

ΚΛΑΣΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΑΡΑΔΟΞΟ¹

PAUL RICŒUR*

Το άρθρο του Πωλ Ρικέρ (1913-2005), γραμμένο αμέσως μετά την ουγγρική επανάσταση, θέτει το ζήτημα της αυτονομίας του πολιτικού συνδυάζοντάς το με ένα αίτημα επανεξέτασης των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού. Εκκινώντας από τη συγκυρία και προσπαθώντας να την ερμηνεύσει, το κείμενο αναπτύσσει έναν στοχασμό που την υπερβαίνει, δίχως ωστόσο να την υποβιβάζει σε απλό έναυσμα το οποίο μπορεί να εγκαταλείψει ευθύς μόλις έχει κατακτήσει το επίπεδο γενίκευσης και αφαίρεσης που του προσιδιάζει. Εξάλλου, το άρθρο αποτελεί μία από τις πρώτες προσπάθειες του γάλλου φιλοσόφου να αναλύσει την πολιτική, προσπάθεια η οποία συνεχίστηκε, όπως δείχνουν μετέπειτα εργασίες του στις οποίες δεν παύει να αναφέρεται σ' αυτό. Υπό μία έννοια λοιπόν «Το πολιτικό παράδοξο» συνιστά μια καλή οδό πρόσβασης στον πολιτικό στοχασμό του Ρικέρ. Η μετάφραση και δημοσίευσή του δύο χρόνια μετά τον θάνατό του μπορεί να θεωρηθεί και ένας ελάχιστος φόρος τιμής.

B.I.



Το συμβάν της Βουδαπέστης, όπως κάθε συμβάν άξιο του ονόματος αυτού, διαθέτει μιαν απροσδιόριστη δύναμη κλονισμού· μας άγγιξε και μας συντάραξε σε πολλά επίπεδα: στο επίπεδο της ιστορικής ευαισθησίας, που τη διαπέρασε το απροσδόκητο· στο επίπεδο του βραχυπρόθεσμου πολιτικού υπολογισμού· στο επίπεδο του διαρκούς στοχασμού περί των πολιτικών δομών της ανθρώπινης ύπαρξης. Θα έπρεπε πάντοτε να πηγαινοερχόμαστε από τη μία στην άλλη από αυτές τις δυνάμεις του συμβάντος.

Δεν συντρέχει λόγος να μετανιώσουμε που εκφράσαμε πρώτα τη συνταρακτική του δύναμη, δίχως να μεριμνήσουμε βεβιασμένα για την αναπροσαρμογή της τακτικής· όσο κι αν οι επιπρόσθετοι, εκείνοι που ουδέποτε πιάνονται εξαπίνης, θέλησαν να την παρουσιάσουν ως προβλεπόμενη, η εξέγερση στάθηκε μια έκπληξη, επειδή έλαβε χώρα: οι Φλόγες της Βουδαπέστης... Δεν πρέπει να σπεύδουμε να καλύπτουμε τα συμβάντα, αν θέλουμε να διδαχθούμε από αυτά.

Εν συνεχεία ωστόσο, αυτό το συμβάν, που το αφήσαμε να μιλήσει μόνο του, θα πρέπει να το αξιολογήσουμε, να το επαναποθετήσουμε μέσα σε μια συνολική κατάσταση, να του αφαιρέσουμε τον ασυνήθη χαρακτήρα του, να το συνδυάσουμε με τον πόλεμο της Αλγερίας, με την προδοσία του σοσιαλιστικού κόμματος, με την κατάρρευση του ρεπουμπλικανικού μετώπου, με την κομμουνιστική αντίσταση στην αποσταλινόπολη· μ' ένα λόγο, θα πρέπει να περάσουμε από το συναίσθημα, που είναι απόλυτο, στην ανάλυση, που είναι σχετική. Άλλοι, στο τεύχος αυτό, θα προεκτείνουν ετούτη τη γραμμή προβληματισμού.

Για μένα, το συμβάν της Βουδαπέστης, συνδεδεμένο με την επανάσταση του Οκτωβρίου στη Βαρσοβία, επαύξησε, επιβεβαίωσε, εξέτρεψε, ριζικοποίησε έναν στοχασμό περί πολιτικής εξουσίας, στοχασμό που προηγείται του συμβάντος, αφού είχε προκαλέσει πολλές δημοσίευτες μελέτες, που εκφωνήθηκαν στο *Collège de Philosophie* και στο *Esprit* και αλλού. Εκείνο που με εξέπληξε είναι το γεγονός ότι το εν λόγω συμβάν αποκαλύπτει την σταθερότητα της προβληματικής της εξουσίας, διαμέσου των οικονομικοκοινωνικών επαναστάσεων. Η έκπληξη είναι ότι η Εξουσία δεν έχει ούτως ειπείν ιστορία, ότι η ιστορία της εξουσίας επαναλαμβάνεται, παλινδρομεί· η έκπληξη είναι ότι δεν υπάρχει αληθινή πολιτική έκπληξη. Οι τεχνικές αλλάζουν, οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων ως προς τα πράγματα εξελίσσονται, η εξουσία ξετυλίγει το ίδιο παράδοξο, το παράδοξο μιας διπλής πρόοδου, στην ορθολογικότητα και στις δυνατότητες διαστροφής.

Ότι το πρόβλημα της εξουσίας σε σοσιαλιστική οικονομία δεν διαφέρει ριζικά από το ίδιο πρόβλημα σε καπιταλιστική οικονομία, ότι προσφέρει συγκρίσιμες αν όχι οξυμένες δυνατότητες τυραννίας, ότι απαιτεί εξίσου αυστηρό αν όχι ισχυρότερο δημοκρατικό έλεγχο, νά τι αρνείται αρχικά κάθε σκέψη η οποία δεν πιστεύει στη σχετική αυτονομία του πολιτικού σε σχέση με την οικονομικοκοινωνική ιστορία των κοινωνιών.

Αυτή η αυτονομία του πολιτικού μου φαίνεται ότι οφείλεται σε δύο αντιθετικά γνωρίσματα. Αφ' ενός, το πολιτικό πραγματώνει μιαν ανθρώπινη σχέση που δεν είναι αναγώγιμη στις ταξικές συγκρούσεις ούτε γενικότερα στις οικονομικοκοινωνικές εντάσεις της κοινωνίας· το κράτος το πλέον καθορισμένο από μια κυρίαρχη τάξη αποτελεί κράτος ακριβώς κατά το ότι εκφράζει τη θεμελιώδη βούληση του έθνους στο σύνολό του· ως εκ τούτου δεν επηρεάζεται ριζικά, ως κράτος, από τις αλλαγές, τις εντούτοις ριζικές, στην οικονομική σφαίρα. Από το πρώτο αυτό γνώρισμα, η πολιτική ύπαρξη του ανθρώπου αναπτύσσει ένα είδος ειδοποιού *ορθολογικότητας*, μη αναγώγιμης στις οφειλόμενες στην οικονομική βάση διαλεκτικές.

Αφ' ετέρου, η πολιτική αναπτύσσει ειδοποιά *κακά*, που είναι ακριβώς πολιτικά κακά, κακά της πολιτικής εξουσίας· αυτά τα κακά δεν είναι αναγώγιμα σε άλλα και ιδιαίτερα στην οικονομική αλλοτρίωση. Κατά συνέπεια, η οικονομική εκμετάλλευση *μπορεί* να εξαφανιστεί και το πολιτικό κακό να εμμένει· ακόμη περισσότερο, τα μέσα που αναπτύσσει το κράτος για να θέσει τέλος στην οικονομική εκμετάλλευση μπορούν να αποτελέσουν ευκαιρία για καταχρήσεις εξου-

σίας, καταχρήσεις νέες στην έκφρασή τους, στις επιπτώσεις τους, αλλά θεμελιωδώς όμοιες μ' εκείνες των κρατών του παρελθόντος ως προς τα ελατήριά τους στην περιοχή των παθών.

Ειδοποιός ορθολογικότητα, ειδοποιό κακό, αυτή είναι η διπλή και παράδοξη πρωτοτυπία του πολιτικού. Καθήκον της πολιτικής φιλοσοφίας είναι, κατ' εμέ, να καταστήσει ρητή την πρωτοτυπία τούτη και να διασαφήσει το παράδοξό της· διότι το πολιτικό κακό δεν μπορεί να φυτρώσει παρά μόνον πάνω στην ειδοποιό ορθολογικότητα του πολιτικού.

Θα πρέπει να αντισταθούμε στον πειρασμό να αντιδιαστέλλουμε δύο ύφη πολιτικού στοχασμού, εκ των οποίων το ένα υπερτιμά την ορθολογικότητα του πολιτικού, με τον Αριστοτέλη, τον Ρουσσώ ή τον Χέγκελ, ενώ το άλλο τονίζει τη βία και το ψεύδος της εξουσίας, σύμφωνα με την πλατωνική κριτική του «τυράννου», τη μακιαβελική απολογία υπέρ του «ηγέμονα» και τη μαρξιστική κριτική της «πολιτικής αλλοτρίωσης».

Θα πρέπει να κρατήσουμε το εξής παράδοξο: ότι το μεγαλύτερο κακό προσκολλάται στη μεγαλύτερη ορθολογικότητα, ότι υπάρχει πολιτική αλλοτρίωση *επειδή* το πολιτικό είναι σχετικά αυτόνομο.

Είναι λοιπόν αυτή ακριβώς η αυτονομία του πολιτικού που θα πρέπει κατ' αρχάς να ειπωθεί.

Ι. Η αυτονομία του πολιτικού

Εκείνο που μένει διά παντός αξιοθαύμαστο στην πολιτική σκέψη των αρχαίων Ελλήνων είναι ότι κανένας φιλόσοφος –εκτός ενδεχομένως από τον Επίκουρο– δεν υποχώρησε στο να εξαίρει την πολιτική από το πεδίο του έλλογου το οποίο διερευνούσαν· όλοι, ή σχεδόν όλοι, είχαν επίγνωση ότι αν το πολιτικό κηρυσσόταν κακό, ξένο, «άλλο» ως προς το Λόγο και το φιλοσοφικό λόγο [discours], τότε θα ανατρεπόταν ο ίδιος ο Λόγος. Διότι, στην περίπτωση αυτή, δεν θα αποτελούσε το Λόγο της πραγματικότητας και εντός της πραγματικότητας, σε τέτοιο βαθμό είναι πολιτική η ανθρώπινη πραγματικότητα. Αν τίποτα δεν είναι έλλογο μέσα στην πολιτική ύπαρξη των ανθρώπων, τότε ο Λόγος δεν είναι πραγματικός, υπερίππεται, και η φιλοσοφία εξορίζεται στον επέκεινα κόσμο του Ιδεώδους και του Δέοντος. Καμία μεγάλη φιλοσοφία δεν παραδόθηκε σε μια τέτοια θέση, ακόμη κι όταν (κυρίως όταν) ξεκινά δικάζοντας την καθημερινή και έκπτωτη ύπαρξη και εγκαταλείποντας αρχικά τον κόσμο· κάθε μεγάλη φιλοσοφία θέλει να κατανοήσει την πολιτική πραγματικότητα προκειμένου να αυτοκατανοηθεί.

Η πολιτική όμως δεν αποκαλύπτει το νόημά της παρά μόνον εφόσον η σκόπευσή της –το τέλος της– μπορεί να συνδεθεί με τη θεμελιώδη απόβλεψη της ίδιας της φιλοσοφίας, το Αγαθό ή την Ευδαιμονία. Οι Αρχαίοι δεν διανοούνταν ότι μια Πολιτική –μια πολιτική φιλοσοφία– θα μπορούσε να ξεκινά από κάτι άλλο εκτός από την *τελεολογία* του κράτους, του «δημοσίου πράγματος», που σχετίζεται με την απώτατη σκόπευση των ανθρώπων· έτσι ξεκινούν τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη: «Επειδή, όπως βλέπομεν, πάσα πόλις είναι είδος τις κοινωνίας και επειδή πάσα κοινωνία έχει συσταθή προς επίτευξιν αγαθού τινος –(και τούτο διότι χάριν εκείνου το οποίον θεωρούν αγαθόν πράττουν οι πάντες τα πάντα)– είναι φανερόν ότι πάσαι μεν αι κοινωνίαι αποβλέπουν εις αγαθόν τι, κατ' εξο-

χίν όμως εις το σπουδαιότερον πάντων των αγαθών η σπουδαιότερα πασών των κοινωνιών και πάσας τας άλλας ως μέρη αυτής περιέχουσα· αυτή δε είναι η καλουμένη πόλις ή πολιτειακώς οργανωμένη κοινωνία».² Μέσω του «ευ ζην», πολιτική και ηθική τελούν υπό αμοιβαία συνεπαγωγή.

