



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
Panteion University of Social and Political Sciences

Τμήμα Κοινωνιολογίας

*Λογική και Ιστορία της Κρατικής Μορφής.
Ο Hegel του Marx απέναντι στον Spinoza του Negri*

*Logic and History of the State Form.
Marx's Hegel as compared to Negri's Spinoza*

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Γιάννης Ευσταθίου

Αθήνα, Οκτώβριος 2022

Τριμελής συμβουλευτική επιτροπή:

Αλέξανδρος Χρύσης, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)
Παναγιώτα Γεωργοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου
Κωνσταντίνος Δημουλάς, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

Copyright © Ευσταθίου Γιάννης, 2022.

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διατριβής, εξ ολοκλήρου ή τμήματός της, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Η ερευνητική εργασία υποστηρίχτηκε από το Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας και Καινοτομίας (ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ.) στο πλαίσιο της Δράσης «Υποτροφίες ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ. Υποψηφίων Διδασκόντων – 2^η Προκήρυξη Υποτροφιών ΕΛΙΔΕΚ για Υποψήφιους Διδάκτορες" (Αριθμός Υποτροφίας: 1446).



ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ.
Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας & Καινοτομίας

«Η βίαιη κοινωνική δράση είναι προφανώς κάτι απολύτως αρχέγονο. Κάθε ομάδα, από το νοικοκυριό στο πολιτικό κόμμα, κατέφευγε πάντα σε φυσική βία όταν έπρεπε να προστατεύσει τα συμφέροντα των μελών της, και ήταν σε θέση να το κάνει. Ωστόσο, η μονοπώληση της νόμιμης βίας από τον πολιτικό-εδαφικό σύνδεσμο και η ορθολογική συνεννόησή της σε μια θεσμική τάξη δεν είναι τίποτα αρχέγονο, αλλά προϊόν εξέλιξης [...] Η εξάπλωση της ειρήνευσης και η επέκταση της αγοράς συνιστούν έτσι μια εξέλιξη που συνοδεύεται, παράλληλα, από (I), εκείνη τη μονοπώληση της νόμιμης βίας από την πολιτική οργάνωση που βρίσκει το αποκορύφωμά της στη νεωτερική έννοια του Κράτους ως της ύψιστης πηγής κάθε είδους νομιμότητας των μέσων φυσικής βίας, και από (II) τον εξορθολογισμό των κανόνων εφαρμογής της που ήρθε στη κορύφωσή του στην έννοια της έννομης τάξης.

[EXCURSUS] Δεν μπορούμε να ασχοληθούμε με την ενδιαφέρουσα, αλλά μέχρι τώρα ατελώς ανεπτυγμένη, τυπολογία των διαφόρων σταδίων ανάπτυξης της πρωτόγονης πολιτικής οργάνωσης. Ακόμα και σε συνθήκες ενός σχετικά ανεπτυγμένου ιδιοκτησιακού συστήματος, η ξεχωριστή πολιτική οργάνωση και όλα τα όργανά της μπορούν να λείπουν παντελώς».

Max Weber,
Οικονομία και Κοινωνία – Πολιτικές Κοινότητες (Β' Τόμος)
(Weber, 1978: 904, 905, 909)

«Δεν θέλω να πω ότι το κράτος δεν είναι σημαντικό. Θέλω όμως να πω ότι οι σχέσεις εξουσίας και κατά συνέπεια η ανάλυση που πρέπει να γίνει γι' αυτές τις σχέσεις επεκτείνονται αναγκαστικά πέρα από τα όρια του κράτους. Με δύο έννοιες: πρώτα πρώτα επειδή το κράτος, παρά την παντοδυναμία των μηχανισμών του, απέχει πολύ από το να 'ναι ικανό να καταλάβει ολόκληρο το πεδίο των πραγματικών σχέσεων εξουσίας και, επιπλέον, επειδή το κράτος μπορεί να λειτουργήσει μόνο στη βάση άλλων, ήδη υπάρχουσών σχέσεων εξουσίας. Το κράτος είναι υπερδομικό σε σχέση με μια ολόκληρη σειρά πλέγματα εξουσίας που καλύπτουν το σώμα, τη σεξουαλικότητα, την οικογένεια, τη συγγένεια, τη γνώση, την τεχνολογία κ.ο.κ. Πράγματι, τα πλέγματα αυτά έχουν μια ρυθμίζουσα-ρυθμισμένη σχέση με ένα είδος «μεταεξουσίας» που είναι διαρθρωμένη γύρω από έναν ορισμένο αριθμό μεγάλων λειτουργιών απαγόρευσης. Αλλά αυτή η μεταεξουσία με τις απαγορεύσεις της μπορεί να κρατηθεί στα πόδια της μόνο όταν είναι ριζωμένη σε μια ολόκληρη σειρά από πολλαπλές και αόριστες σχέσεις εξουσίας που παρέχουν την απαραίτητη βάση για τις μεγάλες αρνητικές μορφές εξουσίας»

Michel Foucault,
Αλήθεια και Εξουσία. Συζήτηση με τον A.Fontana και τον P.Pasquino το 1977
(Foucault, 1987: 24, 25).

Θα ήθελα να ευχαριστήσω όσες και όσους συνέβαλαν άμεσα ή εμμέσως στην ολοκλήρωση της διδακτορικής διατριβής μου. Αρχικά, τα μέλη της τριμελούς μου επιτροπής. Τον Αλέξανδρο Χρύση για την άμεση ανταπόκριση στα ερωτήματά μου και τη προτροπή του να επιλέξω το θέμα της παρούσας διατριβής. Τον Κώστα Δημουλά και την Παναγιώτα Γεωργοπούλου, για τις κριτικές παρατηρήσεις τους. Θέλω επιπλέον να ευχαριστήσω τον Θεόδωρο Μαριόλη για τον μακροχρόνιο διάλογο στον οποίο βρισκόμαστε.

Τέλος, θέλω να ευχαριστήσω τους γονείς μου για την ολόπλευρη στήριξή τους, και τα συντρόφια μου από το αντιπολεμικό, το αντιρατσιστικό και το φεμινιστικό κίνημα, η επίδραση των οποίων είναι αυτή που καθόρισε αποφασιστικά το περιεχόμενο και το προσανατολισμό της παρούσας διατριβής. Κάθε κοινωνικά προσανατολισμένη εργασία είναι συνεργασία, κάθε συνεργασία είναι η δυνατότητα για το χτίσιμο ενός νέου κόσμου.

Για το περιεχόμενο της παρούσας διατριβής, καθώς και για τη μετάφραση αποσπασμάτων, φράσεων ή λέξεων, σε περιπτώσεις όπου δεν αναφέρεται ο/η μεταφραστής/στρια, αποκλειστικά υπεύθυνος είναι ο γράφων. Όπου κρίνεται απαραίτητο, παρατίθενται ορισμένες λέξεις, φράσεις ή αποσπάσματα στην πρωτότυπη γλώσσα. Για τη μετάφραση των κυρίων ονομάτων συγγραφέων, ακολουθείται η επιλογή απόδοσης όλων στα αγγλικά, με εξαίρεση τις περιπτώσεις όπου το γλωσσικό αίσθημα του γράφοντος προκρίνει την ελληνική απόδοση και γλωσσική χρήση τους (π.χ: Λούθηρος).

TABLE OF CONTENTS

ΠΕΡΙΛΗΨΗ.....	9
ABSTRACT.....	12
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	15
Α΄ ΜΕΡΟΣ ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΣΕ ΜΙΑ ΡΙΖΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΚΡΑΤΙΚΗΣ ΜΟΡΦΗΣ.....	23
Κεφάλαιο 1 : Για μια υλιστική αντιστροφή του <i>Μύθου</i>, του <i>Λόγου</i>, της <i>Φαντασίωσης</i>, της Κρατικής Μορφής.....	23
<i>Μύθος, Λόγος, Φαντασίωση</i> του αρχαίου ελληνικού Κράτους	30
<i>Μύθος, Λόγος, Φαντασίωση</i> του Νεωτερικού Κράτους	44
Για τη διάνυση της <i>Κρατικής Φαντασίωσης</i>	67
Β΄ ΜΕΡΟΣ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΚΡΑΤΙΚΗΣ ΜΟΡΦΗΣ ΣΤΟΥΣ SPINOZA ΚΑΙ HEGEL	70
Κεφάλαιο 2 : Ο Spinoza ως προπομπός μιας υλιστικής-στρατηγικής επιστήμης της Κρατικής Μορφής	70
Η ηθική θεμελίωση της σπινοζικής θεωρίας του Κράτους	70
Η φυσική ανθρωπολογία, θεμέλιο της Πολιτειολογίας	72
Η σπινοζική Παιδαγωγική	80
Τί είναι η <i>Ανθρώπινη Δουλεία</i> ;	81
Η διπλή αιτιογένεση της πολιτικής κατάστασης	84
Από τη δεισιδαιμονία/θαυμασμό του <i>Θεού-Δεσπότη</i> στη δεισιδαιμονία/θαυμασμό του <i>Χρήματος-Κεφαλαίου</i>	88
Ο διπλός στόχος της Πολιτικής Φιλοσοφίας του Spinoza: Κριτική και Παραγωγή της Κρατικής Μορφής.....	90
Η φυσική κατάσταση του πλήθους και ο εμφύλιος πόλεμος: <i>Πάθος-Δύναμη, Συνεργασία-Ανταγωνισμός</i> και Κρατική Μορφή	100
Η στρατηγική ορθολογικότητα του Κράτους στον εμφύλιο πόλεμο.....	112
Το Πλήθος ως <i>μέτρο της στρατηγικής ορθολογικότητας</i> του Κράτους	116
Μοναρχία, Αριστοκρατία, Δημοκρατία: Η ανάπτυξη της στρατηγικής ορθολογικότητας του Κράτους	123
Το Μοναρχικό και στο Αριστοκρατικό Κράτος.....	126
Δημοκρατικό Κράτος.....	131
Η ιστορική εξέλιξη της Κρατικής Μορφής: Εμφύλιος Πόλεμος, Εβραϊκό Κράτος και Ολλανδικό Κράτος	134
Ultimi Barbarorum: Κράτος και Κοινότητα σε Εσχατολογική Προοπτική.....	142
Κεφάλαιο 3 : Ο Hegel και η διαλεκτική κρατική επιστήμη	152
Η Θετικότητα της Χριστιανικής Θρησκείας: Ιστορικά αίτια της κοινωνικής αλλοτρίωσης του χριστιανισμού	156
Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του: Η επανάληψη της	

κατάστασης ανάγκης, του εμφυλίου πολέμου και του Κράτους.....	162
Το πολιτικό όριο: Το Σύνταγμα της Γερμανίας.....	169
Κριτική Φιλοσοφία και Κρατική Μορφή	173
Το παράδοξο της Ελευθερίας: Ανάμεσα στη <i>Φυσική Κατάσταση</i> και το <i>Πολιτικό Κράτος</i>	175
Η ηθικο-αισθητική λύση του Hegel: Η διαπαιδαγώγηση του Κράτους και η Τραγωδία του	181
Η <i>Φαινομενολογία</i> της Κυριαρχίας. Νόμος Δυνάμεων, Κυριαρχία- Υποτέλεια, Δυστυχισμένη Συνείδηση, Ηδονή της Αναγκαιότητας	183
Το Κράτος ως Μορφή Ζωής: Από την <i>Οικογένεια</i> στην <i>Αστική Κοινωνία</i>	184
Η κατάσταση δικαίου και ο Τερατώδης Κυρίαρχος.....	187
Πολιτική Εξουσία και Πλούτος.....	188
Λογική και Ιστορία της Κρατικής Μορφής	189
Η Ελευθερία ως Αρχή της επιστήμης του Κράτους	190
1. Η Οικογένεια, η Πατριαρχία και το πρόβλημα διαχείρισης της ψυχοσεξουαλικότητας	193
2. Η αστική κοινωνία και ο φτωχός όχλος	199
3. Το Συνταγματικό Έθνος - Κράτος	210
Λαός και Πλήθος: Ο τραυματικός πυρήνας του Οργανικού Κράτους.....	223
4. Η κυριαρχία προς τα έξω	227
Το εξωτερικό δημόσιο δίκαιο	228
Παγκόσμια Ιστορία της Κρατικής Μορφής.....	228
Επιστήμη της Λογικής και Επιστήμη του Κράτους: Μηχανισμός, Χημισμός, Τελολογία	236

Γ' ΜΕΡΟΣ Η ΥΛΙΣΤΙΚΗ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΣΤΟΥΣ MARX ΚΑΙ NEGRI

244

Κεφάλαιο 4 : Ο Marx και η υλιστική-ιστορική επιστήμη της Κρατικής Μορφής

244

1. Προϋποθέσεις: Η φιλοσοφική κριτική του Marx στη Κρατική Μορφή Η υλική στράτευση του Marx ως πραγματολογικός όρος της φιλοσοφικής κριτικής στο Κράτος.....	244
Η μαρξική κριτική στην εγγελιανή φιλοσοφία του Κράτους: Ανακατασκευή σε τρία σημεία.....	245
Το παράδοξο της ανάπτυξης του Κράτους ως «ενισχυόμενης αδυναμίας»	270
Τα όρια της μαρξικής κριτικής στην εγγελιανή φιλοσοφία του Κράτους: Προς μια γενική υλιστική αντίληψη της Κρατικής Μορφής	271
2. Πρωταρχική εμφάνιση: Η γενική υλιστική θεωρία για τη Κρατική Μορφή .	274
Τα όρια της δεύτερης φάσης ανάπτυξης της μαρξικής κριτικής	283
3. Ταξική ιστοριογραφία και πολιτική οικονομία της Κρατικής Μορφής	284
Τα όρια της ταξικής ιστοριογραφίας και της κριτικής της πολιτικής οικονομίας.....	326
4. Ωριμότητα και Παρακμή: Προς έναν νέο ιστορικό υλισμό της Κρατικής Μορφής.....	329

Κεφάλαιο 5 : Ο Negri και η ανταγωνιστική διαλεκτική του καπιταλιστικού

Κράτους.....	345
1.Εργατική Κριτική και Κρατική Μορφή	345
Το Υλικό Σύνταγμα	355
Ο «Παράδοξος Νόμος» της ταξικής διαλεκτικής και της Κρατικής Μορφής:	
Ανάπτυξη, Τελειοποίηση, Εκκένωση	362
Η ανακάλυψη των Grundrisse και η αντιστροφή της ανάγνωσης του	
Κεφαλαίου: Αξιακή διαλεκτική και Κρατική Μορφή	371
2. Συντάσσοιςα εξουσία και Κρατική Μορφή: Η σπινοζική στροφή του Negri	373
Οι κοινωνικές βάσεις του Μεταμοντέρνου Κράτους	418
Τα παράδοξα του Μεταμοντέρνου Κράτους.....	420
Επανάσταση και Κράτος: Η προτεραιότητα της συντάσσοιςας έναντι της	
συντεταγμένης εξουσίας.....	424
Το παράδοξο της συντάσσοιςας εξουσίας στην επιστήμη του Δικαίου	425
Η ανάπτυξη της συντάσσοιςας εξουσίας στις νεωτερικές επαναστάσεις	428
Ο νόμος-τάση των νεωτερικών επαναστάσεων: Η συντάσσοιςα <i>Disutoria</i>	433
Πέρα από το νεωτερικό Κράτος: Προς μια μετανεωτερική συντάσσοιςα	
εξουσία.....	438
3. Αυτοκρατορία, Πλήθος, Κοινοπολιτεία: Μια τριλογία διερεύνησης της	
σύγχρονης Κρατικής Μορφής.....	440
Δ΄ ΜΕΡΟΣ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΕΝΑ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ	468
Κεφάλαιο 6 : Προς μια στρατηγική-διαλεκτική προσέγγιση στην κοινωνιολογία	
του Κράτους.....	468
1.Πέρα από το <i>Μύθο του Κράτους</i> : Ο γενετικός μηχανισμός της Κρατικής	
Μορφής.....	469
2. Πέρα από το <i>Λόγο του Κράτους</i> : Η Στρατηγική Διαλεκτική της Κρατικής	
Μορφής.....	477
3. Πέρα από τη <i>Φαντασίωση</i> του Κράτους Λογική Ιστορία της Κρατικής	
Μορφής.....	493
4. Πέρα από το παρανοϊκό παραλήρημα της Κρατικής Μορφής: Προς μια	
εξελικτική κοινωνική ιστορία του καπιταλιστικού Κράτους	515
ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ.....	544
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	548

Λίστα Πινάκων

Πίνακας 1: Η συνάρτηση Συναισθήματος, Γνώσης, Πλήθους, Κρατικής Μορφής	151
Πίνακας 2: Η συνάφεια μεταξύ της εγγελιανής επιστήμης της Λογικής και της εγγελιανής επιστήμης του Κράτους.....	242
Πίνακας 3: Κρατογένεση	476
Πίνακας 4: Η Κρατική Στρατηγική Διαλεκτική.....	485
Πίνακας 5: Βάση και Εποικοδόμημα.....	489
Πίνακας 6: Στρατηγική Διαλεκτική Κεφαλαίου-Εργασίας.....	490
Πίνακας 7: Δημοσιονομική λογική του Κράτους.....	492
Πίνακας 8: Κρίση του Κράτους.....	493
Πίνακας 9: Λογική Ιστορία του Καπιταλιστικού Κράτους.....	508
Πίνακας 10: Λογική Ιστορία του Καπιταλιστικού Κράτους και Οργανική Εξουσία: Κρατική Ιδεολογία και Κρατική Επιστήμη.....	512

Λίστα Διαγραμμάτων

Διάγραμμα 1: Κλίμακα κρατικοποίησης.....	482
Διάγραμμα 2: Η καμπύλη ανταγωνιστικής συνεξέλιξης, εμφυλίου πολέμου, Κράτους σύμφωνα με την 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη του Marx.....	498
Διάγραμμα 3: Η καμπύλη ανταγωνιστικής καπιταλιστικής ανάπτυξης και Κράτους με γνώμονα το Κεφάλαιο του Marx.....	499

Περίληψη

Η παρούσα διατριβή πραγματεύεται το ερώτημα μιας γενικής κοινωνιολογίας του Κράτους, προτείνοντας μια «αλλαγή παραδείγματος» και επιχειρώντας τη συνάρθρωση των πεδίων της γενικής κοινωνιολογίας, της πολιτικής φιλοσοφίας και της εμπειρικής διερεύνησης του κρατικού φαινομένου. Για το σκοπό αυτό, προτείνει τη συγκρότηση ενός συνεκτικού μεθοδολογικού πλαισίου, το οποίο συμβατικά ονομάζουμε *στρατηγική-διαλεκτική προσέγγιση*, εκκινώντας από τη κριτική επανεξέταση του έργου των Spinoza, Hegel, Marx, Negri.

Ως πύλη εισόδου στη προβληματική αυτή προτείνεται, αρχικά, μια γενεαλογική αναδρομή στην έννοια του Κράτους, με βασικά σημεία αναφοράς τον αρχαίο ελληνικό και τον νεωτερικό αναστοχασμό της Κρατικής Μορφής, και με στόχο την ανάδειξη των μυθολογικών και φαντασιωτικών συντεταγμένων μέσα στις οποίες σχηματοποιείται ο Λόγος του Κράτους. Αποτέλεσμα αυτής της διερεύνησης είναι ο προκαταρκτικός ορισμός της κρατικής ορθολογικότητας ως της κυρίαρχης στρατηγικής επικράτησης στον εμφύλιο πόλεμο.

Στη συνέχεια, μελετούμε και ανακατασκευάζουμε κριτικά τη συμβολή των Spinoza και Hegel στη θεωρία της Κρατικής Μορφής. Στον Spinoza, εντοπίζουμε μια αναλυτική στρατηγική κατανόησης της εμμένειας του Κράτους στο Πλήθος, που προϋποθέτει την ηθική οντολογία και την πολιτική ψυχολογία του, αλλά και μια δυναμική κατανόηση της ανατροφοδότησης ανάμεσα στην ανταγωνιστική ανάπτυξη του Πλήθους και του Κράτους. Αυτή η διπλή κίνηση αποτελεί τον κινητήρα εξέλιξης της Κρατικής Μορφής, από τη Μοναρχία ως τη Δημοκρατία. Στον Hegel, αναδεικνύονται με πιο καθαρό τρόπο οι συγκροτητικοί όροι της λογικής δομής και της ιστορίας του Κράτους, που στον Spinoza έχουν αναλυθεί μόνο με πρωτόλειο τρόπο. Η αρχική διάσπαση του πλήθους και της κοινότητας, η πρωταρχική αλλοτρίωση, αποτελεί τον γενεσιουργό μηχανισμό της Κρατικής Μορφής, με τον Hegel τον νεανικών θεολογικών γραπτών να τονίζει τις υλικές παραμέτρους της – τη δημογραφική πύκνωση, την κοινωνικο-οικονομική ανισότητα και τις πολιτισμικές συγκρούσεις εντός της ανθρώπινης κοινότητας. Ο ύστερος Hegel αναδεικνύει, επιπλέον, τη διαλεκτική συγκρότηση της Κρατικής Μορφής τόσο στο επίπεδο μιας φαινομενολογίας της Κυριαρχίας, την οποία εσωτερικεύουν τα υποκείμενα υπό το βάρος των διϋποκειμενικών και αντικειμενικών συνθηκών πραγμάτωσης της ελευθερίας τους, όσο και στο επίπεδο της αντικειμενικής πραγμάτωσης του Κράτους

στην οικογένεια, την αστική κοινωνία, το συνταγματικό έθνος-κράτος, την παγκόσμια ιστορία. Τελικά, η κριτική μας εξέταση αναδεικνύει το Κράτος ως αντικειμενική στρατηγική πραγμάτωσης της ανελευθερίας.

Στη συνέχεια, η εξέτάσή μας μεταβαίνει στην υλιστική κριτική της Κρατικής Μορφής από τον Marx στον Negri. Όσον αφορά το έργο του Marx, διαπιστώσουμε πως ήδη στην αρχική φάση των *προϋποθέσεων* της μαρξικής θεωρίας της Κρατικής Μορφής, και ειδικά στη *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, έχει σκιαγραφηθεί συνολικά, αν και αφηρημένα, όλη η τροχιά που θα πρέπει να διαγράψει μια υλιστική θεωρία του Κράτους. Σύμφωνα με την ερμηνεία μας, στο έργο αυτό διακρίνεται η *τριτογενής αντίφαση* του οργανικού Κράτους, όπως αποτυπώνεται στις αντιφάσεις της ηγεμονικής, της εκτελεστικής και της νομοθετικής εξουσίας που καταπνίγουν τη δυνατότητα ουσιαστικής πραγμάτωσης της δημοκρατίας, η *δευτερογενής αντίφαση* μεταξύ αστικής κοινωνίας και πολιτικού Κράτους, ενώ ιχνηλατείται, με λανθάνοντα τρόπο, και η ύπαρξη μιας *πρωτογενούς αντίφασης* που έχει ως αποτέλεσμα τη διάλυση της πρωτόγονης κοινότητας και τη συγκρότηση του πρωταρχικού, θεοπατριαρχικού Κράτους. Έτσι η μαρξική θεώρηση της Κρατικής Μορφής μπορεί να διακριθεί σε φάσεις ανάπτυξης της γενικής αντίληψης του ιστορικού υλισμού, που μελετά τη πρωτογενή αντίφαση, της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, στη βάση της οποίας αναπτύσσεται η ταξική ιστοριογραφία του Marx, που αναφέρονται στη δευτερογενή αντίφαση, και η κριτική του νομικοπολιτικού εποικοδομήματος του Κράτους, που αφορά την κατανόηση της τριτογενούς αντίφασης, στον ορίζοντα μιας λανθάνουσας τεταρτογενούς αντίφασης στο παγκόσμιο κεφαλαιοκρατικό πλαίσιο, την οποία ο Marx δεν επεξεργάζεται περισσότερο. Έπειτα, στραφήκαμε στο έργο του Antonio Negri, σε κριτική συνέχεια και ρήξη με το μαρξικό έργο, που σηματοδοτεί, επιπλέον, μια αποφασιστική στροφή στο σπινοζικό corpus, έναντι του εγγελιανού, ως θεωρητική βάση αναφοράς. Επιχειρήσαμε να καταδείξουμε την συνέχεια και ασυνέχεια της προβληματικής του αρχικά εργατιστή Ιταλού Φιλοσόφου σε σχέση με το μαρξικό κεκτημένο κατανόησης της Κρατικής Μορφής, καθώς και ορισμένες κρίσιμες θεωρητικές της έννοιες για την κατανόηση των αντιφάσεων και της ανταγωνιστικής διαλεκτικής που διέπει την ιστορία του καπιταλιστικού Κράτους. Έπειτα, εστίασαμε στη σπινοζική στροφή του Negri, που σηματοδοτείται από το βιβλίο του *Άγρια Ανωμαλία*, με την οποία αυτός επιχειρεί μια *καταφατική — παραγωγική* θεμελίωση της κριτικής της Κρατικής Μορφής, πέρα από την αρνητική θεμελίωση της εργατίστικης κριτικής του κράτους

και του κεφαλαίου. Από την ιστορία της *Συντάσσουσας Εξουσίας* και την *Εργασία του Διονύσου* μέχρι την *Αυτοκρατορία*, το *Πλήθος* και την *Κοινοπολιτεία*, οι Negri & Hardt αναπτύσσουν μια πρωτότυπη θεώρηση των σύγχρονων κεφαλαιοκρατικών σχέσεων, κατά την οποία η κοινωνικοποίηση της σύγχρονης συνεργατικής, επιστημονικής-διανοητικής παραγωγής δημιουργεί ένα νέο υποκείμενο εκμετάλλευσης και αγώνα, το Πλήθος, απέναντι σε μια νέα μορφή παγκοσμιοποιημένης κρατικότητας, την Αυτοκρατορία του απεδαφικοποιημένου κεφαλαίου.

Τέλος, στο συμπερασματικό κεφάλαιο της διατριβής αφιερωθήκαμε στην θεωρητική συγκεφαλαίωση της φιλοσοφίας περί της Κρατικής Μορφής των Spinoza, Hegel, Marx, Negri, επιδιώκοντας τη συγκρότηση ενός κοινού εννοιολογικού περιγράμματος. Η προσέγγισή μας διέκρινε μεταξύ της αιτιογένεσης της Κρατικής Μορφής, της στρατηγικής διαλεκτικής της Κρατικής Μορφής, που στηρίζεται σε μια ορισμένη κρατική υποδομή και υπερδομή, της λογικής ιστορίας της Κρατικής Μορφής και της εξελικτικής ιστορίας της. Στη βάση αυτή, προτείναμε ένα ερευνητικό πρόγραμμα διερεύνησης της κοινωνικής εξελικτικής ιστορίας του καπιταλιστικού Κράτους, και των επιμέρους συγκεκριμένων καπιταλιστικών Κρατών, σε εποχή κρίσης.

Λέξεις-κλειδιά: *εμφύλιος πόλεμος, Κράτος, στρατηγική, διαλεκτική, ανταγωνιστική συνεξέλιξη, καπιταλιστική κρίση.*

Abstract

This dissertation deals with the question of a general sociology of the State and proposes a "paradigm shift", and it seeks to articulate the fields of general sociology, political philosophy and the empirical investigation of the state phenomenon. For this purpose, it suggests the construction of a new methodological framework starting from the critical review of the work of Spinoza, Hegel, Marx, Negri.

As a gateway to this problem, we have chosen a genealogical review of the concept of the State, with the ancient Greek and the modern reflection on the State Form as key points of reference, and with the aim of highlighting the mythological and imaginative coordinates within which the *Logos* of the State takes shape. A result of this investigation is the preliminary definition of state rationality as the dominant strategy of prevailing in civil war.

Then, we study and critically reconstruct the contribution of Spinoza and Hegel to the theory of State Form. In Spinoza, we find an analytical strategy for understanding the State's immanence in the Multitude, which presupposes its ethical ontology and political psychology, but also a dynamic understanding of the feedback between the competitive development of the Multitude and the State. This double movement is the engine of development of the State Form, from Monarchy to Democracy. The constitutive terms of the logical structure and history of the State, which in Spinoza have only been analyzed in a simplistic way, emerge more clearly in Hegel. The initial disintegration of multitude and community, primitive alienation, is the generative mechanism of the State Form, with Hegel's youthful theological writings emphasizing its material factors – demographic densification, socio-economic inequality and cultural conflicts within the human community. The late Hegel, moreover highlights the dialectical constitution of the State Form both at the level of a phenomenology of domination, which the subjects internalize under the weight of the intersubjective and objective conditions of the realization of their freedom, and at the level of the State's objective realization in the family, bourgeois society, the constitutional nation-state, world history. Ultimately, our critical examination highlights the State as an objective strategy for realizing unfreedom.

Our examination then turns to the materialist critique of the State Form from Marx to Negri. Regarding the work of Marx, we find that already in the initial phase of the preconditions of the Marxian theory of the State Form, and especially in the Critique

of the Hegelian Philosophy of the State and Law, the whole trajectory that a materialist theory of the State must undertake is wholly if not abstractly sketched. According to our interpretation, in this work we can distinguish the tertiary contradiction of the organic State, as reflected in the contradictions of hegemonic, executive and legislative power that stifle the possibility of a substantial realization of democracy, the secondary contradiction between bourgeois society and the political State, while we also trace, in a latent way, the existence of a primary contradiction which results in the dissolution of the primitive community and the formation of the primary, divine-patriarchal State. Thus the Marxist view of the State Form can be distinguished in phases of development of the general concept of historical materialism, which studies the primary contradiction, of the critique of political economy, on the basis of which Marx develops his class historiography, which refer to the secondary contradiction, and the critique of the juridical-political edifice of the State. This concerns the understanding of the tripartite contradiction, in the horizon of a latent quaternary contradiction in the global capitalist context, which Marx does not elaborate further. Then, we turned to the work of Antonio Negri, in critical continuity and rupture with Marx's work, which also marks a decisive shift in the spinozian corpus, as opposed to the Hegelian, as a theoretical reference. We have tried to demonstrate the continuity and discontinuity of the problematic of the initially workerist Italian Philosopher in relation to the marxist background of understanding the State Form, as well as some critical theoretical concepts for understanding the contradictions and competitive dialectic that governs the history of the capitalist State. Then, we focused on Negri's spinozian turn, signaled by his book *Savage Anomaly*, with which he attempts an affirmative-productive foundation of the critique of the State Form, beyond the negative foundation of the workerist critique of the state and capital. From the history of the *Constituent Power* to the *Labor of Dionysus* to the *Empire*, the *Multitude*, and the *Commonwealth*, Hardt & Negri develop an original view of modern capitalist relations, in which the socialization of modern cooperative, scientific-intellectual production forms a new subject of exploitation and struggle, the Multitude, against a new kind of globalized statehood, the Empire of deterritorialized capital .

Finally, in the concluding chapter of the dissertation, we devoted ourselves to the theoretical summarization of the philosophy of the State Form of Spinoza, Hegel, Marx, Negri, in the hope of establishing a common conceptual outline. Our approach

distinguished between the generative mechanisms producing the State Form, the strategic dialectic of the State Form, which rests upon a certain state infrastructure and superstructure, the logical history of the State Form, and its evolutionary history. On this basis, we proposed a research program in order to investigate the social evolutionary history of the capitalist State, and of individual capitalist States, in the era of crisis.

Key-words: *civil war, State, strategic dialectic, antagonistic co-evolution, capitalist crisis.*

Εισαγωγή

Στο πρώτο μέρος της διατριβής, επιχειρούμε μια γενεαλογική διερεύνηση της έννοιας του Κράτους, εστιάζοντας στον αρχαιοελληνικό και το νεωτερικό κόσμο. Αναδεικνύουμε έτσι πως ο Λόγος του Κράτους, που έχει κυριαρχήσει στην πολιτική φιλοσοφία και την κοινωνιολογία, δεν αποτελεί παρά μια στρατηγική επικράτησης στον εμφύλιο πόλεμο, που μηχανεύεται μυθολογικούς τρόπους αυτοδικαιολόγησης των κυρίαρχων, τεχνολογίας επικράτησης και εκμετάλλευσης, και φαντασιωτικούς τρόπους κοινωνικής και πολιτικής συμφιλίωσης. Ανατρέχοντας κυρίως στις σχετικές συμβολές των Αριστοτέλη, Πλάτωνα στην Επιστήμη του Κράτους, εντοπίζουμε την επίμονη παρουσία ενός μυθολογικού πυρήνα και μιας φαντασιωτικής πλαισίωσης της Κρατικής Μορφής, ακόμη και στις πιο εκκοσμικευμένες μορφές του κρατικού αναστοχασμού. Στο ίδιο μήκος κύματος, διατρέχουμε τη γενεαλογία της φιγούρας του Λεβιάθαν μεταξύ της χριστιανο-ρωμαϊκής και της νεωτερικής σκέψης, με βασικούς σταθμούς τους Λούθηρο, Bodin, Hobbes, και πραγματοποιούμε, επιπλέον, μια γενεαλογία της κρατικής φαντασίωσης περί κοινοτικής συμφιλίωσης μιας, στη πραγματικότητα, εμφυλιοπολεμικά διχασμένης κοινωνίας, στο έργο ορισμένων βασικών εκπροσώπων του γερμανικού ρομαντισμού και με τη μορφή της φαντασιωτικής *ΚοινοΠολιτείας*. Καταληκτικά, συμπεραίνουμε πως μια ριζική, υλιστική κριτική της Κρατικής Μορφής αποκαλύπτει τις *μυθολογικές, εργαλειακά ορθολογικές, φαντασιωτικές και παρανοϊκές* ορίζουσες του κρατικού φαινομένου, στη στρατηγική-διαλεκτική ενότητά τους.

Στο δεύτερο μέρος, πρώτη ενότητα, εισερχόμαστε στη σπινοζική φιλοσοφία του Κράτους. Σύμφωνα με αυτή, η πραγματολογική βάση του κρατικού φαινομένου μορφοποιείται στο πεδίο της φυσικής κατάστασης, του ανθρώπινου πλήθους και του εμφυλίου πολέμου. Η κυριαρχία και το Κράτος παράγονται αιτιοκρατικά σύμφωνα με τις βασικές οντολογικές ορίζουσες της Φύσης, της ειδικά ανθρώπινης φύσης και ψυχολογίας, της ανθρώπινης συνεργασίας και του ανθρώπινου ανταγωνισμού. Τα ανθρώπινα θετικά και αρνητικά συναισθήματα, εντός καθορισμένων κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών, ωθούν προς τον εμφύλιο πόλεμο και στην αναγκαιότητα το Πλήθος να προσαρμοστεί στον εμφύλιο, αποτρέποντας τη διάλυσή του, περνώντας από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση, με τη δεύτερη να είναι η φυσική εξέλιξη

της πρώτης. Η λογική της κυριαρχίας και του Κράτους οροθετείται και διαμορφώνεται με γνώμονα τον ίδιο αιτιοκρατικό μηχανισμό που γεννά το Κράτος. Το Κράτος αναπαράγεται όπως παράγεται. Η γένεση, η λογική και η εξέλιξη του Κράτους εξηγούνται με τον ίδιο πολυπαραγοντικό αιτιοκρατικό μηχανισμό. Επομένως, η Μοναρχία, η Αριστοκρατία και η Δημοκρατία αποτελούν τόσο τις λογικές στιγμές της κρατικής μορφής, ως μορφής επίλυσης του λογικού προβλήματος του εμφυλίου που τίθεται στην φυσική κατάσταση του ανθρώπινου πλήθους, όσο και ισάριθμους τύπους εξελικτικής προσαρμογής της κρατικής μορφής στο ιστορικό πρόβλημα του εμφυλίου, που τίθεται διαρκώς, με τη συνεχή ιστορική επενέργεια των φυσικο-οντολογικών και ψυχολογικών δυναμικών της ανθρώπινης φύσης και της διανθρώπινης επικοινωνίας. Το απόλυτο κράτος είναι το δημοκρατικό Κράτος, που βρίσκεται στον ορίζοντα κάθε κρατικής ορθολογικότητας, καθώς αποτελεί τη πλέον φυσική κρατική μορφή, με την έννοια ότι η δημοκρατική μορφή συμπίπτει περισσότερο από κάθε άλλη με τα οντολογικά και ψυχολογικά θεμέλια της φυσικής κατάστασης του ανθρώπινου Πλήθους. Ωστόσο, η ημιτελής σπινοζική έκθεση του δημοκρατικού Κράτους μαρτυρά ένα τριπλό όριο: η πατριαρχική καταπίεση των γυναικών, η εργασιακή εκμετάλλευση των δούλων και η εθνική κυριαρχία επί των μειονοτήτων δικαιολογούνται, αποκαλύπτοντας τον μοναρχικό, υπερβατικό και καταπιεστικό πυρήνα κάθε κρατικής μορφής. Διαφαίνεται όμως, σύμφωνα με κάποιους σχολιαστές του σπινοζικού έργου, η εσχατολογική δυνατότητα μιας σπινοζικής, κοινοπολιτειακής σύλληψης της κοινωνικής οργάνωσης πέρα από το Κράτος, που θα αποτελεί τη συναισθηματική και γνωσιακή κορύφωση και ολοκλήρωση του πνεύματος στην ενότητά του με το Θεό-Φύση.

Στη δεύτερη ενότητα του δεύτερου μέρους μεταβαίνουμε στην εξέταση της εγγεγραμμένης φιλοσοφίας του Κράτους. Εκκινούμε από τη διερεύνηση των πρώιμων θέσεων του Hegel αναφορικά με το Εβραϊκό Κράτος και εν γένει τη μορφή της Κυριαρχίας και του Κράτους. Στα νεανικά γραπτά του Hegel, συλλαμβάνεται σε πρωτόλεια μορφή τόσο η λογική όσο και η ιστορική πτυχή του ζητήματος. Το Κράτος βασίζεται στην υποκειμενική αλλοτρίωση και στην αντικειμενοποίηση του υποκειμένου σε ένα Κυρίαρχο Αντικείμενο, διαδικασία που εκκινεί και οροθετείται ιστορικά από μια «κατάσταση ανάγκης». Με ιστορικούς όρους, προαπαιτούμενο της «κατάστασης ανάγκης», που οδηγεί από την αλλοτρίωση στην Κυριαρχία, είναι η συνισταμένη τριών τουλάχιστον παραμέτρων που πιέζουν τον πληθυσμό προς αυτή την κατάσταση: η εξάρτηση των ανθρώπων από τη φύση στο επίπεδο των αναγκών, η

αύξηση του πληθυσμού και η αύξηση της κοινωνικο-οικονομικής ανισότητας. Έπειτα, αναδεικνύουμε τις συνιστώσες της εγγελιανής αντίληψης του Κράτους που ενυπάρχουν σε άλλα έργα της νεανικής και της μέσης περιόδου ωρίμανσής του, όταν ο Hegel προσχωρεί συνειδητά στο μετακαντιανό ερευνητικό πρόγραμμα του Γερμανικού Ιδεαλισμού. Κορύφωση αυτής της δεύτερης περιόδου ανάπτυξης αποτελεί η *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, στην οποία συνοψίζεται η μέχρι τότε εγγελιανή φιλοσοφία πάνω στους όρους υποκειμενικής συγκρότησης της Κυριαρχίας και αντικειμενικής συγκρότησης του Κράτους στην οικογένεια, την αστική κοινωνία και τον εθνικό λαό. Κατά την περίοδο αυτή, προβάλλει η αντιπαράθεση ανάμεσα στην πολιτική εξουσία και τον οικονομικό πλούτο, που χαρακτηρίζει τη νεωτερική κοινωνία. Τέλος, εξετάσαμε αναλυτικά την ώριμη εγγελιανή επιστήμη και ιστορία της κρατικής μορφής, όπως αυτή εκτίθεται στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* και στη *Φιλοσοφία της Ιστορίας*. Στα ύστερα έργα της *Επιστήμης της Λογικής*, της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* και της *Φιλοσοφίας της Ιστορίας*, αναλύεται περαιτέρω η αντικειμενική πλευρά της γένεσης του κράτους. Η νεωτερική αστική κοινωνία αποτελεί το ιστορικό αποκορύφωμα αυτής της μακράς διαδικασίας αλλοτρίωσης των ατόμων από τις κοινότητες στις οποίες ανήκουν, αναδεικνύοντας αναδρομικά τη λογική της όλης διαδικασίας. Σύμφωνα με τον Hegel, η διαδικασία αυτή αποτελεί ιστορική πραγμάτωση της ελευθερίας, η οποία διέρχεται μέσα από την αλλοτρίωση διαμορφώνοντας τους όρους μιας νέας συμφιλίωσης του υποκειμενικού και του αντικειμενικού πνεύματος. Ο Γερμανός φιλόσοφος κατασκευάζει λοιπόν την έννοια του *οργανικού συνταγματικού Κράτους*, με το οποίο υπόσχεται την υπέρβαση της αλλοτρίωσης. Αυτό το φιλοσοφικό υπόδειγμα κράτους βασίζεται στην πατριαρχική οικογένεια, τον ταξικό κορπορατισμό και άλλους μηχανισμούς κρατικής παρέμβασης στην οικονομία, αλλά και στο πατριωτικό λαϊκό αίσθημα, επιχειρώντας να συμφιλιώσει τις αντιθέσεις της νεωτερικής κοινωνίας. Ο Hegel αδυνατεί, ωστόσο, να θεμελιώσει πειστικά αυτή την επιχειρηματολογία του, καθώς τα σημάδια της αλλοτρίωσης του υποκειμενικού από το αντικειμενικό πνεύμα παραμένουν εμφανή. Οι βασικές διαλεκτικές στιγμές θεσμικής συγκρότησης της Ιδέας της Ελευθερίας ως Δικαιοσύνης, η οικογένεια, η αστική κοινωνία, το συνταγματικό κράτος, η παγκόσμια (δυτικοκεντρική) ιστορία ερμηνεύτηκαν κριτικά ως ισάριθμες στιγμές συγκρότησης της ανελευθερίας και της αδικίας που πραγματώνει το Κράτος

Στη πρώτη ενότητα του τρίτου μέρους στρεφόμαστε στην υλιστική κριτική του Κράτους, και ειδικά του καπιταλιστικού Κράτους, από τον Karl Marx. Κατά τη φάση

της *πρωταρχικής εμφάνισης* της υλιστικής αντίληψης της Κρατικής Μορφής, και ιδίως στη *Γερμανική Ιδεολογία*, σχηματοποιείται η υλιστική αντίληψη της λογικής και της ιστορίας της Κρατικής Μορφής. Σύμφωνα με την *υλιστική αντίληψη* της ιστορίας διερευνάται, με αφηρημένο ακόμη τρόπο, η ιστορία ανάπτυξης των τρόπων υλικής παραγωγής αγαθών και υλικής αναπαραγωγής του πληθυσμού της ανθρώπινης κοινωνίας, σε συνάρτηση με την ανάπτυξη των τρόπων διανθρώπινης επικοινωνίας και της κρατικής οργάνωσης. Κατά τη φάση της *διαμόρφωσης*, ο Marx προχωρά σε πιο συγκεκριμένες, ειδικές μελέτες για τις πολιτικές, ταξικές και οικονομικές προϋποθέσεις του κοινωνικού ανταγωνισμού, του εμφυλίου πολέμου και της Κρατικής Μορφής, με κύρια υποδείγματα τη Γαλλία και την Αγγλία. Στα ιστορικά-πολιτικά έργα του με υπόδειγμα τη Γαλλία, ο Marx διερευνά τη διαλεκτική συνεξέλιξη εμφυλίου πολέμου-Κρατικής Μορφής, η οποία οδηγεί αρχικά στη φιλελεύθερη-δημοκρατική μεταρρύθμιση του απολυταρχικού Κράτους μέχρι την εγκαθίδρυση μιας αστικο-κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, και τελικά στην εξάντλησή της και στην αυτοκρατορική παλινόρθωση, που αποτυπώνεται στη Γαλλία με τη «δεύτερη», βοναπαρτική Αυτοκρατορία και την ανάδυση της Παρισινής Κομμούνας - με την τελική ήττα της. Καθώς όμως η ταυτόχρονη εξέλιξη του εμφυλίου πολέμου και του Κράτους καθορίζεται υλικά από την ανάπτυξη της παραγωγής, ο Marx θα στραφεί στη *κριτική της πολιτικής οικονομίας*. Κυρίως στο *Κεφάλαιο*, με υπόδειγμα την Αγγλία, θα εξετάσει τους υλικούς όρους *πρωταρχικής συσσώρευσης του κεφαλαίου* και εμφάνισης του νεωτερικού απολυταρχικού Κράτους, και τελικά, τους υλικούς όρους παρακμής του καπιταλισμού, στον ορίζοντα της παλινδρόμησης, όπως είδαμε στα ιστορικο-πολιτικά έργα, μιας Αυτοκρατορικής Μορφής. Κατά τη φάση της ωρίμανσής της, η μαρξική σκέψη για τη Κρατική Μορφή συνειδητοποιεί πως οι κοινωνικο — ταξικές και πολιτικές προϋποθέσεις της Κρατικής Μορφής αποτελούν οι ίδιες υλικά αποτελέσματα άλλων, πιο πρωτογενών κοινωνικο-ιστορικών διαδικασιών, που είχαν ως αποτέλεσμα τη διάλυση των πρωτόγονων κοινοτήτων. Η *Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας και του Κράτους* του Engels, αποτελεί «εκτέλεση διαθήκης» του Marx και αξιοποιώντας τα εθνογραφικά χειρόγραφα του τελευταίου, επιχειρεί να κλείσει τον κύκλο που άνοιξε η μαρξική *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, κατανοώντας τους υλικούς όρους της πρωτογενούς αντίφασης στην οποία θεμελιώνεται το Κράτος και την ιστορική διάλυση των πρωτόγονων κοινοτήτων.

Στην επόμενη, δεύτερη ενότητα του δεύτερου μέρους, ανακατασκευάσαμε τη

φιλοσοφία της Κρατικής Μορφής στο έργο του Antonio Negri, εκκινώντας από την οικοδόμηση των βασικών προϋποθέσεων της κατά την περίοδο της Εργατικής Αυτονομίας. Επιχειρήσαμε να καταδείξουμε την συνέχεια και ασυνέχεια της προβληματικής του Ιταλού Φιλοσόφου σε σχέση με το μαρξικό κεκτημένο κατανόησης της Κρατικής Μορφής, καθώς και ορισμένες κρίσιμες θεωρητικές της έννοιες για την κατανόηση των αντιφάσεων και της ανταγωνιστικής διαλεκτικής που διέπει την ιστορία του καπιταλιστικού Κράτους. Ο θεμελιώδης μηχανισμός που ο Negri περιγράφει, ορμώμενος από τον Marx, είναι η ανταγωνιστική κοινωνικοποίηση των παραγωγικών δυνάμεων, συμπεριλαμβανομένου του υποκειμένου εργασίας, η οποία ωθεί τον νόμο της αξίας-υπεραξίας σε μια βαθιά δομική κρίση, η οποία συμπίπτει ιστορικά με τη κρίση του δεκαετιών του 1960-1970. Αποτέλεσμα είναι η στρατηγική ανασυγκρότηση του καπιταλιστικού Κράτους πάνω στο ρήγμα του νόμου της αξίας-υπεραξίας, ως καπιταλιστικού Κράτους-Προστάγματος, που επιχειρεί να επιβάλλει μια αυξανόμενη αυτονομία του Χρήματος-Κεφαλαίου απέναντι στην αυξανόμενη αυτονομία του Κοινωνικού Εργάτη. Έπειτα, εστίασαμε στη σπινοζική στροφή του Negri, που σηματοδοτείται από το βιβλίο του *Για Ανωμαλία*, με την οποία αυτός επιχειρεί μια *καταφατική-παραγωγική* θεμελίωση της κριτικής της Κρατικής Μορφής, πέρα από την αρνητική θεμελίωση της εργατίστικης κριτικής του κράτους και του κεφαλαίου. Έτσι ο Negri μεταβαίνει από τη κριτική της πολιτικής οικονομίας σε ένα ευρύτερο ιστορικο-υλιστικό πλαίσιο διερεύνησης της αιτιογένεσης της Κρατικής Μορφής και της ανταγωνιστικής διαλεκτικής της με το πλήθος, που αποτελεί τον κινητήρα της ανάπτυξης του νεωτερικού Κράτους και της εξώθησής του προς το ιστορικό του όριο. Στραφήκαμε, επιπλέον, σε άλλα γραπτά του Negri, όπως το έργο του *Εξεγέρσεις. Συντάσσοις Εξουσία και Νεωτερικό Κράτος* που αφορά την ιστορία της νεωτερικής 3συντάσσοις εξουσίας του Πλήθους απέναντι στη συντεταγμένη εξουσία του Κράτους, σε επιμέρους κείμενά του για τη κρίση του νόμου της αξίας-υπεραξίας, την αποκατάστασή του ως Πρόσταγμα και την αναδυόμενη συντάσσοις εξουσία μετά τη δεκαετία του 1970, μέχρι τα κοινά έργα του με τον Michael Hardt. Το πολιτικο-θεωρητικό αυτό σχήμα βρίθει, κατά τη γνώμη μας, τόσο δυνατοτήτων όσο και αντιφάσεων, υπόκειται σε διαρκείς αναθεωρήσεις από τους συγγραφείς του και μας επιτρέπει να αντλήσουμε νέα εργαλεία κατανόησης της αιτιογένεσης, της ανταγωνιστικής ανάπτυξης και των ορίων της σύγχρονης Κρατικής Μορφής.

Η υλιστική γραμμή των Spinoza, Marx, Negri κατέστη ιδιαίτερα χρήσιμη για τον

προσδιορισμό ορισμένων κρίσιμων παραμέτρων της αιτιογένεσης της Κρατικής Μορφής, που αναφέρονται στο σύνολο των υλικών συνθηκών που παράγουν την αντίφαση του εμφυλίου πολέμου αλλά και την υλική αναγκαιότητα του Κράτους ως στρατηγικής επίλυσης της αντίφασης αυτής και της επικράτησης στον εμφύλιο, με στόχο την εκμετάλλευση, την αναπαραγωγή και τον ανταγωνισμό. Η ιδεαλιστική γραμμή του Hegel, αντίθετα, κατέστη ιδιαίτερα χρήσιμη για τη διαλεύκανση των συστατικών στιγμών της μορφολογίας ή δομικής διάρθρωσης της Κρατικής Μορφής, και συγκεκριμένα την αναγνώριση της οικογένειας, της αστικής κοινωνίας (και του πολιτικού Κράτους της), του έθνους-Κράτους και της δυτικοκεντρικής παγκόσμιας ιστορίας, ως των τεσσάρων βασικών πυλώνων συγκρότησης του νεωτερικού Κράτους. Ωστόσο, από τη κριτική σκοπιά μιας υλιστικής διερεύνησης της Κρατικής Μορφής, αποκαλύπτεται πως οι παραπάνω πυλώνες συνιστούν όχι απλώς στιγμές της κρατικής Δομής ή Μορφής, αλλά, πιο θεμελιακά, στιγμές της *στρατηγικής διαλεκτικής* του Κράτους απέναντι στο πρόβλημα του εμφυλίου πολέμου, που εμμένει και επαναλαμβάνεται ως ταξικός, ως κοινωνικός, ως ανταποικιοκρατικός πόλεμος, ωθώντας το καπιταλιστικό Κράτος στον στρατηγικό εξορθολογισμό του. Η διαλεκτική αυτή ανάμεσα στον γενετικά θεμελιακό και επαναλαμβανόμενο *εμφύλιο πόλεμο* και στην *κρατική στρατηγική* ως επαναλαμβανόμενο εγχείρημα επικράτησης στον εμφύλιο, υποστηρίξαμε πως προωθεί τη *λογική ιστορία* της νεωτερικής καπιταλιστικής μορφής, την ιστορία δηλαδή του λογικο-ιστορικού εξορθολογισμού της κρατικής στρατηγικής διαλεκτικής. Έτσι σκιαγραφήσαμε, σε έναν λογικο-ιστορικό χώρο, μια τροχιά κρατικού εξορθολογισμού από το Θεοπατριαρχικό και Απολυταρχικό Κράτος, στο Φιλελεύθερο Κράτος, στο Κορπορατιστικό Κράτος και τελικά στο Επιχειρηματικό και στο Αυτοκρατορικό Κράτος.

Στο τελευταίο μέρος της διατριβής, προτείναμε μια περαιτέρω διάκριση ανάμεσα στην *λογική ιστορία* της Κρατικής Μορφής και την *εξελικτική ιστορία* της, η οποία μας επέτρεψε τη διατύπωση μιας υπόθεσης εργασίας που αφορά την πραγματική ιστορία των καπιταλιστικών Κρατών. Στη πραγματική ιστορία του κοινωνικού και διακρατικού ανταγωνισμού, αναδεικνύονται τα εκάστοτε κοινωνικο-ιστορικά «πρότυπα» και ηγεμονικά καπιταλιστικά κράτη, που αποτελούν, τρόπον τινά, το εκάστοτε «*στρατηγικό φράγμα*» στην εξέλιξη του καπιταλιστικού Κράτους. Έτσι υποστηρίξαμε, καταληκτικά, ότι η πραγματική ιστορία των καπιταλιστικών Κρατών, μολονότι μη αναγώγιμη στην λογική ιστορία της νεωτερικής Κρατικής Μορφής, μπορεί να κατανοηθεί με έλλογο τρόπο από τη σκοπιά των εμφυλίων πολέμων και

των ανταγωνισμών που αναγκάζουν το καπιταλιστικό Κράτος να εξελίξει ορθολογικά τη στρατηγική του, αν θέλει να επιβιώσει, να προσαρμοστεί και να αναπτυχθεί στο εκάστοτε ιστορικό πλαίσιο. Η διαδικασία αυτή του κρατικού εξορθολογισμού, ωστόσο, διαπερνάται τόσο από στρατηγική αβεβαιότητα όσο και από αξεπέραστες αντιφάσεις, που καταδεικνύονται αν κανείς μελετήσει, υπό το παραπάνω θεωρητικό πρίσμα, τη συγκεκριμένη ιστορία των απολυταρχικών κρατών, των φιλελεύθερων κρατών της αγοράς, των κορπορατιστικών κρατών πρόνοιας, των νεοφιλελεύθερων-επιχειρηματικών κρατών και των σύγχρονων καπιταλιστικών κρατών νέου τύπου. Η παρατηρούμενη παρακμή της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, στο έδαφος μιας όλο και πιο μόνιμης καπιταλιστικής κρίσης-στασιμότητας, θέτει με επιτακτικό τρόπο το ζήτημα κατανόησης των νέων όρων και ορίων της σύγχρονης κρατικής πολιτικής.

Α΄ Μέρος

Προλεγόμενα σε μια ριζική κριτική της Κρατικής Μορφής

Κεφάλαιο 1 :

Για μια υλιστική αντιστροφή του *Μύθου*, του *Λόγου*, της *Φαντασίωσης*, της Κρατικής Μορφής

«Η προέλευση της ανώτατης εξουσίας είναι από πρακτικής απόψεως ανεξιχνίαστη για τον λαό που υπόκειται σ'αυτήν. Δηλαδή ο υπήκοος δεν πρέπει να ασχολείται έμπρακτα με λεπτολόγους συλλογισμούς σχετικούς με την προέλευση τούτη, σαν να επρόκειτο για ένα αμφισβητούμενο δικαίωμα (ius controversum), ως προς την υπακοή που οφείλεται στην εξουσία αυτή». Πράγματι, επειδή για να κρίνει με νομική ισχύ περί της ανώτατης κρατικής εξουσίας (summum imperium), ο λαός πρέπει να θεωρηθεί πως είναι ήδη ενωμένος υπό μία καθολική νομοθετική βούληση, για τούτο δεν μπορεί και δεν επιτρέπεται να κρίνει διαφορετικά παρά όπως θέλει ο παρών αρχηγός του κράτους (summus imperans). Το ζήτημα αν προηγήθηκε πρωταρχικώς ως γεγονός μια πραγματική σύμβαση της υποταγής υπό αυτήν (pactum subiectionis civilis [σύμφωνο της πολιτικής υποταγής]), ή αν προηγήθηκε η βία και μόνον εκ των υστέρων επακολούθησε ο νόμος, είτε και αν έπρεπε να ακολουθήσουν με αυτή τη σειρά: τούτα αποτελούν για το λαό που τώρα υπόκειται ήδη στον πολιτικό νόμο εντελώς άσκοπους λεπτολόγους συλλογισμούς, οι οποίοι εν τούτοις επαπειλούν με κινδύνους το κράτος. Διότι, εάν ο υπήκοος που είχε εξιχνιάσει την καταγωγή τούτη, ήθελε να αντισταθεί σ'εκείνη τη νυν κυρίαρχη εξουσία, τότε σύμφωνα με τους νόμους της, δηλαδή δίκαια, θα τιμωρούνταν, θα εξοντωνόταν ή (ως εκτός νόμου, exlex) θα εξοριζόταν. Ένας νόμος που είναι τόσο ιερός (απαραβίαστος), ώστε και μόνο το να τον αμφισβητήσει κανείς πρακτικώς, άρα το να αναστείλει κανείς για μία στιγμή την ισχύ του, συνιστά κίολας έγκλημα, νοείται με τέτοιο τρόπο σαν να έπρεπε να προέρχεται όχι από ανθρώπους αλλά ασφαλώς από κάποιον ύψιστο άμεμπτο νομοθέτη και αυτή είναι η σημασία της προτάσεως: “Κάθε εξουσία είναι από το Θεό”, η οποία δεν δηλώνει ένα ιστορικό θεμέλιο του πολιτικού καθεστώτος, αλλά μια ιδέα ως πρακτική έλλογη αρχή, δηλαδή ότι οφείλει κανείς να υπακούει στην νυν υφιστάμενη νομοθετική εξουσία, οποιαδήποτε και αν είναι η καταγωγή της»

Immanuel Kant,

Μεταφυσική των Ηθών

(Kant, 2013: 155, 156)

Ένα φαινομενικό παράδοξο χαρακτηρίζει το σύγχρονο στοχασμό πάνω στη Κρατική Μορφή: ενώ τα διαθέσιμα στοιχεία δείχνουν ότι τα έθνη-κράτη στον πλανήτη πολλαπλασιάζονται και το ειδικό δημοσιονομικό βάρος του Κράτους στις εθνικές οικονομίες αυξάνεται, το πρόβλημα της Κρατικής Μορφής γίνεται όλο και πιο

αόρατο, αδιόρατο ή αδιάφορο για τον κυρίαρχο φιλοσοφικό, κοινωνιολογικό και πολιτικό στοχασμό. Το θεωρητικό ενδιαφέρον για το Κράτος ως τέτοιο τις τελευταίες δεκαετίες συρρικνώνεται, εντοπιζόμενο κυρίως στις περιορισμένου βεληνεκούς συμβολές της πλουραλιστικής, ελιτιστικής, βεμπεριανής, μαρξιστικής, φεμινιστικής και αποδομιστικής παράδοσης (Hay & Lester & Marsh, 2011). Μια σχετικά πρόσφατη εξαίρεση αποτέλεσαν οι δεκαετίες του 1970 και 1980, όταν το θεωρητικό ενδιαφέρον για τη Κρατική Μορφή αναβίωσε μέσα στις σχετικές μαρξιστικές, συγκριτικές-κοινωνιολογικές και ανθρωπολογικές μελέτες και αντιπαραθέσεις. Ωστόσο, σύμφωνα με την πλέον διαδεδομένη κοινωνιολογική συνηγορία της «επιστροφής στο Κράτος» ως γνωστικό αντικείμενο, μια θεωρία μεγάλης κλίμακας περί της Κρατικής Μορφής είναι πλέον απευκαταία, αν όχι αδύνατη (Skocpol, 1985).

Κατά κανόνα λοιπόν, ο σύγχρονος θεωρητικός στοχασμός επικεντρώνεται στο ένα ή το άλλο κυβερνητικό μοντέλο διαχείρισης, ή στη μία ή την άλλη εθνική μορφή κρατικής οργάνωσης, και όχι στο ερώτημα του Κράτους ως τέτοιο. Ίσως αυτή η υποθεωρητικοποίηση της Κρατικής Μορφής (σε σχέση με το πραγματικό ειδικό της βάρος στις κοινωνικές σχέσεις) εξηγείται από το γεγονός ότι, μετά τη διάψευση των προσδοκιών των σοσιαλιστικών επαναστάσεων και το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, το Κράτος θεωρείται πλέον αναπόφευκτο δεδομένο και αξεπέραστος οργανωτικός ορίζοντας της κοινωνικής ζωής, με συνέπεια την ελλιπή προβληματικοποίησή του. Πράγματι, το πρόβλημα της Κρατικής Μορφής τέθηκε πραγματικά μόνο σε ιστορικές περιόδους βαθιάς και διαρθρωτικής κρίσης, ριζικής αμφισβήτησης, κοινωνικής και πολιτικής αναταραχής, βίαιης αναδιάρθρωσης: σε περιόδους *Κρίσης*, *Πολέμου* και *Επανάστασης*. Όπως εύστοχα σημειώνει ο Alain Badiou, η αδιόρατη, ακαταμέτρητη και πλεονάζουσα, σε σχέση με την εκάστοτε κοινωνική κατάσταση, δύναμη του Κράτους, και άρα το Κράτος ως Μορφή, γίνεται ορατή μόνο ενόψει ενός *Συμβάντος*, που εξαναγκάζει το Κράτος να μετρηθεί ως προς τα όρια της δύναμής του (Badiou, 2012: 143-145).

Σήμερα, η ιστορική μας εποχή μοιάζει να παρέχει όλα τα αναγκαία κίνητρα επιστροφής σε έναν ριζικό αναστοχασμό επί της Κρατικής Μορφής; οι κρίσεις του 2008 και 2022, οι πόλεμοι στη Συρία, στην Ουκρανία και αλλού, και ένα νέο κύμα μεγάλων κοινωνικών εξεγέρσεων, κυρίως στην Ευρύτερη Μέση Ανατολή, την Αφρική και τη Λατινική Αμερική, ή και επαναστάσεων, αν με τον όρο *επανάσταση* ορίσουμε βαθιές και βίαιες κοινωνικές και πολιτειακές ανατροπές, σε προοδευτική κατεύθυνση. Ωστόσο, το *Zeitgeist* φαντάζει ιδιαίτερα αντιφατικό: Από τη μία πλευρά,

η χρηματοοικονομική και πανδημική κρίση του 2008 και 2020 επέφεραν μια γιγάντωση της δεσποτικής παρέμβασης του Κράτους στην καπιταλιστική αγορά και το σύνολο της ζωής. Από την άλλη πλευρά, από το 2008, αν όχι νωρίτερα, εμφανίζεται μια συνεχώς ανοδική τάση ανάπτυξης των διεθνών κινημάτων (CSIS, 2020), συνοδευόμενη από ένα είδος ριζοσπαστικού, αυθόρμητα αντικρατικού λόγου που κάνει αισθητή την παρουσία του: *A.C.A.B* («Όλοι οι μπάτσοι είναι μπάσταρδοι»), *Tout Le Monde Déteste la Police* («όλος ο κόσμος μισεί την αστυνομία»), *Abolish the Police*, *Ash-sha'b yurid isqat an-nizam* («ο λαός θέλει να πέσει το καθεστώς») *El Estado opresor es un macho violador* («το Κράτος είναι ένας μάτσο βιαστής»).

Ποιό μονοπάτι θα πρέπει άραγε να ακολουθήσουμε, για να κατακτήσουμε σε έναν ριζικό αναστοχασμό επί της Κρατικής Μορφής. Σε ένα αποφασιστικής σημασίας κείμενό του, ο κοινωνιολόγος Eric Olin Wright αποτιμά τις θέσεις του Max Weber και αυτές του V.I.Lenin για τη Κρατική Μορφή, αντιπαραβάλλοντάς δύο κείμενά τους που γράφτηκαν το 1917, το έτος της Οκτωβριανής Επανάστασης. Παρατηρεί λοιπόν πως η ανάλυση της Κρατικής Μορφής από τον Max Weber χαρακτηρίζεται από έναν ελλιπή αναστοχασμό των κοινωνικών αντιφάσεων έναντι των οργανωτικών αντιφάσεων, ενώ η ανάλυση του Lenin από ακριβώς το αντίστροφο (Wright, 1979: 181 και επ.). Με έναν ακόμη πιο ριζικό τρόπο, οι υψηλότερες διανοητικές κορυφές τόσο του (φιλο-)ναζιστικού όσο και του κομμουνιστικού στοχασμού για τη Κρατική Μορφή, δεν δίστασαν να θέσουν το ερώτημα της *Καταγωγής του Κράτους*, σε λιγότερο ή περισσότερο συγκαλυμμένη μορφή: από την επιστροφή των Lenin, Luxemburg, Reich στην υλιστική διερεύνηση της *Καταγωγής του Κράτους*, υπό τη προοπτική ενός πιθανού *μαρασμού του Κράτους*, μέχρι την *Έννοια του Πολιτικού* και τη *Πολιτική Θεολογία* του Carl Schmitt, ή τις διαλέξεις του 1933-1934 του Martin Heidegger για τη *Φύση, την Ιστορία, το Κράτος* (Heidegger, 2013: 48 και επ.), που συνηγορούν υπέρ ενός συλλογικού *Έρωτα* και μιας συλλογικής, υπαρξιακής *Απόφασης* υπέρ του Κράτους, στη προοπτική όχι, βεβαίως, του *μαρασμού*, αλλά της *παλινόρθωσής* του.

Τί είναι *Κράτος*; Η αρχαία ελληνική έννοια του *Κράτους* και η νεωτερική ευρωπαϊκή έννοια του *State* αποτελούν, κατ'αναλογία όσων υποστηρίζει ο Agamben για την αρχαιοελληνική *στάσις* και τον χομπσιανό *civil war*, τις δύο όψεις του ίδιου παραδείγματος της δυτικής πολιτικής σκέψης, που βρίσκονται σε μια «*μυστική αλληλεγγύη*» (Agamben, 2016: 14-15). Η λατινική λέξη *stato*, η γαλλική λέξη *etat*, η γερμανική λέξη *Staat*, έλκουν την καταγωγή τους από την ινδοευρωπαϊκή ρίζα *stat-*,

που σημαίνει στέκομαι κάπου, κατάσταση, ακινησία, ενώ η ελληνική λέξη κράτος έλκει την καταγωγή της από την ινδοευρωπαϊκή ρίζα *kret-*, που σημαίνει την ισχύ, τη δύναμη, την εξουσία, αλλά και τη νόηση, τη διάνοια (Fortson, 2004: 110). Ενώ, σύμφωνα με τον μελετητή των ινδο-ευρωπαϊκών γλωσσών Emile Benveniste, η σημασιολογική ιστορία του αρχαιοελληνικού όρου *κράτος*, που ξεκινά από τα ομηρικά έπη, αντανakλά τη διπλή ινδο-ευρωπαϊκή καταγωγή του όρου τόσο από το *kratos*, που συνδέεται με το ινδο-ιρανικό *kratu-* σηματοδοτώντας την θετικά φορτισμένη «*μαγική δύναμη του πολεμιστή*», ή αλλιώς το κύδος και το κλέος, τη δόξα, την αυθεντία, ήτοι την ηθικοπολιτική υπεροχή στο πεδίο της μάχης και στη συνέλευση της κοινότητας, όσο και από το *kratús*, που συνδέεται με το γοθτικό *hardus* σηματοδοτώντας την αρνητικά φορτισμένη έννοια της ωμότητας, της σκληρότητας, της γυμνής βίας (Benveniste, 2016: 361, Book IV, Chapter 7)¹. Το Κράτος διαπερνάται πάντοτε από αυτόν τον αρχέγονο διχασμό, ανάμεσα στην υλική ωμότητα και την πνευματική αυθεντία της κυριαρχίας.

Ο συστηματικός αναστοχασμός του Κράτους, σε αντίθεση με ό,τι συνήθως υποστηρίζεται, δεν αποτελεί προνόμιο της δυτικής νεωτερικής σκέψης. Η διαπολιτισμική έρευνα έφερε στο φως νέα αρχαιολογικά και ανθρωπολογικά δεδομένα, τα οποία κατέδειξαν ορισμένες ελάχιστες κοινές δομές στον ινδο-ευρωπαϊκό² αλλά και στον πανανθρώπινο ορίζοντα της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης³, αναδεικνύοντας, κατ'έπекταση, τις κοινές προδιαγραφές και

¹. Ο πρώτος πόλος του Κράτους, η «*μαγική δύναμη*», που συνίσταται στο *κύδος*, το *κλέος*, τη *δόξα*, στον θεϊκό δεσμό ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας και στις ηρωικές μορφές που τον εκπροσωπούν, αναλύεται από τον Benveniste στο προηγούμενο κεφάλαιο του ίδιου βιβλίου (Benveniste, 2016: 349 και επ.).

². Ο George Dumézil εντόπισε στους ινδοευρωπαϊκούς μύθους την αναπαράσταση μιας κοινής, τριμερούς λειτουργικής δομής της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης των πρωτο-ινδοευρωπαϊκών κοινωνιών (Dumézil: 1988), διατυπώνοντας την εξής υπόθεση: η ιερή κυριαρχία, ο πόλεμος και η παραγωγή είναι οι τρεις θεμελιώδεις λειτουργίες που διέπουν την οργάνωση αυτών των κοινωνιών. Η κυριαρχία χωρίζεται σε δύο πόλους, τον υπερβατικό, μεταφυσικό πόλο και τον κοσμικό, νομικοπολιτικό πόλο, ενώ οι ιερείς, οι πολεμιστές και οι παραγωγοί αποτελούν τις τρεις βασικές λειτουργικές τάξεις. Την υπόθεση αυτή υιοθέτησαν και εφάρμοσαν, εκτός των ινδοευρωπαϊκών κοινωνιών, αναγνωρισμένοι μυθολόγοι και ανθρωπολόγοι όπως οι Levi-Strauss, Sahlins, Vernant, Benveniste. Παρά τη κριτική που δέχτηκε ο Dumézil για τον πολιτικό συντηρητισμό του, που αντανakλάται στη θεωρητική υποστήριξη μιας αμετάβλητης, ιεραρχικής κοινωνικο-ταξικής λειτουργικής οργάνωσης, η τριλειτουργική υπόθεση φαίνεται πως, σε γενικές γραμμές, επαληθεύεται από τα ερευνητικά δεδομένα, υπό τον όρο ότι περιορίζεται στις ιστορικά προσδιορισμένες κοινωνίες που έχουν ανεπτυγμένη κοινωνικο-ταξική διάρθρωση και λειτουργική διαφοροποίηση στον καταμερισμό εργασίας και συμβολικών ρόλων.

³. Τα οικουμενικά, ανθρωπολογικά και διαπολιτισμικά κοινά χαρακτηριστικά κάθε κοινωνικής οργάνωσης μελετήθηκαν και συστηματοποιήθηκαν από διάφορους κοινωνικούς επιστήμονες, όπως οι Durkheim, Levi-Strauss, Murdock κ.α. Για μια ιστορική επισκόπηση της σχετικής ανθρωπολογικής έρευνας, και μία απαρίθμηση των οικουμενικών αυτών χαρακτηριστικών, βλ. Brown, 1991:54. Για μια

συντεταγμένες του προβλήματος του κράτους και της διακυβέρνησης. Στο πλαίσιο της πολιτικής ανθρωπολογίας διαπιστώθηκε πως ποικίλες προ-νεωτερικές μορφές διακυβέρνησης χαρακτηρίζονται από έναν σημαντικό βαθμό οργάνωσης της εδαφικής επικράτειας, του κοινωνικο-ταξικού καταμερισμού της εργασίας, του μονοπωλίου της νομιμοποιημένης βίας, της φορολογικής και διοικητικής δομής, με τρόπο που τοποθετούνται σε μία κοινή κλίμακα *κρατικότητας* με το νεωτερικό κράτος, την πλέον ανεπτυγμένη βαθμίδα κρατικής οργάνωσης με όρους απόδοσης και ισχύος. Η αναλογικότητα και συγκρισιμότητα μεταξύ νεωτερικών και μη νεωτερικών οργανωτικών μορφών δεν αποτελεί μια ιδεοληπτική θεωρητική παραδοχή, ούτε κάποια αφελή, εκ των υστέρων προβολή του νεωτερικού κράτους στο προνεωτερικό παρελθόν. Ο ευρωκεντρισμός του νεωτερικού κράτος δεν απέτρεψε τη διηπειρωτική, πλανητική εξάπλωσή του, σε έναν οικουμενικό ανταγωνισμό που κατέστησε, στο ισοζύγιο της ισχύος, *de facto* συμμετρικούς τους *de jure* ετερογενείς πολιτισμούς. Η έκβαση αυτού του ανταγωνισμού έκρινε, σε πραγματικό ιστορικό χρόνο και όχι αναδρομικά, ποιές ήταν οι ισχυρότερες και ποιές οι ασθενέστερες κοινωνικοπολιτικές μορφές, ποιές από τις μορφές κρατικότητας αναπτύχθηκαν δυναμικά, εξαπλώθηκαν και επικράτησαν, προσαρμοζόμενες στις τοπικές συνθήκες⁴.

Το θεμελιώδες, διαπολιτισμικά εντοπιζόμενο «αντικείμενο» της κρατικής διακυβέρνησης, φαίνεται πως είναι ο *εμφύλιος πόλεμος*. Ο David Armitage διακρίνει τουλάχιστον τέσσερις μείζονες πολιτισμικές παραδόσεις αναστοχασμού του εμφυλίου πολέμου. Οι πρώτες δύο παραδόσεις, στον ευρύτερο δυτικό χώρο, είναι η αρχαιοελληνική παράδοση της στάσεως και η ρωμαϊκή παράδοση του *bellum civile*, που έχει καθορίσει την αγγλική, γαλλική, ιταλική, ισπανική, γερμανική, ιρλανδική, ρωσική κ.α σχετική ορολογία και συζήτηση (*civil war*, *guerre civile*, *guerra civile*, *guerra civil*, *Bürgerkrieg*, *Cogadh Cathartha*, *grazhdanskaya voyna* [гражданская война]). Σε όλες αυτές τις παραδόσεις ο «εμφύλιος πόλεμος» είναι ένας παράδοξος πόλεμος μεταξύ οικείων και συμπολιτών, η απειλή του οποίου προκαλεί άγχος, αμηχανία, τρόμο. Η τρίτη παράδοση την οποία ο Armitage αναγνωρίζει είναι η αραβική («*φίτνα*», *فتنة*) άλλοτε να σημαίνει αναρχία, άλλοτε ασυμφωνία και άλλοτε

πιο σύγχρονη επεξεργασία, που ερμηνεύει τα χαρακτηριστικά αυτά στο πλαίσιο της συν-εξελικτικής προσαρμογής ανθρώπινων γονιδίων-πολιτισμού στο ιστορικό περιβάλλον, βλ. Antweiler, 2016.

⁴. Το επιχείρημα αυτό δεν δικαιώνει αξιολογικά τη νεωτερική κρατική μορφή, παρά μόνο αναγνωρίζει το ιστορικό εξελικτικό της πλεονέκτημα και την εργαλειακή ορθολογικότητά της ως προς την επικράτηση και την ισχύ έναντι των ανταγωνιστών της. Ακριβώς για τον ίδιο λόγο η νεωτερική κρατική μορφή μπορεί να καταγγελλεί ως η πλέον εργαλειακή ως προς τις αξίες, και κυρίως, ως η πλέον επεκτατική και κατακτητική στην ανθρώπινη ιστορία.

διχασμός ή σχίσμα, ιδιαίτερα το δογματικό σχίσμα εντός του ισλάμ ανάμεσα σε σίτες και σουνίτες. Τέλος, η κινεζική παράδοση περί του «εσωτερικού πολέμου» ή νέι τσαν (内战) την οποία συναντούμε και στα ιαπωνικά («ναϊσέν», 内戦) (Armitage, 2020: 39-41).

Το διαπολιτισμικά εντοπιζόμενο «υποκείμενο» της κρατικής διακυβέρνησης αναφέρεται σε μια ορισμένη *κρατική ορθολογικότητα* απέναντι στο πρόβλημα του εμφυλίου πολέμου. Σε πείσμα δυτικοκεντρικών προκαταλήψεων, μια πληθώρα μυθικών παραδόσεων, γνωμικών και διδασκαλιών, κανονιστικών κωδίκων, διοικητικών καταγραφών και ηγεμονικών συμβουλευτικών, από την αρχαία Κίνα και την αρχαία Ινδία μέχρι τις ισλαμικές δυναστείες⁵, μαρτυρά, ήδη στους αρχαίους πολιτισμούς, τη σύλληψη της κρατικότητας (stateness)⁶ σε ένα ορισμένο επίπεδο αφαίρεσης από την εμπειρική ύπαρξη των επιμέρους ιστορικών αυτοκρατοριών, βασιλείων, πόλεων-κρατών. Στα κείμενα αυτά, που έχουν συχνά το χαρακτήρα μεθοδολογικών εγχειριδίων κρατικής διακυβέρνησης, η εμπειρική πολυπλοκότητα της διακυβέρνησης απομειώνεται και ανάγεται σε ένα σύστημα απλών πρακτικών αρχών, αξιωμάτων και θεωρημάτων της επιστήμης του Κράτους, της διατήρησης και της επαύξησης της ισχύος του απέναντι στην απειλή του εμφυλίου πολέμου και των άλλων κρατών. Αυτή η διαπολιτισμική συνάφεια της μεθοδολογίας διακυβέρνησης του Κράτους, μαρτυρά τη διαπολιτισμική συγκρισιμότητα τόσο του υποκειμένου όσο και του αντικειμένου της κρατικής διακυβέρνησης. Όμως, γιατί ειδικά η νεωτερική κρατικότητα αναπτύχθηκε σε τέτοιο βαθμό ορθολογικότητας και ισχύος; Διάφορες

⁵. Στην Κίνα, η παράδοση, μεταξύ άλλων, των εγχειριδίων διακυβέρνησης της σχολής του Κομφούκιου (για την ορθή βασιλική διακυβέρνηση Zheng), του Μο Τσε (Mozi), του νομικισμού (fachaio) και ειδικότερα το «*Τάο του Ηγεμόνα*» του Χαν Φέι, του Ταοϊσμού, με κορυφαίο το έργο το *Tao Te Ching* του Λάο Τσε (Lao-Tzu). Στην Ασσυριακή και Περσική Αυτοκρατορία, η συστηματοποιημένη παράδοση διακυβέρνησης εθνοτικά ετερογενών πληθυσμών, και ειδικότερα η πρακτική του *Κύρου του Μέγα*, που αποτυπώνεται στο σύγγραμμα του Ξενοφώντος *Κύρου Παιδεία*. Στην Ινδία, ο Ινδός Kautilya ή Chanakya (चण्क्य, Cāṅkya), που έχει αποκληθεί και «*Ινδός Μακιαβέλι*», με το περίφημο εγχειρίδιό του Arthasastra, που μεταφράζεται ως τέχνη της διακυβέρνησης, βιβλίο του Κράτους ή Επιστήμη του Κράτους. Στην παράδοση του ισλαμικού πολιτισμού, η συμβουλευτική προς τους Ηγεμόνες που αναπτύσσουν μια σειρά στοχαστών όπως ο al-Fārābī, ο Ibn Rushd και κυρίως ο Ibn Khaldun. Για μια σύνοψη των αρχαίων μοντέλων κρατικής διακυβέρνησης, βλ. Finer, 1997.

⁶. Η έννοια της *κρατικότητας* εισάγεται μόλις το 1968 από τον J.P Netti ώστε να καταστεί μετρήσιμος ο βαθμός ύπαρξης του νεωτερικού κράτους και ο βαθμός προσέγγισής του από άλλα, μη νεωτερικά καθεστώτα. Το Κράτος αναγνωρίζεται πλέον ως μεταβλητή που υπόκειται σε διακυμάνσεις. Σύμφωνα με τους περισσότερους μελετητές, η σύνθετη μεταβλητή της κρατικότητας είναι πολυπαραγοντική, ενώ το μεγαλύτερο συντελεστή βαρύτητας έχουν οι εξής τρεις παράγοντες: μονοπώλιο της βίας, διοικητική αποτελεσματικότητα, συναίνεση των πολιτών (βλ. Andersen, 2017: 31 και επ., 36). Η έννοια της *κρατικότητας* αποδίδεται σε διάφορες κοινωνικοπολιτικές οργανώσεις που προσεγγίζουν, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό έντασης, τα παραμετρικά χαρακτηριστικά του νεωτερικού κράτους, ως του κατεξοχόν κράτους.

ιστορικές, υλικές και πνευματικές προϋποθέσεις συνέδραμαν σε αυτό το αποτέλεσμα. Αν επιστήμη του Κράτους, με την ευρεία έννοια, μπορούμε να ονομάσουμε, προκαταρκτικά, τη συστηματική και εφαρμοσμένη γνώση και επίγνωση της κρατικής διακυβέρνησης, εκείνο που ευθύς αμέσως παρατηρούμε μέσα από την ελάχιστη κρατική συνάφεια τόσο διαφορετικών πολιτισμών, είναι πως κατά τους Νέους Χρόνους η γνώση της κρατικής διακυβέρνησης ξεπέρασε ένα ορισμένο επιστημολογικό και τεχνολογικό κατώφλι ορθολογικότητας, αποτελεσματικότητας και ισχύος, μεταβαίνοντας από μια φαινομενολογική γνώση, εξαρτημένη σε μεγάλο βαθμό ακόμη από την πρακτική φυλετική και πολιτική εμπειρία, σε μια ορθολογική επιστημονική γνώση του Κράτους.

Κατά την ιστορική εξέλιξη της νεωτερικότητας, και καθώς η στρατηγική ορθολογικότητα του Κράτους απέναντι στο πρόβλημα του εμφυλίου πολέμου αυτονομείται, πράγματι, από πατροπαράδοτες ηθικές, θρησκευτικές και πολιτισμικές δεσμεύσεις, το Κράτος τείνει να εμφανίζεται ως το απαύγασμα του επελαύνοντος ορθού Λόγου επί της κατακερματισμένης κοινωνίας.

Βασική θέση του Ernst Cassirer στο έργο του *Ο Μύθος του Κράτους* (Cassirer, 1991) είναι πως η τροχιά του δυτικού κρατικού αναστοχασμού κινείται αρχικά από το *Μύθο* στο *Λόγο*, από τον Όμηρο και τον Ησίοδο στον Αριστοτέλη και στον Πλάτωνα, από τον Ιερό Αυγουστίνο στον Machiavelli. Όμως το Κράτος, τελικά, θα επιστρέψει, παλινδρομώντας, στο Μύθο, όπως διαφαίνεται ήδη από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, με την άνοδο του φασισμού-ναζισμού και της «ηρωικής» *Führerprinzip*. Η ιστορική εμπειρία των ναζιστικών-κρατικών διώξεων και των στρατοπέδων εξολόθρευσης σφραγίζει και την ερμηνεία των Adorno και Horkheimer στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* (Adorno & Horkheimer, 1996), σύμφωνα με την οποία, ήδη από τις ιστορικές απαρχές του, ο *Μύθος* τείνει να γίνει *Λόγος* κυριάρχησης του ανθρώπου πάνω στη φύση, ενώ ο *Λόγος* τείνει ιστορικά, και αντίστροφα, να γίνει *Μύθος*, καθώς μεταβαίνει στην κυριαρχία ανθρώπου από άνθρωπο αλλά και επί της ίδιας της ανθρώπινης φύσης. Το τέλος του *Διαφωτισμού* σηματοδοτεί τη μετατροπή του ίδιου του *Λόγου* σε *Μύθο*, καθώς ο υπέρμετρος γραφειοκρατικός εξορθολογισμός που, κατά τη βεμπεριανή έκφραση, απομάγευσε τον κόσμο, οδήγησε τελικά στην λογοκεντρική αναμάγευσή του, με στόχο τη νομιμοποίηση της ολοκληρωτικής κεφαλαιοκρατικής κυριαρχίας.

Ωστόσο, ο *Μύθος*, ο *Λόγος*, και η *Φαντασίωση* της Κρατικής Μορφής, δεν είναι παρά μηχανισμοί άμυνας. Επιχειρούν να ξορκίσουν το φάντασμα του εσωτερικού

σχίσματος της ανθρώπινης κοινωνίας και του εμφυλιο-πολεμικού τραύματος που τη στοιχειώνει, αποσιωπώντας και παραμορφώνοντας τους πραγματικούς υλικούς μηχανισμούς αιτιογένεσης του τραύματος, προσπαθώντας να συμφιλιάσουν το κοινωνικό και να ανακτήσουν την χαμένη κοινότητα. Μια ριζική, υλιστική ανάλυση της Κρατικής Μορφής θα βεβήλωνε τον ιδρυτικό της Μύθο, θα αντιμετώπιζε το Κρατικό Λόγο ως στρατηγική ορθολογικότητα στον εμφύλιο πόλεμο, θα πραγματοποιούσε τη διάλυση της κρατικής φαντασίωσης. Στο τέλος αυτής της ανάλυσης, θα ανοίγονταν δύο ενδεχόμενα: το πρώτο είναι η καθήλωση σε ένα κυνικό υπόλοιπο, που αναγνωρίζει τον εμφυλιο-πολεμικό τραύμα και το διαχειρίζεται διαφορετικά, αναγνωρίζοντας, άρα, με κυνισμό το Κράτος ως σύμπτωμα της αδυναμίας μας, και κάνοντας μια διαφορετική χρήση του⁷. Αυτή είναι η πραγματική κατάληξη, σύμφωνα με τον Sloterdijk, της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*: όχι η αναμάγευση του Λόγου ως νέου Μύθου, αλλά ο αναιδής κυνισμός των κυρίαρχων απέναντι στους υποτελείς τους (Sloterdijk, 1987). Ωστόσο, υπάρχει και μια αντιπαραθετική δυνατότητα: η κυνική αναγνώριση του τραυματικού πυρήνα της Κρατικής Μορφής από τους/τις καταπιεσμένους/ες, με τη ριζική απομάγευσή της, και επιπλέον, η συλλογική αναζήτηση μιας θεραπείας των πραγματικών δεινών αυτού του κόσμου και του κοινωνικού τραύματός του.

Μύθος, Λόγος, Φαντασίωση του αρχαίου ελληνικού Κράτους

Ο δεσμός εμφυλίου πολέμου και Κρατικής Μορφής αποκαλύπτεται αν εξετάσει κανείς τη συνυφασμένη γενεαλογία των αρχαιοελληνικών εννοιών της *στάσεως* και του *Κράτους*. Η έννοια της *στάσεως* ως εμφυλίου πολέμου εμφανίζεται στα έργα του Ηροδότου, στις αρχαίες ελληνικές τραγωδίες του Σοφοκλή και του Αισχύλου, στους Πλάτωνα και Αριστοτέλη, πάντα σε συνάρτηση με τους εσωτερικούς διχασμούς, τους κινδύνους, τη συγκρότηση και την ευημερία των πόλεων-κρατών. Όσον αφορά τον όρο *Κράτος*, συχνά διατυπώνεται ο ισχυρισμός πως απουσιάζει από το αρχαιοελληνικό πολιτικό λεξιλόγιο, ισχυρισμός που είναι οπωσδήποτε ανακριβής και υποτιμά την ερμηνευτική συνθετότητα του ζητήματος⁸. Στη *Θεογονία* του Ησίοδου, η

⁷. Για το *κυνικό υπόλοιπο* της διάσχισης της φαντασίωσης, ως εκδοχή του τέλους της (ψυχ)ανάλυσης, βλ. Miller, 2015: 39-40.

⁸. Βλ. ενδεικτικά τα λήμματα *στάσις* και *κράτος* στο λεξικό Liddel & Scott., 2007.

διαδοχή της κυριαρχίας *Ουρανού, Κρόνου, Δία* στην κοσμολογική τάξη πραγματοποιείται με μια σειρά βίαιων πράξεων και εμφυλιοπολεμικών συγκρούσεων μεταξύ των θείων δυνάμεων. Η νίκη του Δία, των ολύμπιων θεών και των συμμάχων τους δεν σημαίνει απλώς την κατίσχυσή τους έναντι του Κρόνου και των Τιτάνων, αλλά και την αποκατάσταση και εδραίωση της κοσμολογικής τάξης που είχε διασαλευτεί στο αποκορύφωμα της θεϊκής εμφύλιας σύγκρουσης, διακινδυνεύοντας την παλινδρόμηση στην κατάσταση του πρωταρχικού, αβυσσαλέου χάους. Μαζί με τους Κύκλωπες και τους Εκατόγχειρες, με το Δία συμπαρατάσσεται και η θεά Στύγα με τα παιδιά της, *Κράτος* και *Βία*, αντιπροσωπεύοντας τις χθόνιες, νύκτιες δυνάμεις της γης και τον υδάτινο κόσμο μαζί-το Κράτος συμβολίζει την οικουμενική ισχύ της αυθεντίας, η Βία τη ζώδη, ορμητική βία (Hσίοδος, 2001, Vernant, 2001: 36, 38). Το θεοπατριαρχικό Κράτος του Δία δοκιμάζεται από έναν νέο κύκλο κρίσης και αμφισβήτησης, στην αντιπαράθεση με το Προμηθέα, που εκπροσωπεί τα εγκόσμια συμφέροντα των ανθρώπων. Έτσι ανοίγεται μια μακρά γενεαλογική ακολουθία που οδηγεί από τη βασιλεία των Θεών στις πόλεις των ανθρώπων. Ο Ησίοδος αφηγείται, στο *Έργα και Ημέραι* του, τη σταδιακή παρακμή του ανθρώπινου είδους σε πέντε εποχές ή γένη - *Χρυσό, Αργυρό, Χάλκινο, Ηρωϊκό, Σιδερένιο*. Σύμφωνα με τον Ησίοδο, η παρακμή αυτή είναι που οδηγεί το ανθρώπινο είδος σε μια ζωή γεμάτη μόχθο και δυστυχία, χωρίς καμία ηθική αρχή, εξαπατώντας ο ένας τον άλλο γεμάτοι απληστία, καθιστώντας, επομένως, αναγκαία την πολιτική-κρατική οργάνωση, το πρόπλασμα της οποίας βλέπουμε στη βασιλεία του Δία, του Κράτους και της Βίας.

Ο *Προμηθέας Δεσμώτης* του Αισχύλου παραλαμβάνει το νήμα της *Θεογονίας* του Ησίοδου. Στη τραγωδία αυτή, ο Προμηθέας τιμωρείται σκληρά από το Δία για την κλοπή της φωτιάς υπέρ των ανθρώπων, μέσω των εκτελεστικών οργάνων του Δία, του Κράτους και της Βίας, και δένεται σε μια βραχώδη κορυφή του Καυκάσου στις ακτές του Ωκεανού, στη χώρα της Σκυθίας, με έναν αετό να του τρώει τα σπλάχνα κάθε φορά που αναπλάθονταν. Ο Κράτος είναι στυγερός και βάνουσος, τόσο στην εξωτερική του όψη όσο και στη προστακτική του γλώσσα των αμείλικτων διαταγών του, άκαρδο, κακό, με θυμό και σκληρούς τρόπους, εκτελεστικό όργανο της θέλησης του αφέντη των Θεών, του Δία. Στον *Προμηθέα Δεσμώτη*, η *τυραννία* του Δία αναπαρίσταται δραματικά και ερμηνεύεται μέσα σε αυτά τα πολιτικά συμφραζόμενα, στον άξονα τουλάχιστον πέντε σημασιολογικών πυρήνων που δεσπόζουν στο έργο: α) ο χαρακτήρας της εξουσίας είναι προσωρινός, ακόμα και της θείας κυριαρχίας, β) υπάρχει ολοσχερής διαχωρισμός της εξουσίας από κάθε ηθική ή δικαιοσύνη γ) η

εξουσία, που είναι αυθαίρετη, δημιουργεί νόμους και δίκαιο δ) η αυτοσυνείδηση της ανθρωπότητας έρχεται σε αντίθεση με τη θεοκρατική εξουσία ε) η ωμή βία και αυθαιρεσία έρχεται σε αντίθεση με την πολυμήχανη νόηση (Καστοριάδης, 2008: 341, 342, 348). Τόσο στη *Προμήθεια* όσο και στην *Ορέστεια*, ο Αισχύλος αφηγείται μια προοδευτική ιστορία συγκρούσεων και επίλυσής τους από τη *θεοπατριαρχική βασιλεία* στην *πολιτεία των Αθηναίων*. Έτσι λοιπόν, από τη *Θεογονία* του Ησίοδου στη *Προμήθεια* του Αισχύλου, έχουμε την ιστορία της βίαιης ανατροπής και διαδοχής των κυρίαρχων εξουσιών σε μια τροχιά απομυθοποίησης, πολιτικοποίησης και επαναθεμελίωσης της Κρατικής Μορφής, απέναντι στις χαοτικές, εμφυλιοπολεμικές και ανθρώπινες δυνάμεις αποσταθεροποίησής της. Ωστόσο, η μυθική καταγωγή του εμφύλιου ανταγωνισμού και του Κράτους, παραμένει ακλόνητη.

Η ίδια τροχιά παρακμής της αρχέγονης μυθικής τάξης διαγράφεται και στα έργα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Μολονότι αυτά αποτελούν τα κορυφαία παραδείγματα της εκκοσμικευμένης πολιτειακής αντίληψης της αρχαίας ελληνικής πόλεως, δεν παύουν να μαρτυρούν την αναγκαία μυθική θεμελίωση της Κρατικής Μορφής.

Ο Πλάτωνας επιδιώκει ρητά τη μετάβαση της φιλοσοφικής σκέψης από το *Μύθο* στο *Λόγο*, διαμορφώνοντας ίσως για πρώτη φορά μια *πολιτική επιστήμη*, στη πραγματικότητα, μια *κρατική επιστήμη*⁹. Το φάντασμα του σοφιστή Θρασύμαχου, το φάντασμα του *εμφυλίου* και της *στάσεως*, στοιχειώνει τελικά όλα τα μήκη και τα πλάτη της ουτοπικής πλατωνικής Πολιτείας. Η πλατωνική διερεύνηση της δικαιοσύνης που θα ακολουθήσει στους διαλόγους της *Πολιτείας*, της δικαιοσύνης ως αρμονικής συνεργασίας του *επιθυμητικού*, του *θυμοειδούς*, και του *λογιστικού* μέρους της σπαρασσόμενης από *επιθυμία ατομικής ψυχής* και της σπαρασσόμενης από *κοινωνικο-ταξικές αντιθέσεις πόλεως*, θα καθοριστεί ολοκληρωτικά από το πλατωνικό κρατικό εγχείρημα αποτροπής του εμφυλίου. Για τον Πλάτωνα, η *σωφροσύνη* είναι η αρετή που ελέγχει το *επιθυμητικόν*, που αντιστοιχεί στην κατώτερη τάξη των παραγωγών-τεχνιτών, η *ανδρεία* ελέγχει το *θυμοειδές* που αντιστοιχεί στην τάξη των φυλάκων, και η *σοφία* η αρετή που ελέγχει το *λογιστικόν*, που αντιστοιχεί στην τάξη των φιλοσόφων-αρχόντων, ενώ η *δικαιοσύνη* καλείται να εναρμονίσει τις ωφελμιστικές αντιθέσεις τόσο στο μικροεπίπεδο της ψυχής και στο μακροεπίπεδο της πόλεως. Η απάντηση του Σωκράτη στο Θρασύμαχο συνίσταται στο εγχείρημα ότι κάθε άρχοντας οφείλει να λαμβάνει υπόψη το συμφέρον του

⁹ Αλλωστε, η *Πόλις* αποτελεί, στη πραγματικότητα, και πέρα από τις κυρίαρχες ιδεολογίες της εποχής, μια *Πόλη-Κράτος* (Σακελαρίου, 1999).

αντικειμένου της διακυβέρνησής του, των αρχόμενων, όπως ο ιατρός λαμβάνει υπόψη το συμφέρον του ασθενούς, ο κυβερνήτης του πλοίου το συμφέρον των ναυτών, οι ποιμένες το συμφέρον του ποιμνίου τους. Ένας άρχοντας που προστάζει λαμβάνοντας υπόψη μόνο το δικό του συμφέρον, αποτυγχάνει στη διακυβέρνηση της πόλεως — αντίθετα, ένας έμπειρος στην τέχνη της διακυβέρνηση άρχοντας υπηρετεί, τελικά, το γενικό συμφέρον της πόλεως (Πλάτωνας, 2002: 65-71, 77-83 και επ.). Απέναντι στον ισχύοντα ψυχικό και κοινωνικο-ταξικό κατακερματισμό των πόλεων, προτείνει μια συστηματική εκπαίδευση όλου του πολιτικού σώματος, και ιδίως των φυλάκων και των αρχόντων, ώστε να είναι αυτοί ικανοί στη διακυβέρνηση των πολλών. Στον *Πολιτικό*, ο Πλάτωνας αναζητά πλέον όχι το βέλτιστο πολίτευμα, την *Πολιτεία* της Δικαιοσύνης, αλλά τη βέλτιστη διακυβέρνηση της πόλεως, υποστηρίζοντας πως ο πολιτικός, ο βασιλιάς, ο κύριος, ο οικονόμος, βασίζονται σε μία κοινή επιστήμη για τη διακυβέρνηση, την οποία ο Πλάτωνας ονομάζει είτε βασιλική, είτε πολιτική, είτε οικονομική, και σε ορισμένα σημεία υφαντική: τέχνη της συνύφανσης των κοινωνικών αντιθέσεων σε μια κοινή ζωή (Πλάτωνας, 2001: 37, 39, 143, 239). Στους *Νόμους*, το πιο ρεαλιστικό έργο του Πλάτωνα, ο φιλόσοφος προτείνει την οργάνωση ενός εκπαιδευτικού, πολιτικού, ηθολογικού συστήματος εν είδει ενός *πολύμορφου πολέμου*: «Διότι αυτήν που οι περισσότεροι των ανθρώπων αποκαλούν ειρήνη, υπάρχει μόνο κατ'όνομα, ενώ στη πράξη όλες οι πόλεις βρίσκονται πάντοτε, σύμφωνα με τη φύση, σε ακήρυκτο πόλεμο με όλες τις πόλεις (εί πόλεμον ακήρυκτον κατά φύσιν είναι). Και θα ανακαλύψεις εύκολα, βλέποντας απ'αυτή τη σκοπιά το θέμα, ότι ο νομοθέτης των Κρητών συνέταξε όλους ανεξαιρέτως τους κανόνες δημοσίου και ιδιωτικού δικαίου στον τόπο μας αποβλέποντας στον πόλεμο, και ακριβώς στο πνεύμα αυτό μας εξουσιοδότησε να φυλάττουμε τους νόμους, εφ'όσον από κανένα από τα άλλα δεν υπάρχει το παραμικρό όφελος, ούτε από τα κτήματα ούτε από τις επαγγελματικές δραστηριότητες, αν δηλαδή δεν υπερισχύει κανείς στον πόλεμο. Άλλωστε όλα τα αγαθά των νικημένων περιέρχονται στους νικητές [...] Όλοι είναι με όλους εχθροί, τόσο στο δημόσιο βίο όσο και στον ιδιωτικό, καθένας απ'αυτούς με τον εαυτό του» (Πλάτωνας, 2008: 431, 433, 626a-626d). Σε μια χαρακτηριστική στιγμή της πλατωνικής συλλογιστικής, η κριτική που ασκείται τόσο στα δωρικά γυμνάσια όσο και στα αθηναϊκά συμπόσια, είναι πως τα πρώτα είναι οργανωμένα αποβλέποντας μόνο στον εξωτερικό πόλεμο, ενώ τα δεύτερα είναι οργανωμένα χάριν της ειρήνης, με αποτέλεσμα και τα δύο να παραγνωρίζουν την προτεραιότητα του εσωτερικού, εμφυλίου πολέμου, που είναι χειρότερος από τον

εξωτερικό πόλεμο, και του ψυχικού πολέμου του ανθρώπου ενάντια στις ίδιες τις ανεξέλεγκτες ενορμήσεις του, που είναι ο χειρότερος πόλεμος όλων. Το παιδαγωγικό σύστημα δεν είναι παρά μια μέθοδος νίκης και επικράτησης του κυρίαρχου καθεστώτος σε αυτόν τον πόλεμο (όπ.π.: 516, 517).

Σε αυτόν λοιπόν τον *παιδαγωγικό πόλεμο* στην υπηρεσία της πόλεως-κράτους, ο Πλάτωνας δεν διστάζει να κάνει χρήση του *Μύθου*, ώστε να νομιμοποιήσει και να μυστικοποιήσει τη Κρατική Μορφή. Στην *Πολιτεία*, ένας συλλογισμός περί της μυθικής καταγωγής, διάσπασης και αποκατάστασης της Πόλεως αναπτύσσεται σε τρία στάδια: α) η πρωταρχική ίδρυση της «*υγιούς πόλης*», την οποία σχεδιαγραφεί ο Σωκράτης και την οποία αποκαλεί ο Γλαύκων «*πόλη των χοίρων*», β) η ίδρυση της κατακερματισμένης και εξαγνισμένης πόλης των φυλάκων, και γ) η ίδρυση της πόλης του Ωραίου ή της πόλης που άρχεται από τους φιλοσόφους (βλ. και Strauss, 2020: 164). Η «*αληθής, υγιής πόλη*», σύμφωνα με τον πλατωνικό Σωκράτη, είναι αυτή στην οποία κάθε άνθρωπος-τεχνίτης επικεντρώνεται στη δική του εργασία, μέσα σε έναν καταμερισμό εργασίας που φροντίζει για την κάλυψη των βασικών αναγκών της ζωής, τις οποίες καθένας δεν μπορεί να ικανοποιήσει μόνος του (Πλάτωνας, 2002: 133, 369b κ επ). Ο πλατωνικός Σωκράτης αποδέχεται την κατά Ησίοδο διάκριση των γενών σε χρυσό, αργυρό, χάλκινο, και σιδερένιο γένος (όπ.π.: 547a)¹⁰. Τα ελαττώματα κάθε ανθρώπινης γενιάς είναι που γεννούν την έχθρα και τον πόλεμο στο εσωτερικό της. Το χρυσό και το αργυρό γένος δεν είχαν κάποια ουσιαστικό ελάττωμα ή έλλειψη, για αυτό και έστρεψαν τις ψυχές τους προς την αρετή και την αρχαία κατάσταση της Αριστοκρατίας ως πολιτειακής οργάνωσης. Αντίθετα, το χάλκινο και το σιδερένιο γένος ήταν αυτά που άρχισαν να κυνηγούν το χρηματικό πλουτισμό, την απόκτηση γης και σπιτιών, χρυσού και αργύρου, γενικότερα άρχισαν να υποτάσσονται στις υλικές ηδονές και τις ακόρεστες επιθυμίες τους έναντι των υψηλότερων αρετών της ψυχής και της πόλης. Ύστερα από πολλούς αιώνες *αγώνων και στάσεων*, αφηγείται ο Σωκράτης, τελικά οι άνθρωποι των τελευταίων γενεών μοίρασαν τα πλούτη, τη γη, τις κατοικίες, και οι νικητές υποδούλωσαν αυτούς που πριν ήταν οι φύλακες και

¹⁰. Ο Πλάτωνας αναφέρεται και σε άλλα έργα του στο συγκεκριμένο μύθο του Ησίοδου, όπως στον *Κρατύλο* (397e) και στον *Πολιτικό* (Πλάτων, 2001), και συγκεκριμένα στην *Χρυσή Εποχή* της βασιλείας του Κρόνου, κατά την οποία δεν υπήρχε ούτε πόλεμος ούτε πολιτική, και στην εποχή της βασιλείας του Δία, που σηματοδοτεί τη σταδιακή λησμονιά των θεών και την πολιτικοποίηση του βίου. Ο πλατωνικός *Τίμαιος* πραγματοποιεί μια μυθική γενεαλογία της Αρχαίας Αθήνας συνδέοντάς τη με τη θεοπατριαρχική, βασιλική οργάνωση της χαμένης Ατλαντίδας και της αρχαίας Αιγύπτου, οι κάτοικοι της οποίας λάτρευαν τη θεά Αθηνά και θεωρούσαν εαυτούς συγγενείς των Αθηναίων, όπως εκμυστηρεύτηκαν οι Αιγύπτιοι ιερείς στον Σόλωνα (Πλάτωνας, *Τίμαιος* (χ,χ): 71, 73).

ελεύθεροι, κάνουντάς τους περιοίκους και δούλους, αναλαμβάνοντας οι ίδιοι την πολεμική εξουσία (Πλάτωνας, 2002: 547b,c). Όλες οι πραγματικές πόλεις, λοιπόν, δεδομένου ότι δεν εμπίπτουν στο μυθικό πρότυπο της πρωταρχικής υγιούς πόλεως, είναι κατ'ανάγκη ελαττωματικές, δηλαδή νοσηρές (όπ.π.: 543d και επ.). Κάθε πραγματική πόλη δεν είναι τέλεια αλλά ατελής και άδικη, έχει άδικους ανθρώπους, και διακρίνεται από κατακερματισμό τόσο της ψυχικής όσο και της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης. Η νοσηρή πόλη, που την «καίει ο πυρετός», διαδέχεται έτσι την υγιή πόλη, που διαθέτει ένα πλήθος ανθρώπινων τεχνικών εργασιών και επιθυμιών που υπερβαίνουν τα αναγκαία για να ζήσει κανείς (όπ.π.: 369b-374a). Η δεδομένη πλεονεξία των πολιτών αυτής της πόλης την οδηγεί στην ανάπτυξη του ανταγωνισμού εντός της και των πολεμικών επιχειρήσεων εκτός της, για την απόκτηση αγαθών. Έτσι θεμελιώνει αξιωματικά ο Σωκράτης την αναγκαιότητα των φυλάκων και του στρατεύματος για τη φρούρηση της πόλης και των περιουσιών της, με τους φύλακες να θυμίζουν καλό σκύλο ράτσας (όπ.π.: 374a, 375a), άλλα και την αναγκαιότητα των αρχόντων για την έλλογη διακυβέρνηση της πόλεως. Επιχειρώντας να κατασκευάσει ένα μέτρο αποτίμησης των υπαρκτών, νοσηρών πόλεων υπό το γνώμονα της άριστης, υγιούς πόλεως, αλλά και να εξηγήσει τις πολιτειακές τους μεταβολές σε συνάρτηση με τις στάσεις εντός τους, ο Σωκράτης διακρίνει τα πολιτεύματα της πόλεως σε πέντε είδη, θεωρώντας τις βασιλείες και τις δυναστείες (που απαντώνται συχνότερα στους βαρβάρους παρά στους Έλληνες) παραλλαγές των παρακάτω ειδών: την Αριστοκρατία, που αντιστοιχεί στην αρχέγονη υγιή πόλη, και είναι «καλή και αγαθή», την Τιμοκρατία, με αντιπροσωπευτικό παράδειγμα τη Κρητική ή Λακωνική πολιτεία, την Ολιγαρχία, τη Δημοκρατία, και την Τυραννία. Διακρίνει, αντιστοίχως, πέντε είδη ανθρώπινων χαρακτήρων, ένα για κάθε πολίτευμα (όπ.π.: 544c, d, e, a, b, 545c). Εξετάζοντας τη μετάβαση από την υγιή Αριστοκρατία στο πρώτο νοσηρό πολίτευμα, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι κάθε μεταβολή στο πολίτευμα προέρχεται πάντοτε από το μέρος εκείνο που κατέχει την εξουσία, όταν συμβαίνει κάποια στάση μέσα στην πόλη, ενώ, αντίθετα, το πολίτευμα δεν μεταβάλλεται όταν δεν γίνεται κάποια στάση (όπ.π.: 545d¹¹).

Δεδομένης αυτής της νοσηρής κατάστασης των υπαρκτών πόλεων, σύμφωνα με τον Σωκράτη της πλατωνικής Πολιτείας, η μόρφωση των φυλάκων και του πλήθους στο

¹¹. «Φέρε τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πειρώμεθα λέγειν τίνα τρόπον τιμοκρατία γένοιτ' ἂν ἐξ ἀριστοκρατίας. ἢ τόδε μὲν ἀπλοῦν, ὅτι πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τοῦτῳ στάσις ἐγγένηται· ὁμονοοῦντος δέ, κἂν πάνυ ὀλίγον ἦ, ἀδύνατον κινήθηναι.»

πλαίσιο μιας υπαρκτής πόλεως-Κράτους πρέπει να περιλαμβάνει *χρήσιμους παιδαγωγικά μύθους* που θα επισκιάσουν ή θα αποσιωπήσουν άλλες, ανταγωνιστικές μυθικές αφηγήσεις για τον εμφύλιο πόλεμο των θεών και τις εχθροπραξίες τους, ώστε να μην διδαχτούν οι πολίτες το μίσος για τους συμπολίτες τους. Αντίθετα, ο τύπος μυθολογίας που αντιστοιχεί στην ιδανική Πόλη είναι εκείνος που παρουσιάζει τον Θεό ως τέλειο και αγαθό, χωρίς εμφυλιο-πολεμικά πάθη και συγκρούσεις, χωρίς αλλοιώσεις, υπαίτιο μόνο για τα καλά πράγματα και όχι για τα κακά (Πλάτωνας, 2002: 377d, 378a,c,d, 379a,b,c,d). Μάλιστα, οι άρχοντες, και μόνο αυτοί, μπορούν να χρησιμοποιούν το ψέμα για να ξεγελάσουν εχθρούς ή πολίτες για το καλό της πολιτείας (όπ.π.: 389c). Υπ'αυτή την έννοια η *Θεογονία του Ησίοδου*, ο *Τρωικός Πόλεμος* του Ομήρου, οι τραγωδίες του Αισχύλου θεωρούνται από τον Πλάτωνα επικίνδυνοι μύθοι για την πολιτική σταθερότητα, που δεν θα πρέπει να διδάσκονται στους νέους ανθρώπους. Όπως είδαμε, η *Θεογονία* του Ησίοδου, όπως και ο *Προμηθέας Δεσμώτης* του Αισχύλου, διδάσκουν τη σκληρή, αποτρόπαια φύση του Κράτους, παιδιού της Στυγός (όπ.π.: βλ. και 387c) στο πλευρό του βασιλιά των θεών, Δία, απέναντι στους άλλους θεούς, στον Προμηθέα και τους ανθρώπους. Έτσι, ο παιδαγωγικά χρήσιμος *Μύθος της Πόλεως*, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, οφείλει να αποσιωπήσει τον εμφύλιο πόλεμο μεταξύ οικείων θεών, άρα και οικείων συμπολιτών, εγγυώμενος μια διαπαιδαγώγηση των πολιτών που τους κάνει υπάκουους στους άρχοντες και τους φύλακες, και συμφιλιωμένους μεταξύ τους. Τέτοια χαρακτηριστικά έχει, για παράδειγμα, ο πλατωνικός *Μύθος* του σοφιστή Πρωταγόρα για την πρωταρχική ανθρώπινη κατάσταση (όπ.π.: 320c-322d). Σύμφωνα με το πρωταγόρειο ανθρωπολογικό Μύθο, ο αρχικά ο Επιμηθέας έκανε μια άδικη κατανομή ικανοτήτων μεταξύ των ζώων, αφήνοντας τον άνθρωπο αδύναμο, ύστερα ο Προμηθέας χάρισε στους ανθρώπους τη φωτιά που έκλεψε από τους Θεούς, μαθαίνοντάς τους τη τέχνη της επιβίωσης, και τέλος ο Δίας έστειλε τον Ερμή να διδάξει στους ανθρώπους την πολιτική τέχνη (μέρος της οποίας είναι η πολεμική τέχνη), την αιδώ και τη δικαιοσύνη, καθώς οι άνθρωποι αφανίζονταν από τα θηρία και αδικούσε ο ένας τον άλλο, αδυνατώντας να οργανωθούν σε πόλεις.

Για να κατανοήσουμε τη γενική πολιτική σκοπιμότητα που αποδίδει ο Πλάτων στους μύθους, πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι, για τον πλατωνικό Σωκράτη, όλοι όσοι ανήκουν στο ελληνικό έθνος είναι οικείοι και συγγενείς, με κοινά ιερά, ενώ είναι ξένοι σε σχέση με τους βαρβάρους. Για αυτό το λόγο δεν είναι δίκαιο Έλληνες να εξανδραποδίζουν ελληνικές πόλεις, αντίθετα, θα πρέπει να δείχνουν μια ευμενή, μη

βίαση στάση προς το ελληνικό γένος, το οποίο απειλείται από τη σκλαβιά των βαρβάρων (Πλάτωνας, 2002: 469c, 471b). Επιπλέον, ο Σωκράτης θεωρεί κάθε σύγκρουση μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων φυσικό «πόλεμο», όταν όμως Έλληνες πολεμάνε Έλληνες, δεν πρόκειται για πόλεμο, ισχυρίζεται, αλλά για νόσο, για αυτό στη πρώτη περίπτωση «πρέπει να μιλάμε» για πόλεμο, στη δεύτερη «πρέπει να μιλάμε» για «στάση», όχι για πόλεμο (όπ.π.: 471a). Έτσι λοιπόν, η νόσος των πόλεων, η στάσις, είναι εκείνη που αποτελεί το σύμπτωμα παρακμής της υγιούς πόλης και της ιστορικής μετάβασης στις υπαρκτές πόλεις. Θέλοντας να τονίσει το πώς η πραγματική κατάσταση μιας έκπτωτης, από τη μυθική καταγωγή της, νοσηρής πόλης οδηγεί τους ανθρώπους στην εξαγρίωση και την εξαχρείωση, ο Σωκράτης επικαλείται έναν μύθο για το ιερό του Λυκαίου Διός στην Αρκαδία, σύμφωνα με τον οποίο, εκείνος που έχει γευθεί από ένα ορισμένο ανθρώπινο σπλάγχνο, που είναι κομμένο και ανακατεμένο μέσα σε άλλα σπλάγχνα, αναπότρεπτα μεταβάλλεται σε λύκο, αν δεν θέλει να πέσει θύμα των εχθρών του (όπ.π.: 565d,e,566a). Στην ίδια κατεύθυνση, όταν, προς το τέλος της *Πολιτείας*, καλείται να συνοψίζει το κεντρικό του επιχείρημα, ο Πλάτωνας επιστρέφει από το *Λόγο* στο *Μύθο*. Με το προσωπίο του Σωκράτη, πλάθει μια νέα μυθική εικόνα της ψυχής, όπως αυτή είναι και κατακερματίζεται στον φθαρτό, νοσηρό κόσμο των ανθρώπων και των πραγματικών πόλεων, πριν την αθανασία και τη σωτηρία της. Μια μυθική εικόνα «κατά το είδος της *Χίμαιρας*, της *Σκύλλας* και του *Κέρβερου* και άλλων μυθολογούμενων τεράτων», ένα «θηρίο πολύμορφο και πολυκέφαλο», με κεφάλια ήμερων και άγριων ζώων. Χρειάζεται ένας «πολύ επιτήδειος τεχνίτης για αυτό το έργο», για να πλάσει αυτό το Τέρας. Έπειτα, ο Σωκράτης μας καλεί να φανταστούμε την εικόνα ενός λιονταριού και ενός ανθρώπου, και από τις τρεις εικόνες, το Θηρίο να είναι η μεγαλύτερη, έπειτα του Λιονταριού, και τελευταίου του ανθρώπου. Το Θηρίο, το Λιοντάρι και ο Άνθρωπος, σε αυτή τη μυθική εικόνα, συνθέτουν ένα όλο, αναπαριστώντας συμβολικά τί έχει ο άνθρωπος μέσα του, στη ψυχή του. Εκκινώντας λοιπόν από το Μύθο αυτό, ο Σωκράτης υποστηρίζει πως ο έπαινος της αδικίας χάριν του ατομικού οφέλους από τον Θρασύμαχο, είναι σαν να θρέφει κανείς το πολυκέφαλο Θηρίο, να μεγαλώνει με φροντίδα το Λιοντάρι και να αφήνει τον άνθρωπο να πεθάνει από την πείνα και να αδυνατίζει τόσο, που να τον σέρνουν τα άλλα δύο θηρία. Αντίθετα, λέει ο Σωκράτης, θα πρέπει κανείς να υποστηρίζει τη δικαιοσύνη, και άρα, μέσα στα ίδια μυθολογικά-συμβολικά συμφραζόμενα, να φροντίζει για την επικράτηση του εσωτερικού ανθρώπου, να φροντίζει το πολυκέφαλο Θηρίο σαν να ήταν γεωργός που

δαμάξει τα ήμερα και εμποδίσει να φυτρώσουν τα άγρια, παίρνοντας για σύμμαχο το lionτάρι και επιδιώκοντας την εξοικείωση και την αρμονική συμβίωση και των τριών. Το «καλό», ανθρώπινο ή θείο μέρος της ψυχής μας πρέπει να υποτάξει το άγριο και το θηριώδες μέρος. Για αυτό και ο ακόλαστος βίος καταδικάστηκε πάντοτε από τις οργανωμένες πολιτείες, επειδή αφήνει αχαλίνωτο το πολυκέφαλο θηρίο της ψυχής. Τέλος, ο Πλάτωνας αφηγείται, διά μέσου του Σωκράτη, τον *Μύθο του Ηρός για την Αθανασία της Ψυχής* (Πλάτωνας, 2002: 614b-621d). Στόχος του είναι, κατ'αυτό τον τρόπο, να δικαιολογήσει, με την υπόσχεση μιας μετά θάνατον Σωτηρίας της Ψυχής και υπό την απειλή του κολασμού της, την αυτοθυσία του επιθυμητικού στην οποία καλείται ο κάθε πολίτης, και κυρίως οι «φυσικά κατώτεροι» δούλοι και άνθρωποι-τεχνίτες των κατώτερων κοινωνικών τάξεων, προκειμένου να υπηρετήσουν τους «φυσικά ανώτερους» φύλακες, τους άρχοντες και τη δικαιοσύνη της Πόλεως-Κράτους.

Συμπερασματικά, ο *Μύθος του Κράτους* στον Πλάτωνα αποτελείται από μια συνάρθρωση επιμέρους μύθων και παράγει μια μυθο-λογική δικαιολόγηση της διάσπασης της Πόλεως σε αντιμαχόμενα μέρη, η οποία αποσιωπά τον εμφύλιο πόλεμο και κυρίως τους αιτιώδεις μηχανισμούς που οδηγούν σε αυτόν. Έτσι η ψυχική και κοινωνική οργάνωση αναπαριστώνται από τον Πλάτωνα ως αν ήταν αναγκαία και αναπόφευκτη η έκπτωτη, χαώδης κατάσταση ανταγωνισμού μεταξύ των ανθρώπων, η οποία και θεμελιώνει την αναγκαιότητα της οργανωμένης καταστολής, των φυλάκων και των αρχόντων της πόλεως-Κράτους. Παράλληλα, ο Πλάτωνας δεν παραλείπει να δώσει μια εξίσου μυθολογική προοπτική αποκατάστασης της κατακερματισμένης πόλεως σε μια ιδεώδη Πόλη, η οποία μπορεί να γίνει εφικτή με το έργο των φιλοσόφων-αρχόντων.

Στον Αριστοτέλη, και σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, απαντάται μια επιστημονική κατανόηση των αιτιών του εμφυλίου πολέμου, στην υπηρεσία, επίσης, της βελτιστοποίησης της πολιτικής-κρατικής διακυβέρνησης. Σύμφωνα με τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, βασικές αιτίες των *στάσεων*, των *εμφύλιων πολέμων*, είναι η ανισότητα των περιουσιών, η ανισότητα των επιθυμιών και η αδικία, με άλλα λόγια, ο οικονομικός πλούτος, τα πολιτικά αξιώματα, και η διανεμητική δικαιοσύνη¹². Οι αυξομειώσεις αυτών των τριών θεμελιωδών παραμέτρων οδηγούν σε έναν ανταγωνισμό κατανομής αγαθών και αξιωμάτων, και τελικά στον εμφύλιο. Το

¹². Στα *Πολιτικά* ο Αριστοτέλης αναπτύσσει περαιτέρω αυτές τις τρεις αιτίες σε 7 επιμέρους αιτίες, βλ. Αριστοτέλης, 1989: 445.

πολίτευμα της πόλεως ορίζεται από τον Αριστοτέλη ως η τάξη των *αρχών*, και ειδικά της *κυρίας απάντων*¹³. *Αρχή* είναι η νόμιμη εξουσία διαταγής, επομένως η *κύρια αρχή* είναι η ανώτατη νόμιμη εξουσία διαταγής. Κατά κανόνα, στα *Πολιτικά* ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε αυτή την *κύρια αρχή* της πόλεως ως *το κύριον* (Αριστοτέλης, 1989: 1281a, 1289a). Το *κύριον* της πόλεως ανήκει στον ένα, τους λίγους, ή στους πολλούς, και ανάλογα με το αν ασκείται σύμφωνα με το κοινό συμφέρον ή με τα επιμέρους, ίδια συμφέροντα, διαμορφώνονται αντιστοίχως τρία είδη ορθών πολιτευμάτων (μοναρχία, αριστοκρατία, πολιτεία) και οι τρεις παραφθορές τους (τυραννία, ολιγαρχία, δημοκρατία).

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, μια εξίσωση των περιουσιών για την αντιμετώπιση των *στάσεων* και την κατάργηση της φτώχειας των πολλών, την οποία πρότεινε ο Φαλάας ο Χαλκηδόνιος, θα ήταν ατελέσφορη, καθώς οι επιθυμίες των ανθρώπων για πεπερασμένα αγαθά θα παρέμεναν άνισες και ακόρεστες, άρα και ο ανταγωνισμός των ανθρώπων θα συνεχιζόταν. Επιπλέον, η δουλική εργασία, πηγή κραυγαλέας ανισότητας, δεν μπορεί να καταργηθεί, γιατί είναι αναγκαία (Αριστοτέλης, 1989: 79, 175, 177, 181). Επομένως, η αντιμετώπιση των αιτιών των *στάσεων* δεν πρέπει να εστιάσει στο επίπεδο της πρωταρχικής διανομής των όρων παραγωγής, εργασίας και κατανάλωσης, αλλά στο πρόβλημα μιας (ανα)διανεμητικής δικαιοσύνης, δηλαδή στο πρόβλημα αναδιανομής του οικονομικού πλούτου και των πολιτικών αξιωμάτων. Ο Αριστοτέλης προσθέτει τη βασική αιτία της επιτυχίας των *στάσεων* απέναντι στην κατεστημένη πολιτική τάξη: οι *στάσεις* πετυχαίνουν όταν δεν έχει εγκαθιδρυθεί ο αποτελεσματικός κρατικός θεσμικός μηχανισμός του «*μεικτού πολιτεύματος*», που συνδυάζει ολιγαρχία με δημοκρατία και πετυχαίνει μια ικανοποιητική οικονομική και πολιτική ισότητα, που μόνο αυτή μπορεί να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά τα αίτια των *στάσεων*. Καθώς ολιγαρχία και δημοκρατία δεν υπάρχουν σε καθαρή κατάσταση, αλλά σε μια *ανάμειξη*¹⁴, σκοπός της αριστοτελικής κρατικής επιστήμης είναι η βέλτιστη δυνατή ανάμειξη, ώστε να προσεγγίσει η *πόλη-κράτος* την κατάσταση της *μέσης πολιτείας*. Στη βάση αυτής της διάγνωσης, ο Αριστοτέλης προτείνει, εκτός από την αναγκαία *εκπαίδευση των πολιτών*, μια τριπλή μεθοδολογία αποτροπής του εμφυλίου πολέμου και στέρωσης της πολιτικής κυριαρχίας, την οποία διαθέτει το μεικτό πολίτευμα της μέσης πολιτείας: α) *ταξική συμμαχία με τα μεσαία στρώματα*, β)

¹³. «*Εστι δε πολιτεία πόλεως τάξις των τε άλλων αρχών και μάλιστα της κυρίας απάντων*» (Αριστοτέλης, 1989: 1278b).

¹⁴. «*Εστι γαρ η πολιτεία ως απλώς ειπείν μίξις ολιγαρχίας και δημοκρατίας*» (Αριστοτέλης, 1989: 378).

αναδιανομή του οικονομικού πλούτου, γ) αναδιανομή της πολιτικής εξουσίας. Αυτή είναι η επιστημονική απάντηση του Αριστοτέλη για την πλέον αποτελεσματική κρατική διακυβέρνηση και την αντιμετώπιση των εμφυλιοπολεμικών στάσεων. Πρότυπο πολιτεύματος και διακυβέρνησης θεωρεί την πολιτεία των Λακεδαιμονίων, όπου ολιγαρχία και δημοκρατία, πλούσιοι και φτωχοί, έχουν δυσδιάκριτα όρια.

Παρά την επιστημονική κατεύθυνση του Αριστοτέλη, βλέπουμε ότι η φυσικοποίηση των φυσικά ανώτερων και των φυσικά κατώτερων ανθρώπων, η φυσικοποίηση της δουλείας, καθώς και το «*αναπόφευκτο γεγονός*» της περιουσιακής και πολιτικής ανισότητας, διατηρείται. Το ζητούμενο είναι το καλύτερο δυνατό πολίτευμα, μέσα σε μια κατάσταση δεδομένα άδικη. Για αυτό και το μοτίβο μιας μυθικής Πτώσης, που οδηγεί αναγκαία από τη *Βασιλεία* στη *Πόλη-Κράτος* διατηρείται, σε ελαχιστοποιημένη και ιστορικοποιημένη, εγκόσμια μορφή. Στην *Αθηναίων Πολιτεία* αναφέρεται πως το αρχαιότερο πολίτευμα των Αθηναίων ήταν η «*βασιλική τάξις*» της πολιτείας που ίδρυσε ο Θησέας, των τεσσάρων φυλών και των τεσσάρων διορισμένων βασιλέων. Μέχρι τη τρίτη μεταβολή του πολιτεύματος, με τους νόμους του Δράκοντα, τα δημόσια αξιώματα καταλαμβάνονταν βάσει της αριστοκρατικής καταγωγής και του πλούτου, ήταν αρχικά ισόβια και στη συνέχεια δεκαετούς άσκησης, ενώ το αρχαιότερο αξίωμα ήταν αυτό του βασιλιά, έπειτα του πολέμαρχου και ύστερα του άρχοντα (Αριστοτέλης, 2015: 93, 225). Ο θρησκευτικός όρκος της μη παράβασης των νόμων ήταν συστατικό στοιχείο του αξιώματος των αρχόντων, ενώ η φυλετική οργάνωση της πόλης διατηρήθηκε ακόμα και μετά τη δημοκρατική μεταρρύθμιση του Κλεισθένη. Συνεπώς, η θεοπατριαρχική, φυλετική κυριαρχική οργάνωση της αρχαίας Αθήνας αποτέλεσε την αφετηρία της ιστορίας της, ενώ, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η δυναμική της αντίθεσης *πλούσιων-φτωχών* ήταν εκείνη που ωθούσε το πολίτευμα σε ολοένα και πιο εκτεταμένες δημοκρατικές μεταρρυθμίσεις, και άρα, θα συμπληρώναμε, σε ολοένα και εντεινόμενη εκκοσμίκευση της πολιτικής ζωής. Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι, κατά την περίοδο των αρχαίων χρόνων, οι βασιλείς ασκούσαν αδιάλειπτα την εξουσία τους στις εσωτερικές και εξωτερικές υποθέσεις της πόλεως, ενώ στη συνέχεια οι εξουσίες τους περιορίστηκαν είτε επειδή τις παραχώρησαν, είτε επειδή τους αφαιρέθηκαν βίαια από το πλήθος, με αποτέλεσμα να διατηρηθεί σε κάποιες πόλεις μόνο το δικαίωμα διεξαγωγής θυσιών από τους βασιλείς, ενώ σε άλλες τα βασιλικά καθήκοντα περιορίστηκαν στην πολεμική ηγεσία εκτός συνόρων (Αριστοτέλης, 1989: 1285b), όπως συνέβη στην Σπάρτη.

Σύμφωνα με μια περίφημη μελέτη της Nicole Loraux, η *στάσις* σηματοδοτεί τη «*διχασμένη πόλη*» (Loraux, 2006). Ο Agamben ανασύρει τη μελέτη αυτή και την επανερμηνεύει, με βασικό ερώτημα τον προσδιορισμό του τόπου της στάσεως, του «οικείου» και «εμφύλιου» πολέμου. Η απάντησή του είναι πως η στάσις καθορίζεται από δύο ρεύματα πολιτικοποίησης και αποπολιτικοποίησης σε ένα πεδίο δυνάμεων: «Ο εμφύλιος πόλεμος λειτουργεί σαν κατώφλι πολιτικοποίησης ή αποπολιτικοποίησης, μέσω του οποίου το σπίτι εκτείνεται σε πόλη και η πόλη αποπολιτικοποιείται σε οικογένεια» (Agamben, 2016: 26). Στον εμφύλιο πόλεμο συγγέεται ο αδερφός με τον ξένο, ο φίλος με τον εχθρό, το εσωτερικό με το εξωτερικό, ο οίκος με την πόλη. Η αμφισημία της στάσεως οδηγεί στην καταστροφή της πόλεως αλλά και στην ανασύστασή της, διαμέσου του διχασμού, στη βάση μιας νέας ομόνοιας. Παραπέμποντας στη Loraux, ο Agamben τονίζει πως αυτή η νέα, συγγενειακή επανόρθωση του πολιτικού δεσμού, επέρχεται συχνά στην αρχαία Ελλάδα μέσω του θεσμού της αμνηστίας, της άφεσης, από τους νικητές, των εγκλημάτων που διαπράχθηκαν από τους ηττημένους κατά τη διάρκεια του εμφυλίου, που συνοδεύεται από μια απαγόρευση: *μη μνησικακείν*, μια εντολή όχι να λησμονηθεί το παρελθόν του εμφυλίου, αλλά να μην είναι αντικείμενο αναμνημόνευσης με επίσημο, κακό, *εμφυλιο-πολεμικό*, θα λέγαμε με σύγχρονους όρους, τρόπο. Η ανάγνωση του Agamben, ωστόσο, υποβαθμίζει το αντικείμενο της δικής μας διερεύνησης, το *Κράτος*. Στο ακροτελεύτιο κείμενο της *Διχασμένη Πόλης*, που τιτλοφορείται «...*Και η αθηναϊκή δημοκρατία ξέχασε το Κράτος*»¹⁵, η Loraux παρουσιάζει διάφορες νομικοπολιτικές, ιστορικές και ρητορικές στρατηγικές λήθης του αρχαιοελληνικού όρου *κράτος*, τις οποίες μετήλθαν βασικοί φορείς και διαμορφωτές του δημόσιου λόγου στην Αρχαία Αθήνα, κυρίως κατά τον 5^ο αιώνα π.Χ. Οι στρατηγικές αυτές εκτείνονταν από την αποφυγή της ίδιας της λέξης «*δημοκρατία*» με την αντικατάστασή της από τον όρο *πολιτεία* και, συχνότερα, *πόλις*, μέχρι την αφηγηματική ανακατασκευή της ιστορίας της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας και την αποσιώπηση ιστορικών λεπτομερειών, μεταξύ άλλων, για την τυραννία, τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη, τον Εφιάλτη, και την εξιδανίκευση της πόλεως ως αιώνιας, παρά τις κακοτυχίες, ενότητας μεταξύ των πολιτών, εναρμονισμένης με το

¹⁵. Ο Agamben δεν αξιοποιεί το κείμενο αυτό στη μελέτη του για τη *στάση*, απομακρυνόμενος έτσι από ένα ουσιαστικό, σύμφωνα με την παρούσα εργασία, πολιτικοθεωρητικό ζήτημα: αυτό του θεμελιακού δεσμού ανάμεσα στη *στάση* και το *Κράτος*, που αναπτύσσεται μεταξύ του *οίκου* και της *πόλεως*. Επιπλέον, ο Agamben δεν τοποθετείται πάνω στα παραγωγικά αίτια που οδηγούν στον εμφύλιο πόλεμο, ανάμεσα στα οποία είναι, για την αρχαιοελληνική γραμματεία, η κοινωνικο-ταξική αντίθεση πλούσιων-φτωχών και οι διαφορετικές αντιλήψεις για τη δικαιοσύνη.

κοινό συμφέρον και την ομόνοια πέρα από κάθε κράτος (Loraux, 2006: 257 και επ.). Όλα τα μέρη, νικητές και χαμένοι, θα πρέπει να αφήσουν τα εμφύλια πάθη στο παρελθόν. Οι ηττημένοι θα πρέπει να λησμονήσουν την ήττα τους, ή να την αναθυμούνται με έναν ορισμένο, διδακτικό και συμφιλιωτικό τρόπο. Αλλά και οι νικητές πρέπει να ξεχάσουν το *κράτος* της νίκης τους στον εμφύλιο, για να μπορέσουν να επιτελέσουν μια κοινή, συμφιλιωμένη ζωή με τους ηττημένους. Για την Loraux, υπάρχει μια προσπάθεια «συγκροτητική, θα λέγαμε, της ενότητας της ελληνικής πολιτικής σκέψης, να ουδετεροποιηθεί η ύπαρξη του πολιτικού ως "νίκης" και "κράτους": ως νίκης και κυριαρχίας του ενός κόμματος πάνω στο άλλο» (όπ.π: 23). Η στάσις, η έριδα μεταξύ Ελλήνων, θεωρείται αρρώστια, νόσος, όπως είδαμε και στο πλατωνικό παράθεμα, αποπολιτικοποιείται (όπ.π: 25). Για την κυρίαρχη εξουσία εντός της πόλεως και της πολιτείας, προτιμώνται άλλοι όροι έναντι του κράτους, όπως η «αρχή» και παράγωγά της (άρχοντες, άρχειν, άρχεσθαι κ.α), όρος που υποδηλώνει ακριβώς τη λησμονιά του παρελθόντος και της καταγωγής της κυρίαρχης εξουσίας, με την εμφάνισή της ως πρωταρχικής, αυτοθεμελιωμένης πηγής ισχύος στη ρίζα της διανομής των εξουσιών: «Ωσάν οι πόλεις να αρνούνταν να παραδεχθούν ότι πρέπει να υπάρχει χώρος στην πολιτική πρακτική για το "κράτος"-καθώς αυτό θα σήμαινε την επικύρωση της νίκης του ενός μέρους της πόλης επί του άλλου και, συνεπώς, την αποποίηση της **φαντασίωσης της ενοποιημένης και αδιαίρετης πόλης** - η λέξη είναι περιέργως απύσα τόσο από τους πολιτικούς λόγους τόσο και από τις ιστορικές αφηγήσεις, οι οποίες συνήθως ευνοούν τη χρήση του όρου "Αρχή", του ονόματος της θεσμοποιημένης εξουσίας» (όπ.π: 56, 69). Κατά αυτόν το τρόπο, η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία ουδετεροποιείται, εξιδανικεύεται, εμφανίζεται ως Πολιτεία να υπερβαίνει τις όποιες εσωτερικές αντιθέσεις της, ενώ το Κράτος, το καθεστώς της κυριαρχικής δύναμης και επιβολής, βυθίζεται στη λήθη.

Ο μύθος της ενοποιημένης πόλης ενθυλακώνεται σε μια ευρύτερη αρχαιο-τελολογική φαντασίωση, αυτή της ελληνικότητας. Ο Ηρόδοτος, ο Θουκυδίδης, ο Όμηρος, ο Ησίοδος, ο Αισχύλος, ο Αριστοτέλης, ο Πλάτωνας, δεν ενισχύουν απλώς τις τάσεις εκκοσμίκευσης του Μύθου της Βασιλείας και του Κράτους προς το Λόγο της Πολιτείας, αλλά σφυρηλατούν, με μια αντίρροπη κίνηση, τη φαντασίωση του γένους των Ελλήνων. Όπως είδαμε, οι αναφορές του Ηρόδοτου και του Θουκυδίδη στις *στάσεις* συνοδεύονται από την ρητή αντίληψη μιας ενιαίας φυλετικότητας κάθε ελληνικής πόλης-κράτους, και μιας ενιαίας ελληνικότητας του συστήματος των πόλεων-κρατών στον ελλαδικό χώρο. Σύμφωνα με ένα περίφημο χωρίο του

Ηρόδοτου, το «ελληνικόν» χαρακτηρίζεται από το «όμαιμον», το κοινό αίμα, το «ομόγλωσσον», την κοινή γλώσσα, το ομόδοξον, κοινά λατρευτικά κέντρα των θεών, και το «ομότροπον», κοινές συνήθειες και τρόπο ζωής (Ηρόδοτος, 1995: 8.144.2)¹⁶. Ο Πελοποννησιακός Πόλεμος εκλαμβάνεται από τον Θουκυδίδη ως πόλεμος μεταξύ Ελλήνων, που διεξάγεται σε μια χώρα που λέγεται Ελλάδα και αποτελεί το τελευταίο επεισόδιο της μακράς ιστορίας των Ελλήνων, που περνά μέσα από τον Τρωικό Πόλεμο και τους Μηδικούς Πολέμους (Θουκυδίδης, 2008:1.1.1-1.3.4) Αναμφισβήτητα, στην αρχαία Ελλάδα βρίσκεται σε λειτουργία ένας εθνοκεντρισμός μηχανισμός ενίσχυσης της κοινωνικο-ταξικής συμφιλίωσης εντός των πόλεων-κρατών και των βασιλείων, καθώς και ενίσχυσης της συνεργασίας των ελληνικών πόλεων-κρατών απέναντι σε κοινούς, «βάρβαρους» και δήθεν απολίτιστους εχθρούς, όπως αποτυπώνεται συνεχώς στην αρχαία ελληνική γραμματεία. Η κρίση της ελληνικής φαντασίωσης, με τον Πελοποννησιακό Πόλεμο και τη συνεργασία της Σπάρτης με την Περσική Αυτοκρατορία, επέφερε ένα βαθύ συλλογικό τραύμα. Ο Πανηγυρικός και η *Επιστολή προς τον Φίλιππο* του Ισοκράτη αντιπροσωπεύουν την υψηλότερη προσπάθεια αποκατάστασης της ελληνικής εθνικής φαντασίωσης στο πλαίσιο του παλαιού συστήματος των πόλεων-κρατών, διατυπώνοντας τη πρόταση μιας νέας, πιο δίκαιης αθηναϊκής ηγεμονίας με την οποία θα συμφιλιωνόταν η Σπάρτη και οι υπόλοιπες ελληνικές πόλεις. Αποκορύφωμα της πραγμάτωσης αλλά και υπέρβασης της ελληνικής φαντασίωσης αποτέλεσε η επικράτηση της *Μακεδονικής Αυτοκρατορίας*, από το πανελλήνιο συνέδριο της Κορίνθου (με την εξαίρεση της Σπάρτης) υπό την ηγεμονία του Φιλίππου Β' μετά τη μάχη της Χαιρώνειας, μέχρι την ανάδειξη στον μακεδονικό θρόνο του Μεγάλου Αλεξάνδρου και την επέκτασή της Αυτοκρατορίας προς Ανατολάς.

¹⁶ . Επιπλέον, όμως, ο Ηρόδοτος αναγνωρίζει το ιστορικό όφελος που το ελληνικό έθνος αποκόμισε από τη πρόσμειξη επιμέρους εθνών, συμπεριλαμβανομένων βαρβαρικών εθνών, ώστε αυτό τελικά να υπερβεί σε ευφυΐα και επιδεξιότητα όλα τα άλλα έθνη: «τὸ δὲ Ἑλληνικὸν γλῶσση μὲν, ἐπειτε ἐγένετο, αἰεὶ κοτε τῇ αὐτῇ διαχρᾶται, ὡς ἔμοι καταφαίνεται εἶναι· ἀποσχισθὲν μὲντοι ἀπὸ τοῦ Πελασγικοῦ ἐὼν ἀσθενές, ἀπὸ μικροῦ τεο τὴν ἀρχὴν ὀρμώμενον αὐξήται ἐς πλῆθος τῶν ἐθνέων, Πελασγῶν μάλιστα προσκεχωρηκότων αὐτῶ καὶ ἄλλων ἐθνέων βαρβάρων συχνῶν. πρὸς δὴ ὧν ἔμοιγε δοκεῖ οὐδέ τὸ Πελασγικὸν ἔθνος, ἐὼν βάρβαρον, οὐδαμὰ μεγάλως αὐξηθῆναι [...] ἐνδεξαμένου δὲ τὸν λόγον καὶ ὁμολογήσαντος ἐπὶ τούτοισι Πεισιστράτου μηχανῶνται δὴ ἐπὶ τῇ κατόδῳ πρῆγμα εὐθεστάτον, ὡς ἐγὼ εὐρίσκω, μακρῶ (ἐπεὶ γε ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἐὼν καὶ δεξιότερον καὶ εὐθεΐης ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον), εἰ καὶ τότε γε οὗτοι ἐν Ἀθηναίοισι τοῖσι πρώτοισι λεγομένοισι εἶναι Ἑλλήνων σοφίην μηχανῶνται τοιάδε» (Ηρόδοτος, 1992: 1.58.1, 1.60.3).

Μύθος, Λόγος, Φαντασίωση του Νεωτερικού Κράτους

Η διαχρονική συσσώρευση εμπειρικών παρατηρήσεων περί της διακυβέρνησης και της αστάθειας ετερογενών κοινωνικοπολιτικών καθεστώτων, από το σύστημα των αρχαίων ελληνικών πόλεων-κρατών, τη Ρωμαϊκή και τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία μέχρι τον κατακερματισμένο φεουδαρχικό κόσμο των ανταγωνιζόμενων πόλεων-κρατών, των βασιλείων και των πρώτων απολυταρχικών εθνών-κρατών, από την ευρωπαϊκή αποικιοκρατική κατάκτηση της Αφρικής, της Ασίας και του αμερικανικού *Νέου Κόσμου* μέχρι τον «ανατολίτικο δεσποτισμό» της Κίνας και της Ινδίας, οδήγησε τελικά, μέσα σε μια συγκεκριμένη ιστορική, ευρωπαϊκή συγκυρία ανάμεσα στον 15^ο και τον 18^ο αιώνα, σε μια νεωτερική κρατική επιστήμη, την επιστήμη της κρατικής διακυβέρνησης. Η φαινομενολογική ανάβαση της εποχής αυτής, από τη *συγκριτική ιστορική εμπειρία* και τη *πρακτική τέχνη διακυβέρνησης* του προσωποπαγούς, θεοπατριαρχικού και κοινωνικο-ταξικού *status*, έως τη σύλληψη της *έννοιας* και της *επιστήμης της διακυβέρνησης* του απρόσωπου, κοσμικού, ορθολογικού και κυρίαρχου *State*, αντανakλάται πειστικά στη θεωρητική εξέλιξη της νεωτερικής διακυβέρνησης.

Από τον 14^ο και μέχρι τον 16^ο αιώνα μ.Χ, ο λατινικός όρος *status*, και ισοδύναμά του όπως *estat*, *stato*, *state*, μπορούν να ανιχνευθούν όλο και συχνότερα σε διαφορετικά πολιτικά, ευρωπαϊκά και ειδικά ιταλικά κείμενα, σηματοδοτώντας κυρίως δύο διαφορετικές έννοιες: είτε τη *θέση ή κατάσταση* στην οποία βρισκόταν *ένας ηγεμόνας* (*status principis*), είτε τη γενική *θέση του έθνους*, την κατάσταση του βασιλείου ως συνόλου (*status regni*) (Skinner, 2005: 680). Όσον αφορά τη πρώτη σημασιολογική απόχρωση του *status*, ακολουθώντας την αναβίωση του ρωμαϊκού δικαίου στις πόλεις της Ιταλίας από τον 12^ο αιώνα, ο όρος περιέγραφε, όπως αναφέρθηκε, τη νομική θέση όλων, με τους άρχοντες να απολαύουν ενός ιδιαίτερου *estate royal*, *estat du roi* ή *status regis*. Κατά το τελευταίο τέταρτο του 14^{ου} αιώνα, στις εδραιωμένες μοναρχίες της Γαλλίας και της Αγγλίας απαντώνται διάφορα χρονικά και επίσημα ντοκουμέντα στα οποία το *status* των αρχόντων και του Βασιλιά χαρακτηρίζεται ως *status of majesty*, *high estate*, *a condition of stateliness*, *estat of great nobility*. Στα τέλη του 14^{ου} αιώνα αυτή η νομική ορολογία γενικεύεται με την αναβίωση του ρωμαϊκού δικαίου και στη Γαλλία και την Αγγλία (Skinner, 2009). Όσον αφορά τη δεύτερη σημασία του όρου, το *status* χρησιμοποιείται επίσης με την έννοια της κατάστασης στην οποία βρίσκεται ένα βασίλειο ή μια κοινοπολιτεία, με τη κλασική έννοια του *status reipublicae*, όπως επίσης και στα πολιτικά έργα του

Κικέρωνα, ενώ το ιδανικό της διατήρησης του *status reipublicae* στη βέλτιστη κατάσταση (*bonus, optimus status reipublicae*) συναντάται, εκτός του Κικέρωνα, στους Lucius Anneus Seneca, Brunetto Latini, Oculus Pastoralis, Giovanni da Viterbo, Filippo Ceffi, Filippo Beroaldo (Skinner, 2002: 370 και επ.). Σύμφωνα με τον Oakeshott, οι Ρωμαίοι χρησιμοποιούσαν τη λέξη status και με τη πολιτική σημασία του status civitatis, που σήμαινε την πολιτική κατάσταση ή το «καθεστώς» της ρωμαϊκής κοινότητας. Στο Μεσαίωνα, η αγγλική λέξη estate είχε δύο κύριες σημασίες: α) η περιουσία ενός ανθρώπου και ιδιαίτερα η γη που κατείχε ή του ανήκε, π.χ η «τιμαριωτική περιουσία» β) το στάτους ή η κατάσταση ενός ανθρώπου μέσα στον κόσμο, και πιο στενά, η «θέση» ενός ανθρώπου μέσα στην κοινωνία του. Έτσι καθεμιά από τις διακριτές βαθμίδες σε μια μεσαιωνική κοινωνία αναγνωριζόταν ότι αποτελούσε estate, μια «νομοκατεστημένη τάξη», και ότι αντιστοιχούσε σε συγκεκριμένη κοινωνική θέση: το βασιλικό status, το status των ευγενών και το status των ιπποτών, το status των κληρικών ή εκκλησιαστικό status, και, σύμφωνα με τη γαλλική γλώσσα, υπήρχε ένα *Tiers Etat*, η *Τρίτη Τάξη*, η «κατάσταση» ή το status του ελεύθερου, εκτός φεουδαρχικής οργάνωσης, κατοίκου της πόλης. Όταν η πολιτική λέξη state αναδύθηκε από τη λέξη estate κατά τον 16^ο αιώνα, προσέλαβε, στο έδαφος των παραπάνω, τις εξής τρεις σημασίες: α) State - Κράτος = μια εδαφική περιοχή, κατ'αναλογία της κτηματικής ιδιοκτησίας, β) State - Κράτος = ο ηγεμόνας και ο μηχανισμός διακυβέρνησης. Το βασιλικό status, ως το κατεξοχήν estate, έτεινε συχνά να ταυτίζεται με το State, πράγμα που ενισχυόταν από την ταύτιση της γαιοκτησίας εντός μιας εδαφικής περιοχής με τον ηγεμόνα γ) State – Κράτος = πολιτικός συνεταιρισμός ανθρώπων, συμπεριλαμβανομένων των βασικών εργαλείων διακυβέρνησης, των νόμων και των ασκούμενων πολιτικών (Οουζοτ, 2020: 388, 389).

Η τροχιά της νεωτερικής σύλληψης του Κράτους διανύει διαδοχικούς κύκλους ανάπτυξης, που ακολουθούν τη *ρωμαιο-χριστιανική διαμεσολάβηση* της αρχαιότητας με τη νεωτερικότητα. Μπορούμε σχηματικά να διακρίνουμε 4 μακρο-ιστορικούς κύκλους της θεωρητικής σύλληψης της νεωτερικής κρατικής μορφής απέναντι στο πρόβλημα του εμφυλίου, με γνώμονα το διεθνές πρότυπο Κράτος κάθε εποχής:

(1) Ένα πρώτο, ιταλο-κεντρικό κύκλο *προϋποθέσεων*, που αναφέρεται στην ηγεμονία των ανεξάρτητων πόλεων-κρατών της Ιταλίας και ενέπνευσε τη δημοκρατική παράδοση της αναγέννησης και του ουμανισμού. Ο κύκλος αυτός ξεκινάει με τον Thomas Aquinas (1225-1274), διέρχεται από τους Marsilius de Padua και τον

Bartolus of Saxoferrato, φτάνει μέχρι την Μεταρρύθμιση, την Αντιμεταρρύθμιση, τον Λούθηρο και τον Suarez, κλείνοντας με τον Machiavelli.

(2) Ένα δεύτερο, ολλανδο-κεντρικό κύκλο *πρωταρχικής εμφάνισης*, που αναφέρεται στην ηγεμονία της Δημοκρατίας των Ηνωμένων Επαρχιών των Κάτω Χωρών και ενέπνευσε τη μεταρρύθμιση των ευρωπαϊκών βασιλείων. Αυτός ξεκινάει με τον Bodin, τον εισηγητή μιας χαρακτηριστικά νεωτερικής έννοιας της Κυριαρχίας, περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τους Descartes, Spinoza, Leibniz, κλείνοντας με τον Grotius, τον εισηγητή του Διεθνούς Δικαίου.

(3) Έναν τρίτο, βρετανο-κεντρικό κύκλο *διαμόρφωσης*, που αναφέρεται στην ηγεμονία της αγγλικής συνταγματικής μοναρχίας και ενέπνευσε τη βρετανική και τη γαλλική πολιτική θεωρία. Σε αυτό τον κύκλο, ανάμεσα στην ακολουθία των διεθνών συμφωνιών που ονομάστηκε *Συνθήκη της Βεσφάλιας* (1648) και την Αμερικανική Επανάσταση (1787), οι Hobbes, Pufendorf, Locke, Thomasius, Wolff, Montesquie, Rousseau κ.α, αναπτύσσουν τη διαλεκτική ανάμεσα στη *φυσική κατάσταση* και το *κοινωνικό συμβόλαιο*, αξιώνοντας την μεθοδική κατανόηση της Κρατικής Μορφής

(4) Έναν τέταρτο, αμερικανο-κεντρικό κύκλο *ωριμότητας*, που αναφέρεται στην ρεπουμπλικανική ηγεμονία της Αμερικανικής Επανάστασης, που ώθησε στην έκρηξη της Γαλλικής Επανάστασης, εμπνέοντας τον γερμανικό ρομαντισμό και τον γερμανικό ιδεαλισμό. Στους Madison και Sieyes, και έπειτα στους Kant, Herder, Schlegel, Fichte, Schelling και Hegel, η νεωτερική σύλληψη της Κρατικής Μορφής, στην κλασική, θεμελιώδη της μορφή, ολοκληρώνεται. *Αναγέννηση, Ορθολογισμός, Διαφωτισμός, Νεωτερικότητα*, 4 κύκλοι ανάπτυξης της επιστήμης του Κράτους απέναντι στους εμφυλίους, στις εξεγέρσεις και στις επαναστάσεις¹⁷.

Αν εστιάσουμε στη συνολική κίνηση του θεωρητικού αναστοχασμού της Κρατικής Μορφής, βλέπουμε να διαγράφεται, σε πρώτη φάση, μια τροχιά από τη *Θεογονία* στην *Πολιτεία*, μια μακρο-ιστορική τάση μετεξέλιξης του θεοπατριαρχικού Κράτους σε πολιτικο-οικονομικό και κορπορατιστικό Κράτος, από τη *Διαθήκη με το Θεό* στο *Συμβόλαιο με τον Άνθρωπο* - από το *Μύθο* του Κράτους στο *Λόγο* του Κράτους.

¹⁷. Οι 4 αυτοί κύκλοι αντιστοιχούν στη συμβατική περιοδολόγηση των προϋποθέσεων (Αναγέννηση), της πρωταρχικής εμφάνισης (Ορθολογισμός), της διαμόρφωσης (Διαφωτισμός) και της ωρίμανσης (Νεωτερικότητα) της φιλοσοφίας των *Νέων Χρόνων*. Επιλέγουμε να εξειδικεύσουμε αυτήν την περιοδολόγηση με γνώμονα το *κράτος-πρότυπο* κάθε εποχής. Ασφαλώς και υπάρχει μια μη ιταλική αναγέννηση, ένας μη ολλανδικός ορθολογισμός, ο γαλλικός διαφωτισμός και η γαλλική νεωτερική επανάσταση. Ωστόσο, αν η Ιταλία αποτέλεσε το βασικό σημείο αναφοράς της ουμανιστικής *αναγέννησης* και η Ολλανδία το πολιτικό ισοδύναμο των μεγάλων εκπροσώπων του *ορθολογισμού* (ρασιοναλισμού), Descartes, Leibniz, Spinoza, ήταν ο *βρετανικός* διαφωτισμός και η *αμερικανική* νεωτερικότητα που καθόρισαν την νεωτερική επιστήμη του Κράτους.

Σταδιακά, το Κράτος προβάλλει όλο και λιγότερο ως θεοπατριαρχική οργάνωση της εγκόσμιας κοινότητας, όλο και περισσότερο ως ένας ορθολογικός πολιτικός μηχανισμός ασφάλειας και ευημερίας των ιδιωτών. Κατά κανόνα, οι αφηγήσεις περί της ανάπτυξης της νεωτερικής κρατικής ορθολογικότητας εστιάζουν στη πορεία σχετικής αυτονόμησης του *Κρατικού Λόγου*, *Raison d'Etat*, από τις ηθικές, θρησκευτικές και πολιτισμικές δεσμεύσεις του. Η γενεαλογική έρευνα της πρωτονεωτερικής ανάπτυξης του *Κρατικού Λόγου* περιλαμβάνει στον κανόνα της, μεταξύ άλλων, τα έργα των Marsilio da Padova (*Defencor Pacis*, 1324), Nicollo Machiavelli (*Il Principe*, 1532), Giovanni Botero (*Della Ragion di Stato*, 1589) Arnold Clapmar (*De arcanis rerumpublicarum libri sex*, 1605), Sir Francis Bacon (βλ. το δοκίμιο *On Seditious and Troubles*, 1625), Armand Jean du Plessis Richelieu (*Testament politique*, 1688), τα έργα των θεωρητικών της συμβολαιακής συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας, από τον Johannes Althusius και τον Thomas Hobbes μέχρι τον Jean-Jaques Rousseau, τα έργα των *Καμεραλιστών*¹⁸. Έτσι, η νεωτερική γενεαλογία της επιστήμης του Κράτους περιορίζεται σε μια λογοκεντρική ερμηνεία της. Αντίθετα, σε όσα ακολουθούν, θα υποστηρίξουμε πως η ίδια η στρατηγική ορθολογικότητα της Κρατικής Μορφής απέναντι στον εμφύλιο πόλεμο προϋποθέτει επιπλέον, για να είναι λειτουργική, μια *μυθική αξιωματική*, ενταγμένη μάλιστα σε έναν *φαντασιωτικό ορίζοντα*. Άλλωστε, μπορεί να διακρίνει κανείς, επιπλέον, μια δεύτερη φάση στη τροχιά ανάπτυξης του θεωρητικού αναστοχασμού πάνω στη Κρατική Μορφή, από τον Rousseau, τα *Federalist Papers* και τον Sieyès μέχρι τον Hegel, που βαίνει από το *Πολιτικο-Οικονομικό Κράτος* προς το *Οργανικό-Εθνικό Κράτος*, από το Κράτος ως αναγκαίο, εξωτερικό νομικοπολιτικό και κορπορατιστικό

¹⁸. Η αντίληψη της «*Πεφωτισμένης Δεσποτείας*» ή «*Απολυταρχίας*», έτυχε επεξεργασίας, αρχικά, από μια γερμανική σχολή συγγραφέων που ήταν γνωστοί ως καμεραλιστές. Καμεραλισμός (cameralismus) από το camera, ηγεμονικό θησαυροφυλάκιο, δήλωνει την 'εμποροκρατική' οικονομική θεωρία και πρακτική των ύστερων Μέσων και πρώιμων Νεότερων Χρόνων, στις γερμανόφωνες χώρες της Ευρώπης. Ανάμεσα τους οι Johann Heinrich von Justi, Friedrich Karl von Moser, Joseph von Soonenfels, Christian Wolff, George Friedrich Lamprecht, Wilhelm Freyherr von Schröder, ο Φρειδερίκος ο Μέγας της Πρωσίας (συγγραφέας του *Anti-Machiavelli*, 1740). Η αντίληψη αυτή αντικατοπτριζόταν στις κυβερνήσεις της Πρωσίας, της Σαξονίας, της Βάδης, της Βυρτεμβέργης, της Αυστριακής Αυτοκρατορίας (Ιωσήφ Β'), της Τσολάνης, της Νάπολης, της Ισπανίας (Κάρολος Γ'), της Πορτογαλίας (Πομπάλ), της Δανίας (Χριστιανός Ζ' και ο πρωθυπουργός του Στρούενζεε), της Σουηδίας (Γουσταύος Γ') της Πολωνίας (Στανίσλαος Αύγουστος) και της Ρωσίας (Αικατερίνη Γ'). Σύμφωνα με τους καμεραλιστές, η κρατική διακυβέρνηση όφειλε να είναι μια «*επιστημονική*» επιχείρηση, μια «*επιστήμη της διοίκησης*» και μια δραστηριότητα «*κοινωνικής μηχανικής*» (βλ. Οουξοτ, 2020: 528, 529, 530, και Small, 2001).

μηχανισμό της οικονομίας. στο Κράτος ως έλλογο και στρατευμένο συλλογικό υποκείμενο - από το *Λόγο του Κράτους*, στη *Φαντασίωση του Κράτους*.

Η δυτική σύλληψη του Κράτους ανατρέχει διαρκώς στις γενετικές, ανθρωπολογικές και εμπράγματες προϋποθέσεις της Κρατικής Μορφής, αναγνωρίζοντας στο περίγραμμα του επίμονα επαναλαμβανόμενου προβλήματος των *στάσεων, των ταραχών, των εμφυλίων πολέμων* μια θεμελιώδη αρχή της συγκρότησής της. Ο Αριστοτέλης και ο Πλάτωνας επεδίωξαν να οικοδομήσουν μια επιστήμη του Κράτους ώστε να μεταρρυθμίσουν θεσμικά και να ενοποιήσουν κοινωνικά την διχασμένη Αθήνα, ο Κικέρωνας τη Ρώμη, ο Machiavelli την Ιταλία, ο Bodin, ο Montesquie, ο Rousseau, ο Sieyes τη Γαλλία, ο Hobbes και ο Locke την Αγγλία, ο Madison και τα *Federalist Papers* τις ΗΠΑ, ο Hegel και ο Γερμανικός Ιδεαλισμός τη Γερμανία.

