ψυχολογική ερμηνεία της ισότητας</i>	27
5. Ισότητα και ιδιοκτησία.....	31
6. Δημοκρατία και σοσιαλισμός.....	34
Δεύτερο μέρος	
Αναζητώντας τη μαρξική δημοκρατία	
1. Μια πρώτη τοποθέτηση του ζητήματος.....	40

2. Η δημοκρατία και η παραγωγή των εννοιών στο μαρξικό έργο – Η συμβολή της πολιτικής οικονομίας.....	44
3. Οι αντινομίες της αστικής δημοκρατίας.....	51
4. Η καθαρή δημοκρατία.....	57
– <i>Ο λαός</i>	57
– <i>Οι πλειοψηφίες</i>	64
5. Η εργατική δημοκρατία.....	69
Αντί επιλόγου.....	75
Βιβλιογραφία.....	77

Στη μνήμη του αγαπημένου μου φίλου
Σ. Κ.

Δημήτριος:

Γιατί εκεί όπου η δικαιοσύνη κυβερνά,
εκεί χαίρεται ασφαλής την περιουσία του ο καθείς,
και πάνω από κάθε σπιτικό και κάθε θρόνο
φτερουγίζει σα χερουβική φρουρά η συμφωνία αυτή.

Ενώ όπου
ατιμώρητα πάνω σε ξένη περιουσία στεριώνει,
εκεί το πιο ασάλευτο θεμέλιο του κράτους τρίζει.

Δικαιοσύνη
ονομάζεται η έντεχνη κατασκευή του παγκόσμιου θόλου,
όπου όλα είναι ένα κι όπου το ένα συγκρατεί το όλο,
όπου αντάμα με το ένα στεριώνουν όλα και γκρεμίζονται.

.....

Σαπιέχα:

Η πλειοψηφία;

Και τι θα πει πλειοψηφία; Πλειοψηφία θα πει παραφροσύνη,
η φρόνηση ήταν πάντα με τη μεριά των λίγων μόνο.

Νοιάζεται για το σύνολο όποιος δεν έχει τίποτα;

Έχει καμιά ελευθερία ο ζητιάνος, καμιά επιλογή;

Πρέπει στον δυνατό, σ' αυτόν που τον πληρώνει,

για μπότες και ψωμί να ξεπουλάει την ψήφο του.

Είναι καλό τις ψήφους να σταθμίζουμε και όχι να μετράμε.

Το κράτος θα ξεπέσει ασφαλώς, αργά ή γρήγορα,

εκεί όπου η πλειοψηφία νικά, κι η αμυαλιά αποφασίζει.

Φρ. Σίλλερ

*Δημήτριος ή
Ο ματωμένος γάμος στη Μόσχα*

Εισαγωγή

Στις 26 Ιούνη του 1848 η εθνοφρουρά της νεογέννητης δημοκρατίας καθάριζε τις τελευταίες εστίες αντίστασης στις εργατικές συνοικίες του Παρισιού. Οι «κόκκινοι», έχοντας ήδη από τον Φλεβάρη κάνει τα περισσότερα απ' όλους για την ανακήρυξη της δημοκρατίας, τώρα πλήρωναν την έλλειψη νομιμοφροσύνης απέναντί της. Και πλήρωναν όχι εξαιτίας της παροιμιώδους ανικανότητας των ηγετών τους, ούτε βέβαια εξαιτίας των μάλλον μινιμαλιστικών απαιτήσεών τους. Η επαναστατική ορμή, πριν πνιγεί μέσα στο αίμα των εργατών, είχε ήδη πνιγεί μέσα στις λέξεις τους, στα συνθήματά τους, που δεν μπορούσαν ούτε να εκφράσουν αλλά ούτε και να κατανοήσουν καλά καλά τι κρυβόταν πίσω από φράσεις όπως «αβασίλευτη δημοκρατία», «γενικό εκλογικό δικαίωμα», «κάτω η εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο».

Έτσι, αυτό που άρχιζε τον Φλεβάρη του '48 σαν ακόμα ένα πολλά υποσχόμενο ιστορικό δράμα, με την παρισινή φτωχολογιά να καταλαμβάνει το κέντρο του Παρισιού ζητώντας να γίνουν πράξη τα αιτήματα της Γαλλικής Επανάστασης, τελείωνε με μάλλον κωμικό τρόπο τον Δεκέμβρη, όταν επιτέλους μίλησε η ψυχή του Έθνους για πρώτη φορά στην Ευρώπη μέσω καθολικής ψηφοφορίας. Το θέαμα των ένοπλων διαδηλωτών που ζητούσαν «Ελευθερία, Ισότητα, Αδελφосύννη» είχε αντικατασταθεί από μπουλούκια χωριατών, που με πίπιζες και λάβαρα βάδιζαν προς τα εκλογικά κέντρα προκειμένου να αναστήσουν την πολύπαθη Γαλλία, ανασταίνοντας τον αυτοκράτορά της.

Με έναν παράξενο τρόπο τον Δεκέμβρη νίκησε η δημοκρατία, τουλάχιστον όσο είχε νικήσει τις μέρες του Ιούνη, όταν έδειχνε πως δεν εκβιάζεται από μια αποθρασυμένη μειοψηφία, αλλά και τον Φλεβάρη, όταν ο Λουδοβίκος Φίλιππος έφευγε νύχτα από την πρωτεύουσα. Θα νικούσε και στο μέλλον, όταν ο Ανιψιός θα προχωρούσε στο πραξικόπημα με αφορμή την περιστολή του γενικού εκλογικού δικαιώματος που απεργάζονταν κοινοβουλευτικοί σαν τον Τοκβίλ και τον Θιέρσο για να σώσουν και αυτοί τη δημοκρατία.

Πράγματι, μετά τα γεγονότα του Φλεβάρη, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Μαρξ, είχαν γίνει όλοι δημοκράτες: σοσιαλιστές και «νέοι ορεινοί», «πούροι δημοκράτες» και βοναπαρτιστές, ορλεανικοί και νομιμόφρονες, όλοι έδειχναν να κατανοούν τη νέα κατάσταση και να πράττουν στο όνομά της. Με ποιους τρόπους, λοιπόν, ο Μαρξάστ, ο Καβινιάκ, ίσως ακόμα και αυτός ο Γκιζό ήταν λιγότερο δημοκράτες από τους οπαδούς του Μπλανκί και του Ρολέν, από τον Λαμαρτίνο και τον Ρασπάιγ; Είναι φανερό πως τα συνθήματα της Γαλλικής Επανάστασης δεν αρκούσαν για να δώσουν κάποιο νόημα στις καινούριες διαχωριστικές γραμμές· ακόμα και η ίδια η λέξη «δημοκρατία» φαίνεται να έχασε τη σημασία της τη στιγμή ακριβώς που προφερόταν στα 1789. Ο όρος βέβαια δεν χρησιμοποιούνταν ακόμα με τη σημερινή άνεση, αφού έφερε το μνημονικό αποτύπωμα της τρομερής γιακωβίνικης παράδοσης. Ήδη ωστόσο το γαλλικό κράτος είχε αρχίσει να χτυπά στο όνομά της.

Δεν θα ήταν έτσι υπερβολικός ο ισχυρισμός ότι η πολιτική ιστορία της Γαλλίας τις μέρες του '48 προεικονίζει τις βασικές αντιπαραθέσεις που οριοθέτησαν τα πολιτικά στρατόπεδα καθ' όλη τη διάρκεια του εικοστού αιώνα ως σήμερα. Ακόμα και αν εκείνη την εποχή δεν είχαν σχηματιστεί με ακρίβεια τα εκάστοτε στρατόπεδα¹, η αστική τάξη έβλεπε στη δημοκρατία το νέο σύμβολο της πολιτικής ενότητας, φοβούμενη παράλληλα πιθανούς εκτροχιασμούς από μια διεύρυνσή της. Από την άλλη, οι εργάτες και οι φτωχές μάζες –ειδικά μετά τα αποκαρδιωτικά εκλογικά αποτελέσματα– αντιλαμβάνονταν πως χρειαζόνταν κάτι περισσότερο από μια απλή διεύρυνση των λειτουργικών χαρακτηριστικών της. Το πρόβλημα κληροδοτήθηκε σχεδόν ατόφιο στη σύγχρονη πολιτική θεωρία, εφόσον φαίνεται να έχουμε μια μορφή που γεμίζει με διαφορετικά περιεχόμενα, σαν πάντοτε να «λείπει κάτι» ώστε να συμπληρώσει τον όρο. Και, βέβαια, ποτέ δεν έλειψαν οι προσπάθειες –από αριστερά και δεξιά– να διασωθεί η έννοια ως περιεχόμενη του εαυτού της, να διατυπωθεί μια πρόταση τόσο άρτια, που να ρυθμίζει όχι μόνο τις κανονιστικές αλλά και τις βαθύτερες κοινωνικές προϋποθέσεις της.

Αυτά τα ζητήματα έχουν απασχολήσει κατά καιρούς τις δυνατότερες πένες και ασφαλώς δεν πρόκειται να επιλυθούν στο παρόν κείμενο. Εδώ θα αρκεστούμε σε μια

¹ Ο Αρόν παρατηρεί εύστοχα πως οι πολιτικές συγκρούσεις της Γαλλίας αυτή την περίοδο προϋδεάζουν για τη σύγκρουση στον εικοστό αιώνα ανάμεσα σε φιλελεύθερους, κομμουνιστές και φασίστες, χωρίς βεβαίως οι επαναστάτες του '48 να είναι κομμουνιστές και οι βοναπαρτικοί φασίστες με τη σημερινή αντίληψη για τους όρους αυτούς. Βλ. Raymond Aron, *Η Εξέλιξη της Κοινωνιολογικής Σκέψης*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 2008.

πρώτη παράθεση των κρίσεων του Τοκβίλ και του Μαρξ γύρω από το θέμα, προσπαθώντας να κατανοήσουμε το σχίσμα που δημιουργείται την επομένη κιόλας της Γαλλικής Επανάστασης ανάμεσα σε φιλελεύθερους και σοσιαλιστές δημοκράτες.

Με μια πρώτη ματιά το εγχείρημα φαντάζει τρόπον τινά άνισο. Οι δύο στοχαστές ασφαλώς δεν έχουν την ίδια εμβέλεια, διανοητική και ιστορική. Ο Μαρξ και το έργο του θα γίνουν ο τόπος επιστημονικής, φιλοσοφικής και πολιτικής συγκρότησης μιας ολόκληρης παράδοσης, που θα σφραγίσει την ιστορική εξέλιξη. Από την άλλη, ο Τοκβίλ είναι «ένας ακόμα φιλελεύθερος», που δεν ανήκει καν στην ένδοξη χορεία των προεπαναστατικών στοχαστών του Διαφωτισμού. Το όνομά του θα ανασυρθεί από τη λήθη μόλις το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα από τον Αρόν προκειμένου να αποκτήσει έναν εργαλειακό χαρακτήρα στην τότε πάλη του ελεύθερου κόσμου ενάντια στον κομμουνισμό². Στην Ελλάδα, αν εξαιρέσουμε το βιβλίο³ και τη σχετική κειμενογραφία του Σ. Κωνσταντακόπουλου, το όνομά του εμφανίζεται ακόμα σποραδικά και συνδέεται κυρίως με τον αμφίβολης εγκυρότητας «Νόμο Τοκβίλ» και τις ακόμα πιο αμφίβολες «προβλέψεις» του Γάλλου για το μακάριο μέλλον της δημοκρατίας.

Έτσι, οφείλονται προκαταβολικά ορισμένες εξηγήσεις. Ο Τοκβίλ ζει και γράφει σε μια περίοδο που οι έννοιες της δημοκρατίας και του φιλελευθερισμού είναι ακόμα εντελώς διακριτές. Είναι ίσως ο πρώτος που θα προβεί στο μεγάλης έκτασης θεωρητικό εγχείρημα να καταστήσει τη δημοκρατική μορφή συμβατή με τα κυρίαρχα φιλελεύθερα αιτήματα. Αναντίρρητα, ο Τοκβίλ ήταν δημοκράτης. Αναντίρρητα, ο Τοκβίλ ήταν θερμιδωριανός. Ο Τοκβίλ ήταν δημοκράτης και θερμιδωριανός με έναν εντελώς μοντέρνο τρόπο, με τον ίδιο τρόπο που οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι κρατούν τον Θερμιδώρ σαν μια ανοιχτή ιστορική επιλογή που έχουν στη διάθεσή τους ώστε να προστατεύσουν τη δημοκρατία από τον ίδιο της τον εαυτό.

² Βλ. Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη Φτώχεια*, μτφρ. Ελ. Παπαδάκη, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005, εισαγωγή Σταύρου Κωνσταντακόπουλου, σσ. 10-11.

³ Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία: Για την Πολιτική Θεωρία του Τοκβίλ*, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2008.

Υπό αυτή την έννοια, ο Γάλλος στοχαστής παραμένει ο διαχρονικός τύπος του φιλελεύθερου. Η παράσταση που έχει ο κοινός νους γι' αυτόν καλύπτεται από τη χρυσόσκονη εκείνης της παραφρασμένης «μεσότητας» που υποδηλώνει ένα λελογισμένο και μειλίχιο πνεύμα, μακριά από τις ακρότητες και τις μικροπρέπειες της ιστορικής στιγμής. Είναι ωστόσο η ίδια αυτή ευγενική φυσιολογία με τα λιπόσαρκα χαρακτηριστικά και την ασθενική κράση που τις μέρες του Ιούνη θα μεταβεί στην επαρχία του για να στρατολογήσει μπράβους και να τους στείλει ενάντια στα οδοφράγματα. Είναι ο ίδιος που θα συγκατανεύσει στον περιορισμό του εκλογικού δικαιώματος προκειμένου η λαϊκή ψυχή να προφυλαχτεί από τις επιλογές της, που θα διατελέσει υπουργός Εξωτερικών κατά τη διάρκεια της «ρωμαϊκής εκστρατείας» και κατά καιρούς θα έρθει σε συνεργασία με όλες τις αποχρώσεις του «κόμματος της τάξης» (από τους συνταγματικούς και τους ορλεανικούς ως τους νομιμόφρονες) ώστε να τσακιστεί ο κοινός εχθρός, οι σοσιαλιστές.

Τα γεγονότα του '48 τέμνουν το τοκβιλιανό έργο. Το σημαντικότερο θεωρητικό του πόνημα, η δίτομη *Δημοκρατία στην Αμερική* θα γραφτεί μια δεκαετία πριν σε συνθήκες σχετικής κανονικότητας (πρώτος τόμος 1835, δεύτερος 1840). Ωστόσο, κάθε σκέψη, κάθε εικόνα που καταγράφει δεν θα αποκτήσουν το πραγματικό τους βάρος παρά σε μετεπαναστατικά κείμενα, όπως το *Παλαιό Καθεστώς και η Επανάσταση*, αλλά κυρίως οι *Αναμνήσεις*. Τα γραπτά του και η πολιτική του δράση θα δώσουν πλήρες νόημα σε έννοιες όπως «δημοκρατία», «ισότητα», «ελευθερία», «πλειοψηφία», κλειδώνοντάς τες οριστικά στη φιλελεύθερη παράδοση.

Το έργο του Τοκβίλ δεν προσφέρεται για εκείνες τις εργαστηριακού τύπου αναλύσεις με τις οποίες προσεγγίζονται τα έργα του Μαρξ ή των Διαφωτιστών. Υπό αυτή την έννοια, η συνεισφορά του Σ. Κωνσταντακόπουλου είναι πολλαπλά χρήσιμη, αφού αναδεικνύει την πιο αξιοσημείωτη πλευρά της τοκβιλιανής παρακαταθήκης: αυτή της ζωντανής αναπαράστασης του τρόπου με τον οποίο συγκροτήθηκαν ο λόγος και οι πρακτικές του σύγχρονου φιλελευθερισμού στα κρίσιμα ιστορικά σταυροδρόμια. Αντίθετα, οι όποιες απόπειρες ανάγνωσης του τοκβιλιανού έργου δίχως τα ιστορικά του χνάρια είναι καταδικασμένες να διατρέξουν ολόκληρο το βασίλειο της φιλελεύθερης κοινοτοπίας, από τις περιοχές της πιο αφόρητης ανίας μέχρι τα όρια του σαχλού.

Στις πρώτες σελίδες της *18ης Μπρυμαίρ* διαβάζουμε πως η δημοκρατική επανάσταση του Φλεβάρη ήταν «μια έκπληξη της παλιάς κοινωνίας», «ένα ανέλπιστο εγχείρημα». Το πιθανότερο είναι πως τα γεγονότα της χρονιάς ήταν «ένας αιφνιδιασμός» ακόμα και για τον Μαρξ. Το 1848 θα εκδοθεί το *Μανιφέστο* (γραμμένο έναν χρόνο νωρίτερα), το οποίο όμως είναι προσανατολισμένο μάλλον προς τις εξελίξεις στη Γερμανία. Στο *Μανιφέστο* εκτίθεται το περίγραμμα ενός ταξικού πολέμου ως το κατεξοχήν μοντέλο των μελλοντικών επαναστάσεων, δίχως να λείπουν οι αναφορές σε ζητήματα όπως οι κοινωνικές πλειοψηφίες και η δημοκρατία. Ωστόσο, μόνο οι Επαναστάσεις του '48 θα θέσουν τα «πολιτικά» ζητήματα στη σφαίρα της εμπειρίας⁴. Από αυτή τη σκοπιά τα τρία έργα του Μαρξ (*18η Μπρυμαίρ*, *Ταξικοί Αγώνες*, *Εμφύλιος Πόλεμος*) που αναφέρονται στην πολιτική ιστορία της Γαλλίας από τον Φλεβάρη του '48 ως την Κομμούνα αποκτούν μια επιπλέον σημασία: αυτή της πλήρους ενσωμάτωσης των πιο «κατεπειγουσών» εξελίξεων στο θεωρητικό μαρξικό εγχείρημα. Είναι από εκείνα τα κείμενα όπου δίχως τη μεσολάβηση της δύσβατης ιδιολέκτου του γερμανικού ιδεαλισμού έχουμε πρόσβαση στην καθαρότητα του ερωτήματος: «Τι θα έλεγε ο Μαρξ για τούτο ή για κείνο το ζήτημα;»

Δεν γνωρίζουμε σε ποιο βαθμό η επανάσταση σηματοδότησε για τον Μαρξ «το οριστικό κλείσιμο των λογαριασμών του με την προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση». Αυτό που γνωρίζουμε είναι πως το αποτύπωμα των φιλοσοφικών καταβολών του εμφανίζεται –σε όλο το διανοητικό και αισθητικό του μεγαλείο– στην κριτική που ασκεί ο Γερμανός διανοητής τόσο στην Επανάσταση του 1789, όσο και σε αυτή του 1848. Μια κριτική που μπορεί να ιδωθεί σε αντιστοιχία με την τοκβιλιανή παρατήρηση πως «το 1789 ήταν επανάσταση του πνεύματος, ενώ το 1848 ήταν επανάσταση του στομαχιού». Αν για τον Χέγκελ η τραγωδία είναι η ύψιστη προσπάθεια να ενοποιηθούν οι παραστάσεις ενός κατακερματισμένου κόσμου στον χώρο των Ιδεών, τότε η παράσταση της Γαλλικής Επανάστασης με όλα τα νοήματά της έπρεπε να «κατέβει» από τη σκηνή

⁴ Από μια άποψη, το *Μανιφέστο* ήταν «ανεπίκαιρο» στα τέλη του '48, κυρίως στον βαθμό που σε αυτό δεν προβάλλεται η ανάγκη οργανωτικής αυτοτέλειας της εργατικής τάξης σε ένα και μόνο κομμουνιστικό κόμμα. Μια τέτοια ανάγκη θα προκύψει σαν ένας από τους βασικούς προσανατολισμούς της μαρξικής πολιτικής σκέψης μετά την «ήττα του '48».

την επομένη της κήρυξής της. Αντί γι' αυτό, τα πρόσωπα της φάρσας του '48 ξαναφόρεσαν τις αρχαίες χλαμύδες της δημοκρατίας και πρόσθεσαν σ' αυτές τους γιακωβίνικους σκούφους και τα αμπέχονα των αυτοκρατορικών γρεναδιέρων. Η ανακήρυξη της κόκκινης σημαίας ως συμβόλου του έθνους ήταν ένα αίτημα που αντλούσε όντως «την ποίησή του από το μέλλον», αλλά την ίδια στιγμή οι επαναστατημένες μάζες απέτιαν λόγω και έργω φόρο τιμής στην «τρικολόρε».

Με ποιους τρόπους, λοιπόν, οι «προκατακλυσμιαίες μορφές» μπορούσαν να ενοποιήσουν τα ταξικά –βαθιά χωρισμένα– περιεχόμενα από τη στιγμή που οι ίδιες ήταν διαμεσολαβημένες από αυτά; Οι κρίσεις πάνω στο μαρξικό έργο δεν είναι εύκολες. Το ζήτημα περιπλέκεται ιδιαίτερα, αφού σχεδόν κάθε παράδοση που «πάτησε» επάνω του έχει να δώσει και μια δική της εκδοχή για τη σχέση του Γερμανού «επαναστάτη» με ό,τι μπορούμε να αποκαλέσουμε «καθολική έννοια», και ειδικότερα με τη δημοκρατία και την ισότητα. Κάτω από αυτές τις συνθήκες και δεδομένων των πρακτικών περιορισμών που διέπουν τη συγκεκριμένη μελέτη, θα εστιάσουμε στον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ αναφέρεται στη δημοκρατία προκειμένου να απαντήσει στα ζητήματα που όρθωσε μπροστά του η ροή των ιστορικών γεγονότων.

Πρώτο μέρος

Αλέξης ντε Τοκβίλ: Η δημοκρατία
στους τόπους του φιλελευθερισμού

Η δημοκρατική κοινωνία

«Το βιβλίο που θα διαβάσει ο αναγνώστης γράφτηκε ολόκληρο υπό την επήρεια ενός είδους θρησκευτικού φόβου που εμποίησε στην ψυχή του συγγραφέα η θέα της ακάθεκτης αυτής Επανάστασης. [...] που τη βλέπουμε και σήμερα να προχωρεί μέσα από τα ερείπια που δημιουργήσε. [...] Το να θέλεις να σταματήσεις τη δημοκρατία θα έμοιαζε με πάλη εναντίον του ίδιου του Θεού...»⁵.

Ο Τοκβίλ δεν θα μιλήσει ποτέ με ακρίβεια για όσα βλέπει —έμπλεος φόβου— να έρχονται ως μέρος ενός αμετάκλητου θεϊκού σχεδίου. Μολονότι για τον Γάλλο το μέλλον της ανθρωπότητας είναι αναμφίβολα δημοκρατικό, η ίδια η έννοια της δημοκρατίας παραμένει ασαφής, κινούμενη διαρκώς ανάμεσα στο κοινωνιολογικό, στο πολιτικό και το ηθικό πεδίο. Ο ίδιος δεν θα αφήσει κάποια περιγραφή ενός ιδεώδους δημοκρατικού μοντέλου, ούτε καν μια αναφορά στα γενικά πλαίσια λειτουργίας του. Παρότι διακρίνει στους αμερικανικούς θεσμούς μια ελπιδοφόρα διέξοδο για την καταπονημένη Γαλλία, παραμένει σκεπτικιστής σε σχέση με αυτή καθ' εαυτήν τη δυνατότητα των θεσμών να παράσχουν ένα μίνιμουμ εγγυήσεων σε ό,τι ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως «αγαθό» για την κοινωνία.

Είναι κεντρικής σημασίας ζήτημα να κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο ο Τοκβίλ προσδένει τη δημοκρατία όχι σε ένα συμπαγές θεωρητικό σχήμα, αλλά σε μια «κοινωνική κατάσταση», η οποία ανάγεται κυρίως στα πεδία των ηθών, του καθημερινού βίου και των νόμων. Η αξία των τελευταίων δεν έγκειται τόσο στην καθαυτό δεσμευτική-ρυθμιστική τους δυνατότητα, όσο στο γεγονός ότι μακροπρόθεσμα σφυρηλατούν ήθη. Έτσι, ο όρος δημοκρατία πλησιάζει περισσότερο σε αυτό που θα αποκαλούσαμε σήμερα σταδιακό εκδημοκρατισμό των κοινωνικών σφαιρών, από την οικονομία και την πολιτική ως τις τέχνες και τον πόλεμο.

Η δημοκρατία, λοιπόν, δεν είναι τόσο οι θεσμοί της, ούτε ο τρόπος με τον οποίο ασκείται η εξουσία. Εάν επιχειρούσαμε να ανασυγκροτήσουμε έναν τοκβιλιανό ορισμό

⁵ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 2008, σ. 48.

της, θα του δίνουμε την εξής διατύπωση: η δημοκρατία είναι μια γενικευμένη κοινωνική κατάσταση, στην οποία τα άτομα, σε συνθήκες νομικής σταθερότητας, ισότητας και ελευθερίας, προσανατολίζουν τις πράξεις τους στο κυνήγι της ατομικής ευημερίας. Είναι σαφές πως για τον Τοκβίλ η δημοκρατία είναι κατ' αρχάς η αίσθηση που ο ίδιος, ως κοινωνιολόγος, έχει για τον νέο αστικό κόσμο. Και είναι ακριβώς τούτη η κοινωνιολογική διαπίστωση, και όχι κάποια ιδιαίτερη θρησκευτική ζέση, που τον οδηγεί στο συμπέρασμα για το αναπόδραστο του δημοκρατικού μέλλοντος.

Δεν είναι, λοιπόν, τυχαίο το γεγονός ότι στο έργο του δεν κάνει λόγο τόσο για δημοκρατία, όσο για «δημοκρατικούς λαούς», «δημοκρατικές συνήθειες» και «δημοκρατικά ήθη». Ποια είναι όμως αυτά τα ήθη, τα χαρακτηριστικά που συγκροτούν ένα «δημοκρατικό» έθνος; Για να απαντήσουμε σε αυτό, θα έπρεπε να εξετάσουμε τι έβλεπε ο Τοκβίλ σε ένα «έθνος», ποιοι το αποτελούν, πώς διαφοροποιούνται και πώς σχετίζονται μεταξύ τους. Στις εφτακόσιες περίπου σελίδες της ελληνικής έκδοσης της *Δημοκρατίας στην Αμερική* δεν υπάρχουν παρά μόνο δέκα σελίδες που αναφέρονται σε ταξικές σχέσεις, σε σχέσεις εξαρτημένης ή επίμορτης εργασίας⁶. Εδώ συναντάται και το περίφημο δίπολο κυρίου-υπηρέτη, για το οποίο θα γίνει αναλυτικότερα λόγος παρακάτω. Ωστόσο, ακόμα και αυτή η σχέση προσδιορίζεται όχι με βάση μια αντίθεση ως προς τον τρόπο που παράγεται και διανέμεται το αποτέλεσμα της εργασίας, αλλά με αναφορά στις κοινωνικές-ηθικές προεκτάσεις της. Έτσι, και παρά το γεγονός ότι στο κεφάλαιο για την «επίδραση της δημοκρατίας επί των μισθών» γίνεται μια εξαιρετικά πυκνή ανάλυση (αλλά και πρόβλεψη) για το παρόν και το μέλλον της εργατικής τάξης ως πλειοψηφικού κοινωνικού στρώματος⁷, το ζήτημα των τάξεων φαίνεται να εξαφανίζεται σε ολόκληρο το υπόλοιπο έργο.

Ο Τοκβίλ, αναπαράγοντας τα φιλελεύθερα στερεότυπα, βλέπει την αμερικανική κοινωνία ως μια αδιαφοροποίητη μάζα μικροπαραγωγών, η οποία επιδίδεται στον καλό αγώνα της προκοπής και της υλικής ευημερίας. Φαίνεται μάλιστα πως οι εθντικές, φυλετικές και ενδοπολιτειακές αντιθέσεις⁸ τέμνουν την αμερικανική κοινωνία πολύ βαθύτερα από τις αντιθέσεις ταξικού τύπου. Δεν γνωρίζουμε αν η στάση του αυτή οφείλεται σε ηθελημένη απόφαση, στην αδυναμία κατανόησης των κρίσιμων

⁶ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σσ. 585-597.