Ως εκ τούτου, το να στοχαστούμε την αυτονομία του πολιτικού σημαίνει να βρούμε στην τελεολογία του κράτους³ τον μη αναγώγιμο τρόπο του να συμβάλλει στην ανθρωπ(ιν)ότητα του ανθρώπου. Η *ειδοποιός διαφορά* [spécificité] του πολιτικού δεν μπορεί να φανερωθεί παρά μόνο μέσω της τελεολογίας αυτής· πρόκειται για την ειδοποιό διαφορά μιας σκόπευσης, μιας απόβλεψης. Μέσω του πολιτικού αγαθού, οι άνθρωποι επιδιώκουν ένα αγαθό το οποίο δεν θα μπορούσαν αλλιώς να κατακτήσουν, και το αγαθό αυτό αποτελεί μέρος του Λόγου και της ευδαιμονίας. Ετούτη η επιδίωξη και τούτο το τέλος απαρτίζουν τη «φύση» της Πόλεως· η φύση της πόλεως είναι το τέλος της, όπως «η φύση κάθε πράγματος είναι το τέλος του» (Αριστοτέλης).⁴

Εκκινώντας από την αφετηρία αυτή, η πολιτική φιλοσοφία αποφασίζει να ερευνήσει πώς το εν λόγω νόημα –που είναι «τέλος» και «φύση» του κράτους– ενοικεί στο κράτος ως όλον, ως ακέραιο σώμα, και συνεπώς πώς η ανθρωπ(ιν)ότητα έρχεται στον άνθρωπο διαμέσου του πολιτικού σώματος. Η βαθύτερη πεποίθηση της πολιτικής φιλοσοφίας είναι πως «ο εκ φύσεως και ουχί εκ τύχης εκτός ταύτης [της πόλεως] ζων ή υπεράνθρωπος ή υπάνθρωπος είναι ... κατ' ουδέν αποτελεί μέρος [μιας οιασδήποτε] πολιτειακής κοινωνίας μόνον ο μη δυνάμενος να προσαρμοσθή εις κοινωνικόν βίον ή ο ουδενός έχων ανάγκην, ως διά των ιδίων δυνάμεων ικανός να εξαρκή εις εαυτόν· αλλ' ούτος συνεπώς ή θηρίον είναι ή θεός».⁵ Το γεγονός ότι ο προορισμός του ανθρώπου περνά από ένα σώμα, από ένα όλον, από μια Πόλη που ορίζεται από την «αυτάρκειά» της απαγορεύει να ξεκινήσουμε από την αντίθεση μεταξύ κράτους και πολίτη. Η οπτική της φιλοσοφίας είναι, απεναντίας, ότι το άτομο δεν καθίσταται άνθρωπος παρά μόνο μέσα στην ολότητα που είναι η «καθολικότητα των πολιτών»· το κατώφλι της ανθρωπ(ιν)ότητας είναι το κατώφλι της ιδιότητας του πολίτη, και ο πολίτης δεν είναι πολίτης παρά μόνο μέσω της πόλεως· έτσι, η πολιτική φιλοσοφία μεταβαίνει από την Ευδαιμονία, την οποία επιδιώκουν όλοι οι άνθρωποι, στο τέλος που προσιδιάζει στην Πόλη, από την Πόλη στη φύση της ως αυτάρκους ολότητας και από αυτήν στον πολίτη. Επειδή η πόλη είναι το υποκείμενο της πολιτικής και της διακυβέρνησης, η αμιγώς πολιτική κίνηση της σκέψης πηγαινει από την Πόλη στον πολίτη και όχι το αντίστροφο: «εκείνον, όστις έχει το δικαίωμα να μετέχη αρχής βουλευτικής ή δικαστικής, ονομάζομεν πολίτην της πόλεως εν τη οποία έχει το δικαίωμα τούτο»⁶· ο πολίτης χαρακτηρίζεται έτσι από το κατηγορήμα της εξουσίας, καθώς ορίζεται «δια του ότι μετέχει της δικαστικής κρίσεως και αρχής».⁷

Η ιδιότητα του πολίτη αναπτύσσει με τη σειρά της τις «αρετές» που προσιδιάζουν στη συμμετοχή στη δημόσια εξουσία· πρόκειται για «αρετές» που ρυθμίζουν τη σχέση της κυβέρνησης με ανθρώπους ελεύθερους, και είναι αρετές υπακοής διακριτές από τη δουλοπρέπεια, όπως ακριβώς η άξια του ονόματός της διοίκηση της πόλης διακρίνεται από το δεσποτισμό. Έτσι, η πολιτική σκέψη προχωρά από την πόλη

στην ιδιότητα του πολίτη και από αυτήν στην φιλοπατρία [civisme], και όχι το αντίστροφο.

Αυτή είναι η πειθαρχία της σκέψης την οποία προτείνει το αρχαιοελληνικό μοντέλο· αυτή είναι επίσης η πειθαρχία της σκέψης την οποία πρέπει να επιβάλει στον εαυτό του κάθε άτομο που θέλει να κατακτήσει το δικαίωμα να μιλά σοβαρά για το πολιτικό κακό. Ένας στοχασμός περί της πολιτικής που θα εκκινούσε από την αντίθεση μεταξύ «φιλοσόφου» και «τυράννου» και θα ανήγε κάθε άσκηση της εξουσίας στην κακία της βούλησης για δύναμη θα εγκλωβιζόταν διά παντός σε μιαν ηθικολογία με μηδενιστικά συμπεράσματα· ο πολιτικός στοχασμός, στην πρώτη του κίνηση, πρέπει να απωθήσει στα περιθώρια τη μορφή του «τυράννου» και να την αφήσει να εμφανισθεί ως η τρομακτική δυνατότητα την οποία δεν μπορεί να εξορκίσει επειδή οι άνθρωποι είναι κακοί· αυτό όμως δεν θα αποτελέσει το αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης: «Εύλογον δε ήτο τελευταίον περί τυραννίδος να ομιλήσωμεν, διότι ολιγώτερο παντός άλλου είναι τούτο πολίτευμα, ημείς δε περί του πολιτεύματος πραγματευόμεσθε» (Αριστοτέλης).⁸

Η αυτονομία του πολιτικού είναι ωστόσο κάτι περισσότερο από ετούτο τον αόριστο κοινοτιστικό προορισμό του ανθρώπινου ζώου, από την είσοδο του ανθρώπου στην ανθρωπ(ιν)ότητα μέσω της ιδιότητας του πολίτη· πιο συγκεκριμένα, είναι η ειδοποιός διαφορά του πολιτικού δεσμού κατ' αντιδιαστολή προς τον οικονομικό δεσμό. Η δεύτερη αυτή στιγμή του στοχασμού είναι θεμελιώδης για τη συνέχεια· διότι το πολιτικό κακό θα εξίσου ειδοποιό όσο αφενός ο πολιτικός δεσμός και αφετέρου η θεραπεία του κακού.

Μου φαίνεται ότι δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε την κριτική της αυθεντικότητας της πολιτικής ζωής δίχως να έχουμε προηγουμένως οριοθετήσει επακριβώς την πολιτική σφαίρα και αναγνωρίσει την εγκυρότητα της διάκρισης ανάμεσα στο πολιτικό και το οικονομικό. Κάθε κριτική υποθέτει τη διάκριση αυτή και διόλου δεν την ακυρώνει.

Κανένας στοχασμός δεν μας προετοιμάζει καλύτερα για την εν λόγω αναγνώριση από το στοχασμό του Ρουσώ· το να βρούμε και να επαναλάβουμε εντός μας το βαθύτερο κίνητρο του «κοινωνικού συμβολαίου» σημαίνει να βρούμε ταυτοχρόνως το νόημα του πολιτικού αυτού καθαυτό· μια επιστροφή στον Ρουσώ, που θα διαδεχόταν μιαν επιστροφή στους Αρχαίους –και ιδιαίτερα στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη–, οφείλει, μου φαίνεται, να προσφέρει τη βάση και το φόντο σε κάθε κριτική της εξουσίας η οποία αδυνατεί να ξεκινήσει αφ' εαυτής.

Η μεγαλειώδης, η ακατανίκητη ιδέα του *Κοινωνικού Συμβολαίου* είναι ότι το πολιτικό σώμα γεννιέται από μια δυναμική πράξη, από μια συγκατάθεση που δεν αποτελεί ιστορικό συμβάν αλλά αναδύεται μέσα στον αναστοχασμό. Αυτή η πράξη είναι ένα σύμφωνο: όχι ένα σύμφωνο του καθενός με τον καθένα, όχι ένα σύμφωνο παραίτησης προς όφελος ενός μη συμβαλλόμενου τρίτου, του κυρίαρχου ο οποίος, ως μη συμβαλλόμενος, θα ήταν απόλυτος· όχι –αλλά ένα σύμφωνο του καθενός με όλους, που συγκροτεί το λαό ως λαό, συγκροτώντας τον σε κράτος. Αυτή η αξιοθαύμαστη ιδέα, που τόσο έχει επικριθεί και παρανοηθεί, αποτελεί τη βασική εξίσωση της πολιτικής φιλοσοφίας: «Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη δύναμη από κοινού το πρόσωπο

και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του, και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν».⁹ Δεν πρόκειται για ανταλλαγή της άγριας ελευθερίας έναντι της ασφάλειας αλλά για μετάβαση στην πολιτική ύπαρξη μέσω του νόμου στον οποίο συγκατατίθενται όλοι.

Μπορεί να πει κανείς ό,τι θέλει και ό,τι πρέπει ενάντια στην αφαιρετικότητα, ενάντια στην ιδεατότητα, ενάντια στην υποκρισία αυτού του συμφώνου –και όλα τούτα δεν στερούνται αλήθειας, στη θέση τους και στη σειρά τους. Κατ' αρχάς όμως, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε στο σύμφωνο τούτο την ιδρυτική πράξη του έθνους· η οικονομική διαλεκτική αδυνατεί να παραγάγει αυτή την ιδρυτική πράξη· αυτή ακριβώς η πράξη είναι εκείνη που συγκροτεί το πολιτικό ως πολιτικό.

Το εν λόγω σύμφωνο δεν έλαβε χώρα; Μα ακριβώς, είναι τέτοια η φύση της πολιτικής συγκατάθεσης, που προκαλεί την ενότητα της οργανωμένης και προσανατολισμένης από το κράτος ανθρώπινης κοινωνίας, ώστε δεν μπορεί να αναληφθεί παρά μόνον σε μια πράξη που ουδέποτε έλαβε χώρα, σ' ένα συμβόλαιο που ποτέ δεν συνάφθηκε, σ' ένα άρρητο και σιωπηρό σύμφωνο που φανερώνεται μόνον εντός της πολιτικής συνειδητοποίησης, του αναδρομικού βλέμματος, του αναστοχασμού.

Για τούτον ακριβώς το λόγο, το ψεύδος θα παρεισδύσει με τέτοια ευκολία στο πολιτικό· το πολιτικό είναι επιρρεπές στο ψεύδος επειδή ο πολιτικός δεσμός έχει την πραγματικότητα της ιδεατότητας· αυτή η ιδεατότητα είναι η ιδεατότητα της ισότητας τους καθενός ενώπιον όλων, «εφόσον ο καθένας παραχωρεί όλο τον εαυτό του, ο όρος ισχύει για όλους και κανένας δεν έχει συμφέρον να τον κάνει καταπιεστικό για τους άλλους».¹⁰ Όμως η ισότητα ενώπιον του νόμου, η ιδεατή ισότητα του καθενός ενώπιον όλων, προτού αποτελέσει υποκρισία πίσω από την οποία κρύβεται η εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο, αποτελεί την αλήθεια του πολιτικού. Αυτή παράγει την πραγματικότητα του κράτους. Αντιστρόφως, η πραγματικότητα του κράτους, μη αναγώγιμη σε ταξικές συγκρούσεις, στη δυναμική της οικονομικής κυριαρχίας και αλλοτρίωσης, είναι η ανάδυση μιας νομιμότητας ουδέποτε εντελώς αναγώγιμης στην προβολή των συμφερόντων της κυρίαρχης τάξης στη σφαίρα του δικαίου· αφ' ης στιγμής υπάρχει κράτος, πολιτικό σώμα, οργάνωση της ιστορικής κοινότητας, υπάρχει και η πραγματικότητα της ιδεατότητας αυτής· και υπάρχει μια οπτική γωνία του κράτους που δεν μπορεί ποτέ να συμπίσει εντελώς με το φαινόμενο της ταξικής κυριαρχίας. Αν το κράτος αναγόταν στην ιδεατή προβολή των συμφερόντων της κυρίαρχης τάξης, τότε δεν θα υπήρχε πλέον πολιτικό κράτος αλλά δεσποτική εξουσία· όμως ακόμη και το πλέον δεσποτικό κράτος εξακολουθεί να είναι κράτος εφόσον κατ'ι από το κοινό αγαθό της καθολικότητας των πολιτών διαπερνά την τυραννία, και υπερβαίνει το συμφέρον της κυρίαρχης ομάδας ή των κυρίαρχων ομάδων. Μόνον η καταγωγική αυτονομία του πολιτικού μπορεί να εξηγήσει την υποκριτική χρήση της νομιμότητας για τη συγκάλυψη της οικονομικής εκμετάλλευσης· διότι η κυρίαρχη τάξη δεν θα ένιωθε την ανάγκη να προβάλει τα συμφέροντά της στη νομική μυθοπλασία, αν η νομική αυτή μυθοπλασία δεν αποτελούσε κατ' αρχάς όρο της πραγματικής ύπαρξης του κράτους· μια τάξη, για να γίνει το

κράτος, οφείλει να κάνει τα συμφέροντά της να διεισδύσουν στη σφαίρα καθολικότητας του δικαίου· το δίκαιο αυτό δεν θα μπορέσει να μεταμφιέσει τη σχέση ισχύος παρά μόνον στο μέτρο που η ίδια η εξουσία του κράτους προέρχεται από την ιδεατότητα του συμφώνου.