Ωστόσο, η κυρίαρχη γραμμή δικαιολόγησης της αναγκαιότητας της Κρατικής Μορφής, υποτάσσει πάντοτε την επιστημονική διερεύνηση της αιτιογένεσής της σε έναν *ιδρυτικό Μύθο του Κράτους*. Όπως και στην αρχαία Ελλάδα, έτσι και στη Ρώμη, ο ιδρυτικός μύθος του Κράτους διαδραματίζει κομβικό ρόλο στη νομιμοποίησή του: η Ρώμη ιδρύθηκε, κατά την επικρατέστερη εκδοχή του Λίβιου, από μια αδελφοκτονική πράξη, όταν ο Ρωμύλος δολοφόνησε τον αδελφό του και συνιδρυτή της πόλης, Ρώμο, μετά από φιλονικία τους για το πού θα εγκαταστήσουν τη νέα πόλη και το πώς θα κυβερνούσαν τη νέα δυναστεία. Έτσι ο Ρωμύλος έγινε ο μόνος κυρίαρχος της Ρώμης, και «*τα πρώτα τείχη της Ρώμης ποτίστηκαν με αδελφικό αίμα*», όπως σημειώνει ο ποιητής Λουκανός. Ο ιδρυτικός μύθος της κυριαρχίας και του κράτους της Ρώμης αποπνέει, όπως δείχνει η ανάλυση των μεταγενέστερων ρωμαϊκών ιστοριογραφικών εγχειρημάτων, το μεγάλο τρόμο που προκαλούσε ο εμφύλιος πόλεμος, ως καταγωγική «*κατάρα*» και επαναλαμβανόμενο πεπρωμένο στην ιστορία της Ρώμης. Σύμφωνα πάλι με τη ρωμαϊκή μυθολογία ή μυθιστορία, η καθαίρεση του Ταρκύνιου, τελευταίου βασιλιά της Ρώμης, επέτρεψε στην αιματοβαμμένη βασιλευόμενη πόλη να επανιδρυθεί ως ελεύθερη και ειρηνική δημοκρατική Πολιτεία ή κοινοπολιτεία, *Res Publica*. Η ρωμαϊκή κοινοπολιτεία, βέβαια, κάθε άλλο παρά ελεύθερη και ειρηνική ήταν. Για παράδειγμα, από τον 5^ο μέχρι τον 3^ο αιώνα π.Χ οι πληβείοι, δηλαδή οι πολίτες που είχαν τη χαμηλότερη κοινωνική θέση, έδωσαν μια σειρά αγώνων για την πολιτική τους αναγνώριση ενάντια στους πατρίκιους ευγενείς. Η ακολουθία αυτή των κοινωνικών συγκρούσεων μεταξύ πληβείων και πατρίκιων, κατά την οποία οι πρώτοι εφάρμοσαν συχνά τη μέθοδο της *Secessio plebis*, της *αποχώρησης* ή *απόσχισης*, ονομάστηκε αργότερα *Διαμάχη των Τάξεων*. Από εκείνη την περίοδο κατάγονται όροι

θεμελιώδεις για το νεωτερικό πολιτικό λεξιλόγιο, όπως ο όρος «τάξη» (classis) και ο όρος «προλεταριάτο», που σημαίνει αυτούς που δεν έχουν να εισφέρουν στην κοινοπολιτεία τίποτα άλλο, παρά μόνο τα παιδιά τους — ή, αλλιώς: *proles* (Armitage, 2017: 67).

Στην αρχαία Ρώμη ενεργοποιούνται ανάλογοι ψυχικοί, πολιτικοί και πολιτισμικοί μηχανισμοί απόθησης της μνήμης του εμφυλιο-πολεμικού τραύματος, όπως αυτοί που συναντήσαμε και στην Αρχαία Ελλάδα: «*Η λησμονιά είναι η καλύτερη άμυνα απέναντι στον εμφύλιο πόλεμο*», σημείωνε ο ρωμαίος ρήτορας και ιστορικός Titus Labienus. Το πρόβλημα του εμφυλίου πολέμου παίρνει νέες κοινωνικές και πολιτικές διαστάσεις, σε κλίμακα πολύ μεγαλύτερη από την αρχαία Ελλάδα, οδηγώντας σε μια εξέλιξη της κρατικής μορφής, τόσο στο επίπεδο της νομικοπολιτικής όσο και της στρατιωτικής της διάρθρωσης. Ρωμαίοι πολιτικοί, ρήτορες, ποιητές, νομικοί, ιστορικοί, θεολόγοι, πραγματεύτηκαν τη σχέση αυτή ανάμεσα στον εμφύλιο πόλεμο και τη κρατική μορφή, με ορόσημο τον *Εμφύλιο Πόλεμο* του Julius Caesar. Ο μείζων έλληνας ιστορικός Θουκυδίδης άσκησε μεγάλη επιρροή στους ρωμαίους ομοτέχνους του και ιδιαίτερα στον Σαλλούστιο. Ο ιστορικός Αππιανός, που γράφει στα ελληνικά αποτιμώντας πάνω από πέντε αιώνες ρωμαϊκής ιστορίας, χρησιμοποιεί κυρίως τον όρο *στάση*, υποστηρίζοντας ότι ο εμφύλιος πόλεμος είναι η απώτερη συνέπεια του σταδιακού μαρasmus της πολιτείας. Σύμφωνα με τον Αππιανό και κατά γενική παραδοχή, η ακολουθία των κοινωνικών συγκρούσεων που αποκλήθηκαν εμφύλιοι πόλεμοι με τον χαρακτηριστικά ρωμαϊκό τρόπο, εγκαινιάζεται από τον ύπατο Κορνήλιο Σύλλα που προήλασε με τον στρατό του ενάντια στη πόλη της Ρώμης το 88 π.Χ. (όπ.π: 25, 70, 71, 73, 78, 79). Το ρωμαϊκό λεξιλόγιο που επιστρατεύεται για να εκφράζει το εννοιολογικό ζεύγος του πολιτικά κυρίαρχου και της οργανωμένης κυριαρχίας του, όπως αναδρομικά το αντιλαμβανόμαστε σήμερα, ποικίλλει: ο *Imperator* ή *Princeps*, ενίοτε και *Dominus*, άλλοτε απλώς «*Αύγουστος*» ή «*Καίσαρας*», καθώς ισχύει πως «*princeps legibus solutes*» («ο *Ηγεμόνας* δεν δεσμεύεται από τους *Νόμους*»), διαθέτει την ανώτατη εξουσία, το *Imperium*, αφενός την ανώτατη αυθεντία του Ηγεμόνα, *Auctoritas Principis*, αφετέρου την ανώτατη ισχύ, *Potestas*¹⁹. Έτσι, μολονότι στη Ρώμη δεν απαντάται ο όρος *Κράτος*, βλέπουμε

¹⁹. Για την πολλαπλή σημασιολογία και χρήση αυτών των νομικών όρων, βλ. Berger, 1953: 369, 441-442, 493, 640, 649-650. Αξίζει να σημειωθεί πως οι όροι *imperium*, *dominium* και *potestas* εξ αρχής σηματοδοτούν, μεταξύ άλλων, την κυριαρχία και την κυριότητα ή ιδιοκτησία του *pater familias* πάνω στην εμπράγματη και ανθρώπινη περιουσία του - *imperium domesticum*, *in domo dominium habet*, *patria potestas* (όπ.π: 493, 620). Η Κυριαρχία επί των προσώπων και η Κυριότητα ή Ιδιοκτησία

την ύπαρξη βασικών συστατικών μερών της νεωτερικής του σύλληψης, ενώ θεμελιώδες αντικείμενο του κρατικού αναστοχασμού καθ'όλη τη διάρκεια της ρωμαϊκής ιστορίας παραμένει ο *bellum civile*. Με την κατάρρευση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, η παπική *Auctoritas* και η *Potestas*, η απόλυτη εξουσία (*Potestas Plenitude, Potestas Perfecta*) στη διακυβέρνηση και η εξουσία στη γνωμοδότηση, με τις διάφορες παραλλαγές τους, συναποτελούσαν την άσκηση του *Imperium*, αποτελώντας το πρόδρομο της νεωτερικής κυριαρχίας μαζί με το χωροδεσποτικό *Dominium*, από το οποίο η παπική *Potestas* ήταν, όμως, σχετικά αποσυνδεδεμένη (Όουζοτ, 2020: 288).

Ο ειδικά νεωτερικός *Μύθος του Κράτους* αποτελεί, στη πραγματικότητα, εκκοσμικευμένη, φυσικο-δικαιική ή/και φυσικο-επιστημονική μορφή του αρχαιοελληνικού, ρωμαϊκού και ρωμαιο-χριστιανικού μύθου της *Πτώσης*, από τη *Χρυσή Εποχή* του Ησίοδου ή τον ιουδαίο-χριστιανικό *Παράδεισο*, που θεμελιώνει την αναγκαιότητα ενός εν μέρει χθόνιου, στην περίπτωση του Ησίοδου, ή εν μέρει σατανικού, αμαρτωλού εγκόσμιου Κράτους, στην περίπτωση της Παλαιάς Διαθήκης (όπως το εκπροσωπεί αρχικά ο κυνηγός Νεμρώδ, στον αντίποδα του ποιμένα Αβραάμ), της διδασκαλίας του Αποστόλου Παύλου και του Ιερού Αυγουστίνου. Καθώς ο άνθρωπος, μέσω της *Πτώσης*, έχει βυθιστεί σε έναν κόσμο αμαρτίας, απληστίας και ανταγωνισμού, η αυγουστίνεια *Libido Dominandi* επικρατεί, θέτοντας την αναγκαιότητα για την *Civitas Terrena* ή και *Civitas Diaboli*, τα κοσμικά βασίλεια που συχνά ομοιάζουν με *ενώσεις κακοποιών, ληστοσυμμορίες* (Αυγουστίνος, 1955: 201, βιβλία 1-5), όσο περισσότερο αποκλίνουν από τη θεία δικαιοσύνη. Μέσα στις συνθήκες ενός αμαρτωλού ανθρώπινου κόσμου, το Κράτος ως το παυλιανό *Κατέχον* (Απόστολος Παύλος, 2009: *Β' Προς Θεσσαλονικείς*)²⁰, αποτελεί το αναγκαίο και θεϊκά νομιμοποιημένο Κακό που συγκρατεί την δυναμική του κακού μεταξύ των ανθρώπων, και ενθυλακώνεται στην *οικο-νομία* της κοσμολογικής τάξης, της θείας πρόνοιας και της προοδευτικής κίνησης της αμαρτωλής ανθρώπινης, πολιτικής κοινωνίας προς τη Δευτέρα Παρουσία και τη Σωτηρία.

επί των πραγμάτων χωρίζονται από μια γκρίζα ζώνη απροσδιοριστίας, όπως μαρτυρά η σύμπτωσή τους τόσο στην περιγραφή της ανώτατης εξουσίας του Πατέρα όσο και του Αυτοκράτορα επί των προσώπων και των πραγμάτων.

²⁰. Σύμφωνα με τον Carl Schmitt, η έννοια του *Κατέχοντος*, ως μετωνυμίας της χριστιανικής Αυτοκρατορίας που αποτελεί στη Θεία Οικονομία το κοσμικό όργανο αποτροπής του Αντί-Χριστου, θα διαδραματίσει, τους αμέσως επόμενους αιώνες της ρωμαιοχριστιανικής διακυβέρνησης, τον κεντρικό ρόλο στη νομιμοποίηση της μεσαιωνικής *respublica Christiana* (Schmitt, 2006: 59).

Η ελληνο-ρωμαϊκή και χριστιανική διδασκαλία παρείχαν το μυθο-λογικό υπόβαθρο άντλησης της φαντασιακής εικονοποιίας του Νεωτερικού Κράτους, που σφυρηλατεί ένα δεσμό *εθελοδοουλίας* ανάμεσα στα υποκείμενα, τον κυρίαρχο και το Κράτος τους. Προνομαϊκή πύλη εισόδου στον μυθολογικό κώδικα της νεωτερικής Κυριαρχίας και του Κράτους της αποτελεί η ιουδαιο-χριστιανική, βιβλική φιγούρα του *Λεβιάθαν* και η χαρακτηριστικά νεωτερική συνάρτησή της με τη *φυσική κατάσταση*. Κατά κανόνα, επισημαίνεται η ευθεία σύνδεση ανάμεσα στο βιβλίο του Ιωβ της Παλαιάς Διαθήκης, όπου εμφανίζονται ο *Λεβιάθαν* και ο *Βεεμώθ*, με τα ομώνυμα έργα του Hobbes, καθώς και η πληθώρα των πολιτικο-θεολογικών συνδηλώσεων της επιλογής του Βρετανού φιλοσόφου να δώσει τους συγκεκριμένους τίτλους στα δύο αυτά πολιτικά έργα του. Λιγότερο συχνά επισημαίνεται, ωστόσο, η μακρά ιστορία πολιτικο-θεωρητικής χρήσης της φιγούρας του *Λεβιάθαν* κατά τους Νεότερους Χρόνους, αντιπροσωπευτικά παραδείγματα της οποίας αποτελούν το έργο του Λούθηρου και του Bodin.

Ο Λούθηρος επιχειρεί την ανανέωση της μυθολογικής, πολιτικο-θεμελίωσης του Κράτους, χαράσσοντας μια βίαιη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη προτεσταντική διδασκαλία του και στις πλέον ακραίες πολιτικές της εκφάνσεις, όπως αυτές φάνηκαν στον *Πόλεμο των Χωρικών* που ξέσπασε το 1524 με την αποφασιστική συμμετοχή του πρώην μαθητή του, Thomas Müntzer, απαιτώντας την κατάργηση της δουλοπαροικίας ενάντια στην θεοπατριαρχική, παπική και κοσμική εξουσία. Ο Λούθηρος θα καλέσει λοιπόν στην καταστολή των αγροτικών εξεγέρσεων με την *Επιστολή εναντίον της Ληστρικής και Δολοφονικής Ορδής των Χωρικών* (1525). Πώς όμως δικαιολογεί ο Λούθηρος αυτή του τη στάση; Λίγα χρόνια νωρίτερα, στα τέλη του 1522, δημοσιεύει το κείμενο *Για την Εγκόσμια Εξουσία — Και μέχρι πού εκτείνεται η υπακοή μας σ' αυτήν*, στο οποίο επιχειρεί να επιλύσει την αντίφαση ανάμεσα στη χριστιανική οικουμενική αγάπη της *Καινής Διαθήκης*, ακόμη και προς τον εχθρό, και στην αναγκαία, ελέω Θεού άσκηση κρατικής βίας απέναντι στους εγκληματίες και τους αμαρτωλούς, όπως διατυπώνεται καθαρά στον Μωσαϊκό Νόμο της *Παλαιάς Διαθήκης*. Χρησιμοποιώντας πληθώρα βιβλικών αποσπασμάτων και επιστολών του Αποστόλου Παύλου, επιδιώκοντας μια συστηματικά «*μακιαβελική*» ερμηνεία της Αγίας Γραφής λίγα χρόνια πριν την έκδοση του *Ηγεμόνα* του Machiavelli, δηλώνει προγραμματικά της αναγκαιότητα μιας θεϊκά νομιμοποιημένης εγκόσμιας κρατικής βίας, σε έναν κόσμο γεμάτο διαφθορά και αμαρτία, και στη προοπτική της θείας οικονομία και της σωτηρίας (Λούθηρος, 2004: 62, 63).

Παραλληλίζει μάλιστα την εγκόσμια πραγματικότητα με μια στάνη από λύκους, λιοντάρια, πρόβατα και αετούς - «τα πρόβατα θα έμεναν ασφαλώς ήσυχα και θα έβοσκαν διάγοντας ειρηνικά. Δεν θα ζούσαν για πολύ». Καθώς λοιπόν η εγκόσμια πραγματικότητα περιλαμβάνει κυρίως αμαρτωλούς ανθρώπους, ενώ στην αληθινή πνευματική πραγματικότητα μετέχουν μόνο οι λίγοι, αληθινοί χριστιανοί, είναι απαραίτητη η επί γης προσφυγή στη χρήση της νομιμοποιημένης κρατικής βίας με σκοπό την επικράτηση του θείου θελήματος της τάξης, της αρμονίας και της προόδου της Θείας Πρόνοιας. Ο Λούθηρος παραλληλίζει όλους αυτούς τους εγκόσμους άρχοντες, εχθρικούς προς τη διδασκαλία του, με το βιβλικό θηρίο που αναφέρεται στο βιβλίο του Ιώβ, τον Λεβιάθαν, αλλά και με τον διαβολικό δράκοντα της Αποκάλυψης (όπ.π.: 51)²¹. Ωστόσο, ο Λούθηρος αρνείται το δικαίωμα της αυτόβουλης, βίαιης αντίστασης απέναντι σε κάθε άρχοντα Λεβιάθαν της εγκόσμιας κρατικής εξουσίας, καθώς η αντίσταση αυτή αυθαιρετεί αμφισβητώντας και παρακούοντας το Λόγο του Θεού, που χρησιμοποιεί αυτούς τους άρχοντες σύμφωνα με το σχέδιο της θείας οικονομίας, της καταστροφής των αμαρτωλών και της σωτηρίας των πιστών (όπ.π.: 101, 103).

Περίπου μισό αιώνα μετά το πολιτικό-θεολογικό αυτό διάβημα του Λούθηρου υπέρ της αναγκαιότητας της Κράτους-Λεβιάθαν και απέναντι στην εμφυλιο-πολεμική απειλή των αγροτικών εξεγέρσεων, αλλά και τέσσερα χρόνια μετά τη σφαγή των Ουγενωτών στη Νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου στο Παρίσι, ο Γάλλος Bodin (1530–1596) εκδίδει το 1576 τα περίφημα *Έξι βιβλία για την κοινοπολιτεία*. Στο 8ο κεφάλαιο του βιβλίου I, με τίτλο *Περί της Κυριαρχίας*, γράφει τα εξής: «Η κυριαρχία (*souveraineté*) είναι η απόλυτη και διαρκής εξουσία μιας Πολιτείας, την οποία οι Λατίνοι αποκαλούσαν *majestatem*, οι Έλληνες άκραν εξουσίαν και κύρια αρχή και κύριον πολίτευμα, οι Ιταλοί *seignoria* [...] οι Εβραίοι *Tismar schabet*, κ.ο.κ [...] Η ανώτερη εξουσία προσταγής» (Bodin, 1606: 84).

Ο Jean Bodin, ίσως ο πρώτος κατεξοχήν θεωρητικός της νεωτερικής κυριαρχίας και του κράτους, ανακατασκευάζει εδώ τη γενεαλογική γραμμή των ασυνεχών μεταμορφώσεων της δυτικής κυριαρχίας, προσδίδοντάς της αναδρομικό νεωτερικό νόημα. Η αρχαία ελληνική, η αρχαία εβραϊκή, η ρωμαϊκή ανώτατη εξουσία προσταγής μεθερμηνεύονται και μεταφράζονται με το γαλλικό όρο *souveraineté*, που αργότερα θα μεταφραστεί ως *sovereignty*: η απόλυτη, αδιαίρετη, αναπαλλοτρίωτη και

²¹. Για τη βιβλική επεξήγηση των αναφορών του Λούθηρου στα «λέπια» και στους «αφρούς που ξερνάνε» οι εγκόσμιοι άρχοντες, βλ. τις σημειώσεις του μεταφραστή στο Λούθηρος, 2004: 132.

αιώνια ανώτατη εξουσία, η κυριαρχία (Sabine, 1980: 437). Στη πραγματικότητα, η χριστιανική πολιτικο-θεολογική νομιμοποίηση του Κράτους παραμένει στον Bodin κυρίαρχη, με τρόπο τροχιοδεικτικό για τη μεταγενέστερη νεωτερική επιστήμη του Κράτους. Ο Bodin χρησιμοποιεί στα *Έξι βιβλία για την Κοινοπολιτεία* τόσο τον όρο *Κοινοπολιτεία* (la Republique) όσο και τον όρο *Κράτος* (L'Etat), κυρίως όμως το πρώτο (Skinner, 2005: 682, 683). Στις πρώτες γραμμές του πρώτου βιβλίου και στις ακροτελεύτιες γραμμές του έκτου, αποσαφηνίζεται η σημασία και η σχέση των δύο όρων. Στο πρώτο βιβλίο, ο Bodin προσδιορίζει την κοινοπολιτεία (Republic) ως τη διακυβέρνηση του κοινού στοιχείου των επιμέρους οικογενειών υπό μία κυρίαρχη, νόμιμη αρχή (Bodin, 1606: 1), και διακρίνει τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα των αρχηγών των οικογενειών από την κρατική κυριαρχία των βασιλιάδων και ηγεμόνων. Στο τέλος του έκτου βιβλίου του ίδιου έργου, ο Bodin ισχυρίζεται πως κάθε εγκόσμια κοινοπολιτεία είναι μια αρμονική ολότητα αντιθέσεων ευλογημένη από το Θεό, στην οποία έχουν συντεθεί η γεωμετρική-διανεμητική με την αριθμητική-διορθωτική δικαιοσύνη (κατά την αριστοτελική διάκριση), η μορφή με την ύλη, το καλό με το κακό, οι αρετές με τις κακίες. Ο Bodin υποστηρίζει λοιπόν πως ο Θεός, πραγματοποιώντας αυτή τη σύνθεση του θεϊκού, πνευματικού και ενάρετου με την κοσμική, υλική, ανθρώπινη πραγματικότητα, και στην κατεύθυνση της Θείας Οικονομίας, Πρόνοιας και Σωτηρίας, έφερε στον κόσμο τερατώδεις μορφές, που μεσολαβούν ανάμεσα στην ουράνια, αθάνατη και άπειρη υπερβατικότητα και την εγκόσμια, πεπερασμένη και αμαρτωλή θνητότητα. Ως μία από αυτές, αναφέρει ο Bodin, οι Γραφές ανακηρύσσουν τον Φαραώ «*Λεβιάθαν*», «*τον δημιουργό και πατέρα όλων των ανομημάτων*» (Bodin, 1601: 793).

Ο Bodin θα αναπτύξει αφηγηματικά αυτή την παράδοξη, θεία αναγκαιότητα του Κράτους-Λεβιάθαν στο αμέσως επόμενο μείζον έργο του, το *Περί της δαιμονομανίας των μαγισσών* (*De la démonomanie des sorciers*, 1580) προτείνοντας τους ενδεδειγμένους τρόπους κρατικής καταστολής των μαγισσών, καθώς και οι καλοί, ενάρετοι άνθρωποι, κινδυνεύουν στο πραγματικό κόσμο να χρησιμοποιούν κακά, διαβολικά μέσα ενάντια στους κακούς (Bodin, 2001: 24). Ο Bodin πραγματοποιεί μια σύντομη γενεαλογία της θέσης την οποία υιοθετεί, σύμφωνα με την οποία ο ίδιος ο Θεός δημιούργησε το Σατανά για να εκτελεί το καταστροφικό, τιμωρητικό του πρόσταγμα, προορισμένος όμως να εξαλειφθεί, σύμφωνα με την ιουδαίο-χριστιανική παράδοση, με τον τελευταίο ερχομό του Μεσσία. Μάλιστα, στη γενεαλογία αυτή ο Bodin περιλαμβάνει και παγανιστικές παραδόσεις, όπως το μύθο της Γιγαντομαχίας,

τη μάχη των Γιγάντων, υπερφυσικών τεράτων που κατάγονταν από τον Κρόνο, εναντίον του Δία και των Ολύμπιων Θεών στη *Θεογονία* του Ησίοδου. Όπως σημειώνει ο Γάλλος νομικός και θεολόγος, η Παλαιά Διαθήκη αποδίδει τον Σατανά στο βιβλίο του Ιώβ με τη μορφή δύο τεράτων, του *Βεεμώθ* και του *Λεβιάθαν*, ενώ στο βιβλίο του Ησαΐα ο Θεός αποκρίνεται λέγοντας πως δημιούργησε το Σατανά για να αφανίσει, να φθείρει, να καταστρέψει. Στον Ιεζεκιήλ αλλά και στον Ησαΐα ο Θεός προαναγγέλλει την καταστροφή του Φαραώ της Αιγύπτου ως δράκοντα Λεβιάθαν, καθώς αυτός προκάλεσε τη θεϊκή οργή ισχυριζόμενος πως ο Νείλος του ανήκει και αυτός τον δημιούργησε, ενώ αποδείχθηκε *ράβδος καλαμίνη* για τους Ισραηλίτες, και έσπασε. Επομένως, ο Φαραώ παίρνει τη μορφή του Λεβιάθαν ως τερατώδης, πανίσχυρη, τιμωρητική ράβδος Θεού, ενώ τιμωρείται ο ίδιος και σπάει, όταν δεν εκπληρώνει τον θείο ρόλο του (όπ.π: 48, 49, 50). Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι ενώ η *Κοινοπολιτεία*, *la Republique*, εκφράζει την θεία τελολογία εναρμόνισης των αντιθέσεων ανάμεσα στη πνευματική υπερβατικότητα και την υλική εμμένεια του κόσμου, *το Κράτος*, *L'Etat*, αρχετυπική μορφή του οποίου είναι ο Λεβιάθαν Φαραώ της Παλαιάς Διαθήκης, εκφράζει τη θεϊκή αναγκαιότητα μιας τερατόμορφης, ωμής, σχεδόν δαιμονικής απονομής της εγκόσμιας δικαιοσύνης, με την επιβολή της κρατικής κυριαρχίας πάνω στους εγκληματίες, τους στασιαστές, τους αμαρτωλούς – οποία, ωστόσο, μπορεί να καταστεί η ίδια εγκληματική και αμαρτωλή, αν ξεπεράσει το θεϊκό μέτρο.

Σε όλη τη διαδρομή του, ο Bodin αντιμετωπίζει την ανταρσία ως ένα έγκλημα όχι κατά του ηγέτη, αλλά στρεφόμενο ενάντια στον ίδιο το θεσμό της Κοινοπολιτείας. Περιγράφει εξεγέρσεις των δούλων της αρχαίας Ρώμης ως ξεσηκωμούς «κατά του κράτους» και θεωρεί «στασιαστές» όσους προσπαθούν «να αναλάβουν τη διακυβέρνηση παραβιάζοντας το Κράτος» (Skinner, 2005: 685). Στην ίδια κατεύθυνση, ο Hobbes θα αναπτύξει την πλέον άρτια επιχειρηματολογία θεμελίωσης του *Κράτους-Λεβιάθαν* πάνω στον μύθο της φυσικής αμαρτωλής κατάστασης και απέναντι στο ενδεχόμενο του εμφυλίου πολέμου.

Το 1606 ο Richard Knowles, μεταφράζοντας τα έξι βιβλία του Bodin στα αγγλικά, αποδίδει τον όρο *la Republique* ως *Commonwealth* και τον όρο *l'Etat* ως *State* με αναγνωρίσιμα νεωτερικό τρόπο, συμβάλλοντας στην παγίωση της έννοιας *State* στην Αγγλία (όπ.π.: Skinner, 2005: 683). Τις έννοιες αυτές κληρονομεί λοιπόν από τον Bodin ο Hobbes, και τις επεξεργάζεται για να κατασκευάσει μια πρωτότυπη, μεθοδικά-επιστημονικά συγκροτημένη πολιτική νομιμοποίηση της Κυριαρχίας και

του Κράτους, σε ένα ευρύτερο διανοητικό πλαίσιο. Ο Hobbes εκκινεί από την αρχαίο αναστοχασμό πάνω στον εμφύλιο και την κυριαρχία, μεταφράζοντας το έργο του Θουκυδίδη και ανατρέχοντας στις παραδοσιακές, κυρίως ρωμαϊκές νομικοπολιτικές παραλλαγές της κυρίαρχης εξουσίας πάνω στους ανθρώπους και τα πράγματα, *summam potestatem, summum imperium* και *ius imperandi, dominium* (Hobbes, 1998: 73), υποστηρίζοντας πως η κυριαρχία και η πολιτική κοινότητα συγκροτούνται πάντοτε είτε μέσω της σύμβασης μεταξύ ελεύθερων ατόμων, είτε μέσω κατάκτησης, με σύμβαση ηττημένου και νικητή (την οποία παραλληλίζει με τη σύμβαση γονέα-παιδιού). Κάθε κυριαρχία έχει ως βάση τη σύμβαση, γιατί οι άνθρωποι είναι φύσει ελεύθεροι. Το μόνο που τροποποιείται, ανάλογα με τις περιστάσεις, είναι το είδος της ελεύθερης σύμβασης αυτο-περιορισμού τους και της συγκρότησης της κυρίαρχης Πολιτικής Κοινότητας. Ακρογωνιαίος λίθος της πολιτικής θεωρίας του Hobbes για το Κράτος-Λεβιάθαν είναι οι θεμελιώδεις χριστιανικές, εκκοσμικευμένες ανθρωπολογικές του προκείμενες, σύμφωνα με τις οποίες κάθε θνητός άνθρωπος επιδιώκει την ικανοποίηση τόσο των βιολογικών του ορέξεων όσο και των πιο ακόρεστων, ασίγαστων, μεταβαλλόμενων επιθυμιών για πλούτη, τιμές, διοικητικές θέσεις ή άλλες εξουσίες. Αποτέλεσμα είναι ένας συνεχής ανταγωνισμός μεταξύ των ανθρώπων, που οδηγεί στον εμφύλιο πόλεμο και στην απειλή του θανάτου, άρα στην ανάγκη συγκρότησης μιας κοινής πολιτικής εξουσίας, που θα επιβάλλει την αμοιβαία και δίκαιη προστασία της ελευθερίας, της ιδιοκτησίας και της τήρησης των συμβάσεων (Hobbes, 1989: 170). Ο Hobbes αναδιατυπώνει τις τρεις πρωταρχικές αιτίες του κοινωνικού ανταγωνισμού ως εξής: πάλι για τον πλούτο, για την ασφάλεια, για την αναγνώριση. Όσο οι άνθρωποι βρίσκονται στη φυσική κατάσταση, βρίσκονται σε κατάσταση πολέμου, καθώς η φύση του πολέμου δεν έγκειται απλώς στη στιγμή της ένοπλης αναμέτρησης, αλλά και στο χρονικό διάστημα που δηλώνεται σταθερά η προδιάθεσή της (όπ.π.: 195, 196). Οι πλεονάζουσες επιθυμίες και ο ανταγωνισμός, που χαρακτηρίζουν τους ανθρώπους στη φυσική τους κατάσταση, εκπροσωπούνται κοινωνικά και στην πολιτική κατάσταση, κυρίως από τους *άπορους* και *θαρραλέους*, οδηγώντας διαρκώς σε νέες ταραχές και εξεγέρσεις, στον εμφύλιο πόλεμο και άρα στη διαρκή και επαναλαμβανόμενη αναγκαιότητα μιας κοινά αποδεκτής κυριαρχίας και του πολιτικού κράτους (όπ.π.: 170). Για τον Hobbes, υπάρχει άρρηκτη, λογική σχέση ανάμεσα στη φυσική κατάσταση του ανθρώπινου και στη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας και του κρατικού μηχανισμού. Ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία μιας άνετης διαβίωσης χωρίς την αβεβαιότητα και τις

απειλές των άλλων, και η ελπίδα ανταμοιβής των ανθρώπων για τον έντιμο και εργατικό βίο τους, συναποτελούν τα πάθη εκείνα που κινητοποιούν το Λόγο, και τελικά τη σύναψη του έλλογου συμβολαίου της πολιτικής κατάστασης για την υπέρβαση της άθλιας φυσικής κατάστασης (όπ.π.: 198, 237). Έτσι «*το πλήθος ενοποιείται σε ένα πρόσωπο*», που ονομάζεται *Πολιτική Κοινότητα, Civitas*, με την συμφωνημένη αναγωγή όλων των δυνάμεων και των βουλήσεων στη δύναμη και τη βούληση αυτού του προσώπου, ο φορέας του οποίου ονομάζεται κυρίαρχος, κάτοχος της κυρίαρχης εξουσίας. Αυτός προστατεύει τους ανθρώπους από τις έξωθεν εισβολές και από τις μεταξύ τους αδικοπραξίες (όπ.π.: 241, 242). Και καταλήγει ο Hobbes: «Έτσι λοιπόν περάτωσα την πραγματεία μου περί πολιτικής και εκκλησιαστικής κυβερνήσεως, που οφείλει τη σύλληψή της στις αναταραχές της εποχής μας, χωρίς εφαρμογή σε συγκεκριμένες καταστάσεις και χωρίς οποιαδήποτε άλλη σκοπιμότητα πέραν του να αποκαλύψω στους ανθρώπους την αμοιβαία σχέση μεταξύ προστασίας και υπακοής» (όπ.π.: 336).

Πολλοί μελετητές επισημαίνουν ένα αγεφύρωτο μεθοδολογικό χάσμα ανάμεσα στη μεταφυσική πολιτικο-θεολογική νομιμοποίηση του Κράτους, που διατηρείται στους Grotius και Bodin, και στην υλιστική, φυσικο-επιστημονική νομιμοποίησή που επιχειρεί ο Hobbes, ακολουθώντας την αναλυτικο-συνθετική και επαγωγική μέθοδο. Ωστόσο, ο ίδιος ο τίτλος της πραγματείας του Hobbes αναδεικνύει ως κεντρική φιγούρα τη βιβλική μορφή του Λεβιάθαν, μεταφορά που χρησιμοποιεί για να περιγράψει τον τεχνητά δημιουργημένο κρατικό μηχανισμό που διαθέτει προσωπικότητα, εκπροσωπώντας την πολιτική κοινότητα: «[...] ο μέγας Λεβιάθαν, ο αποκαλούμενος πολιτική κοινότητα (Commonwealth) ή κράτος (State, Civitas), στα λατινικά civitas, που άλλο δεν είναι παρά τεχνητός άνθρωπος» (όπ.π.: 77). Ο Hobbes σπανίως χρησιμοποιεί τον αγγλικό όρο «*State*», η χρήση του οποίου, όπως είδαμε, γενικευόταν ολοένα και περισσότερο στην Αγγλία της εποχής του. Μια φιλολογική ανάλυση δείχνει λοιπόν πως ο Hobbes αναζητά την καλύτερη δυνατή απόδοση στην αγγλική γλώσσα του όρου Civitas, χρησιμοποιώντας συνήθως τον όρο Commonwealth, ο οποίος αποδίδει καλύτερα την Res Publica, και κατ'εξαιρέση μόνο τον όρο State (Harrison, 2003: 18). Το πρόβλημα της σχέσης του State και Civitas με την Commonwealth στο έργο του Hobbes, δεν αποτελεί απλώς φιλολογικό ζήτημα, αλλά, μάλλον, ουσιώδες σημείο της παρέμβασής του. Ο Karl Schmitt έθεσε σωστά το ερώτημα, το οποίο δεν μπόρεσε πειστικά να απαντήσει: Γιατί ο Hobbes χρησιμοποιεί την τερατώδη, σχεδόν πολεμική μεταφορά του Λεβιάθαν, ώστε να περιγράψει τον

κρατικό μηχανισμό, τον οποίο ο ίδιος υποστηρίζει; Στην περίφημη φιγούρα του Λεβιάθαν, είναι φανερό πως ο Hobbes εξακολουθεί να κάνει χρήση μιας πολιτικο-θεολογικής επιχειρηματολογίας. Υποστηρίζουμε λοιπόν ότι, μακράν από το να αποτελεί απλώς ένα ρητορικό τέχνασμα²², η πολιτική θεολογία του Leviathan κατέχει εξέχουσα θέση στη χομπσιανή παραγωγή της αναγκαιότητας του Κράτους.

Προσδιορίζοντας τον κοσμο-ιστορικό πλαίσιο τόσο της αμαρτωλής φυσικής κατάστασης όσο και του Κράτους-Λεβιάθαν, ο Hobbes παραπέμπει στην βιβλική παράδοση της Γραφής, όπου διακρίνονται τρεις κόσμοι, ο παλαιός, ο σύγχρονος και ο επερχόμενος. Ο παλαιός, αρχαίος κόσμος, διήρκεσε από τον Αδάμ έως τον κατακλυσμό. Ο σύγχρονος κόσμος, από τον ερχομό του Χριστού μέχρι την ημέρα της Κρίσεως. Ο επερχόμενος κόσμος, είναι ο κόσμος της σωτηρίας, που θα πραγματοποιηθεί στη γη, όταν θα βασιλεύσει ο Θεός κατά την επιστροφή του Χριστού στην Ιερουσαλήμ, με την έφεση των αμαρτιών, και άρα την υπέρβαση των δεινών της θνητής ανθρώπινης κατάστασης (Hobbes, 1989: 96, 97). Αν ο Λεβιάθαν, το ελέω Θεού εγκόσμιο Κράτος, υπάρχει μόνο ως αναγκαία λογική συνέπεια της αμαρτωλής, θνητής, ανικανοποίητης ανθρώπινης φύσης που οδηγεί στον «πόλεμο όλων εναντίων όλων», τότε η Σωτηρία και η έλευση της Βασιλείας του Θεού, θεραπεύοντας την αμαρτία της ανθρώπινης φύσης, τα δεινά και τη πλεονεξία των ανθρώπων, αίρουν τις ίδιες τις υλικές αιτίες και κοσμικές βάσεις του Κράτους-Λεβιάθαν, το οποίο, κατά συνέπεια, παύει να υπάρχει. Η Αποκάλυψη και η τελική νίκη του Μεσσία Χριστού επί του Αντί-Χριστου οδηγούν έτσι στην καταστροφή των αμαρτωλών προϋποθέσεων του Κράτους (όπ.π.: 101): «την ημέρα της Κρίσεως, τη μεγάλη ημέρα, κατά την οποία ο Σωτήρας μας θα έλθει για να παλινορθώσει τη βασιλεία του Θεού στο Ισραήλ [...] ο κόσμος θα κατακαεί από πυρκαγιά, στην οποία θα χαθούν όλοι οι αμαρτωλοί» (όπ.π.: 228). Υπό αυτή την έννοια, η ορολογική ασάφεια των χομπσιανών εννοιολογήσεων του State και Commonwealth, επιλύεται αποφασιστικά με τον εξής τρόπο: το *Κράτος, State* αποτυπώνει το αναγκαίο κακό της φαύλης φύσης των ανθρώπων και του Αντίχριστου, του Λεβιάθαν, ενώ η *κοινοπολιτεία, Commonwealth*, δεν είναι ουσιαστικά πραγματωμένη ακόμα, μέχρι τη Δευτέρα Παρουσία και το πλήρωμα του Χρόνου, τη δίκαιη Τελική Κρίση και τη σωτηρία. Από αυτή την ερμηνευτική σκοπιά, το *Κράτος, State*, δεν είναι παρά η προσωρινά αναγκαία, αγγελική και δαιμονική μηχανή, που επιβάλλει την θεία τάξη

²². Βλ, και Schmitt, 2009.

σε μια αμαρτωλή, φαύλη κοινωνία²³. Όμως το Κράτος υπόσχεται, στο βασίλειο του Θεού, να ξεπεραστεί. Μόνο έτσι μπορεί να εξηγηθεί πειστικά η χομπσιανή σημασιολογία του Κράτους ως απεχθούς, αλλά αποτελεσματικού πολιτικού τέρατος, που τόσο προκάλεσε την οργή των ομόθρησκων επικριτών του Hobbes: πράγματι, με αυτή τη βιβλική μεταφορά, ο Hobbes συμβάλλει, θεωρητικά και αισθητικά, σε μια ριζοσπαστική κριτική του εγκόσμιου Κράτους, η οποία όμως εγκλωβίζεται σε έναν μυθικό-καταγωγικό και, δευτερευόντως, φαντασιωτικό-μεσσιανικό ορίζοντα της υπέρβασής του.

Η μυθολογική-θεολογική φυσικοποίηση του εμφυλίου πολέμου από τον Hobbes στον *Λεβιάθαν*, ιστορικά νομιμοποιημένη από τις αναδυόμενες αστικές σχέσεις της εποχής και επιστημολογικά δικαιωμένη με γνώμονα το αναλυτικο-συνθετικό νευτώνειο-γαλιλαϊκό πρότυπο, αγνοεί επιδεικτικά την ύπαρξη πολιτικά σημαντικών τάξεων ως παραγόντων κοινωνικού κατακερματισμού ή/και κοινωνικής συνοχής. Την πολιτική σημασία των ταξικών διαιρέσεων και συμμαχιών, ωστόσο, αναγκάζεται να αναγνωρίσει ο Hobbes όταν μελετά, στο έργο του *Βεεμώθ*, την πρόσφατη ιστορία του Αγγλικού Κοινοβουλίου και του Εμφυλίου Πολέμου, και την παρακμή της φεουδαλικής κοινωνίας με καταλύτη την γοργή επικράτηση του «κτητικού ατομικισμού» της αγοράς (Macpherson, 1986: 93-96, 130-131).

Η μυθοποίηση της αρχέγονης φυσικής κατάστασης και του *Λεβιάθαν* συμπληρώνεται από έναν αντίρροπο μηχανισμό, προσανατολισμένο προς το μέλλον, αυτόν της εθνορομαντικής φαντασίωσης του νεωτερικού *Κράτους* που μεταμορφώνεται σε *Κοινότητα*. Μια σημαντική τομή της νεωτερικότητας σε σχέση με την αρχαιότητα, είναι το ιουδαίο-χριστιανικό, εσχατολογικό άνοιγμα του μεσσιανικού, που μετασχηματίζεται σε απελευθερωτική επαναστατική προοπτική (Taubes, 2009, Löwith, 1985). Ενόψει ενός ριζικά ανοιχτού μέλλοντος, η επιστήμη του Κράτους ανασυγκροτείται, απέναντι στο ενδεχόμενο του εμφυλίου πολέμου, πάνω στη φαντασίωση μιας μεσσιανικής ισότιμης κοινότητας που έρχεται, ως επάνοδος στο παραδεισένιο παρελθόν. Μια φαντασίωση που διεκδίκησαν να πραγματώσουν οι περίφημοι *Πόλεμοι των Χωρικών*, που κλιμακώθηκαν από τον 10^ο μέχρι τον 16^ο αιώνα. Η νεωτερική επιστήμη του Κράτους καλείται να αντιμετωπίσει αυτό το ριζοσπαστικό αίτημα της Λύτρωσης και της ελεύθερης Πολιτείας, επιχειρώντας να γεφυρώσει φαντασιωτικά την απόσταση του Κράτους (State, Staat),

²³. Για μια παρόμοια ερμηνεία, βλ. Agamben, 2016: 58

και της Κοινότητας (Community, Gemeinschaft) ή της Κομμούνας (Commune). Μυθικό σύμβολο αυτής της **κρατικής φαντασίωσης** γίνεται η πραγμάτωση της αρχαιοελληνικής, της ρωμαϊκής, της πρωτο-χριστιανικής ή της μεσσιανικής *Κοινότητας* ως *Κοινο-Πολιτείας* (*Res Publica* και *Commonwealth*), ενώ ο *γερμανικός ρομαντισμός* αποτελεί την κορυφαία, χαρακτηριστικά νεωτερική δικαιολόγησή της. Το κίνημα του γερμανικού ρομαντισμού, που αναπτύχθηκε από το 1797 μέχρι τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, άρθρωσε τη πιο συστηματική έως τότε κριτική στον νεωτερικό κρατικό μηχανισμό, και άσκησε καθοριστική επίδραση στη μετέπειτα εξέλιξη της κριτικής προς το νεωτερικό κράτος. Μέλη αυτού του κύκλου ήταν τα αδέρφια August Wilhelm και Friedrich Schlegel, οι Wilhelm Heinrich Wackenroder, Ludwig Tieck, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Ernst Daniel Schleiermacher, ο Friedrich von Hardenberg, που υιοθέτησε το ψευδώνυμο Novalis, αλλά και ο Friedrich Hölderlin (Beiser, 1992: 222). Το θεμελιώδες ρομαντικό ιδανικό ήταν η έννοια της κοινότητας, η οποία αντλούνταν όχι τόσο από τις χριστιανικές, όσο από τις αρχαιοελληνικές κλασικές πηγές του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα, με παραδειγματικό άξονα το ιδανικό της *Πόλεως*, απέναντι στην, σε τελική ανάλυση, ατομικιστική παράδοση των Grotius, Hobbes, Locke που αποτελούσε τη θεωρητική έκφραση του νεωτερικού κρατικού μηχανισμού, ενώ η σπινοζική μεταφυσική, και ειδικά η κατηγορία της *Υπόστασης*, ανάλογη της υποστασιακής, ζωντανής και οργανικής ενότητας της κοινότητας που υπερβαίνει τη μηχανιστική σύλληψή της, αποτελεί για τους Schlegel, Novalis, Schelling, Hölderlin, Schleiermacher, αλλά και για τον νεαρό ρομαντικό Hegel, τη βασική φιλοσοφική αναφορά εκτός του Kant (Beiser, 2003: 36, 143). Η ρομαντική κριτική μπορούσε να είναι είτε προοδευτική, είτε αντιδραστική. Στα κράτη που δημιουργήθηκαν μετά τη Γαλλική Επανάσταση, οι ρομαντικοί ήταν αντιδραστικοί και επιζητούσαν την αναβίωση των μεσαιωνικών κοινοτικών παραδόσεων, ώστε να συγκρατηθεί η νεωτερική δυναμική. Στα αντιδραστικά κράτη στα οποία δεν έγινε η αστικοφιλελεύθερη επανάσταση, όπως ήταν η Πρωσία από το 1812 και έπειτα, πολλοί ρομαντικοί υπήρξαν, τουλάχιστον σε κάποια φάση της ζωής τους, προοδευτικοί, βλέποντας στο βασιλικό πρωσικό κράτος έναν ασφυκτικό τεχνητό μηχανισμό που κατέπνιγε τους ανθρώπους και τη φυσική, οργανική ορμή της κοινοτικής ζωής τους (Berlin, 2000: 199). Ιδίως οι Herder και Fichte θεωρούνται, από πολλούς μελετητές, οι πλέον αντιπροσωπευτικοί θεωρητικοί του νεωτερικού εθνικισμού, και ειδικά του κοινοτικού, πολιτισμικού και γλωσσικού εθνικισμού στην υπηρεσία, τελικά, του νεωτερικού Κράτους (Kedourie, 2017).

Ενώ ο πρώιμος και ο ύστερος γερμανικός φιλελευθερισμός του 18^{ου} αιώνα, στοιχεία του οποίου εντοπίζονται ήδη στο έργο των Thomasius, Wolff και αναπτύσσονται στο έργο των Kant, Schiller, Humboldt, Forster, Jacobi, ήταν μια αντίδραση στην θεοπατριαρχική κρατική μορφή και μία πολιτική στήριξη της αναδυόμενης φιλελεύθερης κρατικής μηχανής, η ρομαντική κριτική επίσης αναγνωρίζει το κράτος ως μηχανισμό, αντιστρέφοντας όμως τα αξιολογικά πρόσημα. Για τον κανόνα της ρομαντικής συντηρητικής σκέψης, η ρίζα του κακού βρίσκεται στην υπέρμετρη διόγκωση και αυτονόμηση της νεωτερικής, δυαρχικής κρατικής μηχανής, που διαχωρίζει το δημόσιο και το ιδιωτικό, υπονομεύοντας με ραγδαίους ρυθμούς κλασική, οργανική-εναρμονιστική και μονιστική *societas*. Ο νεωτερικός ορθολογικός κρατικός «μηχανισμός» και ο «δεσποτισμός» θεωρούνται για τον ρομαντικό συντηρητισμό παράλληλα αναπτυσσόμενα φαινόμενα, που υποσκάπτουν την κοινοτική συνοχή (Κονδύλης, 2015: 325). Στο πλαίσιο της παραδοσιακής σύλληψης του Διαφωτισμού ως προμηθεϊκού εγχειρήματος απελευθέρωσης των ανθρώπων από τον θεοπατριαρχικό δεσποτισμό, και με κεντρικό σημείο αναφοράς τον *Προμηθέα* του Goethe, η μυθική μορφή του Προμηθέα, όπως αυτή εμφανίζεται στον Ησίοδο και τον Αισχύλο, θα διαδραματίσει κεντρικό ρόλο στην αναπαράσταση της ρομαντικής κριτικής του κινήματος *Θύελλα και Ορμή (Sturm und Drang)*, κεντρικοί εκπρόσωποι του οποίου είναι οι G.E. Lessing, Friedrich Schiller, J.W. Goethe.

Ενώ συχνά αναφέρεται πως οι ρομαντικοί ανέπτυξαν μια «οργανική έννοια του κράτους» σε ρήξη με τη «μηχανική έννοια του κράτους» του Διαφωτισμού, στην περίπτωση των πρώτων ρομαντικών η διαπίστωση αυτή αστοχεί στο να συλλάβει την ένταση της πολεμικής τους απέναντι στο Κράτος. Η αντίληψη ενός «ιδεατού κράτους» θεωρείται από πολλούς ρομαντικούς αντίφαση εν τοις όροις. Αντίθετα, υποστηρίζουν αρχικά πως το νεωτερικό κράτος είναι εξ ορισμού *μηχανικό* και σε μια ιδανική κοινωνία θα εξαλειφθεί και θα αντικατασταθεί από μια έλλογη κοινοτική συγκρότηση, με πλέον χαρακτηριστικά παραδείγματα τις θέσεις που εκθέτουν οι Friedrich Schlegel κυρίως στο *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, οι Novalis και Hölderlin σε διάφορα γραπτά τους (Beiser, 1992: 236). Για τους συντηρητικούς ρομαντικούς, είτε από μια αντιδραστική σκοπιά, προσκολλημένη στο παρελθόν, είτε από τη ριζοσπαστική σκοπιά ανώτερης ανάκτησης της απολεσθείσας κοινότητας στο μέλλον, η αντίθεση *μηχανισμού-οργανισμού*, του μηχανικού, ωφελμιστικού κράτους και της οργανικής, πνευματικής κοινότητας των αξιών, φαντάζει οριακά ανεπίλυτη: «Στον αποτροπιασμό που τους προκαλεί η δαιμονική-

απάνθρωπη μορφή του νεότερου κράτους, μερικοί συντηρητικοί φθάνουν στο σημείο να μην αναγνωρίζουν στο κράτος ως πολιτική οργάνωση της κοινότητας καμία απολύτως ηθική αξία. Ανανεώνουν (σιωπηρά) την αυγουστίνηα παράδοση και επιχειρηματολογούν όπως πολλοί Σχολαστικοί: το κράτος είναι κάτι απλώς βέβηλο, ένα προϊόν του προπατορικού αμαρτήματος, γι' αυτό πρέπει να υπαχθεί σε ανώτερες πνευματικές αρχές (δηλαδή συγκεκριμένα: στις εντολές της εκκλησίας)» (Κονδύλης, 2015: 312-313).

Η μεταγενέστερη ρομαντική σκέψη, ωστόσο, πραγματοποιεί έναν φαινομενικά τακτικό, όμως τελικά στρατηγικό συμβιβασμό με το νεωτερικό κράτος και τη νεωτερική επιστήμη της διακυβέρνησης, υποστηρίζοντας τη συμπληρωματικότητα *κρατικού μηχανισμού και κοινοτικού οργανισμού*, υπό τον όρο η κρατική μηχανή να ενσωματώνεται στο οργανικό κοινοτικό πλαίσιο – στη πραγματικότητα, όμως, συμβαίνει το αντίστροφο. Ο Müller, μαθητής του Burke, υπενθυμίζει την ετυμολογική συγγένεια των λέξεων *Stand* (τάξη, θέση) και *Staat*, (*Κράτος*), καταδεικνύοντας τον μερικό, ωφελμιστικό και κοινωνικο-ταξικό χαρακτήρα του νεωτερικού κρατικού μηχανισμού, επιχειρηματολογώντας υπέρ της προοπτικής ενός αληθινού, *οργανικού κράτους* το οποίο θεσμικά διακλαδώνεται σε κοινωνικές, νομοκατεστημένες τάξεις, σε αντίθεση με το νεωτερικό κράτος που προβάλλει μια ψευδή, αταξική οικουμενικότητα στο όνομα της απρόσωπης κρατικής, μηχανικής κυριαρχίας (όπ.π.: 312). Η επιστήμη, λέει ο Müller, δεν μπορεί να αναπαραστήσει παρά μόνον ένα κράτος άψυχο, καθώς ο κοινοτικός θάνατος, η στασιμότητα, το φιλελεύθερο κοινωνικό συμβόλαιο, όπως αποτυπώνονται κυρίως στο αγγλικό κράτος, δεν μπορούν να εκφράσουν την ίδια την κοινοτική ζωή και κίνηση. Η επιστήμη, ο ωφελμισμός και η χρήση μηχανών δεν μπορούν να εκφράσουν το Κράτος ως οργανική κοινοτική ζωή, καθώς το Κράτος δεν είναι μια μηχανή ή ένα εργαλείο, «δεν είναι απλώς ένα εργοστάσιο, ένα αγρόκτημα, μια ασφαλιστική ή εμπορική εταιρεία [...] το κράτος είναι η θεμελιακή συνένωση όλων των υλικών και πνευματικών αναγκών ενός έθνους, όλων των υλικών και πνευματικών αγαθών του, όλης της εσωτερικής και της εξωτερικής ζωής του, σ' ένα μεγάλο, ενεργητικό και απείρως ενεργό και ζωντανό όλον»²⁴. Μόνο η υποταγή του νεότευκτου κρατικού μηχανισμού στο χριστιανικό κοινοτικό αξιακό πλαίσιο, με προεξάρχουσα την *Αγάπη* αντί του *Νόμου* και των ψυχρών διαταγμάτων, μπορεί να αποσοβήσει τον καταστροφικό εκμηχανισμό της

²⁴. Όπως παρατίθεται στο Berlin, 2000: 185, 195-196.

κοινωνικής ζωής που οδηγεί στην ολοένα και βαθύτερη αποξένωση μεταξύ των ανθρώπων.

Το έργο του Herder μπορεί να θεωρηθεί η μήτρα όλων των μετέπειτα ρομαντικών κριτικών του νεωτερικού κράτους. Η κριτική του κρατικού μηχανισμού από τον μεγάλο Γερμανό ρομαντικό αρθρώνεται υπέρ μιας νατουραλιστικής αντίληψης της κουλτούρας ως οργανικής διαδικασίας που δεν ανάγεται σε μηχανικές, αιτιακές σχέσεις. Στις *Ιδέες για μια φιλοσοφία της ιστορίας της ανθρωπότητας*, όπου αξιοποιεί την ιδέα της ανθρώπινης τελειοποιησιμότητας του Rousseau και την οργανική Ιδέα του Kant ώστε να περιγράψει τους νόμους της ιστορικής εξέλιξης, ο Herder υποστηρίζει πως «*το πλέον φυσικό Κράτος είναι ένας ένα έθνος, μια εκτεταμένη οικογένεια με έναν εθνικό χαρακτήρα*», ασκώντας έτσι κριτική στη «*βάρβαρη ανάμειξη ανθρωπίνων τύπων και εθνών κάτω από ένα σκήπτρο*» που συναντάται στα νεώτερα απολυταρχικά κράτη μεγάλης κλίμακας, όπως η Γαλλία και η Πρωσία της εποχής του, που δεν είναι παρά «*Staatsmachinerie*», κρατικές μηχανές «*χωρίς εσωτερική ψυχή*», των οποίων τα μέρη είναι εξωτερικά συνδεδεμένα με μηχανικά εξαρτήματα αντί για συναισθηματικούς δεσμούς (Herder, 1969: 324)²⁵. Τα μέλη των κρατών αυτών υπακούουν, ως πολίτες, υποχρεωτικούς νόμους προς τους οποίους το εκάστοτε Κράτος αξιώνει εξωτερική, αναγκαστική πειθαρχία, αντί η κοινωνική ζωή να οργανώνεται με γνώμονα τις ζωντανές παραδόσεις που μορφοποιούν την καθημερινή ζωή των πολιτών (Ross, 2008: 18-19).

Στο ίδιο πνεύμα, αλλά με πιο ρητή πολιτική κατεύθυνση, οι Friedrich Schlegel και Novalis αναπτύσσουν τη ρομαντική κριτική σύλληψη της κρατικής μορφής, αξιοποιώντας την έννοια της κοινωνικής ελευθερίας ως οργανικής ολότητας κατά την επεξεργασία ενός ρεπουμπλικανικού ιδανικού.

Το 1796 ο Friedrich Schlegel απαντάει με το *Versuch über den Begriff des Republikanismus* στο κείμενο του Kant *Προς την αιώνια ειρήνη* (1795). Για τον Schlegel, η αρχαία ελληνο-ρωμαϊκή κοινοπολιτεία μπορούσε να αποτελεί μια «*πραγματική κοινότητα ηθών*» (*Gemeinschaft der Sitten*), ενωμένη συναισθηματικά μέσω της αγάπης των πολιτών, σε αντίθεση με το νομικό φορμαλισμό και ατομικισμό του νεωτερικού, φιλελεύθερου κρατικού μηχανισμού (Schlegel, 2013, Beiser, 1992: 252). Για τον νεαρό Schlegel η ρεπουμπλικανική κοινοπολιτεία είναι ένα υπερβατολογικό ιδεώδες που αντλείται από την αρχαία κοινότητα της Αθήνας και της

²⁵. Βλ. και Λαμμόρ, 1998: 89.

Ρώμης, και το οποίο στη νεωτερική εποχή προσεγγίζεται με την έμμεση αντιπροσωπευτική δημοκρατία ενός ρεπουμπλικανικού κράτους (*republikanische Staat*). Η γενική βούληση δεν δίνεται ποτέ από την εμπειρία των επιμέρους ατομικών βουλήσεων, παρά μόνο πλασματικά, διαμέσου επιμέρους αντιπροσωπευτικών σωμάτων που αναπαριστούν τη γενική βούληση, σε ένα φάσμα που εκτείνεται από το δεσποτισμό μέχρι την κοινοπολιτειακή δημοκρατία (Schlegel, 2013, Beiser, 1992: 250, 251, Ross, 2008: 23-24). Για τον Schlegel ούτε η μοναρχία ούτε η δημοκρατία έχουν το αποκλειστικό μονοπώλιο αναπαράστασης και αντιπροσώπευσης του κοινοπολιτειακού ιδεώδους, καθώς η καταστατικά δημοκρατική συγκρότηση της κοινοπολιτείας μπορεί να συνοδεύεται από διάφορες αντιπροσωπευτικές αναπαραστάσεις της γενικής βούλησης, ανάλογα με τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες και την πλέον κατάλληλη σε κάθε χώρα πραγμάτωση του κοινοπολιτειακού ιδεώδους (Ross, 2008: 24). Άλλωστε, τα παραδείγματα της αρχαίας Αθήνας, της αρχαίας Ρώμης και της νεωτερικής Βρετανίας, όπως αυτή διαμορφώθηκε μετά την ιστορική Ένδοξη Επανάσταση, αναγνωρίζονται από τους περισσότερους μείζονες νεωτερικούς στοχαστές, όπως έχουμε δει, ως *μεικτά πολιτεύματα*. Το φιλοσοφικό σχήμα της τοποθέτησής του υπέρ του κοινοπολιτειακού κοινοτισμού, ο Schlegel θα το αντλήσει από τον Kant και την αισθητική-οργανική Ιδέα που αναπτύσσεται στη *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*. Στις διαλέξεις του πάνω στην *Υπερβατολογική Φιλοσοφία* (1800), ο Schlegel επιλύει την καντιανή αντινομία ανάμεσα στη φυσικο-μηχανική αιτιότητα και την παράδοξη «αιτιότητα» της ελεύθερης θέλησης, χαρακτηρίζοντας ως φαύλη τη μηχανική αρχή και εμβαθύνοντας στο ρυθμιστικό ιδεώδες του *ελεύθερου οργανισμού*, προτείνοντας ένα οντολογικό οργανικό συνεχές ανάμεσα στην αναγκαιότητα της Φύσης και το ανθρώπινο, συνειδητό τεχνούργημα του Πολιτισμού (Ross, 2008: 20-22, Nivala, 2017: 48). Ανατρέχοντας στον *Προμηθέα Δεσμώτη* του Αισχύλου, ο Schlegel συνδέει τον Προμηθέα και την αντίστασή του απέναντι στο Δία και το Κράτος με την αρχή της *μηχανικής εξωτερικότητας* των αντιθέτων, ενώ ο Ηρακλής, που απελευθερώνει τον Προμηθέα με τη συναίνεση του Δία, εκφράζει την αρχή της *οργανικής σύνθεσης* των αντιθέτων (Nivala, 2017: 45). Κατά αυτό τον τρόπο αρθρώνεται μυθολογικά η υπέρβαση του *μηχανικού Κράτους* από την *οργανική Πολιτεία*.

Ποιά είναι όμως, σύμφωνα με τον ύστερο χριστιανικό μεσαιωνισμό του Schlegel, η σχέση του κρατικού μηχανισμού με την θεία κοινοπολιτεία; Σύμφωνα με την κρατούσα άποψη, το κέντρο βάρους του πολιτικού στοχασμού του Schlegel

μετατοπίζεται, με το πέρασμα του χρόνου, από το ιδεώδες μιας αρχαίας δημοκρατικής αντιπροσώπευσης στο ιδεώδες μιας μεσαιωνικής, μοναρχικού τύπου αντιπροσώπευσης, πάντα στο πλαίσιο ενός μεικτού πολιτεύματος. Ήδη το 1799 ο Schlegel γράφει πως ποτέ δεν υπήρξε περισσότερη ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα από όση στη μεσαιωνική εποχή (Beiser, 1992: 261-2). Ωστόσο, από τον πρώιμο κλασικισμό του μέχρι τον ύστερο μεσαιωνικό χριστιανικό μυστικισμό του, η κοινή κεντρική ιδέα που διατρέχει τα γραπτά του Schlegel δεν παύει να είναι αυτή της οργανικής κοινότητας που υπερβαίνει το φιλελεύθερο, νεωτερικό κράτος δικαίου. Θεμελιώδης θέση του Friedrich Schlegel στο πλαίσιο της ύστερης, χριστιανικής του κοσμοαντίληψης, είναι πως ο νεώτερος κόσμος επί της αρχής χαρακτηρίζεται από την επαναστατική επιθυμία πραγμάτωσης του Βασιλείου του Θεού επί της Γης, μιας οργανικής, θείας κοινότητας πιστών (Schlegel, 1991: 48). Το Βασίλειο του Θεού θα υπερβεί τις αντινομίες και τις αμαρτίες της κρατικά οργανωμένης, νεωτερικής κοινωνίας των ιδιωτών. Ο Schlegel αναγνωρίζει σταδιακά όλο και περισσότερο το Κράτος ως *αναγκαίο μέσο* πραγμάτωσης της κοινοτικής ηθικότητας, υπονομεύοντας τις σαφείς διαχωριστικές ανάμεσα στον κρατικό μηχανικό νόμο και την οργανική πνευματική ηθικότητα (Beiser, 1992: 263). Το κοσμικό, νεωτερικό κράτος στηρίζεται «στις ατέλειες του φυσικού δικαίου», είναι «απλώς το μέσον για τον ανώτατο τελικό σκοπό της ανθρωπότητας», που είναι έργο της Εκκλησίας. «Το πνεύμα του χριστιανισμού από πολιτική άποψη είναι μια γενική αντιπολίτευση στο κράτος γενικά [...] το κράτος πρέπει τελικά να εξαφανισθεί και να διαλυθεί εντελώς μέσα στην εκκλησία. Μόνον η οικογένεια θα παραμείνει, ώσπου τελικά ολόκληρο το ανθρώπινο γένος ..θα γίνει μια μεγάλη οικογένεια». Μέχρι τη πραγματοποίηση του οικουμενικού πνευματικού σκοπού, είναι αναγκαίο να υπάρχει Κράτος, και αφού είναι αναγκαίο, είναι προτιμότερο να υπάρχει ένα *καλό* παρά ένα *κακό* Κράτος. Το κοσμικό κράτος βέβαια είναι μια «εφεύρεση του Νεμρώδ», οπότε είναι το «αντικράτος» ή ο «πάντοτε πεινασμένος και τα πάντα καταβροχθίζων Λεβιάθαν», αλλά μπορεί, ταυτόχρονα, να είναι και «το πρώτο αντίδρυμα κατά του Νεμρώδ», αν μέσα σε αυτό επικρατεί ειρήνη και δικαιοσύνη. Σε αντίθεση με το καλό κράτος που κατευθύνεται προς τη θεία σωτηρία, το αντικράτος «επιδιώκει αποκλειστικά και μόνο τη μέγιστη δυνατή συσσώρευση της υλικής δύναμης ή την ανώτατη μεγέθυνση της απόλυτης εξουσίας». Το αντικράτος συμπίπτει με το νεώτερο κράτος, είναι ένα αμαρτωλό, «*αρνητικό*» κοσμικό κράτος, που πρέπει να αντικατασταθεί από ένα κράτος θεμελιωμένο «*πάνω σε ένα θείο θετικό*» (Schlegel, 1959, Κονδύλης, 2015: 313). Το «*καλό κράτος*»,

υπηρετώντας κατά το δυνατόν τους ανώτερους, απώτερους σκοπούς της ανθρωπότητας, διατρέχεται από τον μεσσιανικό ορίζοντα του Βασιλείου του Θεού και μεταμορφώνεται, στο βαθμό που προοδεύει, σε μία τέλεια Πολιτεία, που δεν είναι απλώς *δημοκρατική* ως προς την κοινοπολιτειακή της συγκρότηση, αλλά και *αριστοκρατική* και *μοναρχική* (Schlegel, 1991: 46, θέση 214), συγκροτώντας ένα μεικτό πολίτευμα. Επομένως, συμπεραίνουμε πως για τον Schlegel το νεωτερικό, *μηχανικό Κράτος, Staat*, αποτελεί είτε *σατανικό εμπόδιο* προς τη θεία σωτηρία, στην εκδοχή του *αντι-κράτους* που μετατρέπεται σε συμφεροντολογικό αυτοσκοπό συσσώρευσης υλικής ισχύος, είτε *αναγκαίο κακό* και μέσο της θείας οικονομίας και πρόνοιας προς τη σωτηρία της ανθρωπότητας, στην εκδοχή του *καλού, έλλογου κράτους*, της *οργανικής κοινοπολιτείας, Republic*, υπερβαίνοντας κάθε επιμέρους κρατικό συμφέρον.

Όπως οι Herder και Schlegel, και ο Novalis ισχυρίζεται ότι το πραγματικό μέτρο συγκρότησης και ευημερίας της κοινοπολιτείας βρίσκεται στη ζώσα σχέση των πολιτών με το όλον μέσα στο οποίο ζουν. Ο Novalis θεωρεί τον νομικοπολιτικό συνταγματικό δεσμό έναν νοησιαρχικό δεσμό, και κατηγορεί τους φιλοσόφους του Διαφωτισμού ότι υποτίμησαν τα πραγματικά, εμπειρικά ανθρώπινα όντα και το ρόλο των αισθήσεων. Ο ενοποιητικός παράγοντας της κοινωνίας δεν μπορεί παρά να είναι αισθητικός, μια αισθητή ανθρώπινη ενσάρκωση των ηθών που μπορεί να καταστήσει εφικτή μια κοινή συλλογική ταυτότητα, καθώς ο τυπικός θεσμός παραείναι νοητικός και ψυχρός, αφήνοντας τη φαντασία παγωμένη (Ross, 2008: 27). Κατά αυτό το τρόπο, η διακυβέρνηση είναι ένα έργο τέχνης, αισθητική και φαντασιακή ολοκλήρωση της πολιτικής κοινωνίας. Ο Novalis βλέπει στο πρόσωπο του μονάρχη την καλύτερη δυνατή ενσάρκωση της γενικής θέλησης σε ένα υπαρκτό, ενεργό ανθρώπινο όν, που αποτελεί τη ψυχή του κοινοπολιτειακού σώματος. Από αυτή τη σκοπιά, ασκεί κριτική στην «μηχανιστική» κοινωνία των ατομικών αναγκών και επιθυμιών που υποτάσσονται κάτω από έναν εξωτερικό νόμο, με επιτομή τον μηχανικό νόμο του Πρωσικού Κράτους μετά το θάνατο του Φρειδερίκου του 1^{ου}. Στο κείμενό του *Πίστη και Αγάπη* παραλληλίζει το Πρωσικό Κράτος με «*εργοστάσιο*», και τη διακυβέρνησή του ως «*μηχανική διοίκηση*», ενώ εκτιμά πως η λειτουργία του κράτους ως *μηχανής* και σύμφωνα με το *κρατικό συμφέρον*, απομίμηση του ιδιωτικού συμφέροντος, μπορεί να είναι χρήσιμη για τη φυσική υγεία, την ενδυνάμωση και την εξειδίκευση του Κράτους, όμως στην ουσία της οδηγεί το Κράτος σε θάνατο (Novalis, 1997: 93). Ο Novalis μάλιστα ισχυρίζεται ότι ο ρόλος του πραγματικού

ηγεμόνα δεν είναι να προσφέρει στους ανθρώπους αυτό που νομίζουν ότι θέλουν, αλλά να εξυψώνει τα αισθήματά τους και να δίνει μέτρο στις επιθυμίες τους αποτελώντας τον «καλλιτέχνη των καλλιτεχνών» εξασφαλίζοντας την «απόλυτη αγάπη», το διεγερτικό εκείνο που μετατρέπει το κρατικό μηχανισμό στην αισθητική δημιουργία μιας ποιητικής, μοναρχικής κοινοπολιτείας (όπ.π.: 95, 97). Κατηγορεί μάλιστα την πατερναλιστική, αποτυχημένη πολιτική των μοναρχών ως υπεύθυνη για τη Γαλλική επανάσταση, καθώς η πρώτη έδωσε την αίσθηση στους πολίτες ότι αποστολή τους είναι η εξυπηρέτηση των υλικών τους συμφερόντων, απελευθερώνοντας επιθυμίες που οι μοναρχίες δεν μπορούσαν να ενσωματώσουν. Το οργανικό «πνεύμα του κράτους» αποτελεί μια πραγματική ένωση της υπερβατικής, θεολογικής αρχής της μοναρχίας με την κοσμική, λαϊκή αρχή της κοινοπολιτείας, *Republik*, υπερβαίνοντας το νεωτερικό Staat, το κράτος-μηχανισμό, καθώς σε κάθε πνευματική οντότητα η αρχή του *Ενός Θεού* εκφράζεται στην πανθειστική πολλαπλότητα των δημιουργημάτων του (Novalis, 1997: 125, 127).

Όμως το 1796 ή 1797, σε ένα περίφημο απόσπασμα ρομαντικής έμπνευσης που αποδίδεται στην τότε φιλοσοφική συναντίληψη των Hegel, Helderlin και Schelling, το «μηχανικό» Κράτος καταγγέλλεται ως ένα «άθλιο ανθρώπινο κατασκεύασμα», δίχως Ιδέα και ελευθερία, μια μηχανή εξαναγκασμού που πρέπει να ξεπεραστεί από μια νέα πνευματική κοινότητα, που θα συμφιλιώσει το *Μύθο* και τη *Διάνοια*²⁶. Το σπάραγμα αυτό ρομαντικής κριτικής, αποτελεί το μεταίχμιακό εκείνο σημείο στο οποίο η σκέψη κάποιων ρομαντικών, με τη διαμεσολάβηση της επιρροής του Kant και του Spinoza, κινείται προς τις νοητικές συντεταγμένες που αργότερα θα κωδικοποιηθούν ως *Γερμανικός Ιδεαλισμός*. Το φιλοσοφικό κίνημα του *Γερμανικού Ιδεαλισμού*, με βασικούς εκπροσώπους τους Kant, Fichte, Schelling, Hegel, θα επεξεργαστεί τελικά, εγκαταλείποντας τον νεανικό του ριζοσπαστισμό, μια ριζικά νέα, διαλεκτική μέθοδο κρατικοποίησης της κοινότητας και φαντασιωτικής αυτοδικαιολόγησης της Κρατικής Μορφής.

²⁶. Πρόκειται για το περίφημο *Παλαιότερο πρόγραμμα συστήματος του Γερμανικού Ιδεαλισμού* (1796 ή 1797). Το κείμενο αυτό αποδόθηκε άλλοτε στον Schelling και άλλοτε στον Hegel, ενώ έντονη κατ'άλλους είναι η επιρροή του Hölderlin. Θα αναφερθούμε σε αυτό το κείμενο στο κεφάλαιο για τον Hegel.

Για τη διάλυση της *Κρατικής Φαντασίωσης*

Ορισμένοι ιστορικοί παρατηρούν πως τόσο το *αρχαιο-ελληνικό* όσο και το *ρωμαϊκό πολιτικό* σύστημα διέγραψαν μια ανάλογη μακρο-ιστορική τροχιά, από το *Θεοπατριαρχικό Βασίλειο στην Πόλη-Κράτος*, και από το *σύστημα των Πόλεων-Κρατών* σε μια οικουμενικών αξιώσεων *Αυτοκρατορία*, που αποτελεί ένα είδος διαλεκτικής παλινόρθωσης του Βασιλείου με τη διαμεσολάβηση της Πολιτείας (Humbert, 2012). Άλλοι μελετητές, υποστήριξαν ότι η ίδια αυτοκρατορική τάση επαναλήφθηκε, χωρίς επιτυχία προς το παρόν, και στο ευρωπαϊκό κεφαλαιοκρατικό κοσμο-σύστημα, από τα *Απολυταρχικά Κράτη* στα *Πολιτικά Κράτη*, και τελικά στα *ιμπεριαλιστικά-αποικιοκρατικά κράτη*, που επεδίωξαν να επιβάλλουν μια *κοσμοκρατορία*, ήτοι μια παγκόσμια *Αυτοκρατορία* (Wallerstein, 2011: xxiv, xxvii, 38, 64). Μια ανάλογη τροχιά φαίνεται να διαγράφει και ο δυτικός θεωρητικός αναστοχασμός, από το *Μύθο* του θεοπατριαρχικού Κράτους στο *Λόγο* της πόλεως-Κράτους και από την *εθνική φαντασίωση* του συστήματος των κρατών στην *μεγαλομανιακή-παρανοϊκή Αυτοκρατορία*.

Ο *Λόγος* του Κράτους, τον οποίο μια κριτική εξέταση αποκαλύπτει ως στρατηγική ορθολογικότητα στον εμφύλιο πόλεμο, δεν παύει να στηρίζεται σε έναν ιδρυτικό Μύθο, στον ορίζοντα μιας συμφιλιοτικής Φαντασίωσης. Από τον Ησίοδο μέχρι τον Απόστολο Παύλο και τον Ιερό Αυγουστίνο, και από τον Λούθηρο μέχρι τον Bodin και τον Hobbes, μια πρωταρχική μυθική κατάσταση ανθρώπινης αδυναμίας και επιθυμίας για κυριαρχία, θεμελιώνει την αναγκαιότητα επικράτησης μιας ελέω Θεού απάνθρωπης, χθόνιας ή δαιμονικής Κρατικής Μορφής, που εξυπηρετεί ως Μέσο τον ανώτερο, προκαθορισμένο σκοπό της προστασίας, της σωτηρίας και της ευημερίας. Η Κρατική Μορφή θεμελιώνεται σε έναν ιδρυτικό Μύθο, που μυθοποιεί και φυσικοποιεί τον εμφύλιο πόλεμο και τη κυριαρχική λύση του, αντί να διερευνά την υλική αιτιογένεσή του αναζητώντας τις βέλτιστες εναλλακτικές λύσεις, και τους όρους εφαρμογής τους Επιπλέον, η Κρατική Μορφή θέτει εαυτόν στον ορίζοντα μιας θεμελιακής *Φαντασίωσης*. Το *Κράτος* φαντασιώνεται πως ανακτά την απολεσθείσα γη, τη συγγένεια, τη φυλετική *Κοινότητα*, σε μια ρομαντικά αισθητικοποιημένη, συμφιλιομένη *Κοινο-Πολιτεία*. Το Κράτος δηλαδή ολοκληρώνεται φαντασιωτικά ως μη Κράτος, ως ένα φαντασιωτικό συλλογικό σώμα μέσα στο οποίο έχει επιλυθεί το

πρόβλημα του εμφυλίου πολέμου και έχουν συμφιλωθεί τα αντιμαχόμενα κοινωνικά και πολιτικά μέρη.

Επομένως, και με γνώμονα όσα προηγήθηκαν, μπορούμε προκαταρκτικά να υποθέσουμε τρεις ή τέσσερις στιγμές σύστασης της στρατηγικής ορθολογικότητας της Κρατικής Μορφής απέναντι στον εμφύλιο πόλεμο:

- A) Τον ιδρυτικό *Μύθο* του *Θεοπατριαρχικού Κράτους*.
- B1) Τον εργαλειακό *Λόγο* του οικονομικού-μηχανικού *πολιτικού Κράτους*.
- B2) Τον εργαλειακό *Λόγο* του κοινωνικού-μεικτού *πολιτικού Κράτους*.
- Γ) Την αρχαιο-τελολογική *Φαντασίωση* του εθνικού-οργανικού Κράτους ή *Κοινο-πολιτείας*.
- Δ) Την μεγαλομανιακή-σωτηριολογική *Παράνοια* της Αυτοκρατορίας²⁷.

Σε αντίθεση με τη *κρατική επιστήμη*, η *επιστήμη του Κράτους* δεν μπορεί να αναχθεί στις περί ιδρύσεως του Κράτους μυθολογικές αφηγήσεις, ούτε στις κυβερνο-λογικές πραγματείες περί των όρων άσκησης της κρατικής διακυβέρνησης, ούτε, βέβαια, στις αποδοτικές φαντασιώσεις του Κράτους ως *Κοινοπολιτείας* ή *Εθνικής, Οργανικής Κοινότητας*. Η επιστήμη του Κράτους θα πρέπει να αναπτυχθεί σε ρήξη με τον ιδρυτικό μύθο και το φαντασιωτικό ορίζοντα της Κρατικής Μορφής, διερευνώντας έτσι τους υλικούς όρους σύστασης, οργάνωσης, ανάπτυξης και παρακμής της κρατικής οργάνωσης, ανιχνεύοντας έτσι τους εμπράγματους όρους όσο και τα πρακτικά όρια του *Κρατικού Λόγου*. Μεταβαίνοντας, έτσι, από το *Κράτος* στο *κράτος*, από την αποξενωμένη υπερβατικότητα της Κυριαρχίας στην εμμενή αποξένωση της κυρίαρχης στρατηγικής επικράτησης.

Θα διερευνήσουμε τη δυνατότητα μιας τέτοιας επιστήμης της Κρατικής Μορφής στο έργο των Spinoza, Hegel, Marx, Negri.

²⁷ Η περαιτέρω διερεύνηση αυτής της παραληρηματικής-παρanoiικής στιγμής κατά τη συγκρότηση των προνεωτερικών και των νεωτερικών κρατών, θα απαιτούσε μια αναλυτική διερεύνηση των εθνοκρατικών και ιμπεριαλιστικών μεγαλομανιακών και σωτηριολογικών παραληρημάτων, που εκφράστηκαν διαχρονικά για τη νομιμοποίηση του εθνοκρατικού ρατσισμού και των ιμπεριαλιστικών επεμβάσεων- διερεύνηση που ξεφεύγει των σκοπών του παρόντος.

Β' Μέρος **Η φιλοσοφία της Κρατικής Μορφής στους Spinoza και Hegel**

Κεφάλαιο 2 : **Ο Spinoza ως προπομπός μιας υλιστικής-στρατηγικής επιστήμης** **της Κρατικής Μορφής**

Η ηθική θεμελίωση της σπινοζικής θεωρίας του Κράτους

Αν, όπως υποστηρίζουν ο Balibar και άλλοι σύγχρονοι μελετητές του Spinoza²⁸, ο Ολλανδοεβραίος φιλόσοφος αποτέλεσε τον εκφραστή ενός τριπλού φιλοσοφικού αιτήματος της *επιστήμης*, της *μη δογματικής θρησκείας* και της *δημοκρατικής πολιτείας* (Balibar: 2010: 41), τότε το έργο του ανταποκρίνεται πράγματι σε αυτό το τριπλό αίτημα: Η *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*, η οποία πορίζεται την επιστημονική Μέθοδο, και η οντολογία της *Ηθικής*, η οποία πορίζεται τις βασικές αρχές σύστασης και κατανόησης της Φύσης, της ανθρώπινης φύσης και της Πολιτείας, θεμελιώνουν μια επιστημονική γνωσιοθεωρία, οντολογία και ανθρωπολογία. Στη βάση αυτή, η *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία* θεμελιώνει μια *μη δογματική θρησκεία*, απελευθερώνοντας τη σκέψη προς τον επιστημονικό στοχασμό μιας *δημοκρατικής*

²⁸ Τις τελευταίες δεκαετίες, η σκέψη του Spinoza έχει γίνει αντικείμενο πολλαπλής επανοικειοποίησης, ως οντολογική εναλλακτική και αντίπαλο δέος έναντι τόσο της αγγλοσαξονικής παράδοσης της αναλυτικής φιλοσοφίας όσο και της γερμανοκεντρικής παράδοσης της ηπειρωτικής φιλοσοφίας. Ένα από αυτά τα πολλαπλά εγχειρήματα επανοικειοποίησης, που έχει ως ιστορικό επίκεντρο τη Γαλλία, προτείνει ένα *τρίτο δρόμο* ανάγνωσης του Spinoza, πέρα από τη διαζευκτική επιλογή ανάμεσα είτε στη σύγχρονη και συστηματική ανάγνωση του σπινοζικού συστήματος από αναλυτική σκοπιά, σε έργα όπως των J. Bennet, E. Curley, Douglas J. Den Uyl, G. Lloyd, είτε στην αναγωγή του σε απλό προστάδιο της νεωτερικής ηπειρωτικής φιλοσοφίας, του Γερμανικού Ιδεαλισμού και της φιλοσοφίας του Hegel, μέχρι τελικά τη σύγχρονη *κριτική θεωρία* (Montag & Stolze, 1997: preface). Η γαλλοκεντρική αυτή παράδοση ανάγνωσης του σπινοζικού έργου, που δίνει συχνά έμφαση στις υλιστικές διαστάσεις του, αναπτύσσεται στα έργα στοχαστών όπως ο Ferdinand Alquié, ο Martial Gueroult, ο Gilles Deleuze, Alexandre Matheron, Luis Althusser, Pierre Macherey, Etienne Balibar, Pierre-Francois Moreau αλλά και του Ιταλού Antonio Negri. Παράλληλα τοποθετείται μια άλλη γραμμή, αυτή της οικολογικής ανάγνωσης στο πλαίσιο του ρεύματος της «βαθιάς οικολογίας» που προτείνει την ανατροπή της ανθρωποκεντρικής προοπτικής προς όφελος μιας «οικοσοφικής» προοπτικής του Κόσμου, αντλώντας έμπνευση από την σπινοζική οντολογία και μεταφυσική, επικοινωνώντας ενίοτε με την αναλυτική ανάγνωση, στα έργα των A. Naess, F. Mathews, E.D. Jonge, W. Fox, B. Devall, G. Sessions, G.Lloyd (Guilherme, 2011: 60 και επ.). Μάλιστα, το 1986 διοργανώθηκε στο Σικάγο ένα διεθνές συνέδριο για τον Spinoza με σκοπό τη γεφύρωση του χάσματος ανάμεσα στην ηπειρωτική και την αναλυτική πρόσληψη της σπινοζικής φιλοσοφίας (Curley & Moreau, 1990). Εκκινώντας από αυτή τη νέα σπινοζική στροφή, θα επιχειρήσουμε εδώ να μια κριτική προσέγγιση της σπινοζικής φιλοσοφίας της Κρατικής Μορφής, επηρεασμένοι κυρίως από τις σχετικές συμβολές των Alexander Matheron και Antonio Negri — το έργο του οποίου θα μας απασχολήσει στο οικείο κεφάλαιο της διατριβής.

Πολιτείας, οι αρχές της οποίας αναπτύσσονται στην *Πολιτική Πραγματεία*.

Στη *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*, ο Spinoza όριζε ως σκοπό της *διόρθωσης του Νου* και της ανάπτυξης των τεσσάρων θεμελιωδών επιστημών (Ηθική Φιλοσοφία, Παιδαγωγική, Ιατρική, Μηχανική) την ανθρώπινη τελειότητα και την απόδειξη των ορθών κανόνων της κοινωνικής διαβίωσης (Spinoza, 2001: 23, 26, 27, 28, 29). Η *Ηθική*, το μείζον έργο του Spinoza, έχει ως ρητό στρατηγικό στόχο τη σύλληψη των οντολογικών θεμελίων της ανθρώπινης και πολιτειακής ευδαιμονίας μέσω της ανάπτυξης μιας *αιτιοκρατικής* οντοθεολογίας που θα ανασκευάσει και θα «*αναποδογυρίσει*» τη «*διδασκαλία των τελικών αιτιών*», κλονίζοντας συθέμελα τις διάφορες ανθρώπινες, πολιτικο-θεολογικές μυθοπλασίες που στηρίζονται σε αυτή. Πρόκειται για μια *αντιστροφή* της κρατούσας θεοκρατικής τελολογίας προς μια οντοθεολογική αιτιοκρατία, στην οποία τα *τελικά αίτια* αναγνωρίζονται ως η παραμορφωμένη, δεισιδαιμονική μορφή εμφάνισης των *αποτελεσμάτων των ποιητικών αιτιών* (Spinoza, 2009: 132, 136, I Παρ.). Η τελολογική αντίληψη οδηγεί σε αζεπέραστες αντιφάσεις την έννοια του Θεού, «*διότι αν ο Θεός ενεργεί για έναν τελικό σκοπό, αναγκαία ορέγεται κάτι το οποίο στερείται*» (όπ.π.: 137), συνεπώς δεν είναι τέλειος, πράγμα άτοπο με γνώμονα τη δογματική θέση περί της τελειότητας του Θεού. Για αυτό ο Spinoza θα συλλάβει το Θεό ή Φύση παραγωγικά, και τα δημιουργήματά του ως εμμενή αποτελέσματα με τα οποία ο ίδιος εκφράζεται σε όλο και πιο συγκεκριμένες και πεπερασμένες μορφές: «*Μα αν τα πράγματα που παράχθηκαν από τον Θεό άμεσα είχαν φτιαχτεί για να φτάσει ο Θεός τον τελικό του σκοπό, τότε τα έσχατα, για τα οποία φτιάχτηκαν τα πρώτα, θα ήταν κατ'ανάγκη υπέρτατα όλων*» (Deleuze, 2002: 136). Η κριτική της τελολογικής θεοκρατικής μεταφυσικής υπέρ μιας αιτιοκρατικής οντο-θεολογίας, έχει, αναγκαστικά, ριζοσπαστικές πολιτικές συνέπειες, κλονίζοντας την θαυματουργική αυθεντία της κυρίαρχης ιερατικής κάστας, που αξιώνει το μονοπώλιο της οντολογικής ερμηνείας, τοποθετώντας τον εαυτό της στην κορυφή της εγκόσμιας, πολιτικής ιεραρχίας (Spinoza, 2009: 138, I Παρ.). Αγνοώντας την αιτιοκρατία που διέπει τη Φύση, και ειδικότερα την ανθρώπινη φύση, οι άνθρωποι πίστεψαν σε φαντασιακές, δεισιδαιμονικές παραστάσεις ενός παραληρηματικού Θεού που τους αγαπά και τους φροντίζει, τους μισεί και τους τιμωρεί, προβάλλοντας τη δική τους τελολογική κατασκευή μέσω της ικανοποίησής τους ως εξηγητικό μηχανισμό της ίδιας της Φύσης, στην οποία αναζητήθηκε ένα έξωθεν τελολογικό σχέδιο που προκαθορίζει τη μοίρα των ανθρώπων. Γιατί ο όχλος έχει την τάση να αναπληρώνει την άγνοιά του με

φαντασιακές ερμηνευτικές κατασκευές, γεγονός που τον καθιστά έκθετο στην πολιτική χειραγώγησή του (όπ.π.: 134, 141).

Έχοντας κάνει αυτές τις προκαταρκτικές δηλώσεις των πολεμικών του προθέσεων, διατυπώνοντας ευθύς εξ αρχής τις πολιτικές αιχμές της οντολογίας του, ο Spinoza ξεκινάει την έκθεση των αξιωμάτων, των ορισμών, των προτάσεων, των θεωρημάτων και των πορισμάτων της Ηθικής του *more geometrico*, σε πέντε μέρη: *Περί Θεού* (μέρος I), *Περί της Φύσης και της Προέλευσης του Πνεύματος* (μέρος II), *περί της προέλευσης και της φύσης των συναισθηματικών επηρειών* (μέρος III), *περί της ανθρώπινης δουλείας, ήτοι περί της ισχύος των συναισθηματικών επηρειών* (μέρος IV), *και περί της Δύναμης του Νου, ήτοι περί της ανθρώπινης Ελευθερίας* (μέρος V). Στα δύο πρώτα μέρη, ο Spinoza αναπτύσσει τους αποδεικτικούς του συλλογισμούς αναφορικά με τους πρωταρχικούς οντολογικούς προσδιορισμούς, το Θεό/Φύση, την υπόσταση, τα κατηγορήματα, τις ουσίες, τους τρόπους κ.ο.κ. Η αποδεικτική παραγωγή της Νόησης και του Σώματος ως των δύο γνωστών κατηγορημάτων του Θεού, επιτρέπει την οντολογική τοποθέτηση και διερεύνηση του ανθρώπινου Πνεύματος ως *σκεπτόμενου πράγματος*. Τα υπόλοιπα τρία μέρη της *Ηθικής* (III, IV, V) θα αναπτύξουν την έννοια του Ανθρώπινου Πνεύματος²⁹.

Η φυσική ανθρωπολογία, θεμέλιο της Πολιτειολογίας

Οι συναισθηματικές επήρειες³⁰, που αναφέρονται στην ανθρώπινη φύση, και οι αλληλεξαρτήσεις ισχύος τους στο κοινωνικό πεδίο, οι οποίες παράγουν την ανθρώπινη δουλεία και τη πολιτική ψυχολογία, εκτίθενται στο III και το IV μέρος

²⁹ . Στα όσα ακολουθούν, θα εφαρμόσουμε το σύνθετο σύστημα των συντομογραφιών στη σπινοζική Ηθική:

A: Απόδειξη.

ΑΠ: Απόδειξη Πορίσματος.

Αίτ: Αίτημα, Αξ: Αξίωμα.

ΓΟΣ: Γενικός ορισμός των συναισθηματικών επηρειών.

Επ: Επεξήγηση.

Κ: Κεφάλαιο.

Λ: Λήμμα.

Ο: Ορισμός, ΟΣ: Ορισμοί Συναισθηματικών Επηρειών.

Παρ: Παράρτημα, Π: Πόρισμα. Πρλ: Πρόλογος.

ΠΣ: Πόρισμα Σχολίου.

Σ: Σχόλιο.

³⁰ . Η συναισθηματική επήρεια ορίζεται ως εξής: «*Η συναισθηματική Επήρεια που λέγεται Πάθημα της ψυχής είναι μια συγκεκριμένη ιδέα με την οποία το Πνεύμα καταφάσκει μια ισχύ ύπαρξης του Σώματός του, ή κάποιου μέρους αυτού, μεγαλύτερη ή μικρότερη από πριν, και δοθείσης αυτής το ίδιο το Πνεύμα καθορίζεται να σκέφτεται το τάδε μάλλον παρά το δείνα*» (Spinoza, 2009: 339, ΟΣ, Επ.).

αντίστοιχα, αποτελώντας τον οντο-πολιτικό πυρήνα της Ηθικής. Επιχειρώντας να απομειώσουμε την πολυπλοκότητα της σπινοζικής έκθεσης, θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε συνοπτικά αυτόν τον πυρήνα.

Η απλούστερη σχέση, το κύτταρο της πολιτικής ψυχολογίας του Spinoza είναι το *conatus*. Το *conatus* είναι η ουσία των πραγμάτων, και η *όρεξη* ή *επιθυμία* (*όρεξη με συνείδηση εαυτής*), ως ειδική μορφή του *conatus*, είναι η ουσία του ανθρώπου από τη σκοπιά τόσο του ανθρώπινου Πνεύματος, υπό το κατηγορημα της νόησης του Θεού, όσο και από τη σκοπιά του ανθρώπινου Σώματος, υπό το κατηγορημα της Έκτασης του Θεού (Spinoza, 2009: 245, 247-248, III 7, 9Σ, βλ. και 317, 322) Ο Spinoza ισχυρίζεται μάλιστα, πραγματοποιώντας τη γνώριμη από την εισαγωγή της *Ηθικής* αντιστροφή των μεταφυσικών τελικών αιτιών σε αιτιοκρατικά ποιητικά αίτια, πως η επιθυμία είναι η πραγματική βάση της ηθικής διάκρισης του καλού από το κακό, και όχι το αντίστροφο. Η *Επιθυμία*, ως το ειδικά ανθρώπινο *conatus*, δεν είναι η απλή και στάσιμη αναπαραγωγή ενός σταθερού Είναι. Το *conatus* στον Spinoza έχει τη σημασία τόσο της αυτοσυντήρησης όσο και της αύξησης της δύναμης, στον ορίζοντα της τελείωσης. Ο Spinoza επιπλέον σημειώνει πως, κάθε φορά που το σώμα καρπώνεται το αντικείμενο κατανάλωσης και ικανοποιείται με αυτό, εισέρχεται σε μια νέα κατάσταση και τείνει να επιθυμεί και να αγαπά νέα αντικείμενα, με διαφορετικούς τρόπους (όπ.π.: 316, III 59Σ). Όσον αφορά τη *Βούληση*, ο Spinoza υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει καμιά απόλυτη, ήτοι ελεύθερη βούληση (όπ.π.: 217, II 48, II 49A). Η βούληση είναι η ικανότητα να καταφάσκουμε ή να αρνούμαστε κάτι συγκεκριμένο, και όχι απλώς η ικανότητα να επιθυμούμε ή να αποστρεφόμεστε κάτι. Η αιτιοκρατικά προσδιορισμένη *αίσθηση* είναι η σωματική βάση της *βούλησης*, η οποία αδυνατεί να επικρατήσει απόλυτα επί των συναισθηματικών επηρειών, και μόνο η απειρία της πρώτης, της αίσθησης, προσδίδει απειρία στη δεύτερη, στη βούληση (όπ.π.: 222, II 49Σ). Αυτή είναι η βασική σπινοζική θέση.

Πώς όμως συμβάλλει αυτή η σπινοζική θέση «στις ανάγκες της ζωής», την εξυπηρέτηση των οποίων έχει η ίδια θέσει ως βασικό της σκοπό; Η σπινοζική διδασκαλία μας καλεί να αναγνωρίσουμε ρεαλιστικά τη πραγματική συν-αισθηματική δυναμική που διέπει τις ανθρώπινες σχέσεις και να επιδράσουμε πάνω σε αυτή συνειδητά και έλλογα, διατυπώνοντας τέσσερις λόγους που αυτή η διδασκαλία είναι ωφέλιμη, από τους οποίους οι πιο σημαντικοί για την κατανόηση της σπινοζικής πολιτειολογίας είναι οι δύο τελευταίοι: «[...] Αυτή η διδασκαλία συντείνει στον κοινωνικό βίο καθόσον διδάσκει να μη μισούμε, να μην καταφρονούμε, να μη

χλευάζουμε, να μη φθονούμε κανέναν, και να μην οργιζόμαστε με κανέναν. Επιπλέον, καθόσον διδάσκει να αρκείται καθένας στα δικά του και να προσφέρει αρωγή στον πλησίον του όχι από γυναικεία πονοψυχία, μεροληψία ή δεισιδαιμονία, αλλά μόνο υπό την καθοδήγηση του λόγου, δηλαδή καταπώς αιτεί ο χρόνος και το πράγμα, όπως θα δείξω στο μέρος 4^ο. Τέλος αυτή η διδασκαλία συντείνει επίσης ουκ ολίγο στην κοινή συμβίωση: καθόσον διδάσκει με ποιόν τρόπο πρέπει να κυβερνώνται και να καθοδηγούνται οι πολίτες, δηλαδή όχι έτσι ώστε να υπηρετούν δουλικά, αλλά έτσι ώστε να ενεργούν ελεύθερα όσα είναι άριστα» (όπ.π.: 227, II 49Σ).

Με βάση αυτές τις κατευθύνσεις και με γνώμονα τον κοινό βίο, ο Spinoza θα αναπτύξει μια οντο-ανθρωπολογία των συναισθημάτων. Στη σπινοζική Ηθική αριθμούνται περίπου 60 συναισθήματα (Γρηγοροπούλου, 1999: 115), ενώ, σύμφωνα με τη σπινοζική αντίληψη, τα συγκεκριμένα ανθρώπινα πάθη είναι αναρίθμητα, τουλάχιστον όσα και τα αντικείμενα (Spinoza, 2009: 308, III 56). Ωστόσο, από τη χαώδη αυτή πολλαπλότητα διακρίνονται στον Spinoza, με σαφή τρόπο, μια βασική αρτηρία και ορισμένες διακλαδώσεις της συναισθηματικής ανάπτυξης. Ανάμεσα στις διαφορετικές ταξινομήσεις των συναισθηματικών επηρειών της Ηθικής, θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε τη σπινοζική ψυχολογία σε 3 κλιμακούμενα επίπεδα:

1. Παθητικά συναισθήματα
2. Ενεργητικά συναισθήματα
3. Θεϊκά συναισθήματα

Τα οποία μπορούν να διακριθούν περαιτέρω στις εξής υποδιαιρέσεις τους³¹:

1. Παθητικά συναισθήματα (Πάθη)

1.1 Πρωταρχικά συναισθήματα

(επιθυμία, χαρά και λύπη → αγάπη και μίσος → ελπίδα και φόβος, κ.α.)³²

³¹. Ο Matheron προβαίνει σε μια διάκριση δύο ομάδων σχέσεων, αφενός ανάμεσα στις ατομικές και στις διατομικές σχέσεις, και αφετέρου ανάμεσα σε δύο υπο-ομάδες κάθε ομάδας, τις πρωταρχικές σχέσεις και τις παράγωγες σχέσεις. Έτσι διαμορφώνονται 4 ομάδες, οι A1, A2, B1, B2 (Matheron 1988: 82 και επ.).

³². Spinoza, 2009: 249, III 11Σ, 253, III 13Σ, 260, III 18Σ, 314, III 59A, 326, 327, 334, III ΓΟΣ Επ.,

1.2 Μιμητικά συναισθήματα (ανά φύλο, ομάδες, τάξεις, έθνη)

Τα μιμητικά συναισθήματα ωθούν, αντιφατικά, τόσο σε συμμαχικές όσο και σε ανταγωνιστικές ομαδοποιήσεις, και τόσο σε κοινωνικές, όσο και σε αντικοινωνικές συμπεριφορές.³³

1.3 Αμφιθυμία και Αμφιβολία³⁴

1.4 Δεισιδαιμονία και Θαυμασμός

Η διαχείριση, εκτόνωση και φαντασιακή επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ θετικών και αρνητικών συναισθημάτων, μιμητικών εντάσεων, συναισθηματικών αμφιθυμιών αλλά και των φαντασιακών αμφιβολιών, γίνεται με τις *δεισιδαιμονίες*. Η Δεισιδαιμονία είναι μορφή μετάθεσης των πραγματικών αιτιών της χαράς και της λύπης, της αγάπης και του μίσους, του φόβου και της ελπίδας σε άλλα, φανταστικά αίτια: (Spinoza, 2009: 297, III 50). Πλάι στη *Δεισιδαιμονία*, ο Spinoza περιγράφει άλλη μια μορφή φαντασιακής μετάθεσης των πραγματικών αιτιών των συναισθηματικών επηρειών, τον *Θαυμασμό*. Στην έκθεση του Spinoza ο θαυμασμός έχει μια ιδιαίτερη θέση, καθώς καταλαμβάνει τη τρίτη θέση στο Παράρτημα του III μέρους, αμέσως μετά την επιθυμία, τη χαρά και τη λύπη, μολονότι δεν το θεωρείται *stricto sensu* συναισθηματική επίρεια. Όπως είδαμε στην εισαγωγή της *Ηθικής*, ο θαυμασμός αποτελεί εκείνη ακριβώς την αποβλάκωση του πνεύματος του όχλου, ο

324 326, 327, 334, III ΓΟΣ Επ.

³³. Όπ.π., 267-269, III 27Σ και 27ΠΣ, 275, III 31Σ - 32Σ, 276, III 32Α, 278, III 35, 483, V 20Σ, 292, 293 III 45, III 46). (όπ.π: III 32Σ). Όπως σχολιάζει ο Moreau: «Οι καταστροφικές συνέπειες αυτές της θεμελιώδους ανθρωπολογικής κατάστασης είναι ότι αν πετύχω, αποτυγχάνω. Αν αποτύχω στο να επιθυμεί ο άλλος το ίδιο πράγμα με εμένα, εσωτερικεύω τη σύγκρουση, εφόσον μιμούμαι ταυτόχρονα στόχους που δεν είναι δικοί μου, αν όμως πετύχω, κατορθώνω ο άλλος να επιθυμεί το ίδιο πράγμα με εμένα. Όμως, καθώς σε γενικές γραμμές αυτό το αγαθό δεν μπορούν να το μοιραστούν όλοι, καθιστά στην πραγματικότητα τον άλλο ανταγωνιστή μου. Αν πετύχω να λατρεύει κάποιος το ίδιο είδωλο με εμένα, αυτός θα θελήσει να κερδίσει την εύνοιά του όπως και εγώ και να πειστεί ότι είναι ο ευνοούμενός του, όπως και εγώ [...] Έτσι, η προσπάθειά μου να μοιραστεί ο άλλος την επιθυμία μου, ώστε με τη σειρά μου να μπορέσω να μιμηθώ τη δική του, αποτυγχάνει αναγκαία δύο φορές. Αποτυγχάνει για πρώτη φορά στο μέτρο που ο άλλος αντιστέκεται σε αυτή την προσπάθεια, γεγονός που με ωθεί να τον καταδιώξω, και αντιστρόφως τον ωθεί να με καταδιώξει, εξαιτίας των διστάμενων στόχων μας. Αποτυγχάνει για δεύτερη φορά στο μέτρο που επιτυγχάνει, διότι αυτή η επιτυχία μας καθιστά αντιπάλους και, σαν να μην έφθανε αυτό, μεταφέρει αυτή την αντιπαλότητα εντός μας» (Moreau, 2018: 78).

³⁴. Σύμφωνα με τον Spinoza, η αμφιθυμία αποτελεί μια κατάσταση που Πνεύματος η οποία προέρχεται από δύο αντίθετες συναισθηματικές επήρειες, ενώ η αμφιβολία είναι η αμφιθυμία στο επίπεδο της φαντασίας. Διαφορετικά ειπωμένο, ό,τι είναι η αμφιθυμία στο συναισθηματικό επίπεδο είναι η αμφιβολία στο γνωστικό επίπεδο: (Spinoza, 2009: 257 και επ., III 17Σ).

οποίος, αγνοώντας τις αιτιώδεις συνάψεις, αντιστρέφει το αποτέλεσμα με την αιτία και εμπιστεύεται τις φαντασιακές, μυθοπλαστικές παραστάσεις περί τελικών αιτιών, που προωθούν οι κυρίαρχοι για να τον χειραγωγούν. Ο θαυμασμός γίνεται πολιτικά κρίσιμος συντελεστής της ανθρώπινης δουλείας και της πολιτικής ψυχολογίας, όταν συναρθρώνεται με την χαρά και τη λύπη, την αγάπη και το μίσος, την ελπίδα και το φόβο, την αφοσίωση και τη σιγουριά (όπ.π.: 301, 322-324, III, 52Σ). Ο *Θαυμασμός* δεν είναι παρά μια ψευδεπίγραφη προβολή και επένδυση, από τη μεριά του όχλου, των θετικών συναισθημάτων της χαράς, της αγάπης, της ελπίδας πάνω στον εκάστοτε θαυμαστό κυρίαρχο, προς αποφυγή των αρνητικών συναισθημάτων που φέρει η κατάσταση της αμφιβολίας περί των πραγματικών αιτιών και της αμφιθυμίας των συναισθηματικών επηρειών. Η συναισθηματική συνάρτηση που εκθέτει εδώ ο Spinoza αναφορικά με τον θαυμασμό και την πολιτική λειτουργία του, μπορεί να ερμηνευθεί, με γνώμονα τις πολιτικές διατυπώσεις του Spinoza στην εισαγωγή της *Ηθικής*, και προδικάζοντας την έκθεση της *Θεολογικο-Πολιτικής Πραγματείας*, με τον ακόλουθο τρόπο: ο όχλος χαίρεται και λυπάται, αγαπά και μισεί, φοβάται και ελπίζει, κάθε φορά που γίνεται αμφίθυμη η συναισθηματική του κατάσταση και γνωστικά αμφίβολη η αυτοσυντήρησή του, εν μέσω των αβέβαιων συσχετισμών δυνάμεων και των εξωτερικών περιστάσεων που διέπουν τη ζωή του. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να υποστηρίξουμε ότι η *Δεισδαιμονία* αποτελεί φαντασιακή επίλυση της συναισθηματικής *αμφιθυμίας* του πλήθους ως όχλου, ενώ ο *Θαυμασμός* αποτελεί φαντασιακή επίλυση της *γνωστικής αμφιβολίας* του. Για τον όχλο, οι Κυρίαρχοι προβάλλουν, δεισδαιμονικά και θαυματουργικά, ως η υπερβατική αιτία των ευχάριστων και των δυσάρεστων, των δεινών και των καλοτυχιών του όχλου, και ο όχλος, παρασυρμένος από τη συναισθηματική του αστάθεια και αδυνατώντας να την ελέγξει με έλλογο τρόπο, οδηγείται στην ανθρώπινη δουλεία, περί της οποίας θα μιλήσει εκτενώς ο Spinoza στο IV μέρος της *Ηθικής*. Η συνισταμένη όλων των προβαλλόμενων θετικών συναισθημάτων που επενδύει ο όχλος στους κυρίαρχους είναι η Αφοσίωση, ήτοι η αγάπη προς τον θαυμαστό Κύριο, και η Σιγουριά που αυτός εμπνέει απέναντι στην αμφιβολία, την αβεβαιότητα και τις κακοτυχίες των ανθρωπίνων πραγμάτων. Όπως το θέτει ο Spinoza ήδη στην εισαγωγή της *Ηθικής* που είδαμε, η άγνοια του όχλου περί της αιτιότητας που διέπει τα φυσικά πράγματα τον μετατρέπει σε αντικείμενο χειραγώγησης των κυρίαρχων, που εμφανίζονται έτσι θαυματουργικά ως αίτιοι και κύριοι του τελολογικού πεπρωμένου του.

2. Ενεργητικά συναισθήματα

2.1 Ευψυχία

2.2 Γενναιοδωρία

Αν τα παθητικά συναισθήματα αντιστοιχούν στο πρώτο είδος γνώσης, τα ενεργητικά συναισθήματα αντιστοιχούν στο δεύτερο είδος γνώσης. Ενώ τα πρωταρχικά συναισθήματα, τα μιμητικά συναισθήματα, η κατάσταση αμφιθυμίας και αμφιβολίας, η δεισιδαιμονία και ο θαυμασμός τοποθετούνται στο φάσμα των παθητικών συναισθημάτων και των φαντασιακών παραστάσεων των αιτιών τους, τα ενεργητικά συναισθήματα είναι εκείνα με τα οποία ο άνθρωπος μετασχηματίζει την παθητικότητα και τη δουλεία σε ενεργητικότητα και ελευθερία. Καθόσον το Πνεύμα ενατενίζει τον εαυτό του και τον νοεί, συλλαμβάνοντας αληθείς, ήτοι ταιριαστές ιδέες και μετατρέποντας τα παθητικά συναισθήματα σε ενεργητικά, χαρακτηρίζεται από *Ανδρεία*. Η *Ανδρεία* διακρίνεται περαιτέρω σε *Ευψυχία* και *Γενναιοδωρία* (όπ.π.: 315, III 58 59Σ). Όπως συνοψίζει η Γρηγοροπούλου την ιδιοτυπία των ενεργητικών συναισθημάτων εντός της σπινοζικής ηθολογίας: «Το επιχείρημα για τη μετάβαση από τα παθητικά στα ενεργητικά συναισθήματα συνιστά αφενός γνωσιοθεωρητικό πρόβλημα, διότι τα συναισθήματα είναι ιδέες, αφετέρου πρακτικό πρόβλημα, διότι τα πάθη οδηγούν σε συγκρούσεις [...] Τόσο η ευψυχία όσο και η γενναιοδωρία είναι επιθυμίες, παράγονται δηλαδή σύμφωνα με τους μηχανισμούς των συναισθημάτων, στη βάση του *conatus* και του μηχανισμού μεταβίβασης, ενώ βασίζονται ταυτόχρονα και στις κοινές έννοιες του Λόγου. Συνδυάζεται, με άλλα λόγια, ο μηχανισμός με τη σκέψη» (Γρηγοροπούλου, 1999: 109, 139-140). Είδη *Ευψυχίας* ο Spinoza θεωρεί τη Σωφροσύνη, τη Νηφαλιότητα, το θάρρος στους κινδύνους κ.α., ενώ είδη *Γενναιοδωρίας* θεωρεί τη Μετριοπάθεια, την Επεικεία κ.α. (Spinoza, 2009: 315, III, 59Σ). Η ευψυχία μπορεί να οδηγήσει τόσο στην έγκαιρη και συνετή φυγή όσο και στη μάχη (όπ.π.: IV 69ΠΣ), και σε κάθε περίπτωση οδηγεί στην ανθρώπινη ελευθερία, στην αγάπη που κατανικά το μίσος, στην κοινή ωφέλεια της Πολιτείας. (όπ.π.: 439, IV 73Σ).

3. Θεϊκά συναισθήματα

3.1 Αγάπη για το Θεό

3.2 Αγάπη του Θεού

Θα πρέπει να διακρίνουμε στις σχετικές αναφορές της *Ηθικής* του Spinoza δύο είδη των θεϊκών συναισθημάτων: την πεπερασμένη *αγάπη προς το Θεό* (*amor erga Deum*) από την άπειρη και *νοητική αγάπη του Θεού* (*amor intellectualis Dei*). Η πρώτη διατυπώνεται από τον Spinoza στις προτάσεις 14-20 του V μέρους της *Ηθικής*, κυρίως στην πρόταση 15, ενώ η δεύτερη διατυπώνεται κυρίως στις προτάσεις 32-37 του ίδιου μέρους, και κυρίως, στη πρόταση 32.

Οι τρεις γενικές κατηγορίες συναισθημάτων, τα *παθητικά*, τα *ενεργητικά*, και τα *θεϊκά συναισθήματα*, αντιστοιχούν στα τρία είδη γνώσης του Πνεύματος που ο Spinoza είχε ήδη παρουσιάσει, σε πρωτόλεια μορφή, στην επεξεργασία των διαφόρων τρόπων αντίληψης με τη *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*, και τα οποία αναπτύσσει περαιτέρω στο 2^ο μέρος της *Ηθικής* (Spinoza, 2009: 204-205, II 40Σ2, II 41). Το πρώτο είδος γνώσης, η γνώση από θολή εμπειρία, η γνώμη και η φαντασία, αντιστοιχεί στα παθητικά συναισθήματα. Το δεύτερο είδος γνώσης, η γνώση των κοινών εννοιών και των ταιριαστών ιδεών των ιδιοτήτων των πραγμάτων, αντιστοιχεί στα ενεργητικά συναισθήματα. Το τρίτο είδος γνώσης, η ενορατική επιστήμη, αντιστοιχεί στα θεϊκά συναισθήματα (Spinoza, 2009: 378 IV 28, 442, IV Παρ., κεφ. 4, 457 V, Πρόλογος, 480, V 19 V 20 και V 20Σ, 488 V 27, 490 V 28, 494 V 32 ΠΣ, V 33, 497, 498, V 36 και V36ΠΣ).

1. Πρώτο είδος γνώσης

Γνώση από θολή εμπειρία ή φαντασία

2. Δεύτερο είδος γνώσης

Διάνοια [Ratio]

Καθολική γνώση, κοινές έννοιες, ταιριαστές ιδέες των πραγμάτων

3. Τρίτο είδος γνώσης,

Ενορατική Επιστήμη [Scientia Intuitiva]

Σύμφωνα με σημαίνοντες ερμηνευτές του Spinoza, θα πρέπει να κατανοήσουμε την *αγάπη προς το Θεό* σύμφωνα με το δεύτερο είδος γνώσης και τις κοινές έννοιες, και την *νοητική αγάπη του Θεού* σύμφωνα με το τρίτο είδος γνώσης και την ενορατική επιστήμη (Deleuze, 2002: 382, 383, βλ. και Matheron, 2020: 81 και επ.). Η «σωτηρία, ήτοι η ευδαιμονία ήτοι η Ελευθερία μας, δηλαδή η αιώνια Αγάπη προς τον Θεό», που «ονομάζεται στους Ιερούς κώδικες Δόξα», έγκειται στην ικανοποίηση της ψυχής που επέρχεται στη βαθμίδα της ύψιστης επιθυμίας της ενορατικής επιστήμης. Η διάνοια του δεύτερου είδους γνώσης, η αναστοχαστική γνώση που αντιστοιχεί στα ενεργητικά συναισθήματα, είναι αναγκαία προπαίδεια για την επίτευξη του τρίτου είδους της ενορατικής γνώσης, που αντιστοιχεί στη θεϊκή απόλαυση της ενικότητας των πραγμάτων. Τα τρία είδη της γνώσης στη σπινοζική φιλοσοφία εμπνέονται από τους τρεις αναβαθμούς της γνώσης στη καββαλιστική διδασκαλία των Σεφινότ. Οι τρεις Σεφινότ της γνώσης στην Καμπάλα έχουν τα ονόματα Μπινά (Διάνοια), Χόχμά (Σοφία) και Ντα'άτ (Γνώση), σύνθεση των δύο προηγούμενων. Στον Spinoza έχουμε το πρώτο είδος γνώσης, *Imaginatio*, το δεύτερο είδος των *notions communes* του Λόγου, *Ratio*, και το ανώτατο, τρίτο είδος γνώσης, τη *Scientia Intuitiva* – την ενορατική ή διορατική επιστήμη. Στο πρώτο είδος έχουμε την εμπειρική κατανόηση του πεπερασμένου, στο δεύτερο τη σύλληψη των ουσιωδών σχέσεων των πραγμάτων, ενώ στο τρίτο είδος έχουμε την πηγή των ουσιωδών σχέσεων, τη συνάφεια και αναγκαιότητά τους, *subspecie aeternitatis*. Τούτο το ανώτατο είδος γνώσης διακατέχεται από το *Amor Intellectualis Dei*, την νοητική Αγάπη του Θεού, που φέρνει τη Χαρά και τη γαλήνη της ψυχής (Μιχαήλ, 1999: 217, 218). Η σπινοζική *οντολογική γνωσιολογία* και *ψυχολογία* του Spinoza παρουσιάζει τα τρία είδη Συναισθήματος και Γνώσης ως κλιμακούμενες, συνυφασμένες στιγμές της ανέλιξης του ανθρώπινου Πνεύματος προς την κατανόηση του ανθρώπου ως μέρους του Θεού-Φύσης και προς την ευδαιμονία του ανθρώπινου πνεύματος. Ο Spinoza δεν κατανοεί τον άνθρωπο ως *imperium in imperio*, κράτος εν κράτει μέσα στην τάξη της Φύσης, αλλά ως ενταγμένο στην ίδια φυσική τάξη με άλλα όντα, τάξη που διέπεται από αιτιοκρατικούς νόμους (Spinoza, 2009: 231, III, Πρόλογος). Η σπινοζική θεωρία των φυσικών δυνάμεων και συναισθημάτων αποτελεί το βασικό θεμέλιο της σπινοζικής πολιτικής επιστήμης: «Η θεραπεία των παθών προσανατολίζεται στη θεραπεία των

κοινωνικών συγκρούσεων. Η αγωγή βασίζεται στις αιτίες που τα προκαλούν και στις δυνάμεις που εμπεριέχουν τα ίδια για τη θεραπεία τους. Για τον Σπινόζα, ο άνθρωπος ενώ δεν μπορεί να θεωρηθεί υπαίτιος των παθών του, εντούτοις έχει τη δύναμη να τα μετριάσει, σε μια διαδικασία κατανόησης των τρόπων με τους οποίους δέχεται και προσλαμβάνει τον κόσμο του» (Γρηγοροπούλου, 1999: 109).

Η σπινοζική Παιδαγωγική

Η σπινοζική έκθεση των βασικών συναισθηματικών επηρειών σε αντιστοιχία με τα είδη της γνώσης διαμορφώνει μια σπινοζική *παιδαγωγική* των συναισθημάτων, που αποκοπεί στη διαμόρφωση ενεργών, έλλογων και ελεύθερων πολιτών. Η παιδαγωγική αυτή διέπεται από μια βασική αρχή: «[...] Στην ευτυχία προσδίδεται το να μπορέσουμε να διανύσουμε ολόκληρο το διάστημα της ζωής με Νου υγιή σε Σώμα υγιές. Και αληθινά, όποιος έχει Σώμα ικανό για λιγοστά και εξαρτημένο στο μέγιστο βαθμό από εξωτερικά αίτια, όπως το βρέφος ή το παιδί, έχει ένα Πνεύμα που, θεωρημένο μόνο στον εαυτό του, δεν έχει σχεδόν καθόλου συνείδηση του εαυτού του, ούτε του Θεού, ούτε των πραγμάτων. Και αντιθέτως, όποιος έχει Σώμα ικανό για πλείιστα έχει ένα Πνεύμα που, θεωρημένο μόνο στον εαυτό του, έχει μεγάλη συνείδηση του εαυτού του, του Θεού και των πραγμάτων» (Spinoza, 2009: 502, V, 502 39Σ). Επομένως, η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη *ανεξαρτησία του σώματος από εξωτερικά αίτια*, κατά συνέπεια η υπέρβαση μιας κατάστασης παιδικής εξάρτησης από αυτά, επιφέρει την ολοένα και μεγαλύτερη συναισθηματική, γνωστική, τελικά πνευματική ανάπτυξη. Σε αυτή την κατεύθυνση, βασικό καθήκον της εκπαίδευσης είναι να περιορίζει τις άμετρες συναισθηματικές επήρειες, δηλαδή την άμετρη αγάπη ή επιθυμία για δόξα (φιλοδοξία), πλούτο (φιλαργυρία), συμπόσια (τρυφηλότητα), ποτό (μεθοκοπία), συνουσία (λαγνεία), καθώς και τα αρνητικά, αντικοινωνικά συναισθήματα που στρέφονται ενάντια στους άλλους, όπως το μίσος, το φθόνο, προς τα οποία οι άνθρωποι ρέπουν φύσει (όπ.π.: 305, 310, III 55Σ και III 56Σ). Η αξία της εκπαίδευσης των παιδιών αφορά την εξάσκηση των συναισθημάτων στον λογικό αυτό-έλεγχο και την ικανότητα παραγωγής εκείνων των θετικών συναισθημάτων που είναι ωφέλιμα για το κοινωνικό σύνολο. Η σεξουαλικότητα, η αγάπη και γενικά οι επιθυμίες που έχουν άλλο αίτιο από την ελευθερία της ψυχής, χαρακτηρίζονται από αμφιθυμία και πρέπει παιδαγωγικά να εξημερωθούν, γιατί εύκολα μετατρέπονται σε

μίσος και κοινωνική δυναμική διχόνοιας, εμφυλίου πολέμου: «Επιπλέον η σαρκική αγάπη, τουτέστιν η γενετήσια λαγνεία που προέρχεται από τη μορφή και, με απόλυτο τρόπο, κάθε Αγάπη που αναγνωρίζει άλλο αίτιο πέρα από την ελευθερία της ψυχής, μετατρέπεται εύκολα σε Μίσος εκτός, ακόμα χειρότερα, αν είναι ένα είδος παραληρήματος και τόσο υποθάλλεται περισσότερο η διχόνοια παρά η ομόνοια (όπ.π.: 447, IV Παρ Κ 19)» .

Βασικός πυλώνας εκπαίδευσης είναι η Οικογένεια: «Σε ό,τι αφορά το γάμο, είναι βέβαιο ότι συμφωνεί με το λόγο αν η Επιθυμία ανάμειξης των σωμάτων δεν γεννιέται μόνο από τη μορφή αλλά και από την Αγάπη για αναπαραγωγή και για σοφή εκπαίδευση των τέκνων. Και επιπλέον αν η Αγάπη καθενός, δηλαδή του άνδρα και της γυναίκας, δεν έχει για αίτιο μόνο τη μορφή αλλά κυρίως την ελευθερία της ψυχής (όπ.π.: 447, IV Παρ. κεφ. 20)». Οι γονείς εφαρμόζουν μια συμπεριφορικού τύπου εκπαίδευση, σύμφωνα με την οποία οι ορθές πράξεις συνδέονται από τους γονείς με τη χαρά και επιβράβευση, ενώ οι φαύλες πράξεις με τη λύπη και την αποδοκιμασία (όπ.π.: 328-329, III, Επ. 27). Η σπinoζική παιδαγωγική, με πυρήνα την οικογένεια, αποτελεί βασικό πυλώνα μετασχηματισμού του συναισθηματικού και γνωστικού επιπέδου των ανθρώπων ώστε αυτό να καθίσταται συμβατό με την κοινωνική ζωή και την Πολιτεία. Κατ'αυτό τον τρόπο η Παιδαγωγική επιτελεί την αναγκαία διαμεσολάβηση της Επιθυμίας και της Πολιτικής.

Τί είναι η *Ανθρώπινη Δουλεία*;

Έχοντας αναπτύξει μια συστηματική, οντολογική θεμελίωση και ταξινόμηση των συναισθηματικών επηρειών των ανθρώπινων όντων, ο Spinoza μεταβαίνει στην οντολογική θεμελίωση των κατηγοριών της Πολιτικής Ψυχολογίας του, ορίζοντας στον πρόλογο του κεφαλαίου αυτού τη Δουλεία ως την υποταγή του ανθρώπου στις συναισθηματικές του επήρειες: «Δουλεία καλώ την αδυναμία του ανθρώπου να μετριάσει και να καταστείλει τις συναισθηματικές επήρειες. Ο άνθρωπος πράγματι που υπόκειται σε συναισθηματικές επήρειες δεν είναι στη δικαιοδοσία του εαυτού του αλλά της τύχης και είναι τόσο πολύ στην εξουσία της ώστε συχνά είναι αναγκασμένος καίτοι βλέπει τα καλύτερα για τον εαυτό του να ακολουθεί τα χειρότερα» (Spinoza, 2009: 348, IV Περίλ.). Διατυπώνοντας τους θεμελιώδεις ορισμούς του κεφαλαίου αυτού, ο Spinoza αντιστρέφει, για άλλη μια φορά, ορισμένες κοινές έννοιες του δεοντολογικού οπλοστασίου για να τις μεταστρέψει σε

οντολογικές έννοιες που στηρίζονται στο *conatus*. Υποστηρίζει πως το καλό και το κακό δεν είναι παρά το εγνωσμένο ωφέλιμο και βλαβερό, αντίστοιχα, διαφορετικά ειπωμένο, «Η γνώση του καλού και του κακού δεν είναι τίποτε άλλο από τη συναισθηματική επήρεια της Χαράς ή της Λύπης καθόσον έχουμε συνείδηση αυτής» (όπ.π.: 358, IV 8). Ως «τελικός σκοπός» ορίζεται η όρεξη, δηλαδή η επιθυμία, και η αρετή ταυτίζεται με τη δύναμη, δηλαδή την ουσία του ανθρώπου στο βαθμό που αυτός έχει την εξουσία να επιτυγχάνει ορισμένα αποτελέσματα που αντιστοιχούν στους νόμους της φύσης του (όπ.π.: 350, IV, Ο. 8). Η ισχύς της *φυσικής δύναμης* ή *αρετής*, με την οποία ο άνθρωπος εμμένει στην ύπαρξή του σύμφωνα με την αρχή του *conatus*, είναι περιορισμένη και υπερβαίνεται απείρως από τη δύναμη εξωτερικών αιτιών, μέσα στην κοινή τάξη της φύσης. Κατά συνέπεια, ο άνθρωπος υπόκειται πάντοτε σε πάθη και προσκολλάται γερά στις συναισθηματικές επήρειες, καθώς προσαρμόζεται αναγκαστικά στην ανυπέρβλητη φυσική τάξη των πεπερασμένων όντων, που αποτελεί το αιτιακό πλαίσιο των ανθρώπινων παθών (όπ.π.: 355, IV 3, 4, 6). Σε αυτό το σχεσιακό πλαίσιο ο Spinoza διαμορφώνει την έννοια του συσχετισμού δυνάμεων: «Η ισχύς και η επαύξηση οποιουδήποτε πάθους και η εμμονή του στην ύπαρξη δεν ορίζεται με τη δύναμη με την οποία προσπαθούμε να εμμείνουμε στην ύπαρξη, αλλά με τη δύναμη ενός εξωτερικού αιτίου συγκρινόμενη με τη δική μας» (όπ.π.: 355, IV, 5). Η αιτιωδώς καθοριζόμενη ισχύς των παθών ή συναισθηματικών επηρειών δεν μεταβάλλεται με την αληθή γνώση του καλού και του κακού, παρά μόνο ανάλογα με την επενέργεια άλλων συναισθηματικών επηρειών: «Μια συναισθηματική επήρεια δεν μπορεί να κατασταλεί ούτε να αρθεί παρά μέσω μιας συναισθηματικής επήρειας αντίθετης στην καταστελλόμενη και ισχυρότερης από αυτήν [...] Η αληθής γνώση του καλού και του κακού, καθόσον αληθής, δεν μπορεί να καταστείλει καμιά συναισθηματική επήρεια, αλλά μονάχα καθόσον θεωρείται ως συναισθηματική επήρεια [...] Η Επιθυμία που προέρχεται από την αληθή γνώση του καλού και του κακού μπορεί να σβηστεί ή να κατασταλεί από πολλές άλλες Επιθυμίες που προέρχονται από συναισθηματικές επήρειες από τις οποίες κατατρυχόμαστε». Κατά τη σύγκρουση επιθυμιών και συναισθηματικών επηρειών, υπερισχύουν οι επιθυμίες και τα πάθη για τα παροντικά πράγματα έναντι των επιθυμιών και των παθών για τα μελλοντικά και ενδεχόμενα, συνεπώς: «Η Επιθυμία που προέρχεται από την αληθή γνώση του καλού και του κακού, καθόσον τούτη καταγίνεται με πράγματα ενδεχόμενα, μπορεί να κατασταλεί πολύ πιο εύκολα από την Επιθυμία για πράγματα που είναι παρόντα» (όπ.π.: 356, 364-365, 366-367, IV 7, 14, 15, 16, 17).

Ολοκληρώνοντας αυτή την ενότητα, ο Spinoza συνοψίζει ως εξής: «Με τούτα πιστεύω ότι έδειξα την αιτία για την οποία οι άνθρωποι συγκινούνται περισσότερο από τη γνώμη παρά από τον αληθή λόγο, και για την οποία η αληθής γνώση του καλού και του κακού διεγείρει τις συγκινήσεις της ψυχής και συχνά υποχωρεί σε όλα τα γένη της λαγνείας [...] Μα αυτό δεν το λέω με τελικό σκοπό να συμπεράνω ότι το να αγνοείς είναι εξοχότερο από το να ξέρεις ή ότι ο νοήμων δεν διαφέρει σε τίποτα από τον βλάκα στο μετριασμό των συναισθηματικών επηρειών. Αλλά επειδή είναι αναγκαίο να γνωρίζουμε τόσο τη δύναμη όσο και την αδυναμία της φύσης μας ώστε να μπορέσουμε να καθορίσουμε τι μπορεί και τι δεν μπορεί ο λόγος για το μετριασμό των συναισθηματικών επηρειών [...] Με τούτα τα λίγα εξήγησα τα αίτια της ανθρώπινης αδυναμίας και αστάθειας και το γιατί οι άνθρωποι δεν τηρούν τις εντολές του λόγου. Απομένει τώρα να υποδείξω τι μας επιτάσσει ο λόγος και ποιες συναισθηματικές επήρειες συμφωνούν με τους κανόνες του ανθρώπινου λόγου, και ποιες απεναντίας είναι αντίθετες με αυτούς» (όπ.π.: 367-369, IV 17 και IV18Σ).

Έτσι εξηγείται λοιπόν η τάση των ανθρώπων προς τη Δουλεία, με βάση τις θεμελιώδεις οντολογικές παραμέτρους της ανθρώπινης κατάστασης: Το *conatus* ως ουσία των όντων, η όρεξη/επιθυμία ως ουσία ειδικά του ανθρώπου, τα ετεροκαθοριζόμενα πάθη/συναισθηματικές επήρειες ως οι πλέον κρίσιμοι αιτιακοί καθορισμοί του ανθρώπου μέσα στην φυσική τάξη του συσχετισμού των δυνάμεων, όπου κάθε συναισθηματική επήρεια μεταβάλλεται αποκλειστικά και μόνο σε συνάρτηση με κάποια άλλη συναισθηματική επήρεια, η αρετή/δύναμη ως εξουσία εκπλήρωσης των επιθυμιών, με την ενίσχυση των θετικών και την αποφυγή των αρνητικών παθών, η καθήλωση της επιθυμίας περισσότερο σε παροντικά και βέβαια πράγματα παρά σε μελλοντικά και ενδεχόμενα πράγματα. Για τους λόγους αυτούς, συμπεραίνει ο Spinoza, οι συναισθηματικές επήρειες και οι γνώμες υπερισχύουν στους ανθρώπους έναντι της αληθούς γνώσης του καλού και του κακού, σε βάρος της ορθολογικής εκτίμησης των ίδιων τους των ωφελειών. Αυτή η υλιστική, ρεαλιστική σπινοζική σύλληψη της ανθρώπινης ζωής αποτυπώνεται ίσως εναργέστερα από κάθε άλλο σημείο στην ακολουθία των Προτάσεων 20-22 του IV μέρους της Ηθικής: «Όσο περισσότερο προσπαθεί και μπορεί καθένας να επιζητά το όφελός του, τουτέστιν να συντηρεί το είναι του, τόσο περισσότερο είναι προικισμένος με αρετή. Και αντιθέτως, καθόσον καθένας παραμελεί το όφελός του, τουτέστιν τη συντήρηση του είναι του, είναι αδύναμος [...] Κανένας δεν μπορεί να επιθυμεί να είναι ευδαίμων, να ενεργεί καλά και να ζει καλά χωρίς συγχρόνως να επιθυμεί να είναι, να ενεργεί και

να ζει, τουτέστιν να υπάρχει εν ενεργεία [...] Η προσπάθεια για αυτοσυντήρηση είναι το πρώτο και μοναδικό θεμέλιο της αρετής. Διότι καμιά άλλη αρχή δεν μπορεί να συλληφθεί ως πρότερη τούτης και δίχως αυτήν δεν μπορεί να συλληφθεί καμιά αρετή» (όπ.π.: 372-374, IV 20, 21, 22).

Η διπλή αιτιογένεση της πολιτικής κατάστασης

Με γνώμονα τις θέσεις περί της ανθρώπινης φύσης και ψυχολογίας που έχει ήδη υποστηρίξει, ο Spinoza αναπτύσσει δύο αποδεικτικούς συλλογισμούς για τη γένεση του Κράτους και της Πολιτείας: σύμφωνα με τον Balibar, μια «παθολογική» και μια «ορθολογική» απόδειξη. «Πρέπει να κατανοήσουμε πλήρως ότι αυτές οι δύο αντιθετικές γενέσεις δεν αντιστοιχούν σε δύο τύπους πολιτείας και, ακόμη λιγότερο, στην αντίθεση μεταξύ κάποιας ιδανικής πολιτείας και των πραγματικών πολιτειών. Αντιπροσωπεύουν δύο όψεις της ίδιας περίπλοκης διαδικασίας, ή, αν θέλετε, δύο στιγμές της ίδιας διαλεκτικής κίνησης. Κάθε πραγματική πολιτεία θεμελιώνεται πάντοτε συγχρόνως σε μια ενεργητική και σε μια παθητική γένεση: σε μια «ελεύθερη», ή μάλλον απελευθερωτική, ορθολογική συμφωνία και σε μια φανταστική συμφωνία, της οποίας η εσωτερική αμφισημία προϋποθέτει κάποιον καταναγκασμό» (Balibar, 2013: 273). Η **παθολογική απόδειξη** αντιστοιχεί στη φανταστική γένεση του *Κράτους*, *Imperium*, εκ των ανθρώπινων Παθών, ενώ η δεύτερη, **ορθολογική απόδειξη** αντιστοιχεί στην ορθολογική γένεση της *Πολιτείας*, *Republic*, εκ του ανθρώπινου Λόγου.³⁵

³⁵. Βλ.. Balibar, 2010: 122.

Η παθολογική και η ορθολογική απόδειξη διαπλέκονται, αναλύοντας υπό δύο διακριτές οπτικές γωνίες διαφορετικές στιγμές του ίδιου πολιτικού φαινομένου, καθώς τα Πάθη και ο Λόγος, Κράτος και Πολιτεία, συνυπάρχουν σε κάθε ιστορική ανθρώπινη και κοινωνικο-πολιτική ύπαρξη:

Παθολογική απόδειξη του Κράτους

Η παθολογική απόδειξη της γένεσης του Κράτους στο 4^ο μέρος της Ηθικής στηρίζεται στη σπινοζική ανάπτυξη περί των συναισθηματικών επηρειών του 3^{ου} μέρους, ιδιαίτερα στη μιμητική μετάδοση των θεμελιωδών συναισθημάτων της χαράς και της λύπης, της αγάπης και του μίσους, της φιλοδοξίας και του φθόνου (Spinoza, 2009: III 29-35). Τα πάθη είναι ευμετάβλητα και εξαρτώμενα από τις εξωτερικές περιστάσεις, συνεπώς παράγουν ασυμφωνίες, αντιθέσεις και αναταραχές μεταξύ των ανθρώπων αλλά και στο εσωτερικό του κάθε ανθρώπου (όπ.π.: IV 32-34). Όταν οι άνθρωποι επενδύουν συναισθηματικά και διεκδικούν ένα κοινό πράγμα ή πρόσωπο, αυτή η συναισθηματική συμφωνία παράγει έναν παθολογικό ανταγωνισμό μεταξύ τους: «Είπα ότι ο Παύλος μισεί τον Πέτρο επειδή φαντάζεται ότι ο Πέτρος κατέχει αυτό που και ο ίδιος ο Παύλος το αγαπά. Από όπου, εκ πρώτης όψεως, φαίνεται να έπεται ότι αυτοί οι δύο βλάπτουν ο ένας τον άλλο λόγω του ότι αγαπούν το ίδιο πράγμα και συνεπώς λόγω του ότι συμφωνούν φύσει [...] καθόσον καθένας από τους δύο αγαπά το ίδιο πράγμα, αυτόχρονα υποθάλπεται η αγάπη του καθενός [...] τουτέστιν αυτόχρονα υποθάλπεται η Χαρά του καθενός» (όπ.π.: 384-385, Μέρος IV 34Σ). Όπως σημειώνει ο Balibar, «η παθολογική κοινωνικότητα αποτελεί, συνεπώς, κατ'ανάγκη πηγή συγκρούσεων. Όμως είναι συγχρόνως πραγματική κοινωνικότητα» (Balibar, 2013: 272). Από αυτές τις βασικές προκείμενες συνάγεται η παθολογική απόδειξη της γένεσης του Κράτους, στο ιδιαίτερο σημαντικό δεύτερο σχόλιο της πρότασης 37 του 4^{ου} μέρους (Spinoza, 2009: 393-396). Καθώς λοιπόν οι άνθρωποι υπόκεινται αναγκαία σε πάθη, η παθολογική απόδειξη υποστηρίζει τη γένεση του Κράτους μέσω της αμοιβαίας εξισορρόπησης των παθών, και της αναγκαίας καταστολής κάποιων συναισθηματικών επηρειών που προάγουν το ατομικό όφελος σε βάρος της συνολικής ισορροπίας, από άλλες συναισθηματικές επήρειες που προάγουν το κοινό όφελος. Δεν θα ήταν αναχρονισμός να υποστηρίζαμε πως, στη σπινοζική ηθική, το Κράτος γεννιέται ως μια εξελικτική προσαρμογή της κοινωνίας του

πλήθους στον εσωτερικό της ανταγωνισμό, με την συναισθηματική, υλική και θεσμική καταστολή των εμφυλιο-πολεμικών παθών, και με σκοπό την κοινωνική αυτοσυντήρηση. Όμως μόνο ένα συναίσθημα μπορεί να καταστείλει αποτελεσματικά ένα άλλο συναίσθημα. Για αυτό χρήσιμα συναισθήματα είναι εκείνα που εξυπηρετούν την νομικοπολιτική, κρατική οργάνωση του πλήθους χωρίς την ανάγκη της προσφυγής σε κάποια ανεδαφική απόλυτη επικράτηση του Λόγου (όπ.π.: 423, IV 59Σ). Σύμφωνα με τον Spinoza, τέτοιες κοινωφελείς συναισθηματικές επήρειες, που προσαρμόζουν το ατομικό όφελος στο συλλογικό όφελος του πλήθους όπως αυτό οργανώνεται σε ένα πολιτικό καθεστώς, είναι η ταπεινότητα, η μετάνοια, και κυρίως, η ελπίδα και ο φόβος (όπ.π.: 414, IV 54Σ).

Ορθολογική απόδειξη του Κράτους

Η ακολουθία των θέσεων 18-31 του 4^{ου} μέρους οδηγεί στο συμπέρασμα πως « [...] Όσο περισσότερο συμφωνεί κάποιο πράγμα με τη φύση μας τόσο ωφελιμότερο ήτοι περισσότερο αγαθό είναι για μας, και αντιθέτως, όσο ωφελιμότερο είναι για μας κάποιο πράγμα, τόσο περισσότερο συμφωνεί με τη φύση μας» (Spinoza, 2009: 381, IV 31). Έτσι ο Spinoza προετοιμάζει το έδαφος της ορθολογικής απόδειξης της αιτιογένεσης της Πολιτείας, η οποία διατυπώνεται στις Προτάσεις 35 και 36. Καθώς οι άνθρωποι, κατά ένα μέρος, είναι προικισμένοι με το Λόγο και ζουν υπό την καθοδήγησή του, οδηγούνται κατά φυσική αναγκαιότητα σε μια ορθολογική συμφωνία. Η θέση αυτή αποδεικνύεται ως εξής (όπ.π.: 385 και επ., IV 35A και 35ΠΣ):

«Καθόσον οι άνθρωποι κατατρύχονται από συναισθηματικές επήρειες που είναι πάθη μπορούν να είναι φύσει διαφορετικοί (κατά την Πρότ. 33 τούτου) και αντίθετοι μεταξύ τους (κατά την προηγ. Πρότ.). Αλλά λέμε ότι ενεργούν οι άνθρωποι μονάχα καθόσον ζουν υπό την καθοδήγηση του λόγου (κατά την Πρότ. 3 του μέρ. 3), και ως εκ τούτου ό,τι έπεται από την ανθρώπινη φύση, καθόσον ορίζεται με τον λόγο, πρέπει (κατά τον Ορ. 2 του μέρ. 3) να νοείται μέσω μόνης της ανθρώπινης φύσης, σαν μέσω του εγγυτάτου αιτίου του. Αλλά επειδή καθένας ορέγεται βάσει των νόμων της φύσης του αυτό που κρίνει καλό και προσπαθεί να απομακρύνει αυτό που κρίνει κακό (κατά την Πρότ. 19 τούτου). Και αφού επιπλέον αυτό που κρίνουμε βάσει των υπαγορεύσεων του λόγου ότι είναι καλό ή κακό είναι αναγκαία καλό ή κακό (κατά

την Πρότ. 41 του μέρ. 2). Άρα, μονάχα καθόσον ζουν οι άνθρωποι υπό την καθοδήγηση του λόγου, ενεργούν αναγκαία όσα είναι καλά για την ανθρώπινη φύση, και συνεπώς για τον κάθε άνθρωπο, τουτέστιν (κατά το Πρότ. Της Πρότ. 31 τούτου) όσα συμφωνούν με τη φύση του κάθε ανθρώπου. Και ως εκ τούτου καθόσον ζουν οι άνθρωποι υπό την καθοδήγηση του λόγου, αναγκαία συμφωνούν πάντοτε και μεταξύ τους».

Εξ αυτού συνάγονται δύο πορίσματα: 1) Ανάμεσα στα ενικά πράγματα, δεν υπάρχει τίποτε ωφελιμότερο για τον άνθρωπο, από έναν άλλο άνθρωπο, υπό τον όρο ότι ο άνθρωπος ζει υπό την καθοδήγηση του λόγου, συμφωνώντας άρα αναγκαία με τη φύση του άλλου ανθρώπου, 2) Οι άνθρωποι είναι στο μέγιστο βαθμό ωφέλιμοι αναμεταξύ τους, όταν καθένας επιζητά στον μέγιστο βαθμό το όφελός του. Εκκινώντας από αυτές τις θέσεις, ο Spinoza αναιρεί, ή μάλλον σχετικοποιεί, τη θέση του Hobbes ότι στη φυσική κατάσταση «ο άνθρωπος είναι για τον άνθρωπο λύκος» (*homo homini lupus*), πραγματοποιώντας μια αντιστροφή: από τη σκοπιά του ορθού Λόγου, τη δυνατότητα του οποίου οι άνθρωποι διαθέτουν, ο άνθρωπος είναι Θεός για τον άνθρωπο, ο κοινωνικός καταμερισμός εργασίας και η κοινωνική οργάνωση της άμυνας παράγει για τους ανθρώπους περισσότερο όφελος και λιγότερες βλάβες από τον μοναχικό βίο (ό.π.: 387, IV 35Σ). Επομένως, το ύψιστο αγαθό της ευημερίας, που προσεγγίζεται αν κανείς ακολουθήσει το ενάρετο δρόμο του ανθρώπινου Πνεύματος να γνωρίζει την αιώνια και άπειρη ουσία του Θεού, είναι κοινό σε όλους, και καθώς οι άνθρωποι έχουν την ίδια φύση, μπορούν να το κατέχουν εξίσου. Μάλιστα, ισχύει ότι καθένας που ακολουθεί την αρετή, επιθυμεί για τους άλλους το αγαθό που ορέγεται για τον εαυτό του (ό.π.: 388, IV 36Α και 36Σ, και IV 37).

Ο Spinoza αναπτύσσει περαιτέρω πτυχές αυτού του επιχειρήματος, στις προτάσεις 70-73 του 4^{ου} μέρους. Ελεύθερος είναι ο άνθρωπος που πασχίζει να συνάψει φιλία με τους υπόλοιπους ανθρώπους, όχι λόγω της συναισθηματικής του επήρειας αλλά σύμφωνα με την καθοδήγηση της ελεύθερης κρίσης του λόγου, καθώς ο άνθρωπος ωφελείται από τους άλλους ανθρώπους όταν καλόπιστα οι άνθρωποι ευεργετούνται με ίσο ζήλο αγάπης και αμοιβαία, αυξάνοντας τον αυτοκαθορισμό τους μέσω της έλλογης, συνεργατικής επενέργειάς τους πάνω στη βλαπτική επίδραση των εξωτερικών αιτιών, περιστάσεων και δυνάμεων (ό.π.: 435 και επ. IV 70-72). Συμπερασματικά, ο Spinoza υποστηρίζει και αποδεικνύει την εξής θέση: «Ο άνθρωπος που καθοδηγείται από τον λόγο είναι πιο ελεύθερος στην πολιτεία, όπου ζει βάσει της κοινής απόφασης, παρά στη μοναξιά, όπου πειθαρχεί μόνο στον εαυτό του

[...] Ο άνθρωπος που καθοδηγείται από τον λόγο δεν οδηγείται στην πειθαρχία από τον Φόβο (κατά την Πρότ. 63 τούτου) αλλά, καθόσον προσπαθεί να συντηρεί το είναι του βάσει των υπαγορεύσεων του λόγου, τουτέστιν (κατά το Σχόλ της Πρότ 66 τούτου) καθόσον προσπαθεί να ζει ελεύθερα, επιθυμεί να τηρεί τους κανόνες της κοινής ζωής και ωφέλειας (κατά την Πρότ. 37 τούτου) και συνεπώς (όπως δείξαμε στο Σχόλ. 2 της Πρότ. 37 τούτου) να ζει βάσει της κοινής απόφασης της πολιτείας. Άρα ο άνθρωπος που καθοδηγείται από τον λόγο επιθυμεί, για να ζει πιο ελεύθερα, να τηρεί το κοινό δίκαιο της πολιτείας» (όπ.π.: 439, IV 73).

**Από τη δεισιδαιμονία/θαυμασμό του Θεού-Δεσπότη
στη δεισιδαιμονία/θαυμασμό του Χρήματος-Κεφαλαίου**

Η ιδιαίτερη, αιρετική πολιτική και φιλοσοφική θέση του Spinoza στην οικονομικά αναπτυσσόμενη Ολλανδία του 17^{ου} αιώνα, του επιτρέπει να συλλάβει με ιδιαίτερη οξύνοια στην Ηθική και στα πολιτικά του έργα το πρόβλημα της σχέσης του Κράτους με το Κεφάλαιο. Ο Spinoza παρατηρεί πως η κοινωνική συνοχή και η σταθερότητα του Κράτους απειλούνται από την κοινωνικο-οικονομική ανισότητα. Καθώς «οι ψυχές δεν νικούνται με όπλα αλλά με Αγάπη και Γενναιοδωρία» (όπ.π.: 444, IV, Παρ., κεφ. 11), προτείνει την ανάπτυξη της κρατικά οργανωμένης πρόνοιας που θα μπορεί να μεριμνά για τους φτωχούς, περιορίζοντας την αγανάκτησή τους και έτσι επικρατώντας επί των ψυχών τους, προάγοντας την κοινή ωφέλεια – πρόνοια που αδυνατεί να προσφέρει οποιοσδήποτε μεμονωμένος ιδιώτης ή κάποιος συνασπισμός ιδιωτών: «Επιπλέον οι άνθρωποι νικούνται επίσης με τη γενναιοδωρία, κυρίως όσοι δεν έχουν από πού να προσποριστούν όσα είναι αναγκαία για τη συντήρηση της ζωής. Ωστόσο η προσφορά αρωγής για κάθε ενδεή υπερβαίνει κατά πολύ την ισχύ και την ωφέλεια του ιδιώτη. Διότι τα πλούτη ενός ιδιώτη δεν φτάνουν ποτέ στο να παράσχουν τα απαιτούμενα. Επιπλέον η ικανότητα ενός ανθρώπου είναι πολύ περιορισμένη για να μπορέσει να συνάψει φιλία με όλους. Οπότε η φροντίδα των φτωχών επαφίεται σε ολόκληρη την κοινωνία και αφορά μονάχα την κοινή ωφέλεια» (όπ.π.: 446, IV, Παρ., κεφ. 17).

Η έλλογη κρατική διαχείριση και αναδιανομή του οικονομικού πλούτου αποτελεί μεγάλο πολιτικό διακύβευμα, ιδιαίτερα σε μια εποχή κατά την οποία, όπως ο Spinoza

περιγράφει συνοπτικά, αλλά με μεγάλη παραστατικότητα και διορατικότητα, εξαπλώνεται στον κοινωνικό ιστό και μεταξύ των πολιτών ένας φετιχισμός του Χρήματος-Κεφαλαίου. Αναγκαία, αλλά όχι επαρκής, συνθήκη του είναι η αξία του χρήματος-νομίσματος, που πηγάζει από αναγκαίες κοινωνικές σχέσεις συνεργασίας. Η συντήρηση του σώματος επιβάλλει την ικανοποίηση των πρωταρχικών σωματικών αναγκών, όπως η πείνα, με τα αγαθά που έχουν πρωταρχική ωφέλεια και χρησιμότητα (Spinoza, 2009: 450, IV, Παρ. κεφ. 27), και η παραγωγή των βασικών αγαθών συνεπάγεται την ανάπτυξη ενός καταμερισμού εργασίας, που οδηγεί τελικά στο χρήμα, ως το γενικό ισοδύναμο των διαφορετικών ωφελειών: «Για να προσπορίσουμε όμως αυτές τις τροφές, μετά βίας θα αρκούσε η ισχύς καθενός, εκτός αν οι άνθρωποι παρέδιδαν αμοιβαία έργα. Εντούτοις το χρήμα προσέφερε μια σύντμηση όλων των πραγμάτων (*omnium rerum compendium*)³⁶, γι'αυτό η εικόνα του απασχολεί στο μέγιστο βαθμό το Πνεύμα του όχλου. Επειδή μετά βίας μπορούν οι πολλοί να φανταστούν ένα είδος Χαράς που να μη συνοδεύεται από την ιδέα των νομισμάτων, σαν αίτιο (όπ.π.: 450, IV, Παρ. κεφ. 28). Φαίνεται πως ο γενικός μηχανισμός της τελολογικής αντιστροφής αιτίου-αιτιατού, που παράγει τη δεισιδαιμονία και το θαυμασμό προς το Θεο-Δεσπότη, βρίσκει σύμφωνα με τον Spinoza μια νέα μορφή στο φετιχισμό του Χρήματος, η θαυμαστή εικόνα του οποίου «απασχολεί στο μέγιστο βαθμό το Πνεύμα του όχλου», που παραγνωρίζει φετιχιστικά το νόμισμα-χρήμα ως θαυματουργό αίτιο της Χαράς, και όχι ως αποτέλεσμα της κοινωνικής εργασίας. Τότε το χρήμα από μέσο γίνεται αυτοσκοπός, δηλαδή απληστία και κερδοσκοπία, αιχμαλωτίζοντας την επιθυμία του (φτωχού ή πλούσιου) Όχλου σε μια άμεση, επιθυμητική μορφή εμφάνισης του φετιχοποιημένου Κεφαλαίου: «Αλλά αυτή η κακία χαρακτηρίζει μονάχα όσους επιζητούν τα λεφτά όχι από ένδεια, ούτε για τις ανάγκες της ζωής. Αλλά επειδή διδάχτηκαν την κερδοσκοπία μέσω της οποίας μεγαλοπιάνονται. Κατά τα άλλα τρέφουν το σώμα τους κατά το σύνηθες. Αλλά φειδωλά, επειδή πιστεύουν πως χάνουν τόσα από τα αγαθά τους όσα ξοδεύουν για τη συντήρηση του Σώματός τους. Μα όσοι γνωρίζουν την αληθή χρήση των χρημάτων και μετρούν τα πλούτη σύμφωνα με μόνη την ένδεια, ζουν ολιγαρκώς» (όπ.π.: 451, IV Παρ. κεφ. 29). Επομένως, η κοινωνικά ωφέλιμη συσσώρευση των αγαθών, την οποία εγγυάται η Πολιτεία, έχει ως μόνο στόχο και όριο την κάλυψη των αναγκών, ενώ, αντίθετα, η συσσώρευση του κέρδους ως αυτοσκοπού έχει αρνητικές ψυχικές και

³⁶. Σύμφωνα με μια εναλλακτική μεταφραστική απόδοση του Άκη Γαβρηλίδη, το χρήμα προσφέρει τη γενική «*συμπύκνωση*» όλων των πραγμάτων.

κοινωνικο-πρακτικές επιπτώσεις: «Η αγάπη του χρήματος λοιπόν γίνεται ελάττωμα από τη στιγμή που, ενώ αφορά ένα μερικό αντικείμενο, μία ειδική χρησιμότητα, τείνει να καταλάβει το σύνολο της φαντασίας μας, άρα να απασχολεί ένα δυσανάλογο μεγάλο μέρος των ψυχικών μας δυνάμεων και να παρεμποδίζει την ανάπτυξη των υπόλοιπων μερών, αδρανοποιώντας στον αντίστοιχο βαθμό τη δύναμή μας για δράση» (Γαβριηλίδης, 2000: 210).

Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, με βάση την παραπάνω συλλογιστική, πως η μετάβαση από τη δεισιδαιμονία-θαυμασμό του *Θεού-Δεσπότη*, που χαρακτηρίζει, όπως θα δούμε, το Μοναρχικό Κράτος, στη δεισιδαιμονία-θαυμασμό του *Χρήματος-Κεφαλαίου*, που χαρακτηρίζει, περισσότερο το Ολιγαρχικό Κράτος, είναι αποτέλεσμα της διαλεκτικής, ανταγωνιστικής συνεξέλιξης Κράτους και Πλήθους. Στο βαθμό μάλιστα που διατηρείται, παράλληλα με την ανάπτυξη πτυχών της υλικής δύναμης και της γνωστικής ωρίμανσης του Πλήθους, η υλική αδυναμία και η συναισθηματική ανωριμότητά του ως *Όχλου*, αδυναμία και ανωριμότητα που εμποδίζουν το Πλήθος να (αυτό)οργανωθεί ελεύθερα. Υπό αυτή την έννοια, η φαντασιακή προσκόλληση στο Χρήμα-Κεφάλαιο έναντι της παραδοσιακής θεοπατριαρχικής Δεισιδαιμονίας/Θαυμασμού, αποτελεί μάλλον ένα μεταγενέστερο στάδιο της σχετικής ωρίμανσης αλλά και ανωριμότητας του Πλήθους. Ωστόσο, σε όλο το μήκος της ανάπτυξης της *Ηθικής*, διαφαίνεται ένα αίτημα υπέρβασης: η ελεύθερη πολιτική οργάνωση του Πλήθους, πέρα από τη μεταφυσική δεισιδαιμονία και το θαυμασμό. Στο αίτημα αυτό καλείται να ανταποκριθεί η πολιτική φιλοσοφία του Spinoza και τα δύο μεγάλα πολιτικά έργα του, η *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία* και η *Πολιτική Πραγματεία*.

Ο διπλός στόχος της Πολιτικής Φιλοσοφίας του Spinoza:

Κριτική και Παραγωγή της Κρατικής Μορφής

Η Πολιτική Φιλοσοφία του Spinoza διαπερνάται από μια διπλή, αρνητική και θετική στόχευση, που εκκινεί από μια αιτιοκρατική ανάλυση και κατανόηση της φυσικής τάξης των όντων, συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπων και των πολιτειών, τα θεμέλια της οποίας έχουν ήδη τεθεί στη σπinoζική *Ηθική*. Από τη μία μεριά, ο Spinoza στοχεύει στην *αρνητική κριτική* της υπάρχουσας πολιτικής τάξης πραγμάτων

και της κυρίαρχης κρατικής μορφής, στην οποία είναι κυρίως στρατευμένη η *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία*. Από την άλλη μεριά, ο Spinoza στοχεύει στη *θετική παραγωγή* μιας νέας, μεταρρυθμισμένης πολιτικής τάξης πραγμάτων και μιας εκδημοκρατισμένης κρατικής μορφής, στην οποία είναι κυρίως στρατευμένη η *Πολιτική Πραγματεία*. Η διπλή στόχευση του Spinoza καθίσταται ορατή τόσο στο *Πρόλογο* της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας*, όσο και στο πρώτο κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας*, όπου ο φιλόσοφος μας εισάγει στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο αντιπαράθεσης μέσα στο οποίο αναπτύσσει την πολιτική προβληματική του.

Η πρωτοτυπία της *Θεολογικο-Πολιτικής Πραγματείας* βρίσκεται, σύμφωνα με τον Gilles Deleuze, στο ότι επιχειρείται, όπως στη σπινοζική Ηθική, αλλά αυτή τη φορά στο πεδίο της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας, μια υλιστική αντιστροφή και αποκάλυψη των «τελικών αιτιών» ως αποτελεσμάτων άλλων, ποιητικών αιτιών: «Ένα εκρηκτικό βιβλίο κρατά εσαεί το εκρηκτικό του φορτίο: ακόμη και σήμερα δεν μπορούμε να διαβάσουμε την Πραγματεία χωρίς να ανακαλύψουμε στις γραμμές της τη λειτουργία της φιλοσοφίας ως ριζικής επιχείρησης αποφενάκισμού, ή ως επιστήμης των “αποτελεσμάτων”. Ένας σχολιαστής μάλιστα υποστήριξε πρόσφατα πως η αληθινή πρωτοτυπία της Πραγματείας είναι το ότι θεωρεί τη θρησκεία αποτέλεσμα. Όχι μόνο με την αιτιακή έννοια, αλλά και με τη σημασία που έχει η λέξη στην οπτική, αποτέλεσμα που η διαδικασία παραγωγής του πρέπει να αναζητηθεί μέσω της προσάρτησής του στις αναγκαίες ορθολογικές αιτίες του, όπως επενεργούν σε ανθρώπους που δεν τις καταλαβαίνουν» (Deleuze, 1996: 21-22). Αυτή η υλιστική αντιστροφή που επιτρέπει την κατανόηση της αιτιοκρατικής διαδικασίας παραγωγής των κοινωνικών αποτελεσμάτων, επιτρέποντας την απομυστικοποίηση της θρησκείας, προετοιμάζει το έδαφος για μια πολεμική απέναντι στην παθητική υποδούλωση που οφείλεται στην άγνοια και το φόβο, στην πολιτική κυριαρχία που χειραγωγεί και εκμεταλλεύεται αυτή την άγνοια και το φόβο, και στην πνευματική κυριαρχία που προπαγανδίζει την υποδούλωση. Πολεμική απέναντι στον σκλάβο, τον τύραννο, τον ιερέα:

«Σε όλο του το έργο ο Σπινόζα δεν παύει να καταγγέλλει τριών ειδών πρόσωπα: τον άνθρωπο με τα λυπημένα πάθη. Τον άνθρωπο που εκμεταλλεύεται αυτά τα λυπημένα πάθη, που τα έχει ανάγκη προκειμένου να εδραιώσει την εξουσία του. Τέλος, τον άνθρωπο που λυπάται για την ανθρώπινη κατάσταση και για τα πάθη του ανθρώπου εν γένει (κι ας χλευάζει μαζί με την αγανάκτησή του, ο ίδιος αυτός χλευασμός είναι ένα κακό γέλιο). Ο σκλάβος, ο τύραννος και ο ιερέας... ηθικιστική τριάδα. Ποτέ από

την εποχή του Επικούρου και του Λουκρητίου δεν καταδείχτηκε καλύτερα ο βαθύς και σιωπηρός δεσμός τυράννων και σκλάβων» (όπ.π.: 42, 43).