⁷ Στο ίδιο, σ. 596.

⁸ Στο ίδιο, *σποράδην*.

διακυβευμάτων εξαιτίας της ρευστής περιόδου στην οποία γράφει ή στις κυρίαρχες παραστάσεις του Διαφωτισμού που καλύπτουν ακόμα το βλέμμα του. Πάντως, αυτό που έχουμε εμπρός μας είναι η εξωτική εικόνα μιας απέραντης μακρινής χώρας, στην οποία συγκροτείται με ιδεατό τρόπο η δημοκρατική κοινωνία του μέλλοντος.

Η ενότητα αυτής της ειδυλλιακής κοινωνίας του μέλλοντος έγκειται στην άρση όλων των νομοκατεστημένων περιορισμών που εμποδίζουν την κινητικότητα από τη μια τάξη στην άλλη, αφήνοντας μόνο τη μερική διάκριση πλούσιου και φτωχού: «Όταν αντιθέτως τα κοινωνικά στρώματα συγχέονται και τα προνόμια καταλύονται, όταν οι κληρονομίες διαιρούνται και το φως και η ελευθερία εξαπλώνονται, η επιθυμία της απόκτησης της ευζωίας παρουσιάζεται στη φαντασία του φτωχού: και ο φόβος μήπως τη χάσει στη φαντασία του πλούσιου»⁹. Βρισκόμαστε, λοιπόν, μπροστά σε ένα καθεστώς που επιτρέπει έναν δίχως όρια ατομικό ανταγωνισμό, παραμερίζοντας οποιοδήποτε παραδοσιακό πρόνομιο. Κάπου εδώ θα πρέπει να αναζητηθεί και η ουσία της τοκβιλιανής ελευθερίας (μιας έννοιας εξίσου υπερκινητικής με αυτή της δημοκρατίας), που κρατά τη φιλελεύθερη αρνητική της εκφορά, εξασφαλίζοντας έναν προσωπικό χώρο σκέψης και δημιουργίας.

Η προσομοίωση της κοινωνίας ως ανοιχτού σε όλους στίβου παραμένει μέχρι τις μέρες μας το αγαπημένο φιλελεύθερο μότο και προεικονίζει το αμερικανικό όνειρο, με όλες του τις αδυναμίες και τα αδιέξοδα. Και αναφορικά με αυτά τα αδιέξοδα ο Τοκβίλ προβαίνει για ακόμα μια φορά σε μια εξαιρετικά διαισθητική περιγραφή του μέλλοντος: «Είδα στην Αμερική τους πλέον ελεύθερους και τους πλέον φωτισμένους ανθρώπους να βρίσκονται στην πιο καλότυχη κατάσταση που υπάρχει στον κόσμο· μου φάνηκε όμως ότι κάτι σαν σύννεφο κάλυπτε συνήθως τα χαρακτηριστικά τους· μου φάνηκαν κατηφείς και σχεδόν θλιμμένοι ακόμα και στις απολαύσεις τους»¹⁰. Αυτό που άλλοτε χαρακτηρίζεται ως «ψυχική διέγερση» και άλλοτε ως «εσωτερική θλίψη» δεν είναι παρά το τίμημα που πληρώνει η δημοκρατική κοινωνία για το πέρασμά της από την ασφάλεια του φεουδαλικού κατεστημένου στην ελευθερία, από μια ακατάλυτη σταθερότητα σε μια διαρκή κινητοποίηση που δεν έχει να εγγυηθεί τίποτα για το μέλλον κανενός ατόμου.

⁹ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 542.

¹⁰ Στο ίδιο, σ. 546.

Το επιπλέον τίμημα γι' αυτό το πέρασμα σχετίζεται με την τοκβιλιανή έννοια του «μέτρου», που όμως πολλές φορές εκπίπτει σε μετριότητα. «Η γεύση των υλικών απολαύσεων δεν οδηγεί καθόλου τους δημοκρατικούς λαούς σε παρόμοιες [με των αριστοκρατών] ακρότητες. Η αγάπη της ευζωίας γίνεται γι' αυτούς έντονο, αποκλειστικό, καθολικό πάθος, αλλά συγκρατημένο»¹¹. Στη *Δημοκρατία στην Αμερική* ο θαυμασμός για την πιονιέρικη ρώμη και την ενάρετη φύση του Αγγλοσάξονα εποίκου συνυπάρχει με έναν συγκεκριμένο, παρ' όλα αυτά διακριτό, σνομπισμό. Η ενάρετη φύση της δημοκρατίας συνοδεύεται από μια έκπτωση των υψηλότερων εκφάνσεων του πνεύματος: η θεωρητική επιστήμη αντικαθίσταται από το πρακτικό πνεύμα της εφαρμογής, ο εκδημοκρατισμός της τέχνης και της λογοτεχνίας οδηγούν στην ποιοτική τους έκπτωση, τα μνημεία που οικοδομούνται είναι ασύγκριτα περισσότερα αλλά έχουν χάσει τη λαμπρότητά τους¹².

Δεν είναι σίγουρο ότι ο αριστοκράτης Τοκβίλ καλοβλέπει αυτό τον τύπο επαρχιώτικου μικροαστισμού. Προσβλέπει όμως σε αυτόν ως εγγυητή της κοινωνικής ευταξίας. Έτσι, και δίχως να αποφεύγει την ηθικολογία, από το έργο του προκύπτει το ολόγραμμα του μελλοντικού δημοκρατικού ανθρώπου. Αυτή η φιγούρα έρχεται σε συμφωνία μάλλον με τις δικές του προσδοκίες παρά με τις αντικειμενικές παρατηρήσεις του: νοικοκύρης και φίλεργος, πρακτικός και στοχοπροσηλωμένος, χωρίς έφεση στη μεγαλοστομία των ιδεολογιών, αλλά με ροπή στα «μικρά» πολιτικά ζητήματα, αποτελεί τον πιο σίγουρο κυματοθραύστη των επερχόμενων επαναστάσεων.

¹¹ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 543.

¹² Στο ίδιο, σσ. 466-484.

Το δημοκρατικό πολίτευμα

«Κανείς δεν διανοείται να θέσει υπό αμφισβήτηση την καθολική ψηφοφορία
ή να απομακρύνει τον λαό από τις κάλπες·
αυτό που ο νόμος σκοπεύει να αποκλείσει είναι το αχρείο πλήθος. [...]
τους περιπλανώμενους εκείνους εργάτες,
οι οποίοι είναι πάντα έτοιμοι να ενστερνιστούν
τα συνθήματα που ακούν στο καμπαρέ».

Αδ. Θιέρσος

Σε όσα αναφέρθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο εδράζεται και η γνώμη του Τοκβίλ πως η δημοκρατία δεν είναι το γέννημα μιας πολιτικής μεταβολής, αλλά μια διαδικασία εξαιρετικά μακροχρόνια, της οποίας οι απαρχές εντοπίζονται ήδη στις συγκεντρωτικές μοναρχίες της Ευρώπης. Ζητήματα όπως η διοικητική μεταρρύθμιση ή ο εκχρηματισμός της αγροτικής παραγωγής αποδίδονται λανθασμένα στη Γαλλική Επανάσταση, η οποία αντιμετωπίζεται άλλοτε σαν σημειακή ανωμαλία λόγω των εντελώς ιδιόμορφων χαρακτηριστικών της Γαλλίας και άλλοτε ως συνέχεια των προγενέστερων θρησκευτικών επαναστάσεων¹³. Τα παραπάνω βέβαια αποτελούν την κεντρική θεματική του έργου του για το *Παλαιό Καθεστώς και την Επανάσταση*, που φέρει το βάρος της συντηρητικής στροφής του συγγραφέα μετά το '48. Ωστόσο, η έλλειψη σαφούς διάκρισης ανάμεσα στον δημοκρατικό τύπο της πολιτικής διεύθυνσης και τον χαρακτήρα των αστικών κοινωνιών υπάρχει διάχυτη, όπως είδαμε, και στη *Δημοκρατία στην Αμερική*. Φτάνει μάλιστα σε σημείο να ισχυριστεί πως οι πρώτοι Βρετανοί άποικοι είχαν ήδη θητεύσει σε ένα καθεστώς ελευθερίας.

Η ελαστικότητα με την οποία χειρίζεται παρόμοιες έννοιες έχει και μια πιο πρακτική συνέπεια. Αποδεσμεύει τον Τοκβίλ από το να τηρήσει μια συγκεκριμένη –από θέσεις αρχής– στάση σε ένα κυρίαρχο επίδικο της γαλλικής κοινωνίας, όπως το

¹³ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Το Παλαιό Καθεστώς και η Επανάσταση*, μτφρ. Α. Παππάς, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2006.

πολιτειακό. Αυτό που έχει μπροστά του είναι το ιστορικό ερώτημα της πολιτικής μορφής μιας εξουσίας που πλέον είναι υποχρεωμένη να ακολουθεί τις εντάσεις της αστικής ζωής εν γένει.

Έτσι, η σύγκριση της ιουλιανής μοναρχίας με το αμερικανικό μοντέλο οδηγεί σε μάλλον τεχνικές διαφοροποιήσεις (όπως το νομοθετικό προνόμιο), χωρίς ιδιαίτερες προεκτάσεις σε ηθικοπολιτικά ζητήματα. Για τον Τοκβίλ η ιδανική δημοκρατία δεν έχει εκείνα ή τα άλλα χαρακτηριστικά, αλλά είναι αυτό ακριβώς το καθεστώς που θα εξασφαλίσει τη μέγιστη δυνατή ευταξία σε ένα μεταβαλλόμενο περιβάλλον, αυτό ακριβώς το καθεστώς που θα εγγυηθεί το status των ήδη διαμορφωμένων κοινωνικών δυνάμεων. Σε αυτή τη λογική, ότι κρατά κυρίως από την παλαιότερη φιλελεύθερη παράδοση είναι η διάκριση και η ισορροπία των εξουσιών, εκείνο το αρχαϊκό διανοητικό τέχνασμα των Βρετανών μεγαλεμπόρων που απέκτησε αξία πανανθρώπινου αιτήματος. Οι επιρροές του Μοντεσκιέ είναι εμφανείς σε ολόκληρο το όγδοο κεφάλαιο του πρώτου τόμου της *Δημοκρατίας*, όπου πραγματεύεται τα του αμερικανικού Συντάγματος, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στις σχέσεις μεταξύ πολιτειακής και ομοσπονδιακής κυβέρνησης, καθώς και σε αυτές ανάμεσα στον πρόεδρο, το Κογκρέσο και τη Γερουσία.

Αυτό που τον ενδιαφέρει πρωτίστως είναι «η κυριαρχική εξουσία να εδρεύει σε ολόκληρη την εθνική αντιπροσωπεία»¹⁴. Πρόκειται για έναν έντιμο διακανονισμό, που έμοιαζε να αποκλείει μια ετεροβαρή συγκέντρωση εξουσίας, ειδικά στην εντελώς ρευστή πολιτική κατάσταση της Γαλλίας. Δεν είναι τυχαίο πως ο Τοκβίλ, όντας το '48 μέλος της επιτροπής για τη σύνταξη του Συντάγματος της 2ης Δημοκρατίας, θα επιμείνει στο προεδρικό σύστημα με δύο Βουλές.

Τι είναι όμως αυτό που ο ίδιος θέλει να προστατέψει από μια ενδεχόμενη υπερσυγκέντρωση εξουσίας; Πίσω απ' όλες αυτές τις διευθετήσεις δεν βρίσκεται κάποιο ιδιαίτερο σύστημα αρχών, αλλά μια μάλλον ακαθόριστη ιδέα περί ελευθερίας που, όπως είδαμε, ταυτίζεται σε πολλά σημεία με την εμπειρική διάσταση του «πράττειν» (κυρίως του οικονομικού) εντός της αστικής κοινωνίας. Για τον Τοκβίλ, ότι χρήζει προστασίας δεν είναι τίποτα άλλο παρά «η αυτονόητη αίσθηση δικαιοσύνης που ο Δημιουργός εμφύσησε στους ανθρώπους». Ο Γάλλος στοχαστής δεν προχωρά το ζήτημα παραπέρα, κρατώντας φυσικά την ερμηνεία του «αυτονόητου» για τον εαυτό του και την τάξη του.

¹⁴ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 150.

Από αυτή την άποψη, ο Τοκβίλ έρχεται σε ρήξη με τη διαφωτιστική παράδοση του φιλελευθερισμού, αφού ζητήματα όπως η καθολική ψηφοφορία ή ο τύπος της αντιπροσώπευσης δεν αποκτούν κάποια ιδιαίτερη ηθική-ορθοκανονιστική χροιά, αλλά αντιμετωπίζονται σαν ιστορικά παράγωγα μιας μακράς πορείας εκδημοκρατισμού. Δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει πως το έργο ειδικά των Γάλλων διαφωτιστών δεν ήταν τόσο μια ουράνια μηχανική που έθετε τους λογικο-ηθικούς και φυσικούς όρους λειτουργίας της κοινωνίας, μα κυρίως ένα πολιτικό πρόγραμμα που απαιτεί –επί ποινή θανάτου– την άμεση πλήρωσή του¹⁵. Ο Τοκβίλ, ως σύγχρονος φιλελεύθερος, αφήνει για μια μελλοντική εποχή (όταν το επιτρέψουν οι συνθήκες) ζητήματα που για έναν Ρουσσώ θα έμπαιναν σαν ανεξάλειπτοι συγκροτητικοί όροι μιας δημοκρατικής κοινωνίας. Αυτό που πρυτανεύει εδώ είναι να μην κινδυνέψει η συγκεκριμένη κοινωνική τάξη πραγμάτων, που επί του προκειμένου προσφεύγει σε μια γενική επίκληση των αρχών της ασφάλειας, της ζωής και της ελευθερίας.

Έτσι, η εισροή άμεσων πολιτικών προτεραιοτήτων και «κοινωνιολογικών» στοιχείων σχετικοποιεί τις κατά τα άλλα ακλόνητες αρχές των προεπαναστατικών στοχαστών. Είναι βέβαια διαφορετικό πράγμα η αρχή του γενικού εκλογικού δικαιώματος και διαφορετικό το να παραχωρείς ψήφο σε κάποιον άξεστο παραγιό που συμπαθεί τους σοσιαλιστές. Ο Τοκβίλ όχι μόνο θα συναινέσει, αλλά και θα υπερθεματίσει, στην περιστολή του εκλογικού δικαιώματος. Ήδη στη *Δημοκρατία στην Αμερική* βλέπει στο σώμα των ενδιάμεσων εκλεκτόρων ένα καλό ανάχωμα απέναντι στην «τρομακτική δύναμη του λαού»¹⁶. Στο ίδιο έργο δεν παραλείπει να αναφερθεί και στα εγγενή ελαττώματα μιας καθολικής εκλογής¹⁷. Αυτό, λοιπόν, που από πολλούς σχολιαστές χαρακτηρίζεται ως τοκβιλιανή σωφροσύνη και μετριοπάθεια δεν είναι παρά ο κατατεμαχισμός του καθολικού, ώστε να χωρέσει στο επιμέρους και να νοηματοδοτηθεί ουσιαστικά από αυτό. Έννοιες όπως η πολιτική ελευθερία και ισότητα δεν είναι πλέον τα άνευ όρων πλαίσια της δημοκρατίας, αλλά προαπαιτούν οι ίδιες την ύπαρξη μιας συγκεκριμένης πρακτικής συγκυρίας και υποτάσσονται σε αυτή.

¹⁵ Βλ. σχετικά τις αναφορές του Ernst Cassirer στο *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, μτφρ. Α. Φώσβινκελ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2013.

¹⁶ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 151.

¹⁷ Στο ίδιο, σσ. 150-153.

Η δημοκρατία σε κίνδυνο

Οι ιδεολογίες

Θα ήταν ωστόσο λάθος να προσάψουμε στον Τοκβίλ έναν απλό πολιτικό οπορτουνισμό. Ο Γάλλος διανοούμενος ήδη από τη δεκαετία του '30 θα προσπαθήσει να φανταστεί το πέραςμα σε μια δημοκρατία απαλλαγμένη από τις γιακωβίνικες συνδηλώσεις της. Αυτό που φοβάται είναι η αδιαμεσολάβητη προσφυγή σε εξισωτικές και λαϊκοδημοκρατικές αρχές, αρχές οι οποίες μπορούν να διευρυνθούν σε όλα τα πεδία της κοινωνικής ζωής και ιδίως σε ζητήματα όπως η ιδιοκτησία¹⁸. Έτσι, μερικές από τις πιο διεισδυτικές παρατηρήσεις του εμφανίζονται σε εκείνα τα χωρία του έργου του που ασκούν κριτική στις «γενικές ιδέες», στις ιδεολογίες, και στο πάθος που δείχνουν οι Γάλλοι (σε αντίθεση με τους Αμερικανούς) γι' αυτές.

Βέβαια, η παραπάνω κριτική δεν θα πρέπει να διαβάζεται υπό το φως της εγγελιανής αντίληψης περί τρόμου και αρετής, αλλά μάλλον –και εδώ έγκειται η πρωτοτυπία του τοκβιλιανού επιχειρήματος– μέσα από τα μάτια του σύγχρονου φιλελευθερισμού. Ας δούμε πώς ο ίδιος περιγράφει τα «μελανά» σημεία της Γαλλικής Επανάστασης (αλλά και των επαναστάσεων εν γένει), που αποδίδονται στο ειδικό εκείνο «επαναστατικό πνεύμα», στην άμετρη επίκληση «των συγγραφέων που δεν έδωσαν μονάχα τις ιδέες τους στον λαό [που επαναστάτησε], του έδωσαν και την ιδιοσυγκρασία και τον ψυχισμό τους. [...] μεταφέρθηκαν έτσι στην πολιτική όλα τα γούστα της φιλολογίας»¹⁹. Ιδού, λοιπόν, μερικά από αυτά τα «γούστα»: «Έφεση στις γρήγορες αλλαγές. Χρήση της βίας για την επιτέλεσή τους. Τυραννικό πνεύμα. Περιφρόνηση προς τους τύπους. Περιφρόνηση προς τα κατακτημένα δικαιώματα. Αδιαφορία για τα μέσα. Προσήλωση στον σκοπό. Δόγμα της ωφελιμότητας. Ικανοποίηση των βίαιων ορέξεων. [...] Μια επανάσταση μπορεί μερικές φορές να είναι

¹⁸ Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π., σσ. 91-92.

¹⁹ Βλ. Raymond Aron, *Η Εξέλιξη της Κοινωνιολογικής Σκέψης*, ό.π., σ. 147.

δίκαιη και αναγκαία, μπορεί να θεμελιώσει την ελευθερία, αλλά το επαναστατικό πνεύμα είναι πάντα απεχθές και δεν θα μπορούσε να οδηγήσει παρά μόνο στην τυραννία»²⁰.

Σε λίγες αράδες, λοιπόν, ολόκληρο το τελετουργικό της φιλελεύθερης αντεπαναστατικής λειτουργίας στον εικοστό και τον εικοστό πρώτο αιώνα. Η «καλή» επανάσταση και οι «κακοί» επαναστάτες. Η άρνηση των κοινωνιών να κρατήσουν ό,τι καλό από την παλιά κατάσταση προκειμένου «να δημιουργήσουν και όχι να γκρεμίσουν». Πάνω απ' όλα, όμως, η πίστη εκείνη των κοινωνιών στις γενικές ιδέες, που κληροδοτεί από γενιά σε γενιά όχι τόσο το περιεχόμενο, όσο το μαχητικό πνεύμα ενός γιακωβινισμού, ο οποίος, γκρεμίζοντας μια τυραννία, την αντικαθιστά με μια χειρότερη. Ποιο είναι όμως το «φάρμακο» που έρχεται να προτείνει ο Τοκβίλ «σαν γιατρός», ώστε «να σωθεί ο ασθενής»²¹, δηλαδή η μόνιμα επαναστατημένη Γαλλία; Η εγκαθίδρυση από τους επαναστάτες της γενιάς του '89 «όχι μόνο δημοκρατικών αλλά και ελεύθερων θεσμών, που θα επέτρεπαν να συνυπάρχουν η ισότητα με την ελευθερία και η κατάργηση των προνομίων με την κατοχύρωση δικαιωμάτων»²².

Ο καθένας, διαβάζοντας τα παραπάνω, είναι ελεύθερος να δει στο τοκβιλιανό σκεπτικό πολλούς μεταγενέστερους στοχαστές. Ωστόσο, η στάση του Τοκβίλ απέναντι στις γενικές ιδέες έχει –πέραν της εργαλειακής– και μια θεωρητική παράμετρο, η οποία διατηρεί ως τις μέρες μας την επικαιρότητά της. Για τον Τοκβίλ, η ιδεολογία της Γαλλικής Επανάστασης λειτούργησε όπως οι παλαιότερες θρησκείες στην ακμή τους. Η Γαλλική Επανάσταση, «μια θρησκεία χωρίς θεό [...] πλημμύρισε κυριολεκτικά τον κόσμο με τους στρατούς της, τους ιεραπόστολους των ιδεών της, τους μάρτυρές της [...], προκαλώντας πάθη και ενθουσιασμό που ακόμα και πιο βίαιες από εκείνη επαναστάσεις δεν είχαν κατορθώσει ως τότε να προκαλέσουν»²³. Ο ίδιος φαίνεται να φοβάται μια πολιτική διακυβέρνηση που, προσφεύγοντας στην επίκληση γενικών ιδεών, εισχωρεί σε κάθε πτυχή της ανθρώπινης δραστηριότητας και συμπεριφοράς. Εδώ εντοπίζεται και το πέρασμα στον προβληματισμό περί «τυραννίας της πλειοψηφίας» που θα δούμε αμέσως παρακάτω.

²⁰ Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π., σ. 79.

²¹ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Το Παλιό Καθεστώς και η Επανάσταση*, ό.π., σ. 50.

²² Στο ίδιο, σ. 49.

²³ Στο ίδιο.

Η τυραννία της πλειοψηφίας

Η έννοια της τυραννίας της πλειοψηφίας έχει χρησιμοποιηθεί κατά καιρούς προς δύο βασικές κατευθύνσεις. Από τη μια, δηλώνει τον αριστοκρατικής καταβολής φόβο απέναντι στις διανοητικές δυνατότητες των πολιτικών πλειοψηφιών και της «λαϊκής κυριαρχίας» εν γένει και, από την άλλη, έρχεται να περιγράψει εκείνη τη δυστοπία του μαζοποιημένου ανθρώπου που υπόκειται στην ολοκληρωτική –πνευματική και σωματική– καθυπόταξη. Θα ήταν ίσως εύκολο να αποδομηθεί η εγκυρότητα των παραπάνω κρίσεων προσφεύγοντας στις ιστορικές καταβολές τους. Πράγματι, ο όρος είναι γέννημα της «αμυντικής φάσης του φιλελευθερισμού»²⁴ και αρθρώθηκε απέναντι στη ρουσσική παράδοση και κυρίως μπροστά στον κίνδυνο του σοσιαλισμού. Όμως, παρά το γεγονός ότι δεν υπάρχουν γνήσια θεωρητικά ερωτήματα, οι απαντήσεις οφείλουν να λαμβάνουν υπόψη την «καθαρότητα» του περιεχομένου τους.

Στον Τοκβίλ βρίσκουμε και τις δύο εκφορές της τυραννίας της πλειοψηφίας, ωστόσο η δεύτερη, η «κοινωνιολογική» της διάσταση, θα πρέπει να ιδωθεί μάλλον ως εκλεπτυσμένο συμπλήρωμα της πρώτης, της «πολιτικής». Υπάρχει μια παράγραφος στον πρώτο τόμο της *Δημοκρατίας στην Αμερική* που διαλανθάνει την προσοχή πολλών φιλελεύθερων (και συνάμα διαπρύσιων εχθρών κάθε δεσποτισμού) σχολιαστών· μας δίνει εντούτοις το νήμα για να ξετυλίξουμε το τοκβιλανό σκεπτικό:

«Δεν υπάρχει θρησκευτική και πολιτική ελευθερία που να μην μπορεί να διακηρυχτεί ελεύθερα στα συνταγματικά κράτη της Ευρώπης και να διεισδύει μέσα στις άλλες· γιατί δεν υπάρχει χώρα στην Ευρώπη τόσο πολύ υποκείμενη σε μία και μόνη εξουσία ώστε όποιος θέλει να πει την αλήθεια να μη βρίσκει εκεί στήριγμα ικανό να τον διασφαλίσει από τις συνέπειες της ανεξαρτησίας του αυτής. Αν έχει την κακοτυχία να ζει υπό απολυταρχικό καθεστώς έχει συχνά στο πλευρό του τον λαό· αν κατοικεί σε χώρα ελεύθερη, μπορεί στην ανάγκη να καταφύγει πίσω από τη σκέπη της βασιλικής εξουσίας. Η αριστοκρατική μερίδα της κοινωνίας τον υποστηρίζει στις δημοκρατικές περιοχές και η δημοκρατία στις άλλες. Μέσα όμως σε μια δημοκρατία οργανωμένη όπως η

²⁴ Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π.

αμερικανική βρίσκουμε μία και μόνη εξουσία, ένα και μοναδικό στοιχείο ισχύος και επιτυχίας και τίποτε έξω απ' αυτό»²⁵.

Αν, λοιπόν, το περιεχόμενο της δημοκρατίας είναι η ελεύθερη ατομική επιλογή, τότε ο δεσποτισμός –η άρση της ελευθερίας– παραμένει μια επιλογή του ελεύθερου ατόμου. Έτσι, αυτό που ξεκινά σαν κριτική ανασκευή του ρουσσωικού «ολοκληρωτισμού» καταλήγει σαν γελοιογραφία του ίδιου του φιλελευθερισμού. Αν έντιμοι άνθρωποι σαν τον Ροβεσπιέρο προσέφυγαν στο υπέρτατο ον, στη θρησκευτική παράσταση της γενικής βούλησης, για να διαπιστώσουν τα όρια της ελευθερίας, έντιμοι φιλελεύθεροι της κοπής Χάγιεκ προσέφυγαν στο δικαίωμα της επιλογής (ακόμα και της επιλογής στην εθελοδουλία) προκειμένου να διακηρύξουν ότι η ελευθερία δεν έχει όρια ούτε μπροστά σε μια γενική βούληση που απαγορεύει τη δουλεία.

Μια τέτοια αντίληψη περί ελευθερίας φωτίζεται από την προηγούμενη παράγραφο, όπου αναφέρεται πως «κανένας μονάρχης δεν είναι τόσο απόλυτος ώστε να μπορεί να συγκεντρώσει στα χέρια του όλες τις δυνάμεις της κοινωνίας και να υπερνικήσει τις αντιστάσεις, όπως μπορεί να το κάνει μια πλειοψηφία περιβεβλημένη με το δικαίωμα να κάνει τους νόμους και να τους εκτελεί»²⁶. Και συνεχίζει ο Τοκβίλ: «Ο βασιλιάς εξάλλου δεν έχει παρά υλική δύναμη που επιδρά επί των πράξεων και δεν μπορεί να αγγίξει τις θελήσεις· η πλειοψηφία όμως περιβάλλεται από μια δύναμη τόσο υλική όσο και ηθική, που επιδρά τόσο πάνω στη θέληση όσο και πάνω στις πράξεις και που εμποδίζει ταυτόχρονα και την πράξη και την επιθυμία του πράττειν»²⁷.