Δεν αγνοώ τις δυσκολίες της έννοιας της γενικής βούλησης, της κυριαρχίας στον Ρουσσώ· ήδη στο χειρόγραφο της Γενεύης, ο Ρουσσώ μιλούσε για «άβυσσο της πολιτικής στη συγκρότηση του κράτους» (όπως, στη συγκρότηση του ανθρώπου, η δράση της ψυχής πάνω στο σώμα είναι η άβυσσος της φιλοσοφίας). Για τις εν λόγω δυσκολίες δεν φέρει την ευθύνη ο Ρουσσώ, οφείλονται στο πολιτικό αυτό καθαυτό: ένα σύμφωνο το οποίο είναι μια δυνητική πράξη και θεμελιώνει, ιδρύει μια πραγματική κοινότητα, μια ιδεατότητα του δικαίου που νομιμοποιεί την πραγματικότητα της ισχύος, μια μυθοπλασία καθ' όλα έτοιμη να περιβάλλει την υποκρισία μιας κυρίαρχης τάξης και η οποία μολαταύτα, προτού επιτρέψει το ψεύδος, θεμελιώνει την ελευθερία των πολιτών, μια ελευθερία που αγνοεί τις επιμέρους περιπτώσεις, τις πραγματικές διαφορές δύναμης, τις αληθινές καταστάσεις των προσώπων αλλά που ισχύει ακριβώς λόγω της αφαιρετικότητάς της –αυτός είναι ο λαβύρινθος του πολιτικού.

Κατά βάθος, ο Ρουσσώ είναι ο Αριστοτέλης· το σύμφωνο που γεννά το πολιτικό σώμα είναι, σε βουλευσιαρχική γλώσσα και στο επίπεδο του δυνητικού συμφώνου (τού «ως εάν»), το τέλος της Πόλεως σύμφωνα με τους Έλληνες. Εκεί όπου ο Αριστοτέλης λέει «φύση», τέλος, ο Ρουσσώ λέει «σύμφωνο», «γενική βούληση»· πρόκειται όμως κατά βάση για το ίδιο πράγμα· σε αμφότερες τις περιπτώσεις, πρόκειται για την ειδοποιό διαφορά τού πολιτικού έτσι όπως την αναστοχάζεται η φιλοσοφική συνείδηση. Ο Ρουσσώ αναγνώρισε την τεχνητή ενέργεια μιας ιδεατής υποκειμενικότητας, ενός «δημοσίου προσώπου», εκεί όπου ο Αριστοτέλης διέγινωσεν μιαν αντικειμενική φύση· ωστόσο η ρουσσωική γενική βούληση είναι αντικειμενική και η αριστοτελική αντικειμενική φύση είναι η φύση του ανθρώπου που αποσκοπεί στην ευδαιμονία. Τη βαθύτατη συμφωνία ετούτων των διατυπώσεων την καθιστά φανερή η αμοιβαιότητά τους. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, διαμέσου του τέλους της Πόλεως και του συμφώνου που παράγει τη γενική βούληση, το ζητούμενο είναι να φανερωθεί η σύμπτωση μιας βούλησης ατομικής και υποκειμένης στα πάθη [passionnelle] με την αντικειμενική και πολιτική βούληση, κοντολογίς να διαμεσολαβηθεί η ανθρωπ(ιν)ότητα του ανθρώπου από την πολιτειακή νομιμότητα και τον πολιτειακό εξαναγκασμό.

Ο Ρουσσώ είναι ο Αριστοτέλης. Θα έπρεπε ενδεχομένως να διαπιστώσουμε ότι ο Χέγκελ δεν είπε κάτι διαφορετικό. Και τούτο είναι σημαντικό εφόσον ο Μαρξ, θα το δούμε, προέβη στην κριτική του αστικού κράτους και, καθώς πίστευε, κάθε κράτους, διαμέσου της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* του Χέγκελ. Η μαρξιστική κριτική μοιάζει λοιπόν να εγκалаί όλη τη δυτική πολιτική σκέψη, την πορεία της οποίας σηματοδοτούν ο Αριστοτέλης, ο Ρουσσώ και ο Χέγκελ.

Όταν ο Χέγκελ βλέπει στο κράτος το Λόγο πραγματωμένο στον άνθρωπο, δεν έχει κατά νου ούτε ένα συγκεκριμένο κράτος ούτε το οποιοδήποτε κράτος, αλλά εκείνη την πραγ-

ματικότητα που εμφανίζεται διαμέσου των εμπειρικών κρατών και την οποία προσπελάζουν τα έθνη μόλις διαβαίνουν το κατώφλι της οργάνωσης σε νεωτερικά κράτη, με διαφοροποιημένα όργανα, σύνταγμα, διοίκηση κτλ., οπότε αποκτούν ιστορική ευθύνη μέσα στο πλαίσιο των σχέσεων μεταξύ κρατών. Έτσι εννοούμενο, το κράτος εμφανίζεται ως αυτό που θέλουν οι βουλήσεις προκειμένου να πραγματώσουν την ελευθερία τους: δηλαδή μια έλλογη, καθολική οργάνωση της ελευθερίας. Τις πλέον ακραίες, τις πλέον προκλητικές διατυπώσεις τού Χέγκελ όσον αφορά το κράτος, που ο Eric Weil τις υιοθετούσε άλλοτε στο βιβλίο του *Hegel et l'État [Ο Χέγκελ και το κράτος]*,¹¹ θα πρέπει να τις κατανοήσουμε ως την οριακή έκφραση, την αιχμή μιας σκέψης αποφασισμένης να τοποθετήσει όλες τις αντεγκλήσεις στο εσωτερικό και όχι στο εξωτερικό της πλήρως αναγνωρισμένης πολιτικής πραγματικότητας. Οτιδήποτε μπορεί να ειπωθεί ενάντια στο κράτος και ενάντια στην τρελή αξίωση που κατακυριεύει την έλλογη απόβλεψη του πρέπει να το κατανοήσουμε με αφετηρία αυτήν ακριβώς την οριακή έκφραση.

II. Η εξουσία και το κακό

Υπάρχει μια ειδοποιός πολιτική αλλοτρίωση επειδή το πολιτικό είναι αυτόνομο. Θα πρέπει τώρα να φωτίσουμε την άλλη όψη του παραδόξου:

Ο κόμβος του προβλήματος συνίσταται στο ότι το κράτος είναι Βούληση. Μπορεί να υπογραμμίσει κανείς όσο πρέπει την ορθολογικότητα που φανερώνεται στην ιστορία μέσω του πολιτικού –είναι αλήθεια· ωστόσο το κράτος είναι μεν έλλογο ως προς την απόβλεψη, μέσα στην ιστορία όμως προχωρά με αποφάσεις. Δεν είναι δυνατόν να μην εισαγάγουμε στον ορισμό του πολιτικού την ιδέα των αποφάσεων ιστορικής εμβέλειας, δηλαδή αποφάσεων που αλλάζουν κατά τρόπο διαρκή το πεπρωμένο της ανθρωπίνης ομάδας την οποία οργανώνει και διευθύνει αυτό το κράτος. Το πολιτικό είναι έλλογη οργάνωση, η πολιτική είναι απόφαση: ανάλυση των καταστάσεων και στοίχημα για το μέλλον που λαμβάνουν υπ' όψιν τους το πιθανόν. Το πολιτικό δεν υφίσταται δίχως την πολιτική.

Το πολιτικό αποκτά το νόημά του εκ των υστέρων, μέσα στον αναστοχασμό, στην «αναδρομή», ενώ η πολιτική παίζεται με μέτρο, στην «ανίχνευση», στο πρόταγμα, δηλαδή τόσο στην αβέβαιη αποκωδικοποίηση των σύγχρονων συμβάντων όσο και στη στιβαρότητα των αποφάσεων. Για το λόγο αυτόν, αν η πολιτική λειτουργία, αν το πολιτικό στερείται παύσεων, διαλειμμάτων, μπορούμε κατά μία έννοια να πούμε ότι η πολιτική δεν υφίσταται παρά μόνον στις μεγάλες στιγμές, στις «κρίσεις», στις «καμπές», στα «κομβικά σημεία» της ιστορίας.

Αν όμως δεν είναι δυνατόν να ορίσουμε το πολιτικό δίχως να συμπεριλάβουμε σ' αυτό την εκούσια στιγμή της απόφασης, είναι εξίσου αδύνατον να μιλήσουμε για «πολιτική απόφαση» δίχως να στοχαστούμε περί της εξουσίας.

Περνώντας από το πολιτικό στην πολιτική, περνούμε από την έλευση [anènement] στα συμβάντα [événements], από την κυριαρχία στον κυρίαρχο, από το κράτος στην κυβέρνηση, από τον ιστορικό Λόγο στην Εξουσία.

Η ειδοποιός διαφορά του πολιτικού εκδηλώνεται έτσι μέσα από την ειδοποιό διαφορά των μέσων του· το κράτος,

θεωρούμενο από την οπτική γωνία της πολιτικής, είναι η βαθμίδα που κατέχει το μονοπώλιο του νόμιμου φυσικού εξαναγκασμού· το επίθετο «νόμιμος» πιστοποιεί ότι ο ορισμός του κράτους με αναφορά στο μέσο του παραπέμπει στον ορισμό του ίδιου κράτους με αναφορά στο τέλος [τον σκοπό] και τη μορφή του. Εντούτοις, έστω κι αν το κράτος κατόρθωνε κάποτε, κατά τύχη, να ταυτιστεί με το θεμέλιο της νομιμότητάς του –καθιστάμενο, παραδείγματος χάριν, πηγή της αυθεντίας του νόμου– θα εξακολουθούσε να είναι μονοπώλιο εξαναγκασμού· θα εξακολουθούσε να αποτελεί εξουσία μερικών πάνω σε όλους· ακόμη θα επισώρευε μια νομιμότητα, δηλαδή μια ηθική δύναμη να απαιτεί, και μια ανέκκλητη βία, δηλαδή μια φυσική δύναμη καταναγκασμού.

Έτσι λοιπόν φτάνουμε στην ίδια την ιδέα της πολιτικής σε όλη της την έκταση· θα πούμε ότι πρόκειται για το σύνολο των δραστηριοτήτων που ως αντικείμενό τους έχουν την άσκηση της εξουσίας, και συνεπώς την κατάκτηση και τη διατήρηση της εξουσίας· βαθμιδόν, θα είναι πολιτική κάθε δραστηριότητα που θα έχει ως στόχο ή απλώς ως αποτέλεσμα να επηρεάζει τη κατανομή της εξουσίας.¹²

Η πολιτική –η πολιτική που έχει ορισθεί με αναφορά στην εξουσία– είναι εκείνη που θέτει το πρόβλημα του πολιτικού κακού. Υπάρχει ένα πρόβλημα του πολιτικού κακού επειδή υπάρχει ένα ειδοποιό πρόβλημα της εξουσίας.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η εξουσία είναι το κακό· είναι όμως ένα μέγεθος [grandeur] του ανθρώπου εξαιρετικά επιρρεπές στο κακό· στην ιστορία, ενδεχομένως να αποτελεί τη μεγαλύτερη αφορμή του κακού και τη μεγαλύτερη επίδειξή του. Και τούτο επειδή η εξουσία είναι κάτι το πολύ μεγάλο· επειδή η εξουσία είναι το εργαλείο της ιστορικής ορθολογικότητας του κράτους. Δεν πρέπει σε καμία στιγμή να αφήσουμε αυτό το παράδοξο.

Το ειδοποιό κακό της εξουσίας το έχουν αναγνωρίσει οι μεγαλύτεροι πολιτικοί στοχαστές με καταπληκτική ομοφωνία. Οι προφήτες τού Ισραήλ και ο Σωκράτης τού Γοργία συναντώνται ακριβώς σε τούτο το σημείο· ο *Ηγεμόνας* τού Μακιαβέλι, η *Κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου* τού Μαρξ, το *Κράτος και επανάσταση* τού Λένιν –και... η αναφορά τού Χρουστσόφ, το εξαιρετικό αυτό ντοκουμέντο για το πολιτικό κακό– λένε κατά βάση το ίδιο πράγμα, μέσα σε ριζικά διαφορετικά θεολογικά και φιλοσοφικά συμφραζόμενα. Η σύγκλιση αυτή πιστοποιεί τη σταθερότητα της πολιτικής προβληματικής διαμέσου της ιστορίας· χάρη σε τούτη τη σταθερότητα, *κατανοούμε* τα παραπάνω κείμενα ως μιαν αλήθεια διαχρονική.