Τα πρώτα 15 κεφάλαια της *Θεολογικο-Πολιτικής Πραγματείας* (στο εξής, ΘΠΠ) αφορούν τη σπινοζική μέθοδο θεο-λογικής ερμηνείας των Γραφών, το κεφάλαιο 16 αφορά τη φυσική βάση συγκρότησης κάθε Κράτους, τα κεφάλαια 17 και 18 αφορούν τα διδάγματα που ο Spinoza αντλεί από την ιστορία του εβραϊκού Κράτους για την ορθή κρατική διακυβέρνηση, το κεφάλαιο 19 αφορά την αρμοδιότητα της κυρίαρχης εξουσίας πάνω στα θεολογικά ζητήματα και την επιταγή οι εξωτερικές μορφές της λατρείας να εναρμονίζονται με την ειρήνη της κοινοπολιτείας, και το κεφάλαιο 20 αφορά την ελευθερία σκέψης σε μια ελεύθερη κοινοπολιτεία, σε αντιδιαστολή με την καταναγκαστική δέσμευση των πράξεων από την κυρίαρχη εξουσία.

Στον πρόλογο της ΘΠΠ, ο Spinoza σκιαγραφεί τη στρατηγική του. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει μια αιτιοκρατική θεωρία της δεισιδαιμονίας, ιχνηλατώντας τους υλικούς, αιτιώδεις όρους και προσδιορισμούς της δεισιδαιμονικής πίστης του Πλήθους που νομιμοποιεί τους κυρίαρχους και το μοναρχικό κράτος, νομιμοποιώντας την ίδια του τη σκλαβιά. Κύριος στόχος της πολεμικής του είναι οι κυρίαρχες προκαταλήψεις του Πλήθους που διαδίδουν τα διάφορα ιερατεία και αφορούν τη θρησκεία, τα κατάλοιπα της αρχαίας δουλείας στο υπάρχον πολιτικό καθεστώς, καθώς και οι δεισιδαιμονίες που αφορούν το δίκαιο της ανώτατης Αρχής, της Κυριαρχίας: «Αν οι άνθρωποι μπορούσαν να ρυθμίσουν όλες τις υποθέσεις τους σύμφωνα με μια βέβαιη γνώμη ή αν η τύχη τους ευνοούσε πάντα, δεν θα υπέκυπταν ποτέ σε καμία δεισιδαιμονία» (Spinoza, 2014: 45). Η δεισιδαιμονία είναι η παράλογη τάση των ανθρώπων να πλάθουν «άπειρες επινοήσεις και να ερμηνεύουν τη φύση με απίθανους τρόπους, σαν να παραλογιζόταν και αυτή μαζί τους». Ενώ όλοι οι άνθρωποι υπόκεινται στα παραληρήματα και τις παρορμήσεις της τρέλας, οι πιο επιρρεπείς στη δεισιδαιμονία είναι όσοι επιθυμούν χωρίς μέτρο αβέβαια αγαθά. Η δεισιδαιμονία, ωστόσο, δεν είναι τόσο ζήτημα της ανθρώπινης φύσης και της ανθρώπινης ιδιοσυγκρασίας, όσο ζήτημα των όρων και συνθηκών που την παράγουν ως αποτέλεσμα. Πώς παράγεται αιτιωδώς η δεισιδαιμονία; **Υλικές δυσκολίες, κίνδυνοι και ανορθολογικές επιθυμίες που άγονται και φέρονται από τις τυχαίες περιστάσεις**, οδηγούν στην ψυχική ταραχή και στην αβεβαιότητα της γνώμης, έπειτα στο ψυχικό κλυδωνισμό από το φόβο και την ελπίδα, και τελικά στο ψυχικό παραλογισμό της δεισιδαιμονίας. «Τόσο πολύ ο τρόμος οδηγεί τους ανθρώπους στον παραλογισμό [...] Η αιτία, λοιπόν, η οποία γεννά, συντηρεί και τροφοδοτεί τη δεισιδαιμονία, είναι ο φόβος [...] οι άνθρωποι

υπόκεινται στη δεισιδαιμονία μόνο όσο διαρκεί ο φόβος». Η δεισιδαιμονία συνοδεύεται πάντοτε από την ελπίδα, το μίσος, την οργή, το δόλο, καθώς δεν πηγάζει από τον ορθό λόγο αλλά από το πάθος, και μάλιστα το ισχυρότερο όλων. Η ψυχική αναταραχή του πλήθους το οδηγεί στην αναζήτηση της ασφάλειας, με δεισιδαιμονική βεβαιότητα, στο πρόσωπο κάποιου θεού-βασιλιά: «Επιπλέον, καθώς ο όχλος διατηρείται πάντα εξαθλιωμένος, δεν μπορεί ποτέ να παραμείνει ήρεμος για πολύ και του αρέσει μόνο το καινούργιο, που δεν τον έχει ακόμη απογοητεύσει. Αυτή η αστάθεια υπήρξε η αιτία πολυάριθμων ταραχών και τρομερών πολέμων. Διότι, όπως μόλις είπαμε και όπως παρατήρησε έξοδα ο Κούρτιος (βιβλίο 4, κεφ. 10), για να κυβερνηθεί το πλήθος τίποτε δεν είναι πιο αποτελεσματικό από τη δεισιδαιμονία. Εξ'ού και είναι πολύ εύκολο να οδηγηθεί το πλήθος, υπό το πρόσχημα της θρησκείας, άλλοτε να λατρεύει τους βασιλείς του σαν θεούς κι άλλοτε να τους απεχθάνεται και να τους μισεί σαν κατάρα του ανθρώπινου γένους». Έτσι «το υπέρτατο μυστικό και το κύριο συμφέρον του μοναρχικού πολιτεύματος συνίστανται στην εξαπάτηση των ανθρώπων και στη συγκάλυψη, με το εύχο όνομα της θρησκείας, του φόβου που πρέπει να τους συγκρατεί, ώστε να μάχονται για τη δουλεία τους σαν να επρόκειτο για τη σωτηρία τους και να θεωρούν όχι ντροπή αλλά ύψιστη τιμή το να προσφέρουν το αίμα και τη ζωή τους για την ματαιοδοξία ενός και μόνον ανθρώπου» (όπ.π.: 46-50).

Για τον Spinoza η συνήθης πίστη δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά ευπιστία και προκαταλήψεις. Για αυτό αντιμετωπίζει την θεολογική πίστη στην υπερβατικότητα της κυριαρχίας ως ένα δεισιδαιμονικό παραλήρημα που στρέφεται ενάντια στην έλλογη χρήση των σωμάτων και των πνευμάτων. Υπερασπίζεται λοιπόν την ελευθερία της θεολογικής ερμηνείας των Γραφών από τον καθένα, σε ένα ορθολογικό πλαίσιο διαλόγου και αντιπαράθεσης που δεν περιορίζεται από την ιδεολογική καταστολή του μοναρχικού κράτους. Με γνώμονα αυτή τη θέση περί ελεύθερης, διαλογικής και ορθολογικής θεολογικής ερμηνείας, προχωρά στο πολιτικό ζητούμενο, τη διατήρηση ενός αναπαλλοτρίωτου πυρήνα φυσικών δικαιωμάτων των πολιτών έναντι του κράτους, και ειδικά της ελευθερίας του λόγου³⁷. Ο φιλόσοφος, βέβαια, δεν

³⁷. «Αφού καταδεικνύω αυτή την ελευθερία που ο αποκεκαλυμμένος θεϊκός νόμος παραχωρεί στον καθέναν, περνώ στο δεύτερο μέρος του ζητήματος: αυτή η ελευθερία μπορεί-και μάλιστα πρέπει-να παραχωρηθεί χωρίς καμία ζημία για την ειρήνη του κράτους και της ανώτατης Αρχής, και δεν γίνεται να αρθεί δίχως μεγάλο κίνδυνο για την ειρήνη και μεγάλη ζημία για το κράτος. Για να το αποδείξω, ξεκινώ από το φυσικό δικαίωμα του καθενός, δείχνοντας δηλαδή ότι εκτείνεται μέχρι εκεί που εκτείνεται η επιθυμία και η δύναμη καθενός, και ότι κανένας δεν υποχρεούται από το δίκαιο της φύσης να ζει σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία κάποιου άλλου, παρά είναι ο υπερασπιστής της ίδιας του της

θεωρεί το δικαίωμα της ελευθερίας του λόγου εγγύηση της ποιότητας και της ορθολογικότητας των απόψεων του όχλου: «Γνωρίζω επίσης ότι είναι αδύνατο να βγάλεις τον όχλο από τη δεισιδαιμονία κι από τον φόβο, και ξέρω πως το σταθερό χαρακτηριστικό του όχλου είναι η ανυπακοή και πως, αντί να κυβερνιέται από τον ορθό λόγο, άγεται και φέρεται από παρόρμηση σε επαίνους και ψόγους» (όπ.π.: 61). Ωστόσο, ο Spinoza υποστηρίζει ότι ο εκδημοκρατισμός και το δικαίωμα της ελευθερίας του λόγου των πολλών επιβάλλεται όχι σύμφωνα με μια αφηρημένη ηθική κανονιστικότητα, αλλά από τη ρεαλιστική σκοπιά της βέλτιστης ισορροπίας δυνάμεων μεταξύ κυβέρνησης και κυβερνώμενων, την οποία επιτάσσει ο ορθός λόγος³⁸. Οι πραγματικοί ταραξίες είναι οι κυρίαρχοι που καταχρώνται την κυρίαρχη εξουσία τους, καταστέλλοντας την ελευθερία γνώμης του Πλήθους και υπερβαίνοντας το ορθολογικό μέτρο της κρατικής διακυβέρνησής του, επιδιώκοντας να εξουσιάσουν αυταρχικά ακόμα και τις γλώσσες, τις κρίσεις και τις ψυχές των υπηκόων. Άλλωστε, ο σκοπός της πολιτείας δεν είναι η κυριαρχία, ούτε ο φόβος και η υποταγή των πολλών, αλλά η απελευθέρωση από το φόβο, η ασφάλεια, η ευημερία, σε τελική ανάλυση, η ελευθερία (όπ.π.: 63-64, 66-67). Σύμφωνα με τον Spinoza, το δημοκρατικό κράτος προσεγγίζει στον ύψιστο βαθμό την ορθολογική διακυβέρνηση, καθώς είναι εκείνη η κρατική μορφή που αντιστοιχεί περισσότερο στη φυσική κατάσταση του πλήθους, στη συλλογική δύναμη του οποίου εδράζεται κάθε μορφή κυριαρχίας και κράτους. Υπάρχει ένα «συμβόλαιο» ή «σύμφωνο» του πλήθους με το

ελευθερίας. Επιπλέον, δείχνω ότι κανένας στην πραγματικότητα δεν απαρνείται αυτό το δικαίωμα, παρά μόνο αυτός που μεταβιβάζει σε άλλον τη δύναμή του να αμύνεται, και ότι κατά τρόπο αναγκαίο εκείνος που διατηρεί απόλυτα αυτό το φυσικό δικαίωμα είναι εκείνος στον οποίο ο καθένας μεταβίβασε το δικαίωμά του να ζει σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του και ταυτόχρονα τη δύναμή του να αμύνεται. Δείχνω ότι αυτοί που κατέχουν τη κρατική εξουσία έχουν το δικαίωμα να κάνουν όλα όσα μπορούν και είναι οι μόνοι υπερασπιστές του δικαίου και της ελευθερίας, ενώ οι υπόλοιποι πρέπει να πράττουν σε όλα σύμφωνα με τις διαταγές εκείνων. Καθώς κανένας δεν μπορεί να αποστερηθεί τη δύναμή του να αμύνεται σε τέτοιο βαθμό, ώστε να πάψει να είναι άνθρωπος, συμπεραίνω ότι κανένας δεν μπορεί να απαρνηθεί απολύτως το φυσικό του δικαίωμα. Αλλά, σαν από το δίκαιο της φύσης, οι υπήκοοι διατηρούν κάποια πράγματα τα οποία δεν γίνεται να τους αφαιρεθούν δίχως τον πιο μεγάλο κίνδυνο για το κράτος-και τα οποία τους έχουν παραχωρηθεί είτε σιωπηρά είτε με ρητή συγκατάθεση εκείνων που κατέχουν την κρατική εξουσία» (όπ.π.: 59, 60).

³⁸. «Παρόλο που η ανώτατη Αρχή έχει δικαίωμα σε όλα τα πράγματα και θεωρείται ότι ερμηνεύει το δίκαιο και την ευσέβεια, δεν θα μπορέσει ποτέ να εμποδίσει τους ανθρώπους να κρίνουν όλα τα πράγματα σύμφωνα με τη δική τους ιδιοσυγκρασία και, αναλόγως, να αισθάνονται αυτό ή εκείνο το συναίσθημα. Είναι αλήθεια ότι η ανώτατη Αρχή δικαιούται να θεωρεί εχθρούς όλους εκείνους που δεν σκέφτονται όλα τα πράγματα απολύτως όπως η ίδια, όμως εδώ δεν συζητούμε τι δικαιούται, αλλά τι είναι προς όφελός της. Δέχομαι ότι έχει το δικαίωμα να κυβερνά πάρα πολύ βίαια και να καταδικάζει σε θάνατο τους πολίτες με την παραμικρή αφορμή, όμως όλοι θα αρνηθούν ότι κάτι τέτοιο μπορεί να γίνεται σύμφωνα με τη κρίση του υγιούς ορθού λόγου. Ακόμη περισσότερο, καθώς δεν μπορεί να ενεργεί έτσι χωρίς να εκθέσει το κράτος στον ύψιστο κίνδυνο, μπορούμε ακόμη και να αρνηθούμε ότι έχει την απόλυτη δύναμη και, κατά συνέπεια, το απόλυτο δικαίωμα να κάνει αυτά ή παρόμοια. Διότι, όπως έχουμε δείξει, το δικαίωμα της ανώτατης αρχής καθορίζεται από τη δύναμή της» (όπ.π.: 65)

οποίο συγκροτείται η κυριαρχία και το κράτος και σύμφωνα με το οποίο καθένας έχει παραιτηθεί από το δικαίωμα να ενεργεί κατά τη κρίση του. Κρίσεις και γνώμες που δεν περιέχουν πράξεις, δεν είναι ανατρεπτικές. Το καλύτερο κράτος είναι το δημοκρατικό κράτος, που αντιστοιχεί στο μέγιστο βαθμό στη φυσική κατάσταση του πλήθους και παραχωρεί την ελευθερία της σκέψης, τιμωρώντας μόνο τις ανατρεπτικές πράξεις (όπ.π.: 67, 70, 76). Στην «ακμάζουσα Πολιτεία» του Άμστερνταμ, «[...] που γεύεται τους καρπούς αυτής της ελευθερίας για δικό της μεγάλο όφελος, απολαμβάνοντας τον θαυμασμό όλων των εθνών [...] όλοι οι άνθρωποι, ανεξαρτήτως έθνους και θρησκείας, ζουν σε πλήρη ομόνοια». Ο Spinoza υποστηρίζει με έμφαση ότι τα κοινωνικοπολιτικά σχίσματα δεν προκύπτουν από υπερβολικό ζήλο για την ανακάλυψη της αλήθειας, αλλά από μια μεγάλη «επιθυμία κυριαρχίας» (όπ.π.: 76-77, 78).

Η πολιτική παρέμβαση του Spinoza, μετά τη συγγραφή της ΘΠΠ θα επιχειρήσει να θεμελιώσει όχι απλώς μια κριτική στην υπάρχουσα πολιτικο-θεολογική κοινωνική τάξη πραγμάτων, αλλά μια νέα πολιτική επιστήμη βασισμένη στην ηθική οντολογία του. Έτσι γράφεται η Πολιτική Πραγματεία (στο εξής, ΠΠ), «[...] στην οποία αποδεικνύεται με ποιόν τρόπο πρέπει να θεσμοθετηθεί μια κοινωνία με μοναρχικό ή αριστοκρατικό καθεστώς, ώστε να μην εκφυλιστεί σε τυραννία και να διατηρηθούν αλώβητες η ειρήνη και η ελευθερία των πολιτών» (Spinoza, 2013: 93). Έχει παρατηρηθεί συχνά ότι από τη ΘΠΠ στην ΠΠ υπάρχει μια μετατόπιση της προοπτικής, που έχει τριπλή όψη: το **Κράτος**, το **Πλήθος**, το **Σύμφωνο**. Στη ΘΠΠ, «ο σκοπός του κράτους (respublica) είναι στην πραγματικότητα η ελευθερία». Στην ΠΠ, ο Spinoza γράφει πως «μπορούμε να γνωρίσουμε εύκολα ποιο είναι το καλύτερο καθεστώς (status) για το κράτος (imperium), αν αναλογιστούμε το σκοπό της πολιτικής κοινωνίας: ο σκοπός αυτός δεν είναι άλλος από την ειρήνη και την ασφάλεια της ζωής. Επομένως, το καλύτερο κράτος είναι εκείνο όπου οι άνθρωποι περνούν τη ζωή τους με ομόνοια και του οποίου οι νόμοι δεν παραβιάζονται ποτέ» (όπ.π.: 132). Επομένως, ο προσδιορισμός του σκοπού του Κράτους φαίνεται να ανατρέπεται και να μετατοπίζεται από την *ελευθερία* στην *ασφάλεια της ζωής*. Δεν πρόκειται όμως για μια ριζική ανατροπή προοπτικής, αλλά για ένα πέρασμα από τον *αφηρημένο* στον *συγκεκριμένο* προσδιορισμό των όρων εξασφάλισης και υλοποίησης της ελευθερίας του πλήθους. Σύμφωνα με τον Balibar «ο Σπινόζα συνειδητοποίησε μια αντίφαση που ελλοχεύει στο μοντέλο της ΘΠΠ, και, συνεπώς, μια εγγενή αδυναμία της σύλληψής του για την ελευθερία [...] η Πολιτική Πραγματεία αποτελεί

αποτελεί (αξιοσημείωτη) απόπειρα να υπερβεί την αδυναμία αυτή, ενσωματώνοντας στη θεωρία αυτό που ευθύς εξαρχής την σφράγιζε αλλά παρέμενε εννοιολογικώς ασύλληπτο: τον ιδιαίτερο ρόλο των μαζών (multitude) και των μαζικών κινημάτων στην πολιτική και την ιστορία. Δεν πρόκειται τόσο για υποκατάσταση της ελευθερίας από την ασφάλεια, αλλά μάλλον για αναζήτηση των πραγματικών μέσων της ελευθερίας» (Balibar, 2013: 281). Στην ΘΠΠ, ήδη η ελευθερία οριζόταν πραγματιστικά, ως ευημερία, καθώς η ευημερία των ανθρώπων θεωρείται ο ύψιστος νόμος, στον οποίο όλοι οι άλλοι νόμοι, τόσο οι ανθρώπινοι όσο και οι θεϊκοί, πρέπει να προσαρμόζονται. Σύμφωνα με τη ΘΠΠ, η ευημερία των ανθρώπων εξασφαλίζεται από τη σταθερότητα των θεσμών και την ελευθερία γνώμης και έκφρασης, που ευνοούν τη διανθρώπινη επικοινωνία συμβάλλοντας στη διαμόρφωση της συλλογικής βούλησης και στον προσδιορισμό του κοινού καλού. Αντίθετα, η κατάργησή της ελευθερίας γνώμης και έκφρασης επιφέρει πολλά δεινά, ταραχές, εξεγέρσεις και εμφυλίους πολέμους. Επομένως, βλέπουμε πως στη ΘΠΠ η ασφάλεια της ζωής, η ειρήνη και η ελευθερία έκφρασης του Πλήθους είναι οι πραγματολογικοί όροι δυνατότητας και πραγμάτωσης του σκοπού του Κράτους, της ελευθερίας. Ο Spinoza συνειδητοποίησε, ωστόσο, ότι η σύλληψη της ΘΠΠ ήταν ελλιπής και αντιφατική, καθώς στηριζόταν σε μια σαφή διάκριση των λόγων από τις πράξεις και του κράτους δικαίου από το κράτος της ισχύος. Ωστόσο, από την οπτική γωνία της δύναμης, τα πιο αποτελεσματικά λόγια, που επιτίθενται στην αδικία και τη δεισιδαιμονία, είναι τα ίδια πράξεις (Balibar, 2013: 284-5). Ή ίδια η δημοσίευση της ΘΠΠ οδήγησε στο συμπέρασμα ότι κάποια λόγια είναι πράξεις που απαγορεύονται λόγω της επίδρασής τους στη πραγματικότητα. Στην ΠΠ λοιπόν ο Spinoza θα αναθεωρήσει αυτή τη σχέση λόγων και έργων θέτοντας στο επίκεντρο την ελευθερία και τη δύναμη του Πλήθους, η δημοκρατική επικοινωνία του οποίου αποτελεί πραγματολογικό όρο, όσο και μοχλό εξορθολογισμού της κρατικής μορφής. Από την ΘΠΠ στην ΠΠ, η αρνητική κριτική του μοναρχικού Κράτους μετασχηματίζεται σε θετική συλλογική παραγωγή των θεσμικών κανόνων εξασφάλισης της ελευθερίας, δηλαδή των κανόνων εξασφάλισης της ζωής, της ευημερίας και της ειρήνης υπό τα διάφορα θεσμικά καθεστώτα και τις κρατικές μορφές της Μοναρχίας, της Αριστοκρατίας και της Δημοκρατίας.

Επιπλέον, από τη ΘΠΠ στη ΠΠ φαίνεται να υπάρχει μια μετατόπιση από το *λανθάνον δυναμικό* του πλήθους στην *ενεργητική δύναμή* του. Ο όρος *πλήθος*, *multitudo*, απουσιάζει από τα πολιτικά συμφραζόμενα της *Ηθικής*, και

χρησιμοποιείται μόνο στο σχόλιο του θεωρήματος της πρότασης 20 στο V μέρος της Ηθικής. Εκεί ο Spinoza, απαριθμώντας πέντε σημεία στα οποία γίνεται εμφανής η δύναμη του Πνεύματος επί των συναισθηματικών επηρειών, περιγράφει στο τέταρτο σημείο πως η δύναμη του Πνεύματος έγκειται «στο πλήθος των αιτιών, από τα οποία υποθάλπονται οι επηρεασμοί που αναφέρονται στις κοινές ιδιότητες των πραγμάτων ή στον Θεό» (Spinoza, 2009: V, Πρόταση 22, Σχόλιο, 482). Στην *Ηθική*, ο Spinoza χρησιμοποιεί άλλες διατυπώσεις, multi, plures, plurimi, ενώ είναι συχνή η αναφορά στον όγλο, vulgus. Στην ΘΠΠ, οι όροι plebs και vulgus συνδέονται με το multitudine, περιγράφοντας συνήθως μια αρνητική πλευρά της κοινωνικής ζωής, έναντι του populus και των cives, ενώ σε άλλα σημεία η multitudo έχει τη θετική έννοια του populus (Balibar, 2010: 39-41). Στην ΠΠ το Πλήθος δεν περιγράφεται πλέον ως βασικά υποτελές στο Κράτος, υποπίπτοντας στη δεισιδαιμονία και το θαυμασμό των Κυρίων του επιθυμώντας την υποταγή του, αλλά ως η δυναμική των πολιτών που καθορίζει η ίδια, με τη πραγματική, είτε συναισθηματική είτε ορθολογικά σχεδιασμένη δράση της, τη μορφή του Κράτους. Στη πραγματικότητα, ο Spinoza δεν προσπαθεί να υπερασπιστεί πλέον, όπως στη ΘΠΠ, τα δικαιώματα του Πλήθους έναντι μιας απολυταρχικής κυρίαρχης εξουσίας, αλλά αναζητά την καταφατική παραγωγή και επιστημονική, θεσμική αυτο-οργάνωση του Πλήθους στον ορίζοντα της δημοκρατίας. Τέλος, έχει υποστηριχθεί από πολλούς σύγχρονους σχολιαστές του Spinoza ότι στη ΘΠΠ διατηρείται ακόμη η ιδέα του κοινωνικού «συμβολαίου» του Πλήθους που ιδρύει, μέσω της φαντασίας και με μια κοινή βουλευτική του απόφαση, την Κυριαρχία και το Κράτος. Αντίθετα, στην ΠΠ αυτή η ιδέα και η ορολογία αντικαθίσταται από μια σύλληψη του δυναμικού συσχετισμού των δυνάμεων, των παθών και των συμφερόντων του Πλήθους, ως πηγής της διαρκούς ίδρυσης και επανίδρυσης του Κράτους. Στη πραγματικότητα, όπως θα δούμε, η ιδέα του «συμβολαίου» ή «συμφώνου» δεν εγκαταλείπεται πλήρως από τον Spinoza, αλλά ριζικά επαναπροσδιορίζεται. Στην ΘΠΠ, ο Spinoza υποστηρίζει ότι, για να ισχύει το κοινωνικό σύμφωνο σταθερά και εγγυημένα, χρειάζεται ένα θρησκευτικό σύμφωνο, μια κοινή πίστη πέρα από τις διαφορές του Πλήθους, ενώ για να ισχύει το ίδιο το θρησκευτικό σύμφωνο χρειάζεται έναν κοινό παθολογικό δεσμό, τον οποίο ο Spinoza ταυτίζει με τον δημοκρατικό πατριωτισμό που θεραπεύει τον ανταγωνισμό της φυσικής κατάστασης του πλήθους. Ο «δημοκρατικός πατριωτισμός» του Spinoza αποτελεί εξ αρχής μια αντίφαση σε κίνηση που διαπερνά σύσσωμο το έργο του αντανakλώντας τη προβληματική σχέση ανάμεσα στον εθνικισμό και τον

οικουμενισμό, το έθνος-κράτος και το πανανθρώπινο πλήθος (Balibar, 2013: 285). Στην ΠΠ, η σπινοζική κατανόηση του κοινωνικού συμφώνου που ιδρύει το Κράτος μεταβαίνει, σύμφωνα με την ερμηνεία που υποστηρίζουμε, από τον προσδιορισμό του παθολογικού-θεολογικού δεσμού του Πλήθους με το Κράτος στον προσδιορισμό μιας ορθολογικής όσο και εξαναγκασμένης επιλογής του Πλήθους υπέρ του Κράτους μέσα σε παθολογικές συνθήκες, που μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα με τους όρους μιας εξελικτικής προσαρμογής του Πλήθους στον εμφύλιο πόλεμο: «Αυτή η καινοτομία σε σχέση με την Ηθική και τη Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία αντανακλά το γεγονός ότι το φυσικό δίκαιο νοείται τώρα ρητά ως η δύναμη της μάζας (potentia multitudinis) όχι με την έννοια ενός αριθμητικού αθροίσματος αλλά μιας αλληλεπίδρασης δυνάμεων. Αυτό που διακυβεύεται είναι το ερώτημα του απόλυτου χαρακτήρα της εξουσίας (imperium absolutum): σε ποιό βαθμό είναι όντως απόλυτη και υπό ποιές προϋποθέσεις. Κατά συνέπεια, η σύνδεση μεταξύ της multitudo και του imperium, ανάμεσα στις τροπικότητες ύπαρξης της μάζας και στις τροπικότητες λειτουργίας του κράτους, είναι το εσωτερικό ελατήριο ολόκληρης της πολιτικής και ταυτοχρόνως το κατευθυντήριο νήμα όλης της συλλογιστικής της Πολιτικής Πραγματείας» (Balibar, 2010: 50).

Ο Spinoza ανοίγει το πρώτο κεφάλαιο της ΠΠ με την παρατήρηση ότι οι φιλόσοφοι υποτιμούν τα ανθρώπινα πάθη ως «διαστροφές» εξυμνώντας μια έλλογη ανθρώπινη φύση που δεν υπάρχει, αντί να αναγνωρίζουν τη πραγματική ανθρώπινη φύση, όπως αυτή ρεαλιστικά είναι. Για το λόγο αυτό, είναι εντελώς ανίκανοι για μια πρακτικά εφαρμοσμένη πολιτική (Spinoza, 2013: 93). Αντίθετα, οι πολιτικοί αντιλαμβάνονται αυτή τη «διεστραμμένη» ανθρώπινη φύση όπως πραγματικά είναι και λαμβάνουν υπόψη τα ανθρώπινα πάθη προκαταλαμβάνοντας την κακία τους, κυβερνώντας με ρεαλισμό και χρησιμοποιώντας εκείνα τα μέσα που τους έχει διδάξει η μακροχρόνια εμπειρία τους, συνήθως δρώντας περισσότερο με φόβο παρά με έλλογα και ηθικά κριτήρια. Έτσι έρχονται σε σύγκρουση με τους θεολόγους, που αξιώνουν μια διακυβέρνηση των δημοσίων πραγμάτων σύμφωνη με τις ηθικές αρχές που πρέπει να διέπουν τη ζωή των ιδιωτών (όπ.π.: 94). Συνεπώς, οι πολιτικοί είναι ικανότεροι από τους φιλοσόφους και τους θεολόγους να μας διδάξουν τις αρχές της πολιτικής επιστήμης, διότι έχουν ως δάσκαλο την εμπειρία, και δεν δίδαξαν ποτέ κάτι που απέχει από τη πράξη. Ο Spinoza, όμως, δεν στηρίζεται απλώς στα διδάγματα της κοινής πείρας, αλλά και στους αποδεικτικούς συλλογισμούς και τους οντολογικούς προσδιορισμούς της Φύσης και του ανθρώπινου πνεύματος που έχει θεμελιώσει στην

Ηθική: «Τούτο είναι πάντως βέβαιο, και στην Ηθική μας αποδείξαμε του λόγου το αληθές: οι άνθρωποι υπόκεινται κατά τρόπο αναγκαίο στα πάθη και είναι έτσι φτιαγμένοι ώστε να λυπούνται όσους δυστυχούν και να φθονούν όσους ευτυχούν και να είναι επιρρεπείς περισσότερο στην εκδίκηση παρά στη μεγαλοψυχία. Ο καθένας εξάλλου επιθυμεί οι άλλοι να ζουν σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του, να επιδοκιμάζουν ό,τι επιδοκιμάζει ο ίδιος και να απορρίπτουν ό,τι ο ίδιος απορρίπτει. Γι' αυτό και, καθώς όλοι επιθυμούν εξίσου να είναι πρώτοι, συγκρούονται μεταξύ τους, προσπαθούν όσο μπορούν να καταδυναστεύσουν ο ένας τον άλλο και ο νικητής δοξάζεται περισσότερο για τη ζημία που προξένησε στον άλλο παρά για το όφελος που είχε ο ίδιος [...] Ο λόγος μπορεί σαφώς να συγκρατήσει και να μετριάσει σε μεγάλο βαθμό τα πάθη. Αλλά είδαμε ταυτόχρονα ότι ο δρόμος τον οποίο διδάσκει ο λόγος είναι εξαιρετικά δύσκολος. Έτσι, όσοι πιστεύουν πως το πλήθος ή αυτοί που χειρίζονται τις δημόσιες υποθέσεις μπορούν να οδηγηθούν σε μία ζωή σύμφωνη με τις υπαγορεύσεις του λόγου και μόνον, ονειρεύονται τον χρυσό αιώνα των ποιητών, δηλαδή έναν μύθο» (όπ.π.: 96, 97). Για αυτούς τους λόγους, ένα Κράτος θα πρέπει να οργανώνεται με τρόπο ώστε όσοι το διοικούν, και όσοι διοικούνται από αυτό, να μην μπορούν να υπερβούν τα όρια της κρατικής ασφάλειας, είτε ενεργούν κυρίως βάσει των παθών τους είτε κυρίως βάσει του Λόγου. Γιατί το ορθολογικό Κράτος δεν μπορεί να εξαρτάται από τα επιμέρους κίνητρα είτε των βάρβαρων είτε των πολιτισμένων ανθρώπων, που συναποτελούν την κοινή φύση και την κοινή ανθρώπινη κατάσταση, τα φυσικά θεμέλια που συγκροτούν κάθε πολιτική κοινότητα και κάθε Κράτος. Αντίθετα, ένα ορθολογικό Κράτος πρέπει να έχει θεσμούς τέτοιους, που υπερβαίνουν τις επιμέρους ανθρώπινες αδυναμίες (όπ.π.: 97).

Στη βάση αυτών των προκαταρκτικών παρατηρήσεων, ο Spinoza θα επιχειρήσει, όπως είπαμε, μια αιτιοκρατική ανάλυση και κατανόηση της Κρατικής Μορφής, που θα καταστήσει εφικτή τόσο την ορθολογική κριτική του Κράτους όσο και την ορθολογική παραγωγή του. Επιχειρώντας μια ανακατασκευή της σπινοζικής συλλογιστικής περί της κρατικής μορφής όπως αυτή αρθρώνεται συστηματικά τόσο στην ΘΠΠ όσο και στην ΠΠ, θα την παρουσιάσουμε σύμφωνα με μια αιτιοκρατική ιεράρχηση των θεματικών της γένεσης, της λογικής, της ανάπτυξης και της εξέλιξης της κρατικής μορφής: η *φυσική κατάσταση του Πλήθους και ο εμφύλιος πόλεμος* εξηγούν αιτιοκρατικά τόσο τη *γένεση* του Κράτους όσο και τη *λογική* του, άρα και τα κριτήρια της κρατικής *ορθολογικότητας*, ενώ η λογική και η ορθολογικότητα του Κράτους εξηγούν, με τη σειρά τους, αιτιοκρατικά την *ορθολογική ανάπτυξη* του

Κράτους σε *μοναρχία, αριστοκρατία, δημοκρατία*, ανάπτυξη η οποία, τέλος, εξηγεί την *ιστορική εξέλιξη* του Κράτους, αξιοποιώντας την εμπειρία ορισμένων παραδειγματικών ιστορικών περιπτώσεων.

**Η φυσική κατάσταση του πλήθους και ο εμφύλιος πόλεμος:
Πάθος-Δύναμη, Συνεργασία-Ανταγωνισμός και Κρατική Μορφή**

Στο τέλος του 14^{ου} κεφαλαίου της ΘΠΠ, ο Spinoza συνοψίζει το βασικό του επιχείρημα υπέρ της ελευθερίας της σκέψης και της φιλοσοφίας στους κόλπους ενός Κράτους: σκοπός της φιλοσοφίας είναι, η αλήθεια, ενώ ο σκοπός της πίστης και της θεολογίας, δεν είναι τίποτα άλλο από την υπακοή και την ευσέβεια. Η φιλοσοφία εδράζεται στη βάση των καθολικά έγκυρων αξιωμάτων, τα οποία πρέπει να κατασκευάζονται μόνο με τη μελέτη της Φύσης, ενώ η πίστη βασίζεται στην ιστορία και τη γλώσσα, και πρέπει να πηγάζει μόνο από τις Γραφές και την Αποκάλυψη. Επομένως η πίστη αφήνει σε κάθε άνθρωπο την ελευθερία να φιλοσοφεί (Spinoza, 2016: 271). Στη βάση αυτής της ασυμμετρίας ανάμεσα στο φιλοσοφικό και το θεολογικό πεδίο, που επιτρέπει την ελευθερία της σκέψης, ο Spinoza διερωτάται τελικά, στην αρχή του 16^{ου} κεφαλαίου: ποιά είναι όμως τα όρια της σκέψης σε ένα ορθολογικά κυβερνώμενο Κράτος; (όπ.π.: 282). Για να απαντηθεί το ερώτημα αυτό, πρέπει να διερευνηθούν και να εξηγηθούν τα φυσικά θεμέλια του Κράτους, ώστε να μπορεί να αποτιμηθεί τί είναι ωφέλιμο και τι βλαβερό για την αναπαραγωγή του.

Σύμφωνα με τη διπλή, παθολογική και ορθολογική σπινοζική απόδειξη της Κρατικής Μορφής που είδαμε στην *Ηθική*, είτε οι άνθρωποι καθοδηγούνται από το πάθος (κατά τη συνήθη περίπτωση) είτε από το λόγο (κατ'εξαίρεση), η αναγκαιότητα της ανθρώπινης φύσης και των διανθρώπινων σχέσεων οδηγεί στο πέρασμα από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κατάσταση, στο πολιτικό σώμα, στο Κράτος, στην Πολιτεία (Balibar, 2010: 124). Όπως και στην Ηθική, έτσι και στην ΘΠΠ υπάρχουν δύο αποδεικτικοί δρόμοι της φυσικής γένεσης της πολιτικής κατάστασης και του Κράτους. Ο πρώτος, που αντιστοιχεί στην ορθολογική γένεση της Πολιτείας στην Ηθική, αφορά την αναγκαιότητα της προστασίας από εξωτερικούς κινδύνους και την αναγκαιότητα της συνεργασίας εντός ενός καταμερισμού εργασίας, με σκοπό την αύξηση της συλλογικής ευημερίας. Ο δεύτερος, που αντιστοιχεί στην παθολογική

γένεση του Κράτους, αφορά τη διαλεκτική παθών και καταναγκαστικού δικαίου για τη ρύθμιση της ανθρώπινης εχθρότητας και του κοινωνικού ανταγωνισμού. Με γνώμονα αυτή τη θέση, ο Spinoza αναπτύσσει στο κεφάλαιο 5 της ΘΠΠ τα έλλογα, υλικά και συνεργατικά θεμέλια της Κοινωνίας, διακρίνοντάς τα από τα εγωιστικά, υλικά και ανταγωνιστικά θεμέλια του Κράτους: «Η κοινωνική τάξη είναι ιδιαίτερα επωφελής, και μάλιστα απόλυτα αναγκαία, όχι μόνο για τη προστασία από τους εχθρούς αλλά και για να πραγματοποιεί κανείς δραστηριότητες πιο εύκολα. Αν οι άνθρωποι δεν παρείχαν ο ένας στον άλλο αμοιβαία βοήθεια, θα τους έλειπε τόσο τη τεχνική επιδεξιότητα όσο και το χρόνο [ars et tempus], προκειμένου να διατηρήσουν τη ζωή τους και να τη συντηρήσουν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Δεν είναι όλοι οι άνθρωποι ικανοί για όλες τις δραστηριότητες, και κανένας μόνος του δεν θα μπορούσε να παρέχει τα πράγματα που χρειάζεται κανείς περισσότερο. Κανείς δεν θα είχε τον χρόνο και τις δυνάμεις [vires et tempus] που απαιτούνται αν έπρεπε να καλλιεργεί, να σπέρνει, να θερίζει, να αλέθει, να ράβει, να υφαίνει και να πραγματοποιεί πολλές άλλες χρήσιμες εργασίες για τη διατήρηση της ζωής, για να μην αναφέρουμε τις τέχνες και τις επιστήμες οι οποίες είναι επίσης αναγκαίες για την τελειοποίηση της ανθρώπινης φύσης και της μακαριότητας. Βλέπουμε ότι αυτοί που ζουν με βάρβαρο τρόπο χωρίς πολιτισμικές επιρροές οδηγούνται σε μια άθλια και σχεδόν βάνανυση ύπαρξη, και επιπλέον οι πενιχροί και ακατέργαστοι πόροι τους δεν μπορούν να αποκτηθούν χωρίς ένα βαθμό αμοιβαίας βοήθειας» (Spinoza, 2016: 143). Όπως το συνοψίζει ο Γαβριηλίδης: «Για τον Spinoza, η κοινωνική ζωή είναι εξαιρετικά χρήσιμη και, ακόμη περισσότερο, απαραίτητη όχι μόνο επειδή προστατεύει από τους εχθρούς, αλλά και επειδή επιτρέπει τη συσσώρευση μεγάλου αριθμού αγαθών («multarum rerum compendium») μέσω της ανάπτυξης του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας, χωρίς τον οποίο η διατήρηση της ζωής γίνεται εξαιρετικά δύσκολη λόγω έλλειψης χρόνου και έλλειψης δεξιοτήτων (ars et tempus deficeret)» (Γαβριηλίδης, 2000: 209).

Κατά αυτό τον τρόπο θεμελιώνεται η αναγκαιότητα της πολιτικής κοινωνίας στην ίδια την φυσική κατάσταση του ανθρώπινου πλήθους, υπό τον όρο ότι αυτό δρα έλλογα επιδιώκοντας το κοινό συμφέρον της αμοιβαίας ασφάλειας και ευημερίας. Ο Spinoza όμως παρατηρεί ότι, αν οι άνθρωποι δρούσαν έλλογα, οι κοινές υλικές ανάγκες και ο κοινωνικά αναγκαίος καταμερισμός εργασίας θα αρκούσαν ώστε αυτοί να συγκροτήσουν μια συνεργατική πολιτική κοινωνία. Ωστόσο, οι άνθρωποι δρουν κατά κανόνα εγωιστικά, τα κίνητρα και οι στόχοι τους καθορίζονται κυρίως από την

επιθυμία της σάρκας και τα συναισθήματά τους, μη λαμβάνοντας υπόψη το μέλλον ή άλλους έλλογους υπολογισμούς. Για το λόγο αυτό καμιά κοινωνία δεν μπορεί να επιβιώσει χωρίς διακυβέρνηση και εξαναγκασμό, και άρα χωρίς νόμους για να ελέγχει και να περιορίζει τις ορέξεις των ανθρώπων. Βέβαια, η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να ανεχτεί απεριόριστη καταπίεση, για αυτό και μόνο η μετριοπαθής διακυβέρνηση αντέχει στο χρόνο. Το συμπέρασμα λοιπόν που προκύπτει από τον παραπάνω συλλογισμό, είναι πως το Κράτος δεν στηρίζεται στις ανάγκες και στον καταμερισμό εργασίας, αφού αυτή η υλική βάση οδηγεί στην συνεργασία, και όχι απαραίτητα στην κυριαρχία και τον νομικό καταναγκασμό. Αντίθετα, το Κράτος στηρίζεται στην ακόρεστη, εγωιστική επιθυμία μεγιστοποίησης του ατομικού συμφέροντος και στα συναισθηματικά πάθη, που προάγουν τον κοινωνικό ανταγωνισμό, επιβάλλοντας την ανάγκη κρατικής ρύθμισής του. Ενώ στο κεφάλαιο 5 ο Spinoza επιχειρηματολογεί κυρίως για την υλική και συνεργατική αναγκαιότητα της πολιτικής κοινωνίας, στο κεφάλαιο 16 ο Spinoza δίνει έμφαση στην συναισθηματική και ανταγωνιστική αναγκαιότητα του πολιτικού Κράτους. Ο Moreau διακρίνει μάλιστα τρία σημεία στη ΘΠΠ, σε τρία διαφορετικά κεφάλαια, το 3^ο, το 5^ο και τελικά το 16^ο, όπου αναπτύσσεται το σπινοζικό επιχείρημα για τη γένεση του Κράτους. Στο κεφ. 3 ο Spinoza ορίζει τρία βασικά αντικείμενα της χρηστής, έλλογης επιθυμίας, τη γνώση, την αρετή και «το να ζεις με ασφάλεια σε ένα υγιές σώμα». Το τρίτο αυτό αντικείμενο της έλλογης επιθυμίας εδράζεται κυρίως στα εξωτερικά πράγματα, και μπορούμε σε αυτό να διακρίνουμε δύο προϋποθέσεις: τη διατήρηση του σώματος μέσω της προστασίας από τους εχθρούς, και την καλύτερη δυνατή συντήρηση του σώματος μέσω της παραγωγής αγαθών. «Βλέπουμε, λοιπόν, καθαρά τη διαφορά ανάμεσα στους δύο όρους, την κοινωνία και το κράτος: ο πρώτος όρος δηλώνει το γεγονός της κοινής ζωής, με σκοπό την προστασία στο κεφάλαιο 3, την προστασία και την αλληλοβοήθεια στο κεφάλαιο 5: ο δεύτερος όρος (ή μάλλον η σειρά των λατινικών όρων που μπορούμε να μεταφράσουμε με τον όρο κράτος: civitas, imperium κ.λπ.) περιλαμβάνει τα μέσα που ρυθμίζουν αυτή την κοινή ζωή (σ.σ. στο 16^ο κεφάλαιο) [...] Ας συνοψίσουμε: τα τρία κείμενα που αναφέρονται στη συγκρότηση της κοινωνικότητας και στη γένεση του κράτους στη ΘΠΠ δεν είναι αντιφατικά μεταξύ τους, αλλά τονίζουν διαφορετικές όψεις το καθένα – **τους εξωτερικούς κινδύνους, τον καταμερισμό της εργασίας και την αναγκαιότητα της συνεργασίας, τα (ανταγωνιστικά) πάθη και την ανάγκη επιβολής του δικαίου.** Αυτές οι διαφορές συνδέονται με τις στιγμές του έργου όπου λαμβάνει χώρα ο κάθε

συλλογισμός» (Moreau, 2018: 29).

Στο 16^ο κεφάλαιο της ΘΠΠ, όπου έχουμε τη πληρέστερη σπινोजική συλλογιστική περί της φυσικής παραγωγής της Κρατικής Μορφής, ο Spinoza έχει ως αφετηρία την έννοια του φυσικού δικαίου, όπως αυτή παράγεται από τις οντολογικές θέσεις της *Ηθικής*. Η δύναμη της Φύσης είναι η δύναμη του Θεού, που κυριαρχεί πάνω σε όλα τα πράγματα. Όμως καθώς η δύναμη της Φύσης ως ολότητας δεν είναι παρά η δύναμη όλων των ξεχωριστών πραγμάτων μαζί, κάθε πράγμα έχει δικαίωμα να κάνει αυτό που μπορεί να κάνει μέσα στο συσχετισμό των φυσικών δυνάμεων. Επομένως, το φυσικό δικαίωμα κάθε ατόμου είναι «συνεκτατό» με την προσδιορισμένη δύναμή του μέσα στη Φύση. «Το φυσικό δίκαιο κάθε ανθρώπου καθορίζεται όχι από τον υγιή Λόγο, αλλά από την επιθυμία και τη δύναμή του» (Spinoza, 2016: 283), Η εγκαθιδρυμένη τάξη της Φύσης, μέσα στην οποία οι άνθρωποι είναι οι φυσικές τους δυνάμεις, επιθυμίες και δικαιώματα, δεν επιτρέπει μόνο όσα κανείς δεν επιθυμεί και κανείς δεν μπορεί. Στη φυσική κατάσταση δεν υπάρχει «νόμος, αμάρτημα, σφάλμα» Επομένως, κάθε άνθρωπος στη φυσική κατάσταση επιδιώκει με κάθε μέσο, ισχύ, εξαπάτηση κ.α., το καλύτερο που μπορεί, και ενδεχομένως θεωρήσει εχθρό όποιον άλλο τον εμποδίζει να το αποκτήσει. Δεδομένου όμως ότι δεν υπάρχει κανείς ο οποίος να μην επιθυμεί να ζει με ασφάλεια, ελεύθερος από φόβο, όσο αυτό είναι δυνατό, και καθώς αυτό δεν είναι εφικτό αν ο καθένας κάνει ό,τι θέλει, γίνεται ξεκάθαρο πως, προκειμένου να πετύχουν μια αμοιβαία εξασφαλισμένη και καλή ζωή, οι άνθρωποι πρέπει αναγκαία να ενωθούν σε ένα σώμα και να ακολουθούν τις επιταγές του λόγου περιορίζοντας αμοιβαία τις ορέξεις τους. Ωστόσο, ο Λόγος αδυνατεί να εγγυηθεί μια τέτοια αμοιβαία συμφωνία αυτοπεριορισμού των παθών μόνο με ορθολογικά μέσα, χωρίς δηλαδή τη συνδρομή ορισμένων παθών, Γιατί είναι καθολικός νόμος της ανθρώπινης φύσης, πως οι άνθρωποι εγκαταλείπουν το καλό, εν προκειμένω την διεκδίκηση του ατομικού φυσικού δικαιώματός τους, μόνο για με την ελπίδα ενός μεγαλύτερου καλού, και επιλέγουν πάντα το λιγότερο κακό υπό το φόβο ενός μεγαλύτερου κακού. Επειδή λοιπόν οι άνθρωποι δεν δρουν πάντα σύμφωνα με το Λόγο, αλλά κατά κανόνα κατευθύνονται από την αναζήτηση της ατομικής τους ευχαρίστησης, κάθε καλόπιστη υπόσχεση περιορισμού των φυσικών δικαιωμάτων μέσω ενός «συμβολαίου», θα πρέπει να στηρίζεται στην ελπίδα ενός προσδοκώμενου μεγαλύτερου οφέλους, καλού ή στον φόβο και άρα στη πρόθεση αποφυγής μιας μεγαλύτερης βλάβης, κακού, διαφορετικά θα καταπατηθεί από ανθρώπινα συμφέροντα και συναισθήματα όπως η απληστία, η φιλοδοξία, η ζηλοφθονία, ο θυμός

κ.α., που καταλύουν τον ορθό λόγο (όπ.π.: 285).

Επομένως, το ίδιο το φυσικό δίκαιο, χωρίς καμία παραβίαση ή υπέρβασή του, μέσω του ανθρώπινου φόβου ενός μεγαλύτερου κακού και της ανθρώπινης ελπίδας ενός μεγαλύτερου καλού, οδηγεί στη διαμόρφωση της κοινότητας στη βάση ενός συμβολαίου «όπου ο καθένας μεταβιβάζει όλη τη δύναμη που διαθέτει στην κοινότητα, και η οποία πλέον διατηρεί το κυρίαρχο φυσικό δικαίωμα πάνω στο καθετί, δηλαδή, τον κυρίαρχο κανόνα τον οποίο πρέπει όλοι να υπακούσουν είτε από ελεύθερη επιλογή είτε από το φόβο της εσχάτης των ποινών. Μια τέτοια κοινότητα αποκαλείται δημοκρατία, η οποία επομένως μπορεί να οριστεί ως το ενωμένο σώμα των ανδρών το οποίο συλλογικά κατέχει το κυρίαρχο δικαίωμα πάνω στο καθετί εντός της εμβέλειας της δύναμής του. Επομένως προκύπτει ότι η κυρίαρχη εξουσία δεν δεσμεύεται από το νόμο, και όλοι πρέπει να την υπακούν σε κάθε περίπτωση (όπ.π.: 287). Αν δεν θέλουμε να γίνουμε εχθροί του κράτους μας, γράφει ο Spinoza, δρώντας ενάντια στο Λόγο, πρέπει να υπακούμε όλες τις διαταγές της κυρίαρχης εξουσίας χωρίς εξαίρεση, ακόμα και τις διαταγές που είναι αρκετά ανορθολογικές. Γιατί ο Λόγος μας δεσμεύει να εκτελούμε τέτοιες διαταγές, ώστε να διαλέξουμε το λιγότερο από τα δύο κακά, να συγκρουστούμε με το Κράτος ή να εκτελέσουμε ακόμη και ανορθολογικές διαταγές. Εξάλλου, συμπληρώνει ο Spinoza, είναι εξαιρετικά σπάνιο οι κυβερνήσεις να επιβάλλουν ανορθολογικές διαταγές. Το ίδιο το συμφέρον τους να διατηρήσουν την αυθεντία τους επιβάλλει να αναζητούν το δημόσιο καλό και να διοικούν υπό την καθοδήγηση του Λόγου. Γιατί, όπως είπε ο Σενέκας, «*violent imperia memo continuity dui*», οι τυραννικές κυβερνήσεις δεν κρατούν πολύ (όπ.π.: 288). Επιπλέον, μια δημοκρατία κατά κανόνα κυβερνά σύμφωνα με το Λόγο. Η πλειοψηφία μιας συνέλευσης είναι δύσκολο να συνηγορήσει υπέρ της ίδιας ανορθολογικής απόφασης, καθώς η δημοκρατία έχει συμφέρον να διατηρεί τις επιθυμίες της πλειοψηφίας εντός των ορίων του Λόγου. Απαντώντας στην ένσταση ότι η παραπάνω συλλογιστική θεμελίωσης του Κράτους μετατρέπει τα υποκείμενα σε σκλάβους, ο φιλόσοφος αντιτείνει ότι σκλάβος είναι εκείνος που υπόκειται στις επιθυμίες του, και όχι εκείνος που εναρμονίζεται με τον ορθό Λόγο. Έτσι διακρίνει τον σκλάβο από τον υπήκοο, με τον τελευταίο να οδηγείται στον ορθολογικό αυτοπεριορισμό των επιθυμιών του προς εξυπηρέτηση του συμφέροντός του.

Ως απόρροια της παραπάνω έκθεσης των φυσικών και δημοκρατικών θεμελίων του Κράτους, ο Spinoza δηλώνει πως θα εξετάσει την ειδική μορφή του δημοκρατικού κράτους πριν από κάθε άλλη κρατική μορφή, επειδή αυτό φαίνεται να είναι η πιο

φυσική μορφή του κράτους, που προσεγγίζει περισσότερο την ελευθερία την οποία η φύση παρέχει σε κάθε άνθρωπο. Όλοι οι άνθρωποι μένουν ίσοι, όπως ήταν στη φυσική κατάσταση, και κανένας δεν μεταβιβάζει τη δύναμή του στην πλειοψηφία της κοινότητας, που συγκροτεί την κυρίαρχη εξουσία, παραπάνω από το αναγκαίο. Έτσι οι άνθρωποι, όταν μεταβιβάζουν το αναγκαίο μέρος της δύναμής τους στην ανώτατη εξουσία, δεν γίνονται σκλάβοι, αλλά όπως τα παιδιά ωφελούνται από τους γονείς, έτσι και αυτοί ωφελούνται από αυτή τη μεταβίβαση δύναμης, την οποία πραγματοποιούν σύμφωνα με το λόγο και ελεύθερα (όπ.π.: 289, και επ.). Βλέπουμε λοιπόν πως στον Spinoza ισχύει ότι κάθε Κράτος είναι ως προς τα φυσικά του θεμέλια δημοκρατικό, κατά συνέπεια το ειδικά δημοκρατικό Κράτος είναι η πιο φυσική μορφή πολιτικής κατάστασης και Κράτους, καθώς είναι εκείνο που προσεγγίζει περισσότερο την ελευθερία του ανθρώπινου πλήθους στη φυσική του κατάσταση.

Ο Spinoza θα εκθέσει αυτά τα φυσικά θεμέλια του Κράτους με πιο συστηματική μορφή στο δεύτερο κεφάλαιο της ΠΠ, ανακεφαλαιώνοντας θεμελιώδη πορίσματα της ηθικής φιλοσοφίας του και αναπτύσσοντας στη βάση αυτών την πολιτική επιστήμη του. Αν στην Ηθική θεμελιώθηκαν οι βασικές αρχές της σπινοζικής πολιτικής ψυχολογίας, στη ΘΠΠ τέθηκαν οι βασικές αρχές του φυσικού και πολιτικού δικαίου: «Στην Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία μας, εξετάσαμε το φυσικό και το πολιτικό δίκαιο και στην Ηθική εξηγήσαμε τί είναι το αμάρτημα, το προτέρημα, η δικαιοσύνη, η αδικία και, τέλος, τι είναι η ανθρώπινη ελευθερία. Όμως, για να μην υποχρεώσω τους αναγνώστες να αναζητούν σε άλλα κείμενα βασικές έννοιες της παρούσης πραγματείας, προτίθεμαι να τις επεξηγήσω εκ νέου και να τις εκθέσω αποδεικνύοντάς τες» (Spinoza, 2013: 98).

Αρχικά, ο Spinoza επαναφέρει μια βασική οντολογική του θέση, υποστηρίζοντας πως η φυσική δύναμη κάθε πράγματος είναι η φυσική δύναμη του Θεού, και πως η φυσική δύναμη κάθε πράγματος είναι συνεκτατή με το φυσικό του δίκαιο: «[...] Κάθε φυσικό πράγμα έχει εκ φύσεως τόσο δίκαιο όση έχει και δύναμη να υπάρξει και να ενεργεί. Διότι η δύναμη κάθε φυσικού πράγματος, χάρη στην οποία αυτό υπάρχει και ενεργεί, δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια τη δύναμη του Θεού, η οποία είναι απολύτως ελεύθερη» (όπ.π.: 99). Πώς όμως ορίζεται το φυσικό δίκαιο; «[...] Με τον όρο δίκαιο της φύσης, εννοώ τους ίδιους τους νόμους ή κανόνες της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα, δηλαδή την ίδια τη δύναμη της φύσης. Γι'αυτό και το φυσικό δίκαιο ολόκληρης της φύσης και, κατά συνέπεια, του κάθε

ατόμου εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του. Κατά συνέπεια, οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρη στους νόμους της φύσης του, το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δικαίου της φύσης. Και έχει μέσα του στη φύση τόσο δίκαιο όσο έχει και δύναμη» (Spinoza, 2013: 99-100). Το φυσικό ανθρώπινο δικαίωμα αναφέρεται τόσο στις άμετρες και άλογες, όσο και στις έλλογες επιθυμίες, καθώς τόσο οι πρώτες όσο και οι δεύτερες προσδιορίζονται κατά τη φυσική αναγκαιότητα και συνδιαμορφώνουν το πραγματικό συσχετισμό δυνάμεων, άρα και την κατανομή των φυσικών δικαιωμάτων μεταξύ των ανθρώπων:

«[...] Οι άνθρωποι καθοδηγούνται περισσότερο από την τυφλή επιθυμία παρά από τον λόγο. Γι' αυτό και η φυσική δύναμη ή το δίκαιο των ανθρώπων πρέπει να οριστεί όχι από το λόγο, αλλά από τις ορέξεις που καθορίζουν τη δράση τους και μέσω των οποίων προσπαθούν να αυτοδιατηρηθούν. Ασφαλώς, πρέπει να παραδεχτώ ότι οι επιθυμίες που δεν εκπορεύονται από τον λόγο αποτελούν μάλλον πάθη παρά ενέργειες των ανθρώπων. Εφόσον όμως μιλούμε εδώ για την καθολική δύναμη (δηλαδή το δίκαιο) της φύσης, δεν μπορούμε να κάνουμε καμιά διάκριση μεταξύ των επιθυμιών που εκπορεύονται από τον λόγο και αυτών που γεννιούνται μέσα μας από άλλες αιτίες [...] Διότι ο άνθρωπος, είτε καθοδηγείται από τον λόγο είτε από την επιθυμία και μόνον, ενεργεί πάντοτε σύμφωνα με τους νόμους και τους κανόνες της φύσης, δηλαδή σύμφωνα με το δίκαιο της φύσης» (ό.π.: 100).

Οι άνθρωποι δεν είναι μες στη φύση ένα «κράτος εν κρατεί», η ανθρώπινη ψυχή δεν είναι άμεσο δημιούργημα του Θεού, όπως πολλοί υποστηρίζουν, αλλά παράγωγο των φυσικών αιτιών (Spinoza, 2013: 100). Τόσο η υγεία του σώματος όσο και η υγεία της ψυχής δεν είναι στην απόλυτη εξουσία των ανθρώπων, η αδυναμία των οποίων να προσαρμόσουν σώμα και ψυχή στις επιταγές του Λόγου δεν αποτελεί κάποια διαστροφή της ανθρώπινης φύσης, όπως υποστηρίζουν οι θεολόγοι, επικαλούμενοι τη πτώση των ανθρώπων με το προπατορικό αμάρτημα. Γιατί, πώς ο άνθρωπος, πριν τη πτώση, συνεπώς τέλειος, υπέπεσε στο προπατορικό αμάρτημα;. Πρέπει αναγκαστικά να δεχτούμε ότι ο πρώτος άνθρωπος, όπως και εμείς, δεν είχε την εξουσία να χρησιμοποιεί ορθώς τον λόγο, αλλά ήταν υπό την επήρεια, όπως κι εμείς, των παθών. Καθώς ο άνθρωπος εξαρτάται, ήδη από τις απαρχές της εμφάνισής του, από τις εξωτερικές περιστάσεις για την αυτοσυντήρησή του, προσπαθώντας να διατηρήσει το είναι του και να γίνει κύριος του εαυτού του, και καθώς η ελευθερία είναι αρετή και τελειότητα και όχι άπαξ και δια παντός δεδομένη, ο άνθρωπος μπορεί να ονομαστεί ελεύθερος μόνο στον βαθμό που έχει την εξουσία να υπάρχει και να ενεργεί έλλογα

και σύμφωνα με τους νόμους της ανθρώπινης φύσης. Για τον Spinoza δεν υπάρχει «ελεύθερη βούληση» υπέρ των παθών και των κακών έναντι του Λόγου και των καλών, παρά μόνο ελεύθερη χρήση του Λόγου προς όφελος της ανθρώπινης φύσης. Ελεύθερη δράση είναι η δράση σύμφωνα με την αναγκαιότητα της φύσης. Η τάξη της φύσης, της οποίας ένα μικρό μόνο μέρος είναι ο άνθρωπος, δεν εμποδίζει τις αντιπαλότητες, ούτε τα μίσση, ούτε την οργή ούτε τις απάτες ούτε τίποτα από όσα συμβουλεύουν οι ορέξεις, ο ανθρώπινος λόγος αποσκοπεί στο αληθινό όφελος και την συντήρηση των ανθρώπων, σύμφωνα με τη δική τους ανθρώπινη φύση, αποσκοπεί δηλαδή στην αρετή, την τελειότητα, την ελευθερία (Spinoza, 2013: 101-103). Με γνώμονα τη συνάρτηση αυτή ανθρώπινης φύσης, φυσικής δύναμης και φυσικού δικαίου με την ανθρώπινη ελευθερία, ο Spinoza θα προχωρήσει ορίζοντας το κακό για έναν άνθρωπο, την εξουσία ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο και τις μορφές της ανθρώπινης εξουσίας και δουλείας: «[...] Αυτό που ο λόγος χαρακτηρίζει κακό, δεν είναι κακό ως προς την τάξη και τους νόμους ολόκληρης της φύσης, παρά μόνον ως προς τους νόμους της δικής μας φύσης [...] Ένας άνθρωπος υπόκειται στο δίκαιο ενός άλλου για όσο διάστημα βρίσκεται υπό την εξουσία κάποιου άλλου [...] Ένας άνθρωπος έχει έναν άλλον υπό την εξουσία του όταν τον κρατά αλυσοδεμένο. Όταν του έχει αφαιρέσει τα όπλα του και τα μέσα για να αυτοαμυνθεί ή να δραπετεύσει. Όταν του έχει εμφυσήσει φόβο. Όταν τον έχει τόσο πολύ υποχρεώσει με κάποια ευεργεσία, ώστε ο ευεργετημένος να προτιμά να καθυποτάσσεται στις επιθυμίες του ευεργέτη παρά στις δικές του, και να ζει όχι κατά τη κρίση του αλλά κατά την κρίση του ευεργέτη. Όποιος έχει έναν άλλον στην εξουσία του με τον πρώτο ή τον δεύτερο τρόπο, εξουσιάζει το σώμα του αλλά όχι την ψυχή του. Με τον τρίτο όμως ή τον τέταρτο τρόπο, εξουσιάζει τόσο την ψυχή όσο και το σώμα του, τουλάχιστον για όσο διάστημα διαρκεί ο φόβος ή η ελπίδα: όντως, όταν το ένα ή το άλλο συναίσθημα εξαφανιστεί, ο εξουσιαζόμενος υπόκειται, στο εξής, στο δικό του δίκαιο» (όπ.π.: 104).

«Απολύτως ελεύθερος» αποκαλείται ένας άνθρωπος στο μέτρο που καθοδηγείται από το λόγο, ώστε να μπορεί να κατανοεί εκείνες τις αιτίες που καθορίζουν τη δράση του κατά τρόπο αναγκαίο και σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση του: «[...] Η ανθρώπινη ελευθερία είναι τόσο μεγαλύτερη όσο περισσότερο ο άνθρωπος μπορεί να καθοδηγείται από τον λόγο και να μετριάξει τις ορέξεις του» (Spinoza, 2013: 104-105, 109). Αντλώντας τις συνέπειες αυτού του υλιστικού, αιτιοκρατικού υλισμού της ελεύθερης βούλησης, ο Spinoza σχετικοποιεί τη δεσμευτικότητα των υποσχέσεων και

των συμφώνων που συνάπτουν οι άνθρωποι σύμφωνα με τη βούλησή τους, αφού καθένας τους μπορεί να αναιρέσει την προηγούμενη σύμφωνη βούλησή του, αν κρίνει με βάση το φυσικό του δίκαιο ότι η υπόσχεση ή η συμφωνία αυτή θα του προκαλέσει περισσότερο ζημιά παρά όφελος. Μία αμοιβαία συμφωνία μεταξύ ανθρώπων έχει πραγματικά ισχύ μόνο όταν έχει ως αποτέλεσμα την ένωση των δυνάμεών τους και την από κοινού περισσότερη δύναμη, κατά συνέπεια περισσότερο φύσει δίκαιο από ό,τι ο έχει καθένας μόνος του (Spinoza, 2013: 105, 106). Στο βαθμό που οι άνθρωποι διαπερνώνται από συναισθήματα οργής, φθόνου και άλλα αρνητικά αισθήματα που προκαλούν φόβο στους συνανθρώπους τους, και καθώς είναι πιο ισχυροί, επιτήδριοι και πανούργοι από τα άλλα ζώα, είναι εκ φύσεως εχθροί (όπ.π.: 106, 121) Καθένας άνθρωπος υπόκειται στο φυσικό του δίκαιο μόνο εφ'όσον μπορεί να προφυλάσσεται από την καταπίεση των άλλων. Επομένως, το ατομικό φυσικό δίκαιο είναι δίχως αντίκρισμα, περισσότερο αποκύημα της φαντασίας παρά πραγματικότητα, όσο δεν κατοχυρώνεται από μια κοινή αρχή και νομοθεσία που να εγγυάται την αμοιβαία προστασία και ασφάλεια (όπ.π.: 107).

Μεταβαίνοντας λοιπόν από το ατομικό φυσικό δίκαιο των δυνάμεων και των παθών κάθε ανθρώπου, που δεν εξαρτάται από το Λόγο, στον διατομικό συσχετισμό δυνάμεων και αρνητικών παθών μεταξύ των ανθρώπων, όπως η οργή, ο φθόνος και τελικά ο φόβος, ο Spinoza εκθέτει τα φυσικά θεμέλια τόσο της συναισθηματικής εχθρότητας μεταξύ των ανθρώπων όσο και της ορθολογικής απαίτησής τους για αμοιβαία προστασία, κοινή νομοθεσία και εγγυημένη ασφάλεια. «Εφόσον οι άνθρωποι, όπως είπαμε, καθοδηγούνται περισσότερο από το πάθος παρά από τον λόγο, έπεται ότι αν το πλήθος ομονοεί κατά τρόπο φυσικό και δέχεται να καθοδηγείται σαν από ένα κοινό πνεύμα, αυτό δεν οφείλεται στην καθοδήγηση του λόγου αλλά σε κάποιο κοινό πάθος, όπως [...] η ελπίδα, ο φόβος ή η επιθυμία για κάποια κοινή ζημιά. Εξάλλου, όλοι οι άνθρωποι φοβούνται την μοναξιά, διότι κανένας μέσα στην μοναξιά δεν έχει τη δύναμη να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να εξασφαλίσει όσα είναι απαραίτητα για την ζωή. Από εδώ προκύπτει ότι οι άνθρωποι εκ φύσεως επιθυμούν την πολιτική κοινωνία και ότι δεν μπορεί να συμβεί να την διαλύσουν ποτέ εντελώς» (Spinoza, 2013: 136). Ο συσχετισμός τόσο των ανταγωνιστικών όσο και των συνεργατικών δυνάμεων και συναισθημάτων του ανθρώπινου πλήθους διαμορφώνει ένα κοινό πολιτικό σώμα και ένα κοινό πολιτικό δίκαιο, το Κράτος. Ανάλογα με το ποιό πολιτικό σώμα κατέχει τη βασική μέριμνα για τις κοινές υποθέσεις της πολιτείας, το Κράτος αποκαλείται δημοκρατία, αριστοκρατία

ή μοναρχία, σε μία ανιούσα κλίμακα από την κυριαρχία του πλήθους στην κυριαρχία των ολίγων και στην κυριαρχία του ενός³⁹.

Η ρήξη του Spinoza σε σχέση με τον Hobbes⁴⁰ έγκειται στη θέση ότι η φυσική κατάσταση του Πλήθους εμμένει στην πολιτική κατάσταση, και άρα το πρόβλημα του εμφυλίου εμμένει στις κρατικές επιλύσεις του. Όπως το θέτει ο ίδιος στην περίφημη επιστολή 50 προς τον Jarring Jells: «Όσον αφορά την πολιτική, η διαφορά ανάμεσα στον Hobbes και σε μένα, απαντώντας στο ερώτημά σας, είναι η εξής: εγώ πάντα διατηρώ το φυσικό Δίκαιο άθικτο, και, σε οποιαδήποτε πολιτεία, δεν αναγνωρίζω στον ανώτατο άρχοντα περισσότερο δίκαιο επί των υπηκόων από εκείνο που αντιστοιχεί στη μεγαλύτερη δύναμή του σε σχέση με αυτούς. Έτσι συμβαίνει πάντοτε σε μία φυσική κατάσταση» (Spinoza, 2016: 406, Επιστολή αρ. 50). Σύμφωνα με την ντελεξιανή ανάγνωση του σπινοζικού corpus, το Κράτος ή Πολιτεία δεν είναι καθόλου μια έλλογη συνένωση, καθώς το Κράτος/Πολιτεία διακρίνεται από μια έλλογη κοινωνική συνένωση για τους εξής λόγους: 1) το κίνητρο σχηματισμού του Κράτους δεν είναι μια διάθεση του λόγου, δηλαδή μια διάθεση που παράγεται σε μας από έναν άλλο άνθρωπο, υπό μία σχέση που συντίθεται εντελώς με τη δική μας. Το κίνητρο σχηματισμού του Κράτους είναι ο φόβος ή η αγωνία της φυσικής

³⁹ «Το δίκαιο που ορίζεται από την δύναμη του πλήθους συνήθως καλείται κράτος. Και τούτο εδώ το κατέχει κατά τρόπο απόλυτο εκείνος που, με κοινή συναίνεση, έχει την μέριμνα για την πολιτεία, δηλαδή την μέριμνα να θεσπίζει, να ερμηνεύει και να καταργεί τους νόμους, να οχυρώνει τις πόλεις, να αποφασίζει σχετικά με τον πόλεμο και την ειρήνη κλπ. Εάν η μέριμνα αυτή ανήκει σε μια συνέλευση που αποτελείται από το πλήθος στο σύνολό του, τότε το κράτος αποκαλείται δημοκρατία. Αν αποτελείται μόνον από ορισμένους εκλεκτούς, αριστοκρατία. Τέλος, αν η μέριμνα για την πολιτεία, και, συνεπώς, η εξουσία ανήκει σε έναν, τότε καλείται μοναρχία» (Spinoza, 2013: 107).

⁴⁰ Ο Gilles Deleuze συνοψίζει τις βασικές θέσεις των Spinoza και Hobbes για τη φυσική κατάσταση, κατά συνέπεια για τα φυσικά θεμέλια του Κράτους, σε αντιδιαστολή με την αρχαία θεωρία του φυσικού δικαίου: «1) Ο φυσικός νόμος δεν αναφέρεται πλέον σε μια τελική τελειότητα, αλλά στην πρωταρχική επιθυμία [...] συνάγεται από την όρεξη σαν από την ποιοτική του αιτία 2) Από αυτή τη σκοπιά, ο λόγος δεν απολαμβάνει κανένα προνόμιο: ο παράλογος δεν επιδιώκει λιγότερο απ'ό,τι ο λογικός να εμμένει στο είναι του [...] μπορεί ο λόγος να χρησιμοποιεί και να συντηρεί τον φυσικό νόμο, σε καμία όμως περίπτωση δεν είναι η αρχή ή το κίνητρό του [...] μπορεί η πολιτική κατάσταση να συντηρεί το φυσικό δίκαιο, αλλά η φυσική κατάσταση αυτή καθεαυτή είναι προ-κοινωνική, προ-πολιτική. 3) Εκείνο που είναι πρωταρχικό και απρουνόητο είναι συνεπώς η εξουσία ή το δίκαιο. Τα «καθήκοντα», όποια κι αν είναι αυτά, είναι πάντοτε δευτερογενή εν σχέσει προς την κατάφαση της δύναμής μας, την άσκηση της εξουσίας μας, τη διατήρηση του δικαίου μας. 4) Έπεται πως κανένας δεν έχει αρμοδιότητα να αποφασίσει για το δικαίο μου. Ο καθένας στη φυσική κατάσταση, είτε είναι σοφός είτε ανόητος, είναι κριτής του καλού (bon) και του κακού (mauvais), καθώς και του αναγκαίου για τη διατήρησή του [...] Και εάν συμβεί να οδηγηθούμε στην άρνηση του φυσικού μας δικαίου, αυτό δεν θα συμβεί με την αναγνώριση της αρμοδιότητας του σοφού, αλλά με τη δική μας συναίνεση σε αυτή την απάρνηση εξαιτίας του φόβου ενός μεγαλύτερου κακού ή της ελπίδας ενός μεγαλύτερου καλού. Η αρχή της συναίνεσης (σύμφωνο ή συμβόλαιο) γίνεται αρχή της πολιτικής φιλοσοφίας και υποκαθιστά τον κανόνα της αρμοδιότητας» (Deleuze, 2002: 316, 317).

κατάστασης, και η ελπίδα ενός μεγαλύτερου καλού. 2) Εφόσον οι άνθρωποι δεν είναι αυτομάτως έλλογοι, πρέπει ο καθένας να «αποποιηθεί» το φυσικό του δίκαιο. Αυτή η αλλοτρίωση καθιστά δυνατό το σχηματισμό ενός όλου το οποίο επωφελείται από το άθροισμα αυτών των δικαίων. Τέτοιο είναι το πολιτικό «σύμφωνο» ή «συμβόλαιο». Οι άνθρωποι έτσι στη φυσική κατάσταση αναγκάζονται να συμφωνήσουν και να εναρμονιστούν μεταξύ τους. Επομένως το πολιτικό σύνολο διαφέρει από το ιδεώδες όλον που συγκροτείται από σχέσεις, δύναμης και δίκαια που συντίθενται ευθέως, χωρίς εξαναγκασμό, και με φυσικό τρόπο. 3) Ενώ ο λόγος αποτελεί την αρχική της θεϊκής διάκρισης ανάμεσα στους έλλογους και τους παράλογους, η πολιτική κατάσταση και το Κράτος διακρίνουν τους πολίτες σε δικαίους και αδίκους ανάλογα με την υπακοή τους στους νόμους (Deleuze, 2002: 325, 326).

Ο Alexander Matheron με τη σειρά του ανακατασκευάζει, από το στοιχειακό επίπεδο αλληλεπίδρασης των δυνάμεων μεταξύ δύο ατόμων, τη σπινοζική συλλογιστική που οδηγεί από την φυσική κατάσταση στην πολιτική κοινωνία, από το Πλήθος της *puissance* (potentia) στο Κράτος της *puissance* (potestas), που παραμένει ωστόσο πάντα εξαρτημένο από το Πλήθος. Ο σπινοζικός κινητήρας της αναγκαίας παραγωγής της Κρατικής Μορφής, είναι μια τριπλή αντίφαση: Η πρώτη αντίφαση είναι εσωτερική στη ζωή των παθών και τη φυσική κατάσταση. Το ανθρώπινο άτομο είναι παθητικό, αιχμαλωτισμένο στη δύναμη των εξωτερικών αιτιών, που, από τη μια μεριά, το αλλοτριώνουν, και από την άλλη μεριά, το εμπλέκουν με τα άλλα άτομα σε μια, συγκρουσιακή, κοινότητα. Η δεύτερη αντίφαση, είναι αυτή ανάμεσα στο Λόγο και τα Πάθη. Ο Λόγος ενυπάρχει ήδη στους ανθρώπους της φυσικής κατάστασης, η ανάπτυξή του ωστόσο εμποδίζεται από τη ζωή των παθών. Τέλος, η τρίτη αντίφαση βρίσκεται στο εσωτερικό των απαιτήσεων του ίδιου του Λόγου. Η ανάπτυξη του Λόγου επιτάσσει συνθήκες οι οποίες στη φυσική κατάσταση παραμένουν απραγματοποίητες, όχι μόνο από την άποψη των γεγονότων, αλλά και από την άποψη των νόμων. Από αυτές τις τρεις αντιφάσεις, αλλά κυρίως από τη πρώτη, γίνεται κατανοητή η αναγκαιότητα του περάσματος από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κοινωνία (Matheron, 1988: 81, 82). Σε ένα μεταγενέστερο κείμενό του αναφορικά με το θέμα της μετάβασης από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κοινωνία, ο Matheron συνοψίζει ως εξής: Καθώς κάθε άνθρωπος θέλει να αναπτύξει το *conatus* του, να παραγάγει ισχύ σύμφωνα με την ουσία του, έρχεται τόσο σε συνεργασία όσο και ανταγωνισμό με άλλους ανθρώπους, με επίδικο κυρίως τα πεπερασμένα αγαθά. Έτσι δημιουργείται μια ζήτηση και μια προσφορά εξουσίας για την απόκτηση

αγαθών, και κάθε άνθρωπος ή ομάδα ανθρώπων επιδιώκει τη μέγιστη δυνατή εξουσία για να επαυξήσει το *conatus* του και να αποκτήσει τα πεπερασμένα αγαθά ή την εργασία των άλλων, με αποτέλεσμα η κάθε δύναμη να συναθροίζεται με και να περιορίζεται από τις άλλες. Ωστόσο, αυτή η ζήτηση και προσφορά εξουσίας εντός των διατομικών ανθρώπινων σχέσεων, βρίσκεται σε δυσαρμονία. Ο διατομικός συσχετισμός των δυνάμεων οδηγεί σε μια ανώνυμη, «αν-αρχική» φυσική κατάσταση όπου η συνισταμένη των δυνάμεων είναι μεγαλύτερη από τις μεμονωμένες δυνάμεις των ανθρώπων ή το άθροισμα των δυνάμεων αυτών. Τότε οι άνθρωποι, από φόβο προς μια χειρότερη κατάσταση και από ελπίδα προς μια καλύτερη, αποφασίζουν, όχι αμιγώς ορθολογικά αλλά κυρίως συναισθηματικά, σύμφωνα με ένα κοινό πάθος, να επιθυμήσουν αυτή την κοινή, συνιστάμενη εξουσία και να αναθέσουν τη διαχείρισή της σε ένα συμβούλιο της πλειοψηφίας (δημοκρατία), των λίγων (αριστοκρατία) ή του ενός (μοναρχία). Το Κράτος δεν καταργεί τις μικρο-εξουσίες, αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης των οποίων είναι, και έξω από τις οποίες δεν είναι τίποτα. Αλλά τις σταθεροποιεί, τις προσαρμόζει, τις αναδιανέμει σύμφωνα με τις καθολικές δομές που συναρμόζονται μεταξύ τους. Και, επιπλέον, δημιουργεί νέες εξουσίες, οι οποίες έπειτα οργανώνονται με τέτοιο τρόπο ώστε να διασφαλίσουν τη σταθεροποίηση της ανα-διανομής τους. Αυτό ισχύει για τις οικονομικές, για τις στρατιωτικές, για τις ιδεολογικές και άλλες εξουσίες. Το Κράτος χαρακτηρίζεται έτσι από μια δομικά κυκλική αιτιότητα, από τα κάτω προς τα πάνω, και το αντίστροφο, από πάνω προς τα κάτω. Ο Matheron προσθέτει, πως ο ορισμός του Κράτους από τον Πουλαντζά ως «υλικής συμπύκνωσης ενός συσχετισμού δυνάμεων», θα μπορούσε να είχε γραφτεί από τον ίδιο τον Spinoza (Matheron, 2020: 220, 222)⁴¹.

Η δική μας, αποκλίνουσα γραμμή ερμηνείας εστιάζει στα εξής τρία σημεία: α) Ο ανταγωνιστικός συσχετισμός δυνάμεων του Πλήθους κορυφώνεται στο σημείο της παράδοξης απειλής του Εμφυλίου Πολέμου, που εκφράζει την αντίφαση ανάμεσα στη φιλία και την εχθρότητα, την αγάπη και το μίσος, την ελπίδα και το φόβο, τη συνεργασία και τον ανταγωνισμό. β) Το Κράτος δεν αποτελεί απλά μια

⁴¹ Όσον αφορά το *οντολογικό status* του Κράτους ως *ατομικού σώματος* με προσίδιο *conatus* ή όχι, υπήρξε σχετικά αντιπαράθεση μεταξύ των σπινοζικών μελετών. Εδώ υιοθετούμε τη θέση του Alexander Matheron, την οποία υποστηρίζει και ο Pierre-Francois Moreau: Το Κράτος είναι ένα σύνθετο ατομικό σώμα ατομικών σωμάτων, με το δικό του *conatus*. Ωστόσο, όχι μόνο το Κράτος αδυνατεί, όπως κάθε άτομο, να υπαγάγει ολοκληρωτικά στις νόρμες του τα μέρη του, αλλά και είναι ακόμα λιγότερο συμπαγές από το ανθρώπινο σώμα, υποκείμενο στις κινήσεις του Πλήθους. Για τον ίδιο λόγο, το Κράτος διακρίνεται από μία ακόμα πιο συγκεκριμένη συνείδηση πνεύματος, σε σχέση με το ανθρώπινο σώμα (Matheron, 2020: 199-200).

αναστοχαστική προσαρμογή του πλήθους στον εμφύλιο πόλεμο, αλλά και την κυρίαρχη στρατηγική επικράτησης και επίλυσης της αντίφασης του εμφυλίου πολέμου, που αναδύεται μέσα σε αυτόν. Μόνο αν ο δυναμικός ανταγωνισμός του Πλήθους υψωθεί στη βαθμίδα της εμφυλιο-πολεμικής αντίφασης, χωρίς μάλιστα την επιθυμία και τη δύναμη της φυγής/απόδρασης, μπορεί να γίνει κατανοητή η συναισθηματική και ορθολογική αναγκαιότητα της αυτοπαθούς αναδίπλωσης του Πλήθους στη Κρατική Μορφή, που παράγεται ως η κυρίαρχη στρατηγική επικράτησης στον εμφύλιο εντός του. γ) Η πρωτογενής αντίφαση στο επίπεδο των παθών της φυσικής κατάστασης του ανθρώπινου πλήθους, στην οποία ριζώνει η αναγκαιότητα του Κράτους, μετασχηματίζεται στη δευτερογενή αντίφαση μεταξύ του ορθολογικού Κράτους και των κοινωνικο-πρακτικών παθών και ηθών, και στη τριτογενή αντίφαση στο εσωτερικό της θεσμικής στρατηγικής ορθολογικότητας του Κράτους.

Η στρατηγική ορθολογικότητα του Κράτους στον εμφύλιο πόλεμο

Σύμφωνα με τον Spinoza, ο διαβόητος Niccolò Machiavelli, πραγματικός υποστηρικτής της ελευθερίας και της δημοκρατίας του πλήθους, ήταν εκείνος που έδειξε πρώτος ποιά ορθολογικά μέσα πρέπει να χρησιμοποιήσει ο ηγεμόνας για να ικανοποιήσει την επιθυμία της δεσποτείας του και να σταθεροποιήσει το Κράτος έναντι του Πλήθους (Spinoza, 2013: 134). Η ratio της κρατικής μορφής, η *Raison d'État*, βρίσκεται λοιπόν σε συνάρτηση με την κίνηση του πλήθους, γεγονός που κατέδειξε με ενάργεια πρώτος ο Machiavelli. Από σπινοζική σκοπιά, το Κράτος είναι ένα αναγκαίο κακό, μια αναστοχαστική δύναμη εξισορρόπησης των δυνάμεων του πλήθους, μια οργανωμένη, θεσμικά αναγνωρισμένη δύναμη επικράτησης στον εμφύλιο πόλεμο και αποτροπής του εμφυλίου που ετεροκαθορίζεται από την κίνηση του πλήθους.

Η θέση του Spinoza μας επιτρέπει, επιπλέον, να διακρίνουμε τη *λογική* από τον *εξορθολογισμό* της Κρατικής Μορφής: αν η κρατική λογική αφορά τη λογική της παραγωγής, της συγκρότησης, της σύστασης, της σύνθεσης της κρατικής στρατηγικής, ο κρατικός εξορθολογισμός αφορά τα ορθολογικά κριτήρια της αναπαραγωγής, ανασυγκρότησης, ανασύστασης, ανασύνθεσης της Κρατικής Μορφής σε συνάρτηση με τη πραγματική κίνηση του Πλήθους που της διαφεύγει και της αντιστέκεται. Η πολιτική κατάσταση, που συνοψίζεται στη συγκρότηση της Κρατικής Μορφής, δεν αποτελεί οριστικό ξεπέρασμα της φυσικής κατάστασης αλλά προσωρινή

μετεξέλιξη της με ίδια, φυσικο-δυναμικά, συναισθηματικά μέσα, με σκοπό την αποτροπή του εμφυλίου πολέμου, σε μια ισορροπία μεταξύ της κυριαρχίας και του πλήθους, του κράτους και της κοινότητας που βρίσκεται διαρκώς υπό διακύβευση: η φυσική κατάσταση και ο εμφύλιος πόλεμος αναπαράγονται, άρα το Κράτος αναπαράγεται, επανιδρύεται, αναδιαρθρώνεται και εξελικτικά προσαρμόζεται σε συνάρτηση με τις πραγματικές διακυμάνσεις του εμφυλιο-πολεμικά διχασμένου πλήθους. Όσο το κράτος εξορθολογίζεται, τόσο η εξωτερική πραγματικότητά του συμπίπτει με τη λογική της εσωτερικής παραγωγής του, δηλαδή με τη λογική της πρωταρχικής δημο-κρατικής παραγωγής. Όπως θα δούμε, αυτό σημαίνει πως η φυσική δημοκρατία του Πλήθους, ως πρωταρχική λογική συγκρότησης της κρατικής μορφής, αναδιπλώνεται αρχικά στο μοναρχικό, υπερβατικό κράτος για να επιστρέψει τελικά, περνώντας μέσα από το αριστοκρατικό κράτος, στο εμμενές δημοκρατικό κράτος, ως τη βέλτιστη, τη πλέον φυσική και τη πλέον απόλυτη κρατική μορφή.

Στο 17^ο κεφάλαιο της ΘΠΠ, ο Spinoza ξεκινάει από το εξής δεδομένο της λογικής συγκρότησης της Κυριαρχίας και του Κράτους, το οποίο θεωρεί πως έχει αποδειχθεί ήδη από τη συλλογιστική που έχει προηγηθεί: Κανείς δεν μπορεί να μεταβιβάζει πλήρως τα φυσικά δικαιώματά του σε κάποιον άλλο, και κανένας κυρίαρχος δεν μπορεί να κάνει πρακτικά ό,τι θέλει. Για αυτό δεν υπάρχει η απόλυτα κυρίαρχη κυβέρνηση και το απόλυτα αδύναμο πλήθος. Η κυρίαρχη εξουσία δεν επιβάλλεται στους υπηκόους απλώς μέσω του φόβου και του καταναγκασμού, αλλά με διάφορα μέσα ελέγχου των συναισθηματικών τους επηρειών, που τους καθιστούν πιο πρόσφορο αντικείμενο της κρατικής διακυβέρνησης. Έτσι η κρατική Κυριαρχία δεν είναι ένα στατικό δεδομένο, αλλά είναι ένα διαρκές στρατηγικό εγχείρημα που ξεδιπλώνεται ως ψυχο-συναισθηματική Ηγεμονία των Κυρίαρχων στις καρδιές του Πλήθους:

«Ωστόσο, για την ορθή κατανόηση της έκτασης του κρατικού δικαίου και της εξουσίας, πρέπει κανείς να παρατηρήσει ότι η εξουσία του δεν περιορίζεται αυστηρά στην εξουσία καταναγκασμού μέσω φόβου, αλλά έγκειται σε όλα τα μέσα με τα οποία αυτή μπορεί να παρακινήσει τους ανθρώπους να κάνουν υπακούοντας στις εντολές της. Είναι η υπακοή που κάνει τον υπήκοο, και όχι ο λόγος της υπακοής. Όποιος και αν είναι ο λόγος που κάποιος άνθρωπος αποφασίζει να ακολουθήσει τις εντολές της κυρίαρχης εξουσίας, είτε είναι ο φόβος της τιμωρίας, η ελπίδα της ανταμοιβής, η αγάπη της πατρίδας είτε η παρακίνησή του από κάποιο άλλο συναίσθημα, ενώ είναι αυτός μόνο που παίρνει την απόφαση, πράττει ωστόσο

σύμφωνα με το πρόσταγμα της κυρίαρχης εξουσίας. Από το γεγονός, επομένως, πως κάποιος πράττει σύμφωνα με δική του απόφαση, δεν πρέπει πάραυτα να συμπεράνουμε ότι η πράξη του προέρχεται από το δικό του δίκαιο, και όχι από το δίκαιο του Κράτους. Γιατί, από τη στιγμή που κάποιος πράττει πάντα σύμφωνα με τη δική του κρίση και απόφαση - είτε παρακινείται από αγάπη είτε από το φόβο ενός επαπειλούμενου κακού (σ.σ. καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι), αν υπάρχει κάτι όπως το κράτος και το δίκαιο πάνω στα υποκείμενα, η πολιτική αυθεντία πρέπει να συμπεριλάβει όλα τα μέσα τα οποία κάνουν τους ανθρώπους να θέλουν να ενδίδουν σε αυτή. Κατά συνέπεια, όποτε ένας υπήκοος πράττει σύμφωνα με τις διαταγές της κυρίαρχης εξουσίας, είτε κινητοποιείται από αγάπη, είτε από φόβο, είτε (και αυτή είναι η πιο συνηθισμένη περίπτωση), από ένα συνδυασμό ελπίδας και φόβου, είτε από ευλάβεια (ένα συναίσθημα που συντίθεται από φόβο και θαυμασμό) είτε για οποιονδήποτε άλλο λόγο, πράττει σύμφωνα με το δίκαιο του Κράτους, όχι σύμφωνα με το δικό του δίκαιο» (Spinoza, 2016: 297 και επ.). Για τον υπολογισμό λοιπόν του συσχετισμού δύναμης ανάμεσα στην κυρίαρχη κυβέρνηση και το πλήθος, θα πρέπει κανείς να συνυπολογίσει την επίδραση των διαφόρων αιτιωδών μηχανισμών κατασκευής της συναίνεσης και της υπακοής, καθώς και των διαφόρων, πολύμορφων μηχανισμών άσκησης της κυρίαρχης εξουσίας:

«[...] Η υπακοή δεν είναι τόσο ζήτημα της εξωτερικής δράσης όσο εσωτερική δράση της ψυχής. Άρα αυτός ο οποίος εγκάρδια αποφασίζει να υπακούει σε έναν άλλο σε όλες τις διαταγές του βρίσκεται πλήρως υπό την κυριαρχία ενός άλλου. Συνεπώς αυτός ο οποίος βασιλεύει πάνω στις καρδιές των υπηκόων του κατέχει την πιο ισχυρή κυριαρχία. Αλλά αν η ισχυρότερη κυριαρχία κατέχεται από αυτούς η οποίοι προκαλούν τον περισσότερο φόβο, τότε θα πρέπει σίγουρα να κατέχεται από τους υπηκόους των τυράννων, αφού εκείνους φοβούνται περισσότερο οι τύραννοι. Και πάλι, μολονότι το πρόσταγμα δεν μπορεί να ασκηθεί πάνω στις καρδιές με τον ίδιο τρόπο όπως πάνω στις γλώσσες, ωστόσο οι καρδιές είναι σε ένα βαθμό υπό τον έλεγχο της κυρίαρχης εξουσίας, η οποία έχει πολλά μέσα να παρακινεί τη μεγάλη πλειοψηφία να πιστέψει, να αγαπήσει, να μισήσει κλπ, οτιδήποτε θέλει. Επομένως, ακόμη και όταν όλα αυτά δεν προκύπτουν από το άμεσο πρόσταγμα της κυρίαρχης εξουσίας, ωστόσο η εμπειρία επαληθεύει με πληθώρα παραδειγμάτων ότι αυτά συχνά προέρχονται από την αυθεντία της εξουσίας της και υπό την καθοδήγησή της,

δηλαδή, από το δίκαιό της» (Spinoza, 2016: 298)⁴².

Καθώς καμία κυρίαρχη εξουσία δεν έχει απεριόριστη εξουσία και δύναμη πάνω στους υπηκόους της, όποια μέσα χρησιμοποιεί, τίθεται ένα μείζον ερώτημα: *πώς ένα Κράτος μπορεί να διαμορφωθεί ώστε να εξασφαλίσει τη μέγιστη δυνατή και συνεχή σταθερότητα*; Το πρόβλημα αυτό που τίθεται στην ΘΠΠ, ο Spinoza προτίθεται να το αναδιατυπώσει ως ερώτημα περί της βέλτιστης κρατικής διακυβέρνησης του πλήθους και να το απαντήσει σε ένα μεταγενέστερο έργο του, την ΠΠ. Στο πλαίσιο, ωστόσο της ερμηνείας των Γραφών, ο Spinoza θα ανατρέξει στο πώς ο Μωυσής πέτυχε αυτό το σκοπό, μαθαίνοντας τα αναγκαία από τη θεία αποκάλυψη. Έπειτα θα εξετάσει τα διδάγματα που αντλούνται από την ιστορία των Εβραίων, όσον αφορά το πώς μια κυρίαρχη εξουσία μπορεί να εξασφαλίσει την μεγαλύτερη ασφάλεια και ευημερία του Κράτους. Ο *Λόγος* και η *Εμπειρία* μας δείχνουν πως η διατήρηση του Κράτους εξαρτάται κυρίως από την πίστη και την αρετή των υπηκόων, και την σταθερότητα στην εκτέλεση των καθηκόντων, αλλά τα μέσα παρακίνησης προς την πίστη και την αρετή δεν είναι τόσο προφανή. Τόσο οι κυβερνώντες όσο και οι κυβερνώμενοι δεν είναι παρά άνθρωποι, επομένως, είναι επιρρεπείς στο να εγκαταλείπουν το καθήκον για την ευχαρίστηση. Το Πλήθος κυβερνάται μόνο από τα συναισθήματα, και όχι διά του Λόγου. Το αποτελεσματικό κράτος είναι εκείνο που καταφέρνει να απειλείται λιγότερο από τους εσωτερικούς εχθρούς, τους υπηκόους του, σε σχέση με τους εξωτερικούς του εχθρούς, τα άλλα κράτη. Στόχος δύσκολα υλοποιήσιμος, όπως αποδείχθηκε, στην ιστορία των κρατών. Για το λόγο αυτό, ισχυρίζεται ο Spinoza, οι βασιλιάδες που κατέκτησαν την κυρίαρχη εξουσία προσπάθησαν να πείσουν τους ανθρώπους ότι κατάγονταν οι ίδιοι από τους αθάνατους Θεούς, ώστε αυτοί να τους υπακούν.

Στην ΠΠ, ο Spinoza συστηματοποιεί το στοχασμό περί της λογικής και της ορθολογικότητας της Κρατικής Μορφής, προσεγγίζοντας το γεωμετρικό τρόπο έκθεσης της Ηθικής, με αξιώματα της Ηθικής και της ΘΠΠ, σαφείς ορισμούς και αυστηρή συναγωγή συμπερασμάτων: «Κάθε κοινωνία στην οποία υπάρχει κράτος λέγεται πολιτική κοινωνία. Το σώμα του κράτους στο σύνολό του ονομάζεται πολιτικό σώμα και οι κοινές υποθέσεις του κράτους, οι οποίες εξαρτώνται από την διοίκηση εκείνου που έχει την εξουσία, αποτελούν την Πολιτεία. Επίσης, αποκαλούμε τους ανθρώπους «πολίτες», στον βαθμό που, δυνάμει του δικαίου της πολιτικής

⁴². Για τα σπινοζικά χωρία της ΘΠΠ, ανατρέχουμε στην αγγλική μετάφραση του Curley (2016), και τα μεταφράζουμε στα ελληνικά.

κοινωνίας, απολαμβάνουν όλα τα πλεονεκτήματα του πολιτικού σώματος. Τους αποκαλούμε δε «υπηκόους», στον βαθμό που είναι υποχρεωμένοι να υπακούνε στα θεσπίσματα και τους νόμους του πολιτικού σώματος» (Spinoza, 2013: 112).

Από τον σπινοζικό ορισμό προκύπτει ήδη μια ένταση ανάμεσα στην ιδιότητα του υπηκόου και στην ιδιότητα του πολίτη. Υπήκοος είναι κανείς από τη σκοπιά της υπακοής και των υποχρεώσεών του προς το πολιτικό σώμα. Πολίτης είναι κανείς από τη σκοπιά των πλεονεκτημάτων που απολαμβάνει από τη συμμετοχή του στο πολιτικό σώμα. Ο υπήκοος συνδέεται με το *Κράτος*, ο πολίτης με την *Πολιτεία*. Η υπακοή στο Κράτος επιβάλλεται με την αναγκαιότητα των αρνητικών παθών, η πολιτική συμμετοχή στην Πολιτεία με την αναγκαιότητα των θετικών λογικών αποφάσεων. Το υπέρτατο δίκαιο του πολιτικού σώματος, είναι το δίκαιο του ανώτατου άρχοντος. Το δίκαιο αυτό καθορίζεται από τη δύναμη, όχι του κάθε ατόμου αλλά του πλήθους, το οποίο καθοδηγείται σαν από ένα κοινό πνεύμα. Έτσι λοιπόν, το σώμα και η ψυχή όλου του κράτους έχουν τόσο δίκαιο όση και δύναμη. Το δίκαιο του ανώτατου άρχοντος εκπροσωπεί το φυσικό δίκαιο και το πνεύμα του ενωμένου, πέρα από τον αμοιβαίο φόβο και ανταγωνισμό, πολιτικού πλήθους. Ο ανώτατος άρχοντας καθορίζει το δίκαιο και το άδικο, συντάσσει τους νόμους και τους ερμηνεύει κατά περίπτωση σε έκτακτες περιστάσεις, κηρύσσει πόλεμο και υπογράφει τις συμφωνίες ειρήνης (όπ.π.: 112, 113, 125).

Το Πλήθος ως μέτρο της στρατηγικής ορθολογικότητας του Κράτους

Η βασική διαφορά της φυσικής με την πολιτική κατάσταση είναι πως στην πολιτική κοινωνία, όλοι έχουν τους ίδιους φόβους και για όλους υπάρχει η ίδια πηγή ασφάλειας, κοινή επιδίωξη ωφέλειας και κοινός κανόνας ζωής. Κάθε νόμος που πηγάζει από το πολιτικό σώμα θεωρείται απόφαση όλων, και πρέπει να εκτελείται: «Η πολιτική κοινωνία εγκαθιδρύεται κατά τρόπο φυσικό, για να καταργήσει τον κοινό φόβο και να απομακρύνει την κοινή δυστυχία. Συνεπώς, επιδιώκει στο μέγιστο βαθμό ό,τι θα προσπαθούσε ματαίως να πετύχει καθένας, από τον λόγο, στην φυσική κατάσταση». Οι θυσίες κάθε έλλογου ανθρώπου προς την πολιτική κοινωνία, ακόμη και αν κανείς εφαρμόζει μια παράλογη πολιτική εντολή, δικαιώνονται, καθώς η συνολική του ωφέλεια από την πολιτική κοινωνία είναι μεγαλύτερη από το κόστος της συμμετοχής σε αυτήν, «διότι αποτελεί επίσης νόμο του λόγου πως μεταξύ δύο

κακών επιλέγεται το μικρότερο» (Sripinza, 2013: 113-116). Ωστόσο, η διαπίστωση αυτή σχετικοποιείται κάπως όταν το Κράτος δρα ανορθολογικά, παραβιάζοντας την ανθρώπινη φύση και προκαλώντας υπερβολικά κακό, σύμφωνα με τον εξής συλλογισμό: Όπως στην φυσική κατάσταση ο πιο δυνατός και υποκείμενος στο δικό του δίκαιο άνθρωπος είναι εκείνος που καθοδηγείται από το λόγο, έτσι και το πιο δυνατό και υποκείμενο στο δικό του δίκαιο Κράτος θεμελιώνεται και διοικείται σύμφωνα με το Λόγο. Το πλέον ορθολογικό Κράτος είναι εκείνο που ελέγχει με τον πλέον αποτελεσματικό τρόπο τις επιθυμίες, την αγάπη και το μίσος, τους φόβους και τις ελπίδες του πλήθους, χωρίς να παραβιάζει την ανθρώπινη φύση και προς όφελος του ορθολογικά υπολογισμένου κρατικού συμφέροντος. «Αν κανείς υποστήριζε πως το πολιτικό σώμα δικαιούται, δηλαδή έχει την εξουσία, να δίνει εντολές που παραβιάζουν την ανθρώπινη φύση, θα ήταν το ίδιο με το να υποστηρίξει πως ένας άνθρωπος δικαιούται να τρελαθεί και να παραληρεί». Εκείνοι που δεν φοβούνται και δεν ελπίζουν, ηλίθιοι ή τρελοί, καθώς και εκείνοι που πιστεύουν σε άλλη θρησκεία και άλλο δίκαιο από το Κράτος τους, υπόκεινται στο δικό τους δίκαιο και άρα είναι εχθροί του Κράτους, το οποίο δικαιούται να τους καταστείλει (όπ.π.: 117-118). Όταν το πολιτικό Κράτος παραβιάζει νομοθετικά ή διοικητικά την ανθρώπινη φύση, όταν ενεργεί υπερβολικά κατασταλτικά, και άρα παράλογα, παρανοϊκά, παραληρηματικά, δίνει αφορμές για μια γενική αγανάκτηση του πλήθους που απειλεί την ύπαρξή του, καθώς το ίδιο εξαρτάται από τη δύναμη του πλήθους, την οποία φοβάται⁴³. Όπως

⁴³. «[...] Κάθε μέτρο που θα μπορούσε να προκαλέσει την γενική αγανάκτηση δεν συμπεριλαμβάνεται στο δίκαιο του πολιτικού σώματος. Γιατί είναι βέβαιο ότι, παρακινούμενοι από την φύση, οι άνθρωποι ενώνονται μεταξύ τους είτε εξαιτίας ενός κοινού φόβου είτε από επιθυμία να εκδικηθούν για κάποια βλάβη που υπέστησαν από κοινού. Και, καθώς το δίκαιο του πολιτικού σώματος ορίζεται από την κοινή δύναμη του πλήθους, είναι βέβαιο ότι η δύναμη και το δίκαιο του πολιτικού σώματος μειώνονται τόσο περισσότερο όσο περισσότερες αφορμές προσφέρει το ίδιο, ώστε να ενώνονται εναντίον του περισσότεροι άνθρωποι. Ασφαλώς και το πολιτικό σώμα έχει λόγους να φοβάται: όπως κάθε πολίτης ή κάθε άνθρωπος στην φυσική κατάσταση, έτσι και το πολιτικό σώμα υπόκειται τόσο λιγότερο στο δικό του δίκαιο όσο περισσότερους λόγους έχει να φοβάται. Αυτά λοιπόν περί του δικαίου του ανώτατου άρχοντος ως προς τους υπηκόους [...] Το πολιτικό σώμα αμαρτάνει όταν ενεργεί αντίθετα με τις επιταγές του λόγου. Γιατί το πολιτικό σώμα υπόκειται τόσο περισσότερο στο δικό του δίκαιο όσο περισσότερο ενεργεί σύμφωνα με τις προσταγές του λόγου [...] στον βαθμό λοιπόν που ενεργεί αντίθετα με τον λόγο, υπολείπεται του εαυτού του και αμαρτάνει [...] Υπάρχουν ορισμένες περιστάσεις υπό τις οποίες το πολιτικό σώμα εμπνέει στους υπηκόους φόβο και σεβασμό. Όταν οι περιστάσεις αυτές πάψουν να υφίστανται, εκλείπουν ο φόβος και ο σεβασμός, και μαζί τους και το πολιτικό σώμα. Το πολιτικό σώμα, λοιπόν, για να υπόκειται στο δικό του δίκαιο, είναι υποχρεωμένο να διατηρεί ό,τι προξενεί φόβο και σεβασμό-ειδίλλως παύει να υπάρχει ως πολιτικό σώμα. Πράγματι, είναι αδύνατον για εκείνους ή εκείνους που κυβερνούν το κράτος να τρέχουν στους δρόμους μεθυσμένοι ή γυμνοί με πόρνες, να συμπεριφέρονται σαν γελοιοποιοί, να παραβιάζουν ή να περιφρονούν ανοιχτά τους νόμους που οι ίδιοι έθεσαν, και, ταυτοχρόνως, να διατηρούν το μεγαλείο τους: αυτό είναι τόσο αδύνατον όσο αδύνατον είναι για ένα πράγμα να υπάρχει και να μην υπάρχει συγχρόνως. Τέλος, με το να σκοτώνει και να λεηλατεί κάποιος τους υπηκόους του, να αρπάζει τις νέες κοπέλες, και με άλλες

λοιπόν σχολιάζει ο Balibar «Όταν το κράτος παραληρεί μέχρι σημείου να απειλεί το ασυμπίεστο ελάχιστο ποσό ατομικότητας των ανθρώπων που το απαρτίζουν-ελάχιστο ποσό από το οποίο θα θεωρούσαν τον εαυτό τους νεκρό-προκαλεί τελικά την αγανάκτηση του πλήθους, η οποία καταστρέφει το κράτος» (Balibar, 2010: 102-103). Η ορθολογικότητα και η νομιμότητα του πολιτικού σώματος, δηλαδή του Κράτους, κρίνεται ρεαλιστικά, όχι σύμφωνα με το νόμιμο δίκαιο που το ίδιο έχει θέσει, αλλά σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο που το Πλήθος έχει αναγνωρίσει στον ανώτατο άρχοντα, το οποίο μπορεί να ανακτήσει, αποσύροντας την πολιτική εμπιστοσύνη του, ενεργοποιώντας την πάντα διαρκή και λανθάνουσα φυσική κατάσταση πολέμου: «Πράγματι, οι κανόνες που το πολιτικό σώμα είναι υποχρεωμένο να τηρεί για το δικό του συμφέρον, και οι αιτίες που προξενούν φόβο και σεβασμό, αφορούν το φυσικό δίκαιο και όχι το δίκαιο της πολιτικής κοινωνίας, εφόσον (βλ. προηγούμενη παράγραφο) μπορεί κανείς να τους διεκδικήσει δυνάμει του δικαίου του πολέμου και όχι δυνάμει του δικαίου της πολιτικής κοινωνίας» (Spinoza, 2013: 128, 129). Ο ανώτατος άρχοντας, ο Κυρίαρχος του πολιτικού σώματος, δηλαδή του Κράτους, μπορεί να ερμηνεύει μονομερώς ή/και να παραβιάζει το πολιτικό δίκαιο που απορρέει από το συμβόλαιο του πλήθους, όταν αυτό εξυπηρετεί την κοινή σωτηρία της πολιτείας. Ωστόσο, η κυρίαρχη αυτή παραβίαση ενδεχομένως καταλύσει την ίδια την ισχύ του πολιτικού σώματος, δηλαδή του ενωμένου πλήθους που αποτελεί τη βάση της ισχύος του Κυρίαρχου και του Κράτους, με αποτέλεσμα ο κοινός φόβος των περισσότερων πολιτών να μετατραπεί σε αγανάκτηση, το πολιτικό σώμα να διαλυθεί και το συμβόλαιο να αρθεί. Τότε το πλήθος μπορεί, σε μια φυσική κατάσταση πολέμου, να διεκδικήσει την τήρηση του συμβολαίου που συγκροτεί το πολιτικό σώμα απέναντι στον Κυρίαρχο και την επικρατούσα μορφή Κράτους. Για αυτό ο Κυρίαρχος που κυβερνά το Κράτος είναι υποχρεωμένος να τηρεί τους όρους του συμβολαίου, ώστε να μην στραφεί το πολιτικό σώμα ενάντια στον ίδιο του τον εαυτό, και να μην προκαλέσει την αγανάκτηση του πλήθους, που θα το διαλύσει⁴⁴.

παρόμοιες πράξεις, μετατρέπει τον φόβο σε αγανάκτηση και, συνεπώς, την κατάσταση της πολιτικής κοινωνίας σε κατάσταση πολέμου» (όπ.π: 118, 128).

⁴⁴. «Όσον αφορά το συμβόλαιο, δηλαδή τους νόμους με τους οποίους το πλήθος μεταβιβάζει το δικαίό του σε μια συνέλευση ή σε έναν άνθρωπο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι νόμοι αυτοί πρέπει να παραβιάζονται όταν η παραβίασή τους εξυπηρετεί την κοινή σωτηρία. Αλλά ποιος μπορεί να κρίνει αν η παραβίαση αυτή εξυπηρετεί ή όχι την κοινή σωτηρία; Κανένας ιδιώτης, διότι μόνον αυτός που κυβερνά το κράτος δικαιούται να το κάνει (βλ. παράγραφο 3 αυτού του κεφαλαίου). Αρα, σύμφωνα με το δίκαιο της πολιτικής κοινωνίας, μόνο ο κυβερνήτης του κράτους παραμένει ερμηνευτής των νόμων [...] Οπότε, στην πραγματικότητα, οι νόμοι δεν υποχρεώνουν τον κυβερνήτη του κράτους. Εάν όμως η φύση των νόμων είναι τέτοια ώστε να μην μπορούν να παραβιαστούν χωρίς ταυτόχρονα να παραλύσει

Πώς απαντάει λοιπόν ο Spinoza στο ερώτημα, ποιός τύπος Κράτους είναι ο πλέον ορθολογικός, με μέτρο το ίδιο το Πλήθος; Προσδιορίζοντας αρχικά, το κριτήριο ορθολογικής αξιολόγησης και αποτίμησης των επιμέρους τύπων Κρατών σύμφωνα με τη λογική της συγκρότησης του Κράτους εν γένει: «Εύκολα καταλαβαίνουμε ποιό είναι το καλύτερο καθεστώς για κάθε κράτος, αν αναλογιστούμε τον σκοπό της πολιτικής κοινωνίας: ο σκοπός αυτός δεν είναι άλλος από την ειρήνη και την ασφάλεια της ζωής. Επομένως, το καλύτερο κράτος είναι εκείνο στο οποίο οι άνθρωποι περνούν την ζωή τους με ομόνοια και του οποίου η νομοθεσία παραμένει απαραβίαστη. Πράγματι, είναι βέβαιο ότι οι στάσεις, οι πόλεμοι, η περιφρόνηση ή η παραβίαση των νόμων πρέπει να καταλογίζονται όχι τόσο στην κακία των υπηκόων όσο στο κακό καθεστώς του κράτους. Διότι οι άνθρωποι δεν γεννιούνται πολίτες, αλλά γίνονται. Εξάλλου, τα φυσικά πάθη των ανθρώπων είναι παντού τα ίδια. Συνεπώς, αν σε ένα πολιτικό σώμα η ανθρώπινη κακία κυριαρχεί ευκολότερα παρότι σε ένα άλλο και αν εκεί διαπράττονται περισσότερα αμαρτήματα, αυτό σίγουρα οφείλεται στο γεγονός ότι ένα τέτοιο πολιτικό σώμα δεν προνόησε αρκετά για την ομόνοια, δεν νομοθέτησε με αρκετή σύνεση και, κατά συνέπεια, δεν απέκτησε το απόλυτο δίκαιο που έχει ένα πολιτικό σώμα. Γιατί μια πολιτική κοινωνία η οποία δεν έχει εξαλείψει τις αιτίες των στάσεων, στην οποία ένας πόλεμος είναι πάντα επίφοβος και στην οποία, τέλος, οι νόμοι συχνά παραβιάζονται, δεν διαφέρει πολύ από την φυσική κατάσταση, όπου καθένας ζει σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του, αλλά και με μεγάλο κίνδυνο της ζωής του» (Spinoza, 2013: 132). Επομένως, το κριτήριο ορθολογικής αξιολόγησης και αποτίμησης κάθε Κράτους είναι η εξασφάλιση της ειρήνης, της ασφάλειας και της ευημερίας της ζωής του πλήθους, με την επιτυχή, ορθολογική αντιμετώπιση των γενικών αιτιών του εμφυλίου πολέμου, καθώς η κοινή ανθρώπινη φύση των ατομικών παθών και δυνάμεων, κατ'επέκταση η φυσική κατάσταση του πλήθους και ο εμφύλιος πόλεμος, αποτελούν τη βασική δέσμη προβλημάτων προς επίλυση της επιστήμης του Κράτους:

«Εφόσον οι άνθρωποι, όπως είπαμε, καθοδηγούνται περισσότερο από το πάθος παρά από τον λόγο, έπεται ότι αν το πλήθος ομονοεί κατά τρόπο φυσικό και δέχεται

η ισχύς του πολιτικού σώματος, δηλαδή χωρίς ταυτόχρονα ο κοινός φόβος των περισσότερων πολιτών να μετατραπεί σε αγανάκτηση, τότε αυτομάτως το πολιτικό σώμα διαλύεται και το συμβόλαιο αίρεται. Οπότε, δεν μπορεί πλέον κάποιος να διεκδικήσει την τήρηση του συμβολαίου δυνάμει του δικαίου της πολιτικής κοινωνίας, αλλά δυνάμει του δικαίου του πολέμου. Συνεπώς, αυτός που κυβερνά το κράτος είναι υποχρεωμένος να τηρεί τους όρους του συμβολαίου για τον ίδιο λόγο για τον οποίο ένας άνθρωπος στην φυσική κατάσταση είναι υποχρεωμένος να μην μετατρέπεται σε εχθρό του εαυτού του, δηλαδή να μην αυτοκτονεί» (όπ.π: 129, 130).

να καθοδηγείται σαν από ένα κοινό πνεύμα, αυτό δεν οφείλεται στην καθοδήγηση του λόγου αλλά σε κάποιο κοινό πάθος όπως (καθώς είπαμε στην παράγραφο 9 του τρίτου κεφαλαίου) η ελπίδα, ο φόβος ή η επιθυμία εκδίκησης για κάποια κοινή ζημία. Εξάλλου, όλοι οι άνθρωποι φοβούνται την μοναξιά, διότι κανένας μέσα στην μοναξιά δεν έχει την δύναμη να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να εξασφαλίσει όσα είναι απαραίτητα για την ζωή. Από εδώ προκύπτει ότι οι άνθρωποι εκ φύσεως επιθυμούν την πολιτική κοινωνία και ότι δεν μπορεί να συμβεί να την διαλύσουν ποτέ εντελώς» (Spinoza, 2013: 136)

Το παραπάνω εδάφιο παραπέμπει στην παράγραφο 9 του 3^{ου} κεφαλαίου, η οποία αφορά όχι τις αιτίες ύπαρξης του Κράτους, αλλά αντιθέτως, τις αιτίες διάλυσής του (Γρηγοπούλου, 1999: 170). Παρατηρούμε λοιπόν πως, σύμφωνα με τον Spinoza, μπορούμε να προσεγγίσουμε τις συνθήκες δυνατότητας της Κρατικής Μορφής μέσω των συνθηκών της αδυνατότητας, της διάλυσής της. Μέτρο της δύναμης του Κράτους είναι η κοινή δύναμη του Πλήθους, και μέτρο της κοινής δύναμης του Πλήθους προς το Κράτος είναι είτε ο κοινός φόβος είτε η κοινή επιθυμία αντεκδίκησης για κάποια αδικία που το Κράτος έχει διαπράξει, προκαλώντας τη γενική αγανάκτηση παρά την κοινή ανθρώπινη φύση και τα όρια που αυτή θέτει στην κρατική διακυβέρνηση. Εξ αυτού συμπεραίνουμε πως για τον Spinoza η κρατική συγκρότηση στηρίζεται πάντα, είτε κατά την πρωταρχική ίδρυση είτε κατά την ιστορική εξέλιξη ενός κράτους, στην κοινή επιθυμία και τον κοινό φόβο του Πλήθους, που μπορούν να έρθουν σε σύγκρουση με ένα ήδη συγκροτημένο, θεσμικά παρωχημένο Κράτος, εξωθώντας στην αναδιάρθρωσή του: «[...] Οι διαμάχες και οι στάσεις που ξεσπούν συχνά σε ένα πολιτικό σώμα δεν επιφέρουν ποτέ την διάλυση του σώματος αυτού (όπως συμβαίνει συχνά σε άλλα είδη ενώσεων). Οι πολίτες αντικαθιστούν απλώς μια μορφή του με κάποια άλλη, αν φυσικά οι αντιδικίες είναι αδύνατον να εκτονωθούν διατηρώντας την ίδια δομή του πολιτικού σώματος. Όταν λοιπόν κάνω λόγο περί των μέσων που απαιτούνται για την διατήρηση του κράτους, εννοώ εκείνα που είναι απαραίτητα για να διατηρηθεί η μορφή του κράτους δίχως αξιοσημείωτες μεταβολές [...] Είναι βέβαιο ότι το πολιτικό σώμα κινδυνεύει πάντοτε περισσότερο από τους ίδιους τους πολίτες παρά από τους εξωτερικούς εχθρούς. Διότι οι καλοί πολίτες σπανίζουν. Επομένως αυτός στον οποίο έχει εναποτεθεί το δίκαιο του κράτους στο σύνολό του θα φοβάται πάντοτε περισσότερο τους πολίτες παρά τους εχθρούς και, συνεπώς, θα προσπαθεί διαρκώς να προφυλάσσει τον εαυτό του και, αντί να μεριμνά για το καλό τους, να παγιδεύει τους υπηκόους του-και προπαντός όσοι είναι διάσημοι λόγω της

σοφίας τους ή ισχυροί λόγω της περιουσίας τους» (Spinoza, 2013: 136, 139). Η επιθυμία του πλήθους και ο εμφύλιος πόλεμος καθορίζουν την Κυριαρχία και το Κράτος, συνιστώντας μια διαρκή απειλή στα φυσικά του θεμέλια. Όπως το θέτει ο Balibar: «Το πολιτικό σώμα δεν υπάρχει παρά υπό την λανθάνουσα απειλή του εμφυλίου πολέμου (οι «στάσεις»), είτε ανάμεσα στους ίδιους τους εξουσιάζοντες είτε ανάμεσα στους εξουσιάζοντες και τους εξουσιαζόμενους. Πρόκειται για την αιτία των αιτιών, η οποία καθορίζει σε τελική ανάλυση την αποτελεσματικότητα όλων των άλλων» (Balibar, 2010: 103). Για τον Spinoza, το βάρος της ευθύνης για την αναταραχή και τον εμφύλιο πόλεμο μετατίθεται λοιπόν από το πλήθος στους ανώτατους άρχοντες, τον κυρίαρχο και το Κράτος. Καθώς το Κράτος παράγεται και αναπαράγεται διαρκώς από την αμοιβαία συνάρτηση της ασφάλειας των ατόμων με τη σταθερότητα των θεσμών, που σχηματίζει έναν κύκλο ανάδρασης ανάμεσα στα άτομα και το Κράτος με τη μεσολάβηση των δυναμικών αλληλεπιδράσεων του πλήθους, το βάρος της πολιτικής ανάλυσης μετατοπίζεται από την ελαττωματικότητα της ανθρώπινης φύσης στην αδυναμία των θεσμών-το κλειδί της σωτηρίας για το πολιτικό σώμα είναι η ποιότητα των θεσμών του. (Balibar, 2010: 98-100, 104). Είναι ευθύνη του Κράτους να είναι έτσι οργανωμένο, ώστε να επιτυγχάνει την περιγραφή, διάγνωση, πρόγνωση και αποτροπή του εμφυλίου πολέμου, διατηρώντας και αυξάνοντας την ειρήνη, την ασφάλεια και την ευημερία του πλήθους των πολιτών. Καθώς η φυσική κατάσταση εμμένει στην πολιτική κατάσταση και ο εμφύλιος πόλεμος εμμένει στις κρατικές επιλύσεις του, η φυσική φθορά του Κράτους επιβάλλει τη διαρκή αναπαραγωγή και επανίδρυσή του στην κατεύθυνση των επιθυμιών του Πλήθους. Η κρατική φθορά αυτή οφείλεται στη φυσική τάση του πλήθους τόσο των κυβερνώντων, που στελεχώνουν τον κρατικό μηχανισμό, όσο και των κυβερνόμενων, να εγκαταλείπουν την ορθολογική εργασία αναζητώντας την ηδονική ευχαρίστηση: «Τόσο οι κυβερνώντες όσο και εκείνοι που κυβερνώνται είναι πράγματι όλοι τους άνθρωποι, δηλαδή πλάσματα πρόθυμα να εγκαταλείψουν την εργασία για να αναζητήσουν την ευχαρίστηση [**ex labore proclives ad libidinem**]. Όποιος γνώρισε την τόσο ασταθή ιδιοσυγκρασία της μάζας [*varium multitudinis ingenium*], λίγο θέλει να απογοητευτεί από αυτήν. Πράγματι, δεν την κυβερνά ο Λόγος αλλά μόνον οι διαθέσεις της ψυχής [...]

(Spinoza, 2016: 298 και επ.)⁴⁵. Η αναγκαιότητα του κρατικού στρατηγικού εξορθολογισμού ριζώνει στην ανορθολογική φύση και την

⁴⁵. Βλ. στο Balibar, 2010: 45, για την ελληνική μετάφραση του αποσπάσματος.

ταραχώδη ψυχή του ανθρώπινου πλήθους, που συνεπάγεται μια διαρκή κοινωνικοπολιτική αστάθεια. Όπως επισημαίνει ο Balibar: «Αυτός είναι ο κίνδυνος, και το πρόβλημα, που κάθε κράτος οφείλει να αντιμετωπίσει, συνδυάζοντας συναισθηματικά μέσα (ευσέβεια, αφοσίωση στην πατρίδα) και ορθολογικά μέσα (ωφέλεια, και συνεπώς ατομική ιδιοκτησία)» (όπ.π.: 45). Ο Moreau το συνοψίζει ως εξής: «Ο στόχος είναι να εξηγηθεί αυτό που διαταράσσει τη φυσική κατάσταση (στο μέτρο που υπάρχει φυσική κατάσταση), με τέτοιο τρόπο, ώστε οι άνθρωποι επιθυμούν να την εγκαταλείψουν, και αυτό που, μετά τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας, οδηγεί καθημερινά με την απλή αναπαραγωγή της στην καταστροφή του κράτους, εφόσον [...] ένα από τα κλειδιά της σπινοζικής πολιτικής είναι ότι η αναπαραγωγή του κράτους είναι η καταστροφή του. Η αναπαραγωγή της καθημερινής ζωής των πολιτών στο εσωτερικό του κράτους οδηγεί σχεδόν αναπόφευκτα στην αναγκαία καταστροφή του: πρέπει, λοιπόν, να υπάρξουν αντισταθμιστικά πάθη, με στόχο την εξουδετέρωση των παθών που βλάπτουν το κράτος» (Moreau, 2018: 62-65). Για το σκοπό, η βασική αρχή της επιστημονικής, ορθολογικής κρατικής διακυβέρνησης, είναι να φροντίζει όχι μόνο τον έλεγχο των σωμάτων, αλλά και τον έλεγχο των ψυχών. Η υπακοή των πολιτών στο πολιτικό σώμα δεν πρέπει να στηρίζεται βασικά στον τρόμο των όπλων και του πολέμου, αλλά πρωτίστως στην πολιτική εμπιστοσύνη τους προς το Κράτος σύμφωνα με την αρετή και τη σταθερότητα της καρδιάς τους. Διαφορετικά, δεν υπάρχει στο πολιτικό σώμα ειρήνη, παρά μόνο «απουσία πολέμου»⁴⁶.

⁴⁶. «Αν οι υπήκοοι ενός πολιτικού σώματος δεν καταφεύγουν στα όπλα επειδή τους παραλύει ο τρόμος, δεν μπορεί να ειπωθεί ότι αυτό το πολιτικό σώμα έχει ειρήνη, αλλά μόνον απουσία πολέμου. Πράγματι, η ειρήνη δεν είναι η έλλειψη πολέμου, αλλά αποτελεί αρετή που πηγάζει από την σταθερότητα της καρδιάς. Καθότι υπακοή (βλ. παράγραφο 19 του δεύτερου κεφαλαίου) είναι η σταθερή θέληση να κάνει κάποιος αυτό που σύμφωνα με κοινή απόφαση του πολιτικού σώματος πρέπει να γίνει. Εξάλλου, ένα πολιτικό σώμα του οποίου η ειρήνη εξαρτάται από την αδράνεια των υπηκόων, που τους καθοδηγούν σαν κοπάδι μαθημένο μόνο στην σκλαβιά, θα ήταν ορθότερο να αποκαλείται ερημία παρά πολιτικό σώμα» [...] Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι, όταν λέγω πως ένα κράτος εγκαθιδρύεται ενόψει αυτού του σκοπού (της ομόνοιας), εννοώ το κράτος που εγκαθιδρύεται από ένα ελεύθερο πλήθος, και όχι εκείνο που επιβάλλεται σε έναν πληθυσμό δυνάμει του δικαίου του πολέμου. Πράγματι, ένα ελεύθερο πλήθος καθοδηγείται περισσότερο από την ελπίδα παρά από τον φόβο, ενώ ένα υποταγμένο, περισσότερο από τον φόβο παρά από την ελπίδα. Το πρώτο προσπαθεί να χαρεί την ζωή, το δεύτερο απλώς να αποφύγει τον θάνατο. Το πρώτο, λέγω, προσπαθεί να ζει για λογαριασμό του, το δεύτερο είναι αναγκασμένο να ανήκει στον κατακτητή του. Γι' αυτό και λέμε ότι το δεύτερο είναι υπόδουλο, ενώ το πρώτο ελεύθερο. Ο σκοπός ενός κράτους το οποίο κατακτάται δυνάμει του δικαίου του πολέμου είναι συνεπώς δεσποτικός: ενδιαφέρεται κυρίως να έχει σκλάβους παρά υπηκόους. Και μολονότι μεταξύ του κράτους που δημιουργείται από ένα ελεύθερο πλήθος και εκείνου που κατακτάται δυνάμει του δικαίου του πολέμου δεν υπάρχει (αν θεωρήσουμε το δίκαιό τους εν γένει) καμιά ουσιαστική διαφορά, ωστόσο έχουν, όπως ήδη δείξαμε, τελείως διαφορετικό σκοπό το καθένα, καθώς επίσης τελείως διαφορετικά είναι και τα μέσα που πρέπει να χρησιμοποιήσει το καθένα για τη διατήρησή του» (Spinoza, 2013: 133).

Μοναρχία, Αριστοκρατία, Δημοκρατία:

Η ανάπτυξη της στρατηγικής ορθολογικότητας του Κράτους

Αφού λοιπόν ο Spinoza εξέτασε το κυρίαρχο δίκαιο του πολιτικού σώματος εν γένει, **τη στρατηγική ορθολογικότητα του Κράτους εν γένει**, μεταβαίνει στην εξέταση του ερωτήματος, **ποιά είναι η καλύτερη και πιο ορθολογική οργάνωση για ένα Κράτος**. Γιατί, όπως επισημαίνει emphaticά, είναι διαφορετικό το ερώτημα περί της αναγκαιότητας ή μη του Κράτους για την αυτοσυντήρηση και την ευημερία των πολιτών, δηλαδή το *αν*, το *πρέπει* και το *ότι* υπάρχει Κράτος, και άλλο το ερώτημα περί της βέλτιστης οργάνωσης του Κράτους για την καλύτερη δυνατή αυτοσυντήρηση και τη μεγαλύτερη δυνατή ευημερία, δηλαδή το *τί* και το *πώς* της θεσμικής οργάνωσης του Κράτους (Spinoza, 2013: 131). Έτσι ο Spinoza διακρίνει καθαρά το *Imperium*, που αφορά την αυτο-παθή στρατηγική αναγκαιότητα αυτό-οργάνωσης του Πλήθους, από τα επιμέρους λιγότερο ή περισσότερο ορθολογικά *Imperia* (London, 2022: 102, 103). Σύμφωνα με τον Matheron η διάρθρωση της εν γένει Κρατική Μορφής περιλαμβάνει τους εξής κρατικούς μηχανισμούς: εδαφικοί θεσμοί, στρατός, ιδιοκτησιακό καθεστώς, εκλογή αρχηγών, Συμβούλιο, Κυρίαρχη Εξουσία, Εκτελεστική Εξουσία, δικαιοσύνη, θρησκεία. Κεντρικό ρόλο έχει ο κρατικός έλεγχος. Η σπινοζική σύλληψη της δομής του Κράτους εμφανίζεται επομένως ως ένα σύστημα κινήσεων και ένα σύστημα που λειτουργεί σε ένα κλειστό κύκλο, παράγοντας και αναπαράγοντας συνεχώς τον εαυτό του. Τα άτομα στην επικράτεια, εξοπλισμένα ή όχι, έχουν επιθυμίες των οποίων ο προσανατολισμός και τα όρια έχουν καθοριστεί από το ιδιοκτησιακό καθεστώς. Αυτές οι επιθυμίες, μέσω της εκλογής των αρχόντων, φτάνουν στο επίπεδο του Συμβουλίου, το οποίο τις μεταβιβάζει στην Κυρίαρχη Εξουσία. Η τελευταία αντλεί από αυτές τον κοινό παρονομαστή και τον μετασχηματίζει σε νόμους, οι οποίοι συγκεκριμενοποιούνται σε διάφορους βαθμούς εφαρμοσιμότητας της Εκτελεστικής Εξουσίας. Αυτή πλαισιώνεται και από το σύστημα της Δικαιοσύνης, το οποίο, τέλος, εσωτερικεύεται στις ψυχές των πολιτών μέσω της θρησκείας. Υπάρχουν έτσι **δύο κύκλοι λειτουργίας του Κράτους**, ο κύκλος των θεσμών της κοινωνικής βάσης και ο κύκλος των κρατικών μηχανισμών. Έτσι το Κράτος είναι ένα Άτομο, με τη σπινοζική έννοια του όρου, αφού αποτελείται από τις σχέσεις των συστατικών του στοιχείων της φυσικής κατάστασης των ατόμων και των ομάδων (πρώτος κύκλος), και από τους κρατικούς θεσμούς διακυβέρνησης (δεύτερος κύκλος) (πβλ. Matheron, 1988: 346 και επ.).

Έχοντας εξετάσει τη φυσική κατάσταση του Πλήθους που οδηγεί στην εμφυλιοπολεμική συγκρότηση της Κυριαρχίας και του Κράτους, καθώς και τους λόγους που οδηγούν στον εμφύλιο, τη φθορά και την παρακμή των κρατών, ο Spinoza μεταβαίνει στην εξέταση των διαφόρων μορφών του Κράτους, ο ρυθμός μεταβολής του οποίου καθορίζεται από τη συνάρτηση της κίνησης φυγής του Πλήθους προς τον εμφύλιο, με την κίνηση του Κράτους να εκπροσωπήσει το Πλήθος, αποτρέποντας τον εμφύλιο. Κριτήριο του κρατικού εξορθολογισμού και κινητήρας εξέλιξης της κρατικής μορφής γίνεται λοιπόν η κρατική αντιπροσώπευση του πλήθους. Έτσι ο Spinoza ανακατασκευάζει την παραδοσιακή τυπολογία των πολιτευμάτων, διακρίνοντας στη μοναρχία, την αριστοκρατία και τη δημοκρατία και τοποθετώντας καθεμία από αυτές της κρατικές μορφές σε μια σειρά κρατικού εξορθολογισμού. «Εάν η μέριμνα [για την πολιτεία] ανήκει σε μια συνέλευση που αποτελείται από το πλήθος στο σύνολό του, τότε το κράτος καλείται δημοκρατία: Αν αποτελείται μόνο από ορισμένους εκλεκτούς, αριστοκρατία: τέλος, αν η μέριμνα αυτή και συνεπώς η εξουσία ανήκει σε έναν τότε καλείται μοναρχία» (Spinoza, 2013: 107). Το πρόβλημα της αποτροπής του εμφυλίου πολέμου του Πλήθους, ή αλλιώς, με μια πιο καταφατική διατύπωση, το πρόβλημα της παραγωγής της ομοθυμίας του Πλήθους, επιδέχεται διαφορετικών τρόπων κρατικής επίλυσης. Καθώς λοιπόν η σπινοζική έκθεση μεταβαίνει από τη μοναρχία στη δημοκρατία, διερωτάται κανείς: «Περνώντας από τη μοναρχία στην αριστοκρατία, έπειτα στην υποθετική δημοκρατία, ή λύση αυτή προόδευσε; Ένα καθοδηγητικό νήμα διαφαίνεται αρκετά καθαρά: όσο λιγότερο ο ανώτατος άρχων ταυτίζεται με μια μερίδα της κοινωνίας (οριακά: με ένα μόνο άτομο) τόσο περισσότερο τείνει να συμπέσει με ολόκληρο τον λαό και τόσο περισσότερο μπορεί να είναι σταθερός και ισχυρός. Αλλά και τόσο περισσότερο η ενότητά του (η ομοθυμία του) και το αδιαίρετό του (η ικανότητά του να αποφασίζει) είναι δύσκολο να νοηθούν και περίπλοκο να οργανωθούν» (Balibar, 2010: 89, βλ. ΠΠ, 6, παρ. 4). Η απάντηση λοιπόν είναι καταφατική, ωστόσο, βρίσκεται υπό διαρκή διερώτηση. Το Πλήθος είναι και θα είναι τόσο μια δύναμη διχόνοιας όσο και μια δύναμη ομόνοιας, άρα «το σημείο στήριξης που θα επέτρεπε να διακυβερνηθεί έξωθεν το πλήθος είναι ανύπαρκτο», για αυτό και «η θεσμική εξομάλυνση των συγκρούσεων ανοίγει το δρόμο κάθε καθεστώτος προς τη δημοκρατία». (όπ.π.: 105, 112). Βασικό συστατικό του κρατικού εξορθολογισμού είναι η δημόσια κυκλοφορία της πληροφορίας μεταξύ του Πλήθους, ενάντια στα κρατικά μυστικά των κυρίαρχων, τα *arcane imperii*. Ο αγώνας για την απελευθέρωση του πλήθους οδηγεί στην ανατροπή των καθεστώτων

επικοινωνίας και στη μετάβαση από τις σχέσεις υπερβατικής ταύτισης, που επικρατούν στο Μοναρχικό Κράτος, στις σχέσεις ανταλλαγής αγαθών και γνώσεων, που επικρατούν στο Δημοκρατικό Κράτος. «Χάνοντας την απόλυτη αυτονομία τους, το κράτος και τα άτομα δεν χάνουν παρά μια πλασματική ελευθερία, μια αδυναμία, και εισέρχονται ενεργητικά σε μια πορεία απελευθέρωσης. Το παραπάνω αποτέλεσμα έχει τόσο μεγαλύτερη ισχύ όσο περισσότερο ο κανόνας σύνθεσης της κρατικής μορφής πρέπει να συμφωνεί όλο και περισσότερο με την ποικιλία των ατομικών ιδιοσυγκρασιών και επιθυμιών» (Balibar, 2013: 282, 288, 293). Ωστόσο, η αποτελεσματική εξουδετέρωση των παθών και των επιθυμιών του Πλήθους δεν μπορεί τελικά να γίνει από κάποια υπερβατική κρατική δύναμη που παρεμβαίνει εξωτερικά στο Πλήθος, ωθώντας τη κρατική μηχανή προς την εμμεία της δημοκρατίας και τον εσωτερικό έλεγχο των παθών του, ενώ την ίδια στιγμή, αντιστρέφοντας την προοπτική, η αυξανόμενη εκπροσώπηση του συναισθηματικά και γνωστικά αναπτυσσόμενου Πλήθους στον αντίστοιχα εξελισσόμενο κρατικό μηχανισμό, σημαίνει και τη μετάθεση της διασποράς, του κατακερματισμού, της αντιφατικότητας του Πλήθους μέσα στο ίδιο το Κράτος, με αποτέλεσμα έναν αυξανόμενο κίνδυνο υπερχείλισης της κρατικής μηχανής από τις απελευθερωμένες επιθυμίες του Πλήθους. Το πρόβλημα αυτό, που τίθεται από την ίδια τη πραγματική κίνηση του Πλήθους στον ορίζοντα του πιο απόλυτου και εμμενούς Κράτους, του δημοκρατικού κράτους, μπορεί να αντιμετωπιστεί μόνο αν εξετάσουμε προσεκτικά τους όρους και τις προϋποθέσεις του εξορθολογισμού της κρατικής διακυβέρνησης, από τη διπλή σκοπιά τόσο της εξελικτικής προσαρμογής της στην κίνηση του Πλήθους όσο, και κυρίως, από τη σκοπιά της (α)δυνατότητάς της. Η (α)δυνατότητα αυτή της κρατικής προσαρμογής στο Πλήθος βρίσκεται στην καρδιά της σπινοζικής φιλοσοφίας, όπως διαφαίνεται στο διαρκές πρόβλημα της ομοψυχίας του Κράτους, στο πρόβλημα δηλαδή της μετατροπής του Πλήθους σε ένα ενιαίο και αδιαίρετο υποκείμενο και αντικείμενο της Κυριαρχίας: «Στον Χόμπς, η ομοψυχία είναι η ουσία της πολιτικής μηχανής, καθώς ενέχεται με όρους λογικής στον μηχανισμό της. Στον Σπινόζα, η ομοψυχία είναι ένα πρόβλημα [...] η ύπαρξη του κράτους αναλογεί σε ένα άτομο ατόμων, που δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς να διαθέτει «κάτι σαν ψυχή», δηλαδή σαν μία βούληση [...] αλλά τούτη η ομοψυχία δεν κατακτιέται αυτομάτως [a fortiori, δεν είναι εγγυημένη a priori, όπως στον Ρουσσώ, στη μεταφυσική ιδέα της Γενικής Βούλησης, με κίνδυνο να επανεμφανιστεί εκ των υστέρων, στο πεδίο της πρακτικής, το αρχικά απωθημένο φάντασμα των «μερίδων» και των «επιμέρους

ενώσεων»]: πρέπει να οικοδομηθεί σε συνάρτηση με τους περιορισμούς που συγκροτούν τις πνευματικές ή ψυχικές κινήσεις της μάζας (σ.σ. Πλήθους), *multitudinis animos movere* [...] το πρόβλημα της ομοψυχίας είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με το πρόβλημα των υλικών συνθηκών της υπακοής, και κατ'επέκταση το πρόβλημα των συνθηκών που καθιστούν δυνατή μια εκπροσώπηση του πλήθους στο κράτος, και συγχρόνως με το πρόβλημα των συνθηκών μιας πραγματικής εξουσίας που αποφασίζει» (Balibar, 2010: 52).

Το Μοναρχικό και στο Αριστοκρατικό Κράτος

Ο Spinoza ξεκινά την εξέταση των Imperia με το Μοναρχικό Κράτος. Σε μια πρώτη ανάγνωση των ιστορικών δεδομένων, τα μοναρχικά κράτη φαίνεται να ήταν αυτά που μακροχρόνιως στην παγκόσμια ιστορία, σε αντίθεση με τα λαϊκά ή δημοκρατικά κράτη που δεινοπάθησαν από στάσεις, εξεγέρσεις, εμφύλιους πολέμους. Ωστόσο, επισημαίνει ο Spinoza, η φαινομενική ειρήνη των μοναρχικών κρατών, στα οποία την ανώτατη εξουσία έχει ο Ένας, είναι στη πραγματικότητα σκλαβιά, δηλαδή μια κατάσταση πολέμου. Γιατί η ειρήνη δεν είναι μόνο απουσία πολέμου, αλλά η ψυχική ενότητα, η ομόνοια (Spinoza, 2013: 137). Το μοναρχικό κράτος, η οργανωμένη κυριαρχία του Ένός, είναι με λανθάνοντα τρόπο αριστοκρατικό, γιατί η δύναμη ενός μόνου ανθρώπου δεν αρκεί για την αποτελεσματική άσκηση της κρατικής διοίκησης, με αποτέλεσμα κάθε μονάρχη να πλαισιώνεται από μια ομάδα ειδικών στρατηγών, συμβούλων και φίλων (όπ.π.: 137). Ο Spinoza περιγράφει ιδεοτυπικά το μοναρχικό κράτος ως ένα θεοπατριαρχικό, δεσποτικό κράτος, με κρατική ιδιοκτησία της γης και ακίνητης περιουσίας και των χωραφιών, φυλετική διάρθρωση των οικογενειών, γενική συνέλευση των οικογενειών υπό τον βασιλικό οίκο του μονάρχη, γενική φορολογία και καθολική υποχρεωτική στράτευση των πολιτών (όπ.π.: 140, 141, 160, 167-168). Και προσθέτει, προειδοποιητικά, ότι «η δομή του κράτους πρέπει να παραμένει πάντα μία και η αυτή. Και, κατά συνέπεια, ο βασιλιάς πρέπει να είναι ένας, του ίδιου πάντοτε φύλου, και το κράτος πρέπει να παραμένει αδιαίρετο». Η κληρονομική διαδοχή πρέπει να ρυθμίζεται αυστηρά και η εκλογή του βασιλιά από το πλήθος πρέπει, όσο είναι δυνατόν, «να ισχύει αιώνια. Σε διαφορετική περίπτωση, θα συμβεί κατανάγκασαν η ανώτατη αρχή του κράτους να επιστρέφει συχνά στο πλήθος: μεταβολή τεράστια και συνεπώς εξαιρετικά επικίνδυνη» (όπ.π.: 172). Και αυτό γιατί

τα φυσικά και έλλογα θεμέλια του μοναρχικού Κράτους, όπως και κάθε Κράτους, βρίσκονται στη φυσική κατάσταση του Πλήθους και στον εμφύλιο πόλεμο, όσο και στην αδυναμία του πλήθους να αναλάβει το ίδιο τη ρύθμιση των εσωτερικών του φιλονικιών, την άμεση λήψη των πολιτικών αποφάσεων και συνολικά την αυτοδιακυβέρνησή του. Γιατί, όπως παρατηρεί ευφυώς ο Spinoza, κανένας δεν προτιμά να διατάζει παρά να υπακούει, επομένως το Πλήθος δεν θα μεταβίβαζε σε λίγους ή σε μόνον έναν άνθρωπο το δίκαιό του, αν αυτό δεν ήταν αναγκαίο, αν μπορούσε δηλαδή να διευθετεί τις εσωτερικές του έριδες που οδηγούν σε στάσεις (όπ.π.: 157). Ωστόσο, αυτή η ανικανότητα αυτοδιακυβέρνησης και εξομάλυνσης του εμφυλίου πολέμου, σύμπτωμα της οποίας είναι το μοναρχικό κράτος, δεν αποτελεί εγγενές ελάττωμα του όχλου, των πολλών φτωχών και υποτελών του μοναρχικού κράτους, όπως θέλουν οι κύριοι κάθε μοναρχικού κράτους που στερούνται της βαθιάς επίγνωσης των πληθυντικών, δημοκρατικών θεμελίων του. Αφορά, αντίθετα, το σύνολο του ανθρώπινου πλήθους. Καθώς «η φύση είναι μία και κοινή για όλους», δεν ισχύει η αντίληψη που λέει πως ο όχλος μόνο δεν έχει καμία αίσθηση του μέτρου, πως είναι εξ ορισμού επίφοβος, δουλικός όταν τον εξουσιάζουν και αλαζονικός όταν εξουσιάζει. Τα ίδια ελαττώματα έχουν και οι κύριοι και οι ευγενείς, ίδιον των οποίων είναι, φυσικά, η αλαζονεία, διακοσμημένη συχνά με μεγαλοπρέπεια, πολυτέλεια και άλλα λαμπρά όσο και ανήθικα στολίδια. Αν ο όχλος είναι άμετρος, επίφοβος, ξένος προς κάθε αλήθεια και κρίση, αυτό συμβαίνει στο βαθμό που η ελευθερία και η σκλαβιά δεν αναμειγνύονται εύκολα, στο βαθμό δηλαδή που η ίδια η κοινωνική και πολιτική του θέση οδηγεί στην αποξένωση από τα προνόμια και τις αρετές των κυρίων, αλλά και στην αποξένωση από τις αναγκαίες πληροφορίες περί της διακυβέρνησης, τις οποίες μονοπωλούν οι κύριοι (όπ.π.: 174-175).

Καθώς, όπως αναφέραμε, σύμφωνα με τον Spinoza οι απόλυτες, θεοπατριαρχικά νομιμοποιημένες Μοναρχίες είναι λανθάνουσες, απόκρυφες αριστοκρατίες, όπου η πραγματική εξουσία ανήκει σε μια κάστα, διαιρούμενη από αντίπαλες παρατάξεις, η οποία προσπαθεί να αποκλείσει ή και να συγκρατήσει το Πλήθος. Για αυτό η εξάλειψη των συντεχνιών είναι μονόδρομος για μια αποτελεσματική μοναρχία, που δεν παύει να είναι, ωστόσο, μια συγκαλυμμένη αριστοκρατία που καταπιέζει το πλήθος (Balibar, 2010: 108).

Τελικά, η αριστοκρατία επιβάλλεται στη μοναρχία θεσμικά, ως η αποκρυστάλλωση μιας πιο ορθολογικής κρατικής μορφής. «Ονομάζουμε αριστοκρατικό το κράτος εκείνο στο οποίο δεν έχει την εξουσία ένας μόνον άνθρωπος, αλλά ένας ορισμένος

αριθμός ανθρώπων, οι οποίοι επιλέγονται μεταξύ του πλήθους». (Spinoza, 2013: 182). Το αριστοκρατικό κράτος προσεγγίζει εξ ορισμού περισσότερο το απόλυτο κράτος σε σχέση με το μοναρχικό κράτος, καθώς αντιπροσωπεύει μεγαλύτερο μέρος του πλήθους, που συνιστά το φυσικό θεμέλιο κάθε κράτους. Όμως το αριστοκρατικό κράτος στη πράξη δεν είναι απόλυτο, γιατί παραμένει ένα κράτος της ολιγαρχικής τάξης των πατρικίων και γιατί το Πλήθος παραμένει επίφοβο για τους κυβερνώντες, διατηρώντας για τον εαυτό του, είτε ρητά, βάσει νόμου, είτε σιωπηρά, μια κάποια ανεκχώρητη ελευθερία. Για να είναι το αριστοκρατικό κράτος βιώσιμο, δηλαδή για να διαρκεί στο χρόνο, να διαιωνίζεται, δηλαδή να μετέχει της αιωνιότητας του απόλυτου κράτους, οφείλει να διευρύνεται στο μέγιστο βαθμό, αντανακλώντας «στατιστικά» και εκπροσωπώντας όσο περισσότερο δύναται το Πλήθος, διατηρώντας ωστόσο πάντα έναν ελάχιστο αριθμό πατρικίων: «Φαίνεται λοιπόν πως ένα παρόμοιο κράτος θα βρίσκεται στην καλύτερή του κατάσταση εάν εγκαθιδρυθεί με τρόπο που να προσεγγίζει στον μέγιστο βαθμό το απόλυτο κράτος, δηλαδή με τρόπο που να καθιστά το πλήθος όσο το δυνατόν λιγότερο επίφοβο και να μην του παραχωρεί άλλη ελευθερία εκτός από εκείνη που πρέπει αναγκαστικά να του απονέμεται δυνάμει της συγκρότησης του κράτους» (Spinoza, 2013: 186). Ο Spinoza δεν διστάζει να προτείνει συγκεκριμένες αριθμητικές αναλογίες πατρικίων-πληβείων, διεκδικώντας έτσι μια επιστήμη των αναγκαίων αριθμητικών αναλογιών στη θεσμική δομή του Κράτους (όπ.π.: 183, 184). Ο γενικός ιδεότυπος του αριστοκρατικού Κράτους περιγράφεται ως κυριαρχία της μειοψηφίας των πλούσιων πατρικίων έναντι της πλειοψηφίας των φτωχών πληβείων, με τους πατρικίους να εκλέγονται μεταξύ των πλουσιότερων ως μέλη της ανώτατης συνέλευσης. Ο Spinoza επιπλέον τονίζει πως η κρατική διακυβέρνηση πρέπει να φροντίζει για την αποφυγή του σχηματισμού επιμέρους (πολιτικο-θρησκευτικών) κομμάτων, που οδηγεί στον φατριασμό και τον εμφύλιο πόλεμο, με στόχο η ανώτατη συνέλευση να διευθύνεται «ένα σώμα που διοικείται με κοινό πνεύμα» (όπ.π.: 196, κεφ. 8 παρ. 19) και ολόκληρο το πολιτικό σώμα να καθοδηγείται σαν να ήταν το πλήθος ένα μόνο άτομο. Η ανώτατη συνέλευση των πατρικίων πλαισιώνεται από δύο ακόμα σώματα, αφενός μια δεύτερη ομάδα πατρικίων, τους «συνδίκους», επιφορτισμένους με την τήρηση της νομιμότητας και τον δικαστικό έλεγχο των δημόσιων λειτουργιών, αφετέρου από τη γερουσία. Η θεσμική αναλογία των πατρικίων προς τους πληβείους πρέπει να είναι, όπως είδαμε, τέτοια ώστε να αποτρέπει τους πρώτους να είναι πολύ λίγοι, εξασφαλίζοντας έτσι μια αποτελεσματική αλλά μειοψηφική και περιοριστική

εκπροσώπηση των πολλών, ενώ οι πατρίκιοι πρέπει να γνωρίζουν άριστα τη στρατιωτική τέχνη, και προφανώς να έχουν κοινή εθνική γλώσσα, κοινή εθνική θρησκεία, να μην έχουν διαπράξει κανένα έγκλημα κ.α. (Spinoza, 2013: 192 και επ., 196, 197, 202, 205, 218). «Θέτοντας λοιπόν τα θεμέλια αυτού του κράτους, λάβαμε προπάντων υπόψη μας τα εξής δύο σημεία: οι πληβείοι πρέπει να αποκλείονται τόσο από τις διαβουλεύσεις όσο και από τις ψηφοφορίες [...] η υπέρτατη εξουσία του κράτους πρέπει να βρίσκεται υπό τον έλεγχο του συνόλου των πατρικίων, η αυθεντία υπό τον έλεγχο των συνδίκων και της γερουσίας, και η δικαιοδοσία σύγκλησης της γερουσίας και υποβολής προς αυτήν των προτάσεων που αφορούν την κοινή σωτηρία πρέπει να βρίσκεται υπό τον έλεγχο των υπάτων, που επιλέγονται στο εσωτερικό της γερουσίας» (όπ.π.: 217).

Υπάρχουν δύο μορφές αριστοκρατικού κράτους, ανάλογα με το αν το αριστοκρατικό κράτος παίρνει το όνομα από μία πόλη, που αποτελεί τη πρωτεύουσά του, όπως στις περιπτώσεις της Ρώμης, της Γένοβας και της Βενετίας, ή από πολλές πόλεις, όπως στην περίπτωση της Ολλανδικής Δημοκρατίας (Spinoza, 2013: 184). Το δεύτερο, αριστοκρατικό συνομοσπονδιακό σύστημα πόλεων, είναι για τον Spinoza προτιμότερο, καθώς προάγει το συναγωνισμό, το διάλογο, τον ανταγωνισμό εξουσίας και άρα μια καλύτερη ισορροπία δυνάμεων, καθώς η αποκέντρωση της εξουσίας στις πόλεις καθιστά πιο δύσκολο να κατακτηθεί η εξουσία από μία μόνο πόλη έναντι των υπολοίπων, οδηγώντας στη δεσποτεία (όπ.π.: 221, 229, 231). Η εσωτερική αιτία διάλυσης ή αλλαγής μορφής και των δύο ειδών αριστοκρατιών, που εκπροσωπούν η Βενετία και η Ολλανδία, είναι για τον Spinoza εκείνη που είχε εντοπίσει ο Machiavelli: «Η πρωταρχική αιτία για την διάλυση των κρατών αυτού του τύπου είναι εκείνη που επισημαίνει ο οξυδερκέστατος Φλωρεντίνος στους Λόγους στον Τίτο Λίβιο (βιβλίο 3, λόγος 1): σε ένα κράτος, όπως και στο ανθρώπινο σώμα, προστίθενται καθημερινώς κάποια νέα στοιχεία, τα οποία πότε πότε απαιτούν θεραπεία. Γι'αυτό είναι απαραίτητο, λέγει, κάποτε ένα γεγονός να επαναφέρει το κράτος στην βασική του αρχή, πάνω στην οποία θεμελιώθηκε ευθύς εξαρχής» (όπ.π.: 232).

Ποιό είναι αυτό το γεγονός, που επαναφέρει το Κράτος στην «*βασική του αρχή*», πάνω στην οποία θεμελιώνεται; Είναι ο εμφύλιος πόλεμος, που επαναφέρει το Κράτος στην αφετηρία του, στη φυσική κατάσταση συνεργασίας και ανταγωνισμού του πλήθους, καλώντας το να προσαρμοστεί στις νέες συνθήκες και να επανιδρυθεί. Αυτό το επικίνδυνο γεγονός πρέπει να «*προβλεφθεί εγκαίρως*», διαφορετικά το

Κράτος γίνεται έρμαιο της τύχης. Το Κράτος πρέπει να βρει «το κατάλληλο αντίδοτο για αυτό το κακό», ώστε να μην μπορεί να υποκύψει από το δικό του ελάττωμα, αλλά μόνο από κάποιο εξωτερικό κακό. Μια συντεταγμένη περιοδική ή έκτακτη δικτατορία λειτούργησε πολλές φορές στην ιστορία ως μηχανισμός εκκαθάρισης των Κρατών από τις στρεβλώσεις τους και επαναφορά τους στην βασική τους αρχή, τη φυσική κατάσταση, με αποτέλεσμα την ανανέωση και την επανίδρυσή τους. Ωστόσο, τα αντίδοτα που χορηγούνται στο Κράτος πρέπει να αρμόζουν στη φύση και τα θεμέλιά του, διαφορετικά προκαλούν μεγαλύτερο κακό από αυτό που θεραπεύουν (Spinoza, 2013: 233). Η δικτατορική εξουσία είναι εξαιρετικά ασαφής και αβέβαιη για μια πολιτεία, επιτρέποντας την αυθαιρεσία του δικτάτορα και καλλιεργώντας το μίσος των πολιτών απέναντι στο Κράτος. Ο Spinoza υποστηρίζει την αναγκαιότητα ενός σώματος «συνδίκων» που θα ελέγχει την αυθαιρεσία αυτής της έκτακτης, συντεταγμένης δικτατορικής εξουσίας.

Ωστόσο, ανεξάρτητα από τα έκτακτα γεγονότα που επιφέρουν τη κρίση του Κράτους, η κρίση, η φθορά, ο εκφυλισμός του Κράτους είναι διαρκής και οφείλεται στις ανορθολογικές και «διαστροφικές», αλλά φυσικές και αναπόφευκτες επιθυμίες των ανθρώπων, που διαρκώς, ειδικά σε καιρό ειρήνης, αναπτύσσονται. Η φιγούρα του οκνηρού, αργόσχολου όχλου, τόσο των κυρίαρχων όσο και των υποτελών πολιτών, επιστρέφει διαρκώς απειλώντας τη κρατικά οργανωμένη κοινωνική διαρρύθμιση (Spinoza, 2013: 236, 237). Η ορθή κρατική στρατηγική αντιμετώπισης των διαστροφικών επιθυμιών του Πλήθους είναι, σύμφωνα με τον Spinoza ο έμμεσος, διακριτικός έλεγχος και όχι η άμεση, κατασταλτική κρατική αντιμετώπισή τους. Οι άνθρωποι είναι περισσότερο υπάκουοι όταν νιώθουν πως αφήνονται από το Κράτος να δρουν ελεύθερα. Το Κράτος δεν πρέπει να κυβερνά αποκλειστικά διά μέσου του φόβου, αλλά οφείλει να αναγνωρίσει τα ανθρώπινα πάθη, και να προσπαθήσει να τα ελέγξει με τρόπο χρήσιμο για την αναπαραγωγή του⁴⁷. Αν ένα Κράτος λειτουργεί με

⁴⁷. «Συμπεραίνω λοιπόν ότι αυτές οι συνήθειες σε καιρό ειρήνης διαστροφές, για τις οποίες μιλούμε εδώ, δεν θα πρέπει ποτέ να απαγορεύονται με άμεσο τρόπο. Τούτο θα πρέπει να γίνεται εμμέσως, παρέχοντας στο κράτος θεμέλια τέτοια ώστε οι περισσότεροι άνθρωποι, αν δεν επιδιώκουν να ζουν με σωφροσύνη (διότι αυτό δεν είναι δυνατόν για όλους), τουλάχιστον να καθοδηγούνται από τα πάθη εκείνα που είναι τα πλέον χρήσιμα για την πολιτεία [...] Πράγματι, ένα κράτος το οποίο δεν αποβλέπει παρά στο να κυβερνά τους ανθρώπους με τον φόβο, αποτελεί μάλλον ένα κράτος χωρίς διαστροφές παρά κράτος με αρετές. Όμως οι άνθρωποι πρέπει να κυβερνώνται κατά τέτοιο τρόπο ώστε να έχουν την εντύπωση ότι δεν καθοδηγούνται, αλλά ότι ζουν σύμφωνα με τις διαθέσεις τους και τις ελεύθερες επιλογές τους. Τότε λοιπόν θα συγκρατούνται μόνον από την αγάπη προς την ελευθερία, από την φροντίδα να αυξήσουν την περιουσία τους και από την ελπίδα να αποκτήσουν κρατικά αξιώματα. Όσο για τα αγάλματα, τις τιμητικές διακρίσεις και τα υπόλοιπα κίνητρα της αρετής, αυτά αποτελούν περισσότερο δείγματα δουλείας παρά ελευθερίας. Διότι έπαθλα αρετής απονέμονται σε δούλους και

τη συνέργεια τόσο του Λόγου όσο και των Παθών, διατηρώντας έτσι απαραβίαστη τη ψυχή του, το Δίκαιο, δεν μπορεί να καταστραφεί από κάποια εσωτερική αιτία. Χωρίς τη συνδρομή των παθών, με μόνο τον Λόγο, ένα Κράτος καθίσταται «ανάπηρο» και ηττάται εύκολα (Spinoza, 2013: 239). Απέναντι στην εύλογη ένσταση, ότι ακόμα και ένα ορθολογικά οργανωμένο αριστοκρατικό κράτος μπορεί συγκυριακά να καταληφθεί από πανικό, οδηγώντας το πλήθος στην επιλογή κάποιων δεσποτικών ηγετών που θα το οδηγήσουν στην καταστροφή, ο Spinoza απαντά ως εξής: «Πράγματι, δεν υπάρχει κανένα πάθος που να μη μπορεί να υπερνικηθεί κάποτε από ένα ισχυρότερο και αντίθετο πάθος. Βλέπουμε συχνά ακόμη και τον φόβο του θανάτου να υπερνικάται από τη σφοδρή επιθυμία για κάποιο ξένο πράγμα». Ωστόσο, ένα ορθολογικά οργανωμένο αριστοκρατικό Κράτος έχει θεσμοθετήσει τις ασφαλιστικές δικλείδες, προσθέτει ο φιλόσοφος, που είτε αποτρέπουν τον έκτακτο σφετερισμό της εξουσίας από ένα μόνο κέντρο εξουσίας είτε αποκαθιστούν την ορθολογικότητα του Κράτους και την ισορροπία της ανώτατης συνέλευσης, των συνδίκων, της γερουσίας και των πολλών. Υποστηρίζει λοιπόν πως ένα αριστοκρατικό κράτος στο οποίο κυριαρχεί μία πόλη, πολύ δε περισσότερο ένα αριστοκρατικό κράτος στο οποίο κυριαρχούν πολλές πόλεις, δεν μπορεί να διαλυθεί από καμιά εσωτερική αιτία ή να μεταβληθεί σε άλλη μορφή Κράτους, παρά μόνο από ένα εξωτερικό πεπρωμένο (όπ.π.: 240, 241).