Είναι προφανές πως το ρουσσωικό μυστήριο της γενικής βούλησης θα παραμένει για καιρό άλυτο στο πλαίσιο της φιλελεύθερης σκέψης. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι το εμπειρικό πρόβλημα περί ορίων της δικαιοδοσίας της πλειοψηφίας μπορούσε να περιμένει τη θεωρητική του επίλυση. Οι διακηρύξεις της Συμβατικής πως η ελευθερία του ενός σταματά εκεί που αρχίζει η ελευθερία του άλλου ήταν ήδη το 1793 μια γενικόλογη αφέλεια. Τις παραμονές του '48, εκτός από γενικόλογη, ήταν και επικίνδυνη, αφού άφηνε την ελευθερία στην τύχη άδηλων ακόμα κοινωνικών συσχετισμών. Σε συνθήκες δημοκρατίας, λοιπόν, προκειμένου να αποφευχθεί η τυραννία της πλειοψηφίας, χρειάζεται μια έννοια δικαιοσύνης που δεν θα δεσμεύεται από λαϊκές πλειοψηφίες: τα

²⁵ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 263.

²⁶ Στο ίδιο.

²⁷ Στο ίδιο.

ίδια τα έθνη οφείλουν να λειτουργούν «σαν ένα σώμα ορκωτών δικαστών επιφορτισμένο με την εκπροσώπηση της καθολικής κοινωνίας και με την εφαρμογή της δικαιοσύνης που είναι ο νόμος της»²⁸.

Αφού ο Τοκβίλ ορίσει τον τρόπο άσκησης της ελευθερίας μέσω της δικαιοσύνης, στη συνέχεια θα διερωτηθεί τόσο για τη δικαιοδοσία, όσο και για τη σύνθεση αυτού του δικαστηρίου: «Το ορκωτό δικαστήριο, που εκπροσωπεί την κοινωνία, πρέπει να έχει περισσότερη ισχύ από την ίδια την κοινωνία που τους νόμους της εφαρμόζει;»²⁹. Και απαντά μόνος του: «Όταν λοιπόν αρνούμαι να υπακούσω σε έναν άδικο νόμο, δεν αρνούμαι καθόλου στην πλειοψηφία το δικαίωμα της διακυβέρνησης· παραπέμπω απλώς από την κυριαρχία του λαού στην κυριαρχία του ανθρώπινου γένους»³⁰. Ο ίδιος, λοιπόν, που εξέφραζε την απέχθειά του για τον δημοκρατικό Τρόμο και τις γενικές ιδέες τώρα καταφεύγει στον γενικό άνθρωπο για να τον προστατέψει από την τυραννία του ειδικού.

Φυσικά, μέρος αυτού του «ορκωτού δικαστηρίου» δεν μπορεί να είναι γενικά ο λαός, η πλειοψηφία του οποίου είναι φορέας της τυραννίας. Ο άνθρωπος του λαού στην καλύτερη περίπτωση μετατρέπεται σε αγωγό της μετριότητας όπως στην Αμερική, ενώ στη χειρότερη συμπεριφέρεται σαν τον θυρωρό του Τοκβίλ, ο οποίος μεθοκοπούσε και έδερνε τη γυναίκα του (πράγμα που, κατά τον συγγραφέα, αποδεικνύει ότι ήταν σοσιαλιστής).

Αυτό που χρειάζεται είναι πρωτίστως ένα δικαστικό σώμα ως καθ' ύλην αρμόδιο να προστατέψει τα «αυτονόητα» δικαιώματα που δεν μπορούν να υπόκεινται σε περιορισμούς από την πλειοψηφία. Και μάλιστα ένα δικαστικό σώμα που δεν θα υπόκειται σε καμία λαϊκή πρόσμειξη³¹. Πρόκειται φυσικά για την ανάγκη κάθε φιλελεύθερης δημοκρατίας να έχει τον δικό της Άρειο Πάγο, αντικειμενικό ερμηνευτή των δίκαιων του γενικού ανθρώπου. Μόνο που μπροστά στην πραγματική δύναμη του ειδικού ανθρώπου ο γενικός άνθρωπος δεν μπορεί παρά να αντιτάξει τον ειδικό δικαστή και τον ακόμα πιο ειδικό εθνοφρουρό.

Ωστόσο, είδαμε πως ο Τοκβίλ δεν πίστευε τόσο στην αποτελεσματικότητα των θεσμών, όσο στις ίδιες τις κοινωνικές δυναμικές. Η άμβλυνση των ακροτήτων μιας

²⁸ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 260.

²⁹ Στο ίδιο.

³⁰ Στο ίδιο.

³¹ Στο ίδιο.

ασύδοτης λαϊκής κυριαρχίας δεν μπορεί να γίνει ούτε από τα δικαστήρια ούτε από τους εκλέκτορες. Έτσι, ο Γάλλος παραθέτει με θαυμαστή διορατικότητα μια σειρά σχολίων γύρω από τις ενδιάμεσες πολιτικές ενώσεις, τα οποία εμπεριέχουν την ουσία των πιο σύγχρονων φιλελεύθερων αντιλήψεων για την κοινωνία των πολιτών. Ο Τοκβίλ συμμερίζεται την «ευμένεια» που δείχνουν οι «δημοκρατούμενες χώρες» στις ιδιωτικές ενώσεις «γιατί έχουν ανέτως ανακαλύψει ότι αυτές, αντί να κατευθύνουν το πνεύμα των πολιτών προς τα δημόσια πράγματα, το αποσπούν αντιθέτως από αυτά και, στρατεύοντάς τους όλο και περισσότερο σε σχέδια που για να εκπληρωθούν απαιτούν τη δημόσια γαλήνη, τους αποστρέφουν από τις επαναστάσεις»³². Δεν συμμερίζεται όμως καθόλου την αποστροφή των «δημοκρατούμενων χωρών» στις πολιτικές ενώσεις, αφού «αποφεύγοντας ένα επικίνδυνο κακό στερούνται ενός αποτελεσματικού φαρμάκου»³³.

Εδώ ο Τοκβίλ κάνει ένα βήμα παραπέρα από τον δάσκαλό του τον Γκιζό, ο οποίος διατεινόταν πως ένα συγκεντρωτικό κράτος είναι εύκολο λάφυρο για τους επαναστάτες. Ο Τοκβίλ βλέπει στις πολιτικές ενώσεις τα σπουδαστήρια της πολιτικής ορθότητας, τους συνεταιρισμούς που συντελούν στο να μην διαταραχτούν «οι απειράριθμες παραγωγικές επιχειρήσεις από την παραμικρή επανάσταση»³⁴.

Εντέλει, οι ανησυχίες του Τοκβίλ για την τυραννία της πλειοψηφίας εμπεριέχουν εκείνη την αδιάλειπτη αντίφαση που χαρακτηρίζει πολλές σημερινές φιλελεύθερες προσεγγίσεις. Απέναντι στον τύπο του χυδαίου όχλου δεν έχουν να αντιπαραθέσουν παρά τον τύπο του αριστοκράτη ή τον τύπο του καλού πολίτη που «αμέσως μόλις η κάλη αποφασίσει, ο [πολιτικός] αυτός πυρετός διαλύεται, όλα γαληνεύουν, και ο ποταμός που για μια στιγμή είχε ξεχειλίσει, επιστρέφει ήρεμα στην κοίτη του»³⁵.

³² Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 533.

³³ Στο ίδιο.

³⁴ Στο ίδιο.

³⁵ Στο ίδιο, σ. 153.

Ισότητα, ιδιοκτησία, σοσιαλισμός

Νομική και ψυχολογική ερμηνεία της ισότητας

«Μπορούμε με σιγουριά να ισχυριστούμε ότι οι [οικονομικές] ανισότητες στην κοινωνία μας είναι τεράστιες, σκανδαλώδεις, και ότι τείνουν να διογκώνονται. [...] Μπορούμε να ισχυριστούμε αντιστρόφως, και εξίσου με σιγουριά, ότι η κοινωνία μας απολαμβάνει τη μεγαλύτερη ισότητα που γνώρισε ποτέ: η ανισότητα ανάμεσα στους άντρες και τις γυναίκες, στην οικογένεια ή στην αγορά εργασίας, στους εκπαιδευτικούς θεσμούς [...] περιορίστηκε αισθητά. [...] Οι ιεραρχίες συγχωνεύονται και καταργούνται σε έναν δημόσιο χώρο όπου όλοι αξίζουν το ίδιο: στα τηλεοπτικά πλατό, ο νομπελίστας της φυσικής προτείνει την αγαπημένη του συνταγή μαγειρικής, ενώ ο διακεκριμένος μάγισσας του οδηγού Μισελέν αναφέρεται στο τελευταίο βιβλίο φιλοσοφίας που διάβασε. Κοντολογίς, φαίνεται ότι τα τελευταία εμπόδια ανάμεσα στους ανθρώπους και τις δραστηριότητες είναι έτοιμα να πέσουν, και ότι εφεξής θα ζούμε σε έναν και μόνο κόσμο, σε έναν κόσμο κοινωνικά ομοιογενή και ενιαίο: we are the world»³⁶.

Ο αναγνώστης μπορεί σχεδόν να νιώσει τον Πιερ Μανάν, τον φιλελεύθερο μαθητή του Αρόν, να δακρύζει από συγκίνηση γράφοντας τα παραπάνω. Ωστόσο, παρά τη φόρτισή του, το συγκεκριμένο κείμενο εισάγει μια από τις καλύτερες αναλύσεις της τοκβιλιανής έννοιας της ισότητας. Στη συνέχεια, θα προσπαθήσουμε να ανασυγκροτήσουμε σε λίγες γραμμές αυτή την έννοια, εμμένοντας κυρίως στο παράδειγμα κυρίου-υπηρέτη.

Η ισότητα αποτελεί για τον Τοκβίλ το ουσιαστικό περιεχόμενο και το εκ των ων ουκ άνευ όριο της δημοκρατικής κοινωνίας (κάτι που, όπως προαναφέρθηκε, δεν ισχύει και για την ελευθερία). Αναφέρθηκε στο πρώτο μέρος πως η δημοκρατία χαρακτηρίζεται από την άρση των φεουδαρχικών φραγμών που εμπόδιζαν την κοινωνική κινητικότητα. Ο αρχικός χαρακτήρας αυτής της άρσης είναι νομικός. Τούτο καθόλου δεν σημαίνει πως είναι και (μόνο) τυπικός. Είδαμε ότι για τον Τοκβίλ, οι νόμοι είναι το παράγωγο μιας

³⁶ Βλ. Pierre Manent, *Απλά Μαθήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ. Σωτηρόπουλος, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005, σ. 55.

μακράς κοινωνικής πορείας και με τη σειρά τους έρχονται να θεμελιώσουν νέες συνήθειες και πρακτικές. Από αυτή την άποψη, η ισότητα είναι ακόμα μια άσκηση στο πεδίο του καθημερινού βίου. Η απουσία αναγκαστικών διαχωρισμών οδηγεί σε μια συνέπεια πολύ μεγαλύτερης σημασίας, εφόσον πλέον ο φτωχός «επιτρέπεται» να ονειρεύεται την κοινωνική του ανέλιξη. Η νομική, λοιπόν, κατοχύρωση της ισότητας δεν είναι ένα κενό γράμμα, ούτε, πολύ περισσότερο, μια επικαλυπτική απάτη, αλλά παράγει θετικά αποτελέσματα στη σφαίρα της κοινωνικής πραγματικότητας: «Δύο άνθρωποι μπορεί στον χώρο εργασίας τους να είναι ιεραρχικά τοποθετημένοι, μπορεί ακόμα να μη συνευρίσκονται στα ίδια σαλόνια, αν όμως συναντηθούν σε έναν δημόσιο χώρο, τότε ο ένας κοιτάει τον άλλο χωρίς υπεροψία, και με τη σειρά του ο άλλος τον κοιτάει χωρίς ζήλεια· στο βάθος της ψυχής τους αισθάνονται ίσοι και πράγματι είναι»³⁷.

Η «πραγματική» ισότητα, λοιπόν, ταυτίζεται με κάποια «αίσθηση ισότητας» που μοιράζονται τα ατομικά υποκείμενα μιας κοινωνίας. Ας δούμε πώς ο ίδιος καταγράφει αυτή την εκλεπτυσμένη νομικο-ψυχολογική ερμηνεία της ισότητας μέσα από τη σχέση κυρίου και υπηρέτη που συνάντησε στις ΗΠΑ: «Κάθε στιγμή ο υπηρέτης μπορεί να γίνει κύριος και προσδοκά το να γίνει· ο υπηρέτης δεν είναι λοιπόν άλλος άνθρωπος από τον κύριο. Γιατί τότε ο πρώτος έχει το δικαίωμα να αφεντεύει και να αναγκάζει τον δεύτερο σε υπακοή; Η στιγμιαία και ελεύθερη συμφωνία των δυο θελήσεών τους. Δεν είναι εκ φύσεως κατώτερος ο ένας από τον άλλο, γίνεται κατώτερος προσωρινά με βάση τη συμφωνία. Μέσα στα πλαίσια της συμφωνίας αυτής ο ένας είναι υπηρέτης και ο άλλος κύριος· εκτός των ορίων αυτών είναι δυο πολίτες, δυο άνθρωποι»³⁸.

Ωστε ο εργασιακός χώρος που για έναν μαρξιστή είναι το κέντρο γύρω από το οποίο εκτυλίσσεται το δράμα της κοινωνικής ύπαρξης, για τον Τοκβίλ δεν είναι παρά μια παρένθεση, εκείνο το χρονικό σημείο της ημέρας όπου δύο άνθρωποι, βάσει κοινής συμφωνίας, ανεβαίνουν στη σκηνή (ως άλλοι ηθοποιοί) για να παίξουν τον κύριο και τον υπηρέτη³⁹ και να συνεχίσουν, μετά το τέλος της παράστασης, την κανονική τους ζωή σαν

³⁷ Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π., σ. 31.

³⁸ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 588.

³⁹ Πρέπει να σημειώσουμε πως η σχέση κυρίου-υπηρέτη είναι προνομιακή όσον αφορά την εκδίπλωση του τοκβιλιανού επιχειρήματος, εφόσον, πέραν της γραμμής εργοδότης-εργαζόμενος, κουβαλά διαχωρισμούς και εικόνες παλιοκαιρίτικες μιας εποχής που τελειώνει. Δεν είναι τυχαίο ότι ακόμα και ο Σουμπέτερ, προκειμένου να ισχυριστεί ότι η διαδικασία ισότητας προχωρούσε κατά τη διάρκεια της οικονομικής ύφεσης, έφερε ως απόδειξη τη μείωση του αριθμού των υπηρετών παρά τα υψηλά ποσοστά ανεργίας.

άνθρωποι. Εδώ μάλλον πρέπει να αναζητηθούν και οι λόγοι για τους οποίους η τοκβιλιανή σκέψη σκορπά ρίγη ενθουσιασμού στους νεοφιλελεύθερους.

Φαίνεται πως ο Τοκβίλ με τον όρο «πραγματική ισότητα» δεν φωτογραφίζει αρχικά μόνο το ιδιοκτησιακό καθεστώς, αλλά και ένα μείγμα προαστικών και αστικών σχέσεων, «όπως ο πλούτος και η πενία, η εξουσία και η υπακοή». Βέβαια, αυτές οι σχέσεις στη δημοκρατία «ματαίως θέτουν συγκυριακά μεγάλες αποστάσεις ανάμεσα σε δύο ανθρώπους, η κοινή γνώμη [...] τους πλησιάζει στο κοινό πεδίο και δημιουργεί ανάμεσά τους ένα είδος φανταστικής ισότητας, παρ' όλη την πραγματική ανισότητα των συνθηκών ζωής τους»⁴⁰. Η πραγματική ισότητα, λοιπόν, υπολείπεται σε αξία της φανταστικής. Ο Μανάν όχι μόνο θα στερήσει να υπερασπιστεί αυτή την οπτική που θα καταγραφεί ως «τοκβιλιανό παράδοξο», αλλά και εγκαλεί τον ιδεολογικό του πρόγονο και συμπατριώτη, λέγοντας ότι το επίθετο «φανταστική» είναι αταίριαστο από τη στιγμή που οι συνέπειές της είναι απτές στη σύγχρονη δημοκρατική πραγματικότητα: «Πρόκειται για μια ισότητα που πραγματώνεται μέσω του στοιχείου της αντιπροσώπευσης, μέσω της αυτοσυνείδησης των πολιτών: θεωρούν ο ένας τον άλλο όμοιό τους, δεν μπορεί κανείς να τους εμποδίσει να θεωρούν ο ένας τον άλλο όμοιό τους»⁴¹.

Η συγκεκριμένη ανάγνωση –πέραν της εικόνας που αναπαράγει μια ηγεμονική αντίληψη για τη σύγχρονη φιλελεύθερη δημοκρατία– μπορεί να ελεγχθεί και ως προς τούτο: η αντικατάσταση της ισότητας με μια «αίσθηση ισότητας» (και πολύ περισσότερο με μια αίσθηση ομοιότητας) έρχεται σε ρήξη με τις ίδιες τις ιστορικές καταβολές της αστικής σκέψης. Δεν πρόκειται τόσο για κάποια επιστημολογική μετριοφροσύνη που αμφιβάλλει για τις δυνατότητες του ανθρώπου αναφορικά με τις καθολικές έννοιες, όσο για ένα είδος ιστορισμού που ταυτίζει την έννοια με την αντίληψη των υποκειμένων γι' αυτή στον ιστορικό ορίζοντα του κόσμου μας ως του καλύτερου δυνατού κόσμου. Έχουμε να κάνουμε με έναν τρόπο σκέψης που καταδικάζει (περίπου ως χιμαιρικό ολοκληρωτισμό) κάθε προσπάθεια να θέσουμε τα ορθοκανονιστικά και κοινωνικά πλαίσια μιας έννοιας όπως η ισότητα· αλλά την ίδια στιγμή δείχνει εντελώς σίγουρος ώστε να μας περιγράφει την «πραγματικότητα» με όρους γενικευμένης ψυχολογίας.

⁴⁰ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 588.

⁴¹ Βλ. Pierre Manent, *Απλά Μαθήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 62.

Όμως ακόμα και αν δεχτούμε πως τούτη η αντιληπτική παράσταση της κοινωνίας είναι σωστή, τότε θα πρέπει να δοθούν εξηγήσεις για την εποπτική δυνατότητα των επιγόνων του Τοκβίλ να διακρίνουν το «αίσθημα ισότητας» των Ιταλών από εκείνο των Ασσυροβαβυλωνίων και των Εσκιμών. Ας έχουμε κατά νου πως ο Τοκβίλ, μολονότι δεν ήταν υπέρμαχος της δουλείας και παρόλο που περιγράφει με τα πιο ζωηρά χρώματα την κατάσταση των νέγρων και των Ινδιάνων στην Αμερική, μεταθέτει τη λύση του προβλήματος στον βαθμό που οι έγχρωμοι θα μπορέσουν να αφομοιωθούν από τον αγγλοσαξονικό αστικό πολιτισμό⁴². Αν η νομική εκφορά της ισότητας είναι το άδειο πουκάμισο της έννοιας, η αίσθηση ισότητας είναι ένα άδειο τίποτα.

Έχοντας υπόψη τα παραπάνω, μπορούμε ίσως να κατανοήσουμε την απουσία τάξεων στη δημοκρατία του Τοκβίλ. Θα ήταν ωστόσο λάθος να πιστέψουμε ότι ο Γάλλος αδυνατούσε να κατηγοριοποιήσει άλλες τάξεις εκτός από τις νομοκατεστημένες. Εξάλλου, ο ίδιος, πιο διορατικός από πολλούς σύγχρονούς του, θα χαρακτηρίσει την Επανάσταση του '48 ως «combat de classe» και θα περιγράψει τις μελλοντικές επαναστάσεις της δημοκρατικής εποχής ως πολέμους γύρω από την ιδιοκτησία. Όμως, προς το παρόν, αυτά που γράφει για την αμερικανική δημοκρατία είναι ένα κράμα όσων βλέπει και, κυρίως, όσων προσδοκά για το μέλλον. Το αίσθημα ισότητας, στον βαθμό που παράγει την προσδοκία κοινωνικής κινητικότητας, έχει όντως μια επιπλέον πρακτική συνέπεια: την αναβολή οποιασδήποτε αναταραχής θα μπορούσε να ανακόψει αυτή την προσδοκία. Υπό μία έννοια, λοιπόν, το αίσθημα της ισότητας έρχεται κοντά στο μαρξιστικό σλόγκαν των προηγούμενων δεκαετιών «περί μικροαστικής συνείδησης κομματιών της εργατικής τάξης». Πράγματι, ο δρόμος της κοινωνικής ανέλιξης έμοιαζε ανοιχτός για ευρύτερα στρώματα στις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες, όταν ο Αρόν αποφαινόταν πως το παρόν και το μέλλον της δημοκρατίας είναι πιο κοντά στις νηφάλιες αναλύσεις του Τοκβίλ παρά στο «αποκαλυπτικό» μαρξικό σχήμα.

Ωστόσο, στις μέρες του '48 ο Τοκβίλ θα συνειδητοποιούσε πως η «φανταστική ισότητα» δεν αρκούσε για να κατευνάσει τον επαναστατικό πυρετό. Χρειάζόταν μια κατεπείγουσα ρύθμιση του ιδιοκτησιακού, καθώς και μια σειρά κρατικών παρεμβάσεων, ζητήματα τα οποία θα εξετάσουμε παρακάτω.

⁴² Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σσ. 320-352.

Ισότητα και ιδιοκτησία

«Το νόημα της επανάστασης που οι πατεράδες μας είδαν να αρχίζει και εμείς δεν θα δούμε να τερματίζεται, είναι μια μεγαλύτερη ανάπτυξη της ισότητας επάνω στη γη και μια ολοένα και μεγαλύτερη ισότητα στην κατανομή των υλικών αγαθών που υπάρχουν σε αυτή».

A. Τοκβίλ, *Επιστολή στον Προσπέρ Ενφαντέν*⁴³

Ποια ήταν ωστόσο η στάση του Τοκβίλ μπροστά στο ενδεχόμενο να εξαπλωθεί το δημοκρατικό αίτημα της ισότητας στο πολύ πραγματικό πεδίο της ιδιοκτησίας; Εν πρώτοις, θα πρέπει να γίνουν ορισμένες διευκρινίσεις σχετικά με το τι εννοούσε ο ίδιος χρησιμοποιώντας τον όρο. Στην αρχή, αναφέρεται ξεκάθαρα στην παραδοσιακή έγχειο ιδιοκτησία και στα προνόμια που πηγάζουν από αυτή. Μιλώντας για τη μεγαλοαστική τάξη, πίστευε πως δεν αποτελεί καν τάξη, εξαιτίας ακριβώς της κοινωνικής κινητικότητας που καθιστούσε ευάλωτη την «κινητή» μορφή του πλούτου της. Από την άλλη, υποδείκνυε την κάστα των βιομηχάνων ως την πιθανή «δημοκρατική αριστοκρατία» του μέλλοντος. Με αυτό τον τρόπο τα κείμενά του αποτυπώνουν για ακόμα μια φορά τη συνύπαρξη και τη σύγκρουση δύο κόσμων, ενός παλιού και ενός νέου, στο πρώτο μισό του δέκατου ένατου αιώνα· έτσι, την ίδια στιγμή που προβαίνει σε τόσο διεισδυτικές αναλύσεις, δείχνει παράλληλα να αντιλαμβάνεται τα νέα διακυβεύματα με όρους και νοήματα που αντιστοιχούσαν στις σχέσεις μιας εποχής η οποία αποχωρούσε από το ιστορικό προσκήνιο:

«Η Γαλλική Επανάσταση, έχοντας καταργήσει όλα τα προνόμια και έχοντας καταστρέψει όλα τα αποκλειστικά δικαιώματα, άφησε να υπάρξει παντού ένα μόνο, το δικαίωμα της ιδιοκτησίας. [...] Όταν το δικαίωμα της ιδιοκτησίας αποτελούσε την απαρχή και το θεμέλιο πολλών άλλων δικαιωμάτων, το υπερασπιζόταν χωρίς δυσκολία, ή μάλλον κανείς δεν στρεφόταν εναντίον του –αποτελούσε το τείχος της κοινωνίας και

⁴³ Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π., σ. 98.

όλα τα άλλα δικαιώματα ήταν τα προκεχωρημένα φυλάκια–, τα χτυπήματα (που επιφέρει η δημοκρατική γνώμη) δεν έφταναν μέχρι αυτό»⁴⁴.

Το συγκεκριμένο απόσπασμα απηχεί χωρίς αμφιβολία μια παλαιάς κοπής αριστοκρατική αντίληψη για την ιδιοκτησία. Ωστόσο, σε αυτή την περίπτωση το πολιτικό του κριτήριο φαίνεται να ξεπερνά τέτοιες αγκυλώσεις: «Σε λίγο η πολιτική πάλι θα γίνεται ανάμεσα σε αυτούς που κατέχουν και σε αυτούς που δεν κατέχουν – το μεγάλο πεδίο της μάχης θα είναι η ιδιοκτησία. Ποιος δεν αναγνωρίζει σε όλο αυτό το τελευταίο σύμπτωμα της παλιάς δημοκρατικής ασθένειας των καιρών μας, που η έξαρσή της πιθανόν πλησιάζει;»⁴⁵.

Οι παραπάνω γραμμές γράφονται λίγο καιρό πριν από τα γεγονότα του Ιούνη. Βέβαια, δεν χωρεί αμφιβολία για το στρατόπεδο που έχει επιλέξει ο συγγραφέας στην επικείμενη μάχη. Αυτό όμως που έχει σημασία είναι ότι αντιλαμβάνεται πως οι διαχωριστικές γραμμές είναι πολύ βαθύτερες από το πολιτειακό, το δικαίωμα ψήφου, από την ίδια τη μορφή της δημοκρατίας εν γένει. Παρ' όλα αυτά, το ίδιο το επίδικό της ιδιοκτησίας δεν προσεγγίζεται στον ειδικό (καπιταλιστικό) τρόπο εμφάνισής του, αλλά αντιμετωπίζεται ως «ιστορικό υπόλοιπο», ταυτιζόμενο γενικά με την «κατοχή» και το «ανήκειν». Λίγους μήνες αργότερα, στην καρδιά των γεγονότων του Ιούνη, θα γράψει: «Δεν πρόκειται για μια εξέγερση, αλλά για τον χειρότερο εμφύλιο απ' όλους, τον πόλεμο τάξης με τάξη, τον πόλεμο ανάμεσα σ' αυτούς που δεν κατέχουν και σ' αυτούς που κατέχουν»⁴⁶.

Το βήμα που κάνει εδώ –προϊούσης της ροής των γεγονότων– είναι μεγάλο αλλά όχι αρκετό. Η ιδιοκτησία δεν είναι πια η «απαρχή και το θεμέλιο πολλών άλλων [αριστοκρατικών] δικαιωμάτων», ωστόσο η ίδια η εξέγερση δεν στρεφόταν πια ενάντια στην κατοχή πλούτου γενικά, ούτε καν ενάντια στην ορλεανική τραπεζική ολιγαρχία όπως τον Φλεβάρη, αλλά στόχευε –με ξεκάθαρο πλέον τρόπο– τις σχέσεις που χαρακτήριζαν ακριβώς τη συγκρότηση του νεόκοπου βιομηχανικού καπιταλισμού. Σε αυτή τη λογική, η πίστη του για εκχώρηση έγγειας μικροϊδιοκτησίας στους ακτήμονες και μετοχικών μερισμάτων στους βιομηχανικούς εργάτες, ως αντεπαναστατικού αντιδότη, συνιστούσε αφέλεια. Εντούτοις, αυτό που για τους στενούς ορίζοντες της

⁴⁴ Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π., σσ. 91-92.

⁴⁵ Στο ίδιο.

⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 93.

«εφαρμοσμένης» πολιτικής μοιάζει με αφέλεια, αποτελούσε μια γλαφυρότατη προσέγγιση των ψυχοκοινωνικών όρων που γεννούν την επανάσταση: οι προλετάριοι, έχοντας ως μικροϊδιοκτήτες «κάτι πολύτιμο να χάσουν, θα εγκαταλείψουν τη συνήθεια της επανάστασης και θα αποκτήσουν την αίσθηση της τάξης, της δραστηριότητας και της οικονομίας»⁴⁷. Αυτό θυμίζει περισσότερο το λενινιστικό παράθεμα (αναποδογυρισμένο), παρά μια απόπειρα πρόβλεψης της μελλοντικής δημοκρατίας, η οποία θα κυριαρχείται από μικρομεσαία στρώματα.