Είναι εντυπωσιακό ότι η παλαιότερη γραπτή βιβλική προφητεία, εκείνη τού Αμώς, καταγγέλλει θεμελιωδώς πολιτικά εγκλήματα και όχι ατομικά παραπτώματα.¹³ Εκεί όπου θα μπαίναμε στον πειρασμό να δούμε μόνο μιαν επιβίωση της παρωχημένης ιδέας του συλλογικού αμαρτήματος, προγενέστερης της εξατομίκευσης της ποινής και του παραπτώματος, θα πρέπει να διακρίνουμε την καταγγελία του πολιτικού κακού ως κακού της εξουσίας· η πολιτική ύπαρξη του ανθρώπου είναι εκείνη που προσδίδει στο αμάρτημα την ιστορική του διάσταση, την ολέθρια δύναμή του και, θα τολμούσε να πει κανείς, το μεγαλείο του [grandeur]. Ο θάνατος του Ιησού,

όπως και του Σωκράτη, περνά από μια πολιτική πράξη, από μια πολιτική δίκη. Μια πολιτική βαθμίδα –εκείνη ακριβώς που, με την τάξη και τη γαλήνη της, θα παγιώσει την ιστορική επιτυχία της *humanitas* και της *universalitas*–, η ρωμαϊκή πολιτική εξουσία, είναι εκείνη που θα εγείρει τον σταυρό: «Σταυρωθέντα τε ... επί Ποντίου Πιλάτου και παθόντα και ταφέντα».¹⁴

Έτσι το αμάρτημα εμφανίζεται στην εξουσία και η εξουσία αποκαλύπτει την αληθινή του φύση που δεν είναι ηδονή, αλλά αλαζονεία της δύναμης, κακό κατοχής και εξουσίας.

Ο Γοργίας δεν λέει κάτι διαφορετικό· μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι η σωκρατική και πλατωνική φιλοσοφία γεννήθηκε εν μέρει από ένα στοχασμό γύρω από τον «τύραννο», δηλαδή γύρω από την εξουσία δίχως νόμο και δίχως συγκατάθεση από την πλευρά των υπηκόων. Πώς καθίσταται δυνατός ο τύραννος –το ενάντιο του φιλοσόφου; Το ερώτημα τούτο αγγίζει τη φιλοσοφία στο ευαίσθητο σημείο της επειδή η τυραννία δεν είναι δυνατή δίχως την παραποίηση της ομιλίας, τουτέστιν αυτής της δύναμης, της κατ' εξοχήν ανθρώπινης, να λέμε τα πράγματα και να επικοινωνούμε με τους ανθρώπους. Ολόκληρη η επιχειρηματολογία τού Πλάτωνος στον Γοργία εδράζεται σε τούτη τη σύζευξη της διαστροφής της φιλοσοφίας, την οποία αντιπροσωπεύει η σοφιστική, και της διαστροφής της πολιτικής, την οποία αντιπροσωπεύει η τυραννία. Τυραννία και σοφιστική διαμορφώνουν ένα τερατώδες ζεύγος. Ο Πλάτων ανακαλύπτει έτσι μια όψη του πολιτικού κακού, διαφορετική μεν αλλά και στενά συνδεδεμένη με τη δύναμη, την «κολακεία», δηλαδή την τέχνη να επιτυγχάνεται η πειθώ με άλλα μέσα εκτός της αλήθειας· φέρνει με τον τρόπο αυτόν στο φως τη σύνδεση μεταξύ πολιτικής και αναλήθειας. Τούτο έχει πολλές συνέπειες, αν αληθεύει ότι η ομιλία είναι το μέσον, το περιβάλλον, το στοιχείο της ανθρωπ(ι)νότητας, ο λόγος¹⁵ που καθιστά τον άνθρωπο όμοιο με τον άνθρωπο και θεμελιώνει την επικοινωνία· το ψεύδος, η κολακεία, η αναλήθεια –κατ' εξοχήν πολιτικά κακά– καταστρέφουν έτσι τον άνθρωπο στην καταγωγή του, που είναι ομιλία, λόγος [discours], Λόγος [raison].

Νά λοιπόν ένας διπλός στοχασμός περί της αλαζονείας της δύναμης και περί της αναλήθειας, στοχασμός που αποκαλύπτει ότι φέρουν κακά συνδεδεμένα με την ουσία της πολιτικής.

Το διπλό αυτό στοχασμό τον ξαναβρίσκω σε δύο μεγαλειώδη έργα της πολιτικής φιλοσοφίας, τον *Ηγεμόνα* τού Μακιαβέλι και το *Κράτος και επανάσταση* του Λένιν, τα οποία πιστοποιούν τη μονιμότητα της προβληματικής της εξουσίας διαμέσου της ποικιλίας των πολιτευμάτων, της εξέλιξης των τεχνικών και των μετασχηματισμών των οικονομικών και κοινωνικών συνθηκών. Το ζήτημα της εξουσίας, το ζήτημα της άσκησης, της κατάκτησης, της προάσπισης και της έκτασής της, έχει μια εντυπωσιακή σταθερότητα, που κάλλιστα θα μπορούσε να μας κάνει να πιστέψουμε στη μονιμότητα κάποιας ανθρώπινης φύσης.

Ο «μακιαβελισμός» έχει κακολογηθεί πολύ· αν όμως θέλουμε να πάρουμε τον *Ηγεμόνα* στα σοβαρά, όπως δικαιούται, θα ανακαλύψουμε ότι δεν μπορούμε εύκολα να παρακάμψουμε το πρόβλημά του, που είναι σαφώς η εγκαθίδρυση μιας νέας εξουσίας, ενός νέου κράτους. Ο Ηγεμόνας είναι η αμελίκτη λογική της πολιτικής πράξης· είναι η λογική των μέσων, η καθαρή τεχνική

της απόκτησης και της διατήρησης της εξουσίας· η τεχνική αυτή κυριαρχείται εξ ολοκλήρου από την ουσιώδη πολιτική σχέση φίλου-εχθρού, όπου ο εχθρός μπορεί να είναι εξωτερικός ή εσωτερικός, λαός, ευγενείς, στρατός ή σύμβουλος, ενώ κάθε φίλος μπορεί να γίνει εχθρός και τανάπαλιν. Πρόκειται για μια τεχνική η οποία παίζει σε μια ευρεία γκάμα που εκτείνεται από τη στρατιωτική ισχύ ως τα συναισθήματα φόβου και αναγνώρισης, εκδίκησης και πίστης [fidélité]. Ο *Ηγεμόνας*, γνωρίζοντας όλες τις κινητήριες δυνάμεις της δύναμης, την απειρία, την ποικιλία και τα αντιθετικά παιχνίδια της, θα είναι πολέμαρχος και ψυχολόγος, *λιοντάρι* και *αλεπού*. Ο Μακιαβέλι έθετε λοιπόν το αληθινό πρόβλημα της πολιτικής βίας, που δεν είναι το πρόβλημα της μάταιης βίας, της αυθαιρεσίας και της φρενίτιδας, αλλά το πρόβλημα της υπολογισμένης και περιορισμένης βίας, που μετράται με βάση την ίδια την πρόθεση να εγκαθιδρυθεί ένα διαρκές κράτος. Μπορεί κανείς αναμφίβολα να πει ότι, με τον υπολογισμό αυτόν, η βία η οποία εγκαθιδρύει υποβάλλεται στην κρίση της εγκαθιδρυμένης νομιμότητας· όμως αυτή την εγκαθιδρυμένη νομιμότητα, την «πολιτεία» [République] τη σημαδεύει από καταβολής της η βία που έχει τελεσφορήσει. Έτσι γεννιούνται όλα τα έθνη, όλες οι εξουσίες και όλα τα πολιτεύματα· τη βίαιη γέννησή τους την έχει απορροφήσει η νέα νομιμότητα την οποία έφεραν στον κόσμο, ωστόσο η νέα αυτή νομιμότητα διατηρεί κάτι το ενδεχομενικό, το αμιγώς ιστορικό, κάτι που η βίαιη γέννησή της δεν παύει να της μεταδίδει.

Ο Μακιαβέλι έφερε συνεπώς στην επιφάνεια τη σχέση της πολιτικής με τη βία· σε τούτο έγκειται η τιμιότητά του, η αληθοσέπεια του.

Ο Μαρξ και ο Λένιν, πολλούς αιώνες αργότερα, επανέρχονταν σ' ένα θέμα το οποίο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε πλατωνικό: στο πρόβλημα της «ψευδούς συνειδήσης». Μου φαίνεται, πράγματι, ότι το πλέον ενδιαφέρον στη μαρξιστική κριτική της εγγελιανής πολιτικής και του εγγελιανού κράτους δεν είναι η εξήγηση του κράτους με αναφορά στις σχέσεις δύναμης μεταξύ τάξεων, και συνεπώς η αναγωγή του πολιτικού κακού σ' ένα οικονομικοκοινωνικό κακό, αλλά η περιγραφή αυτού του κακού ως ειδοποιού κακού της πολιτικής· κρίνω μάλιστα ότι το μεγάλο πρόβλημα που χαρακτηρίζει ολόκληρο το μαρξιστικό-λενινιστικό έργο και βαραινεί πάνω στα καθεστώτα που παρήγαγε ο μαρξισμός είναι η αναγωγή του πολιτικού κακού σε οικονομικό κακό, από την οποία προκύπτει και η ψευδαίσθηση ότι μια κοινωνία απελευθερωμένη από τις αντιφάσεις της αστικής κοινωνίας θα απελευθερωνόταν και από την πολιτική αλλοτρίωση. Ωστόσο το ουσιαστικό στοιχείο της κριτικής τού Μαρξ¹⁶ είναι πως το κράτος δεν είναι αυτό που αξιώνει ότι είναι, και πως δεν μπορεί να είναι αυτό. Τι αξιώνει ότι είναι; Αν ο Χέγκελ έχει δίκιο, τότε το κράτος είναι συμφιλίωση, η συμφιλίωση σε μια σφαίρα ανώτερη των συμφερόντων και των ατόμων, ασυμφιλίωτων σ' εκείνο το επίπεδο που ο Χέγκελ αποκαλεί κοινωνία πολιτών ή, όπως θα λέγαμε εμείς, στο οικονομικοκοινωνικό πεδίο. Ο ασυνάρτητος κόσμος των ιδιωτικών σχέσεων διαιτητεύεται και εξορθολογίζεται από την ανώτερη βαθμίδα του κράτους. Το κράτος είναι ο μεσολαβητής και επομένως είναι ο Λόγος. Καθένας από εμάς προσπελάζει την ελευθερία του ως δικαίωμα διαμέσου της βαθμίδας του κράτους. Είμαι πολιτικώς

ελεύθερος. Αυτό εννοεί ο Χέγκελ όταν λέει ότι το κράτος είναι αντιπροσωπευτικό: υπάρχει στην *αντιπροσώπηση* και ο άνθρωπος αντιπροσωπεύεται σ' αυτό. Η ουσία της κριτικής που ασκεί ο Μαρξ είναι η καταγγελία μιας *ψευδαίσθησης* σε τούτη την αξίωση: το κράτος δεν είναι ο αληθινός κόσμος του ανθρώπου αλλά ένας άλλος κόσμος, ένας κόσμος πλασματικός· δεν επιλύει τις πραγματικές αντιφάσεις παρά μόνον εντός ενός χιμαιρικού δικαίου, το οποίο με τη σειρά του αντιφάσκει προς τις πραγματικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων.