Ωστόσο, και η αριστοκρατία συνιστά ένα καταπιεστικό και εκμεταλλευτικό καθεστώς, υπολείπεται των επιθυμιών του πλήθους αποκλείοντάς το από τη κυρίαρχη νομή της εξουσίας, μία ταξική κυριαρχία, με χαρακτηριστικό παράδειγμα την κυριαρχία των πατρικίων επί των πληβείων, και δεν μπορεί να μεταβληθεί σε καθεστώς ισότητας χωρίς να καταρρεύσει.

Δημοκρατικό Κράτος

«Αλλά αρκετά με το θέμα αυτό...»

«Περνώ, τέλος, στο τρίτο και εντελώς απόλυτο κράτος, που το ονομάζουμε δημοκρατικό» (Spinoza, 2013: 242). Το πλέον απόλυτο κράτος είναι εκείνο που αυτοπεριορίζεται και ελέγχει την εξουσία που ασκεί πάνω στο Πλήθος, το Κράτος

όχι σε ελεύθερους ανθρώπους» (Spinoza, 2013: 237-238).

εκείνο στο οποίο η κυριαρχία, δηλαδή η ανώτατη εξουσία που ασκείται πάνω στο πλήθος, συμπίπτει στο μέγιστο βαθμό με το ίδιο το πλήθος από το οποίο πηγάζει. Το λιγότερο απόλυτο κράτος είναι εκείνο που επιχειρεί να απαγορεύσει διά του νόμου τα ελαττώματα που το ίδιο παράγει (Balibar, 2010: 105). Με αυτό το κριτήριο, πράγματι, το δημοκρατικό κράτος είναι το πλέον απόλυτο Κράτος, στο άλλο άκρο του πολιτειακού φάσματος σε σχέση με τη Μοναρχία. Όσον αφορά τη διαφορά αριστοκρατικού και δημοκρατικού κράτους έχει προσδιοριστεί από τον Spinoza ήδη στο υποκεφάλαιο της ανάλυσης του αριστοκρατικού κράτους. Σε ένα αριστοκρατικό Κράτος, το δίκαιο της διακυβέρνησης εξαρτάται μόνο από επιλογή, ενώ στο δημοκρατικό Κράτος, εξαρτάται κυρίως από το δίκαιο που αποκτάται εκ γενετής, μεταξύ των πολιτών, είτε τυχαία (Spinoza, 2013: 182, 183, βλ. και 242). Ο Spinoza παρατηρεί πως μπορούν να υπάρξουν διάφορα είδη δημοκρατικών κρατών, αν οι πολίτες που ορίζονται ως μέλη της ανώτατης συνέλευσης δεν εκλέγονται ως άριστοι για το αξίωμα αυτό (αριστοκρατία), αλλά προορίζονται από το νόμο να κυβερνήσουν (δημοκρατία). Έτσι λοιπόν, ακόμη και αν ένα κράτος θέτει στους πολίτες περιορισμούς στο δικαίωμα της διακυβέρνησης, π.χ. ανάλογα το αν κάποιος είναι πρωτότοκος, αν έχει συμπληρώσει τη νόμιμη ηλικία ή αν μπορεί να καταθέσει συγκεκριμένο χρηματικό αντίτιμο, μπορεί να χαρακτηριστεί ως δημοκρατικό, αν οι νόμοι και όχι οι εκλογές ορίζουν το σώμα της ανώτατης συνέλευσης. Το σπινοζικό κριτήριο λοιπόν δεν είναι βασικά αριθμητικό, καθώς, όπως γράφει ο φιλόσοφος, μπορεί σε κάποιες περιπτώσεις δημοκρατικών Κρατών το σώμα της ανώτατης συνέλευσης να προκύψει, λόγω των νομικών περιορισμών, πιο ολιγάριθμο από κάποιες περιπτώσεις αριστοκρατιών (ό.π.: 242, 243). Το σπινοζικό κριτήριο διάκρισης αριστοκρατίας και δημοκρατίας είναι λοιπόν βασικά ποιοτικό, και αφορά το αν το κριτήριο ορισμού κάθε αντιπροσώπου και αξιωματούχου της διακυβέρνησης είναι προσωποπαγές, δηλαδή αριστοκρατικό, ή αν είναι απρόσωπο και τυχαίο, άρα δημοκρατικό. Το κριτήριο αυτό, ανάμεσα σε άλλα, είναι το πλέον ασφαλές για τη διάκριση όλων των ειδών αριστοκρατίας από όλα τα είδη δημοκρατίας.

Έχοντας προβεί σε αυτή την απαραίτητη διευκρίνιση, ο Spinoza δεν προτίθεται να ασχοληθεί με κάθε είδος δημοκρατικού κράτους, παρά «μόνο εκείνο στο οποίο όλοι ανεξαιρέτως, δηλαδή όσοι δεσμεύονται μόνον από τους πατριους νόμους, υπόκεινται κατά τα άλλα στο δικό τους δίκαιο και ζουν με έντιμο τρόπο, δικαιούνται να ψηφίζουν στην ανώτατη συνέλευση και να συμμετέχουν στις ευθύνες του κράτους». Με αυτό τον τρόπο ο Spinoza εισάγει ορισμένους θεμελιώδεις αποκλεισμούς στον

μηχανισμό αντιπροσώπευσης του: «Λέγω ρητώς “όσοι δεσμεύονται μόνον από τους πάτριους νόμους”, για να αποκλείσω τους ξένους που εξαρτώνται από ένα άλλο κράτος. Προσέθεσα εξάλλου πως εκτός του ότι “δεσμεύονται από τους πάτριους νόμους, υπόκεινται κατά τα άλλα στο δικό τους δίκαιο”, για να αποκλείσω τις γυναίκες⁴⁸ και τους υπηρέτες, που βρίσκονται υπό την εξουσία των συζύγων και των κυρίων τους, καθώς επίσης τα παιδιά και τους ανήλικους υπό κηδεμονία, για όσο διάστημα βρίσκονται υπό την εξουσία των γονέων και των κηδεμόνων τους. Είπα, τέλος, “και ζουν με έντιμο τρόπο”, για να αποκλείσω κυρίως όσους ατιμώθηκαν από έγκλημα ή από έναν άσωτο τρόπο ζωής» (Spinoza, 2013: 244). Έτσι λοιπόν, το «δημοκρατικό κράτος» του Spinoza αποκλείει από τη νομή της πολιτικής εξουσίας τους ξένους, τις γυναίκες, τα παιδιά, τους δούλους, τους εγκληματίες και όσους ακολουθούν έναν άσωτο τρόπο ζωής. Στο τέλος, μάλιστα, του ακροτελεύτιου αυτού υποκεφαλαίου για τη Δημοκρατία, και ενώ ο Spinoza έχει εισαγάγει τους παραπάνω αποκλεισμούς, το χειρόγραφο της ΠΠ διακόπτεται βίαια. Έτσι αποκαλύπτεται μάλλον η αχίλλειος πτέρνα ή το απώτατο όριο της σπινοζικής πολιτικής φιλοσοφίας (Matheron, 2020: 260 και επ., 278). Ο Spinoza μεροληπτεί υπέρ των αντρών έναντι των γυναικών, των δουλοκτητών έναντι των δούλων και των μισθωτών υπηρετών, των εθνικών πολιτών έναντι των ξένων, μεροληπτεί δηλαδή υπέρ μιας πατριαρχικής, ταξικής και εθνοφυλετικής κυριαρχίας που διαιρεί καταπιεστικά και εκμεταλλευτικά το Πλήθος, ακόμη και όταν τείνει να εξετάσει το πλέον «φυσικό» και «απόλυτο

⁴⁸. Ο Spinoza δεν διστάζει να φυσικοποιήσει την άνιση, έμφυλη και πατριαρχική κατανομή της πολιτικής εξουσίας μεταξύ αντρών και γυναικών: «Ίσως όμως κάποιος ρωτήσει αν οι γυναίκες βρίσκονται υπό την εξουσία των συζύγων τους εκ φύσεως ή από θεσμοθέτηση. Διότι, αν αυτό είναι απλώς το αποτέλεσμα θεσμοθέτησης, κανένας λόγος δεν μας αναγκάζει να αποκλείσουμε τις γυναίκες από την διακυβέρνηση. Εάν όμως συμβουλευτούμε την εμπειρία, θα δούμε ότι αυτή η κατάσταση πραγμάτων πηγάζει από την δική τους αδυναμία. Πράγματι, δεν συνέβη ποτέ και πουθενά να κυβερνούν από κοινού οι άντρες και οι γυναίκες: σε όλη την γη, όπου υπάρχουν άνδρες και γυναίκες, βλέπουμε ότι οι άνδρες κυβερνούν και οι γυναίκες κυβερνώνται και ότι μ’ αυτόν τον τρόπο τα δύο φύλα ζουν με ομόνοια. Αντιθέτως, οι Αμαζόνες, που ο θρύλος τις θέλει κάποτε να έχουν κυβερνήσει, δεν επέτρεπαν την παρουσία ανδρών στα πάτρια εδάφη τους και δεν ανέθρεφαν παρά μόνο τις κόρες τους, ενώ θανάτωναν τα αρσενικά παιδιά που γεννούσαν. Αν οι γυναίκες ήταν εκ φύσεως ίσες με τους άνδρες και εξίσου προικισμένες με αυτούς ως προς την ψυχική δύναμη και τις πνευματικές ικανότητες, στις οποίες κυρίως συνίσταται η δύναμη και, συνεπώς, το δίκαιο των ανθρώπων, τότε ασφαλώς, ανάμεσα σε τόσα διαφορετικά έθνη, θα βρίσκονταν ορισμένα στα οποία τα δύο φύλα να κυβερνούν από κοινού και άλλα στα οποία οι άνδρες να κυβερνώνται από τις γυναίκες και να αναθρέφονται με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι πνευματικώς ασθενέστεροι. Καθώς όμως αυτό δεν συνέβη πουθενά, μπορούμε να ισχυριστούμε ανεπιφύλακτα ότι εκ φύσεως το δίκαιο των γυναικών δεν είναι ίσο με εκείνο των ανδρών, αλλά ότι αυτές υστερούν αναγκαστικά έναντι των ανδρών. Οπότε, δεν είναι δυνατόν τα δύο φύλα να κυβερνούν εξίσου, και ακόμη λιγότερο οι γυναίκες να κυβερνούν τους άνδρες[...] Για τους λόγους αυτούς, και για άλλους παρόμοιους, θα διαπιστώσουμε δίχως κόπο ότι δεν είναι δυνατόν οι άνδρες και οι γυναίκες να κυβερνούν από κοινού χωρίς μεγάλη ζημία για την ειρήνη. Αλλά αρκετά με το θέμα αυτό» (Spinoza, 2013: 244, 245)

κράτος», τη Δημοκρατία του Πλήθους.

Η ιστορική εξέλιξη της Κρατικής Μορφής: Εμφύλιος Πόλεμος, Εβραϊκό Κράτος και Ολλανδικό Κράτος

Μια μακρά παράδοση της πολιτικής επιστήμης, από τον Αριστοτέλη μέχρι τον Machiavelli, επιδιώκει την ανάπτυξη ενός θεωρητικού στοχασμού για το Κράτος με γνώμονα τις συγκεκριμένες εμπειρίες των κρατών και τα ιστορικά δεδομένα της ανάπτυξης και της παρακμής τους. Μπορούμε να τοποθετήσουμε τον Spinoza σε αυτή την πολιτική παράδοση. Στη ΘΠΠ αντλούνται διδάγματα από τη Βίβλο, κατά κύριο λόγο από τη μωσαϊκή πολιτειακή παράδοση της ιστορίας του Εβραϊκού Κράτους. Ήδη στο πρόλογο της ΘΠΠ, ο Spinoza δηλώνει ότι θα μελετήσει την υποδειγματική περίπτωση του *Εβραϊκού Κράτους* και της ιστορίας του, για την εξαγωγή ευρύτερων συμπερασμάτων αναφορικά με τη φυσική κατάσταση και το Κράτος (Spinoza, 2014: 60). Καθώς, όπως ισχυρίζεται ο φιλόσοφος, το θέμα της ΘΠΠ δεν είναι το βέλτιστο κράτος στις σύγχρονες συνθήκες, η αναδρομή στον Μωσλή και το παράδειγμα του εβραϊκού κράτους αναζητά την ορθολογική και ρεαλιστική απάντηση που δόθηκε στο διαχρονικό πρόβλημα της κρατικής οργάνωσης σύμφωνα με τη με Γραφή και την Αποκάλυψη.

Η ΘΠΠ λοιπόν περιστρέφεται γύρω από ένα ιστορικό παράδειγμα, την Πολιτεία των Εβραίων, *Republica Hebraeorum*. Το παράδειγμα του κράτους των Εβραίων είναι το πλέον πρόσφορο, αφού αναφέρεται στη συνειδητή κατασκευή μιας κοινωνίας σχεδόν από το μηδέν, με τη φυγή των Εβραίων από τη σκλαβιά της Αιγύπτου. Όταν απελευθερώθηκαν από την Αίγυπτο, οι Εβραίοι βρέθηκαν σε φυσική κατάσταση, εκχωρώντας τα φυσικά τους δικαιώματα στον Θεό και στον επί γης εκπρόσωπό του, τον Μωσλή (Spinoza, 2016: 301). Ο πολιτικός νόμος και η θρησκεία ταυτίζονταν, ήταν μια θεοκρατία (όπ.π.: 302 και επ.) . Ωστόσο, αυτό συνέβαινε στη θεωρία. Στη πραγματικότητα, οι Εβραίοι διατήρησαν την κυρίαρχη εξουσία τους ολοκληρωτικά, όπως γίνεται κατανοητό αν κανείς μελετήσει τη διακυβέρνηση του κράτους. Το μείζον ζήτημα, σύμφωνα με τον Spinoza, που θέτει η συστηματική έρευνα των Γραφών και της ιστορίας του εβραϊκού Κράτους, είναι το εξής: σε ποιο βαθμό ένα σύνταγμα το οποίο διαμορφώνεται σε αυτές τις γραμμές είναι δυνατό να ασκήσει έλεγχο πάνω στα πνεύματα των ανθρώπων και να συγκρατήσει τόσο τους

κυβερνώντες όσο και τους κυβερνώμενους, ώστε ούτε οι τελευταίοι να επαναστατήσουν ούτε οι πρώτοι να γίνουν τύραννοι. Ο Spinoza θεωρεί αδύνατη τη μίμηση του εβραϊκού Κράτους σήμερα, αλλά προτείνει τη μίμηση ορισμένων χαρακτηριστικών του, συνάγοντας ορισμένες πολιτικές αρχές από την ιστορία της εβραϊκής κοινοπολιτείας. Επιπλέον, καθώς ο Θεός ο ίδιος θέσπισε τους θεμελιώδεις Νόμους του εβραϊκού κράτους, στο παράδειγμά του έχουμε μια συνάντηση του καθολικού με το ιδιαίτερο, μια μοναδική Ιδιαιτερότητα που καθιερώνει ένα υπόδειγμα κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης (Moreau, 2018: 36, 37). Αυτή είναι η κλασική θέση, την οποία ο Spinoza σχετικοποιεί. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη φύση είναι μία και αυτή, ο εβραϊκός λαός δεν μπορεί να είναι περιούσιος λαός, και το εβραϊκό Κράτος δεν μπορεί να θεωρηθεί ένα υπερβατικό, αυθεντικό πρότυπο για κάθε Κράτος. Σύμφωνα με τη Γραφή, και άλλοι λαοί έλαβαν τους νόμους τους με την εξωτερική διεύθυνση του Θεού, επομένως δεν μπορεί να είναι ένα ολόκληρο έθνος εκλεκτό από το Θεό, παρά μόνο συγκεκριμένα άτομα. Βασική θέση του Spinoza, που απορρέει και από τη κριτική των θαυμάτων, είναι πως δεν μπορούμε να αποδώσουμε στο θεοκρατικό εβραϊκό κράτος αξία υποδείγματος, αν εξετάσουμε προσεκτικά τη πραγματική του κοινωνικο-πολιτική ιστορία (όπ.π.: 39, 40, 42). Το εβραϊκό Κράτος είναι ένα διδακτικό παράδειγμα μεταξύ άλλων, ένα παράδειγμα βέβαια ιδιαίτερα γνωστό και ενδιαφέρον. Καθώς η ανθρώπινη φύση και η δομή των ανθρώπινων παθών, της φαντασίας, των προκαταλήψεων και των ανθρώπινων σχέσεων παραμένει ίδια, επαναλαμβάνονται ανάλογες ανάγκες και κίνδυνοι, ανάλογα προβλήματα που κάθε Κράτος πρέπει να αντιμετωπίσει: «Μπορούμε να αντλήσουμε μαθήματα από τα διαδοχικά στάδια παρακμής του Republica, για να δείξουμε πώς ένα αρχικό ελάττωμα στο πολιτειακό σύστημα επέφερε σταδιακά καταστροφικές συνέπειες» (όπ.π.: 32). Η σπινοζική ανάλυση του εβραϊκού Κράτους δείχνει πως η φιλοπατρία, στη μορφή ενός θρησκευτικού πατριωτισμού ως μορφή συλλογικής αγάπης, ήταν αναγκαία αλλά, τελικά, όχι επαρκής συνθήκη συγκράτησης της κοινωνικοπολιτικής συνοχής και αντιμετώπισης των εσωτερικών ανταγωνισμών. Ανάμεσα σε άλλους παράγοντες, ο πολιτικός και οικονομικός εξωτισμός ήταν βασικά συστατικά στοιχεία της αρχικής εσωτερικής ισορροπίας του εβραϊκού Κράτους. Αρχικά, καθένας είχε υπό ίσους όρους με κάθε άλλον το δικαίωμα να συμβουλευέται το Θεό, και η γνώμη του μετρούσε ισότιμα στα πολιτικά πράγματα. Επιπλέον, η γιορτή του Ιωβηλαίου διασφάλιζε μια σημαντική οικονομική ισότητα ως προς το ιδιοκτησιακό καθεστώς, επιτελώντας έναν

αναδιανεμητικό ρόλο και αποτρέποντας την αποκοπή των Εβραίων πολιτών από την έγγεια ιδιοκτησία τους (Γαβριηλίδης, 2000: 246). Τί ήταν αυτό λοιπόν που οδήγησε στην εσωτερική κατάρρευση του εβραϊκού Κράτους; Από τις πρώτες ιστορικές στιγμές συγκρότησης του εβραϊκού κράτους υπήρχε μια θεμελιώδης ανισορροπία, ένα πλεόνασμα κυριαρχίας και ένα δημοκρατικό έλλειμμα, με την επικράτηση μιας φυλής έναντι των άλλων (Moreau, 2018: 550). Η θεμελιώδης αυτή ανισορροπία επήλθε στην πορεία του ιστορικού χρόνου με την ανάθεση της μέριμνας για τη θρησκευτική λατρεία σε μία εκ των δώδεκα φυλών, τους Λευίτες, αντί των πρωτότοκων γιων κάθε οικογένειας, όπως προβλεπόταν αρχικά, με τους Λευίτες, ως επιμέρους ομάδα, να αποκτούν σταδιακά θρησκευτική, πολιτική, και οικονομική κυριαρχία επί του συνόλου του πληθυσμού (Spinoza, 2016: 305, 311 και επ.). Το αρχικό σφάλμα λοιπόν, του οποίου οι τραγικές, καταστροφικές συνέπειες απλώνονται κατά μήκος της ιστορίας του Εβραϊκού Κράτους, δεν είναι παρά «η αντικατάσταση, στο ιερατικό σχήμα, του συνόλου των πρωτότοκων κάθε οικογένειας, όπως είχε προβλέψει το πρώτο μωσαϊκό πολίτευμα, από μια ξεχωριστή φυλή (τη φυλή του Λευί). Αυτός ακριβώς ο χωρισμός, η ανάδειξη των Λευιτών και η αποδοχή της ενοχής ολόκληρου του εβραϊκού λαού για τη λατρεία του Χρυσού Μόσχου, θα ωθήσει σταδιακά τους Εβραίους προς την όλο και μεγαλύτερη λήθη των αρχικών νόμων και θα παρασύρει το κράτος τους προς την τελική καταστροφή (Moreau, 2018: όπ.π.: 41). Το αρχικό ελάττωμα, δηλαδή, είναι ο εμφύλιος πόλεμος και η επικράτηση μιας φυλής πάνω στις άλλες, γεγονός που μετατρέπει τη θεόπνευστη κοινοπολιτεία σε άδικο Κράτος. «Αν λοιπόν το εβραϊκό κράτος κατέρρευσε, αιτία γι' αυτό δεν ήταν η υποδούλωσή του στους Πέρσες και, αργότερα, στους Ρωμαίους (αυτή ήταν απλώς η εκδήλωση, ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο συντελέστηκε η κατάρρευση), αλλά η κατάργηση της αρχικής απόλυτης ισότητας και η ανάδειξη μιας κοινωνικής ομάδας ως «ομάδωσης κύρους» υπεράνω του πλήθους, η οποία ανάδειξη δημιούργησε μια κατάσταση διπλής εξουσίας στο εσωτερικό του κράτους και το κατέστησε εύκολη λεία για τους εξωτερικούς του αντιπάλους» (Γαβριηλίδης, 2000: 248, 249).

Οι γενικές αιτίες του εμφυλίου πολέμου και της καταστροφής των κρατών στη ΘΠΠ, όπως τις συνοψίζει ο Moreau με αφορμή τη σπινοζική εξέταση της ιστορίας του εβραϊκού κράτους, είναι οι εξής: η περιφρόνηση που επιδεικνύουν οι πλούσιοι και κυβερνώντες προς τους φτωχούς και τους διοικούμενους, ο φθόνος των τελευταίων για τους ανώτερους στην κοινωνική ιεραρχία, η ελπίδα της αλλαγής, που ανατρέπει τις κοινωνικές δομές και γεννά την ανασφάλεια, η διαρκής προτίμηση της

αργίας σε σχέση με την εργασία (Moreau, 2018: 44). Ο εμφύλιος πόλεμος και η επικράτηση μιας κυρίαρχης, μεροληπτικής ομάδας επαναλαμβάνεται, το κράτος επανιδρύεται, αναδιαρθρώνεται και σταδιακά εξαντλεί τις δυνατότητες αντιστάθμισης και ενσωμάτωσης των αναπτυσσόμενων επιθυμιών του Πλήθους, η Republica απομακρύνεται όλο και περισσότερο από την αρχική ισορροπία και παρασύρεται σε ένα σπινάλ παρακμής, διαφθοράς, θανάτου. Ο Spinoza διακρίνει τρεις περιόδους του εβραϊκού Κράτους, ασκώντας κριτική στη μυθική ομοιογένεια του εβραϊκού λαού και της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσής του. Η περίοδος των Κριτών χαρακτηρίζεται από ειρήνη και ασφάλεια, η περίοδος των Βασιλέων, από τον Σαούλ ως την εξορία, χαρακτηρίζεται από ένα είδος παρακμής που φέρνει εξωτερικούς και εμφυλίους πολέμους. Η διαμάχη των Βασιλέων με τους Λευίτες τους οδηγεί στην καθιέρωση λατρείας ξένων θεοτήτων, άρα στη διάρρηξη της θρησκευτικής ενότητας που συνιστούσε τη δύναμη του Κράτους. Τέλος, η δεύτερη Αυτοκρατορία, όπου οι Αρχιερείς κατέλαβαν έμπρακτα την εξουσία, «δεν ήταν παρά η σκιά της πρώτης». Για τον Spinoza της ΘΠΠ, η παραβίαση του κοινωνικοπολιτικού συμβολαίου δεν είναι η εξαίρεση, αλλά ο κανόνας, η παρέκκλιση από το συμβόλαιο είναι διαρκής και αναγκαία. Ο καθένας που συνάπτει ένα συμβόλαιο και δεσμεύεται από αυτό ήδη ψεύδεται, σε μεγάλο βαθμό ψεύδεται, καθώς είναι διατεθειμένος να το καταπατήσει, αντλώντας μόνο τα πλεονεκτήματα από αυτό και αφήνοντας τα μειονεκτήματα για τους άλλους. Και αυτό γιατί στην καθημερινή τους ζωή οι άνθρωποι δρουν, αναπαράγοντας τη φυσική κατάσταση σύμφωνα κυρίως με τις επιθυμίες και τα μερικά τους συμφέροντα και λιγότερο με γνώμονα το έλλογα υπολογισμένο γενικό συμφέρον. Επομένως, οι άνθρωποι από την ίδια τη λειτουργία του σώματος, των παθών, της ψυχής τους, γίνονται αργά ή γρήγορα εχθροί του Κράτους διαταράσσοντας το εγκαθιδρυμένο κοινωνικό συμβόλαιο, και άρα, όπως συμπεραίνει ο Moreau, «ο εμφύλιος πόλεμος και η καταστροφή του κράτους είναι όχι ένας κίνδυνος, αλλά ο αναγκαίος ορίζοντας της εμφάνισης της κοινωνίας [...] το καθεαυτό σπινοζικό πρόβλημα συνίσταται στο να διερωτηθούμε πώς να δημιουργήσουμε αντισταθμιστικά πάθη σε αυτή την αποκάλυψη που απειλεί διαρκώς το κράτος. Αν η καταστροφή του κράτους δεν είναι η εξαίρεση αλλά ο κανόνας, πώς συμβαίνει και υπάρχουν παρ'όλα αυτά κράτη που διατηρούνται; Πώς μπορούμε να ελπίζουμε ότι το κράτος μπορεί να διατηρηθεί περισσότερο από το αναμενόμενο; Πώς να σκεφτούμε ένα αιώνιο κράτος, δηλαδή ένα κράτος που αντέχει όχι χάρη στην τύχη, αλλά λόγω εσωτερικών αιτιών; Η λύση περνά μέσα από ένα παιχνίδι παθών, συμφερόντων και

δικαιοδοσιών, που αντισταθμίζουν με αρκετή δύναμη τις φυγόκεντρες τάσεις του κάθε πολίτη. Αυτό το σύστημα αντιστάθμισης έχει νόημα υπό την προϋπόθεση να αντιληφθούμε με σαφήνεια την αναγκαιότητα κατάρρευσης που διέπει το κράτος προτού καλά-καλά συγκροτηθεί» (Moreau, 2018: 69, 70). Σύμφωνα με τη ΘΠΠ, ο Μωυσής εγκατέστησε ορισμένα μέσα αντίστασης σε αυτές τις εμφυλιοπολεμικές πιέσεις. Ο Spinoza αναζητεί ισοδύναμα, προσαρμοσμένα σε άλλες ιστορικές και πολιτικές περιστάσεις. Στον Spinoza το πρόβλημα δεν είναι η συγκρότηση του Κράτους, αλλά «η νίκη του Κράτους πάνω στις καταστρεπτικές του δυνάμεις από τη στιγμή της συγκρότησής του. Το να σκεφτούμε πραγματικά το πρόβλημα του Κράτους ισοδυναμεί λοιπόν με το να σκεφτούμε όλους τους λόγους που εξηγούν ότι η φυσική κατάσταση συνεχίζεται στο εσωτερικό της πολιτικής κοινωνίας από τη στιγμή της συγκρότησής της» (όπ.π.: 71).

Το παράδειγμα του εβραϊκού Κράτους στην εποχή του Spinoza είναι, με ρεαλιστικούς όρους, παρωχημένο, καθώς αντιστοιχεί σε μία αρχαία κατάσταση της γνώσης όπου κυριαρχεί η αφοσίωση και ο θαυμασμός μπροστά στα αποτελέσματα των άγνωστων νόμων της φύσης, με τα διεφθαρμένα ιερατεία να εκμεταλλεύονται τις δεισιδαιμονίες των ανθρώπων και να τους εξουσιάζουν, επίσης αντιστοιχεί σε μια κατάσταση όπου η οικονομική αυτάρκεια προϋποθέτει και ενισχύει την πολιτική αυτονομία. Οι δύο αυτές συνθήκες δεν ισχύουν για τα μοντέρνα κράτη του 17^{ου} αιώνα. Ο Spinoza αντλεί μόνο ιστορικά, διαχρονικά διδάγματα. Υπάρχει ένα καθολικό πρόβλημα από το οποίο κανένα Κράτος δεν μπορεί να ξεφύγει: πώς μπορεί να επιβιώσει από τα αντιπολιτικά πάθη των πολιτών του, που οδηγούν στον εμφύλιο πόλεμο; Ο Spinoza φαίνεται, σε διαφορετικές όψεις του έργου του, να ανάγει το βασικό πρόβλημα κάθε Κράτους, δηλαδή την εσωτερική εχθρότητα του πλήθους εναντίον του και τον εμφύλιο πόλεμο, στις αρχικές συνθήκες συγκρότησής κάθε κράτους, σε μια αρχική ανισορροπία η οποία χρειάζεται ιστορικό χρόνο να ξεδιπλωθεί ως προς όλες τις συνέπειές της. «Αν έτσι έχουν τα πράγματα, ο μηχανισμός που υπογραμμίστηκε στην περίπτωση του κράτους των Εβραίων — η μοιραία αρχική ατέλεια στην τόσο τέλεια πολιτειακή οργάνωση του Μωυσή: ο διαχωρισμός των Λευιτών και η μιαιρότητα που αποδίδεται στις άλλες φυλές-εμφανίζεται λιγότερο ως εξαίρεση και περισσότερο ως παράδειγμα. Όλη η ιστορία των εθνών συμμορφώνεται ίσως προς ένα τέτοιο σχήμα και το αρχικό ελάττωμα είναι, χωρίς αμφιβολία, η ιστορικοποιημένη μορφή του πεπερασμένου» (Moreau, 2018: 48, 49).

Ενώ στην ΘΠΠ η πραγματική ιστορία του κράτους-υποδείγματος, του εβραϊκού Κράτους, παρουσιάζεται ως μια ιστορία παρακμής από την αρχική δημοκρατία μέχρι την εκφυλισμένη αριστοκρατία και τελικά τη διεφθαρμένη μοναρχία, στην ΠΠΠ παρουσιάζεται μια αντίστροφη έκθεση των τριών *imperia*, από τη μοναρχία στην αριστοκρατία και τελικά στη δημοκρατία. Δεν υπάρχει, εντούτοις, καμία τυπική αντίφαση μεταξύ των δύο προσεγγίσεων. Όπως διευκρινίζει ο Spinoza στην ΠΠΠ «[...] Οι άνθρωποι, όπως είπαμε, είναι εκ φύσεως εχθροί, ούτως ώστε διατηρούν την φύση αυτή ακόμη και όταν ενώνονται και συνδέονται με νόμους. Πιστεύω δε πως γι' αυτόν τον λόγο οι δημοκρατίες μεταβάλλονται σε αριστοκρατίες, και αυτές με την σειρά τους σε μοναρχίες. Γιατί είμαι πλήρως πεπεισμένος ότι τα περισσότερα αριστοκρατικά κράτη υπήρξαν προηγουμένως δημοκρατικά» (Spinoza, 2013: 191). Όπως λοιπόν συνέβη με το εβραϊκό Κράτος της Βίβλου που αναλύει η ΘΠΠ, οι αρχικές Δημοκρατίες μεταβλήθηκαν ιστορικά σε Αριστοκρατίες, και ορισμένες Αριστοκρατίες σε Μοναρχίες. Η ΠΠΠ προϋποθέτει την ιστορική αυτή διαδικασία αναπαράγοντάς τη σε συνεπτυγμένη, λογική μορφή, παρουσιάζοντας την ορθολογική διαδικασία της μετάβασης από τη φυσική κατάσταση του Πλήθους (φυσική δημοκρατία) διαμέσου της συνεργασίας, του ανταγωνισμού και του εμφυλίου πολέμου, στη πρωταρχική συγκρότηση της Κυριαρχίας και του Κράτους (Μοναρχία), αναπτύσσοντας ορθολογικά την αντίστροφη κίνηση μιας «επιστροφής» ή επανόδου της Μοναρχίας στη Δημοκρατία. Το Μοναρχικό Κράτος, η πρώτη σταθερή ορθολογική λύση στο πρόβλημα της φυσικής κατάστασης και του εμφυλίου πολέμου του Πλήθους, αναγκάζεται να προσαρμοστεί υπό το βάρος των αγώνων και της αγανάκτησης του Πλήθους, μετασχηματιζόμενο πρώτα σε Αριστοκρατία και τελικά σε Δημοκρατία. Με άλλα λόγια, το υπερβατικό Μοναρχικό Κράτος ωθείται σε διαδοχικές θεσμικές εξελικτικές προσαρμογές από την πίεση του Πλήθους και μετασχηματίζεται στην κατεύθυνση και τον ορίζοντα της απόλυτης δημοκρατικής εμμένειας.

Στην ΠΠΠ, το εμπειρικό υλικό και τα ιστορικά παραδείγματα που αντλεί ο Spinoza προέρχονται κυρίως από τρεις πηγές: α) από Ρωμαίους συγγραφείς (Τάκιτο, Σενέκα κ.α.) β) από νεότερους χρονικογράφους και πολιτικούς συγγραφείς, όπως ο Ολλανδός Pieter van Hove και ο Ισπανός Antonio Perez, γ) από τις δικές του παρατηρήσεις και κρίσεις πάνω στη σύγχρονή του ιστορία των Ηνωμένων Επαρχιών των Κάτων Χωρών (Γαβριηλίδης, 2000: 331). Σε γενικές γραμμές, δύο είναι οι βασικοί κοινωνικό-ιστορικοί ορίζοντες που καθορίζουν τη σπινοζική πολιτική αντίληψη των πραγμάτων

της εποχής του: ο ιταλικός, και φυσικά, ο ολλανδικός ορίζοντας. Έχει συζητηθεί συχνά στη σπινοζική βιβλιογραφία η επιρροή ιταλικών μορφών στο έργο του Spinoza, όπως οι Machiavelli, Giordano Bruno κ.α, καθώς και οι ιταλικές αποχρώσεις της προσωπικής του ζωής (Moreau, 2018: 52). Η Γένοβα και η Βενετία κατονομάζονται τρεις φορές η καθεμία, στο κεφ. 8 της ΠΠ που είναι αφιερωμένο στο αριστοκρατικό καθεστώς, όπου μία πόλη κατέχει την κυρίαρχη εξουσία, έναντι του κεφ. 9 που έχει ως αντικείμενο της ομοσπονδιακές αριστοκρατίες, με βασικό παράδειγμα την Ολλανδία (όπ.π.: 53-55). Όταν πραγματεύεται τα διαφορετικά πολιτεύματα ή κρατικές μορφές ο Spinoza ακολουθεί τη μέθοδο ανάπτυξης μιας πολιτικής θέσης και της παράθεσης ορισμένων ισχυρών ιστορικών-εμπειρικών παραδειγμάτων για την υποστήριξη αυτής. Για το λόγο αυτό κάνει δύο σύντομες εμπειρικές νύξεις στα παραδείγματα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και του Ολλανδικού Κράτους, στην παρ. 14 του κεφ. 7 και στην παρ. 44 του κεφ. 8 αντίστοιχα, και δύο εκτενέστερες αναφορές, αφενός στη γέννηση και την παρακμή του Κράτους της Αραγονίας, και αφετέρου στη πρόιμη επαναστατική απόπειρα κατάργησης της «οιονεί» μοναρχίας των Κάτω Χωρών αμέσως μετά την απελευθέρωσή τους από την ισπανική κυριαρχία (Γαβρηλίδης, 2000: 330-331).

Αξίζει να σταθούμε περισσότερο στην σπινοζική ανάλυση της ιστορικής παθολογίας του Ολλανδικού Κράτους, στο οποίο έζησε τα πιο δημιουργικά χρόνια της ζωής του. Η μεγάλη οικονομική ακμή και ακτινοβολία της Ολλανδίας, με το υψηλό πολιτισμικό επίπεδο των πολιτών της αναλογικά με τις άλλες μεγάλες δυνάμεις της εποχής, δεν έφερε την πολιτειακή σταθερότητα. Η καθαίρεση της κεφαλής του Κράτους στο όνομα της ελευθερίας, σε συνδυασμό με τον περιορισμένο αριθμό των κυβερνώντων έναντι του κυβερνώμενου πλήθους, ήταν δύο παράγοντες που κλόνισαν τη θεσμική ισορροπία του Ολλανδικού Κράτους και είχαν σαν αποτέλεσμα την ανατροπή του πολιτεύματος. Στη πραγματικότητα, οι ολλανδοί πολίτες αρκέστηκαν στην καθαίρεση της κεφαλής του Κράτους, αντί να πραγματοποιήσουν ριζικές τομές στη θεσμική διάρθρωσή του και να μεταβάλλουν το ολιγαρχικό καθεστώς των πολύ λίγων που κατείχαν την υπέρτατη εξουσία (Spinoza, 2013: 230, 231). Ο Spinoza δεν στέκεται μονομερώς και δογματικά υπέρ του μοναρχικού ή του δημοκρατικού στοιχείου του πολιτεύματος, αλλά παρατηρεί μία «δημοκρατική» παρέκκλιση υπέρ της οχλοκρατίας, και μία «αριστοκρατική» παρέκκλιση υπέρ της ολιγαρχίας, ο συνδυασμός των οποίων παρήγαγε ένα αναποτελεσματικό θεσμικό καθεστώς. Το ζήτημα, λοιπόν είναι η ελευθερία του Κράτους να είναι στηριγμένη σε «γερά

θεμέλια» και να έχει ορθά θεσμοθετηθεί, ώστε να περιορίζονται οι κίνδυνοι των παρεκτροπών και των καταχρήσεων⁴⁹. Η σπινοζική απαίτηση για θεσμική ισορροπία ανάμεσα στο μοναρχικό, το αριστοκρατικό και το δημοκρατικό στοιχείο κάθε Κρατικής Μορφής, δεν τον οδηγεί, ωστόσο, στην παραδοσιακή αντίληψη του «μεικτού πολιτεύματος», ούτε σε μια ουδέτερη οντολογική και πολιτική θέση απέναντι στο ζήτημα του πολιτεύματος. Ο Spinoza είναι υποστηρικτής της Δημοκρατίας, μολονότι αναγνωρίζει σε κάθε Κράτος τη δυνατότητα να εξορθολογίζεται και να εκδημοκρατίζεται εντός των δικών του καθορισμένων ορίων, διατηρώντας τη βασική πολιτειακή μορφή του. Ωστόσο, σε τελική ανάλυση, το Δημοκρατικό Κράτος είναι το πλέον ορθολογικό: όπως και στην περίπτωση του Εβραϊκού Κράτους, έτσι και στην περίπτωση του Ολλανδικού Κράτους, η συγκαλυμμένη υπερβολική μοναρχία και αριστοκρατία οδήγησε στην καταστροφή των φυσικών θεμελίων του Κράτους, που είναι πάντα η δημοκρατία του πλήθους, πηγή κάθε Κυριαρχίας.

Συνοψίζοντας, μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε πως, σύμφωνα με τον Spinoza, η αρχαία πολιτική ιστορία αναγνωρίζεται παραδειγματικά στην ιστορική πορεία του Εβραϊκού Κράτους και καταλήγει στην επικράτηση του *imperium* της Απόλυτης Μοναρχίας, ενώ η νεότερη πολιτική ιστορία χαρακτηρίζεται παραδειγματικά από την ιστορική πορεία κυρίως των πόλεων-κρατών της Ιταλίας και της Ολλανδίας και οδηγεί από τη Μοναρχία, και υπό τη πίεση του πλήθους, σε σύγχρονες, εξελιγμένες μορφές Αριστοκρατίας και Δημοκρατίας.

⁴⁹. «Οι γραμματείς των διαφόρων συνελεύσεων και οι άλλοι λειτουργεί αυτού του είδους θα πρέπει να επιλέγονται μεταξύ των πληθείων αφού δεν δικαιούνται ψήφο. Όμως, καθώς από την καθημερινή τους εμπειρία αποκτούν πολύ καλή γνώση των κρατικών υποθέσεων, συμβαίνει συχνά η γνώμη τους να υπολογίζεται περισσότερο από όσο πρέπει, ούτως ώστε η κατάσταση ολόκληρου του κράτους να εξαρτάται αποκλειστικά από την επιρροή τους. Αυτή η κατάχρηση υπήρξε η καταστροφή της Ολλανδίας. Γιατί κάτι τέτοιο δεν μπορεί παρά να προκαλέσει μεγάλο φθόνο στους περισσότερους των αρίστων. Και δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε ότι μια γερουσία που αντλεί την σοφία της από τις συμβουλές των διοικητικών της υπαλλήλων, και όχι των γερουσιαστών, θα αποτελείται κυρίως από αδρανή μέλη. Η κατάσταση αυτού του κράτους δεν θα ήταν καθόλου καλύτερη από εκείνη ενός μοναρχικού κράτους, στο οποίο κυβερνά ένας μικρός αριθμός συμβούλων του βασιλιά [...] Αλλά, στη πραγματικότητα, ένα κράτος θα είναι λιγότερο ή περισσότερο εκτεθειμένο στην κατάχρηση αυτή, αναλόγως πόσο ορθά ή λανθασμένα έχει θεσμοθετηθεί. Διότι η ελευθερία ενός κράτους, όταν δεν είναι στηριγμένη σε αρκετά γερά θεμέλια, περικλείει πάντοτε κινδύνους για όσους την υπερασπίζονται» (Spinoza, 2013: 216, 217)

Ultimi Barbarorum: Κράτος και Κοινότητα σε Εσχατολογική Προοπτική

Την επαύριο της εθνικής ανεξαρτησίας της Ολλανδικής Δημοκρατίας, που είχε επιτευχθεί το 1648 με τη συνθήκη ειρήνης του Μίνστερ, δύο βασικές παρατάξεις που είχαν αγωνιστεί υπέρ της εθνικής ανεξαρτησίας, βρίσκονται σε διαρκή εμφυλιοπολεμική σύγκρουση. Από τη μία μεριά, η συντηρητική, πριγκιπική οικογένεια των καλβινιστών της Οράγγης, φορέας της στρατιωτικής διοίκησης και της εκτελεστικής λειτουργίας του «*Στρατιωτικού Κυβερνήτη*». Από την άλλη μεριά, η ομάδα των Προεστών, που κατείχε τη διοίκηση των πόλεων και τη διαχείριση των δημόσιων οικονομικών, που είχαν ανατεθεί σε επαρχιακούς διοικητές⁵⁰. Η αντιπαράθεση ανάμεσα στον μοναρχικό Οίκο της Οράγγης και στους δημοκρατικούς De Witt εξέφραζε την ιστορική αντίθεση ανάμεσα στην υπερβατικότητα του μονοπωλιακού, μερκαντιστικού Ολλανδικού Κράτους και στην εμμένεια του πολυπολικού, δημοκρατικού Πλήθους. Το προοδευτικό εγχείρημα των De Witt για εκδημοκρατισμό του Κράτους ηττήθηκε από το ίδιο το εξεγερμένο Πλήθος το οποίο αξίωνε να εκπροσωπήσει, με αποτέλεσμα τη παλινόρθωση του συντηρητικού, μοναρχικού, στρατιωτικού Κράτους. Σύμφωνα με τους βιογράφους του Spinoza, όταν το 1672, κατά τη διάρκεια της γαλλικής εισβολής εναντίον της Ολλανδικής Δημοκρατίας, ξεσπά η βίαιη εξέγερση κατά των αδερφών De Witt (του πρωθυπουργού και του αδερφού του), οι οποίοι κατακρεουργούνται κυριολεκτικά από τον όχλο, ο Spinoza γράφει και υπογράφει μια προκήρυξη υπό τον τίτλο «*Ultimi Barbarorum*» («*Οι τελευταίοι των Βαρβάρων*»), την οποία αποφασίζει να τοιχοκολλήσει. Τον αποτρέπει όμως τελικά, προστατεύοντάς τον, ο σπιτονοικοκύρης

⁵⁰. «Η κατάσταση ανάμεσα στις δύο μεγάλες παρατάξεις, των καλβινιστών και των δημοκρατικών, διαγράφεται ως εξής: η πρώτη μένει προσκολλημένη στον αγώνα για την ανεξαρτησία, σε μια φιλοπόλεμη πολιτική, στις φιλοδοξίες του οίκου της Οράγγης, στο σχηματισμό ενός συγκεντρωτικού Κράτους· η δημοκρατική παράταξη εμμένει σε μια φιλειρηνική πολιτική, σε μια οργάνωση κατά επαρχία και στην ανάπτυξη μιας φιλελεύθερης οικονομίας. Στην εμπάθη και φιλοπόλεμη συμπεριφορά της μοναρχίας, ο Γιαν ντε Βιτ αντιπαραθέτει την ορθολογική στάση της δημοκρατίας που στηρίζεται σε μια ανοιχτή και γεωμετρική μέθοδο. Το μυστήριο φαίνεται να είναι πως ο λαός παραμένει πιστός στον καλβινισμό, στον οίκο της Οράγγης, στη μη ανοχή και στα φιλοπολεμικά θέματα. Από το 1653, Μέγας Οικότροφος [Κυβερνήτης] της Ολλανδίας είναι ο Γιαν ντε Βιτ. Παρ' όλα αυτά, η δημοκρατία εξακολουθεί να είναι δημοκρατία εκ τύχης και εξ απροόπτου, λόγω ελλείψεως βασιλέως μάλλον παρά από επιλογή, και δεν βρίσκει μεγάλη αποδοχή στο λαό. Όταν ο Σπινόζα μιλάει για τον βλαβερό χαρακτήρα των επαναστάσεων, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η επανάσταση νοείται σε συνάρτηση με τις διαψευσμένες προσδοκίες που είχαν απορρεύσει από την επανάσταση του Κρόμγουελ, ή με τις ανησυχίες που γεννούσε ένα ενδεχόμενο πραξικόπημα του οίκου της Οράγγης. Τα χρόνια αυτά, η «επαναστατική» ιδεολογία είναι εμποτισμένη με θεολογία και συχνά, όπως στην παράταξη των καλβινιστών, τάσσεται στην υπηρεσία μιας αντιδραστικής πολιτικής» (Deleuze, 1996: 19, 20).

του (Balibar, 2010: 42, 43).

Αν στην *Ηθική* εκτέθηκε η διπλή απόδειξη, παθολογική και ορθολογική, της γένεσης του Κράτους, *Imperium*, και της Πολιτείας, *Republica*, και αν στα δύο μείζονα πολιτικά έργα του, τη *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία* και τη *Πολιτική Πραγματεία*, ο Spinoza διερεύνησε τη λογική συγκρότηση και την ιστορική εξέλιξη της Κρατικής Μορφής. Στη σπινοζική πολιτική φιλοσοφία, κάθε πραγματική, ιστορική πολιτειακή κατάσταση αποτελεί ταυτόχρονα διαρκές προϊόν τόσο της παθολογικής και της ορθολογικής παραγωγής της πολιτικής κατάστασης από τη φυσική κατάσταση. *Imperium*, Κράτος, και *Republic*, Πολιτεία, συνυπάρχουν τη κάθε στιγμή, όπως συνυπάρχουν, στο συναισθηματικό επίπεδο, τα παθητικά και τα ενεργητικά συναισθήματα, και στο γνωστικό επίπεδο, η φαντασία και η διάνοια του ανθρώπινου Πλήθους. Καθώς αρνητικά πάθη και καταστάσεις όπως ο φόβος, το μίσος, ο φθόνος, η αγανάκτηση, ο εμφύλιος πόλεμος του πλήθους είναι συγκροτητικά στοιχεία κάθε Κράτους, υπάρχει μέσα σε κάθε Κράτος κάτι το αθεράπευτα κακό και παθολογικό. Ακόμη και στο «πλέον απόλυτο», δημοκρατικό κράτος που περιγράφει ο Spinoza στο τέλος της ημιτελούς ΠΠ, μεγάλα κομμάτια του πληθυσμού, οι γυναίκες και τα παιδιά, οι φτωχοί και οι δούλοι, οι εθνικές μειονότητες βρίσκονται σε καθεστώς καταπίεσης και σκλαβιάς. Έτσι ο παθολογικός πυρήνας του Πλήθους διατηρείται και η κρατική μορφή διαιώνίζεται, ενώ και η διεθνής κατάσταση των διακρατικών σχέσεων χαρακτηρίζεται από τον παθολογικό ανταγωνισμό των κρατών. Βασικό καθήκον της πολιτικής επιστήμης και πρακτικής ορίζεται στο σπινοζικό έργο ο μετασχηματισμός του υπερβατικού, μοναρχικού Κράτους σε εμμενή, οριζόντια δημοκρατική Πολιτεία. «[...] Η απομάκρυνση των παθολογικών αιτιών που προκαλούν την αγανάκτηση και τις εξεγέρσεις με την επιστροφή των ατόμων στη Δημοκρατία και την άρση της αντίθεσης ανάμεσα στο πολιτικό και το ιδιωτικό [...] σύμφωνα με την κλιμάκωση των πολιτευμάτων, τα οποία περιγράφονται, διακρίνεται μια διαρκής διεύρυνση της εξουσίας και η όλη και μεγαλύτερη συμμετοχή στη διαχείριση των πολιτικών πραγμάτων. Αυτό υποδηλώνει την πεποίθηση του Σπινόζα ότι είναι δυνατή παρ'όλες τις διαρκείς συγκρούσεις μια εξελικτική αναδιοργάνωση των σχέσεων [...] Η πολιτική εξουσία αναλαμβάνει το ρόλο της αναστοχαστικής δύναμης η οποία αναδύεται μέσα από τα πάθη που δείχνουν τα δεδομένα προβλήματα» (Γρηγοροπούλου, 1999: 173-174).

Ερμηνεύοντας τη σπινοζική θεωρία της θεσμικής εξελικτικής προσαρμογής του Κράτους στον ορίζοντα του πλήθους, που έχει ως στόχο τη θεραπεία της παθολογίας

του εμφυλίου, εύλογα μπορούμε να θέσουμε το εξής ερώτημα: είναι άραγε αναγκαία η σχέση παθολογικής και ορθολογικής κοινωνικής οργάνωσης, Κράτους και Πολιτείας; Μπορεί να υπάρξει κοινωνικός βίος που υπερβαίνει το εξ ορισμού παθολογικό Κράτος, ενδεχομένως υπό τον όρο μιας έλλογης, απόλυτα δημοκρατικής κοινοπολιτείας, πέρα από την ημιτελή ανάπτυξη του κειμένου της ΠΠ; Το παθολογικό αυτό όριο κάθε πεπερασμένης κρατικής μορφής, που συνιστά φραγμό στην ελεύθερη ανάπτυξη της δύναμης και δυναμικότητας του Πλήθους (potentia) πέρα από την κρατική εξουσία (potestas), πυροδοτεί στους καταπιεσμένους την επιθυμία και τη φαντασία να οραματιστούν την πανανθρώπινη λύτρωση πέρα από το Κράτος, όραμα που νομιμοποιείται μέσα στην ίδια την ιουδαιο-χριστιανική παράδοση στην οποία ανήκε αρχικά ο Spinoza, και με την οποία έρχεται σε ρήξη. Διερευνώντας τη δυνατότητα μιας ριζικής σπινοζικής κριτικής της παθολογικής κρατικής μορφής, θα πρέπει να θέσουμε το ακανθώδες ζήτημα της σπινοζικής εσχατολογίας.

Οι μελετητές του Spinoza διαφωνούν για το αν η πολιτική φιλοσοφία του χαρακτηρίζεται από «αντι-μεσσιανισμό», «έλλειψη μεσσιανικής προοπτικής», «οιωνί μεσσιανισμό», ή μια «πραγματωμένη εσχατολογία» – το σίγουρο είναι ότι στο έργο του Spinoza ανιχνεύεται ένας ιδιόμορφος, κρυπτικός, εγκόσμιος μεσσιανισμός που τροφοδότησε τις πλέον διαφορετικές ερμηνείες και πολιτικές χρήσεις (Μιχαήλ, 1999: 205, 214, Wertheim, 2011: 145, Misiewicz, 2014). Ο εσχατολογικός και μεσσιανικός υποφωτισμός της σπινοζικής φιλοσοφίας γίνεται ορατός στις αναφορές για την «ύψιστη επιθυμία», το «τρίτο είδος γνώσης», την «ικανοποίηση της ψυχής», τον «έσχατο σκοπό του ανθρώπου να καθοδηγείται από το λόγο». Ο σοφός άνθρωπος, που σκέφτεται μέσα στο άπειρο, έχει συνείδηση του εαυτού του, του Θεού και της φυσικής τάξης των πραγμάτων σύμφωνα με την αιώνια αναγκαιότητα που διέπει τις σχέσεις αυτές, και κατέχει πάντοτε την αληθή ικανοποίηση της ψυχής (όπ.π.: 507-8). Αυτή η «ύψιστη επιθυμία», ήτοι η ευδαιμονία του ανθρώπου που προέρχεται από την ενορατική γνώση του Θεού, αυτή η ύψιστη «ικανοποίηση της ψυχής» έχει μία ανεπαίσθητη, με τη πρώτη ανάγνωση, αλλά τελικά σαφή, μεσσιανική χροιά. Ο Spinoza τη συνδέει ρητά με τη ιερή παράδοση των Γραφών και τη Δόξα του Κυρίου:

«Από τούτο κατανοούμε σαφώς σε ποιο πράγμα έγκειται η σωτηρία ήτοι η ευδαιμονία ήτοι η Ελευθερία μας, δηλαδή στη σταθερή και αιώνια Αγάπη προς τον Θεό, ήτοι στην Αγάπη του Θεού προς τους ανθρώπους. Μα αυτή η Αγάπη ήτοι η ευδαιμονία ονομάζεται στους Ιερούς Κώδικες Δόξα, και όχι άδικα. Διότι είτε η Αγάπη

αυτή αναφέρεται στον Θεό είτε στο Πνεύμα μπορεί ορθά να ονομαστεί ικανοποίηση της ψυχής, η οποία δεν διακρίνεται αληθινά από τη Δόξα» (Spinoza, 2009: 498, VI 36)⁵¹.

Η «ικανοποίηση» της ψυχής» στην παραπάνω ελληνική μετάφραση του σπινοζικού χωρίου, που αποδίδει συμβατικά τον λατινικό όρο *acquiescentia*, μπορεί να κατανοηθεί, με μια συστηματική ανάγνωση της σπινοζικής Ηθικής, ως η «γαλήνη» της ψυχής στο φως της θείας Δόξας. Αναλύοντας το παραπάνω χωρίο της σπινοζικής Ηθικής στο πλαίσιο των μεσσιανικών παραδόσεων της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, από τη μέχρι τις επιστολές του Αποστόλου Παύλου, ο Giorgio Agamben εξηγεί πως, στη ραβινική παράδοση, η μελλοντική ζωή αντιδιαστέλλεται προς την παρούσα ζωή, ενώ συγχρόνως βρίσκεται σε μια απόκρυφη εγγύτητα με αυτή, στο μέτρο που χαρακτηρίζεται από την απενεργοποίηση των βιολογικών λειτουργιών και του ενστίκτου του κακού. Σύμφωνα με το Ταλμούδ (Ταλμούδ, b A., 17a): «Στον μέλλοντα κόσμο δεν θα υπάρχει ανάγκη για τροφή και πόση, αλλά ούτε και για γένεση και αναπαραγωγή. Δεν θα υπάρχουν πλέον δοσοληψίες, εμπόριο, καυγάδες, φθόνος και εχθρότητες· οι δίκαιοι θα κάθονται στεφανωμένοι και θα ευωχούνται στη λαμπρότητα της σύκινα». Η ίδια αντίληψη διαχέεται και σε πολλές άλλες, χριστιανικές πηγές κατά την περιγραφή της μεσσιανικής λύτρωσης (Agamben, 2011: 247-251 και επ.). Η εσχατολογική και μεσσιανική προσδοκία μιας Αιώνιας Ζωής πέρα από τον θνητό Βίο, μιας ζωής πέρα από την οργανική ενότητα των βιολογικών λειτουργιών, μιας ζωής που μετέχει στο θείο πέρα από τους βιολογικούς περιορισμούς της έμφυλης αναπαραγωγής του είδους, της πείνας, της ένδειας και της αμαρτίας, πέρα από τον ίδιο το θάνατο, διατηρείται στη σπινοζική ηθική και πολιτική φιλοσοφία, σε μια πρωτότυπη, όσο και συχνά δυσδιάκριτη εσχατολογική εκδοχή.

Αιώνια Ζωή πέρα από τον θνητό Βίο: μια ερμηνευτική γραμμή εντός του σπινοζικού πεδίου κάνει λόγο για την «εμμενή, πραγματωμένη εσχατολογία» που συναντάται στο έργο του Spinoza⁵². Στην παράδοση του ιουδαϊσμού με την οποία γαλουχήθηκε ο Ολλανδο-εβραίος φιλόσοφος, είναι πράγματι ορατές συγκεκριμένες τάσεις προς μια πιο εμμενή εσχατολογία, όπως για παράδειγμα στα εβραϊκά Kaddish: «Είθε να

⁵¹. Όπως επισημαίνει ο Σάββας Μιχαήλ για το νόημα της Δόξας και της ένθεης, εγκόσμιας μακαριότητας στα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης, όπως στην Έξοδο, στους Ψαλμούς και αλλού, : «Στή Βίβλο, ή “Δόξα Κυρίου” δεν είναι δημιουργήμα, κτίσμα. Ούτε καν άκτιστη ενέργεια. Είναι ή παρουσία του Άπ-όντος μέσα στην Ίστορία, “ήνικα αν παρέλθη”, όταν αποχωρεί καί χάνεται, σάν πλοίο στο βάθος του ορίζοντα του Ωκεανου» (Μιχαήλ, 1999: 220).

⁵². Για όσα ακολουθούν σε αυτή την παράγραφο, βλ. Misiewicz, 2014: 48, 106, 177.

εγκαθιδρύσει τη Βασιλεία Του κατά τη διάρκεια της ζωής σου και των ημερών σου, και κατά τη διάρκεια της ζωής όλων των οικογενειών του Ισραήλ». Η «πραγματομένη εσχατολογία» είναι ένας ερμηνευτικός όρος του Charles Dodd για την ανάγνωση της Καινής Διαθήκης, σύμφωνα με τον οποίο εσχατολογικά θέματα όπως η «Βασιλεία των Ουρανών», η «επιστροφή του Ιησού» και η «Αιώνια Ζωή» δεν αναφέρονται σε συμβάντα και καταστάσεις του μέλλοντος, αλλά μάλλον σε ένα είδος πνευματικής κατάστασης ή σχέσης με το θείο που μπορεί να πραγματοποιηθεί σε αυτήν εδώ την εγκόσμια ζωή. Ο Spinoza φαίνεται σε πολλά σημεία της *Ηθικής* επηρεασμένος από συγκεκριμένα βιβλικά χωρία, ενώ είναι χαρακτηριστική η επιλογή του να ξεκινήσει το πρόλογο της ΘΠΠ με ένα απόσπασμα από τη πρώτη επιστολή του Ιωάννη: «Μέσω αυτού αναγνωρίζουμε ότι εμμένουμε εντός του Θεού, και ο Θεός εμμένει εντός μας — επειδή Αυτός μας έδωσε από το ίδιο του το Πνεύμα». Η αιώνια ζωή δεν σημαίνει το να ζει κανείς για πάντα και σε απεριόριστο χρόνο, δεν σημαίνει δηλαδή έναν άπειρο εκτεταμένο βίο, αλλά αναφέρεται στη μέθεξη του πεπερασμένου και έγχρονου στο Άπειρο και Άχρονο. Η σπινοζική εσχατολογική προοπτική απελευθέρωσης της ζωής από τον θνητό βίο μέσα στην αιωνιότητα του Θεού-Φύσης αφορά το εδώ και το τώρα, και όχι ένα μελλοντικό, ουράνιο και απρόσιτο Επέκεινα. Σε αυτό το φως αποκτά τη πλήρη της σημασία η θέση του Spinoza στο κεφάλαιο IV και τη πρόταση 67 της *Ηθικής*, ότι «ο ελεύθερος άνθρωπος δεν σκέφτεται κανένα πράγμα λιγότερο απ' ότι τον θάνατο και η σοφία του είναι μελέτη όχι θανάτου αλλά ζωής». Η πραγματική απαλλαγή του ανθρώπου από τα υλικά αίτια περιορισμού της δύναμής του και τις έγνοιες του θανάτου, μπορεί να τον απελευθερώσει οδηγώντας τον στην Αιώνια Ζωή.

Πώς αυτή η εσχατολογική προοπτική διακρίνεται στη ΘΠΠ και τη ΠΠ; Σύμφωνα με τον Spinoza, ο προφήτης και η προφητεία διακρίνονται από την ιδιαίτερα οξυμένη τους φαντασία, δηλαδή από το πρώτο είδος γνώσης, και όχι από το νου και το δεύτερο είδος γνώσης. Ο προφητικός λόγος έχει ηθικο-πρακτικό περιεχόμενο, το οποίο είναι κοινό σε όλους τους προφήτες: δικαιοσύνη και έλεος. Ωστόσο, ο προφήτης δεν εξουσιοδοτείται να μιλήσει για θεωρητικά ζητήματα, όπως η ουσία του Θεού και του Κράτους, ακριβώς γιατί οι απαντήσεις που κομίζει καθορίζονται από το πρώτο είδος γνώσης και είναι πρακτικές, επομένως, υποστηρίζει ο Spinoza, ο προφητικός λόγος δεν είναι ανώτερος από τον ορθό Λόγο, η προφητική φαντασία δεν είναι ανώτερη από τα ορθολογικά επιχειρήματα, βρίσκεται σε άλλο επίπεδο (Moreau, 2019: 76). Η προφητική ουτοπία αποτελεί συναισθηματική και φαντασιακή μαρτυρία

του θείου μέσα στη φύση, είναι όμως ανίκανη να αναπτύξει διανοητικά και να οργανώσει επιστημονικά την κοινωνικοπολιτική απελευθέρωση του Πλήθους.

Στην ΘΠΠ ο Spinoza έρχεται σε ρήξη με την ιουδαιο-χριστιανική παράδοση του Θεού ως δημιουργού, με ό,τι δηλαδή στοχοποιεί στην Ηθική ως *τελλολογική πλάνη* και *δεισιδαιμονία*. Ο Θεός-Φύση συλλαμβάνεται από τον Spinoza παραγωγικά και αιτιοκρατικά, ενώ η θεία αποκάλυψη αποκρυπτογραφείται ως η αντιληπτική και γνωστική πρόσβαση στο Θεο-Φύση μέσα από την κατανόηση της ουσίας των ενικών πραγμάτων, των τρόπων και των κατηγορημάτων του. Το σπινοζικό αυτό επιχείρημα στηρίζεται σε μια ριζοσπαστική κοσμική και ορθολογική ανάγνωση των Γραφών. Ο φιλόσοφος αντλεί από τα ιερά κείμενα τις φιγούρες του Μωυσή και του Ιησού για να καταδείξει τους διαφορετικούς πνευματικούς αναβαθμούς της θείας αποκάλυψης. Υποστηρίζει ότι το εβραϊκό Κράτος του Μωυσή ήταν έργο προφητών και όχι πολιτικών θεωρητικών. Αντίθετα, ο Ιησούς ήταν ο μόνος που έλαβε την αποκάλυψη του Θεού νοητικά, χωρίς τη διαμεσολάβηση εικόνων ή λέξεων, χωρίς δηλαδή τις πλάνες του πρώτου είδους γνώσης και σύμφωνα με το δεύτερο είδος γνώσης, συλλαμβάνοντας αληθείς και ταιριαστές ιδέες του Θεού (Donagan, 2006: 345 και επ.). Σύμφωνα με τον Balibar, η κοινωνία των έλλογων ανθρώπων θα ήταν εφικτή αν αποτελούνταν από ανθρώπους-μη ανθρώπους, ή από ανθρώπους που είναι κάτι παραπάνω από άνθρωποι, με βάση το πρότυπο του Ιησού της ΘΠΠ, που θα επικοινωνούσαν ο ένας με τον άλλο αποκλειστικά μέσω της μη λεκτικής, νοητικής συνεννόησης (Balibar, 2010: 38). Σε αυτό το σημείο, ο Balibar διακριτικά σκιαγραφεί τη δυνατότητα μιας εσχατολογικής ανάγνωσης του Spinoza, παρά τη δική του αντι-εσχατολογική, πολιτικά ρεαλιστική ανάγνωση του σπινοζικού έργου.

Σύμφωνα με την ρηξικέλευθη ερμηνεία του Alexander Matheron, που διατυπώνεται στο *Individu-et communaute chez Spinoza* (Matheron, 1988) και σε μια σειρά άλλων κειμένων του, ερμηνεία στην οποία ανέτρεξε πρόσφατα, μεταξύ άλλων, ο Ted Stolze (Stolze, 2015), ο Spinoza σκιαγραφεί τη δυνατότητα μιας απεριόριστης επέκτασης της συλλογικής δύναμης και μακαριότητας του Πλήθους που προσδιορίζεται ως μία «*πολιτική του τρίτου είδους*», εννοώντας το τρίτο, ανώτερο είδος γνώσης, την ενορατική επιστήμη (Matheron, 1988: 7 και επ., 79 και επ., 285 και επ., 515 και επ.)⁵³. Σύμφωνα με τον Matheron, η πολιτική κοινότητα τείνει από την ατομική

⁵³. Για τη σχέση των πρώτων δύο ειδών γνώσης με τα παθητικά και τα ενεργητικά συναισθήματα, και, αντιστοίχως, με τη φυσική κατάσταση-θεοπατριαρχική τάξη και την έννομη-ορθολογική πολιτική τάξη, αντίστοιχα, βλ. Deleuze, 2002: 357 και επ.

αλλοτριώση και την εξωτερική κοινωνική ενοποίηση του Πλήθους από τα πολιτεύματα της μοναρχίας, της αριστοκρατίας και της δημοκρατίας, στην ατομική απελευθέρωση και την εσωτερική κοινωνική ενοποίηση του Πλήθους. Κάθε Κράτος, για να λειτουργεί ορθολογικά και με σταθερότητα, θα πρέπει να έχει αποκλείσει την αντίφαση τόσο στο εσωτερικό των κρατικών θεσμών (τριτογενής αντίφαση), όσο και μεταξύ των κρατικών θεσμών και των κοινωνικών ηθών (δευτερογενής αντίφαση). (Matheron, 1988: 354 και επ.). Διαφαίνεται, μάλιστα, η δυνατότητα, με την επίλυση της πρωτογενούς αντίφασης στο στοιχειακό επίπεδο της φυσικής κατάστασης των παθών του ανθρωπίνου πλήθους, να ξεριζωθεί συνολικά την αναγκαιότητα της Κρατικής Μορφής, στον ορίζοντα αυτού που ο Matheron ονομάζει, ακολουθώντας τον σοβιετικό σπινοζικό Deborin, «κομμουνισμό των πνευμάτων», στη προοπτική της Αιώνιας Ζωής της πνευματικής κοινότητας των σοφών (όπ.π.: 603 και επ. 612 και επ.). Επανερχόμενος λοιπόν στο ζήτημα της φυσικής κατάστασης του ανθρωπίνου Πλήθους και στην αντίφαση συνεργασίας-ανταγωνισμού, που παράγει την απειλή του εμφυλίου πολέμου άρα και της παθολογικής κρατικής οργάνωσης, ο Matheron σημειώνει τα εξής: «Είναι αυτή η κατάσταση αξεπέραστη; Όχι — όχι αν προσθέσουμε κάτι στην minimum υπόθεσή μας. Υποθέστε ότι, αν οι περιστάσεις είναι ευνοϊκές (οι οποίες, φυσικά, θα απαιτούσαν μια πολιτική κοινωνία να ήταν καλά οργανωμένη, ακόμα και αν αυτό δεν αρκεί από μόνο του), ο ντετερμινισμός της ίδιας μας της φύσης θα μπορούσε τελικά να καταλήξει να επικρατήσει, μέσα στο σώμα μας, πάνω στις άλλες επιδράσεις από το εξωτερικό περιβάλλον. Αυτό θα αντιστοιχούσε, μέσα στο πνεύμα μας, στην ανάπτυξη του ορθού Λόγου. Έπειτα, βήμα βήμα, θα μπορούσαμε να πάσουμε να αλλοτριώνουμε τον εαυτό μας στα εξωτερικά πράγματα. Και οι σχέσεις Εξουσίας, καθώς αυτές βασίζονται αποκλειστικά, σε τελική ανάλυση, σε αυτή την αλλοτριώση στα πράγματα, θα μπορούσαν προοδευτικά να εξαφανιστούν. Το Κράτος θα εξαφανιζόταν, και όλες οι μορφές επικράτησης μαζί του, αν όλα τα ανθρώπινα όντα ήταν έλλογα: τότε δεν θα υπήρχε τίποτα άλλο παρά μια κοινότητα ελεύθερων ανθρώπινων όντων σε μια αυθόρμητη συμφωνία μεταξύ τους. Η δύναμη-εξουσία μας θα έφτανε έτσι το αποκορύφωμά της, και κανείς δεν θα μπορούσε να πάρει ο,τιδήποτε από άλλους, ούτε να επιθυμήσει κάτι τέτοιο. Η Γνώση είναι δύναμη-εξουσία (potentia). Δεν είναι Εξουσία (Potestas)» (Matheron, 2020: 222). Όσο για τον «σπινοζικό κομμουνισμό», αυτός είναι για τον Matheron είναι

πραγματικός. Θα βασίλευε στις «κοινότητες των σοφών»⁵⁴, και αυτές οι κοινότητες θα ήταν «αν-αρχικές με την ετυμολογική σημασία του όρου» (όπ.π.: 238). Γνωρίζουμε πως στον Spinoza το *Κράτος*, που γεννιέται με το πέρασμα από τη φυσική κατάσταση και τον εμφύλιο πόλεμο στη *Μοναρχία*, κινητοποιεί τα παθητικά, δουλικά συναισθήματα, όπως και την αμφιθυμία, την αμφιβολία, τη δεισιδαιμονία της φαντασίας, δηλαδή το πρώτο συναισθηματικό και γνωστικό επίπεδο, ενώ η *Πολιτεία*, και συγκεκριμένα η *Αριστοκρατία* και η *Δημοκρατία*, κινητοποιεί τα ενεργητικά συναισθήματα και τη διάνοια των κοινών, καθολικών εννοιών, δηλαδή το δεύτερο συναισθηματικό και γνωστικό επίπεδο. Ακολουθώντας μια αυστηρή, *more geometrico* παραγωγική συλλογιστική, ο Matheron ισχυρίζεται λοιπόν ότι μπορούμε να συλλάβουμε το αδρό περίγραμμα μιας τρίτης, κενής θέσης στην αρχιτεκτονική της σπινοζικής πολιτικής φιλοσοφίας, πέρα από το Κράτος/Πολιτεία, αλλά και πέρα από την εσωτερική διαφοροποίηση *Μοναρχίας*, *Αριστοκρατίας*, *Δημοκρατίας*. Πρόκειται για την έλλογη δυνατότητα ενός *Τρίτου Είδους* κοινωνικής οργάνωσης, που έχει ως γνώμονα το τρίτο συναισθηματικό και γνωστικό επίπεδο, αυτό των θεϊκών συναισθημάτων και της ενορατικής επιστήμης. Στη τρίτη και ύψιστη επιθυμητή, γνωστική και πνευματική κατάσταση του ανθρώπινου Πλήθους, η παθολογική παραγωγή του εμφύλιο-πολεμικού κοινωνικού ανταγωνισμού θα περιοριζόταν σε ένα ελάχιστο και θα εξαλειφόταν, ενώ η ορθολογική παραγωγή της κοινωφέλειας θα κλιμακωνόταν σε ένα μέγιστο, μεταβαίνοντας από την απόλυτη δημοκρατία σε ένα τρίτο είδος (υπερ-) ανθρώπινης έλλογης οργάνωσης, σε ενορατική ενότητα με το Θεό και τη Φύση. Ο σοφός άνθρωπος που έχει κατακτήσει το τρίτο αυτό είδος γνώσης μπορεί επικοινωνεί σε μια «κοινότητα των πνευμάτων» με τους άλλους ανθρώπους. Όπως γράφει ο Spinoza: «[...] το Πνεύμα μας, καθόσον νοεί, είναι ένας αιώνιος τρόπος του σκέπτεσθαι, ο οποίος καθορίζεται από έναν άλλο αιώνιο τρόπο του σκέπτεσθαι και αυτός πάλι από άλλον και ούτως επ' άπειρον. Έτσι ώστε όλοι μαζί να συνιστούν τον αιώνιο και άπειρο νου του Θεού» (Spinoza, 2009: 504, κεφ. 5 Σχόλιο Πρότασης 40). Η κοινότητα αυτή των άπειρων τρόπων του σκέπτεσθαι, που συνιστά τον άπειρο νου του Θεού διαμέσου των ανθρώπων, υπάρχει ήδη δυνάμει, και πρέπει να ενεργοποιηθεί με την αναδιάταξη των πεπερασμένων τρόπων κοινωνικής οργάνωσης και την ανάπτυξη της ελεύθερης και έλλογης επικοινωνίας μεταξύ των

⁵⁴. Οι ευθείες αναφορές του Spinoza ευθέως στο *σοφό* ή τη *σοφία* βρίσκονται στα παρακάτω σημεία της Ηθικής: V 19Σ, 42 Σ, IV 45Σ, 67, 67Α. Τα χωρία αυτά διασαφηνίζονται αν συγκριθούν με άλλα χωρία της σπινοζικής Ηθικής, όπως, ενδεικτικά αυτό στο οποίο παραπέμπει εδώ ο Matheron (IV, 18Σ).

ατόμων. Για τον Matheron, η κοινότητα αυτή μπορεί να λειτουργήσει ως «ρυθμιστική Ιδέα με την καντιανή έννοια», ως κανόνας προσανατολισμού στην οικοδόμηση μιας κοινότητας του Πλήθους που θα διαπνέεται από την ύψιστη επιθυμία, το τρίτο είδος γνώσης και την αγάπη του Θεού. Όπως το συνοψίζει ο ίδιος ο Matheron σε ένα μεταγενέστερο κείμενό του, ο Ολλανδοεβραίος φιλόσοφος φοβήθηκε να διατυπώσει ρητά το πολιτικό συμπέρασμα στο οποίο οδηγείται το σπινοζικό σύστημα, το συμπέρασμα μιας εσχατολογικής έλευσης της Κοινότητας χωρίς Κράτος:

«Συμφωνώ εντελώς με ο,τιδήποτε θα μπορούσε να ειπωθεί για την *potentia multitudinis* και τα απελευθερωτικά αποτελέσματά της πλήρους άσκησής της, αλλά δεν πρέπει κανείς να ξεχνά ότι, στο *imperium democraticum*, το ζήτημα είναι μια εξουσία [*puissance*] η οποία επίσης ασκείται εξατομικευμένα πάνω σε κάθε μέλος του πλήθους, και ενδεχομένως ενάντια σε ορισμένα μέλη του. Είναι αλήθεια, φυσικά, ότι η κοινότητα των σοφών που κυριαρχείται από τη νοητική αγάπη του Θεού θα μπορούσε να παίρνει συλλογικές αποφάσεις, και θα μπορούσε να το κάνει αυτό δημοκρατικά. Αλλά τότε θα είχαμε μια δημοκρατία χωρίς *imperium*, και τότε δεν θα επρόκειτο αληθινά για ένα Κράτος. Το να πούμε ότι υπάρχει ένα *imperium*, ακόμη και ένα δημοκρατικό, ισοδυναμεί με το να πούμε ότι υπάρχει καταπίεση, ανεξαρτήτως του πόσο ελάχιστη είναι αυτή. Και, υπό το καθεστώς των παθών, είναι αδύνατο να επιθυμούμε αυτή την καταπίεση χωρίς να νιώθουμε αγανάκτηση, έστω δυνητικά, ενάντια σε όλους όσους θα άξιζε να την υποστούν. Όχι ότι η αγανάκτηση είναι αναπόσπαστο μέρος της άσκησης της καταπίεσης. Είναι, μάλλον, μια αναπόφευκτη παρενέργειά της. Υπάρχει βέβαια, σε τελική ανάλυση, κάτι ριζικά κακό στη φύση κάθε Κράτους, συμπεριλαμβανομένου και του καλύτερα θεσμοθετημένου, ακόμη και αν ένα τέτοιο Κράτος θα μπορούσε, σε μια άλλη περίπτωση, να είναι ευνοϊκό για την ανάπτυξη του Λόγου, ακόμη και αν η "φωτεινή πλευρά" θα μπορούσε να αντισταθμίζει κατά πολύ το κακό που ενέχει. Δεν πρόκειται για κάποιο θεωρητικό αδιέξοδο. Πρόκειται για συνεπαγωγή του σπινοζισμού, πολλώ δε μάλλον, τίποτα στο σπινοζισμό δεν απαιτεί να ισχύει κάτι διαφορετικό. Ωστόσο, δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο Σπινόζα θεώρησε αυτό το συμπέρασμα ενοχλητικό, προσποιούμενος πως δεν επιμένει πολύ σε αυτό, αντί να υποδείξει διακριτικά μία αλήθεια την οποία προφύλαξε για να αναπτυχθεί περισσότερο. Μάλλον αυτός είναι ένας από τους λόγους της μη ολοκλήρωσης της Πολιτικής Πραγματείας» (Matheron, 2020: 134)⁵⁵.

⁵⁵. Όπως το συνοψίζει η Βασιλική Γρηγοροπούλου, «Η εξάλειψη της αγανάκτησης μπορεί να νοηθεί

Όσο περισσότερο το Πλήθος προσεγγίζει το τρίτο είδος γνώσης, την ενορατική επιστήμη, τόσο περισσότερο το Πλήθος γνωρίζει τις μοναδικότητες που το συναποτελούν, και τόσο λιγότερο φοβάται (Balibar, 2010: 289), επομένως, τόσο λιγότερο αναγκαίος γίνεται ο κοινωνικός ανταγωνισμός και ο εμφύλιος πόλεμος, άρα και ο κρατικός μηχανισμός της κυριαρχίας. Σε κάθε περίπτωση, εντός του σπινοζικού πλαισίου και σύμφωνα με τον ριζοσπαστικό υλισμό που το διαπνέει, μια *κοινότητα των ανεπτυγμένων, ελεύθερων πνευμάτων*, εμβαπτισμένων στην αιώνια ζωή, την ένδοξη και εν Θεώ γαλήνη της ψυχής, προαπαιτεί μια *κοινότητα των ανεπτυγμένων, απελευθερωμένων σωμάτων*. Με την ανάπτυξη των σωμάτων και την απελευθέρωσή τους από τους υλικούς περιορισμούς, τα παθητικά συναισθήματα και τελικά το φόβο του θανάτου, με την ανάπτυξη των πνευμάτων και την ενορατική γνώση της Ζωής και του Λόγου μέσα στη φυσική και θεϊκή τάξη των πραγμάτων, ολοκληρώνεται το ενδοκοσμικό άνοιγμα του θνητού σώματος στο άπειρο και αιώνιο της *Αιώνιας Ζωής* του Θεού-Φύσης. Ωστόσο, όπως βίωσε με τραγικό τρόπο ο Spinoza κατά τη διάρκεια της ζωής του, αυτή η έλλογη γραμμή ανάπτυξης του Πλήθους προς τη σωτηρία, μπορεί να ανακοπεί βία από μια άλλη, παθολογική και ανταγωνιστική γραμμή ανάπτυξης, αυτή του Κράτους που παλινδρομεί στη Στρατιωτική Δικτατορία.

Πίνακας 1: Η συνάρτηση Συναισθήματος, Γνώσης, Πλήθους και Κρατικής Μορφής

Είδη Συναισθήματος	Είδη Γνώσης	Πνευματική ωρίμανση του Πλήθους	Κρατική Μορφή
Παθητικά Συναισθήματα	Γνώση από θολή εμπειρία ή Φαντασία	Δεισιδαιμονία/Θαυμασμός του Θεού-Δεσπότη	Μοναρχικό Κράτος
Ενεργητικά Συναισθήματα	Διάνοια	Δεισιδαιμονία/Θαυμασμός του Χρήματος-Πλούτου	Αριστοκρατικό Κράτος / Δημοκρατικό Κράτος

σε μια κοινότητα επαϊόντων οι οποίοι διέπονται από τη διανοητική αγάπη του Θεού και θα μπορέσουν να πάρουν συλλογικές αποφάσεις με δημοκρατικό τρόπο. Αλλά τότε έχουμε μια δημοκρατία χωρίς imperium, δηλαδή χωρίς κράτος». (Γρηγοροπούλου, 1999: 172).

Θεία Συναισθήματα	Ενορατική Επιστήμη	Υπέρβαση Δεισιδαιμονίας/Θαυμασμού	Αν-αρχική Κοινότητα
----------------------	-----------------------	--------------------------------------	------------------------

Κεφάλαιο 3 : Ο Hegel και η διαλεκτική κρατική επιστήμη

Η πρώτη εγγεγραμμένη πραγματεύση του προβλήματος της Κρατικής Μορφής μπορεί να ανιχνευθεί στα λεγόμενα *Θεολογικά Γραπτά* του νεαρού Hegel που συντάσσονται κατά την περίοδο της Βρέμης (1793-1796) και της Φρανκφούρτης (1797-1800). Τα διαλεκτικά προβλήματα στο έργο του νεαρού Hegel, υπό τη θεολογική τους μορφή, αναπτύσσονται με γνώμονα την αντιμετώπιση δύο κοσμοϊστορικών γεγονότων της εποχής του, την πολιτική επανάσταση στη Γαλλία και τη βιομηχανική επανάσταση στην Αγγλία (Lukács, 1975: 95, 96). Ένα χαρακτηριστικό δείγμα γραφής για την κατανόηση του «σπινοζισμού της ελευθερίας» ως ρεύματος που καθόρισε τον νεαρό Hegel⁵⁶ και την νεανική του σύλληψη της Κρατικής Μορφής, είναι το περίφημο «Παλαιότερο πρόγραμμα συστήματος του Γερμανικού Ιδεαλισμού (1796 ή 1797)». Το κείμενο αυτό αποδόθηκε άλλοτε στον Schelling και άλλοτε στον Hegel, ενώ έντονη κατ'άλλους είναι η επιρροή του Hölderlin. Εδώ διατυπώνεται το αίτημα μιας νέας φιλοσοφικής Ηθικής (Ethik), διακρίνοντάς την από την ηθική (Moral), με εμφανή τον απόηχο και την επιρροή της Ηθικής του Spinoza. Σε αυτό το κειμενικό περιβάλλον, το Κράτος καταγγέλλεται ως «μηχανικό», νομιμοποιημένο από τις δεισιδαιμονίες των ιερατειών, δίχως Ιδέα και ελευθερία, μια μηχανή εξαναγκασμού που πρέπει να ξεπεραστεί από μια νέα «μυθολογία του Λόγου». Αυτή θα στηρίζεται σε Ιδέες που έχουν γίνει αισθητικές, μυθολογικές, και άρα κτήμα του λαού, συνθέτοντας τη Μεταφυσική με το Διαφωτισμό (Hegel, 2011b: 210, 213). Εδώ προδιαγράφεται η μετέπειτα κριτική του νεαρού Hegel στο *Κράτος-Μηχανή*, την οποία θα εξετάσουμε στη συνέχεια, και η στράτευση υπέρ της απελευθέρωσης των πνευμάτων από τη δεισιδαιμονία και τα ιερατεία, που ενέπνεε, όπως έχουμε δει, σύσσωμο το σπινοζικό ηθικό και πολιτικό έργο.

⁵⁶. Για τις πνευματικές οφειλές του νεαρού Hegel στις στωικές έννοιες της αλλοτρίωσης και οικειώσεως, στον Spinoza και τη μετακαντιανή παράδοση, πβλ. Henrich, 2018: 154-165).

Ο πρωταρχικός πυρήνας της πολιτικο-θεωρητικής ανάπτυξης του νεαρού Hegel είναι η εννοιολογική σύλληψη της *Αλλοτριώσης* του υποκειμενικού πνεύματος. Στα σπαράγματα *Ηθικότητα, Αγάπη, Θρησκεία, Αγάπη και Θρησκεία, Πίστη και Είναι*, ως *θετική θρησκεία* ο Hegel ορίζει εκείνη που ως αρχή της ζωής και των πράξεων θέτει τις παραστάσεις κάποιου Αντικειμενικού, το οποίο δεν μπορεί να γίνει υποκειμενικό, και το οποίο τίθεται αντί-θετό, ως κάτι που εμείς δεν είμαστε και που οφείλουμε να είμαστε (Hegel, 2016: 31, 32, 67). Όπως παρατηρεί ο Hegel, όταν πραγματοποιείται η ένωση εκεί που επικρατεί ένας φύσει διαχωρισμός, όταν ενοποιείται το μη ενοποιήσιμο, τότε προκύπτει «*θετικότητα*». (ό.π.: 42). Η θετικότητα είναι η λογική συνέπεια μιας εξουσιαστικής σχέσης, δηλαδή μιας βίαιης, παρά φύσει ενοποίησης. Η υπερβατική ενότητα των αλλοτριωμένων υποκειμένων υπό το Απόλυτο Ον ως Κυρίαρχο Αντικείμενο, δεν είναι παρά η βίαιη ενότητα των αποξενωμένων ανθρώπων, η αλλοτριωτική ενότητα της Κυριαρχίας. Αυτό το Αντικειμενικό, το Κυρίαρχο Αντικείμενο, προβάλλεται ενώπιον του αλλοτριωμένου και υποταγμένου υποκειμένου ως Αυθεντία, Θαύμα, Αποκάλυψη (Hegel, 2016: 35, 36, 43), και η αντικειμενική δραστηριότητά του προβάλλεται εξίσου ως αλλοτριωμένη από το υποκείμενο δραστηριότητα. Το Κυρίαρχο Αντικείμενο, επιπλέον, προκαλεί φόβο αλλά και στηρίζεται στο φόβο. Ο υποκειμενικός φόβος των αλλοτριωμένων αντικειμένων, η φυγή από τα αντικείμενα, ο φόβος της ένωσης μαζί τους, είναι μια «*ύψιστη υποκειμενικότητα*» (ό.π.: 37), μια υποκειμενικότητα, θα λέγαμε εμείς, στον πυρήνα της παροξυσμική, παρανοϊκή. Πράγματι, αυτού του είδους η παραληρηματική υποκειμενικότητα αποτελεί το διαλεκτικό συμπλήρωμα της υποταγής στο Θεό ως Αντικειμενικό, αποξενωμένο από την υποκειμενική δραστηριότητα Ον.

Στο *Απόσπασμα Συστήματος του 1800*, ο Hegel θα αναλύσει σύμφωνα με το παραπάνω σχήμα τη διαδικασία αλλοτριωτικού κατακερματισμού των λαών και συγκρότησης της Κυριαρχίας ως αρχής του Ενός, δηλαδή της αφηρημένης, καταναγκαστικής ενότητας του Αντικειμένου πάνω στα αποξενωμένα υποτελή υποκείμενα. Εδώ ο Hegel θα υποστηρίξει πώς τα αυτοτελή, αυθύπαρκτα και αποξενωμένα μεταξύ τους υποκειμενικά Εγώ δεν αποτελούν το ριζικά αντίθετο του Αντικειμενικού, Απόλυτου Όντος, αλλά, στη πραγματικότητα, τις δύο αντιτιθέμενες όψεις της ίδιας διαλεκτικής κίνησης (ό.π.: 81, 82). Το υψηλό επίπεδο εννοιολογικής αφαίρεσης που χαρακτηρίζει την εγελιανή πραγμάτευση της αποξένωσης του Κυρίαρχου Αντικειμένου ως Απόλυτου Όντος από τα υποκείμενα, δεν εμποδίζει τον Hegel να επιδιώξει την εναρμόνιση αυτής της εννοιολογικής κατασκευής με τους

κοινωνικο-ιστορικούς όρους της. Η υποκειμενική αλλοτρίωση και η αντικειμενοποίησή της σε ένα Κυρίαρχο Αντικείμενο οροθετείται από τις κοινωνικές συνθήκες της ανθρώπινης αλλοτρίωσης, προσλαμβάνοντας διαφορετικές ιστορικές μορφές. Ο Hegel παρατηρεί πως ο βαθμός αποξένωσης του Θεού από τους ανθρώπους είναι ευθέως ανάλογος του βαθμού αποξένωσης των ανθρώπων μεταξύ τους. Η ένταση της υπερβατικότητας του Θεού ως Κυρίαρχου Αντικειμένου αποτελεί σύμπτωμα της έντασης της αποξένωσης μέσα στην ανθρώπινη κοινωνία. Το ιδεώδες κάθε θρησκείας δεν είναι παρά η ένωση υποκειμένου και αντικειμένου, ελευθερίας και φύσης, και στην εποχή της νεωτερικότητας και του Πρακτικού Λόγου, υποστηρίζει ο Hegel, μόνο η αγάπη μπορεί να ανακτήσει αυτή τη χαμένη ενότητα⁵⁷.

Στο πλαίσιο της σύλληψης των κοινωνικο-ιστορικών αιτιών της αποξένωσης του Θεού από τους ανθρώπους, ο Hegel θα διεισδύσει ακόμα βαθύτερα, στον πυρήνα της ανθρώπινης αλλοτρίωσης. Αν η ανθρώπινη αλλοτρίωση αποτελεί το μηχανισμό αποξένωσης του Απόλυτου ως Αντικειμενικού έναντι της υποκειμενικής δραστηριότητας, ποιός είναι ο μηχανισμός που προξενεί την ίδια την ανθρώπινη αλλοτρίωση; Ο Γερμανός φιλόσοφος αποδίδει την αιτία της αλλοτριωτικής αντικειμενοποίησης του υποκειμενικού πνεύματος στον πόνο που προξενεί ο διαχωρισμός της υποκειμενικής παρόρμησης από την αντικειμενική πραγματικότητα. Η ανωτέρα βία αυτού του πόνου οδηγεί το υποκείμενο στη μετάθεση της αιτίας της αλλοτρίωσης σε ένα ξένο, εχθρικό Ανώτερο Ον: «Όπου ο διαχωρισμός ανάμεσα στην παρόρμηση και την πραγματικότητα είναι τόσο μεγάλος, ώστε να προκύπτει πραγματικός πόνος, εκεί, είναι αλήθεια, [ο άνθρωπος] θέτει ως αιτία αυτού του παθήματος μια ανεξάρτητη δραστηριότητα και της δίνει ζωή. Επειδή όμως η συνένωση με τον πόνο είναι αδύνατη, καθώς ο τελευταίος είναι ένα πάθημα, και η

⁵⁷ «Εκεί όπου υποκείμενο και αντικείμενο, ελευθερία και φύση νοούνται τόσο ενωμένα, ώστε η φύση να είναι ελευθερία, υποκείμενο και αντικείμενο να μην είναι διαχωρίσιμα, εκεί υπάρχει το θείο – ένα τέτοιο ιδεώδες είναι το αντικείμενο κάθε θρησκείας. Μια θεότητα είναι ταυτόχρονα υποκείμενο και αντικείμενο. Δεν μπορεί να πει κανείς γι' αυτήν ότι είναι υποκείμενο σε αντίθεση με αντικείμενο ή ότι έχει αντικείμενα. Οι θεωρητικές συνθέσεις γίνονται απολύτως αντικειμενικές, κάτι που είναι εντελώς αντί-θετο στο υποκείμενο. Η πρακτική δραστηριότητα εκμηδενίζει το αντικείμενο και είναι εντελώς υποκειμενική – μόνο στην αγάπη είναι κανείς ένα με το αντικείμενο: εδώ το αντικείμενο δεν κυριαρχεί και δεν κυριαρχείται [...] Στην αρχαιότητα οι θεοί κινούνταν ανάμεσα στους ανθρώπους. **Όσο πιο πολύ μεγάλωνε ο διαχωρισμός, η απόσταση [μεταξύ των ανθρώπων],** τόσο επίσης οι θεοί αποσχίζονταν από τους ανθρώπους. Κέρδιζαν όμως σε θυσίες, θυριάματα και εκδούλευση (δουλεία). Έφτασαν να αντιμετωπίζονται με περισσότερο φόβο, μέχρις ότου ο διαχωρισμός φτάσει σε σημείο που η ένωση θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο με βία. Η αγάπη μπορεί να λάβει χώρα μόνο στο μέτρο που είναι το ίδιο με μας, είναι ο καθρέφτης/η αντανάκλαση, η ηχώ της ουσίας μας» (όπ.π.: 38, 40).

συνένωση με εκείνη την αιτία του παθήματος είναι αδύνατη. Τότε ο άνθρωπος τη θέτει απέναντι στον εαυτό του ως ένα εχθρικό ον» (όπ.π.: 41).

Η διαδικασία της αλλοτριωτικής αντικειμενοποίησης των υποκειμένων τοποθετείται από τον Hegel στη προοπτική αφενός του παρελθόντος, πρωταρχικού κατακερματισμού της ενότητας *υποκειμενικού-αντικειμενικού*, αφετέρου της μελλοντικής υπέρβασης της αλλοτρίωσης και επανένωσής τους μέσω της *Αγάπης*, ως συνθήκης αυτής της συμφιλίωσης. Επομένως, η υποταγή των υποτελών υποκειμένων στο Κυρίαρχο Αντικείμενο δεν αποτελεί παρά στιγμή μιας ευρύτερης διαλεκτικής διαδικασίας. Στο απόσπασμα που τιτλοφορείται *Αγάπη*, ο Hegel μας δίνει το παράδειγμα του σπέρματος ως το γενικό σχήμα της διαλεκτικής ανάπτυξης, προόδου και επιστροφής, μέσα στο οποίο τοποθετείται η Αλλοτρίωση και η άρση της Αλλοτρίωσης: «Το σπέρμα αποδεσμεύεται [από την αρχική του ενότητα], στρέφεται όλο και περισσότερο προς την αντίθεση και αρχίζει να αναπτύσσεται. Κάθε στάδιο της ανάπτυξης του είναι ένας χωρισμός. Στόχος του είναι στο κάθε στάδιο να ξαναποκτήσει για τον εαυτό του όλο το πλούτο της ζωής [...] Και η διαδικασία είναι η εξής: το Ενιαίο, τα χωριστά στοιχεία και το Επανενωμένο [Des Einige, die Getrennen, das Wiedervereinigte]» (όπ.π.: 56).

Συνοψίζοντας τη συλλογιστική του νεαρού Hegel για το μηχανισμό της *αντικειμενοποίησης του υποκειμενικού*, το επίπονο χάσμα ανάμεσα στις υποκειμενικές παρορμήσεις και την αντικειμενική πραγματικότητα οδηγεί στην ανθρώπινη αλλοτρίωση και στην αποξένωση μεταξύ των ανθρώπων, κατά συνέπεια στην παραγωγή μιας υπερβατικής και αλλοτριωτικής ενότητας των αποξενωμένων ανθρώπων με τη μορφή της Κυριαρχίας ενός Αντικειμενικού, Απόλυτου Όντος έναντι της υποκειμενικής τους δραστηριότητας. Η διαδικασία της υποκειμενικής αλλοτρίωσης στο κυρίαρχο Αντικείμενο τοποθετείται ως μια πεπερασμένη και προς υπέρβαση στιγμή της διαλεκτικής διαδικασίας που κατατείνει στην υπέρβαση του διαχωρισμού των στοιχείων και της καταναγκαστικής ενότητας της Κυριαρχίας, στην ανάκτηση όλου του πλούτου της Ζωής με την επανένωση της πρωταρχικής, αλλοτριωτικά κατακερματισμένης ενότητας.

Την κατεύθυνση αυτή ο Hegel θα συγκεκριμενοποιήσει στα βασικά πολιτικο-θεολογικά κείμενα της νεότητάς του, τη *Θετικότητα του Χριστιανισμού* και το *Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*. Η εγγεληνή κριτική της θρησκείας αποτελεί, όπως θα δούμε, αναγκαία συνθήκη για τη κριτική της πολιτικής Κυριαρχίας και της

Η Θετικότητα της Χριστιανικής Θρησκείας: Ιστορικά αίτια της κοινωνικής αλλοτρίωσης του χριστιανισμού

Στη *Θετικότητα της Χριστιανικής Θρησκείας* (1795/96), ο Hegel εξαπολύει δριμεία κριτική στη χριστιανική θρησκεία, την οποία αποτιμά με το τριπλό μέτρο της αρχαίας ελληνο-ρωμαϊκής κοινοπολιτειακής παράδοσης, της ηθικής διδασκαλίας του Ιησού και της καντιανής *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου* (1788), στο ιστορικό φόντο της Γαλλικής Επανάστασης (1789). Αυτές είναι οι θεμελιώδεις συντεταγμένες που σχηματοποιούν από κοινού το εγγελιανό μέτρο προσδιορισμού της «ανθρώπινης φύσης» και της «αλλοτρίωσής» της μέσα σε κάθε δογματικό θεσμικό σύστημα, καθώς και το μέτρο αποτίμησης, αξιολόγησης και διαμόρφωσης της κοινωνικής και ηθικοπολιτικής της απελευθέρωσης. Ο Hegel ορίζει εδώ ως «θετική θρησκεία» κάθε ιστορική θρησκεία που παραβιάζει την ανθρώπινη φύση, στην οποία ανταποκρίνεται η *φυσική θρησκεία*⁵⁹. Πώς όμως ορίζεται η ίδια η «ανθρώπινη φύση»: «Μια μακρά ακολουθία σταδίων στην πολιτισμική ανάπτυξη, που εκτείνεται στο βάθος των αιώνων, πρέπει να διανύθηκε πριν μπορέσει να έρθει μια εποχή όπου οι έννοιες έγιναν αρκετά αφηρημένες ώστε να γίνει αποδεκτή η άποψη ότι η άπειρη πολλαπλότητα των εκδηλώσεων της ανθρώπινης φύσης έχει ενσωματωθεί στην ενότητα λίγων καθολικών εννοιών» (Hegel, 1961: 168). Σύμφωνα με τον Hegel, η ανθρώπινη φύση δεν παρουσιάζεται ποτέ «καθαρή», αντίθετα, η πολλαπλότητα, η τυχαιότητα, η ρευστότητα είναι αναγκαία, φυσικά χαρακτηριστικά της (όπ.π.: 169). Πώς λοιπόν παραβιάζει η «θετική θρησκεία» την ανθρώπινη φύση; Η ανθρώπινη φύση παραβιάζεται από τη θετική θρησκεία καθώς περι-ορίζεται από αυτή δογματικά και άκαμπτα, με την αλλοτρίωση της υποκειμενικής ελευθερίας σε ένα θρησκευτικά καθορισμένο αντικείμενο. Η διδασκαλία του Ιησού, σύμφωνα με τον Hegel, δεν

⁵⁸. Βλ. και Ψυχοπαίδης 2003: 27.

⁵⁹. «Η σύλληψη της “θετικότητας” μιας θρησκείας γεννήθηκε και έγινε σημαντική μόνο πρόσφατα. Μια θετική θρησκεία αντιδιαστέλλεται με τη φυσική θρησκεία, και αυτό προϋποθέτει ότι υπάρχει μόνο μια φυσική θρησκεία, καθώς η ανθρώπινη φύση είναι μία και απλή, ενώ μπορούν να υπάρχουν πολλές θετικές θρησκείες. Είναι ξεκάθαρο από αυτή τη σύγκριση ότι μία θετική θρησκεία είναι μια θρησκεία ενάντια στη φύση ή μια υπερφυσική θρησκεία, που περιλαμβάνει έννοιες και γνώση που υπερβαίνουν την διάνοια και το λόγο και απαιτεί συναισθήματα και δράσεις που δεν προκύπτουν φυσικά στους ανθρώπους: τα συναισθήματα διεγείρονται με εξαναγκασμό και μηχανικά, οι δράσεις γίνονται για να διατάξουν ή από υπακοή, χωρίς αυθόρμητο ενδιαφέρον» (Hegel, 1961: 167).

αποτελούσε εξ αρχής μια «*θετική θρησκεία*», δηλαδή μια θρησκεία που θεμελιώνει την υποκειμενική αρετή στην αντικειμενική αυθεντία (αντίφαση εν τοις όροις, σύμφωνα με τον Hegel), αλλά μια θρησκεία της αρετής που πηγάζει ελεύθερα από το ανθρώπινο είναι. Με τον Ιησού, η θρησκεία εμφανίζεται αρχικά ως προϊόν της ανθρώπινης δύναμης και της «*αυτονομίας της ανθρώπινης βούλησης*», παύοντας να εμφανίζεται ως «*θετικότητα*» και «*ετερονομία*» (Hegel, 1961: 211). Η διδασκαλία του Ιησού θετικοποιήθηκε όταν άρχισε να βασίζεται σε δόγματα όπως η μεσσιανική προσδοκία, η ανάσταση, η πίστη στα θαύματα κ.α. για λόγους ρητορικής αποτελεσματικότητας (όπ.π.: 71). Αν οι χριστιανοί είχαν ακολουθήσει τον ελεύθερο δρόμο της αρετής που είχε δείξει ο Ιησούς, θα είχαν διατηρήσει την υπεροχή τους έναντι της εβραϊκής θρησκείας. Αντ'αυτού, σταμάτησαν στα μισά του δρόμου, παλινδρομώντας στις θυσίες, τις τελετουργίες και τον εξαναγκασμό σε πίστη ως ουσία και της δικής τους θρησκείας (όπ.π.: 78, 79).

Αν λοιπόν η «*θετική θρησκεία*» αποτελεί αλλοτρίωση της ανθρώπινης φύσης και της φυσικής θρησκείας του ανθρώπου, και αν ο χριστιανισμός κατέληξε ο ίδιος να είναι μια θετική θρησκεία, ποιός ήταν ο ιστορικός δρόμος που οδήγησε από τη διδασκαλία του Ιησού, που άνοιξε τη δυνατότητα αναγνώρισης και πραγμάτωσης της φυσικής θρησκείας της ανθρώπινης ελευθερίας, προς τη θετική, αλλοτριωτική θρησκεία του Χριστιανικού Δόγματος; Για τον Hegel, ο χριστιανισμός μετατράπηκε σε θετική θρησκεία με τη διάσπαση της κοινότητας και την αλλοτρίωση των υποκειμένων σε αποξενωτικές προς αυτά κοινωνικό-ιστορικές συνθήκες. Στην ανάλυση του Hegel διακρίνουμε δύο αντικειμενικές συνθήκες που οδηγούν σε αυτή τη διάσπαση της κοινότητας και στην επικράτηση τέτοιων κοινωνικών συνθηκών, με ανάδυση της Κυριαρχίας και του Κράτους.

Η πρώτη αντικειμενική συνθήκη, την οποία ο ίδιος θεωρεί αναπόφευκτη, χωρίς να την αναλύει επισταμένα, είναι η *αύξηση του πληθυσμού*. Ο Hegel γράφει πως «ό,τι είναι εφαρμόσιμο σε μια μικρή κοινωνία, είναι άδικο σε ένα Κράτος». Το αυξανόμενο μέγεθος του πληθυσμού είναι αντιστρόφως ανάλογο της συνοχής των συγγενειακών και φιλικών δεσμών, της ισχύος των τοπικών ηθικών κωδίκων και της κοινοτικής ιδιοκτησίας, αλλά και της πολιτικής ισότητας, που λειτουργούν αποτελεσματικά σε μικρή πληθυσμιακή κλίμακα. Όσο αυξάνεται ο πληθυσμός, τόσο αυξάνονται οι σχέσεις αποξένωσης μεταξύ των ατόμων, επιβάλλοντας ως αναγκαία την κάθετη πολιτικο-θεολογική ιεραρχία και την κρατική οργάνωση, την τυπική αυθεντία του των Νόμων και τον κρατικό εξαναγκασμό (Hegel, 1961: 86, 87, 102-103). Έτσι

λοιπόν, οι πρωτοχριστιανικές κοινότητες ξεπεράστηκαν σταδιακά από την ίδια την ανάπτυξη της επιρροής και την επέκταση των πιστών της χριστιανικής κοινότητας.

Η δεύτερη αντικειμενική συνθήκη είναι η **αύξηση της κοινωνικο-οικονομικής και πολιτικής ανισότητας**, η ανάδυση δηλαδή μιας αστικής κοινωνίας μέσα από τα σπλάγχνα της κατακερματισμένης κοινότητας. «Αλλά καθώς η χριστιανοσύνη γενικεύτηκε, προέκυψε ανάμεσα στους χριστιανούς μεγαλύτερη ταξική ανισότητα, η οποία, σίγουρα, απορρίφθηκε στη θεωρία αλλά διατηρήθηκε στη πράξη [...]» (Hegel, 1961: 90). Ο Hegel κατακεραυνώνει ένα μέρος του κλήρου που κατέστη το κυρίαρχο ιερατείο της Εκκλησίας, συγκεντρώνοντας στα χέρια του την ιδιοκτησία και τις περιουσίες των πιστών και των κοινοτήτων τους. Το χριστιανικό ιερατείο εγκαθίδρυσε πάνω στις χριστιανικές κοινότητες την κυριαρχία του, μυστικοποιώντας τη διδασκαλία του Ιησού σε μερικά θετικά δόγματα και επιβάλλοντας το μονοπώλιο της θεολογικής ερμηνείας προς όφελός του, απονεκρώνοντας έτσι τη λογική ικανότητα των πιστών, απαξιώνοντας τα αστικά και πολιτικά τους δικαιώματα, μεταθέτοντας έτσι την υλική και πνευματική τους απελευθέρωση σε ένα μεσσιανικό επέκεινα, και αξιοποιώντας τη θεολογική του αυθεντία για τη νομιμοποίηση της πολιτικής κυριαρχίας του (όπ.π.: 87, 88, 90, 113, 138). Ο Hegel παρατηρεί ένα κοινό μοτίβο τόσο στην ιστορία της παρακμής του χριστιανικού πνεύματος, όσο και στην ιστορία της παρακμής της αρχαίας ελληνικής πόλεως και της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Στα χρόνια της πολιτικής ακμής τους, οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι ήταν ελεύθεροι τόσο στη δημόσια όσο και στην ιδιωτική τους ζωή, γιατί υπάκουαν σε νόμους που είχαν θέσει οι ίδιοι, και θυσιάζονταν μέσα από τις πράξεις τους για το σύνολο, χωρίς να χρειάζεται μια ηθική διδασκαλία — γιατί οι ίδιες οι πράξεις τους διαπνέονταν από ηθικά αξιώματα (όπ.π.: 154). Όμως η αύξηση του πληθυσμού, και κυρίως, της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής ανισότητας, έφερε την επικράτηση μιας αριστοκρατίας του πλούτου και του πολέμου, που κατάφερε να επιβάλλει τελικά στις μάζες τα μερικά της συμφέροντα: «Τυχοδιωκτικές εκστρατείες, αύξηση του πλούτου και εξοικείωση με την πολυτέλεια και όλο και περισσότερες από τις ανέσεις της ζωής δημιούργησαν στην Αθήνα και στη Ρώμη μια αριστοκρατία του πλούτου και της στρατιωτικής δόξας. Οι αριστοκράτες στη συνέχεια απέκτησαν κυριαρχία και επιρροή πάνω στις μάζες και τις κατέστρεψαν οικονομικά με τις πράξεις τους, και ακόμη περισσότερο με τη χρήση του πλούτου που έκαναν. Οι μάζες τότε παραχώρησαν εύκολα και πρόθυμα την εξουσία και την υπεροχή μέσα στο Κράτος στους αριστοκράτες, έχοντας συνείδηση ότι τους είχαν εκχωρήσει τη δύναμή

τους και πως μπορούσαν να την ανακτήσουν [...]» (όπ.π.: 155).

Σύμφωνα με τον Hegel, αποτέλεσμα της διάσπασης της κοινοτικής ολότητας που χαρακτήριζε τις μικρές πρωτοχριστιανικές κοινότητες, και κυρίως την αρχαία Ελλάδα και την αρχαία Ρώμη, ήταν η απώλεια της ηθικής αρετής που χαρακτηρίζει κάθε κοινοπολιτεία, και η επικράτηση των ατομικιστικών, ωφελμιστικών αξιών έναντι συλλογικής, κοινοπολιτειακής ζωής⁶⁰. Σε αυτό το φιλοσοφικό και ιστορικό πλαίσιο ο Hegel διαπιστώνει πως το Κράτος δεν μπορεί να απαιτεί από τους πολίτες την αναγνώριση των θεσμών, παρά μόνο ως ηθική οντότητα που αξιώνει εμπιστοσύνη, και το καλύτερο μέσο για να το πετύχει αυτό είναι η θρησκεία. Κάθε θρησκεία μπορεί να αποτιμηθεί ως προς το κατά πόσο πετυχαίνει την εναρμόνιση του Κράτους και των Νόμων με τους πολίτες, τα ήθη και τα έθιμα του λαού (Hegel, 1961: 97, 98). Κάθε Κράτος έχει τη δική του θρησκεία, τη δική του πολιτεία, το δικό του εθνικό φαντασιακό, τους δικούς του θεούς, αγγέλους, διαβόλους και αγίους που ζουν στις εθνικές παραδόσεις, μαζί με τους ήρωες και τους προγόνους. Όλα αυτά δεν ζουν μόνο στο φαντασιακό του έθνους αλλά και στην ιστορία του, στην οργάνωση των πρακτικών του, στις δημόσιες γιορτές, στον εθνικό αθλητισμό, στους κυρίαρχους κρατικούς θεσμούς, στις δημόσιες επετείους και τους δημόσιους ναούς. Κάτω από αυτές τις εννοιολογικές αφαιρέσεις ο Hegel συνομαδώνει τους αρχαίους Αιγυπτίους, τους Εβραίους, τους Έλληνες, τους Ρωμαίους, τους αρχαίους Γερμανούς, και άλλους λαούς (όπ.π.: 145, 146).

⁶⁰. «Η εικόνα ενός Κράτους που είναι προϊόν των ίδιων των ενεργειών τους, εξαφανίστηκε από τη ψυχή των πολιτών. Η μέριμνα και η εποπτεία του όλου ανατίθεται στη ψυχή του ενός ή των λίγων. Κάθε άτομο απέκτησε το δικό του κατανεμημένο χώρο, ένα χώρο λιγότερο ή περισσότερο περιορισμένο και διαφορετικό από του γείτονά του. Η διοίκηση της κρατικής μηχανής εναποτέθηκε σε ένα μικρό αριθμό πολιτών, και αυτοί υπηρέτησαν μόνο ως μεμονωμένα γρανάζια που αποκτούν την αξία τους αποκλειστικά σε σχέση με τη σύνδεσή τους με άλλα. Το κατανεμημένο μερίδιο του καθενός στις άτακτες συναθροίσεις που σχημάτιζαν το όλον ήταν τόσο ακατανόητο σε σχέση με το όλον, που κάθε άτομο δεν χρειαζόταν να συλλάβει αυτή τη σχέση ή να την έχει υπόψη του. Η χρησιμότητα προς το Κράτος ήταν ο βασικός σκοπός που το Κράτος έθετε στους υπηκόους του, και ο σκοπός που οι ίδιοι έθεταν στους εαυτούς τους στην πολιτική τους ζωή ήταν η απόκτηση, η αυτό-συντήρηση, και μάλλον η ματαιοδοξία [...] Η δραστηριότητα πλέον δεν προσφερόταν για χάρη του όλου ή ενός ιδεώδους. Είτε κανείς εργαζόταν για τον εαυτό του είτε ήταν υποχρεωμένος να δουλέψει για κάποιο άλλο άτομο. Η ελευθερία να υπακούς τους αυτο-θεσπισμένους νόμους, να ακολουθείς αρχηγούς που έχεις εκλέξει ο ίδιος σε καιρό ειρήνης και στρατηγούς που έχεις εκλέξει ο ίδιος σε καιρούς πολέμου, να εκτελείς σχέδια στη διαμόρφωση των οποίων είχες συμβάλλει-όλα αυτά εξαφανίστηκαν. Κάθε πολιτική ελευθερία επίσης εξαφανίστηκε. Το μόνο δικαίωμα του πολίτη ήταν πλέον η διασφάλιση της ιδιοκτησίας του, που τώρα κατέκλυζε τον κόσμο ολόκληρο. Ο θάνατος, το φαινόμενο που κατεδάφισε το σύνολο της δομής των σκοπών του πολίτη και τη δραστηριότητα ολόκληρης της ζωής του, πρέπει να έγινε κάτι τρομαχτικό, καθώς τίποτα δεν επιβίωσε από αυτόν. Γιατί ολόκληρη η ψυχή του ρεπουμπλικανισμού βρίσκεται στην πολιτεία [...] Αλλά καθώς όλοι οι στόχοι και όλες οι δραστηριότητες κατευθύνθηκαν προς κάτι ατομικό, καθώς δεν έβρισκαν πλέον ως αντικείμενό τους κανένα καθολικό ιδεώδες για το οποίο θα άξιζε κανείς να ζήσει ή να πεθάνει, ο πολίτης δεν μπορούσε να βρει καταφυγή πλέον ούτε στους θεούς» (Hegel, 1961: 156-157).

Ο Hegel περιγράφει λοιπόν τον τραγικό κατακερματισμό και την αλλοτρίωση της αρχαίας κοινοτικής και κοινοπολιτειακής ολότητας, με την αύξηση του πληθυσμού και κυρίως της κοινωνικο-ταξικής διαστρωμάτωσης, που οδήγησε στην επικράτηση κοινωνικών ομάδων μερικών συμφερόντων και στην επιβολή ενός Κρατικού Μηχανισμού, αποξενωμένου από την κοινότητα. Εντοπίζει έτσι το βαθύτερο αίτιο μετασχηματισμού της ηθικής διδασκαλίας του Ιησού σε θετική θρησκεία στην αναγκαιότητα να αποβούν οι θρησκευτικές διδασκαλίες αποτελεσματικές για τη δεσποτική πολιτικο-θεολογική οργάνωση του πραγματικού κόσμου της ιδιοκτησίας και της περιουσίας, του αυξανόμενου πληθυσμού, του κοινωνικού, οικονομικού και πολιτικού ανταγωνισμού, της προϊούσας εξατομίκευσης της ελευθερίας. Η διδασκαλία του Ιησού μετατράπηκε έτσι σε θετικά δόγματα στηριγμένα στην Αυθεντία, στο Νόμο και στο φόβο των πιστών, και ο χριστιανισμός μετατράπηκε τελικά σε κυρίαρχο σύστημα νομιμοποίησης των μερικών συμφερόντων των ιερατείων, και αργότερα της ίδιας της, παρακμάζουσας, Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (Ψυχοπαίδης, 2003: 38, 39). Συναντάμε εδώ μια τυπικά ρομαντική δομή επιχειρηματολογίας: ο νεαρός Hegel είναι ένας ενθουσιώδης ρομαντικός, έχει επηρεαστεί από το ρομαντικό κίνημα *Θύελλα και Οργή* (*Sturm und Drang*) και τους Jacobi, Herder, Hamann, Pestalozzi, που συγκρούστηκαν με τις αξίες του Διαφωτισμού, διατηρώντας πάντοτε μια αντιφατική σχέση μαζί τους (Hegel, 1961: 14). Η ρομαντική αναπόληση της αρχαιοελληνικής και ρωμαϊκής ολότητας καθορίζει εδώ τη σκέψη του Hegel, οδηγώντας στη προγραμματική διατύπωση του εγελιανού ηθικοπολιτικού προτάγματος, που θα σφραγίσει όλη τη μετέπειτα συλλογιστική του Γερμανού Φιλοσόφου πάνω στο πρόβλημα της Κρατικής Μορφής: άρση του διχασμού και της αλλοτρίωσης της ανθρώπινης κοινότητας που έχει συντελεστεί, συμφιλίωση των αντιθέτων και ανάκτηση της ανθρώπινης κοινότητας σε ένα ανώτερο επίπεδο. Με δεδομένη και ανεπίστρεπτη την ανάδυση μιας αστικής και πολιτικής κοινωνίας κατά την ύστερη αρχαιότητα, τη μεσαιωνική και τη νεωτερική περίοδο, που χαρακτηρίζεται από τον κατακερματισμό των παραδοσιακών συγγενειακών, φυλετικών και πολιτειακών δεσμών, ο Hegel καλείται να περιγράψει ρεαλιστικά τις πιθανές προοπτικές της ηθικοπολιτικής, πνευματικής συμφιλίωσης εντός του νεωτερικού Κράτους. Καθώς η αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή ολότητα έχει οριστικά διαρραγεί και απολεσθεί, και καθώς η χριστιανική θρησκεία απέτυχε να εκπληρώσει τους σκοπούς που αφηρημένα έθετε η διδασκαλία του Ιησού, εναπόκειται στο σύγχρονο, νεωτερικό Πνεύμα να συλλάβει μια νέα σχέση του Κράτους με την

Εκκλησία, του Νόμου με την Πίστη, του εγκόσμιου με το πνευματικό στοιχείο.

Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του: Η επανάληψη της κατάστασης ανάγκης, του εμφυλίου πολέμου και του Κράτους

Οι μελετητές του Hegel παρατηρούν μια τεράστια, ριζική αλλαγή από τη *Θετικότητα της Χριστιανικής Θρησκείας* στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού*. Ο συγγραφέας του πρώτου κειμένου θα μπορούσε να είναι σύγχρονος των Moses Mendelssohn, Lessing, Sulzer, δηλαδή ορισμένων κλασικών κριτικών σχολιαστών των Γραφών, ενώ εμπνέεται κυρίως από την αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή πολιτειακή παράδοση, και την ηθική φιλοσοφία του Kant. Ο συγγραφέας του δεύτερου κειμένου είναι προφανώς σύγχρονος των Jacobi, Herder, Schleiermacher, Fichte, Schelling και Hölderlin. Τα δύο δοκίμια φαίνεται να χωρίζονται από έναν ολόκληρο αιώνα. Αν στη *Θετικότητα της Χριστιανικής Θρησκείας* η εγελιανή σκέψη κινείται ενάντια στον χριστιανισμό, ή τουλάχιστον ενάντια στο χριστιανικό κλήρο και τα θεσμικά όργανά του, αξιολογώντας τα θετικά διδάγματα της ελληνορωμαϊκής πολιτείας και της καντιανής ηθικής, στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού* η σύμφυση της αρχαιοελληνικής και ρωμαϊκής «κοινοπολιτειακής ψυχής», της *διδασκαλίας του Ιησού* και της *καντιανής ηθικής*, αποδίδει μια νέα, ανώτερη από τα εξ'ων συνετέθη, εγελιανή λύση: την ηθική ομορφιά της Αγάπης (Hegel, 1961: 8, 9). Κοινό παρονομαστή των δύο δοκιμίων, και του συνόλου της σκέψης του νεαρού Hegel, αποτελεί σταθερά η σύγκρουσή με το «εβραϊκό πνεύμα της Αλλοτρίωσης και της Κυριαρχίας» και τη διαιώνισή του μέσα στη κρατούσα χριστιανική Εκκλησία. Ο Hegel αναζητά τελικά δρόμους υποκειμενικής και κοινωνικής υπέρβασης της αλλοτρίωσης, μέσω της ριζοσπαστικοποίησης του χριστιανικού μηνύματος της υποκειμενικής ευθύνης, της οικουμενικής αδελφότητας, και της Αγάπης ως ζωντανού, ηθικο-αισθητικού κοινοτικού δεσμού.

Το «*Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*» αποτελεί το πιο συστηματικό έργο του νεαρού Hegel κατά την εποχή των *Θεολογικών Γραπτών*, καθώς και την πλέον ανεπτυγμένη όσο και συγκεκριμένη εγελιανή κριτική επεξεργασία του προβλήματος της Κυριαρχίας και της Κρατικής Μορφής. Μέσα από την αντιδιαστολή του Εβραϊκού Πνεύματος με το πνεύμα του Χριστιανισμού, διαμορφώνεται η θεώρηση της Κυριαρχίας ως διάρρηξης του δεσμού μεταξύ ανθρώπων και φύσης καθώς και μεταξύ των ανθρώπων, αλλά και ως αλλοτρίωσης του υποκειμενικού πνεύματος στην αποξένωση του Αντικειμενικού, που ο Hegel κωδικοποιεί τότε, όπως είδαμε, ως «θετική θρησκεία».

Το Εβραϊκό Πνεύμα

Ο Hegel ονομάζει *πεπρωμένο του εβραϊκού πνεύματος*, με σημείο αφετηρίας τον Αβραάμ, το φαύλο κύκλο αχαλίνωτης κυριαρχικής μανίας και αδύναμης κυριαρχίας. Το πεπρωμένο αυτό πραγματώνεται ιστορικά στην ακολουθία: *εμφύλιος πόλεμος, επικράτηση του ισχυρότερου και υποδούλωση του ασθενέστερου, εγκαθίδρυση της Κυριαρχίας, κατάρρευση της Κυριαρχίας και επιστροφή στον εμφύλιο πόλεμο* (Hegel, 2013: 13, 38). Ο Γερμανός φιλόσοφος αφηγείται μια πρωταρχική διάρρηξη της φιλικής και γαλήνιας σχέσης του ανθρώπινου γένους με τη φύση, που σηματοδοτείται βιβλικά στην Παλαιά Διαθήκη από τον κατακλυσμό του Νώε, με αποτέλεσμα τη μέγιστη δυσπιστία των ανθρώπων απέναντι στη φύση. «Η ωμότητα που ακολούθησε την απώλεια της φυσικής κατάστασης έτεινε να επιστρέψει και πάλι με διάφορους τρόπους προς την κατεστραμμένη ένωση» (όπ.π.: 13). Ο Hegel εξετάζει τις διάφορες τυπολογίες αντίδρασης των ανθρώπινων κοινωνιών απέναντι στην εχθρική, άγρια και δολοφονική πλέον φύση, που συμβολίζονται με τον Νώε και τον Νεβρώδ. Την απόκριση του Νώε προσδιορίζουν οι εχθροπραξίες μεταξύ των ανθρώπων που θεμελιώνουν την αναγκαιότητα της κυριαρχίας του Νόμου, τον αυτο-περιορισμό των ανθρώπων με την υποταγή τους στο ιδεώδες του και την αποζημίωση για αυτή τη θυσία τους με την κυριαρχία τους επί των ζώων, που οριοθετείται ωστόσο από το σεβασμό προς αυτά και την υπόλοιπη φύση - απαγορεύεται, για παράδειγμα, να φάει κανείς το αίμα των ζώων, καθώς αυτό φέρει τη ψυχή τους. Σε αντίθεση με το Νώε, που έθεσε την ενότητα της κυριαρχίας επί του διχασμένου όλου *ανθρώπου-φύσης* στο νοούμενο ιδεώδες του ανθρώπινου αυτό-περιορισμού σύμφωνα με το Νόμο, ο Νεβρώδ εγκαθίδρυσε μια τυραννική εξουσία, αφού «τοποθέτησε την ενότητα στον άνθρωπο, τον έθεσε ως ον το οποίο μετέτρεπε τα υπόλοιπα πραγματικά στοιχεία σε νοούμενα, δηλαδή τα σκότωνε, κυριαρχούσε πάνω τους, προσπάθησε να κυριαρχήσει στη φύση, σε τέτοιο βαθμό ώστε να μη μπορεί αυτή πια να γίνει επικίνδυνη για τον άνθρωπο. Έθετε τον εαυτό του σε άμυνα απέναντί της [...] Δεν ένωσε και πάλι τους ανθρώπους, που είχαν γίνει καχύποπτοι και είχαν αποξενωθεί μεταξύ τους, σε μια [σχέση] χαρούμενης κοινωνικότητας με εμπιστοσύνη ανάμεσά τους και στη φύση, αλλά τους κρατούσε ενωμένους μεν, με τη βία. Αμύνθηκε στο νερό με τείχη, ήταν κυνηγός και βασιλιάς. Έτσι, στον αγώνα εναντίον της ανάγκης, τα στοιχεία, τα ζώα και οι άνθρωποι έπρεπε να υπομένουν το νόμο του ισχυρότερου, αλλά ενός ζώντος» (όπ.π.: 14-16). Η ανάλυση αυτή του Hegel αναγνωρίζει στο βίαιο ρήγμα μεταξύ

ανθρώπων και φύσης και μέσα στις ανθρώπινες εχθροπραξίες, αναγνωρίζοντας έτσι «στην ανάγκη και την εχθρότητα» το θεμέλιο της Κυριαρχίας, που εγκαθιδρύεται με τη σύναψη μιας «ειρήνης ανάγκης με τον εχθρό». Ενώ η ηγεσία του Νεβρώδ αντιστοιχεί σε μια κάθετη, τυραννική, δεσποτική κυριαρχία, και η ηγεσία του Νάο σε μια πιο οριζόντια, δημοκρατική κυριαρχία, και οι δύο πολιτικές οργανώσεις, παρά τις σημαντικές διαφορές τους, ετεροκαθορίζονται από τη διάρρηξη των δεσμών του ανθρώπου με τη φύση, κατά συνέπεια από την Ανάγκη και την Εχθρότητα, τη Βία και την Κυριαρχία.

Η επόμενη τομή που αναγνωρίζει ο Hegel στην εβραϊκή ακολουθία της Παλαιάς Διαθήκης, είναι ο Αβραάμ και ο μονοθεϊσμός, δηλαδή η Απόλυτη Κυριαρχία. Έκτοτε, από τον Ιωσήφ και τον Ιακώβ, μέχρι και τον Μωυσή, ο Hegel διακρίνει, με έντονες θα λέγαμε αντισημιτικές αποχρώσεις, έναν πυρήνα εθελοδοουλίας στο εβραϊκό πνεύμα, που ζωογονεί το πεπρωμένο των εμφύλιων συρράξεων και της Κυριαρχίας, με αποκορύφωμα το εβραϊκό πεπρωμένο μετά την Έξοδο από την Αίγυπτο (Hegel, 2013: 19, 22, 23). Ο δεσμός της υλικής ανάγκης με την εχθρότητα, που αποτελεί τη διπλή βάση της Αλλοτρίωσης και της Κυριαρχίας, αποκαλύπτεται μέσα από την ιστορία των Εβραίων και του Εβραϊκού Κράτους: «Μια καθολική εχθρότητα δεν αφήνει τίποτα όρθιο εκτός από μία σωματική εξάρτηση, μια ζωική ύπαρξη, η οποία συνεπώς δεν μπορεί να διασφαλιστεί παρά εις βάρος των υπολοίπων, και την οποία οι Εβραίοι λάμβαναν ως προνόμιο» (όπ.π.: 23). Η ουσία του εβραϊκού πνεύματος και της εβραϊκής νομοθεσίας, που οδηγεί στο φαυλοκυκλικό πεπρωμένο των εμφύλιων εχθροπραξιών και της Κυριαρχίας, είναι λοιπόν η Αλλοτρίωση του υποκειμενικού στο Κυρίαρχο Αντικείμενο, με τη μορφή του Θεού ως αποξενωμένου, «Άπειρου Αντικειμένου», αλλοτρίωση που απορρέει από την αντικειμενική κατάσταση ανάγκης και εχθρότητας στην οποία έχει περιπέσει ο εβραϊκός λαός. Η ανάγκη και εχθρότητα, η αλλοτρίωση και η Κυριαρχία αποτελούν το βασικά γνωρίσματα του εβραϊκού πνεύματος, της εβραϊκής θρησκείας και του εβραϊκού Κράτους (όπ.π.: 29).

Ωστόσο, το Εβραϊκό Κράτος δεν διακρίνεται μόνο από τη λογική της αλλοτρίωσης, της επικράτησης και της Κυριαρχίας, αλλά και από την *αναδιανεμητική λογική*, που επιχειρεί να εναρμονίσει τις κοινωνικο-ταξικές αντιθέσεις. Ο Hegel εντοπίζει ένα θεσμό του μωσαϊκού κράτους που έχει την ίδια κοινωνικο-οικονομική αναδιανεμητική λογική με τη νομοθεσία που ο Σόλων και ο Λυκούργος θέσπισαν για τις δύο σημαντικότερες πόλεις, την Αθήνα και τη Σπάρτη. Πρόκειται για το *Μεγάλο Ιωβηλαίο*, εβραϊκό θεσμό σύμφωνα με τον οποίο οι περιουσιακές ανισότητες μεταξύ

των οικογενειών και των φυλών περιοδικά αποκαθίσταται στην αρχική κατάσταση ισορροπίας τους. Κατά ανάλογο τρόπο, στις ελληνικές πόλεις-κράτη θεσπίστηκαν νόμοι περιορισμού της ανισότητας του πλούτου, των αυθαιρεσιών των πλουσίων και της περιθωριοποίησης των φτωχών (όπ.π.: 30). Σε αντίθεση όμως με τους Έλληνες, στους οποίους υπήρχε ανεπτυγμένη η αναγνώριση του υποκειμένου δικαιωμάτων και της ιδιοκτησίας μεταξύ των ελεύθερων πολιτών, συνεπώς προβλέπονται αντισταθμιστικά κοινωνικο-οικονομικά μέτρα αναδιανομής του πλούτου και περιορισμού του περιουσιακού ανταγωνισμού, στους Εβραίους «η ανικανότητα αύξησης των γαιών δεν υπήρξε συνέπεια της ισότητας των δικαιωμάτων στο έδαφος αλλά της ισότητας ως προς την παντελή έλλειψη δικαιωμάτων σε αυτό» (όπ.π.: 31).

Η εγγελιανή ανάγνωση του Εβραϊκού Κράτους διακρίνει, επιπλέον, πέρα από την θεοπατριαρχική *Κυριαρχία* του ανώτερου Όντος και την κοινωνικοοικονομική *Αναδιανομή* του πλούτου, μία ακόμη λειτουργία του Κράτους, που θα ονομάζαμε τελετουργική *Συμφιλίωση*. Καθώς η αλλοτρίωση του εβραϊκού λαού στην αντικειμενική, «θετική» Κυριαρχία ενός Ξένου Όντος διαπερνά όλες τις σφαίρες της εβραϊκής ζωής, η εβραϊκή παράδοση και θρησκεία θέσπισε, ως αντισταθμιστικά μέτρα, μια πολυεπίπεδη τελετουργική άρση της αλλοτρίωσης και της αποξένωσης, ορισμένες δηλαδή τελετουργίες επιστροφής του εβραϊκού πνεύματος στην κοινοτική χαρά, ανάπαυση, αγαλλίαση μιας συμφιλιωμένης ζωής. Ωστόσο, αυτές οι κρατικά και θρησκευτικά οργανωμένες τελετουργίες και εορτές καταμαρτυρούν, σύμφωνα με τον Hegel, πως το εβραϊκό πνεύμα παραμένει ανελεύθερο, εξαρτημένο από τη σωματική ύπαρξη και τις ζωτικές του ανάγκες, ακόμη και τις στιγμές που συλλαμβάνει την ελευθερία: (Hegel, 2013: 26).

Όπως ο Spinoza εντόπιζε στο «*πρωταρχικό σφάλμα*» συγκρότησης του Εβραϊκού Κράτους τον εμφύλιο πόλεμο και τη θέσπιση μιας άδικης, τυραννικής Κυριαρχίας, έτσι και ο Hegel μετασκευάζει αυτή τη διαπίστωση στην έννοια του «*Πεπρωμένου*», μετατρέποντας και ο ίδιος τον εμφύλιο πόλεμο και την πάλη για επικράτηση σε ερμηνευτικό κλειδί της ιστορίας και της αποτυχίας έλλογης θεσμικής συγκρότησης του Εβραϊκού Κράτους: «Τον θάνατο του Μωυσή ακολούθησε μια μακρά περίοδος εναλλαγής μεταξύ κρατικής ανεξαρτησίας και υποταγής σε ξένους λαούς. Το πεπρωμένο της απώλειας της ανεξαρτησίας κατά τύχη και της ανάκτησής της, μέσω της καταπίεσης, του θάρρους για ανεξαρτησία, αυτό το κοινό πεπρωμένο όλων των λαών είχε αναγκαστικά, ως πεπρωμένο του εβραϊκού λαού [...]» (όπ.π.: 33). Ακόμη και όταν οι Εβραίοι απελευθερώνονταν, αιχμαλωτιζόνταν ξανά στο Πεπρωμένο της

Κυριαρχίας, από άλλους, ισχυρότερους λαούς (όπ.π.: 35).

Στη πραγματικότητα, η ανάλυση του Hegel υποδεικνύει το Εβραϊκό Κράτος ως παραδειγματική περίπτωση του αλλοτριωτικού πυρήνα που χαρακτηρίζει κάθε Κράτος και αναπτύσσεται στην ακολουθία της *κατάστασης ανάγκης*, της *αποξένωσης*, του *ανταγωνισμού*, της *αντικειμενοποίησης* και της *υποδούλωσης* σε ένα Κυρίαρχο Ξένο Ον, τον πυρήνα κάθε Κυριαρχίας και κάθε Κρατικής Μορφής. Υπό αυτό το πρίσμα, η ανάλυση του *φαιλοκρατικού Πεπρωμένου της Κυριαρχίας του Εβραϊκού Πνεύματος* αποτελεί *ιχνηλάτηση του φαιλοκρατικού Πεπρωμένου κάθε αλλοτριωμένου λαού*, πεπρωμένου που οδηγεί στην αέναη και μάταιη επανάληψη του αιματηρού κύκλου που οδηγεί από τον Εμφύλιο Πόλεμο στην Κυριαρχία και στο Κράτος, πραγματοποιώντας κάθε φορά μια νέα επάνοδο στο σημείο αφετηρίας του κύκλου. Ήδη λοιπόν από την ανάλυση αυτή του νεαρού Hegel προκύπτει το λογικό σχήμα παραγωγής εν γένει της Κρατικής Μορφής, ως αντικειμενικής οργάνωσης της Κυριαρχίας επί μιας κατακερματισμένης, αλλοτριωμένης Κοινότητας. Εντοπίζεται όμως, και η αντίστροφη, απραγματοποίητη επάνοδος του Κράτους προς την απολεσθείσα Κοινότητα, μέσω των λειτουργιών της κοινωνικο-οικονομικής *Αναδιανομής* του πλούτου (π.χ. Μεγάλο Ιωβηλαίο) και της τελετουργικής εθνικής *Συμφιλίωσης* (π.χ. Μεγάλο Σάββατο), που αδυνατούν, ωστόσο, να εξαλείψουν το *Πεπρωμένο* της Κυριαρχίας και να αποκαταστήσουν τη χαμένη Κοινότητα.

Το Χριστιανικό Πνεύμα

Αν στη *Θετικότητα της Χριστιανικής Θρησκείας* ο Hegel ανέπτυξε έναν κυρίως ιστοριογραφικό στοχασμό πάνω στον εκφυλισμό του χριστιανισμού σε θετική θρησκεία, στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού* και το *Πεπρωμένο* του ο Hegel αναπτύσσει έναν κυρίως φιλοσοφικό, ανανεωμένο στοχασμό για το απελευθερωτικό κεκτημένο της διδασκαλίας του Ιησού. Αρχικά, ο Hegel θεωρεί ότι ο χριστιανισμός αναδύεται από μια ιστορικά οροθετημένη *επαναστατική κατάσταση*. Η επαναστατική κατάσταση ορίζεται από τον Hegel ως η ουσιώδης *«απόκλιση του πνεύματος από τη σύνταξή του»*, ανάμεσα δηλαδή στη *συντάσσουσα εξουσία* ενός πλήθους αναγκών, ιδεών, τρόπων ζωής, και στη *συντεταγμένη εξουσία* του Κράτους (Hegel, 2013: 39). Το αποτέλεσμα είναι μια επαναστατική έκρηξη και η ανάδυση ενός υποκειμένου που εκφράζει το πνεύμα της ριζικής μεταρρύθμισης και η δημιουργία ενός νέου κοινωνικού δεσμού

μεταξύ των ανθρώπων. Ο Ιησούς δεν επεδίωξε τη μεταρρύθμιση του ενός ή του άλλου μέρους του εβραϊκού πνεύματος, αλλά επιτέθηκε στην ίδια τη ρίζα του: επιτέθηκε στο Αντικειμενικό, δηλαδή στο υπηρετικό, υποδουλωμένο πνεύμα, επιτέθηκε στην υποτέλεια των ανθρώπων σε κάτι Ξένο, που χαρακτηρίζει, σύμφωνα με τον Hegel, το εβραϊκό πνεύμα (όπ.π.: 72, 93, 94). Καθώς το Εβραϊκό Πνεύμα χαρακτηρίζεται από την αλλοτριωτική διάρρηξη του δεσμού των ανθρώπων με τη φύση, χαρακτηρίζεται και από παράγωγες αντιθέσεις, από την αντίθεση της σκέψης με τη πραγματικότητα, του έλλογου με το αισθητηριακό, συνολικά από τη διάρρηξη της ζωής της ίδιας (όπ.π.: 137). Ο Ιησούς λοιπόν επιτέθηκε στην εβραϊκή υποτέλεια στην Κυριαρχία ως Αντικειμενικότητα αποξενωμένη από την υποκειμενική βούληση, αντιστρέφοντας και ανατρέποντας την επιταγή της, προτρέποντας έτσι στον ανακαθορισμό και την αυτενέργεια των υποκειμένων, επιτέθηκε έτσι τόσο στην αβουλία και παθητικότητα των ανθρώπων προς ένα ξένο Νόμο, όσο και στην αναισθησία και την απουσία «*ωραίων σχέσεων*» μεταξύ τους. Δείχνοντας στους ανθρώπους ότι έχουν κακή βούληση, απέναντι στον Εβραϊκό, αόρατο και παντοδύναμο Κύριο και το αντικειμενικό, αλλοτριωτικό Πεπρωμένο του, ο Ιησούς κινήθηκε προς την ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση, που μπορεί να είναι είτε η *αθωότητα* είτε το *αυτεξούσιο* (Selbstmacht). Ωστόσο, η μεν αθωότητα ήταν αδύνατη, το δε αυτεξούσιο οδηγεί στην αθεΐα. Για αυτό ο Ιησούς αναγνωρίζει τόσο την εξάρτηση των ανθρώπων από ένα προπατορικό αμάρτημα, που αναιρεί τόσο την αθωότητα όσο και το αυτεξούσιο, αναγνωρίζοντας όμως την υποκειμενική ευθύνη.

Το πνεύμα του χριστιανισμού, ωστόσο, σε αντίθεση με τον Kant, για τον οποίο η ηθικότητα είναι η υπόταξη του καθέκαστου στον καθολικό Νόμο, πρεσβεύει την ανύψωση του καθέκαστου στο καθολικό, την άρση της αντίθεσης του καθέκαστου (ατόμου) με το καθολικό (Hegel, 2013: 42). Η χριστιανική απελευθέρωση του υποκειμένου από το αντικειμενικό πεπρωμένο της Κυριαρχίας έπρεπε να συμπληρωθεί από τη συμφιλίωση του ατομικού-υποκειμενικού με το καθολικό-αντικειμενικό. Για το σκοπό αυτό ο Ιησούς προκρίνει την *Αγάπη*, σύμφωνα με μια φυσική κλίση των ανθρώπων προς τον νόμο της καθολικής αμοιβαίας αναγνώρισης, και την ελευσόμενη *Βασιλεία του Θεού* ως διπλή, υποκειμενική και αντικειμενική διαλεκτική υπέρβαση του αποξενωτικού διαχωρισμού των ανθρώπων, που αποτελεί τη ρίζα της Κυριαρχίας, και ως δρόμο συμφιλίωσης του υποκειμένου με το αντικείμενο. Αν με το υποκειμενικό φρόνημα της ευθύνης ο χριστιανισμός αίρει το «*θετικό*», αντικειμενικό πεπρωμένο της εβραϊκής Κυριαρχίας, με την δι-υποκειμενική

αγάπη αίρει τους εγωκεντρικούς φραγμούς του φρονήματος, και με τη μεσσιανικά προσανατολισμένη θρησκεία αίρει τους δι-υποκειμενικούς φραγμούς της αγάπης, στην κατεύθυνση πραγμάτωσης της ολότητας (όπ.π.: 43-47, 62, 79, 81). Για αυτό και ο δεσμός της αγάπης πραγματώνεται τελικά μόνο με τον ερχομό της *Βασιλείας του Θεού*, της *Βασιλείας των Ουρανών*.

Ο προβληματικός πυρήνας του χριστιανικού πνεύματος, ωστόσο, εντοπίζεται στο τρόπο που αυτό συλλαμβάνει την ένωση της ανθρώπινης κλίσης με το Νόμο. Η επίκληση της ανθρώπινης φύσης των αναγκών δεν αίρει τελικά την αποξενωτική Αντικειμενικότητα, αφού το υποκειμενικό πνεύμα αντικειμενοποιείται ως μία φυσική κατάσταση των ανθρώπινων αναγκών χωρίς το πρωτείο του Πρακτικού Λόγου ως πραγματικής, ενεργητικής και συνειδητής δραστηριότητας του υποκειμενικού Πνεύματος, υποκειμενική αρχή που εισάγεται μόνο στη νεωτερικότητα (Hegel, 2013: 139). Ενώ λοιπόν Ιησούς αντιπαρατίθεται στην ίδια την «*αρχή του κυριαρχείσαι*» (όπ.π.: 130), τελικά μπορούσε ρεαλιστικά να πρεσβεύσει μόνο τη μετατροπή της *Απόλυτης Κυριαρχίας* του εβραϊκού πνεύματος σε μια *ήπια Κυριαρχία*, τη μετατροπή της δηλαδή σε μια μορφή πατερναλιστικής εξάρτησης από κάποιον που οι υποτελείς αγαπούν σε μια κατάσταση ανάγκης: «Στην ιδέα των Εβραίων περί Θεού ως κυρίου και εντολέα τους, ο Ιησούς αντιπαραθέτει τη σχέση του Θεού προς τους ανθρώπους ως εκείνης ενός πατέρα απέναντι στα παιδιά του». Έτσι η απόλυτη *Κυριαρχία* του εβραϊκού πνεύματος αντικαθίσταται από τον *Νόμο* του χριστιανικού πνεύματος.

Όμως γιατί το πνεύμα του χριστιανισμού απέτυχε τελικά να απελευθερώσει το υποκείμενο από τα δεσμά του αντικειμενικού Πεπρωμένου της Κυριαρχίας; Θεωρούμε πως ερμηνευτικό κλειδί για την κατανόηση του εγγελιανού επιχειρήματος, είναι η επικράτηση της αντικειμενικής, αλλοτριωτικής «*κατάστασης ανάγκης*», στη σχέση ανθρώπων-φύσης και μεταξύ των ανθρώπων, επί των αφηρημένων διακηρύξεων του εβραϊκού και κυρίως του χριστιανικού πνεύματος. Σύμφωνα με τον Hegel, στην *κατάσταση ανάγκης* βεβηλώνεται κάθε ιερός φραγμός, και τότε οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν μια αποκλειστική διάζευξη, ένα εκβιαστικό δίλημμα: είτε υποτάσσονται στη φύση, είτε την υποτάσσουν, εγκλωβισμένοι στον φαύλο κύκλο της Κυριαρχίας: «Το ότι η ύψιστη κατάσταση ανάγκης [Not] προσβάλλει τα ιερά αποτελεί ταυτολογία, διότι η [κατάσταση] ανάγκης είναι μια κατάσταση διάρρηξης, σπαραγμού, και [κατάσταση] ανάγκης στον [τομέα της] πράξης είναι μια πράξη που θίγει ένα ιερό αντικείμενο. Στην [κατάσταση] ανάγκης, ο άνθρωπος είτε μετατρέπεται σε αντικείμενο και καταπιέζεται, είτε θα πρέπει να μετατρέψει τη φύση σε

αντικείμενο και να την καταπιέσει» (Hegel, 2013: 73). Ο «θετικός άνθρωπος» είναι ο αλλοτριωμένος, αντικειμενοποιημένος από την κατάσταση ανάγκης και την Κυριαρχία άνθρωπος, που καθηλώνεται στο θετικό, αρραγές, αντικειμενικό δεδομένο του Εγώ και των Άλλων μπλεγμένος στα δίκτυα της ανάγκης και της εχθρότητας, χωρίς να μπορεί να μετασχηματίσει υποκειμενικά τις κοινωνικές και θεσμικές σχέσεις που αποτελούν όρους πραγμάτωσης της ελευθερίας του. Έτσι εγκλωβίζεται στο άμεσο και δοσμένο των αλλοτριωτικών αντιθέσεων, στο *Πεπρωμένο* της αποξένωσης, της επικράτησης του ισχυρότερου, της Κυριαρχίας. Χωρίς την αντικειμενική υπέρβαση της *κατάστασης ανάγκης*, δηλαδή της αντικειμενικής συνθήκης εξάρτησης των ανθρώπων από τις ζωτικές ανάγκες που τους οδηγεί σε μια κατάσταση εχθρότητας και ανταγωνισμού, το υποκειμενικό πνεύμα κάθε θρησκευτικής διδασκαλίας θα προσαρμόζεται αναγκαστικά στην αντικειμενική αποξένωση μεταξύ των ανθρώπων και στο πεπρωμένο της Κυριαρχίας που προκαλούν οι αντικειμενικές συνθήκες ύπαρξής τους. Υπ'αυτή την έννοια, η διδασκαλία του Ιησού διαψεύστηκε, γιατί η *Αγάπη* και η *Βασιλεία* του Θεού δεν συνιστούσαν επαρκείς, πρακτικές λύσεις προσανατολισμένες προς τον μετασχηματισμό της κοινωνικής και θεσμικής πραγματικότητας της εποχής του. Ένας τέτοιος, πρακτικός προσανατολισμός διέπει τη νεωτερική εποχή και την εγγελιανή πρόταση θεσμικής ανασυγκρότησης των αντικειμενικών όρων πραγμάτωσης της ελευθερίας και της δικαιοσύνης, πρόταση που ο Hegel θα αναπτύξει περαιτέρω τα επόμενα χρόνια της διανοητικής του εξέλιξης.

Το πολιτικό όριο: Το Σύνταγμα της Γερμανίας

Μεταξύ των ετών 1799 και 1802, ο Χέγκελ συγγράφει, αρχικά στην Φρανκφούρτη και εν συνεχεία στην Ίαινα, το κείμενό του που αναφέρεται στο *Σύνταγμα της Γερμανίας* (1798-9). «Το κείμενο αυτό είναι χαρακτηριστικό της στροφής της εγγελιανής πολιτικής φιλοσοφίας από τις υποκείμενες θεμελιώσεις των πρώτων εγγελιανών κειμένων σε έναν τύπο επιχειρήματος που εδράζεται στην ιδέα της συσσωρευμένης δύναμης, η οποία τάσσεται στην υπηρεσία ενός ύψιστου πολιτικού σκοπού, που συνίσταται στην συγκρότηση μιας ισχυρής και ενάρετης πολιτείας» (Ψυχοπαίδης, 2003: 72).

Ο Hegel αξιολογεί ως παρωχημένους τους ισχύοντες θεσμούς της Γερμανίας που αναφέρονται στους πατροπαράδοτους κώδικες της τιμές και του αίματος, αναζητώντας μια νέα γενική δικαϊκή ρύθμιση που θα αντιστοιχεί περισσότερο με το

νεωτερικό πνεύμα της εποχής. Ο Hegel ξεκινάει με μια εκκωφαντική και επιθετική διαπίστωση: Η Γερμανία δεν είναι πια ένα Κράτος. Στη συνέχεια, εξετάζει την έννοια του Κράτους, και έπειτα, με γνώμονα αυτή, αρθρώνει μια συστηματική ιστορική αφήγηση για το σύνταγμα της Γερμανίας, καθώς και μια συστηματική κριτική προς αυτό, καθώς δεν κατοχυρώνει τα αναγκαία και ουσιώδη για τη σύσταση ενός έλλογου Κράτους, δηλαδή, ενός νεωτερικού Κράτους που θεμελιώνεται στην αρχή της ελευθερίας. Τέλος, προτείνει τις ενδεδειγμένες για αυτόν μεταρρυθμίσεις.

Την εποχή που γράφει ο Hegel, η Γερμανία είναι, σύμφωνα με τον ίδιο, μια «νόμιμη (*rechtliche*) αναρχία», με πολλά διαφορετικά κρατίδια που δεν συγκροτούν μια πραγματική πολιτική ολότητα (Hegel, 1999: 14). Σύμφωνα με τον Hegel, κάθε Κράτος πρέπει να έχει ένα καθολικό κέντρο στο οποίο ενώνονται οι επιμέρους δυνάμεις, οι διεθνείς σχέσεις, η άμυνα, οι δαπάνες, ένα κέντρο το οποίο έχει, επιπλέον, τη δύναμη να επιβάλλεται πάνω στα ατομικά στοιχεία, τα οποία πρέπει να εξαρτώνται από αυτό (όπ.π.: 12,13). Σε ένα από τα πρώτα σχέδια του κειμένου, ο Hegel δηλώνει ότι η ιστορική μορφή της «αστικής ιδιοκτησίας» (*bürgerliches Eigentum*) αποτελεί τήν αιτία τής πολιτικής διάλυσης που επικρατεί (Marcuse, 1999: 50). Στη δημοσιευμένη εκδοχή του κειμένου, ο Hegel επικεντρώνεται αρχικά στον προσδιορισμό του εννοιολογικού πυρήνα του Κράτους, για να συλλάβει φιλοσοφικά τους αναγκαίους όρους επίλυσης του πολιτικού προβλήματος κατακερματισμού της Γερμανίας. Προσδιορίζοντας λοιπόν την έννοια του Κράτους, υποστηρίζει πως ο βασικός σκοπός του είναι η έννομη και ρεαλιστική, με τη δύναμη των όπλων, υπεράσπιση του συνόλου της ιδιοκτησίας μέσω της συγκρότησης μιας κοινής πολιτικής εξουσίας και μιας κοινής στρατιωτικής δύναμης: «Μια μάζα ανθρώπων μπορεί να ονομαστεί κράτος, μόνο όταν είναι ενωμένο για την κοινή υπεράσπιση του συνόλου της ιδιοκτησίας [...] Για να σχηματίσει κράτος μια μάζα ανθρώπων, είναι αναγκαίο να συγκροτήσει μια κοινή στρατιωτική δύναμη και μια πολιτική εξουσία» (Hegel, 2001: 214, 215). Η πολιτική εξουσία στο ύψιστο σημείο της, ως κρατική κυριαρχία, μπορεί να συγκροτείται με διάφορους τρόπους, ως μοναρχία, αριστοκρατία ή δημοκρατία, ανάλογα με τις ιστορικές περιστάσεις. Με δεδομένο το μέγεθος του πληθυσμού και το μέγεθος των σύγχρονων κρατών, «είναι εντελώς αδύνατη η ρεαλιστική πραγμάτωση του ιδεώδους, σύμφωνα με το οποίο κάθε ελεύθερος άνθρωπος οφείλει να συμμετέχει στη συζήτηση και να συναποφασίζει για καθολικά πολιτικά ζητήματα» (όπ.π.: 216, 222). Επομένως, το ουσιώδες είναι η ρεαλιστική συγκρότηση μιας μάζας ανθρώπων σε κράτος και πολιτική εξουσία, η

οποία να διαθέτει ένα κυρίαρχο, ορθολογικό και αποτελεσματικό κέντρο λήψης των αποφάσεων.

Ο Hegel θέτει τρία είδη παραμέτρων που πρέπει να συνυπολογιστούν για την ορθολογική κρατική διακυβέρνηση των πολιτών: το *χρήμα*, η *αποδοτικότητα* της κρατικής μηχανής, η *ικανοποίηση του πνεύματος του λαού*: κατά σειρά, πρόκειται για τους τομείς των κρατικών οικονομικών, της κρατικής διοίκησης, και της κοινωνικής νομιμοποίησης (Hegel, 1999: 226). Όσον αφορά τα *κρατικά οικονομικά*, για τη συγκρότηση της πολιτικής εξουσίας και της κρατικής κυριαρχίας, το οικονομικά ουσιώδες είναι η συγκρότηση ενός φορολογικού μηχανισμού που μπορεί να συγκεντρώνει την αναγκαία ποσότητα πόρων, και όχι οι άνισες αναλογίες ανάμεσα στα διάφορα είδη φόρων (ό.π.π.: 219). Όσον αφορά την κρατική διοίκηση, ο Hegel διακρίνει ανάμεσα στις αναγκαίες *λογικο-ιστορικές προϋποθέσεις* συγκρότησης της κρατικής εξουσίας, και στις *πραγματολογικές προϋποθέσεις* συγκρότησης της κρατικής διακυβέρνησης, που είναι λιγότερο ή περισσότερο ορθολογική, και ενέχει περισσότερη ή λιγότερη αυθαιρεσία (ό.π.π.: 215). Για την ορθολογική άσκηση της κρατικής διακυβέρνησης, ο Hegel προτείνει μια ισορροπία ανάμεσα στον *κρατικό εξαναγκασμό* των πολιτών για τα αναγκαία, και στην *κρατική επιείκεια* για τα πιο αυθαίρετα και συμπτωματικά: διαφορετικά, υπάρχει ο κίνδυνος οι πολίτες να οδηγηθούν σε σύγχυση των δύο και να θέτουν τα αναγκαία αιτήματα του Κράτους υπό αμφισβήτηση (ό.π.π.: 216). Όσον αφορά, τέλος, την *κοινωνική νομιμοποίηση*, ο Hegel ασκεί κριτική στις θεωρίες που αναπαριστούν το Κράτος ως μια απολυταρχική μηχανή, της οποίας η κίνηση πρέπει να μεταδίδεται από την κορυφή της πολιτικής κυριαρχίας προς τη λαϊκή βάση. Απέναντι σε αυτή την αντίληψη, ο Hegel αντιπροτείνει την ελάχιστη κρατική καταστολή, την αναγκαία κρατική αναδιανομή του κοινωνικού πλούτου και τη μέγιστη ελευθερία των πολιτών, που αποτελεί το θεμέλιο της κοινωνικής νομιμοποίησης και ισχυροποίησης του κρατικού μηχανισμού (ό.π.π.: 223, 224). Σε τελική ανάλυση, μια «*απείρως ισχυρή*» κρατική εξουσία δεν είναι εκείνη που οργανώνεται ως απολυταρχικός, σχολαστικός μηχανισμός περιορισμού των ελευθεριών των πολιτών, αλλά εκείνη που οργανώνεται ως ένας, κατά το δυνατόν, ελεύθερος μηχανισμός ικανοποίησης του λαού. Διαφορετικά, ο υπερβατικός κρατικός συγκεντρωτισμός και παρεμβατισμός καταλήγει να καταπνίγει τις δημιουργικές δυνάμεις των πολιτών (ό.π.π.: 226, 227). Επομένως, ο Hegel διακρίνει ανάμεσα στο στοιχείο της αναγκαίας δύναμης που πρέπει να συγκεντρώνει στα χέρια της κάθε πολιτικά κυρίαρχη κρατική εξουσία, και στο στοιχείο το οποίο

είναι απαραίτητο για την κοινωνική συνοχή, αλλά ιστορικά τυχαίο και ενδεχομενικό σε σχέση με την αναγκαιότητα της πολιτικής κυριαρχίας και του κράτους της. Έτσι λοιπόν ο Hegel διαπιστώνει ότι το πρώτο στοιχείο, αυτό της αναγκαίας συγκέντρωσης δύναμης στα χέρια μιας πολιτικά κυρίαρχης εξουσίας, το οποίο συνίσταται στην ικανότητά της να απαιτεί την εφαρμογή των νόμων, την απονομή της δικαιοσύνης, την επιβολή και τη συλλογή των φόρων, και να οργανώνει τη γλώσσα, τα έθιμα, την κουλτούρα και τη θρησκεία, δεν υπάρχει στη Γερμανία (Hegel, 1999: 25).

Με γνώμονα αυτά τα κριτήρια, ο Hegel προβαίνει σε μια συνοπτική ιστορική αναδρομή αυτής της αδυναμίας και ανικανότητας της γερμανικής Κρατικής Μορφής, διακρίνοντάς τη σε διάφορους τομείς της: το στρατό, τα κρατικά οικονομικά, την εδαφική επικράτεια, την απονομή δικαιοσύνης, τη θρησκεία κ.α. Έτσι ο Hegel οδηγείται στην αναδιατύπωση της αφετηριακής πικρής του διαπίστωσης, αυτή τη φορά με όλο το βάρος μιας βαθιάς ιστορικής επίγνωσης: Η Γερμανία εξακολουθεί να σπαράσσεται, όπως η Ιταλία, από τον πολιτικό κατακερματισμό και τους εμφυλίους πολέμους. Η Γερμανία, παρά την τεράστια φιλοσοφική της παραγωγή, που έχει ως νεωτερική επιτομή της τον καντιανό και ευρύτερα τον γερμανικό Ιδεαλισμό, παραμένει εγκλωβισμένη σε μια κοινωνική και πολιτική δίνη αντιφάσεων, αδυνατώντας να εισέλθει πραγματικά, και όχι θεωρητικά, στη νεωτερική εποχή του οργανωμένου και έλλογου Κράτους, τιθασεύοντας τις διαλυτικές δυνάμεις των αποξενωμένων ομάδων και ατόμων (Hegel, 1999: 101). Το σχόλιο του Hegel είναι σαφές: το πεπρωμένο της μέχρι τότε ιστορίας του γερμανικού λαού αποτελεί μια ασθενέστερη εκδοχή του πεπρωμένου του εβραϊκού λαού, που ο ίδιος είχε εξετάσει, όπως είδαμε, μελετώντας την ιστορία του Εβραϊκού Κράτους. Δηλαδή, ένα πεπρωμένο εμφυλίων πολέμων και ανταγωνιστικής πάλης για την κυριαρχία, που οδηγεί στον κρατικό δεσποτισμό, την κοινωνική αναταραχή και την επανάληψη του φαύλου αυτού κύκλου από την αρχή. Για να ξεφύγει η Γερμανία από αυτή τη μοίρα ο Hegel προσδοκά, σε μια μακιαβελική προοπτική, έναν γερμανό Ηγεμόνα, ένα σύγχρονο «Θησέα» να συνενώσει τη μάζα των ανθρώπων στη Γερμανία σε ένα οργανικό σύνολο, που θα αποτελέσει τον οργανωμένο λαό ενός γερμανικού, κυρίαρχου Κράτους (όπ.π.: 100, 101). Διαφορετικά, χωρίς την παρέμβαση μιας έλλογης υποκειμενικότητας που θα εκφράσει ενωτικά το πνεύμα του γερμανικού λαού ιδρύοντας ένα ορθολογικό Κράτος, το πεπρωμένο της διάσπασης, του κατακερματισμού και της αποξένωσης φυγείν αδύνατο. Γιατί ο Hegel κλείνει το

κείμενό του με έναν καυστικό αφορισμό, που στρέφεται ενάντια στην αφηρημένη φιλοσοφική ενατένιση: Οι έννοιες δεν αξίζουν την εμπιστοσύνη του λαού, χωρίς τη δύναμη που τις δικαιώνει στη πράξη (ό.π.: 101)

Κριτική Φιλοσοφία και Κρατική Μορφή

Κατά την περίοδο της Ιένας (1801-1807), ο Hegel καταρτίζει τρία διαδοχικά σχέδια συστήματος (Jenner Systemwurfe) από το 1803 έως το 1806, και δημοσιεύει το πρώτο του φιλοσοφικό έργο «*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*» (1801)⁶¹. Το εν λόγω κριτικό δοκίμιο του Hegel αποτελεί τη πρώτη επίσημη και επώνυμη δημοσίευσή του με κατ'εξοχήν φιλοσοφικό περιεχόμενο. Στο κείμενο αυτό αποτυπώνεται για πρώτη φορά στο ευρύ κοινό η φιλοσοφική τοποθέτηση του ίδιου του Hegel αναφορικά με τις δύο μεγάλες σχολές της μετακαντιανής σκέψης, το φιχτεανό και το σελλινγκιανό φιλοσοφικό σύστημα. Κατά μήκος της εγγεγραμμένης κριτικής, μπορούμε να ανιχνεύσουμε ορισμένες θεμελιώδεις εγγεγραμμένες θέσεις για τη Κρατική Μορφή.