Στο ίδιο πνεύμα, ο Γάλλος φιλελεύθερος δεν δείχνει να διακατέχεται από έναν θρησκευτικό ζήλο υπεράσπισης της ιδιοκτησίας, παρόμοιο με αυτόν που συναντάται στους συντηρητικούς της εποχής του. Μάλιστα, δεν τη θωρακίζει καν με την πανοπλία του «δικαιώματος» όπως οι πρώιμοι φιλελεύθεροι. Στο πρώτο μέρος του *Μνημονίου για τη Φτώχεια* φαίνεται να κατανοεί την ιστορική της φύση ως καταγωγικής έννοιας⁴⁸. Βεβαίως, από το κείμενό του δεν λείπουν πατερναλιστικού τύπου παραινήσεις και ηθικολογίες γύρω από την ιερότητα της ιδιοκτησίας· ωστόσο, αυτό που κυρίως τον απασχολεί είναι η ρύθμιση του ζητήματος προς την κατεύθυνση της διατήρησης της κοινωνικής τάξης και όχι η θεωρητική υπεράσπισή της. Έτσι, χαιρετίζει τη διάλυση της προαστικής μορφής ιδιοκτησίας από τη Γαλλική Επανάσταση και παράλληλα εξαίρει την περίοπτη θέση που η ιδιοκτησία, ως αρχή, κατέχει στα επαναστατικά Συντάγματα⁴⁹. Το κυρίαρχο όμως δεν είναι τόσο η πανηγυρική της αναγόρευση σε «απαραβίαστο» δικαίωμα, όσο η διασπορά της μέσω των αναδασμών σε ευρύτερα στρώματα.

Από αυτή την άποψη, ό,τι στο πρώιμο έργο του αποτελεί φόβο για το μέλλον της δημοκρατίας, με τους πολίτες να εξακολουθούν «να περιχαράκωνονται όλο και περισσότερο μέσα στον κύκλο των οικιακών μικροσυμφερόντων»⁵⁰ στα μεταγενέστερα κείμενά του αποτελεί εγγύηση και κοινωνικό όρο για τη διασφάλισή της.

⁴⁷ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη Φτώχεια*, μτφρ. Ελ. Παπαδάκη, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005, σσ. 82-83.

⁴⁸ Στο ίδιο, σσ. 31-41.

⁴⁹ Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π., σ. 99.

⁵⁰ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, ό.π., σ. 634.

Δημοκρατία και σοσιαλισμός

«Είδα τότε να ανεβαίνει με τη σειρά του στο βήμα [της εθνοσυνέλευσης]
ένας άνθρωπος που δεν είχα δει μόνο εκείνη τη μέρα,
αλλά που τον θυμόμουν πάντοτε με αηδία και τρόμο:
Τα μάγουλά του ήταν πελιδνά και μαραμένα,
τα χείλη του άσπρα, το ύφος του άρρωστο, μοχθηρό και αποτρόπαιο,
η χλωμάδα του βρώμικη, ένα σώμα μουχλιασμένο [...],
μια παλιά μαύρη ρεντικότα κολλημένη πάνω σε καχεκτικά
και λιπόσαρκα μέλη. Έμοιαζε να ζει στους υπονόμους
και να έχει βγει μόλις από αυτούς·
μου είπαν ότι αυτός ήταν ο Μπλανκί».

Α. Τοκβίλ

Ο Τοκβίλ δεν είναι μόνο θέσει απέναντι στον σοσιαλισμό. Αποστρέφεται με όλο του το είναι οτιδήποτε μπορεί να έχει σχέση με αυτόν. Ακόμα και στις πιο μικρές εργατικές διεκδικήσεις βλέπει τον κίνδυνο της επανάστασης και του δεσποτισμού, συντάσσεται ανεπιφύλακτα με τα πιο σκληρά μέτρα κατά των σοσιαλιστών και σχεδόν σωματοποιεί την αηδία που νιώθει για τους ηγέτες τους.

Επιλέγουμε να κλείσουμε την αναφορά μας στον Γάλλο στοχαστή με μια συνοπτική έκθεση των αντιλήψεών του για τον σοσιαλισμό. Τούτο γίνεται από πρόθεση, εφόσον αυτές ακριβώς οι αντιλήψεις περικλείουν μια ολοκληρωμένη και σύγχρονη εκδοχή της φιλελεύθερης δημοκρατίας με τα περιεχόμενα και τα συνθήματα, τους εχθρούς και τα όριά της, ακόμα και τις συναισθηματικές κλίσεις της. Κάτι τέτοιο φαντάζει διπλά ενδιαφέρον, αφού ό,τι γνωρίζει ο Τοκβίλ ως σοσιαλισμό είναι κυρίως ένα αμάλγαμα ουτοπιστικών και εξισωτικών αντιλήψεων, οι οποίες αποτυπώνονται στη δράση μυστικών εταιρειών, λεσχών και αυθόρμητων εκρήξεων, έλκοντας την καταγωγή τους από τις παραδόσεις των αριστερών Γιακωβίνων και των Αβράκωτων.

Έτσι, ο Τοκβίλ αντιλαμβάνεται τον σοσιαλισμό σαν μια ιστορική πιθανότητα που εμφανίζεται περίπου ως φυσικό επακόλουθο της δημοκρατικής διεύρυνσης. Ακολουθώντας κατά πόδας τη σχετική θεματοποίηση του Σ. Κωνσταντακόπουλου, η τοκβιλιανή αντισοσιαλιστική κριτική βάλλει σε τρία κυρίως σημεία. Πρώτον, εμφανίζεται ως επίταση του δημοκρατικού πάθους για ευδαιμονία, μόνο που στην περίπτωση του σοσιαλισμού το πάθος «γίνεται μοναδικό»⁵¹. Δεύτερον, ο σοσιαλισμός είναι η γενίκευση της δημοκρατικής ισότητας σε πεδία πέραν των ανθρώπινων και πολιτικών δικαιωμάτων, στη σφαίρα της παραγωγής και της ιδιοκτησίας. Τέλος, ο σοσιαλισμός προκρίνει την υπερτροφία του κράτους και την είσοδό του σε απαγορευμένες περιοχές. Αναφορικά με την πρώτη κριτική δεν θα γίνει περαιτέρω λόγος, θα σημειώσουμε μόνο ότι αντανakλά εκείνη την αριστοκρατική –και μάλλον ξεπερασμένη– κατηγορία για την αντιπνευματική, υλιστική φύση του σοσιαλισμού⁵².

Οι άλλες δύο κριτικές λειτουργούν συμπληρωματικά και προοιωνίζονται τη σημερινή πολεμική τής φιλελεύθερης δημοκρατίας ενάντια στον ολοκληρωτισμό: «Η δημοκρατία και ο σοσιαλισμός στηρίζονται σε μία λέξη, την ισότητα· αλλά για προσέξτε τη διαφορά: η δημοκρατία επιδιώκει την ισότητα σε συνθήκες ελευθερίας, ενώ ο σοσιαλισμός επιδιώκει την ισότητα σε συνθήκες ένδειας και δουλείας». Η «δουλεία» κρύβεται, όπως έχουμε δει, σε μια άνευ όρων επέκταση της ισότητας, η οποία προάγει ένα είδος κυριαρχίας που επιβάλλει αυτή ακριβώς την ισότητα. Το ιστορικό μοντέλο που έχει στη διάθεσή του ο Τοκβίλ είναι η Τρομοκρατία, το φορτίο της οποίας βλέπει να κουβαλούν οι σύγχρονοί του σοσιαλιστές. Ένα φορτίο που αποδείχτηκε και κοινωνικό, ήδη από τον καιρό της Γαλλικής Επανάστασης. Ωστόσο, μπροστά στον κίνδυνο των ημερών του '48, ο Τοκβίλ θα επικαλεστεί ακόμα και τα λόγια του Ροβεσπιέρου προκειμένου να υπερασπιστεί την αστική μορφή ιδιοκτησίας⁵³.

Είναι φανερό πως ο Τοκβίλ προβαίνει σε μια συγκυριακή αυθαιρεσία, εφόσον η αντίληψη των Γιακωβίνων για την ιδιοκτησία είναι εντελώς διαφορετική από τη δική του. Ο Ροβεσπιέρος, διαισθανόμενος πως οι καθολικές αρχές της ισότητας και της

⁵¹ Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π, σ. 97. Το πράγμα περιπλέκεται από το γεγονός πως η υλική ευδαιμονία αποτελεί ένα από τα κεντρικά γνωρίσματα της Δημοκρατίας. Αλλού εμφανίζεται ως ιδανικό μιας ήρεμης ζωής, αλλού ως αναπόφευκτη αλλά και χρήσιμη απόρροια του δημοκρατικού βίου και αλλού σαν κίνδυνος για το μέλλον της δημοκρατίας, που ελλοχεύει στη γενικευμένη μετριότητα

⁵² Στο ίδιο.

⁵³ Στο ίδιο, σ. 101.

ελευθερίας περνούσαν υποχρεωτικά από το κοινωνικό ζήτημα, απευθυνόταν από τα έδρανα της Συμβατικής στις «λασπωμένες ψυχές», διαβεβαιώνοντάς τες πως δεν προτίθεται να αγγίξει τους «ακάθαρτους θησαυρούς» τους, παρά μονάχα εφαρμόζοντας στο δικαίωμα της ιδιοκτησίας ό,τι εφαρμόζε και στο δικαίωμα της ελευθερίας: «Το δικαίωμα της ιδιοκτησίας περιορίζεται, όπως όλα τα άλλα, από την υποχρέωση του σεβασμού των δικαιωμάτων των άλλων»⁵⁴. Εδώ έχουμε να κάνουμε με μια πρόθεση που φτάνει στα όρια των διανοητικών και ιστορικών δυνατοτήτων του '93, αφού ο Ροβεσπιέρος προσπαθεί να λύσει το πρόβλημα εντός των ρουσσωικών οριζόντων του, μετατρέποντας έναν καθολικό όρο σε επιμέρους ζήτημα, που άρχεται από κάποια έτερη «δικαιοσύνη».

Όμως το 1848 δεν είναι 1793 και ο Τοκβίλ βεβαίως δεν είναι Γιακωβίνος. Οι προτάσεις του για παραχωρήσεις μικροϊδιοκτησίας δεν αποτελούν καν μια επιμέρους μορφή έκφρασης του καθολικού «ισότητα», αλλά υποτάσσονται στην προσπάθεια υπεράσπισης της ίδιας της ιδιοκτησίας· όχι της ιδιοκτησίας ως γενικής αρχής εν είδει δικαιώματος, αλλά της συγκεκριμένης μεγαλοαστικής ιδιοκτησίας που έχει μπροστά του. Από αυτή την άποψη, μια αναγκαστική διανομή βάσει κάποιας αναφοράς της τάξης «δίκαιο» θα φάνταζε (και φάνταζε) στα μάτια του σαν σοσιαλιστική αρχή, σαν τυραννία. Η τρίτη ένσταση του Τοκβίλ που συνδέει τον σοσιαλισμό με την υπερτροφία του κράτους παρουσιάζει ειδικό ενδιαφέρον, εφόσον μας βοηθά να καταλάβουμε πώς ο φιλελευθερισμός προσπαθεί να συμφιλιωθεί με ένα αναπόφευκτα δημοκρατικό μέλλον, ξεκαθαρίζοντας με σαφήνεια τα περιεχόμενά του:

«[Αν οι προτάσεις των σοσιαλιστών γίνουν δεκτές, θα προκύψει] μια κοινωνία που υποβάλλεται σε κανονισμούς, ρυθμίζεται, τακτοποιείται, όπου το κράτος αναλαμβάνει τα πάντα, όπου το άτομο είναι ένα τίποτα [...] μια κοινωνία που της λείπει ο αέρας και το φως δεν εισχωρεί σχεδόν πια σε αυτή [...] μια κοινωνία μελισσών και καστόρων [...] μια κοινωνία εκπαιδευμένων ζώων παρά ελεύθερων και πολιτισμένων ανθρώπων»⁵⁵. Η παραπάνω παράγραφος γράφτηκε με αφορμή το αίτημα των εργατών για συγκρότηση Υπουργείου Εργασίας. Το αίτημα ήταν ασφαλώς αστεία κατώτερο του μεγαλείου των επαναστατικών γεγονότων, ωστόσο ο Τοκβίλ έβλεπε σε αυτό ό,τι και ο

⁵⁴ Βλ. Marat, J. P. – Saint-Just, Louis De – Robespierre, Maximilien, *Κείμενα*, μτφρ. Μ. Βερέττας, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1989.

⁵⁵ Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π., σ. 100.

Μαρξ: τη «σφίγγα του Λουξεμβούργου», που έκρυβε το μυστικό της δημοκρατικής επανάστασης. Κάθε προσπάθεια για κοινωνικές μεταρρυθμίσεις υπέκρυπτε τον κίνδυνο της κρατικής παρέμβασης στις «οικιακές υποθέσεις», εφόσον αναιρούνταν πλέον τα συμβόλαια που συνάπτουν ελεύθεροι άνθρωποι μεταξύ τους. Ο σοσιαλισμός δεν είναι πια εχθρός της κοινωνίας αλλά της ίδιας της δημοκρατίας, από τη στιγμή που, κατά τον Τοκβίλ, αξιώνει από την κρατική κυριαρχία να νοθεύσει την προσωπική βούληση.

Δεν είναι ανάγκη να αναφερθούμε στην υποδοχή που επιφύλαξε ο Χάγιεκ στο συγκεκριμένο απόσπασμα⁵⁶. Αρκεί να θυμίσουμε τις πρακτικές της αμερικανικής δημοκρατίας, που στις πρόσφατες δεκαετίες κατέλυσε το εθνικό σύστημα υγείας όχι στο όνομα της αποτελεσματικότητας, αλλά της απόρριψης ενός δεσποτισμού σοβιετικού τύπου.

Βεβαίως, ο Τοκβίλ αντιλαμβάνεται την ανάγκη να ρυθμιστεί το ζήτημα της εξαθλίωσης της εργατικής τάξης – ένα πρόβλημα που θα οξυνόταν προϋούσης της εκβιομηχάνισης. Όμως ο Γάλλος φιλελεύθερος απορρίπτει εκ προοιμίου κάθε νομοθετική ρύθμιση που παραπέμπει σε κάποια κρατική μέριμνα, χρησιμοποιώντας λόγια που εντυπωσιάζουν με την επικαιρότητά τους: «Εντούτοις, είμαι βαθιά πεπεισμένος ότι κάθε διοικητικό σύστημα που έχει σκοπό να καλύπτει, σε τακτική και μόνιμη βάση, τις ανάγκες του φτωχού θα γεννήσει περισσότερη δυστυχία από όση μπορεί να θεραπεύσει, θα διαφθείρει τον πληθυσμό που θέλει να βοηθήσει και να παρηγορήσει, θα μετατρέψει με τον καιρό τους πλουσίους σε απλούς παραγωγούς των φτωχών, θα στερέψει τις πηγές της αποταμίευσης, θα ανακόψει τη συσσώρευση των κεφαλαίων, θα συμπίεσει την ανάπτυξη του εμπορίου, θα μουδιάσει την οικονομική δραστηριότητα και τη βιομηχανία και θα καταλήξει να προκαλέσει μια βίαιη επανάσταση στο κράτος, όταν ο αριθμός αυτών που λαμβάνουν ελεημοσύνη σχεδόν θα έχει εξισωθεί με τον αριθμό εκείνων που τη χορηγούν, ενώ ο άπορος, μη μπορώντας πια να αντλεί πόρους από τους ξεπεσμένους πλουσίους για να καλύψει τις ανάγκες του, θα ανακαλύψει ότι είναι ευκολότερο να αρπάξει ξαφνικά τα αγαθά τους παρά να ζητήσει την αρωγή τους»⁵⁷. Αντ' αυτού, προτείνει ένα δίκτυο ατομικής φιλανθρωπίας, που «εξυψώνει αντί να ταπεινώνει την ανθρώπινη ψυχή» και «σφυρηλατεί πολύτιμους

⁵⁶ Βλ. Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία*, ό.π., σσ. 100-101.

⁵⁷ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη Φτώχεια*, ό.π., σσ. 73-74.

δεσμούς ανάμεσα στον πλούσιο και στον φτωχό»⁵⁸, προάγοντας παράλληλα τις αξίες της αποταμίευσης και της προόδου.

Τα παραπάνω αποτελούν κάτι πολύ περισσότερο από δημοσιονομικές ενστάσεις και ηθικές νουθεσίες. Ο Τοκβίλ μπορεί να μην θεματοποίησε με αυστηρό τρόπο ένα μοντέλο δημοκρατίας, εφοδίασε όμως τη δημοκρατία με αυτά ακριβώς τα περιεχόμενα που τη μετέτρεψαν από αφηρημένη κατασκευή σε εκείνη την εντελώς πραγματική, ιστορική μορφή της σύγχρονης αστικής δημοκρατίας. Από αυτή την άποψη, δικαιωματικά του ανήκει η αναγόρευσή του σε προφήτη από πολλούς σύγχρονους φιλελεύθερους κύκλους.

⁵⁸ Βλ. Alexis de Tocqueville, *Μνημόνιο για τη Φτώχεια*, ό.π., σ. 59.

Δεύτερο μέρος

Αναζητώντας τη μαρξική δημοκρατία

Μια πρώτη τοποθέτηση του ζητήματος

Το ζήτημα της δημοκρατίας στο μαρξικό έργο έχει βρεθεί στο επίκεντρο μιας ολόκληρης συζήτησης. Μήπως εκτός από την κριτική του Μαρξ στην ιστορική μορφή της αστικής δημοκρατίας και τις αναφορές του στην εργατική δημοκρατία, υπάρχει στο έργο του εκείνη η αυτοτελής δημοκρατική «μορφή» με τα δικά της αιτήματα και προσταγές; Ποια η σχέση του Μαρξ με τα δικαιώματα; Έχουμε πρόσβαση στα ιδεώδη της ελευθερίας και της ισότητας πέραν του ιστορικού ορίζοντα του σοσιαλισμού; Και αν ναι, πώς τα προσεγγίζουμε; Μέσω κάποιας ιδέας περί καθολικού ανθρώπου του οποίου η μυστική, αληθινή κλίση θα μας αποκαλυφθεί μόνο στον κομμουνισμό; Τελικά, ο Μαρξ, εκτός από μαρξιστής, ήταν και «δημοκράτης»; Τα παραπάνω θα μπορούσαν να είναι τα κομμάτια ενός και μόνο ερωτήματος, που η κατανόησή του προϋποθέτει τη διακρίβωση της σχέσης του Μαρξ με την προηγούμενη παράδοση του Διαφωτισμού και του γερμανικού ιδεαλισμού.

Μόνο σε αυτό το πλαίσιο, το οποίο και αποτελεί την υψηλότερη πνευματική σύλληψη της εποχής, την ίδια την αυτοκατανόησή της εκφρασμένη σε έννοιες, μπορούμε εμμενώς από το σύνολο του μαρξικού έργου να διατυπώσουμε τις απαντήσεις που θα έδινε ο Μαρξ σε όσα φαντάζουν αυτονόητα, φυσικά και διαχρονικά ερωτήματα. Το πάθος με το οποίο διεξάγεται αυτή η συζήτηση στα ακαδημαϊκά έδρανα τροφοδοτήθηκε από το πάθος με το οποίο διεξήχθη ιστορικά στους δρόμους, στα κομματικά γραφεία και στις συνελεύσεις, αποκαλύπτοντας έτσι την πραγματική διάσταση του ερωτήματος ως ζωντανού πολιτικού διακυβεύματος, πρακτικού χαρακτήρα.

Έτσι, από τις λαϊκοδημοκρατικές παραδόσεις του δέκατου ένατου αιώνα ως τις μέρες μας (ειδικά στις μέρες μας) δεν έλειψε ποτέ η ανάγκη να βρεθεί εκείνο το μυστικό πέρασμα που ενώνει τον Μαρξ με τη «δημοκρατία» και τα συμφραζόμενά της: δημοκρατικός μαρξισμός, εξισωτικός μαρξισμός, ελευθεριακός μαρξισμός, αναλυτικός μαρξισμός, ένας ατελείωτος κατάλογος επιθετικών προσδιορισμών που δηλώνουν –με γνήσιο τρόπο, παρά τη θεολογική τους επίκληση στο ουσιαστικό «μαρξισμό»– την αγωνία να δοθεί μια ερμηνεία, η οποία θα συνδέει ικανοποιητικά τον αγώνα για την

κοινωνική απελευθέρωση με την ανθρώπινη χειραφέτηση, λαμβάνοντας υπόψη την εμπειρία του υπαρκτού σοσιαλισμού και την πορεία των επιμέρους ιστορικών διαδρομών του εικοστού και του εικοστού πρώτου αιώνα.

Ομοίως, από το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα φούντωσε το ενδιαφέρον για τα νεανικά γραπτά του Μαρξ, τα οποία και υπόκεινται σε εξονυχιστικό –σχεδόν φιλολογικό, λέξη προς λέξη– έλεγχο προκειμένου να ανευρεθεί ο χαμένος κρίκος που συνδέει τις «ώριμες» με τις «νεανικές» θεωρητικές αναζητήσεις του· ίδια όπως οι μύστες του δέκατου έβδομου αιώνα έψαχναν στην *Αποκάλυψη* το κλειδί που θα άνοιγε τις σφραγίδες και θα έκανε τις σάλπιγγες να ηχήσουν. Το ανά χείρας κείμενο δεν διακατέχεται από τη φιλοδοξία να καταπιαστεί με τυχόν μύχιες μαρξικές σκέψεις, και από αυτή την άποψη όχι μόνο δεν είναι πρωτότυπο, αλλά πιθανότατα φέρει το επονείδιστο άχθος κάποιας ορθοδοξίας.

Μια επισκόπηση, λοιπόν, της μαρξικής κριτικής για τη δημοκρατία θα προϋπέθετε μια –έστω τηλεγραφική– αναφορά στο ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου συγκροτείται το ίδιο το μαρξικό έργο. Τα παραδείγματα μιας δημοκρατικής λειτουργίας, στη σύγχρονη τρόπον τινά μορφή της, που έχει ο Μαρξ στη διάθεσή του είναι εξαιρετικά περιορισμένα. Μέχρι το 1848 το γενικό δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι πρακτικά ίσχυε μόνο στις ΗΠΑ (κι εκεί με αρκετούς περιορισμούς), ενώ στην Ευρώπη αυτό που θα αποκαλούσαμε αστικό-συνταγματικό καθεστώς δεν αφορούσε παρά τη Μεγάλη Βρετανία και τη Γαλλία, όπου κατά περιόδους η «δημοκρατικότητα» του πολιτεύματος κυμαινόταν τόσο στον χρόνο, όσο και στην έκταση. Ένα παρόμοιο αστικό καθεστώς για χώρες ακόμα και σαν την «ανεπτυγμένη» Γερμανία δεν μπόρεσε να στεριώσει ούτε μετά το πανευρωπαϊκό '48.

Ωστόσο, το δημοκρατικό αίτημα είχε από καιρό ωριμάσει –όχι μόνο στους λαούς της δυτικής Ευρώπης, αλλά και όπου είχε φτάσει το κήρυγμα της Γαλλικής Επανάστασης– και αφορούσε ευρύτατα στρώματα της κοινωνίας. Η εποχή ήταν ιστορικά τόσο πυκνή, ώστε το παλαιό καθεστώς ήταν ένας ολοφάνερος αναχρονισμός, του οποίου η επικείμενη κατάρρευση δεν θα αργούσε πολύ (όπως είδαμε, ο Τοκβίλ προειδοποιούσε την τάξη του για το αναπόδραστο του δημοκρατικού μέλλοντος ήδη από τη δεκαετία του 1830). Και αυτό παρά το γεγονός ότι τα παλαιά καθεστώτα αποτελούσαν τη συντριπτική πλειονότητα των κυβερνητικών μορφών και ενώ, μάλιστα, κάποια από αυτά είχαν ήδη

επιτύχει έναν αρκετά λειτουργικό συμβιβασμό με κομμάτια της μεγαλοαστικής τάξης. Παράλληλα, οι εξελίξεις στην οικονομία θα αναδείξουν την εργατική τάξη ως τον πρόμαχο μιας δημοκρατικής ανατροπής, τα ερείσματα της οποίας αναζητούνται κατά περίπτωση στις παραδόσεις των ισοπεδωτών, στον εξισωτισμό του Μπαμπέεφ, στις αριστερές απολήξεις του γιακωβίνικου ρουσσοισμού ή στα ουτοπικά κηρύγματα των πρώτων σοσιαλιστών.

Ο Μαρξ αρχίζει να γράφει ακριβώς στην καρδιά αυτής της μεταβατικής περιόδου και, όπως είναι φυσικό, το ρεπουμπλικανικό αίτημα αλλά και τα ευρύτερα ερωτήματα της πολιτικής χειραφέτησης και του κράτους βρίσκονται στο επίκεντρο του προβληματισμού του. Έτσι, αρκετό καιρό πριν η πολιτική οικονομία γίνει το αναλυτικό φως της κριτικής του, βρισκόμαστε μπροστά σε μια «πολλαπλότητα θεμελιώσεων»⁵⁹ της δημοκρατίας, που είτε εκκινούν από κάποια *grosso modo* ανθρωπολογική οπτική είτε στηρίζονται στη νεοεγελιανή (κυρίως φουέρμπαχιανή) κριτική του κράτους και της πολιτικής κοινωνίας εν γένει. Δεν είναι, λοιπόν, τυχαίο που οι περισσότερες απόπειρες να αναδυθεί ένας ρεπουμπλικάνος Μαρξ προσφεύγουν ακριβώς σε αυτή την περίοδο⁶⁰.

Έτσι, η δημοκρατία εμφανίζεται άλλοτε σαν μια ακόμα έκφραση της αλλοτρίωσης στην αστική κοινωνία, άλλοτε σαν συγκαλυπτική, φανταστική συλλογική μορφή, ενώ πολλές φορές ο όρος χρησιμοποιείται για να δηλώσει (στα πολύ πρώιμα κείμενα) μια ρεπουμπλικανική κοινωνία ή ταυτίζεται απλώς με τον κομμουνισμό. Φυσικά, είναι αδύνατο στο πλαίσιο μιας μελέτης όπως αυτή να γίνει –έστω και μικρή– αναφορά στα σχετικά ζητήματα. Εξάλλου, στο νεανικό μαρξικό έργο συναντάμε τα στοιχεία εκείνα που όχι μόνο ανατρέπουν τις αστικές διανοητικές προσεγγίσεις της δημοκρατίας, αλλά ανασκευάζουν ακόμα και τις κριτικές ενστάσεις της εγελιανής παράδοσης, στην οποία πατάει και ο ίδιος ο Μαρξ. Με αυτό τον τρόπο προκύπτει ένα φάσμα κρίσεων για τη δημοκρατία, τις οποίες όμως μπορούμε να «ενοποιήσουμε» είτε προσφεύγοντας στις κατοπινές αναλύσεις του υπό το πρίσμα της κριτικής της πολιτικής

⁵⁹ Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2001, σ. 467. Στην ελληνική βιβλιογραφία τόσο ο Κ. Ψυχοπαίδης όσο και ο Α. Χρύσης μας δίνουν ένα ευρύ φάσμα των αναφορών που κάνει ο νεαρός Μαρξ στη δημοκρατία.