Εκκινώντας από αυτό ακριβώς το ουσιώδες *ψεύδος*, από την ασυμφωνία μεταξύ αξίωσης και αληθινής ύπαρξης, ο Μαρξ ξαναβρίσκει το πρόβλημα της βίας. Διότι η κυριαρχία, καθώς δεν αποτελεί έργο του λαού στη συγκεκριμένη πραγματικότητα του αλλά έναν άλλον, ονειρικό κόσμο, είναι υποχρεωμένη να στηριχθεί σ' έναν πραγματικό, συγκεκριμένο, εμπειρικό κυρίαρχο. Ο ιδεαλισμός του δικαίου δεν διατηρείται μέσα στην ιστορία παρά μόνον χάρη στο ρεαλισμό της αυθαιρεσίας του ηγεμόνα. Νά λοιπόν που η πολιτική σφαίρα διαιρείται ανάμεσα στο ιδεώδες της κυριαρχίας και την *πραγματικότητα* της εξουσίας, ανάμεσα στην κυριαρχία και τον κυρίαρχο, ανάμεσα στο σύνταγμα και την κυβέρνηση, ακόμη και την αστυνομία. Μικρή σημασία έχει το γεγονός ότι ο Μαρξ γνώρισε μόνον τη συνταγματική μοναρχία· ο χωρισμός του συντάγματος και του μονάρχη, του δικαίου και της αυθαιρεσίας, είναι μια αντίφαση *εσωτερική* σε κάθε πολιτική εξουσία. Και τούτο αληθεύει επίσης για τη Δημοκρατία [République]. Δείτε πώς, την προηγούμενη χρονιά, σφετερίστηκαν τις φωνές μας οι επιτηδείοι πολιτικοί που έστρεψαν την εκ των πραγμάτων εξουσία ενάντια στην κυριαρχία του εκλεκτορικού σώματος. Ο κυρίαρχος πάντοτε τείνει να υφαρπάξει την κυριαρχία· αυτό είναι το ουσιώδες πολιτικό κακό. Κανένα κράτος δεν υφίσταται χωρίς κυβέρνηση, διοίκηση, αστυνομία· συνεπώς το φαινόμενο της πολιτικής αλλοτρίωσης διαπερνά όλα τα πολιτεύματα, διαμέσου όλων των συνταγματικών μορφών· η πολιτική κοινωνία ενέχει τόσο την εξωτερική αντίφαση ανάμεσα σε μια ιδεατή σφαίρα των σχέσεων δικαίου και σε μια πραγματική σφαίρα των κοινοτικών σχέσεων όσο και την εσωτερική αντίφαση μεταξύ κυριαρχίας και κυριάρχου, μεταξύ συντάγματος και εξουσίας, εν τέλει και αστυνομίας. Ονειρευόμαστε ένα κράτος στο οποίο θα είχε επιλυθεί η ριζική αντίφαση ανάμεσα στην καθολικότητα την οποία σκοπεύει το κράτος και στη μερικότητα και αυθαιρεσία που το χαρακτηρίζουν στην πραγματικότητα· το κακό είναι πως το όνειρο ετούτο είναι απρόσιτο.

Δυστυχώς ο Μαρξ δεν είδε τον αυτόνομο χαρακτήρα της παραπάνω αντίφασης· είδε σ' αυτήν ένα απλό εποικοδόμημα, δηλαδή τη μετάθεση, σ' ένα επιπρόσθετο επίπεδο, αντιφάσεων που ανήκουν στο κατώτερο επίπεδο της καπιταλιστικής κοινωνίας και τελικώς ένα αποτέλεσμα της αντίθεσης μεταξύ τάξεων. Ως εκ τούτου, το κράτος δεν αποτελεί πλέον παρά μόνον το εργαλείο της ταξικής βίας, ενώ ίσως το κράτος να έχει πάντοτε μια πρόθεση, ένα πρόταγμα που υπερβαίνει τις τάξεις, και η κακοδαιμονία του να είναι το αντίτιμο αυτής της μεγαλειώδους πρόθεσης. Καθώς το κράτος έχει αναχθεί σε μέσον καταπίεσης στα χέρια της κυρίαρχης τάξης, η *ψευδαίσθηση* του ότι είναι η καθολική συμφιλίωση δεν αποτελεί

πλέον, κατά τον Μαρξ, παρά μιαν επιμέρους περίπτωση αυτής της φαυλότητας των αστικών κοινωνιών οι οποίες μόνον αποδρώντας στο όνειρο του δικαίου μπορούν να αντέξουν την ίδια τους την ελαττωματικότητα ή να επιλύσουν την αντίφασή τους.

Κρίνω ότι, ενάντια στον Μαρξ και τον Λένιν, θα πρέπει να υποστηρίξουμε ότι η πολιτική αλλοτρίωση όχι μόνον δεν είναι αναγώγιμη σε μια άλλη μα είναι και συγκροτησιακή της ανθρώπινης ύπαρξης, και ότι, υπό την έννοια αυτή, ο πολιτικός τρόπος ύπαρξης ενέχει τη σχέση μεταξύ αφηρημένης ζωής του πολίτη και συγκεκριμένης ζωής της οικογένειας και της εργασίας. Φρονώ επίσης ότι έτσι διασώζουμε τα καλύτερα στοιχεία της μαρξιστικής κριτικής, που συναντά τη μακιαβελική, την πλατωνική και τη βιβλική κριτική της εξουσίας.

Προς επίρρωση των παραπάνω επικαλούμαι την αναφορά Χρουστσόφ· εκείνο που μου φαίνεται θεμελιώδες είναι ότι η κριτική που ασκεί εναντίον του Στάλιν δεν έχει νόημα παρά μόνον εάν η αλλοτρίωση της πολιτικής είναι μια αλλοτρίωση αυτόνομη, μη αναγώγιμη στην αλλοτρίωση της οικονομικής κοινωνίας. Ειδάλλως, πώς μπορεί να ασκεί κανείς κριτική στον Στάλιν και να συνεχίζει να εγκρίνει τη σοσιαλιστική οικονομία και το σοβιετικό καθεστώς; Η αναφορά Χρουστσόφ δεν είναι δυνατή δίχως μια κριτική της εξουσίας και των φαυλοτήτων της. Καθώς όμως ο μαρξισμός δεν αφήνει χώρο σε μια αυτόνομη προβληματική της εξουσίας, αναδιπλώνεται κανείς στην ανεκδοτολογία και στην ηθικολογική κριτική. Ο Τogliati το παρατράβηξε, την ημέρα που είπε ότι οι εξηγήσεις της αναφοράς Χρουστσόφ δεν τον ικανοποιούσαν και ότι το ερώτημά του ήταν πώς είχε καταστεί δυνατό το φαινόμενο Στάλιν σε σοσιαλιστικό καθεστώς. Την απάντηση δεν μπορούσαν να του τη δώσουν, διότι δεν μπορεί να προέλθει παρά μόνον από μια κριτική της σοσιαλιστικής εξουσίας η οποία δεν έχει γίνει και, ενδεχομένως, δεν θα μπορούσε να γίνει στο πλαίσιο του μαρξισμού, *τουλάχιστον στο βαθμό που ο μαρξισμός ανάγει όλες τις αλλοτριώσεις στην οικονομική και κοινωνική αλλοτρίωση*.

Θα ήθελα να είναι απολύτως σαφές άπαξ διά παντός ότι το θέμα του πολιτικού κακού που μόλις αναπτύχθηκε ουδόλως συνιστά μια πολιτική «απαισιοδοξία» ούτε δικαιολογεί την πολιτική «ηττοπάθεια». Οι χαρακτηρισμοί «απαισιοδόξος» και «αισιόδοξος» θα πρέπει εξάλλου να προγραφούν από το φιλοσοφικό στοχασμό· η απαισιοδοξία και η αισιοδοξία είναι διαθέσεις, και μόνον τη χαρακτηρολογία αφορούν, δηλαδή διόλου δεν μπορούν να μας χρησιμεύσουν εδώ. Προπάντων όμως, η διαύγεια απέναντι στο κακό της εξουσίας δεν θα μπορούσε να διαχωριστεί από έναν ολικό στοχασμό περί του πολιτικού· ο στοχασμός αυτός αποκαλύπτει ωστόσο πως η πολιτική δεν μπορεί να αποτελέσει τον τόπο του μεγαλύτερου κακού παρά μόνον λόγω της διακεκριμένης θέσης της στην ανθρώπινη ύπαρξη. Το μέγεθος του πολιτικού κακού είναι αντίστοιχο της πολιτικής ύπαρξης του ανθρώπου· περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον, ένας στοχασμός περί του πολιτικού κακού που θα το συσχέτιζε με το ριζικό κακό, που θα το καθιστούσε ό,τι εγγύτερο στο ριζικό κακό, οφείλει να παραμείνει αδιαχώριστος από ένα στοχασμό περί της σημασίας, της ριζικής σημασίας της πολιτικής. Κάθε κατάδικη της πολιτικής ως κακής είναι η ίδια *ψευδής*, κακοπροαίρετη, κακή, αν παραλείπει να τοποθετήσει την περιγραφή αυτή

μέσα στην πολιτική διάσταση του πολιτικού ζώου. Η ανάλυση του πολιτικού ως εν εξελίξει ορθολογικότητας του ανθρώπου δεν καταργείται αλλά προϋποτίθεται ακατάπαυστα από τον στοχασμό περί του πολιτικού κακού. Το πολιτικό κακό είναι σοβαρό μόνον επειδή είναι το κακό αυτής της ορθολογικότητας, το ειδοποιό κακό αυτού του ειδοποιού μεγέθους.

Η μαρξιστική κριτική του κράτους, συγκεκριμένα, δεν καταργεί την ανάλυση της κυριαρχίας από τον Ρουσσώ ως τον Χέγκελ αλλά προϋποθέτει την αλήθειά της. Εάν δεν υπάρχει αλήθεια της γενικής βούλησης (Ρουσσώ), αν δεν υπάρχει τελεολογία της ιστορίας διαμέσου της «ακοινωνικής κοινωνικότητας» και χάρις στην «πανουργία του Λόγου» που αποτελεί η πολιτική ορθολογικότητα (Kant), αν το κράτος δεν είναι «αντιπροσωπευτικό» της ανθρωπ(ιν)ότητας του ανθρώπου, τότε το πολιτικό κακό δεν είναι σοβαρό. Το κράτος είναι το ανθρωπινό μέγεθος το πλέον εκτεθειμένο, το πλέον απειλούμενο, το πλέον επιρρεπές στο κακό επειδή είναι μια ορισμένη έκφραση της ορθολογικότητας της ιστορίας, μια νίκη επί των παθών του ιδιωτικού ανθρώπου, επί των «αστικών» [civils] ακόμη και επί των ταξικών συμφερόντων.

Το πολιτικό «κακό» είναι, κατά κυριολεξία, η τρέλα του μεγαλείου [grandeur], δηλαδή η τρέλα αυτού που είναι μεγάλο –Μεγαλείο και ενοχή της εξουσίας!

Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος δεν μπορεί να παρακάμψει την πολιτική δίχως να κινδυνέψει να παρακάμψει την ίδια την ανθρωπ(ιν)ότητά του. Διαμέσου της ιστορίας και με την πολιτική ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με το δικό του μεγαλείο και με τη δική του ενοχή.

Πώς θα μπορούσαμε να συναγάγουμε μια «ηττοπάθεια» από τούτη τη διαύγεια; Ένας τέτοιος στοχασμός οδηγεί μάλον στην πολιτική επαγρύπνηση. Στο σημείο αυτό, έχοντας περατώσει τη μεγάλη παρέκβασή του, ο στοχασμός συναντά εκ νέου την επικαιρότητα και κάνει το βήμα από την κριτική στην πρακτική.

III. Το πρόβλημα της εξουσίας σε σοσιαλιστικό καθεστώς

Αν είναι ακριβής η ανάλυσή μας του παραδόξου της εξουσίας, αν το κράτος είναι πιο ορθολογικό από το άτομο και συνάμα υπόκειται περισσότερο από το άτομο στα πάθη, τότε το μεγάλο πρόβλημα της δημοκρατίας είναι το πρόβλημα του ελέγχου του κράτους από το λαό. Ετούτο το πρόβλημα του ελέγχου του κράτους αποτελεί ένα πρόβλημα που δεν επιδέχεται αναγωγή όπως ακριβώς η ορθολογικότητα του κράτους και η κακία του δεν επιδέχονται αναγωγή στην οικονομικοκοινωνική ιστορία και στις αντιφάσεις των τάξεων αντιστοίχως. Το εν λόγω πρόβλημα συνίσταται στο εξής: στην επινόηση θεσμικών τεχνικών ειδικά προορισμένων να καταστήσουν δυνατή την άσκηση της εξουσίας και αδύνατη την κατάχρησή της. Η έννοια του «ελέγχου» απορρέει άμεσα από το κεντρικό παράδοξο της πολιτικής ύπαρξης του ανθρώπου: αποτελεί την πρακτική επίλυση αυτού του παραδόξου: πράγματι, θα πρέπει το κράτος να είναι και να μην είναι υπέρ το δέον: να διευθύνει, να οργανώνει, να αποφασίζει, προκειμένου να υπάρξει το ίδιο το πολιτικό ζώο: επίσης όμως ζητούμενο είναι να καταστεί απίθανη η ανάδυση του τυράννου.

Μόνο μια πολιτική φιλοσοφία που έχει αναγνωρίσει την ειδοποιό διαφορά του πολιτικού –την ειδοποιό διαφορά τόσο της λειτουργίας του όσο και του κακού του– είναι ικανή να θέσει ορθά το πρόβλημα του πολιτικού ελέγχου.