Η βασική ενόραση του νεαρού Hegel, σύμφωνα με την οποία ο κατακερματισμός της αρχαίας κοινότητας και η αστική εξατομίκευση αποτελούν την άλλη όψη του νεωτερικού *Κράτους-Μηχανή*, προσλαμβάνει εδώ μια ανώτερη φιλοσοφική και συστηματική έκφραση. Η συγκρότηση της αστικής κοινωνίας κυριαρχείται από την αντίθεση μεταξύ ουσίας και φαινομενικότητας, ελευθερίας και αναγκαιότητας, υποκειμενικού και αντικειμενικού πνεύματος, διαχωρισμοί που χαρακτηρίζουν τη νοητική κατάσταση της *Διάνοιας* (Verstand), καθώς αυτή αντιλαμβάνεται το αντικείμενό της ως εξωτερική, εξαναγκασμένη συνάρθρωση διαχωρισμένων μερών και ατομικών στοιχείων, έναντι του *Λόγου* (Vernunft) της συμφιλίωσης των αντιθέσεων. Στη καντιανή-φιχτεανή ηθικοπολιτική διδασκαλία της *Διάνοιας* αποτυπώνονται λοιπόν οι πραγματικοί διαχωρισμοί της αστικής κοινωνίας, και

⁶¹. Επιπλέον, στη «*Κριτική Εφημερίδα της Φιλοσοφίας*» (*Kritisches Journal der Philosophie*, 1802-1803) δημοσιεύει τα εξής κείμενα: «Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten», «Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Iacobische und Fichtesche Philosophie», «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», ενώ επεξεργάζεται και τα παρακάτω: «Jenaer Realphilosophie, Jenaer Logik, Metaphysik und Naturphilosophie», «Das System der spekulativen Philosophie», «System der Sittlichkeit», «Phänomenologie des Geistes» (Ψυχοπαίδης, 2003: 319).

κυρίαρχα ο αλλοτριωτικός διαχωρισμός ανάμεσα στο άτομο και την κοινότητα:

Μια «*απόλυτη πολικότητα μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας*» διαπερνά το φωτεινό σύστημα, που καθιστά αδιανόητη οποιαδήποτε σύνθεση και οποιοδήποτε «*σημείο αδιαφορίας*» (Indifferenzpunkt), είτε στο επίπεδο του ατόμου, είτε στο επίπεδο της ζωντανής κοινότητας (Gemeinschaft) (Hegel, 2006a: 119, 123). Ο Hegel ασκεί κριτική στον Fichte για την άκαμπτη και αλλοτριωτική σύλληψη της σχέσης ατόμων-κοινότητας, που αποδίδει αναγκαστικά έναν αυταρχικό κρατικό μηχανισμό. Για τον Hegel, η κοινότητα του προσώπου με άλλα πρόσωπο είναι στην ουσία της διεύρυνση και όχι περιορισμός της ελευθερίας των προσώπων, και η κοινότητα των έλλογων προσώπων αποτελεί την ύψιστη κοινότητα. Μέσα σε μια γνήσια ελεύθερη κοινότητα, «*το άτομο έχει απεμπολήσει την απροσδιοριστία του, δηλαδή τη δήθεν ελευθερία του. Στη ζωντανή σχέση (Beziehung) υπάρχει ελευθερία μονάχα εφόσον εμπεικλείεται η δυνατότητα αυτοαναίρεσης και προσχώρησης σε άλλες σχέσεις*» (όπ.π.: 114, 115). Αντίθετα, ο Fichte παραμένει φιλοσοφικά δέσμιος των αλλοτριωτικών διαχωρισμών, της έννοιας από τις εξορμήσεις, της ελευθερίας από τη φύση, του υποκειμενικού πνεύματος από τη φυσική αναγκαιότητα, και προτείνει την κυριαρχία της Διάνοιας, πάνω στο φυσικό σώμα και τις εξορμήσεις του (όπ.π.: 120). Η πολιτική συνέπεια αυτής της θέσης είναι ο εγκλωβισμός της φωτεινής πολιτειακής σύλληψης στην «*κατάσταση ανάγκης*» που ισοδυναμεί με την «*φυσική κατάσταση*» της παράδοσης του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, σύμφωνα με την οποία το πνεύμα ετεροκαθορίζεται από τις φυσικές ανάγκες και τον ζώδη-ανθρώπινο ανταγωνισμό, προσπαθώντας να επιβληθεί πάνω στη «*φυσική κατάσταση*» αντί να συμφιλιωθεί διαλεκτικά μαζί της σε ένα ανώτερο επίπεδο (όπ.π.: 115). Το κοινωνικοπολιτικό όργανο αυτής της διπλής, εξωτερικής επιβολής της *Φύσης* πάνω στο Πνεύμα, με τη μορφή της «*κατάστασης ανάγκης*», και του *Πνεύματος*, πάνω στη Φύση, με τη μορφή της *Κυριαρχίας* της Έννοιας και της Διάνοιας, είναι το φιχτεανό *Κράτος της Ανάγκης* (Notstaat), που αποτελεί την αποκρυστάλλωση της εσωτερικότητας και της βίαιης αλληλεξάρτησης εντός της αστικής κοινωνίας. Το φιχτεανό *Κράτος της Ανάγκης* όχι μόνο τιμωρεί τις παραβάσεις του δικαίου, αλλά επιδιώκει να προλαμβάνει την ίδια την δυνατότητα των παραβιάσεων, συγκροτώντας ένα Αστυνομικό Κράτος διαρκούς επιτήρησης και προληπτικής κατασκευής ενόχων (όπ.π.: 116). Τελικά, υποστηρίζει ο Hegel με ιδιαίτερα καυστικό τρόπο, ο Fichte θυσιάζει, στο όνομα της κυριαρχίας του *Κράτους της Ανάγκης* πάνω στις φυσικές εξαρτήσεις και στις ανταγωνιζόμενες προτιμήσεις των ιδιωτών, τα πραγματικά θεμέλια κάθε ζωντανής κοινότητας: «*Ας*

επικρατήσει το δίκαιο, ακόμη κι αν εαυτόν τον λόγο πρέπει να εξολοθρευθούν, σε σημείο που να μη μείνει κολυμπηθρόξυλο κατά το κοινώς λεγόμενο, η εμπιστοσύνη, η ευχαρίστηση (*Lust*) και η αγάπη, όλες οι δυνάμεις μιας γνήσιας ηθικής ταυτότητας» (όπ.π.: 120).

Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι η δομή της κριτικής επιχειρηματολογίας του Hegel απέναντι στον Hegel είναι η ίδια με την εγγεληνική κριτική προς το Εβραϊκό Κράτος αλλά και το Χριστιανικό Κράτος: η αδιέξοδη φιχτεανή πρόταση για ένα Κράτος-μηχανισμό που θα καταπιέζει ως *Έννοια* τα άτομα, τις ανάγκες και τις ορμές τους, δεν αποτελεί παρά μια νέα εκδοχή, στο επίπεδο της αστικής-νεωτερικής κοινωνίας, της αδιέξοδης αλλοτρίωσης που χαρακτήριζε το *Εβραϊκό* και το *Χριστιανικό Κράτος* έναντι των πολιτών του. Τόσο στην περίπτωση της προ-νεωτερικής ιουδαίο-χριστιανικής όσο και στην περίπτωση της νεωτερικής-αστικής αλλοτρίωσης, παρατηρούμε πως η «*φυσική κατάσταση ανάγκης*» κυριαρχεί πάνω στα υποκειμενικά πνεύματα, ο κατακερματισμός της κοινότητας και η αποξένωση μεταξύ των ανθρώπων, που επιφέρει τον ανταγωνισμό και την υποδούλωσή τους, κυριαρχεί πάνω στην ελευθερία και τον ζωντανό κοινοτικό δεσμό, ενώ, ταυτόχρονα, η αλλοτριωτική *κατάσταση ανάγκης* των ατόμων αντικειμενοποιείται σε έναν καταπιεστικό, υπερβατικό Κρατικό Μηχανισμό που επιβάλλει μια αφηρημένη και εξωτερική ενότητα πάνω στα κατακερματισμένα ατομικά και κοινωνικά στοιχεία.

Το παράδοξο της Ελευθερίας: Ανάμεσα στη *Φυσική Κατάσταση* και το *Πολιτικό Κράτος*

Στο *Σύστημα της Ηθικότητας* ο Hegel βρίσκεται ακόμη προσηλωμένος στο πρότυπο της πλατωνικής Πολιτείας, σύμφωνα με το οποίο η *κοινωνία των ιδιωτών* (και οι τάξεις των έμπορων και παραγωγών) δεν είναι παρά το ανόργανο μέρος της πολιτείας, που πρέπει να θυσιάζεται από την *κοινωνία των πολιτών* και την έλλογη Πολιτεία της ελευθερίας (και της τάξεως των φυλάκων). Σταδιακά όμως, ο Hegel μετακινείται προς την αναγνώριση της αστικής πραγματικότητας και της αρχής της ελευθερίας του ιδιώτη ως ανθρώπου, και όχι μόνο ως πολίτη (Φαράκλας, 1997: 350-351). Η διάσπαση της ελληνορωμαϊκής ηθικής ολότητας θεωρείται πλέον μια αναγκαία ιστορική διαδικασία που οδηγεί στη νεωτερική εποχή, και η ρομαντική επιστροφή στα αρχαία ιδεώδη θεωρείται πλέον αδύνατη. Ενώ αρχικά ο Hegel αντιπαραθέτει την οργανική τελολογική ενότητα της αρχαιοελληνικής πόλεως-

κράτους στο μηχανιστικό κράτος της νεωτερικής, αστικής κοινωνίας, σταδιακά αναζητά το ισοδύναμο της απολεσθείσας αρχαιοελληνικής οργανικής ολότητας στην ικανότητα του νεωτερικού έθνους-κράτους να εντάξει οργανικά, στο εσωτερικό του της ηθικής ολότητας του λαού, τις μηχανιστικές λειτουργίες της αστικής οικονομίας (Ross, 2008: 125-126, 127). Η δριμεία κριτική του νεαρού Hegel στη νεωτερικότητα μετασχηματίζεται σε κριτική κατάφαση, αποδοχή και νομιμοποίησή της, ενώ ο κόσμος της αρχαιοελληνικής «ηθικότητας» ή «ήθους» (Sittlichkeit) του «αληθούς πνεύματος», παραμένει μέτρο σύγκρισης για τη διάγνωση και τη κριτική του νεωτερικού κατακερματισμού της «ηθικής υπόστασης», παύει όμως να είναι αυστηρό πολιτικό ιδεώδες. Επομένως ο Hegel, σε αντίθεση με τη ρομαντική παράδοση αλλά και με την καντιανή διδασκαλία, σταδιακά διαλεκτικοποιεί την αντίθεση *μηχανισμού* και *οργανισμού*, διατηρώντας το αρνητικό και το θετικό τους πρόσημο, αντίστοιχα, καταλήγοντας να ενσωματώσει το μηχανισμό της αστικής κοινωνίας στην ιδανική οργανική, ηθική ολότητα του εθνικού λαού, προς την οποία ένα έλλογο Κράτος πρέπει να τείνει.

Η διανοητική αυτή μετάβαση και μεταμόρφωση της εγελιανής σύλληψης του Κράτους διαφαίνεται στο κείμενο του Hegel «*Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στη πρακτική φιλοσοφία και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες*» [1802-1803], που δημοσιεύτηκε στην επιθεώρηση *Kritisches Journal der Philosophie*, και αποτελεί ουσιαστικά την τελευταία μεγάλη δημοσίευση του συγγραφέα στην Ιένα πριν την έκδοση της *Φαινομενολογίας του Νου* το 1807.

Ο Hegel επιδιώκει προγραμματικά τη διαλεκτική συναίρεση της *ηθικότητας* και της *νομιμότητας* στην απόλυτη ηθικότητα, που περιλαμβάνει τις πρώτες ως δύο αναπτυσσόμενες στιγμές της. Η ουσία της απόλυτης ιδέας, σύμφωνα με τον Hegel, είναι η ζωτικότητα του λαϊκού ήθους, που υπερβαίνει την στείρα αντίθεση ανάμεσα στην *ηθική*, η οποία, μολονότι διαπνέεται από το απόλυτο και θετικό, παραμένει τυπική και αρνητική, και στο *φυσικό δίκαιο*, που έχει ως ουσία του το τυπικό και το αρνητικό (Hegel, 2018: 150). Ο Hegel διεξάγει έτσι ένα διμέτωπο αγώνα: απέναντι στην απόλυτη ταυτότητα και θετικότητα, στην απόλυτη έννοια, στον απριορισμό της υπερβατολογικής φιλοσοφίας των Kant και Fichte, της οποίας απόληξη είναι η απολυτοποίηση της ηθικής υποκειμενικότητας, και από την άλλη, απέναντι στην απόλυτη διαφορά και αρνητικότητα, στη διαλυτική σχετικότητα και φαινομενικότητα, στον φορμαλισμό και στην έλλειψη ηθικο-πολιτικής οργανωτικής αρχής του

εμπειρισμού, της οποίας απόληξη είναι η απολυτοποίηση της νομικής αντικειμενικότητας. Ο Hegel στηλιτεύει τον «*αθέμιτο χαρακτήρα*» κάθε διανοητικού εγχειρήματος, υπερβατολογικού ή εμπειριστικού, που εμφανίζει κάτι υποκείμενο σε όρους ως *μη* υποκείμενο σε όρους, ως κάτι το άνευ όρων, *Απόλυτο* (όπ.π.: 96). Από τη μία, λοιπόν, βρίσκεται ο εσωτερικός, υποκειμενικός ηθικός χώρος, από την άλλη η εξωτερική, αντικειμενική νομική δέσμευση. Η νεωτερική ρηγμάτωση των δύο αυτών διαστάσεων μοιάζει ανεπανόρθωτη (όπ.π.: 18, 19).

Καθώς ο Hegel έχει αναπτύξει διεξοδικά τη κριτική του στην υπερβατολογική φιλοσοφία στο δοκίμιο *Πίστη και Γνώση* (1802), επικεντρώνεται πλέον στη κριτική του έτερου πόλου, του εμπειρισμού και της κρατούσας επιστήμης του *Φυσικού Δικαίου*. Τα σημεία αυτής της κριτικής του είναι βασικά δύο. Το πρώτο αφορά τις αυθαίρετες αφαιρέσεις της εμπειρική μεθόδου κατασκευής της Φυσικής Κατάστασης, που εκκινούν από τη δοσμένη ιστορική πραγματικότητα, δηλαδή *a posteriori*, για να καταλήξουν στα *a priori* στοιχεία που ισχυρίζονται πως συγκροτούν την «ανθρώπινη φύση». Το αποτέλεσμα είναι η «*a priori πρωταρχική φυσική κατάσταση*» να εξαρτάται ουσιωδώς από την κοινωνικο-ιστορική κατάσταση, την οποία υποτίθεται πως θεμελιώνει. Το δεύτερο σημείο κριτικής αφορά την αυθαίρετη, θολή διαίσθηση και παράσταση μιας *χαοτικής* φυσικής κατάστασης, στην οποία προστίθεται και επιβάλλεται εκ των υστέρων μια *εξωτερική, επιφανειακή, τυπική, κενή* ενότητα στο όνομα της κοινωνίας και του Κράτους, χωρίς καμία ουσιώδη συνάφεια με τις σχέσεις που συνθέτουν την φυσική πολλαπλότητα των στοιχείων και των αντιθέσεων (Hegel, 2018: 77, 78). Η επίλυση του προβλήματος της *φυσικής κατάστασης* στις θεωρίες του *κοινωνικού συμβολαίου* αναζητά την παραγωγή μίας, κατά μηχανική αναγκαιότητα, θετικής ενότητας και ισορροπίας, την παραγωγή δηλαδή της μετάβασης από τη χαοτική φυσική κατάσταση σε ένα ισορροπημένο και εξαναγκαστό θεσμικό σύστημα δικαίου (όπ.π.: 106). Το σύστημα εξαναγκασμού θα πρέπει να έχει αναγκαστικά ένα «ύψιστο θετικό σημείο από το οποίο θα εκκινεί ο εξαναγκασμός σύμφωνα με την έννοια της καθολικής ελευθερίας», ένα σημείο αναγκαστικά υπερβατικό, από το οποίο στηρίζεται όλη η αλυσίδα του εξαναγκασμού. Το κεντρικό ερώτημα για τον Hegel είναι το πώς θα καταστεί αυτή η *ύψιστη βούληση*, αν και μέσω εξαναγκασμού και επίβλεψης, σύμφωνη με την έννοια της *καθολικής, αντικειμενική βούλησης*, και με ποιόν τρόπο θα παραμείνει το σύστημα εντελώς εμμενές προς την υποκειμενική βούληση, σύμφωνα με τις προδιαγραφές της υπερβατολογικής, κριτικής φιλοσοφίας.

Το πρόβλημα αυτό δεν μπορεί να λυθεί στο πλαίσιο της μηχανικής αρχής της

δράσης-αντίδρασης, ή αλλιώς, της «πίεσης» και της «αντιπίεσης» μεταξύ των κυβερνώντων και των κυβερνώμενων. Σύμφωνα με μια τέτοια, μηχανιστική αναπαράσταση της επίλυσης του προβλήματος της διακυβέρνησης, απέναντι στην «*ιεραρχία του εξαναγκασμού*», η οποία, στο σχήμα της πυραμίδας, κατέρχεται από την ανώτατη εξουσία των κυβερνώντων μέσα από τις διακλαδώσεις της μέχρι τις κυβερνώμενες ατομικότητες στη βάση της, υποτίθεται πως υπάρχει και η αντίστροφη, ανερχόμενη φορά της ισχύος, από τις ατομικότητες μέχρι το ανώτατο σημείο. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, η κυβέρνηση θα εξανάγκαζε μηχανικά τους κυβερνώμενους, και αυτοί, αντιστρόφως, θα εξανάγκαζαν την κυβέρνησή τους. Ωστόσο, η αναπαράσταση αυτή καταλήγει σε έναν α-νόητο κύκλο αλληλεπιδράσεων, σε μια ισορροπία και ηρεμία, σε μια νεκρή κατάσταση και ένα σημείο μηδέν, στο οποίο δεν υπάρχει εσωτερική αναγκαιότητα και άρα παραγωγή της ηθικής ολότητας, παρά μόνο ένα άθροισμα εξωτερικών, μηχανικών αλληλεπιδράσεων. Στη πραγματικότητα, θα υποστηρίξει ο Hegel, το παράδοξο του συστήματος του εξαναγκασμού και της ελευθερίας δεν μπορεί να επιλυθεί με φυσικο-δικαιϊκό και μηχανιστικό τρόπο, παρά μόνο με μια νέα σύλληψη της ελευθερίας ως αυτοτιθέμενης παραγωγής της απόλυτης ταυτότητας υποκειμενικής και αντικειμενικής ελευθερίας. Καθεμιά από αυτές τις πλευρές αποτελεί μονόπλευρη αφαίρεση, έχοντας ως υποκείμενη βάση τους μια απόλυτη ταυτότητα (Hegel, 2018: 111, 112).

Το Κράτος ως Μηχανισμός: Οικονομία και Πολιτική

Σύμφωνα με τον Hegel, η νεωτερική κοινωνία χαρακτηρίζεται από έναν ιστορικά προσδιορισμένο κατακερματισμό της ηθικής ολότητας του λαού, που αποτελεί το πραγματικό αναφερόμενο της αναπαράστασης της *φυσικής κατάστασης* στις θεωρίες του *κοινωνικού συμβολαίου*: πρόκειται για το σύστημα των αναγκών, της εργασίας, του πλούτου, του ταξικού ανταγωνισμού. Ένα σύστημα καθολικής αμοιβαίας εξάρτησης και αρνητικών σχέσεων, το οποίο μελετάει η επιστήμη της πολιτικής οικονομίας. Ένα χαρακτηριστικό κοινωνικό πρόβλημα που δημιουργεί η νεωτερική πολιτική οικονομία είναι η *φτώχεια*, η οποία, παρά τις μερικές εκκλήσεις να αντιμετωπιστεί, δεν μπορεί να θεραπευτεί παρά μόνο με την μετατροπή της επιταγής να μην υπάρχουν φτωχοί σε καθολικό ηθικό γνώμονα, γεγονός που θα έπρεπε να σημαίνει αναγκαστικά την πρακτική αναίρεση των υλικών όρων της (Hegel, 2018:

99) - κάτι τέτοιο όμως είναι για την αστική κοινωνία αδύνατο. Το Κράτος ως θετική ηθικότητα οφείλει να υποστηρίζει λοιπόν συστηματικά αυτή την αρνητική και περιοριστική πολιτική επί της πολιτικής οικονομίας, με τα μέσα του αστικού δικαίου, του φορολογικού συστήματος, ακόμα και του πολέμου, αποκαθιστώντας έτσι την ολότητα του κατακερματισμένου από την αστική οικονομία ηθικού συνόλου (όπ.π.: 119, 120, βλ. και 126). Σε αυτό το πλαίσιο, το Κράτος συλλαμβάνεται ως κεντρομόλος μηχανισμός περιορισμού των φυγόκεντρων, αρνητικών τάσεων της αστικής κοινωνίας. Σε οντο-γνωσιοθεωρητικό επίπεδο, υποστηρίζει ο Hegel, όπως η μηχανική αρχή εισέβαλλε στη φυσική επιστήμη και στη χημεία, έτσι έχει εισβάλλει στο φυσικό δίκαιο και το σύστημα της ηθικότητας η τυπική αρχή του αστικού δικαίου, η αρχή του συμβολαίου. Για τον Hegel λοιπόν, η μηχανική αρχή και η αστική αρχή του συμβολαίου που είναι σύμμορφες, γιατί συλλαμβάνουν μια μηχανική, εξωτερική σύνδεση μεταξύ των μερών, έχουν επικρατήσει πλέον, η πρώτη στη φυσική επιστήμη, η δεύτερη στην επιστήμη του φυσικού δικαίου και της ηθικότητας. Με τον ίδιο τρόπο, ο Hegel στηλιτεύει την διανοητική προβολή της μορφής του αστικού συμβολαίου στις διεθνείς σχέσεις μεταξύ των ηθικών ολότητων των λαών, που είναι οργανωμένες σε κράτη, στρεφόμενος, παράλληλα, ενάντια στην (καντιανής έμπνευσης) «αμορφία του κοσμοπολιτισμού», «στην κενότητα των δικαιωμάτων της ανθρωπότητας ή στην παρόμοια κενότητα ενός κράτους των εθνών και της παγκόσμιας δημοκρατίας» (όπ.π.: 161, 162, 174).

Το Κράτος ως Οργανισμός

Η εσωτερικότητα των μονόπλευρων και πεπερασμένων αφαιρέσεων της νεωτερικής αστικής κοινωνίας και του κράτους, που αντιπαραθέτει την υποκειμενική με την αντικειμενική ελεύθερη βούληση, και την υποκειμενική ηθική με την αντικειμενική νομιμότητα, μπορεί να ξεπεραστεί μόνο με τη σύλληψη μιας διαλεκτικής παραγωγής της ηθικής, απόλυτης ολότητας, ως διαδικασίας που εμπεριέχει όλες τις στιγμές υποκειμενικής και αντικειμενικής συγκρότησης της ελευθερίας, ως επιμέρους στιγμές της, αίροντας τους πεπερασμένους προσδιορισμούς τους στον ορίζοντα του απείρου. Το «απόλυτα ηθικό στοιχείο» είναι το «ανήκειν σε ένα λαό», που αίρει την αρνητική διάσταση του κατακερματισμού, της σύγκρουσης και της εξωτερικής σύνδεσης μεταξύ των ατόμων. Έτσι η ηθική ολότητα ανασυγκροτείται ως λαός, και κάθε λαός

αποτελεί ηθική ολότητα, συγκροτούμενος ο ίδιος ως άτομο (Hegel, 2018: 117). Σε αντίθεση λοιπόν με την ατομικιστική αφηρησία των νεωτερικών θεωριών του φυσικού συμβολαίου, ο Hegel εκκινεί από την ολότητα του λαού, την αφηρημένη θετικότητα της απόλυτης ηθικότητας. Αυτή η απόλυτη ηθικότητα, ως αφηρημένη ταυτότητα ατόμου και κράτους, ωστόσο, οφείλει να ενσωματώσει τη σχετική ηθικότητα των ατόμων, καθώς μια τέτοια απόλυτη ταυτότητα είναι δυνάμει νοητή, αλλά ενεργεί αδύνατη. Η αστική κοινωνία εκφράζει την εξωτερική σχέση των ατόμων ως μερών του όλου, όμως ως τέτοια αποτελεί μόνο μια αναγκαία στιγμή, αυτή της αρνητικότητας και της απειρότητας, προς την διαλεκτική κατάκτηση μιας ανώτερης ηθικής ολότητας, μιας ταυτότητας της απόλυτης ηθικότητας και της διαφοράς της σχετικής ηθικότητας, μιας ταυτότητας δηλαδή της καθολικότητας και της ατομικότητας που αναγνωρίζει στη διαφορά τους τα διαλεκτικά της δικαιώματα (όπ.π.: 36-38). Το *ηθικό, ο λαός* ως αποτέλεσμα της διαλεκτικής της αστικής οικονομίας, του τυπικού δικαίου και του κοινωνικού ήθους που συνέχει τα μέρη, αποτελεί, όπως γράφει ο Hegel με τρόπο που θυμίζει το τρίτο είδος γνώσης και την πνευματική κοινότητα των σοφών του Spinoza, «το απόλυτα ζων πνεύμα», τη «ζώσα κίνηση και θεϊκή αυτο-απόλαυση αυτού του συνόλου μέσα στην ολότητα των ατόμων ως οργάνων και μελών του» (όπ.π.: 127).

Το Κράτος οφείλει λοιπόν να ενσωματώνει και να περιορίζει τη διαλυτική δυναμική της πολιτικής οικονομίας, που απειλεί να διαχυθεί ως *ασθένεια* στο οργανικό του σώμα (Hegel, 2018: 40). Το οργανικό εγγελιανό μοντέλο του Κράτους εντοπίζει, επιπλέον, την αντανάκλαση της έντασης ανάμεσα στην οργανική και μηχανική ενότητα στην ταξική διαστρωμάτωση, διακρίνοντας μια πολιτειακή τάξη ελεύθερων πολιτών, η εργασία των οποίων υπηρετεί την οργανική ολότητα, και μια οικονομική τάξη αστών, η εργασία των οποίων υπηρετεί την μηχανική των ιδιωτικών, οικονομικών σχέσεων. Σύμφωνα με τον Hegel, από την αρχαιότητα η ηθική ολότητα διακλαδώνεται αναγκαία σε τρεις κοινωνικές τάξεις υποκειμενικότητας, καθεμία από τις οποίες διακρίνεται από μια διαφορετική σχέση με την αντικειμενικότητα και ένα διαφορετικό ήθος. Η ανώτερη, ηθική τάξη των ελεύθερων πολιτών και η εργατική τάξη των ανελεύθερων, αποτελούν τις δύο βασικές κοινωνικές τάξεις, που συμπληρώνονται και από την αγροτική τάξη. Η αντικειμενική ροπή της ηθικής ολότητας είναι η υπέρβαση των ταξικών διαχωρισμών και η «μειξη» των τάξεων, που έγινε στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (όπ.π.: 127, 129). Η νεωτερική, αστική κοινωνία ωστόσο σημαδεύεται από την ανάδυση μιας νέας κοινωνικής τάξης που καταστρέφει

την παραδοσιακή δομή των νομοκατεστημένων τάξεων. Ο Hegel περιγράφει τη σταδιακή διάβρωση του δημόσιου θάρρους και του αισθήματος της εθνικής τιμής εντός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, που είχε ως αποτέλεσμα τη διολίσθησή της στον «καθολικό ιδιωτικό βίο», κατά συνέπεια και της τυπικής έννομης σχέσης που παγιώνει την ατομικότητα (das Einzelne), διαμορφώνοντας ένα τυπικό σύστημα ιδιοκτησίας και ιδιωτικού δικαίου. Η αναδυόμενη αστική τάξη υποκαθιστά την πολιτική της μηδαμινότητα με την επιδίωξη του προσπορισμού αγαθών και πλούτου (όπ.π.: 130-132). Ο Hegel υποστηρίζει ότι οργανική ενότητα του Κράτους και η πολιτειακή λειτουργία της ηθικής ολότητας είναι ανώτερες από τη μηχανική ενότητα και την οικονομική λειτουργία της ηθικής ολότητας, μόνο στο βαθμό που ο πολιτειακός οργανισμός αναγνωρίζει στην αστική μηχανή πλουτισμού το δίκαιο που της αναλογεί. Από τη σκοπιά του Κράτους ως οργανισμού, η αυτονόμηση των επιμέρους σφαιρών, της οικονομίας και της πολιτικής ή των κρατικών εξουσιών από την ενότητα του Κράτους, εμφανίζεται ως ασθένεια που πρέπει να θεραπευτεί (όπ.π.: 160).

Η ηθικο-αισθητική λύση του Hegel: Η διαπαιδαγώγηση του Κράτους και η Τραγωδία του

Πώς λοιπόν, σύμφωνα με τον Hegel, είναι εφικτή η διαλεκτική άρση του νεωτερικού διχασμού ανάμεσα στο ατομικό και το καθολικό, το υποκειμενικό και το αντικειμενικό, το ηθικό και το νόμιμο; Το Κράτος, στηριζόμενο στην ηθική-λαϊκή ολότητα που υπερβαίνει αυτές τις αντιθέσεις, οφείλει να προάγει τη **διαπαιδαγώγηση** των ατόμων, που ο Hegel ορίζει ως «*εμφαινόμενη προοδευτική αναίρεση του αρνητικού ή υποκειμενικού*», με αφετηρία το παιδί, του οποίου η ενηλικίωση συνιστά «*την πειθάρχηση ή την καθυπόταξη*» της υποκειμενικής μορφής δυνατότητας της ηθικής, πραγματώνοντας τη δυνατότητα στον συγκεκριμένο κόσμο της ηθικής του λαού. «*Εν όψει δε της ηθικότητας το μόνο αληθινό είναι η ρήση των σοφότερων ανδρών της αρχαιότητας: να είσαι ηθικός σημαίνει να ζεις σύμφωνα με τα ήθη της χώρας σου. Και εν όψει της διαπαιδαγώγησης το μόνο αληθινό είναι η απάντηση που έδωσε ένας πυθαγόρειος σε κάποιον που τον ρώτησε, ποιά θα ήταν η καλύτερη διαπαιδαγώγηση για το γιό του: να τον κάνεις πολίτη μιας ευνομούμενης πόλης*» (Hegel, 2018: 148). Καθώς το κρατικό σύστημα των νόμων πρέπει να είναι σύμφωνο

με τα ήθη του λαού, και η θετική έννομη τάξη σύμφωνη με το λαϊκό αίσθημα και πνεύμα δικαιοσύνης (όπ.π.: 149), η διαπαιδαγώγηση τόσο των κυβερνώμενων όσο και των κυβερνώντων καθίσταται αναγκαία για τη συμφιλίωση του χάσματος υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας, στη ζώσα ηθική ολότητα του λαού. Ωστόσο, αυτή η διαλεκτική αναίρεση της αντίθεσης ανάμεσα στην ηθική εσωτερικότητα και την δικαϊκή εξωτερικότητα δεν πρέπει να αποτελεί, υποστηρίζει ο Hegel, ένα είδος εσωτερίκευσης του εξωτερικού καταναγκασμού σε *ψυχολογικό και διανοητικό καταναγκασμό*, εκβιάζοντας την υποκειμενική ελευθερία να προσαρμοστεί σε μια αλλότρια αντικειμενική πραγματικότητα: «Και αν, προκειμένου να εξαλείψει κανείς την αντίθεση του εσωτερικού ή της ελευθερίας, εκείνο που οφείλει να θεωρηθεί ως εξωτερικό και ως εξαναγκασμός μετατοπιστεί στο ίδιο το εσωτερικό και υποστηριχθεί επομένως ένας ψυχολογικός εξαναγκασμός, και πάλι ούτε και αυτή η πρόσληψη του εξωτερικού στο εσωτερικό δεν βοηθά. Διότι η σκέψη παραμένει κατεξοχήν ελεύθερη, και ο ψυχολογικός ή ο διανοητικός εξαναγκασμός δεν μπορεί να τη δεσμεύσει» (όπ.π.: 155). Ο Hegel αναζητά στην ορθή διαπαιδαγώγηση την *εξοικείωση* του υποκειμενικού πνεύματος με το αντικειμενικό πνεύμα του λαϊκού ήθους, κατά συνέπεια τη διαλεκτική υπέρβαση όχι μόνο των εξωτερικών, κοινωνικο-οικονομικών και νομικο-πολιτικών καταναγκασμών, αλλά και των εσωτερικών, ψυχολογικών και διανοητικών καταναγκασμών. Διαφορετικά, η διάρρηξη της ηθικής ολότητας δεν μπορεί να θεραπευτεί. Ωστόσο, ο Hegel θα αναγνωρίσει μια αναγκαία αλλοτρίωση, έναν δηλαδή αναγκαίο εξαναγκασμό του υποκειμενικού στο αντικειμενικό και του αντικειμενικού στο υποκειμενικό, στο μοτίβο μιας διπλής *Θυσίας*, την οποία αισθητικοποιεί επιστρατεύοντας ένα τραγωδιακό αφηγηματικό μηχανισμό, που εμπνέεται από την αρχαία ελληνική τραγωδία. Στο ηθικο-αισθητικό μοντέλο συμφιλίωσης του νεωτερικού διχασμού ανάμεσα στο καθολικό και το ατομικό, είναι αναγκαία, λοιπόν, μια διπλή, ασύμμετρη θυσία: θυσία όχι μόνο της ιδιωτικής ατομικότητας και της οικονομίας στην ηθική καθολικότητα και στην πολιτεία, αλλά και αντίστροφα, θυσία της καθολικότητας χάριν της αναγνώρισης της ατομικότητας και θυσία της πολιτείας χάριν της αναγνώρισης της οικονομίας. Αυτή είναι η αναγκαία Θυσία του Απόλυτου, το οποίο οφείλει να αναγνωρίσει ό,τι του είναι αλλότριο και ξένο για να αναγεννηθεί ολοκληρωμένο. Πρόκειται για την *«τραγωδία εντός του ηθικού»* που χαρακτηρίζει τη νεωτερική κοινωνία: «[...] μια τραγωδία που το απόλυτο παίζει αιώνια με τον ίδιο τον εαυτό του, [δηλαδή] το ότι γεννιέται αιώνια εισερχόμενο στην αντικειμενικότητα, παραδίδει συνεπώς τον εαυτό του, εντός αυτής

της μορφής του, στην οδύνη και στο θάνατο και εκ της τέφρας του ανυψώνεται στο μεγαλείο». Το Απόλυτο λοιπόν συνδέεται με το έτερο και «ανασταίνεται εκ του ετέρου». Το τραγικό πεπρωμένο της νεωτερικότητας δεν είναι λοιπόν άλλο παρά η αναγνώριση της ιδιωτικο-οικονομικής αλλοτρίωσης ως αναγκαίας προϋπόθεσης για την ανασύσταση της ηθικο-πολιτικής ενότητας του λαού (όπ.π.: 43).

Η Φαινομενολογία της Κυριαρχίας.

Νόμος Δυνάμεων, Κυριαρχία-Υποτέλεια, Δυστυχισμένη Συνείδηση, Ηδονή της Αναγκαιότητας

Η *Φαινομενολογία του Νου*⁶² (Hegel, 2007), όπου ο Hegel ιχνηλατεί την οδύσσεια της πορείας της συνείδησης από την αισθητή βεβαιότητα του αντικειμένου μέχρι την Απόλυτη Επίγνωση, κατά κανόνα δεν θεωρείται έργο στο οποίο ο Hegel αναπτύσσει τις θέσεις του περί Κρατικής Μορφής. Υπάρχουν, ωστόσο, μερικά σημεία της φαινομενολογικής διαλεκτικής τα οποία καταδεικνύουν κρίσιμους συντελεστές διαμόρφωσης της εγελιανής επιστήμης του Κράτους. Το πρώτο σχετικό σημείο είναι η ανάλυση από τον Hegel των διαφόρων εκφάνσεων του *Νόμου των Δυνάμεων* μέσα στο «παίγνιο των δυνάμεων» του κόσμου (Hegel, 2007: 152-153 και επ.), παρουσιάζοντας έτσι δύο διαφορετικά πλέγματα δυνάμεων που καθορίζουν τη μορφή του Νόμου, και άρα την Κρατική Μορφή. Ο πρώτος *Νόμος των Δυνάμεων* έχει ως πρότυπο το *Νόμο της Παγκόσμιας Έλξης*, και έχει τη μορφή ενός υπερβατικού, ήρεμου, σταθεροποιητικού και μεταφυσικού-υπεραισθητού Νόμου (Ψυχοπαίδης, 2003: 223-224). Ο δεύτερος *Νόμος των Δυνάμεων* ακολουθεί το πρότυπο ηλεκτρομαγνητικών και άλλων φαινομένων, και χαρακτηρίζεται από την ισότητα της ανισότητας με τον εαυτό της, και μεγαλύτερη εμμένεια (Hegel, 2007: 164).

Το δεύτερο κρίσιμο σημείο, είναι το πώς, σε διάφορα σημεία της *Φαινομενολογίας* ο Hegel δείχνει πως θεμελιώδης συνθήκη της Κυριαρχίας είναι η εσωτερική της αναγκαιότητάς της από τον Υποτελή, υπό το φόβο του θανάτου και υπό την πίεση του διϋποκειμενικού ανταγωνισμού. Αναστοχαζόμενος τη διαλεκτική *Κυριαρχίας* και

⁶². Στα χωρία ακολουθούν, χρησιμοποιούμε τη μετάφραση της *Φαινομενολογίας* από τον Γιώργο Φαράκλα, που μεταφράζει την έννοια Geist ως *Νου*, και όχι ως *Πνεύμα*.

Υποτέλειας, ο Hegel υποστηρίζει πως ο αγώνας ζωής και θανάτου για την αναγνώριση της αυτοσυνείδησης και ο φόβος του θανάτου είναι που μετατρέπει κάποιον σε δούλο.

Η δε Κυριαρχία παραμένει εξαρτημένη από την Υποτέλεια. Η υποτελής συνείδηση μεταστρέφεται σε αυτοκυρίαρχη, αυτοσυνείδητη και ελεύθερη δια μέσου της επιθυμίας και της εργασίας της, που δεν είναι παρά «*αναχαιτισμένη επιθυμία, συγκρατημένη εξαφάνιση, δηλαδή διάπλαση*» (Hegel, 2007: 191, 193, 196, 197). Ενώ η αφηρημένα ελεύθερη και αυθυπόστατη συνείδηση εκφράζεται στον *στωικισμό*, που είναι ανεξάρτητος από τους προσδιορισμούς της θέσης του Κυρίου ή του Υποτελούς, η αρνητικότητα της επιθυμίας-εργασίας εκφράζει τον *σκεπτικισμό* και η *δυστυχησμένη συνείδηση* εκφράζει την εσωτερίκευση της αντίφασης *κυριαρχίας-υποτέλειας*, μετεωριζόμενη ανάμεσα στην αταραξία και τη μεταβολή, την αφηρημένη θετικότητα και την αφηρημένη αρνητικότητα, τη λατρεία της υπερβατικότητας και τη προσκόλληση στον υλικό κόσμο (ό.π.: 210-211, 214-215, 217, πβλ. και Ψυχοπαίδης, 2003: 230). Σε μετέπειτα κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας*, ο Hegel πραγματεύεται τη διαλεκτική *ατομικής ηδονής-αναγκαιότητας*, δείχνοντας, και εδώ, την εσωτερίκευση της αντίφασης υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας μέσα στο ίδιο το υποκείμενο. Από τη γενικευμένη διαστροφή των ατομικών ηδονών στη «*φυσική κατάσταση*», οδηγούμαστε κατ'αναγκαιότητα, και με τη μεσολάβηση της εμπειρίας του μεγαλομανιακού, παρανοϊκού ανταγωνισμού των ατομικών Εγώ, στην επικράτηση του καθολικού Νόμου ως εσωτερικευμένης «*καθολικής διαστροφής*» των ίδιων των ατόμων, και στην «*κατάσταση δικαίου*». Αυτή την καθολική διαστροφή του Νόμου εκμεταλλεύονται ιερείς, δεσπότες και άλλοι, που επιδιώκουν την ανθρώπινη ταπείνωση, όπως σημειώνει ο Hegel βαδίζοντας στα κριτικά χνάρια του Spinoza (Hegel, 2007: 338-350). Αυτός ο διαστροφικός πυρήνας ταύτισης της υποκειμενικής ηδονής με τον αντικειμενικό Νόμο, ως αναγκαία στιγμή περάσματος της υποκειμενικής αυτοσυνειδησίας στον αντικειμενικό κόσμο, θα λέγαμε πως λανθάνει σε όλες τις εκφάνσεις του αντικειμενικού πνεύματος και της κοινωνικο-θεσμικής του οργάνωσης.

Το Κράτος ως Μορφή Ζωής: Από την Οικογένεια στην Αστική Κοινωνία

Ο κόσμος του ήθους έχει δύο πτυχές, την καθεκαστότητα του καθεαυτού ατόμου ως αυτοσυνειδησίας, και την καθολικότητα του καθεαυτού νου ως κοινότητας. Στην ενεργό του πραγματικότητα, ο κόσμος του ήθους διακρίνεται σε δύο αντιθετικούς

πόλους, τον πολίτη και τον λαό. Η οικογένεια είναι η «ασυνείδητη», «φυσική κοινότητα του ήθους», που ως τέτοια αντιπαρατίθεται με την ενεργό πραγματικότητα του λαού και τη συνειδητή εργασία του καθέκαστου ατόμου υπέρ του γενικού της κοινότητας (Hegel, 2007: 405, 407). Αυτή η κίνηση του ατομικού έξω από την οικογένεια είναι μια κίνηση που έχει ως προορισμό την κοινότητα και η οποία βασίζεται στην ανάγκη και την επιθυμία απόκτησης και συντήρησης ισχύος ή πλούτου, μια κίνηση έξω από την οικογένεια σε σχέση με την οποία η ίδια δρα τόσο ανασχετικά όσο και προωθητικά, δρα δηλαδή αντιφατικά: από τη μία πλευρά, η οικογένεια υποτάσσει τη φυσικότητα και καθεκαστότητα των μελών της, δρώντας ανασχετικά προς την αρνητική, διαλυτική δυναμική της ιδιωτικής εξωστρέφειας των ατόμων, από την άλλη μεριά η οικογένεια δρα προωθεί την εκπαίδευση των ατόμων με σκοπό την αναίρεση της ίδιας της οικογένειας και την έξοδο του ατόμου στην αστική και πολιτική κοινωνία.

Η αυτοκυβερνώμενη κοινότητα διαιρείται σε τρία μέρη, την **οικογένεια**, την **αστική κοινωνία**, το **λαό**. Σύμφωνα με τον Hegel, ο θεϊκός νόμος άρχει στην οικογένεια, με βασική την έμφυλη σχέση άντρα και γυναίκας. Η γυναίκα εκπροσωπεί την ενότητα καθέκαστου-καθολικού και τους εφέστιους θεούς, ξένη προς τη καθεκαστότητα της επιθυμίας, ο άντρας την αποσύνδεση τους με τη μορφή της αντίθεσης ανάμεσα στην ατομική επιθυμία και την πολιτική καθολικότητα. Το πνεύμα της οικογένειας εξωθεί τον άντρα έξω από αυτήν, προς την αστική κοινωνία και την κοινότητα, όπου και βρίσκει την αυτοσυνείδητη ουσία του (Hegel, 2007: 413, 415, 417). Σε αντίθεση με τη θεϊκή δικαιοσύνη εντός της οικογένειας, η ανθρώπινη δικαιοσύνη εντός της αστικής κοινωνίας αναγνωρίζει την παρέκκλιση των ατόμων και των τάξεων από την κοινότητα και επιδιώκει την αποκατάσταση μιας δυναμικής ισορροπίας τους στη λαϊκή διακυβέρνηση, ως οικεία αυτοσυνείδητη βούληση όλων. Έτσι το θεϊκό δίκαιο της ηθικής ολότητας της οικογένειας έρχεται σε σύγκρουση με το δίκαιο της αυτοσυνειδησίας του ήθους (όπ.π.: 418, 423). Όμως το διαλεκτικό πέρασμα από τη πρώτη στιγμή του ήθους στη δεύτερη, είναι για τον Hegel αναπόφευκτο: «Ο έφηβος βγαίνει έξω από την ασύνειδη ουσία, από την οικογενειακή νοοτροπία, και γίνεται η ατομικότητα της κοινής ουσίας, της κοινότητας. Το ότι ανήκει όμως ακόμη στην φύση άπρεπου αποσπάται, το αποδεικνύει η εμφάνισή του υπό το τυχαίο σχήμα δύο αδελφών που με ισότιμο δικαίωμα κυριεύουν την κοινότητα» (όπ.π.: 430). Εδώ ο Hegel αναφέρεται στον Ετεοκλή και τον Πολυνείκη, που αφήνεται άταφος και τον θάβει η Αντιγόνη. Η σύγκρουση των δύο αδερφών στα θεμέλια της Πόλεως

αναπαριστά μυθολογικά τον **εμφύλιο** στα θεμέλια του Κράτους, τον εμφύλιο ανάμεσα στην κοινότητα και την ατομικότητα, με την τελευταία αρχικά να προσβάλλει την κοινοτική συνοχή και το θεϊκό δίκαιο και να επιβάλλει μια κατάσταση ανθρώπινου δικαίου: «Η πράξη οδηγεί την όμορφη ομοψυχία και την ήσυχη ισορροπία του ηθικού συνόλου σε κατάρρευση, η περιορισμένη ατομικότητα του λαού του ήθους αντικαθίσταται και αίρεται από μια πιο ανεπτυγμένη ατομικότητα. Η κοινότητα συγκρούεται σθεναρά με την ατομικότητα, όμως καμία εκ των δύο δυνάμεων του ήθους δεν προέχει ουσιαστικά σε κάτι. Η αμοιβαία καταστροφή της αυτοτέλειάς τους είναι η αληθινή έκβαση αυτής της σύγκρουσης, που τείνει ασταμάτητα σε μια ισορροπία των δύο, με αποτέλεσμα να αναδύεται το απόλυτο δίκαιο ως η παντοδύναμη και δίκαιη μοίρα που υποτάσσει και τις δύο» (Hegel, 2007: 429, 430, 432, 436). Ο Hegel συμπληρώνει: «Η κοινότητα, στην οποία επιτίθεται η κενή καθεκαστότητα και την οποία υπερασπίζεται η ίδια, συντηρείται, ενώ αλληλοκατατροπώνονται συμμετρικά οι δύο αδερφοί. Γιατί η ατομικότητα που εξαρτά τον κίνδυνο για το σύνολο από το δικό της καθ'εαυτόν είναι, αυτοεξορίστηκε από την κοινότητα και διαλύεται στον εαυτό της. Τον έναν μεν που στάθηκε από τη μεριά της, η κοινότητα θα τον τιμήσει. Τον άλλο, αντίθετα, που πάνω στα τείχη κιάλας διακήρυξε ότι θα την ερημώσει, η κυβέρνηση, η αποκατεστημένη απλότητα του εαυτού της κοινότητας, θα τον τιμωρήσει στερώντας του τον ύστατο φόρο τιμής» (όπ.π.: 431). Ο πόλεμος ανάμεσα στην ατομικότητα και την κοινότητα είναι μια αναγκαία διαδικασία διάσπασης και αποκατάστασης της ολότητας: «[...] αρνητική όψη της κοινότητας, καταπίεση της εξατομίκευσης των ατόμων προς τα μέσα αλλά αυτενέργεια προς τα έξω, βρίσκει τα όπλα της στην ατομικότητα. **Ο πόλεμος** είναι το πνεύμα κι η μορφή όπου η ουσιαστική στιγμή της υφιστάμενης ουσίας του ήθους, το ότι η αυτοουσία του είναι απόλυτα ελεύθερη απ'ό,τι υπάρχει, παρίσταται με την ενεργό πραγματικότητά της και επαλήθευσή της. Μιας και, αφενός, ο πόλεμος δίνει στα καθέκαστα συστήματα της ιδιοκτησίας και της προσωπικής αυτοδυναμίας, αλλά και στην ίδια την καθέκαστη προσωπικότητα, να καταλάβουν τη δύναμη (Kraft) του αρνητικού, αφ'ετέρου, μέσα του αυτή ακριβώς η αρνητική ουσία αναδεικνύεται ως ο συντηρητής του συνόλου» (όπ.π.: 435).

Ενώ ο Hegel βλέπει στο άρρεν και στην κυβέρνηση την εν γένει και την εν ενεργεία δραστηριοποίηση της κοινότητας ως ηθικής ολότητας, αντίστοιχα, που αίρει την απομόνωση των επιμέρους οικογενειών, στοχοποιεί την θηλυκότητα ως το φθοροποιό στοιχείο της καθεκαστότητας. Ενώ ο άντρας μεταβαίνει από την οικογένεια στην

αστική κοινωνία και στην κοινότητα, όντας ικανός να πραγματώσει έναν ηθικό πρακτικό βίο, ελέγχοντας τις εννομήσεις του στο όνομα της γενικής εργασιακής και πολιτικής αναγκαιότητας, η θηλυκότητα, «η αιώνια ειρωνεία της κοινότητας», για τον Hegel, κλίνει προς τη διάλυση της κοινοτικής ενότητας, καλώντας την «ανώριμη νεολαία» να απαρνηθεί την κοινότητα προς όφελος των επιμέρους εννομήσεων και απολαύσεών της (Hegel, 2007: 434). Εξ αυτών συμπεραίνουμε πως η πρώτη κρίσιμη μάχη που πρέπει η κοινότητα να δώσει απέναντι στην ατομικότητα, κατά τη μετάβαση από την οικογένεια στην αστική κοινωνία, συγκροτεί την πατριαρχική καταπίεση, ως μηχανισμό επιβολής του καθολικού της αρρενωπής κοινότητας πάνω στη θηλυκή ατομικότητα, τη νεότητα και την ατομικότητα νεότητα.

Η κατάσταση δικαίου και ο Τερατώδης Κυρίαρχος

Η διάσπαση της ηθικής ολότητας της οικογένειας και η διασπορά των προσωπικών μονάδων μέσα στην αστική κοινωνία, οδηγεί σε μια κατάσταση φυσικού δικαίου, όπου η κενή, αυτοσυνείδηση προσωπικότητα, την οποία εξέφραζε ο στωικισμός, βρίσκει την ενεργό πραγματικότητά της στον σκεπτικισμό της ισχύος και της γενικής κυρίαρχης βούλησης όλων, άρα και στην τυποκρατία της κατάστασης δικαίου που επιβάλλεται από το χάος των αλληλεπιδράσεων μεταξύ των προσώπων και των βουλήσεων (Hegel, 2007: 437, 438). Έτσι προσεγγίζεται ένα νέο σημείο ισορροπίας, μια ανάκλαση και ανασυγκρότησή των αντιμαχόμενων προσώπων σε έναν κοινό τόπο ως προς ένα εξωτερικό σημείο αναφοράς, που αντιπαράκειται σε αυτά ως ένα Απόλυτο Πρόσωπο, το ιστορικό ανάλογο του οποίου είναι ο Αυτοκράτορας, και δη ο Ρωμαίος Αυτοκράτορας⁶³. Αυτός είναι ο «κύριος του κόσμου του δικαίου» (όπ.π: 443), η «ισχύουσα καθολικότητα του προσώπου» ως «καθολική πολλαπλότητα της καθεκαστότητας». ο οποίος έχει επίγνωση του εαυτού του ως της «περιληπτικής έννοιας όλων των ενεργών δυνάμεων» συνιστώντας τη «τερατώδη αυτοσυνειδησία που έχει επίγνωση του εαυτού της ως του ενεργά πραγματικού θεού. Εφ' όσον όμως είναι μόνον ο τυπικός εαυτός, που αδυνατεί να χαλιναγωγήσει τις δυνάμεις αυτές, κινείται και αυτοαπολαμβάνεται οργιάζοντας με εξ ίσου τερατώδη τρόπο [...] Ο κύριος του κόσμου συνειδητοποιεί ενεργά τι είναι ο ίδιος, την καθολική εξουσία επί της ενεργού πραγματικότητας, από την καταστρεπτική βία που ασκεί ενάντια στον

⁶³. Βλ. Hegel, 2007: 440, 441, υποσημειώσεις 94 και 96,

αντικείμενό του εαυτό των υπηκόων (όπ.π.: 440, 441).

Ο Κύριος του Κόσμου δεν είναι παρά η ανάστροφη όψη της ερήμωσης του κάθε Προσώπου, είναι η εξωτερική αναγκαιότητα του κόσμου και της κατάστασης του δικαίου που επιβάλλεται στην αυτοσυνείδηση ως η αναγκαιότητα ενός ξένου προς αυτή περιεχομένου. Η αυτοσυνείδηση εδώ κατακτά την αλήθεια της αυτο-απόθησής της, όπως στη δυστυχημένη επίγνωση, αλλά αυτή τη φορά με όρους δικαίου, την επίγνωση δηλαδή του καθολικού ισχύει της αυτοσυνείδησης ως αποξένωσης από τον εαυτό της. Η αυτοσυνείδηση αποκτά την ύπαρξή της «διά της οικείας αλλοτριώσης και εξόντωσης (Entwesung) της αυτοσυνειδησίας, την οποία αυτή, στην ερήμωση που επικρατεί στον κόσμο του δικαίου, την υφίσταται φαινομενικά από την έξωθεν βία αχαλίνωτων στοιχείων. Αυτά είναι καθ'εαυτά μόνον η αμιγής ερήμωση, οπότε είναι η αυτοδιάλυσή τους. Αυτή η διάλυση, η αρνητική ουσία τους, είναι όμως ίσα ίσα ο εαυτός. Είναι το υποκείμενό τους, η ενέργεια και το γίνεσθαί τους» (Hegel, 2007: 442, 443, 444). Αυτή η αποξένωση της προσωπικότητας είναι η ίδια η υφιστάμενη ουσία της, την οποία καλείται αυτή συνειδητά να οικειοποιηθεί, μέσω του διαφωτισμού της, της παιδαγωγικής μεταμόρφωσης του φυσικού είναι της, και της ηθικής διαπαιδαγώγησης με τη συμμόρφωση στην κοινωνική πραγματικότητα του ήθους (όπ.π.: 445-448, 450). Έτσι η Παιδεία αναδεικνύεται ως ο πρώτος πυλώνας της κοινωνικοποίησης των ατόμων στο κοινωνικό Ήθος.

Πολιτική Εξουσία και Πλούτος

Όπως στο δοκίμιο για το *Φυσικό Δίκαιο*, έτσι και στη *Φαινομενολογία* ο Hegel εντοπίζει μια έντονη αντιπαράθεση που διαπερνά τη δομή της κυρίαρχης εξουσίας εντός της αστικής κοινωνίας, ανάμεσα στην πολιτική εξουσία και τον πλούτο, την πολιτική κυριαρχία και την οικονομική ισχύ. Πρόκειται για δύο αρχές οι οποίες αντιπαρατίθενται σφοδρά στη νεωτερική κοινωνία και αναζητούν τον τρόπο της συμφιλίωσής τους. Στη *Φαινομενολογία του Νου*, αφού ο Hegel έχει ανέλθει στο επίπεδο της φαινομενολογίας της κοινωνίας των ατόμων, υποστηρίζει, αρχικά, πως η Πολιτική Εξουσία αποτελεί την αγαθή, αυτοσυνείδητη καθολικότητα του όλου, εντός του οποίου τα άτομα αποτελούν στιγμές και σε σχέση με το οποίο η αυτοσυνείδηση βρίσκει το όμοιό της. Αντίθετα, ο Πλούτος είναι η φαύλη, παθητική καθολικότητα, όπου τα άτομα αφήνονται να κατακτήσουν τη συνείδηση της καθεκαστότητάς τους (Hegel, 2007: 453). Ωστόσο, η πολιτική εξουσία έχει ανάγκη τον πλούτο και ο

πλούτος την πολιτική εξουσία, καθώς το καθολικό διαμεσολαβείται από το ατομικό και το αντίστροφο. Επιπλέον, τα αξιολογικά τους πρόσημα συχνά αντιστρέφονται: Η πολιτική εξουσία εμφανίζεται έτσι ως το φαύλο σε σχέση με την αυτοσυνειδησία, ως καταπίεση και υποχρεωτική υπακοή της. Αντίθετα, ο πλούτος εμφανίζεται ως το αγαθό, αφού «κατατείνει στην καθολική απόλαυση, εκχωρείται, και πορίζει στους πάντες συνείδηση του δικού τους εαυτού. Είναι αυτός τούτος η καθολική ευεργεσία. Αν αρνείται κάποιο ευεργέτημα και δεν εξυπηρετεί κάθε ανάγκη, αυτό είναι κάτι τυχαίο, που ουδόλως βλάπτει την καθολική αναγκαία ουσία του, το ότι μεταδίδεται σε όλα τα καθέκαστα άτομα κι είναι ένας εκατόγχειρας δωρητής» (όπ.π.: 456-57). Ο Hegel δεν παραλείπει να τονίσει ιδιαίτερα τη διαβρωτική δυναμική του πλούτου, που καταστρέφει τα θεμέλια της ηθικής ολότητας και του κοινοτικού δεσμού: «Παραβλέπει την πλήρη αποτίναξη όλων των δεσμών, αυτό τον καθαρό σπαραγμό [...]. Ο πλούτος στέκεται αμέσως προ της ενδότατης αβύσσου αυτής, προ του απύθμενου αυτού βράθρου, όπου κάθε στήριγμα και υφιστάμενη ουσία έχουν χαθεί. Και σ' αυτό το βράθρο δεν βλέπει παρά ένα κοινό πράγμα, ένα παιχνίδι θυμικών μεταπτώσεών του, ένα τυχερό της αυθαιρεσίας του» (όπ.π.: 472).

Από τις παραπάνω εγγειανές αναπτύξεις, συμπεραίνουμε ότι **η πολιτική εξουσία** και ο **οικονομικός πλούτος** αποτελούν τα βασικά επίδικα του ανταγωνισμού μέσα σε μια κοινωνία ατόμων – συμπέρασμα που συνάδει με τις παρατηρήσεις του νεαρού Hegel για τη δημιουργία μιας «*αριστοκρατίας της εξουσίας και του πλούτου*» καθώς ωρίμαζε η διαδικασία δημογραφικής, κοινωνικο-οικονομικής και πολιτικής αλλοτρίωσης στην αρχαία Αθήνα και Ρώμη. Σημειώνουμε, βέβαια, πως ο Hegel θεωρεί αξιωματικά δεδομένη, στη σφαίρα της οικογένειας και της κοινότητας, την **πατριαρχική εξουσία** των αντρών, και μάλιστα, ως έλλογο αποτέλεσμα της κοινοτικής διάλυσης στον εμφύλιο πόλεμο και της αποκατάστασης της κοινότητας.

Λογική και Ιστορία της Κρατικής Μορφής

Το έργο του Hegel *Κατευθυντήριες Αρχές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Επιστήμη περί του Κράτους σε επιτομή*⁶⁴ δημοσιεύτηκε στα τέλη του 1820,

⁶⁴ Στην εισαγωγή των *Διαλέξεων για το Φυσικό Δίκαιο και την Πολιτική Επιστήμη* της Χαϊδελβέργης, σύμφωνα τις σημειώσεις του μαθητή του Peter Wanenmann, ο Hegel υποστηρίζει ότι «ο όρος ‘φυσικό δίκαιο’ ή ‘φυσικός νόμος [Naturrecht] πρέπει να εγκαταλειφθεί και να αντικατασταθεί από τον όρο ‘φιλοσοφική διδασκαλία του δικαίου [philosophische Rechtslehre], ή, (όπως επίσης θα φανεί) ‘διδασκαλία του αντικειμενικού πνεύματος’» (Hegel, 1995: 52, παρ. 2). Ο Hegel προσθέτει πως «Η

και αποτελεί αναμφισβήτητα το αποκορύφωμα της θεωρητικής παραγωγής του Hegel με επίκεντρο το πρόβλημα της Κρατικής Μορφής. Σύμφωνα με τους σύγχρονους μελετητές του Hegel, ωστόσο, η διερεύνηση του εγελιανού προσδιορισμού αυτού του προβλήματος θα πρέπει οπωσδήποτε να λάβει υπόψη, όχι μόνο το δημοσιευμένο νεανικό και ώριμο πολιτικο-θεωρητικό έργο του Γερμανού Φιλοσόφου, αλλά και τις αδημοσίευτες διαλέξεις του, ιδιαίτερα εκείνες για το Φυσικό Δίκαιο και την Πολιτική Επιστήμη που παραδόθηκαν στη Χαϊδελβέργη (1917-1818) και το Βερολίνο (1818-1819). Άλλωστε, είναι γνωστό πως οι δημοσιευμένες *Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου* έχουν υποστεί τη βάση της λογοκρισίας, και αποτελούν προϊόν πολιτικού συμβιβασμού του Hegel με το Πρωσικό Κράτος, έστω με τις πιο προοδευτικές τάσεις του (Pinkard, 2000: 435 και επ., Ritter, 1999: 90-91, Wiedmann, 2002: 20, 21). Είναι χαρακτηριστικό, για παράδειγμα, ότι στις σημειώσεις των παραδόσεων του 1819-1820 για τη φιλοσοφία του δικαίου, το περίφημο δίστιχο της Φιλοσοφίας του Δικαίου του 1821 «ό,τι είναι λογικό είναι ενεργώς πραγματικό. Και ό,τι είναι ενεργώς πραγματικό είναι λογικό», έχει μια πιο ριζοσπαστική και ιστορική μορφή: «Ό,τι είναι λογικό γίνεται ενεργώς πραγματικό. Και ό,τι είναι ενεργώς πραγματικό γίνεται λογικό»⁶⁵.

Η Ελευθερία ως Αρχή της επιστήμης του Κράτους

Σύμφωνα με τον Hegel, η θεμελιώδης αρχή της επιστήμης του αντικειμενικού πνεύματος και του Κράτους, είναι η ελευθερία της βούλησης, όπως αυτή έχει συναχθεί από τις αναπτύξεις των εννοιών στο πλαίσιο του υποκειμενικού πνεύματος ως επιμέρους στιγμής του όλου εγελιανού συστήματος, ήτοι από την Ανθρωπολογία, την Φαινομενολογία και τη Ψυχολογία του. Αυτές τις εννοιολογικές αναπτύξεις συνοψίζει ο Hegel, στις πρώτες σελίδες των Κατευθυντήριων Αρχών της Φιλοσοφίας

επιστήμη του δικαίου έχει την ελεύθερη βούληση ως την αρχή και το αφετηριακό της σημείο» και η βούληση περιλαμβάνει την απόλυτη αρνητικότητα και απροσδιοριστία [Unbestimmtheit] του εγώ στην καθαρή ανάκλαση προς τον εαυτό του, που δεν έχει κανένα περιορισμό, και κανένα άμεσα δεδομένο περιεχόμενο προκαθορισμένο από τη φύση, τις ανάγκες, τις επιθυμίες και τα ένστικτα, είναι η απεριόριστη απειρότητα της απόλυτης αφαίρεσης της καθαρής σκέψης, της καθολικότητας [Allgemeinheit] (όπ.π: 53, παρ. 3). Στις *διαλέξεις του Βερολίνου-χειμερινό εξάμηνο*, διαβάζουμε πως «το φυσικό δίκαιο είναι το αντίθετο του φυσικού δικαίου. Η θέληση είναι ουσιαστικά ελευθερία. Η πηγή του δικαίου στο πνεύμα δεν μπορεί να θεμελιωθεί σε καμιά εξωτερική αυθεντία [...] στη φύση το έμβιο ον είναι άμεσα ταυτόσημο με την έννοιά του. Ο εσωτερικός πυρήνας των φυσικών όντων είναι η έννοιά τους. Η ελευθερία των ανθρώπινων όντων, ωστόσο, συνίσταται ακριβώς στο μετασχηματισμό της φύσης τους, στο να δημιουργούν τη φύση τους για τον εαυτό τους» (Hegel, 1995: 319, 321, παρ. 2).

⁶⁵. Βλ. Hegel, 1983 και Φαράκλας, 1997: 384.

του Δικαίου, ως εννοιολογικό πρόκριμα για την εννοιολογική παραγωγή του Κράτους και του Δικαίου που θα ακολουθήσει. Αναφερόμενος λοιπόν στο φιλοσοφικό κεκτημένο της Ψυχολογίας του, ο Hegel σημειώνει πως το πνεύμα, δηλαδή η νόηση, **παράγει** τον εαυτό της ως βούληση διαμέσου των προσδιορισμών του συναισθήματος και της παράστασης⁶⁶. Όταν όμως ο Hegel αναπτύσσει πιο συγκεκριμένα την παραγωγική σχέση των ενδιάθετων αναγκών, ενορμήσεων, επιθυμιών και συναισθημάτων με την ανα-παράσταση, που έχει ως παράγωγο αποτέλεσμα την ελεύθερη βούληση, γίνεται φανερό πως η εγελιανή ανάλυση μεροληπτεί υπέρ μιας εξωτερικής, μηχανικής, κατασταλτικής θυσίας και κάθαρσης των ενορμήσεων στο όνομα της ενότητας του υποκειμένου της ελεύθερης βούλησης (Hegel, 2020: 179, 195, 204, 205, 207, 211 και επ.). Πράγματι, σύμφωνα με τον Theodor Adorno, η νεωτερική διδασκαλία της ελευθερίας, που κορυφώνεται στη φιλοσοφική διαδρομή από τον Kant μέχρι τον Hegel, είναι, στη πραγματικότητα, κατασταλτική⁶⁷. Ο Hegel αποξενώνει την ανθρώπινη βούληση από τη ζωική ύπαρξη και τους φυσικούς της καθορισμούς, ενώ αντίθετα, σύμφωνα με την υλιστική αντίληψη του Spinoza, η «ελεύθερη βούληση» άγεται και φέρεται από τους καθορισμούς των υλικών συνθηκών, των παθών και των συμφερόντων, καθώς ο άνθρωπος παραμένει ένα ζώο εξαρτημένο από τις ανάγκες, τις ενορμήσεις, το εξωτερικό φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον του. Έτσι η «ελευθερία της βούλησης» αποτελεί μια απατηλή έννοια, αν δεν συλληφθεί υπό τον όρο του αντιθέτου της, της ανελευθερίας της βούλησης. Ήδη η κριτική του Schopenhauer στον Hegel αποκαλύπτει την παραγωγή της ελεύθερης βούλησης από την ιδιοσυστασία του ατομικού χαρακτήρα, ο οποίος δομείται κατά τα πρώτα παιδικά χρόνια, δίχως το άτομο να έχει σε αυτόν κάποιον συνειδητό και αποφασιστικής σημασίας έλεγχο (Schopenhauer, 2016: 123-145, 187-190, 200-204). Η φρουδική ψυχανάλυση θα αναπτύξει περαιτέρω αυτό το είδος κριτικής, φωτίζοντας τον περιορισμό της «ελεύθερης βούλησης» από την ηθική συνείδηση του Υπερεγώ, που αποτελεί ήδη

⁶⁶. «Die Grundzüge dieser Prämisse - daß der Geist zunächst Intelligenz und daß die Bestimmungen, durch welche sie in ihrer Entwicklung fortheht, **vom Gefühl durch Vorstellen zum Denken der Weg sind, sich als Wille hervorzubringen**, welcher, als der praktische Geist überhaupt, die nächste Wahrheit der Intelligenz ist - habe ich in meiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg 1817) § 363-399 dargestellt und hoffe, deren weitere Ausführung dereinst geben zu können. Es ist mir um so mehr Bedürfnis, dadurch, wie ich hoffe, zu gründlicherer Erkenntnis der Natur des Geistes das Meinige beizutragen, da sich, wie daselbst, § 367 Anm.19, bemerkt ist, nicht leicht eine philosophische Wissenschaft in so vernachlässigtem und schlechtem Zustande befindet als die Lehre vom Geiste, die man gewöhnlich **Psychologie** nennt» (Hegel, 2020: 172-174) .

⁶⁷. Για τις βασικές γραμμές της κριτικής που ακολουθεί στην «ελευθερία της βούλησης» στον Hegel, βλ. Adorno, 2006: 79, 117, 257 και επ., 314, 319, 318, 321, 323, 325, 328, 330, 338.

από τα πρώτα παιδικά χρόνια εσωτερικευση του κοινωνικού καταναγκασμού. Υπό αυτό το πρίσμα, οι εγγλιανές και μαρξικές αναπτύξεις της (αυτο-)αλλοτριώσης θα πρέπει να ελεγχθούν κριτικά, ως προς την μάλλον αρραγή ελεύθερη βούληση την οποία προϋποθέτουν. Ακολουθώντας μια μακρά παράδοση, ο Hegel αποδεικνύεται μνησίκακος απέναντι στην ανθρώπινη πραγματικότητα των πειστικών βιοτικών αναγκών. Ειδικότερα μέσα σε μια ταξική κοινωνία, το ανθρώπινο ζώο παραμένει ανίσχυρο μέσα στο κοινωνικό σύστημα, αδυνατώντας να ορίσει την ίδια του τη ζωή, πόσο μάλλον τη ζωή της ολότητας των εξωτερικών συνθηκών. Το υποκείμενο της ελεύθερης βούλησης είναι, στη πραγματικότητα, ένας ακόμη μύθος, ίσως ο τελευταίος μύθος, αφού το υποκείμενο βρίσκεται διαρκώς αποταυτισμένο από τον ίδιο του τον εαυτό, μέσα στο φάσμα της αδυναμίας, της διάλυσης και της σχιζοφρένειας. Από την άλλη μεριά, βέβαια, και η απόλυτη αιτιοκρατία στην εξήγηση της ανθρώπινης βούλησης εγκλωβίζεται σε ανεπίλυτες αντιφάσεις. Μάλιστα, παρατηρείται το «παράδοξο» φαινόμενο η απώλεια της δυνατότητας ελευθερίας του υποκειμένου να συμβαδίζει με την απώλεια ισχύος της αρχής της αιτιότητας στην εξήγηση των φυσικών και κοινωνικών φαινομένων, αντί να συμβαίνει το αντίστροφο, αποκαλύπτοντας έτσι το πέρασμα από μια ορθολογική ως προς τα μέσα κοινωνική οργάνωση, σε μια αυξανόμενα και ανοιχτά παράλογη, ανορθολογική κοινωνία. Στη πραγματικότητα, οι ιδέες του ντετερμινισμού και της ελευθερίας συμπίπτουν στην ανορθολογική αποφασιστικότητά τους να εξαλείψουν, αναληθώς, το αντίθετό τους.

Στο εν λόγω έργο του ο Hegel, έχοντας παρουσιάσει πρώτα τη διαλεκτική ανάπτυξη της ελεύθερης βούλησης στις τρεις στιγμές του Αφηρημένου Δικαίου, της Ηθικότητας (Moralität) και του Έθους (Sittlichkeit), εκθέτει τρεις στιγμές αντικειμενικής πραγμάτωσης της Ιδέας της ελευθερίας και της Δικαιοσύνης, τρεις στιγμές ανάπτυξης του Έθους (Hegel, 2020: παρ. 33):

1. Η Οικογένεια, ως άμεση, φυσική ενότητα του υποκειμενικού και αντικειμενικού Πνεύματος, ως φυσικό Πνεύμα.
2. Η Κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών (bürgerliche Gesellschaft)⁶⁸, ως εσωτερικός διχασμός του Έθους, διάσπαση υποκειμενικού-αντικειμενικού πνεύματος και φαινόμενο-εκδήλωση του διχασμού και της διάσπασης.
3. Το Συνταγματικό Κράτος, ως νέα ενότητα του υποκειμενικού και αντικειμενικού πνεύματος στο οργανικό πνεύμα α) ενός λαού) διαμέσου της

⁶⁸. Για τη μεταφραστική απόδοση του όρου, βλ. τα σχόλια του Γιώργου Φαράκλα για τη μεταφραστική απόδοση ορισμένων όρων, στο Hegel, 2007: 778.

σχέσης διαφορετικών κρατικά οργανωμένων λαών γ) στην παγκόσμια ιστορία⁶⁹

1. Η Οικογένεια, η Πατριαρχία και το πρόβλημα διαχείρισης της ψυχοσεξουαλικότητας

Για τον Hegel, η οικογένεια είναι το κύτταρο της κοινωνικής συγκρότησης, συναποτελώντας μια ενιαία, διευρυμένη προσωπικότητα που διακρίνεται σε οριζόντιες εξ αγχιστείας και κάθετες εξ αίματος σχέσεις, σχέσεις ιδιοκτησίας και κληρονομικές σχέσεις, με δεσπίζουσα την αρχή της αμοιβαιότητας. Σύμφωνα με τον Hegel, οι τρεις διαλεκτικές στιγμές της Οικογένειας είναι ο γάμος, ως άμεση έννοια της οικογένειας, η οικογενειακή ιδιοκτησία και περιουσία, ως εξωτερικό της προσδιορισμένο Είναι, και η εκπαίδευση των παιδιών, ως η εκπλήρωση της έννοιας και του σκοπού της οικογένειας (Hegel, 2020: παρ. 160).

Η βασική σχέση της οικογένειας είναι ο γάμος, που δημιουργεί την πλάγια, εξ αγχιστείας συγγένεια, και όχι η καταγωγή, δηλαδή η κάθετη, εξ αίματος συγγένεια. Η «γαμήλια ανταλλαγή» μεταξύ των οικογενειών προηγείται θεσμικά της οικογένειας και τη συγκροτεί ως κοινωνικά αναγνωρισμένο θεσμό. Ακριβώς επειδή ο γάμος συνδέει δύο διαφορετικές οικογένειες, η οικογένεια αποτελεί αδιαχώριστα κοινωνική-αγχιστειακή και βιολογική-αιματοσυγγενική σχέση, έχοντας ως προϋπόθεση τη περίφημη απαγόρευσης της αιμομιξίας (όπ.π: παρ. 167, 168). Για τον Hegel, ο γάμος μεταξύ εξ αίματος συγγενών αντιτίθεται στην ίδια την έννοια της γαμήλιας σχέσης, αφού ο γάμος προβάλλει ως εθική, κοινωνική και πνευματική πράξη απελευθέρωσης

⁶⁹. Όπως αναπτύσσει ο Hegel τα παραπάνω στις προαναφερθείσες *Διαλέξεις* της Χαϊδελβέργης: «Η άμεση υποστασιακότητα της οικογένειας, που εδράζεται στο συναίσθημα, ή η εθική υπόσταση του ατόμου, εξέρχεται του εαυτού της και μεταβαίνει στην αστική κοινωνία, της οποίας οι μερικοί στόχοι και τα συμφέροντα διαλύονται σε ένα καθολικό σκοπό με ένα σκοπό, του οποίου οι βαθύτερες ρίζες βρίσκονται στην οικογένεια, ενώ η εξωτερική του πραγματικότητα, η οποία θα πρέπει να επανέλθει από την ασυνείδητη αναγκαιότητα στην καθολικότητα, είναι η αστική κοινωνία. Το Πνεύμα στη φυσική κατάσταση οδηγεί σε ένα συνασπισμό των οικογενειών, ενώ η μερική ανάγκη οδηγεί στην αστική κοινωνία. Αλλά ως απόλυτο καθήκον, το καθολικό που υπάρχει καθεαυτό και διεαυτό οδηγεί στο (σ.μ έλλογο) Κράτος [Staat]. Αυτό το Κράτος διαφέρει από το Κράτος που βασίζεται στην ανάγκη. Οι δύο καταστατικές στιγμές είναι η απλή υποστασιακότητα και ο κατακερματισμός της στη σφαίρα τη διαφοράς. Η πρώτη παίρνει τη μορφή του συναισθήματος, της αγάπης, της πίστης κ.α, ενώ η τελευταία παίρνει τη μορφή της ανάγκης αυτοσυντήρησης κάποιου, αλλά σε εξάρτηση από κάτι άλλο. Πρόκειται για τη “σφαίρα του φαινομένου”, όπου η ελευθερία υπάρχει με τυπικό τρόπο. Η πρώτη σφαίρα χαρακτηρίζεται από μια συμπαγή ταυτότητα, το δεσμό της αγάπης, ενώ η δεύτερη από το δεσμό της αναγκαιότητας, όπου κάθε άνθρωπος συμπεριφέρεται στον άλλο ως ανεξάρτητο ον. Η τρίτη σφαίρα είναι η ενότητα των δύο, που εμφανίζεται ως συνειδητοποίηση της ελευθερίας. Η ελευθερία υπάρχει ως αναγκαιότητα και η αναγκαιότητα ως ελευθερία» (Hegel, 1995: παρ. 122).

από τα φυσικά δεσμά, και όχι ως ένωση της άμεσης φυσικότητας και των ορμών που πηγάζουν από αυτήν (παρ. 168). Για το λόγο αυτό, ο γάμος δεν συνάπτεται ενδογαμικά, εντός του ήδη φυσικά ταυτισμένου κύκλου προσώπων, αλλά πραγματοποιείται από ξεχωριστές οικογένειες και διαφορετικές συγγενειακές προσωπικότητες, εξωγαμικά, μεταξύ των διαφορετικών συγγενειακών κύκλων. Το «επίπεδο της φυσικής ζωτικότητας» δηλαδή «η πραγματικότητα του ζευγαρώματος και της σχετικής διαδικασίας», η «φυσική ορμή» υποβαθμίζεται, ενώ ο «πνευματικός» δεσμός» και οι κοινωνικά καθορισμένοι κανόνες του γάμου υπερισχύουν (παρ. 161, 163). Για τον Hegel, επιπλέον, ο γάμος, προκειμένου να αποτελέσει ιδανικό και αποτελεσματικό πυλώνα μιας οργανωμένης κοινωνίας, πρέπει να χαρακτηρίζεται από τη μονογαμία, και όχι από την πολυγαμία ή την πολυγυνία, και η μονογαμική οικογένεια αποτελεί μία από τις βασικές συνθήκες της θειικής ή ηρωικής ίδρυσης των Κρατών (παρ. 167). Με την απαγόρευση της αιμομιξίας, αλλά και με τη μονογαμία στο βαθμό που αυτή εφαρμόζεται, παρατηρούμε πως η συγκρότηση του θεσμού της οικογένειας συνεπάγεται καταστατικά μια ενορμητική παραίτηση, μια απώθηση. Η απαγόρευση της αιμομιξίας, αρνητικά, και ο κανόνας της εξωγαμίας, θετικά, συνεπάγεται, όπως αναγνώρισε έναν περίπου αιώνα αργότερα η ανθρωπολογία, την εξαναγκαστική κοινωνικοποίηση του σώματος μέσα στον πολιτισμό και τη θυσία ορμών του, στο όνομα της κοινωνικά αναγνωρισμένης συγγενειακής σχέσης.

Οι φυσικές διαφορές των δύο φύλων προσλαμβάνουν για τον Hegel διανοητική και κοινωνικο-θεσμική σημασία: οι γυναίκες θεωρούνται διανοητικά κατώτερες από της άντρες και ανίκανες για της υψηλότερες επιστήμες, τη φιλοσοφία, τη διακυβέρνηση και ορισμένες μορφές τέχνης, αφού ενώ έχουν εμπνεύσεις και καλαισθησία, δεν διαθέτουν πρόσβαση στο ιδεώδες της Έννοιας. Ο Hegel αποδίδει στον άνδρα την αρχή της Ενότητας, της αυτοσυνείδησης, της αυτοτέλειας, της ισχύος και της ενεργητικότητας, του ρεαλισμού, της επιστήμης, του αγώνα και της εργασίας σε σχέση με τον έξω κόσμο, ενώ στη γυναίκα αποδίδει την αρχή της Ετερότητας, της ενικότητας, του συναισθήματος, της παθητικότητας, της εσωτερικής ευσέβειας. Όπως και στη Φαινομενολογία του Νου, αντιδιαστέλλει τη θηλυκότητα (Weiblichkeit), που εκφράζει το νόμο της συναισθανόμενης υποστασιακότητας και εσωτερικότητας που δεν έχει γίνει ενεργός πραγματικότητα στον έξω κόσμο, τον αιώνιο, υποχθόνιο νόμο των αρχαίων θεών που ποτέ δεν εμφανίστηκε στη μορφή τυπικού Νόμου, έναντι της αρρενωπότητας (Männlichkeit), που εκφράζει τον «αποκεκαλυμμένο» Νόμο του

Κράτους-και αυτή είναι «η ύψιστη εθικο-θεσμική και τραγική» αντίθεση (όπ.π.: παρ. 166)⁷⁰. Συμπερασματικά, ο δεσμός του γάμου βασίζεται στην μετατροπή των σεξουαλικών σχέσεων σε πνευματικές, κατά συνέπεια στην γενική απόθεση των σεξουαλικών ενορμήσεων και στην απαγόρευση της αιμομιξίας, στην μονογαμία και στην έμφυλη όσο και κοινωνική κυριαρχία των αντρών πάνω στις γυναίκες και τα παιδιά. Επομένως, η οικογένεια που περιγράφει ο Hegel ως το πρώτο, θεσμικό πυλώνα του Κράτους, είναι η πατριαρχική οικογένεια.

Στη συνέχεια, η εγελιανή ανάλυση μεταβαίνει στην ιδιοκτησία και περιουσία της οικογένειας, ως εξωτερική, εμπράγματη μορφή εκδήλωσης της οικογένειας ως θεσμού. Ο Hegel θεωρεί την εισαγωγή της σταθερής, οικογενειακής ιδιοκτησίας, μαζί με το γάμο, δύο βασικούς πυλώνες της ίδρυσης των Κρατών, καθώς με αυτό τον τρόπο ο εγωισμός της επιθυμίας μετασχηματίζεται σε κάτι οικογενειακά και θεσμικά αναγνωρισμένο ως κοινό (παρ. 170). Όσον αφορά την οικογενειακή περιουσία, μολονότι πρέπει να είναι ουσιαστικά κοινή μεταξύ των συζύγων, ο Hegel γράφει πως: «Η οικογένεια ως νομικό πρόσωπο έναντι ετέρου πρέπει να εκπροσωπείται από τον άνδρα ως την κεφαλή της. Επίσης, στον άνδρα προσήκει [ανήκει] εξόχως [κυρίως] ο πορισμός του βίου προς τα έξω, η μέριμνα για τις ανάγκες, όπως και η διάθεση και η διαχείριση της οικογενειακής περιουσίας» (παρ. 171). Οι άντρες είναι οι γενικοί διαχειριστές της οικογενειακής περιουσίας, καθώς και των οικογενειακών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων έναντι των άλλων οικογενειών και του κράτους. Επομένως, η πατριαρχική οικογένεια που περιγράφει ο Hegel στηρίζεται σε στην υλική βάση μιας πατριαρχικής οικονομικής ανισότητας, προς όφελος του άντρα και του πατέρα, σε βάρος των γυναικών και των παιδιών.

Τέλος, ο Hegel αναφέρεται στην εκπαίδευση των παιδιών:

«Τα τέκνα έχουν το δικαίωμα να διατρέφονται και να εκπαιδεύονται από την κοινή οικογενειακή περιουσία. Το δικαίωμα των γονέων στις υπηρεσίες των παιδιών, ως υπηρεσίες, εδράζεται και περιορίζεται στο σύγκοινο της οικογενειακής μέριμνας εν γένει. Ομοίως το δικαίωμα των γονέων [πάνω] στην αυτοπροαίρεση των παιδιών διορίζεται διά του σκοπού, που αποβλέπει στην πειθαρχία [στον σωφρονισμό] και

⁷⁰. Στη προσθήκη της ίδιας παραγράφου (παρ.166) σημειώνονται τα εξής: «Η διαφορά μεταξύ του άνδρα και της γυναίκας είναι η διαφορά μεταξύ ζώου και φυτού. Το ζώο αναλογεί περισσότερο προς το χαρακτήρα του άνδρα, το φυτό περισσότερο προς το χαρακτήρα της γυναίκας [...] Όταν οι γυναίκες ευρίσκονται στην κορυφή της κυβέρνησης, τότε το κράτος διατρέχει κίνδυνο, διότι οι γυναίκες δεν πράττουν σύμφωνα με τις απαιτήσεις της καθολικότητας, αλλά σύμφωνα με την συντυχική έφεση και δοκούσα γνώμη» (παρ. 166, προσθήκη).

στην εκπαίδευσή τους. Ο σκοπός των τιμωριών δεν είναι η δικαιοσύνη ως τέτοια, αλλά υποκειμενικής, ηθικής φύσεως, εκφοβισμός [αποτροπή] της ακόμη στη φύση προσκολλημένης ελευθερίας και εξύψωση του καθολικού στη συνείδηση και τη βούληση των τέκνων» (παρ. 174)⁷¹.

Ο Hegel νομιμοποιεί, με γνώμονα την αναγκαία εκπαίδευση και τον εξορθολογισμό του παιδικού συναισθήματος, την ενδο-οικογενειακή καταπίεση των παιδιών, χωρίς να προσδιορίζει επακριβώς τα όρια αυτής της καταπίεσης. Σκοπός της εκπαίδευσης των παιδιών είναι, όπως τονίζει ο Hegel στην αμέσως επόμενη παράγραφο της Φιλοσοφίας του Δικαίου, η ενστάλαξη σε αυτά, μέσω του εκφοβισμού και της τιμωρίας, της «επιθυμίας ενηλικίωσης». Είναι χαρακτηριστικό πως ο Hegel απορρίπτει την «παιδαγωγική με παιχνίδι» ως παιδαγωγική μέθοδο, καθώς αυτή «διαταράσσει και νοθεύει» την επιθυμία ενηλικίωσης, υποβιβάζοντας στα παιδιά την ίδια της τη σοβαρότητα, αποτυγχάνοντας έτσι να πετύχει το σκοπό της παιδαγωγικής πειθάρχησης (παρ. 175). Ο Hegel επισημαίνει, επιπλέον, πως στα πρώτα χρόνια της ζωής του παιδιού, ιδιαίτερα σημαντική είναι η ανατροφή που προέρχεται από τη μητέρα, καθώς «η θεσμοσύνη πρέπει να έχει εμφυτευθεί ως συναίσθημα στο παιδί». διαμορφώνοντας μια υποκειμενικότητα ικανή να εργαστεί στην αστική κοινωνία και να υπακούσει τους νόμους του Κράτους. Επομένως, στο πλαίσιο της πατριαρχικής οικογένειας την οποία στηρίζει ο Hegel, οι γυναίκες ανατιμώνται ως μητέρες οι οποίες, στο πλάι των ιεραρχικά ανώτερων ανδρών, προσφέρουν πολύτιμες υπηρεσίες στην πειθάρχηση της παιδικής επιθυμίας.

Μια κριτική ανάγνωση των παραπάνω αναπτύξεων του Hegel, μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως πατριαρχική οικογένεια αποτελεί τον βασικό πυλώνα

⁷¹. Η συγκεκριμένη παράγραφος έχει συζητηθεί εξαντλητικά στον δευτερογενή σχολιασμό του έργου του Hegel, με αφορμή και τις σημαντικά διαφορετικές προσθήκες των μαθητών του Hegel. Ο Gans προσθέτει: «Το τί οφείλει να είναι ο άνθρωπος, τούτο ο ίδιος δεν το κατέχει από ένστικτο, αλλά πρέπει να το αποκτήσει πρωτογενώς για τον εαυτό του. Σε αυτό ακριβώς θεμελιώνεται το δικαίωμα του παιδιού στην εκπαίδευση. Ομοίως έχει το πράγμα και με τους λαούς, που κυβερνώνται πατριωτικά. Εδώ οι άνθρωποι τρέφονται σε συσσίτια από αποθηκευμένα και δεν θεωρούνται αυτοτελείς και ενήλικες [...] Μια πρωτεύουσα [κύρια] τροπή της εκπαίδευσης είναι η πειθαρχία, η οποία έχει το νόημα να συντρίβει [θρυμματίζει] την ιδιογνωμοσύνη του παιδιού, προκειμένου το ψιλό κατ'αίσθησιν και φυσικό να εκριζωθεί [εξολοθρευτεί] [...] Στο ότι οι γονείς αποτελούν το καθολικό και το ουσιώδες προσδένεται η ανάγκη της υπακοής των τέκνων. Όταν δεν συντηρείται [ενισχύεται] στα παιδιά το συναίσθημα της υποταγής (das Gefühl der Unterordnung), το οποίο παράγει τον πόθο της ενηλικίωσης (die Sehnsucht, groß zu warden), τότε προκύπτει προπετής χαρακτήρας και δοκησιοφία» ενώ ο Hotho σημειώνει τα εξής: «Μία κυρία πτυχή της εκπαίδευσης είναι εν γένει η πειθαρχία (Zucht). Η πειθαρχία έχει την σημασία ότι η ιδιογνωμοσύνη συντρίβεται. Διότι το παιδί ευρίσκεται στην βαθμίδα του κατ'αίσθησιν άμεσου βοϋλεσθαι. Αυτή η βούληση πρέπει να συντρίβει, είτε...διά της καλοσύνης, είτε δι' άμεσης απαγόρευσης δίχως αιτιολόγηση. Αμφότερα ανήκουν στην πειθαρχία» (βλ. Πενολίδης, 2020: 17).

κοινωνικοποίησης, διά της καταστολής και της εξημέρωσης, της ψυχοσεξουαλικότητας⁷², της θηλυκότητας και της παιδικότητας των ανθρώπων, με σκοπό τη διαμόρφωση των υποκειμένων δικαίου, της αστικής κοινωνίας και του νεωτερικού έθνους-κράτους. Επιπλέον, η πατριαρχία αποτελεί το πρώτο σύστημα έντονης έμφυλης οικονομικής ανισότητας, βρίσκεται δηλαδή στο μεταίχμιο της οικογενειακής και της οικονομικής καταπίεσης και εκμετάλλευσης. Σύμφωνα με τον Hegel οι γυναίκες και τα παιδιά δικαιολογημένα βρίσκονται σε υποδεέστερη θέση. Αποτελούν όντα λιγότερο ή περισσότερο ασύμβατα με την έλλογη ελευθερία και δικαιοσύνη, άρα και με το Κράτος, παρασυρόμενα από ένστικτα και ενορμήσεις, αισθήματα και πάθη, που πρέπει να ξεριζωθούν προκειμένου να πειθαρχήσουν τα υποκείμενα στην ορθολογικότητα του κρατικού θεσμικού συστήματος, στην ορθολογικότητα της παραγωγής και της αναπαραγωγής της κυριαρχίας. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Adorno, «μιά άσυνείδητη γνώση ψιθυρίζει στα παιδιά ότι τό κυριότερο είναι αυτά που άπωθούνται από την έκπολιτιστική άγωγή». Καθώς η ψυχανάλυση ανακάλυψε ότι η απωθημένη παιδική libido μετατρέπεται σε αντι-πολιτιστική επιθετικότητα, θα πρέπει, λοιπόν, όχι μόνο η (παιδική) σεξουαλικότητα να κρίνεται και να ελέγχεται με μέτρο τον πολιτισμό, όπως ορίζει ο Hegel, αλλά και το αντίστροφο. Αντ' αυτού, ο Hegel επιβάλλει στη φιλοσοφία του δικαίου ένα αριστοτελικο-πλατωνικό ιδανικό της συμμόρφωσης (Adorno, 2006: 403-405)⁷³.

⁷². Χρησιμοποιούμε τη σύνθετη αυτή λέξη, καθώς θεωρούμε ότι στην εγελιανή ανάλυση υπάρχουν αδιαίρετα, όσο και διακριτά, και οι δύο διαστάσεις.

⁷³. Από αυτή τη σκοπιά της ψυχαναλυτικής κριτικής στην εγελιανή Οικογένεια, ο Zizek προσθέτει πως η εγελιανή πραγμάτευση της σεξουαλικότητας αποτελεί μια ενδογενή αποτυχία της εγελιανής διαλεκτικής του Κράτους, σύμφωνα με τα ίδια της τα κριτήρια. Κι αυτό γιατί η ανθρώπινη σεξουαλικότητα δεν συνιστά ένα φυσικό ένστικτο που υπόκειται σε μια δευτερογενή πολιτισμική καλλιέργεια, αλλά αντίθετα, είναι στον άνθρωπο, σε σχέση με τα άλλα ζώα, ήδη-πάντα τροποποιημένη ως προς την ίδια την υπόστασή της, ήδη ικανή για σεξουαλικές διαστροφές ή θανατηφόρες σεξουαλικές απολαύσεις, ήδη, δηλαδή, δυνητικά ελεύθερη (Zizek, 2011, Zizek, 2012). Στην ίδια κατεύθυνση, και από φεμινιστική αυτή τη φορά σκοπιά, η Simon de Beauvois συλλαμβάνει, από μια κριτική ανάγνωση του έργου του Hegel, και κυρίως από την εγελιανή Φιλοσοφία του Πνεύματος και τη Φιλοσοφία της Φύσης, ένα δεύτερο, πνευματικά και κοινωνικά κατασκευασμένο φύλο της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, εντοπίζοντας ακριβώς αυτές τις ενδογενείς αντιφάσεις στην εγελιανή σύλληψη της ανθρώπινης «φυσικής» σεξουαλικότητας και των «βιολογικών» σχέσεων μεταξύ των φύλων (Beauvois, 2009: 99-100, 614). Η κριτική επαναξιολόγηση της εγελιανής ερμηνείας της Αντιγόνης, σε συγκριτική αντιπαραβολή με αυτές της Irigaray και του Lacan, ωθεί, με ανάλογο τρόπο, την Judith Butler στην περίπλεξη των σχέσεων φυσικού-πολιτισμικού, σωματικού-συμβολικού, βιολογικού-κοινωνικού, όσον αφορά τη σεξουαλικότητα, το φύλο και τη συγγένεια. Αναδεικνύεται έτσι η πολλαπλότητα και ενδεχομενικότητά τους, η πιθανότητα της παρέκκλισης ως συγκροτητική του ίδιου του κανόνα τους, η επιτελεστική και κατασκευαστική διάστασή τους. Σε αντίθεση με τις προθέσεις του Hegel, η Αντιγόνη δεν επαληθεύει μια πάγια κατανομή ανάμεσα στη χθόνια γυναίκα των κοινοτικών συγγενειακών δεσμών και τον λογοκεντρικό άντρα των πολιτικών κοινωνικών σχέσεων, παρά τη ρευστή δυναμική της ανυπακοής και διεκδίκησης της αναφομοίωτης διαφοράς, που διαταράσσει την διαλεκτική τάξη τόσο της οικογένειας όσο και της πόλεως (Butler, 2000). Όπως εξηγεί ο Γιώργος

Τέλος, ο Hegel κάνει λόγο για τη διάλυση της οικογένειας με το θάνατο των γονέων, και τη κληρονομική μεταβίβαση από τους γονείς στα τέκνα (Hegel, 2020: παρ. 178 και επ). Η υποκειμενική εκπαίδευση των τέκνων και η αντικειμενική μεταβίβαση σε αυτά της οικογενειακής παρουσίας διά της κληρονομιάς, καθιστά δυνατή τη μετάβαση από την οικογένεια στην αστική κοινωνία. Όπως γράφει ο Hegel: «η οικογένεια διαλύεται κατά φυσικό τρόπο και ουσιαστικά διά της αρχής της προσωπικότητας σε ένα πλήθος οικογενειών, οι οποίες συμπεριφέρονται μεταξύ τους εν γένει ως αυτοτελή συγκεκριμένα πρόσωπα και, ως εκ τούτου, εξωτερικώς» (παρ. 181). Σε ένα υψηλότερο επίπεδο φιλοσοφικής αφαίρεσης, ο Hegel περιγράφει την ανάπτυξη μιας ιδιάζουσας (υποκειμενικής) μερικότητας, η οποία συνιστά τη μερική, περιορισμένη απελευθέρωση των ενικοτήτων, των παθών και των βουλήσεων από τα παραδοσιακά συλλογικά δεσμά, αποτελώντας έτσι το φαινόμενο, την εκδήλωση της υποκείμενης (αντικειμενικής) καθολικότητας του συγγενειακού-κοινοτικού έθνους (181, πβλ. και προσθήκη, 182). Η πρωταρχική διάσπαση της οικογενειακής ολότητας απολήγει έτσι σε μια συνάθροιση διασκορπισμένων οικογενειών, η οποία εμφανίζεται να έχει μια «κοινή φυσική καταγωγή», αποτελώντας μια φυλή ή ένα έθνος, που οργανώνεται, σύμφωνα με τις δύο διαφορετικές λογικές και ιστορικές δυνατότητες που παρουσιάζει ο Hegel (παρ. 181):

1. Είτε ως «εθελούσια ένωση» των οικογενειών, σε ένα δίκτυο συγγενειακών-φυλετικών σχέσεων.
2. Είτε μέσω της «κυριαρχικής [δεσποτικής] εξουσίας», στην περίπτωση της ανάδυσης μιας μεταβατικής, ιστορικά πρωτόλειας κρατικής μορφής, πατριαρχικού-θεοκρατικού τύπου. Με τη πατριαρχική, θεοκρατική αυτοκρατορία πρωταρχικά εμφανίζεται η διάκριση του κράτους από την κοινότητα: Η πατριαρχία επιφέρει ένα εσωτερικό ρήμα στην αρχή της οικογενειακής αμοιβαιότητας, καθώς, εκτός από την αγάπη, υπεισέρχεται στις οικογενειακές σχέσεις το καθήκον, ο συμβολικός Νόμος του Πατέρα. Ένας συγγενειακός δεσμός, μια οικογένεια μεταξύ των διαφόρων άλλων, αναβιβάζεται σε κυρίαρχη, σε σχέση «εξ αίματος με τον Θεό» και εξ αγχιστείας με της υπόλοιπες οικογένειες, ενσαρκώνοντας την κοινότητα ως υπερέχουσα ενότητα

Φαράκλας, το ερωτικό αίσθημα σηματοδοτεί την αντιστροφή της οντικής υπαγωγής της κοινωνίας στη φύση, την κοινωνικοποίηση του φυσικού, την κατάργηση του διαχωρισμού των αισθητών από τα νοητά, και του συμβολικού από το σωματικό. Ο ερωτικός πόνος νοηματοδοτεί εκ νέου το φυσικό, είναι ήδη ψυχικός και σωματικός, όχι ένα ψυχο-σωματικό φαινόμενο, αλλά το σημείο ταύτισης των δύο, το οποίο επίσης μαρτυρούν η πολιτισμική απαγόρευση σωματικών ενομήσεων και η ανθρώπινη ικανότητα για (επαναστατική ή άλλη) αυτοθυσία (Φαράκλας, 1997: 280).

που ιδιοποιείται της βασικούς όρους παραγωγής. Υλική βάση της κρατικής μορφής είναι οι πατριαρχικά και θεοκρατικά οργανωμένες σχέσεις παραγωγής, ιδιοκτησίας και κληρονομίας, με κυριαρχία της αγροτικής εργασίας (παρ. 202).

Η ίδια η ανάπτυξη της ιδιοτέλειας επιθυμιών και συμφερόντων, η οποία εμφανίζεται στη μετάβαση από την φυλετική κοινότητα στο πατριαρχικό κράτος, είναι εκείνη που θα υπονομεύσει και θα διασπάσει την πατριαρχική ενότητα, κινητοποιώντας τη μετάβαση από την οικογένεια στην αστική κοινωνία, πέρα από τη διπλή μορφή τόσο των ακρατικών φυλετικών κοινοτήτων όσο και των πατριαρχικών κρατών (παρ. 185, 186).

2. Η αστική κοινωνία και ο φτωχός όχλος

Σύμφωνα με τον Hegel, οι δυο χαρακτηριστικές αρχές της αστικής κοινωνίας είναι, από τη μία πλευρά, η μία αρχή (das eine Prinzip), το ιδιάζον μερικό, συγκεκριμένο πρόσωπο ως σύνολο αναγκών και σύμμειξη φυσικής αναγκαιότητας και αυτοπροαίρεσης, και από την άλλη πλευρά, η έτερη αρχή (das andere Prinzip), η μορφή της καθολικότητας που συνάγεται από τη διαμεσολάβηση κάθε προσωπικής μερικότητας με κάθε έτερη προσωπικότητα (Hegel, 2020: παρ. 182). Η κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών, ως κυρίως νεωτερικό φαινόμενο, προκύπτει, όπως είδαμε, με τη διάσπαση και τον κατακερματισμό της οικογενειακής αμοιβαιότητας σε άτομα, και με την εξωτερική ενοποίησή της από ένα «Κράτος της ανάγκης και της Διάνοιας» «Αυτό το σύστημα μπορούμε, κατ'αρχάς, να το θεωρήσουμε ως το εξωτερικό κράτος (äußeren Staat), το κράτος της ανάγκης και της διάνοιας (Not-und Verstandesstaat)» (παρ. 183). Όπως παρατηρούν οι Lefebvre και Macherey: «Στο τέλος της παραγράφου 183, χαρακτηρίζει (σ.σ. ο Hegel) την κοινωνία πολιτών ως “κράτος διάνοιας” και όχι ως πολιτεία του ορθού λόγου. Θεωρεί τη διάνοια ως την κατεξοχήν αρνητική ικανότητα. Είναι η διάνοια που διαφοροποιεί αναλύοντας, που θέτει διαχωρισμένο ό,τι εμφανιζόταν άμεσα ως ενωμένο ... Η δραστηριότητα της διάνοιας είναι ουσιαστικά αναλυτική, αναλυόμενη είναι εν προκειμένω η φυσική ολότητα της οικογένειας, αναλύεται δε εις τα εξών συνετέθη, δηλαδή στα άτομα ... Όπως θα δούμε, στην εγγεγραμμένη σύλληψη της κοινωνίας πολιτών κυριαρχεί αυτή η κατηγορία της εξωτερικότητας, οι χαρακτηριστικές σχέσεις της είναι σχέσεις εξωτερικές. Αυτές σχετίζονται όρους, εν προκειμένω τα άτομα, οι οποίοι τίθενται ως αυτοτελείς ή

διάφοροι πρωτού συνάψουν σχέσεις μεταξύ της» (Lefebvre & Macherey, 2006: 29).

Όπως υποστηρίζει λοιπόν ο Hegel, η αστική κοινωνία αποσπά το άτομο από τον οικογενειακό δεσμό, αποξενώνει τα μέλη του και τα αναγνωρίζει ως αυτοτελή πρόσωπα μέσα σε μια σχέση αμοιβαίας αναγνώρισης και ανταγωνισμού (Hegel, 2020: παρ. 238). Έτσι το εξωτερικό Κράτος Διάνοιας της κοινωνίας των ιδιωτών, το αστικό κράτος παράγεται από την αναλυτική διάσπαση της οικογενειακής ολότητας, και αναπαράγει τη διάσπαση επιτελώντας το ίδιο τη διάλυση της οικογένειας στα έξω συντετέθη (άτομα), για να ανασυνθέσει τα αναλυμένα ατομικά στοιχεία με εξωτερικό και εξαναγκαστικό τρόπο, υπό το κράτος του Νόμου, της τάξης και της ασφάλειας ιδιοκτησίας και προσωπικότητας.

Στις *Διαλέξεις της Χαϊδελβέργης*, ο Hegel διακρίνει, όπως στα νεότερα γραπτά του, δύο συγκεκριμένους υλικούς παράγοντες διάσπασης της οικογενειακής ολότητας και έντασης της αλλοτρίωσης μεταξύ των μελών του πληθυσμού, άρα και δύο υλικούς παράγοντες διάσπασης της οικογενειακής ολότητας στην αστική κοινωνία των ιδιωτών και θεμελίωσης της αναγκαιότητας ενός δεσποτικού, εξωτερικού Κράτους Διάνοιας - την **αύξηση του πληθυσμού** και την **αύξηση της κοινωνικο-ταξικής ανισότητας**: «Ο δεσποτισμός ως μορφή κυριαρχίας και διακυβέρνησης αντιστοιχεί στους λαούς με μεγάλο πληθυσμό, ενώ η δημοκρατία στους λαούς με μικρό πληθυσμό. Η υπερβολική επέκταση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και η προσπάθεια συμπερίληψης μεγάλων, ετερογενών πληθυσμών, ήταν που την οδήγησε στην κατάρρευση» (Hegel, 1995: 247, παρ. 136). Και αυτό γιατί η αύξηση του πληθυσμού αυξάνει το βαθμό αποξένωσης των ατόμων από το κοινωνικό σύνολο, αυξάνοντας έτσι και την αναγκαιότητα μιας κάθετης, κυριαρχικής κοινωνικής οργάνωσης: «όσο μεγαλύτερο είναι ένα κράτος, τόσο πιο ξένο είναι το σωματειακό συμφέρον για τα απλά άτομα. Δεν υπάρχει η ίδια κοινότητα συμφέροντος στη συνείδηση ενός αγρότη και ενός εμπόρου που εμπλέκεται στο υπερωκεάνιο εμπόριο. Όσο πιο μεγάλος ο αριθμός των πολιτών, τόσο λιγότερο πιθανό είναι για τα άτομα να ασκήσουν κάποια σημαντική επιρροή στο σύνολο, χάνοντας έτσι το ενδιαφέρον τους για αυτό. Ότι μπορεί να κάνει το απλό άτομο φαίνεται να είναι απειροελάχιστης σημασίας» (όπ.π.: 248).

Στις *Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ο Hegel διακρίνει τρεις λογικές στιγμές συγκρότησης της αστικής κοινωνίας και του πολιτικού κράτους (Hegel, 2020: παρ. 188):

A) Το σύστημα των αναγκών (das System der Bedurfnisse, παρ. 189).

Β) Η απονομή της δικαιοσύνης, η οποία προϋποθέτει την δικαιοσύνη επιμόρφωση των υποκειμένων δικαίου (die Rechtspflege, παρ. 209).

Γ) Η αστυνομία και η επαγγελματική ένωση (Die Polizei und Korporation, παρ. 230).

A. Το σύστημα των αναγκών

Το σύστημα των αναγκών, του καταμερισμού εργασίας και του παραγόμενου πλούτου, το μελετά η επιστήμη της «κρατικής (πολιτικής) οικονομίας» (Staatsökonomie), μια επιστήμη της νεωτερικής εποχής που ανέπτυξαν οι Smith, Say, Ricardo, και η οποία «τιμά το διανόημα», ανευρίσκοντας νόμους ανάμεσα στις τυχαίες αλληλεπιδράσεις (Hegel, 2020: παρ. 189-199). Αυτό το οικονομικό σύστημα αθεί το κοινωνικό σώμα στην απελευθέρωση από της «φυσικές ανάγκες» και σε έναν απροσδιόριστο πολλαπλασιασμό και σε μια εξειδίκευση των αναγκών, των μέσων, του καταμερισμού εργασίας, των απολαύσεων, που δεν έχει όριο, ενώ η ανάπτυξη της πολυτέλειας συνοδεύεται από ανάπτυξη της εξάρτησης και της ένδειας (παρ. 195). Η άλλη όψη του ίδιου του συστήματος των αναγκών, είναι το εξωτερικό Κράτος της Ανάγκης και της Διάνοιας που αναφέραμε, και το οποίο καλείται να παρέμβει κατά τον ελάχιστο δυνατό τρόπο στην αγορά. Το σύστημα των αναγκών και της καταμερισμένης εργασίας οδηγεί στην παραγωγή του καθολικού πλούτου, μιας καθολικής περιουσίας από την οποία εξαρτώνται όλοι και στην οποία συμμετέχουν με άνισο τρόπο τα άτομα, σύμφωνα με της φυσικές τους κλίσεις και σύμφωνα με την κοινωνικο-ταξική τους κατανομή στο όλο σύστημα (παρ. 199-201). Ο Hegel γράφει πως «**αν η πρώτη βάση του κράτους είναι η οικογένεια, οι τάξεις είναι η δεύτερη.** [...] Εδώ ευρίσκεται, επομένως, η ρίζα, η οποία συντελεί ώστε η φιλαυτία να προσδένεται στο καθολικό, στο κράτος, το οποίο πρέπει να μεριμνά, ώστε να καθίσταται αυτή η συνάφεια έμπεδη και σταθερή» (παρ. 201, προσθήκη). Ο Hegel μάλιστα υπογραμμίζει πως για να είναι ο άνθρωπος «κάτι» μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών, πρέπει να ανήκει σε μια τάξη, διαφορετικά, είναι ένα φίλαυτο ιδιωτικό πρόσωπο χωρίς να συνδέεται με την ισχύ της ενεργείας πραγματικής καθολικότητας (Hegel, 2020: παρ. 207, προσθήκη, παρ. 253).

Για τον Hegel, οι τάξεις, από τη σκοπιά του είδους εργασίας, χωρίζονται σε τρεις κατηγορίες (παρ. 202-205):

1. Ως η υποστασιακή ή άμεση τάξη, ορίζεται η γεωργική-αγροτική τάξη που φέρει το φυσικό πνεύμα της οικογένειας. Η τάξη αυτή βρίσκεται σε μια άμεση σχέση με το φυσικό αντικειμενικό κόσμο, τη Γη. Η στιγμή αυτή χαρακτηρίζει τη μετάβαση από την αρχή της οικογένειας-συγγένειας στην αρχή της κοινωνίας των ιδιωτών, που αποτυπώνεται στην ύπαρξη του πατριαρχικού-θεοκρατικού καθεστώτος.
2. Ως τάξη του λογισμού και της υποκειμενικής διαμεσολάβησης, το εμπόριο, η βιοτεχνία και η βιομηχανία. Η τάξη αυτή φέρει το πολιτικό πνεύμα της κοινωνίας των ιδιωτών.
3. Ως τάξη των γενικών συμφερόντων της κοινωνίας, η τάξη των υπηρεσιών και η «γραφειοκρατία». Η τάξη αυτή φέρει το καθολικό πνεύμα της Πολιτείας.

Στη τριχοτόμηση αυτή του Hegel βλέπουμε την οικεία σε εμάς διάκριση πρωτογενή, δευτερογενή και τριτογενή τομέα εργασίας-παραγωγής, εν είδει διαλεκτικής τριάδας. Παρατηρούμε πως κάθε τομέας εργασίας φέρει και ένα διαφορετικό «πνεύμα». Η αγροτική παραγωγή φέρει το οικογενειακό πνεύμα και την άμεση σχέση με της όρους παραγωγής της Γης, η μεταποίηση το πνεύμα της κοινωνίας των ιδιωτών και την αντίθεση ανθρώπου-φυσικών όρων παραγωγής, οι υπηρεσίες και η κρατική γραφειοκρατία το πνεύμα του γενικού συμφέροντος, που υπηρετεί το Κράτος.

B. Η Απονομή της Δικαιοσύνης

Πρόκειται για το τυπικό, δικαιοσύνη σύστημα ασφάλειας και προστασίας της ιδιοκτησίας και προσωπικότητας διά της απονομής της δικαιοσύνης. Το αφηρημένο δίκαιο «καθίσταται εξωτερικά αναγκαίο διά του συστήματος της προστασίας της μερικότητας» και αποτελεί «αντανάκλαση» (Reflexion) της σχέσης αναγκών-εργασίας. Η λειτουργία του αφηρημένου δικαίου προϋποθέτει την αναγκαία διαπαιδαγώγηση των προσώπων, ώστε να αναγνωρίζονται δι'υποκειμενικά ως υποκείμενα δικαίου (Hegel, 2020: παρ. 209). Εδώ το Δίκαιο υπάρχει ως α) θετός Νόμος (παρ. 211), β) τυπική και αναγνωρισμένη δέσμευση των υποκειμένων (παρ. 215), γ) ισχύον Δίκαιο δικαστικά εφαρμοσμένο και επιβεβλημένο από μια δημόσια εξουσία (παρ. 219): «Διά της απονομής της Δικαιοσύνης καταστέλλεται η προσβολή της ιδιοκτησίας και της προσωπικότητας».

Το πρόβλημα της αστικής διαχείρισης του φτωχού όχλου

Όπως έχουν καταδείξει διάφοροι ερμηνευτές της ανάλυσης του Hegel για την αστική κοινωνία, το πλέον νευραλγικό σημείο για την ανάπτυξη της εγγεληνής πολιτικο-θεωρητικής επιχειρηματολογίας αποτελεί το ζήτημα της κρατικής διαχείρισης του πλεονάζοντος φτωχοποιημένου πληθυσμού, ή αλλιώς του φτωχού όχλου (Avinieri, 1974, Ruda, 2011, Pimenta, 2020). Τόσο η φτώχεια όσο και η πολυτέλεια αναγνωρίζονται από τον Hegel ως ενδημικό φαινόμενο της αστικής κοινωνίας, διπλό προϊόν της κοινωνικής διαλεκτικής στο εσωτερικό της. Η αστική κοινωνία, έχοντας αφαιρέσει από τα άτομα «τα φυσικά μέσα προσπορισμού» και έχοντας αναιρέσει «τον ευρύτερο δεσμό της οικογένειας ως γένους» (Hegel, 2020: παρ. 241), εκθέτει τα άτομα σε μια κοινωνικο-οικονομική δυναμική ανισότητας που δημιουργεί έναν πλεονάζοντα πληθυσμό εξατομίκευσης, εξάρτησης από τη μισθωτή εργασία και τελικά φτώχειας, ως ανεστραμμένο είδωλο της αυξανόμενης συγκέντρωσης του πλούτου και της αφθονίας στα χέρια λίγων (παρ. 243).

Στις διαλέξεις της Χαϊδελβέργης, ο Hegel διακρίνει το *Ηθος*, όπως και στη φιλοσοφία του δικαίου του, σε οικογένεια, αστική κοινωνία, συνταγματικό Κράτος. Εξηγεί την ιδιαιτερότητα της κοινωνίας των ιδιωτών/πολιτών ως εξής: «Επομένως η αστική κοινωνία είναι αρχικά το εξωτερικό Κράτος, όπως το συλλαμβάνει η Διάνοια (Verstandesstaat), καθώς η καθολικότητα δεν προσλαμβάνει τη μορφή του αυτοσκοπού, αλλά των μέσων για την εξασφάλιση της ύπαρξης [Existenz] και της συντήρησης των απλών ατόμων. Πρόκειται για ένα Κράτος το οποίο βασίζεται στην ανάγκη (Notstaat), καθώς ο κύριος σκοπός του είναι η εξασφάλιση των αναγκών των ατόμων» (Hegel, 1995: παρ. 89). Στην κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών διακρίνει, όπως και στις *Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, «τρία στοιχεία»: α) στο σύστημα των αναγκών και της ικανοποίησής τους, που εδώ το ονομάζει απλώς «κρατική (πολιτική) οικονομία (Staatsökonomie)», β) στο σύστημα απονομής της δικαιοσύνης (προστασία της ιδιοκτησίας και του προσώπου), και γ) στο σύστημα της Αστυνομίας (παρ. 92). Σε σχέση με τη πρώτη σφαίρα του συστήματος των αναγκών και της κρατικής (πολιτικής) οικονομίας, θα σημειώσει ότι η ανθρώπινη ανάγκη έχει την τάση προς καθολίκευση-δυνητικοποίηση αφού είναι η άμεση μορφή εμφάνισης του καθολικού. Η άμεση καθολικότητα στη σφαίρα των συγκεκριμένων αναγκών των ατόμων συνίσταται στον πολλαπλασιασμό [Verfielfaltigung] των αναγκών, στη διάκριση και διαφοροποίηση σε μέρη και πτυχές των αναγκών που τις εμπλουτίζουν,

τις εξειδικεύουν και την ίδια στιγμή τις καθιστούν λιγότερο συγκεκριμένες, πιο αφηρημένες. «Δεν υπάρχει όριο στον πολλαπλασιασμό των αναγκών, με τον ίδιο τρόπο που δεν υπάρχει τρόπος να οριοθετηθεί τί είναι φυσική ανάγκη και τί ανάγκη βασισμένη στην αναπαράσταση, φαντασιακή ανάγκη» (Hegel, 2020: παρ. 98, 171). Ενώ σε σχέση με τη τρίτη σφαίρα της Αστυνομίας, σημειώνει προκαταρκτικά τα εξής: «Στη τρίτη σφαίρα αναδύεται η καθολικότητα ως τέτοια, αν και με σκοπό μόνο την ευημερία του ατόμου. Η Κρατική Πρόνοια ρυθμίζει τις εξωτερικές σχέσεις της αστικής κοινωνίας έχοντας μια καθολική οπτική. Ο ρόλος του νομικού συστήματος είναι να αποκαθιστά τις παραβιάσεις του δικαίου, ενώ της αστυνομίας να τις αποτρέπει. Η Πολιτεία (σ.σ. του Πλάτωνα) μας διδάσκει τη μορφή της διακυβέρνησης του λαού. Για εμάς η “αστυνομία” μπορεί επίσης να σημαίνει κάτι καθολικό έναντι των συγκεκριμένων πολιτών, αλλά αυτό το καθολικό έχει ως σκοπό την ευημερία των ατόμων ως ατόμων, και όχι, όπως στην Πολιτεία, ως καθολικότητα. Αναφορικά με τις ανάγκες και την ικανοποίησή τους, το σύστημα των κοινωνικών τάξεων [die Stände] έρχεται στο παιχνίδι» (166, 167, παρ. 92).

Τόσο στις διαλέξεις της Χαϊδελβέργης όσο και σε αυτές του Βερολίνου η περιγραφή του δομικού προβλήματος της αστικής κοινωνίας στην αστυνομική διαχείριση του φτωχού όχλου φτώχειας, καθώς και του «δικαίου της ακραίας ανάγκης» (Notrecht) από τον Hegel είναι λεπτομερής και γεμάτη με πάθος. Σε αυτές τις διαλέξεις, ο Hegel ριζοσπαστικοποιεί το *ius necessitates* στο Notrecht⁷⁴ έχοντας επηρεαστεί από τη Γαλλική Επανάσταση αλλά και τις σχετικές αναπτύξεις του Fichte. Ενώ για τους Kant και Fichte το δίκαιο της ανάγκης είναι, τρόπον τινά, μια επιστροφή στο φυσικό δίκαιο, για τον Hegel είναι κατά κύριο λόγο αποτέλεσμα των κοινωνικο-οικονομικών αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας (Losurdo, 2004: 87, 155-156, 157, 161). Η εγγεληνή ανάλυση αφιερώνεται, μεταξύ άλλων, στην υλική, ψυχική και κοινωνική εξαθλίωση του φτωχότερου πληθυσμού που οφείλεται στις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, νομιμοποιώντας, λιγότερο ή περισσότερο, την αξίωση του όχλου (Pöbel), απέναντι στην κοινότητα και το Κράτος, για αξιοπρεπή διαβίωση. Ο Hegel περιγράφει με ιδιαίτερα έντονο τρόπο στις διαλέξεις αυτές το αυξανόμενο χάσμα πλούσιων και φτωχών, καθώς ο πλούτος συσσωρεύεται στα χέρια ιδιοκτητών εργοστασίων (Inhaber der Fabriken), και καθώς οι φτωχοί, που δεν κατέχουν ούτε

⁷⁴. Για το Notrecht ως αντίστοιχο του *beneficium competentiae* στον Ιουστινιανό, βλ. στο A.W.Wood, 1991: 425, όπως παρατίθεται στο Φαράκλας, 1997: 385.

τεχνική δεξιότητα ούτε κεφάλαιο (Hegel, 1995: 209, 210, παρ. 118), νιώθουν όλο και πιο περιθωριοποιημένοι και αποκλεισμένοι από την αστική κοινωνία, με αποτέλεσμα να αναπτύσσεται μέσα τους ένα αίσθημα εσωτερικής αποστροφής και αγανάκτησης, που τους τρέπει σε έναν αναιδή όγλο.

Ωστόσο, ο ίδιος Hegel που διακήρυξε το απόλυτο δικαίωμα της ανάγκης για τους φτωχούς, δεν αναγνωρίζει στη δημοσιευμένη φιλοσοφία του δικαίου του το απόλυτο δικαίωμα του φτωχού όγλου στην αυτοσυντήρησή του, με την πολιτική τοποθέτησή του να γίνεται όλο και πιο συντηρητική σταδιακά, και υπό την απειλή της πρωσικής λογοκρισίας. Τώρα πια ο Hegel δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην αρνητική επίπτωση του φτωχού όγλου για την συνολική λειτουργία της αστικής κοινωνίας. Πλέον η αναφορά στον φτωχό όγλο γίνεται χωρίς εκτενή ανάλυση της ψυχικής και κοινωνικής του εξαθλίωσης, και δίχως ενοχλητικούς χαρακτηρισμούς για τους πλούσιους βιομηχάνους (Hegel, 2020: παρ. 244). Για τον Hegel, ο φτωχός όγλος είναι το δομικό αποτέλεσμα των αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας και των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής. Χωρίς ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, χωρίς τεχνικές δεξιότητες, χωρίς σταθερή θέση στον κοινωνικο-ταξικό καταμερισμό εργασίας, γίνεται αναιδής, τεμπέλης, λούμπεν, και ταυτόχρονα απαιτεί από την κοινότητα και το κράτος να αναγνωριστεί ως υποκείμενο δικαιωμάτων, και πάνω από όλα του δικαιώματος της αξιοπρεπούς ύπαρξης. Είναι ελεύθερο υποκείμενο μόνο κατά την έννοια, όχι κατά την ύπαρξη. Αποτελεί, επομένως, το σημείο στο οποίο η έννοια της ελευθερίας στην αστική κοινωνία δεν πραγματώνεται, αλλά βυθίζεται στη μαύρη τρύπα της έλλειψης και της αδικίας. Ο Hegel αντιμετωπίζει τον όγλο ως ένα δυσεπίλυτο κοινωνικό πρόβλημα, αρνούμενος την εκρηκτική, καταφατική δύναμη αυτής της αρνητικά προσδιορισμένης ανθρώπινης ύπαρξης. Η ίδια η ύπαρξη του φτωχού όγλου θίγει τα υποκειμενικά και αντικειμενικά θεμέλια της αστικής κοινωνίας:

«Εάν η πλουσιότερη τάξη είχε επιβαρυνθεί με το κύριο βάρος-ή, αν υπήρχαν διαθέσιμα σε άλλη δημόσια ιδιοκτησία (πλούσια νοσοκομεία, ιδρύματα, μονές) τα άμεσα μέσα, προκειμένου η μάζα, που οδηγείται στην πτωχεία, να διατηρείται στο επίπεδο του κανονικού τρόπου ζωής [της κανονικής διαβίωσης], τότε θα διασφαλιζόταν η ζωάρκεια των ενδεών, χωρίς την συμβολή της εργασίας, πράγμα που θα ήταν αντίθετο προς την αρχή της αστικής κοινωνίας και του συναισθήματος των ατόμων της σχετικά με την αυτοτέλεια και την τιμή τους [...] Αποκαλύπτεται, ούτως, ότι παρά τον υπέρμετρο πλούτο η αστική κοινωνία δεν είναι αρκετά πλούσια, τουτέστιν στην περιουσία, που προσιδιάζει σε αυτήν, δεν κατέχει αρκετά, ώστε να

διαχειρισθεί την υπέρμετρη φτώχεια και την δημιουργία του εξαθλιωμένου όχλου»⁷⁵ (Hegel, 2020: παρ. 245).

Σύμφωνα με τον Ruda, ο φτωχός όχλος στον Hegel περιγράφεται ως μια ασαφής και ασυνεπής πολλαπλότητα, την οποία ο εγγελιανός στοχασμός δεν θέλει και δεν μπορεί να τη συλλάβει παρά μόνο με αρνητικούς όρους, σε αντίθεση με το διανοητικό σύμπαν το οποίο ανοίγεται από τη σύγχρονη Λογική, που επιτρέπει τη σύλληψη τέτοιων πολλαπλοτήτων. Ο εγγελιανός στοχασμός είναι, στη πραγματικότητα, ένας κρατικός στοχασμός που έχει ως στόχο να εμποδίσει την ανάπτυξη της καθαρής πολλαπλότητας, την οποία εκφράζει ο φτωχός όχλος, καθώς αυτή διαταράσσει την κοινωνική του βάση και την ομαλή λειτουργία του (Ruda, 2011: 118-119, 123, 148, 151–164)

Γ. Η Αστυνομία, ο Ιμπεριαλισμός και ο Κορπορατισμός

Έχοντας εξετάσει το σύστημα των αναγκών και το σύστημα απονομής δικαιοσύνης της αστικής κοινωνίας, ο Hegel εξηγεί την αντικειμενική αναγκαιότητα ενός τρίτου συστήματος της αστικής κοινωνίας, που θα προνοεί έναντι των κινδύνων, της τυχειότητας και της αυθαιρεσίας που αδυνατούν να θεραπεύσουν τα παραπάνω δύο συστήματα, πραγματώνοντας ενεργητικά και ρεαλιστικά τους σκοπούς της ευημερίας και της ασφάλειας που αυτά αξιώνουν (Hegel, 2020: παρ. 188). Όπως ο ίδιος σημειώνει:

«Στο σύστημα των αναγκών, η ζωάρκεια [συντήρηση] και η ευημερία της κάθε μονάδας υπάρχει ως μία δυνατότητα, της οποίας η ενεργεία πραγματικότητα τίθεται εξ ίσου υπό τον όρο της αυτοπροαίρεσης και της φυσικής ιδιάζουσας μερικότητάς της [ενν. της κάθε μονάδας], όσο και υπό τον όρο του αντικειμενικού συστήματος των αναγκών. Διά της απονομής της δικαιοσύνης εξαλείφεται η παραβίαση της ιδιοκτησίας και της προσωπικότητας. Το στην ιδιάζουσα μερικότητα ενεργεία

⁷⁵. «[...] Αυτά τα φαινόμενα μπορούν σε μεγάλη κλίμακα να μελετηθούν στο αγγλικό παράδειγμα, καθώς και ειδικότερα τα επιτυχή αποτελέσματα, που είχε ο φόρος υπέρ των πτωχών, αμέτρητα υδρίματα και εξ ίσου απεριόριστη ιδιωτική φιλανθρωπική δραστηριότητα [αγοδοέργια], κυρίως όμως η κατάργηση των επαγγελματικών ενώσεων. Ως το πλέον δραστικό [αποδοτικό] μέσον τόσο κατά της πτωχείας όσο και ιδιαιτέρως κατά της αποτίναξης της αιδούς και της τιμής, των υποκειμενικών βάσεων της κοινωνίας, καθώς και της σκνηρίας και της ασωτίας κ.λπ, εκ των οποίων προκύπτει ο [εξαθλιωμένος] όχλος, δοκιμάστηκε εκεί (κυρίως στην Σκωτία) η εγκατάλειψη των πενήτων στην τύχη τους και η παραπομπή τους στην δημόσια επαιτεία» (Hegel, 2020: παρ. 245). Βλ και το κείμενο του Hegel για το Αγγλικό Μεταρρυθμιστικό Νομοσχέδιο (Hegel, 2009).

πραγματικό δίκαιο εμπεριέχει, όμως, τόσο το ότι οι συντυχίες έναντι του ενός, ή, του άλλου σκοπού [αναφορικά με τον έναν ή τον άλλο τρόπο] αναιρούνται και επιτυγχάνεται η αδιατάρακτη ασφάλεια του προσώπου και της ιδιοκτησίας, όσο και το ότι η διασφάλιση της ζωάρκειας [συντήρησης] και της ευημερίας των μονάδων-ότι η επί μέρους ευημερία [δηλαδή] αντιμετωπίζεται και πραγματοποιείται ενεργεία ως δικαίωμα» (παρ. 230).

Για τον Hegel, η *Αστυνομία*, ο *Ιμπεριαλισμός* και ο *Κορπορατισμός* είναι το τρίπτυχο σύστημα το οποίο, κατά διαλεκτική αναγκαιότητα, σχηματίζεται με σκοπό την προαγωγή των μερικών συμφερόντων ασφάλειας και ευημερίας σε γενική, καθολικά ισχύουσα και ενεργεία πραγματικότητα, ώστε να καταστεί δυνατή η μετάβαση από την κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών στο (έλλογο) Κράτος (παρ. 256).

Η Αστυ-νομία (Polizei) αφορά τη γενική κυβερνητική πρόνοια η οποία, ως «εξωτερική τάξη» (Hegel, 2020: παρ. 231), επιτελεί τη συνειδητή ρύθμιση των διαφορετικών συμφερόντων παραγωγών και καταναλωτών που μπορεί να έρχονται σε σύγκρουση, τον δημόσιο έλεγχο των εμπορευμάτων, τη προστασία των μεγάλων βιομηχανιών που εξαρτώνται από εξωγενείς και απομακρυσμένες διασυνδέσεις, την «καθολική πρόνοια και διεύθυνση», καθώς μόνα τους τα άτομα της αστικής κοινωνίας αδυνατούν να εποπτεύσουν το σύνολο της πολιτικής οικονομίας και να προάγουν το γενικό συμφέρον (παρ. 236). Επιπλέον, η Αστυνομία, στα ευρύτερα γερμανικά συμφραζόμενα της εποχής, έχει τη σημασία τόσο της καταστολής και της αποτροπής του εγκλήματος, αλλά και της κρατικής προαγωγής της δημόσιας εκπαίδευσης, της δημόσιας υγείας, της επίβλεψης των δημοσίων αγαθών και έργων, και της φορολόγησης.

Ενώ ο Hegel αναγνωρίζει πως βασική αρχή της κοινωνίας των ιδιωτών/πολιτών είναι η αρχή της ατομικότητας, κρίνει τη κρατική πρόνοια ως αναγκαία, δεδομένης της διάσπασης της οικογενειακής ολότητας την οποία η αστική κοινωνία επιφέρει, υπαγάγοντας τα μέλη της οικογένειας στη σφαίρα της αστικής παραγωγικής δυναμικής της. «Η αστική κοινωνία είναι, πολλώ μάλλον, η τεράστια ισχύς, που κυριεύει [αρπάσσει] τον άνθρωπο, απαιτεί από τον άνθρωπο να εργάζεται γ' αυτήν, να είναι τα πάντα διά μέσου αυτής και να πράττει τα πάντα με δική της διαμεσολάβηση». Για το λόγο αυτό, αντικαθιστώντας την οικογένεια, οφείλει να προστατεύει τα μέλη της και να υπερασπίζεται τα δικαιώματά τους, όπως και αυτά οφείλουν να προσαρμόζονται στις δίκαιες απαιτήσεις της αστικής κοινωνίας (παρ. 238, προσθήκη). Στο ίδιο πλαίσιο διαλεκτικής αποκατάστασης της, διασπασμένης σε

άτομα, αρχής της Οικογένειας, η αστική κοινωνία αναλαμβάνει να ασκεί επιτήρηση και επίδραση επί των ατόμων μέσω της εκπαίδευσής τους, που έχει σκοπό να καταστήσει τα άτομα, που έχουν αποχωριστεί την οικογένειά τους, ικανά μέλη της αστικής κοινωνίας (παρ. 239). Επιπλέον, ο Hegel υποστηρίζει το καθήκον και δικαίωμα αστικής κοινωνίας να θέτει υπό την κηδεμονία της τους φτωχούς και τους σπάταλους, που θέτουν σε κίνδυνο τη συνοχή της (Hegel, 2020: παρ. 240).

Επιπλέον, ο Hegel περιγράφει το πώς η αστική βιομηχανική κοινωνία, «διά αυτής της διαλεκτικής» του υπέρμετρου πλούτου και της υπέρμετρης φτώχειας στο εσωτερικό της, «εξωθείται υπεράνω του εαυτού της, κατ'αρχάς [ενν.υπεράνω] αυτής της συγκεκριμένης κοινωνίας» (παρ. 246-248), προς έναν εξωτερικό οικονομικό και ιμπεριαλιστικό επεκτατισμό. Κατ'αυτό τον τρόπο, η αστική κοινωνία αναζητά νέους καταναλωτές και ιδρύει αποικίες, αυξάνοντας έτσι τη διαθεσιμότητα πρώτων υλών και φτηνής εργασιακής δύναμης και επιδιώκοντας έτσι με εξωτερικά μέσα να εξασφαλίσει επιπλέον πλούτο για τη διαχείριση του φτωχοποιημένου πληθυσμού στο εσωτερικό της. Ο Γερμανός φιλόσοφος δείχνει πως υπάρχει μία διπλή συσχέτιση, ανάμεσα στο σταθερό θεμέλιο - έδαφος και την αρχή της οικογενειακής ζωής, και ανάμεσα στο θαλάσσιο, υγρό στοιχείο και την εξώστρεφη δυναμική της αστικής βιομηχανίας. Η «μανία της κερδοφορίας» (der Sucht des Erwerbs) συνδέεται με το στοιχείο της ρευστότητας (Flüssigkeit), του κινδύνου (Gefahr) και του αφανισμού (Unterganges) (παρ. 247).

Όμως ούτε ο κρατικός ιμπεριαλισμός επαρκεί για την επίλυση των κοινωνικο-οικονομικών αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας, όπως αυτές εκφράζονται στο πρόβλημα διαχείρισης του φτωχού όχλου. Η τελευταία διαλεκτική αντίδραση της αστικής κοινωνίας απέναντι στις διαλυτικές κοινωνικές τάσεις που απειλούν τη συνοχή της, είναι η ο κορπορατισμός (Korporation). Αυτός αποτελεί τη συλλογική συγκρότηση διαφορετικών ατόμων σε συνεταιρισμούς, σωματειακούς και επιχειρηματικούς συνασπισμούς, στη βάση της επαγγελματικής και ταξικής τους συνάφειας (Hegel, 2020: παρ. 249-254). Ο κορπορατισμός σφυρηλατεί ταξικές ισορροπίες και συμβιβασμούς, διαμορφώνοντας μια κορπορατιστική διαμεσολάβηση ατόμων, τάξεων και Κράτους. Ο Hegel αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στην οικογένεια και στον κορπορατισμό ως τους δύο θεμελιώδεις θεσμικούς πυλώνες του έλλογου έθνους-Κράτους: «Μετά την οικογένεια, η επαγγελματική ένωση (σ.σ. κορπορατισμός) αποτελεί την δεύτερη, την στην αστική κοινωνία θεμελιωμένη θέσμιση ρίζα του κράτους. Η οικογένεια εμπεριέχει τις τροπές της υποκειμενικής

ιδιάζουσας μερικότητας και της αντικειμενικής καθολικότητας σε υποστατική ρίζα. Η επαγγελματική ένωση όμως [εμπεριέχει] αυτές τις τροπές, οι οποίες, καταρχάς, στην αστική κοινωνία διχάζονται στην εντός του εαυτού της εξεικονιζόμενη ιδιάζουσα μερικότητα της ανάγκης και της απόλαυσης και στην αφηρημένη δικανική καθολικότητα, συνενωμένες κατά εσωτερικό τρόπο, ούτως ώστε, σε αυτήν την συνένωση, η ιδιαιζόντως μερική ευημερία να είναι ως δίκαιο και να πραγματοποιείται ενεργεία. Η ιερότητα του γάμου και η τιμή στην επαγγελματική ένωση είναι οι δύο τροπές ως οι δύο σταθεροί άξονες, γύρω από τους οποίους στρέφεται η αποδιοργάνωση [απορρύθμιση] της αστικής κοινωνίας» (παρ. 255).

Συνοψίζοντας το σημείο αυτό, η διάσπαση της οικογενειακής ολότητας από το αστικό οικονομικό σύστημα και ο τυπικός χαρακτήρας του αστικού δικαίου, που δεν επαρκεί για μια ουσιαστική εξασφάλιση της προστασίας και της ευημερίας των ατόμων σε αρμονία με την γενική ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας, ωθεί το αστικό κράτος σε ένα σύνθετο εγχείρημα διαλεκτικής ενσωμάτωσης των διαλυτικών ατομικών τάσεων του ταχτοποιημένου όχλου: η κρατική εκπαίδευση, η κρατική πρόνοια (αστυνομία), ο ιμπεριαλισμός και ο κορπορατισμός (επαγγελματική ένωση) επιστρατεύονται σε μια κίνηση επανόδου της αρχής της οικογενειακής αμοιβαιότητας μέσα στους κόλπους της αστικής κοινωνίας (Hegel, 2020: παρ. 249). Πλάι στην οικογένεια, ο κορπορατισμός αποτελεί για τον Hegel το δεύτερο πυλώνα και καταφύγιο κοινωνικής ενοποίησης των διαδικασιών εξατομίκευσης. Ωστόσο, καμία από αυτές τις λύσεις της αστικής/πολιτικής κοινωνίας δεν είναι αρκετές, αφού τόσο ο οικονομικός φιλελευθερισμός και η αστυνομική διαχείριση, όσο και ο ιμπεριαλισμός και ο κορπορατισμός, φαίνεται πως αδυνατούν να δώσουν μια οριστική λύση στο πρόβλημα της φτώχειας. Ο Hegel θα καταφύγει, τελικά στο κρατικά οργανωμένο, πατριωτικό πνεύμα του λαού ως μία ανώτερη στιγμή πραγμάτωσης της ελευθερίας και κοινωνικής συμφιλίωσης. Τελικά, φαίνεται πως αληθεύει ότι «ο διαλεκτικός ενισχύει τό προνόμιο τού κράτους νά είναι απαλλαγμένο από τη διαλεκτική, διότι -καί εδώ δέν είχε αυταπάτες — αυτή οδηγεί πέρα από τήν αστική κοινωνία. Δεν εμπιστευόταν τη διαλεκτική ως δύναμη αυτόθεραπείας της καί εξέθεσε ανεπανόρθωτα τή διαβεβαίωσή του γιά τήν διαλεκτικά άποκαθιστάμενη ταυτότητα» (Adorno, 2006: 405)».

3. Το Συνταγματικό Έθνος - Κράτος

Στη φιλοσοφία του δικαίου του Hegel, το συνταγματικό κράτος αποτελεί την εν ενεργεία πραγμάτωση της «Ιδέας του Έθνους», την ενότητα της υποκειμενικής με την αντικειμενική βούληση, ενσαρκώνει δηλαδή το Έθνος, τη βιοτική αρχή του πνεύματος του λαού. Αν τα ήθη και τα έθιμα αποτελούν την άμεση ύπαρξη του Κράτους (στην οικογενειακή και φυλετική αμεσότητα του Πνεύματος), και η αυτοσυνείδηση της μονάδας αποτελεί, στη γνώση και την ενέργειά της, την εξωτερική, υπαρξιακή εκδήλωσή του (στην αστική κοινωνία, ως αντίθεση του μερικού και καθολικού Πνεύματος), το ίδιο το έλλογο Κράτος, ως η υποκειμενική αυτοσυνείδηση που διαμεσολαβείται από το φρόνημα της καθολικής, αντικειμενικής βούλησης, αποτελεί την πραγματική, εν ενεργεία υπόσταση της ελευθερίας και της δικαιοσύνης (Hegel, 2020: παρ. 257 και επ.). Σε αυτό το επίπεδο της εγγεγραμμένης ανάλυσης, το Κράτος δεν πρέπει να συγχέεται με την αστική κοινωνία, δεν είναι δηλαδή το «Κράτος της ανάγκης και της διάνοιας» που συνιστά έναν μηχανισμό προστασίας της ιδιοκτησίας και της προσωπικότητας εντός της αστικής κοινωνίας. Αντίθετα, το έλλογο, συνταγματικό Κράτος είναι συνένωση της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας:

«Το Κράτος-ως η ενεργεία πραγματικότητα της υποστατικής βούλησης, την οποία [ενν. ενεργεία πραγματικότητα] η βούληση κατέχει [λιγότερο εύλογη είναι η ανάγνωση: το κράτος κατέχει] στην ιδιαζόντως μερική αυτοσυνείδηση, που υψώνεται στην καθολικότητά της [ενν. της αυτοσυνείδησης]- είναι το καθ'εαυτό και το προς εαυτό έλλογο. Αυτή η υποστατική ενότητα είναι απόλυτος, ακίνητος αυτοσκοπός, στον οποίο η ελευθερία οδηγείται στο ύψιστο δικαίωμά της, όπως επίσης αυτός ο τελικός σκοπός κατέχει το ύψιστο δικαίωμα έναντι των μονάδων, οι οποίες έχουν το ύψιστο καθήκον να είναι μέλη του κράτους» (παρ. 258).

Για τον ώριμο φιλόσοφο Hegel, η σχέση ατόμων και Κράτους δεν είναι αμφίδρομη: τα άτομα οφείλουν την αντικειμενική τους υπόσταση στην υπαγωγή τους στο Κράτος, απέναντι στο οποίο έχουν «το ύψιστο καθήκον». Η πολιτική στράτευση του Hegel υπέρ του συνταγματικού Κράτους και της αντικειμενικής του καθολικότητας, δεν περιορίζεται όμως απέναντι στην αστική κοινωνία και την αρχή της ατομικότητας, αλλά και απέναντι στην ίδια τη πραγματική ύπαρξη και την ιστορία του. Ενώ μάλιστα ο Hegel αξιώνει τη διαλεκτική έννοιας και ύπαρξης της κρατικής μορφής και την δυναμική ενότητά τους στην Ιδέα του Κράτους, δεν διστάζει με

εξόχως μη διαλεκτικό και δογματικό τρόπο να διαχωρίσει το πρόβλημα της ιστορικής καταγωγής του Κράτους από το πρόβλημα της εννοιολογικής του συγκρότησης, ώστε να αποφύγει το ακανθώδες ερώτημα: υπό ποιούς ιστορικούς όρους ήρθε στην ύπαρξη ένα εμπειρικό Κράτος, υπό ποιές γενικές ιστορικές συνθήκες μια κοινότητα αναγκάζεται να οργανωθεί σε Κράτος; «Ποιά όμως, τώρα λοιπόν, είναι, ή, υπήρξε η ιστορική καταγωγή του κράτους εν γένει, ή, πολλώ μάλλον, κάθε επί μέρους κράτους, των δικαιωμάτων και ορίσεών του, αν το ίδιο γεννήθηκε [προήλθε] πρώτα από σχέσεις πατριαρχίας, από φόβο, ή, εμπιστοσύνη, από την επαγγελματική ένωση κ.λπ., και πώς έχει συλληφθεί και σταθεροποιηθεί [παγιωθεί] στην συνείδηση ως θεϊκό, θετικό δίκαιο, ή, σύμβαση, έθος κ.λπ., εκείνο, στο οποίο εδράζονται τέτοια δικαιώματα — όλα αυτά δεν αφορούν στην ιδέα του ίδιου του κράτους, αλλά αποτελούν εν σχέσει προς την επιστημονική γνώση, για την οποία γίνεται εδώ αποκλειστικός λόγος, ως φαινόμενο, ένα ιστορικό θέμα». (Hegel, 2020: παρ. 258).

Για το λόγο αυτό, ο Hegel ασκεί κριτική στο βιβλίο του von Haller, *Παλινόρθωση της επιστήμης περί του Κράτους*, ο οποίος τοποθετεί τη φύση του κράτους στην τάξη της επικράτησης του ισχυρότερου που επιβάλλει ο Θεός, και είναι ενάντια σε κάθε αστικό, γραπτό κώδικα και Νόμο. Ο Hegel επιχειρηματολογεί ενάντια σε αυτές τις θέσεις και υπέρ της αρχής της ελεύθερης βούλησης ως θεμέλιου του Κράτους, προσπαθώντας να αποσιωπήσει *την κατάσταση ανάγκης, την εχθρότητα και την πάλη για την κυριαρχία* ως ουσιώδεις προϋποθέσεις γένεσης και ύπαρξης του Κράτους (τις οποίες ο νεαρός Hegel αναγνώριζε), εξοβελίζοντας αυτά τα στοιχεία στη σφαίρα του μη αναγκαίου, συμπτωματικού και τυχαίου: «Το έτερο αντίθετο προς το διάνοημα, το οποίο επιβάλλει το κράτος να συλλαμβάνεται στην γνώση ως ένα προς εαυτό έλλογο, είναι το να θεωρούνται η εξωτερικότητα του φαινομένου, της συντυχίας της ανάγκης, της χρείας προστασίας, της δύναμης, του πλούτου κ.λπ., όχι ως τροπές της ιστορικής εξέλιξης αλλά ως η ίδια η υπόσταση του κράτους» (Hegel, 2020: παρ. 258). Η θέση του Hegel πως η επιστημονική κατανόηση της Ιδέας του Κράτους δεν αφορά την ιστορική καταγωγή της επιμέρους ή της εν γένει ύπαρξής του, βρίσκεται σε ασυνέπεια με τις διαλεκτικές μεθοδολογικές αξιώσεις του. Στο ίδιο πλαίσιο, ο Hegel καλεί σε έναν αυτοπεριορισμό της διαλεκτικής κριτικής της κρατικής μορφής, καλεί δηλαδή στην αποσιώπηση ή υποβάθμιση των αρνητικών, αποξενωτικών για τα υποκείμενα διαστάσεων του υπαρκτού Κράτους και της Κρατικής Μορφής, και στον υπερτονισμό των θετικών του όψεων (παρ. 258 - προσθήκη).

Η διαλεκτική Ιδέα του Κράτους

Ο Hegel μεταβαίνει στην έκθεση της Ιδέας του Κράτους και της ανάπτυξής της σε επιμέρους διαλεκτικές στιγμές:

«Η Ιδέα του κράτους έχει: α) άμεση ενεργεία πραγματικότητα και είναι το ατομικό κράτος ως αυτοσυσχετιζόμενος οργανισμός, το σύνταγμα ή το εσωτερικό δίκαιο του κράτους, β) η ιδέα του κράτους μεταβαίνει στην σχέση του ατομικού κράτους προς έτερα κράτη, - εξωτερικό δίκαιο του κράτους, γ) η ιδέα του κράτους είναι η καθολική ιδέα ως γένος και η απόλυτη ισχύς έναντι των ατομικών κρατών, [είναι] το πνεύμα, το οποίο στη προβαίνουσα διεργασία της παγκόσμιας ιστορίας χορηγεί στον εαυτό του την ενεργεία πραγματικότητα του» (Hegel, 2020: παρ. 259).

Σύμφωνα με τον Hegel, το νεωτερικό Κράτος έχει μια διττή όψη. Από τη μία πλευρά, αποτελεί αστικό Κράτος, δηλαδή αποτελεί μια «εξωτερική αναγκαιότητα» (äußerliche Notwendigkeit) και ανώτερη ισχύ σε σχέση με το ιδιωτικό δίκαιο και την ιδιωτική ευημερία των μελών της αστικής κοινωνίας. Από την άλλη μεριά, ως συνταγματικό Κράτος, είναι ο «ενδιάθετος σκοπός τους» (immanenter Zweck) (παρ. 261). Σε αντίθεση με τον κρατικό μηχανισμό, στο οργανικό-τελλογικό κράτος, οι σχέσεις μεταξύ των επιμέρους στοιχείων συναπαρτίζουν σχέσεις μελών του ίδιου οργανικού όλου και τείνουν διαρκώς, «αυθόρμητα» στην ενοποίησή τους, συντείνοντας εγγενώς προς τον ίδιο σκοπό, προς την ίδια μορφή οργάνωσης και τάξης⁷⁶. Οι πολίτες εσωτερικεύουν το αίσθημα υποταγής και το μετασχηματίζουν σε ενεργητική βούληση για εθνική-κρατική τάξη, καθώς στο επίπεδο αυτό το Κράτος ως πολιτειακό σώμα προβάλλει ως εκείνη μορφή ζωής που επιτρέπει την ανάπτυξη της ατομικής ευημερίας των πολιτών σε εναρμόνιση με την εθνική ευημερία του λαού. Υπό αυτή την έννοια, το οργανικό Κράτος είναι ένα βιο-πολιτικό σώμα που διακρίνεται για την εσωτερική, τελλογική διαφοροποίηση των οργανικών του μερών. Σύμφωνα με τον Hegel, το συνταγματικό Κράτος «είναι ένας οργανισμός που διατηρεί τον εαυτό του μέσα από ένα πολιτικό σύνταγμα, και αναπτύσσει τον εαυτό του μέσα από τις εσωτερικές διαφορές του» (Hegel, 2020: παρ. 269)⁷⁷.

⁷⁶. Βλ. στη συνέχεια το υποκεφάλαιο *Επιστήμη της Λογικής και Επιστήμη του Κράτους*.

⁷⁷. Στην προσθήκη της παρ.263, ο Hegel εμφανίζεται να παραλληλίζει το συνταγματικό Κράτος με νευρικό σύστημα το όλου κοινωνικού σώματος: «[...] Η οικογένεια πρέπει να συμπαραταχθεί με την αισθητικότητα, η αστική κοινωνία με την ερεθιστικότητα. Το τρίτο τώρα, λοιπόν, είναι το κράτος, το νευρικό σύστημα (αυτό) προς εαυτό, οργανωμένο εν εαυτώ» (Hegel, 2020: παρ. 263, προσθήκη).

3Α. Το εσωτερικό δίκαιο του Κράτους

Ο Hegel διακρίνει στο εσωτερικό δίκαιο του Κράτους το υποκειμενικό υποστασιακό φρόνημα, τον πατριωτισμό, και την αντικειμενική του οργάνωση στο πολιτικό Κράτος και το σύνταγμά του (Hegel, 2020: παρ. 267). Ο πατριωτισμός (Patriotismus) δεν είναι παρά αποτέλεσμα των υφιστάμενων στο Κράτος θεσμών, και αφορά όχι μόνο τις εξαιρετικές πράξεις πατριωτικής αυτοθυσίας, αλλά, κυρίως, την καθημερινή αναγνώριση της κοινότητας (Gemeinwesen) ως του υποστασιακού θεμελίου και σκοπού (παρ. 268). Στην παρ. 270 των *Κατευθυντήριων Γραμμών της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ο Hegel διατυπώνει τελικά τρεις γενικές στιγμές εσωτερικής θεσμικής σύστασης ή εσωτερικού συντάγματος του οργανικού Κράτους. Στην παράγραφο αυτή είναι που ο Hegel αναλύει και ανασυνθέτει παραγωγικά τη Κρατική Μορφή ως Τελολογία στις επιμέρους διαλεκτικές στιγμές της, σύμφωνα με την Επιστήμη της Λογικής, εκκινώντας από τη θέση ότι σκοπός του Κράτους είναι το καθολικό συμφέρον (allgemeine Interesse): 3.A.1., η αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα ή υποστατικότητα του Κράτους, 3.A.2., η αναγκαιότητα του Κράτους, η οποία διαιρεί τον εαυτό της «στις εννοιακές διαφορές της τελεσιουργού επενέργειάς του», παράγοντας την διάκριση των κρατικών εξουσιών, 3.A.3., αυτογνωσία του Κράτους, «το διά της μορφής της παιδείας διελθόν πνεύμα» του.

3.A.1. Πνεύμα του Λαού: Καθολική βούληση και καθολικό συμφέρον

Η αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα (Wirklichkeit) ή υποστασιακότητα (Substantialität) του οργανικού Κράτους, στην αμεσότητά της, είναι το *Πνεύμα του Λαού*, ο ιστορικά καθορισμένος τρόπος ζωής, που συμπυκνώνει μια ισορροπία μεταξύ των οικογενειών, των ατόμων, των τάξεων, των ηθών, των μορφών συνείδησης, ο οποίος διαμορφώνει την αφηρημένα **καθολική βούληση** και το αφηρημένα **καθολικό συμφέρον** του Λαού: «Ο νόμος ο οποίος διαπερνά όλες τις σχέσεις του, το ήθος και η συνείδηση των ατόμων του, γι' αυτό το σύνταγμα [το πολίτευμα] ενός καθορισμένου λαού εν γένει εξαρτάται από τον τρόπο και την μόρφωση της αυτοσυνείδησης του ιδίου. Σε αυτήν την αυτοσυνείδηση ευρίσκεται η υποκειμενική ελευθερία του λαού και, κατά συνέπεια, η ενεργεία πραγματικότητα του συντάγματος [του πολιτεύματος] [...] Κάθε λαός έχει, ως εκ τούτου, το σύνταγμα [το πολίτευμα] που είναι σύμφωνο

προς αυτόν και προσήκει σε αυτόν [...] ο λαός πρέπει να έχει εν σχέσει προς το δικό του σύνταγμα το συναίσθημα του δικού του δικαίου και της δικής του κατάστασης, ειδάλλως το εν λόγω σύνταγμα μπορεί μεν να υπάρχει κατ'εξωτερικό τρόπο, αλλά, όμως, δεν έχει καμμία σημασία και καμμία αξία» (Hegel, 2020: παρ. 274). Έτσι λοιπόν το σύνταγμα στον Hegel προβάλλει αρχικά ως η διαδικασία εμπέδωσης της εθνικά συντεταγμένης ταυτότητας των ατόμων και των ομάδων, μέσω των καθημερινών πρακτικών, των ηθών και των εθίμων τους, μέσα σε μια πολιτισμικά καθορισμένη κοινωνία. Σύμφωνα με τον Pelczynski, η αντίληψη του Hegel για το έθνος-λαό εμπνέεται περισσότερο από την αντίστοιχη των Montesquie και Rousseau, και λιγότερο από τον γερμανικό ρομαντισμό και την ιστορική σχολή του δικαίου. (Pelczynski, 1984: 266, 276).

3.A.2. Κρατικές Εξουσίες

Η αναγκαία εξωτερίκευση και η οργάνωση της υποστασιακότητας του οργανικού Κράτους, που ως Πολιτικό Κράτος διακλαδίζεται σε διακριτές σφαίρες κρατικής δραστηριότητας, αντιστοιχούν σε λογικά αναγκαίες στιγμές της έννοιάς του, στις **Κρατικές Εξουσίες**. Το οργανικό Κράτος ως πολιτικό Κράτος αυτοδιαφοροποιείται αναγκαία στις εξής επιμέρους κρατικές εξουσίες (Hegel, 2020: παρ. 273):

α) Νομοθετική εξουσία (die gesetzgebende Gewalt), η οποία προσδιορίζει το καθολικό (das Allgemeine zu bestimmen) και πηγάζει από το Πλήθος (die Vielheit) καθώς αυτό συγκροτείται σε Λαό.

β) Κυβερνητική εξουσία (die Regierungsgewalt), η οποία υπάγει τις μερικές σφαίρες και τις ατομικές περιπτώσεις στο καθολικό .

γ) Ηγεμονική εξουσία (die fürstliche Gewalt), υποκειμενικότητα της έσχατης απόφασης, στην οποία οι διαχωρισμένες εξουσίες συμπύσσονται σε μια ατομική κορυφή του όλου. Ενώ ο μονάρχης είναι Ένας, και την κυβερνητική εξουσία αναλαμβάνουν Μερικοί, η νομοθετική εξουσία πηγάζει από τους Πολλούς (die Vielheit).

Πώς όμως η νομοθετική εξουσία των πολλών, η κυβερνητική εξουσία των μερικών αξιωματούχων και η ηγεμονική εξουσία του μονάρχη, διατηρούνται και συνέχονται ως μία ενότητα, παρά την εσωτερική διαφοροποίησή τους; Ο Hegel αντιτίθεται στην άποψη περί ανεξαρτησίας των εξουσιών (που συχνά διατυπώνεται υπό το πέπλο μιας

δογματικής σύλληψης της διάκρισής τους) η οποία, όπως τονίζει, ουσιαστικά συλλαμβάνεται ως ο αμοιβαίος περιορισμός τους, ενέχοντας τη δυνατότητα της υπονόμησης της κρατικής συνοχής, προτάσσοντας τη σύλληψη μιας οργανικής, εσωτερικά διαφοροποιούμενης ενότητας του Κράτους (Hegel, 2020: παρ. 300).