⁶⁰ Η προσφυγή σε αυτή την περίοδο δεν γίνεται χωρίς προβλήματα. Ο Α. Χρύσης, για παράδειγμα, μιλώντας για τον Μαρξ και τη δημοκρατία, κάνει συχνά χρήση του όρου «προκομμουνιστική περίοδος του Μαρξ», αφενός προκρίνοντας μια αυστηρή περιοδολόγηση που σκίζει κατά κάποιο τρόπο το μαρξικό έργο σε δύο μέρη και αφετέρου δικαιώνοντας μια αντίληψη που βλέπει σε αυτά τα κείμενα ένα «νεανικό αμάρτημα», στερημένο ως εκ τούτου από κάποιο ενδιαφέρον πέραν του στενά ακαδημαϊκού.

οικονομίας είτε αν τις αντιληφθούμε ως στιγμές μιας διαδικασίας συγκρότησης, που κατατείνουν σε μια ενιαία αντίληψη η οποία αγκαλιάζει τις διάφορες εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής.

Εδώ θα σταθούμε σε αυτό που, κατά τη γνώμη μας, είναι η σημαντικότερη συνεισφορά της σύνολης μαρξικής σκέψης γύρω από το ζήτημα: στην προβολή της αστικής δημοκρατίας ως γενικευμένης αφαίρεσης, που ταυτόχρονα όμως μας παρέχει – ακριβώς λόγω αυτού του χαρακτήρα της– τις προϋποθέσεις όχι μόνο να αντικρίσουμε τον κόσμο πίσω από τις φανταστικές αντανakλάσεις του, αλλά και να τον ανατρέψουμε. Αυτή η διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην εκκαθολίκευση του «ψεύδους» ως όρου για την αποκρυπτογράφηση της «αλήθειας», που απαντά στο πρώιμο έργο του (κυρίως στην *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*), αποκτά ξεχωριστό ενδιαφέρον αν σκεφτεί κανείς την αντίστοιχη μέθοδο που ακολουθείται στο *Κεφάλαιο*, όπου μόνο η γενίκευση των καπιταλιστικών όρων παραγωγής και ανταλλαγής μάς δίνει τη δυνατότητα να αντιληφθούμε τον αληθινό χαρακτήρα της συγκεκριμένης παραγωγής και ανταλλαγής πίσω από τις αναπαραστάσεις τους στη συνείδηση.

Τα γεγονότα του 1848 και η πολιτική ζωή της Γαλλίας (με την παράλληλη στροφή του Μαρξ στη μελέτη της πολιτικής οικονομίας) θα μετακινήσουν και εντέλει θα σταθεροποιήσουν τη μαρξική αντίληψη περί δημοκρατίας σε πιο «ριζοσπαστικές» θέσεις. Αυτή η «ριζοσπαστικοποίηση», απότοκο της ιστορικής παρουσίας στη θεωρία, εντοπίζεται ήδη στις διαφορές ανάμεσα στο *Μανιφέστο* και τα έργα του Γερμανού επαναστάτη που αναφέρονται στο πολιτικό δράμα της Γαλλίας. Η ιστορικά «πρώτη γενική δοκιμή» μιας δημοκρατίας, τα χαρακτηριστικά της οποίας προσιδιάζουν στο σήμερα, υποβάλλει τις πρώιμες μαρξικές αντιλήψεις σε τεστ ιστορικής αντοχής και θα σταθεί η αιτία ώστε να μας αφήσει ο Μαρξ ορισμένα από τα ωραιότερα κείμενά του, στα οποία η αισθητική αξία έρχεται να δέσει τις οξυδερκείς πολιτικές παρατηρήσεις με μια συμπαγή θεωρητική κρίση γεγονότων και εννοιών.

Πριν όμως προχωρήσουμε στις εν λόγω κρίσεις, είναι απαραίτητο να ρίξουμε μια σύντομη ματιά στη φύση και τον λειτουργικό ρόλο των εννοιών στο μαρξικό έργο. Κάτι τέτοιο είναι απαραίτητο όχι μόνο για να κατανοήσουμε τη στάση του Μαρξ απέναντι στη δημοκρατία, αλλά και για να απαντηθούν ευρύτερα ερωτήματα, όπως αν μπορεί να προκύψει κάποιο «δημοκρατικό ιδεώδες» ή άλλο παρόμοιο σχήμα μέσα από το έργο του.

Η δημοκρατία και η παραγωγή των εννοιών στο μαρξικό έργο –
Η συμβολή της πολιτικής οικονομίας

«Αυτή είναι χωρίς εξαιρέσεις η μοίρα εκείνων των ερωτηματοθεσιών που, εκκινώντας συνειδητά από τον άνθρωπο, επιχείρησαν από θεωρητική άποψη μια λύση των προβλημάτων της ύπαρξής του, και από πρακτική άποψη τη λύτρωσή του από αυτά τα προβλήματα. Σε όλες τις προσπάθειες τύπου χριστιανισμού των Ευαγγελίων μπορεί να παρατηρηθεί αυτός ο δυϊσμός.

Η εμπειρική πραγματικότητα αφήνεται άθικτη στην (κοινωνική) ύπαρξή της έτσι-όπως-είναι».

Γ. Λούκατς

Ο Μαρξ δεν αντιμετωπίζει τη δημοκρατία σε κάποια βάση μορφικής καθαρότητας, αλλά πραγματεύεται τους ίδιους τους όρους με τους οποίους εμφανίζεται η έννοια και γίνεται αντιληπτή ως τέτοια.

Ο Γερμανός επαναστάτης θα συμφωνούσε ότι ο αστικός κόσμος είναι ο κατεξοχήν προνομιακός κόσμος για την εμφάνιση εννοιών που αξιώνουν να είναι καθολικές. Αυτό ασφαλώς οφείλεται στον γενικευμένο κοινωνικό χαρακτήρα της παραγωγής, που τείνει να απορροφήσει κάθε πτυχή της ανθρώπινης δραστηριότητας, παραμερίζοντας χωρικούς, εθιμικούς και άλλους περιορισμούς⁶¹. Όμως αυτό που αποτελεί ίδιον της αστικής κοινωνίας δεν είναι μόνο η γενίκευση της παραγωγής, αλλά κυρίως ο ειδικά καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής, η μετατροπή των αγαθών σε εμπορεύματα. Έτσι, η κοινωνία δεν συγκροτείται στη βάση μιας αδιαφοροποίητης ανθρώπινης έξης προς την επιδίωξη του ατομικού οφέλους ή, πολύ περισσότερο, βάσει κάποιας εγγενούς συμπάθειας, συνεργατικότητας κ.λπ. Η ίδια η μορφή της κοινωνικής συγκρότησης είναι διαμεσολαβημένη από τον τρόπο που παράγονται τα εμπορεύματα

⁶¹ Ο τρόπος με τον οποίο ο καπιταλισμός απορροφά κάθε πτυχή της ανθρώπινης ύπαρξης, σε κάθε γωνιά της γης, περιγράφεται με γλαφυρό τρόπο στα πρώτα κεφάλαια της «παραμελημένης» *Γερμανικής Ιδεολογίας*.

και από το κέρδος που οφείλεται όχι στο διάφορο της τιμής τους, αλλά στη σταθερά χαμηλότερη τιμή της εργασίας ως εμπορεύματος⁶².

Κάπου εδώ συναντάμε και την πρώτη «μεταμόρφωση» των εμπορευμάτων, που συντελείται στη διαδικασία κυκλοφορίας τους, εφόσον το κέρδος φαίνεται να πηγάζει από το εμπορικό δαιμόνιο του πωλητή και η αξία του εμπορεύματος αποδίδεται σε κάποια εγγενή ιδιότητα του πράγματος («τα αξίζει τα λεφτά του») και όχι στην εργασία που συσσωρεύεται σε αυτό. Το περίτεχνο σκάλισμα και η καλοδουλεμένη ραφή δεν είναι πια αποτελέσματα της ανθρώπινης δράσης, αλλά μια μαγική ουσία μέσα στα ίδια τα πράγματα: «Οι χημικοί δεν ανακάλυψαν ακόμα κάποια ανταλλακτική αξία στο χρυσάφι και στο μαργαριτάρι, οι αστοί οικονομολόγοι όμως ανακάλυψαν αυτή τη χημική ουσία, όπως σε μια παλιότερη εποχή οι φυσιοκράτες “είχαν αποδείξει” πως η γαιοπρόσοδος φυτρώνει στα χωράφια και όχι στην κοινωνία»⁶³. Αυτό οφείλεται στο παράδοξο ότι η αξία χρήσης των αντικειμένων πραγματοποιείται ανεξάρτητα από την ανταλλαγή, σαν άμεση σχέση «ανάμεσα στο πράγμα και τον άνθρωπο»⁶⁴.

Τούτο το παράδοξο έχει μια σειρά από συνέπειες στην ίδια την επιστημολογική βάση της πολιτικής οικονομίας, τουτέστιν στον τρόπο με τον οποίο μια ανώτερη σφαίρα κοινωνικής συνείδησης, όπως η επιστήμη, πλάθει τις μορφές μέσω των οποίων κατανοείται η αντικειμενική πραγματικότητα. Και η αστική πολιτική οικονομία είναι η κατεξοχήν επιστήμη που αναδιπλασιάζει όχι μόνο τη φύση του εμπορεύματος, αλλά και το ίδιο το αντικείμενό της. Έτσι, ο σιδερένιος νόμος που συνδέει την καπιταλιστική προσφορά με την τιμή και τη ζητούμενη ποσότητα νοθεύεται από μια αφαιρεμένη από τη διαδικασία ανταλλαγής –και ως εκ τούτου μαγική– αξία χρήσης, η οποία έρχεται δήθεν να καλύψει διαχρονικές και αυτονόητες ανάγκες⁶⁵. Παρόμοια και εν συνεχεία, το κέρδος δεν φαίνεται να είναι ο αποκλειστικός στόχος της καπιταλιστικής παραγωγής, αλλά

⁶² Βλ. ενδεικτικά τη σχετική εισήγηση του Γιώργου Σταμάτη, «Η Θεωρία της Αξίας και της Υπεραξίας», *Θέσεις*, τχ. 8, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1984.

⁶³ Βλ. Karl Marx, *Το Κεφάλαιο – Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Π. Μαυρομαμάτης, τόμ. Α, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1996, σσ. 95-96. [Ελαφρώς τροποποιημένη σύνταξη σε σχέση με το πρωτότυπο.]

⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 97.

⁶⁵ Βεβαίως, κανείς ως τώρα οικονομολόγος δεν σκέφτηκε να προσθέσει στα διαγράμματα προσφοράς και ζήτησης, πέραν της ποσότητας και της τιμής, μεταβλητές όπως η «χρησιμότητα», η «συναισθηματική αξία» κ.λπ. Τούτη η αποχωρισμένη μορφή της αξίας χρήσης δεν δημιούργησε προβλήματα μόνο στη βάση της αστικής πολιτικής οικονομίας, αλλά επάνω της στηρίχτηκαν και μια σειρά «αφελών» επαναστατικών (συνήθως αναρχικών και μικροαστικών) αντιλήψεων, που ξεχώριζαν την καθαγιασμένη αξία χρήσης από την επάρατη ανταλλακτική.

προκύπτει μάλλον ως υποπροϊόν κάποιας γενικής κοινωνικής δραστηριότητας, που αφενός προσβλέπει στην ικανοποίηση ορισμένων αφηρημένων αναγκών και αφετέρου συγκροτείται στη βάση απειράριθμων επιμέρους επιδιώξεων ατομικού οφέλους.

Για τον Μαρξ, λοιπόν, ο αστικός κόσμος συγκροτεί καθολικές έννοιες – όμως στην αφηρημένη τους μορφή, με την πλέον αρνητική σημασία μιας ατελούς καθολικότητας, που πέφτει σαν παραπέτασμα πάνω στον πραγματικό κόσμο: η ανταλλακτική φύση των εμπορευμάτων στον καπιταλισμό συγκαλύπτεται από την αξία χρήσης των αγαθών και ο εκμεταλλευτικός χαρακτήρας του καπιταλισμού από την ικανοποίηση των αναγκών και το ίδιο όφελος. Ο συγκεκριμένος εργάτης-εμπόρευμα κρύβεται πίσω από τον αφηρημένο άνθρωπο, εκείνο το μυθολογικό ον που γέννησαν οι θρησκείες και έγινε το επίκεντρο της αστικής φιλολογίας⁶⁶. Έτσι ακριβώς, η συγκεκριμένη αστική δημοκρατία μετατρέπεται σε εκείνη την α-ιστορική εκδοχή της αρχαίας δημοκρατίας. Η διαφορά έγκειται στο ότι οι παλαιότερες εκμεταλλευτικές σχέσεις προστατεύονταν από την παρέμβαση των θεών. Ο αστός, πάλι, προσφεύγει στην «αδιαμεσολάβητη εμπειρία»: δεν μπορώ να γνωρίζω τις συνθήκες εμφάνισης των πραγμάτων· το μήλο δεν μπορεί παρά να είναι μήλο, επειδή μπορώ να το φάω, και η δημοκρατία δεν μπορεί παρά να είναι δημοκρατία, επειδή μπορώ να ψηφίζω.

Η δημοκρατία, λοιπόν, για τον Μαρξ προκύπτει ιστορικά μέσα από την παραγωγική διαδικασία όχι ως «απλή αντανάκλαση», όπως το θέλει η αγοραία περί μαρξισμού αντίληψη, αλλά ως αφαιρεμένη από την υλική της μήτρα σχέση, που με τη σειρά της διαμεσολαβεί τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος τις κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις του. Στο ίδιο σκεπτικό, έννοιες όπως η «ισότητα» και η «ελευθερία» δεν προκύπτουν παρά ως προϋποθέσεις για την ελεύθερη ανταλλαγή προϊόντων μεταξύ νομικά ίσων συμβαλλομένων ή, όπως το θέτει ο Κ. Ψυχοπαίδης, «η ανταλλαγή προϋποθέτει ελευθερία των συμβαλλομένων, ιδιοποίηση της ιδιοκτησίας του

⁶⁶ Βλ. Karl Marx, *Το Κεφάλαιο*, ό.π. Ως προς τον αφηρημένο τρόπο σύλληψης της πραγματικότητας στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, εξαιρετικά κατατοπιστικά είναι τα κείμενα του Λούκατς. Βλ. ιδίως Georg Lukács, *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*, εισ.-μτφρ.-σχ. Κ. Καβουλάκος, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 2006, σσ. 243 κ.εξ.

άλλου προσώπου μέσω της σύμφωνης βούλησής του, και όχι μέσω του πολιτικού καταναγκαστικού μηχανισμού»⁶⁷.

Κάτι τέτοιο είναι ολοφάνερα σωστό, με την υποσημείωση αυτή η διαδικασία αξιολόγησης να μην εκτραπεί από το αρχικό της σημείο στο αντίθετο του μαρξισμού: να μην μετατραπούν δηλαδή η ισότητα και η ελευθερία από το «νομικό πλαίσιο μέσω του οποίου πραγματοποιείται [και συγκαλύπτεται] η εκμεταλλευτική διαδικασία»⁶⁸ σε εμπειρικά πραγματικές, ιστορικές προϋποθέσεις του καπιταλιστικού τρόπου ανταλλαγής. Βέβαια, ο εργάτης, προκειμένου να είναι «ελεύθερος» να ανταλλάξει το προϊόν του, έπρεπε να απαλλαγεί από τους καταναγκασμούς της συντεχνίας· ωστόσο, η ίδια η ανταλλαγή στον πραγματικό κόσμο δεν δεσμεύεται από κανένα πολιτικό προαπαιτούμενο ισότητας και ελευθερίας. Η «ελεύθερη» διάθεση της εργατικής δύναμης στηρίζεται στην απειλή της πείνας, και η ανάπτυξη της βρετανικής κλωστοϋφαντουργικής βιομηχανίας προαπαιτούσε απλά τη διά ξιφολόγχης απαγόρευση στους Ινδούς να παράγουν μόνοι τους τα υφάσματά τους. Τα παραπάνω γίνονται καλύτερα αντιληπτά αν κοιτάξουμε τα αντίστοιχα χωρία του *Κεφαλαίου* στα οποία ο Μαρξ μας περιγράφει με τα πιο σκοτεινά χρώματα το «μυστικό» της «λεγόμενης πρωταρχικής συσσώρευσης»:

«Έτσι, η ιστορική κίνηση που μετατρέπει τους παραγωγούς σε μισθωτούς εργάτες εμφανίζεται από τη μια σαν απελευθέρωσή τους από τις φεουδαρχικές υποχρεώσεις και από τον συντεχνιακό εξαναγκασμό· και για τους αστούς ιστοριογράφους μας υπάρχει μονάχα αυτή η πλευρά. Από την άλλη όμως αυτοί οι νεοαπελευθερωμένοι γίνονται πωλητές του ίδιου του εαυτού τους μόνον αφού τους έχουν πρώτα ληστέψει όλα τα μέσα τους παραγωγής και τους έχουν αποστερήσει όλες τις εγγυήσεις για την ύπαρξή τους, που τους παραχωρούσαν οι παλιοί φεουδαρχικοί θεσμοί. Και η ιστορία αυτής της απαλλοτρίωσής τους είναι γραμμένη στα χρονικά της ανθρωπότητας με γράμματα από αίμα και φωτιά»⁶⁹.

Έτσι, οι νομικοπολιτικές μορφές της ισότητας και της ελευθερίας είναι αναγκασμένες να περιστρέφονται εσαεί γύρω από το ιστορικό τους περιεχόμενο, το

⁶⁷ Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, ό.π. σ. 477. Δες επίσης και την παρόμοια θέση του Μ. Αγγελίδη στον συλλογικό τόμο *Θεωρία, Αξίες και Κριτική – Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, «Ο Δογματισμός του Δικαιώματος», εκδ. Πόλις, Αθήνα 2008, σ. 33.

⁶⁸ Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, ό.π. σ. 477.

⁶⁹ Βλ. Karl Marx, *Το Κεφάλαιο*, ό.π., σ. 740.

οποίο και δικαιώνεται πρακτικά όταν εγείρεται κάποια διένεξη αναφορικά με το πώς πρέπει να ορίζεται η ισότητα ή η ελευθερία.

Μια παρόμοια κριτική μέθοδος σχετικά με την έννοια της δημοκρατίας προκύπτει από τον ίδιο τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ αναπτύσσει τη φαινομενολογία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής από (και διά) τη διαλεκτική των παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων. Γράφει σχετικά ο Γ. Σταμάτης, ερμηνεύοντας, κατά την άποψή μας, σωστά: «Το αν οι παραγωγικές δυνάμεις [...] έλθουν ή δεν έλθουν κατά την εξέλιξή τους σε αντίθεση προς τις σχέσεις παραγωγής, εξαρτάται από την εξέλιξη των σχέσεων παραγωγής, δηλαδή από τη συνειδητή προσαρμογή αυτών των σχέσεων στην εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων. Αν εμφανιστούν τέτοιες αντιθέσεις, οι οποίες στη συνέχεια μετατρέπονται αναγκαστικά σε κοινωνικές συγκρούσεις, τότε η εξέλιξη καθορίζεται απ' αυτές ακριβώς τις συγκρούσεις και την έκβασή τους»⁷⁰.

Έτσι, στον συστατικό χαρακτήρα των παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων δεν παρεμβαίνει με κανέναν τρόπο η όποια πολιτική μορφή αναδύεται από την αστική κοινωνία στον δοσμένο και συγκεκριμένο τρόπο καπιταλιστικής παραγωγής. Η πολιτική μορφή παράγεται αναγκαστικά από τη διαλεκτική των παραπάνω σχέσεων, δηλαδή ο Μαρξ δεν παράγει τις οικονομικές σχέσεις από τις πολιτικές, αλλά το ακριβώς αντίστροφο. Συνεπώς, ελάχιστη σχέση έχει η μορφή του πολιτεύματος ή οι δικαϊκές μορφές που λαμβάνουν χώρα στην αστική κοινωνία, μορφές οι οποίες εντέλει για τον Μαρξ απλώς προσήκουν και άλλοτε όχι⁷¹ στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων μέσα στον καπιταλισμό. Απεναντίας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η συνειδητότητα της εν λόγω αντίθεσης οφείλει να λάβει τον αναγκαίο χαρακτήρα της κοινωνικής σύγκρουσης, η έκβαση της οποίας συμπαρασύρει τις όποιες αυταπάτες κανονικότητας δικαίου, καθώς και τα «δικαιώματα» που απορρέουν από αυτό. Ο Μαρξ δεν είναι Ρουσσώ. Δεν αναφέρεται και δεν τον αφορά η ιδεώδης μορφή της όποιας «δημοκρατίας» και των όποιων δικαιωμάτων συνάγονται από αυτή, καθώς και μόνο η

⁷⁰ Βλ. Γιώργος Σταμάτης, *Σχέδιο και Αγορά στις Σοσιαλιστικές Οικονομίες*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1988, σσ. 81 κ.εξ.

⁷¹ Τόσο η διαδικασία της πρωταρχικής συσσώρευσης, όσο και, κυρίως, η διαδικασία επιβολής του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ανά την υφήλιο καταδεικνύουν ότι μια δημοκρατική πολιτειακή μορφή όχι μόνο δεν είναι απαραίτητη, αλλά συχνά έρχεται σε ρήξη με την ίδια την καπιταλιστική ανάπτυξη. Μια αυτοματοποιημένη συσχέτιση δημοκρατίας-καπιταλισμού, που φτάνει μάλιστα σε σημείο να παράγει μια οικονομική σχέση από μια πολιτική, δεν είναι παρά η ιστορική παρουσία μιας «σοσιαλδημοκρατικής» ερμηνευτικής παράδοσης εντός του εργατικού κινήματος.

αναφορά τους αποκρύπτει τη βασική αντίθεση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, μια αντίθεση που δεν αίρεται από την παρουσία ή όχι αστικών φιλελεύθερων μορφών.

Η άποψη, λοιπόν, ότι ο Μαρξ δεν θεματοποίησε τη δημοκρατία είναι μόνο εν μέρει σωστή. Υπό μία έννοια, τα ιστορικά κείμενά του και η κριτική του στη συμφωνία της Γκότα έχουν το πρόβλημα της δημοκρατίας ως κεντρική θεματική, φτάνοντας μάλιστα να αποκρυσταλλώσουν μια ολόκληρη αντίληψη στο πεδίο της συγκεκριμένης πολιτικής θέσης. Αυτό που αρνείται να κάνει ο Μαρξ είναι να δει μια αφηρημένα καθολική δημοκρατία, αποστερημένη από την προσδιοριστικότητά της στον συγκεκριμένο (μη) άνθρωπο της ανθρώπινης προϊστορίας⁷². Αντί γι' αυτό, ασκεί κριτική ακριβώς στις αφηρημένες αναστοχαστικές κατηγορίες της αστικής σκέψης, στις αντινομίες και τις παραδοξολογίες της, στον τρόπο με τον οποίο αναποδογυρίζει η σχέση υποκειμένου-κατηγορήματος.

Έτσι, ήδη από το 1843 διαβλέπει ένα παραληρηματικό στοιχείο στη χειραφέτηση του γερμανικού λαού από το *ancient regime* εν ονόματι της γαλλικής δημοκρατίας: «Αν αρνηθώ τις πουδραρισμένες περούκες, θα μείνουν οι απουδράριστες. Όταν αρνούμαι την κατάσταση της Γερμανίας του 1843, θα βρεθώ, σύμφωνα με το γαλλικό ημερολόγιο, μόλις στα 1789, κι ακόμη λιγότερο στην καρδιά του σήμερα»⁷³.

Μήπως άραγε και το ίδιο το γαλλικό έθνος δεν συμπεριφερόταν σαν τον φουκαρά «Άγγλο μανιακό του Μπέντλαμ», που καταριόταν τη μοίρα του επειδή νόμιζε πως – όντας «ελεύθερος Βρετανός»– ήταν υποχρεωμένος να σκάβει στα ορυχεία της Αιθιοπίας για λογαριασμό των αρχαίων φαραώ⁷⁴; Τάχα δεν ήταν οι ίδιοι οι Γάλλοι που χρέωναν τη δυσπραγία τους στους δικούς τους φαραώ, στη γενικά αφηρημένη μορφή μιας τυραννίας, στην αιώνια μορφή του μονάρχη, του τοκογλύφου και του διεφθαρμένου πολιτικού; Δεν ήταν οι ίδιοι που κάθε φορά που επαναστατούσαν προσέφευγαν στους ουρανούς, σε κάποια «διορθωμένη» μορφή Ισότητας και Ελευθερίας;

Από αυτή την άποψη, οι ηγέτες των επαναστατών του '48 πήραν πολύ πιο σοβαρά τον εαυτό τους απ' ό,τι ο Ροβεσπιέρος, που πίστευε ειλικρινά πως θα μπορούσε

⁷² Βλ. ενδεικτικά Georg Lukács, *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*, ό.π. και Herbert Marcuse, *Λόγος και Επανάσταση – Ο Χέγκελ και η Γένεση της Κοινωνικής Θεωρίας*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1999.

⁷³ Βλ. Karl Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1978, σ. 18.

⁷⁴ Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σσ. 14-15.

να οικοδομήσει μια κοινωνία ισότητας και ελευθερίας πάνω σε άυλα –εξισωτικά και ελευθεριακά– θεμέλια. Τότε «η φράση ξεπερνούσε το περιεχόμενο»⁷⁵: η μεγαλοσύνη των συνθημάτων της Γαλλικής Επανάστασης δεν έκρυβε παρά ένα νέο καθεστώς αστικής εκμετάλλευσης. Τώρα «το περιεχόμενο ξεπερνά τη φράση»: η δημοκρατία, η ισότητα και η ελευθερία δεν αρκούν καν για να επενδύσουν εννοιακά το καινούριο επαναστατικό φορτίο. Το μυστικό της επανάστασης του Ιούνη δεν κρυβόταν στις διακηρύξεις των διαφωτιστών, αλλά στο ταπεινό ταξικό αίτημα για συγκρότηση Υπουργείου Εργασίας και προώθηση φιλεργατικών μέτρων.

Όλα τα παραπάνω βέβαια δεν αποτελούν ακόμα μια τρόπον τινά ολοκληρωμένη «θέση», αλλά μάλλον μια πρώτη στιγμή στη διαλεκτική διαδικασία ανακατασκευής της έννοιας της δημοκρατίας. Εν συνεχεία, θα δούμε τους προσδιορισμούς της «αστικής» και «εργατικής» δημοκρατίας σαν τις μοναδικές μορφές με τις οποίες αυτή μπορεί να αποκτήσει νόημα στον ιστορικό ορίζοντα.

⁷⁵ Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σσ. 14-15.

Οι αντινομίες της αστικής δημοκρατίας

«Όσον καιρό, λοιπόν, ήταν σεβαστή η λέξη ελευθερία και εμποδιζόταν μόνον η πραγματική εξάσκησή της, εννοείται με νόμιμο τρόπο, έμενε η συνταγματική ύπαρξη της ελευθερίας ανέπαφη και απαραβίαστη, κι ας θανατώνανε πραγματικά τη συγκεκριμένη της ύπαρξη».

Κ. Μαρξ

Η αντίληψη ότι ο Μαρξ έβλεπε την αστική δημοκρατία σαν ένα «ιστορικό κόλπο» της αστικής τάξης, προκειμένου να διαιωνίσει την κυριαρχία της, είναι απολύτως λαθεμένη και, όταν δεν ερείδεται στην υστεροβουλία, αποτελεί κάποιου είδους «λαϊκή πρόληψη» γύρω από το ζήτημα, μια πρόληψη που παραβλέπει μέχρι και τα πιο χοντρά γράμματα του μαρξικού έργου. Ακόμα και τις φορές που ο Γερμανός επαναστάτης αναφέρεται στον εργαλειακό χαρακτήρα της δημοκρατίας, αυτό είτε αφορά επιμέρους παιχνίδια γύρω από ζητήματα όπως το γενικό εκλογικό δικαίωμα ή άλλες παραχωρήσεις είτε πρέπει να γίνεται αντιληπτό όχι στον κυριολεκτικό ιστορικό χρόνο, αλλά στο επίπεδο μιας διαλεκτικής αποκρυπτογράφησης ιστορικών νοημάτων.