Για τούτο το λόγο, η αναγωγή της πολιτικής αλλοτρίωσης στην οικονομική αλλοτρίωση μου φαίνεται το αδύνατο σημείο της πολιτικής σκέψης του μαρξισμού. Η αναγωγή αυτή έχει στην πραγματικότητα οδηγήσει το μαρξισμό-λενινισμό στην υποκατάσταση του προβλήματος του ελέγχου του κράτους από ένα άλλο πρόβλημα, εκείνο του *μαρασμού* του κράτους. Η υποκατάσταση τούτη μου φαίνεται ολέθρια: μεταθέτει σ' ένα ακαθόριστο μέλλον τη λήξη του κακού του κράτους, ενώ το αληθινό πρακτικό πολιτικό πρόβλημα αφορά τον περιορισμό του εν λόγω κακού στο παρόν: μια εσχατολογία της αθωότητας αντικαθιστά μια ηθική της περιορισμένης βίας. Με την ίδια κίνηση, η θέση περί μαρασμού του κράτους, υποσχόμενη πάρα πολλά αλλά για αργότερα, ανέχεται εξίσου πολλά αλλά τώρα: η θέση περί μελλοντικού μαρασμού του κράτους χρησιμεύει ως κάλυμμα και άλλοθι στη συνέχιση της τρομοκρατίας: μέσω ενός μοιραίου παραδόξου, η θέση περί προσωρινού χαρακτήρα του κράτους γίνεται η καλύτερη δικαιολόγηση της δίχως τέλος παράτασης της δικτατορίας του προλεταριάτου και προετοιμάζει το έδαφος για τον ολοκληρωτισμό.

Πρέπει όμως να δούμε καθαρά ότι η θεωρία του μαρασμού του κράτους αποτελεί λογική συνέπεια της αναγωγής της πολιτικής αλλοτρίωσης στην οικονομική αλλοτρίωση: αν το κράτος είναι μόνον ένα όργανο *καταστολής* που εξαρτάται από τους ταξικούς ανταγωνισμούς και εκφράζει την κυριαρχία μίας τάξης, τότε το κράτος θα εξαφανιστεί μαζί με τα τελευταία επακόλουθα της διαίρεσης της κοινωνίας σε τάξεις.

Το ερώτημα είναι ωστόσο αν το τέλος της ατομικής ιδιοποίησης των μέσων παραγωγής μπορεί να συνεπιφέρει το τέλος όλων των αλλοτριώσεων. Ίσως η ίδια η ιδιοποίηση να μην αποτελεί παρά μια προνομιακή μορφή της εξουσίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο: ίσως το ίδιο το χρήμα να μην αποτελεί παρά ένα μέσο κυριαρχίας μεταξύ άλλων: ίσως να είναι το ίδιο πνεύμα κυριαρχίας εκείνο που εκφράζεται και στην εκμετάλλευση μέσω χρήματος και στη γραφειοκρατική τυραννία και στη διανοητική δικτατορία και στον κληρικαλισμό.

Όπως κι αν έχουν τα πράγματα με τούτη την κρυφή ενότητα όλων των αλλοτριώσεων, ενότητα που δεν αποτελεί το αντικείμενο της παρούσας μελέτης, η αναγωγή της πολιτικής μορφής στην οικονομική μορφή ευθύνεται εμμέσως για τον μύθο του μαρασμού του κράτους.

Αληθεύει ότι ο Μαρξ, ο Έγκελς, ο Λένιν αποπειράθηκαν να επεξεργαστούν αυτή τη θεωρία πάνω σε μια εμπειρική βάση: ερμήνευσαν την Κομμούνα του Παρισιού ως μια υπόσχεση και μια απαρχή της εμπειρικής επαλήθευσης της θέσης περί μαρασμού του κράτους: στα μάτια τους, η Κομμούνα δείχνει ότι η δικτατορία του προλεταριάτου μπορεί να είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από την απλή μεταβίβαση της κατασταλτικής εξουσίας του κράτους σε άλλα χέρια, να συνιστά ήδη την καταστροφή της κρατικής μηχανής ως «ειδικής δύναμης» καταστολής: αν ο ένοπλος λαός υποκαθιστά το μόνιμο στρα-

τό, αν η αστυνομία είναι ανά πάσα στιγμή ανακλητή, αν η γραφειοκρατία αποδιαιρώνεται ως οργανωμένο σώμα και υποβιβάζεται στη χαμηλότερη μισθωτή κατάσταση, τότε η γενική δύναμη της πλειονότητας του λαού αντικαθιστά την ειδική δύναμη καταστολής του αστικού κράτους και η απαρχή του μαρξισμού του κράτους συμπίπτει με τη δικτατορία του προλεταριάτου· όπως λέει ο Λένιν «είναι αδύνατον να περάσουμε από τον καπιταλισμό στον σοσιαλισμό δίχως μian ορισμένη επιστροφή στον πρωτόγονο δημοκρατισμό»· ο μαρξισμός του κράτους είναι λοιπόν σύγχρονος της δικτατορίας του προλεταριάτου, στο μέτρο που αυτή αποτελεί μian αληθινά λαϊκή επανάσταση, που συνθλίβει τα κατασταλτικά όργανα του αστικού κράτους. Ο Μαρξ μπορεί μάλιστα να πει: «Η Κομμούνα δεν ήταν πλέον ένα κράτος με το κυριολεκτικό νόημα της λέξης».

Στη σκέψη τού Μαρξ και του Λένιν, η θέση περί μαρξισμού του κράτους δεν ήταν λοιπόν μια θέση υποκριτική, αλλά ειλικρινής. Λίγοι άνθρωποι μάλιστα περίμεναν τόσο λίγα πράγματα από το κράτος όσο οι μαρξιστές: «Όσο το προλεταριάτο εξακολουθεί να χρειάζεται ένα κράτος» λέει η επιστολή στον Bebel, «δεν είναι για την ελευθερία μα για να καταστείλει τους αντιπάλους της· και τη μέρα που θα καταστεί δυνατό να μιλάμε για ελευθερία, τότε το κράτος θα πάψει να υφίσταται ως τέτοιο».

Αν όμως ο μαρξισμός του κράτους αποτελεί το κριτήριο υγείας της δικτατορίας του προλεταριάτου, τότε τίθεται το εξής ωμό ερώτημα: γιατί, *στην πράξη*, ο μαρξισμός του κράτους δεν συνέπεσε με τη δικτατορία τού προλεταριάτου; Γιατί, *στην πράξη*, το σοσιαλιστικό κράτος ενίσχυσε την εξουσία τού κράτους σε σημείο τέτοιο, ώστε να επαληθεύσει το αξίωμα που ο Μαρξ πίστευε ότι αληθεύει μόνον για τις αστικές επαναστάσεις: «Όλες οι ανατροπές δεν έκαναν άλλο από το να τελειοποιήσουν αυτή τη μηχανή αντί να τη συντρίψουν» (Δέκατη όγδοη Μπρυμαίρ);

Το να αποπειραθούμε να απαντήσουμε στο παραπάνω ερώτημα σημαίνει επίσης να δώσουμε στην αναφορά τού Χρουστσόφ τη βάση που της λείπει, διότι σημαίνει να εξηγήσουμε πώς κατέστη δυνατό το φαινόμενο Στάλιν σε σοσιαλιστικό καθεστώς.

Η υπόθεση εργασίας μου, ως πρόταση που προκύπτει από τον προηγούμενο στοχασμό, είναι ότι ο Στάλιν κατέστη δυνατός *επειδή* δεν αναγνωρίστηκε η μονιμότητα της προβληματικής της εξουσίας κατά τη μετάβαση από την παλαιότερη στη νέα κοινωνία, επειδή κυριάρχησε η πίστη ότι το τέλος της οικονομικής εκμετάλλευσης συνεπαγόταν κατ' ανάγκην το τέλος της πολιτικής καταστολής και ότι το κράτος είναι προσωρινό, επειδή το πρόβλημα του μαρξισμού του κράτους υποκατέστησε το πρόβλημα του ελέγχου του.

Κοντολογίς, η υπόθεση εργασίας μου είναι ότι το κράτος δεν *μπορεί* να υποστεί μαρξισμό και ότι, καθώς δεν μπορεί να υποστεί μαρξισμό, *πρέπει* να το ελέγχει μια ειδική θεσμική τεχνική.

Μου φαίνεται πως πρέπει να προχωρήσουμε παραπέρα και να πούμε ότι το σοσιαλιστικό κράτος χρήζει, περισσότερο απ' όσο το αστικό κράτος, άγρυπνου λαϊκού ελέγχου, ακριβώς επειδή η ορθολογικότητά του είναι μεγαλύτερη και επειδή

επεκτείνει τον υπολογισμό, την πρόβλεψη, σε τομείς της ανθρώπινης ύπαρξης οι οποίοι, αλλού και άλλοτε, αφήνονται στην τύχη και τον αυτοσχεδιασμό. Η ορθολογικότητα ενός κράτους που σχεδιάζει και αναλαμβάνει να καταργήσει μακροπρόθεσμα τους ταξικούς ανταγωνισμούς, αξιώνοντας μάλιστα ότι θέτει τέλος στη διαίρεση της κοινωνίας σε τάξεις, είναι μεγαλύτερη, η εξουσία του είναι επίσης μεγαλύτερη και τα μέσα που προσφέρονται στην τυραννία εξίσου μεγαλύτερα.

Μου φαίνεται ότι καθήκον μιας κριτικής της σοσιαλιστικής εξουσίας θα έπρεπε να είναι να φανερώσει, με πλήρη διαύγεια και τιμιότητα, τις νέες δυνατότητες πολιτικής αλλοτρίωσης που συνδέονται με την πάλη ενάντια στην οικονομική αλλοτρίωση και με την ενίσχυση της κρατικής εξουσίας που συνεπιφέρει η πάλη αυτή.

Ιδού μερικές κατευθύνσεις τις οποίες θα μπορούσε να ακολουθήσει μια τέτοια έρευνα περί εξουσίας σε σοσιαλιστικό καθεστώς:

1) Κατ' αρχάς, θα πρέπει να δούμε σε ποιο βαθμό «η διοίκηση των πραγμάτων» είναι κατ' ανάγκη «διακυβέρνηση προσώπων» και σε ποιο βαθμό η πρόοδος στη διοίκηση των πραγμάτων προκαλεί μian αύξηση της πολιτικής εξουσίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο.

Παραδείγματος χάριν: ο σχεδιασμός συνεπάγεται μian επιλογή οικονομικού χαρακτήρα που αφορά τη σειρά προτεραιότητας στην ικανοποίηση των αναγκών και στη χρήση των μέσων παραγωγής· όμως η επιλογή αυτή είναι αμέσως *περισσότερο* από οικονομική· αποτελεί συνάρτηση μιας γενικής πολιτικής, δηλαδή ενός μακροπρόθεσμου σχεδίου που αφορά τον προσανατολισμό της ανθρώπινης κοινότητας η οποία έχει ξεκινήσει το πείραμα του σχεδιασμού· η αναλογία επανεπένδυσης και κατανάλωσης, πολιτισμικών και υλικών αγαθών, στο γενικό ισοζύγιο του πλάνου εξαρτάται από ένα «σφαιρικό στρατηγικό όραμα» όπου η οικονομία περικλείεται στην πολιτική. Ένα πλάνο είναι μια τεχνική στην υπηρεσία ενός προτάγματος σφαιρικού, εκπολιτιστικού, που εμφορείται από άρρητες αξίες, κοντολογίς ενός προτάγματος το οποίο, σε τελική ανάλυση, αφορά την ίδια την ανθρωπ(ιν-)ότητα του ανθρώπου. Γι' αυτό, το πολιτικό είναι η ψυχή του οικονομικού, εφόσον εκφράζει το *βούλεσθαι* και το *δύνασθαι*.

Η διοίκηση των πραγμάτων δεν μπορεί συνεπώς να υποκαταστήσει τη διακυβέρνηση των προσώπων, διότι η έλλογη τεχνική της κατάταξης των αναγκών και των εργασιών του ανθρώπου, στη μακροσκοπική κλίμακα του κράτους, δεν μπορεί να απελευθερωθεί από κάθε ηθικοπολιτισμικό πλαίσιο. Έτσι, είναι η πολιτική εξουσία εκείνη που συνδυάζει εν τέλει τις κλίμακες προτιμήσεων με τις τεχνολογικές δυνατότητες, τους λανθάνοντες πόθους της ανθρώπινης κοινότητας με τα μέσα που συνάγονται από τη γνώση των οικονομικών νόμων. Αυτή η συνάρθρωση του ηθικού και του τεχνικού στο «έργο» του σχεδιασμού αποτελεί το θεμελιώδη λόγο για τον οποίο η διοίκηση των πραγμάτων *συνεπάγεται* τη διακυβέρνηση των προσώπων.