3.Α.3. Η Κρατική Εκπαίδευση

Ακολουθεί η έκθεση της έλλογης αναγκαιότητας μιας εκπαιδευτικής διαμόρφωσης της υποστασιακότητας του Κράτους, ως οργανωμένου *Πνεύματος του Λαού* από το ίδιο το Κράτος και μετά λόγου γνώσεως, στη βάση των ήδη υφιστάμενων σχέσεων και με γνώμονα την έλλογη ανάπτυξή τους⁷⁸. «Το Κράτος ενεργεί και πράττει συμφώνως προς γινωσθέντες σκοπούς, γνωστές θεμελιώδεις αρχές, και συμφώνως προς νόμους, οι οποίοι δεν είναι μόνον καθ'εαυτούς, αλλά [εν σχέσει] προς τη συνείδηση» (Hegel, 2020: παρ 270). Ο Hegel πραγματοποιεί στην ίδια παράγραφο μια μεγάλη παρέκβαση στη σχέση του Κράτους και της Εκκλησίας στους νεότερους χρόνους, προσπαθώντας να προσδιορίζει τον ειδικό ρόλο και τη σημασία της Θρησκείας σε σχέση με το νεωτερικό Κράτος. Υποστηρίζει την καταμερισμένη αρμοδιότητα και οργανική συμπληρωματικότητα Κράτους και Θρησκείας, ώστε να βρίσκονται σε αρμονική, ειρηνική και δημιουργική σχέση, και όχι σε εξωτερική, ανταγωνιστική και πολεμική σχέση. Ο Hegel, μάλιστα, θεωρεί τη θρησκεία τη «τροπή που εμπεδώνει την ολοκλήρωση του Κράτους αναφορικά με τα μυχιαίτατα του φρονήματος». Αναφέρεται, παρεμπιπτόντως, και στη σχέση του Κράτους με την Επιστήμη, επίσης από τη σκοπιά της έλλογης, συμφιλιοτικής υπαγωγής της στο πλαίσιο της Ιδέας του Κράτους. Θεωρούμε λοιπόν πως ο Hegel αναφέρεται στην παρ. 270 σε δύο στιγμές κρατικής εκπαίδευσης, εκ των οποίων η μία αντιστοιχεί στη Θρησκεία, καταλαμβάνοντας τη μεγαλύτερη έκταση της ανάπτυξης, και η άλλη στην Επιστήμη. Η **Κρατική Θρησκεία** και η **Κρατική Επιστήμη** συναποτελούν τον διττό τρόπο με τον οποίο το Κράτος, ως οργανωμένη ολότητα του πνεύματος του λαού, γνωρίζει τον εαυτό του και ρυθμίζει τον εαυτό του στην ολότητα της κοινωνικής ζωής. Ο Λαός εκπαιδεύεται στις υποθέσεις του Κράτους και το Κράτος εκπαιδεύεται στις υποθέσεις του Λαού – έτσι το Κράτος συνάπτεται με τον εαυτό του και γνωρίζει

⁷⁸. «[...] Diese Substantialität ist aber der als durch die Form der Bildung hindurchgegangene, sich wissende und wollende Geist».

τον εαυτό του, μέσω της Κρατικής Θρησκείας και της Κρατικής Επιστήμης.

3.A.2.A. Η Ηγεμονική Εξουσία (die fürstliche Gewalt)

Μολονότι ο Hegel έχει αρχικά εκθέσει τη διαλεκτική αυτοδιαφοροποίηση του οργανικού Κράτους ως διαφοροποίηση από τη νομοθετική εξουσία προς την κυβερνητική εξουσία και τελικά την ηγεμονική εξουσία, η αναλυτική έκθεση που τελικά επιλέγει βαίνει αντίστροφα, από την ηγεμονική εξουσία προς την κυβερνητική εξουσία και, τελικά, προς τη νομοθετική εξουσία. Και αυτό γιατί η ηγεμονική εξουσία, σημείο κατάληξης της διαίρεσης των υποστασιακών διαφορών του πολιτικού Κράτους, αποτελεί τη σύμπτυξη των διαχωρισμένων εξουσιών σε μια ενότητα⁷⁹, την κορυφή (die Spitze) και την απαρχή (der Anfang) του όλου στη μορφή της Συνταγματικής Μοναρχίας (der konstitutionellen Monarchie). «Η διαμόρφωση του κράτους ως συνταγματικής μοναρχίας», γράφει ο Hegel, «είναι έργο του νεότερου κόσμου», ιστορία εμβάθυνσης του πνεύματος στον εαυτό του, και εμπίπτει στη θεματική της παγκόσμιας ιστορίας της κρατικής διαμόρφωσης.

Σύμφωνα με τον Hegel, η Ηγεμονική Εξουσία εμπεριέχει η ίδια τρεις στιγμές, που αντανακλούν τη σχέση καθολικού, μερικού, ενικού:

1. Αρχικά, η Ηγεμονική Εξουσία εμπεριέχει την υποστατική ενότητα των επιμέρους εξουσιών στη μορφή της ιδεατότητας της Κυριαρχίας (Souveränität), που αποτελεί την ενότητα και τον «οικείο απλό Εαυτό» των επιμέρους κρατικών εξουσιών, την «έσχατη ρίζα» τους. Αυτή διακρίνεται σε Κυριαρχία προς τα έσω (Souveränität nach innen), που αναφέρεται στο Εσωτερικό Δίκαιο, και Κυριαρχία προς τα έξω, που αναφέρεται στο επόμενο κεφάλαιο του Εξωτερικού Δικαίου. Η Κυριαρχία αποτελεί έναν Ιδεαλισμό που διαπερνά την κοινωνικοπολιτική ολότητα με τον ίδιο τρόπο που η ζωή του οργανισμού διαπερνά τα μέρη του, ενώ η αυτονόμηση των επιμέρους κρατικών εξουσιών αποτελεί μια «ασθένεια» (Hegel, 2020: παρ. 276-278). Η ιδεατότητα της Κυριαρχίας εμφανίζεται με διττό τρόπο: α) σε ειρηνική κατάσταση, ως επαναφορά των επιμέρους σφαιρών, συμφερόντων και δραστηριοτήτων στη μη συνειδητή γενική αναγκαιότητα της αμοιβαίας εξισορρόπησης και διατήρησης της κοινωνικο-πολιτικής ολότητας, αλλά και ως ευθεία κρατική, εκ των άνω επέμβαση σε αυτές τις επιμέρους σφαίρες, ενώ, τέλος, οι πολίτες καλούνται σε εθελοντική προσφορά υπηρεσιών προς το Κράτος. Ο Hegel παραπέμπει εδώ, για την πρώτη

⁷⁹. «[...]in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefasst sind»

υποπερίπτωση, στην παρ. 183, δηλαδή στο εξωτερικό Κράτος της Ανάγκης και της Διάνοιας που έχει αναλύσει κατά την εξέταση της αστικής κοινωνίας, ενώ για τη δεύτερη υποπερίπτωση, παραπέμπει στην παρ. 289 που θα ακολουθήσει και αναφέρεται στην κυβερνητική εξουσία, β) σε κατάσταση ανάγκης, «είτε εσωτερικής είτε εξωτερικής», η ιδεατότητα της Κυριαρχίας αξιώνει τη θυσία των επιμέρους δικαιωμάτων αναλαμβάνοντας τη Σωτηρία του Κράτους (die Rettung des Staats).

2. Η Ιδεατότητα της Κυριαρχίας αποκτά υποκειμενικότητα και προσωπικότητα, στην υποκειμενικότητα και προσωπικότητα του Κράτους την οποία φέρει ένα συγκεκριμένο υποκείμενο, ως ενεργεία πραγματικότητα της ολότητας των ηθικών προσώπων της οικογένειας, της αστικής κοινωνίας, της κοινότητας κ.α. Πρόκειται για το πρόσωπο του Μονάρχη, που ο Hegel συλλαμβάνει ως αναγκαιότητα της Έννοιας του Κράτους κατά τη πραγμάτωσή της. Με γνώμονα αυτή την αντίληψη, ο Hegel ασκεί κριτική στην αντιδιαστολή της Λαϊκής Κυριαρχίας προς τη προσωπικότητα του Μονάρχη, υποστηρίζοντας πως δεν πρόκειται για υποστασιακά ξεχωριστές πραγματικότητες, αλλά για στιγμές της Έννοιας που πρέπει να συλλαμβάνονται στην οργανική και πνευματική τους συνάφεια. Ο Λαός χωρίς την αντιπροσωπευτική κορυφή της προσωπικότητάς του, την οποία σε έναν πολιτισμένο λαό εκφράζει η προσωπικότητα του συνταγματικά αναγνωρισμένου Μονάρχη, δεν αποτελεί στη πραγματικότητα λαό αλλά ένα ανοργάνωτο σύνολο ανθρώπων, μια «άμορφη μάζα» δίχως διάρθρωση. Το «εγώ θέλω» του λαού δεν μπορεί να αρθρωθεί παρά από την κυρίαρχη, ενεργεία υποκειμενικότητα της έσχατης απόφασης. Υπό αυτή την έννοια, η διάκριση των πολιτευμάτων σε Μοναρχία, Αριστοκρατία, Δημοκρατία (την οποία είδαμε π.χ. στον Spinoza) εκφράζει μια επιφανειακή ακόμα σύλληψη της Κρατικής Μορφής (Hegel, 2020: παρ. 279)

3. Ωστόσο, η προσωπικότητα του Μονάρχη αναγκαία οφείλει να εξωτερικευτεί και σε ένα φυσικό πρόσωπο, προορισμένο για το αξίωμα του Μονάρχη. Σε μια εντελή, έλλογα και θεσμικά ολοκληρωμένη κρατική οργάνωση, η κυρίαρχη υποκειμενικότητα οφείλει να έχει τον χαρακτήρα απλώς και μόνο της εξωτερικής, φυσικής εκδήλωσης της κυριαρχίας, και η υποκειμενική αυθαιρεσία ή προτίμηση του κυρίαρχου να είναι μόνο τυπική, δηλαδή αδιάφορη ως προς το ενεργά πραγματικό περιεχόμενο του κράτους και της κυριαρχίας. Ο Μονάρχης ως φυσικό πρόσωπο είναι απλώς και μόνο ο άνθρωπος ο οποίος, φέροντας την υποκειμενικότητα της Κυριαρχίας του Κράτους, είναι επιφορτισμένος να εκφέρει απλώς την κατάφασή της και να υπογράψει με την υπογραφή της. Η μετάβαση από την Ιδέα της Κυριαρχίας του λαού στο φυσικό

πρόσωπο του κυρίαρχου Μονάρχη, αντιστοιχεί, σύμφωνα με τον Hegel, στην επονομαζόμενη οντολογική απόδειξη του Θεού, στο πέρασμα από τον Θεό, την Έννοια, στο Είναι, στην ύπαρξη (Hegel, 2020: παρ. 280). Ο ηγεμόνας ενός συνταγματικού Κράτους έχει, μεταξύ άλλων, το δικαίωμα απονομής χάριτος έναντι εγκληματιών κατ'εξαίρεση των τυπικών νόμων, το ανεύθυνο για τις κυβερνητικές πράξεις, και μπορεί να αποφασίσει την κήρυξη της κατάστασης έκτακτης ανάγκης (Hegel, 2020: παρ. 282-286).

3.A.2.B. Η Κυβερνητική Εξουσία (die Regierungsgewalt)

Ο Hegel συνεχίζει με την ανάλυση της κυβερνητικής ή εκτελεστικής εξουσίας. Η εκτελεστική εξουσία, κυβερνητική και διοικητική, περιλαμβάνει τις αστυνομικές και δικαστικές αρχές της αστικής κοινωνίας και υλοποιείται από τους δημοσίους υπαλλήλους, που αποτελούν «μεσαία τάξη» και στυλοβάτες της κοινωνικο-ταξικής συμφιλίωσης (Hegel, 2020: παρ. 297, προσθήκη). Αυτή αφορά την «εκτέλεση» και «εφαρμογή των ηγεμονικών αποφάσεων», τη «μετεξέλιξη» και τη «φροντίδα των υφιστάμενων νόμων, θεσμών, οργανισμών», σύμφωνα με ένα καταμερισμό εργασίας (παρ. 290). Το έργο υπαγωγής του μερικού της αστικής κοινωνίας το αναλαμβάνει η κυβερνητική εξουσία, καθώς και οι δικαστικές και αστυνομικές εξουσίες, που είναι επιφορτισμένες με την επιβολή των σκοπών του καθολικού συμφέροντος στα επιμέρους συμφέροντα. Ιδιαίτερα κρίσιμο ρόλο, σύμφωνα με τον Hegel, παίζει η συνεργασία των κυβερνητικών υπαλλήλων με τα μέλη των επαγγελματικών ενώσεων, δηλαδή το «πνεύμα του Κορπορατισμού» (Der Korporationsgeist). Σε αυτή τη σχέση ανάμεσα στη κρατική γραφειοκρατία και τον κορπορατισμό της αστικής κοινωνίας βρίσκεται το «**Μυστικό του Πατριωτισμού**» («Das Geheimnis des Patriotismus»), σύμφωνα με το οποίο η κορπορατιστική εξυπηρέτηση των μερικών συμφερόντων στρέφει τις επαγγελματικές ενώσεις προς τη συνδρομή του Κράτους, ως μέσου διατήρησης των συμφερόντων αυτών, με αποτέλεσμα να πραγματώνεται μια πατριωτική ενότητα ανάμεσα στη σφαίρα των αστικών συμφερόντων και στο κρατικό συμφέρον⁸⁰. Επιπλέον, η σχέση του κρατικού κυβερνητικού μηχανισμού με τις

⁸⁰. «Όπως η αστική κοινωνία είναι το πεδίο μάχης του ατομικού ιδιωτικού διαφέροντος όλων εναντίον όλων, ομοίως έχει εδώ την θέση της η διένεξη του εν λόγω ιδιωτικού διαφέροντος εναντίον των σύγκοινων, ιδιαιζόντως μερικών υποθέσεων, και αυτών των τελευταίων από κοινού με το παραπάνω ιδιωτικό διαφέρον εναντίον των υψηλότερων επόψεων και διατάξεων του κράτους. Το

επαγγελματικές ενώσεις της αστικής κοινωνίας αναχαιτίζει, μαζί με τη συνδρομή άλλων εγγυήσεων (όπως η κρατικά οργανωμένη δημοσιο-υπαλληλική εκπαίδευση) την τάση αυθαίρετης αυτονόμησης των κρατικών λειτουργιών από τα επιμέρους συμφέροντα (Hegel, 2020: παρ. 295).

3.A.2.Γ. Η Νομοθετική Εξουσία (*die gesetzgebende Gewalt*)

Η νομοθετική εξουσία αποτελεί μέρος ενός συντάγματος που η ίδια προϋποθέτει, και το οποίο, ως εκ τούτου, βρίσκεται ταυτόχρονα και αντιφατικά εκτός του πεδίου προσδιορισμού της (Hegel, 2020: παρ. 298). Γενική αρμοδιότητα της νομοθετικής εξουσίας είναι ο προσδιορισμός α) των δικαιωμάτων και απολαβών των ατόμων και των ομάδων από το Κράτος β) των υποχρεώσεων και όσων πρέπει να αποδώσουν τα άτομα και οι ομάδες προς το Κράτος (παρ. 299). Υπό το πρώτο σύνολο, των δικαιωμάτων, περιλαμβάνονται οι νόμοι του ιδιωτικού δικαίου εν γένει, τα δικαιώματα των κοινοτήτων και των επαγγελματικών ενώσεων, καθώς και οι καθολικές διαρρυθμίσεις, και εν μέρει το σύνολο του συντάγματος (πβλ. και παρ. 298). Υπό το δεύτερο σύνολο, των υποχρεώσεων, περιλαμβάνονται κυρίως οι αποδόσεις σε χρήμα, ως την «υπάρχουσα καθολική αξία των πραγμάτων και των αποδόσεων των παροχών»⁸¹. Σύμφωνα με το Hegel, οι χρηματικές, δηλαδή φορολογικές, υποχρεώσεις των ατόμων και τάξεων πρέπει να προσδιορίζεται νομοθετικά με δίκαιο τρόπο, σύμφωνα με τις επιμέρους εργασίες και υπηρεσίες που παρέχει η κάθε μονάδα φορολόγησης. Ο Hegel στην ίδια παράγραφο αναπτύσσει περαιτέρω το στοχασμό του για το Χρήμα ως εκείνης της πραγμότητας που επιτρέπει τον ποσοτικό προσδιορισμό των υποχρεώσεων των ατόμων και τάξεων προς το Κράτος (παρ. 299). Τέλος, στη νομοθετική εξουσία είναι ενεργές οι άλλες δύο εξουσίες της κρατικής κυριαρχίας, η μοναρχική εξουσία της ύψιστης απόφασης και η κυβερνητική εξουσία που έχει τη γενική εποπτεία των μερικών σφαιρών, αλλά και

πνεύμα της επαγγελματικής ένωσης, το οποίο παράγεται στο δικαίωμα [θεμιτό, νομιμοποίηση] των ιδιαιζόντως μερικών σφαιρών, μεταβάλλεται εντός του ίδιου του εαυτού του, συγχρόνως, σε πνεύμα του κράτους, καθώς κατέχει [ενν. το εν λόγω πνεύμα] στο κράτος το μέσον της διατήρησης των ιδιαιζόντως μερικών σκοπών. Αυτό είναι το **μυστικό του πατριωτισμού** των πολιτών, σύμφωνα με αυτήν την πλευρά, το ότι δηλαδή οι πολίτες γνωρίζουν το κράτος ως την οικεία υπόστασή τους, καθ'ότι το κράτος διατηρεί τις δικές του ιδιαιζόντως μερικές σφαίρες, την νομιμοποίηση [το θεμιτό] και την αυθεντία τους καθώς και την ευπορία τους. Στο πνεύμα της επαγγελματικής ένωσης, επειδή αυτό εμπειριέχει, κατ'άμεσον τρόπο, την ενρίζωση του ιδιαιζόντως μερικού στο καθολικό, ευρίσκεται, κατά τοσούτον, η βαθύτητα και η δύναμη του κράτους, την οποία το ίδιο [ενν. το κράτος] κατέχει στο φρόνημα» (Hegel, 2020: παρ. 289).

⁸¹. «[...] Geld, als den existierenden allgemeinen Wert der Dinge and der Leistungen [...]».

ένα ακόμα στοιχείο, το στοιχείο των οργανωμένων τάξεων (παρ. 300). Ο Hegel επαναλαμβάνει ότι η νομοθετική εξουσία, εξεταζόμενη αυτή τη φορά ως κοινοβουλευτική, αντιπροσωπευτική εξουσία, βρίσκεται σε στενή συνάρτηση με τον κορπορατισμό της κοινωνίας των ιδιωτών/πολιτών, τις κοινότητες, τα σωματεία, τις επαγγελματικές ενώσεις (παρ. 308). Η λειτουργία της νομοθετικής αντιπροσωπευτικής εξουσίας είναι κρίσιμη για τη μεσολάβηση μεταξύ ηγεμόνα και λαού, και για την αναγνώριση της κυβερνητικής εξουσίας από τα άτομα και τις τάξεις, που έχουν αντικρουόμενα συμφέροντα. Οι τάξεις βρίσκονται μεταξύ του λαού και της κυβέρνησης (παρ. 302). Η οργανωμένη κυβερνητική εξουσία οφείλει να διατηρεί μια δυναμική αλλά αρμονική σχέση μεταξύ των τριών αυτών στοιχείων, ώστε να μην απομονώνονται τα μερικά συμφέροντα των ατόμων, των επαγγελματικών ενώσεων και των κοινοτήτων, και, πολύ περισσότερο, «οι μονάδες να μην οδηγούνται στον σχηματισμό του πλήθους και του σωρού (Menge, Haufen), σε μία, κατά τοσούτον, μη οργανική δοκούσα εννόηση [δόξα] και βούληση καθώς και σε μία μόνο μαζική ισχύ ενάντια στο οργανικό κράτος» (παρ. 302).

3.A.3: Η Κρατική Εκπαίδευση και οι Ηγεμονικοί Μηχανισμοί της

Ήδη στο *Δοκίμιο για το Φυσικό Δίκαιο*, είδαμε πως ο Hegel παραχωρούσε μια ιδιαίτερη θέση στην Κρατική Εκπαίδευση ως προς την Ηθικο-Αισθητική Λύση των αντινομιών της Νεωτερικής Κοινωνίας. Ακριβώς τον ίδιο ρόλο της επιφυλάσσει και στη Φιλοσοφία του Δικαίου, ξεκινώντας, όπως είδαμε, από την παράγραφο 270, στη διττή όψη της Κρατικής Θρησκείας και της Κρατικής Επιστήμης. Έτσι το Κράτος βρίσκεται σε μια διαλεκτική σχέση συν-εκπαίδευσης με το Λαό ο οποίος το στηρίζει και τον οποίο, με τη σειρά του, εκπαιδεύει και δια-μορφώνει. Καθώς η Πολιτική Κυριαρχία του Τυπικού Συντάγματος αποτυγχάνει απέναντι στο Πλήθος, η κρατική διαπαιδαγώγηση έρχεται να αιχμαλωτίσει το Πλήθος που διαφεύγει από το Κράτος, στηριζόμενοι στους μηχανισμούς διαπαιδαγώγησης της οικογένειας, της αστικής κοινωνίας και του ίδιου του Συνταγματικού Κράτους. Θα ονομάσουμε εδώ αυτούς

τους μηχανισμούς, ηγεμονικούς μηχανισμούς του Κράτους⁸².

Ο Hegel περιγράφει τους εξής ηγεμονικούς μηχανισμούς: Ο πρώτος ηγεμονικός μηχανισμός του οργανικού Κράτους, είναι η **αγροτική-οικογενειακή ζωή**. Η γαιοκτημονική τάξη, η οποία στηρίζεται στην οικογενειακή ζωή, αποτελεί τη πλέον σταθερή βάση της κρατικής κυριαρχίας, προσομοιάζοντας με την οργανική κρατική ενότητα και ειδικότερα με την ηγεμονική εξουσία του μονάρχη, την οποία στερεώνει και ενισχύει (Hegel, 2020: παρ. 305). Το συνταγματικό Έθνος-Κράτος επαναλαμβάνει την οικογενειακή αρχή σε πολιτικό επίπεδο, ο πατριωτισμός δεν είναι παρά η «εθνική αδελφοσύνη». Το έθνος επαναλαμβάνει την αρχή της οικογενειακής συναισθηματικής αμοιβαιότητας, διαθλώντας την μέσα από το πρίσμα του πολιτικού-εξωτερικού κράτους, συναρθρώνοντας έτσι οικογένεια και αστική κοινωνία σε μια φαντασιακά ενιαία ηθικο-πολιτική, εθνική προσωπικότητα.

Ο δεύτερος ηγεμονικός μηχανισμός του οργανικού Κράτους, είναι ο **ταξικός κορπορατισμός** εντός της αστικής κοινωνίας, που αποτελεί τη βασική γέφυρα μετασχηματισμού και σύνθεσης των αστικών συμφερόντων στο εθνικό συμφέρον. Αρχικά, η σταθερότητα της αγροτικής-οικογενειακής ζωής αντιδιαστέλλεται με την μανιώδη επιδίωξη του κέρδους (*der Sucht des Gewinns*) και την αβεβαιότητα των επαγγελματικών ενώσεων, που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία (Hegel, 2020: παρ. 306), το πληθυντικό και ευκίνητο πνεύμα της οποίας προάγει το θεσμό της αντιπροσώπευσης εντός της κυβερνητικής και νομοθετικής εξουσίας (παρ. 308 και επ.). Απέναντι στο μερικό και ρευστό χαρακτήρα των αστικών συμφερόντων, καθώς και της πολιτικής, κυβερνητικής και νομοθετικής τους αντιπροσώπευσης, ο ταξικός κορπορατισμός, και εν συνεχεία το **πατριωτικό φρόνημα** που στηρίζεται, όπως είδαμε, σε αυτόν, εισάγει μια σταθερή γενική εμπιστοσύνη πως το μερικό συμφέρον διατηρείται και εμπεριέχεται στο γενικό συμφέρον που εκπροσωπεί το συνταγματικό, οργανικό Κράτος.

Ο βασικός ηγεμονικός μηχανισμός του οργανικού, συνταγματικού Κράτους είναι ο **αντιπροσωπευτικός-νομοθετικός μηχανισμός**. Η ηγεμονική εκπαίδευση περιλαμβάνει τη διαμόρφωση της κοινής γνώμης μέσω της ταξικής διαβούλευσης εντός και εκτός του κοινοβουλίου, τόσο από τους κοινοβουλευτικούς αντιπροσώπους

⁸². Ως συνεπής, όσο και μαρξιστής, αναγνώστης του Hegel, ο Antonio Gramsci χρησιμοποίησε την έννοια της *Ηγεμονίας* για να αποδώσει, κατά τη γνώμη μας, αυτή τη στιγμή της διαλεκτικής διάρθρωσης της Κρατικής Μορφής. Θα αναφερθούμε ξανά στο σημείο αυτό, όταν θα εξετάσουμε τη μαρξική κριτική στην εγγεληνική φιλοσοφία του Κράτους.

των τάξεων, όσο και από άλλους θεσμικούς παράγοντες της αστικής κοινωνίας. Το Κοινοβούλιο γίνεται ένα «θεατρικό παιχνίδι» της ταξικής διαβούλευσης, που εκπαιδεύει την κοινή γνώμη στον κρατικό ορθολογισμό και την κοινωνικοπολιτική συμφιλίωση (Hegel, 2020: παρ. 315, παρ. 308, 309). Αυτή η δημοσιότητα αποτελεί «θεραπευτικό μέσο» (Heimittel) ενάντια στην οίηση των μονάδων και του πλήθους (Menge) και ένα παιδευτικό μέσο (ein Bildungsmittel), και μάλιστα ένα εκ των μέγιστων, γράφει ο Hegel (παρ. 315).

Τέλος, ο Hegel περιγράφει την αναγκαιότητα ανάπτυξης επιπλέον ηγεμονικών μηχανισμών του Κράτους για την κρατική αιχμαλώτιση Πλήθους, και συγκεκριμένα για τη διαμόρφωση της **κοινής γνώμης**. Κρίσιμες εδώ είναι οι παρ. 316-320. Καθώς το *Πλήθος* δεν μπορεί τελικά να αντιπροσωπευτεί στην *Πολιτική Τάξη* του Συντάγματος, συμπεριλαμβανομένης της Αντιπροσωπευτικής-Νομοθετικής Εξουσίας, κυριαρχείται από την Κοινή Γνώμη. Η Κοινή Γνώμη (öffentliche Meinung) γράφει ο Hegel, αποτελεί το μη οργανικό τρόπο έκφρασης, σκέψης και κρίσης του λαού, και γίνεται ιδιαίτερα ισχυρή στη νεωτερική εποχή, στην οποία η αρχή της υποκειμενικής ελευθερίας αποκτά τόσο μεγάλη σημασία. Μάλιστα, ο Hegel τονίζει την ανάγκη το Κράτος, κατά τη νεωτερική εποχή της αρχής της υποκειμενικότητας, να αποσπά τη συναίνεση του λαού στη διακυβέρνησή του, και να μη βασίζεται στην ισχύ της κρατικής βίας ή στην ισχύ της συνήθειας και του εθίμου: «Ό,τι οφείλει τώρα να έχει ισχύ, δεν ισχύει πλέον διά της βίας, ελάχιστα διά της συνήθειας [έθους] και του εθίμου [ειωθότος], ισχύει, όμως, ακριβώς, διά της γνώσης και των επιχειρημάτων» (Hegel, 2020: παρ. 316, προσθήκη). Έτσι λοιπόν, η κρατική διαμόρφωση της γνώμης και της φαντασίας των πολιτών αποκτά αύξουσα σημασία για τη νομιμοποίηση του Κράτους (βλ. παρ. 317). Συμπληρωματικά, ιδιαίτερη σημασία αποκτά και η ελευθερία του τύπου (Hegel, 2020: παρ. 319), υπό τον όρο ότι το Κράτος καταφέρνει, πέρα από το φορμαλισμό της ελευθερογνωμίας, να προβάλλει επαρκείς δικαιολογήσεις της δραστηριότητάς του. Μέσω των νομο-κατεστημένων τάξεων, και κυρίως της γενικής, «καθολικής» γραφειοκρατικής τάξης, το Κράτος επιδιώκει να εισχωρήσει στην υποκειμενική συνείδηση του λαού (παρ. 301). Σε αυτό το πλαίσιο ο Hegel θέτει, ως εύλογο για τη κρατική διακυβέρνηση, το ερώτημα «αν είναι επιτρεπτό να εξαπατούμε έναν λαό», το οποίο είχε θέσει ο Φρειδερίκος ο Δεύτερος σε διαγωνισμό που διοργάνωσε η Ακαδημία του Βερολίνου. Σε αυτό το ερώτημα, ο Hegel απαντά πως ο λαός είναι αδύνατο να εξαπατηθεί σε σχέση με την ίδια του την υποστατική υποκειμενική βάση, δηλαδή το πνεύμα του Λαού, ωστόσο ο λαός είναι

δυνατόν να εξαπατηθεί από τον ίδιο τον εαυτό του αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να γνωρίσει τον χαρακτήρα του πνεύματός του, τον τρόπο αποτίμησης των γεγονότων και των πράξεων που τον εκφράζουν, κ.ο.κ. (παρ. 317). Επομένως, η κοινή γνώμη αξίζει «τόσο το σεβασμό, όσο και την περιφρόνηση», καθώς αποτελεί μια ενότητα του αληθούς και του ψευδούς (παρ. 318, πβλ. και προσθήκη). Χαρακτηριστικό των «μεγάλων ανδρών» μιας εποχής είναι πως μπορούν να εκφράσουν και να πραγματώσουν το αληθές της κοινής γνώμης, καταφέροντας τόσο να εισακούν τα κελεύσματά της όσο και να τα περιφρονούν, όταν αυτό είναι αναγκαίο (παρ. 318, προσθήκη). Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι οι Μεγάλοι Άνδρες μιας εποχής δεν είναι οι τυπικοί φορείς της συνταγματικής Ηγεμονικής Εξουσίας, αλλά αυτοί που οδηγούν την Ηγεμονική Εξουσία στην ενεργή πραγμάτωσή της μέσα στην ίδια τη ζωή του Λαού. Την ερμηνεία αυτή επιτρέπει η παρ. 320 (συμπεριλαμβανομένης της ερμηνευτικής προσθήκης), όπου ο Hegel αναπτύσσει τον εξής συλλογισμό: Η υποκειμενικότητα της λαϊκής δοξασίας, που αποτελεί τη διάλυση της υποστατικής βούλησης του Λαού και της Κρατικής Μορφής στην εξωτερική, παραμορφωμένη τους έκφραση, έχει την ενεργεία πραγματικότητά της «στο αντίθετό της», στην υποκειμενικότητα που ταυτίζεται με την υποστατική λαϊκή βούληση, από την οποία πηγάζει η ηγεμονική εξουσία του μονάρχη. Επομένως, στην Κοινή Γνώμη ο Λαός εμφανίζεται στρεβλά, αλλοτριωμένος από τον εαυτό του, ως Πλήθος, και έτσι η Ηγεμονική Εξουσία στερείται του λαϊκού θεμελίου της. Η Ηγεμονική Εξουσία καλείται λοιπόν να μεταβεί από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, από την αφηρημένη ύπαρξη της ηγεμονικής εξουσίας στο πρόσωπο και το σώμα του Μονάρχη, στη συγκεκριμένη πραγμάτωσή της κατά την πραγματική της άσκηση. Η Ηγεμονική Εξουσία θα πρέπει να συμπεριλάβει, λοιπόν, στον κύκλο της πραγμάτωσής της και την δυναμική της Κοινής Γνώμης, αποκαθιστώντας τον ανόργανο Λαό-Πλήθος ως οργανικό, ενεργώς πραγματικό Λαό. Αυτή τη διαδικασία ονομάζουμε λοιπόν, προεκτείνοντας τον εγγεγραμμένο συλλογισμό, **Ηγεμονία**, σε διάκριση από την Ηγεμονική Εξουσία αλλά και σε σύνδεση μαζί της.

Λαός και Πλήθος: Ο τραυματικός πυρήνας του Οργανικού Κράτους

Η εννοιολογική ανάπτυξη του Οργανικού Κράτους συναντά, κατά την ανάπτυξη της ίδιας της εγγεγραμμένης έκθεσης, ένα σημαντικό, τραυματικά επαναλαμβανόμενο

πρόσκομμα: το ασύντακτο Πλήθος, το οποίο απωθείται συστηματικά από το Οργανικό Έθνος-Κράτους, επιστρέφοντας διαρκώς σε νέες μορφές και διαταράσσοντας την οργανική λειτουργία του. Στην υποστασιακή συνταγματική αμεσότητά του, το ασύντακτο Πλήθος εισβάλλει, όπως το αναπτύσσει ο Hegel στην παρ. 273 των *Κατευθυντήριων Γραμμών της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ως αντικειμενικό πρόβλημα της κρατικής σύστασης, τόσο στο πεδίο λειτουργίας της νομοθετικής εξουσίας (ως *Vielheit* που την ζωογονεί), όσο και με τη μορφή της διπλής διερώτησης πάνω στην ιστορική καταγωγή και τον ιστορικό δημιουργό του Συντάγματος:

«Ένα ακόμη ερώτημα προκύπτει αβίαστα: Ποιός οφείλει να δημιουργήσει το σύνταγμα [πολίτευμα]; Το εν λόγω ερώτημα φαίνεται να είναι ευκρινές, σε μια εγγύτερη θεώρηση, όμως, αποδεικνύεται παρευθύς δίχως νόημα. Διότι, το εν λόγω ερώτημα προϋποθέτει ότι δεν υπάρχει σύνταγμα [πολίτευμα], ως εκ τούτου υπάρχουν ομού μόνον άτομα, που αποτελούν έναν σωρό (Hafez). Πώς ένας σωρός θα μπορούσε να οδηγηθεί σε σύνταγμα, εάν αυτό δύναται να συμβεί διά του εαυτού του, ή, δι' άλλων, διά της καλοσύνης, διά των διανοημάτων, ή, διά της βίας, τούτο θα έπρεπε να επαφίεται σε αυτόν τον ίδιο, αφού η καταληπτική έννοια δεν έχει καμμία σχέση με έναν σωρό.-Εάν, όμως, το ως άνω ερώτημα προϋποθέτει ήδη ένα υπαρκτό σύνταγμα, τότε η δημιουργία δηλώνει μόνο μία μεταβολή, και η προϋπόθεση ενός συντάγματος περιέχει, κατ' άμεσον τρόπο, αυτή η ίδια το ότι η μεταβολή μπορεί να επισυμβεί μόνο κατά συνταγματικό τρόπο. Εν γένει, όμως, είναι διά παντός ουσιώδες το ότι το σύνταγμα, αν και παραχθέν εν τω χρόνω, δεν λογίζεται ως ποιηθέν. Διότι το σύνταγμα είναι, πολλώ μάλλον, το διά παντός καθ' εαυτό και προς εαυτό ον, το οποίο, για τον λόγο αυτόν, πρέπει να θεωρείται ως το θείο και το παραμόνιμο καθώς και ως το κείμενο υπεράνω της σφαίρας των ποιηθέντων» (Hegel, 2020: παρ. 273).

Εκείνο που απωθεί εδώ ο Hegel, είναι το ιστορικό ερώτημα του πότε και πού συγκροτήθηκε ιστορικά το σύνταγμα, ερώτημα το οποίο απομυστικοποιεί το συνταγματικό κράτος ως ιστορικό δημιούργημα του ασύντακτου πλήθους, ανοίγοντας τη δυνατότητα της κριτικής, της αποδόμησης, της αποσύνταξής του, άρα και τη δυνατότητα δημιουργίας ενός νέου συντάγματος. Αντίθετα, ο Hegel μας καλεί να θεωρήσουμε πλασματικά το σύνταγμα ως «μη παραχθέν, μη ποιηθέν εν τω χρόνω», αλλά «θείο και παραμόνιμο» και «κείμενο υπεράνω της σφαίρας των ποιηθέντων».

Κατά τη δεύτερη στιγμή σύστασης του συνταγματικού Κράτους ως συντεταγμένου πολιτικού Κράτους, διαφοροποιημένου σε διακριτές κρατικές εξουσίες (ηγεμονική,

κυβερνητική, νομοθετική εξουσία), ο Hegel επανέρχεται, στο πεδίο εξέτασης της Νομοθετικής Εξουσίας, στο πρόβλημα της συντάσσουσας εξουσίας του Πλήθους. Ενώ, όπως είδαμε, έχει ζητήσει από τον καλόπιστο αναγνώστη, για τις ανάγκες της έλλογης συναγωγής της Κρατικής Μορφής, να θεωρήσει πως το Σύνταγμα αποτελεί θεία και μόνιμη υπόσταση που δεν έχει ιστορικά παραχθεί –ενώ, στη πραγματικότητα, αποτελεί πεπερασμένο ιστορικό προϊόν – τώρα ο Hegel μας καλεί να συλλάβουμε το σύνταγμα ως εξουσία ζωντανή, ενεργή, διαρκώς ανασυντάσσουσα τη θεσμική της μορφή. Το σύνταγμα δεν είναι απλά, αλλά γίνεται, προβαίνοντας στη διάπλαση (παρ. 298, προσθήκη).

Στο σημείο αυτό της εγγεγραμμένης έκθεσης προβάλλει με ανάγλυφο τρόπο το υποκείμενο αυτού του «άλλου» συντάγματος, το υποκείμενο του συντακτικού γίνεσθαι, το Πλήθος: «οι πολλοί ως μονάδες, πράγμα, που ασμενώς συλλαμβάνεται υπό την έννοια λαός, είναι, βεβαίως, ένα ομού (Die Viele als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein Zusammen), όμως μόνον ως το πλήθος (die Menge) —μία άμορφη μάζα, η κίνηση και η ενέργεια της οποίας δεν θα ήταν, ακριβώς, κατά τοσούτον, ει μη μόνο στοιχειακή, άλογη, άγρια και εμπνέουσα φόβο» (παρ. 303). Επομένως, ο Λαός (Volk) αντιδιαστέλλεται στο Πλήθος (Menge), το οποίο δεν αποτελεί, βέβαια, ένα άθροισμα ατόμων, αλλά έναν άλλο τρόπο σύστασης του κοινού, όντας, κατά τον Hegel «στοιχειακό, άλογο, άγριο», σε σχέση με το Λαό.

Η απειλή των ανταγωνισμών της κοινωνίας των ιδιωτών/πολιτών και του πληθυντικού κατακερματισμού της οργανικής λαϊκής ενότητας αποτελεί για το Συνταγματικό Κράτος ένα διαρκές πρόβλημα, όσο και ο κίνδυνος παλινδρόμησης σε μια δεσποτική διακυβέρνηση⁸³. Το πλέον κρίσιμο και διαρκές πρόβλημα που καλείται να αντιμετωπίσει το συνταγματικό, οργανικό Κράτος, είναι, επομένως, το πρόβλημα του σταθερού διαλεκτικού μετασχηματισμού του ανόργανου Πλήθους σε οργανικό Λαό. Για άλλη μια φορά, ο Hegel επιστρατεύει εδώ τον κρατικό δογματισμό, ώστε να

⁸³. Όπως σημειώνει ο Hegel στις διαλέξεις του στη Χαϊδελβέργη, με μια πολιτική ευκρίνεια μεγαλύτερη από ό,τι στη Φιλοσοφία του Δικαίου: «Ως εξωτερική αναγκαιότητα το Κράτος αντιτίθεται τόσο στους ιδιώτες όσο και στο σύστημα των αναγκών και της μερικότητας γενικά, στο βαθμό που ο σκοπός αυτού του συστήματος και του Κράτους συγκρούονται. Το Κράτος δεν πρέπει να αφήσει τους σκοπούς του Κράτους της ανάγκης να ριζώσουν ενάντια στους δικούς του σκοπούς. Κάθε φορά που τα άτομα ή οι κορπορατιστικές ενώσεις υιοθετούν στάσεις αντίθετες του Κράτους, αυτό εμφανίζεται ως καταπιεστική δύναμη. Αυτή η διαμάχη είναι, από τη μια πλευρά, εκείνο το οποίο ζωογονεί το Κράτος, από την άλλη πλευρά πρόκειται για την ανόργανη φύση του Κράτους, την οποία αυτό πρέπει να επαναφέρει στην καθολικότητα—τότε το Κράτος έρχεται σε σύγκρουση με τα άτομα ή τις κορπορατιστικές ενώσεις με τη μορφή μιας σύγκρουσης εξωτερικών στοιχείων, χωρίς οργανική ενότητα» (Hegel, 1995: 227, 228).

υποτάξει τις δυνάμεις του αρνητικού στην ομαλή αναπαραγωγή του συνταγματικού Έθνους-Κράτους.

Σύμφωνα με τον Adorno, το Πνεύμα του Λαού εμφανίζεται στον Hegel ως μια ατομικότητα ανώτερου βαθμού που συμπαραλλάζει τα άτομα, ενώ ο εθνικισμός αποτελεί την ουσία συγκρότησης του πνεύματος του λαού, μια φετιχοποίηση του έθνους από τον εαυτό του. Μάλιστα, όταν ο Hegel αναγνωρίζει πολλά πνεύματα των λαών στη προοπτική της Παγκόσμιας Ιστορίας, ήδη σχετικοποιεί υπερβολικά και αναιρεί την εθνική αυτοαναφορική ατομικότητα που είχε προσπαθεί να θεμελιώσει, ξεγυμνώνοντας την ίδια την αντίφαση του παγκοσμίου πνεύματος του ανθρωπίνου γένους με τον εαυτό του. Όπως συμπληρώνει ο Adorno, συλλαμβάνοντας εύστοχα τη σχέση της αστικής κοινωνίας με την εθνική της φαντασίωση, «ή άνορθολογικότητα των σκοπών της αστικής κοινωνίας δέν μπορούσε ίσως νά σταθεροποιηθεί παρά μόνον μέ δραστικά άνορθολογικά μέσα». Στην αρχή του εθνικού πνεύματος του λαού, «η μυθική μαγεία έχει λάβει την έκκοσμηκευμένη μορφή μιας άρρηκτα συναρμοσμένης πραγματικότητας» (βλ. Adorno, 2006: 405, 406, 407, 408, 417)

Όπως λοιπόν ο Hegel εντόπισε τον φτωχό όγλο (Pöbel) ως το αρνητικό προϊόν της αστικής κοινωνίας και του αστικού/πολιτικού Κράτους-μηχανή, έτσι εντοπίζει και το ασύντακτο πλήθος (Menge) ως το αρνητικό προϊόν του συνταγματικού οργανικού έθνους-κράτους υπό την επίδραση της αστικής κοινωνίας. Ποιά είναι όμως η σχέση του Όγλου με το Πλήθος; Ο Όγλος πρέπει να αντιπροσωπευτεί στο ιεραρχικό σύστημα της κοινωνικο-οικονομικής τάξης, ώστε να μπορέσει να συμπεριληφθεί στην αστική κοινωνία, ενώ το Πλήθος θα πρέπει να αντιπροσωπευτεί στο ιεραρχικό σύστημα της πολιτικο-θεσμικής τάξης, ώστε να μπορέσει να συμπεριληφθεί στο Συνταγματικό Κράτος. Σε αυτό το σημείο ο Hegel παρατηρεί, με δραματικό τρόπο, τη διάσπαση ανάμεσα στην έννοια του κοινωνικό-ταξικού στοιχείου και του πολιτικο-ταξικού στοιχείου. Ο Hegel υπερασπίζεται θεωρητικά την ενότητα της τάξης εντός της αστικής κοινωνίας (die Stände der bürgerlichen Gesellschaft) και της τάξης με τη πολιτική σημασία του όρου (die Stände in politischer Bedeutung) απέναντι σε θεωρήσεις που αντιδιαστέλλουν τον αστικό με τον πολιτικό βίο (Hegel, 2020: παρ. 303). Ωστόσο, η εγγελιανή θεωρησιακή σκέψη βρίσκεται αντιμέτωπη με την κοινωνική πραγματικότητα της εποχής της, και συγκεκριμένη με τη ραγδαία ανάπτυξη των αστικών, εκρηκτικά ασύμμετρων και αντιφατικών σχέσεων ανάμεσα στην πλούσια μειοψηφία και τη φτωχοποιημένη πλειοψηφία, αλλά και ανάμεσα στο συντεταγμένο πολιτειακό σύστημα αντιπροσώπευσης και την κίνηση του λαϊκού

πληθυσμού. Ο Hegel εκφράζει ανοιχτά τους φόβους του για τον διογκούμενο φτωχό όγλο και το, δίχως πολιτική αντιπροσώπευση, ασύντακτο λαό-πλήθος στο κείμενό του για το Αγγλικό Μεταρρυθμιστικό Νομοσχέδιο, που δημοσιεύτηκε το 1831 στην Allgemeine preussische Staatszeitung, αρ. 115-116, 118, αλλά και στα προσχέδια της δημοσιευμένης εκδοχής του (Hegel, 2009: 38, 39)

4. Η κυριαρχία προς τα έξω

Η εσωτερική κυριαρχία (Hegel, 2020: πβλ. και παρ. 278) συγκροτεί το Κράτος ως ενιαίο σώμα και πρόσωπο, υποκείμενο και δράστη του διεθνούς πεδίου. Όμως το κράτος έρχεται σε αρνητική σχέση με τον εαυτό του, ερχόμενο σε σχέση με άλλα κράτη και τυχαία, εξωτερικά δεδομένα του περιβάλλοντος. Η συγκρότηση της εσωτερικής κυριαρχίας γίνεται μέσω της οριοθέτησης και της άμυνας/ασφάλειας του κράτους σε σχέση με το Έξω του. Όμως αυτή η σχέση με το Έξω, που αποκαλύπτεται σε τυχαία συμβάντα, δεν είναι μια αμιγώς εξωτερική ή τυχαία προς το Κράτος σχέση, καθώς αφορά τον πιο μύχιο πυρήνα της συγκρότησής του ως ατομικού και ανεξάρτητου από τα άλλα Κράτη κυρίαρχου κέντρου. Με την ίδια έννοια, ο πόλεμος δεν είναι ένα τυχαίο γεγονός αλλά αναγκαία μορφή εμφάνισης της θνητότητας και φθαρτότητας των Κρατών και της εσωτερικής αστικής τους ζωής, όσο και αναγκαία μορφή εμφάνισης της άπειρης υπεράσπισης του πεπερασμένου (Hegel, 2020: παρ. 321-324).

Η διαλεκτική της προς τα έσω και προς τα έξω κυριαρχίας εκδηλώνεται λοιπόν στην αναγκαιότητα του πολέμου, όχι μόνο για τη προστασία από εξωγενείς απειλές, αλλά και για τη προστασία από την ίδια την εσωτερική φθορά του Κράτους: «[...] Ότι η ιδεατότητα, η οποία εμφανίζεται στον πόλεμο ως ευρισκόμενη σε μία συντυχική σχέση προς τα έξω, καθώς και η ιδεατότητα, σύμφωνα με την οποία οι εσωτερικές εξουσίες του κράτους αποτελούν οργανικές τροπές του όλου, είναι η ίδια, τούτο το ιστορικό φαίνεσθαι παρουσιάζεται, μεταξύ άλλων, υπό τη μορφή ότι οι επιτυχείς πόλεμοι έχουν εμποδίσει εσωτερικές ταραχές και εδραιώσει την εσωτερική ισχύ του κράτους» (Hegel, 2020: παρ. 324). Μάλιστα, για τον Hegel ο πόλεμος, και η οργανική ενοποίηση ενός Κράτους όταν τον διεξάγει, αποτελεί το καλύτερο αντίδοτο στην τελμάτωση της αστικής ζωής σε καιρό ειρήνης, ενώ και η κατασκευή του εχθρού είναι αναγκαία, αρνητική στιγμή της σύστασης του ατομικού κράτους (παρ. 324, προσθήκη). Καθώς το Κράτος καλεί σε άμυνα απέναντι στον εξωτερικό εχθρό

του, ολοκληρώνει εσωτερικά την ισχύ του και καθίσταται ικανό να μεταβεί από τον αμυντικό στον κατακτητικό πόλεμο (παρ. 326).

Η ένοπλη ισχύς του Κράτους, το μόνιμο στράτευμα, καθίσταται έτσι μια τάξη (παρ. 326), και μάλιστα «τάξη της καθολικότητας» (Hegel, 2020: παρ. 327, προσθήκη). Στην Ηγεμονική Εξουσία ανήκει η αρμοδιότητα να διατάσσει την ένοπλη ισχύ, να διατηρεί σχέσεις προς άλλα κράτη μέσω απεσταλμένων κ.λπ., να διενεργεί πόλεμο, να συνάπτει ειρήνη και διάφορες άλλες συμβάσεις (παρ. 329).

Το εξωτερικό δημόσιο δίκαιο

Κάθε κράτος αναγνωρίζεται ως μια κυρίαρχη βούληση έναντι του άλλου, στη βάση του θεσμού της αλληλοαναγνώρισης, που είναι καθοριστικός για την στερέωση της κρατικής υποκειμενικότητας (Hegel, 2020: παρ. 331). Τα κράτη σχετίζονται μέσω των αμοιβαία αυτόνομων βουλήσεών τους με την τυπική μορφή των συμβάσεων-η εδραίωση, διαμόρφωση και ποικιλομορφία των οποίων είναι ευθέως ανάλογη του βαθμού της υλικής αλληλεξάρτησής τους, όπως συμβαίνει, σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό, με την αλληλεξάρτηση των ατόμων στην αστική κοινωνία (παρ. 332). Καθώς όμως τα κράτη δεν υπάγονται σε ένα ευρύτερο κράτος (πράγμα που θα αναιρούσε τη κρατική τους υπόσταση), η γενική αρχή του δικαίου για την τήρηση των συμβάσεων επαφίεται, σε τελική ανάλυση, στον ρεαλιστικό συσχετισμό δυνάμεων μεταξύ των κρατών, αφού δεν υπάρχει συγκροτημένη «γενική βούληση», παρά μόνο μερικές βουλήσεις (παρ. 333). Η υποστασιακή ωφέλεια του κάθε κράτους ως οργανικού σώματος είναι η πραγματική αρχή που διέπει τις διεθνείς σχέσεις, και υπερβαίνει, σύμφωνα με τον Hegel, κάθε ατομικό όφελος και ατομική ηθική (παρ. 337).

Παγκόσμια Ιστορία της Κρατικής Μορφής

Έχοντας εξετάσει τη διαλεκτική λογική δομή της κρατικής μορφής, ο Hegel θα επιχειρήσει να κατανοήσει τη λογική ιστορία της κρατικής μορφής και να εκθέσει τα συμπεράσματά του για τις τέσσερις θεμελιώδεις εποχές του Κράτους, τόσο στα ακροτελεύτια κεφάλαια της Φιλοσοφίας του Δικαίου, όσο και στις διαλέξεις του για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας. Τελικά, τα μερικά πνεύματα των λαών και τα κράτη ως κέντρα υποκειμενικότητας, έρχονται σε μια διαλεκτική του «πεπερασμένου και

περιορισμένου των πεπρωμένων τους», διαλεκτική από την οποία «το γενικό πνεύμα ξεπροβάλλει απεριόριστα, ως εκείνο το μέγεθος που εφαρμόζει σ'αυτά το δίκαιό του- και το δίκαιό του είναι το υψηλότερο-στο πλαίσιο της γενικής ιστορίας ως γενικής κρίσης». Μια διαδικασία διαρκούς «παγκοσμιοποίησης» αναδύεται από την αλληλεξάρτηση και αλληλεπίδραση των επιμέρους πνευμάτων των λαών και εθνών/κρατών-καθένα από τα οποία είναι ταυτόχρονα ιδιαίτερο και ψευδές σε σχέση με το Παγκόσμιο Πνεύμα. Σύμφωνα με τον Hegel, από τη διαλεκτική αυτή ξεχωρίζει πάντα το πνεύμα ενός λαού που, ως μέρος, προσεγγιστικά ενσαρκώνει το όλον ηγεμονεύοντας στην ιστορική διαδικασία και καθορίζοντας την συνολική Εποχή, μέχρι την περίοδο της ακμής να διαδεχτεί την περίοδο της παρακμής και τη σκυτάλη να πάρει ένας άλλος λαός. Οι *Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου* του Hegel ολοκληρώνονται με την εισαγωγή της Παγκόσμιας Ιστορίας, με κριτήριο την αντικειμενική πραγμάτωση του παγκόσμιου πνεύματος της ελευθερίας και της δικαιοσύνης. Εκκινώντας από φυσικές, γεωγραφικές και ανθρωπολογικές βάσεις (Hegel, 2020: παρ. 347), η παγκόσμια ιστορία αναπτύσσεται τελικά σε τέσσερις κοσμο-ιστορικές εποχές, ανάλογα με το κράτος το οποίο, στην εκάστοτε εποχή, αποτελεί τον κυρίαρχο φορέα της δικαιοσύνης του παγκόσμιου Πνεύματος: ανατολική εποχή, ελληνική εποχή, ρωμαϊκή εποχή, γερμανική εποχή (παρ. 354).

Τη γενική μεθοδολογική βάση φιλοσοφικής κατανόησης της Ιστορίας ο Hegel την αναπτύσσει στις διαλέξεις του για τη *Φιλοσοφία της Ιστορίας*. Σύμφωνα με τον Hegel, η φιλοσοφία μας διδάσκει πως το υποκειμενικό το πνεύμα έχει ως υπόσταση, ουσία και κέντρο εντός του την ελευθερία. Ο φιλόσοφος διακρίνει την αρχή του πνεύματος, που είναι ο αφηρημένος προσδιορισμός του, η αυτοσυνείδητη ελευθερία, από την εφαρμογή, εκπλήρωση και πραγματικότητά της, που είναι η πρόοδος στη συνειδητοποίηση της ελευθερίας μέσα στην παγκόσμια ιστορία (Hegel, 2006b: 125, 126). Η ελευθερία πραγματώνεται ιστορικά, σύμφωνα με μια ορμή τελειοποιησιμότητας (Trieb der Perfektibilität), διαμέσου των συμφερόντων και των παθών των ανθρώπων (όπ.π.: 130-132). Μολονότι ο Hegel υπερασπίζεται «άπειρο δικαίωμα του υποκειμένου» να αντλεί ικανοποίηση από την εργασιακή του δραστηριότητα, να αναγνωρίζει δηλαδή την αυτοσυνείδητη ελευθερία του μέσα στην ιστορική διαδικασία πραγμάτωσής της, την ίδια στιγμή υποστηρίζει ότι, εκ των πραγμάτων, οι ανθρώπινες πράξεις δημιουργούν ιστορικά αποτελέσματα πέρα από τις συνειδητές, ατομικές τους προθέσεις, και κατατείνουν στη πραγμάτωση του Λόγου μέσα στην ιστορία (όπ.π.: 135). Αυτή είναι η περίφημη «πανουργία» ή «πονηρία του

Λόγου» [List der Vernunft], που χρησιμοποιεί τα ατομικά πάθη και συμφέροντα για την ιστορική πραγμάτωσή του. Για αυτό ο Hegel τάσσεται υπέρ των κοσμο-ιστορικών ατόμων, τα οποία θεωρεί υποκειμενική κορυφή πραγμάτωσης του ιστορικά ορθού και έλλογου, ενώ μέμφεται τις κατώτερες τάξεις, τους «καμαριέρηδες» στο παράδειγμα του Θερσίτη, όταν αυτές ασκούν κριτική στις βασιλείες και τα μεγάλα κοσμο-ιστορικά πρόσωπα (όπ.π.: 140-141).

Ο Hegel διακρίνει τον σκοπό πραγμάτωσης, τα μέσα πραγμάτωσης και το υλικό της πραγμάτωσης της παγκόσμιας ιστορίας. Αν σκοπός της είναι η ελευθερία, τα μέσα είναι τα πάθη και το υλικό είναι το Έθος ή Ηθος, δηλαδή η ένωση υποκειμενικής και αντικειμενικής βούλησης, που οργανώνεται στο Κράτος (Hegel, 2006b: 146, 147, 148). Το Κράτος, λοιπόν, εισέρχεται στο πεδίο της Παγκόσμιας Ιστορίας ως σταδιακή πραγμάτωση της θεσμικής διαλεκτικής εναρμόνισης ανάμεσα στην ιδέα της ελευθερίας και τα υλικά πάθη-συμφέροντα. Ένα Κράτος φτάνει στο αποκορύφωμά του όταν πραγματώνει την βέλτιστη δυνατή θεσμική εναρμόνιση, και παρακμάζει όταν αποτυγχάνει να πραγματώσει το σκοπό αυτό (όπ.π.: 132-135). Με αυτό το γνώμονα, και τοποθετώντας το νεωτερικό κράτος ως την πλέον ανεπτυγμένη και έλλογη ιστορική κρατική μορφή, ο Hegel ασκεί σφοδρή κριτική σε όσες δημοφιλείς θέσεις αποτιμά ως πλάνες περί του Κράτους, που βάλονται εναντίον της (νεωτερικής) κρατικής μορφής (όπ.π.: 149).

Η πρώτη πλάνη είναι εκείνη η φυσικο-δικαιική και φιλελεύθερη πλάνη που θεωρεί πως η φυσική ελευθερία του υποκειμένου περιορίζεται από το Κράτος, ως αναγκαίο κακό. Αυτός ο αρνητικός προσδιορισμός του Κράτους το αναγνωρίζει ως έναν αποκλειστικά εξωτερικό μηχανισμό, ο οποίος καταπιέζει το φύσει ελεύθερο ανθρώπινο ον. Όμως ο άνθρωπος, θα υποστηρίξει ο Hegel, είναι φύσει ελεύθερος μόνο κατά την αφηρημένη του έννοια. Η θετική πραγμάτωση της ελευθερίας του στον πραγματικό κόσμο απαιτεί έλλογους περιορισμούς, που δεν περιστέλλουν την ελευθερία του αλλά την αναπτύσσουν. Η φυσική ελευθερία απαιτεί την αγωγή της γνώσης και της βούλησης, ενώ η φυσική κατάσταση αποτελεί μάλλον μια κατάσταση αδίκου, βίας, αχαλίνωτης φυσικής ορμής, απάνθρωπων πράξεων και αισθημάτων. Το Κράτος λοιπόν αποτελεί εχέγγυο της ελευθερίας που περιορίζει τα θολά αισθήματα και τα ωμά ένστικτα, την αυθαιρεσία και τα πάθη. Στη βιβλική αφήγηση, λέει ο Hegel, η πρωταρχική ιστορική ανθρώπινη κατάσταση, παρουσιάζεται ως παραδεισένια, φυσική κατάσταση (όπ.π.: 167). Ωστόσο, ο ίδιος συντάσσεται με μια περιγραφή της «φυσικής κατάστασης» με πιο μελανά χρώματα. Αν στο πεδίο της

φιλοσοφίας του δικαίου αυτή η φυσική κατάσταση οδηγούνταν στις αντιφάσεις της συγγενειακής-φυλετικής κοινότητας και στον κατακερματισμό της από την αρχή της ανταγωνιστικής, κτητικής ατομικότητας, που οδηγεί στο σχηματισμό Κράτους, στο πεδίο της παγκόσμιας ιστορίας ο Hegel τοποθετεί σε αυτό το επίπεδο της πρωταρχικής κατάστασης τους «λαούς χωρίς ιστορία», δηλαδή λαούς χωρίς Κράτος. Χαρακτηριστικό αυτών των λαών, παραδειγματικές περιπτώσεις των οποίων σύμφωνα με τον Hegel είναι οι αυτόχθονες της Αφρικής και της Αμερικής, που βρίσκονται σε μια κατάσταση «φυσικής ωμότητας και αγριότητας», είναι η έλλειψη ιστορικής καταγραφής, αφού η τελευταία προϋποθέτει την ανάπτυξη μιας αντικειμενικής, κρατικής αυτοσυνείδησης, καθώς και η εξάρτηση, σωματικά και πνευματικά, από τη φύση. Η δεύτερη πλάνη είναι εκείνη η συντηρητική πλάνη που θεωρεί προτιμητέο το παραδοσιακό, πατριαρχικό κράτος σε σχέση με το νεωτερικό ψυχρό κρατικό μηχανισμό. Στην πατριαρχική κατάσταση αναδύεται ένας θεοκρατικός μηχανισμός σύμφωνα με τον οποίο η οικογένεια, η ιδιωτική και η δημόσια σφαίρα, καθώς και η πολιτική και θρησκευτική σφαίρα, δεν έχουν διακριθεί ουσιαστικά μεταξύ τους. Επομένως, στην πατριαρχική κατάσταση δεν έχει διασπαστεί ακόμη η ηθική ολότητα της κοινότητας, όπως συμβαίνει στη νεωτερική κοινωνία που χαρακτηρίζεται από τον αστικό κατακερματισμό. Ωστόσο η πατριαρχική κατάσταση, η οποία αποτελεί μια πρώτη υπέρβαση του φυσικού θεμελίου της οικογένειας, αποτελεί οπισθοδρομική μορφή κοινωνικής οργάνωσης σε σχέση με το συνταγματικό πολίτευμα, αφού τα άτομα δεν έχουν ακόμη αναγνωριστεί ως πρόσωπα. Επιπλέον, στα όσα υποστηρίζει ο Hegel, διαγράφεται το περίγραμμα της κριτικής του και σε μία τρίτη πλάνη, χωρίς η κριτική αυτή να είναι ρητή. Πρόκειται για τη κριτική του στην ιδεολογία της δημοκρατίας. Ακόμα και σε ένα δημοκρατικό πολίτευμα, υποστηρίζει ο Hegel, είναι αναγκαία η υποκειμενική κορυφή της έσχατης απόφασης, όπως αποκαλύπτεται ιδιαίτερα σε καιρούς κρίσης. Σε καιρό πολέμου, είναι αναγκαίος ένας επικεφαλής στρατηγός. Σημασία για τον Hegel δεν έχει αν την κυρίαρχη εξουσία ασκούν ένας, λίγοι ή πολλοί, σημασία δεν έχει δηλαδή ο αριθμητικός τύπος της κρατικής κυριαρχίας, αλλά η ύπαρξη οργανικών κρατικών θεσμών που διασφαλίζουν και διαμορφώνουν τις συνθήκες βελτιστοποίησης του πολιτεύματος. Ωστόσο, ο Hegel δεν είναι αξιολογικά ουδέτερος ως προς τη μορφή του κρατικού πολιτεύματος. Με την ωρίμανση των ιστορικών συνθηκών και την εκλογίκευση του «πνεύματος του λαού», ο Hegel προτείνει τη κρατική μορφή της συνταγματικής μοναρχίας έναντι της δημοκρατίας, ως την πλέον κατάλληλη για την κρατική διακυβέρνηση (Hegel, 2006b:

150 – 154, 169, 170, 189).

Αφηγούμενος την ιστορία της Κρατικής Μορφής, ο Hegel αναγνωρίζει, όπως ο Spinoza, μια εξελικτική πορεία από την πατριαρχική ή πολεμική βασιλεία των πρωτόγονων κρατών, στην αριστοκρατία και τη δημοκρατία. Το κλειδί κατανόησης εθελοδοουλίας των πολλών σε αυτά τα πρωταρχικά δεσποτικά Κράτη, είναι μια έννοια ενστικτώδους και εξαναγκασμένης συναίνεσης⁸⁴. Σε αντίθεση όμως με τον Spinoza, βλέπει στο τέλος αυτής της ιστορικής διαδρομής την επικράτηση της συνταγματικής μοναρχίας, που αποτελεί μια «δεύτερη βασιλεία». Αυτή καθίσταται η αναγκαία θεσμική προσαρμογή για τη στερέωση για των αρμοδιοτήτων των επιμέρους σφαιρών και μορφών διακυβέρνησης, ώστε να τιθασεύσει ορθολογικά την ιστορικά απελευθερωμένη ατομική ελευθερία που διακατέχει το «πνεύμα του λαού» (Hegel, 2006b: 155). «Η παγκόσμια ιστορία προχωρεί από την Ανατολή στη Δύση [...] Η παγκόσμια ιστορία είναι μια πορεία αρωγής από την αχαλίνωτη φυσική βούληση προς το καθολικό και την υποκειμενική ελευθερία [...] Η πρώτη μορφή που συναντούμε στην παγκόσμια ιστορία είναι επομένως ο δεσποτισμός, η δεύτερη είναι η δημοκρατία και η αριστοκρατία, η τρίτη είναι η μοναρχία» (όπ.π.: 197, 198).

Ξεκινώντας από την Ανατολή, δηλαδή τον «ασιατικό δεσποτισμό», ο Hegel τον χαρακτηρίζει «παιδική ηλικία της ανθρωπότητας», βασισμένη στην «άμεση συνείδηση» την «υποστασιακή πνευματικότητα» της πίστεως, της εμπιστοσύνης, της υπακοής, μια πρωτόλεια πραγματωμένη έλλογη ελευθερία χωρίς ακόμα αυτή να έχει αναπτυχθεί ως υποκειμενική ελευθερία (Hegel, 2006b: 163, 199). Τα Θεοπατριαρχικά Κράτη, συμπληρώνει ο Hegel, διακρίνονται από μια μακρά «χωρική διάρκεια», αφετέρου από χρονικά επαναλαμβανόμενους κύκλους ανάπτυξης και παρακμής, στατικούς μέσα στην κίνησή τους, από τους οποίους αναδύεται αμυδρά η ατομικότητα και υποκειμενικότητα (όπ.π.: 199). Αντίστοιχη περιγραφή των ασιατικών δεσποτικών κρατών ως «φυσικών κρατών» κάνει ο Hegel στις τελευταίες παραγράφους των *Κατευθυντήριων Γραμμών της Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Από εκεί θα αντλήσουμε την ευσύνοπτη περιγραφή των επόμενων τριών κοσμο-ιστορικών κρατικών τύπων, της ελληνικής αυτοκρατορίας, της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και της γερμανικής αυτοκρατορίας. Η ελληνική αυτοκρατορία διατηρεί την «υποστασιακή ενότητα» υποκειμενικού και αντικειμενικού πνεύματος που χαρακτηρίζει τα ασιατικά δεσποτικά κράτη, αλλά ως υποκείμενη και αμυδρή ενθύμηση, που επισκιάζεται από

⁸⁴ . «Η πρώτη δημιουργία ενός κράτους είναι δεσποτική και ενστικτώδης. Όμως ακόμα και η υπακοή και η βία, ο φόβος ενώπιον του δεσπότη, ανήκουν στη σφαίρα της βούλησης» (όπ.π: 155).

την ανατέλλουσα υποκειμενικότητα και την ωραία, εύθυμη θεσμική προσωπικότητα, η οποία δεν συγκεντρώνεται σε μία αφηρημένη, αυτοκρατορική ολότητα, αλλά έχει αρχίσει να διασπάται σε έναν κύκλο ιδιαίτερων μερικών λαϊκών πνευμάτων, σε ένα σύστημα πόλεων-κρατών. Η ατομική υποκειμενικότητα δεν έχει εισέλθει ακόμα ουσιαστικά στην ελευθερία, καθώς διατηρείται μια τάξη δούλων (Hegel, 2020: παρ. 356). Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία χαρακτηρίζεται, σύμφωνα με τον Hegel, από τον βαθύ διαχωρισμό της προσωπικής ιδιωτικής αυτοσυνειδησίας από την αφηρημένη καθολικότητα, που εκφράζεται ως μια διαπάλη ανάμεσα στην αριστοκρατία, που εκπροσωπεί τη δεύτερη, απέναντι στην αρχή της ελεύθερης προσωπικότητας υπό δημοκρατική μορφή, που εκπροσωπεί τη πρώτη (παρ. 357). Και οι δύο πλευρές διαπερνώνται από την επικράτηση της ψυχρής, άπληστης βίας, της δεισιδαιμονίας, της διαφθοράς και της δυστυχίας, ενώ η θεσμική ενότητα παρακμάζει τελικά σε ένα σύνολο ατόμων που συνεχονται από μια αυθαίρετη κυριαρχία. Τέλος, η γερμανική αυτοκρατορία διακρίνεται από το πέρασμα της απόλυτης αρνητικότητας, της οδυνηρής απώλειας από το πνεύμα του ίδιου του εαυτού του, στην απόλυτη θετικότητα, σε μια κίνηση σύλληψης της ενότητας της θεϊκής και της ανθρώπινης φύσης εντός της αυτοσυνείδησης. Μέσα στην υποκειμενικότητα αναδύεται η αντικειμενική αλήθεια και ελευθερία, η θεσμική πραγμάτωση της οποίας ανατίθεται στην βόρεια αρχή των γερμανικών λαών (παρ. 358). Αυτή η αναδυόμενη υποκειμενικότητα της ελευθερίας, της αλήθειας και της λογικής τείνει στη διαμόρφωση μιας νέας συναισθηματικότητας, μιας νέας πίστης, αγάπης, ελπίδας και μιας νέας ψυχής, διαμορφώνοντας έτσι την εξελισσόμενη πραγματικότητα ενός συνεταιρισμού ελεύθερων υποκειμένων μιας κοσμικής αυτοκρατορίας, που αντιδιαστέλλεται με την επερχόμενη νοητική, έλλογη αυτοκρατορία, αφού η ίδια παραμένει εγκλωβισμένη στην βαρβαρότητα των παραστάσεων και ηθών των γερμανικών φύλων (παρ. 359).

Ο Hegel κλείνει τις *Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου* ισχυριζόμενος ότι, η σκληρή διαμάχη των κοσμοϊστορικών αυτοκρατοριών και των διαφορετικών πνευμάτων που αυτές εκπροσωπούν, κατατείνει στην αποκάλυψη της κοινής πνευματικής ρίζας τους, στην αντικειμενική πραγμάτωση της ιδέας της ελευθερίας στο πεδίο της παγκόσμιας ιστορίας. Μέσα σε αυτή την ιστορική διαδικασία «το πνευματικό υποβαθμίζει την ύπαρξη του ουρανό του σε επίγειο εδώθεν και σε κοινή εγκοσμιότητα, στην ενεργεία πραγματικότητα και στην παράσταση,-το κοσμικό, απεναντίας, ανυψώνει διά της παιδείας το αφηρημένο προς-

εαυτό-είναι του στο διανόημα και στην αρχή του έλλογου Είναι και ειδέναι, στο έλλογο του δικαίου και του νόμου» (Hegel, 2020: παρ. 360). Τελικό προϊόν αυτής της ιστορικής διαδικασίας είναι το Κράτος, κατά την έλλογη ανάπτυξη του οποίου βρίσκει η αυτοσυνείδηση την πραγματική υπόσταση της γνώσης και της βούλησής της.

Επιστρέφοντας στις διαλέξεις για τη *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, δύο είναι μάλλον τα πιο προβληματικά σημεία των εγγεγραμμένων αναπτύξεων. Αρχικά, ο οριενταλιστικός εκτοπισμός των μη ευρωπαϊκών, μη λευκών λαών της Αφρικής, της Αμερικής, της Ασίας από το παρόν και το μέλλον της παγκόσμιας ιστορίας της ελευθερίας, και, έπειτα, η αμηχανία του απέναντι στις Η.Π.Α.

Η περιγραφή του Hegel για τον ασιατικό δεσποτισμό, αντανακλά τις γενικότερες, οριενταλιστικές απόψεις του δυτικού διαφωτισμού για την Ασία ως ομογενοποιητική αφαίρεση, και είναι εμφανής και σε άλλα έργα του, όπως στη *Φιλοσοφία της Αισθητικής* (Spivak, 1999: 41 και επ.). Ωστόσο, ο εγγεγραμμένος οριενταλισμός αποκορυφώνεται, όταν αυτός σχολιάζει τους λαούς της Αφρικής. Είναι γενικά γνωστό, πως ο Hegel υποχωρεί σταδιακά από τον επαναστατικό ριζοσπαστισμό του, υποστηρίζοντας, μεταξύ άλλων, τη θέση πως η απελευθέρωση των σκλάβων, για την οποία ευθύνεται κυρίως η ανωριμότητά τους, οφείλει να είναι μια βαθμιαία και ομαλή διαδικασία, αντί για ένα βίαιο ξέσπασμα Είναι βέβαιο πως ο Γερμανός φιλόσοφος είχε γνώση, από τον Τύπο της εποχής του, της συγκαιρινής του επανάστασης στην Αιτή, όμως καμιά αναφορά δεν κάνει σε αυτή, σε κανένα έργο του. Απέκλεισε από τις *Διαλέξεις για την Παγκόσμια Ιστορία* κάθε αναφορά σε κοινωνικούς αγώνες για την ελευθερία που διέφευγαν από το αυστηρό εννοιολογικό του πλαίσιο - όχι μόνο τους απελευθερωμένους σκλάβους της Αιτή, αλλά και στις μισθολογικές διεκδικήσεις των γυναικών για ίση αμοιβή για ίση εργασία, που εξελίσσονταν τότε στη Γαλλία και σε άλλες χώρες. Κι αυτό γιατί, το ανεξέλεγκτο ιστορικό ξεδίπλωμα των συνεπειών πραγμάτωσης της ελευθερίας απειλούσε συθέμελα τα αποικιοκρατικά και οικονομικά θεμέλια της ευρωπαϊκής τάξης πραγμάτων, την οποία ο Hegel συνειδητά υποστήριζε. Η ιμπεριαλιστική δουλεία, την οποία άλλοτε σιωπηρά και άλλοτε ανοιχτά αναγνωρίζει ο Hegel, είχε ιστορικά συγκεκριμένα οικονομικά και γεωπολιτικά οφέλη για τα καπιταλιστικά κράτη του δυτικού κέντρου. Ενώ ο Hegel συλλαμβάνει, σε διάφορα σημεία του έργου του, τη *Δουλεία* τόσο με οικονομικούς όσο και πολιτικούς όρους, αρνείται να αναγνωρίσει αποφασιστικά τόσο το δικαίωμα αναγνώρισης της ελευθερίας των δούλων όσο και τους υλικούς-οικονομικούς λόγους αυτής της

άρνησής του, που στηρίζονταν στην υποστήριξη του δυτικού αποικιοκρατικού καπιταλισμού. Η επανάσταση στην Αϊτή ήταν μια περαιτέρω πραγμάτωση και διεύρυνση της ελευθερίας, πέρα από τα υλικά, κοινωνικά και θεσμικά όρια του Γαλλικού Κράτους, της Γαλλικής Επανάστασης και του ίδιου του Hegel. Όταν το Γαλλικό Κράτος συνέλαβε τον Toussaint, ελπίζοντας ότι θα αποκεφαλίσει την αντιαποικιακή επανάσταση των σκλάβων της Αϊτής, οι αξιωματούχοι του διαπίστωσαν με τρόμο ότι υπάρχουν άλλοι τουλάχιστον 2000 ηγέτες ανάμεσά τους (Buck-Morss, 2009: 39-68, 148, James, 1963: 346). Γιατί, αναμφισβήτητα πλέον, δεν ήταν ένας ή ολίγοι, αλλά, αντίθετα, πολλοί οι ελεύθεροι άνθρωποι στην Αϊτή.

Όσον αφορά τις ΗΠΑ, ο Hegel επίσης δείχνει επιδεικτική αδιαφορία προς το καθεστώς της δουλείας των μαύρων σκλάβων, που παρέμεινε μετά την αμερικανική επανάσταση, αλλά και προς τις πολυάριθμες αντιστάσεις και εξεγέρσεις τους στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, όπως αυτές στη Virginia (1800, 1831) και στη Νότια Καρολίνα (1822). Ακολουθεί απαρέγκλιτα τον κανόνα της εποχής, σύμφωνα με τον οποίο τέτοια γεγονότα βυθίζονται στη σιωπή, αν δεν αποδίδονται στη ψυχική παθολογία των δήθεν κατώτερων μαύρων, που έχουν την τάση να δραπετεύουν, όπως η περίφημη «δραπετομανία» (Maher, 2022). Πιο γνωστή όμως είναι η αμηχανία του απέναντι στην ίδια την εκρηκτική δυναμική των κοινωνικών σχέσεων στις Η.Π.Α, η οποία ωθεί τον Γερμανό Φιλόσοφο να παρεκκλίνει από τη μεθοδολογική αρχή που θέλει τη Φιλοσοφία της Ιστορίας να περιορίζεται αποκλειστικά στο παρόν της ελευθερίας ως συντελεσμένου, κατανοήσιμου παρελθόντος της εξέλιξής της. Συγκρίνοντας τις Η.Π.Α με την Ευρώπη, ο Hegel διακρίνει στις πρώτες ένα κορυφαίο δείγμα δημοκρατικού πολιτεύματος, το οποίο διακρίνεται για την καθολική προστασία ιδιοκτησίας, την έλλειψη φορολόγησης, τον ιδιωτικό προσανατολισμό προς τη συσσώρευση πλούτου και την εργαλειακή αντιμετώπιση του καθολικού, την έλλειψη αυστηρής θρησκευτικής ενότητας και την πιο «αχαλίνωτη αγριότητα της φαντασίας», με αιρέσεις που φτάνουν «στα έσχατα όρια της τρέλας», με πολλές τελετές να εκδηλώνονται εκστατικά «ή μέσω της πλέον αισθησιακής ακολασίας» (Hegel, 2006b: 193, 194). Στη Βόρεια Αμερική λοιπόν, ο Hegel διαβλέπει την επικράτηση ενός κτητικού ατομικισμού και της μανίας κερδοφορίας, που είχε εντοπίσει στη Φιλοσοφία του Δικαίου ως ενδημικό φαινόμενο της αστικής κοινωνίας και της δυναμικής του κεφαλαίου, που απειλεί την κρατική τάξη. Εξετάζοντας μάλιστα τις Η.Π.Α ως μία δυναμικά αναπτυσσόμενη Κρατική Μορφή που θα καθορίσει το μέλλον, ο Hegel προβαίνει σε μια σπάνια στο έργο του τυποποίηση των πραγματικών ιστορικών

συνθηκών γέννησης των Κρατών: υπό ορισμένες οικο-δημογραφικές και κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες, ένας πληθυσμός αδυνατεί να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, με αποτέλεσμα τη δημιουργία Διαφοράς και Αποξένωσης του πληθυσμού από τον εαυτό του, που οδηγεί στον κοινωνικό ανταγωνισμό και την απειλή του εμφυλίου πολέμου. Απουσία των αναγκαίων βαλβίδων της κοινωνικής σύγκρουσης, όπως η «εκροή πληθυσμού» σε γειτονικά εύφορα εδάφη, ωριμάζει ιστορικά η αστική κοινωνία και άρα η αναγκαιότητα του οργανικού Κράτους. Μια ιστορική αναγκαιότητα η οποία, όταν γράφει αυτές τις γραμμές ο Hegel, δεν είχε ακόμα ωριμάσει στην Αμερική, που διέθετε έναν ασθενικό κρατικό μηχανισμό, όπως στην «γηραιά ήπειρο» της Ευρώπης, η οποία διέθετε ήδη σε αρκετές χώρες ένα πιο οργανικά λειτουργικό, ορθολογικό κράτος (όπ.π.: 194). Με γνώμονα τις παραπάνω παρατηρήσεις, ο Hegel διατυπώνει την εντυπωσιακή κρίση, ότι οι Η.Π.Α είναι «η χώρα του μέλλοντος», που εκ των πραγμάτων τίθεται εκτός της φιλοσοφικής ιστορικής κατανόησης, της έλλογης κατανόησης δηλαδή του συντελεσμένου παρελθόντος από τη σκοπιά του ενεργά πραγματικού παρόντος (όπ.π.: 195). Στο σημείο αυτό, στην Αμερική, η φιλοσοφική ιστορική αφήγηση του Hegel περατώνεται, αδυνατώντας να μιλήσει περισσότερο για το παρόν από τη σκοπιά του μέλλοντος, ωσάν να αναγνώριζε το ίδιο της το υλιστικό, υπαρξιακό όριο⁸⁵.

Επιστήμη της Λογικής και Επιστήμη του Κράτους: Μηχανισμός, Χημισμός, Τελλολογία

Σύμφωνα με την ερμηνευτική προσέγγιση που ακολουθούμε, και η οποία βασίζεται, αρχικά, στην προσέγγιση του ίδιου του Hegel, η *Επιστήμη της Λογικής* και η *Επιστήμη του Κράτους*, μέσα στο ευρύτερο εγγεγραμμένο σύστημα της Φιλοσοφίας της Φύσης και της Φιλοσοφίας του Πνεύματος, έχουν οικοδομηθεί συνειδητά από τον Hegel ως ένα αυστηρά διαρθρωμένο εννοιολογικό σύστημα⁸⁶. Η επιδίωξη αυτή του Γερμανού

⁸⁵. Μια ανάλογη ενόραση του Hegel πάνω στο ενεργό παρόν και μέλλον του ευρύτερου αγγλοσαξονικού κόσμου, μπορούμε να εντοπίσουμε στο κείμενό του για το Αγγλικό Μεταρρυθμιστικό Νομοσχέδιο (1831), στο οποίο διαβλέπει την τάση διάβρωσης της εύρυθμης συνταγματικής κρατικής λειτουργίας εξαιτίας του διευρυνόμενου χάσματος ανάμεσα στα αναδυόμενα αστικά, κερδοσκοπικά συμφέροντα και τον «υπερπληθυσμό των απόρων» (Hegel, 2009).

⁸⁶. Όπως σημειώνει ο ίδιος ο Hegel: «Η άμεση αφορμή για την δημοσίευση αυτής της επιτομής είναι η ανάγκη να εγχειρίσω στους ακροατές μου έναν οδηγητικό μίτο για τις παραδόσεις, στις οποίες, σύμφωνα με το δημόσιο λειτούργημά μου, πραγματεύομαι την φιλοσοφία του δικαίου. Αυτό το διδακτικό εγχειρίδιο αποτελεί μία περαιτέρω, και ειδικότερα πιο συστηματική έκθεση των ίδιων θεμελιωδών εννοιών, που, όσον αφορά σε αυτό το τμήμα της φιλοσοφίας, περιλαμβάνονται ήδη στην Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών (Heidelberg 1817) και η τελευταία εξ άλλου έχει

Φιλοσόφου δεν πραγματώθηκε με την ακρίβεια, αυστηρότητα και ενάργεια που ο ίδιος επιθυμούσε, για λόγους που δεν σχετίζονται μόνο με την εγγενή δυσκολία του εγχειρήματος, αλλά και με την, όπως είδαμε, μεροληπτική επιθυμία και πολιτική στρατεύσή του. Το πρόβλημα των εσωτερικών σχέσεων ανάμεσα στην εγγελιανή *Επιστήμη της Λογικής* και την εγγελιανή *Επιστήμη του Κράτους*, συγκεντρώνει ένα μάλλον αυξανόμενο ενδιαφέρον τα τελευταία χρόνια μεταξύ των εγγελιανών υποστηρικτών μιας συστηματικής κατανόησης αυτών των σχέσεων.

Η *Επιστήμη της Λογικής*, και κυρίως η *Διδασκαλία περί της Έννοιας*, συγκρατεί και συστηματοποιεί, μεταξύ των άλλων στιγμών της ανάπτυξής της, τη λογική μορφή της εννοιολογικής κατασκευής του νεαρού Hegel περί Κυρίαρχου Αντικειμένου και Κρατικής Μορφής, την οποία αναλύσαμε στα νεανικά θεολογικά του γραπτά, και κυρίως στη *Θετικότητα του Χριστιανισμού* και στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού*. Η προβληματική αυτή συνδέεται άρρηκτα, επιπλέον, με τις αναπτύξεις περί του συσχετισμού Δυνάμεων που είδαμε στη *Φαινομενολογία του Νου*. Ήδη στο πρώτο βιβλίο της *Επιστήμης της Λογικής*, τη *Διδασκαλία περί του Είναι*, όταν πραγματεύεται τους προσδιορισμούς της κατηγορίας του δι'εαυτόν Είναι και τη διαλεκτική του Ενός με τα Πολλά, ο Hegel πραγματοποιεί μια ευθεία συσχέτιση της αρχαίας ατομικής Φιλοσοφίας, της νεωτερικής φυσικής επιστήμης και της Κρατικής Μορφής: «Η ατομιστική Φιλοσοφία είναι η άποψη κατά την οποία το Απόλυτο προσδιορίζεται ως δι'-εαυτό-Είναι, ως Ένα και ως πολλά Ένα [...] Στη σύγχρονη εποχή η ατομιστική άποψη απέκτησε περισσότερη σπουδαιότητα στην πολιτική και όχι στη φυσική επιστήμη. Σύμφωνα με την πολιτική επιστήμη η θέληση των ατόμων σαν τέτοιων είναι το αξίωμα [Prinzip] του κράτους. Η ελκτική δύναμη είναι οι επιμέρους ανάγκες και ορμές των ατόμων, ενώ το γενικό, δηλαδή αυτό τούτο το Κράτος, είναι η εξωτερική σχέση ενός συμβολαίου» (Hegel, 1991: 231-232, παρ. 98). Στη *Διδασκαλία περί της Έννοιας*, ο Hegel παρουσιάζει την ανάπτυξη της Έννοιας με την εξής γενική διάρθρωση: Α. Υποκειμενική Έννοια Β. Αντικείμενο Γ. Ιδέα. Στο δεύτερο μέρος, ως μορφές *αντικειμενοποίησης* της υποκειμενικής Έννοιας, ο Hegel διακρίνει το *μηχανισμό*, το *χημισμό*, την *τελλολογία*. Η μετάβαση από τη λογικά πρότερη μορφή αντικειμενικότητας στη λογικά ύστερη, χαρακτηρίζεται από τη μετάβαση από την εξωτερική σχέση μεταξύ των όρων-μερών ενός αντικειμένου, στην εσωτερική σχέση των όρων-μερών και σχέσεων του αντικειμένου (βλ. και Φαράκλας, 2005). Οι λογικές

σχεδιασθεί από εμένα προκειμένου να χρησιμοποιείται στις παραδόσεις μου» (Hegel, 2020: 119, Πρόλογος). Βλ. και Brooks, 2007: 13 και επ.

αυτές κατηγορίες της Επιστήμης της Λογικής είναι εμπνευσμένες από αντίστοιχες επιστημολογικές κατηγορίες της φυσικής, της χημείας και της βιολογίας της νεωτερικής εποχής, και θα συγκεκριμενοποιηθούν από τον Hegel στη *Φιλοσοφία της Φύσης* (Hegel, 2011), το αμέσως επόμενο, σύμφωνα με τη διάταξη του όλου εγγεγραμμένου συστήματος, πεδίο του επιστητού. Σε όσα ακολουθούν, θα προτείνουμε, με τη μορφή μιας εύλογης υπόθεσης, τις αντιστοιχίες που εντοπίζουμε ανάμεσα στην *Επιστήμη της Λογικής — Διδασκαλία περί της Έννοιας*, και τις *Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*:

1. Η ασυνείδητη, *αντικειμενική ολότητα των ηθών* και των συλλογικών αναπαραστάσεων, από την οποία δεν έχει αναδυθεί ακόμα η ατομικότητα και η υποκειμενική ευθύνη, αποτελεί μια *μορφική τυπική μηχανική διαδικασία* απροσδιόριστης επικοινωνίας και σύνδεσης των μερών (Hegel, 2005: 408-413). Η ανάπτυξη της ατομικότητας μετατρέπει την αντικειμενική αυτή ηθική ολότητα σε *εξουσιαστική ολότητα* και *πεπρωμένο αποξενωμένο* από το άτομο, που διαχωρίζεται από αυτή (όπ.π.: 417), εισερχόμενο στην αστική/πολιτική κοινωνία.

2. Οι τρεις στιγμές της αστικής/πολιτικής κοινωνίας, σύμφωνα με τις *Κατευθυντήριες Αρχές της Φιλοσοφίας του Δικαίου* (Hegel, 2020: παρ. 188), αντιστοιχούν στις στιγμές του *Απόλυτου Μηχανισμού*, του *Ελεύθερου Μηχανισμού* και του *Χημισμού*:

2Α. Το *Σύστημα των Αναγκών* και το *εξωτερικό Κράτος* συγκροτούν, σύμφωνα με τον Hegel, έναν συλλογισμό, στη μορφή του *Απόλυτου Μηχανισμού* (Hegel, 2005: 409-423). Ο Hegel αναπτύσσει το συλλογισμό ως εξής:

«Όπως το ηλιακό σύστημα, έτσι π.χ. και μέσα στην πρακτική σφαίρα το κράτος είναι ένα σύστημα τριών συλλογισμών. 1) Το άτομο (το πρόσωπο) μέσω της μερικότητάς του (μέσω των φυσικών και πνευματικών αναγκών, οι οποίες αναπτυσσόμενες περαιτέρω παράγουν την αστική κοινωνία) συνδέεται συλλογιστικά με το γενικό (δηλαδή με την κοινωνία, τον νόμο, το δίκαιο, την κυβέρνηση). 2) Η θέληση και η δραστηριότητα των ατόμων είναι η μεσολαβητική δύναμη, η οποία ικανοποιεί τις ανάγκες της κοινωνίας, του δικαίου κτλ, και παρέχει περιεχόμενο και πραγμάτωση στην κοινωνία, στο δίκαιο κτλ. 3) Αλλά το γενικό (δηλαδή το κράτος, η κυβέρνηση, το δίκαιο) είναι ο υποστασιακός μέσος όρος, μέσα στον οποίο τα άτομα και οι ανάγκες τους έχουν και αποκτούν τη ρεαλιστική τους ύπαρξη, τη διαμεσολάβησή τους και την υπόστασή τους. Καθένας από τους όρους της έννοιας, καθόσον συνάπτεται μεσολαβητικά με τον άλλο ακραίο όρο, συνάπτεται έτσι συλλογιστικά με τον εαυτό του και παράγει [produziert] τον εαυτό του. Αυτή η παραγωγή είναι μια

αυτοδιατήρηση» (Hegel, 1991: 411, πρβ. παρ. 197 και επ.). Όπως υποστηρίζει Hegel στις *Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, η επιστήμη της πολιτικής οικονομίας μελετά τους νόμους του συστήματος των αναγκών, του καταμερισμού εργασίας και της κατανάλωσης, μελετώντας παράλληλα τη διαδικασία «αυτορρύθμισης της αγοράς», η οποία όμως δεν είναι εφικτή δίχως τις ελάχιστες παρεμβάσεις του *Κράτους της Ανάγκης και της Διάνοιας*, το οποίο υπόκειται στους νόμους της πολιτικής οικονομίας εξασφαλίζοντας, ωστόσο, με κρατικά εξαναγκαστό τρόπο, την απλή αναπαραγωγή του γενικού της πλαισίου. Το κυρίαρχο μοντέλο σύλληψης της πολιτικής οικονομίας εκείνη την εποχή, αυτό της «*αόρατης χειρός*» της αγοράς του Adam Smith και του προσδιορισμού των «*φυσικών τιμών*» των εμπορευμάτων, είναι μάλιστα εμπνευσμένο από τη νευτώνεια αρχή της βαρύτητας⁸⁷. Ο Hegel, έχοντας μελετήσει το έργο του Smith, εφαρμόζει το λογικό σχήμα του Απόλυτου Μηχανισμού, που έχει πρότυπο το *Νόμο της Παγκόσμιας Έλξης*, στην κατανόηση της ρύθμισης της αστικής κοινωνίας, με την αναγκαία παρέμβαση του εξωτερικού Κράτους. Σύμφωνα με τον Nathan Ross, ο (Απόλυτος) Μηχανισμός ως λογικό σχήμα διαφαίνεται πράγματι στο *εγγελιανό εξωτερικό Κράτος της Ανάγκης και της Διάνοιας* που παρεμβαίνει και ρυθμίζει την κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών, στη μορφή ενός διαλεκτικού συλλογισμού, ανάμεσα στις ατομικές ανάγκες, στα μερικά συμφέροντα και στη γενική κρατική ρύθμιση της κοινωνίας (Ross, 2008: 98 και επ.).

2B. Η *Απονομή της Δικαιοσύνης των Κατευθυντήριων Αρχών της Φιλοσοφίας του Δικαίου* αντιστοιχεί πιθανώς στον *Ελεύθερο Μηχανισμό*. Το πέρασμα από τον απόλυτο στον ελεύθερο μηχανισμό⁸⁸ ισοδυναμεί με το πέρασμα από την εξωτερική τάξη του Κέντρου στην εμμενή τάξη του Νόμου ως συνάρτησης των δι-ατομικών σχέσεων (Hegel, 2005: 426), και με τους όρους της *Φαινομενολογίας του Νου*, με το πέρασμα το πρώτο Νόμο των Δυνάμεων (Παγκόσμια Έλξη) στο δεύτερο Νόμο (ηλεκτρομαγνητικό Πεδίο). Επιπλέον, η μετάβαση αυτή αποτελεί το γενικό σχήμα της μετάβασης από τον *Εβραϊσμό* στον *Χριστιανισμό*, που έχει περιγράψει στα νεανικά θεολογικά γραπτά του ο Hegel. Ο Θεός ως Εξωτερικό, Κυρίαρχο Αντικείμενο-Υποκείμενο, γίνεται εσωτερικευμένη, ελεύθερη αναγκαιότητα του θεού στη ψυχή κάθε υποκειμένου. Ενώ ο *Απόλυτος Μηχανισμός* αποτελεί έναν νεκρό μηχανισμό, στην οποίο ένα κέντρο υποκειμενικότητας εγγυάται την επιβολή εξωτερικών ρυθμίσεων των ατομικών σχέσεων και των μερικών δραστηριοτήτων, στον *Ελεύθερο*

⁸⁷. Βλ. ενδεικτικά DelleMotte, 2009: 28-41.

⁸⁸. Για μια ανάλυση της έννοιας του ελεύθερου μηχανισμού, βλ. Moss, 2013: 73-85

Μηχανισμό έχουμε έναν ζωντανό μηχανισμό ρύθμισης των ατομικών αλληλεπιδράσεων και δραστηριοτήτων εκ των έσω, έχουμε δηλαδή το πέρασμα από την αφηρημένη, σημειακή υποκειμενική κεντρικότητα, στη συγκεκριμένη υποκειμενική κεντρικότητα που διαδίδεται οριζόντια μέσα στην αντικειμενικότητα των σχέσεων των ατομικών αντικειμένων. Σύμφωνα με τον Hegel, ο νόμος είναι στ'αλήθεια εμμενής σ'αυτά και συνιστά τη φύση τους και την εξουσία τους.

2Γ. Η *Αστυνομία* και ο *Κορπορατισμός* αντιστοιχούν μάλλον στον *Χημισμό* (Hegel, 2005: 431-440, Hegel, 1991: παρ. 200 και επ.). Καθώς παρεμβάλλονται ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών και το εξωτερικό Κράτος, που ακολουθούν τη λογική του *μηχανισμού*, και το οργανικό συνταγματικό Κράτος, που ακολουθεί, σύμφωνα με τον Hegel, τη λογική της *οργανικής τελολογίας*, θεωρούμε εύλογο να υποθέσουμε ότι οι διαμεσολαβητικές στιγμές της Αστυνομίας και του Κορπορατισμού ακολουθούν τη λογική του Χημισμού⁸⁹, της διαμεσολάβησης *ατομικού-μερικού-γενικού*. Το χημικό Κράτος επιτελεί τη διαλεκτική διαμεσολάβηση της μηχανικής διαδικασίας εξωτερικών δράσεων και αντιστάσεων της κοινωνίας των ιδιωτών/πολιτών, στην κατεύθυνση μιας αυξανόμενης κοινωνικοποίησης και ενσωμάτωσης του ιδιωτικού και ταξικού συμφέροντος στη καθολική σκοπιμότητα του Κράτους. Ακολουθώντας αυτή την γραμμή ανάλυσης, συμπεραίνουμε αναδρομικά, από τη σκοπιά του νεωτερικού Κράτους, πως η αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή παράδοση του Μεικτού Κράτους δεν έχει αρθεί ακόμα στο επίπεδο του Οργανικού Κράτους, παραμένοντας σε ένα μηχανικό-χημικό επίπεδο εξωτερικών σχέσεων μεταξύ των στοιχείων του εννοιολογικού αντικειμένου.

3. Τέλος, το *Οργανικό Κράτος* συνδέεται ρητά από τον Hegel με την *Τελολογία*, και άρα, προεκτείνοντας τη θέση αυτή, οι εσωτερικές στιγμές ανάπτυξης του *Οργανικού Κράτους* αντιστοιχούν στις εσωτερικές στιγμές ανάπτυξης της *Τελολογίας* στην *Επιστήμη της Λογικής*. Όπως είδαμε στις *Κατευθυντήριες γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ο Hegel αποδίδει ρητά στο συνταγματικό Κράτος το λογικό status ενός *Οργανικού Κράτους*, αντλώντας από τις σχετικές αναπτύξεις του περί της *οργανικής τελολογίας* στην *Επιστήμη της Λογικής*. Μεταβαίνοντας από το μηχανισμό στο χημισμό, και τελικά στην τελολογία (Hegel, 1991: 416-466, παρ. 204) ο Hegel υποστηρίζει πως σε αυτή τη λογική τροχιά η υποκειμενικότητα της Έννοιας επανακάμπει στην αντικειμενικότητα-ως αυτοσκοπός του ίδιου του Αντικειμένου. Η

⁸⁹. Για μια ανάλογη ερμηνεία, βλ. Νουτσόπουλος, 2000: 108 και επ.

τελεολογική σχέση είναι ένας συλλογισμός, στον οποίο ο υποκειμενικός σκοπός συνάπτεται συλλογιστικά με την εξωτερική του αντικειμενικότητα μέσω ενός μεσαίου όρου, ο οποίος είναι η ενότητα των δύο-η ενότητα είναι αφενός η σκόπιμη ενέργεια, αφετέρου το μέσο, δηλαδή η αντικειμενικότητα που υποτάσσεται άμεσα στον σκοπό (όπ.π.: παρ. 206). Το πρώτο στάδιο της τελεολογικής διαδικασίας αναφέρεται στον υποκειμενικό σκοπό ως πρόθεση, το δεύτερο στην ενεργητική πραγμάτωση του σκοπού, και το τρίτο στάδιο αφορά τον ήδη πραγματοποιημένο σκοπό (όπ.π.: παρ. 207, 208 και 209)⁹⁰.

Με γνώμονα όσα προηγήθηκαν, προτείνουμε το παρακάτω διάγραμμα, ως μία εύλογη υπόθεση εργασίας στη διερεύνηση των σχέσεων ανάμεσα στην εγγεληνική Επιστήμη της Λογικής και την εγγεληνική Επιστήμη της Κρατικής Μορφής.

⁹⁰ . «Η σκόπιμη ενέργεια μαζί με τα μέσα της είναι ακόμα στραμμένη προς τα έξω, επειδή και ο σκοπός δεν ταυτίζεται με το αντικείμενο και άρα πρέπει πρώτα να μεσολαβηθεί από αυτό. Το μέσο ως αντικείμενο στέκεται μέσα σ' αυτή τη δεύτερη προκείμενη σε άμεση σχέση προς τον άλλο ακραίο όρο του συλλογισμού, δηλαδή προς το υλικό ή την αντικειμενικότητα ως προϋποτιθέμενη. Αυτή η σχέση είναι η σφαίρα του μηχανισμού και του χημισμού, οι οποίοι τώρα υπηρετούν τον σκοπό, ο οποίος είναι η αλήθεια τους και η ελεύθερη έννοιά τους. Έτσι ο υποκειμενικός σκοπός, που είναι η εξουσία αυτών των διαδικασιών, μέσα στην οποία τα αντικειμενικά στοιχεία ξετρίβονται μεταξύ τους και αλληλοαναιρούνται, τείνει να διατηρηθεί έξω από αυτές τις διαδικασίες και όμως διατηρεί τον εαυτό του μέσα τους. Αυτή είναι η πονηριά της λογικής ικανότητας» (Hegel, 1991: παρ. 209). Όπως το θέτει ο Hegel σε μια προφορική προσθήκη: «Η λογική ικανότητα είναι τόσο πονηρή όσο και εξουσιαστική. Η πονηριά έγκειται στη μεσολαβητική ενέργεια, η οποία ενώ επιτρέπει στα αντικείμενα να ακολουθήσουν τη φύση τους και να επιδράσουν το ένα επάνω στο άλλο αλληλοσπαταλούμενα, αυτή δεν αναμειγνύεται άμεσα σ' αυτή τη διαδικασία, παρά μόνο πραγματώνει το δικό της σκοπό. Σύμφωνα με αυτή την εξήγηση μπορεί να ειπωθεί, ότι η Θεία Πρόνοια στέκεται απέναντι στον κόσμο και στην πορεία του με μια απόλυτη πονηριά. Ο θεός επιτρέπει στους ανθρώπους να πράττουν όπως τους αρέσει, σύμφωνα με τα πάθη τους και τα συμφέροντά τους. Αλλά το αποτέλεσμα είναι η πραγμάτωση των δικών του προθέσεων, οι οποίες διαφέρουν ριζικά από τους αρχικούς στόχους εκείνων, τους οποίους Αυτός χρησιμοποίησε» (όπ.π: 429).

Πίνακας 2: Επιστήμης της Λογικής και Επιστήμη του Κράτους

Επιστήμη της Λογικής- Διδασκαλία περί της Έννοιας	Επιστήμη του Κράτους
Μηχανική Διαδικασία	Μετάβαση από την Οικογένεια στην Κοινωνία των Ιδιωτών/Πολιτών
Μηχανισμός	Κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών
Μηχανισμός 1. (Απόλυτος Μηχανισμός)	Σύστημα των αναγκών και Εξωτερικό Κράτος της Ανάγκης και της Διάνοιας
Μηχανισμός 2. (Ελεύθερος Μηχανισμός)	Κράτος Δικαίου και Απονομή της Δικαιοσύνης
Χημισμός	Αστυνομία (Polizei) και Κορπορατισμός
Τελολογία	Οργανικό Κράτος
Τελολογία 1 (σκοπός)	Πνεύμα του Λαού
Τελολογία 2 (μέσον)	Κρατικές Εξουσίες: Α) Ηγεμονική Εξουσία

	<p>B) Κυβερνητική Εξουσία</p> <p>Γ) Νομοθετική Εξουσία</p>
<p>Τελολογία 3 (πραγματομένος σκοπός)</p>	<p>Κρατική Εκπαίδευση (Θρησκεία, Επιστήμη, Ηγεμονικοί Μηχανισμοί)</p>
<p>Ιδέα</p>	<p>A) Εσωτερική Κυριαρχία του Κράτους</p> <p>B) Εξωτερική Κυριαρχία του Κράτους</p> <p>Γ) Παγκόσμια Ιστορία του Κράτους</p>

Γ΄ Μέρος
Η υλιστική-ιστορική επιστήμη του Κράτους στους Marx και Negri

Κεφάλαιο 4 :
Ο Marx και η υλιστική-ιστορική
επιστήμη της Κρατικής Μορφής

1. Προϋποθέσεις: Η φιλοσοφική κριτική του Marx στη Κρατική Μορφή
Η υλική στράτευση του Marx ως πραγματολογικός όρος
της φιλοσοφικής κριτικής στο Κράτος

Ο νεαρός Marx επιχειρεί τη κριτική της εγελιανής διαλεκτικής στο έδαφος μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, που θέτει στο επίκεντρο την ανθρώπινη παραγωγική δύναμη μετασχηματισμού της Φύσης και τη κριτική της αλλοτρίωσής της στο Κράτος και το Κεφάλαιο⁹¹. Σε αυτό το πλαίσιο, αρθρώνει μια φιλοσοφικού τύπου δημοκρατική-ρεπουμπλικανική κριτική της νεωτερικής Κρατικής Μορφής, υποστηρίζοντας την πολιτειακή μορφή της *απόλυτης δημοκρατίας* ως μορφή συλλογικής πραγμάτωσης της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπινου γένους. Υπάρχουν κάποιες ισχυρές ενδείξεις ότι αυτή η μαρξική κριτική στον Hegel με αιχμή του δόρατος το πρόβλημα της δημοκρατίας, εμπνέεται από την σπινοζική οντολογία και πολιτική φιλοσοφία του Πλήθους, του Κράτους και της Δημοκρατίας. Ο νεαρός Marx κατά την περίοδο 1840-1841 αποδελτιώνει αποσπάσματα από τη σπινοζική *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία*, όπως αποτυπώνεται στα μαρξικά *Τετράδια του Βερολίνου*. Παρότι δεν συνοδεύεται από μαρξικό σχολιασμό, η αποδελτίωση αυτή αποκαλύπτει εκείνα τα σημεία της σπινοζικής θεωρίας της δημοκρατίας στα οποία

⁹¹. Κατά κανόνα, η ανάπτυξη της σκέψης του Karl Marx χωρίζεται από τους μελετητές του σε δύο κύριες περιόδους, εκείνη του «νεαρού» και εκείνη του «ώριμου» Marx, ανάμεσα στις οποίες παρεμβάλλεται η μεταβατική περίοδος των έργων της «τομής». Ωστόσο, τα τελευταία χρόνια αναπτύσσεται μια νέα άποψη, που διακρίνει στις ανθρωπολογικές, εθνογραφικές έρευνες του Marx κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του μια ακόμη περίοδο της διανοητικής ανάπτυξής του (πβλ. ενδεικτικά Cinella, 2019). Υιοθετούμε τη θέση περί της «διαλεκτικής άρσης» των πρώιμων φάσεων διανοητικής ανάπτυξης του Marx από τις μεταγενέστερες (Χρύσης, 2014). Επιπλέον, αντλούμε την έμπνευση του γενικού σχήματος περιοδολόγησης από V.A.Vaziulin (Vazyoulin, 2020). Ο νεαρός Marx εκκινεί από την *επιφάνεια* των νομικο-πολιτικών σχέσεων και της Κρατικής Μορφής για να καταβυθιστεί στην *ουσία* της Κρατικής Μορφής, στην υλική παραγωγή της ζωής σε αντίθεση με το νομοκοινοπολιτικό της εποικοδόμημα, μεταβαίνοντας έτσι σταδιακά από τη γενική κριτική της Κρατικής Μορφής στην ειδική κριτική της πολιτικής οικονομίας. Ωστόσο, όπως θα δείξουμε, ο μαρξικός στοχασμός διαγράφει άλλη μια κίνηση, η οποία μένει ανολοκλήρωτη: από την *ουσία* της Κρατικής Μορφής προς το *είναι* της, δηλαδή προς τις πρωταρχικές υλιστικές, οικο-δημογραφικές και κοινωνικο-οικονομικές προϋποθέσεις της *Καταγωγής* της.

εστιάζει η μαρξική θεωρία της δημοκρατίας: α) η σπινοζική θεωρία του φυσικού δικαίου και της δύναμης (potentia), όπως συναρτώνται με την έννοια του conatus β) η σπινοζική θεωρία του συμβολαίου (pactum) ως τρόπου θεμελίωσης της πολιτείας από τη δύναμη και τη βούληση όλων των ατόμων του πλήθους από κοινού γ) ο σπινοζικός ορισμός της δημοκρατίας, που θεωρεί τη Δημοκρατία ως το πλέον «φυσικό» και «ελεύθερο κράτος» και φωτίζει τη συλλογική αυτοδέσμευση του πλήθους σε ένα δίκαιο που προάγει τη δύναμη και την ελευθερία όλων δ) η άρρηκτη σχέση πολιτικής και θεολογικής κυρίαρχης εξουσίας ε) η ελευθερία γνώμης και διακίνησης ιδεών ως όρος της δημοκρατίας και της ελευθερίας του πλήθους (Χρύσης, 2014: 78 και επ.).

Η κριτική του νεαρού Marx στον Hegel, παρά τη φιλοσοφική της μορφή, εξαπολύεται από τη θέση της υλικής στράτευσης του Marx υπέρ του προλεταριάτου. Τα δύο κείμενα του Marx *Συζητήσεις για τον Νόμο περί Υλοκλοπής* (1842) και *Για τους αμπελουργούς του Μοζέλα* (1843)⁹², αποτελούν δύο κείμενα ορόσημα για τη στροφή του νομικο-πολιτικού στοχασμού του Marx από τη φιλοσοφική κριτική στα υλικά συμφέροντα και την πάλη των τάξεων. Στα τέλη του 1843 και τις αρχές του 1844 βλέπουμε τη φάση μετάβασης του Marx από την προκομμουνιστική στην κομμουνιστική του περίοδο. Εδώ βρίσκεται η διπλή συγγραφική συμβολή του Marx στα *Deutsch-Französische Jahrbücher*, το έργο *Για το Εβραϊκό Ζήτημα* και η *Εισαγωγή στη Κριτική της χεγκελιανής φιλοσοφίας του δικαίου*. Σε όσα ακολουθούν, θα σταθούμε στο δεύτερο έργο του.

Η μαρξική κριτική στην εγελιανή φιλοσοφία του Κράτους:

Ανακατασκευή σε τρία σημεία

Ο Marx εξαπολύει την περίφημη κριτική του στον Hegel στη *Κριτική στην Εγελιανή Φιλοσοφία του Δικαίου* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*), που έγραψε μεταξύ 1843 και 1844, και από τη οποία δημοσίευσε, το 1844, μόνο την εισαγωγή. Το σύνολο των κριτικών σημειώσεων του Marx δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά πολύ μετά το θάνατό του, το 1927 (Vazyoulin, 2020: 343, 344). Ο Marx ξεκινάει τη κριτική του στην εγελιανή φιλοσοφία του Κράτους και του Δικαίου από την παρ. 261 του έργου του Hegel, παραλείποντας την εξέταση της ίδιας της *οικογένειας* και της

⁹². Αυτός είναι ο συνήθης τίτλος με τον οποίο στη μαρξιστική φιλολογία αναφέρεται συνήθως το κείμενο του Marx *Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα*. Βλ. Marx, 2019.

κοινωνίας των ιδιωτών/πολιτών. Από πού όμως πραγματικά εκκινεί αυτή η μαρξική κριτική στην εγελιανή φιλοσοφία του Κράτους, και ποιά είναι η θέση του Marx για την εγελιανή πραγμάτευση στις παραγράφους που έχουν προηγηθεί; Δίχως μια προκαταρκτική εκτίμηση της σχέσης του Marx με τις 260 παραγράφους του εγελιανού έργου που έχουν προηγηθεί, είναι αδύνατη η πραγματική κατανόηση της μαρξικής κριτικής. Ο Frank Ruda έχει υποστηρίξει πειστικά, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι ο πρόδρομος του μαρξικού προλεταριάτου είναι ο *φτωχός όχλος* της εγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, προβληματική που αναπτύσσεται από τον Hegel στις παραγράφους 244 και επ. (Ruda: 2011). Το *πρόβλημα της φτώχειας*, όπως είδαμε, παραμένει άλυτο στο πλαίσιο της εγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους, αντανακλώντας την αδυναμία της καπιταλιστικής κοινωνίας να διαχειριστεί τα ίδια τα αποτελέσματα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Επομένως, η φιλοσοφική κριτική του Marx στην εγελιανή Φιλοσοφία του Κράτους, αν και μας έχει παραδοθεί ως μια πολεμική στον Hegel που ξεκινά από την παρ. 261, στη πραγματικότητα στηρίζεται στη κριτική οικειοποίηση και υπέρβαση της εγελιανής προβληματικής του «φτωχού όχλου». Όπως θα δούμε, η υλιστική κριτική προχωράει ακόμα πιο μακριά, ως κριτική όχι μόνο της ταξικής κοινωνίας αλλά και της πατριαρχικής οικογένειας, ως κριτική, δηλαδή, των υλικών όρων οργάνωσης παραγωγής και αναπαραγωγής της ζωής.

Αρχικά, ο Marx ορίζει τον προγραμματικό στόχο της πολεμικής του στη γερμανική πραγματικότητα. Καθώς ένας «ανεστραμμένος», αλλοτριωμένος ανθρώπινος και κοινωνικός κόσμος, οργανωμένος σε Κράτος, παράγει μια «ανεστραμμένη συνείδηση» που συμπυκνώνεται στην θρησκεία κάθε εποχής (Marx, 1978a: 17), οι ρίζες της πνευματικής αλλοτρίωσης βρίσκονται στις αντιφάσεις και στην αυτό-αλλοτρίωση του πραγματικού, υλικού κοινωνικού κόσμου (όπ.π.: 18). Για αυτό ο Marx εκκινεί από το κατά γενική ομολογία μείζον κοινωνικό πρόβλημα της εποχής του, το πρόβλημα της σχέσης του «κόσμου του πλούτου» με τον πολιτικό κόσμο. Η οικονομική βάση (από τη σκοπιά βασικά των παραγωγικών δυνάμεων) εμφανίζεται ως *βιομηχανία*, ενώ η προβληματική σχέση της βιομηχανικής ανάπτυξης με το νομικο-πολιτικό εποικοδόμημα, εμφανίζεται στους Γερμανούς, μας λέει ο Marx, με τη μορφή του «κρατικού παρεμβατισμού» στην οικονομία (τελωνειακός προστατευτισμός, απαγορευτικό σύστημα, εθνική οικονομία). Σύμφωνα με τον Marx, η προχωρημένη ανάπτυξη των σύγχρονων καπιταλιστικών σχέσεων της Αγγλίας και της Γαλλίας έναντι της καθήλωσης της Γερμανίας σε ένα πιο πρώιμο, μερκαντιλιστικό στάδιο του

καπιταλισμού, εμπόδισαν τη γερμανοκεντρική σκέψη του Hegel να κατανοήσει τη πραγματική ισχύ και δυναμική των αναδύμενων καπιταλιστικών σχέσεων έναντι της κρατικής διοίκησης. Ο Marx παρατηρεί ότι στο γερμανικό *ancient regime*, που αποτελεί τραγικό παρελθόν για τους σύγχρονους λαούς, γνωρίζει τώρα την κοσμοϊστορική διακωμώδησή του. Όμως το Γερμανικό Κράτος δεν εκφράζει μόνο την ξεπερασμένη μορφή του «*παλαιού καθεστώτος*», όπως αυτή επιβιώνει σε κάθε σύγχρονο Κράτος αλλά και τις καταστατικές αντιφάσεις του σύγχρονου Κράτους εν γένει: (όπ.π.: 20, 21, 24).

Ποιά είναι, σύμφωνα με τον Marx, αυτή η καταστατική ατέλεια του σύγχρονου Κράτους; Είναι πως αυτό δεν μπορεί παρά να εκφράζει μια θεμελιώδη ανελευθερία, μια θεμελιώδη αλλοτρίωση, μια θεμελιώδη αδικία μεταξύ των ανθρώπων. Ριζοσπαστική κριτική της Κρατικής Μορφής δεν σημαίνει απλώς και μόνο μια φιλοσοφική ή νομικοπολιτική κριτική στο Πολίτευμα ή στη Θρησκεία, ριζοσπαστική κριτική σημαίνει κριτική μέχρι τη ρίζα του Κράτους, τις ανθρώπινες σχέσεις που το στηρίζουν (Marx, 1978a: 24, 25). Καθώς όμως η ριζοσπαστική κριτική δεν είναι θεωρησιακή αλλά πρακτική υπόθεση, χρειάζεται έναν κοινωνικό φορέα, ένα κοινωνικό στρώμα που να εκφράζει την βαθύτερη πραγματικότητα της ανθρώπινης αλλοτρίωσης και τη βαθύτερη δυνατότητα της πανανθρώπινης απελευθέρωσης: είναι το προλεταριάτο «*μια τάξης της κοινωνίας των ιδιωτών που να μην είναι τάξη της κοινωνίας των ιδιωτών*», που αποτελεί τη «*διάλυση όλων των στρωμάτων*», που χαρακτηρίζεται από την «*καθολικότητα των παθών της*», και έχει υποστεί «*την αδικία καθ'εαυτή*», την «*ολική απώλεια του ανθρώπου*». Το προλεταριάτο, που μόλις άρχισε να σχηματίζεται στη Γερμανία όταν γράφει ο Marx, στηρίζεται στην βιομηχανική ανάπτυξη και στην κοινωνικά δημιουργημένη φτώχεια, είναι η «*ανθρώπινη μάζα η προερχόμενη από τη βίαιη διάλυση της κοινωνίας αυτής, και, κατ'αρχήν, από τη διάλυση των μεσαίων τάξεων, που συγκροτεί το προλεταριάτο*». Το προλεταριάτο αναγγέλλει «*τη διάλυση της προγενέστερης τάξης του κόσμου*», εκφράζει «*το μυστικό της ίδιας του της ύπαρξης*», ζητάει την άρνηση της ατομικής ιδιοκτησίας. Ο προλετάριος έχει δικαίωμα στο μέλλον όσο ο Γερμανός βασιλιάς στο παρόν (όπ.π.: 29, 30). Το προλεταριάτο είναι ο όρος ύπαρξης και το όριο της καπιταλιστικής κοινωνίας και του νεωτερικού Κράτους, που σπλίζει τη κριτική του Marx στον Hegel. Στα όσα ακολουθούν, θα ανακατασκευάσουμε την υλιστική μαρξική κριτική στην εγγελιανή φιλοσοφία του Κράτους, που αρθρώνεται από αυτή ακριβώς τη σκοπιά του προλεταριάτου, σε τρία σημεία.

Σημείο πρώτο: η υλιστική φιλοσοφική κριτική του Marx στον Hegel

Όπως είδαμε, για το νεαρό Hegel ο κατακερματισμός της ανθρώπινης κοινότητας, η εχθρότητα και ο ανταγωνισμός μεταξύ των ανθρώπων, η αλλοτρίωσή τους και η αντικειμενοποίηση της αλλοτρίωσης στην Κυριαρχία και το Κράτος, αποτελούν ένα «πεπρωμένο» που πυροδοτείται σε συνθήκες αλλοτρίωσης του ανθρώπου από τη φύση, και αλλοτρίωσης μεταξύ των ανθρώπων λόγω της αύξησης του πληθυσμού και των κοινωνικο-οικονομικών, ταξικών ανισοτήτων. Επομένως, η ανθρώπινη αλλοτρίωση και ο δρόμος προς την Κυριαρχία και το Κράτος πυροδοτείται υπό το ιστορικό βάρος καθορισμένων οικολογικών-δημογραφικών και κοινωνικο-οικονομικών συνθηκών — η *Λογική της Κρατικής Μορφής* έχει συγκεκριμένες υλικές, ιστορικές προϋποθέσεις. Μολονότι ιδεαλιστής, ο νεαρός Hegel δείχνει μια ριζοσπαστική κριτική διάθεση προς τις ιστορικές συνθήκες που γεννούν την αλλοτρίωση, στον ώριμο Hegel, αντίθετα, η έμφαση στην διαλεκτική λογική της Κρατικής Μορφής υποτιμά όλο και περισσότερο το βάρος των πραγματολογικών, ιστορικών προϋποθέσεων, οι οποίες θεωρούνται εξωτερικές, τυχαίες, αδιάφορες για τη διαλεκτική λογική περιστάσεις. Η υλιστική αντιστροφή του Hegel από τον Marx συνίσταται ακριβώς στην ανατροπή της σχέσης *Λογικού και Ιστορικού, Αφηρημένου και Συγκεκριμένου*. Ως προς τη Λογική της Κρατικής Μορφής, οι Marx και Engels θα επιμείνουν ότι αυτή είναι πραγματολογικά, ιστορικά προσδιορισμένη από τις υλικές συνθήκες παραγωγής και αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής. Επομένως, η διαλεκτική Λογική της Κρατικής Μορφής που εκθέτει ο Hegel, ειδικά για το νεωτερικό Κράτος, ισχύει, αλλά μόνο υπό συγκεκριμένους κοινωνικο-ιστορικούς όρους. Σύμφωνα με την υλιστική αντιστροφή του νεαρού Marx, η *οικογένεια* και η *κοινωνία των ιδιωτών* δεν αποτελούν τις δύο βασικές ενσαρκώσεις της Ιδέας της ελευθερίας ως Ιδέας του Κράτους, όπως υποστήριζε ο Hegel, αλλά την υλική βάση του Κράτους και το υλικό πλαίσιο κοινοτικού κατακερματισμού, κοινωνικού ανταγωνισμού και αλλοτρίωσης της ανθρώπινης κοινότητας στην κυριαρχία μιας κοινωνικής τάξης, που οργανώνεται σε Κράτος.

Η φιλοσοφική κριτική του Marx στην εγελιανή φιλοσοφία του Κράτους βασίζεται σε κάποιες υλιστικές προκείμενες, οι οποίες βρίσκονται διάσπαρτες στο εξεταζόμενο έργο, και τις οποίες επιχειρούμε να ομαδοποιήσουμε και να συστηματοποιήσουμε

εδώ.

1^α) Η υλιστική αντιστροφή: η προτεραιότητα της Ύπαρξης έναντι της Έννοιας

Σε μια αποστροφή των κριτικών σημειώσεών του, ο Marx τονίζει ότι η γενική φιλοσοφική πολεμική του στον Hegel συνοψίζεται στην πολεμική του απέναντι στην οντολογική απόδειξη του Θεού, που συνάγει από την Ιδέα και την Έννοια του Θεού, το Είναι και την Ύπαρξή του (Marx, 1978a: 70). Έτσι ο Hegel υπερασπίζεται μια φανταστική ταυτότητα της Ιδέας και του Είναι, της Έννοιας και της Ύπαρξης, στη χριστιανική-φιλοσοφική μορφή της Ενσάρκωσης. *«Η κίβδηλη ταυτότητα, η αποσπασματική ταυτότητα, η σποραδική ταυτότητα φύσης και πνεύματος, σώματος και ψυχής, εμφανίζεται σαν ενσάρκωση»* (όπ.π.: 150). Σε αντίθεση με τον Hegel, ο Marx συνάγει, κατά την υλιστική του αντιστροφή, την Ιδέα και την Έννοια από το Είναι και την Ύπαρξη — και μάλιστα, από το υλικό, κοινωνικο-ιστορικά προσδιορισμένο είναι και την κοινωνικο-ιστορικά προσδιορισμένη ύπαρξη. Σύμφωνα με τον Marx, ένα επαναλαμβανόμενο ιδεαλιστικό τέχνασμα του Hegel είναι πως αυτός διαχωρίζει τα εννοιολογικά κατηγορήματα από τα υποκείμενα και την ύπαρξή τους, και αντιστρέφει τη σχέση υποκειμένου-κατηγορήματος: Ο Hegel ξεκινά από τα κατηγορήματα ενός προσδιορισμού ως καθολικού, μεταβαίνοντας στο πραγματικό *ens* (*υποκείμενον*) ως ενσάρκωση της καθολικής Ιδέας, αντί να ξεκινά από τη συγκεκριμένη, υποκείμενη υπαρξιακή και ενσώματη βάση και να μεταβαίνει, έπειτα, στις σχέσεις και στα κατηγορήματα: *«Ο Hegel δεν θεωρεί το καθολικό σαν τη πραγματική φύση του πραγματικού-περατού, δηλαδή του υπάρχοντος, του καθορισμένου, ή δεν θεωρεί το πραγματικό *ens* σαν το αληθινό υποκείμενο του απείρου [...] Αν ο Χέγκελ είχε ξεκινήσει με αφετηρία τα πραγματικά υποκείμενα σαν βάση του Κράτους, δεν θα βρισκόταν στην ανάγκη να οδηγηθεί σε μια, με μυστικιστικό τρόπο, υποκειμενοποίηση του Κράτους»* (όπ.π.: 57). Η υλιστική αντιστροφή που επιχειρεί ο Marx συμπυκνώνεται ίσως, όσον αφορά την κριτική του στην εγελιανή φιλοσοφία του Κράτους, στην παρακάτω φράση του: *«Ο Χέγκελ δίνει στη Λογική του ένα σώμα πολιτικό. Δεν δίνει τη λογική του πολιτικού σώματος»* (όπ.π.: 86).

1^β) Η υλιστική αναγνώριση των πραγματικών αντιφάσεων και άκρων

Ενώ ο Hegel επιδιώκει το «κουκούλωμα των αντιθέσεων», ο Marx επιδιώκει την αποκάλυψη της πραγματικότητας των αντιθέσεων ως αντιφάσεων (Marx, 1978b: 134). Για αυτό ο Marx αντιστρέφει υλιστικά την περίφημη φράση του Hegel, πως το έλλογο είναι πραγματικό και το πραγματικό έλλογο. Ο Hegel ισχυρίζεται πως παρουσιάζει την ουσία του σύγχρονου Κράτους όπως είναι, ενώ παρουσιάζει αυτό που είναι ως ουσία του Κράτους Η κρατούσα πραγματικότητα είναι υλικά αντιφατική και παράλογη, καθώς διαπερνάται από την αντίφαση να είναι το αντίθετο από αυτό που ισχυρίζεται ότι είναι, και να ισχυρίζεται το αντίθετο από αυτό που είναι (όπ.π.: 103).

Κάθε πραγματική αντίφαση στηρίζεται στη πραγματικότητα των άκρων. Ο Marx δίνει το παράδειγμα του Βόρειου και του Νότιου Πόλου, του άντρα και της γυναίκας, ως παραδείγματα μη πραγματικών άκρων και ενότητας των αντιθέτων, αφού εν προκειμένω τα αντίθετα υπάγονται στο ίδιο γένος. Αντίθετα, «πραγματικά άκρα» είναι «ο πόλος και ο μη πόλος», το «ανθρώπινο γένος» και το «μη ανθρώπινο γένος», άκρα που δεν μπορούν να διαμεσολαβηθούν, που δεν έλκονται και δεν συμπληρώνονται αμοιβαία. Ο Hegel αντιλαμβάνεται την ανάπτυξη και διαμόρφωση των πραγματικών αντιθέσεων μέχρι τη βαθμίδα των άκρων «σαν κάτι που πρέπει να παρεμποδιστεί ή σαν κάτι το επιζήμιο, ενώ δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αυτοσυνείδησή τους όσο και αυτό που δίνει το έναυσμα της πάλης». Για αυτό ο Hegel επιχειρεί να διαμεσολαβήσει τα δύο άκρα, να τα συμφιλιώσει (όπ.π.: 132-133).

1^γ) Η υλιστική γενετική εξήγηση των αντιφάσεων

Επιπλέον, η υλιστική κριτική, εκκινώντας από τη πραγματική ύπαρξη και ανεπισσώμενη προς τους εννοιολογικούς, κανονιστικούς προσδιορισμούς της, εντοπίζει τις εσωτερικές αντιφάσεις του αντικειμένου της κριτικής. Στο εν λόγω έργο, ο Marx εντοπίζει τις αντιφάσεις της κοινωνίας των ιδιωτών και του πολιτικού Κράτους, και τις αντιφάσεις του ίδιου του (οργανικού) Κράτους. Δεν αρκείται όμως σε αυτόν τον εντοπισμό. Η υλιστική κριτική προχωρά στην κατανόηση της υλικότητας των αντιφάσεων, στην κατανόηση της υλικής αναγκαιότητας που τις γεννά. Κατ'αυτό τον τρόπο η υλιστική κριτική, προσανατολιζόμενη στους αιτιώδεις, γενετικούς καθορισμούς των αντιφάσεων, δεν αποτελεί μια ηθικολογική, δογματική

καταγγελία τους, προσανατολίζοντας πρακτικά προς τη πραγματική, και όχι φανταστική «επίλυσή» τους (Marx, 1978a: 135).

Στο έδαφος αυτών των παρατηρήσεων, ο Marx επισημαίνει σε άλλο σημείο ότι, παρά τον ισχυρισμό του Hegel πως το Κράτος αποτελεί πραγμάτωση της καθολικής, ελεύθερης βούλησης, κάθε φορά που η εγελιανή ανάλυση φτάνει σε «*δύσκολες αντιθέσεις*», τότε ο Hegel επιστρατεύει το αντίθετο της ελεύθερης βούλησης, «*μια φυσική αναγκαιότητα που βρίσκεται σε αντίθεση με την ελευθερία*» (όπ.π.: 95). Στο σημείο αυτό λανθάνει η θέση του ίδιου Marx, πως το Κράτος καθορίζεται και διαμορφώνεται, πράγματι, σύμφωνα με μια ανελεύθερη, αιτιώδη αναγκαιότητα της υλικής πραγματικότητας. Πρόκειται για την υλιστική, φυσικο-ιστορική αναγκαιότητα που οδηγεί στη διαμόρφωση της *οικογένειας* και της *αστικής κοινωνίας*, πάνω στην οποία στηρίζεται το νομικοπολιτικό εποικοδόμημα του Κράτους.

Σημείο δεύτερο:

Η υλική αντίφαση της αστικής κοινωνίας και του πολιτικού κράτους

Το δεύτερο σημείο αφορά τη κριτική του Marx στην πολιτική φιλοσοφία του Hegel, που αποτελεί πολεμική, κοινωνικοπολιτική εφαρμογή της υλιστικής κριτικής στην εγελιανή φιλοσοφία: ενώ ο Hegel θεωρεί πως η Ιδέα της ελευθερίας και της δικαιοσύνης πραγματώνεται στο Κράτος, που εκπροσωπεί την έλλογη, καθολική βούληση, και στη συνέχεια η Ιδέα ενσαρκώνεται στις σφαίρες των επιμέρους υλικών συμφερόντων της οικογένειας και της κοινωνίας των ιδιωτών, ο Marx πραγματοποιεί την *υλιστική αντιστροφή* αυτής της θέσης. Ο Marx υποστηρίζει λοιπόν, απέναντι στον Hegel, πως η σφαίρα των επιμέρους υλικών συμφερόντων της οικογένειας και της κοινωνίας των ιδιωτών αποτελεί την υπαρξιακή, υλική βάση και προϋπόθεση της σφαίρας των γενικών συμφερόντων που εκπροσωπεί το Κράτος (βλ. σημείο 1^α). Πέραν, όμως, αυτής της υλιστικής αντιστροφής, ο Marx επιμένει στη πραγματικότητα της υλικής αντίφασης ανάμεσα στην υλική βάση των επιμέρους συμφερόντων της οικογένειας και της κοινωνίας των ιδιωτών, και στο πολιτικό Κράτος των γενικών συμφερόντων (βλ. σημείο 1^β).

Στο σωζόμενο μέρος του κειμένου ο Marx ξεκινά τη κριτική του στην εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου* από την παράγραφο 261. Δεν πρέπει να ξεχνάμε άλλωστε πως η κριτική αυτή δεν δημοσιεύτηκε από τον Marx και έχει τη μορφή εκτεταμένων σημειώσεων (με εξαίρεση την εισαγωγή, που δημοσιεύτηκε αυτοτελώς). Ο Marx

παραθέτει λοιπόν την εν λόγω παράγραφο του έργου του Hegel, σε αντιπαραβολή με την παρ. 155 του εγελιανού έργου, σχολιάζοντας τα εξής: Η *συγκεκριμένη ελευθερία* συνίσταται, σύμφωνα με τον Hegel, στην ταύτιση του *επιμέρους συμφέροντος* με το *καθολικό συμφέρον* που εκπροσωπεί το Κράτος. Ωστόσο, παρατηρεί πως αυτή η ταύτιση είναι, στη πραγματικότητα, απατηλή, και αποτελεί μια άλυτη αντίφαση. Από τη μία μεριά, το Κράτος στον Hegel προβάλλει ως «*εξωτερική αναγκαιότητα*», που επιβάλλεται πάνω στην οικογένεια και την κοινωνία των ιδιωτών. Από την άλλη μεριά, το Κράτος προβάλλει ως «*εγγενής σκοπός*» της οικογένειας και της κοινωνίας των ιδιωτών (Marx, 1978a: 35, 36, 37). Η αντινομία αυτή είναι πραγματική μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία, και όχι νοητική, επομένως δεν μπορεί να αρθεί με νοητικό, παρά μόνο με πρακτικό τρόπο — με την ανατροπή της καπιταλιστικής κοινωνίας. Έτσι ο Marx κατηγορεί τον Hegel πως επιχειρεί μια φαντασική, ψεύτικη επίλυση της βασικής αντινομίας της καπιταλιστικής κοινωνίας, ανάμεσα στα επιμέρους συμφέροντα της οικογένειας και της κοινωνίας των ιδιωτών, και στο γενικό συμφέρον, που υποτίθεται ότι εκπροσωπεί το Κράτος. Ενώ στο έργο του Hegel τα επιμέρους συμφέροντα υποτάσσονται διαρκώς στο Κράτος σύμφωνα με μια εξωτερική, εξαναγκαστική αναγκαιότητα, την ίδια ώρα ο Hegel καταφάσκει το Κράτος ως εγγενή σκοπό των επιμέρους συμφερόντων που πραγματώνεται ως γενικό συμφέρον συμφιλιώνοντας τις κοινωνικές αντιθέσεις. Έπειτα, ο Marx κατηγορεί τον Hegel πως υποτάσσει την πραγματική ύπαρξη των επιμέρους οικογενειών και ιδιωτών στη λογική Ιδέα του Κράτους, τον κατηγορεί δηλαδή για την υποταγή του ανταγωνιστικού υλισμού των πραγματικών συμφερόντων στον συμφιλιωτικό ιδεαλισμό της Ιδέας του Κράτους. Η υποταγή της υλικής πραγματικότητας των αντιθέσεων στην έλλογη Ιδέα αποτελεί, στη πραγματικότητα, τον τρόπο που ο Hegel επιχειρεί την φαντασική επίλυση της βασικής κοινωνικής αντίφασης και των επιμέρους κοινωνικών αντιθέσεων. Η ίδια η υλική πραγματικότητα της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι αντιφατική, και η απόθηση αυτής της αντίφασης είναι δυνατή μόνο με την υποταγή της κοινωνικής αντίφασης στην Ιδέα του Κράτους. Ο Marx, μάλιστα, υιοθετεί μια ανάγνωση της εγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου* που εντοπίζει αντιστοιχίες ένα-προς-ένα με την εγελιανή *Επιστήμη της Λογικής* και τη *Φιλοσοφία της Φύσης*, κατηγορώντας τον Hegel για υποταγή της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας στα προκαθορισμένα φιλοσοφικά-λογικά σχήματά του. Στον Hegel, η μετάβαση από την οικογένεια και την κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών στο Κράτος, είναι ομολογη της μετάβασης από τη διδασκαλία της *Ουσίας* στη διδασκαλία της

Έννοιας, και της μετάβασης από την *ανόργανη φύση* στην *οργανική ζωή* της *Φιλοσοφίας της Φύσης* (όπ.π.: 41).

Η ανάλυση του Marx συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι, κατ'αντιστροφή των θέσεων του Hegel, η οικογένεια και η αστική κοινωνία αποτελούν υπαρξιακές, υλικές προϋποθέσεις παραγωγής και σύστασης του Κράτους, αντί να συμβαίνει το αντίθετο, δηλαδή η οικογένεια και η αστική κοινωνία να παράγονται ως υλικές ενσαρκώσεις της Ιδέας του Κράτους. «Οικογένεια και κοινωνία των ιδιωτών αποτελούν **προϋποθέσεις** του Κράτους. Είναι τα όντως δρώντα στοιχεία, για να το πούμε καλύτερα. Στην αφηρημένη όμως σκέψη γίνεται ακριβώς το αντίθετο» (Marx, 1978a: 38). Η βασική κριτική του Marx στον Hegel είναι λοιπόν ότι ο δεύτερος αντιστρέφει ιδεαλιστικά τη σχέση αιτίου-αιτιατού, παραγωγής-προϊόντος ανάμεσα στην υλική κοινωνική πραγματικότητα και τη Κρατική Μορφή. Ενώ η οικογένεια και η κοινωνία των ιδιωτών παράγουν υλιστικά το Κράτος, ο Hegel υποστηρίζει το αντίστροφο, ότι η Ιδέα της αντικειμενικής πραγμάτωσης της ελευθερίας ως δικαιοσύνης είναι η Ιδέα του Κράτους, και η Ιδέα του Κράτους πραγματώνεται στην οικογένεια και την κοινωνία των ιδιωτών. «Δεν μπορεί να υπάρξει πολιτικό Κράτος χωρίς τη φυσική βάση της οικογένειας και την τεχνητή βάση της αστικής κοινωνίας. Είναι γι' αυτό *condition sine qua non*. Αλλά εδώ το ορίζον τίθεται σαν οριζόμενο, το καθορίζον σαν καθοριζόμενο, το παράγον τίθεται σαν προϊόν του προϊόντος του [...] Γεγονός είναι ότι το Κράτος πηγάζει από το **πλήθος** έτσι όπως αυτό υπάρχει σαν μέλη οικογενειών και μέλη της κοινωνίας των ιδιωτών. Η θεωρησιακή σκέψη εκφράζει το πραγματικό τούτο γεγονός σαν πράξη της Ιδέας, όχι σαν την Ιδέα του πλήθους αλλά σαν την πράξη μιας Ιδέας υποκειμενικής και διαφορετικής από το ίδιο το πραγματικό γεγονός» (όπ.π.: 40)⁹³.

Ο Marx περιγράφει την αντίφαση της κοινωνίας των ιδιωτών και του πολιτικού Κράτους, που εκδηλώνεται στην πάλη των τάξεων, ως «*ασυμφιλίωτη αντίθεση*» που εκτυλίσσεται σύμφωνα με τους «*κανόνες του πολέμου*» (Marx, 1978a: 129). Ο Hegel αναγνωρίζει πως η κοινωνία των ιδιωτών είναι ένας «*πόλεμος όλων εναντίον όλων*» (*bellum omnium contra omnes*) ενώ ο ιδιωτικός εγωισμός είναι η βάση του «*μυστικού του πατριωτισμού*» και της συναίνεσης που στηρίζει το Κράτος (όπ.π.: 78). Πώς είναι

⁹³. «[...] das Faktum ist, daß der Staat aus der Menge, wie sie als Familienglieder und Glieder der bürgerlichen Gesellschaft existiere, hervorgehe; die Spekulation spricht dies Faktum als Tat der Idee aus, nicht als die Idee der Menge, sondern als Tat einer subjektiven, von dem Faktum selbst unterschiedenen Idee [...]». Marx & Engels [MEW], (1956-2018), 1: 207. Παρεμβαίνουμε στο μεταφρασμένο στα ελληνικά κείμενο, αποδίδοντας το *Spekulation* ως «θεωρησιακή σκέψη».

άραγε δυνατή η υποκειμενική και αντικειμενική συμφιλίωση των αντιμαχόμενων μερών αυτού του κοινωνικού πολέμου στο έθνος-κράτος; Η πολιτική *συγκατάθεση* είναι για τον Hegel η υποκειμενική υπόσταση του Κράτους, ενώ το πολιτικό καθεστώς/σύνταγμα είναι η αντικειμενική υπόστασή του. Ο Hegel δεν επεξηγεί όμως την παραγωγή της λαϊκής συγκατάθεσης προς το Κράτος στο επίπεδο της *οικογένειας* και της *κοινωνίας των ιδιωτών*, παρά μόνο τη σημασία του *πατριωτισμού* ως γενικής πολιτικής συγκατάθεσης (Marx, 1978a: 42).

Σύμφωνα λοιπόν με το πρώτο σημείο της κριτικής του Marx στον Hegel, η ενότητα επιμέρους και καθολικού συμφέροντος που εκπροσωπεί το Κράτος είναι απατηλή, καθώς συγκαλύπτει την υλική αντίφαση που διέπει την κεφαλαιοκρατική κοινωνία, ανάμεσα στη σφαίρα του επιμέρους συμφέροντος, που περιλαμβάνει την οικογένεια και την κοινωνία των ιδιωτών, και στη σφαίρα του γενικού συμφέροντος, του (πολιτικού) Κράτους. Η αναγνώριση αυτής της υλικής αντίφασης οδηγεί τον Marx, επιπλέον, στην υλιστική αντιστροφή της σχέσης *γενικό συμφέρον-μερικό συμφέρον, πολιτικό κράτος-αστική κοινωνία*. Ενώ ο Hegel θεωρεί πως η Ιδέα του Κράτους και της καθολικής βούλησης προηγείται λογικά και πραγματώνεται στις σφαίρες των επιμέρους συμφερόντων και βουλήσεων, της *οικογένειας και της κοινωνίας των ιδιωτών*, ο Marx, αντίστροφα, θεωρεί πως η *οικογένεια και η κοινωνία των ιδιωτών* συναποτελούν τη διπλή, υλική και υπαρξιακή βάση της Κρατικής Μορφής, και άρα η σφαίρα των επιμέρους συμφερόντων και βουλήσεων προηγείται οντολογικά της Ιδέας του γενικού συμφέροντος. Τα επιμέρους συμφέροντα των οικογενειών και των ιδιωτών, ωστόσο, επιμένουν να εμφανίζονται στο πολιτικό Κράτος ως συνιστώσες ενός γενικού συμφέροντος που αυτό υπηρετεί, σε μια παράδοξη Κρατική Μορφή που βρίσκεται σε αντίφαση με τον εαυτό της (όπ.π.: 104). Και αυτό γιατί το Κράτος δεν εκπροσωπεί πραγματικά το γενικό συμφέρον, καθώς εκφράζει ένα δυαδικό, τραυματικό κοινωνικο-ταξικό σχίσμα και αποτελεί μια «καθαρή παράσταση» (όπ.π.: 110) του γενικού συμφέροντος και «*αυταπάτη*» της κοινωνικής ολότητας, που επιχειρεί να επουλώσει αυτό το σχίσμα (όπ.π.: 104, 105). Την αντίφαση αυτή μεταξύ του καθολικού τύπου και του καθολικού περιεχομένου αδυνατεί να την επιλύσει το πολιτικό κράτος της κοινωνίας των ιδιωτών, αδυνατώντας να πραγματώσει ένα «*αληθινό κράτος των πολιτών*»⁹⁴. Όπως τονίζει ο Marx, η αντινομία ανάμεσα στην

⁹⁴. «Στο αληθινό Κράτος δεν πρόκειται για τη δυνατότητα που έχει κάθε πολίτης να αφιερωθεί στο καθολικό Κράτος σαν Κράτος επί μέρους, αλλά για την ικανότητά του καθολικού Κράτους να είναι πραγματικά καθολικό, δηλαδή να είναι Κράτος του κάθε πολίτη. Ο Χέγκελ όμως ξεκινά από

κοινωνία των ιδιωτών και το πολιτικό κράτος είναι στη πραγματικότητα, τόσο η αντίφαση της κοινωνίας των ιδιωτών με τον εαυτό της όσο και η αντίφαση του πολιτικού κράτους με τον εαυτό του (Marx, 1978a: 135, 136).

Προς επίλυση της διαλεκτικής αντίφασης κοινωνίας των ιδιωτών και του πολιτικού κράτους, ο Hegel μεταβαίνει σε μια ανώτερη βαθμίδα, το οργανικό, συνταγματικό Κράτος. Σύμφωνα με τον Marx, η «*μεταφυσική πολιτική εξουσία*» στηρίζεται στο τυπικό, νόμιμο, επικυρωμένο ψεύδος ειδικά αυτού του συνταγματικού, οργανικού Κράτους πως αυτό εκπροσωπεί το συμφέρον του λαού (όπ.π: 104, 105). Αυτό το τυπικό, καθολικό ψεύδος μπορεί να αποκαλυφθεί ως τέτοιο σε σχέση με το καθολικό περιεχόμενο στο οποίο αναφέρεται και το οποίο υποτίθεται ότι εκπροσωπεί.

Σημείο τρίτο:

Η υλική αντίφαση του οργανικού Κράτους με τον εαυτό του

Σύμφωνα λοιπόν με το δεύτερο σημείο της μαρξικής κριτικής, η υπαρκτή αντίφαση ανάμεσα στην υλική βάση της *οικογένειας-κοινωνίας των ιδιωτών* και στο *πολιτικό Κράτος-μηχανισμό* εσωτερικεύεται από το συνταγματικό, οργανικό Κράτος με σκοπό την επίλυσή της. Το αποτέλεσμα, ωστόσο, είναι η παραγωγή μιας δευτερογενούς, ενδογενούς αντίφασης του ίδιου του συνταγματικού, οργανικού Κράτους με τον εαυτό του. Αντί δηλαδή το συνταγματικό, οργανικό Κράτος να επιλύει την αντίφαση ανάμεσα στην αστική κοινωνία και το πολιτικό Κράτος, όπως ο Hegel θα ήθελε, στη πραγματικότητα τη μεταθέτει στην καρδιά του ίδιου του Κράτους.

Αρχικά, ο Marx καταφάσκει την άποψη του Hegel πως το πολιτικό, συνταγματικό Κράτος πρέπει να περιγραφεί ως οργανισμός, ο οποίος διαφοροποιείται σε επιμέρους οργανικές εξουσίες: «Είναι μεγάλη πρόοδος να θεωρήσεις το πολιτικό Κράτος σαν οργανισμό και κατόπιν τη διάκριση των εξουσιών όχι πια σαν οργανική αλλά αντίθετα σαν ζωντανή και έλλογη διαφοροποίηση. Πώς όμως παρουσιάζει ο Hegel αυτό το εύρημα;» (Marx, 1978a: 43). Ο Marx παρατηρεί πως η εγγεληνική

την προϋπόθεση του ψευδο-καθολικού κράτους, απαιτηλά καθολικού, από την **επί μέρους καθολικότητα** που είναι η συνιστώσα ενός κράτους. Η ταυτότητα που οικοδόμησε ο Χέγκελ ανάμεσα στην κοινωνία-των-ιδιωτών και στο Κράτος είναι η ταυτότητα δύο εχθρικών στρατευμάτων όπου κάθε στρατιώτης έχει τη «δυνατότητα», «λιποτακτώντας», να γίνει μέλος του «αντίπαλου» στρατού. Εδώ που τα λέμε ο περιγράφει με σωστό τρόπο την επικρατούσα σήμερα κατάσταση» (όπ.π: 89).

αναπαράσταση του έλλογου, συνταγματικού Κράτους ως οργανισμού συγγέεται την ιδέα του οργανισμού των ζώων με τον «πολιτικό οργανισμό», χωρίς να αναλύεται από τον Hegel ουσιαστικά η ειδοποιός διαφορά, γεγονός που επιτρέπει στον Γερμανό Φιλόσοφο να πραγματοποιήσει ένα ανεπίτρεπτο συλλογιστικό άλμα, ένα πέρασμα από την καθολική ιδέα του οργανισμού στη συγκεκριμένη ιδέα του κρατικού οργανισμού (όπ.π.: 43, 46). Αδιαφορώντας για την ειδοποιό διαφορά του κοινωνικοπολιτικού πεδίου και υποτάσσοντας το υλιστικά συγκεκριμένο αυτού του πεδίου στο θεωρησιακά αφηρημένο της οργανικής ιδέας, ο Hegel καταφέρνει ένα «ομοίωμα μόνο πραγματικής γνώσης», θεωρώντας ως αποδεδειγμένους εννοιολογικούς προσδιορισμούς τους οποίους ο ίδιος καθιστά ακατανόητους στην ειδική τους υφή (όπ.π.: 44).

Η διάκριση Κράτους – αστικής κοινωνίας στον Hegel είναι φανερή. Ο αστός ανήκει στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας, που είναι η σφαίρα της οικονομικής δραστηριότητας, ενώ ο πολίτης ανήκει στη σφαίρα της πολιτικής ζωής του Κράτους, δηλαδή τη σφαίρα της καθολικότητας. Για να συμφιλιώσει τις δύο αυτές σφαίρες, ο Χέγκελ επιστρατεύει κάποιους θεσμούς και τους παρουσιάζει να λειτουργούν ενοποιητικά. Οι θεσμοί αυτοί είναι: 1) Η εξουσία του ηγεμόνα, που αντιστοιχεί στη Μοναρχία 2) Η κυβερνητική εξουσία που στηρίζεται στη γραφειοκρατία και αντιστοιχεί στην Ολιγαρχία 3) Η νομοθετική εξουσία, που στηρίζεται στη Συνέλευση των Τάξεων και αντιστοιχεί στη Δημοκρατία. Ο Marx θα επιχειρήσει λοιπόν να δείξει ότι αυτοί οι κρατικοί θεσμοί αυτοί αδυνατούν να συμφιλιώσουν τις ανειρήνευτες κοινωνικο-ταξικές αντιθέσεις της αστικής κοινωνίας. Ο Marx αναλύει τις αντιφάσεις της εγγελιανής ανάλυσης της κρατικής κυριαρχίας ως «εσωτερικού συντάγματος», τις αντιφάσεις δηλαδή του «έλλογου», συνταγματικού, οργανικού έθνους-κράτους. Σύμφωνα με την εγγελιανή ανάλυση της παρ. 273 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, το εσωτερικό, οργανικό Κράτος διαιρεί τον εαυτό του στις υποστασιακές διαφορές α) της *νομοθετικής εξουσίας*, η οποία προσδιορίζει το καθολικό και πηγάζει από το πλήθος (die Vielheit) β) της *κυβερνητικής εξουσίας*, η οποία υπαγάγει τις μερικές σφαίρες και τις ατομικές περιπτώσεις στο καθολικό γ) της *συνταγματικής μοναρχίας*, υποκειμενικότητας της έσχατης απόφασης, στην οποία οι διαχωρισμένες εξουσίες συμπτύσσονται σε μια ατομική κορυφή του όλου.

Η ενδογενής αντίφαση του συνταγματικού, οργανικού Κράτους με τον εαυτό του είναι το δευτερογενές αποτέλεσμα της αντίφασης της αστικής κοινωνίας και του πολιτικού Κράτους, που μετατρέπεται στην αντίφαση του οργανικού Κράτους με την

ανόργανη βάση του, το άτακτο, ασύντακτο Πλήθος. Καθώς η ανάπτυξη του συνταγματικού, οργανικού Κράτους στον Hegel εκτυλίσσεται σε τρεις διαλεκτικές στιγμές, την *ηγεμονική*, την *κυβερνητική* και τη *νομοθετική εξουσία*, η αντίφαση αυτή συνίσταται, όπως την κατανοεί κριτικά ο Marx, σε τρεις επιμέρους αντιφάσεις του Κράτους:

A) Στο πεδίο της *ηγεμονικής εξουσίας*, η αντίφαση ανάμεσα στην Μοναρχία, ως υποκειμενική ηγεμονική κορυφή της λαϊκής κυριαρχίας, και στη *Δημοκρατία*, ως υποκειμενική βάση της λαϊκής κυριαρχίας.

B) Στο πεδίο της *κυβερνητικής εξουσίας*, η αντίφαση ανάμεσα στην κυβερνητική γραφειοκρατία και αστυνομία, και στο πλήθος των επιμέρους κοινωνικοταξικών συμφερόντων.

Γ) Στο πεδίο της *νομοθετικής εξουσίας*, η αντίφαση ανάμεσα στη συντεταγμένη εξουσία αντιπροσώπευσης των ταξικών συμφερόντων και στη συντακτική εξουσία αντιπροσώπευσης του λαού.

Η αντίφαση ανάμεσα στην κοινωνία των επιμέρους συμφερόντων και το πολιτικό κράτος εσωτερικεύεται στο οργανικό Κράτος και μεταμορφώνεται στην αντίφαση του με τον εαυτό του.

α) Η αντίφαση της Ηγεμονικής Εξουσίας

Ο Hegel ξεκινά την ανάπτυξη της Ιδέας του οργανικού, συνταγματικού Κράτους ως προς την εσωτερική σύστασή του, με τη δικαιολόγηση της ηγεμονικής εξουσίας του Μονάρχη έναντι της ηγεμονικής εξουσίας του Λαού (Marx, 1978a: 51, 52). Ο Hegel θεωρεί ότι ο λαός είναι ανίκανος για την αυτοδιακυβέρνησή του, και πως η λαϊκή κυριαρχία πρέπει να εκπροσωπείται από τον Μονάρχη, που αποτελεί την ύψιστη και αποφασιστική στιγμή της πολιτειακής υποκειμενικότητας, πλαισιωμένος από μια γραφειοκρατία κρατικών υπαλλήλων. Όπως γράφει ο Marx, συνοψίζοντας την άποψη του Hegel για το ζήτημα «ο λαός δεν ξέρει τί θέλει. Δεν κατέχει την επιστήμη του Κράτους στον ίδιο βαθμό με τους κρατικούς υπαλλήλους, που την έχουν μονοπώλιο» (όπ.π.: 103).

Αντίθετα από τον Hegel, ο Marx διαπιστώνει την μεροληψία του φιλοσόφου και θέτει, με τη μορφή ενός οξύτατου πολιτικού διλήμματος, το ερώτημα: *ποιά είναι η πραγματικά κυρίαρχη στιγμή της κυριαρχίας, ο λαός ή ο μονάρχης* (όπ.π.: 63);

Για να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα, ο Marx εκθέτει τον εξής συλλογισμό. Ο

γάμος, η ιδιωτική ιδιοκτησία και η σύμβαση, η *κοινωνία των ιδιωτών* αποτελούν το περιεχόμενο του *πολιτικού Κράτους*, που είναι η οργανωτική, διευθύνουσά τους μορφή. *Αστική κοινωνία* και *πολιτικό Κράτος* βρίσκονται σε ενότητα όσο και αντίθεση μεταξύ τους, αντίθεση που οξύνεται στο βαθμό της αντίφασης. Σε αντίθεση με τα αρχαία Κράτη, όπου το πολιτικό Κράτος αποκλείει τις μη πολιτικές σφαίρες της οικογένειας και της κοινωνίας των ιδιωτών, το σύγχρονο Κράτος τείνει να αποτελέσει μια συμφιλίωση του πολιτικού με το μη-πολιτικό Κράτος (όπ.π.: 68). Για να συλληφθεί το πολιτικό Κράτος σε διάκριση από την αστική κοινωνία, αλλά και το οργανικό Κράτος «*ως τέτοιο*», είναι απαραίτητη η ανάπτυξη της έγγειας ιδιοκτησίας και του εμπορικού κεφαλαίου, ώστε αφενός οι επιμέρους σφαίρες μερικών υλικών συμφερόντων να αυτονομηθούν, δημιουργώντας την ανάγκη ρύθμισής τους από το πολιτικό Κράτος, αφετέρου το οργανικό, συνταγματικό Κράτος να συσταθεί με σκοπό τη συμφιλίωση του πολιτικού Κράτους με την κοινωνία των ιδιωτών (όπ.π.: 66). Ωστόσο, και το οργανικό, συνταγματικό Κράτος αδυνατεί να επιλύσει την αντίφαση κοινωνίας των ιδιωτών-πολιτικού κράτους, την οποία αναπαράγει στη μορφή νέων, εσωτερικών αντιφάσεων. Μέσα στο πλαίσιο της συνταγματικής, οργανικής Κρατικής Μορφής αποκαλύπτεται μια ενδογενής αντίφαση ανάμεσα στη Μοναρχία και τη Δημοκρατία ως Κοινοπολιτεία (Republica). Για τον Marx, η Μοναρχία εκφράζει μέσα στο οργανικό, συνταγματικό Κράτος την τάση αποξένωσης του πολιτικού Κράτους από την κοινωνία των ιδιωτών, ενώ η Δημοκρατία εκφράζει την αντίρροπη τάση της συμφιλίωσης του πολιτικού Κράτους με τις μη πολιτικές, υλικές σφαίρες των μερικών συμφερόντων. Η Μοναρχία αποτελεί την ολοκληρωμένη έκφραση της πολιτικής αλλοτρίωσης του λαού, ενώ η Δημοκρατία αποτελεί την άρνηση της πολιτικής αλλοτρίωσης μέσα στην ίδια τη σφαίρα του πολιτικού (όπ.π.: 67).

Ο Marx παρατηρεί πως ο Hegel επιχειρεί να αποδείξει την αναγκαιότητα της Μοναρχίας ως υποκειμενικής κορυφής της λαϊκής κυριαρχίας αλλά και ως «*ενσάρκωσης της Ιδέας*» του Κράτους επί γης, πραγματοποιώντας μια φιλοσοφική λαθροχειρία. Ενώ ο κοινός άνθρωπος σκέφτεται, υλιστικά, πως «ο μονάρχης έχει την κυριαρχική εξουσία, την κυριαρχία», και ότι «η κυριαρχία κάνει ό,τι θέλει», ο Hegel υποστηρίζει ότι «η κυριαρχία του Κράτους είναι ο μονάρχης» και «η κυριαρχία είναι ο αφηρημένος και άρα χωρίς ιδιαίτερη βάση αυτοκαθορισμός της θέλησης, από την οποία εξαρτάται η τελική απόφαση». Όπως σχολιάζει ο Marx «όλους τους κατηγορηματικούς προσδιορισμούς του συνταγματικού μονάρχη στη σημερινή Ευρώπη, ο Hegel τους μετατρέπει σε απόλυτους αυτοκαθορισμούς της θέλησης. Δεν

λέει: η θέληση του μονάρχη είναι η έσχατη απόφαση, αλλά: η έσχατη απόφαση της θέλησης είναι ο μονάρχης. Η πρώτη πρόταση είναι εμπειρική. Η δεύτερη μεταποιεί το εμπειρικό γεγονός, στρεβλώνοντάς το σε μεταφυσικό αξίωμα» (Marx, 1978a: 59). Η αυτοσυσχέτιση της αντιφατικής κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας οδηγεί, σύμφωνα με τον Hegel, στη συγκρότησή της ως Ένα, στο ένα της Κυριαρχίας και του Κράτους που εκπροσωπεί ο Μονάρχης. «Το υπάρχον δι'εαυτό είναι αναγκαστικά Ένα», γράφει ο Hegel στη Φιλοσοφία του Δικαίου ανατρέχοντας ουσιαστικά στην Επιστήμη της Λογικής και τη Διδασκαλία περί του Είναι, και συγκεκριμένα στο τμήμα εκείνο που αναπτύσσει το δι'εαυτό Είναι και τη συγκρότηση του Ενός. Ο Hegel εδώ καταφεύγει, σύμφωνα με τον Marx, σε μια θεμελιώδη ιδεαλιστική φιλοσοφική λαθροχειρία. Υποστασιοποιεί την γενική αφαίρεση πολλών ατομικών στοιχείων ως Ένα ατομικό στοιχείο την ίδια. «Έτσι λοιπόν, επειδή η υποκειμενικότητα είναι πραγματική μόνο σαν υποκείμενο και το υποκείμενο πραγματικό μόνο σαν Ένα, η προσωπικότητά του Κράτους δεν είναι πραγματική παρά σαν πρόσωπο. Όμορφος συλλογισμός. Ο Χέγκελ θα μπορούσε το ίδιο άψογα να συμπεράνει: επειδή ο επιμέρους άνθρωπος είναι μια Μονάδα, το ανθρώπινο γένος δεν είναι παρά ένας άνθρωπος» (όπ.π.: 61)⁹⁵. Ο Marx, που όπως είδαμε υποστηρίζει μια ανάγνωση της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* σε άμεση συνάφεια με την εγελιανή Λογική, υπενθυμίζει πως το Ένα της κυριαρχίας και του μονάρχη μαρτυρά την στήριξή του στον έτερο διαλεκτικό πόλο των πολλών Ένα, δηλαδή στην κοινωνία των ατόμων/ιδιωτών. Άρα συμπεραίνει ότι η συγκρότηση της κυριαρχίας και του κράτους ως Ένα στο πρόσωπο του Μονάρχη, δεν είναι παρά η άλλη όψη του κατακερματισμού της κοινωνίας σε οικογένειες και άτομα-ιδιώτες (όπ.π.: 61, 76, 77).