Στους *Ταξικούς Αγώνες* και στη *18η Μπρυμαίρ* η αστική δημοκρατία, εκτός των άλλων, εμφανίζεται με δύο κυρίως τρόπους. Από τη μια, σαν μια κατάσταση που δίνει τη δυνατότητα σε όλες τις τάξεις να βρεθούν στο ιστορικό προσκήνιο, παραμερίζοντας τους παλιούς φεουδαρχικούς φραγμούς⁷⁶. Τούτη η πραγματική δυνατότητα συμπληρώνεται και από μια νομική, εφόσον το καθολικό εκλογικό δικαίωμα φαίνεται «να αναιρεί τις πολιτικές εγγυήσεις αυτής της εξουσίας [της αστικής] και να στριμώχνει την κυριαρχία της μέσα σε δημοκρατικούς όρους που [...] διαμφισβητούν τα ίδια τα θεμέλια της αστικής κοινωνίας»⁷⁷. Από την άλλη, εμφανίζεται είτε ως συνέχεια της αστικής

⁷⁶ Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σσ. 52-52.

⁷⁷ Βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία από το 1848 ως το 1850*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2012, σ. 80.

μοναρχίας⁷⁸ είτε ως «η μόνη κρατική μορφή, όπου το γενικό ταξικό συμφέρον [των μοναρχικών γαιοκτημόνων και των ορλεανικών μεγαλοαστών] υπέτασσε ταυτόχρονα τις αξιώσεις των ξεχωριστών ομάδων τους, καθώς και όλες τις άλλες τάξεις της κοινωνίας»⁷⁹.

Αυτή η αντίφαση της δημοκρατίας, ως εξασφάλιση της αστικής κυριαρχίας, αλλά και ως δυνατότητα να έρθουν στην επιφάνεια οι όροι ανατροπής αυτής ακριβώς της κυριαρχίας, διαμορφώνει για τον Μαρξ την αντινομική της φυσιογνωμία, η οποία την οδηγεί σε μια σειρά αυτοαναιρέσεων, που εντοπίζονται ήδη τη στιγμή της γέννησής της, και αποκαλύπτουν τον μερικό, ταξικό χαρακτήρα της. Ο Γερμανός επαναστάτης αφενός κρίνει την ιστορική της γέννηση και αφετέρου τα ίδια της τα περιεχόμενα. Έτσι, η δημοκρατία στην «ολοκληρωμένη» της μορφή (με το γενικό εκλογικό δικαίωμα, την άρση των ιδιοκτησιακών περιορισμών στο εκλέγεσθαι κ.λπ.) ήταν το πρακτικό αποτέλεσμα της επαναστατικής δράσης των κατώτερων λαϊκών στρωμάτων (κυρίως των εργατών) στα μεγάλα αστικά κέντρα (κυρίως στο Παρίσι). Το πρώτο ιστορικό παράδοξο είναι πως η δημοκρατία έπρεπε πριν απ' όλα να ξεμπερδέψει με τους ίδιους τους γεννήτορές της –με τους προωθημένους μικροαστούς και τους εργάτες, οι οποίοι αποτελούσαν αριθμητική μειοψηφία στους κόλπους του έθνους– προκειμένου να υπογραφεί η ληξιαρχική πράξη γέννησής της. «Το προλεταριάτο μετέτρεψε τον τάφο του σε λίκνο της αστικής δημοκρατίας»⁸⁰, θα διακηρύξει ο Μαρξ, χρονολογώντας τη γέννησή της από τις εκλογές του Μαΐου (και όχι από τα γεγονότα του Φλεβάρη) και την πραγματική της κυριαρχία μόλις από τις 24 του Ιουνίου, όταν έδειχνε πως δεν θα ανεχόταν πια τα ουτοπικά καπρίτσια των σοσιαλιστών.

Ωστόσο, η εν λόγω αντίφαση που συνόδευσε την ανακήρυξη της δημοκρατίας δεν ήταν μόνο το αποτέλεσμα μιας εσπευσμένης απόφασης, η οποία πάθηκε υπό το βάρος των περιστάσεων, αλλά για τον Μαρξ ήταν μια ακόμα έκφραση του προπατορικού διχασμού που διατρέχει ολόκληρη την έννοια και τα παράγωγά της, διανοητικά και κοινωνικά. Προνομιακός χώρος για την ανάδειξη αυτών των αντινομιών είναι το νομικό πεδίο. Ο Μαρξ υποβάλλει σε μια σύντομη αλλά περιεκτική κριτική το Σύνταγμα που

⁷⁸ Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σ. 22.

⁷⁹ Στο ίδιο.

⁸⁰ Βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*, ό.π., σ. 67.

προκύπτει κατά τη βραχύβια περίοδο κυριαρχίας των «πούρων δημοκρατών»⁸¹, από την επομένη της καταστολής του Ιούνη ως τις 10 Δεκέμβρη, όταν εκλέγεται πρόεδρος ο Λουδοβίκος Βοναπάρτης με συντριπτική πλειοψηφία.

Αυτή η κριτική ξεκινά με την υπενθύμιση του πρώτου παράδοξου, στο οποίο αναφερθήκαμε ήδη, στη σύνταξη δηλαδή ενός δημοκρατικού Συντάγματος με την ταυτόχρονη κήρυξη του Παρισιού σε κατάσταση πολιορκίας⁸². Στη συνέχεια, αναφέρεται σε ό,τι και σήμερα αποτελεί την αξιακή βάση των Συνταγμάτων: στο «αναπόφευκτο εκείνο γενικό επιτελείο του 1848 – προσωπική ελευθερία, ελευθερία του Τύπου, του λόγου, της οργάνωσης, της συγκέντρωσης, της εκπαίδευσης, της θρησκείας κ.λπ.»⁸³. Οι κρίσεις για τις παραπάνω ελευθερίες αφορούν τρία βασικά σημεία: η ελευθερία είναι απόλυτο δικαίωμα, πρώτον, με την προϋπόθεση των ορίων της ελευθερίας των άλλων (στο ζήτημα θα επανέλθουμε μιλώντας για τη μαρξική αντίληψη περί λαού), δεύτερον, με την παραπομπή ενός μελλοντικού, οργανικού (προσδιοριστικού) νόμου και, τρίτον, με την επιφύλαξη του συμφέροντος της δημόσιας τάξης και ασφάλειας. Με αυτό τον τρόπο κάθε άρθρο «περιέχει την ίδια του την αντίθεση, τη δική του Άνω και Κάτω Βουλή, δηλαδή στη γενική φράση την ελευθερία και στη σημείωση του περιθωρίου την κατάργηση της ελευθερίας»⁸⁴.

Όσον αφορά τους οργανικούς νόμους, αυτοί αναλαμβάνουν να ερμηνεύσουν τις «σημειώσεις στο περιθώριο» και να ρυθμίσουν την απόλαυση της ελευθερίας, «έτσι ώστε η αστική τάξη να μην σκοντάφτει στα δικαιώματα των άλλων τάξεων της κοινωνίας»⁸⁵. Το πρόβλημα της ερμηνείας και της εφαρμογής του Συντάγματος, ως πρόβλημα σχέσης καθολικού-επιμέρους, δεν ήταν βέβαια καινούριο, αλλά γεννιέται ταυτόχρονα με την εμφάνιση των Συνταγμάτων πριν ακόμα από το 1789, φανερώνοντας έτσι την αντίφαση της αστικής σκέψης τόσο με τον ίδιο της τον εαυτό, όσο και με την υλική

⁸¹ Με τον όρο «πούροι δημοκράτες» (αλλού εμφανίζονται ως «καθωσπρέπει δημοκράτες») ο Μαρξ περιγράφει ένα μεσαίο στρώμα διανοούμενων της αστικής τάξης (γιατροί, νομικοί, συγγραφείς κ.λπ.), που συσπειρώνονταν κυρίως γύρω από την εφημερίδα *Νασιονάλ*. Αυτοί αποτελούσαν το «πνεύμα» της καθαρής δημοκρατίας, πράγμα που τους διέκρινε τυπικά από τη μεγαλοαστική τάξη, η οποία επέβαλλε τη θέλησή της είτε με μοναρχικούς είτε με δημοκρατικούς ή με βοναπαρτικούς όρους. Οι «πούροι δημοκράτες» δεν θα πρέπει να συγχέονται με τους μικροαστούς που συσπειρώνονταν γύρω από τον Ρολέν και τον Φλοκόν και εξέφραζαν περισσότερο το πνεύμα του γιακωβινισμού. Οι προοδευτικοί μικροαστοί, τιμώντας αυτή την παράδοση, συγκεντρώνονταν γύρω από την ομάδα του Νέου Όρους.

⁸² Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σ. 28.

⁸³ Στο ίδιο, σ. 29.

⁸⁴ Στο ίδιο, σ. 31.

⁸⁵ Στο ίδιο.

πραγματικότητα. Αρκεί να θυμηθούμε εδώ τα πολιτικά δικαιώματα των Αϊτινών και των εγχρώμων της Καραϊβικής, που παραχωρήθηκαν από τη δημοκρατική δικτατορία των Γιακωβίνων και αργότερα πάρθηκαν πίσω με ερμηνευτικούς-εφαρμοστικούς νόμους, αρχικά από τους «λευκούς» του Διευθυντηρίου και κατόπιν από την Αυτοκρατορία.

Φυσικά, κύριο ρόλο στην εφαρμογή των νόμων παίζουν οι δικαστές –«το πιο λυσσασμένο και φανατικό σώμα στην υπεράσπιση του παλιού κράτους»⁸⁶–, των οποίων το Σύνταγμα εξασφαλίζει τη μονιμότητα. Εδώ βλέπουμε ότι καταλήγει, εκκινώντας από το διαμετρικά αντίθετο σημείο, στο ίδιο συμπέρασμα με τον Τοκβίλ. Σε μια πολιτική κατάσταση εξαιρετικά πιο ρευστή από το παλιό κράτος, ένα σώμα δικαστών, επιφορτισμένο με την απρόσκοπτη υπεράσπιση του αφηρημένου ανθρώπου, είναι απαραίτητο όσο ποτέ.

Τέλος, ό,τι μπορούσε να απομείνει από την ελευθερία βρισκόταν στην ευχέρεια «εκείνης της λαμπρής εφεύρεσης [...] που βρήκε μονάχη της τον δρόμο να διαδοθεί σε ολόκληρη την ήπειρο και τώρα ξαναγυρνούσε στη Γαλλία με ξανανιωμένη αγάπη»⁸⁷ – δηλαδή της κατάστασης πολιορκίας. Πρόκειται για μια προσέγγιση η οποία θυμίζει τη σύγχρονη συζήτηση που διεξάγεται κάτω από τον –μάλλον ατυχή– τίτλο «κατάσταση εξαίρεσης»⁸⁸. Αν μπορούσαμε να παρουσιάσουμε συνοπτικά τη σχετική μαρξική αναφορά, θα της δίναμε την εξής μορφή: το γενικό εκλογικό δικαίωμα φέρνει –τουλάχιστον τυπικά– και τις άλλες τάξεις, πλην της αστικής, στην τροχιά της εξουσίας. Η αστική τάξη σπεύδει να θωρακιστεί –τουλάχιστον νομικά– από κάθε απρόβλεπτη έκβαση, θέτοντας μια –τουλάχιστον πραγματική– δύναμη πυρός στη διάθεσή της.

Κάτι τέτοιο ασφαλώς προϋποθέτει την πραγματική άρση της νεφελώδους διάκρισης και ισορροπίας των εξουσιών. Έτσι, ήδη μέσα στο Σύνταγμα βρίσκονταν οι προϋποθέσεις για την ανατροπή του. Τυπικά, οι εξουσίες παραχωρούνταν στο νομοθετικό σώμα, το οποίο μπορούσε να παραμερίσει με νόμιμο τρόπο τον πρόεδρο. Ο τελευταίος ωστόσο είχε στη διάθεσή του, από το ίδιο το Σύνταγμα, όχι κάποια αφηρημένη ηθική εξουσία, αλλά τον έλεγχο του πραγματικού στρατού και μιας

⁸⁶ Βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*, ό.π.

⁸⁷ Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σ. 35.

⁸⁸ Δεν είναι λίγοι εκείνοι που συζητούν τις μαρξικές αντιλήψεις για το ζήτημα με σμιτιανούς όρους, κάνοντάς μας να διερωτηθούμε ποιον από τους δύο δεν γνωρίζουν αρκετά καλά. Η αλήθεια είναι πως ο Σμιτ πιθανόν να «ξεσήκωσε» τα σχετικά αποσπάσματα από τη *18η Μπρυμαίρ*. Πάντως, το θέμα είχε ήδη πάρει διαστάσεις δημόσιας συζήτησης και εμφανιζόταν στις εφημερίδες της εποχής.

πραγματικής κρατικής μηχανής, που αποτελούνταν από χιλιάδες υπαλλήλους. Είναι αξιοσημείωτη η παρατήρηση του Μαρξ πως οι εφτακόσιοι πενήντα βουλευτές εξέφραζαν τα διαφορετικά συμφέροντα του γαλλικού λαού, ενώ η ψήφος στον πρόεδρο ήταν προσωπική (περσοναλιστική) και ενσάρκωνε «αυτό το ίδιο το εθνικό πνεύμα»⁸⁹.

Ανεξάρτητα, λοιπόν, από τις άρτιες συνταγματικές προβλέψεις, έχουμε την ουσιαστική επικύρωση μιας πανίσχυρης και πραγματικής κρατικής εξουσίας στα χέρια της αστικής τάξης. Ήταν η μόνη εξουσία που θα μπορούσε να επιβάλει στον πραγματικό κόσμο την τάξη και την ασφάλεια. «Ο στρατώνας και ο καταυλισμός» μπαίνουν στο πολιτικό παιχνίδι προκειμένου να «απαλλάξουν ολότελα την αστική κοινωνία από την έγνοια να κυβερνάει τον ίδιο τον εαυτό της»⁹⁰. Ο στρατώνας και ο καταυλισμός έχουν βεβαίως και τις δικές τους απαιτήσεις και μια πιθανή έκβαση αυτής της εμπλοκής είναι «η νίκη της εκτελεστικής εξουσίας πάνω στη νομοθετική, η νίκη της βίας δίχως λόγια πάνω στη βία των λόγων»⁹¹.

Ωστόσο, ο Μαρξ φαίνεται να διασκελίζει την άκαμπτη διάζευξη με την οποία παρουσιάζεται σήμερα το εννοιακό δίπολο κατάσταση εξαίρεσης/δημοκρατική κανονικότητα. Για τον ίδιο η δικτατορία, πριν κρυφτεί στα συνταγματικά άρθρα, είχε φανερωθεί στη ζωντανή πολιτική πράξη, δίνοντας έτσι την πραγματική υπόσταση του διλήμματος, που δεν βρίσκεται πια στο αφηρημένο «δημοκρατία ή τυραννία», αλλά στο συγκεκριμένο «δημοκρατία για ποιον;».

Μήπως δεν ήταν ακόμα και οι πιο τίμιοι δημοκράτες (σαν τον «γερο-αφελή» Ουγκώ) που συνέπραξαν με τις πιο συντηρητικές δυνάμεις μπροστά στον κίνδυνο της κοινωνικής ανατροπής του Ιούνη; Ο Μαρξ δίνει με μοναδική ευκρίνεια τη συγκρότηση του «κόμματος της τάξης», εκείνου του ετερόκλητου σχήματος που στο όνομα της υπεράσπισης της δημοκρατικής νομιμότητας αντικατέστησε το αίτημα για ελευθερία με το αίτημα για τάξη και ασφάλεια. Οι εκτελέσεις και οι δίχως δίκη εκτοπίσεις άνοιξαν τον δρόμο για τη στρατιωτική βία απέναντι στους ίδιους τους «πούρους δημοκράτες». Σε λίγες εβδομάδες τα πιο απλά δημοκρατικά αιτήματα (όπως η ελευθερία συνάθροισης και Τύπου) ισοδυναμούσαν με ανατρεπτικές ενέργειες και οι στρατιωτικές επιτροπές επέβαλαν την πραγματική εξουσία. Στο επόμενο διάστημα κανείς δεν αισθανόταν

⁸⁹ Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σ. 33.

⁹⁰ Στο ίδιο, σ. 36.

⁹¹ Στο ίδιο, σσ. 141-142.

ασφαλής υπό το βλέμμα της δημοκρατικής εκτελεστικής εξουσίας. (Ο ίδιος ο Τοκβίλ θα καθίσει για λίγο στη φυλακή μετά τη ρήξη του με τον Βοναπάρτη).

Η εξιστόρηση των παραπάνω από τον Μαρξ είναι κάτι περισσότερο από μια προβολή στο πολιτικό δράμα του εικοστού αιώνα. Τα γεγονότα έδειχναν πως η δημοκρατική μορφή ως σημείο «ιδανικής» πολιτικής αναφοράς είχε καταρρεύσει κάτω από το εννοιολογικό φορτίο που της εναποτέθηκε. Για την ακρίβεια, η ίδια η έννοια της δημοκρατίας θα αποτύγγανε στο εξής να αναγνωρίσει τον εαυτό της σε κάποια επιμέρους πραγματικότητα, είτε επρόκειτο για την αστική συνταγματική δημοκρατία είτε για την Κομμούνα του '71 και τα σοβιέτ του '17.

Η καθαρή δημοκρατία

Ο λαός

Το δημοκρατικό επιχείρημα είναι ακατανίκητο στην απλότητά του: πέρα από τις όποιες διαφορές ή αντιθέσεις, ο λαός είναι εκείνος που πρέπει να αποφασίζει για τη μοίρα του, με τρόπο που να μην παραβαίνει τις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας. Τούτη η αρχή, που πηγάζει από το γεγονός και μόνο ότι το λαϊκό σώμα απαρτίζεται από ελεύθερους και ίσους ανθρώπους, αποτυπώνεται ήδη στο τρίτο άρθρο των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη: «Πηγή κάθε εξουσίας είναι το έθνος. Κανένα σώμα, κανένα άτομο δεν μπορεί να ασκήσει εξουσία που δεν πηγάζει από το έθνος».

Πριν αναφερθούμε στη στάση του Μαρξ απέναντι σε αυτού του τύπου τη «λαϊκή» δημοκρατία, αξίζει να παρατηρήσουμε πως η ίδια η έννοια «λαός» δεν είναι τόσο αυτονόητη· αρκεί να παραπέμψουμε στην εποχή του Σφαιριστηρίου, όταν οι μεγαλοαστοί και οι τραπεζίτες αποφάνθηκαν ότι η τάξη τους ήταν ο εκπρόσωπος του γαλλικού λαού, ήταν το ίδιο το γαλλικό έθνος. Εξάλλου, σήμερα λίγοι θα διαφωνούσαν πως οι προεπαναστατικοί φιλελεύθεροι στοχαστές, κοιτώντας τον αστό, έβλεπαν τον καθολικό λαό. Αυτό το αντιφατικό ιστορικό ίχνος σχετικά με τη σύνθεση του λαού αναγνωρίζεται πανηγυρικά σε εκείνο τον διχασμό ανάμεσα στον άνθρωπο και τον πολίτη που διατρέχει όλα τα συνταγματικά κείμενα, από τη Διακήρυξη του 1789 ως τις μέρες μας. Ο πολίτης δεν είναι παρά ο εξιδανικευμένος πολίτης του (ενός) κράτους, η αφαίρεση κάθε πραγματικής ύπαρξης –οικονομικής και κοινωνικής–, ενώ ο άνθρωπος είναι το μέλος της αστικής, ιδιωτικής κοινωνίας. Ο πολίτης μετατρέπεται έτσι σε υπηρέτη των λεγόμενων «ανθρωπίνων δικαιωμάτων»· ο ιδιώτης στρέφεται ενάντια στον πολίτη.

Στο πλαίσιο αυτό, ακόμα και η επίκληση της έννοιας «λαός» έχει ιδεολογική (αν όχι προσχηματική) χροιά, καθώς και μόνο η γλωσσική χρήση της θα προϋπέθετε την άρση του πραγματολογικού δυισμού ανθρώπου-πολίτη σε μια υψηλότερη έννοια και όχι

σε ένα αφηρημένο γενικό⁹². Βέβαια, ακόμα και η γλώσσα στην καθημερινή της ροή δεν είναι απαλλαγμένη από παρόμοιους «σχιζοειδείς» τύπους. Έτσι, η προφορά της λέξης «λαός» από τη μια δηλώνει τις κατώτερες τάξεις (σαν κάποιο ταξικό/μνημονικό κατάλοιπο να αποκλείει από τον λαό συγκεκριμένα στρώματα) και την ίδια στιγμή υπονοεί το αριθμητικό σύνολο των πολιτογραφημένων Ελλήνων ή Γάλλων, στου οποίου συχνά πυκνά την κυριαρχία και το συμφέρον γίνεται επίκληση.

Αυτό το σκεπτικό μάς δίνει έναν τρόπο για να ξετυλίξουμε τη μαρξική κριτική απέναντι στον «φανταστικό λαό» και τη δημοκρατία που τον επικαλείται: «Οι δημοκράτες αυτοί βλέπανε σε όλη τη Γαλλία, ή τουλάχιστον στην πλειοψηφία των Γάλλων, πολίτες με τα ίδια συμφέροντα, τις ίδιες αντιλήψεις κ.λπ. Αυτή ήταν η λατρεία τους για τον λαό. Αντί όμως τον φανταστικό λαό τους, οι εκλογές φέρανε στο φως της ημέρας τον πραγματικό λαό, δηλαδή εκπροσώπους των διαφόρων τάξεων στις οποίες υποδιαιρείται»⁹³. Αυτά τα λόγια με την ίδια περίπου διατύπωση θα τα συναντήσουμε αρκετές φορές στα ιστορικά έργα του Μαρξ· ωστόσο, η κριτική απέναντι στις αντιλήψεις περί «λαού» αποτελεί μια κεντρική θεματική του συνόλου του μαρξικού έργου, από τα «πρώιμα» κείμενα ως την κριτική του για το πρόγραμμα των Γερμανών σοσιαλδημοκρατών στην Γκότα⁹⁴.

Τούτη η στάση του Μαρξ μακράν απέχει από μια προσπάθεια σχετικοποίησης των «αληθειών» που ανέδειξε ο αστικός κόσμος. Αντίθετα, έννοιες όπως η ελευθερία και η ισότητα δεν αφήνονται πλέον στο έλεος των πολιτικών συσχετισμών και των θεωρητικών, ψυχολογικών ή νομικών προσεγγίσεων, αλλά προσδιορίζονται στο συγκεκριμένο (υλικό) ταξικό συμφέρον. Πολύ περισσότερο, τούτη η στάση δεν καθιστά τον Μαρξ εκείνο τον τύπο του αμέτοχου θετικιστή παρατηρητή που στέκει άναυδος μπροστά στην «πολυθεΐα των αξιών», εφόσον ο Γερμανός επαναστάτης βλέπει στην εργατική τάξη έναν ειδικό χαρακτήρα: για πρώτη φορά στην (προ)ιστορία, μια τάξη δεν στοχεύει μόνο στην άνοδό της στην εξουσία, αλλά αρνείται καθολικά ολόκληρο τον παλιό κόσμο και προκαλεί την εξαφάνιση όλων των τάξεων, του εαυτού της συμπεριλαμβανομένου. Από αυτή την άποψη, το κάλεσμα που απευθύνει μέσα από το

⁹² Βλ. Θεόδωρος Πενολίδης, «Η Εγγεληνή Φιλοσοφία της Γλώσσας», *Δευκαλίων*, τόμ. 18, τχ. 2, Δεκέμβριος 2000, σσ. 253-279.

⁹³ Βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*, ό.π., σ. 61.

⁹⁴ Βλ. Karl Marx, *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1994.

Μανιφέστο στους προλετάριους «να γίνουν το ίδιο το έθνος» δεν εκφράζει κάποια προσωπική μεροληψία, ούτε παραπέμπει στον τρόπο με τον οποίο η αστική τάξη βλέπει στον εαυτό της τον «καθολικό λαό».

Η επίκληση, λοιπόν, του λαού, όταν δεν υποκρύπτει κάποιο εξόφθαλμο τέχνασμα, δεν είναι παρά η προβολή του επιμέρους συμφέροντος ως καθολικού. Το '48 οι μικροαστοί αποτελούσαν τον βασικό φορέα μιας παρόμοιας αντίληψης: «Εκείνο που αντιπροσωπεύουν [οι μικροαστοί δημοκράτες] είναι το δίκιο του λαού, εκείνο που τους ενδιαφέρει είναι το συμφέρον του λαού», φανταζόμενοι πως «οι ίδιοι βρίσκονται πάνω από την ταξική αντίθεση, δεν έχουν ανάγκη να εξετάσουν τα συμφέροντα και τις σχέσεις των διαφόρων τάξεων». Μάλιστα, χρεώνουν την όποια αποτυχία του δημοκρατικού εγχειρήματος «στους ολέθριους σοφιστές που διαιρούν τον αδιαίρετο λαό σε εχθρικά στρατόπεδα»⁹⁵.

Μια «καθαρή δημοκρατία» είναι, λοιπόν, μια εν πολλοίς ταξική μικροαστική δημοκρατία. «Ο [μικροαστός] δημοκράτης, ανήκοντας σε μια “μεταβατική τάξη”, που μέσα σ’ αυτήν αμβλύνονται ταυτόχρονα τα συμφέροντα δύο τάξεων»⁹⁶, λειτουργεί εξισωτικά, ρυθμίζοντας τους όρους της κοινωνικής ανισότητας και όχι εξαλείφοντάς τους. Ο κατεστραμμένος μικροαστός θρηνεί για την απώλεια της ιδιοκτησίας του και όχι για την εν γένει ύπαρξή της, στρεφόμενος υποχρεωτικά στους πατριάρχες του Διαφωτισμού και στα οράματα ενός λαού μικροϊδιοκτήτη, που προκόβει στο πλαίσιο ενός τίμιου παιχνιδιού. Μα μια τέτοια απαίτηση (που φαντάζει φιλολαϊκή ως τις μέρες μας) δεν είναι μια «καθαρή δημοκρατία», αλλά ήδη μια καθαρά ταξική δημοκρατία, η οποία χρεώνει στην αρχική έννοια ένα πλήθος σημασιών που αποκτήθηκαν μόνο μέσα από τις ιστορικές ανάγκες των καταπονημένων μικροαστικών στρωμάτων.

Μια διαφοροποιημένη κριτική απέναντι στην «καθαρή δημοκρατία» γίνεται με αφορμή τη συμμετοχή του Λαμαρτίνου στην προσωρινή κυβέρνηση που προέκυψε με την ανατροπή του Λουδοβίκου Φίλιππου τον Φλεβάρη. Ανάμεσα σε αστούς και εργάτες που είχαν έστω και ενστικτωδώς διαμορφωμένα τα περιεχόμενα της δημοκρατίας τους, ο Λαμαρτίνος «δεν υποστήριζε άμεσα κανένα πραγματικό συμφέρον, καμιά ορισμένη τάξη: ήταν η ίδια η επανάσταση του Φλεβάρη, η κοινή εξέγερση με τις αυταπάτες της,

⁹⁵ Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σσ. 59-60.

⁹⁶ Στο ίδιο.

την ποίησή της, το χιμαιρικό περιεχόμενό της και τις φράσεις της»⁹⁷. Μάλιστα, ο ίδιος προέτρεπε τους εργάτες να μην βάψουν με αίμα τη γέννηση της δημοκρατίας, αλλά η ανακήρυξή της να αποφασιστεί από την πλειοψηφία των Γάλλων μέσω γενικών εκλογών.