2) Θα πρέπει εν συνεχεία να δειχθεί πώς αυτή η ενδυνάμωση της κρατικής εξουσίας, συνδεδεμένη με την επέκταση των αρμοδιοτήτων του σοσιαλιστικού κράτους σε σχέση με το αστικό κράτος, αναπτύσσει *θέσεις κατάχρησης που του προσιδιά-*

ζουν ως σοσιαλιστικού κράτους. Εδώ θα έβρισκε την εφαρμογή της η ιδέα που αναπτύχθηκε προηγουμένως, σύμφωνα με την οποία το πιο ορθολογικό κράτος έχει τις περισσότερες ευκαιρίες να υποταχθεί στα πάθη.

Ήδη ο Έγκελς έδειχνε στο Anti-Dühring ότι η οργάνωση της παραγωγής θα παραμείνει αυταρχική και καταπιεστική ακόμη και μετά την απαλλοτρίωση των απαλλοτριωτών και εφόσον διαρκεί ο παλαιότερος καταμερισμός της εργασίας και οι υπόλοιπες αλλοτριώσεις που καθιστούν την εργασία άχθος και όχι χαρά. Ο καταμερισμός της εργασίας, όταν δεν είναι αυθόρμητος, εξαρτάται από τον καταναγκασμό, και ο καταναγκασμός αυτός συνδέεται ακριβώς με τη μετάβαση από την τυχαιότητα στην ορθολογικότητα.

Ο πειρασμός της καταναγκαστικής εργασίας καθίσταται έτσι ένας από τους μείζονες πειρασμούς του σοσιαλιστικού κράτους· το κράτος αυτό είναι όμως το λιγότερο καλά προστατευμένο ενάντια σε τούτο τον πειρασμό, εφόσον ο σχεδιασμός τού δίνει επίσης το οικονομικό μονοπώλιο του ψυχολογικού εξαναγκασμού (ο πολιτισμός, ο τύπος, η προπαγάνδα περιέχονται στο πλάνο και ως εκ τούτου προσδιορίζονται οικονομικά από το κράτος). Το σοσιαλιστικό κράτος έχει λοιπόν στη διάθεσή του ένα ολόκληρο οπλοστάσιο μέσων, ψυχολογικών συμπεριλαμβανομένων, που ξεκινούν από την ενθάρρυνση και την άμιλλα και φτάνουν ως την εκτόπιση.

Σε τούτες τις λαβές για καταχρήσεις τις οποίες δίνει η οργάνωση των μέσων παραγωγής προστίθεται ο πειρασμός να κατανικηθούν οι ανορθολογικές αντιστάσεις με τρόπους ταχύτερους από τη συζήτηση και την παιδεία. Πράγματι, το έλλογο κράτος συναντά αντιστάσεις κάθε λογής· οι μεν απορρέουν από το φαινόμενο την επιβίωσης (που τόσο καλά το περιγράφουν οι κινέζοι μαρξιστές μα και ο Λένιν στην *Παιδική αρρώστια του κομμουνισμού*)· πρόκειται για αντιστάσεις χαρακτηριστικές της αγροτικής και της μικροαστικής τάξης· η ψυχολογία των εκτελεστών δεν ακολουθεί το ρυθμό των τεχνοκρατών, παραμένει προσαρμοσμένη σε παλαιότερες καταστάσεις· εμφανίζονται έτσι αντιστάσεις ψυχολογικού χαρακτήρα που δεν σχετίζονται με κάποιο συμφέρον αλλά με τη συνήθεια σε ξεπερασμένες οικονομικές συνθήκες. Εντούτοις, αυτή η εξήγηση με αναφορά στις επιβιώσεις δεν δικαιολογεί όλες τις αντιστάσεις. Το κράτος που σχεδιάζει έχει ένα πρόταγμα ευρύτερο και πιο μακροπρόθεσμο απ' ό,τι το άτομο, το συμφέρον του οποίου είναι πιο άμεσο, περιορισμένο από την προοπτική του θανάτου του, το πολύ-πολύ του θανάτου των παιδιών του· εν τω μεταξύ, το κράτος μετρά με γενιές. Καθώς λοιπόν το κράτος και το άτομο δεν βρίσκονται στο ίδιο χρονικό μήκος κύματος, το πρώτο αναπτύσσει συμπεφέροντα που δεν συγχρονίζονται με φυσικό τρόπο με τα συμπεφέροντα του δεύτερου. Γνωρίζουμε καλά δύο τουλάχιστον εκφάνσεις αυτής την απόστασης ανάμεσα στην σκόπευση του κράτους και σ' εκείνη του ατόμου: η μία αφορά την κατανομή μεταξύ επένδυσης και άμεσης κατανάλωσης ενώ η άλλη αφορά τον προσδιορισμό των κανονιστικών αρχών και των ρυθμών της παραγωγής. Τα μικροσυμφέροντα των ατόμων και οι μακροαποφάσεις της εξουσίας τελούν υπό μόνιμη ένταση, ένταση η οποία αναπτύσσει μια διαλεκτική μεταξύ ατομικής

κής διεκδίκησης και κρατικού καταναγκασμού που επιτρέπει την κατάχρηση.

Υπάρχουν λοιπόν εντάσεις, αντιφάσεις που δεν συνιστούν υποκατάστατα της ατομικής ιδιοποίησης των μέσων παραγωγής και εκ των οποίων ορισμένες απορρέουν από τη νέα εξουσία του κράτους.

Τέλος, το σοσιαλιστικό κράτος είναι περισσότερο ιδεολογικό από το «φιλελεύθερο» κράτος. Μπορεί να επωμισθεί τα παλαιά όνειρα μιας ενοποίησης του πεδίου της αλήθειας μέσα σε μια ορθοδοξία που περικλείει όλες τις εκδηλώσεις της γνώσης και όλες τις εκφράσεις της ανθρώπινης ομιλίας· με πρόσχημα την επαναστατική πειθαρχία και την τεχνοκρατική αποτελεσματικότητα, μπορεί να δικαιολογήσει μια πλήρη στρατικοποίηση των πνευμάτων· μπορεί, δηλαδή έχει τον πειρασμό και τα μέσα, εφόσον έχει το μονοπώλιο των μέσων διαβίωσης.

Όλες οι προηγούμενες σκέψεις συγκλίνουν προς το ίδιο συμπέρασμα: αν το σοσιαλιστικό κράτος δεν καταργεί αλλά ανανεώνει την προβληματική του κράτους –αν κάνει την ορθολογικότητά του να προσδεύσει και αν αυξάνει τις ευκαιρίες διαστροφής– τότε το πρόβλημα του δημοκρατικού ελέγχου του κράτους είναι ακόμη πιο επείγον σε σοσιαλιστικό καθεστώς απ' όσο σε καπιταλιστικό καθεστώς, ενώ ο μύθος του *μαρασμού* του κράτους εμποδίζει τη συστηματική πραγμάτευση του προβλήματος αυτού.

3) Το τρίτο καθήκον μιας κριτικής της εξουσίας σε σοσιαλιστικό καθεστώς θα ήταν, ως εκ τούτου, να ξαναπιάσουμε την κριτική του φιλελεύθερου κράτους υπό το φως της ιδέας του δημοκρατικού ελέγχου, προκειμένου να διαγνώσουμε ποιες θεσμικές διευθετήσεις του εν λόγω κράτους ήταν ανεξάρτητες από το φαινόμενο της ταξικής κυριαρχίας και ιδιαίτερα πρόσφορες για τον περιορισμό των καταχρήσεων εξουσίας. Μια τέτοια κριτική αναμφίβολα δεν μπορούσε να γίνει κατά την αμιγώς κριτική φάση του σοσιαλισμού· το φιλελεύθερο κράτος όφειλε σχεδόν μοιραία να εμφανισθεί ως ένα υποκριτικό μέσον που επιτρέπει την οικονομική εκμετάλλευση. Η διάκριση ανάμεσα σε εργαλείο κυριαρχίας μίας τάξης και σε δημοκρατικό έλεγχο εν γένει επιβάλλεται σήμερα, έπειτα από την πικρή εμπειρία του σταλινισμού· ίσως ο μαρξισμός να εμπεριέχει την αρχή [principe] της αναθεώρησης τούτης, όταν διδάσκει ότι μια τάξη στην ανοδική της φάση ασκεί μια λειτουργία *καθολική*. Επινοώντας το πρόβλημα των δημοκρατικών ελέγχων, οι «φιλόσοφοι» του 18ου αιώνα επινόησαν τον αληθινό *φιλελευθερισμό*, ο οποίος αναμφίβολα υπερβαίνει το πεπρωμένο της αστικής τάξης. Το γεγονός ότι η αστική τάξη χρειαζόταν τους εν λόγω ελέγχους για να περιορίσει τη μοναρχική και φεουδαρχική εξουσία και να διευκολύνει την δική της άνοδο δεν συνεπάγεται πως η στιγμιαία χρήση τους εξαντλεί τη διαρκή σημασία τους. Στη βαθύτερη απόβλεψή της, η φιλελεύθερη πολιτική ενείχε ένα στοιχείο καθολικότητας επειδή εναρμονιζόταν με την *καθολική* προβληματική του κράτους, πέραν της μορφής του αστικού κράτους. Γι' αυτό, η υιοθέτηση της φιλελεύθερης πολιτικής είναι εφικτή σε σοσιαλιστικό πλαίσιο.

Θα ήθελα να δώσω ορισμένα παραδείγματα αυτής της *διάκρισης* έτσι όπως εφαρμόζεται στις δομές του φιλελεύθερου κράτους, οπότε οδηγεί στο διαχωρισμό ανάμεσα στις

«καθολικές» και τις «αστικές» όψεις των εν λόγω δομών. Θα τα παρουσιάσω κατά τρόπο προβληματικό, επειδή εδώ βρισκόμαστε στην πρακτική απόληξη μιας κριτικής της σοσιαλιστικής εξουσίας, τα πρώτα βήματα της οποίας μόλις που έχουν εξασφαλισθεί:

α) Η ανεξαρτησία του «δικαστή» δεν αποτελεί άραγε τον πρώτο όρο μιας μόνιμης καταφυγής ενάντια στην κατάχρηση εξουσίας;

Μου φαίνεται ότι ο δικαστής είναι ένα πρόσωπο που θα πρέπει να τοποθετείται εκούσια, με τη συγκατάθεση όλων, στο περιθώριο των θεμελιωδών συγκρούσεων της κοινωνίας.

Η ανεξαρτησία του δικαστή, θα πει κανείς, είναι μια αφαίρεση. Μα ακριβώς, η κοινωνία απαιτεί, για να ανασάνει ανθρώπινα, ένα «ιδεατό» λειτούργημα, μιαν ηθελημένη, συντονισμένη αφαίρεση, μέσα στην οποία να προβάλλει το ιδεώδες της νομιμότητας, που νομιμοποιεί την πραγματικότητα της εξουσίας. Δίχως αυτή την προβολή, μέσα στην οποία το ίδιο το κράτος αναπαρίσταται ως νόμιμο, το άτομο βρίσκεται στο έλεος του κράτους και η εξουσία η ίδια μένει απροστάτευτη απέναντι στη δική της αυθαιρεσία. Είναι προφανές ότι οι δίκες της Μόσχας, της Βουδαπέστης, της Πράγας και άλλες στάθηκαν δυνατές επειδή την ανεξαρτησία του δικαστή δεν τη διασφάλιζε τεχνικά ούτε τη θεμελιώνει ιδεολογικά μια θεωρία του δικαστή ως ανθρώπου εκτός κοινωνικής τάξης, ως αφαίρεσης με ανθρώπινη μορφή, ως ενσάρκωσης του νόμου. Ο Στάλιν στάθηκε δυνατός επειδή υπήρξαν πάντοτε δικαστές για να δικάσουν σύμφωνα με το διάταγμά του.

β) Η πρόσβαση των πολιτών σε ανεξάρτητες από το κράτος πηγές πληροφόρησης, γνώσης και επιστήμης δεν αποτελεί άραγε το δεύτερο όρο μιας μόνιμης καταφυγής ενάντια στις καταχρήσεις εξουσίας; Το νεωτερικό κράτος, το είδαμε, αποφασίζει περί του νοήματος της ζωής αφ' ης στιγμής προσανατολίζει οικονομικά όλες τις επιλογές του ανθρώπου με τις μακροαποφάσεις του στο επίπεδο του σχεδιασμού· όμως η εξουσία θα είναι ολοένα και λιγότερο διακριτή από μιαν ολοκληρωτική εξουσία αν οι πολίτες δεν μπορούν να *διαμορφώσουν, αφ' εαυτών, μια γνώμη* όσον αφορά τη φύση και το διακύβευμα των εν λόγω μακροαποφάσεων.

Περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο, το κράτος που σχεδιάζει απαιτεί το αντιστάθμισμα της *κοινής γνώμης* με το ισχυρό νόημα της λέξης, δηλαδή ενός κοινού που έχει γνώμες και μιας γνώμης που έχει δημόσια έκφραση. Βλέπουμε τι συνεπάγεται κάτι τέτοιο: έναν τύπο που να ανήκει στους αναγνώστες του και όχι στο κράτος, με θεσμικά και οικονομικά κατοχυρωμένη ελευθερία πληροφόρησης και έκφρασης. Ο Στάλιν στάθηκε δυνατός επειδή καμία κοινή γνώμη δεν μπορούσε να ξεκινήσει την κριτική του. Είναι μάλιστα το μετασταλινικό κράτος, και όχι ο λαός, εκείνο που μπόρεσε να πει ότι ο Στάλιν ήταν κακός.