Αντίθετα, ο ίδιος ο Marx ξεκινά από τον άνθρωπο και κάνει το Κράτος αντικειμενοποιημένο άνθρωπο, υποστηρίζοντας τη *ρεπουμπλικανική, κοινοπολιτειακή Δημοκρατία* (όπ.π.: 65). Με τρόπο που θυμίζει έντονα τον Spinoza, ο Marx υποστηρίζει ότι η δημοκρατία είναι η «αλήθεια της μοναρχίας», το «λυμένο αίνιγμα όλων των καθεστώτων», ενώ η γνήσια Δημοκρατία είναι, για τον Marx, η μόνη που μπορεί να υπερβεί αυτή την αντίφαση μεταξύ *κοινωνίας των ιδιωτών και πολιτικού Κράτους*, απέναντι τόσο στη συνταγματική μοναρχία, την οποία προτείνει ο Hegel, αλλά και απέναντι στο Κράτος εν γένει (όπ.π.: 64 και επ.). Όπως παρατηρεί ο Marx

⁹⁵ Η διατύπωση αυτή θυμίζει εκπληκτικά, και όχι τυχαία, τα λεγόμενα «παράδοξα των συνόλων» στο πεδίο της επιστήμης της σύγχρονης λογικής. Βλ. και το τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής.

σε άλλο σημείο, η αντίφαση της *Ηγεμονικής Εξουσίας* ανάμεσα στη Μοναρχική της κορυφή και τη Δημοκρατική της βάση, εκφράζει την έσχατη μορφή αποξένωσης ανάμεσα, αφενός, στην κοινωνία των ιδιωτικών συμφερόντων και των μεμονωμένων ανθρώπων, αφετέρου, στην κοινωνία των γενικών συμφερόντων και των κοινωνικοποιημένων ανθρώπων. Το ότι ένας κυρίαρχος Ηγεμόνας αποφασίζει εξ ονόματος του λαού αποκαλύπτει τον απατηλό, ιδιωτικό και μερικό χαρακτήρα του ψευδεπίγραφου «γενικού συμφέροντος» (όπ.π.: 155).

β) Η αντίφαση της Εκτελεστικής Εξουσίας

Ο Marx παρατηρεί πως ο Hegel, στην παρ. 287 των *Κατευθυντήριων Γραμμών της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, εκλαμβάνει την κυβερνητική, τη δικαστική και την αστυνομική εξουσία στην ενότητά τους ως την *εκτελεστική εξουσία* του κρατικού μηχανισμού που υπαγάγει τα επιμέρους συμφέροντα, τα οποία οργανώνονται από κοινότητες και επαγγελματικές ενώσεις, στο γενικό, κρατικό συμφέρον (Marx, 1978a: 77). Ο Marx χαρακτηρίζει το στρώμα των κρατικών αξιωματούχων της εκτελεστικής εξουσίας «*κρατική γραφειοκρατία*», διακρίνοντάς το από την εξωτερική παρέμβαση της νομικής και της αστυνομικής εξουσίας στην κοινωνία των ιδιωτών, αφού πρόκειται για μια αρχικά εσωτερική λειτουργία του συνταγματικού, οργανικού Κράτους. Η κρατική γραφειοκρατία της εκτελεστικής εξουσίας βρίσκεται όμως σε διαρκή αντίφαση με το πλήθος των επιμέρους συμφερόντων των ατόμων, και κυρίως των κοινοτήτων, των τάξεων, των επαγγελματικών ενώσεων, που έχουν τη δική τους εσωτερική αυτό-διοίκηση. Η αντίφαση της εκτελεστικής εξουσίας ανάμεσα στη κρατική κυβερνητική γραφειοκρατία και τις επιμέρους αυτο-διοικούμενες ομάδες συμφερόντων εκδηλώνεται, σύμφωνα και με την παρ. 295 του έργου του Hegel, στην «*κατάχρηση εξουσίας*» των κυβερνητικών-εκτελεστικών οργάνων (όπ.π.: 81, 82). Επομένως, η αυτο-αντίφαση του συνταγματικού, οργανικού Κράτους στο πεδίο της εκτελεστικής εξουσίας είναι η *Κατάχρηση Εξουσίας* της κρατικής γραφειοκρατίας και των εκτελεστικών της οργάνων (κυβερνητικά, νομικά, αστυνομικά όργανα) έναντι των επιμέρους ομάδων συμφερόντων. Πιο συγκεκριμένα, η κρατική γραφειοκρατία τείνει σε μια *κατάχρηση εξουσίας* απέναντι στις συντεχνιακές, αυτο-διοικούμενες ομάδες των επιμέρους συμφερόντων, με αποτέλεσμα η κυβερνητική εξουσία να

υπονομεύει την ίδια την υλική βάση της κοινωνικοταξικής της νομιμοποίησης. Η αυτο-διοίκηση της κοινωνίας των ιδιωτών σε συντεχνίες και το «*συντεχνιακό πνεύμα*» προηγούνται της κρατικής γραφειοκρατίας, αποτελώντας τον «*υλισμό*» της-οι συντεχνίες είναι η γραφειοκρατία της κοινωνίας των ιδιωτών και η γραφειοκρατία είναι η συντεχνία του Κράτους. Σύμφωνα με τον Marx, η συντεχνία εμπεριέχει την άλυτη αντίθεση ανάμεσα στην ατομική ιδιοκτησία και τα επιμέρους συμφέροντα με το ανώτερο συμφέρον του Κράτους. Η «*μεικτή εκλογή*» αντιπροσώπων αποτελεί μια ανεπιτυχή και ανολοκλήρωτη προσπάθεια άρσης αυτής της αντίθεσης, αποτελώντας, τελικά, μόνο μια απλή επιδιόρθωση, έναν συμβιβασμό, που δεν καταφέρνει να ξεπεράσει το δυϊσμό ιδιωτικής, ταξικής και δημόσιας, κρατικής σφαίρας, παρά μόνο να τον μετριάσει (όπ.π.: 87).

Για τον Marx, το γραφειοκρατικό πνεύμα που διαπνέει τις συντεχνίες συμφερόντων και τη κρατική διοίκηση είναι ιησουίτικο, θεολογικό, οι γραφειοκράτες είναι οι ιησούιτες και θεολόγοι του Κράτους. Για αυτό ο Marx θεωρεί πως η γραφειοκρατία είναι, ως προς την ουσία της, «*το Κράτος ως φορμαλισμός*», (Marx, 1978a: 82, 83, 84). «*Ο σπιριτουαλισμός της γραφειοκρατίας στο εσωτερικό της μετατρέπεται σε «χυδαίο υλισμό, στον υλισμό της παθητικής υποταγής, της τυφλής πίστης στην εξουσία, του μηχανισμού μιας καθορισμένης τυπικής δραστηριότητας καθορισμένων αρχών, απόψεων και παραδόσεων*» (όπ.π.: 85). Η κρατική γραφειοκρατία επιχειρεί να είναι ένας αυτοαναφορικός, κλειστός κύκλος ανατροφοδότησης της κυβερνητικής εξουσίας με την υλική, κοινωνική της βάση: «*Η γραφειοκρατία είναι ένας κύκλος έξω από τον οποίο κανείς δεν μπορεί να πηδήσει. Η ιεραρχία της είναι ιεραρχία γνώσης. Το κεφάλι εμπιστεύεται στους κατώτερους κύκλους την άποψη για το επί μέρους και οι κατώτεροι κύκλοι, αντίστροφα, εμπιστεύονται το κεφάλι σε ό,τι αφορά την εποπτεία του γενικού, κι έτσι αλληλοκαθορίζονται οι ρόλοι*» (όπ.π.: 84, 85). Πώς μπορεί να καταργηθεί η γραφειοκρατία, δηλαδή ο κρατικός φορμαλισμός; Μόνο όταν το καθολικό συμφέρον γίνει πραγματικό, επί μέρους συμφέρον, όχι μόνο στην αφηρημένη σκέψη, όπως στον Hegel, αλλά στην υλική πραγματικότητα, και αντίστροφα, όταν το επιμέρους συμφέρον γίνει πραγματικά καθολικό συμφέρον. Για τον Marx, ενώ ο Hegel ξεκινά από μια πραγματική κοινωνική αντίφαση, δεν φτάνει στη συνέχεια παρά σε μια φανταστική ταυτότητα, που είναι η ίδια αντιφατική. Η αντίφαση της κοινωνίας και του πολιτικού κράτους «*επιλύεται*» λοιπόν με μια γραφειοκρατική ιεραρχία, που έχει ως βάση της την κυρίαρχη αυτοαναφορική, ταυτολογική ερμηνεία του γενικού συμφέροντος από το συνταγματικό, οργανικό

Κράτος.

Καθώς ο Hegel αναγνωρίζει την ένταση ανάμεσα στην κυβερνητική εξουσία και τις ομάδες συμφερόντων, και το κίνδυνο κατάχρησης της εκτελεστικής εξουσίας, προτείνει κάποιες θεσμικές εγγυήσεις και λύσεις: έλεγχο της γραφειοκρατίας από τις ομάδες συμφέροντος, που αντισταθμίζει τον κρατικό έλεγχο επί της κοινωνίας των ιδιωτών, διαπάλη μεταξύ κυβερνητικής γραφειοκρατίας και ομάδων συμφερόντων εντός ορισμένων θεσμοθετημένων ορίων μεταξύ τους, εκπαίδευση των κρατικών υπαλλήλων ώστε να λαμβάνουν υπόψη τα μερικά συμφέροντα και το κοινωνικό σύνολο (Marx, 1978a: 91, 92). Ο Marx βρίσκει όλες αυτές τις θεσμικές εγγυήσεις μη ικανοποιητικές, εντοπίζοντας στην ανάλυση του Hegel ένα μόνο πραγματικό, υλικό σημείο διαμεσολάβησης ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών και το Κράτος: τη χρηματικά αμειβόμενη, ιδιωτική ή κρατική, εργασία: «[...] η πραγματική ταυτότητα της κοινωνίας των ιδιωτών και του Κράτους τίθεται στην αμοιβή των υπαλλήλων ή στο γεγονός ότι η υπηρεσία του Κράτους διασφαλίζει ταυτόχρονα τη σιγουριά της εμπειρικής ύπαρξης. Η σπουδαιότερη ταυτότητα που κατόρθωσε να οικοδομήσει ο Χέγκελ είναι ο μισθός του υπαλλήλου: η μετατροπή των δραστηριοτήτων του Κράτους σε θέσεις, με προϋπόθεση το διαχωρισμό του Κράτους από την κοινωνία-των-ιδιωτών» (όπ.π.: 90). Το χρήμα είναι η πλέον καθολική μορφή του πλούτου, υπό την οποία εξισώνονται οι διαφορετικές περιουσίες και στην οποία ανάγονται οι διαφορετικές υποχρεώσεις των πολιτών προς το σύγχρονο Κράτος (όπ.π.: 98). Επομένως, η δυναμική του χρήματος-Κεφαλαίου μοιάζει η μόνη κοινωνική σχέση που μπορεί πραγματικά να υπερκεράσει την αντίφαση της κοινωνίας των ιδιωτών με το πολιτικό κράτος.

γ) Η αντίφαση της Νομοθετικής Εξουσίας

Η κριτική ανάλυση του Marx πάνω στις αντιφάσεις του οργανικού, συνταγματικού Κράτους στο πεδίο της νομοθετικής εξουσίας, καταλαμβάνει σημαντικά μεγαλύτερη έκταση σε σχέση με την ανάλυση των αντιφάσεων της ηγεμονικής και της εκτελεστικής εξουσίας. Υπάρχει σύμφωνα με τον Marx ένα κομβικό παράδοξο της νομοθετικής εξουσίας, που δεν αφορά απλώς την εγελιανή ανάπτυξη αλλά την ίδια τη συνταγματική Κρατική Μορφή. Πρόκειται για την αντίφαση ανάμεσα στη *νομοθετική εξουσία ως συντάσσουσα εξουσία*, όταν ο λαός ιδρύει το Σύνταγμα και θεσμοθετεί τις σχέσεις μεταξύ των επιμέρους συμφερόντων, και στη *νομοθετική εξουσία ως*

συντεταγμένη εξουσία, που διατηρεί το Σύνταγμα και την υπάρχουσα κοινωνικο-ταξική διάρθρωση συμφερόντων, παράγοντας επιμέρους νόμους. Η συγκεκριμένη διάκριση στην επαναστατική γαλλική πολιτειολογία αποτυπώνεται ως η διάκριση ανάμεσα στην «*assemblee constituent*» και την «*assemblee constitute*» (όπ.π.: 93, 94, 96, 97). Ο Marx διερωτάται λοιπόν: «*Πώς ο Χέγκελ αίρει την αντινομία αυτή;*». Προσπαθώντας να εγκαθιδρύσει μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στη συντάσσουσα νομοθετική εξουσία και τη συντεταγμένη νομοθετική εξουσία, διατυπώνοντας τον αντιφατικό ισχυρισμό ότι η νομοθετική εξουσία προϋποθέτει το ήδη θεσπισμένο σύνταγμα, εξαρτώμενη άμεσα από αυτό, αλλά και το θεσπίζει, μεταβάλλοντάς το σταδιακά με την παραγωγή νόμων. Αυτό όμως συνεπάγεται πως το Σύνταγμα *δεν είναι* καθορισμένο και πάγιο, αλλά οντολογικώς μεταβαλλόμενο. Για τον Marx, αυτό σημαίνει πως η πολιτειακή «*πρακτική αυταπάτη*», η συντεταγμένη εξουσία ως σύμφωνη με τη συντάσσουσα λαϊκή βούληση, αντικαθίσταται από μια αλήθεια, ότι το Σύνταγμα *γίνεται*, σύμφωνα με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα μέσα στην οποία διαμορφώνονται και συγκαθορίζονται το μερικό και το γενικό συμφέρον, η μερική και η γενική βούληση. Ο Marx εντοπίζει λοιπόν εδώ μια εγγελιανή ομολογία αναίρεσης του a priori συνταγματικού προκαθορισμού της νομοθετικής παραγωγής από τον a posteriori επαναπροσδιορισμό της με γνώμονα την κοινωνική πραγματικότητα έξω από αυτή. Η συντακτική νομοθετική εξουσία ετεροκαθορίζεται λοιπόν από το αντικείμενο ρύθμισής της, την εξωνομική υλική, κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα. Επιπλέον ο Marx, σε αντίθεση με τον Hegel, τονίζει ότι η ουσιαστική νομοθετική μεταβολή των καθεστώτων δεν γίνεται σταδιακά, αλλά με ρήξεις, επαναστατικά. Σε κάποιες ιστορικές στιγμές, η συντάσσουσα νομοθετική εξουσία δεν βρίσκεται σε συμφιλίωση με τη συντεταγμένη νομοθετική εξουσία, αλλά έρχεται σε μια υλική ρήξη με την εναρμονιστική ισορροπία τους Έτσι ο Marx βλέπει στη συντάσσουσα νομοθετική εξουσία του λαού τον φορέα των μεγάλων, «*οργανικών επαναστάσεων*», έναντι των μικρών επαναστάσεων της κυβερνητικής εξουσίας (Marx, 1978a: 94, 95, 96). Αν για τον Hegel η Ηγεμονική Εξουσία είναι η αποφασιστική στιγμή στο εσωτερικό του Συνταγματικού Κράτους, σύμφωνα με την υλιστική αντιστροφή του Marx αποφασιστική εξουσία είναι η Νομοθετική Εξουσία στην συντάσσουσα διάστασή της, που καθορίζεται από τη *Συνέλευση των Τάξεων*, στη πραγματικότητα από τον κοινωνικο-ταξικό συσχετισμό.

Η υλιστική ανάλυση, επιπλέον, θα πρέπει να ερμηνεύσει την αντίφαση του συνταγματικού, οργανικού Κράτους στο πεδίο της νομοθετικής του εξουσίας ως

δευτερογενή μεταμόρφωση της υλικής αντίφασης ανάμεσα στην *κοινωνία των ιδιωτών* και του *πολιτικού Κράτους*, όπως αυτή εσωτερικεύεται στο οργανικό Κράτος. Η υλική αντίφαση *κοινωνίας ιδιωτών-πολιτικού κράτους* αποτελεί τη βάση της *αντιφατικής αντιπροσώπευσης* της κοινωνίας των ιδιωτών στο συνταγματικό Κράτος, όπως αυτή αποτυπώνεται στην οργανική σύνθεση του Νομοθετικού Σώματος της Βουλής. «Αυτό για το οποίο πρόκειται, ο Hegel δεν το αποκάλεσε με το όνομά του: **είναι η διαμάχη αντιπροσωπευτικών θεσμών και του θεσμού της κατά τάξεις αντιπροσώπευσης.** Η αντιπροσώπευση αποτελεί μια μεγάλη πρόοδο, γιατί είναι η ανοιχτή, μη παραπονημένη, συνεπής έκφραση της σύγχρονης κατάστασης του Κράτους. Είναι η φανερή αντίφαση» (Marx, 1978a: 117).

Επομένως, η βασική αντίφαση του οργανικού, συνταγματικού Κράτους στο πεδίο της Νομοθετικής Εξουσίας είναι ανάμεσα στη *Ταξική Αντιπροσώπευση* μερικών συμφερόντων και βουλήσεων, και στην *Λαϊκή αντιπροσώπευση του γενικού συμφέροντος και βούλησης*. Ενώ η *συντεταγμένη εξουσία* αποκρυσταλλώνει την παγίωση ενός κοινωνικοταξικού συσχετισμού δυνάμεων, συμβιβάζοντας προσωρινά την ταξική με τη λαϊκή αντιπροσώπευση υπέρ της κυρίαρχης τάξης, η *συντακτική εξουσία* διαμορφώνεται από τον ζωντανό κοινωνικο-ταξικό συσχετισμό δυνάμεων που επαναπροσδιορίζει το περιεχόμενο της «*λαϊκής βούλησης*».

Εξετάζοντας ειδικότερα στην κοινωνικο-ταξική βάση της Νομοθετικής Εξουσίας, ο Marx αρχικά επικεντρώνεται στην αντίφαση ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις (Klasse) και τις νομοκατεστημένες τάξεις (Stände), ως έκφραση της αντίφασης ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών και το πολιτικό κράτος, που παίρνει τη μορφή της αντιφατικής αντιπροσώπευσης της κοινωνίας των ιδιωτών στο πολιτικό κράτος. Η νομοθετική εξουσία, που αξιώνει τη νομοθέτηση της γενικής βούλησης, ασκείται και πρέπει να ασκείται, σύμφωνα με τον Hegel, από ένα γενικό νομοθετικό σώμα, αυτό της «*συνέλευσης των τάξεων*», που καλείται να συμφιλιώσει τη σύγκρουση των μερικών συμφερόντων και βουλήσεων μεταξύ ατόμων και τάξεων, στον παρονομαστή μιας γενικής βούλησης και ενός γενικού συμφέροντος. Η «*συνέλευση των τάξεων*», ωστόσο, δεν αποτελεί σύμφωνα με τον Marx παρά την «*απατηλή παρουσία των κρατικών συμφερόντων σαν υπόθεση του λαού*» (Marx, 1978a: 101). Σε αυτή την κατεύθυνση ο Marx προβαίνει στις εξής διαπίστωση: σε μια ανταγωνιστική, ταξικά διαιρεμένη και αλλοτριωμένη κοινωνία, το ένα μερικό συμφέρον αναιρεί το άλλο και η γενική, πρακτικά προσανατολισμένη συνείδηση της κοινωνίας αντιφάσκει με τον εαυτό της. Για αυτό η διαιρεμένη, αλλοτριωμένη κοινωνία καταφεύγει σε μια

«ταυτολογική αυταπάτη», μια «αυταπάτη της πρακτικής συνείδησης», διαβεβαιώνοντας απλά πως το γενικό συμφέρον είναι το γενικό συμφέρον, το κοινωνικό συμφέρον είναι το κοινωνικό συμφέρον, απωθώντας έτσι τη σύγκρουση των μερικών συμφερόντων για την ερμηνεία του γενικού συμφέροντος (όπ.π.: 102). Από τη μία μεριά ο Hegel αναπτύσσει το διαχωρισμό *κοινωνίας των ιδιωτών και πολιτικού Κράτους* ως αναγκαία στιγμή ανάπτυξης της Ιδέας της ελευθερίας, από την άλλη προσπαθεί να αποδείξει την ταυτότητά τους (όπ.π.: 113-115).

Για τη πραγματική λειτουργία της ταυτολογικής αυταπάτης σύνθεσης μεταξύ της *κοινωνίας των ιδιωτών* και του *πολιτικού Κράτους*, τον πλέον κρίσιμο διαμεσολαβητικό ρόλο διαδραματίζουν οι *συνελεύσεις των τάξεων* (Marx, 1978a: 107-110). Για αυτό η αμφισβήτηση της *συνέλευσης των τάξεων*, δηλαδή του ταξικού συμβιβασμού κατά τη διαμόρφωση της γενικής, λαϊκής βούλησης, σημαίνει αμφισβήτηση της ίδιας της ύπαρξης του Κράτους (όπ.π.: 160). Το στοιχείο των τάξεων είναι τόσο η έκφραση αυτού του διαχωρισμού, ως κοινωνικές τάξεις, όσο και η έκφραση μιας ταυτότητας που δεν υπάρχει, ως νομοκατεστημένες τάξεις. «Ο Hegel ξέρει το διαχωρισμό κοινωνίας των ιδιωτών και πολιτικού Κράτους, αλλά θέλει στο εσωτερικό του Κράτους να εκφράζεται η ενότητά του, κι αυτό θεωρεί ότι υλοποιείται με τέτοιο τρόπο, ώστε οι «τάξεις» της κοινωνίας των ιδιωτών σχηματίζουν ταυτόχρονα, σαν τέτοιες, το στοιχείο των «τάξεων» της νομοθετικής κοινωνίας» (όπ.π.: 115). Ο Marx αφηγείται σχηματικά την ιστορική μετατροπή, κατά την περίοδο της Απόλυτης Μοναρχίας, των νομοκατεστημένων τάξεων (Stände) σε κοινωνικές τάξεις (Klasse), η οποία αντανακλά τον αυξανόμενο διαχωρισμό της κοινωνίας των ιδιωτών από το θεοπατριαρχικό κράτος και το μετασχηματισμό του «παλαιού καθεστώτος» στο σύγχρονο, νεωτερικό κρατικό μηχανισμό. Αυτό τον ιστορικό μετασχηματισμό ο Marx ρητά θεωρεί μια «πρόοδο της ιστορίας», η οποία ολοκληρώθηκε με τη Γαλλική Επανάσταση (όπ.π.: 122). Κατά την ιστορική αυτή μετάβαση, η ταξική θέση έπαψε να καθορίζεται από αντικειμενικούς φυσικούς, κληρονομικούς, κοινοτικούς ή και πολιτικούς προσδιορισμούς, και άρχισε πλέον να καθορίζεται από την τύχη, την εργασία, το χρήμα και τη μόρφωση (όπ.π.: 123).

Ωστόσο, ο διαχωρισμός αυτός της κοινωνίας των ιδιωτών από το (πολιτικό) Κράτος συνιστά, όπως είδαμε, τη μείζονα αντίφαση της νεωτερικής κοινωνίας που διαρκώς την αποσταθεροποιεί και την απειλεί, αντίφαση την οποία ο Hegel προσπαθεί, θεωρησιακά, να επιλύσει. Για αυτό το λόγο, ο Γερμανός φιλόσοφος προσπαθεί επίμονα να θεμελιώσει στο συνταγματικό, οργανικό Κράτος την ανασύσταση της

χαμένης ταυτότητας της κοινωνίας των ιδιωτών και του πολιτικού Κράτους, ανασυγκροτώντας έτσι και το δεσμό ανάμεσα στις κοινωνικές και τις πολιτικές τάξεις, ανάμεσα στην οικονομική και την πολιτική εξουσία. Αυτή η ιδεαλιστική προσπάθεια του Hegel, ωστόσο, προσκρούει στο βράχο της ίδιας της πραγματικότητας, της υλικότητας της αντίφασης (Marx, 1978a: 117). Αυτός ο διαχωρισμός ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών και το πολιτικό κράτος, ανάμεσα στις κοινωνικές και τις πολιτικές τάξεις, πραγματώνεται στη πλέον καθαρή μορφή σε μία τάξη-μη τάξη, μια κοινωνική τάξη άμεσων εργαζομένων πλήρως αποκομμένη από οποιαδήποτε πολιτική εξουσία. Αντίθετα, στην τάξη των κυρίαρχων πραγματώνεται ακριβώς το αντίθετο: η ταυτότητα κοινωνικής και πολιτικής ταξικής εξουσίας, μια ταυτότητα όμως των ταξικά και πολιτικά κυρίαρχων απέναντι στους καταπιεζόμενους της ζωντανής εργασίας, που δεν έχουν ιδιοκτησία μέσω παραγωγής ούτε πολιτική αντιπροσώπευση, που επιβεβαιώνει τον διαχωρισμό μεταξύ τους (Marx, 1978a: 123). Σε δύο τουλάχιστον σημεία της κριτικής του, ο Marx εντοπίζει στον Hegel την ιδέα ενός είδους *χημικής σύνθεσης* μεταξύ των αντικρουόμενων ατομικών και ταξικών συμφερόντων της κοινωνίας των ιδιωτών, από τη μία μεριά και του γενικού συμφέροντος που υποτίθεται ότι εκπροσωπεί το πολιτικό Κράτος, από την άλλη. Σχολιάζοντας την παρ. 288 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* ο Marx σημειώνει πως η «μεικτή εκλογή των διοικούντων τις κοινότητες και τις συντεχνίες», «η ταυτότητα αυτή είναι σύμφωνα με τον ίδιο τον Χέγκελ πολύ επιφανειακή, ένα *mixtum compositum*, ένα «μείγμα». Όσο επιφανειακή όμως είναι αυτή η κρατική ταυτότητα των κοινωνικό-ταξικών αντιθέσεων στο αντιπροσωπευτικό, εκλεγμένο νομοθετικό σώμα της «*συνέλευσης των τάξεων*», άλλο τόσο οξυμένη είναι η ίδια η κοινωνικο-ταξική αντίφαση. Ο Marx επανέρχεται κριτικά στο ίδιο ζήτημα και στις σχέσεις *ηγεμόνα και λαού* με τη διαμεσολάβηση του αντιπροσωπευτικού νομοθετικού σώματος που πραγματώνει αυτή την ταξική και «μεικτή σύνθεση» (όπ.π.: 86, 87, 127, 136). Έτσι ο Marx αποκαλύπτει την μεροληπτική, στρατευμένη επιθυμία του Hegel. Τί επιθυμεί ο Hegel; Την εξασφάλιση της ταξικής «σύνθεσης», της συναίνεσης μεταξύ κοινωνίας ιδιωτών και πολιτικού κράτους, και την αδυναμία της εχθρικής αντιπολίτευσης, δηλαδή την σταθερότητα της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων και του Κράτους (όπ.π.: 137)⁹⁶. Για αυτό ο Hegel γράφει ότι «Η θέση της κυβέρνησης

⁹⁶. Ας θυμηθούμε πώς έκλεινε το εγγεγραμμένο για το αγγλικό μεταρρυθμιστικό νομοσχέδιο: με την ελπίδα να μη συγκροτηθεί, ως παράπλευρη συνέπεια μιας κρατικής θεσμικής μεταρρύθμισης, κάποια επικίνδυνη αντιπολίτευση.

απέναντι στις τάξεις δεν είναι θέση ουσιαστικά εχθρική και η πεποίθηση ότι υπάρχει αναγκαία σχέση εχθρότητας αποτελεί θλιβερό λάθος» (όπ.π.: 107). Όπου ο Hegel υποθέτει ως δεδομένη τη συναίνεση της ταξικής κοινωνίας προς το Κράτος, ο Marx βλέπει μόνο τη δυνατότητα τη συναίνεσης, άρα και τη δυνατότητα μιας εχθρικής αντιπολίτευσης (όπ.π.: 135). Η δυνατότητα της συναίνεσης ως η μόνη ισχύουσα πραγματικότητα είναι η **«αυταπάτη της ενότητας του πολιτικού κράτους με τον εαυτό του** (της θέλησης του ηγεμόνα και της θέλησης των Stände, ευρύτερα της αρχής του πολιτικού Κράτους και της κοινωνίας των ιδιωτών), η αυταπάτη της ενότητας αυτής σαν υλικής αρχής, δηλαδή τέτοιας που δεν είναι μόνο_δύο αντίθετες αρχές που ενοποιούνται αλλά που η ενότητά τους είναι φύση, υπαρξιακό θεμέλιο. Η στιγμή τούτη του στοιχείου των Stände είναι ο **ρομαντισμός του πολιτικού κράτους**, τα όνειρα της ουσιαστικότητάς του ή της συμφωνίας με τον εαυτό του. Είναι μια ύπαρξη αλληγορική. Εξαρτάται τώρα από το πραγματικό status quo της σχέσης ανάμεσα στο στοιχείο των Stände και το στοιχείο του ηγεμόνα το να γίνει η αυταπάτη αυτή αυταπάτη αποτελεσματική ή να αυταπατάται η ίδια η συνείδηση ενσυνείδητα. Όσο τα Stände και η εξουσία του ηγεμόνα εναρμονίζονται στην πράξη, αλληλοσυγκρατούνται, η αυταπάτη της ενότητας της ουσίας τους είναι μια **πραγματική αυταπάτη**, δηλαδή **δρώσα αποτελεσματικά**. Στην αντίθετη περίπτωση, εκεί όπου πρέπει να κάνουν έργο την αλήθεια τους, αυτή αλλάζει σε συνειδητή μη-αλήθεια και γίνεται ridicule» (Marx, 1978a: 137).

Σε αυτό το χωρίο, θεωρούμε πως ο Marx εντοπίζει στα θεμέλια της ομαλής, συναινετικής λειτουργίας του έθνους-κράτους τη *«πραγματική, ρομαντική και αποτελεσματική αυταπάτη»* της **εθνικής φαντασίωσης**⁹⁷ και της κοινωνικο-ταξικής, ηθικοπολιτικής και εθνικής ηγεμονίας⁹⁸.

Η εθνο-κρατικά στρατευμένη μεροληψία του Hegel αποκαλύπτεται εναργέστερα όταν αυτός πραγματεύεται το ζήτημα της δημοκρατίας. Ο Hegel στρέφεται ενάντια

⁹⁷. Όπως έχουν επισημάνει διάφοροι μελετητές, στον Marx δεν συναντά κανείς μια συστηματική ανάλυση του έθνους, ούτε κάποια στρατηγική για το πώς το προλεταριάτο πρέπει να δράσει σε αυτό το πεδίο. Καθώς οι Marx και Engels συγκράτησαν από την εγγεληνή ανάλυση του Κράτους μόνο τη στιγμή της αστικής κοινωνίας, την οποία υπέβαλαν σε υλιστική κριτική, έμειναν χωρίς εννοιολογικό πλαίσιο για την κατανόηση των αιτιών, της διαμόρφωσης και της βαρύτητας του παράγοντα της εθνικής συνοχής στην κοινωνική και ανθρώπινη ιστορία. Μάλιστα, η αντίληψή τους διαπνέεται γενικά από έναν αφηρημένο κοσμοπολιτισμό της αστικής κοινωνίας, που θεωρεί το έθνος απλώς μια ψευδή, στρεβλή συνείδηση – η αρθρογραφία τους ειδικά για τον ιρλανδικό και τον πολωνικό εθνικισμό μαρτυρά τις προσωπικές τους προκαταλήψεις. (Pelczynski, 1984: 262, 275, 277).

⁹⁸. Την ανάλυση αυτού του κρίσιμου εγχειρήματος *αποτελεσματικής, δρώσας αυταπάτης* και εναρμόνισης του στοιχείου του Ηγεμόνα με το στοιχείο των Τάξεων, θα συστηματοποιήσει αργότερα ο Antonio Gramsci στα *Τετράδια της Φυλακής*, με κόμβο την έννοια της *Ηγεμονίας*.

στην «άμεση συμμετοχή όλων στη συζήτηση και την απόφαση, για τις υποθέσεις του Κράτους στην ολότητά τους», αφού έτσι το δημοκρατικό στοιχείο εισάγεται «έξω από κάθε έλλογη μορφή στον κρατικό οργανισμό, που όμως μόνο μέσω μιας έλλογης μορφής είναι τέτοιος» (Marx, 1978a: 161). Και ο Marx συμπεραίνει από αυτό: «Σ' ένα κρατικό οργανισμό που δεν είναι παρά ο φορμαλισμός του Κράτους, το δημοκρατικό στοιχείο δεν μπορεί να εισαχθεί παρά σαν τυπικό στοιχείο», δηλαδή, το δημοκρατικό στοιχείο εισάγεται στον κρατικό οργανισμό μόνο ως επί μέρους στοιχείο, προκειμένου να μην παραβιαστεί η «έλλογη οργάνωση» του Κράτους, και άρα εισάγεται μόνο ως ένα τυπικό και μερικό στοιχείο που πρέπει να προσαρμοστεί και να συμβιβαστεί στην ορθολογικότητα του κρατικού οργανισμού. Η δημοκρατία για το Κράτος είναι στην καλύτερη περίπτωση μια τυπική και επιμέρους αρχή, αντί να είναι η ουσιαστική της πραγμάτωση. Για τον Marx, το δίλημμα της επιλογής ανάμεσα στην αντιπροσώπευση μερικών ή όλων των μελών της κοινωνίας των ιδιωτών στο πολιτικό κράτος είναι αφηρημένο πολιτικό πρόβλημα, καθώς αναπαράγει τον πραγματικό διαχωρισμό ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών και το πολιτικό κράτος ως αφαίρεσης της αστικής κοινωνίας από τον εαυτό της (Marx, 1978a: 162, 167). Η εκλογική μεταρρύθμιση είναι η απαίτηση να εκπροσωπηθεί πολιτικά το σύνολο της κοινωνίας των ιδιωτών, διαλύοντας τον τυπικό διαχωρισμό του πολιτικού κράτους και το φορμαλισμό του, διαλύοντας την κοινωνία των ιδιωτών ως τέτοια, στον ορίζοντα της μετατροπής της δημοκρατίας από τυπική σε ουσιαστική αρχή (όπ.π.: 167).

Ωστόσο, η κριτική παρουσίαση των θέσεων του Hegel από τον Marx αναφορικά με το θεσμό της νομοθετικής εξουσίας και της αντιπροσώπευσης της κοινωνίας των ιδιωτών στο πολιτικό Κράτος, αποκαλύπτει δομικά και ανυπέρβλητα όρια της νεωτερικής, αστικής κοινωνίας και του κράτους της στην ουσιαστική πραγμάτωση της δημοκρατίας. Ο Hegel προσπαθεί να υπερβεί τον πραγματικό διαχωρισμό κοινωνίας των ιδιωτών και του πολιτικού κράτους, όπως αυτός εκφράζεται στο πεδίο της νομοθετικής εξουσίας του οργανικού Κράτους, αξιώνοντας από τους αντιπροσωπευόμενους την εμπιστοσύνη προς τους αντιπροσώπους (όπ.π.: 170), ενώ η επιχειρηματολογία του μαρτυρά, σύμφωνα με τον Marx, έναν αντιφατικό, «διπλό καθορισμό της νομοθετικής εξουσίας», μία αξεπέραστη διπλή, τυπική και υλική αντίφαση του ίδιου του θεσμού της αντιπροσώπευσης: η τυπική αντίφαση βρίσκεται στο γεγονός ότι οι αντιπρόσωποι της κοινωνίας των ιδιωτών, συγκροτούμενοι ως διαχωρισμένο από τους αντιπροσωπευόμενους πολιτικό σώμα, εκφράζουν τον ίδιο τον διαχωρισμό της κοινωνίας των ιδιωτών από το πολιτικό Κράτος. Αν οι

αντιπρόσωποι εκπροσωπούσαν πραγματικά, υπερβαίνοντας τον διαχωρισμό αυτό, τότε η ίδια η αντιπροσώπευση θα αυτοκαταργούταν. Η υλική αντίφαση, από την άλλη μεριά, βρίσκεται στο γεγονός ότι οι αντιπρόσωποι εξουσιοδοτούνται από την κοινωνία των ιδιωτών να εκπροσωπούν μερικά συμφέροντα, οφείλουν όμως συγκροτώντας το αντιπροσωπευτικό σώμα να εκπροσωπούν το γενικό συμφέρον (Marx, 1978a: 167, 169, 170). Η αντιπροσώπευση της κοινωνίας των ιδιωτών στο πολιτικό κράτος και στη νομοθετική εξουσία του συνταγματικού, οργανικού κράτους, οφείλει λοιπόν να αντιπροσωπεύει, ταυτόχρονα και αντιφατικά, τόσο τον Άνθρωπο και το γενικό, καθολικό του συμφέρον, όσο και το επί μέρους συμφέρον των ατόμων, των κοινοτήτων, των συντεχνιών, των τάξεων. Στο ίδιο πνεύμα, ο Hegel απαιτεί από τους εκπροσώπους των συντεχνιών, ταυτόχρονα και αντιφατικά, την εκπροσώπηση τόσο του καθολικού συμφέροντος όσο και του επί μέρους συμφέροντος (όπ.π.: 173, 174). Ο Marx κάνει λόγο για τις «Δύο Βουλές» που αναπτύσσονται στην ανάλυση του Hegel: «Η πρώτη Βουλή, η Βουλή της ανεξάρτητης ατομικής ιδιοκτησίας συγκροτήθηκε προς το συμφέρον του μονάρχη και της κυβερνητικής εξουσίας σαν θωράκιση απέναντι στο πνεύμα της δεύτερης Βουλής θεωρούμενης σαν η πολιτική ύπαρξη των κοινών» (όπ.π.: 170). Και σημειώνει, σαρκαστικά, πως ο Hegel επιθυμεί διακαώς να υποτάξει το τη θέληση των ατόμων και των τάξεων, μέσω του θεσμού της αντιπροσώπευσης ακόμα και της δεύτερης Βουλής, στο Κράτος, εμποδώνοντας βαθιά, στο μικροεπίπεδο της κοινωνίας των ιδιωτών, το αίσθημα της γραφειοκρατικής εξουσίας, που αποτελεί ένα ισχυρό στήριγμα του Κράτους (όπ.π.: 170, 171). Και ο Marx καταλήγει πως εδώ ο Hegel «φτάνει μέχρι τη δουλοπρέπεια», «τον βλέπουμε από άκρη σε άκρη μολυσμένο από τη φτηνή αλαζονεία του κόσμου των Πρώτων γραφειοκρατών που, με στενόθωρο γραφειοκρατικό τουπέ, ρίχνουν ένα συγκαταβατικό βλέμμα στην αυτοπεποίθηση της υποκειμενικής γνώμης του λαού για τον εαυτό του. Το Κράτος εδώ ταυτίζεται παντού από τον Χέγκελ με την κυβέρνηση» (όπ.π.: 172).

Ο Hegel υποστηρίζει λοιπόν μια «οργανική ενότητα» μεταξύ των διαφόρων κρατικών εξουσιών, της ηγεμονικής, της κυβερνητικής και της νομοθετικής εξουσίας, την οποία ο Marx καταγγέλλει ως μυστικιστική ψευδαίσθηση (όπ.π.: 98), εντοπίζοντας μια τριπλή ανεπίλυτη αντίθεση των εσωτερικών διαρθρωτικών σχέσεων του οργανικού Κράτους, δηλαδή μια τριπλή αντίφαση. «Η πρώτη ανεπίλυτη αντίθεση ήταν η αντίθεση του όλου καθεστώτος και της νομοθετικής εξουσίας. Η δεύτερη είναι εκείνη ανάμεσα στη νομοθετική εξουσία και την κυβερνητική, στο

νόμο και την εκτέλεση» (όπ.π.: 98). Η τρίτη είναι ανάμεσα στην εκτελεστική και την ηγεμονική εξουσία. Πρόκειται όμως πάντα για τις μεταμορφώσεις της ίδιας εμφυλιοπολεμικής αντίφασης ανάμεσα στην αστική κοινωνία των μερικών συμφερόντων και του πολιτικού κράτους του γενικού συμφέροντος, αντίφαση της ταξικής κοινωνίας που μετατρέπεται σε εσωτερική αντίφαση του οργανικού, συνταγματικού Κράτους ανάμεσα στην εξυπηρέτηση των μερικών συμφερόντων της κυρίαρχης τάξης και του γενικού συμφέροντος της κοινωνίας. Η αντίφαση αυτή του οργανικού Κράτους με τον εαυτό του παίρνει αρχικά τη μορφή παράγωγων αντιφάσεων στο εσωτερικό της ηγεμονικής εξουσίας, της κυβερνητικής/εκτελεστικής εξουσίας και της νομοθετικής εξουσίας, και στη συνέχεια τη μορφή παράγωγων αντιφάσεων στις μεταξύ τους διαρθρωτικές σχέσεις, που καταλύουν τη ψευδεπίγραφη οργανική ενότητα του συνταγματικού Κράτους.

Το παράδοξο της ανάπτυξης του Κράτους ως «ενισχυόμενης αδυναμίας»

Ενώ η κρατική κυριαρχία ταυτολογικά ισχυρίζεται ότι αντλεί την κυρίαρχη εξουσία από τον εαυτό της, εκπροσωπώντας τη λαϊκή κυριαρχία, ο Marx χαρτογραφεί τα πραγματικά, υλικά στηρίγματα της κρατικής ισχύος, που βρίσκονται σε σφαίρες «εκτός» και «υπό» αυτής. Το Κράτος, στη πραγματικότητα, δεν καθορίζει τις σφαίρες των μερικών συμφερόντων της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας, αλλά καθορίζεται από αυτές. Και όσο αυτές οι σφαίρες των μερικών συμφερόντων αναπτύσσονται, τόσο ενισχύεται ο ετεροκαθορισμός και η αδυναμία του πολιτικού Κράτους, που αδυνατεί να εκπροσωπήσει τα γενικά συμφέροντα: «Ο Χέγκελ σκιαγραφεί το πολιτικό Κράτος όχι σαν την ανώτερη πραγματικότητα, καθ'εαυτή και δι'εαυτή, της κοινωνικής ύπαρξης, αλλά του δίνει αντίθετα μια επισφαλή πραγματικότητα, σε σχέση μ'ένα άλλο από το οποίο εξαρτάται: δεν το παρουσιάζει σαν την αυθεντική ύπαρξη των άλλων σφαιρών, αλλά ως κάτι που βρίσκει την αυθεντική ύπαρξή του στις άλλες σφαίρες. Έχει παντού ανάγκη από την εγγύηση των σφαιρών που παραμένουν εξωτερικές προς αυτή (σ.σ. την ύπαρξή του). Δεν είναι η πραγματοποιημένη ισχύς. Είναι η υποστηριζόμενη αδυναμία, όχι η δύναμη που εξουσιάζει τα στηρίγματα αλλά η δύναμη του στηρίγματος. Ο ισχυρός είναι το

στήριγμα» (Marx, 1978a: 160)⁹⁹. Το παράδοξο της Κρατικής Μορφής είναι το παράδοξο μιας ύπαρξης που έχει ανάγκη μια εξωτερική προς τον εαυτό της εγγύηση (τη σφαίρα των υλικών συμφερόντων) και που πρέπει, ταυτόχρονα, να είναι η καθολική ύπαρξη της εγγύησης αυτής και συνεπώς η πραγματική της εγγύηση (όπ.π.: 160). Με άλλα λόγια, το Κράτος πρέπει να εγγυηθεί, ως εκπρόσωπος του γενικού συμφέροντος, τα μερικά συμφέροντα τα οποία, στη πραγματικότητα, εγγυώνται την ύπαρξή του. Το Κράτος πρέπει να αναπαράγει τους υλικούς όρους ύπαρξής του, να αναπαράγει δηλαδή τον υλικό ετεροκαθορισμό του. Καθώς όμως το Κράτος οφείλει να αναπαράγει και να αναπτύσσει τον υλικό ετεροκαθορισμό του, και κυρίως την κοινωνία των μερικών, ιδιωτικών και ταξικών συμφερόντων, καταλήγει να εξαρτάται όλο και περισσότερο από αυτήν. Έτσι το Κράτος αναπτύσσεται όχι ως «πραγματοποιημένη ισχύς», αλλά ως «υποστηριζόμενη αδυναμία».

Στη θεμελιώδη αυτή θέση θα επανέλθουν οι Marx και Engels τις επόμενες δεκαετίες των ερευνών τους, μελετώντας την υλική ανάπτυξη της παραγωγής και αναπαραγωγής της ζωής, την ανάπτυξη της υλικής βάσης της κοινωνίας ως αναπτυσσόμενο όρο όχι ενίσχυσης αλλά αποδυνάμωσης, και τελικά απονέκρωσης της Κρατικής Μορφής.

Τα όρια της μαρξικής κριτικής στην εγελιανή φιλοσοφία του Κράτους: Προς μια γενική υλιστική αντίληψη της Κρατικής Μορφής

Ανακατασκευάσαμε τη φιλοσοφική κριτική του Marx στον Hegel σε τρία σημεία. Στο *Σημείο Πρώτο*, διακρίναμε τρεις επιμέρους μεθοδολογικές αιχμές της μαρξικής κριτικής: 1^α) η υλιστική αντιστροφή: από την Ύπαρξη στην Έννοια 1^β) η υλιστική αναγνώριση των πραγματικών αντιφάσεων και άκρων 1^γ) η υλιστική εξήγηση των αντιφάσεων. Στη συνέχεια, παρατηρήσαμε πως η κοινωνικοπολιτική κριτική του Marx στον Hegel εκκινεί από την υλιστική αντιστροφή της σχέσης ύπαρξης και Έννοιας (1^α), και από την αναγνώριση της πραγματικότητας των αντιφάσεων και άκρων (1^β), αρχικά μεταξύ της αστικής κοινωνίας και του πολιτικού Κράτους (*Σημείο*

⁹⁹. «So sinkt Hegel überall dahin hinab, den „politischen Staat" nicht als die höchste, an und für sich seiende Wirklichkeit des sozialen Daseins zu schildern, sondern ihm eine prekäre, in Beziehung auf andres abhängige Wirklichkeit zu geben: ihn nicht als das wahre Dasein der andern Sphäre zu schildern, sondern ihn vielmehr in der andern Sphäre sein wahres Dasein finden zu lassen. Er bedarf überall der Garantie der Sphären, die außer ihm liegen. Er ist nicht die verwirklichte Macht. Er ist die gestützte Ohnmacht, er ist nicht die Macht über diese Stützen, sondern die Macht der Stütze. Die Stütze ist das Mächtige» (Marx & Engels [MEW] (1956-2018), 1: 320).

Δεύτερο), και έπειτα του οργανικού Κράτους με τον εαυτό του (Σημείο Τρίτο). Ωστόσο, θεωρούμε πως το 1^ο) σημείο, η *υλιστική εξήγηση των αντιφάσεων*, που θεμελιώνει τη δυνατότητα της πρακτικής, υλικής επίλυσής τους, είναι ακριβώς το μεθοδολογικά υπανάπτυκτο σημείο που ουσιαστικά σφραγίζει αυτή τη πρώτη φάση των *προϋποθέσεων* από την αμέσως επόμενη φάση της *πρωταρχικής εμφάνισης* της υλιστικής θεωρίας του Κράτους.

Όπως είδαμε, στη *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* ο Marx επικεντρώνεται στο πώς η υλική αντίφαση της *κοινωνίας των ιδιωτών* με το *πολιτικό Κράτος* μετασχηματίζεται και εσωτερικεύεται στη Κρατική Μορφή, παράγοντας τις *εσωτερικές αντιφάσεις του οργανικού, συνταγματικού Κράτους* στα πεδία των επιμέρους εξουσιών του (*ηγεμονική, εκτελεστική, νομοθετική εξουσία*). Οι οργανικές, κρατικές αντιφάσεις καταλαμβάνουν το μεγαλύτερο μέρος των μαρξικών κριτικών σημειώσεων, ενώ η εξέταση της πραγματικής αντίφασης ανάμεσα στην υλική βάση των επιμέρους συμφερόντων και στο πολιτικό Κράτος παραμένει σε ένα επιφανειακό επίπεδο. Εξ αυτού προκύπτει ότι ο νεαρός Marx δεν έχει εστιάσει ακόμα στους νόμους ανάπτυξης και στις αντιφάσεις της *αστικής-πολιτικής οργάνωσης* της παραγωγής και στις αντιφάσεις της *οικογενειακής-φυλετικής οργάνωσης* της αναπαραγωγής. Ο νεαρός Marx εξετάζει τη σφαίρα των υλικών, μερικών συμφερόντων μόνο σε σχέση με το πολιτικό Κράτος και τις αντιφάσεις του οργανικού, συνταγματικού Κράτους, και όχι στην ειδική αυτοτέλειά της.

Επιπλέον, ο Marx δεν εστιάζει στο πώς γεννιέται και εξηγείται υλιστικά η ίδια η αντίφαση ανάμεσα στην *κοινωνία των ιδιωτών* και το *πολιτικό Κράτος*. Τόσο στην έκθεση του Hegel, όσο και στην υλιστική κριτική του Marx, μια προσεκτική ανάγνωση αποκαλύπτει μια λανθάνουσα, όσο και απωθημένη προϋπόθεση τόσο της Κρατικής Μορφής, όσο και της κριτικής της. Η υλική αντίφαση της *κοινωνίας των ιδιωτών* με το *πολιτικό Κράτος* που μετασχηματίζεται, όπως κατέδειξε ο νεαρός Marx, σε εσωτερική αντίφαση του *οργανικού Κράτους*, προϋποθέτει η ίδια τη διάλυση των κοινοτικών δεσμών και την ανθρώπινη εξατομίκευση, που παράγει τον ίδιο τον αποξενωτικό διαχωρισμό της *κοινωνίας των ιδιωτών* από το *πολιτικό Κράτος*, διαχωρισμός που αποτυπώνεται ανάγλυφα στη νεωτερική κοινωνία. Σε τελική ανάλυση, λοιπόν, το Κράτος βασίζεται σε μια **πρωταρχική διάλυση των κοινοτικών δεσμών**, σε έναν πρωταρχικό διαχωρισμό των ατόμων από τους κοινοτικούς όρους υπάρξής τους: «Μόνο σε αντίθεση με τις υπάρχουσες κοινότητες, μόνο σαν άτομο μπορεί να είναι πολίτης του Κράτους. Η ύπαρξή του σαν πολίτη βρίσκεται έξω από

τις κοινοτικές του υπάρξεις, είναι λοιπόν καθαρά ατομική [...] Ο ατομισμός στον οποίο ξεχύνεται η κοινωνία των ιδιωτών, στην πολιτική πράξη της, πηγάζει αναγκαία από το ότι η κοινότητα, η κοινοτική ουσία μέσα στην οποία υπάρχει το επί μέρους άτομο, η κοινωνία των ιδιωτών είναι διαχωρισμένη από το Κράτος, πηγάζει από το ότι το πολιτικό Κράτος είναι μια αφαίρεση της κοινωνίας αυτής» (Marx, 1978a: 120, 121-122).

Στο φόντο λοιπόν όλων των πολυσχιδών θεωρητικών αναπτύξεων της αποξενωτικής σχέσης *αστικής κοινωνίας-πολιτικού Κράτους* και των εσωτερικών, αντιφατικών σχέσεων του *οργανικού, συνταγματικού Κράτους*, **βρίσκεται το αίνιγμα της διάλυσης της πρωταρχικής Κοινότητας**, και συγκεκριμένα της διάλυσης της φυλετικής Κοινότητας, άρα και το αίνιγμα του εμφυλίου πολέμου.

Το πέρασμα από την οικογενειακή-φυλετική κοινοτική ζωή στην αστική και πολιτική ζωή, καταλαμβάνει στον Hegel τη μικρή έκταση της παρ. 181 των *Κατευθυντήριων Γραμμών της Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Όπως παρατηρεί ο Marx, σε άλλα σημεία της έκθεσής του ο Hegel ιχνηλατεί μια πρώτη άρθρωση της αλλοτριωτικής σχέσης ανάμεσα στην οικογενειακή ζωή και την ατομική ιδιοκτησία, πάνω στην οποία στηρίζεται πρωταρχικά η διάλυση της φυλετικής κοινότητας και η ανάδυση του Κράτους. Ο Hegel κάνει λόγο στην παρ. 185 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* για τα «αρχαία κράτη» που είναι καθιδρυμένα «*επί της πατριαρχικής και θρησκευτικής αρχής*», και επιπλέον, όπως παρατηρεί ο Marx, υποστηρίζει έναν υποστασιακό δεσμό ανάμεσα στην οικογενειακή ζωή, την έγγεια ιδιοκτησία, την αγροτική τάξη και την ηγεμονική εξουσία, από τον βασιλιά ενός Θεοπατριαρχικού Κράτους μέχρι το Συνταγματικό Μονάρχη (Marx, 1978a: 139-143). Το προνεωτερικό κοινωνικο-ταξικό καθεστώς, που βασίζεται στην αγροτική έγγεια ιδιοκτησία και το θεοπατριαρχικό Κράτος, μεταβαίνει στην αστική-πολιτική οργάνωση της κοινωνίας με την επικράτηση της ατομικής ιδιοκτησίας και του πολιτικού Κράτους της

Οι παραπάνω επισημάνσεις έχουν σκοπό να καταδείξουν τα όρια στα οποία προσκρούει, σε αυτή τη φάση ανάπτυξής της, η μαρξική κριτική της Κρατικής Μορφής. Στη *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* ο Marx επικεντρώνεται στην πιο επιφανειακή, **τριτογενή αντίφαση** του οργανικού Κράτους με τον εαυτό του, αναγνωρίζοντας πως αυτή βασίζεται στην *ουσιώδη, δευτερογενή αντίφαση* της κοινωνίας των ιδιωτών με το πολιτικό Κράτος, χωρίς να εξετάζει τους ειδικούς όρους και νόμους ανάπτυξής της, ενώ, επιπλέον, προϋποθέτει την *καταγωγική, πρωτογενή αντίφαση* της φυλετικής κοινότητας με τον εαυτό της, η

οποία παίρνει τη μορφή του εμφυλίου πολέμου και παράγει το πρωταρχικό, θεοπατριαρχικό Κράτος. Αυτή τη πρωτογενή αντίφαση ο Marx την αφήνει εδώ ανεξέταστη. Ωστόσο παρατηρούμε ότι, όπως αναφέραμε εισαγωγικά, η σκέψη του νεαρού Marx ήδη κινείται από την επιφάνεια, το *φαινόμενο* του Κράτους (τριτογενής αντίφαση) στην *ουσία* του (δευτερογενής αντίφαση), με ορίζοντα το *είναι* του, την *Καταγωγή* του (πρωτογενής αντίφαση). Έτσι η μαρξική κριτική προς τον Hegel σφυρηλατεί το *υλικό σχήμα και περιεχόμενο* της Λογικής της Κρατικής Μορφής. Ωστόσο, ο Marx αδυνατεί ή αποφεύγει να εξηγήσει υλιστικά: α) τον μηχανισμό που οδηγεί στη διάλυση της φυλετικής κοινότητας και στη προσωρινή «*επίλυση*» της πρωτογενούς αντίφασης στο Θεοπατριαρχικό Κράτος, β) τον κοινωνικο-ταξικό μηχανισμό μηχανισμό «*επίλυσης*» της δευτερογενούς αντίφασης *αστικής κοινωνίας/πολιτικού Κράτους* στο *αστικό Κράτος*, και τελικά, στο *συνταγματικό, οργανικό Κράτος*, και τέλος, γ) τον ενδεχόμενο μηχανισμό «*επίλυσης*» της τριτογενούς αντίφασης του συνταγματικού, οργανικού Κράτους (αντίφαση της *ηγεμονικής, της εκτελεστικής, της νομοθετικής εξουσίας*) σε κάποια λογικά ανώτερη και έσχατη Κρατική Μορφή – η οποία, όπως θα δούμε, ονομάζεται από τον Marx *βοναπαρτισμός-αυτοκρατορισμός*.

Η αμέσως επόμενη φάση ανάπτυξης της μαρξικής σκέψης, που ονομάζουμε φάση *πρωταρχικής εμφάνισης της υλιστικής θεωρίας του Κράτους*, θέτει το γενικό ερευνητικό πρόγραμμα μιας υλιστικής θεωρίας της Κρατικής Μορφής, το οποίο θα επιχειρήσει να λύσει τις παραπάνω απορίες.

2. Πρωταρχική εμφάνιση: Η γενική υλιστική θεωρία για τη Κρατική Μορφή

Αν στο Πρόλογο της *Κριτικής στην Εγγελιανή Φιλοσοφία του Κράτους και του Δικαίου* ο Marx άσκησε κριτική στην ιδεαλιστική φιλοσοφία της ανθρώπινης αλλοτρίωσης, δείχνοντας το αξεδιάλυτο δεσμό της θρησκευτικής με την πολιτική και τελικά με την κοινωνική αλλοτρίωση, στις *Θέσεις για τον Feurbach* ο Marx επιχειρεί να επαναπροσδιορίσει υλιστικά την έννοια της αλλοτρίωσης στο έδαφος του κομμουνιστικού, πρακτικού υλισμού. Στη θέση IV ο Marx υποστηρίζει, επαναλαμβάνοντας ουσιαστικά τη λογική της ανθρώπινης αυτοαλλοτρίωσης σε συνθήκες κοινωνικής αυτοαντίφασης των νεανικών του Χειρογράφων και της Κριτικής του στον Hegel: «η κοσμική βάση αποσπάται από τον εαυτό της και σταθεροποιείται στα σύννεφα, αποτελώντας έτσι ένα αυτόνομο βασίλειο» και έτσι

«μπορεί ακριβώς να εξηγηθεί μονάχα από την εσωτερική διάσπαση και την εσωτερική αντίφαση αυτής της κοσμικής βάσης. Πρέπει λοιπόν να καταλάβουμε πρώτα απ'όλα αυτή την τελευταία στην αντίφασή της για να την επαναστατικοποιήσουμε ύστερα πρακτικά εξαλείφοντας την αντίφαση. Από τη στιγμή λοιπόν που έχουμε ανακαλύψει, λόγου χάρη, ότι η γήινη οικογένεια είναι το μυστικό της ουράνιας οικογένειας, θα πρέπει από κει και ύστερα να κάνουμε τη θεωρητική κριτική ακριβώς της πρώτης και θα πρέπει να την ανατρέψουμε πρακτικά» (Marx & Engels, 1997: 46) . Αυτός ο συλλογισμός αποτελεί τον πυρήνα και της υλιστικής κριτικής στην κοινωνικο-ταξική αλλοτρίωση που οδηγεί στην Κυριαρχία και το Κράτος: υπάρχει μια υλική, πρωτογενής αντίφαση της κοινωνίας με τον εαυτό της που τη διασπά, με αποτέλεσμα την αναγκαία παραγωγή μιας υπερβατικής, επουράνιας αναπαράστασης της ταξικά διαιρεμένης κοινωνίας στο Κράτος. Στη *Γερμανική Ιδεολογία* ο Marx αναπλαισιώνει τη φιλοσοφική κριτική στην εγγεληνική φιλοσοφία του Κράτους στο έδαφος του ιστορικού υλισμού. Εκθέτοντας την υλιστική αντίληψη της ιστορίας στο φως της κριτικής, οι Marx και Engels επιχειρούν να προσδιορίσουν τις θεμελιώδεις ορίζουσες και συντεταγμένες καθώς και τους θεμελιώδεις νόμους εξέλιξης της ανθρώπινης ιστορίας. Έτσι παρουσιάζουν, μεταξύ άλλων, και τη δική τους αντίληψη για τους υλικούς, αιτιώδεις μηχανισμούς στο πεδίο της παραγωγής και της αναπαραγωγής που οδήγησαν στην ανάδυση και την επικράτηση μιας κοινωνικής τάξης πάνω στις άλλες, άρα και στην εδραίωση της Κρατικής Μορφής. Η υλιστική επιστήμη της ιστορίας ξεκινά όχι με αυθαίρετες προϋποθέσεις και δόγματα, αλλά με τις πραγματικές προϋποθέσεις της ανθρώπινης ιστορίας. Ξεκινά, πρώτα απ'όλα, από την ύπαρξη των ζωντανών ανθρώπινων ατόμων, τη σωματική τους οργάνωση και τη σχέση που αυτή δημιουργεί με την υπόλοιπη φύση. Αυτές οι φυσικές βάσεις είναι η αναγκαία αφετηρία της ανθρώπινης ιστορίας που μετασχηματίζεται στην πορεία της ιστορίας και της δράσης των ανθρώπων (Marx & Engels, 1997: 60, 61). Οι άνθρωποι διακρίνονται από τα ζώα χάρη στη συνείδηση, τη θρησκεία και άλλα χαρακτηριστικά τους γνωρίσματα, πρωταρχικά όμως διακρίνονται από τα ζώα μόλις αρχίσουν να παράγουν τα μέσα συντήρησής τους, άρα και τη πραγματική τους υλική ζωή, βήμα που προϋποθέτει μια ορισμένη σωματική τους οργάνωση. Ο τρόπος παραγωγής των ανθρώπων δεν αφορά απλώς την αναπαραγωγή της φυσικής ύπαρξης των ατόμων, αλλά ένα καθορισμένο τρόπο εκδήλωσης της δραστηριότητάς τους, έναν καθορισμένο τρόπο ζωής τους. Η ανθρώπινη παραγωγή εμφανίζεται μαζί με την αύξηση του πληθυσμού, η οποία με τη

σειρά της προϋποθέτει την επικοινωνία μεταξύ των ατόμων, ενώ η μορφή επικοινωνίας καθορίζεται και αυτή από την υλική παραγωγή (όπ.π.: 61, 62).

Στη βάση της ανάπτυξης της παραγωγής και του πληθυσμού, ο Marx περιγράφει την συνακόλουθη ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας, εντός του οποίου αρχικά διακρίνεται ο πρωτογενής, αγροτικός τομέας από τον δευτερογενή, εμπορικό και βιομηχανικό τομέα, πράγμα που συνεπάγεται το διαχωρισμό χωριού και πόλης και την αντίθεση συμφερόντων μεταξύ τους. Έπειτα επέρχεται ο διαχωρισμός της εμπορικής από τη βιομηχανική εργασία. Παράλληλα αναπτύσσονται ποικίλοι καταμερισμοί εργασίας ανάμεσα στα συνεργαζόμενα άτομα σε κάθε κλάδο και τομέα εργασίας. Η σχετική θέση των ξεχωριστών κοινωνικών ομάδων στον καταμερισμό εργασίας (πατριαρχία, δουλεία, κάστες, τάξεις) καθορίζονται από τις μεθόδους παραγωγής της αγροτικής οικονομίας, της βιομηχανίας και του εμπορίου-όπως και οι πιο σχέσεις μεταξύ των εθνών, σε πιο ανεπτυγμένες μορφές επικοινωνίας (Marx & Engels, 1997: 62). Τα διάφορα στάδια ανάπτυξης στον καταμερισμό εργασίας διαμορφώνουν αντίστοιχες σχέσεις ιδιοκτησίας.

Η πρώτη μορφή ιδιοκτησίας είναι η φυλετική ιδιοκτησία των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών, της αλιείας, και της πρώιμης γεωργίας. Ο καταμερισμός εργασίας περιορίζεται στον φυσικό καταμερισμό εργασίας της οικογένειας και η κοινωνική δομή στη πατριαρχική δομή με αρχηγούς, μέλη της φυλής και δουλεία, με τη δουλεία να αναπτύσσεται με την αύξηση του πληθυσμού, των αναγκών και την επέκταση των εξωτερικών σχέσεων του πολέμου και των ανταλλαγών (όπ.π.: 63). Η δεύτερη μορφή ιδιοκτησίας είναι η «αρχαία κοινοτική και κρατική ιδιοκτησία», που προέρχεται από τη συνένωση φυλών σε μια πόλη «με συμφωνία ή με κατάκτηση που εξακολουθεί να συνοδεύεται από τη δουλεία». Πάλι στην κοινωνική ιδιοκτησία αναπτύσσεται η κινητή και αργότερα ακίνητη ατομική ιδιοκτησία, «αλλά σε μια κατ'εξάίρεση μορφή υποταγμένη στην κοινοτική ιδιοκτησία». Ο Marx περιγράφει εδώ κυρίως την αρχαία πόλη-κράτος, που βασίζεται, σε μια μετέπειτα ανάπτυξή της, στον ανταγωνιστικό καταμερισμό εργασίας πόλης-χωριού, στην αντίθεση πολιτών-δούλων και αργότερα στην αντίθεση βιομηχανίας-ναυτιλιακού εμπορίου, ενώ ο κοινοτικός χαρακτήρας αυτής της κοινωνικής δομής αποσυντίθεται «στο μέτρο ακριβώς που εξελίσσεται ειδικά η ακίνητη ατομική ιδιοκτησία». Η τρίτη μορφή ιδιοκτησίας είναι η φεουδαρχική ιδιοκτησία «ή ιδιοκτησία των κλειστών τάξεων», που βασίζεται στην κοινοτική ιδιοκτησία αλλά η άμεση παραγωγική τάξη δεν είναι οι δούλοι, αλλά μικροί αγρότες που έχουν γίνει δουλοπάροικοι και αποτελούν τη βάση της ιεραρχικής

δομής της γαιοκτησίας. Επιπλέον έχει αναπτυχθεί περισσότερο η συντεχνιακή ιδιοκτησία των επαγγελματιών, το βιοτεχνικό και εμπορικό κεφάλαιο των ατομικών τεχνιτών (όπ.π.: 64, 65). Η τέταρτη μορφή ιδιοκτησίας είναι οι καπιταλιστικές σχέσεις ιδιοκτησίας, και το καπιταλιστικό Κράτος που τους αντιστοιχεί.

Έχοντας πρώτα δώσει ένα προκαταρκτικό σχεδιάγραμμα της αντίληψής τους για τη μελέτη της Ιστορίας, στη συνέχεια οι Marx και Engels την εξειδικεύουν και την αναπτύσσουν, τονίζοντας ότι η υλιστική μέθοδος είναι η ακριβώς αντίθετη της ιδεαλιστικής φιλοσοφικής μεθόδου: «Έντελώς αντίθετα προς τη γερμανική φιλοσοφία που κατεβαίνει από τον ουρανό στη γη, εδώ ανεβαίνουμε από τη γη στον ουρανό» (Marx & Engels, 1997, τ.1: 67). Ναι μεν η ιστορία είναι, όπως θα μπορούσε να διατυπωθεί με πιο αφηρημένους και φιλοσοφικούς όρους, η διαδοχική εξέλιξη της ανθρωπότητας κατά την οποία οι νέες ανθρώπινες γενεές εκμεταλλεύονται τον παραγόμενο πλούτο των προηγούμενων γενεών, κληρονομώντας και μεταβάλλοντας τις ιστορικές συνθήκες, όμως η ιστορική εξέλιξη δεν βασίζεται σε προκαθορισμένους σκοπούς, αλλά στους υλικούς όρους κάθε ιστορικής φάσης που παράγει την επόμενη ιστορική φάση, τείνοντας εμμενώς και αιτιωδώς στην παγκόσμια ιστορία των ατόμων και των εθνών (όπ.π.: 83, 85). Η υλιστική μέθοδος ξεκινάει την κατανόηση της ιστορίας από την παραγωγή του τρόπου ζωής, που καθορίζει τη συνείδηση, τις θεσμικές και ιδεολογικές της μορφές, και όχι το αντίστροφο. Η πρώτη ιστορική πράξη είναι η παραγωγή των μέσων για την ικανοποίηση των ζωτικών αναγκών, και άρα η παραγωγή της ίδιας της υλικής ζωής. Την ίδια στιγμή, η ικανοποίηση αυτών των αναγκών σημαίνει την παραγωγή καινούργιων αναγκών, που η ικανοποίησή τους οδηγεί σε νέες ανάγκες. Το τρίτο σημείο που επισημαίνει ο Marx είναι η αναπαραγωγή του είδους που βασίζεται στη βασική έμφυλη σχέση και στην οικογένεια, που είναι στην αρχή η μόνη κοινωνική σχέση (όπ.π.: 73, 74). Παραγωγή και αναπαραγωγή, που έχουν ως αποτέλεσμα την αύξηση και ανάπτυξη των αναγκών, της παραγωγικότητας, του πληθυσμού, του καταμερισμού εργασίας, αποτελούν τη διπλή, φυσική και κοινωνική βάση εξέλιξης της ανθρώπινης ιστορίας (όπ.π.: 74, 75, 76).

Αποτέλεσμα αυτής της υλικής ανάπτυξης είναι η ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας, των μορφών επικοινωνίας και των μορφών συνείδησης. Οι παραγωγικές δυνάμεις είναι που καθορίζουν τη μορφή επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων. Αρχικά, η θεμελιώδης μορφή επικοινωνίας είναι η απλή οικογένεια και η «*σύνθετη οικογένεια*», «*η λεγόμενη φυλή*», όπως λέει ο Marx, στη συνέχεια αναπτύσσεται η

ιδιωτική κοινωνία σε βαθμό ανάλογο της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και του ταξικού καταμερισμού εργασίας (Marx & Engels, 1997: 82, 83). Η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, των μορφών επικοινωνίας και των μορφών συνείδησης, από ένα σημείο και μετά, επιφέρει τον ανταγωνισμό για την διανομή του πλούτου μεταξύ των διαφόρων κοινωνικών ομάδων συμφερόντων, με τη πρώτη άνιση διανομή, και άρα ιδιοκτησία, να εντοπίζεται στο εσωτερικό της οικογένειας, όπου ο άντρας αποκτά τον έλεγχο της γυναίκας και των παιδιών (όπ.π.: 78). Ο καταμερισμός εργασίας, και ο πρώτος υποδουλωτικός, έμφυλος καταμερισμός εργασίας συνεπάγεται την αντίθεση ανάμεσα στα συμφέροντα του ξεχωριστού ατόμου ή της ξεχωριστής οικογένειας και στο συλλογικό συμφέρον όλων των ατόμων που έχουν επικοινωνία μεταξύ τους (Marx & Engels, 1997: 78). Σε αυτό το σημείο οι Marx και Engels εκθέτουν σε συμπυκνωμένη μορφή τον πυρήνα της γενικής υλιστικής θεωρίας γέννησης της Κρατικής Μορφής:

«Επιπλέον, ο καταμερισμός της εργασίας συνεπάγεται την αντίθεση ανάμεσα στα συμφέροντα του ξεχωριστού ατόμου ή της ξεχωριστής οικογένειας και στο συλλογικό συμφέρον όλων των ατόμων που έχουν επικοινωνία ανάμεσά τους. Και πραγματικά, αυτό το συλλογικό συμφέρον δεν υπάρχει απλώς στη φαντασία, σαν το "γενικό συμφέρον", αλλά πριν απ'όλα στην πραγματικότητα, σαν αμοιβαία αλληλεξάρτηση των ατόμων, που ανάμεσά τους είναι καταμερισμένη η εργασία. Και μέσα απ'αυτή την ίδια την αντίθεση ανάμεσα στα συμφέροντα του ατόμου και στα συμφέροντα της κοινωνίας, η τελευταία παίρνει μίαν ανεξάρτητη μορφή σαν κράτος, αποχωρισμένο από τα πραγματικά συμφέροντα του ατόμου και του συνόλου, και ταυτόχρονα σε μια **φανταστική απατηλή κοινότητα**, που πάντοτε όμως βασίζεται πάνω στους πραγματικούς δεσμούς που υπάρχουν σε κάθε οικογενειακό και φυλετικό σύνολο — όπως είναι οι δεσμοί σάρκας και αίματος, γλώσσας, καταμερισμός της εργασίας σε μεγαλύτερη κλίμακα, και άλλων συμφερόντων, όπως θα το αναπτύξουμε αργότερα, ο δεσμός που βασίζεται πάνω στις τάξεις που ήδη έχουν προσδιοριστεί από τον καταμερισμό της εργασίας, που ξεχωρίζουν σε κάθε τέτοια μάζα ανθρώπων, και που μια απ'αυτές κυριαρχεί πάνω σε όλες τις άλλες» (όπ.π.: 78, 79).

Όσο αναπτύσσονται οι παραγωγικές δυνάμεις αναπτύσσεται ο κοινωνικο-ταξικός καταμερισμός της εργασίας και η κοινωνική διαφοροποίηση που δημιουργεί κατακερματισμό ατομικών και κοινωνικών υλικών όρων και συμφερόντων, και άρα κοινωνικές συγκρούσεις και κοινωνικό πόλεμο που ανατρέπει τις κατεστημένες μορφές επικοινωνίας (όπ.π.: 124, 125). Έτσι συνοψίζεται ο γενικός, υλιστικός

μηχανισμός αιτιογένεσης του Κράτους, που γεννιέται μέσα από την ιστορικο-υλιστική παραγωγή της κοινωνικοταξικής σύγκρουσης. «Όλες οι συγκρούσεις στην ιστορία έχουν την πηγή τους, κατά την άποψή μας, στην αντίφαση ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και τη μορφή επικοινωνίας» (όπ.π.: 112). Ο Marx αναγνωρίζει στη «*θεωρία της κατάκτησης*», σύμφωνα με την οποία η ανθρώπινη ιστορία είναι η ιστορία των πολεμικών συγκρούσεων και κατακτήσεων, ένα σημαντικό ερμηνευτικό σχήμα για την κατανόηση της ιστορικής κίνησης, όμως θεωρεί πως αυτό είναι επιφανειακό, αφού η κατάκτηση αφορά τις ανθρώπινες σχέσεις και μορφές επικοινωνίας, και όχι την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και την αντίφασή της με τις μορφές επικοινωνίας, αντίφαση που ο ίδιος τοποθετεί στο επίκεντρο, ως κινητήρα της ιστορικής εξέλιξης. Όπως γράφει «*η κατάκτηση καθορίζεται από το αντικείμενο που κατακτιέται*», δηλαδή οι συνειδητές κατακτητικές, πολεμικές πράξεις καθορίζονται από το αντικειμενικό, υλικό πλαίσιο διεκδίκησης (Marx & Engels, 1997: 123). Επομένως, ναί μεν το Κράτος είναι η οργάνωση μιας ταξικής, νικηφόρας κατάκτησης πάνω στους όρους παραγωγής της ζωής, ωστόσο οι υλικοί όροι αυτής της κατάκτησης καθορίζονται από την ανάπτυξη της υλικής παραγωγής και της πληθυσμιακής αναπαραγωγής. Συνοψίζοντας, σε άλλο σημείο του έργου, οι Marx και Engels επαναλαμβάνουν ότι η πρώτη Κρατική Μορφή βασίζεται στη φυλετική ιδιοκτησία ως κρατική ιδιοκτησία υπό τον έλεγχο της κυρίαρχης ομάδας-κάστας, στο πλαίσιο της οποίας τα άτομα έχουν «*απλή κατοχή*» (όπ.π.: 128). Όσο αναπτύσσεται και αποσυντίθεται η «*φυσική κοινότητα*» με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, του καταμερισμού εργασίας και της ατομικής ιδιοκτησίας, διαμορφώνεται και το σύγχρονο Κράτος, που αποτελεί μορφή οργάνωσης της κυρίαρχης τάξης, και τελικά, στον καπιταλισμό, της κυρίαρχης αστικής τάξης. Το πιο σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος, με αυτά τα κριτήρια, είναι σύμφωνα με τους Marx και Engels αυτό της Βορείου Αμερικής. Ωστόσο, οι δυο τους διακρίνουν και μία οριακή περίπτωση της Κρατικής Μορφής, που μοιάζει να αποκλίνει από αυτή τη γενική ιστορική διαδικασία εξέλιξης της παραγωγής, του κοινωνικού πολέμου και του Κράτους. Πρόκειται για μια οριακή ιστορική συνθήκη υπό την οποία το Κράτος αποκτά μια «*ανεξαρτησία*» από τις κοινωνικές τάξεις, εκεί όπου υπάρχει μια μεταβατική, «*νόθα*» κοινωνικοταξική ιστορική κατάσταση, ανάμεσα στην παρακμάζουσα φεουδαρχική τάξη και στην αναδύομενη αστική τάξη, «*δηλαδή στις χώρες όπου κανένα τμήμα του πληθυσμού δεν μπορεί να κυριαρχήσει πάνω στα άλλα*» (όπ.π.: 129). Επιπλέον, οι Marx και Engels διατυπώνουν, μεταξύ άλλων,

κάποιες θέσεις για την εξέλιξη της ταξικής κυριαρχίας και της κρατικής μορφής της. Κάθε τάξη που αγωνίζεται για την κυριαρχία καταργεί την παλιά μορφή κοινωνίας και κυριαρχίας παρουσιάζοντας το δικό της, μερικό συμφέρον ως γενικό συμφέρον και επιβάλλοντάς το στις άλλες τάξεις και στην υπόλοιπη κοινωνία. Το «φανταστικό γενικό συμφέρον» που επιβάλλεται πάνω στη πραγματική σύγκρουση των ιδιωτικών συμφερόντων με το συλλογικό συμφέρον, παίρνει τη μορφή του Κράτους (όπ.π.: 80). Η κυριαρχία οργανωμένη σε Κράτος εξελίσσεται και η ηγεμονία της γίνεται όλο και πιο γενική, όλο και πιο κοινωνική, όλο και πιο συμπεριληπτική. Η κυριαρχία και το κράτος κοινωνικοποιούνται σύμφωνα με την ανταγωνιστική συνεξέλιξη των κυρίαρχων και των καταπιεσμένων, που οδηγεί σε όλο και πιο γενικές μορφές κυρίαρχης ηγεμονίας, όσο και σε όλο και πιο βαθύτερες αρνήσεις της κυριαρχίας (όπ.π.: 95).

Το Κράτος, σύμφωνα με έναν υλιστικό ορισμό του, που αποτελεί αυτομάτως πολεμική στη φιλοσοφική ιδεαλιστική παράδοση, είναι ένα ιστορικό προϊόν της ανθρώπινης αλλοτρίωσης μέσα σε μια κοινωνία που σπαράσσεται από την αντίθεση ατομικού και συλλογικού συμφέροντος, όπως αυτή αναπτύσσεται με την ανάπτυξη του καταμερισμού επιμέρους εργασιακών δραστηριοτήτων έναντι της συλλογικής κοινωνικής παραγωγής, και από τις κοινωνικο-ταξικές αντιθέσεις ομάδων συμφερόντων μέσα στον καταμερισμό αυτό. Έτσι οι Marx και Engels επαναπροσδιορίζουν υλιστικά την έννοια της «αλλοτρίωσης» ως αποξένωσης των επιμέρους εργασιών και συμφερόντων από την κοινή, κοινωνική παραγωγή (Marx & Engels, 1997: 80, 81).

Σύμφωνα με τον Marx, υπάρχουν «δύο πρακτικές προϋποθέσεις» για την κατάργηση της υλικής αλλοτρίωσης, που οργανώνεται στην ταξική κυριαρχία και το Κράτος της. Η πρώτη είναι η αλλοτρίωση να βιώνεται σαν μια «αφόρητη δύναμη» από μια μεγάλη μάζα της ανθρωπότητας «χωρίς ιδιοκτησία», και η δεύτερη είναι η μάζα αυτή να βρίσκεται σε αντίφαση με «έναν κόσμο του πλούτου και πολιτισμού, που υπάρχει πραγματικά». Όσον αφορά τη πρώτη προϋπόθεση, το προλεταριάτο ως υποκείμενο της επανάστασης προϋποθέτει την ανάπτυξη των παραγωγικών και την παγκόσμια καπιταλιστική αγορά, όπως κι ο κομμουνισμός», ενώ από την παγκόσμια καπιταλιστική αγορά παράγεται «και η απώλεια, η όχι πρόσκαιρη, αυτής της (σ.σ. προλεταριακής) εργασίας, σα σίγουρης πηγής ζωής, απώλεια που προκύπτει από το συναγωνισμό» (όπ.π.: 82). Επομένως, η πρώτη προϋπόθεση δεν αφορά απλώς μια εργατική τάξη που παράγει μέσα από τη μισθωτή της σκλαβιά τον καπιταλιστικό

πλούτο, αλλά μια εργατική τάξη που εκτοπίζεται, ως προλεταριακός πλεονάζοντας πληθυσμός, από τη σιγουριά και τη βεβαιότητα της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και της καπιταλιστικής αναπαραγωγής της ζωής. Όσον αφορά τη δεύτερη προϋπόθεση, η αντίφαση του προλεταριάτου με τον αστικό κόσμο του πλούτο απαιτεί, **και αυτή**, την ανάπτυξη των παγκόσμιων παραγωγικών δυνάμεων, που έρχονται σε αντίφαση με τις καπιταλιστικές σχέσεις ιδιοκτησίας και επικοινωνίας. Επομένως, και οι δύο πρακτικοί όροι προϋποθέτουν, με τη σειρά τους, μια μεγάλη αύξηση της παραγωγικής δύναμης, καθώς και τη δημιουργία της παγκόσμιας ιστορίας και της παγκόσμιας επικοινωνίας. Χωρίς την αναγκαία ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων **«η στέρηση θα γινόταν απλώς γενική, και με τη φτώχεια θα ξανάρχιζε ο αγώνας για τα αναγκαία και θα αναπαράγονταν αναγκαστικά όλες οι παλιές βρωμιές»**, ενώ, επιπλέον, χωρίς την η ανάπτυξη των παγκόσμιων παραγωγικών δυνάμεων και της παγκόσμιας επικοινωνίας, είναι αδύνατος ο συγχρονισμός και η αλληλεξάρτηση της ζωής των διαφορετικών εθνών, που αποτελεί αναγκαία συνθήκη μετάβασης στον κομμουνισμό. «Εμπειρικά, ο κομμουνισμός είναι δυνατός μονάχα σαν πράξη των κυρίαρχων λαών μονομιάς και ταυτόχρονα, πράγμα που προϋποθέτει την παγκόσμια ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και την παγκόσμια επικοινωνία που συνδέεται με τον κομμουνισμό [...] Ο κομμουνισμός δεν είναι για μας μια κατάσταση πραγμάτων που πρέπει να εγκαθιδρυθεί, ένα ιδεώδες που σ' αυτό θα πρέπει να προσαρμοστεί η πραγματικότητα. Ονομάζουμε κομμουνισμό την πραγματική κίνηση που αναιρεί¹⁰⁰ τη σημερινή κατάσταση πραγμάτων. Οι όροι αυτής της κίνησης προκύπτουν από τις προϋποθέσεις που τώρα υπάρχουν» (Marx & Engels, 1997: 81).

Οι Marx και Engels συνοψίζουν την υλιστική αντίληψη της ιστορίας στα εξής σημεία: 1) η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων συγκρούεται με τις μορφές επικοινωνίας, διαμορφώνοντας τη συνείδηση της αναγκαιότητας μια ριζικής επανάστασης, 2) το Κράτος είναι *«η πρακτική έκφραση»* της κυριαρχίας μιας κοινωνικής τάξης πάνω στους όρους παραγωγής, 3) ενώ οι μέχρι τώρα επαναστάσεις επέφεραν αλλαγές στο εσωτερικό του καταμερισμού εργασίας, η κομμουνιστική

¹⁰⁰. Στο γερμανικό πρωτότυπο των Marx & Engels, η περίοδος έχει ως εξής: «Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung». Marx & Engels [MEW] (1956-2018), 3: 35. Τροποποιούμε την ελληνική μετάφραση σε αυτό το σημείο, αλλάζοντας το «καταργεί» με τη λέξη «αναιρεί», με την κλασική έννοια της Aufhebung, αυτή της κατάργησης-διατήρησης-υπέρβασης, δηλαδή διαλεκτικής αναιρέσης ή άρσης.

επανάσταση δεν μπορεί παρά να καταργεί τον ίδιο τον υποδουλωτικό καταμερισμό εργασίας, την ίδια την αναγκαστική από τις συνθήκες εργασία και την ίδια την ταξική κυριαρχία αλλά και τις ίδιες τις τάξεις, 4) για την επιτυχία της επανάστασης και την αλλαγή της κοινωνικής συνείδησης, «είναι αναγκαία η αλλαγή των ανθρώπων σε μαζική κλίμακα, μια αλλαγή που μπορεί να γίνει μονάχα με ένα πρακτικό κίνημα, με μιαν επανάσταση. Αυτή η επανάσταση είναι επομένως αναγκαία, όχι μόνο επειδή η κυρίαρχη τάξη δε μπορεί να ανατραπεί με κανέναν άλλο τρόπο, αλλά επίσης επειδή η τάξη που την ανατρέπει μόνο σε μιαν επανάσταση μπορεί να πετύχει να απαλλαγεί από την προαιώνια “κόπρο του Αυγείου” και να γίνει ικανή να θεμελιώσει εξ αρχής την κοινωνία» (όπ.π.: 85, 86). Άλλωστε, όπως σημειώνουν οι συγγραφείς της Γερμανικής Ιδεολογίας, διατυπώνοντας έναν προσδιορισμό του κομμουνισμού ως ιστορικά ανεπτυγμένης μορφής του κοινοτισμού: «Μονάχα σε μια κοινότητα μαζί με άλλους έχει κάθε άτομο τα μέσα να καλλιεργήσει τις ικανότητές του προς όλες τις κατευθύνσεις. Μόνο μέσα στην κοινότητα, επομένως, είναι δυνατή η προσωπική ελευθερία» (όπ.π.: 115). Ενώ το Κράτος αποτελεί μια «απατηλή κοινότητα» (όπ.π.: 121), ο κομμουνισμός αποτελεί τη πραγματική κίνηση υλικής πραγμάτωσης της ανθρώπινης κοινότητας.

Το Κράτος είναι η οργανωτική, θεσμική μορφή μέσω της οποίας τα άτομα μιας κυρίαρχης τάξης εξασφαλίζουν τα κοινά τους συμφέροντα, και όπου σ'αυτή συνοψίζεται ολόκληρη η ιδιωτική κοινωνία μιας εποχής. Από αυτό έπεται ότι στο σύγχρονο Κράτος οι βασικοί θεσμοί αποκτούν «μια πολιτική μορφή. Από εδώ προέρχεται η ψευδαίσθηση ότι ο νόμος βασίζεται πάνω στη θέληση, και μάλιστα πάνω στη θέληση την αποσπασμένη από τη πραγματική της βάση-πάνω στην ελεύθερη θέληση. Παρόμοια, το Δίκαιο περιορίζεται με τη σειρά του στους νόμους» (όπ.π.: 130). Αναπτύσσοντας αυτό το σημείο, οι Marx και Engels διακρίνουν στο 2^ο τόμο της *Γερμανικής Ιδεολογίας* δύο γενεαλογίες θεωρητικής ερμηνείας της βάσης του Δικαίου και του Κράτους: η πρώτη, υλιστική θεωρητική γενεαλογία, βασίζεται στην έννοια της Δύναμης, ενώ η δεύτερη, ιδεαλιστική θεωρητική γενεαλογία, βασίζεται στην έννοια της Βούλησης (Marx: 1989: 47). Μόνο αν το Κράτος αναγνωριστεί ως θεμελιωμένο πάνω στην κοινωνικο-ταξική Δύναμη, μπορεί να ανατραπεί, με τη βίαιη ανατροπή αυτής της κοινωνικο-ταξικής Δύναμης. Με άλλα λόγια, η κυρίαρχη θέληση στην οποία στηρίζεται το Κράτος μπορεί να ανατραπεί μόνο με την ανατροπή των υλικών, πρακτικών όρων πάνω στις οποίες στηρίζεται και από τις οποίες διαμορφώνεται αυτή η θέληση (όπ.π.: 48).

Τα όρια της δεύτερης φάσης ανάπτυξης της μαρξικής κριτικής

Συνοψίζοντας, το γενικό διάγραμμα της πρώια διατυπωμένης υλιστικής θεωρίας του Κράτους των Marx και Engels, όπως αυτό σχηματοποιείται στη Γερμανική Ιδεολογία, περιλαμβάνει μια υλιστική ανάλυση της «αντίφασης των παραγωγικών δυνάμεων και των μορφών επικοινωνίας», ή αλλιώς, μια υλιστική ανάλυση της αλλοτρίωσης/αποξένωσης των ατομικών παραγωγών από τους γενικούς όρους της κοινοτικής παραγωγής που συνίσταται στα εξής τρία στοιχεία: α) ανάπτυξη της υλικής αναπαραγωγής του πληθυσμού και του έμφυλου καταμερισμού της εργασίας, β) ανάπτυξη της υλικής παραγωγής αγαθών και του κοινωνικο-τεχνικού καταμερισμού της εργασίας, γ) ανάπτυξη του εμφυλίου πολέμου και του Κράτους.

Ωστόσο, μολονότι ο Marx και ο Engels προσδιορίζουν το σύνολο των παραπάνω υλικών παραγόντων ως το πλέον κρίσιμο στην αιτιογένεση της Κρατικής Μορφής, δεν έχουν εμβαθύνει ακόμα στην κατανόηση των εσωτερικών τους συναφειών, που θα απαιτούσε την ειδική κατανόηση των νόμων ανάπτυξης και παρακμής που διέπουν την αναπαραγωγή, την παραγωγή και τον κοινωνικο-ταξικό εμφύλιο, στη διαλεκτική τους με τη Κρατική Μορφή. Θα υποστηρίξουμε ότι η αμέσως επόμενη φάση ανάπτυξης της μαρξικής σκέψης πάνω στη Κρατική Μορφή, κινείται ακολουθώντας μια τροχιά από το πιο επιφανειακό επίπεδο των ιστορικών συναρτήσεων ανάμεσα στον εμφύλιο πόλεμο και τη Κρατική Μορφή, στο πιο βαθυδομικό, πολυπαραγοντικό επίπεδο των αιτιωδών μηχανισμών παραγωγής του εμφυλίου πολέμου και Κρατικής Μορφής, ενώ κάθε διαλεκτική σπείρα κατανόησης περιλαμβάνει ως στιγμή τις αμέσως προηγούμενες: 1] έρευνα της διαλεκτικής *εμφυλίου πολέμου και Κρατικής Μορφής* στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία, ειδικά στο παράδειγμα της Γαλλίας (στοιχείο γ') 2] έρευνα της διαλεκτικής *υλικής παραγωγής, εμφυλίου πολέμου και Κρατικής Μορφής* στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και στο παράδειγμα της Αγγλίας (στοιχεία β' και γ') 3] έρευνα της διαλεκτικής *υλικής αναπαραγωγής, υλικής παραγωγής, εμφυλίου πολέμου, κοινοτικής μορφής ζωής και Κρατικής Μορφής* στην ιστορία των τρόπων (ανα)παραγωγής (στοιχεία α', β', γ', σε συνάρτηση με την αποσύνθεση και της ανασύνθεση της κοινοτικής, κομμουνιστικής ζωής). Τα ερευνητικά σημεία 1 και 2 θα αναπτυχθούν στην αμέσως επόμενη φάση ανάπτυξης της μαρξικής σκέψης, ενώ το σημεία 3 στην τελευταία φάση ανάπτυξης της.

Αντιστοιχίζουμε τα σημεία 1 και 2 στο διπλό ερευνητικό πρόγραμμα της ταξικής ιστοριογραφίας και της πολιτικής οικονομίας της Κρατικής Μορφής, αντίστοιχα.

3. Ταξική ιστοριογραφία και πολιτική οικονομία της Κρατικής Μορφής

3^α. Ταξική Ιστοριογραφία της Κρατικής Μορφής: Κράτος και εμφύλιος στο υπόδειγμα της Γαλλίας

Ο Marx συγκρατεί από τον Hegel το διαλεκτικό σχήμα της Κρατικής Μορφής: η διάσπαση και ο κατακερματισμός της πρωταρχικής φυλετικής κοινότητας, ο κοινωνικο-ταξικός ανταγωνισμός που φέρνει σε αντίφαση την κοινωνία με τον εαυτό της, με αποτέλεσμα τη συγκρότηση ενός υπερβατικού κρατικού μηχανισμού που εγγυάται την κοινωνική ολότητα, ο οποίος, παραδόξως, αποτελεί μέρος της διασπασμένης κοινωνίας την οποία ο ίδιος υπερβαίνει. Ο Marx διακρίνει, ήδη στον Hegel, την διαπίστωση πως η οικογένεια και η αστική κοινωνία με το πολιτικό της κράτος αποτελούν τη διπλή υλική βάση του Κράτους, ενώ το πατριωτικό «πνεύμα του λαού» αποτελεί τον συνεκτικό του ιστό. Η υλιστική αντιστροφή του Hegel από τον ώριμο Marx, επομένως, συνίσταται στην κριτική ανάλυση αυτής της διπλής υλικής βάσης. Ο Marx επικεντρώνεται στη κριτική της αστικής κοινωνίας και του πολιτικού της κράτους κατά τη δεύτερη περίοδο ωρίμανσης της σκέψης του για τη Κρατική Μορφή. Στα περίφημα ιστορικά έργα του Marx για τη Γαλλία, και συγκεκριμένα κυρίως στα έργα *Οι ταξικοί αγώνες στη Γαλλία από το 1848 ως το 1850*, η *18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*, χρησιμοποιεί ως ιστορικό υπόδειγμα τη Γαλλία ώστε να μελετήσει υλιστικά, να κατανοήσει και να προγνώσει την γενική εξελικτική τροχιά που διαγράφει ιστορικά η Κρατική Μορφή, με κινητήρα την πάλη των τάξεων, με ορίζοντα τη κρίση της Κρατικής Μορφής και την προετοιμασία των υλικών όρων για την προλεταριακή επανάσταση. Και αυτό γιατί, όπως εξηγεί ο Engels στον πρόλογο της 3^{ης} έκδοσης της 18^{ης} Μπρυμαίρ: «[...] Ο αγώνας του προλεταριάτου που ανεβαίνει ενάντια στην κυρίαρχη τάξη εκδηλώνεται εδώ, στη Γαλλία, με τέτοια έντονη μορφή που είναι άγνωστη αλλού. Αυτός είναι και ο λόγος που ο Marx όχι μόνο μελετούσε με ιδιαίτερη προτίμηση τη γαλλική ιστορία του παρελθόντος, αλλά και παρακολουθούσε σ'όλες τις λεπτομέρειες την τρέχουσα ιστορία, συγκέντρωνε υλικό για μελλοντική χρήση και γι'αυτό ποτέ δεν τον ξάφνιασαν τα γεγονότα» (Engels, 1975: 162). Για να συμπληρώσει ότι η πάλη των τάξεων αποτελεί το κλειδί κατανόησης της ιστορίας, αλλά η ίδια εξαρτάται από

το βαθμό ανάπτυξης της οικονομικής θέσης της και τον τρόπο παραγωγής (όπ.π.: 163).

Με υπόδειγμα τη Γαλλία, λοιπόν, ο Marx θα επιχειρήσει να δοκιμάσει την κατανοητική ισχύ μιας υλιστικά θεμελιωμένης *Λογικής της Κρατικής Μορφής*, την οποία αρχικά συνήγαγε από τη κριτική ανάλυση της εγγελιανής *Φιλοσοφίας του Κράτους* και ανέπτυξε στην *Γερμανική Ιδεολογία*, σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό έδαφος, αυτό της Γαλλίας, το οποίο εμφανίζεται να είναι το πλέον ανεπτυγμένο και πρόσφορο για την κατανόηση της διαλεκτικής της ταξικής πάλης με τη λογική και την ιστορία της κρατικής διαμόρφωσης. Σε όσα ακολουθούν, θα σταθούμε στην *18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη* και στον *Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία*.

18^η Μπρυμαίρ

Ο Marx συνέγραψε τη *18^η Μπρυμαίρ* το 1852, ξεκινώντας από τη δημοκρατική επανάσταση και τελειώνοντας με το πραξικόπημα του Λουδοβίκου Βοναπάρτη, ανιψιού του Ναπολέοντα Βοναπάρτη. Στο έργο αυτό ο Marx αναπτύσσει ένα στοχασμό για την πολιτική και την κοινωνική επανάσταση ανασυντάσσοντας το ιστορικό υλικό των *Ταξικών Αγώνων* στη Γαλλία, συμπυκνώνοντας, εμβαθύνοντας αλλά και διευρύνοντας την ανάλυσή. Βασική θέση του Marx είναι ότι οι άνθρωποι δημιουργούν οι ίδιοι την ιστορία τους, αλλά μόνο σε καθορισμένες ιστορικές συνθήκες, τις οποίες κληρονομούν και από τις οποίες περιορίζονται. Από την επανάσταση στην αντεπανάσταση, από την νίκη στην ήττα, και με την ιστορική επανάληψη τόσο των επαναστάσεων όσο και των αποτυχιών τους, οι άνθρωποι σταδιακά απελευθερώνονται από τις προκαταλήψεις και τα συμβολικά ονόματα του παρελθόντος, από τις ιστορικά παρωχημένες μορφές που αιχμαλώτιζαν κάθε νέα επαναστατική δημιουργία, καθώς αναδύεται ένα νέο κοινωνικό περιεχόμενο πέρα από τους διαθέσιμους Λόγους, τις αφηγήσεις και τις ρητορικές, που γελοιοποιούνται, μεταβαίνοντας από την εποχή των τραγικών αποτυχιών στην εποχή της φαρσοκωμωδίας των συμβόλων τους. Έτσι το νέο κοινωνικό περιεχόμενο αναζητά νέες σχηματοποιήσεις και μορφές, αυτή τη φορά όχι από το παρελθόν αλλά από το μέλλον: «Η κοινωνική επανάσταση του 19^{ου} αιώνα δεν μπορεί να αντλήσει την ποιήσή της από το παρελθόν αλλά μόνο από το μέλλον. Δεν μπορεί να ξεκινήσει πριν απεκδυθεί κάθε δεισιδαιμονία για το παρελθόν. Οι παλαιότερες επαναστάσεις

χρειάζονταν τις κοσμοϊστορικές αναμνήσεις για να κωφεύσουν στο δικό τους περιεχόμενο. Η επανάσταση του 19^{ου} αιώνα πρέπει να αφήσει τους «νεκρούς θάψαι τους εαυτών νεκρούς» [Ματθαίος 8: 22] για να καταλήξει στο δικό της περιεχόμενο. Εκεί η φράση πήγαινε πέρα από το περιεχόμενο, εδώ πηγαίνει το περιεχόμενο πέρα από τη φράση» (Marx, 2018, τ.Α: 309).

Στην ιστορική κόψη του ξυραφιού, ωστόσο, η κοινωνία μέχρι σήμερα δεν έκανε τελικά το επαναστατικό άλμα, αλλά τρόμαξε η ίδια μπροστά στο νέο, επαναστατικό κοινωνικό της περιεχόμενο και παλινδρόμησε σε προγενέστερες, αντιδραστικές οργανωτικές και ιδεολογικές μορφές. Σε τέτοιες κρίσιμες ιστορικές εποχές, πολύ συχνά το έθνος παρανοεί παραληρηματικά και βλέπει τον εαυτό του με τα νεκραναστημένα κοστούμια των παλαιών ηρώων (όπ.π.: 309). «Αντί η ίδια η κοινωνία να έχει κατακτήσει ένα νέο περιεχόμενο γι' αυτή την ίδια, φαίνεται μόνο ότι το κράτος έχει επιστρέψει στην αρχαιότερη μορφή του, στη ξεδιάντροπα απλή κυριαρχία του ξίφους και του ράσου [...]» (όπ.π.: 310). Στη πραγματικότητα, όμως, αυτή η φαινομενική παλινδρόμηση σε προγενέστερες, αρχαϊκές και αυταρχικές κρατικές μορφές, είναι στη πραγματικότητα, και αντιφατικά, πρόοδος της ιστορικής διαμόρφωσης των προϋποθέσεων μιας νέας επαναστατικής αφετηρίας: «Η κοινωνία φαίνεται τώρα να έχει οπισθοχωρήσει πίσω από την αφετηρία της. Στην πραγματικότητα, τώρα είναι που πρέπει να δημιουργήσει για τον εαυτό της την επαναστατική αφετηρία, την κατάσταση, τις σχέσεις, τους όρους υπό τους οποίους, και μόνο, αποκτά σοβαρή χροιά η σύγχρονη επανάσταση» (όπ.π.: 310).

Η επαναστατική διαδικασία και ο εκδημοκρατισμός του Κράτους

Ο Marx ανακεφαλαιώνει τις τρεις κύριες φάσεις της γαλλικής επανάστασης, από τις 24 Φεβρουαρίου 1848 μέχρι το Δεκέμβριο του 1851, μέσω διαφορετικών διατυπώσεων, από τη σκοπιά των κοινωνικοταξικών και συνταγματικών-πολιτειακών εξελίξεων.

Η πρώτη περίοδος ή «πρόλογος» της επανάστασης (24 Φεβρουαρίου 1848-4 Μάιου 1848). Η περίοδος αυτή σημαδεύεται από τη φιλελεύθερη-δημοκρατική επανάσταση που καθορίστηκε από την «απάτη της γενικής αδελφοσύνης» των κοινωνικών τάξεων, καθώς σε αυτή συμμετείχαν ενωμένοι αστοί, μικροαστοί, εργάτες, αγρότες ενάντια στο «παλαιό καθεστώς» της βασιλείας ή «αστικής μοναρχίας» του Λουδοβίκου Φιλίππου (όπ.π.: 312-313, 380).

Η δεύτερη περίοδος της επανάστασης (4 Μαΐου 1848-τέλος Μαΐου 1849), την οποία ο Marx χαρακτηρίζει περίοδο «συγκρότησης της πολιτείας και της Συντακτικής Συνέλευσης» και την οποία διαιρεί στις εξής φάσεις (Marx, 2018, τ.Α: 380):

1. 4 Μαΐου έως 25 Ιουνίου 1848. Αγώνας όλων των τάξεων ενάντια στο προλεταριάτο. Ήττα του προλεταριάτου τις ημέρες του Ιουνίου.
2. 25 Ιουνίου έως 10 Δεκεμβρίου 1848. Δικτατορία των καθαρών αστών ρεπουμπλικανών. Σχεδιασμός του Συντάγματος. Κήρυξη του Παρισιού σε κατάσταση πολιορκίας. Η αστική δικτατορία της 10^{ης} Δεκεμβρίου παραμερίζεται από την εκλογή του Βοναπάρτη ως Προέδρου.
3. 20 Δεκεμβρίου 1848 έως 28 Μαΐου 1849. Αγώνας της Συντακτικής με τον Βοναπάρτη και με το Κόμμα της Ευταξίας, που έχει ενωθεί μαζί του. Πτώση της Συντακτικής. Πτώση της ρεπουμπλικανικής αστικής τάξης.

Η ιστορική αυτή ακολουθία σημαδεύτηκε από την κοινωνική-δημοκρατική επανάσταση του Ιουνίου, «το πιο κολοσσιαίο συμβάν στην ιστορία των ευρωπαϊκών εμφύλιων πολέμων». Σφραγίστηκε από την ήττα του εξεγερμένου προλεταριάτου, όπου «πάνω από 3.000 εξεγερμένοι κατασφαγιάστηκαν μετά τη νίκη, 15.000 απελάθηκαν χωρίς ετυμηγορία», και την επικράτηση της (μικρο)αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας στη μορφή της «αστικής πολιτείας», με τη συμμαχία του συνόλου της αστικής τάξης καθώς και των μικροαστών, του στρατού και άλλων μικρομεσαίων και κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Αυτό το κοινωνικο-ιστορικό μπλοκ συγκρότησε το «Κόμμα της Τάξεως» απέναντι στο «Κόμμα της Αναρχίας» του εξεγερμένου προλεταριάτου, και τελικά επικράτησε. Το Κόμμα της Τάξης επικαλέστηκε στην αντεπαναστατική του σταυροφορία, απέναντι στους προλεταριακούς «εχθρούς της κοινωνίας», όλα τα συνθήματα της «παλαιάς κοινωνίας», όπως «ιδιοκτησία, οικογένεια, θρησκεία, ευταξία», συσπειρώνοντας επαρκείς κοινωνικές δυνάμεις και τσακίζοντας τους εξεγερμένους. Όμως «η ιστορία της Συντακτικής Συνέλευσης από τις ημέρες του Ιουνίου είναι η ιστορία της κυριαρχίας και της διάλυσης της ρεπουμπλικανικής αστικής φατρίας» (Marx, 2018, τ.Α: 315). Η ήττα της προλεταριακής κοινωνικο-δημοκρατικής επανάστασης του Ιούνιου διαδραμάτισε έναν βαθύ ιστορικό ρόλο, αποκαλύπτοντας τον ανεξάλειπτα κυριαρχικό πυρήνα της αστικής δημοκρατικής πολιτείας και ανοίγοντας το δρόμο προς τη διάλυσή της. Η αποκλειστική κυριαρχία των αστών-ρεπουμπλικανών διήρκεσε μόνο από τις 24 Ιουνίου μέχρι τις 10 Δεκεμβρίου του 1848. Ο Marx

εξαπολύει σφοδρή κριτική στο ρεπουμπλικανικό Σύνταγμα, αφενός εντοπίζοντας τις θεσμικές εγγυήσεις που η κυρίαρχη τάξη διαθέτει ως «δικλείδες ασφαλείας» ώστε να εξασφαλίζει τη κυριαρχία της, αφετέρου εντοπίζοντας την «αχίλλειο πτέρνα» του συντάγματος στην αντίφαση ανάμεσα στον κυρίαρχο Πρόεδρο και την κυρίαρχη λαϊκή εθνοσυνέλευση (Marx, 2018, τ.Α: 313-315, 317, 318).

Στο Σύνταγμα υπήρχε λοιπόν αυτή η θεμελιώδης δικλείδα ασφαλείας υπέρ της κυρίαρχης τάξης που αποδείχθηκε διαχρονικής σημασίας, η νομική κατασκευή της Κατάστασης Πολιορκίας. Όπως υπενθυμίζει ο Marx, ήταν οι ίδιοι οι ρεπουμπλικανοί, και όχι οι μοναρχικοί, που έκαναν αυτή την «έξοχη εφεύρεση, περιοδικά εφαρμοζόμενη σε κάθε ακόλουθη κρίση κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης», την *Κατάσταση Πολιορκίας* (όπ.π.: 321). Ο Marx διαβλέπει στη θεσμική της ρύθμιση ένα βαθύτερο, ουσιαστικό χαρακτήρα, καθώς αυτή μαρτυρά την εμφυλιο-πολεμική καταγωγική θεμελίωση του ίδιου του Συντάγματος, όσο και ένα πεπρωμένο που υπερβαίνει την εφαρμογή της σε περιστασιακές καταστάσεις έκτακτης ανάγκης από το αστικό κράτος. Για αυτό σημειώνει πως: «Όταν αργότερα το Σύνταγμα καταργείται με ξιφολόγχες, δεν πρέπει να ξεχνά κανείς ότι ήδη όταν ήταν μέσα στον μητρικό κόλπο προφυλασσόταν με ξιφολόγχες, και μάλιστα στραμμένες ενάντια στο λαό, καθώς και ότι αναγκάστηκε να έρθει στον κόσμο με ξιφολόγχες» (όπ.π.: 320), διαβλέποντας τόσο τη στρατοπεδική αφετηρία όσο και τον στρατοπεδικό ορίζοντα της κρατικής μορφής. Η περίοδος από τις 20 Δεκεμβρίου 1848 μέχρι τη διάλυση της Συντακτικής Συνέλευσης το Μάιο του 1849 περιλαμβάνει την ιστορία παρακμής των αστών-ρεπουμπλικανών απέναντι στη συμμαχία του Βοναπάρτη με το Κόμμα της Τάξεως, παρακμή που αποτελεί αντανάκλαση των κοινωνικών ανταγωνισμών μέσα στην νομικοπολιτική, θεσμική δομή του Κράτους (Marx, 2018, τ.Α: 321, 322, 323).

Η τρίτη περίοδος της επανάστασης (Μάιος 1849-Δεκέμβριος 1851) περιλαμβάνει το διάστημα ζωής της συνταγματικής ή κοινοβουλευτικής πολιτείας και της νομοθετικής της εθνοσυνέλευσης, μέχρι τη διάλυσή της (όπ.π.: 326) και την οριστική άνοδο του Βοναπάρτη. Σε αυτό το διάστημα η καπιταλιστική κοινωνία της Γαλλίας διανύει τη δημοκρατική της φαντασίωση, μέχρι το σημείο που το καπιταλιστικό Κράτος αποκαλύπτεται με το πιο αποτρόπαιο, δικτατορικό, αυτοκρατορικό του πρόσωπο, ως εγγυητής της καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων συνολικά. Ο Marx διαιρεί περαιτέρω αυτή την ιστορική περίοδο ως εξής (όπ.π.: 381):

1. 28 Μαΐου 1849 έως 13 Ιουνίου 1849. Αγώνας των μικροαστών με την αστική τάξη και με τον Βοναπάρτη. Ήττα της μικροαστικής δημοκρατίας.
2. 13 Ιουνίου 1849 έως 31 Μαΐου 1850. Κοινοβουλευτική δικτατορία του Κόμματος της Ευταξίας. Ολοκληρώνει την κυριαρχία του με την κατάργηση του γενικού εκλογικού δικαιώματος, χάνει όμως την κοινοβουλευτική κυβέρνηση.
3. 31 Μαΐου 1850 έως 2 Δεκεμβρίου 1851. Αγώνας μεταξύ της κοινοβουλευτικής αστικής τάξης και του Βοναπάρτη. Περαιτέρω:

α) 31 Μαΐου 1850 έως 12 Ιανουαρίου 1851. Το Κοινοβούλιο χάνει την ανώτατη διοίκηση του στρατού.

β) 12 Ιανουαρίου έως 11 Απριλίου 1851. Το Κοινοβούλιο ηττάται στις προσπάθειες να επανακτήσει τη διοικητική εξουσία. Το Κόμμα της Ευταξίας χάνει την αυτοδύναμη κοινοβουλευτική πλειοψηφία. Η συμμαχία του με τους Ρεπουμπλικανούς και τους Ορεινούς.

γ) 11 Απριλίου 1851 έως 9 Οκτωβρίου 1851. Προσπάθειες αναθεώρησης, συγχώνευσης, παράτασης. Το Κόμμα της Ευταξίας διαλύεται στα μεμονωμένα μέρη του. Παγιώνεται η ρήξη του αστικού Κοινοβουλίου και του αστικού Τύπου με τη μάζα της αστικής τάξης.

δ) 9 Οκτωβρίου έως 2 Δεκεμβρίου 1851. Ανοιχτή ρήξη μεταξύ Κοινοβουλίου και εκτελεστικής εξουσίας. Το Κοινοβούλιο εκτελεί τη θανατική πράξη του και καταπίπτει, εγκαταλελειμμένο από την ίδια την τάξη του, από το στρατό, από όλες τις άλλες τάξεις. Πτώση του κοινοβουλευτικού καθεστώτος και της αστικής κυριαρχίας. Νίκη του Βοναπάρτη. Παρωδία αυτοκρατορικής παλινόρθωσης.

Αυτή η τρίτη ιστορική περίοδος ολοκληρώνεται η καθοδική κίνηση της επανάστασης και, αντίστροφα, την ανοδική κίνηση της αντεπανάστασης, που είχε ξεκινήσει **ήδη** με την ήττα τη προλεταριακής επανάστασης του Ιούνη και την επικράτηση του αστικού ρεπουμπλικανικού Κράτους.

Η ολοκλήρωση της αντεπανάστασης στην Αυτοκρατορία

Η αντεπαναστατική διαδικασία, που έχει ξεκινήσει στη πραγματικότητα από την ήττα της προλεταριακής επανάστασης του Ιούνη, περνάει μέσα από την παραμόρφωση της *κοινωνικής πολιτείας* του προλεταριάτου ως αστικοδημοκρατικής πολιτείας (Marx, 2018, τ.Α: 381), και κορυφώνεται με το μαρασμό, το σάπισμα του κοινοβουλευτικού ρεπουμπλικανικού καθεστώτος και την επικράτηση του στρατιωτικού, κοινωνικοπολιτικού κατεστημένου που εκπροσωπεί ο Βοναπάρτης (όπ.π.: 364) Αυτό σηματοδοτεί έναν τελευταίο κύκλο στη σπειροειδή, ανταγωνιστική διαλεκτική εμφυλίου πολέμου και Κράτους, που έχει ως αποτέλεσμα την παλινδρόμηση του Κράτους στην αυτοκρατορική του μορφή. Ο αυτοκρατορικός *Βοναπαρτισμός* εμφανίζεται μια εποχή οξείας καπιταλιστικής και πολιτικής κρίσης, ως η αναγκαία όσο και γελοιογραφική μορφή «επίλυσης» των οξυμένων κοινωνικών και πολιτειακών αντιφάσεων. Μια εποχή αναπόφευκτης παρακμής του ισχύοντος κοινωνικο-ταξικού συμβιβασμού και της Κρατικής Μορφής, κατά την οποία πληθαίνουν τα παρακμιακά φαινόμενα σε όλες τις σφαίρες της κοινωνικής, πολιτισμικής, πολιτικής ζωής (όπ.π.: 327, 328). Αυτή η εποχή της καπιταλιστικής κρίσης οξύνει τις κοινωνικές αντιφάσεις οδηγώντας στην εμβάθυνση και τη διεύρυνση του εμφυλίου κοινωνικο-ταξικού πολέμου, οδηγώντας στην εμβάθυνση και στη διεύρυνση των αντιφάσεων εντός του ίδιου του κρατικού μηχανισμού, και κυρίως της αντίφασης ανάμεσα στη λαϊκή του βάση και την κυρίαρχη εξουσία της αστικής τάξης. Ένα ιστορικό σπινάλ κοινωνικής κρίσης, κοινωνικο-ταξικής αναδιάρθρωσης και κρατικής αναπροσαρμογής ωθεί σε όλο και πιο εμμενείς, ενύπαρκτες στον εμφύλιο πόλεμο κρατικές μορφές, ωθώντας τελικά το Κράτος της κυρίαρχης τάξης στην ανοιχτή διεξαγωγή ενός εμφυλίου πολέμου ενάντια στην υπόλοιπη κοινωνία, προετοιμάζοντας έτσι την αναγκαιότητα του στρατιωτικού πραξικοπήματος απέναντι στις επιμέρους μερίδες της αστικής τάξης, ως μόνης δυνατής επούλωσης του κοινωνικού τραύματος και επικράτησης της κεφαλαιοκρατικής τάξης πραγμάτων συνολικά (Marx, 2018, τ.Α: 382). Ο αστικοδημοκρατικός κοινοβουλευτισμός είχε ήδη χάσει την πραγματική επαφή του με την κοινωνικο-ταξική και εμφυλιοπολεμική δυναμική των ιστορικών εξελίξεων (όπ.π.: 362). Η ιστορική στιγμή ωρίμανσης και τελικά κατάρρευσης της αστικής κοινοβουλευτικής πολιτείας, είναι η στιγμή ωρίμανσης και της επαναστατικής δυνατότητας του προλεταριάτου — είναι, όμως, και η στιγμή κορύφωσης της αντεπανάστασης ως τελευταίου οχυρού της

κεφαλαιοκρατικής τάξης πραγμάτων: «Εάν όμως η πτώση της κοινοβουλευτικής πολιτείας περιέχει εν σπέρματι το θρίαμβο της προλεταριακής επανάστασης, εντούτοις το άμεσο, από αποτέλεσμά της είναι η νίκη του Βοναπάρτη επί του Κοινοβουλίου, της εκτελεστικής εξουσίας επί της νομοθετικής εξουσίας, της απερίφραστης βίας επί της περιφραστικής βίας [...] Η αστική τάξη δεν είχε προφανώς καμία άλλη επιλογή από το να εκλέξει τον Βοναπάρτη. Όταν οι Πουριτανοί στη Σύνοδο της Κωνσταντινούπολης διαμαρτύρονταν για τον έκλυτο βίο των παπών και οδύρονταν για την αναγκαιότητα μιας μεταρρύθμισης των ηθών, ο καρδινάλιος Pierre d'Ailly τους κεραυνοβόλησε ως εξής: “μόνο ο διάβολος αυτοπροσώπως μπορεί να σώσει την Καθολική Εκκλησία και εσείς απαιτείτε αγγέλους”. Έτσι φώναξε και η γαλλική αστική τάξη μετά το πραξικόπημα: [...] Μόνο η κλοπή μπορεί να σώσει την ιδιοκτησία, μόνο η ψευδορκία τη θρησκεία, μόνο το εξώγαμο την οικογένεια, μόνο η αταξία την ευταξία!» (Marx, 2018, τ.Α: 384, 392).

Οι διατυπώσεις του Marx για την υλική, κοινωνικο-ταξική βάση του βοναπαρτισμού είναι ποικίλες, και ίσως αντιφατικές μεταξύ τους. Σε κάποια σημεία υποστηρίζει ότι αυτός εκπροσωπεί την τάξη των μικροαγροτών, σε άλλα το κουρελοπρολεταριάτο, σε άλλα τη χρηματιστική ολιγαρχία ή την αστική τάξη με συνολικό, στρατηγικό τρόπο πέρα από τις επιμέρους μερίδες της. Με τον Λουδοβίκο Βοναπάρτη «φαίνεται να αυτονομείται πλήρως το κράτος. Ο κρατικός μηχανισμός έχει σταθεροποιηθεί σε τέτοιο βαθμό απέναντι στην αστική κοινωνία, ώστε αρκεί στην κορυφή ο αρχηγός της εταιρείας της 10^{ης} Δεκεμβρίου, ένας τυχοδιώκτης που ήρθε από το εξωτερικό, υψωμένος στην ασπίδα από μεθυσμένους στρατιώτες που είχε εξαγοράσει με ποτό και λουκάνικα». Ωστόσο, «η κρατική εξουσία δεν πλανιέται στον αέρα. Ο Βοναπάρτης αντιπροσωπεύει μια τάξη, και μάλιστα την πολυαριθμότερη τάξη της γαλλικής κοινωνίας, τους μικροαγρότες» (ό.π.: 385). Χαρακτηριστικό των μικροαγροτών είναι ότι αποτελούν μια τεράστια μάζα απομονωμένων ατόμων και οικογενειών που στηρίζονται στη δική τους παραγωγή και κατανάλωση. Επομένως, δεν συγκροτούν «κοινότητα» με αμοιβαίους δεσμούς ούτε κοινωνική τάξη με καταμερισμό εργασίας, αλλά ένα αποξενωμένο πλήθος που δεν μπορεί να οργανώσει τη δική του ταξική και πολιτική εκπροσώπηση, αλλά μπορεί μόνο να αντιπροσωπευτεί από κάποιον Κύριο, εν προκειμένω τον Βοναπάρτη (Marx, 2018, τ.Α: 386). Αντιδιαστέλλοντας τον επαναστατημένο αγρότη, σύμμαχο του προλεταριάτου, με τον συντηρητικό αγρότη, υποστηρικτή του Βοναπάρτη, γράφει ο Marx: «Η δυναστεία Βοναπάρτη αντιπροσωπεύει όχι τον επαναστατημένο αλλά το

συντηρητικό αγρότη, δεν αντιπροσωπεύει το διαφωτισμό αλλά τη δεισιδαιμονία του αγρότη, όχι την κρίση του αλλά την προκατάληψή του, όχι το μέλλον του αλλά το παρελθόν του [...]» (όπ.π.: 387). Σε άλλο σημείο της 18^{ης} Μπρυμαίρ, ο Marx υποστηρίζει πως ο βοναπαρτισμός στηρίζεται τόσο στους μικροαγρότες όσο και στο «κουρελοπρολεταριάτο» (όπ.π.: 382), ενώ θα σημειώσει εμφαστικά και τη θεαματική μεταστροφή της χρηματιστικής αριστοκρατίας προς τον Βοναπάρτη ως εκπρόσωπο της κοινωνικής ευταξίας (Marx, 2018, τ.Α: 370, 371). Μάλιστα, ο Marx περιγράφει το πώς η αστική τάξη συνολικά, με ηγετικό της τμήμα τη χρηματιστική αριστοκρατία, «προσπαθούσε να ξεφορτωθεί τη δική της πολιτική κυριαρχία», τους πολιτικούς της εκπροσώπους στο κοινοβούλιο και σε άλλα θεσμικά όργανα, «για να ξεφορτωθεί τους κόπους και τους κινδύνους της κυριαρχίας» (όπ.π.: 373). Και η βιομηχανική αστική τάξη θα χειροκροτήσει τελικά «το πραξικόπημα της 2ας Δεκεμβρίου, την εξολόθρευση του Κοινοβουλίου, την πτώση της δικής της κυριαρχίας, τη δικτατορία του Βοναπάρτη» (όπ.π.: 379). Σε ένα άλλο κείμενό του, που τιτλοφορείται Η Γαλλική Credit Mobilier [III], Ο Marx κάνει λόγο για το «επερχόμενο κραχ του βοναπαρτιστικού χρηματιστηριακού κόσμου», παραθέτοντας επιδοκιμαστικά τη διάγνωση του βαρόνου Montalempert, ο οποίος διαπιστώνει πως ο «πολιτικός βίος» έχει αντικατασταθεί από τον «πυρετό της κερδοσκοπίας, από τη δίψα για κέρδος, από το ξελόγιασμα του τζόγου», σε μια εποχή που «όλη η Γαλλία έχει μετατραπεί σε ένα τεράστιο καζίνο», οι ανώτερες και μεσαίες τάξεις παραδίδονται στην κερδοσκοπία, ενώ και οι κατώτερες τάξεις έχουν διαφθαρεί και αυτές από την απληστία του κέρδους (Marx, 2018, τ.Β.: 889, 890). Ίσως η παρακάτω περιγραφή του Marx, πάλι από την 18^η Μπρυμαίρ αποτυπώνει με τον εναργέστερο τρόπο τη διαταξική συμμαχία, υπό την ηγεμονία της στρατηγικής διάσωσης της καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων, πάνω στην οποία στηρίζεται υλικά ο βοναπαρτισμός. Ο Βοναπάρτης είναι ο «πριγκιπικός κουρελοπρολετάριος», ο οποίος εκπροσωπεί «τα απόβλητα, τα απορρίμματα», τους «απόκληρους όλων των τάξεων», εκφράζοντας την «κοινοτοπία των μαζών» και αποτελώντας ο ίδιος σύμπτωμα μιας παρακμιακής και αντιφατικής εποχής που η αστική τάξη πραγμάτων έχει περάσει στην «πληρέστερη κωμωδία» (Marx, 2018, τ.Α.: 358, 344, 350)¹⁰¹.

¹⁰¹. Για το ίδιο ζήτημα της αντιφατικής κοινωνικο-πολιτικής αποστολής του βοναπαρτισμού, γράφει ο Marx κλείνοντας τη 18^η Μπρυμαίρ: «Η αντιφατική αποστολή του αντρός εξηγεί τις αντιφάσεις της κυβέρνησής του, το ασαφές ψηλάφισμα πότε για να κερδίσει αυτή και πότε εκείνη την τάξη, πότε για να την ταπεινώσει και πότε να τις ξεσηκώσει όλες μαζί εναντίον του, η πρακτική ανασφάλεια του οποίου αποτελεί μια εξαιρετικά κωμική αντίθεση προς το προστακτικό, κατηγορικό ύφος των

Πώς επιχειρούσε ο Βοναπάρτης να διευθετήσει οικονομικά την εκπλήρωση αυτών των αντιφατικών κοινωνικο-ταξικών υποσχέσεων; Μέσω της Πίστωσης, δηλαδή της επέκτασης του χρηματοπιστωτικού κεφαλαίου (Marx, 2018, τ.Β.: 883, 884). Η αντιφατική οικονομική πολιτική του Βοναπάρτη, με κύριο μηχανισμό άσκησης της δημόσια πίστωση, συνοδευόταν από μια σταυροφορία υπεράσπισης των παραδοσιακών αξιών της υπάρχουσας εκμεταλλευτικής τάξης πραγμάτων. Επρόκειτο για μια «βοναπαρτιστική επιχείρηση για τη διάσωση της ευταξίας, της θρησκείας, της περιουσίας και της οικογένειας» (όπ.π.: 890). Οι πέντε βασικές ιδέες, τα πέντε βασικά συστατικά του βοναπαρτισμού είναι: η «ναπολεόντεια» ιδιοκτησιακή μορφή της μικρο-γαιοκτησίας, η ισχυρή και απεριόριστη κυβέρνηση, η ισχυρή γραφειοκρατία, η κυριαρχία των παπάδων ως μέσο της κυβέρνησης, και τέλος, στο σημείο κορύφωσης, η βαρύνουσα θέση του στρατού (Marx, 2018, τ.Α.: 388-391): «Βλέπουμε λοιπόν: όλες οι «idees napoleoniennes» είναι ιδέες του υπανάπτυκτου, του νεοπαγούς λιανοχώραφου, είναι μια ανοησία για το ξεπερασμένο λιανοχώραφο. Είναι απλώς οι παραισθήσεις του επιθανάτιου αγώνα του, λέξεις που έχουν μετατραπεί σε ρητορείες, πνεύματα που έχουν μετατραπεί σε φαντάσματα. Ωστόσο η παρωδία του αυτοκρατορισμού ήταν αναγκαία για να απελευθερωθεί η μάζα του γαλλικού έθνους από το βάρος της παράδοσης και για να αναδειχτεί καθαρά η αντίθεση της κρατικής εξουσίας προς την κοινωνία» (όπ.π.: 392).

Η διαλεκτική της Επανάστασης και Αντεπανάστασης: Εξαντλώντας τη δυναμική του Εμφυλίου Πολέμου και της Κρατικής Μορφής

Από την παραπάνω πολιτική και θεωρητική εξέταση ο Marx οδηγείται σε ένα θεμελιώδες συμπέρασμα: υπάρχει ένας γενικός νόμος εξέλιξης των επαναστάσεων και των αντεπανάστασεων, της Επανάστασης και του Κράτους. Την ανοδική,

κυβερνητικών νόμων, το οποίο αντιγράφει δουλοπρεπώς το θεό του» [...] Κυνηγημένος από τις αντιφατικές απαιτήσεις αυτής της κατάστασης, αναγκασμένος όπως ένας ταχυδαχτυλουργός να παραμένει στα μάτια του κοινού μέσα από διαρκείς εκπλήξεις το υποκατάστατο του Ναπολέοντα, δηλαδή να διαπράττει κάθε μέρα ένα πραξικόπημα en miniature [σε μικρογραφία], ο Βοναπάρτης επιφέρει σύγχυση σε όλη την αστική οικονομία, θίγει όλα όσα φαίνονταν άθικτα για την επανάσταση του 1848, κάνει τους μεν υπομονετικούς με την επανάσταση και τους δε ανυπόμονους γι' αυτή, γεννώντας την ίδια την αναρχία εν ονόματι της ευταξίας, ενώ ταυτόχρονα απογυμνώνει τον κρατικό μηχανισμό από όλη την επίφαση της ιερότητας, **τον εκκοσμικεύει, τον καθιστά ταυτόχρονα αηδιαστικό και γελοίο.** Τη λατρεία του ιερού χιτώνα της Τριψ την επαναλαμβάνει στο Παρίσι ως λατρεία της ναπολεόντειας αυτοκρατορικής πορφύρας. Όταν όμως η αυτοκρατορική πορφύρα πέσει επιτέλους στους ώμους του Λουδοβίκου Βοναπάρτη, τότε θα κατακρημνιστεί το σιδερένιο άγαλμα του Ναπολέοντα από τη στήλη της Βαντόμ» (Marx, 2018, τ.Α': 393, 395).

προοδευτική κίνηση της επανάστασης, από τη μετριοπαθή φιλελεύθερη επανάσταση στη λαϊκή-δημοκρατική επανάσταση και τελικά στη προλεταριακή επανάσταση, διαδέχεται η αντίστροφη, καθοδική και οπισθοδρομική κίνηση της επανάστασης από την μικροαστική-δημοκρατική αντεπανάσταση στην αστική-ρεπουμπλικανική αντεπανάσταση μέχρι, τελικά, στην αντεπανάσταση του Κόμματος της Τάξεως που ολοκληρώνεται στο στρατιωτικό πραξικόπημα και τον αυτοκρατορικό Βοναπαρτισμό (Marx, 2018, τ.Α: 326, 327). Έτσι και το Κράτος ακολουθεί μια αντίστοιχη τροχιά στρατηγικής αναπροσαρμογής στην επαναστατική δυναμική, εξελισσόμενο από την απολυταρχική στη φιλελεύθερη-δημοκρατική Μορφή και αντιμετωπίζοντας στη συνέχεια την απειλή της προλεταριακής εξέγερσης, οπισθοδρομώντας έτσι στη μικροαστική-δημοκρατική μορφή, ως απάντηση στην προλεταριακή εξέγερση, και από τη μικροαστική-δημοκρατική στην αστική-ρεπουμπλικανική, μέχρι τελικά την στρατοπεδική, αυτοκρατορική Κρατική Μορφή. Έτσι, όλες οι κοινωνικές ανατροπές και επαναστάσεις τελειοποιούσαν τη κρατική μηχανή, αντί να τη σπάσουν (όπ.π: 384, 385). Όμως η επανάληψη της επανάστασης και της κρατικής αναδιάρθρωσης σε ένα ολοένα και πιο εκτεταμένο και εντεινόμενο κοινωνικο-ταξικό πεδίο ανταγωνισμού, τείνουν από κοινού στο συν-εξελικτικό τους όριο: στο τελικό τσάκισμα της κρατικής μηχανής ύστερα από την ιστορική εξάντληση των ορίων κοινωνικοποίησης και τελειοποίησής της, που θεμελιώνει τη δυνατότητα της Κομμούνας:

«Η επανάσταση ωστόσο είναι διεξοδική. Είναι ακόμη καθ'οδόν μέσα από το καθαρτήριο. Ολοκληρώνει την υπόθεσή της μεθοδικά. Μέχρι τις 2 Δεκεμβρίου 1851 είχε αποτελειώσει το μισό από το προκαταρτικό έργο της, τώρα αποτελειώνει το άλλο μισό. Ολοκλήρωσε πρώτα την κοινοβουλευτική εξουσία για να μπορέσει να την καταρρίψει. Τώρα, που το έχει επιτύχει αυτό, ολοκληρώνει την εκτελεστική εξουσία, την υποβαθμίζει στην καθαρότερη έκφρασή της, την απομονώνει, τη θέτει ενάντια στον εαυτό της ως μοναδικό στόχο για να μπορέσει να συγκεντρώσει επάνω της όλες τις δυνάμεις της καταστροφής. Και, όταν θα έχει ολοκληρώσει αυτό το δεύτερο μισό της προεργασίας της, η Ευρώπη θα τιναχτεί από τη θέση της και θα θριαμβολογήσει: καλά έσκαψες, γερο-τυφλοπόντικα!» (όπ.π.: 384). Καθώς η επανάσταση των καταπιεσμένων κινείται σε ανοδική τροχιά, το Απολυταρχικό Κράτος των κυρίαρχων αναγκάζεται από το συσχετισμό δυνάμεων να κοινωνικοποιηθεί, κάνοντας νομικο-πολιτικές και κοινωνικο-οικονομικές παραχωρήσεις, τείνοντας προς την κοινωνική δημοκρατία. Αντίθετα, όταν η επανάσταση κινείται σε καθοδική τροχιά, η αντεπανάσταση κερδίζει έδαφος και το Κράτος γίνεται όλο και πιο αντικοινωνικό,

πραγματοποιώντας μια πανλινδρόμηση στην Αυτοκρατορική μορφή. Σύμφωνα με τον Marx, η εξάντληση των ορίων του εμφυλίου πολέμου, της επανάστασης και του Κράτους, η επαναστατική ήττα και η ακμή της αντεπανάστασης, είναι προϋπόθεση για το εξελικτικό πέρασμα στην τελική σύγκρουση, με το πέρασμα στην έσχατη Κρατική Μορφή και τη νέα, πιο ώριμη κομμουνιστική επανάσταση. Η τροχιά αυτή, ανοδική και καθοδική, της επαναστατικής δυναμικής, αφορά, όπως προκύπτει από τους ισχυρισμούς του Marx, **τόσο συγχρονικά το πεπρωμένο κάθε νεωτερικής επανάστασης όσο και διαχρονικά το ιστορικό πεπρωμένο των μεγάλων νεωτερικών επαναστάσεων και των αντεπανάστατικών Κρατικών Μορφών που διαδέχονται η μία την άλλη, τείνοντας σε ένα τελικό σημείο σύγκρουσης.**

Συνοψίζοντας, τα πολιτικά έργα του Marx για τη Γαλλία, και κυρίως η *18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, χρησιμοποιούν ως υπόδειγμα τη Γαλλία για να εξαγάγουν ευρύτερα συμπεράσματα αναφορικά με τη διαλεκτική εμφυλίου πολέμου-Κράτους και την εξέλιξη του Κράτους προς τη μορφή του Στρατοπέδου, την οποία εκπροσωπεί ο "βοναπαρτισμός". Η ανάλυση του ανταγωνισμού των κοινωνικών τάξεων, των συμμαχιών τους, των αδιεξόδων τους, ωθεί το Κράτος προς έναν δομικό μετασχηματισμό, ο οποίος μοιάζει να τείνει σε έναν διαρκή «εκδημοκρατισμό», μέχρι την ιστορική στιγμή που η εξέλιξη «αντιστρέφεται», και το Κράτος «παλινδρομεί» σε μια λαϊκά νομιμοποιημένη αλλά αντιφατική δικτατορία στρατιωτικού τύπου — μια «*παρωδία αυτοκρατορικής παλινόρθωσης*». Αυτό συμβαίνει γιατί η οικονομική κρίση, η κρίση της κοινωνικής ισορροπίας ανάμεσα στις τάξεις και στο εσωτερικό της κάθε τάξης, και η κρίση των κρατικών οικονομικών, ωθούν το αστικό κοινοβουλευτικό Κράτος σε ένα αδιέξοδο, το οποίο μπορεί να «επιλυθεί» μόνο με την πολιτικοποίηση του Στρατού και τη στρατιωτικοποίηση της Πολιτικής. Η ήττα των ανώριμων επαναστάσεων, δηλαδή των ρεαλιστικά ανίκανων να ανατρέψουν την αστική κυριαρχία, είναι αναγκαία προϋπόθεση της ωρίμανσης του υποκειμενικού παράγοντα της επανάστασης και της δυνατότητας της *προλεταριακής Κομμούνας* απέναντι στην *Αυτοκρατορία του Κεφαλαίου*.

Ανάμεσα στη 18^η Μπρυμαίρ και την Παρισινή Κομμούνα του 1871, ο Marx θα στραφεί στη *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, ακριβώς για να κατανοήσει, όπως θα δούμε, τους υλικούς όρους της επικράτησης, ανάπτυξης και της παρακμής της κυρίαρχης τάξης, άρα και τους υλικούς όρους ήττας, ανάκαμψης και επανάστασης της προλεταριακής τάξης στον εμφύλιο πόλεμο. Άλλωστε, για τον Marx η βιομηχανική ανάπτυξη της αστικής τάξης αποτελεί προϋπόθεση της ανάπτυξης του

προλεταριάτου και τελικά της προλεταριακής επανάστασης, ενώ, αντίστροφα, η παρακμή της βιομηχανικής ανάπτυξης, η επικράτηση της χρηματιστικής αριστοκρατίας και η δημοσιονομική κρίση αποτελούν οικονομικές προϋποθέσεις της μεταστροφής του καπιταλιστικού κράτους στο βοναπαρτικό, αυτοκρατορικό καθεστώς. Αν λοιπόν ο Marx εξέτασε την ταξική ιστοριογραφία της επανάστασης και της αντεπανάστασης στη Γαλλία μόνο παρεμπιπτόντως από τη σκοπιά των οικονομικών της προϋποθέσεων, η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας θα εξετάσει τους πιο βαθυδομικούς υλικούς όρους της ανάπτυξης και της κρίσης του Κεφαλαίου, άρα και της διαλεκτικής επανάστασης-αντεπανάστασης όπως αυτή αποτυπώνεται στη Κρατική Μορφή.

3^β. Η κριτική της πολιτικής οικονομίας της Κρατικής Μορφής: Αξιακή Κρίση και Κρατική Μορφή στο Κεφάλαιο

Ο Marx, κατά τη δεύτερη υποπερίοδο της δεύτερης φάσης ερευνητικής ανάπτυξής του (1857-1867)¹⁰², στράφηκε στη κριτική διερεύνηση της αστικής κοινωνίας. Την αστική κοινωνία τη μελέτησε σύμφωνα με τα ευρήματα της ραγδαίας αναπτυσσόμενης τότε επιστήμης της αστικής πολιτικής οικονομίας, ακολουθώντας το υλιστικό ερευνητικό πρόγραμμα της *Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας* (1859), που κορυφώθηκε στο Κεφάλαιο, αλλά και στη μαρξική αναζήτηση των αδημοσίευτων Grundrisse και της Κριτικής του Προγράμματος της Γκότα. Ένα κοινό μεθοδολογικό νήμα διαπερνά την πορεία του Marx από τη Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας στη Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας. Όπως γράφει ο Marx στο *Πρόλογο της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*: «Η πρώτη εργασία που ανέλαβα για την καταπολέμηση των αμφιβολιών που με κυρίευαν ήταν μια κριτική αναθεώρηση της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου, μια εργασία της οποίας η εισαγωγή δημοσιεύτηκε στα Γερμανογαλλικά Χρονικά, στο Παρίσι στα 1844. Η έρευνά μου κατέληξε στο συμπέρασμα ότι οι νομικές σχέσεις, όπως και οι μορφές του κράτους, δεν μπορούν να κατανοηθούν ούτε από μόνες τους, ούτε από τη γενική εξέλιξη του ανθρωπίνου πνεύματος, αλλά αντίθετα έχουν τις ρίζες τους στις υλικές συνθήκες ζωής, των οποίων την ολότητα συνοψίζει ο Χέγκελ, κατά το πρότυπο των Άγγλων και των Γάλλων του 18^{ου} αιώνα με την ονομασία «κοινωνία των πολιτών». Κατέληξα, επίσης,

¹⁰². Ο Marx οριοθετεί κατ' αυτό τον τρόπο την ερευνητική αυτή φάση στο πρόλογο της πρώτης έκδοσης του Κεφαλαίου (Marx, 2002: 11).

στο συμπέρασμα ότι η ανατομία της κοινωνίας των πολιτών πρέπει να αναζητηθεί στην πολιτική οικονομία» (Marx, 2010: 18-19). Και προσθέτει το περίφημο σχήμα της «βάσης» και του «εποικοδομήματος»: πάνω στην «οικονομική δομή της κοινωνίας» (που αποτελεί την «πραγματική βάση», το «τρόπο παραγωγής της ζωής» της κοινωνίας, ορθώνεται ένα νομικοπολιτικό «εποικοδόμημα», δηλαδή το Κράτος, και οι μορφές κοινωνικής συνείδησης. Η σύγκρουση μεταξύ παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων, διαθλώμενη μέσα από τις κοινωνικά καθορισμένες ιδεολογικές μορφές, είναι αυτή που προκαλεί την ανατροπή αυτού του εποικοδομήματος και τις επαναστάσεις»¹⁰³. Τριάντα περίπου χρόνια πριν την έκδοση του Κεφαλαίου, όπως γράφει ο Marx προλογίζοντας το *magnus opus* του, είχε ξεκινήσει την πολεμική του στην εγγεληνική διαλεκτική, της οποίας τον επαναστατικό «λογικό πυρήνα» επιχειρεί να διατηρήσει κατά την κριτική της πολιτικής οικονομίας, αφαιρώντας το μυστικιστικό, συντηρητικό περίβλημα (Marx, 2002: 25-26). Η διαλεκτική μέθοδος, «υλιστικά αναποδογυρισμένη», διέπει έκτοτε όλες τις υλιστικές μαρξικές έρευνες και όλες τις φάσεις ανάπτυξης της μαρξικής σκέψης. Ήδη στον *Πρόλογο της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, ο Marx εκθέτει ένα περίφημο γενικό σχέδιο παρουσίασης της Κριτικής του, το οποίο έμεινε ανολοκλήρωτο: «εξετάζω το σύστημα της αστικής οικονομίας σε αυτήν τη διαδοχή: κεφάλαιο, γαιοκτησία, μισθωτή εργασία, κράτος, εξωτερικό εμπόριο, παγκόσμια αγορά» (Marx, 2010: 15). Σύμφωνα με αυτό το διάγραμμα, η Κρατική Μορφή συνάγεται από τις «οικονομικές συνθήκες ζωής των τριών μεγάλων τάξεων στις οποίες διαιρείται η σύγχρονη αστική κοινωνία», αφού η σχέση των τριών τελευταίων θεματικών με τις πρώτες τρεις, άρα και η σχέση του Κράτους με το κεφάλαιο, τη γαιοκτησία, τη μισθωτή εργασία, «είναι οφθαλμοφανής» (όπ.π.). Σύμφωνα με αυτό το σχέδιο, το ειδικά καπιταλιστικό Κράτος

¹⁰³. «Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den **juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten**». Marx & Engels, [MEW] (1956-2018), 13: 8-9.

συνάγεται από την κριτική της πολιτικής οικονομίας και τους υλικούς όρους του ταξικού ανταγωνισμού που αυτή θέτει. Για αυτό υποστηρίζουμε ότι η μετατόπιση του ερευνητικού κέντρου βάρους του Marx από την **ταξική ιστοριογραφία**, χαρακτηριστικό υπόδειγμα της οποίας αποτελεί η Γαλλία, προς τη **κριτική της πολιτικής οικονομίας**, με την Αγγλία να αποτελεί χαρακτηριστικό υπόδειγμα της δεύτερης, σηματοδοτεί λοιπόν τη μετάβαση από την επιφάνεια του ταξικού εμφυλίου πολέμου στους υλιστικούς νόμους της πολιτικής οικονομίας που προσδιορίζουν τη γένεση, την ανάπτυξη, την έκβαση του εμφυλίου πολέμου και των αναδιαρθρώσεων του Καπιταλιστικού Κράτους. Όπως σημειώνει ο Marx στο πρόλογο της πρώτης έκδοσης του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου: «Εδώ δεν πρόκειται καθεαυτό για την υψηλότερο ή χαμηλότερο βαθμό ανάπτυξης των κοινωνικών ανταγωνισμών, που ξεπηδάνε απ'τους φυσικούς νόμους της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής. Πρόκειται γι'αυτούς τους ίδιους τους νόμους, γι'αυτές τις ίδιες τις τάσεις που δρουν κι επιβάλλονται με σιδερένια αναγκαιότητα. Η βιομηχανικά πιο αναπτυγμένη χώρα δείχνει στη λιγότερο αναπτυγμένη απλώς την εικόνα του μέλλοντός της» (Marx, 2002: 12 και 13). Αποδίδει μάλιστα στην ανάπτυξη της καπιταλιστικής παραγωγής και του εμφυλίου πολέμου στις ΗΠΑ έναν ειδικό ρόλο σφυγμομέτρησης της ανάπτυξης της ταξικής πάλης στην Ευρώπη: «Όπως ο αμερικάνικος πόλεμος της ανεξαρτησίας του 18^{ου} αιώνα αποτέλεσε το σάλπισμα της εφόδου για την ευρωπαϊκή αστική τάξη, έτσι και ο αμερικάνικος εμφύλιος πόλεμος του 19^{ου} αιώνα αποτέλεσε το σάλπισμα της εφόδου για την ευρωπαϊκή εργατική τάξη» (όπ.π: 15). Ως χαρακτηριστικό ευρωπαϊκό υπόδειγμα, όπως αναφέρθηκε, ο Marx θεωρεί την Αγγλία. Ο αγγλοσαξονικός καπιταλισμός αποτελεί το πρότυπο καπιταλιστικής ανάπτυξης και κοινωνικού ανταγωνισμού για τον ηπειρωτικό-ευρωπαϊκό καπιταλισμό. Στον επίλογο της δεύτερης έκδοσης, αφού ο Marx σημειώνει ότι οι ευρωπαϊκές επαναστάσεις του 1848, τις οποίες ο ίδιος μελέτησε με επίκεντρο κυρίως τη Γαλλία, είχαν σημαντικό αντίκτυπο και στην Αγγλία, παρατηρεί πως στην Αγγλία και τη Γαλλία έχει ωριμάσει τόσο η καπιταλιστική ανάπτυξη όσο και ο συνεπαγόμενος κοινωνικο-ταξικός ανταγωνισμός, σε αντίθεση με τη Γερμανία η οποία έχει το διπλό αυτό μέλλον μπροστά της: «Έτσι ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής ωριμάζε στη Γερμανία όταν στη Γαλλία και στην Αγγλία είχε πιο αποκαλυφθεί θορυβώδικα ο ανταγωνιστικός της χαρακτήρας με αγώνες ιστορικής σημασίας» (όπ.π.: 21).

Στον πρόλογό του για την αγγλική έκδοση του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου το 1886, ο Engels παρατηρούσε ότι ο περιοδικός κύκλος στασιμότητας, άνθισης,

υπερπαραγωγής και κρίσης του καπιταλισμού που ήταν ενεργός από το 1825 ως το 1867, είχε πλέον αντικατασταθεί από μια μόνιμη και μακροχρόνια στασιμότητα και ύφεση (Marx, 2002: 37). Ο Engels σημειώνει πως σε αυτή τη νέα ιστορική περίοδο το βασικό πρόβλημα είναι «τί θα γίνει με τους ανέργους», που αυξάνονται «από χρόνο σε χρόνο». Θεωρεί δηλαδή ότι το πρόβλημα του εφεδρικού στρατού ανέργων και του πλεονάζοντος εργατικού δυναμικού γίνεται κεντρικό σε αυτή την ώριμη φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Και συμπληρώνει πως ο ίδιος ο Marx θεωρούσε, σε αυτό το κοινωνικοοικονομικό έδαφος της μόνιμης καπιταλιστικής στασιμότητας και παρακμής, πως «[...] Η Αγγλία είναι η μοναδική χώρα, όπου η αναπόφευκτη κοινωνική επανάσταση θα μπορούσε να γίνει πέρα για πέρα με ειρηνικά και νόμιμα μέσα. Φυσικά δεν ξεχνούσε ποτέ να προσθέσει ότι είναι αμφίβολο αν η αγγλική κυρίαρχη τάξη θα υποταχθεί χωρίς “proslaber rebellion” [ανταρσία για τη διατήρηση της σκλαβιάς] σ’αυτή την ειρηνική και νόμιμη επανάσταση» (όπ.π.: 38).

Η κρατική αντεπανάσταση για τη διατήρηση της σκλαβιάς αποδείχθηκε, τελικά, ο απόλυτος ευρωπαϊκός κανόνας. Λιγότερο ή περισσότερο βίαια, το καπιταλιστικό κράτος αντέδρασε αποφασιστικά στις τάσεις ανάπτυξης του κοινωνικο-ταξικού εμφυλίου από τη σκοπιά της επανάστασης. Γιατί, όπως αποδεικνύει ο Marx στο τέλος του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου*, οι «φυσικο-ιστορικοί νόμοι» της καπιταλιστικής ανάπτυξης στηρίζονται σε μια θεμελιωτική και απαράγραπτη, όσο και απωθημένη συνθήκη κρατικά οργανωμένης και βίαιης απαλλοτρίωσης των κοινωνικών, υλικών όρων ζωής, η οποία επαναλαμβάνεται σε περιόδους κρίσης της καπιταλιστικής συσσώρευσης.

Στη μαρξική έκθεση των τριών τόμων του *Κεφαλαίου*, αλλά και συνολικά στο έργο του Marx, εντοπίζονται τρεις, άνισα ανεπτυγμένες και διακριτές διαστάσεις της καπιταλιστικής κρίσης ή υπο-θεωρίες της, ήτοι: i) περί οικονομικών διακυμάνσεων, που προκαλούνται από την αλληλεπίδραση ανάμεσα στην κατανομή του εισοδήματος, την επισώρευση κεφαλαίου και το ποσοστό ανεργίας, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η ενεργή ζήτηση και η τεχνολογική μεταβολή - «θεωρία περί εφεδρικού στρατού των εργατών» (ενδεικτικά, Marx, 2002: κεφ.23), ii) περί ενεργού ζητήσεως (Marx, 2002: 125-126, Marx, 1979: 41-67, κεφ.17,19 και 134-142, κεφ.20), iii) περί τεχνικής μεταβολής, που σε αντίθεση με τις άλλες υπο-θεωρίες, είναι κατεξοχήν μακροχρόνιου χαρακτήρα (Marx, 2002: κεφ.10-22, και Marx, 1978b, κεφ. 13-14). Μεταξύ άλλων, οι Lenin, Goodwin, Kalecki, Steedman, Okishio, Harris, μελέτησαν διάφορες από τις δομικές σχέσεις αυτών των υπο-θεωριών (Mariolis,

Rodousakis & Soklis, 2021: 443, 444). Με γνώμονα τα παραπάνω, παρατηρούμε πως καθένας από τους τρεις τόμους του Κεφαλαίου έχει το αναλυτικό κέντρο βάρους του σε μια διαφορετική υπο-θεωρία ή διάσταση: ο **1^{ος} τόμος** σε μια θεωρία κρίσης που εντοπίζεται κυρίως στην άμεση παραγωγική διαδικασία και τις περιοδικές διακυμάνσεις της, μη λαμβάνοντας υπό το πρόβλημα της ενεργού ζήτησης και της τεχνολογικής μεταβολής, ο **2^{ος} τόμος** σε μια θεωρία κρίσης που εντοπίζεται κυρίως στη διαδικασία της κυκλοφορίας και αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου, και στο πρόβλημα της ενεργού ζήτησης, μη λαμβάνοντας υπόψη το πρόβλημα της τεχνικής μεταβολής, και ο **3^{ος} τόμος** σε μια θεωρία κρίσης που ριζώνει στην αντίφαση των τεχνικών και κοινωνικών συνθηκών παραγωγής του κεφαλαίου που αναπτύσσεται στη μακρά περίοδο. Θα ονομάσουμε, σχηματικά, τους τρεις αυτούς τύπους κεφαλαιοκρατικής κρίσης, **κρίση του 1^{ου}, του 2^{ου} και του 3^{ου} τόμου του Κεφαλαίου**, αντίστοιχα. Μάλιστα, μπορούμε να θεωρήσουμε μάλλον πως αυτές οι τρεις υπο-θεωρίες έχουν μια σχέση ενθυλάκωσης ή κλιμακωτών επιπέδων. Σύμφωνα με αυτή τη γραμμή ανάγνωσης, και δεδομένου ότι ο 3^{ος} τόμος του Κεφαλαίου πραγματεύεται την ανώτερη βαθμίδα της ολότητας της κεφαλαιοκρατικής πραγματικότητας, ο *Νόμος της Πτωτικής Τάσης του Ποσοστού Κέρδους* που απαντάται σε αυτόν¹⁰⁴ (στο εξής, Ν.Π.Τ.Π.Κ) υπερκαθορίζει όλα τα άλλα επίπεδα και τις υπο-θεωρίες κρίσης (Mariolis, 2019: 9), ως η, σύμφωνα με τον Marx, αντικειμενική τάση κίνησης του γενικού ποσοστού κέρδους στην ολότητά του και στη μακρά διάρκεια. Επομένως, ο μηχανισμός και ο ορίζοντας μιας «τελικής κρίσης» του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, υποδεικνύεται από το Ν.Π.Τ.Π.Κ στον 3^ο τόμο του Κεφαλαίου, περιλαμβάνοντας και αίροντας διαλεκτικά, σύμφωνα με το πνεύμα της μαρξικής ανάλυσης, τις «περιοδικές κρίσεις» που περιγράφουν ο 1^{ος} τόμος και ο 2^{ος} τόμος του Κεφαλαίου. Κατά συνέπεια, τα οριακά σημεία διακλάδωσης και κρίσης μεταξύ *Κεφαλαίου-Εργασίας* που εντοπίζουμε στους τύπους κρίσης που περιγράφονται στον 1^ο και το 2^ο τόμο του Κεφαλαίου, υπάγονται στο οριακό σημείο διακλάδωσης και κρίσης που σκιαγραφείται στο Ν.Π.Τ.Π.Κ και περιγράφεται, όπως θα δούμε, στο 3^ο τόμο του Κεφαλαίου.

Σε όσα ακολουθούν, θα προσπαθήσουμε να αποδώσουμε συνοπτικά τη διαρθρωτική σχέση ανάμεσα στις *καπιταλιστικές σχέσεις της αστικής κοινωνίας* και στη *Κρατική Μορφή*, όπως μπορούμε να τη συναγάγουμε από τους τρεις τόμους του Κεφαλαίου,

¹⁰⁴. Έχει προηγηθεί η εξέταση των κεφ. 10-23 του 1^{ου} τόμου του *Κεφαλαίου*, για να ακολουθήσει η εξέταση των κεφ. 13-15 του 3^{ου} τόμου.

ακολουθώντας ορισμένες από τις κατευθύνσεις του πολιτικο-θεωρητικού ρεύματος της *συναγωγής του Κράτους από το Κεφάλαιο*¹⁰⁵. Θα σταθούμε ιδιαίτερα στη μαζική διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στο Ν.Π.Τ.Γ.Π.Κ και τη Κρατική Μορφή. Επισημαίνουμε, ωστόσο, τα όρια κάθε τέτοιας προσέγγισης *συναγωγής της Κρατικής Μορφής από τη κριτική της πολιτικής οικονομίας*, η οποία αδυνατεί να αναλύσει και να κατανοήσει τη Κρατική Μορφή στο επίπεδο της ιστορικο-υλιστικής *αιτιο-γένεσής* της.

Ο 1^{ος} τόμος του Κεφαλαίου ξεκινά από τη σφαίρα της κυκλοφορίας του εμπορεύματος και του χρήματος για να πραγματευτεί την *άμεση παραγωγική διαδικασία* και γενικότερα τη διαδικασία *αξιοποίησης του κεφαλαίου* ως ατομικού κεφαλαίου. Η μαρξική ανάλυση αποκαλύπτει το *μυστικό* της αξίας του εμπορεύματος και τον καθορισμό των τιμών από τον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας (Marx, 2002: 49 και επ.), και του κέρδους από την κεφαλαιοκρατική εκμετάλλευση της εργασιακής δύναμης, με την παραγωγή απόλυτης και σχετικής υπεραξίας (όπ.π.: 190 και επ., 327 και επ.), την πάλη για τον εργάσιμο χρόνο (όπ.π.: 242 και επ.) και την κατανομή του παραγόμενου υπερπροϊόντος μεταξύ κεφαλαιοκρατών και εργατών. Στη συνέχεια, ο Marx αναλύει τις μορφές κοινωνικής οργάνωσης της παραγωγικής-εργασιακής δραστηριότητας (όπ.π.: 337-521), τη διαμόρφωση του μισθού (όπ.π.: 552), την πολυπαραγοντική διαδικασία συσσώρευσης κεφαλαίου (όπ.π.: 584 και επ.), τον «γενικό νόμο της κεφαλαιοκρατικής συσσώρευσης» (όπ.π.: 634-723) και, τέλος, την πρωταρχική συσσώρευση κεφαλαίου (όπ.π.: 738-776) την ιστορική τάση της κεφαλαιοκρατικής συσσώρευσης (όπ.π.: 785 και επ.) και την τάση κεφαλαιοκρατικής αποικιοποίησης (όπ.π.: 789). Από το 1^ο τόμο του Κεφαλαίου του Marx, μπορούμε να συναγάγουμε ένα καπιταλιστικό Κράτος που εκπληρώνει τις στοιχειώδεις κεφαλαιοκρατικές λειτουργίες της άμεσης παραγωγής διαδικασίας και της απλής αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης, που ιστορικά ονομάστηκε *Φιλελεύθερο Κράτος της Αγοράς*, αλλά και το προγενέστερο *Απολυταρχικό Κράτος* ως προς τη

¹⁰⁵. Η περίφημη «*γερμανική σχολή*» της *λογικής συναγωγής (derivation) του Κράτους από το Κεφάλαιο* (Rudolf Wolfgang Müller, Christel Neusüß, Bernhard Blanke, Elmar Altvater, Freerk Huisken, Joachim Hirsch κ.α) που ξεκίνησε από τη Δυτική Γερμανία, αντιπαρατιθέμενη στην σοσιαλδημοκρατική γραμμή ανάλυσης της Κρατικής Μορφής και τη νεοκραμισιανή γραμμή του Πουλαντζά, παρήγαγε ένα πλούσιο θεωρητικό έργο εκκινώντας από αυτή τη διαπίστωση, επιχειρώντας την συναγωγή των βασικών δομικών λειτουργιών και των ιστορικών τάσεων ανάπτυξης του καπιταλιστικού Κράτους από τις θεμελιώδεις κατηγορίες της *κριτικής της πολιτικής οικονομίας* και του Κεφαλαίου. Πρβλ. Müller & Neusüss, 1975. Κατά τη κριτική εξέλιξη της σχολής αυτής, το θεωρητικό της μοντέλο «*άνοιξε*» προς τον κοινωνικό ανταγωνισμό και την ταξική πάλη. Στο έργο του Antonio Negri, στο οποίο θα αναφερθούμε σε επόμενο κεφάλαιο, βλέπουμε έναν συναφές αλλά και ουσιαδώς διαφορετικό δρόμο θεωρητικής διερεύνησης, κατά τη γνώμη μας περισσότερο γόνιμο.

λειτουργία της *Πρωταρχικής Συσσώρευσης*. Σύμφωνα λοιπόν με το 1^ο τόμο του Κεφαλαίου του Marx, το καπιταλιστικό Κράτος εγγυάται: α) την επικράτηση της καπιταλιστικής κυριαρχίας κατά την περίοδο της «*Πρωταρχικής Συσσώρευσης*» του Κεφαλαίου, με την απαλλοτρίωση των κοινοτικών όρων παραγωγής προς όφελος των καπιταλιστών και σε βάρος των πολλών, και με τη δημιουργία ενός φορολογικού, εμπορικού, δανειοληπτικού και διεθνούς αποικιακού συστήματος β) τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής και κυκλοφορίας, καθώς και το κρατικό νόμισμα-χρήμα β) την καπιταλιστική εκμετάλλευση της απόλυτης και σχετικής υπεραξίας της εργασιακής δύναμης δ) την εκβιομηχάνιση της κοινωνικής παραγωγής σε μεγάλη κλίμακα με σκοπό την ανάπτυξη της παραγωγικότητας της εργασίας και την αύξηση της υπερεργασίας-υπεραξίας ε) την αναπαραγωγή του ατομικού κεφαλαίου, δηλαδή την κεφαλαιοκρατική συσσώρευση στ) την αναπαραγωγή της κοινωνικής εκμεταλλευτικής σχέσης μεταξύ των καπιταλιστών και των μισθωτών, παρά την αντικειμενική τάση διεύρυνσης του χάσματος ανάμεσα στο πλεονάζον χρήμα-κεφάλαιο και τον πλεονάζοντα προλεταριακό, σχετικό υπερπληθυσμό (όπ.π.: 787, 788). Αυτή η τελευταία τάση συνιστά και ό,τι θα ονομάσουμε πρωτοβάθμιο σημείο διακλάδωσης κεφαλαίου-εργασίας. Συνοπτικά λοιπόν, το καπιταλιστικό Κράτος του 1^{ου} τόμου του Κεφαλαίου είναι βασικά ένα καπιταλιστικό Κράτος συσσώρευσης και αναπαραγωγής του ατομικού κεφαλαίου.