Αν αφήσουμε κατά μέρος το παράδοξο να γίνεται αποδεκτή μια βίαιη πράξη ανατροπής μόνο μέχρι ενός σημείου⁹⁸, δικαιούμαστε να υποθέσουμε πως το συγκεκριμένο απόσπασμα κρύβει και μια μαρξική ένσταση μεθοδολογικού χαρακτήρα: δεν είναι καθόλου σπάνιο όταν κρίνουμε έναν ιστορικό τύπο δημοκρατίας (την αστική ή την εργατική, την προεδρική ή την κοινοβουλευτική, για παράδειγμα) να την αντιπαραβάλλουμε με μια καθαρά νοητική δημοκρατική μορφή. Με αυτό τον ιδεοτυπικά αφηρημένο τρόπο σύλληψης του καθολικού «δημοκρατία», η δημοκρατία καταντάει μια κοινή μορφή, γίνεται η ίδια μερική και παρατάσσεται δίπλα στις επιμέρους, συγκεκριμένες προεδρικές, δουλοκτητικές ή αστικές δημοκρατίες. Έτσι, σκοντάφτουμε στο εγγειανό παράδειγμα το οποίο αναφερόταν σε κάποιον που, θέλοντας να δοκιμάσει φρούτα, απέρριπτε τα κεράσια ή τα αχλάδια, επειδή ακριβώς αυτά ήταν αχλάδια και κεράσια και όχι Φρούτα.

Μάλιστα, πολλές φορές, όταν γίνεται μια τέτοιου τύπου αντιπαραβολή, συνήθως υπονοείται κάποιος αρχαιο-δημοκρατικός τύπος. Όμως ακόμα και αν αφαιρέσουμε επί τούτου τον δουλοκτητικό χαρακτήρα της αρχαίας δημοκρατίας, κατά τον τρόπο των Γάλλων ριζοσπαστών την περίοδο της Τρομοκρατίας⁹⁹, θα πέσουμε πάνω στον αριστοτελικό ορισμό, που προσδιόριζε τη δημοκρατία «ως το πολίτευμα των φτωχών και όχι ως το πολίτευμα των πολλών», πράγμα που μας φέρνει και πάλι μπροστά σε μια ιστορική δημοκρατία, με ταξικούς και όχι μυθικούς υπερ-προσδιορισμούς.

Μια τέτοια προσέγγιση ίσως ρίχνει επιπλέον φως στην οργισμένη κριτική που επιφύλασσε ο Μαρξ για τα αιτήματα των επαναστατημένων εργατών, οι οποίοι αποζητούσαν μια δημοκρατία που θα τους λύτρωνε από τη δυσπραγία τους, ενώ είχαν ήδη απέναντί τους την ίδια τη δημοκρατία, «τη μοναδική νόμιμη», λαοπρόβλητη και

⁹⁷ Βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*, ό.π., σ. 43.

⁹⁸ Οι εργάτες κατέλυσαν ένοπλα τη μοναρχία, όμως τους αμφισβητήθηκε το δικαίωμα της ανακήρυξης της Δημοκρατίας. Έτσι, η «αστική τάξη επέτρεπε στο προλεταριάτο μονάχα έναν σφετερισμό – τον σφετερισμό του αγώνα», βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*, ό.π., σ. 43.

⁹⁹ Βλ. Luciano Canfora, *Η Δημοκρατία – Ιστορία μιας Ιδεολογίας*, μτφρ. Π. Σκόνδρας, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα 2009, σσ. 74-106.

πραγματική δημοκρατία, την αστική¹⁰⁰. Έτσι, στη βάση της καθαρής δημοκρατίας ως έκφρασης κάποιας λαϊκής βούλησης, υπάρχει για τον Μαρξ ένα πιο σημαντικό αμάρτημα. Η ψευδαίσθηση ότι μια καθαρή μορφή μπορεί να διευθετήσει τα υλικά περιεχόμενα της κοινωνίας με γενικές αναφορές στο «δίκαιο», γεφυρώνοντας με αυτό τον τρόπο τις αντιθέσεις στους κόλπους του λαού. Στο όγδοο μέρος του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου*, όπου ο Μαρξ περιγράφει τον αγώνα γύρω από τα όρια της εργάσιμης ημέρας, δηλώνει ξεκάθαρα ότι τόσο η απαίτηση του κεφαλαιοκράτη για παράτασή της, όσο και του εργάτη για μείωσή της είναι εξίσου δίκαιες και κατοχυρωμένες από τον νόμο της ανταλλαγής εμπορευμάτων. «Επομένως, έχουμε εδώ μια αντινομία, δίκαιο ενάντια σε δίκαιο. [...] Και ανάμεσα στα δύο ίσα δίκαια αποφασίζει η βία». Μάλιστα, αυτή η πάλη ανάμεσα στα «δίκαια» διαπερνά ολόκληρη την αστική κοινωνία, εφόσον διεξάγεται «ανάμεσα στον συνολικό κεφαλαιοκράτη και στον συνολικό εργάτη, δηλαδή ανάμεσα στην αστική και την εργατική τάξη»¹⁰¹. Οι αντινομίες του Δικαίου εν γένει είναι επίσης πάγια θέση του Μαρξ, την οποία συναντάμε παραλλαγμένη και στα κείμενα για το '48, όταν, για παράδειγμα, «και τα δύο μέρη επικαλούνταν με όλο τους το δίκιο το Σύνταγμα»¹⁰², δίνοντας ο καθένας το δικό του περιεχόμενο στις λέξεις.

Ωστε ο αδιαίρετος λαός είναι στην πραγματικότητα δύο αντιμαχόμενοι λαοί (και εν προκειμένω ένοπλοι). Η «fraternité», λοιπόν, που διακηρύχτηκε τον Φλεβάρη προϋπέθετε την πολιτική αλληλοεξόντωση των τάξεων· η «αδελφосύννη» κράτησε μόνο λίγες μέρες, «όσο τα συμφέροντα της αστικής τάξης ήταν αδελφωμένα με τα συμφέροντα του προλεταριάτου»¹⁰³, όσο δηλαδή να ανατραπεί η μοναρχία. Μάλιστα, στο συγκεκριμένο απόσπασμα ο συγγραφέας χαρακτηρίζει την εργατική και την αστική τάξη σαν «τάξεις που εκμεταλλεύονται η μια την άλλη», αποφεύγοντας τους χαρακτηρισμούς «εκμεταλλεύτρια» και «εκμεταλλευόμενη», που πιθανόν θα οδηγούσαν σε μια αξιολογική κρίση τάξης δικαίου¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*, ό.π., σ. 62.

¹⁰¹ Βλ. Karl Marx, *Το Κεφάλαιο*, ό.π., σ. 246.

¹⁰² Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σ. 30.

¹⁰³ Βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*, ό.π., σ. 65.

¹⁰⁴ Αυτή η «αποστασιοποίηση» είναι συνήθης στον Μαρξ. Βέβαια, τα κείμενά του είναι γεμάτα από πλήθος γλαφυρών περιγραφών για την κατάσταση της εργατικής τάξης ή τον ηρωισμό της αλλά ως εκεί, εμποδίζοντάς μας να εξαγάγουμε –με άμεσο τουλάχιστον τρόπο– μια μαρξική ηθικο-δικαϊκή κρίση. Από αυτή την άποψη, και το ίδιο το *Κεφάλαιο* δεν διεκδικεί πολύ περισσότερα από το να μας παρουσιάσει μια φαινομενολογία του καπιταλισμού.

Αντίθετα, η «καθαρή δημοκρατία», εκφραστές της οποίας την περίοδο εκείνη ήταν κάποιοι αστοί διανοούμενοι και κυρίως οι μικροαστοί του Νέου Όρους, ψάχνει να βρει εκείνο ή τον άλλο κανόνα που θα επιτρέπει, βάσει κάποιας λογικής ηθικής πρότασης, τη ρύθμιση των ζητημάτων μέσα στο ένα και μοναδικό λαϊκό σώμα. Για τον Μαρξ αυτό είναι αδιανόητο, αφού ανάμεσα «στα δύο ίσα δίκαια» δεν υπάρχει παρά το απόλυτο κενό, που δηλώνει τα διανοητικά όρια της αφηρημένης αστικής σκέψης και το τέλος κάθε πολιτικής πράξης πλην της επανάστασης¹⁰⁵.

Έτσι, ο Μαρξ βλέπει στο «δικαίωμα στην εργασία», στην «προοδευτική φορολογία» ή στη «λήψη κρατικού επιδόματος» όχι εκείνες τις ρυθμίσεις που καθιστούν την αστική κοινωνία κατά τι «δικαιότερη», αλλά τη «βία πάνω στο κεφάλαιο και πίσω από τη βία την ιδιοποίηση των μέσων παραγωγής [...] και το τέλος της μισθωτής εργασίας»¹⁰⁶. βλέπει την ίδια την ψυχή του Ιούνη που είχε κρυφτεί πίσω από τα δημοκρατικά αιτήματα. Από αυτή την άποψη, ο Μαρξ όχι μόνο επιβεβαιώνει τον τοκβιλιανό φόβο απέναντι στο πραγματικό περιεχόμενο των εργατικών αιτημάτων, αλλά δείχνει να κατανοεί ότι με την αστική έννοια ρυθμίσεις όπως οι παραπάνω δεν είναι παρά «ένας παραλογισμός, ένας άθλιος, ευσεβής πόθος»¹⁰⁷.

Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει τρόπος να αποδειχτεί πώς μια δημοκρατία μπορεί να εξασφαλίσει τις καλύτερες προϋποθέσεις για τη λειτουργία της, χρησιμοποιώντας κάποιο μέσο (μια κοινωνική μεταρρύθμιση ή μια νομική κατασκευή) αναντίρρητα δημοκρατικό. Στο πλαίσιο που διεξάγεται η συζήτηση (εδώ και σχεδόν διακόσια χρόνια) φαίνεται πως η ένσταση ενός νεοφιλελεύθερου απέναντι στην κρατική παρέμβαση είναι θεωρητικά νόμιμη, τουλάχιστον όσο είναι νόμιμο το αίτημα για την αποκατάσταση κάποιας «κοινωνικής αδικίας». Συνεπώς, φαίνεται πως στη δημοκρατία πάντα λείπει κάτι από τον πραγματικό κόσμο, ώστε να λειτουργήσει ως ιδεώδης τόπος αναφοράς· όταν όμως αυτό το κάτι προστεθεί, η δημοκρατία δεν είναι πια παρά ένας

¹⁰⁵ Το πρόβλημα της αναζήτησης ενός «πολιτικού Μαρξ» παρουσιάζει αναλογίες με αυτό της αναζήτησης ενός «Μαρξ ρεπουμπλικάνου». Στο συγκεκριμένο κείμενο προκρίνεται η αντίληψη εκείνη που βλέπει στον Μαρξ έναν «αντιπολιτικό» στοχαστή, με την έννοια ότι ο Γερμανός επαναστάτης στο κυρίως ειπείν έργο του δεν διακρίνει στην πολιτική πράξη εντός των ορίων της αστικής εξουσίας καμία αυτοτέλεια. Αντίθετα, η όποια διεκδίκηση εμφανίζεται να είναι οργανικά δεμένη, και τελικά να υποτάσσεται, στην ευρύτερη πάλη για την απελευθέρωση της εργατικής τάξης.

¹⁰⁶ Βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*, ό.π., σσ. 78-79.

¹⁰⁷ Στο ίδιο, σ. 78.

συμπληρωματικός προσδιορισμός μιας άλλης, εννοιολογικά αρτιότερης, τάξης πραγμάτων.

Οι πλειοψηφίες

«Αρχίζοντας να μιλάει για το εκλογικό δικαίωμα, ο Κάουτσκι προδόθηκε ότι είναι πολέμιος των μπολσεβίκων, που δεν δίνει δεκάρα για τη θεωρία. Γιατί η θεωρία, δηλαδή η συζήτηση πάνω στις γενικές ταξικές βάσεις της δημοκρατίας και της δικτατορίας, δεν πρέπει να έχει σαν αντικείμενό της ένα ειδικό ζήτημα, όπως είναι το εκλογικό δικαίωμα, αλλά ένα γενικό ζήτημα: συγκεκριμένα, αν μπορεί να διατηρηθεί η δημοκρατία ταυτόχρονα και για τους πλούσιους και για τους εκμεταλλευτές στην ιστορική περίοδο της ανατροπής των εκμεταλλευτών και της αντικατάστασης του κράτους τους από το κράτος των εκμεταλλευόμενων».

Λένιν, Η Προλεταριακή Επανάσταση και ο Αποστάτης Κάουτσκι

Ίσως πράγματι να μην άξιζε να ασχοληθεί κανείς με αυτό που για τον Λένιν δεν ήταν παρά «ένα ειδικό ζήτημα», αν το γενικό εκλογικό δικαίωμα και οι ελεύθερες εκλογές δεν είχαν γίνει η πρακτική συνισταμένη ολόκληρης σχεδόν της αντιμαρξιστικής κριτικής. Και είναι αλήθεια ότι πολλές φορές ακόμα και η πιο ραφινάτη κριτική δείχνει να συμμερίζεται στη βάση της εκείνο τον θρύλο που περιγράφει τον σοσιαλισμό σαν τον Τόπο-Που-Δεν-Έχει-Εκλογές. Ένας τρόπος να απαντηθεί το ζήτημα θα ήταν ίσως να διαχωριστεί η μαρξική θέση από την ιστορική πορεία των μπολσεβίκων και του σοσιαλισμού στον εικοστό αιώνα προκειμένου να «διασωθεί» ο Μαρξ: κάτι τέτοιο όμως θα ήταν και φυγόπονο και λαθεμένο, εφόσον το πρόβλημα της σχέσης της εκλογικής δημοκρατίας με την επανάσταση ναι μεν συστηματοποιήθηκε κριτικά απέναντι στους μπολσεβίκους από τους επιγόνους της Β΄ Διεθνούς, ωστόσο είχε ήδη τεθεί όταν ο Μαρξ έγραφε τον *Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία*. Επιπλέον, η κριτική του Λένιν στον «αποστάτη Κάουτσκι» συγκεντρώνει μάλλον με πιστότητα –θεματοποιώντας και τις εμπειρικές

διαστάσεις του προβλήματος– τις μαρξικές θέσεις για τις εκλογές και τις πλειοψηφίες που βρίσκονται διάσπαρτες στο έργο του, τις περισσότερες φορές εν είδει αφορισμού.

Το πρώτο που θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς, ακολουθώντας τη μεθοδολογία που αναπτύξαμε προηγουμένως, είναι ότι οι επικρίσεις ενάντια στον «αντιεκλογικό» χαρακτήρα μιας επαναστατικής εξουσίας δεν αποτελούν αντανάκλαση κάποιου ιδεώδους τύπου λαϊκής συμμετοχής. Απεναντίας, εδράζονται, έστω και ασυνείδητα, στην ταύτιση της εκλογής με τη συγκεκριμένη αστική διαδικασία εκλογής – κάθε τέσσερα ή πέντε χρόνια– αντιπροσώπων χωρίς δέσμευση από το εκλογικό σώμα, που βέβαια διόλου δεν ενοχλεί την πραγματική εξουσία. Αυτή και μόνο η παρατήρηση, σε συνδυασμό με τις αναφορές του Μαρξ για τη δημοκρατική οργάνωση της Κομμούνας, θα αρκούσε για να ολοκληρώσει μια «υπερασπιστική» γραμμή των μαρξικών αντιλήψεων.

Ωστόσο, πίσω από αυτή την εμπειρική διαπίστωση υπάρχει ένα συμπαγές θεωρητικό σχήμα. Ήδη από την εποχή της *Κριτικής της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, ο Μαρξ βλέπει τη διαδικασία της γενικής εκλογής αντιπροσώπων σαν επικύρωση, σαν ολοκλήρωση της αφαίρεσης στην οποία προχωρά η αστική κοινωνία, εφόσον «η κοινωνία των ιδιωτών αίρεται κατά πρώτον πραγματικά στην αφαίρεση από την ίδια, στην πολιτική ύπαρξη ως την αληθινή καθολική ουσιώδη ύπαρξη [...]». Ωστόσο, συνεχίζει λέγοντας πως «η ολοκλήρωση της αφαίρεσης είναι ταυτόχρονα η άρση της αφαίρεσης. Η εκλογική μεταρρύθμιση [το καθολικό δικαίωμα ψήφου δηλαδή] αποτελεί στο εσωτερικό του αφηρημένου πολιτικού κράτους το αίτημα της διάλυσής του, αλλά εξίσου και της διάλυσης της κοινωνίας των ιδιωτών»¹⁰⁸. Η παραπάνω αντίληψη δεν ανήκει μόνο στον «πρώιμο» Μαρξ, αλλά απαντά, όπως είδαμε, και στα ιστορικά του κείμενα¹⁰⁹, όπου με διαφορετική χρήση λόγου γίνεται σαφές πως «με την ανακήρυξη της δημοκρατίας στη βάση του γενικού εκλογικού δικαιώματος είχε σβήσει ακόμα και η ανάμνηση των περιορισμένων σκοπών που είχαν σπρώξει την αστική τάξη στην επανάσταση του Φλεβάρη, εφόσον όλες οι τάξεις της γαλλικής κοινωνίας τινάχτηκαν ξαφνικά στην τροχιά της πολιτικής εξουσίας, υποχρεωμένες να

¹⁰⁸ Στο συγκεκριμένο απόσπασμα προτιμήθηκε η μετάφραση που παραθέτει ο Α. Χρύσης στο *Ο Μαρξ της Δημοκρατίας*, εκδ. ΚΨΜ, Αθήνα 2014, σ. 271.

¹⁰⁹ Βλ. παραπάνω τις αναφορές για την ασυμφιλίωτη αντίφαση στο εσωτερικό της εκλογικής διαδικασίας.

αφήσουν τη θεωρία [...] και να παίξουν οι ίδιες προσωπικά στην επαναστατική σκηνή»¹¹⁰.

Η αστική κοινωνία, λοιπόν, δεν γεννά μόνο την τάξη των «νεκροθαφτών» της, αλλά και τους ευρύτερους διανοητικούς όρους για την καταστροφή της. Η εκλογική καθολική διαδικασία, ακόμα και ως αίτημα, είναι η αδιαμεσολάβητη (όχι απλώς αναπαραστώσα) σχέση των τάξεων με το κράτος. Η ύπαρξη και μόνο μιας ασήμαντης κομμουνιστικής σχέτας στους εκλογικούς καταλόγους είναι ήδη μια δηλωμένη άρνηση, που δεν χρειάζεται καμιά θεϊκή, εθιμική ή άλλη σκευή προκειμένου να βγει στο προσκήνιο. Αυτός είναι μάλλον και ο μόνος μαρξικός τρόπος για την αναγνώριση του εκλογικού δικαιώματος ως πραγματικά «καθολικού».

Βέβαια, αυτό είναι κάτι εντελώς διαφορετικό τόσο από την πίστη στις πραγματικές δυνατότητες μιας καθολικής εκλογής εντός της αστικής περιμέτρου, όσο και από την προσχηματική ευλάβεια απέναντι στις αποφάσεις κάποιας «πλειοψηφίας». Ο ίδιος ο Μαρξ θα διαπιστώσει ότι η εθνοσυνέλευση (που προέκυψε από τις γενικές εκλογές του Μαΐου του 1848) δεν είναι παρά «μια οργανική μορφή, που με αυτή το αντιδραστικό πνεύμα του έθνους απειλούσε το προλεταριάτο»¹¹¹. Μάλιστα, ο ίδιος βλέπει με συμπάθεια την απόπειρα των μπλανκιστών να την καταργήσουν¹¹². Στο σημείο αυτό χρειάζεται προσοχή, εφόσον πολλές φορές ο μαρξικός (ή μαρξιστικός) δρόμος προς την εξουσία ταυτίζεται με κάποια αιφνιδιαστική έφοδο, με κάποια δικτατορική, οργανωμένη από καιρό συνωμοσία που γίνεται ερήμην της «μεγάλης πλειοψηφίας». Αυτές οι αντιλήψεις αντανακλούν έναν σοφιστικό και απολύτως αφηρημένο χειρισμό – τύπου Σμιτ– εννοιών όπως η πλειοψηφία ή η δικτατορία. Η αλήθεια είναι πως σε όλα τα σχετικά κείμενα ο Μαρξ καταλογίζει στους ηγέτες της εργατικής τάξης ότι δεν κατόρθωσαν να πάρουν με το μέρος τους τη μεγάλη πλειοψηφία του γαλλικού λαού – και όχι ότι διέπραξαν συγκεκριμένα λάθη στρατιωτικής τακτικής. Αυτή την αρχή θα επεξεργαστεί και ο Λένιν (ανάγοντάς τη σε «τέχνη»), αφού φαίνεται ότι συνειδητοποιούσε απολύτως πως ανάμεσα στην εργατική και την αστική τάξη υπάρχουν αναρίθμητα συμφέροντα και στρώματα, τα οποία θα έπρεπε τουλάχιστον να «ουδετεροποιηθούν».

¹¹⁰ Βλ. Karl Marx, *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία*, ό.π., σσ. 44.

¹¹¹ Βλ. Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ό.π., σ. 21.

¹¹² Στο ίδιο.

Τέλος, το ζήτημα της πλειοψηφικής συναίνεσης σε μια επανάσταση με τον τρόπο που τίθεται¹¹³ δεν μπορεί να σταθεί σοβαρά. Για την ακρίβεια, για να σταθεί ένα τέτοιο ερώτημα, πρέπει πρώτα να αναζητήσει τις απαντήσεις στην εκλογική επικύρωση μιας επανάστασης όπως η Γαλλική ή Ελληνική ή ενός οποιουδήποτε εθνικοαπελευθερωτικού αγώνα. Βέβαια, η επικύρωση μιας επανάστασης δεν μπορεί να επαφίεται ούτε στην αόριστη επίκληση κάποιου «λαϊκού δικαίου», εφόσον κάτι τέτοιο θα άφηνε ανοιχτή την πόρτα σε πλήθος ερμηνειών (πολλές φορές αντιδραστικών). Εντέλει, φαίνεται πως η επανάσταση νομιμοποιείται για τον Μαρξ στον αντικειμενικά ιδιαίτερο και καθολικά απελευθερωτικό ιστορικό ρόλο της εργατικής τάξης, η οποία αναλαμβάνει να εκπροσωπήσει ευρύτατα κοινωνικά στρώματα, έστω και αν σε ένα έθνος υπάρχει μόνο ένας εργάτης: «Δεν πρόκειται [η Κομμούνα] να πραγματοποιήσει ιδανικά, αλλά να ελευθερώσει μονάχα τα στοιχεία της νέας κοινωνίας που αναπτύχθηκαν στους κόλπους της αστικής κοινωνίας που καταρρέει. Έχοντας πλήρη συνείδηση της ιστορικής της αποστολής, και με την ηρωική απόφαση να σταθεί στο ύψος της, η εργατική τάξη μπορεί να απαντήσει με περιφρονητικό χαμόγελο [...] στη δασκαλίστικη κηδεμονία καλοθελητών αστών θεωρητικών, που κηρύσσουν σε ύφος αλάθητου επιστημονικού χρησμού τις ανίδεες κοινοτοπίες τους και τις αιρετικές παραξενιές τους»¹¹⁴. Ωστόσο, ο Γερμανός επαναστάτης ποτέ δεν θα προέκρινε το παραπάνω σαν «καθαρό επαναστατικό δικαίωμα», ξεκομμένο από τους ιστορικούς όρους που το συγκροτούν. Υπό αυτή την έννοια, η κατάκτηση της λαϊκής υποστήριξης στο επαναστατικό εγχείρημα είναι κάτι πολύ περισσότερο από ηθική υποχρέωση· είναι εντελώς απαραίτητη.

Ο Μαρξ ασφαλώς περιφρονεί εκείνη την πλειοψηφία «που μια φορά κάθε τρία ή έξι χρόνια αποφασίζει ποιο μέλος της αστικής τάξης θα την εκπροσωπήσει»¹¹⁵. Η περιφρόνησή του δεν εδράζεται μόνο στο πρακτικό μέρος (ποιος ηγεμονεύει στις συνειδήσεις, ποιος έχει στα χέρια του τον Τύπο κ.ά.), αλλά εικάζουμε ότι έχει βαθύτερα

¹¹³ Ο Κάουτσκι έβλεπε την ειδοποιό διαφορά που ξεχώριζε την Κομμούνα από τους μπολσεβίκους στο γεγονός ότι οι δημοτικοί σύμβουλοι που την αποτελούσαν είχαν εκλεγεί από πριν μέσω γενικών εκλογών. Έτσι, ο Κάουτσκι, άνθρωπος με βαθιά μαρξιστική παιδεία που ανήκε στον κύκλο του ίδιου του Μαρξ, προβάλλει τον πολιτικάντικο ισχυρισμό της νομιμοποίησης της επανάστασης μέσω κάποιας λαϊκής εντολής που δεν μπορεί παρά να προκύπτει σε συνθήκες αστικής εξουσίας. Βλ. V. I., Lenin, «Η Προλεταριακή Επανάσταση και ο Αποστάτης Κάουτσκι», στο *Άπαντα*, τόμ. 37, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1982, σσ. 235-338.

¹¹⁴ Βλ. Karl Marx, *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2000, σ. 76.

¹¹⁵ Στο ίδιο, σ. 72.

διαλεκτικά ερείσματα. Στην αστική σκέψη η πλειοψηφία εμφανίζεται πάντοτε με τρόπο στατικό και η βούλησή της συντελείται άπαξ ανά τακτά διαστήματα εν είδει κάποιας αφηρημένης σύμβασης που βρίσκεται σε αναμονή της πλήρωσής της για τα επόμενα χρόνια. Όμως η πραγματική πλειοψηφία, σαν διαδικασία συγκρότησης της συνείδησης σε σχέση με τις μεταβολές στον ζωντανό κόσμο, είναι συνεχής στον χρόνο και πρέπει να εκλαμβάνεται μονάχα έτσι. Μάλιστα, τα γεγονότα που σηματοδοτούν τις σημαντικότερες μεταστροφές (πόλεμοι, λιμοί και καταποντισμοί) είναι ακριβώς εκείνα που στην αστική σκέψη θέτουν σε αναστολή την –κατά τα άλλα ιερή– πλειοψηφία, με την επίκληση της απίθανης εκείνης εφεύρεσης της «εξαίρεσης». Φαίνεται, λοιπόν, πως οι «πύρροι δημοκράτες» αξιολογούν ήδη μια σειρά από καταστάσεις (η «ασφάλεια», η «τάξη», ο «εθνικός κίνδυνος» κ.λπ.) ως προτεραιότητες που όχι μόνο εκφεύγουν, αλλά και βρίσκονται αξιακά πάνω από την απόφαση της πλειοψηφίας.

Αντίθετα, ο Μαρξ θα βρει στην Κομμούνα μια δημοκρατία που φτάνει να αμφισβητήσει ολόκληρο το κράτος, που εδραιώνει τις δομές της σε όλα τα επίπεδα διεύθυνσης, που δεν μπαίνει σε αναστολή όταν το Παρίσι κινδυνεύει, αλλά ακριβώς γι' αυτό τον λόγο διευρύνεται. Αυτή η δημοκρατία ωστόσο έχει υπερβεί τα όριά της, προσιδιάζοντας σε ένα εντελώς διαφορετικό σύνολο πολιτικών και οικονομικών σχέσεων.

Η εργατική δημοκρατία

«Η Κομμούνα έκανε πραγματικότητα το σύνθημα όλων των αστικών επαναστάσεων, το σύνθημα για φτηνή κυβέρνηση, καταργώντας τις δύο μεγαλύτερες πηγές εξόδων – τον ταχτικό στρατό και την υπαλληλοκρατία. Και μόνο η ύπαρξή της προϋπέθετε την ανυπαρξία της μοναρχίας που, τουλάχιστον στην Ευρώπη, αποτελεί την κοινωνική σαβούρα και το απαραίτητο κάλυμμα της ταξικής κυριαρχίας. Η Κομμούνα έδωσε στη δημοκρατία τη βάση πραγματικά δημοκρατικών θεσμών. Όμως ο τελικός σκοπός της δεν ήταν ούτε η “φτηνή κυβέρνηση” ούτε η “αληθινή δημοκρατία”. Και τα δύο ήταν απλά συνακόλουθά της»¹¹⁶.