Η ανεξάρτητη άσκηση της δικαιοσύνης και η ανεξάρτητη διαμόρφωση της γνώμης αποτελούν τους δύο πνεύμονες ενός πολιτικά υγιούς κράτους. Έξω από αυτές, υπάρχει ασφυξία.

Πρόκειται για έννοιες τόσο σημαντικές, ώστε αποτέλεσαν τη βάση πάνω στην οποία συντελέστηκε η ρήξη του σταλινισμού· η εξέγερση αποκρυσταλλώθηκε ακριβώς πάνω στις

έννοιες της *δικαιοσύνης* και της *αλήθειας*· έτσι εξηγείται και η συμμετοχή των διανοουμένων στην αποτυχημένη επανάσταση της Βουδαπέστης και στην επιτυχημένη επανάσταση της Πολωνίας. Οι διανοούμενοι, οι συγγραφείς, οι καλλιτέχνες έπαιξαν αποφασιστικό ρόλο σε τούτα τα συμβάντα επειδή, παρά την αθλιότητα και τους χαμηλούς μισθούς, το διακύβευμα δεν ήταν οικονομικό και κοινωνικό· το διακύβευμα ήταν αμιγώς πολιτικό· πιο συγκεκριμένα, το διακύβευμα ήταν η νέα πολιτική «αλλοτρίωση» που μόλυνε τη σοσιαλιστική εξουσία. Ωστόσο, το πρόβλημα της πολιτικής αλλοτρίωσης, όπως γνωρίζουμε από τον *Γοργία* κι έπειτα, είναι το πρόβλημα της *αλήθειας*· το ίδιο μας έχει διδάξει και η μαρξιστική κριτική του αστικού κράτους η οποία τοποθετείται εξ ολοκλήρου στο πεδίο της *αλήθειας*, στο πεδίο του είναι και του φαινομένου, του φανακισμού, του ψεύδους. Ακριβώς εδώ, ο διανοούμενος εμπλέκεται ως διανοούμενος στην πολιτική· βρίσκεται σπρωγμένος στην κεφαλή της επανάστασης, και όχι μόνον στις γραμμές της, αφ' ης στιγμής το κίνητρό της είναι περισσότερο πολιτικό παρά οικονομικό, αφ' ης στιγμής αφορά τη σχέση της εξουσίας με την αλήθεια και με τη δικαιοσύνη.

γ) Μου φαίνεται, εν συνεχεία, ότι η δημοκρατία της εργασίας απαιτεί μιαν ορισμένη διαλεκτική ανάμεσα στο κράτος και τα εργατικά συμβούλια. Το είδαμε, τα μακροπρόθεσμα συμφέροντα ενός κράτους, έστω κι αν αυτό δεν υπόκειται στην εξουσία του χρήματος, δεν συμπίπτουν άμεσα με τα συμφέροντα των εργατών· τούτο είναι προφανές σε σοσιαλιστική περίοδο με το ακριβές νόημα της λέξης, δηλαδή σε μια φάση ανισότητας των μισθών και επαγγελματικής εξειδίκευσης που αντιπαραθέτει μεταξύ τους χειρώνακτες, στελέχη, διευθυντές και διανοούμενους· είναι επίσης προφανές σε περίοδο ταχείας, και μάλιστα βίαια επιβεβλημένης εκβιομηχάνισης. Κατά συνέπεια, μόνο μια οργάνωση των εντάσεων μεταξύ κράτους και συνδικάτων που εκπροσωπούν τα ποικίλα συμφέροντα των εργατών μπορεί να διασφαλίσει τη διερευνητική επιδίωξη μιας βιώσιμης ισορροπίας, δηλαδή μιας ισορροπίας οικονομικά αποδοτικής και ταυτοχρόνως ανθρωπίνως υποφερτής. Το δικαίωμα απεργίας, ειδικότερα, μου φαίνεται η μοναδική καταφυγή των εργατών ενάντια στο κράτος, *ακόμη και ενάντια στο κράτος των εργατών*. Το αξίωμα της άμεσης σύμπτωσης της βούλησης του σοσιαλιστικού κράτους με όλα τα συμφέροντα όλων των εργατών μού φαίνεται ότι αποτελεί ολέθρια ψευδαίσθηση και επικίνδυνο άλλοθι για την κατάχρηση της κρατικής εξουσίας.

δ) Τέλος, το πρόβλημα του ελέγχου του κράτους από το λαό, από τη δημοκρατικά οργανωμένη βάση αποτελεί το πρόβλημα-κλειδί. Ως προς αυτό ακριβώς το σημείο, πρέπει κανείς να ακολουθήσει και να αναλύσει εκ του σύνεγγυς τις σκέψεις και τις εμπειρίες των γιουγκοσλάβων κομμουνιστών. Αποτελεί ερώτημα το κατά πόσον ο πλουραλισμός των κομμάτων, η τεχνική των «ελεύθερων εκλογών», το κοινοβουλευτικό πολιτεύμα εξαρτώνται από τον «οικουμενισμό» του φιλελεύθερου κράτους ή αν ανήκουν ανεπανόρθωτα στην αστική του περίοδο. Δεν πρέπει να έχουμε προκαταλήψεις, ούτε υπέρ ούτε κατά· ούτε υπέρ του δυτικού εθίμου ούτε υπέρ της ριζικής κριτικής· δεν πρέπει να σπεύσουμε να απαντήσουμε. Είναι βέβαιο ότι οι τεχνικές σχεδιασμού απαιτούν να μην γίνει η σοσιαλιστι-

κή μορφή παραγωγής έρμαιο των απροόπτων των εκλογικών αναμετρήσεων και να είναι αμετάκλητη όπως είναι η ρεπουμπλικανική μορφή διακυβέρνησης για εμάς· η εκτέλεση του πλάνου απαιτεί πλήρεις εξουσίες, μια κυβέρνηση μακράς διάρκειας, έναν προϋπολογισμό μακροπρόθεσμο· οι κοινοβουλευτικές μας τεχνικές όμως –ο τρόπος εναλλαγής των πλειοψηφιών στην εξουσία– φαίνονται λίγο συμβατές με τα καθήκοντα της νέας κρατικής ορθολογικότητας. Από την άλλη πλευρά ωστόσο, δεν είναι λιγότερο βέβαιο πως η συζήτηση αποτελεί ζωτική ανάγκη για το κράτος· είναι η συζήτηση εκείνη που του δίνει προσανατολισμό και ώθηση· είναι η συζήτηση εκείνη που μπορεί να χαλιναγωγήσει τις καταχρήσεις του. Η δημοκρατία είναι συζήτηση. Πρέπει λοιπόν, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, η συζήτηση να οργανωθεί· εδώ ακριβώς τίθεται το ζήτημα του πολυκομματισμού και του μονοκομματισμού. Υπέρ του πολυκομματισμού συνηγορεί το ότι πρόκειται για ένα σύστημα που δεν έχει μόνον αντικατοπτρίζει τις εντάσεις μεταξύ κοινωνικών ομάδων προσδιορισμένων από τη διαίρεση της κοινωνίας σε τάξεις, αλλά έχει επίσης παράσχει μιαν οργάνωση στην καθαυτό πολιτική συζήτηση, και συνεπώς έχει μια σημασία «καθολική» και όχι μόνον «αστική». Μια ανάλυση της έννοιας του κόμματος αποκλειστικά με οικονομικοκοινωνικό κριτήριο μού φαίνεται λοιπόν επικίνδυνα συνοπτική και ικανή να ενθαρρύνει την τυραννία. Για το λόγο τούτο, θα πρέπει να κρίνουμε τις έννοιες του πολυκομματισμού και του μονοκομματισμού όχι μόνον από τη σκοπιά της δυναμικής των τάξεων, μα επίσης από τη σκοπιά των τεχνικών του ελέγχου του κράτους. Μόνο μια κριτική της εξουσίας σε σοσιαλιστικό καθεστώς θα μπορούσε να επιτρέψει την πρόοδο αυτού του ζητήματος· η κριτική αυτή διόλου δεν έχει προχωρήσει.

Δεν ξέρω αν ο όρος πολιτικός «φιλελευθερισμός» μπορεί να διασωθεί από την ανυποληψία· ενδεχομένως η γειννιάσή του με τον οικονομικό φιλελευθερισμό να τον έχει οριστικά εκθέσει –μολοντί, εδώ και κάποιον καιρό, ο χαρακτηρισμός «φιλελεύθερος» τείνει να αποτελέσει έγκλημα στα μάτια των σοσιαλφασιστών, στην Αλγερία και στο Παρίσι, ανακτώντας έτσι την προηγούμενη νεότητά του.

Εάν μπορούσε να διασωθεί, η λέξη αυτή θα έλεγε με αρκετά καλό τρόπο ό,τι πρέπει να ειπωθεί: πως το κεντρικό πρόβλημα της πολιτικής είναι η ελευθερία· είτε το κράτος θεμελιώνει την ελευθερία με την ορθολογικότητά του είτε η ελευθερία περιορίζει τα πάθη της εξουσίας με την αντίστασή της.

Μετάφραση από τα γαλλικά: Βίκυ Ιακώβου

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Πρώτη δημοσίευση *Esprit*, Μάιος 1957. Το άρθρο περιλαμβάνεται στη δεύτερη έκδοση της συλλογής κειμένων του P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Παρίσι 1964.
- 2 Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1252a1-7, μτφρ. Π. Λεκατσάς, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος. Καθώς ο συγγραφέας δεν δίνει ακριβείς παραπομπές, δεν στάθηκε δυνατόν να βρεθούν όλα τα αποσπάσματα που παραθέτει. Στις περιπτώσεις αυτές, η μετάφραση έγινε από τα γαλλικά (Σ.τ.μ.).
- 3 Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο «κράτος» (*État*), ακόμη και για να αποδώσει τον όρο «πόλις» στα χωρία από τα *Πολιτικά*. (Σ.τ.μ.)
- 4 Προφανώς ο συγγραφέας παραπέμπει στα *Πολιτικά* 1252a 32: «η δε φύσις τέλος εστί». (Σ.τ.μ.)
- 5 Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a4-5– 1253a28-30.
- 6 Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1275b18-20.
- 7 Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1275a 22-23.
- 8 Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1293b29-31.
- 9 J.-J. Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Αλ. Σταϊνχάουερ, επιμέλεια-εισαγωγή-σημειώσεις-επίμετρο, Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 62.
- 10 Στο ίδιο, σ. 61.
- 11 «Αν λοιπόν η κοινωνία είναι η βάση, η διόλου άμορφη ύλη του κράτους, ο αυτοσυνειδητός Λόγος βρίσκεται εξ ολοκλήρου από την πλευρά του κράτους: έξω από το κράτος, μπορεί να υπάρχει συγκεκριμένη ηθική, παράδοση, εργασία, αφηρημένο δίκαιο, συναίσθημα, αρετή, δεν μπορεί όμως να υπάρχει Λόγος. Μόνον το κράτος σκέπτεται, μόνον το κράτος μπορεί να γίνει εξ ολοκλήρου αντικείμενο σκέψης» (σ. 68). Διαβάζουμε τον ορισμό του κράτους στο ίδιο, σ. 45.
- 12 Ο Max Weber αποκαλεί πολιτική «το σύνολο των προσπαθειών που αποσκοπούν στη συμμετοχή στην εξουσία, ή στην άσκηση επιρροής στην κατανομή της εξουσίας είτε στο εσωτερικό του κράτους είτε μεταξύ κρατών» (*Politik als Beruf*).
- 13 Αμώς 1-3-15: «οικ αποστραφήσομαι αυτόν, ανθ' ων έπριζον πρίοσιν σιδηροίς τας εν γαστρί εχούσας των εν Γαλααδ ... οικ αποστραφήσομαι αυτούς, ένεκεν του αιχμαλωτεύσαι αυτούς αιχμαλωσίας του Σαλωμών του συγκλείσαι εις την Ιδουμαίαν οικ αποστραφήσομαι αυτούς, ένεκα του διώξαι αυτούς εν ρομφαία τον αδελφόν αυτού ... οικ αποστραφήσομαι αυτόν, ανθ' ων ανέσχίζον τας εν γαστρί εχούσας των Γαλλαδιτών, όπως εμπλατύνωσιν τα όρια αυτών».
- 14 Η φράση που παραθέτει ο συγγραφέας από το Σύμβολο της πίστεως είναι: «Il a souffert sous Ponce-Pilate» (Σ.τ.μ.).
- 15 Στα ελληνικά στο πρωτότυπο (Σ.τ.μ.).
- 16 Πρβλ. J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, το κεφάλαιο περί πολιτικής αλλοτρίωσης.