Το παραπάνω απόσπασμα από τον *Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία* θα μπορούσε να παρατεθεί εν είδει καταληκτικής μαρξικής δήλωσης για τη δημοκρατία όπως την περιγράψαμε προηγουμένως, σαν μια μορφή που αποκτά τις σημασίες της μέσα από τις παραγωγικές σχέσεις που κυριαρχούν στο πεδίο της μάχης και που δεσμεύει τα περιεχόμενά της μονοσήμαντα για την υπεράσπισή τους.

Ο Μαρξ περιγράφει τους θεσμούς μιας εργατικής δημοκρατίας σαν την Κομμούνα κυριευμένος από ενθουσιασμό, το μέγεθος του οποίου μπορεί μόνο να συγκριθεί με το μένος του απέναντι στην αστική δημοκρατία που έδειξε το ταξικό της πρόσωπο χτυπώντας τους επαναστάτες του '71 με το ίδιο πάθος που το είχε πράξει και το '48. Ωστόσο, το ενδιαφέρον του μετατοπίζεται από το όνομα «δημοκρατία» στον προσδιορισμό «εργατική», μετατρέποντας έτσι ένα επίθετο στον αληθινά ουσιαστικό όρο εμφάνισης των μορφών που του προκάλεσαν τέτοιο ενθουσιασμό. Αυτό είναι και το «μυστικό της Κομμούνας» που μας φανερώνει ο Γερμανός φιλόσοφος: «[...] το πραγματικό της μυστικό ήταν ότι ήταν ουσιαστικά μια κυβέρνηση της εργατικής τάξης, το αποτέλεσμα της πάλης της παραγωγικής τάξης ενάντια στην τάξη των σφετεριστών, η ανοιχτή τελικά πολιτική μορφή με την οποία μπορούσε να συντελεστεί η οικονομική

¹¹⁶ Βλ. Karl Marx, *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*, ό.π., σ. 74.

απελευθέρωση της εργασίας· χωρίς τον τελευταίο αυτό όρο το καθεστώς της Κομμούνας θα ήταν κάτι το ακατόρθωτο και μια απάτη»¹¹⁷.

Με τον όρο «απάτη» ο Μαρξ φωτογραφίζει εκείνη ακριβώς τη δημοκρατική μορφή που αιτείται να εμφανίζεται ως καθολικό συμφέρον, αποκρύπτοντας την ταξική της φύση, και για την οποία έγινε λόγος προηγουμένως. Βέβαια, μια τέτοια μορφή δεν θα μπορούσε ποτέ να χωρέσει θεσμούς –αναμφίβολα δημοκρατικούς–, οι οποίοι όμως υπονομεύουν έμπρακτα και συνειδητά τα θεμέλια της αστικής κυριαρχίας. Είδαμε πως ο θεσμός των γενικών και ελεύθερων εκλογών φανερώνει στην κοινωνία τις αντιθέσεις που έχουν εμφανιστεί στους κόλπους της. Κάτι τέτοιο βρίσκεται ήδη στα όρια της «δημοκρατικότητας» που μπορεί να αντέξει ένα αστικό καθεστώς.

Από αυτή την άποψη, μια εργατική δημοκρατία παίρνει μέτρα που κινούνται προς δύο κατευθύνσεις, όπως ακριβώς η Κομμούνα «είτε ψήφιζε μεταρρυθμίσεις που η δημοκρατική αστική τάξη τις είχε παραλείψει μόνο από δειλία [...] είτε έπαιρνε αποφάσεις που εξυπηρετούσαν άμεσα τα συμφέροντα της εργατικής τάξης»¹¹⁸, στην κατεύθυνση «του τσακίσματος της παλιάς κρατικής εξουσίας και της αντικατάστασής της από μια καινούρια, αληθινά δημοκρατική»¹¹⁹.

Σχετικά με το πρώτο μέρος των μεταρρυθμίσεων που «από δειλία», σύμφωνα με τον Ένγκελς, δεν είχαν υιοθετηθεί από τους αστούς δημοκράτες, αυτές αφορούσαν κυρίως τις σχέσεις κράτους-Εκκλησίας, καθώς και τη δωρεάν εκπαίδευση, απαλλαγμένη από την επέμβαση τόσο του κράτους, όσο και της Εκκλησίας. Χωρίς αμφιβολία, θα μπορούσε να καταρτιστεί ένας ατέλειωτος κατάλογος «δημοκρατικών αιτημάτων» που κανονικά θα έπρεπε να είχαν πληρωθεί ήδη από την επομένη της Γαλλικής Επανάστασης· ωστόσο, χρειάστηκε να περιμένουν δεκάδες χρόνια προκειμένου είτε να αποκτήσουν νομική ισχύ, αρχικά από την Κομμούνα, αλλά κυρίως με την επικράτηση της Οκτωβριανής Επανάστασης, είτε να ενσωματωθούν ως αυτονόητα στα προγράμματα

¹¹⁷ Βλ. Karl Marx, *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*, ό.π., σ. 74.

¹¹⁸ Στο ίδιο, σ. 15.

¹¹⁹ Στο ίδιο, σ. 22. Αυτή η αληθινά δημοκρατική εξουσία δεν είναι άλλη από τη δικτατορία του προλεταριάτου. Η εργατική δημοκρατία διατηρεί στο ακέραιο τον απαρέγκλιτο ταξικό χαρακτήρα οποιασδήποτε ιστορικής δημοκρατίας, σαν μορφική σχέση της κυριαρχίας μιας τάξης απέναντι στις υπόλοιπες. Έτσι, τόσο ο Ένγκελς όσο και η επαναστατική μαρξιστική παράδοση δείχνουν σταθερά την προτίμησή τους στον λιγότερο «επικοινωνιακό», αλλά σαφώς πιο ακριβόλογο, όρο «δικτατορία» προκειμένου να χαρακτηρίσουν την εργατική εξουσία (δικτατορία του προλεταριάτου), χαρίζοντας τον όρο «δημοκρατία» –περίπου ως ανέξοδο βερμπαλισμό– στην περιγραφή του αστικού κοινοβουλευτικού καθεστώτος.

εργατικών κομμάτων και ενώσεων. Έτσι, ζητήματα όπως η ισοτιμία των γυναικών και η μέριμνα για τα παιδιά, ρυθμίσεις σχετικές με την εκπαίδευση ή την απαλλαγή του κληρονομικού δικαίου από αρχαϊκών καταβολών προσμείξεις που εμποδίζουν την ελεύθερη ατομική βούληση, κατάργηση τίτλων ευγενείας κ.λπ. δεν εμφανίστηκαν ως διακυβεύματα στον ιστορικό ορίζοντα, παρά μέσα από την ανάπτυξη του εργατικού κινήματος. Κάτι τέτοιο αποτελεί ένα σύνθετο θεωρητικό πρόβλημα και συχνά συνιστά αιτία ενός *ad hoc* χειρισμού των σχετικών μαρξικών θέσεων. Αυτό επιτείνεται από τις «αντιφάσεις» που υπάρχουν στα ίδια τα κείμενα, όταν, για παράδειγμα, ζητήματα που στο *Μανιφέστο* εμφανίζονται ως εκ των ων ουκ άνευ μέτρα που οφείλει να λάβει μια εργατική δημοκρατία (δημόσια δωρεάν εκπαίδευση, κατάργηση παιδικής εργασίας, κρατικοποίηση μέσων μεταφοράς, προοδευτική φορολογία κ.ά.)¹²⁰ γίνονται αντικείμενο άγριας κριτικής τριάντα χρόνια αργότερα, όταν εμφανίζονται ως αιτήματα του ενιαίου σοσιαλιστικού κόμματος, όπως προέκυψε από τη συμφωνία της Γκότα.

Η διαφορά έγκειται (και αυτό γίνεται ξεκάθαρο ήδη στο *Μανιφέστο*) ότι αυτά που θεωρούνται ως «δίκαια» ή «αυτονόητα» δημοκρατικά αιτήματα δεν μπορούν να πραγματοποιούν παρά μόνο στο πλαίσιο μιας γενικευμένης ανατροπής των παραγωγικών σχέσεων, αποκτώντας αληθινά καθολικό χαρακτήρα μόνο εντός αυτής της περιμέτρου. Αντίθετα, όταν προβάλλονται ως καθαυτό αυτοτελή «δίκαια», που ως εκ τούτου ζητούν την άνευ όρων πλήρωσή τους σε οποιαδήποτε κοινωνική σχέση, δεν πετυχαίνουν τίποτα άλλο παρά να αναπαραγάγουν τη μερικότητά τους εντός του αστικού κράτους, υπό τη μορφή μάλιστα μιας γνήσια δημοκρατικής ή φιλεργατικής απαίτησης. Αρκεί να ρίξει κάποιος μια ματιά στο πώς η έμφυλη ισότητα μετατράπηκε σε μοχλό πίεσης στα εργασιακά ή στο πώς οι μεγάλης κλίμακας ιμπεριαλιστικές επεμβάσεις των πρόσφατων δεκαετιών συνοδεύτηκαν από μια πρωτοφανέρωτη διεύρυνση της συζήτησης περί δικαιωμάτων σε τομείς που παραδοσιακά θεωρούνταν απαγορευτικοί για την «πουριτανική» αστική ηθική.

Έτσι, όσα από υπολογισμό ή από ευλαβική σεμνοτυφία παραλείπονταν από το αστικό καθεστώς προκρίνονται ως ενυπάρχοντες όροι ενός εγχειρήματος που δεν κρύβει τον ταξικό χαρακτήρα του πίσω από την επίκληση του «πανανθρώπινου». Απεναντίας,

¹²⁰ Βλ. Marx, Karl – Engels, Friedrich, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1998, σσ. 50-51.

οικοδομεί μια σειρά από θεσμούς που δυναμιτίζουν την ίδια την κρατική υπόσταση, η οποία για έναν φιλελεύθερο αποτελεί τον από μηχανής εγγυητή της δημοκρατίας. Ως εκ τούτου, το πρώτο γνώρισμα μιας εργατικής δημοκρατίας είναι η απάλειψη της περίφημης διάκρισης των εξουσιών: «Η Κομμούνα δεν είναι ένα κοινοβουλευτικό σώμα, αλλά ένα εργαζόμενο σώμα, εκτελεστικό και νομοθετικό ταυτόχρονα»¹²¹. Το διευρυμένο αυτό σώμα απαρτίζεται από αντιπροσώπους εκλεγμένους μέσω γενικών εκλογών από κάθε γωνιά της χώρας, που είναι ανά πάσα στιγμή ανακλητοί και δεσμευμένοι στις αποφάσεις των εκλογών τους¹²². Η ίδια η εκτελεστική εξουσία, από τα μέλη της Κομμούνας ως τους κατώτερους υπαλλήλους, χάνει τα οικονομικά και διοικητικά προνόμιά της, τα μέλη της είναι ομοίως ανακλητά και αμείβονται με τον εργατικό μισθό. Ομοίως οι δικαστικοί λειτουργοί «χάνουν εκείνη τη φαινομενική ανεξαρτησία τους» και υπόκεινται και αυτοί στη διαδικασία της εκλογής και της ανάκλησης¹²³. Η τοπική αυτοκυβέρνηση «ως αυτονόητη συνέπεια της ύπαρξης και μόνο της Κομμούνας» δεν λειτουργούσε σαν αντίβαρο της κεντρικής εξουσίας που πια είχε γίνει «περιττή», αλλά έμελλε να θέσει τους αγρότες-παραγωγούς κάτω από την πνευματική καθοδήγηση των νομαρχιακών πόλεων, αναγνωρίζοντας έτσι τους εργάτες ως τους φυσικούς εκφραστές των συμφερόντων των μικροπαραγωγών της υπαίθρου¹²⁴.

Περαιτέρω, ο στρατός αντικαθίσταται από τον ένοπλο λαό και παίρνονται μια σειρά σκληρών μέτρων ενάντια στους «λιποτάκτες του Παρισιού της παρακμής» και απέναντι στους θύλακες του αστικού καθεστώτος εν γένει. Τέλος, το σημαντικότερο είναι ότι η δημοκρατία επεμβαίνει βίαια στις σχέσεις παραγωγής, «κάνοντας πραγματικότητα την ατομική ιδιοκτησία» διαμέσου της «κατάργησης εκείνης της ταξικής ιδιοκτησίας που μετέτρεπε την εργασία των πολλών σε πλούτο των λίγων»¹²⁵. Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται με την απαλλοτρίωση από την Κομμούνα των μέσων παραγωγής. Η ίδια η παραγωγή αποκτά πραγματικά συνεταιριστικό χαρακτήρα και ρυθμίζεται βάσει ενός εθνικού σχεδίου προκειμένου να αποφευχθούν οι περιοδικές κρίσεις, εκείνη η αναπόφευκτη συνέπεια της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής¹²⁶. Και ο

¹²¹ Βλ. Karl Marx, *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*, ό.π., σ. 70.

¹²² Στο ίδιο, σ. 71.

¹²³ Στο ίδιο, σσ. 70-71.

¹²⁴ Στο ίδιο, σ. 73.

¹²⁵ Στο ίδιο, σ. 75. [Ελαφρώς τροποποιημένη σύνταξη σε σχέση με το πρωτότυπο.]

¹²⁶ Στο ίδιο.

Μαρξ, στην κατακλείδα της αναφοράς του στους θεσμούς της εργατικής δημοκρατίας, θέτει το ερώτημα: «Τι άλλο θα ήταν αυτό, κύριοι, εκτός από κομμουνισμός, από “κατορθωτός” κομμουνισμός;»¹²⁷.

Εύκολα θα μπορούσε να καταλογίσει κανείς στον Μαρξ ότι «έστηνε» μια μελλοντική εργατική δημοκρατία στο γεωγραφικά και χρονικά περιορισμένο υπόδειγμα της παρισινής Κομμούνας. Εκκινώντας από αυτή ακριβώς την παρατήρηση, θα μπορούσαν να διατυπωθούν δύο ειδών κρίσεις. Η πρώτη είναι ότι η Κομμούνα, όπως περιγράφεται, παραπέμπει σε κάποιον αρχαϊκό, σχεδόν αφελή τύπο «δημοκρατίας», από τον οποίο λείπουν εντελώς όλοι εκείνοι οι καταμερισμοί που σωρεύτηκαν μέσα από αιώνες ιστορικής πορείας. Η δεύτερη κρίση αφορά την αδυναμία του Γερμανού επαναστάτη να προβλέψει την πολυπλοκότητα των ιστορικών διαδρομών και εντέλει την άπειρα σύνθετη φύση των σύγχρονων κοινωνιών, που δεν γίνεται πρακτικά να αναζητήσουν λύσεις στις μάλλον απλές συνθήκες του δέκατου ένατου αιώνα. Μάλιστα, δεν είναι λίγοι εκείνοι που υποστηρίζουν ότι μια ανάλογη προσπάθεια μεταβάλλει την αφέλεια σε τραγωδία, όπως έδειξε η πορεία του υπαρκτού σοσιαλισμού.

Ως προς αυτό δεν μπορεί να ειπωθεί τίποτα περισσότερο από τη στιγμή που μια σοβαρή ερευνητική προσπάθεια προσκρούει ακόμα σε χολιγουντιανές δοξασίες ή μένει σε κατάσταση ομηρίας ελέω τρέχουσας πολιτικής πραγματικότητας. Εξάλλου, μια ανάλογη προσπάθεια θα προϋπέθετε την ενεργό συμμετοχή μιας σειράς επιστημών και την ενασχόληση με ένα απίθανο εύρος θεωρητικών προβλημάτων, από τη «φύση» της δικτατορίας του προλεταριάτου ως τα ζητήματα που προέκυψαν για τον χαρακτήρα του δικαϊκού τύπου αυτών των κοινωνιών ήδη από την εποχή της Κομμούνας.

Σχετικά με την πρώτη κρίση μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι αυτή αντλεί τη νομιμότητά της από κάποια γενικευμένη αντίληψη που βλέπει τον κομμουνισμό σαν εκείνη την εδεμική συσσωματωμένη κοινωνία ενός λαού που είναι συνάμα στρατιώτης, δικαστής και κυβερνήτης του εαυτού του. Ο ίδιος ο Μαρξ φαίνεται πως είχε υπόψη του παρόμοιες ενστάσεις, αφού μπαίνει στον κόπο να απαντήσει σε όσους έβλεπαν στην Κομμούνα «το ξαναζωντάνεμα των μεσαιωνικών κοινοτήτων που προηγήθηκαν από τη

¹²⁷ Βλ. Karl Marx, *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*, ό.π., σ. 75.

σύγχρονη κρατική εξουσία»¹²⁸, αλλά και στον Βίσμαρκ που έβλεπε στην Κομμούνα «τη νοσταλγία για την πρωσσική δημοτική οργάνωση»¹²⁹.

Βέβαια, τα παραπάνω δεν αποτελούν παρά λίγες γραμμές σε ένα σύντομο κείμενο όπως ο *Εμφύλιος Πόλεμος*. Ωστόσο, ολόκληρο το μαρξικό έργο βρίσκεται σε μόνιμη θέση μάχης απέναντι σε κάθε στοιχείο παραδοσιακής, αντιδραστικής ή «αριστερής». Ακόμα και οι μπολσεβίκοι, πενήντα χρόνια αργότερα, δεν αναζήτησαν την επαναστατική τους ποίηση σε κάποιο γνώριμο στη ρωσική ψυχή τύπο χριστιανικού κομμουνισμού, αλλά στα φουτουριστικά οράματα μιας βιομηχανικής κοινωνίας.

Τέλος, τίποτα δεν θα ήταν πιο ξένο στη διαλεκτική σκέψη όσο ο «αυτόματος» προσανατολισμός της ανθρώπινης πράξης χάριν της υλοποίησης ενός ιδανικού κοινωνικού μοντέλου, πολλώ δε μάλλον τέτοιου τύπου. Ο Μαρξ διαπιστώνει στην Κομμούνα τα στοιχεία που αποκαλύπτουν, κατά τη γνώμη του, τα προπλάσματα εκείνων των μορφών που θα έχει μια μελλοντική εργατική εξουσία στην πάλη της για την απελευθέρωση. Εξάλλου, ένα μεγάλο μέρος της κριτικής του απέναντι στη γερμανική σοσιαλδημοκρατία στρέφεται ακριβώς ενάντια στις προσπάθειες να διαγνωστούν με ακρίβεια εκείνες οι λειτουργίες της μελλοντικής κομμουνιστικής κοινωνίας που θα μπορούσαν να αποτελέσουν έναν ιδεατό τόπο στο σήμερα. Αντί γι' αυτό, στρέφεται ακριβώς προς την «επαναστατική δικτατορία του προλεταριάτου», την ίδια την εργατική δημοκρατία ως πεδίο μάχης, όπου τίποτα δεν έχει ακόμα κριθεί¹³⁰. Η ιστορική συνέχεια, πέρα από πόνο, δεν κρύβει καμία χιλιαστική κοιλάδα.

¹²⁸ Βλ. Karl Marx, *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*, ό.π., σ. 72.

¹²⁹ Στο ίδιο, σ. 73.

¹³⁰ Βλ. Karl Marx, *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, ό.π., σ. 34.

Αντί epilόγου

Πρόσφατα, με αφορμή τα γεγονότα στην Ουκρανία, ο Τζον Κέρρυ περιέγραφε το ιδεολογικό περιεχόμενο της εξωτερικής πολιτικής των ΗΠΑ ως εξής: «Είμαστε τυχεροί που είμαστε οι απόγονοι μεταρρυθμιστών, δραστήριων ανθρώπων που ξεπέρασαν σκλαβιά, λοιμούς, υφέσεις, παγκοσμίους πολέμους και αυταρχικά καθεστώτα. Τώρα ήρθε η σειρά μας. [...] Το μέλλον ανήκει στις παγκόσμιες αξίες της ευγένειας, της δημοκρατίας και του κράτους δικαίου».

Την ίδια στιγμή που οι πολιτικοί και οικονομικοί «ηγήτορες» διατυμπάνιζαν πως η δημοκρατία όχι μόνο δεν έχει αδιέξοδα, αλλά είναι έτοιμη να εξαπλωθεί σε κάθε γωνιά του πλανήτη, στους δρόμους είχαν παγιωθεί –προϊούσης της οικονομικής κρίσης– μια σειρά κινημάτων, που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο περιλάμβαναν τη λέξη «δημοκρατία» στον τίτλο τους (βλέπε «Real Democracy Movement»). Σαν κοινό τόπο είχαν συνήθως την υιοθέτηση «πραγματικά δημοκρατικών θεσμών», καθώς και το αίτημα για κάποιου είδους «κοινωνική δικαιοσύνη», η οποία θα ανακούφιζε τα εξαθλιωμένα στρώματα και θα επέβαλλε ρυθμίσεις στην ανεξέλεγκτη κυριαρχία των αγορών. Μάλιστα, τα περισσότερα από αυτά, ενώ έκρυβαν στον πυρήνα τους αναντίρρητα ταξικά αιτήματα, συνήθως πρόβαλλαν την ταυτότητα του αγανακτισμένου, του ενεργού ή του σκεπτόμενου «πολίτη». Παράλληλα, επανεμφανίστηκαν με θορυβώδη τρόπο διάφοροι κοινωνικοί πειραματισμοί «από τα κάτω», που υποδείκνυαν μια ιδεώδη αυτοοργανωμένη νησίδα, κάποιο δίκτυο δίκαιου εμπορίου ή μια άλλη μικρογραφία ενός αμεσοδημοκρατικού υποδείγματος· με λίγα λόγια, όσα ο Μαρξ θα ονόμαζε «σαν προσπάθειες ανατροπής του παλιού κόσμου πίσω από την πλάτη της κοινωνίας».

Οι συσχετισμοί με το γαλλικό '48 είναι αναπόφευκτοι, έχοντας βέβαια κατά νου πως η ιστορία δεν επαναλαμβάνεται ποτέ με τους ίδιους όρους (αν και όταν επαναλαμβάνεται στα σημεία, το κάνει με πολύ γούστο). Ο Αρόν, πριν από αρκετές δεκαετίες, είχε «δει» στη γαλλική πολιτική ιστορία του δέκατου ένατου αιώνα τους βασικούς παίκτες στην πολιτική σκακιά του εικοστού αιώνα. Ο συντηρητικός Γάλλος δε θα μπορούσε βέβαια να είχε προβλέψει ότι –ελλείψει ενός παίκτη– μια συζήτηση περί

δημοκρατίας όχι μόνο θα ήταν το ίδιο επίκαιρη, αλλά πολλές φορές θα χωρούσε άνετα στις ίδιες λεκτικές διατυπώσεις με εκείνες του '48.

Μια αντίληψη περί δημοκρατίας όπως την όριζαν φιλελεύθεροι σαν τον Τοκβίλ φαίνεται σήμερα να κυριαρχεί, αναπληρώνοντας τις όποιες πρόδηλες αντιφάσεις της με την πυγμή. Αντίστοιχα, το όραμα μιας μαρξικής εργατικής δημοκρατίας, εξουθενωμένο από την ιστορική συγκυρία του 1990, μοιάζει να έχει περάσει σαφώς στο περιθώριο και ασφαλώς δεν αποτελεί πια αντίπαλο δέος. Το κενό ήρθε εν μέρει να καταλάβει ένας αλλόκοτος «μεταμοντερνισμός», του οποίου η αποστροφή για τα «δόγματα» δεν είναι παρά η καθαρή αποστροφή για τη θεωρία, με ό,τι αυτό συνεπάγεται.

Βεβαίως, μια ηγεμονική αντίληψη περί δημοκρατίας δεν θα μπορούσε να μείνει χωρίς αντίλογο, θεωρητικό και πρακτικό, στην ιστορική σκηνή. Προς το παρόν, όμως, αυτός φαίνεται να συγκροτείται κατά περίπτωση, σποραδικά και μάλλον με πρόχειρα, εμπειρικού τύπου πατήματα. Ασφαλώς, το παρόν κείμενο δεν εκφράζει την άποψη πως ό,τι ήταν να ειπωθεί ειπώθηκε τον δέκατο ένατο αιώνα. Από την άλλη, βέβαια, δεν συμμερίζεται εκείνη την «έκσταση» απέναντι σε ό,τι αμετροεπώς παρουσιάζεται ως ιστορικά πρωτόγνωρο. Αντ' αυτών, θα πρόκρινε το μάλλον πρακτικό αίτημα μιας ανάγνωσης των πολιτικών πραγμάτων που θα συμπεριλάμβανε –με γνήσια θεωρητικό τρόπο– και τους όρους ανατροπής τους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ξένη:

Aron, Raymond, *Η Εξέλιξη της Κοινωνιολογικής Σκέψης*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 2008.

Bookchin, Murray, *Η Τρίτη Επανάσταση – Λαϊκά Κινήματα στην Επαναστατική Εποχή*, μτφρ. Δ. Γαβριηλίδου, τόμ. 2, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2015.

Canfora, Luciano, *Η Δημοκρατία – Ιστορία μιας Ιδεολογίας*, μτφρ. Π. Σκόνδρας, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα 2009.

Cassirer, Ernst, *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, μτφρ. Α. Φώσβινκελ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2013.

Hegel, Georg, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, μτφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, Δωδώνη Εκδοτική ΕΠΕ, Αθήνα 1995.

Lenin, V. I., *Άπαντα*, τόμ. 37, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1982.

Löwith, Karl, *Το Νόημα της Ιστορίας*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 2008.

Lukács, Georg, *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*, εισ.-μτφρ.-σχ. Κ. Καβουλάκος, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 2006.

Manent, Pierre, *Απλά Μαθήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ. Σωτηρόπουλος, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005.

Marat, J. P. – Saint-Just, Louis De – Robespierre, Maximilien, *Κείμενα*, μτφρ. Μ. Βερέττας, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1989.

Marcuse, Herbert, *Λόγος και Επανάσταση – Ο Χέγκελ και η Γένεση της Κοινωνικής Θεωρίας*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1999.

Marx, Karl, *Το Κεφάλαιο – Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Π. Μαυρομαμάτης, τόμ. Α και Β, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1996.

- *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία από το 1848 ως το 1850*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2012.
- *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1987.
- *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2000.
- *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1994.
- *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Χ. Μπαλωμένος, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2011.
- *Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1978.
- *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ – Ο Λούντβιχ Φόουερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Μπλάνας, εκδ. Ερατώ, Αθήνα 2004.

Marx, Karl – Engels, Friedrich, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1998.

- *Η Γερμανική Ιδεολογία*, μτφρ. Κ. Φιλίνης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2003.

Rousseau, Jean-Jacques, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου – Αλ. Σταϊνχάουερ, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2004.

Tocqueville, Alexis De, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 2008.

- *Το Παλιό Καθεστώς και η Επανάσταση*, μτφρ. Α. Παππάς, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2006.
- *Μνημόνιο για τη Φτώχεια*, μτφρ. Ελ. Παπαδάκη, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005.

Ελληνική:

Αγγελίδης, Μανόλης, Δημητρίου, Στέφανος, Λαβράνου, Αλίκη (επιμ.), *Θεωρία, Αξίες και Κριτική – Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2008.

Κωνσταντακόπουλος, Σταύρος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία: Για την Πολιτική Θεωρία του Τοκβίλ*, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2008.

Σταμάτης, Γιώργος, *Σχέδιο και Αγορά στις Σοσιαλιστικές Οικονομίες*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1988.

Χρύσης, Αλέξανδρος, *Ο Marx της Δημοκρατίας*, εκδ. ΚΨΜ, Αθήνα 2014.

Ψυχοπαίδη, Κοσμάς, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2001.

Άρθρα:

Πενολίδης, Θεόδωρος, «Η Εγελιανή Φιλοσοφία της Γλώσσας», *Δευκαλίων*, τόμ. 18, τχ. 2, Δεκέμβριος 2000.

Σταμάτης, Γιώργος, «Η Θεωρία της Αξίας και της Υπεραξίας», *Θέσεις*, τχ. 8, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1984.