Ο 2^{ος} τόμος του Κεφαλαίου πραγματεύεται την *κυκλοφορία* και την *αναπαραγωγή του κεφαλαίου* ως κοινωνικού κεφαλαίου και γενικότερα τη διαδικασία *πραγματοποίησης του κεφαλαίου*. Αρχικά, διακρίνει τη κυκλοφορία του κεφαλαίου σε τρία κυκλώματα, του *παραγωγικού*, του *εμπορικού* και του *χρηματικού κεφαλαίου*, που συναπαρτίζουν το ενιαίο κύκλωμα του *βιομηχανικού κεφαλαίου* (Marx, 1979: 23 και επ.). Κάθε βιομηχανικός καπιταλιστής καλείται να παίζει και τους τρεις ρόλους, που συχνά συγκρούονται μεταξύ τους. Ο Marx διακρίνει, επιπλέον, το *πάγιο κεφάλαιο* από το *κυκλοφοριακό κεφάλαιο* και το *χρόνο περιστροφής* τους, τον *χρόνο παραγωγής*, τον *χρόνο κυκλοφορίας* και το *συνολικό μέτρο του μέσου χρόνου περιστροφής του κεφαλαίου*, καθώς και τη περιστροφή του μεταβλητού κεφαλαίου και τη κυκλοφορία της υπεραξίας (όπ.π.: 150 και επ.). Τέλος, ο Marx διακρίνει, *αναπαραγωγή-κυκλοφορία του κοινωνικού κεφαλαίου* σε *απλή* και *διευρυμένη αναπαραγωγή* (όπ.π.: 350 και επ.), διακρίνοντας περαιτέρω δύο μεγάλους τομείς παραγωγής, τον *τομέα παραγωγής μέσων παραγωγής* (παραγωγή πάγιου κεφαλαίου) και τον *τομέα παραγωγής μέσων κατανάλωσης* (παραγωγή μισθίων εμπορευμάτων) (όπ.π.: 395 και

επ.). Η ανάλυση των διακριτών κυκλωμάτων του κεφαλαίου και η αναφορά στη συμβολή του πιστωτικού συστήματος κατά την αναπαραγωγή και κυκλοφορία του κεφαλαίου, προεικονίζει τις μαρξικές αναλύσεις του 3^{ου} τόμου του Κεφαλαίου. Από το 2^ο τόμο του κεφαλαίου, μπορεί να συναχθεί ένας τύπος καπιταλιστικού Κράτους που επιτελεί τις θεμελιώδεις λειτουργίες *κυκλοφορίας και αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου*, συμπεριλαμβανομένης της ισόρροπης ανάπτυξης των διαφόρων κλάδων παραγωγής, και ειδικά της ανάπτυξης των *μέσων παραγωγής και μέσων κατανάλωσης*, υπηρετώντας άρα την κοινωνική αναπαραγωγή της διαλεκτικής ανάμεσα στη *συσσώρευση του κεφαλαίου* και στη *κατανάλωση των μισθωτών*. Έτσι σκιαγραφείται και ένα δευτεροβάθμιο σημείο διακλάδωσης, ανάμεσα στην *παραγωγή μέσων παραγωγής* προς όφελος της *διευρυμένης αναπαραγωγής του (κοινωνικού) Κεφαλαίου*, και στην *παραγωγή μέσων κατανάλωσης* προς όφελος της *διευρυμένης αναπαραγωγής της (κοινωνικής) Εργασίας*. Το δευτεροβάθμιο αυτό σημείο διακλάδωσης μπορεί να οριστεί ως η απόκλιση και ο αποχωρισμός ανάμεσα στην *Αναπαραγωγή του Κοινωνικού Κεφαλαίου* και την *Αναπαραγωγή της Κοινωνικής Εργασίας*. Συνοπτικά λοιπόν, το καπιταλιστικό Κράτος του 2^{ου} τόμου του Κεφαλαίου είναι Κράτος *διευρυμένης κοινωνικής αναπαραγωγής της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας*.

Ο 3^{ος} τόμος του Κεφαλαίου, τέλος, πραγματεύεται τη διαδικασία του κεφαλαίου ως ολότητας, τη διαμόρφωση του ποσοστού υπεραξίας σε ποσοστό κέρδους και του κέρδους σε μέσο κέρδος (Marx, 1978b: 39 και επ., 179 και επ.), τον περίφημο *Νόμο της Πρωτικής Τάσης του (Γενικού) Ποσοστού Κέρδους* (όπ.π.: 267 και επ.) – στο εξής *Ν.Π.Τ.Π.Κ.* – και έπειτα τη διαδικασία διανομής της παραγόμενης υπεραξίας στους διάφορους καπιταλιστές. Η διανομή της συνολικής υπεραξίας, κατά τη διαμόρφωση του γενικού ποσοστού κέρδους, γίνεται ανάλογα όχι με την υπεραξία που παρήγαγε το κάθε κεφάλαιο αλλά με την αξιακή σύνθεση του κεφαλαίου. Ο Marx διακρίνει τρεις μερίδες του κεφαλαίου, αναπτύσσοντας τη λειτουργική διάκριση των κυκλωμάτων του κεφαλαίου στο 2^ο τόμο (βιομηχανικό, εμπορικό, χρηματικό κεφάλαιο), στο επίπεδο της ουσιαστικής διάκρισης μεταξύ διαφορετικών κεφαλαίων στο 3^ο τόμο. Έτσι διακρίνει τους *βιομηχάνους καπιταλιστές*, τους *εμπόρους καπιταλιστές*, και τους *τραπεζίτες-χρηματιστές*, που διαχειρίζονται το χρηματικό κεφάλαιο. Επιπλέον, προσθέτει τους *γαιοκτήμονες καπιταλιστές*. Στη βάση της παραπάνω διαίρεσης, διακρίνεται η *σφαίρα της άμεσης παραγωγής και αναπαραγωγής*, όπου σταδιακά κυριαρχεί ο αποχωρισμός της ιδιοκτησίας των μετόχων από την άμεση

διαχείριση της παραγωγικής διαδικασίας (μετοχικό κεφάλαιο), και η *σφαίρα κυκλοφορίας του χρηματικού κεφαλαίου*, που όταν γίνεται αντικείμενο δανεισμού στη σφαίρα της παραγωγής λειτουργεί ως *τοκοφόρο κεφάλαιο*, και όταν κυκλοφορεί σχεδόν αποκλειστικά στους κόλπους του χρηματοπιστωτικού συστήματος λειτουργεί ως *πλασματικό κεφάλαιο*. Έτσι ο Marx διαμορφώνει τις προϋποθέσεις για τη σύλληψη της διαδικασίας κυκλοφορίας του χρηματικού κεφαλαίου (πλασματικού και τοκοφόρου) σε διάκριση από ή και σε αντίθεση με τις παραγωγικές διαδικασίες αξιοποίησης και τις κοινωνικά αναπαραγωγικές και κυκλοφοριακές διαδικασίες του κεφαλαίου. Στα όσα ακολουθούν, θα επικεντρωθούμε στο 3^ο τόμο του Κεφαλαίου, και στη σχέση του Ν.Π.Τ.Π.Κ με τη διαμόρφωση του Χρηματικού Κεφαλαίου και της Κρατικής Μορφής, σύμφωνα με τις αναπτύξεις του Marx.

Ο Ν.Π.Τ.Π.Κ

Ο Marx περιγράφει τον Ν.Π.Τ.Π.Κ ως συνέπεια της αύξησης της τεχνικής και αξιακής σύνθεσης του κεφαλαίου, ήτοι της «οργανικής σύνθεσης» του συνολικού κεφαλαίου, «άμεση συνέπεια της οποίας είναι, το ποσοστό υπεραξίας να εκφράζεται με ένα σταθερά μειωνόμενο γενικό ποσοστό κέρδους με αμετάβλητο, **ακόμα και με ανερχόμενο το βαθμό εκμετάλλευσης της εργασίας**» (Marx, 1978b: 269). Η πτώση του ποσοστού του κέρδους εκφράζει τη «φθίνουσα σχέση της ίδιας της υπεραξίας προς το προκαταβλημένο συνολικό κεφάλαιο» (όπ.π.: 270). Η σχετική μείωση του μεταβλητού κεφαλαίου και η σχετική αύξηση του σταθερού κεφαλαίου, είναι απλώς μια έκφραση, υποθέτει εδώ ο Marx, της αυξανόμενης παραγωγικότητας της εργασίας. Ο νόμος αυτός, που αναδιατυπώνεται ως νόμος της προοδεύουσας πτώσης του ποσοστού του κέρδους ή της σχετικής μείωσης της ιδιοποιούμενης υπερεργασίας σε σχέση με τη μάζα της υλοποιημένης εργασίας που τίθεται σε κίνηση από τη ζωντανή εργασία, δεν αποκλείει καθόλου την αύξηση της απόλυτης μάζας της εργασίας, δεν αποκλείει επομένως την αύξηση της απόλυτης μάζας της ιδιοποιούμενης από το κεφάλαιο υπερεργασίας (όπ.π.: 273). Μάλιστα, οι ίδιοι νόμοι που δημιουργούν για το κοινωνικό κεφάλαιο μια μάζα κέρδους που αυξάνει απόλυτα, δημιουργούν και ένα ποσοστό κέρδους που πέφτει – πρόκειται για το διπλό νόμο της μείωσης του ποσοστού κέρδους και της ταυτόχρονης αύξησης της απόλυτης μάζας του κέρδους (όπ.π.: 276, 277, 278). Επιπλέον, η ανάπτυξη της παραγωγικής δύναμης, η υψηλότερη

σύνθεση του κεφαλαίου που θέτει σε κίνηση μια διαρκώς αυξανόμενη ποσότητα μέσων παραγωγής από μια διαρκώς μικρότερη ποσότητα εργασίας λόγω της αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας, έχει ως συνέπεια τη μείωση της χρησιμοποιούμενης ζωντανής εργασίας για την παραγωγή εμπορευμάτων και άρα τη πτώση της τιμής της κάθε μονάδας του εμπορεύματος (Marx, 1978b: 285, 291). Έτσι λοιπόν, η πτώση των τιμών των εμπορευμάτων και η αύξηση της μάζας του κέρδους από την αυξημένη μάζα των φτηνότερων εμπορευμάτων είναι μονάχα άλλη μια έκφραση του νόμου της πτώσης του ποσοστού κέρδους, με ταυτόχρονη αύξηση της μάζας του κέρδους (όπ.π.: 292). Σε αυτόν τον Ν.Π.Τ.Π.Κ, ωστόσο, υπάρχουν κάποιες «αιτίες που αντιδρούν», κάποιες αντίρροπες τάσεις: **1. Η άνοδος του βαθμού εκμετάλλευσης της εργασίας 2. Η συμπίεση του μισθού της εργασίας κάτω από την αξία της εργασιακής δύναμης 3. Η εξοικονόμηση σταθερού κεφαλαίου και η μείωση της αξίας των στοιχείων του 4. Ο σχετικός υπερπληθυσμός 5. Το εξωτερικό εμπόριο 6. Η αύξηση του μετοχικού κεφαλαίου** (όπ.π.: 293-304).

Καθώς με τη πτώση του ποσοστού του κέρδους αυξάνεται το ελάχιστο μέγεθος του κεφαλαίου που απαιτείται για την παραγωγική χρησιμοποίηση της εργασίας, αυξάνεται και η συγκέντρωση κεφαλαίου, καθώς ένα μεγάλο κεφάλαιο με μικρό ποσοστό κέρδους συσσωρεύεται πιο γρήγορα από ένα μικρό κεφάλαιο με μεγάλο ποσοστό κέρδους. Αυτή η αυξανόμενη συγκέντρωση οδηγεί, όταν φτάσει σε ορισμένο επίπεδο, σε νέα πτώση του ποσοστού κέρδους. «Η μάζα των μικρών κατακερματισμένων κεφαλαίων ωθείται έτσι στο δρόμο των περιπετειών: κερδοσκοπία, πιστωτική αγυρτεία, απάτη με τις μετοχές, κρίσεις. Η λεγόμενη πληθώρα (Plethora) του κεφαλαίου αναφέρεται ουσιαστικά πάντα στην πληθώρα εκείνη κεφαλαίου για το οποίο η πτώση του ποσοστού του κέρδους δεν ισοσταθμίζεται από τη μάζα του [...] ή αναφέρεται στην πληθώρα εκείνη που, με τη μορφή της Πίστης, θέτει στη διάθεση των επιχειρηματιών των μεγάλων κλάδων παραγωγής, τα κεφάλαια εκείνα που μόνα τους είναι ανίκανα για αυτοτελή δράση. Η πληθώρα αυτή του κεφαλαίου απορρέει από τις ίδιες συνθήκες που γεννούν έναν σχετικό υπερπληθυσμό, και γι' αυτό αποτελεί ένα φαινόμενο που συμπληρώνει αυτόν τον τελευταίο, παρ' όλο που και οι δύο βρίσκονται σε αντιτιθέμενους πόλους, αναπασχόλητο κεφάλαιο στη μια πλευρά, και αναπασχόλητος εργατικός πληθυσμός από την άλλη» (Marx, 1978b: 317).

Η οικονομολογική αντιπαράθεση σχετικά με τη λογική και την ιστορική ισχύ του Ν.Π.Τ.Π.Κ του Marx παραμένει ιδιαίτερα έντονη. Οι αντιμαχόμενες θέσεις

εκτείνονται σε όλο το φάσμα, από τη πλήρη υποστήριξη τόσο της λογικής όσο και της ιστορικής ισχύος του Νόμου, μέχρι τη πλήρη απόρριψη και των δύο. Σύμφωνα με το Γιώργο Σταμάτη, ο μαρξικός Ν.Π.Τ.Π.Κ έχει λογική συνοχή, αλλά ενεργοποιείται ιστορικά μόνο υπό τον όρο ενός κοινωνικο-τεχνικού τρόπου αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας που συνεπάγεται τη μείωση της απόδοσης ή «παραγωγικότητας»/αποδοτικότητας/εξοικονόμησης του κεφαλαίου, τη μείωση δηλαδή της σχέσης προκαταβεβλημένο κεφάλαιο — ποσοστό κέρδους. Ωστόσο, μετά το 1920 ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής διαμόρφωσε έναν κοινωνικο-τεχνικό τρόπο παραγωγής κατά τον οποίο η αύξηση της παραγωγικότητας της εργασίας δεν συνεπάγεται απαραίτητα τη μείωση της παραγωγικότητας του κεφαλαίου, αλλά αντίθετα, συνοδεύεται από αύξησή της. Με άλλα λόγια, ο ΚΤΠ κατάφερε ιστορικά να «επιλύσει» την κοινωνικο-τεχνική αντίφαση μεταξύ παραγωγικότητας της εργασίας και παραγωγικότητας του κεφαλαίου, πραγματοποιώντας την ταυτόχρονη αύξησή τους. Ωστόσο, η ιστορική αυτή «επίλυση» πρόκειται ενδεχομένως για μια προσωρινή διευθέτηση (Σταμάτης, 1993: 142-147). Σύμφωνα με τον Θεόδωρο Μαριόλη, η λογική συνοχή του μαρξικού Νόμου είναι επισφαλής, καθώς πρέπει να υποτεθεί αξιωματικά πως ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής, στη μακρά διάρκεια, εμφανίζει εγγενώς τα ακόλουθα γνωρίσματα: i) το πραγματικό ωρομίσθιο αυξάνεται, ii) το ποσοστό υπεραξίας αυξάνεται (σε ποσοστιαίο ρυθμό υψηλότερο από τον ποσοστιαίο ρυθμό αύξησης του πραγματικού ωρομισθίου), iii) η παραγωγικότητα του κεφαλαίου μειώνεται, iv) η αξιακή σύνθεση του κεφαλαίου αυξάνεται, και v) συνεπεία όλων των παραπάνω, και ιδίως του iii), το ποσοστό κέρδους μειώνεται. Επιπλέον, δεν αρκεί η παραγωγικότητα του κεφαλαίου να μειώνεται συνεχώς, πρέπει το όριό της να είναι το μηδέν. Τέλος, ακόμα και αν υποτεθεί η λογική συνοχή του παραπάνω μαρξικού υποδείγματος, η ιστορική-εμπειρική ισχύς της θέσης, ότι στον καπιταλισμό προσιδιάζει το γνώρισμα ειδικά της αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας **μόνο** διά της μείωσης της παραγωγικότητας του κεφαλαίου, δεν βρίσκει αποδείξεις ή επαρκείς ενδείξεις προς υποστήριξή της. Από την περίοδο 1870-1910 φαίνεται πως, στον ανεπτυγμένο κεφαλαιοκρατικό κόσμο, η μέση παραγωγικότητα/αποδοτικότητα του κεφαλαίου μάλλον μειώνεται, ενώ η «συνολική παραγωγικότητα» (συμπεριλαμβανομένης, δηλαδή, της παραγωγικότητας της εργασίας, της τεχνικής μεταβολής κ.α.) παραμένει σταθερή ή αυξάνεται με ασθενή ρυθμό (συνεπεία και της σχετικά μικρής θετικής συμβολής της τεχνολογικής προόδου), ενώ η αύξηση της παραγωγικότητας της εργασίας ερμηνεύεται κυρίως

μέσω της αύξησης της έντασης κεφαλαίου και συμβαδίζει με την μείωση της παραγωγικότητας κεφαλαίου. Επομένως, τα βασικά χαρακτηριστικά της κεφαλαιοκρατικής ανάπτυξης δεν βρίσκονται σε αντίφαση με τις μαρξικές θεωρήσεις. Μετά το 1910 και μέχρι τις αρχές του 1970, η σχετική συμβολή της τεχνολογικής προόδου γίνεται όλο και σημαντικότερη, και η τάση μείωσης της μέσης παραγωγικότητας/εξοικονόμησης/απόδοσης του κεφαλαίου αντιστρέφεται σε ανοδική τάση, συνεπεία των τεχνικών-παραγωγικών εφαρμογών της 2^{ης} βιομηχανικής επανάστασης και άλλων οργανωτικών τομών στη παραγωγική διαδικασία (όπως ο ταιύλορισμός-φορντισμός). Έτσι εκτιμάται, ιδιαίτερα για την περίοδο 1950-1973, ότι ο ρυθμός της τεχνολογικής προόδου (αισθητά υψηλότερος από αυτόν της περιόδου 1913-1950), τείνει να ερμηνεύει πολύ μεγάλο τμήμα, αν όχι το σύνολο, της παρατηρούμενης ποσοστιαίας αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας, πράγμα που συνεπάγεται ότι η παραγωγικότητα/εξοικονόμηση/απόδοση κεφαλαίου αυξάνεται. Έτσι, εμπειρικά-ιστορικά, όσον αφορά τον 20^ο αιώνα, δεν προκύπτει, ότι στον Κ.Τ.Π προσιδιάζει η αδυναμία ταυτόχρονης αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας και της παραγωγικότητας του κεφαλαίου. Όσον αφορά, τέλος, την περίοδο 1980 και επ. εκτιμάται ότι η μείωση του ρυθμού αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας υπερβαίνει, σε ορισμένες από τις πλέον ανεπτυγμένες οικονομίες, τη μείωση του ρυθμού της θετικής συμβολής της τεχνολογικής προόδου στη συνολική παραγωγικότητα, και άρα, η πρώτη φαίνεται να ανάγεται μάλλον στη δεύτερη, παρά στη μείωση του ρυθμού αύξησης της έντασης κεφαλαίου (Μαριόλης, 2014b: 6, 7, 9, 11 και επ., Μαριόλης, 2014a: Δοκίμιο 10).

Η ανάπτυξη του Χρηματικού Κεφαλαίου

Σύμφωνα με τον Marx, ο Ν.Π.Τ.Π.Κ ωθεί προς την ανάπτυξη της Πίστης και της Μετοχικής Επιχείρησης, επομένως στην ανάπτυξη του «*Τοκοφόρου*», του «*Πλασματικού*» και του «*Μετοχικού*» Κεφαλαίου, ως αντιστάθμισμα στη πτωτική τάση του ποσοστού κέρδους στη σφαίρα της παραγωγής του κεφαλαίου και ως προσπάθεια υπέρβασης των φραγμών στη σφαίρα της αξιοποίησης και αναπαραγωγής του κεφαλαίου (Marx, 1978b: 306). Όπως είδαμε, ωστόσο, η *αντίφαση* του Κ.Τ.Π, όπως εκφράζεται στο Ν.Π.Τ.Π.Κ σύμφωνα με τον Marx, επιλύεται, προσωρινά έστω, με την εμπέδωση μορφών *αύξησης της παραγωγικότητας της*

εργασίας που συνεπάγονται το αμετάβλητο της αξιακής σύνθεσης του κεφαλαίου, ή ακόμα και τη μείωσή της, δηλαδή τη *σταθερή ή αυξανόμενη παραγωγικότητα του κεφαλαίου*. Με βάση τα όσα προηγήθηκαν θα μπορούσε να υποθεθεί, χάριν της μαρξικής έκθεσης και του μαρξικού επιχειρήματος, ότι το νέο κεφαλαιοκρατικό πρότυπο ταυτόχρονης αύξησης της παραγωγικότητας του κεφαλαίου και της παραγωγικότητας της εργασίας μετά το 1910 *απαντούσε πράγματι* στην ιστορική ενεργοποίηση του Ν.Π.Τ.Π.Κ. Η κεφαλαιοκρατική ύφεση ή κρίση του 1873-1895 ώθησε τόσο σε νέα πρότυπα καπιταλιστικής αξιοποίησης και κεφαλαιοκρατικής κοινωνικής αναπαραγωγής, όσο και στην φετιχιστική, όπως θα δούμε, υπερανάπτυξη των μορφών του **Χρηματικού Κεφαλαίου**. Υπό αυτή την έννοια, όπως υποστηρίζει ο Κώστας Σταμάτης, η προαναφερθείσα αντίφαση κεφαλαίου-εργασίας εντός της άμεσης παραγωγικής διαδικασίας του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής (όπως περιγράφεται στο 1^ο τόμο του Κεφαλαίου), που ήταν σε ισχύ κατά το δεύτερο μισό του 19^ο αιώνα (όταν ο Marx γράφει το Κεφάλαιο), «επιλύθηκε» ή καλύτερα διευθετήθηκε με τον μετασχηματισμό της καπιταλιστικής παραγωγικής βάσης, στην κατεύθυνση ενός προτύπου ταυτόχρονης αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας και της «παραγωγικότητας» (εξοικονόμησης) του κεφαλαίου. Κατά τον 20 αιώνα, το παραγόμενο πλεόνασμα κεφαλαίου και εργασίας διοχετεύτηκε, υπό την πίεση του οργανωμένου εργατικού κινήματος αλλά και του συγκεντρωμένου μονοπωλιακού κεφαλαίου, από την άμεση παραγωγική διαδικασία στον κρατικό δημόσιο τομέα, που ανέλαβε τους γενικούς όρους συσσώρευσης κεφαλαίου και κοινωνικής νομιμοποίησης των καπιταλιστικών σχέσεων, με αποτέλεσμα η αντίφαση κεφαλαίου-εργασίας να μετατεθεί και να μετατοπιστεί από τη σφαίρα της άμεσης παραγωγής στη σφαίρα της κυκλοφορίας-αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου (που περιγράφεται στο 2^ο τόμο του Κεφαλαίου)¹⁰⁶ και στη σφαίρα του χρηματοπιστωτικού συστήματος (που περιγράφεται στο 3^ο τόμο του Κεφαλαίου). Σύμφωνα με την παραπάνω ερμηνεία, το καπιταλιστικό Κράτος μετασχηματίστηκε από Φιλελεύθερο Κράτος της Αγοράς του 1^{ου} τόμου του Κεφαλαίου σε Κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας του 2^{ου} τόμου του Κεφαλαίου. Επιπλέον, η ραγδαία ανάπτυξη των μορφών του Χρηματικού και Μετοχικού Κεφαλαίου, τόσο στις αρχές όσο και στα τέλη του 20^{ου} αιώνα, ενδέχεται να αποτελεί *έμμεσο και δευτερογενές* αποτέλεσμα τόσο της κεφαλαιοκρατικής απόκρισης στην ιστορική ενεργοποίηση του Ν.Π.Τ.Π.Κ,

¹⁰⁶. Βλ. και Σταμάτης, 1993: 348 και επ., 384 και επ, βλ. και Μαριόλης, 2014b.

ακόμα και αν θεωρηθεί ότι ο Ν.Π.Τ.Π.Κ δεν βρίσκεται πια σε ισχύ, όσο και στα όρια κυκλοφορίας και ανα-παραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου. Καθώς το συγκεκριμένο ζήτημα του Ν.Π.Τ.Π.Κ δεν θα μας απασχολήσει περαιτέρω στο οικείο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής, όπου θα εξετάσουμε μόνο τις ακλόνητες εμπειρικές ενδείξεις της ιστορικής κρίσης της κεφαλαιοκρατικής αναπαραγωγής από το 1970 και επ. και τον μετασχηματισμό του Καπιταλιστικού Κράτους, στα όσα ακολουθούν θα εστιάσουμε σε ό,τι μπορούμε να αντλήσουμε από το 3^ο τόμο του Κεφαλαίου για τη σχέση ανάμεσα στα όρια της ανα-παραγωγής του κεφαλαίου και στην υπερανάπτυξη των μορφών του *Χρηματικού* και του *Μετοχικού Κεφαλαίου*.

Σύμφωνα με τον Marx, το χρηματο-πιστωτικό σύστημα έχει δύο πλευρές: το δανεισμό χρηματικού κεφαλαίου που εντάσσεται στη διαδικασία παραγωγής και αναπαραγωγής κεφαλαίου, και τη διαχείριση των δανείσιμων χρηματικών κεφαλαίων που ανεξαρτητοποιείται από τη σφαίρα της αναπαραγωγής του κεφαλαίου (Marx, 1978b: 507). Η Πίστη επιτελεί μια σειρά κομβικές λειτουργίες στη διαδικασία αναπαραγωγής του κεφαλαίου, σπάζοντας τους φραγμούς της αντιφατικής διαδικασίας αναπαραγωγής του κεφαλαίου, επιταχύνοντας έτσι την υλική ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και τη δημιουργία της παγκόσμιας αγοράς (όπ.π.: 549). Η Πίστη θέτει απόλυτα, μέσα σε ορισμένα όρια, στη διάθεση του ξεχωριστού κεφαλαιοκράτη, ξένο κεφάλαιο, ξένη ιδιοκτησία και κατά συνέπεια ξένη εργασία (Marx, 1978b: 553). Ταυτόχρονα, η Πίστη επιταχύνει τα βίαια ξεσπάσματα αυτής της αντίφασης, τις κρίσεις, και έτσι δυναμώνει τα στοιχεία της διάλυσης του παλιού τρόπου παραγωγής. Έτσι, τα «*διπλά χαρακτηριστικά*» της Πίστης της επιτρέπουν να προωθεί τόσο το σύστημα της απάτης και του κερδοσκοπικού παιχνιδιού σε κολοσσιαίο βαθμό, περιορίζοντας όλο και περισσότερο τον αριθμό των λίγων που εκμεταλλεύονται τον κοινωνικό πλούτο, όσο και έναν άλλο τρόπο παραγωγής (όπ.π.: 556, 557). Μέσω της κεφαλαιοκρατικής λειτουργίας της Πίστωσης, η απαλλοτρίωση εκτοξεύεται σε κολοσσιαία κλίμακα, και επεκτείνεται από τους άμεσους παραγωγούς στους ίδιους τους μικρότερους και μεσαίους κεφαλαιοκράτες. Με έναν φαινομενικά αντιφατικό τρόπο, ο Marx σημειώνει ότι η λειτουργία της τοκογλυφίας, που αποτελεί έναν «*τρόπο εκμετάλλευσης του κεφαλαίου χωρίς τον τρόπο παραγωγής του*», αναπτύσσεται θεαματικά τόσο σε προκαπιταλιστικές κοινωνικές μορφές παραγωγής αξιών χρήσης, όσο και σε ανεπτυγμένες καπιταλιστικές κοινωνικές μορφές, όπου προσαρμόζεται στις συνθήκες της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής (όπ.π.: 746, 748, 749, 761). Κατ'αυτό τον τρόπο, η αφετηρία του κεφαλαιοκρατικού τρόπου

παραγωγής, που είδαμε στο 1^ο τόμο του Κεφαλαίου υπό τη θεματική της *Πρωταρχικής Συσσώρευσης*, επαναλαμβάνεται κατά την ωρίμανσή του ως ο απώτερος σκοπός του (όπ.π.: 555). Το χρηματο-πιστωτικό σύστημα γίνεται κινητήρια δύναμη προς την ανώτατη και τελευταία δυνατή μορφή του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, τείνοντας μάλιστα να αναλάβει τα ηνία διεύθυνσης της αναπαραγωγής κεφαλαίου. Ο Marx αναφέρεται στην *Credit Mobilier* στο *Κεφάλαιο*, όπως και στην *18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ως αντιπροσωπευτικό παράδειγμα της σκέψης και της τάσης οι τράπεζες να αναλάβουν οι ίδιες τη διεύθυνση των επιχειρήσεων, να κυβερνήσουν οι ίδιες την παραγωγή (όπ.π.: 757, 759). Το ίδιο το Κεφάλαιο γίνεται μόνο «η βάση για το πιστωτικό εποικοδόμημα» (όπ.π.: 554). Σε αυτό το Χρήμα-Κεφάλαιο που διακινείται μέσω της Πίστης προσιδιάζει το αντίθετο της εγκράτειας, η Πολυτέλεια (όπ.π.: 554). Πράγματι, η μετέπειτα ιστορική τροχιά ανάπτυξης του χρηματο-πιστωτικού συστήματος φαίνεται να επαληθεύει τις γενικές εκτιμήσεις του Marx¹⁰⁷.

Όσον αφορά, ειδικότερα, το *Τοκοφόρο Κεφάλαιο*, αυτό αποτελεί την κορυφαία στιγμή στη διαδικασία φετιχοποίησης του Χρήματος-Κεφαλαίου και άρα της επίφασης αυτονόμησής του από τη διαδικασία της κοινωνικής ανα-παραγωγής και εργασίας: «Στο τοκοφόρο κεφάλαιο η σχέση του κεφαλαίου φτάνει την πιο εξωτερική και την πιο φετιχιστική μορφή της. Έχουμε εδώ X-X', χρήμα που παράγει περισσότερο χρήμα, αυτοαξιοποιούμενη αξία, χωρίς το προτσές που μεσολαβεί ανάμεσα στα δύο άκρα» (Marx, 1978b: 493). Έτσι συμπύσσεται ο αρχικός τύπος του κεφαλαίου X-E-X' στα δυο του άκρα, σε μια «δίχως νόημα συγκεφαλαίωση» (όπ.π.: 494). Το κεφάλαιο εδώ εμφανίζεται σαν «μυστηριώδης και αυτοδημιουργός πηγή του τόκου, της δική του αύξησης [...] Γι'αυτό, στο τοκοφόρο κεφάλαιο ξεχωρίζει καθαρά αυτό το αυτόματο φετίχ, η αυτοαξιοποιούμενη αξία, το χρήμα που γεννάει χρήμα, και με τη μορφή αυτή δεν έχει πια ούτε ένα σημάδι που να δείχνει την καταγωγή του. Η κοινωνική σχέση ολοκληρώθηκε σαν σχέση ενός πράγματος, του χρήματος προς τον

¹⁰⁷. Σύμφωνα με κάποια συμπληρωματικά σχόλια του Engels πάνω στο 3^ο τόμο του Κεφαλαίου, που γράφτηκαν γύρω στο 1895, μετά τη κρίση του 1866, η κεφαλαιακή συσσώρευση προχώρησε με αυξανόμενη ταχύτητα και η επέκταση της συσσώρευσης υπερέβη την επέκταση της παραγωγής, κατά συνέπεια αυξήθηκαν και οι χρηματιστές και λοιποί εισοδηματίες που βρίσκονταν έξω από την καθημερινή ένταση των επιχειρήσεων. Ακολούθησε η βαθμιαία μετατροπή της βιομηχανίας σε μετοχικές επιχειρήσεις, και η μία μετά την άλλη οι επιχειρήσεις, όπως γράφει ο Engels, «*υπέκυπταν στο πεπρωμένο*». Στη βιομηχανία, στο εμπόριο και στη γεωργία λοιπόν δημιουργήθηκαν μεγάλες επιχειρηματικές ενώσεις υπό κοινή διεύθυνση, τα τράστ. Επιπλέον, ο αποικισμός μετατράπηκε σε «*πραγματικό υποκατάστημα του χρηματιστηρίου*», με το μίρασμα του πλανήτη σε σφαίρες κατοχής και επιρροής των καπιταλιστικών κρατών και των επιχειρήσεων, ιδίως στην Αφρική (Marx, 1978b: 1115-1117).

εαυτό του». Στην «ολοκληρωμένη φετιχιστική μορφή του κεφαλαίου», στο «κεφάλαιο-φετίχ», έχουμε τη «δίχως νόημα μορφή του κεφαλαίου, τη στρέβλωση και υλοποίηση στον ανώτατο βαθμό των σχέσεων παραγωγής: την τοκοφόρα μορφή, την απλή μορφή του κεφαλαίου, στην οποία αποτελεί προϋπόθεση του ίδιου του προτσές αναπαραγωγής, έχουμε την ικανότητα του χρήματος ή του εμπορεύματος να αξιολογεί τη δική του αξία, ανεξάρτητα από την αναπαραγωγή-έχουμε το φενακισμό του κεφαλαίου στην πιο χτυπητή του μορφή [...] Εδώ εμφανίζεται ο τόκος ως ο καθεαυτό καρπός του κεφαλαίου, σαν το πρωταρχικό, και το επιχειρηματικό κέρδος σαν το πρόσθετο, το συμπληρωματικό, που προστίθεται στο προτσές της αναπαραγωγής» (όπ.π.: 494, 495, βλ. και 482, 483).

Σύμφωνα με τον Marx, το *τοκοφόρο κεφάλαιο* (ο τόκος) εμφανίζεται αναγκαία ως ιδιοκτησία κεφαλαίου έξω από την διαδικασία αναπαραγωγής κεφαλαίου, ενώ το *βιομηχανικό κεφάλαιο* (το επιχειρηματικό κέρδος) ως ιδιοκτησία κεφαλαίου εντός της διαδικασίας αναπαραγωγής του. Έτσι στο τοκοφόρο κεφάλαιο μοιάζει να εξαφανίζεται η αντίθεση κεφαλαίου-εργασίας, αφού ο τόκος προβάλλει ως σχέση μεταξύ δύο κεφαλαιοκρατών, σε αντίθεση με το βιομηχανικό κεφάλαιο (όπ.π.: 479, 480, 482, 483). Το τοκοφόρο κεφάλαιο αποτελεί σε ένα βαθμό ένδειξη, έκφραση και αποτέλεσμα της πραγματικής συσσώρευσης κεφαλαίου, δηλαδή αναπαραγωγής σε διευρυμένη κλίμακα, δεν αποτελεί όμως το ίδιο παραγωγικό κεφάλαιο. Η συσσώρευση *τίτλων ιδιοκτησίας*¹⁰⁸ πάνω σε επιχειρήσεις εταιριών, σιδηρόδρομους, ορυχεία κ.α. είναι πραγματικοί τίτλοι ιδιοκτησίας πάνω σε πραγματικό κεφάλαιο, αποτελούν όμως μόνο το δικαίωμα είσπραξης ενός μέρους της υπεραξίας που θα

¹⁰⁸. Αυτή η αναφορά του Marx σε τίτλους ιδιοκτησίας που αξιώνουν άντληση υπεραξίας, παραπέμπει επίσης, σύμφωνα με την ανάγνωση του Negri (και άλλων μελετητών) που θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, στην ανάλυσή του για τη γαιοπρόσοδο. Στο τέλος του 3^{ου} τόμου του *Κεφαλαίου* ο Marx πραγματεύεται την γαιοπρόσοδο, όπως αυτή μετασηματίστηκε από τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής που στηρίχτηκαν στην πρωταρχική συσσώρευση, ως ένα μέρος υπεραξίας που παράγεται από το κεφάλαιο και περιέρχεται στο γαιοκτήμονα. Η ειδικά κεφαλαιοκρατική γαιοπρόσοδος, με τις διαφορετικές της μορφές (απόλυτη, διαφορική) βασίζεται στο μονοπώλιο ενός κομματιού γης και στην απαλλοτρίωση των όρων παραγωγής της από αγρεργάτες (Marx, 1978b: 765 και επ.). Ο Marx προεκτείνει την έννοια της προσόδου, επιπλέον, σε κάθε περίπτωση μονοπώλησης φυσικών δυνάμεων, από την υδατόπτωση και τα μεταλλεία μέχρι την αλιεία και τα οικόπεδα, όταν ο κάτοχος του αντίστοιχου τίτλου ιδιοκτησίας καταφέρνει να αναγνωρίζεται ως κύριος αυτών των αντικειμένων της φύσης, αρπάζοντας με τη μορφή της προσόδου από το ενεργό κεφάλαιο αυτό το πρόσθετο κέρδος. Ο ιδιοκτήτης του μονοπωλίου εκμεταλλεύεται απλώς την πρόοδο και την αθλιότητα της κοινωνικο-οικονομικής ανάπτυξης χωρίς να διακινδυνεύει κατά την άμεση παραγωγική διαδικασία, όπως ο βιομήχανος, αρπάζοντας έτσι, με τον «παράλογο» μηχανισμό της μονοπωλιακής, χρηματικά εκφρασμένης προσόδου, ένα μέρος της υπεραξίας του συνολικού κοινωνικού κεφαλαίου *παραπάνω* από το μέσο κέρδος, δηλαδή το μερίδιο που αναλογεί στο κάθε ξεχωριστό κεφάλαιο (όπ.π.: 950 και επ., 957, 962-963, 978).

βγάλει αυτό το κεφάλαιο. Γίνονται έτσι ονομαστικοί εκπρόσωποι μη υπαρχόντων κεφαλαίων. Για αυτό το πραγματικό κεφάλαιο υπάρχει διπλά, καθώς τα διπλότυπα του αλλάζουν χέρια. Από τη μία μεριά, η συσσώρευση αυτών των χαρτιών εκφράζει τη συσσώρευση πραγματικού κεφαλαίου, σιδηρόδρομων, ορυχείων, ατμόπλοιων κλπ, από την άλλη μεριά, καθώς αυτά τα ονομαστικά χαρτιά-διπλότυπα πραγματικού κεφαλαίου κυκλοφορούν τα ίδια ως κεφαλαιακές αξίες, είναι απατηλά και το ποσοστό της αξίας τους μπορεί να ανεβαίνει ή να πέφτει εντελώς ανεξάρτητα από την αξιακή κίνηση του πραγματικού κεφαλαίου, τίτλους του οποίου αποτελούν. Τα κέρδη και οι ζημιές από τις διακυμάνσεις των τιμών των τίτλων αυτών ιδιοκτησίας, είναι όλο και περισσότερο αποτέλεσμα κερδοσκοπικού παιχνιδιού που εμφανίζεται στη θέση της εργασίας, σαν ο πρωταρχικός τρόπος απόκτησης κεφαλαίου, και που μπαίνει επίσης στη θέση της άμεσης βίας. Η συσσώρευση περιουσίας της τάξης των κατόχων αξιώσεων επί του πραγματικού κεφαλαίου, δηλαδή κυρίως των τραπεζιτών που διαχειρίζονται το Πιστωτικό Σύστημα, μπορεί να συντελείται σε πολύ διαφορετική κατεύθυνση από τη πραγματική συσσώρευση, αποδεικνύει όμως ότι η τάξη αυτή των τραπεζιτών καρπώνεται μεγάλο μέρος της συσσώρευσης. Κρατικά ομόλογα, μετοχές, άλλα χρεόγραφα, είναι οι σφαίρες επένδυσης για δανείσιμο κεφάλαιο που είναι προορισμένο να γίνει τοκοφόρο. Η Πίστη διακρίνεται στο δανείσιμο κεφάλαιο που *διευκολύνει την επέκταση του βιομηχανικού κεφαλαίου* και αυξάνει μαζί της μέσα στον κύκλο της αναπαραγωγής, και στο χρηματικό κεφάλαιο που *αυτονομείται από τη σφαίρα της ανα-παραγωγής κεφαλαίου*, συνήθως όταν αυτή περνά μια κρίση που παίρνει τη μορφή της δυσαναλογίας ανάμεσα στους κλάδους παραγωγής και κατανάλωσης. Με την αύξηση του υλικού πλούτου αυξάνει η τάξη των κεφαλαιοκρατών του χρήματος, αυξάνει ο αριθμός και ο πλούτος των αποσυρόμενων κεφαλαιοκρατών, των εισοδηματιών, και, δεύτερον, προάγεται η ανάπτυξη του πιστωτικού συστήματος και μαζί του αυξάνει ο αριθμός των τραπεζιτών, των δανειστών χρήματος, των χρηματιστών κλπ. Με την ανάπτυξη του διαθέσιμου χρηματικού κεφαλαίου αναπτύσσεται η μάζα των τοκοφόρων χαρτιών, κρατικών χρεογράφων, μετοχών κλπ, και ταυτόχρονα αυξάνει η ζήτηση του διαθέσιμου χρηματικού κεφαλαίου, γιατί οι χρηματιστές που με τα χαρτιά αυτά κάνουν κερδοσκοπικές δουλειές, παίζουν κύριο ρόλο στη χρηματαγορά, αποτελώντας αποτελεσματικό μοχλό των κρίσεων και της απάτης. Έτσι δημιουργούνται συγκεντρωτικές χρηματαγορές, στις οποίες συνεργάζονται οι σπείρες των τραπεζιτών και των εμπόρων διαθέτοντας στους δεύτερους το χρηματικό κεφάλαιο. **Οι κρίσεις**

του ποσοστού κέρδους και του βιομηχανικού κεφαλαίου ωθούν σε έκρηξη της ζήτησης του κεφαλαίου για δανεισμό, ενώ στις περιόδους αναζωογόνησης, ύστερα από μια κρίση, ζητείται κεφάλαιο για δανεισμό προκειμένου να μετατραπεί το χρηματικό κεφάλαιο σε παραγωγικό ή εμπορικό κεφάλαιο, με την αγορά μέσω παραγωγής ή εργατικής δύναμης από το βιομηχανικό κεφαλαιοκράτη (Marx, 1978b: 600, 601, 602, 603, 606, 609, 610, 635, 642, 643, 645, 758).

Ο μαρξικός προσδιορισμός του «Πλασματικού Κεφαλαίου» συνάγεται από τα παραπάνω¹⁰⁹. Υπάρχει ένα ιδιαίτερο είδος χρηματικού κεφαλαίου που προκύπτει από την επέκταση του τοκοφόρου κεφαλαίου και το οποίο ανεξαρτητοποιείται από τη διαδικασία της πραγματικής ανα-παραγωγής κεφαλαίου. Αυτό το είδος χρηματικού κεφαλαίου ο Marx το ονομάζει «πλασματικό κεφάλαιο» ως εκείνο το μέρος του χρηματικού κεφαλαίου που είναι αξίωση και τίτλος κυριότητας αξίας: «Όταν το χρήμα λειτουργεί στην κυκλοφορία του κεφαλαίου, αποτελεί βέβαια για μια στιγμή χρηματικό κεφάλαιο, αλλά είτε ανταλλάσσεται με τα στοιχεία του παραγωγικού κεφαλαίου, είτε πληρώνεται και φεύγει σαν μέσο κυκλοφορίας κατά την πραγματοποίηση του εισοδήματος, και γι' αυτό δεν μπορεί να μετατραπεί για τον κάτοχό του σε κεφάλαιο για δανεισμό. Όταν όμως μετατρέπεται σε κεφάλαιο για δανεισμό και το ίδιο το χρήμα παρασταίνει επανειλημμένα κεφάλαιο για δανεισμό, είναι φανερό ότι μόνο σε ένα σημείο υπάρχει σαν μεταλλικό χρήμα. Σε όλα τα άλλα σημεία υπάρχει μόνο με τη μορφή απαίτησης σε κεφάλαιο. Η συσσώρευση τέτοιων απαιτήσεων πηγάζει, σύμφωνα με την προϋπόθεση μας, από την πραγματική συσσώρευση, δηλαδή από τη μετατροπή σε χρήμα της αξίας του εμπορευματικού κεφαλαίου κλπ. Ωστόσο, όμως, η συσσώρευση αυτών των απαιτήσεων ή τίτλων είναι σαν συσσώρευση διαφορετική, και από την πραγματική συσσώρευση, από την οποία πηγάζει, και από τη μελλοντική συσσώρευση (από το νέο προτσές παραγωγής) που πραγματοποιείται χάρη στο δανεισμό του χρήματος» (Marx, 1978b: 640).

Τέλος, αναφορικά με το *Μετοχικό Κεφάλαιο*, όπως είδαμε, ο σχηματισμός του αποτελεί μια από τις «αντίρροπες τάσεις» που κατονομάζει ρητά ο Marx όταν διατυπώνει το Ν.Π.Τ.Π.Κ. Σύμφωνα με τον Marx ο σχηματισμός των μετοχικών εταιριών, που αποτελούν μορφές συλλογικής ιδιοκτησίας κεφαλαίου στις οποίες το σταθερό κεφάλαιο υπερέχει κατά πολύ του μεταβλητού κεφαλαίου, σηματοδοτεί «την κατάργηση του κεφαλαίου σαν ατομικής ιδιοκτησίας μέσα στα πλαίσια του ίδιου του

¹⁰⁹. Για μια τυπολογία των διαφορετικών κοινωνικών βάσεων και των διαφορετικών χρηματικών μορφών του πλασματικού κεφαλαίου, βλ. Durant, 2017.

κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής» (όπ.π.: 550), προωθώντας την ενεργητική κρατική παρέμβαση και τη συγχώνευσή της με το μετοχικό κεφάλαιο, μέσα στο ευρύτερο χρηματο-πιστωτικό πλαίσιο απάτης και κερδοσκοπίας. Τα μερίσματα των μετόχων, αυτής της νέας οικονομικής και παρασιτικής αριστοκρατίας, εισπράττουν το συνολικό τους Κέρδος μόνο με τη μορφή του Τόκου, σαν απλή αμοιβή της ιδιοκτησίας του κεφαλαίου, που πλέον διαχωρίζεται πέρα για πέρα από τη πραγματική διαδικασία ανα-παραγωγής του, όπως η λειτουργία της διεύθυνσης διαχωρίζεται από την ιδιοκτησία του κεφαλαίου (όπ.π.: 551-553).

Η αντίφαση του Καπιταλιστικού Κράτους και το σημείο διακλάδωσης: Αυτοκρατορία του Κεφαλαίου ή Συνεργατική Παραγωγή;

Ο ισχυρισμός του Marx περί της σχέσης ανάμεσα στο Ν.Π.Τ.Π.Κ και στην ανάπτυξη του *Τοκοφόρου*, του *Πλασματικού* και του *Μετοχικού Κεφαλαίου*, σκιαγραφεί μια διπλή, αντικειμενική τάση ανάπτυξης της διαλεκτικής του Κεφαλαίου και της Κρατικής Μορφής. Στις συνθήκες της ανεπτυγμένης κεφαλαιοκρατικής παραγωγής, υπό το βάρος του Ν.Π.Τ.Π.Κ και της κορύφωσης του φετιχισμού του Χρήματος-Κεφαλαίου έναντι της κοινωνικής παραγωγικής συνεργασίας, το Καπιταλιστικό Κράτος καλείται να παίξει ένα διττό, αντιφατικό ρόλο: από τη μια πλευρά, αυτό οφείλει να αποτελεί ένα «*Επιχειρηματικό*» Καπιταλιστικό Κράτος, παρεμβαίνοντας ενεργητικά στη διαδικασία της παραγωγής και αναπαραγωγής κοινωνικού κεφαλαίου-κοινωνικής εργασίας, με στόχο την αποκατάσταση του επιχειρηματικού κέρδους και των γενικών όρων αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου. Από την άλλη μεριά, αυτό οφείλει να αποτελεί ένα, τρόπον τινά, «*Τοκοφόρο*», «*Πλασματικό*», «*Μετοχικό*» Καπιταλιστικό Κράτος, παρεμβαίνοντας ενεργητικά στη διατήρηση και επέκταση της φετιχιστικής αναπαραγωγής του Χρήματος-Κεφαλαίου έναντι της διαλεκτικής αναπαραγωγής κοινωνικού κεφαλαίου-κοινωνικής εργασίας.

Οι δύο αυτές τάσεις εντός του ανεπτυγμένου καπιταλιστικού Κράτους αποτελούν την ενδογενώς αναπτυσσόμενη αντίφαση της ανεπτυγμένης *Αυτοκρατορίας του Χρηματικού Κεφαλαίου*, και ειδικότερα του τοκοφόρου, πλασματικού και μετοχικού κεφαλαίου, που ιχνηλατεί ο 3^{ος} τόμος του Κεφαλαίου. Απέναντι σε αυτή την τάση αυτονομησης του χρήματος-κεφαλαίου, ο Marx τονίζει και την αντίθετη και αντιφατική τάση της υψηλής κοινωνικοποίησης της συν-εργατικής παραγωγής,

προσκομίζοντας ως παραδείγματα «εργοστάσια των συνεταιρισμών των ίδιων των εργατών» που είναι «το πρώτο ρήγμα στην παλαιά μορφή», παρ'όλο που παραμένουν υποχρεωμένα να ακολουθούν τους νόμους και τις ελλείψεις του κεφαλαιοκρατικού συστήματος. Μέσα στα συνεργατικά εργοστάσια έχει αρθεί η αντίθεση κεφαλαίου-εργασίας, έστω και μόνο ως προς τη μορφή της, και οι συνεταιρισμένοι εργάτες γίνονται «κεφαλαιοκράτες του εαυτού τους». Τόσο οι κεφαλαιοκρατικές μετοχικές επιχειρήσεις όσο και τα συνεταιριστικά εργοστάσια αποτελούν «μεταβατικές μορφές από τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής στον συνεταιριστικό τρόπο, μόνο που στις πρώτες η αντίθεση έχει αρθεί αρνητικά και στα δεύτερα θετικά» (Marx, 1978b: 555, 556).

Αξιακή Κρίση και Κρατική Μορφή στα *Grundrisse* και στη *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*

Όπως είδαμε στο *Κεφάλαιο*, η ανάπτυξη του κοινωνικού-συνεργατικού χαρακτήρα των παραγωγικών δυνάμεων, οδηγεί, σε τελική ανάλυση, στην όξυνση της αντίφασης ανάμεσα στην κοινωνικοποίηση της παραγωγής και στις κεφαλαιοκρατικές σχέσεις παραγωγής κέρδους, με αποτέλεσμα τη προσέγγιση ενός οριακού σημείου διακλάδωσης. Η ίδια η αντιφατική και ανταγωνιστική ανάπτυξη της κεφαλαιοκρατικής κοινωνικής παραγωγής οδηγεί σε μια βαθιά κρίση της σχέσης ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία, ανάμεσα στους καπιταλιστές και στο προλεταριάτο. Τα μαρξικά *Grundrisse* μας επιτρέπουν να αποσαφηνίσουμε περαιτέρω το περιεχόμενο αυτής της βαθιάς κρίσης της διαλεκτικής κεφαλαίου-εργασίας, προς την οποία οδηγεί το ίδιο το κεφάλαιο ως «κινούμενη αντίφαση», κατά την έκφραση των *Grundrisse*. Η κρίση αυτή, από τη σκοπιά της *κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, δεν είναι παρά, σε τελική ανάλυση, κρίση του **νόμου της αξίας-υπεραξίας** που διέπει τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, που έχει ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη μιας διπλής, ανταγωνιστικής τάσης: την τάση τόσο εξελικτικά παλινδρομικού μετασχηματισμού του καπιταλιστικού Κράτους σε Αυτοκρατορία, όσο και της ανάπτυξης της συγκεκριμένης δυνατότητα της Κομμούνας, του κομμουνισμού.

Σύμφωνα με τον Marx των *Grundrisse*, και συγκεκριμένα του περίφημου «*Αποσπάσματος για τις Μηχανές*», στο μέτρο που ο μηχανολογικός εξοπλισμός του κεφαλαίου εξελίσσεται, με τη συσσώρευση της κοινωνικής επιστήμης και ευρύτερα

της παραγωγικής δύναμης, η γενική κοινωνική εργασία εκφράζεται πλέον όχι τόσο στη ζωντανή εργασία, όσο στο κεφάλαιο, και ειδικά στο πάγιο κεφάλαιο. Στα μηχανήματα και στο πάγιο κεφάλαιο, όλο και περισσότερο η γνώση, και ειδικά η επιστημονικά-τεχνικά εφαρμοσμένη γνώση, εμφανίζεται ως νεκρή, κεφαλαιοποιημένη, αντικειμενοποιημένη εργασία ξένη προς τη ζωντανή εργασία, με αποτέλεσμα ο εργάτης να εμφανίζεται όλο και πιο περιττός για τη διαδικασία παραγωγής του κεφαλαίου (Marx, 1990: 533). Στο βαθμό που το κεφάλαιο τοποθετεί το χρόνο εργασίας ως το βασικό μέτρο της παραγωγής αξίας, στον ίδιο βαθμό προσπαθεί τη κάθε στιγμή να υπερβεί αυτό το μέτρο, ελαχιστοποιώντας τον αναγκαίο χρόνο εργασίας και επιδιώκοντας την αύξηση της παραγωγικότητάς της, ώστε να ιδιοποιηθεί περισσότερη υπερεργασία πέραν της αναγκαίας εργασίας. Έτσι το κεφάλαιο υπονομεύει την ίδια την υλική βάση της αξιοποίησής του (όπ.π.: 534-535). Το αποτέλεσμα της κρίσης του χρόνου εργασίας ως μέτρο του παραγόμενου πλούτου συνεπάγεται το κλωνισμό του νόμου της υπεραξίας-αξίας και στις τρεις θεμελιώδεις πτυχές του (όπ.π.: 538-539):

1. κλωνισμός του νόμου της υπεραξίας-υπερεργασίας, δηλαδή της υποχρεωτικής αντιστοιχίας-αναλογίας της ποσότητας της υπερεργασίας με το παραγόμενο υπερπροϊόν.
2. Κλωνισμός του νόμου της αξίας-αναγκαίας εργασίας, δηλαδή της υποχρεωτικής αντιστοιχίας-αναλογίας της ποσότητας της κοινωνικά αναγκαίας εργασίας με την αξία των προϊόντων που είναι αναγκαία για την αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης.
3. Κλωνισμός του νόμου της αξίας-τιμής, δηλαδή της υποχρεωτικής αντιστοιχίας-αναλογίας της ποσότητας της κοινωνικά αναγκαίας εργασίας με την αξία των προϊόντων που αυτή παράγει.

Πώς συνδέονται οι παραπάνω διαπιστώσεις με τον περίφημο Ν.Π.Τ.Π.Κ του 3^{ου} τόμου του Κεφαλαίου; Στα Grundrisse ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής φαίνεται να τείνει σε μια επίλυση της αντίφασης ανάμεσα στην αύξηση της παραγωγικότητας της εργασίας και στην αύξηση της παραγωγικότητας του Κεφαλαίου, αντίφαση που βρίσκεται στο κέντρο της ισχύος του Ν.Π.Τ.Π.Κ, όπως είδαμε. Καθώς λοιπόν το Κεφάλαιο καταφέρνει να αναπτύσσει μορφές αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας που δεν συνεπάγονται αύξηση της αξιακής σύνθεσής του, διατηρώντας την αμετάβλητη ή και μειώνοντάς την, επιτυγχάνει πράγματι την αύξηση της παραγωγικότητας του κεφαλαίου σε σχετική αυτονόμηση από την αύξηση της παραγωγικότητας της εργασίας. Η αντικειμενική αυτή τάση οδηγεί στην

κατάρρευση του κοινωνικά αναγκαίου χρόνου εργασίας ως μέτρο του παραγόμενου πλούτου, ανοίγοντας το δρόμο είτε σε μια αντιδραστική μεταμόρφωση του καπιταλισμού, ο οποίος καταφέρνει έτσι να υποτάξει πλήρως τη ζωντανή, κοινωνικοποιημένη εργασία στη νεκρή εργασία και την ιδιοκτησία του αυτονομημένου Χρήματος-Κεφαλαίου, είτε στο σοσιαλισμό-κομμουνισμό πέρα από το νόμο της αξίας-υπεραξίας.

Σύμφωνα με τον Marx της *Κριτικής του Προγράμματος της Γκότα*, μετά τη εγκαθίδρυση της δικτατορίας του προλεταριάτου ανοίγεται ο δρόμος της οικοδόμησης του κομμουνισμού, σε δύο φάσεις: ο ανώριμος κομμουνισμός ή σοσιαλισμός, και ο ώριμος κομμουνισμός. Η διαδικασία του κομμουνιστικού μετασχηματισμού και της υπέρβασης τόσο των κοινωνικο-ταξικών διαιρέσεων όσο και της *απονέκρωσης* της Κρατικής Μορφής, συναρτάται στενά με τον οικονομικό μαρασμό των υλικών βάσεων του (αστικού, καπιταλιστικού) Κράτους, και ειδικότερα με τη κρίση, την παρακμή και τη θετική υπέρβαση του νόμου της υπεραξίας-αξίας. Στη σοσιαλιστική ή πρώιμα κομμουνιστική κοινωνία, με την κοινωνικοποίηση των όρων παραγωγής/κατανάλωσης και την εργατική διεύθυνση της παραγωγής, καταργούνται οι τάξεις και άρα η ταξική ιδιοποίηση της υπερεργασίας-υπεραξίας, που χαρακτηρίζουν κάθε προκαπιταλιστική ταξική κοινωνία, και κυρίως την καπιταλιστική ταξική κοινωνία. Ωστόσο, ο νόμος της αξίας-αναγκαίας εργασίας, ο νόμος δηλαδή της αναγκαίας αντιστοιχίας/αναλογίας ανάμεσα στην κοινωνικά αναγκαία ποσότητα εργασίας και την κοινωνικά αναγκαία ποσότητα κατανάλωσης, όπως θα δούμε, διατηρείται.

Αρχικά, στο επίπεδο της σοσιαλιστικής κοινωνικής αναπαραγωγής, δηλαδή της επένδυσης και κατανάλωσης του κοινωνικού υπερπροϊόντος, ο Marx παρατηρεί τα εξής: Αρχικά, από το παραγόμενο υπερπροϊόν αφαιρείται ένα μέρος για την αναπλήρωση των μέσων παραγωγής που καταναλώθηκαν, ένα πρόσθετο μέρος για την αύξηση της παραγωγής, ένα εφεδρικό κεφάλαιο σαν πρόβλεψη για τις περιπτώσεις ατυχημάτων, διαταραχών συνεπεία φυσικών φαινομένων κ.α. Επίσης, αφαιρούνται τα γενικά διαχειριστικά έξοδα, που είναι άσχετα με την παραγωγή, το μέρος που προορίζεται για την ικανοποίηση αναγκών της κοινότητας, για σχολεία, εγκαταστάσεις κλπ. Το μέρος αυτό αυξάνεται όσο αναπτύσσεται η καινούργια κοινωνία. Επιπλέον, αφαιρείται κεφάλαιο για τους ανάκανους να εργαστούν και άλλες παρεμφερείς κοινωνικές ανάγκες, αφαιρείται δηλαδή ό,τι ανήκει στη δικαιοδοσία της λεγόμενης επίσημης πρόνοιας για τους φτωχούς. Έπειτα, ερχόμαστε στη σφαίρα της

διανομής των μέσων κατανάλωσης στους ατομικούς παραγωγούς της κοινότητας (Marx, 2004: 35-36). Σε αυτό το επίπεδο, ο Marx σκιαγραφεί την κοινωνική οργάνωση της επίλυσης των κρίσεων κοινωνικής αναπαραγωγής που περιγράφει ο 2^{ος} τόμος του Κεφαλαίου.

Έπειτα, μεταβαίνουμε στο επίπεδο της σοσιαλιστικής *άμεσης κοινωνικής παραγωγής*. Αφού γίνουν οι παραπάνω αναγκαίες περικοπές του κοινωνικού υπερπροϊόντος, ο κάθε ατομικός παραγωγός παίρνει το ακριβές ισοδύναμο εκείνου που έδωσε στην κοινωνία, δηλαδή το ισοδύναμο της ποσότητας της ατομικής του εργασίας, ως μέρος της συνολικής κοινωνικής εργασίας. Ο παραγωγός παίρνει απ' την κοινωνία μια απόδειξη ότι συνεισέφερε ορισμένες ώρες εργασίας (μετά την αφαίρεση της εργασίας του για το κοινό κεφάλαιο) και με την απόδειξη αυτή αποσύρει απ' το κοινωνικό απόθεμα μέσων κατανάλωσης μια ποσότητα αντικειμένων που περιέχουν ίση ποσότητα εργασίας. Επομένως, επικρατεί η ίδια αρχή που ρυθμίζει την ανταλλαγή εμπορευμάτων, εφόσον πρόκειται για ανταλλαγή ίσων αξιών. Η ουσία και η μορφή διαφέρουν, γιατί πλέον κανείς δεν μπορεί να συνεισφέρει τίποτε άλλο απ' την εργασία του και γιατί, δεν μπορεί να πάρει τίποτα άλλο παρά μέσα παραγωγής (όπ.π.: 37). Η αρχή της διανομής των μέσων κατανάλωσης μεταξύ των παραγωγών είναι η αρχή της ανταλλαγής ισοδυνάμων, η ποσότητα εργασίας υπό μια μορφή ανταλλάσσεται με την αυτή ποσότητα εργασίας υπό άλλη μορφή (όπ.π.: 37-38). Όμως το ίσο δικαίωμα, τονίζει ο Marx, είναι πάντοτε το αστικό δίκαιο. Μολονότι πλέον η αρχή της ισοδύναμης ανταλλαγής ισχύει για την κάθε ξεχωριστή περίπτωση και όχι ως μέσος όρος στο γενικό σύστημα των ανταλλαγών, γεγονός που αποτελεί σημαντική, σοσιαλιστική πρόοδο, το ίσο δικαίωμα παραμένει σε αστικά πλαίσια, καθώς το δικαίωμα των παραγωγών είναι ανάλογο προς την εργασία που συνεισφέρουν, και η ισότητα έγκειται στο γεγονός ότι η εργασία χρησιμεύει σαν κοινό μέτρο. Η σωματική και πνευματική ανισότητα των ατόμων, ωστόσο, σημαίνει ότι μέσα στο ίδιο χρονικό διάστημα ένα άτομο μπορεί να συνεισφέρει περισσότερη εργασία ή μπορεί να εργαστεί περισσότερο χρόνο, παρότι το γενικό μέτρο της κοινωνικής εργασίας προϋποθέτει εργασία μέσης διάρκειας και έντασης. Το ίσο δικαίωμα είναι άρα άνισο δικαίωμα για άνιση εργασία (Marx, 2004: 38). Μολονότι δεν αναγνωρίζει ταξικές διαφορές, αφού κάθε άτομο είναι εργάτης όπως όλα τα άλλα, αναγνωρίζει όμως σιωπηρά σαν φυσικά προνόμια την ανισότητα των ατομικών προσόντων και κατά συνέπεια την ανισότητα στην παραγωγική ικανότητα. Πρόκειται για ένα δικαίωμα που στηρίζεται στην ανισότητα, όπως κάθε άλλο δικαίωμα.

Πρόκειται για μια αναπόφευκτη δυσκολία στη πρώτη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας. Το δίκαιο δεν μπορεί να βρίσκεται σε ένα επίπεδο ανώτερο απ'τους οικονομικούς όρους και τον αντίστοιχο σε αυτούς βαθμό ανάπτυξης του πολιτισμού της κοινωνίας. Μολονότι ο *νόμος της υπεραξίας-υπερπροϊόντος* καταργήθηκε, ο νόμος της *αξίας-αναγκαίας εργασίας* εξακολουθεί να κυριαρχεί.

Στην ανώτερη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, όταν θα έχει εξαφανιστεί η δουλική υποταγή των ατόμων στον καταμερισμό εργασίας και συγχρόνως η αντίθεση μεταξύ πνευματικής και χειρωνακτικής εργασίας, η εργασία γίνεται από μέσο η *πρώτη ανάγκη της ζωής*, μαζί με την πολύπλευρη ανάπτυξη των ατόμων, έχουν αναπτυχθεί οι παραγωγικές δυνάμεις, ο πλούτος αναβλύζει με αφθονία από τις κοινωνικές του πηγές. Έτσι καταργείται και ο νόμος της αξίας-αναγκαίας εργασίας, η υποχρεωτική δηλαδή αντιστοιχία/αναλογία του χρόνου της κοινωνικής αναγκαίας εργασίας με την ποσότητα των κοινωνικά παραγμένων αγαθών που μπορεί αυτή να καταναλώνει. Η άφθονη ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, και άρα η κατακόρυφη αύξηση της παραγωγικότητας της εργασίας, που δεν έχει ως αυτοσκοπό την αύξηση της υπερεργασίας αλλά τη μείωση των ωρών εργασίας, οδηγεί τελικά και στη μεγιστοποίηση της ανά άτομο κατανάλωσης και στην ελαχιστοποίηση της ανά άτομο αναγκαίας εργασίας. Τότε μόνο μπορεί να εξαλειφθεί ολοκληρωτικά ο στενός ορίζοντας του αστικού δικαίου και να αναγράψει η κοινωνία στη σημαία της, «*ο καθένας ανάλογα με τις ικανότητές του, στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του*» (όπ.π.: 40).

Αυτός είναι ο υλικός δρόμος οικοδόμησης των προϋποθέσεων της κοινωνικο-ταξικής διαίρεσης, και άρα απονέκρωσης της Κρατικής Μορφής. Είδαμε πως, σύμφωνα με τον ιστορικό υλισμό των Marx και Engels, η αιτιογένεση του Κράτους στηρίζεται στην ανάπτυξη των υλικών-ιστορικών μηχανισμών αναντιστοιχίας, δυσαρμονίας, αντίφασης *κοινωνικής παραγωγής-ταξικής διανομής-ατομικής κατανάλωσης*, που οδηγούν, αρχικά στο *επίπεδο του καταμερισμού εργασίας*, στην *όξυνση των κοινωνικών ανταγωνισμών για το παραγόμενο υπερπροϊόν* και στην απειλή του *εμφυλίου πολέμου*, που καθιστά αναγκαία την εμπέδωση του Κράτους για να αποτραπεί η κοινωνική διάλυση. Η κατάργηση του *νόμου της υπεραξίας-αξίας* της αστικής και ευρύτερα ταξικής κοινωνίας, συνεπάγεται την υλική-εμπράγματο, *de facto* και όχι απλώς *de iure*, κατάργηση των καταπιεστικών-εκμεταλλευτικών και άδικων σχέσεων που αυτός εδραιώνει ανάμεσα στην *παραγωγή, την διανομή, την κατανάλωση* και στο εσωτερικό του καταμερισμού εργασίας. Κατάργηση, επομένως,

της οντογενετικής, υλικής αναγκαιότητας επικράτησης του Κράτους στον εμφύλιο πόλεμο, με τον οικονομικό μαρασμό των υλικών βάσεων της ύπαρξής του.

Αυτοκρατορία ή Κομμούνα; Από τη Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, ξανά στον Εμφύλιο Πόλεμο

Η ταξική ιστοριογραφία της Κρατικής Μορφής, με κύριο υπόδειγμα τη Γαλλία, υποδεικνύει πως το μέλλον του παρόντος της νεωτερικής Κρατικής Μορφής βρίσκεται στην Αυτοκρατορία, ως μορφής επίλυσης, έστω και προσωρινής, της τριτογενούς αντίφασης του οργανικού Κράτους με τον εαυτό του. Οι αντιφάσεις της ηγεμονικής, της εκτελεστικής, της νομοθετικής εξουσίας του οργανικού Κράτους «επιλύονται» με τη στρατιωτική, βοναπαρτική Αυτοκρατορία, μεταθέτοντας την εμφυλιοπολεμική αντίφαση σε ένα ανώτερο επίπεδο, αυτό της σύγκρουσης ανάμεσα στη διακρατική Αυτοκρατορία και τον παγκόσμιο Κομμουνισμό, όπως κατέδειξε το Κομμουνιστικό Μανιφέστο από το 1848, αποκαλύπτοντας τη σύγκρουση ανάμεσα στην *Ιερά Συμμαχία* και το «φάντασμα του κομμουνισμού», όπως καταδείχθηκε το 1871 με τη σύγκρουση ανάμεσα στον διακρατικό συνασπισμό Γαλλίας-Πρωσίας απέναντι στην Παρισινή Κομμούνα.

Η κριτική της πολιτικής οικονομίας της Κρατικής Μορφής, με κύριο υπόδειγμα την Αγγλία, υποδεικνύει πως το παρελθόν του παρόντος της νεωτερικής Κρατικής Μορφής βρίσκεται στην πρωταρχική συσσώρευση ενός Απολυταρχικού Κράτους, που απαλλοτριώνει βίαια τους άμεσους παραγωγούς από τους κοινοτικούς όρους παραγωγής. Η συνεξέλιξη υλικής παραγωγής και κοινωνικο-ταξικού εμφυλίου πολέμου παράγει τους ιστορικούς μετασχηματισμούς της Κρατικής Μορφής, από το παρελθόν προς το μέλλον της, από το *Ασιατικό και Απολυταρχικό Κράτος*, και με τη μεσολάβηση της αστικο-κοινοβουλευτικής ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας, μέχρι τη βοναπαρτικού τύπου Αυτοκρατορία.

Η σύνθεση των δύο προοπτικών παρέχεται με την υλική θεμελίωση του «γενικού νόμου της κεφαλαιοκρατικής συσσώρευσης». Υποστηρίζουμε ότι, αν η ανάλυση της ταξικής ιστοριογραφίας και της κριτικής της πολιτικής οικονομίας της Κρατικής Μορφής του Marx, όπως τις εκθέσαμε παραπάνω, ερμηνευτούν συστηματικά, τότε προκύπτει πως η «βοναπαρτικού τύπου» Αυτοκρατορία, η «έσχατη» κεφαλαιοκρατική

μορφή, θα τείνει να εμφανιστεί ως *εξάιρεση* στις περιοδικές καπιταλιστικές κρίσεις και ως ο *κανόνας* κατά την περίοδο της ιστορικής παρακμής του νόμου της αξίας-υπεραξίας και του καπιταλισμού. Η βοναπαρτικού τύπου Αυτοκρατορία είναι το έσχατο Κράτος της τελικής καπιταλιστικής-μονοπωλιακής συσσώρευσης στον ορίζοντα της τελικής κρίσης και του πλεονάζοντος, προλεταριοποιημένου υπερπληθυσμού. Στον ορίζοντα, δηλαδή, της υλικής ωρίμανσης του κοινωνικο-ταξικού εμφυλίου πολέμου. Η καπιταλιστική *Αυτοκρατορία του Χρηματικού Κεφαλαίου* της «τελικής» συσσώρευσης κεφαλαίου επαναλαμβάνει μάλιστα το *Απολυταρχικό Κράτος* της «*πρωταρχικής*» συσσώρευσης κεφαλαίου και της γαιοκτημονικής καπιταλιστικής εκμετάλλευσης. Μια τέτοια προβληματοθεσία, ωστόσο, γύρω από τη Κρατική Μορφή οδηγεί στην υπέρβαση των μονομερών οπτικών τόσο της ταξικής ιστοριογραφίας όσο και της κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Απαιτεί τη διαλεκτική επιστροφή στον ιστορικό υλισμό, σε έναν νέο ιστορικό υλισμό της Κρατικής Μορφής. Την οριστική μεταστροφή του ερευνητικού του προγράμματος προς έναν νέο ιστορικό υλισμό της Κρατικής Μορφής θα επιταχύνει ο Marx μετά την ήττα της Παρισινής Κομμούνας το 1871. Στον *Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία* θα αναζητήσουμε την αρχή αυτής της μεταστροφής.

Στην Παρισινή Κομμούνα ο Marx βλέπει καθαρά το περίγραμμα, τον προάγγελο μιας νέας, κομμουνιστικής εποχής. Πολύ περισσότερο, βλέπει την έσχατη αντιπαράθεση ανάμεσα στην *Αυτοκρατορία*, ως επιστροφής της πρωταρχικής Ασιατικής και Απολυταρχικής Κρατικής Μορφής σε ένα ανώτερο επίπεδο, και στην *Κομμούνα*, ως επιστροφής της πρωταρχικής κοινοτικής μορφής σε ένα ανώτερο επίπεδο. Στον *Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία*, που έγραψε το 1871, ο Marx επιχειρεί να αναλύσει τον ανταγωνισμό μεταξύ της *Αυτοκρατορίας* του Κεφαλαίου, όπως αυτή αναδύθηκε υπό τον Λουδοβίκο Βοναπάρτη, και της *Κομμούνας* του προλεταριάτου, όπως αυτή αναδύθηκε με την Παρισινή Κομμούνα. Για το σκοπό αυτό, θα συνοψίσει τη θεωρητική κατανόηση της βοναπαρτικού τύπου Αυτοκρατορίας, την οποία κατέκτησε κατά την περίοδο των ερευνών περί της *Ταξικής Ιστοριογραφίας* της Γαλλίας, με κορύφωση την *18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*. Σε εκείνο το πλαίσιο της μαρξικής *ταξικής ιστοριογραφίας*, η βοναπαρτική *Αυτοκρατορία* προέβαλλε ως ο στρατοπεδικός ορίζοντας της νεωτερικής Κρατικής Μορφής. Η περίοδος των μαρξικών ερευνών περί της *Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας* που ακολούθησε, υποστηρίζουμε πως επέτρεψε στον Marx να θεμελιώσει τη ανάλυσή του περί της Αυτοκρατορίας ως έσχατης καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής, πάνω στους

υλικούς όρους γένεσης, ανάπτυξης και παρακμής της πολιτικής οικονομίας του Κεφαλαίου. Και αυτό γιατί ο Marx προϋποθέτει την ανάλυση στο τέλος του 1^{ου} τόμου του *Κεφαλαίου* για τη *Πρωταρχική Συσσώρευση* και τον κρισιακό ορίζοντα της «*απαλλοτριώσης των απαλλοτριωτών*», όταν υποστηρίζει πλέον, στον *Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία*, πως η απολυταρχία του 15^{ου}-18^{ου} αιώνα ήταν η πρώτη αυτοκρατορική μορφή κατά την περίοδο γέννησης του καπιταλισμού, ενώ η βοναπαρτική Αυτοκρατορία αποτελεί τη δεύτερη αυτοκρατορική μορφή κατά την περίοδο παρακμής του καπιταλισμού. Ο Marx ξεκινά το συλλογισμό του από το Απολυταρχικό Κράτος που αναδύθηκε την περίοδο της Πρωταρχικής Συσσώρευσης: «Η συγκεντρωτική κρατική εξουσία με τα πανταχού παρόντα όργανά της-τον ταχτικό στρατό, την αστυνομία, την γραφειοκρατία, τον κλήρο και τη δικαστική εξουσία, όργανα που φτιάχτηκαν σύμφωνα με το σχέδιο ενός συστηματικού και ιεραρχικού καταμερισμού της εργασίας - κατάγεται από τον καιρό της **απόλυτης μοναρχίας**, όπου χρησίμευε στην αστική κοινωνία που γεννιόταν, σαν ισχυρό όπλο στους αγώνες της ενάντια στην φεουδαρχία. Ωστόσο η ανάπτυξή της εμποδιζόταν από κάθε λογής μεσαιωνικά περιττά πράγματα [...]» (Marx, 1975: 307). Η γιγαντιαία σκούπα της γαλλικής επανάστασης του 18^{ου} αιώνα σάρωσε, ωστόσο, τα λείψανα των περασμένων εποχών. Το απολυταρχικό κράτος ακολούθησε το φιλελεύθερο, κοινοβουλευτικό κράτος: «[...] Στις μεταγενέστερες μορφές κυριαρχίας η κυβέρνηση μπήκε κάτω από το κοινοβουλευτικό έλεγχο-δηλ. κάτω από τον άμεσο έλεγχο των ιδιοκτητριών τάξεων [...] Ύστερα από κάθε επανάσταση, που σημειώνει μια πρόοδο της ταξικής πάλης, προβάλλει όλο και πιο ανοιχτά ο καθαρά καταπιεστικός χαρακτήρας της κρατικής εξουσίας [...]» (όπ.π.: 308). Η ενωμένη κυρίαρχη τάξη χρησιμοποιούσε ως «*εθνικό πολεμικό όπλο*» το κρατικό μηχανισμό υπέρ του κεφαλαίου και ενάντια στην εργασία-μέχρι που σταδιακά, κατά την ανάπτυξη των όρων αυτού του κοινωνικού, εμφυλίου πολέμου, αναγκάστηκε να πετάξει την κοινοβουλευτική, περιοριστική της μορφή¹¹⁰. Και ο Marx συνεχίζει, προσδιορίζοντας την κοινωνικο-ταξική, αντιφατική και κρισιακή βάση του «*αυτοκρατορισμού*»¹¹¹. Η Αυτοκρατορία εμφανίζεται ως η

¹¹⁰. «Η αδιάκοπη όμως σταυροφορία της ενάντια στις παραγωγικές μάζες δεν την υποχρέωνε μονάχα να προκίξει την εκτελεστική εξουσία με μian ολοένα μεγαλύτερη καταπιεστική δύναμη, μα την υποχρέωνε επίσης να απογυμνώνει σιγά σιγά και το δικό της κοινοβουλευτικό φρούριο-την εθνοσυνέλευση-απ'όλα τα μέσα άμυνας ενάντια στην εκτελεστική εξουσία. Η εκτελεστική εξουσία, συγκεντρωμένη στο πρόσωπο του Λουδοβίκου Βοναπάρτη, πέταξε έξω τους αντιπροσώπους της ιδιοκτήτριας τάξης. Ο φυσικός απόγονος της δημοκρατίας του «κόμματος της τάξεως» ήταν η **δεύτερη αυτοκρατορία**» (Marx, 1975: 309).

¹¹¹. «Η αυτοκρατορία, με πιστοποιητικό γεννήσεως το πραξικόπημα, με επικύρωση το γενικό

τελική μορφή της ανεπτυγμένης όσο και παρηκμασμένης καπιταλιστικής κοινωνίας, που χαρακτηρίζεται από την αυξανόμενη πόλωση μεταξύ πλουσίων και φτωχών, και επαναλαμβάνει σε νέα, αντεπαναστατική μορφή την παλαιά απολυταρχική κρατική μορφή. Όμως ακριβώς την ιστορική εποχή που σχηματίζεται και εμπεδώνεται η κρατική μορφή της «δεύτερης Αυτοκρατορίας», καθώς η ανάπτυξη της καπιταλιστικής κοινωνίας «ξεμασκαρεύει όλη την εκπορνευμένη της πραγματικότητα και διαλύει τις αυταπάτες γύρω από αυτήν», τότε είναι που διαμορφώνονται οι προϋποθέσεις για μια προλεταριακή επανάσταση νέου τύπου και για μια πιο συγκεκριμένη δημοκρατία, την εργατική δημοκρατία της Παρισινής Κομμούνας του 1871. Η μεσαία τάξη ένιωθε τώρα ότι είχε να εκλέξει ανάμεσα στην Κομμούνα και την Αυτοκρατορία, αδιάφορο με ποιο όνομα θα εμφανιζόταν (Marx, 1975: 315, 317, 318).

Στη συνέχεια ο Marx επιχειρεί να τεκμηριώσει τον ισχυρισμό του αυτό για την απελευθερωτική σημασία της ύπαρξης της Κομμούνας, υποστηρίζοντας ότι η ίδια αυτή μορφή ύπαρξης και οι ίδιες οι πράξεις της θεμελιώνουν την κοσμοϊστορική σημασία της. Παραθέτει, δε, ενισχυτικά και ενδεικτικά, τις πλέον ενδιαφέρουσες θεσμικές της καινοτομίες. Το πρώτο διάταγμα της Κομμούνας ήταν το διάταγμα για την κατάργηση του μόνιμου στρατού και για την αντικατάστασή του με τον οπλισμένο λαό. Η Κομμούνα σχηματιζόταν από δημοτικούς συμβούλους εκλεγμένους αιρετούς, και ανακλητούς ανά πάσα στιγμή, αποτελούμενη κατά πλειοψηφία από

εκλογικό δικαίωμα και με σκήπτρο το σπαθί, ισχυριζόταν ότι στηρίζεται στους αγρότες, στις πλατιές εκείνες μάζες των παραγωγών που δεν ήταν άμεσα μπλεγμένοι στον αγώνα ενάντια στο κεφάλαιο και στην εργασία. Ισχυριζόταν ότι σώζει την εργατική τάξη, τσακίζοντας τον κοινοβουλευτισμό και μαζί του την απροκάλυπτη υποταγή της κυβέρνησης στις κατέχουσες τάξεις. Ισχυριζόταν ότι σώζει τις κατέχουσες τάξεις διατηρώντας την οικονομική τους κυριαρχία πάνω στην εργατική τάξη. Και τέλος ισχυριζόταν ότι ενώνει όλες τις τάξεις με το ξαναζωντανεμα της χιμαιρας της εθνικής δόξας. Στη πραγματικότητα η αυτοκρατορία ήταν η μόνη δυνατή μορφή διακυβέρνησης σε μια εποχή που η αστική τάξη είχε χάσει πια την ικανότητα να κυβερνά το έθνος και η εργατική τάξη δεν είχε ακόμα αποκτήσει αυτή την ικανότητα. Όλος ο κόσμος επευφήμησε την αυτοκρατορία σαν σωτήρα της κοινωνίας. Κάτω απ'την κυριαρχία της, η αστική κοινωνία, απαλλαγμένη από όλες τις πολιτικές φροντίδες, έφτασε σε τέτοιο σημείο ανάπτυξης που δεν το φανταζόταν ούτε η ίδια. Η βιομηχανία της, το εμπόριό της, πήραν κολοσσιαίες διαστάσεις. Η χρηματιστηριακή κερδοσκοπία έκανε κοσμοπολίτικα όργια. Η αθλιότητα των μαζών ξεχώριζε χτυπητά πλάι στην ξεδιάντροπη λαμπρότητα μιας φανταχτερής παραφουσκωμένης και διεφθαρμένης πολυτέλειας. Η ίδια η κρατική εξουσία, που φαινομενικά κρεμόταν πολύ πάνω απ'την κοινωνία, ήταν ωστόσο το σκανδαλωδέστερο σκάνδαλο αυτής της κοινωνίας και ταυτόχρονα η εστία όλης της διαφθοράς της [...] Ο αυτοκρατορισμός είναι συνάμα η πιο εκπορνευμένη και η τελική μορφή της κρατικής εξουσίας που είχε δημιουργήσει η γεννώμενη αστική κοινωνία, σαν ένα όργανο για τη δική της χειραφέτηση από τη φεουδαρχία και την οποία η ολότελα αναπτυγμένη αστική κοινωνία την μετέτρεψε σε όργανο για την υποδούλωση της εργασίας από το κεφάλαιο [...] Η δεύτερη αυτοκρατορία ήταν το μεγάλο πανηγύρι της κοσμοπολίτικης εξαπάτησης, οι τυχοδιώχτες όλων των χωρών όρμησαν στο κάλεσμά της για να συμμετάσχουν στα όργια της και στην καταλήστευση του γαλλικού λαού» (όπ.π: 309, 310, 320).

εργάτες. Δεν ήταν ένα κοινοβουλευτικό αλλά ένα εργαζόμενο σώμα, εκτελεστικό και νομοθετικό σώμα ταυτόχρονα. Η αστυνομία απογυμνώθηκε από τις πολιτικές λειτουργίες της και έγινε υπεύθυνο και ανακλητό ανά πάσα στιγμή όργανο της Κομμούνας, όπως και οι δημόσιοι υπάλληλοι σε όλα τα διοικητικά όργανα. Οι δικαστικοί λειτουργοί χάσανε τη φαινομενική ανεξαρτησία, έπρεπε πλέον να εκλέγονται και να ανακαλούνται την κάθε στιγμή. Όλοι/ες που εργαζόνταν στον διοικητικό μηχανισμό έπρεπε να αμείβονται με εργατικούς μισθούς. Έπειτα, αφού παραμέρισε τα κρατικά όργανα υλικής καταπίεσης, η Κομμούνα πάσχιζε να τσακίσει τα πνευματικά όργανα καταπίεσης, κυρίως των παπάδων. Πραγματοποίησε το χωρισμό Κράτους και Εκκλησίας, απαλλοτρίωσε όλη την εκκλησιαστική περιουσία. Όλα τα εκπαιδευτικά ιδρύματα άνοιξαν δωρεάν για το λαό, και η επιστήμη απελευθερώθηκε από τα ταξικά και ιδεολογικά δεσμά του παλαιού καθεστώτος. Σύμφωνα με το σχέδιο που η Κομμούνα του Παρισίου είχε ετοιμάσει για να εφαρμόσει σε όλη τη κλίμακα της Γαλλίας, από το πιο μικρό χωριό μέχρι τα μεγάλα αστικά κέντρα, η Κομμούνα θα αποτελούσε την πολιτειακή μορφή-πρότυπο της αυτοδιακυβέρνησης των παραγωγών ((Marx, 1975: 310-312). Με την εξάπλωσή της Κομμούνας σε αυτή την ευρύτερη κλίμακα, ο τακτικός στρατός θα μπορούσε να αντικατασταθεί οριστικά από τη λαϊκή πολιτοφυλακή, με σύντομο χρόνο θητείας, ενώ θα διαμορφωνόταν ένα σύστημα κλιμακούμενης αντιπροσώπευσης, από τις αγροτικές κοινότητες μέχρι τις νομαρχίες και την πρωτεύουσα. Η Κομμούνα ήταν μια νέα οργάνωση του έθνους που εκμηδένιζε την υλική αναγκαιότητα της κρατικής εξουσίας (όπ.π.: 312).

Η συνηθισμένη μοίρα των νέων ιστορικών δημιουργημάτων, γράφει ο Marx, είναι να νομίζουν πως μιμούνται πρότυπα του παρελθόντος, με τα οποία μοιάζουν. Έτσι παρομοίασαν και την Κομμούνα με τις μεσαιωνικές κοινότητες και άλλες προνεωτερικές κοινοτικές μορφές ενάντια στην νεωτερική κρατική εξουσία. Το Κράτος όμως, αυτή η «παρασιτική απόφυση» που «τρέφεται σε βάρος της κοινωνίας και την εμποδίζει να κινείται ελεύθερα», είχε παραμεριστεί με έναν καινοτόμο τρόπο. «Η Κομμούνα έδωσε στη δημοκρατία τη βάση πραγματικά δημοκρατικών θεσμών. Όμως ο τελικός της σκοπός δεν ήταν ούτε η «φτηνή κυβέρνηση» ούτε η «αληθινή δημοκρατία». Και τα δύο υπήρξαν απλά συνακόλουθά της [...] Η ποικιλία των ερμηνειών που δόθηκαν στην Κομμούνα και η ποικιλία των συμφερόντων που εκφράζονταν μ' αυτήν, αποδείχνουν ότι ήταν μια πέρα για πέρα ευλύγιστη πολιτική μορφή, ενώ όλες οι προηγούμενες μορφές κυβέρνησης ήταν στην ουσία

καταπιεστικές. 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 απελευθέρωση της εργασίας» ((Marx, 1975: 313-315). Η Κομμούνα ήταν η θεμελιώδης, στοιχειώδης κοινωνική και θεσμική μορφή, από το πιο μικρό χωριό μέχρι την πόλη του Παρισίου, και μάλιστα, σύμφωνα με τα σχέδια των Κομμουνάρων, ετοιμαζόταν να υπερβεί τα στενά, τοπικά και συνεταιριστικά της πλαίσια, οργανώνοντας ένα κοινωνικό, εργατικό σχέδιο εθνικής παραγωγής. Και αυτό γιατί η συνεταιριστική παραγωγή, τονίζει ο Marx, παραμένει κενός τύπος όταν δεν ξεδιπλώνεται σε όλη την κοινωνική κλίμακα ρυθμίζοντας με ένα κοινό σχέδιο για την εθνική παραγωγή, παραμερίζοντας την κεφαλαιοκρατική οργάνωση της παραγωγής (όπ.π.: 312, 316). Ωστόσο, τα σχέδια αυτά ανακόπηκαν τη σφαγή των Κομμουνάρων από την γαλλική κυβέρνηση του Θιέρσου σε συνεργασία με το Πρωσικό Κράτος του Βίσμαρκ, με το οποίο κατά τα άλλα το γαλλικό Κράτος βρισκόταν σε πόλεμο. «Στο χρονικό διάστημα ανάμεσα στον εξωτερικό πόλεμο, που χάθηκε εξαιτίας της προδοσίας της και στον εμφύλιο πόλεμο που τον άναψε με τη συνωμοσία της με τον ξένο εισβολέα, η αστική τάξη είχε βρει τον καιρό να εκδηλώσει τον πατριωτισμό της, οργανώνοντας αστυνομικά κυνηγητά ενάντια στους γερμανούς που βρίσκονταν στη Γαλλία. Η Κομμούνα διόρισε ένα γερμανό εργάτη υπουργό της εργασίας» (όπ.π.: 320). Έτσι ο πατριωτισμός της εθνικής κυβέρνησης αποκαλύφτηκε ως αυτό που πραγματικά είναι-μια απάτη με στρατηγική χρησιμότητα για την κυρίαρχη τάξη: «Η ανώτερη ηρωική έξαρση, για την οποία η παλιά κοινωνία είναι ακόμα ικανή, είναι ο εθνικός πόλεμος που αποδειχεται τώρα ότι είναι μια απλή κυβερνητική απάτη που δεν έχει πια άλλο σκοπό από το να αναβάλλει την πάλη των τάξεων και που πετιέται στη μπάντα μόλις η πάλη των τάξεων ανάψει σε εμφύλιο πόλεμο. Η ταξική κυριαρχία δε μπορεί πια να κρύβεται κάτω από την εθνική στολή, οι εθνικές κυβερνήσεις γίνονται μια και μόνη ενάντια στο προλεταριάτο» ((Marx, 1975: 339). Η συνωμοσία της άρχουσας τάξης της Γαλλίας να πνίξει την επανάσταση με έναν εμφύλιο πόλεμο κάτω από την προστασία του ξένου κατακτητή, της Πρωσίας, αποκορυφώθηκε με τη σφαγή του Παρισίου (όπ.π.: 337). Όμως «το γεγονός ότι ύστερα από τον πιο τρομερό πόλεμο των νεότερων χρόνων ο νικητής και ο νικημένος στρατός συμφιλιώνονται για να σφάξουν από κοινού το προλεταριάτο-αυτό το ανήκουστο γεγονός δείχνει όχι, όπως νομίζει ο Βίσμαρκ, την οριστική καταστολή της νέας κοινωνίας που ανοίγει το δρόμο της, μα το καταθρυμματισμα της παλιάς αστικής κοινωνίας» (όπ.π.: 338). Η

ανωτερότητα της Κομμούνας σε σχέση με τον αστικό πολιτισμό, παρότι σε αυτή υπήρχαν άνθρωποι διεφθαρμένοι, συντηρητικοί, μεγαλομανείς, «*αναπόφευκτο κακό*» και αρνητική κληρονομιά που βαραίνει κάθε επαναστατική προσπάθεια, ήταν ολοφάνερη σε κάθε στιγμή της αντιπαράθεσής των δύο ταξικών κόσμων. Η αστική τάξη θλίβεται υποκριτικά με τη βεβήλωση των μνημείων της από τους επαναστατημένους Κομμουνάρους, την ώρα που δολοφονεί τον εξεγερμένο λαό αποδίδοντας την εξέγερσή του σε μια συνωμοσία της Διεθνούς Ένωσης Εργατών (όπ.π.: 332, 334, 340).

Βλέπουμε, λοιπόν, πως το βασικό αντικείμενο του έργου του Marx *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία* είναι η ανάλυση του πεδίου της αντιπαράθεσης ανάμεσα στην *Αυτοκρατορία* της καπιταλιστικής παρακμής και την *Κομμούνα* της κομμουνιστικής προοπτικής. Βλέπουμε πως **η δεύτερη Αυτοκρατορία που περιγράφει ο Marx στηρίζεται σε μια υλική βάση ωρίμανσης και παρακμής του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, που οδηγεί στην παρακμή της αστικής τάξης, χωρίς ακόμη να έχει ωριμάσει η επαναστατική δυνατότητα του προλεταριάτου.** Σε αυτή την παρακμαϊκή εποχή, η καπιταλιστική κυριαρχία χαρακτηρίζεται από τη χρηματιστηριακή κερδοσκοπία, που υποδηλώνει μειωμένη βιομηχανική δυναμική συσσώρευσης κεφαλαίου, από τη καταστροφή της μεσαίας τάξης με τη συγκεντροποίηση του κεφαλαίου στα χέρια λίγων καπιταλιστών, από τη μεγάλη αθλιότητα των προλεταριοποιημένων μαζών, και από την γενικευμένη ηθική και πολιτιστική παρακμή.

Τα όρια της ταξικής ιστοριογραφίας και της κριτικής της πολιτικής οικονομίας

Η ανάπτυξη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής σε σημείο ωρίμανσης και τελικά παρακμής, μακροχρόνιας ύφεσης, και η ανάπτυξη του κοινωνικο-ταξικού εμφυλίου σε σημείο επίσης ωρίμανσης, δημιούργησαν μια κατάσταση αφενός παρακμής της κυρίαρχης, νικήτριας αστικής τάξης και αφετέρου ανικανότητας της ηττημένης προλεταριακής τάξης. Η ταξική ιστοριογραφία και η πολιτική οικονομία της Κρατικής Μορφής οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η κεφαλαιοκρατική Αυτοκρατορία αποτελεί το έσχατο στάδιο ανάπτυξής της. Απέναντι σε αυτή την Αυτοκρατορία, υψώνεται ως αντίπαλο δέος η Κομμούνα. Όμως η Κομμούνα ηττάται. Ο κριτικός αναστοχασμός των Marx και Engels τους οδηγεί στο συμπέρασμα ότι υπάρχουν

αντικειμενικοί και υποκειμενικοί παράγοντες που συνέβαλαν στην ήττα αυτή. Όσον αφορά τους αντικειμενικούς παράγοντες, οι ίδιοι είχαν υποτιμήσει την ικανότητα του καπιταλισμού της εποχής τους να ξεπεράσει τις κρίσεις τους, και είχαν θεωρήσει εσφαλμένα πως βρίσκονταν απέναντι στο στάδιο της ωριμότητας και της παρακμής του, που άνοιγε αντικειμενικά το δρόμο προς την τελική σύγκρουση επανάστασης και αντεπανάστασης. Όμως, οι αντικειμενικές οικονομικές συνθήκες κρίσης του καπιταλισμού και ανάπτυξης της εργατικής τάξης ήταν ακόμη ανώριμες. Όσον αφορά τους υποκειμενικούς παράγοντες, η προσεκτική εξέταση των πολιτικών πρωτοποριών που έδρασαν στην Κομμούνα, και ειδικά τον μπλανκιστών και των προυντονιστών, οδήγησαν τους Marx και Engels στο συμπέρασμα ότι ο κοινωνικός πόλεμος των καταπιεσμένων διεξήχθη με λάθος, αναποτελεσματικό τρόπο. Για αυτό το λόγο θα αναζητήσουν, όπως θα δούμε, μια βαθύτερη κατανόηση της καταγωγής της διαμόρφωσης, της ανάπτυξης, άρα και της παρακμής της Κρατικής Μορφής, που θα πρέπει να σκιαγραφήσει έναν νέο τρόπο διεξαγωγής του κοινωνικο-ταξικού πολέμου. Οι εκ των υστέρων, αποτιμητικές εισαγωγές του Engels στον *Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία* το 1891 και στους *Ταξικούς Αγώνες στη Γαλλία* το 1895, αποτελούν χαρακτηριστικό δείγμα αυτού του κριτικού αναστοχασμού πάνω στα αντικειμενικά και υποκειμενικά όρια των προλεταριακών επαναστάσεων απέναντι στο Κράτος.

Στην εισαγωγή του για τον *Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία*, ο Engels ορίζει τη δεύτερη, βοναπαρτική Αυτοκρατορία της Γαλλίας ως την «εκμετάλλευση της Γαλλίας από μια σπείρα πολιτικούς και οικονομικούς τυχοδιώχτες» σε μια περίοδο που το προλεταριάτο αδυνατεί να κυβερνήσει, η αστική τάξη ωστόσο δεν μπορεί πια να κυβερνά. Ο Βοναπάρτης αξιοποίησε τις κρατικές αντιφάσεις και απέκτησε τα κλειδιά της κρατικής εξουσίας — το στρατό, την αστυνομία, το διοικητικό μηχανισμό, καταργώντας ουσιαστικά την εθνοσυνέλευση και επιβάλλοντας ένα στρατοκρατικό καθεστώς. Την ίδια περίοδο ωστόσο, παρατηρεί ο Engels, αρχίζει ένα νέο κύμα βιομηχανικής ανάπτυξης. Έτσι, παρά την αυτοκρατορική αυθαιρεσία και κλεψιά από μια μικρή μερίδα της μεγαλοαστικής τάξης, η βιομηχανική ανάπτυξη οδηγεί τελικά στον πλουτισμό της αστικής τάξης συνολικά (Engels, 2001: 16, 17). Αυτή η εκ των υστέρων διαπίστωση αποτελεί, ουσιαστικά, αυτοκριτική του Engels, την οποία μοιραζόταν και ο Marx, για την αστοχία της πρόβλεψής τους πως ο καπιταλισμός ήταν στα πρόθυρα μιας εξάντλησης των παραγωγικών του δυνάμεων, άρα στα πρόθυρα μιας βαθιάς και δομικής κρίσης που θα διαμόρφωνε την υλική δυνατότητα για μια ευρωπαϊκή επανάσταση. Τί καινούργιο έφερε όμως η Κομμούνα στην

υλιστική διαλεκτική του Κράτους και της Επανάστασης; Έφερε την πιο ριζική άρνηση της Κρατικής Μορφής, και τη πιο ριζική κατάφαση μιας νέου τύπου επανάστασης, μιας επανάστασης υπέρ της ακρατικής, κοινοτικής μορφής της ζωής: «Η Κομμούνα αναγκάστηκε αμέσως από την αρχή να αναγνωρίσει ότι όταν η εργατική τάξη έρθει πια στην εξουσία δε μπορεί να εξακολουθεί να διοικεί με την παλιά κρατική μηχανή, ότι η εργατική αυτή τάξη, για να μην ξαναχάσει την κυριαρχία που μόλις έχει κατακτήσει, πρέπει, από την μια να παραμερίσει όλη την παλιά καταπιεστική μηχανή που ως τότε είχε χρησιμοποιηθεί εναντίον της, κι από την άλλη να εξασφαλίσει τον εαυτό της από τους ίδιους της τους βουλευτές και υπαλλήλους, ορίζοντας ότι όλοι, δίχως καμιά εξαίρεση, μπορούν να ανακληθούν οποιαδήποτε στιγμή» (όπ.π.: 26, 27). Όπως «η κοινωνία αρχικά», δηλαδή η πρωτόγονη κομμουνιστική κοινωνία, είχε δημιουργήσει δικά της όργανα διακυβέρνησης για την εξυπηρέτηση των κοινών συμφερόντων, τα οποία αργότερα μετατράπηκαν από υπηρέτες σε αφέντες της κοινωνίας εξυπηρετώντας τα ειδικά συμφέροντα μιας κυρίαρχης τάξης και μιας κρατικής οργάνωσης, έτσι και η Κομμούνα τσάκισε την κρατική μηχανή μετατρέποντας ξανά τα διοικητικά όργανα σε υπηρέτες της κοινωνίας, όπως οι πρωτόγονες κοινωνίες. Το Κράτος ριζώνει μέσα μας, ως **δεισιδαιμονία**, από τα μικρά μας χρόνια, κάνοντάς μας να συνηθίσουμε στην ιδέα πως αποτελεί τη μόνη και αναγκαία μορφή κοινωνικής οργάνωσης που μπορεί να εξυπηρετεί το κοινό συμφέρον (όπ.π.: 27, 28, 29). Η Κομμούνα, λοιπόν, με την ίδια της την ύπαρξη ως νέα μορφή της ζωής, συνέτριψε αυτό το μύθο.

Το 1895, λίγους μήνες πριν πεθάνει, ο Engels γράφει μια περίφημη εισαγωγή στο έργο του Karl Marx *Οι Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία 1848-1851* (βλ. Engels, 2018: 1501-1520). Εκεί ομολογεί πως, μαζί με τον Marx, είχαν υποτιμήσει το επίπεδο καπιταλιστικής ανάπτυξης και κρίσης που είναι αναγκαίο για τη νίκη της προλεταριακής επανάστασης. Διατυπώνει το προβληματισμό για το πώς μπορεί να νικήσει μια επερχόμενη προλεταριακή επανάσταση, δεδομένης της στρατιωτικής ανάπτυξης του κεφαλαιοκρατικού εχθρού, αναζητώντας μια νέα διαλεκτική νόμιμων και παράνομων μέσων πάλης, άμυνας και επίθεσης, τακτικής και στρατηγικής. Επιστρέφοντας στην ιστορία της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, το ιστορικό δίδαγμα που ο Engels αντλεί είναι ότι μια βοναπαρτική *Αυτοκρατορία* οξύνει την καταστολή της απέναντι στην δυνατότητα της Κομμούνας όχι από δύναμη, αλλά από αδυναμία - υπογράφοντας έτσι την καταδίκη της, ανοίγοντας το δρόμο για την κατάρρευσή της και την επικράτηση, στην αρχή υπόγεια και στη συνέχεια ανοιχτά, του ριζοσπαστικού

κοινοτισμού. Για να νικηθεί το έσχατο καπιταλιστικό Κράτος, η *Αυτοκρατορία του Κεφαλαίου* - επιστροφή του Ασιατικού και Απολυταρχικού Κράτους σε ανώτερο επίπεδο - από την *προλεταριακή Κομμούνα* - επιστροφή του πρωτόγονου κομμουνισμού σε ανώτερο επίπεδο - θα πρέπει να διαβρωθούν και να υπονομευτούν «*όλα τα θεμέλια του Κράτους*», όπως έκανε σε μεγάλο βαθμό ο *χριστιανικός προλεταριακός, διεθνιστικός κοινοτισμός* απέναντι στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Ποιά είναι όμως αυτά τα θεμέλια του Κράτους, που θα πρέπει να διαβρωθούν, και πώς μπορεί να γίνει αυτό; Αυτό το πρόβλημα μας παραπέμπει στο ερώτημα της *Καταγωγής* του Κράτους.

4. Ωριμότητα και Παρακμή: Προς έναν νέο ιστορικό υλισμό της Κρατικής Μορφής

Μετά την ήττα της Παρισινής Κομμούνας το 1871 και το ναυάγιο της Πρώτης Διεθνούς, οι Marx και Engels άρχισαν αναθεωρούν την αρχική τους εκτίμηση ότι η σοσιαλιστική επανάσταση θα γινόταν μάλλον στην Αγγλία ή στη Γαλλία, εκτίμηση στην οποία, όπως είδαμε είχε βασιστεί αφενός το ερευνητικό πρόγραμμα της *Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, με ιδεοτυπικό παράδειγμα την καπιταλιστική ανάπτυξη στην Αγγλία, αφετέρου εκείνο της *Ταξικής Ιστοριογραφίας των πολιτικών αγώνων*, με ιδεοτυπικό παράδειγμα την ανάπτυξη της ταξικής πάλης και του εμφυλίου πολέμου στη Γαλλία. Πλέον, το κέντρο βάρους του ερευνητικού ενδιαφέροντος των Marx και Engels και οι επαναστατικές τους ελπίδες μετατοπίστηκαν προς δύο κατευθύνσεις: προς τη Γερμανία και προς τη Ρωσία.

Από τη μία πλευρά, **στο εσωτερικό της Δύσης**, προς μια άλλη ευρωπαϊκή δύναμη, όπου η καπιταλιστική οικονομία και η ταξική πάλη αναπτύσσονταν γρήγορα, δηλαδή στη Γερμανία, και δευτερευόντως, όπως είδαμε σε έναν πρόλογο του *Κεφαλαίου* και όπως θα δούμε στη συνέχεια, προς τις ραγδαία αναπτυσσόμενες τότε ΗΠΑ. Η εισαγωγή του Engels στους *Ταξικούς Αγώνες* που αναφέραμε, μαρτυρά ακριβώς αυτή τη στροφή του πολιτικού ενδιαφέροντος στη Γερμανία. Η διαλεκτική ταξικής πάλης, εμφυλίου πολέμου και Κρατικής Μορφής έχει καταλήξει στην ήττα της προλεταριακής επανάστασης και τη νίκη της αστικής αντεπανάστασης, άρα και στη στρατηγική ενίσχυση του κρατικού μηχανισμού, τόσο από τη σκοπιά των κατασταλτικών του μηχανισμών, όσο και από τη σκοπιά των μηχανισμών κοινωνικοπολιτικής ενσωμάτωσης. Ο Engels αναζητά, επομένως, μια νέα

μεθοδολογία διεξαγωγής του κοινωνικού πολέμου, μια στρατηγική και εξελικτική αναπροσαρμογή των επαναστατικών δυνάμεων στη Γερμανία που θα μπορέσει να ανταποκριθεί στην μετεξέλιξη του καπιταλιστικού Κράτους. Εδώ εντοπίζονται και οι ρίζες της «*ρεφορμιστικής παρέκκλισης*» που παρατηρείται κυρίως στον Engels, αλλά και στον Marx, σε κείμενα της τελευταίας φάσης της ζωής τους, στα οποία φαίνεται, λιγότερο ή περισσότερο, να εμπιστεύονται, πάντοτε κατ'εξαίρεση, τον κοινοβουλευτικό και ειρηνικό δρόμο προς μια κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας από την εργατική τάξη. Από την άλλη μεριά, ο Engels και κυρίως ο Marx προσανατολίζονται **εκτός Δύσης**, στο εσωτερικό της Ανατολής και συγκεκριμένα προς την επαναστατική δυνατότητα στη Ρωσία. Αυτό αποκαλύπτεται αρχικά από την αλληλογραφία του Marx με Ρώσους μελετητές και κομμουνιστές/στριες, όπως τη Vera Zasluch, και με την επαφή του, τα τελευταία χρόνια της ζωής του, με τους Ρώσους Ναρόντικους, τους οποίους πολιτικά στήριζε — ο Marx πάσχιζε στα γεράματα να μάθει Ρώσικα, για να προσανατολιστεί στο ρωσικό κοινωνικοοικονομικό και πολιτικό περιβάλλον¹¹².

Στον επίλογο της δεύτερης έκδοσης του *Κεφαλαίου* ο Marx κάνει λόγο με θαυμασμό για τη ρωσική μετάφραση του Κεφαλαίου το 1872 (Marx, 2002: 22). Αυτή την ημερομηνία-ορόσημο, ένα χρόνο μετά την ήττα της Παρισινής Κομμούνας, μπορούμε να θέσουμε ως αφετηρία της τελευταίας φάσης ανάπτυξης της μαρξικής θεωρίας για τη Κρατική Μορφή. Η έρευνα του Marx γύρω από τη Ρωσία και το μη δυτικό δρόμο κοινωνικής ανάπτυξης, και ειδικότερα οι ιστορικές, νομικές και ανθρωπολογικές μελέτες κυρίως των Maine, Morgan, Kovalevsky, οδήγησαν τους Marx και Engels σε μια επιστροφή, σε ανώτερο επίπεδο, στον *Ιστορικό Υλισμό*, ο οποίος αποτελεί το ευρύτερο πλαίσιο θεμελίωσης οποιασδήποτε *κριτικής της πολιτικής οικονομίας*. Όπως διευκρινίζει ο Marx στις επιστολές του προς ρώσους/ιδες συντρόφους/ισσες, και κυρίως προς τη Vera Zasluch, η κριτική της πολιτικής οικονομίας που πραγματοποίησε στο *Κεφάλαιο* περιοριζόταν στον ευρωπαϊκό και τον ευρύτερο δυτικό δρόμο ανάδυσης και ανάπτυξης της κεφαλαιοκρατίας. Ένας άλλος δρόμος μετάβασης στο σοσιαλισμό-κομμουνισμό, εκτός Δύσης, ήταν εφικτός, και μάλιστα, χωρίς αναγκαστικά να διέλθει μέσα από την κεφαλαιοκρατία. Στη Ρωσία θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν οι προκαπιταλιστικές αγροτικές κοινότητες ώστε, με την ταυτόχρονη εισαγωγή σύγχρονων τεχνολογιών, η χώρα να περάσει κατευθείαν στο

¹¹². Βλ. σχετικά, Cinella, 2019, Γκιούρας, 2011.

σοσιαλισμό χωρίς τη μεσολάβηση ενός εμπεδωμένου καπιταλιστικού σταδίου. Η στροφή του ερευνητικού κέντρου βάρους των Marx και Engels από τη *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας στον Ιστορικό Υλισμό*, ήταν ο λόγος που μπόρεσαν να προβλέψουν τη Ρωσική Επανάσταση. Χωρίς αυτή τη στροφή, κάτι τέτοιο δεν θα ήταν εφικτό. Η ιστορία της ρωσικής έκδοσης του Κομμουνιστικού Μανιφέστου καταδεικνύει γλαφυρά την κομβική αυτή στροφή ερευνητικού προσανατολισμού. Από τη πρώτη ρωσική έκδοση του Κομμουνιστικού Μανιφέστου το 1869 μέχρι τη δεύτερη ρωσική του έκδοση το 1882, όπως σημειώνουν οι Marx και Engels στην τελευταία αυτή έκδοση, οι Ηνωμένες Πολιτείες και η Ρωσία είχαν μετατραπεί, από «στηρίγματα του καθεστώτος που υπήρχε στην Ευρώπη» σε κοσμο-ιστορικές δυνάμεις των οποίων η αυξανόμενη σημασία για το επαναστατικό κίνημα ήταν ανεξάρτητη από την γηραιά Ήπειρο (Marx & Engels, 1984: 8-10). Καθώς η μαρξική ερευνητική προβληματική μετατοπίζεται αναγκαστικά, λόγω των επαναστατικών της κινήτρων, σε κοινωνικούς σχηματισμούς εκτός του δυτικού δρόμου της καπιταλιστικής ανάπτυξης, και κυρίως στη Ρωσία, το πρόβλημα που τίθεται αναφορικά με το ζήτημα της Κρατικής Μορφής και της επαναστατικής δυνατότητας υπέρβασής της είναι το εξής: ποιός είναι ο ιδιαίτερος, «ασιατικός δρόμος» προς την κυριαρχία, την εκμετάλλευση και τη Κρατική Μορφή, που μάλιστα προηγείται του ευρωπαϊκού δρόμου και του ίδιου του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής; Μπορεί η προκαπιταλιστική κοινοτική ιδιοκτησία να μετεξελιχθεί σε κομμουνιστική, γκρεμίζοντας την ταξική ιδιοκτησιακή βάση της Κρατικής Μορφής;

**Από το Απολυταρχικό Κράτος στο Ασιατικό Κράτος:
Το πρόβλημα της πρωταρχικής επικράτησης από τη σκοπιά του ιστορικού υλισμού**

Σε διάφορα σημεία του έργου των Marx & Engels, αποκαλύπτεται η αδυναμία τους να προσδιορίσουν ταξικά τόσο τα μεταβατικά Απολυταρχικά Κράτη στην αυγή της νεωτερικότητας, όσο και το λεγόμενο «*Ασιατικό Κράτους*» του «*Ασιατικού Τρόπου Παραγωγής*»¹¹³. Συμπεραίνουν λοιπόν ότι μια υλιστική-ιστορική κατανόηση του

¹¹³. Βλ. Perry Anderson, 2003, όπου παρατίθενται αποσπάσματα από διάφορα έργα και την αλληλογραφία των Marx-Engels, τα οποία μαρτυρούν τις αντιφάσεις και τη ταλάντευσή τους τόσο για τον ταξικό χαρακτήρα του Απολυταρχικού Κράτους όσο και για το χαρακτήρα του Ασιατικού Κράτους. Αφού ο «*ασιατικός τρόπος παραγωγής*» δέχτηκε κριτική, τόσο ως προς την αναπαράσταση των κοινωνικών και παραγωγικών σχέσεων της Ινδίας, της Κίνας και άλλων λαών της Ασίας, όσο και ως προς τους οριενταλιστικούς περιορισμούς του, αντικαταστάθηκε από τον *φορο-δοσιματικό τρόπο παραγωγής* (tributary mode of production) ο οποίος μπόρεσε να συμπεριλάβει και περιπτώσεις

καπιταλιστικού Κράτους δεν μπορεί να συναχθεί αποκλειστικά από τη κριτική της πολιτικής οικονομίας και την ταξική ιστοριογραφία, αλλά απαιτεί την συνδρομή των εθνογραφικών και ανθρωπολογικών ερευνών περί της ιστορικής γένεσης του Κράτους, και την ανακωδικοποίησή της σε ένα ιστορικο-υλιστικό πλαίσιο. Η διερεύνηση του προβλήματος της γαιοπροσόδου στο 3^ο τόμο του *Κεφαλαίου* με υπόδειγμα τη Ρωσία, ο αναστοχασμός περί των μορφών που προηγούνται της κεφαλαιοκρατικής συσσώρευσης στα μαρξικά Grundrisse, προετοιμάζουν αυτή την ερευνητική μετατόπιση.

Εκτεταμένη αναφορά στον «*ασιατικό δρόμο*» ανάδυσης του Κράτους βρίσκουμε και στο *Anti-Dühring* (1878) του Έngels. Ασκώντας την πολεμική του στον Dühring για τη θεωρία της βίας και το ρόλο της στην ιστορία, ο Engels τονίζει ότι «το ζήτημα εξακολουθεί να είναι πώς να εξηγηθούν οι σχέσεις κυριαρχίας και υποδούλωσης» (Engels, 2006:227). Και προσθέτει: «*Οι σχέσεις αυτές δημιουργήθηκαν με διπλό τρόπο*». Ο πρώτος «*δρόμος προς την κυριαρχία και υποδούλωση*», είναι εκείνος που οι Marx-Engels παρατηρούν στον «*ανατολίτικο δεσποτισμό*», στον «*ασιατικό τρόπο παραγωγής*». Ο δεύτερος «*δρόμος προς την κυριαρχία*», εμφανίζεται κυρίως στην Ευρώπη, σε μια γενεαλογική γραμμή της καταγωγής των τάξεων και του Κράτους που ξεκινά από το αρχαιοελληνικό σύστημα πόλεων-κρατών (με κορυφαίο παράδειγμα την αρχαία Αθήνα), μέχρι τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, ύστερα τη μεσαιωνική Ευρώπη, και τελικά τα πρώτα καπιταλιστικά έθνη-κράτη. «*Η πιο άξεστη μορφή Κράτους*», η «*ανατολίτικη δεσποτεία, από την Ινδία μέχρι τη Ρωσία*» όπως γράφει ο Engels, είναι μια μορφή Κράτους που δεν ερμηνεύεται σύμφωνα με τη γενική θεώρηση της ιστορίας του Κράτους στον ευρωπαϊκό χώρο. Στο κείμενο αυτό, ο Engels πραγματοποιεί μια διπλή τομή σε σχέση με την στερεοτυπική αντίληψη του Κράτους από τον ίδιο και τον Marx (όπ.π.: 228-229 και επ.). Πρώτον, υιοθετεί μια πολυπαραγοντική ερμηνεία ανάδυσης του Κράτους, που περιλαμβάνει την αύξηση της πληθυσμιακής πυκνότητας, την ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας, την κορύφωση των κοινωνικών συγκρούσεων, την ανεξαρτητοποίηση των συλλογικών οργάνων διεύθυνσης της παραγωγής και διευθέτησης των συγκρούσεων, που μετατρέπονται από όργανα της κοινότητας σε όργανα επιβολής των κυρίαρχων πάνω

προκαπιταλιστικών τρόπων παραγωγής της Λατινικής Αμερικής και της Αφρικής, αλλά και την φεουδαρχική του παραλλαγή στον ευρωπαϊκό και τον ιαπωνικό χώρο (Godelier, 1992, Anderson, 2003, Amin, 1976, Wolf, 2010).

στην κοινωνία. Δεύτερον, ο Engels υποστηρίζει πως το Κράτος αποτελεί πράγματι μορφή πολιτικής κυριαρχίας μιας μειοψηφίας ανθρώπων πάνω σε άλλους, ωστόσο κάτι τέτοιο γίνεται εφικτό όταν το Κράτος επιτελεί μια *γενική κοινοτική-κοινωνική λειτουργία*. Επομένως, το Ασιατικό Κράτος ως το πρωταρχικό Κράτος καθίσταται ένα όργανο πολιτικής επικράτησης των λίγων μόνο στη βάση εξυπηρέτησης, ταυτόχρονα και αντιφατικά, ενός γενικού, κοινού συμφέροντος των πολλών. Έτσι λοιπόν, για να συλλάβουμε την πρωταρχική_επικράτηση μιας κυρίαρχης ομάδας και την εμπέδωση του πρωταρχικού Κράτους, θα πρέπει να συλλάβουμε και τη συναίνεση και τον εξαναγκασμό, και το γενικό κοινοτικό συμφέρον και το μερικό κυρίαρχο συμφέρον, θα πρέπει να συλλάβουμε, δηλαδή, μια πραγματική, ζωντανή αντίφαση.

Τα *Εθνογραφικά Χειρόγραφα* του Marx συντάσσονται την περίοδο 1880-1882. Εκεί ο Marx κρατάει σημειώσεις από τα έργα των Lewis Henry Morgan, Sir Henry Sumner Maine, Sir John Budd Phear και John Lubbock (lord Avenury). Από τις σημειώσεις αυτές διαγράφεται μια διπλή πολεμική του, τόσο απέναντι στην ιστορική σχολή του δικαίου (Maine) όσο και απέναντι στον ωφελιμισμό (Bentham, John Stuart Mill), αλλά και η κριτική του στην «*αναλυτική θεωρία του Κράτους και του Δικαίου*» (John Austin). Σε αυτά τα χειρόγραφα ο Marx πραγματεύεται, μεταξύ άλλων, τη διάλυση της πρωτόγονης κοινότητας, τη πρόοδο της εξατομίκευσης, την άνοδο του κοινωνικού ανταγωνισμού αντιμαχόμενων συμφερόντων και την ανάδυση, σε ένα ορισμένο επίπεδο της κοινωνικο-οικονομικής ανάπτυξης, του Κράτους ως μιας φαινομενικά ανεξάρτητης από την κοινωνία οντότητας (Marx, 1974: 40). Περιγράφει τη μετάβαση από τον πρωτόγονο κοινοτισμό στο Κράτος ως διαλεκτικό πέρασμα από τον αφηρημένο κοινοτισμό των γενεών στο συγκεκριμένο της κοινωνικής διαφοροποίησης των ομάδων, καστών, τάξεων. Αντλεί, επιπλέον, από τον Morgan την ιδέα ότι η ανθρωπότητα θα πρέπει να ανασυγκροτήσει την χαμένη πρωτόγονη κοινότητα, τονίζοντας ότι αυτό θα γίνει σε ένα ανώτερο επίπεδο και θα είναι συνειδητή ανθρώπινη προσπάθεια διαμεσολαβημένη από τους ανταγωνισμούς των κοινωνικών συμφερόντων.

Οι εθνογραφικές σημειώσεις του Marx, ειδικά πάνω στην Αρχαία Κοινωνία του Morgan, χρησιμοποιήθηκαν τελικά από τον Ένγκελς στην Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας και του Κράτους. Στο πρόλογο της 1^{ης} έκδοσης του 1884 (Engels, 2013: 7 και επ.), ο Engels χαρακτηρίζει το έργο αυτό «εκτέλεση μιας διαθήκης», αφού ο ίδιος ο Karl Marx σκόπευε να εκθέσει τα συμπεράσματα των ερευνών του Morgan «σε σχέση με τα αποτελέσματα της δικής

του, μέσα σε ορισμένα όρια μπορώ να πω της δικής μας υλιστικής έρευνας της ιστορίας». Μάλιστα, ο Engels γράφει ότι «η δική μου εργασία μονάχα ελάχιστα μπορεί να αντικαταστήσει εκείνο που δεν αξιόθηκε να κάνει ο αείμνηστος φίλος μου. Όμως στις λεπτομερειακές περιλήψεις του από τον Morgan βρίσκω κριτικές του παρατηρήσεις που τις παραθέτω εδώ όσο γίνεται».

Υποστηρίζουμε λοιπόν ότι η *Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας και του Κράτους* δεν πρέπει να θεωρηθεί απλώς ένα έργο του Engels. Πρέπει, σε ένα βαθμό, να θεωρηθεί καρπός της κοινής υλιστικής ιστορικής έρευνας και μεθόδου των Marx και Engels. Το ίδιο ισχύει και για τη υλιστική θεωρία του Κράτους. Αυτή είναι αδύνατον να ανακατασκευαστεί πειστικά χωρίς να ληφθεί υπόψη αυτή η ύστερη περίοδος ιστορικο-υλιστικών ερευνών των Marx και Engels. Αν, ήδη σύμφωνα με τις κριτικές κατευθύνσεις της μαρξικής *Κριτικής της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, η πατριαρχική οικογένεια, η αστική-ταξική κοινωνία, η εθνική φαντασίωση και η δυτική αποικιοκρατία αποτελούν τις τέσσερις υλικές βάσεις του Κράτους, τότε το καπιταλιστικό Κράτος και το Κράτος εν γένει μπορεί να καταργηθεί, αν «απονεκρωθεί» ή «μαραθεί» με το μαρασμό των υλικών του βάσεων. Αν στη *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα* ο Marx σκιαγράφησε τις προϋποθέσεις του οικονομικού μαρασμού του Κράτους, στην *Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας και του Κράτους*, ο Engels, με γνώμονα και σχετικές εθνογραφικές έρευνες του Marx, σκιαγραφεί το μαρασμό της πατριαρχικής-οικογενειακής βάσης του Κράτους, ενώ διαμορφώνει το ευρύτερο ιστορικο-υλιστικό έδαφος διερεύνησης των όρων μαρασμού των ευρύτερων υλικών, εμφυλιο-πολεμικών και εθνοτικών προϋποθέσεων του.

Η Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας και του Κράτους

«Η ιστορία όλων των ως τώρα κοινωνιών είναι η ιστορία ταξικών αγώνων»*

*«[...] Η, ακριβέστερα, η γραφή ιστορία. Το 1847 η προϊστορία της κοινωνίας, η κοινωνική οργάνωση που είχε προηγηθεί από κάθε γραφή ιστορία, ήταν ακόμα σχεδόν άγνωστη. Τότε ο Χάξτχάουζεν ανακάλυψε την κοινή ιδιοκτησία της γης στη Ρωσία. Ο Μάουρερ απέδειξε ότι η κοινή ιδιοκτησία της γης αποτελεί την κοινωνική βάση απ' όπου προήλθαν ιστορικά όλες οι γερμανικές φυλές. Ύστερα ανακάλυψαν σιγά-σιγά ότι οι αγροτικές κοινότητες με την κοινή κατοχή της γης αποτελούσαν την πρωταρχική μορφή της κοινωνίας απ' τις Ινδίες ως την Ιρλανδία. Τέλος, η εσωτερική οργάνωση αυτής της πρωτόγονης κομμουνιστικής κοινωνίας αποκαλύφθηκε στην τυπική της μορφή με την ανακάλυψη του

Μόργκαν που επιστέγασε όλο το έργο για την αληθινή φύση του γένους και τη θέση του μέσα στη φυλή. Με τη διάλυση αυτών των πρωταρχικών κοινοτήτων, αρχίζει ο χωρισμός της κοινωνίας σε ξεχωριστές και τελικά ανταγωνιζόμενες τάξεις. Προσπάθησα να παρακολουθήσω την πορεία αυτής της διάλυσης στην Καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους, δεύτερη έκδοση, Στουτγάρδη 1886» (Marx & Engels, 1994: 18-19)

Στην αγγλική και γερμανική έκδοση (1888, 1890) του *Κομμουνιστικού Μανιφέστου*, ο Engels προσθέτει την παραπάνω κρίσιμη, εκτεταμένη υποσημείωση¹¹⁴. Αν ο Marx στη *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* εντόπιζε τις αντιφάσεις της αστικής/πολιτικής κοινωνίας και του συνταγματικού Κράτους, προϋποθέτοντας, όπως είδαμε, μια πρωτογενή αντίφαση που οδηγεί στη διάλυση της ανθρώπινης κοινότητας, ο Engels καλείται τώρα, στο τέλος μιας μακράς διαδρομής ιστορικο-υλιστικών, οικονομικών και πολιτικών-ταξικών ερευνών που διεξήγαγε μαζί με τον Marx, να κατανοήσει το **γιατί** αυτής της διάλυσης της κοινότητας, που οδήγησε στον χωρισμό της κοινωνίας σε ανταγωνιζόμενες οικογένειες και τάξεις, και στην ιστορική θεμελίωση της κυριαρχίας, της εκμετάλλευσης και του Κράτους. Η *Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας και του Κράτους* του Engels επιχειρεί να απαντήσει σε αυτά τα ερωτήματα, αποτελώντας την υλιστική αντιστροφή και την πολεμική απάντηση, σε αντιστοιχία σχεδόν ένα προς ένα, στην εγγελιανή *Φιλοσοφία του Κράτους*, σύμφωνα με την οποία το (νεωτερικό) Κράτος στηρίζεται στην *πατριαρχική οικογένεια, την αστική κοινωνία και το εθνικό σύνταγμα*. Έτσι ο Engels επιχειρεί να ολοκληρώσει την υλιστική κριτική του Κράτους, που είχε ξεκινήσει ο Marx. Όπως έχουμε αναφέρει, ήδη ο νεαρός Hegel είχε κινηθεί προς μια διερεύνηση τέτοιων υλικών παραμέτρων, και συγκεκριμένα των οικοδημογραφικών παραμέτρων της αναπαραγωγής του πληθυσμού, της συγγένειας, της οικογένειας, αφενός, των κοινωνικο-ταξικών και των πολιτισμικών-κοινοτικών παραμέτρων του Κράτους. Ωστόσο, με τη βαθύτερη πρόσδεσή του στον αντικειμενικό ιδεαλισμό και την υπεράσπιση, έστω σε ένα μεταρρυθμιστικό πλαίσιο, του Πρωσικού Κράτους και του Νεωτερικού Κράτους εν γένει, ο Hegel απομακρύνθηκε συνειδητά από την διερεύνηση των υλικών ριζών της Κρατικής Μορφής. Εξ ορισμού, η στροφή στην ανθρωπολογική, εθνογραφική επιστήμη που πραγματοποίησαν οι Marx και Engels κλονίζει συθέμελα τις προκαταλήψεις περί της *οικογένειας, της αστικής κοινωνίας, του κρατικού εθνοκεντρισμού και του δυτικού πολιτισμού*, πάνω στις οποίες στηρίχτηκε

¹¹⁴. Στη γερμανική έκδοση του 1890 λείπει η τελευταία φράση αυτής της υποσημείωσης.

η υπεράσπιση της Κρατικής Μορφής από τον Hegel και όλη την αστική φιλολογία που γρήγορα εγκατέλειψε τις επαναστατικές της υποσχέσεις. Η κριτική σε αυτές ακριβώς τις προκαταλήψεις και τους πυλώνες του Κράτους, και η επιστημονική, υλιστική αναζήτηση των αιτιών γένεσης, ανάπτυξης και παρακμής της Κρατικής Μορφής, αποτελούν το βαθύτερο κίνητρο του έργου του Engels.

Το έργο *Ancient Society* του Morgan, υποστηρίζει ο Engels στην *Καταγωγή*, αποτελεί μια τεράστιας σημασίας επιστημονική τομή στο γνωστικό πεδίο στο οποίο αναφέρεται, όπως και το *Κεφάλαιο* του Marx στο πεδίο της (κριτικής της) πολιτικής οικονομίας. Για την κατανόηση των υλικών όρων διάσπασης της πρωτόγονης κοινότητας και της εμπέδωσης της ταξικής κοινωνίας, του Κράτους και του *πολιτισμού*, ο Engels ισχυρίζεται ότι η επιστημονική κριτική τόσο της πολιτικής οικονομίας όσο και των συστημάτων συγγένειας αποτελούν την αναγκαία, διπλή επιστημονική βάση του ιστορικού υλισμού: «Ας εξετάσουμε, τέλος, τους γενικούς οικονομικούς όρους που από την ανώτερη κιάλας βαθμίδα της βαρβαρότητας υποσκάψανε την οργάνωση της κοινωνίας κατά γένη και την εξάλειψαν ολότελα με την εμφάνιση του πολιτισμού. Εδώ, το *Κεφάλαιο* του Μάρξ θα μας είναι τόσο απαραίτητο όσο και το βιβλίο του Μόργκαν» (Engels, 2013: 195). Για αυτό και τα δύο έργα, υποστηρίζει ο Engels, αποσιωπούνται συστηματικά από την αστική φιλολογία, αφού θεμελιώνουν την ανατρεπτική υλιστική αντίληψη της ιστορίας, το καθοριστικό στοιχείο της οποίας είναι, σε τελική ανάλυση, η αναπαραγωγή και η παραγωγή της άμεσης ζωής, οι μορφές οικογένειας και εργασίας που αντιστοιχούν στην ανάπτυξή τους, η ταξική πάλη και η ανατροπή των κοινωνικών θεσμών σε συνάρτηση με τους υλιστικούς παράγοντες (ό.π.: 7 και επ.). Στον πρόλογο της 4^{ης} έκδοσης του 1891 (ό.π.: 11 και επ.), ο Engels επανέρχεται για να σημειώσει τις σημαντικές προόδους στη γνώση των πρωτόγονων μορφών της οικογένειας, κάνοντας μια μικρή αναδρομή στη γνωστική ανάπτυξη αυτού του πεδίου και υποστηρίζοντας πως οι ανακαλύψεις των Morgan, Marx και Darwin στα πεδία της εθνογραφίας, της κριτικής της πολιτικής οικονομίας και της εξέλιξης των ειδών, αντίστοιχα, αποτελούν από κοινού μια υλιστική επιστημονική πρόοδο.

Από την πρωτόγονη Κοινότητα στην Πατριαρχική Οικογένεια

Στο πρωτόγονο κομμουνιστικό νοικοκυριό, σύμφωνα με τον Engels που υιοθετεί τη θέση του Morgan, υπάρχει μητριαρχία – για αυτό η θέση των γυναικών κατά τη

πρωτόγονη εποχή είναι ανώτερη από τη θέση τους την εποχή του πολιτισμού (Engels, 2013:59). Οι κοινότητες των γενών χαρακτηρίζονται από αραιό πληθυσμό, φυσικό-συμπληρωματικό καταμερισμό εργασίας μεταξύ των φύλων, όπου κάθε φύλο είναι «αφέντης» στον τομέα αρμοδιότητας και εργασίας του, και από ένα κομμουνιστικό νοικοκυριό που συχνά περιλαμβάνει πολλές οικογένειες με κοινή ιδιοκτησία (όπ.π.: 196). Το «μεγαλείο αλλά και ο περιορισμός» του καθεστώτος των γενεών είναι ότι δεν έχει χώρο για κυριαρχία και υποδούλωση. Εσωτερικά η κοινότητα των γενεών επιλύει τις διαφορές της κοινωνίας με τους δικούς της θεσμούς απονομής δικαιοσύνης, ενώ οι εξωτερικές σχέσεις της με άλλες κοινότητες, αν και μπορεί να καταλήξουν σε πόλεμο, δεν καταλήγουν ποτέ στην υποδούλωση της άλλης φυλής (όπ.π.: 195, 196). Με την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας και της παραγωγής πλούτου, εντείνεται ο έμφυλος ανταγωνισμός αντρών και γυναικών για την κατοχή του (όπ.π.: 67, 68), με αποτέλεσμα την ήττα των γυναικών, την ανατροπή της μητριαρχίας και την επικράτηση της πατριαρχίας: «Η ανατροπή της μητριαρχίας ήταν η κοσμοϊστορική ήττα του γυναικείου φύλου. Ο άντρας πήρε το πηδάλιο και στο σπίτι, η γυναίκα ταπεινώθηκε, υποδουλώθηκε, έγινε σκλάβο των ορέξεών του και απλό εργαλείο για την παραγωγή παιδιών». Η πρώτη επίδραση της «μονοκρατορίας των αντρών» φαίνεται, σύμφωνα με τον Engels που αναπαράγει εδώ πιστά τον Morgan, στην ενδιάμεση, μεταβατική μορφή της πατριαρχικής οικογένειας στην αγροτική κοινότητα, όπου ένας αριθμός ελεύθερων και ανελεύθερων προσώπων τίθενται υπό την πατρική εξουσία του αρχηγού της οικογένειας (όπ.π.: 69). Αυτή η ενδιάμεση, μεταβατική μορφή πατριαρχικής οικογένειας με κοινοτική ιδιοκτησία, ανάμεσα στο μητρικό δίκαιο και τη μονογαμία του σύγχρονου κόσμου, εισάγει την ανθρώπινη ιστορία στον πολιτισμό και τη γραπτή ιστορία, και μελετήθηκε επισταμένα από τον Maxim Kovalevski (Engels, 2013: 70, 71, 73, 74).

Η πατριαρχική μορφή της οικογένειας αποτελεί, για τους Marx-Engels, τη κυτταρική μορφή του εμφυλίου πολέμου για πολιτική κυριαρχία και οικονομικό πλούτο, από την οποία αναπτύσσονται όλες οι μετέπειτα μορφές κοινωνικο-ταξικού ανταγωνισμού. Όπως γράφει ο Engels, παραθέτοντας μάλιστα τον Marx: «η σύγχρονη οικογένεια περιέχει σαν σπέρμα όχι μονάχα τη δουλεία (servitus), αλλά και τη δουλοπαροικία, αφού από την αρχή σχετίζεται με δουλειές της γεωργίας. **Περιέχει σε μικρογραφία όλες τις αντιθέσεις που αργότερα αναπτύσσονται πλατιά στην κοινωνία και στο κράτος της**» (όπ.π.: 70). Και συνεχίζει υπογραμμίζοντας πως ο «πόλεμος ανάμεσα στα δύο φύλα», και η κυριαρχία του άντρα πάνω στη γυναίκα και

τα παιδιά στον καταμερισμό εργασίας και στην ιδιοκτησία του πλούτου, αποτελούν «τη πρώτη ταξική αντίθεση» και το σπέρμα όλων των εξελισσόμενων ταξικών ανταγωνισμών και αντιφάσεων που αναπτύσσονται κατά μήκος της ιστορίας του πολιτισμού (όπ.π.: 79, 80, 82)¹¹⁵.

Ωστόσο, σε κρίσιμα σημεία αυτής της μετάβασης από την μητριαρχική κοινότητα προς την πατριαρχική οικογένεια και το Κράτος, ο Engels δηλώνει άγνοια: για παράδειγμα, δεν ξέρουμε «το πώς και το πότε» πέρασαν τα κοπάδια, αυτή η πρωταρχική μορφή κινητού κεφαλαίου, από την κοινή ιδιοκτησία της φυλής ή του γένους στην ιδιοκτησία των ξεχωριστών αρχηγών των οικογενειών (όπ.π.: 199). Το βέβαια είναι, επαναλαμβάνει συχνά ο Engels, πως με επίκεντρο λοιπόν τον ανταγωνισμό για τα νέα πλούτη, έγινε λοιπόν μια «επανάσταση» στην οικογένεια σε βάρος της γυναίκας (όπ.π.: 199), ή καλύτερα, μια πατριαρχική αντεπανάσταση.

Αναπαραγωγή, Παραγωγή και εμφύλιος πόλεμος: Πατριαρχική Οικογένεια και Ταξικό Κράτος

Πώς λοιπόν διαλύθηκε το κοινοτικό καθεστώς των γενών; Αρχικά, μπορούμε να συνάγουμε από τα παραπάνω ουσιώδη χαρακτηριστικά του, εξ αντιδιαστολής, τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της μετάβασης από την κοινότητα στο Κράτος: πυκνός πληθυσμός, κυριαρχία του άντρα πάνω στη γυναίκα και στον έμφυλο καταμερισμό εργασίας, ανταγωνισμός των οικογενειακών μονάδων για τον πλούτο και διάσπαση της κοινής ιδιοκτησίας με την επικράτηση της οικογενειακής και ατομικής ιδιοκτησίας. Ποιοί ήταν όμως οι αιτιώδεις μηχανισμοί που οδήγησαν στην ανατροπή αυτή της κοινοτικής μορφής οικογένειας και ιδιοκτησίας, με αποτέλεσμα τη διάσπαση της κοινότητας και την επικράτηση της πατριαρχίας, της ταξικής εκμετάλλευσης, της ατομικής ιδιοκτησίας και του Κράτους; Η θέση του Engels είναι ότι στην κατώτερη βαθμίδα οι άνθρωποι παρήγαγαν μόνο για τις άμεσες ανάγκες τους, διαθέτοντας ένα

¹¹⁵. Για την πατριαρχική καταπίεση των γυναικών, την τάση του χρήματος-κεφαλαίου να απεξαρθρώνει τις παραδοσιακές οικογενειακές μορφές, και τη σύγχρονη σκλαβιά των γυναικών στον καπιταλισμό από τους άντρες και τους εργοδότες τους (Engels, 2013 :89, 90, 218). Σύμφωνα με τον Engels, η υλική κατάργηση της πατριαρχικής οικογένειας, όπως ακριβώς και η υλική κατάργηση της κοινωνικο-ταξικής εκμετάλλευσης, απαιτεί μια υλιστική κριτική οπτική που βλέπει τις υλικές ρίζες της έμφυλης και ταξικής καταπίεσης πίσω από την νομικο-πολιτική τους πρόσοψη. Ο Engels μάλιστα εκτιμά ότι ο ελεύθερος έρωτας θα επικρατήσει με την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας και της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής, με την κατάργηση δηλαδή των οικονομικών λόγων που στηρίζουν την καταπιεστική αστική οικογένεια. Το συγκεκριμένο όμως περιεχόμενο αυτού του ελεύθερου έρωτα θα το καθορίσουν μόνο οι επόμενες γενεές (όπ.π: 98, 99, 100).

τυχαίο, περιστασιακό πλεόνασμα αγαθών, ενώ αργότερα παρήγαγαν με μόνιμο, σταθερό πλεόνασμα (Engels, 2013: 204). Σύμφωνα με τον Engels, η ιστορικά αναπόφευκτη και αντιφατική φυσικο-ιστορική διαδικασία ανάπτυξης της παραγωγής του πλούτου και του καταμερισμού της εργασίας, της αύξησης του πληθυσμού και της πυκνότητάς του, της ανάπτυξης του κοινωνικού ανταγωνισμού και του πολέμου για την κατάκτηση του πλούτου και δωρεάν εργασίας, τόσο στο εσωτερικό της φυλετικής κοινότητας και μεταξύ των φυλετικών κοινοτήτων, είναι που επιφέρει την επικράτηση της πατριαρχικής οικογένειας και του ταξικού Κράτους (όπ.π.: 202). Ο πόλεμος, που παλιότερα γινόταν μόνο για λόγους αντεκδίκησης στο εσωτερικό μιας κοινότητας ή μεταξύ των κοινοτήτων, τώρα κανονικοποιείται και γίνεται βασικό ληστρικό μέσο κατάκτησης πόρων και ικανοποίησης της απληστίας των ανταγωνιζόμενων κοινωνικών ομάδων, ενώ στις πόλεις υψώνονται οχυρώσεις. Οι άγριοι γίνονται βάρβαροι, θεωρώντας τον πόλεμο μέσο βιοπορισμού. Σταδιακά, η στρατιωτική δημοκρατία μετασχηματίζεται, μέσω του πατρικού δικαίου διαδοχής των ηγετών και του σφετερισμού της εξουσίας και του πλούτου από αυτούς, τις οικογένειες και τους συμμάχους τους, στις θεοπατριαρχικές κρατικές μορφές της κληρονομικής βασιλείας και της κληρονομικής αριστοκρατίας (όπ.π.: 203). Με την ανάπτυξη του γαιοκτημονικού, εμπορικού, τοκογλυφικού κεφαλαίου και της εξουσίας του χρήματος, γιγαντώνεται η συγκέντρωση και συγκεντροποίηση του πλούτου, και μια νέα αριστοκρατία του πλούτου αυξάνει τη μάζα των φτωχών και βυθίζει την παλιά αριστοκρατία της φυλής στο περιθώριο (Engels, 2013: 202, 206, 207). Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι, σύμφωνα με τον Engels, η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων που είχε αποτέλεσμα την παραγωγή περισσότερου πλεονάσματος και πλούτου και η ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας, σε συνδυασμό με τη συνεπαγόμενη αύξηση και πύκνωση του πληθυσμού, οδήγησαν αφενός στην αύξηση του πλούτου αφετέρου στην αύξηση του κοινωνικού ανταγωνισμού για αυτόν. Η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και της κοινωνικο-ταξικής πάλης για τον παραγόμενο πλούτο οδήγησε, έτσι, εξίσου αναπόφευκτα, στην απειλή διάσπασης της κοινωνίας από έναν εμφύλιο πόλεμο ανάμεσα στους πλούσιους και τους φτωχούς, οδηγώντας στην ωρίμανση της υλικής αναγκαιότητας μιας θεσμικά αναγνωρισμένης «*τρίτης δύναμης*», αλλά υπέρ των ισχυρότερων τάξεων, του Κράτους (όπ.π.: 208, 209). Ο Engels περιγράφει λοιπόν το πώς η αρχική πρωτόγονη κομμουνιστική κοινότητα διασπάστηκε, με την ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας, από εσωτερικές κοινωνικο-ταξικές αντιθέσεις, οι οποίες οξύνθηκαν σε βαθμό εμφυλίου

πολέμου. Τότε τέθηκε στην κοινωνία ένα εκβιαστικό δίλημμα: είτε η πάλη των τάξεων θα συνεχιζόταν αδιάκοπα, σε σημείο αυτοκαταστροφής της κοινωνίας, είτε μια τρίτη δύναμη, ένα Κράτος, θα περιόριζε την ανοιχτή τους σύγκρουση, εμποδίζοντας όμως την κυριαρχία της μίας τάξης πάνω στις άλλες. Όπως επαναλαμβάνει συχνά ο Engels, ο ιστορικός αιτιώδης μηχανισμός διάσπασης της κοινωνίας σε τάξεις και οργάνωσης της ταξικής κυριαρχίας σε Κράτος είναι, όπως είδαμε, βασικά οικονομικός: «Σε μια ορισμένη βαθμίδα της οικονομικής εξέλιξης, που αναγκαστικά ήταν συνδεδεμένη με τη διάσπαση της κοινωνίας σε τάξεις, το κράτος έγινε απαραίτητο εξαιτίας αυτής της διάσπασης» (όπ.π.: 214). Όπως παρατηρεί ο Draper, «το κράτος αναδύεται από και εκφράζει μια συνολική ανάγκη για την οργάνωση της κοινωνίας-μια ανάγκη που υπάρχει ανεξάρτητα από τα ποιά είναι η συγκεκριμένη ταξική δομή. Αλλά από τη στιγμή που υπάρχει μια άρχουσα τάξη στις κοινωνικοοικονομικές σχέσεις, θα αξιοποιήσει αυτή την ανάγκη για να διαμορφώσει και να ελέγξει το κράτος σύμφωνα με τις δικές της ταξικές γραμμές» (Draper, 2011: 319).

Στην *Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας και του Κράτους*, ο Engels απαριθμεί τρεις εναλλακτικούς δρόμους προς την πολιτική κυριαρχία και τη γέννηση του κράτους, εστιάζοντας αποκλειστικά στην ιστορία της Ευρώπης (αποθώντας, έτσι, από την εξέτασή του το πρόβλημα του «Ασιατικού Κράτους»): το παράδειγμα της αρχαίας Αθήνας, το παράδειγμα της αρχαίας Ρώμης, και το παράδειγμα των γερμανικών βαρβαρικών φύλων (Engels, 2013: 209). Πιο χαρακτηριστική περίπτωση της ταξικής ερμηνείας του Κράτους, θεωρεί την αρχαία Αθήνα, και έπειτα τη γέννηση του ρωμαϊκού κράτους. Στις περιπτώσεις αυτές, η κοινωνική σύγκρουση και ο πόλεμος ως αιτία ανάδυσης του Κράτους αφορά τις **εσωτερικές** κοινωνικές σχέσεις- η επιβολή του κρατικού μηχανισμού στην κοινωνία έχει ενδογενή χαρακτήρα. Στην περίπτωση όμως της κατάκτησης της Ρώμης από τα γερμανικά βαρβαρικά φύλα, η γέννηση του «Γερμανικού Κράτους» ερμηνεύεται αποτέλεσμα μιας εξωτερικής σχέσης πολέμου και επικράτησης των γερμανικών φύλων πάνω στο ρωμαϊκό λαό (όπ.π.: 186). Αυτός ο τρίτος «δρόμος προς την κυριαρχία», στο παράδειγμα της επικράτησης των γερμανικών φύλων πάνω στους Ρωμαίους, φαινομενικά δεν αντιστοιχεί σε μια ενδογενή διαδικασία που περιγράφεται από την ακολουθία ανάπτυξη της παραγωγής και του καταμερισμού εργασίας->αύξηση πλεονάσματος και πληθυσμού, ανταγωνισμός συμφερόντων και διάσπαση σε τάξεις->δημιουργία κράτους. Αντιστοιχεί όμως στη συγκρότηση μιας κοινότητας

εσωτερικά διασπασμένης από έναν εμφύλιο πόλεμο μεταξύ ανταγωνιστικών μερών (γερμανικά φύλα και ρωμαϊκός λαός), και άρα εμπίπτει στο γενικό μοντέλο ερμηνείας του Κράτους ως υλικής αναγκαιότητας προσαρμογής μιας κοινότητας στον εμφύλιο πόλεμο, με την επικράτηση ενός κοινωνικού μέρους πάνω στο σύνολο¹¹⁶. Στην ανάλυσή της Κρατικής Μορφής, ο Engels προχωρά, επιπλέον, στην απαρίθμηση των βασικών οργανωτικών χαρακτηριστικών του Κράτους έναντι της κοινότητας των γενών: α) εδαφική επικράτεια: χωρισμός των υπηκόων κατά εδαφική περιοχή, σύμφωνα με τον τόπο της διαμονής β) δημόσια εξουσία με το μονοπώλιο της βίας: δημόσια εξουσία με υλικά εξαρτήματα, μηχανισμούς και όργανα επιβολής, που αφαιρούν τη δυνατότητα αυτενεργούς ένοπλης οργάνωσης των τάξεων του πληθυσμού σε έναν εμφύλιο πόλεμο γ) φορολογικός και δανειοληπτικός μηχανισμός, αφού οι φόροι «με τη πρόοδο του πολιτισμού δεν φτάνουν πια ούτε κι αυτοί. Το κράτος εκδίδει γραμμάτια για το μέλλον, κάνει δάνεια, κρατικά χρέη» και τέλος δ) δημόσιοι υπάλληλοι αποξενωμένοι από την υπόλοιπη κοινωνία (Engels, 2013: 211).

Κατά κανόνα, σημειώνει ο Engels, το Κράτος είναι το κράτος της πιο ισχυρής, οικονομικά κυρίαρχης τάξης, που με τη βοήθεια του κρατικού μηχανισμού γίνεται και πολιτικά κυρίαρχη τάξη: «Το κράτος σε όλες τις τυπικές περιόδους είναι το κράτος της κυρίαρχης τάξης, και σε όλες τις περιπτώσεις παραμένει ουσιαστικά μια μηχανή για την καθυπόταξη της τάξης που δέχεται την καταπίεση και την εκμετάλλευση»

¹¹⁶. Ο Engels αναδιατυπώνει τον πυρήνα του όλου συλλογισμού του στο παρακάτω περίφημο απόσπασμα, εξαπολύοντας την υλιστική πολεμική του εναντίον του Hegel: «Το κράτος δεν είναι, λοιπόν, σε καμιά περίπτωση μια δύναμη που επιβλήθηκε στην κοινωνία απέξω. Το κράτος δεν είναι επίσης η «πραγματοποίηση της ηθικής ιδέας», η «εικόνα και η πραγματοποίηση του ορθού λόγου», όπως ισχυρίζεται ο Χέγκελ. **Το κράτος είναι προϊόν της κοινωνίας σε ορισμένη βαθμίδα εξέλιξης. Είναι η ομολογία ότι η κοινωνία αυτή μπερδεύτηκε σε μια αζεδιάλυτη αντίφαση με τον ίδιο τον εαυτό της, ότι διασπάστηκε σε ασυμφιλίωτες αντιθέσεις που είναι ανήμπορη να παραμερίσει.** Και για να μη φθείρουν αυτές οι αντιθέσεις, οι τάξεις και τα αντιμαχόμενα οικονομικά συμφέροντα τον εαυτό τους και την κοινωνία σε έναν άκαρπο αγώνα, έγινε αναγκαία μια δύναμη που **φαινομενικά στέκεται** πάνω από την κοινωνία, για να μετριάξει τη σύγκρουση, για να την κρατάει μέσα στα όρια της «τάξης». Και η δύναμη αυτή που βγήκε από την κοινωνία, αλλά που τοποθετήθηκε πάνω απ' αυτήν, που όλο και περισσότερο **αποξενωνόταν** απ' αυτήν, είναι το κράτος» (όπ.π: 210). Και προσθέτει, λίγες σελίδες αργότερα, εξάγοντας άμεσα το υλιστικό του συμπέρασμα: «Το Κράτος λοιπόν δεν υπάρχει από καταβολής κόσμου. Υπήρξαν κοινωνίες που τα έβγαζαν πέρα χωρίς αυτό, που δεν είχαν ιδέα από κράτος και κρατική εξουσία. Σε μια ορισμένη βαθμίδα της οικονομικής εξέλιξης, που αναγκαστικά ήταν συνδεδεμένη με τη διάσπαση της κοινωνίας σε τάξεις, το κράτος έγινε απαραίτητο εξαιτίας αυτής της διάσπασης. Πλησιάζουμε τώρα με γοργά βήματα σε μια βαθμίδα εξέλιξης της παραγωγής, όπου η ύπαρξη αυτών των τάξεων όχι μόνο έπαψε ν' αποτελεί ανάγκη, αλλά και γίνεται πραγματικό εμπόδιο της παραγωγής. Οι τάξεις θα εξαφανιστούν το ίδιο αναπόφευκτα όπως αναπόφευκτα δημιουργήθηκαν στο παρελθόν. Με την εξαφάνιση των τάξεων θα εξαφανιστεί αναπόφευκτα και το κράτος. Η κοινωνία που οργανώνει με νέο τρόπο την παραγωγή πάνω στη βάση της ελεύθερης και ίσης οργάνωσης των παραγωγών, θα βάλει ολόκληρη τη κρατική μηχανή εκεί όπου θα είναι τότε η θέση της: στο μουσείο των αρχαιοτήτων, δίπλα στο ροδάκι και το μπρούτζινο τσεκούρι» (όπ.π: 215).

(όπ.π.: 218). Αν η κανονική μορφή Κράτους είναι η μορφή κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης της κυριαρχίας μιας τάξης, η ανώτατη και πλέον ανεπτυγμένη μορφή (καπιταλιστικού) Κράτους είναι, σύμφωνα με τον Engels, η αστική δημοκρατία. Καθώς μάλιστα υπάρχουν κατά μήκος της πολιτισμικής εξέλιξης τρεις μορφές υποδούλωσης, η δουλεία, η δουλοπαροικία και η μισθωτή εργασία ή μισθωτή δουλεία, τον πολιτισμό «συνοδεύει πάντα η δουλεία, στην αρχή η ανοιχτή και τελευταία η καλυμμένη» (όπ.π.: 217), άρα και το πλέον πολιτισμένο Κράτος παραμένει μια μηχανή ταξικής καθυπόταξης. Με παράδειγμα την εισαγωγή μηχανών και τη συνεπαγόμενη εκτόπιση ζωντανής εργασίας, ο Engels τονίζει την αντιφατική εξέλιξη του πολιτισμού, όπου η συσσώρευση πολιτισμικών επιτευγμάτων συνοδεύεται, σύμφωνα με μια ανταγωνιστική διαλεκτική, από τη συσσώρευση της βαρβαρότητας, καθώς «κάθε πρόοδος της παραγωγής είναι ταυτόχρονα μια οπισθοδρόμηση στην κατάσταση της καταπιεζόμενης τάξης, δηλαδή της μεγάλης πλειοψηφίας» (όπ.π.: 219, 220). Η θέση του Engels ότι η αστική δημοκρατία είναι η ανώτατη μορφή του (καπιταλιστικού) Κράτους, στην οποία ο πλούτος ασκεί την εξουσία του «έμμεσα, γι' αυτό και πιο σίγουρα» (όπ.π.: 213) μέσα στην οποία θα δοθεί «η τελευταία αποφασιστική μάχη» ανάμεσα στο προλεταριάτο και την αστική τάξη, σχετικοποιείται αμέσως από τον ίδιο στη συνέχεια της ανάλυσής του. Σύμφωνα με τον Engels, μπορεί βέβαια εντός του καπιταλισμού να αναπτυχθεί ένας «αδερφικός δεσμός» κρατικής διακυβέρνησης και χρηματιστηρίου, ο οποίος δεν θα απαιτεί πλέον την αστική δημοκρατία, όπως φαίνεται σε διάφορες χώρες, ένας δεσμός που αναπτύσσεται σε βαθμό ευθέως ανάλογο με την ωρίμανση και το σάπισμα του καπιταλισμού, τη συγκέντρωση της παραγωγής στα χέρια των μετοχικών εταιρειών, και την αύξηση των κρατικών χρεών, φέρνοντας στο σημείο αυτό το παράδειγμα του Πρωσικού Κράτους του Bismarck (Engels, 2013: 214). Με αυτή τη προσθήκη, ο Engels προσεγγίζει περισσότερο τη θέση που είχε διατυπώσει ο Marx στα πολιτικά του έργα για τη Γαλλία, σύμφωνα με την οποία η ωρίμανση και παρακμή της αστικοκοινοβουλευτικής δημοκρατίας, και η μετάβαση στη κρατική μορφή της (βοναπαρτικής) «κοσμοπολίτικης Αυτοκρατορίας», είναι ευθέως ανάλογη της ωρίμανσης και παρακμής του καπιταλισμού, αποτελώντας αναγκαία προϋπόθεση ωρίμανσης μιας νικηφόρας προλεταριακής, κομμουνιστικής επανάστασης, μολονότι σηματοδοτεί, την ίδια στιγμή, την κορύφωση της αντεπανάστασης. Ο Engels επιλέγει να αναφερθεί σε αυτή τη μορφή Κράτους, την Αυτοκρατορία, όχι ως την εξελικτικά ανώτατη Κρατική Μορφή αντεπαναστατικής ακμής και παρακμής της αστικής

κυριαρχίας αλλά ως μία είτε ιδιόμορφη, είτε «εξαιρετική ιστορική περίπτωση». Αρχικά, ο Engels ορίζει την «κανονική περίπτωση Κράτους» ως εξής: «Επειδή το Κράτος δημιουργήθηκε από την ανάγκη να χαλιναγωγούνται οι ταξικές αντιθέσεις, και επειδή ταυτόχρονα γεννήθηκε μέσα στη σύγκρουση των τάξεων, είναι κατά κανόνα το κράτος της πιο ισχυρής, οικονομικά κυρίαρχης τάξης, που με τη βοήθεια του κράτους γίνεται και πολιτικά κυρίαρχη τάξη, και έτσι αποκτάει νέα μέσα για την κατάπνιξη και την εκμετάλλευση της καταπιεζόμενης τάξης» (όπ.π.: 212). Στη συνέχεια, παραθέτει τρεις «εξαιρετικές ιστορικές περιπτώσεις» όπου το Κράτος επιτελεί «φαινομενικά» ένα λειτουργικό ρόλο διαμεσολάβησης μεταξύ των αντιμαχόμενων τάξεων: Η Απόλυτη Μοναρχία του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, ο γαλλικός Βοναπαρτισμός, η Πρωσία του Bismarck, ακολουθούν το δομικό μοτίβο του Βοναπαρτισμού που είχε αναλύσει ο Marx στην 18^η Μπυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη¹¹⁷. Το πλέον χαρακτηριστικό γνώρισμα και των τριών παραπάνω εξαιρετικών περιπτώσεων Κρατικής Μορφής, του απολυταρχικού Κράτους του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, του βοναπαρτικού Κράτους και του βισμαρκικού Κράτους, γνώρισμα που δεν αναφέρει εδώ ο Engels, είναι πως αυτές οι εξαιρετικές περιπτώσεις Κράτους, ή αλλιώς, αυτά τα Κράτη εξαίρεσης, είναι Κράτη που εμφανίζονται σε περιόδους παρακμής της προηγούμενης κοινωνικο-ταξικής κυριαρχίας και ταυτόχρονης αδυναμίας των αναδυόμενων κοινωνικών τάξεων να καταλάβουν την κυρίαρχη εξουσία.

Η μελέτη της καταγωγής του Κράτους από τους Marx & Engels αποσκοπούσε στην κατανόηση των υλικών-αιτιωδών όρων γένεσής του, των υλικών και κοινωνικών στηριγμάτων του, του τρόπου λειτουργίας του και της κοινωνικο-ιστορικής δυναμικής του. Όχι με σκοπό τη φιλοσοφική ενατένιση, αλλά με στόχο τη ριζική αλλαγή του κόσμου. Μέσα από τη μελέτη του Engels, αποσαφηνίστηκε η σημασία της πατριαρχικής οικογένειας, πλάι στην καπιταλιστική-ταξική εκμετάλλευση, για την βιωσιμότητα του καταπιεστικού-εκμεταλλευτικού συστήματος. Τόσο για τον

¹¹⁷. «Κατ'εξαίρεση ωστόσο παρουσιάζονται περίοδοι, όπου οι ανταγωνιζόμενες τάξεις κρατούν τόσο πολύ την ισορροπία μεταξύ τους, που η κρατική εξουσία σαν φαινομενικός μεσάζοντας αποκτάει για μια στιγμή μια κάποια ανεξαρτησία απέναντι και στις δύο. Τέτοια ήταν η απόλυτη μοναρχία του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, που εξισορροπεί μεταξύ τους ευγενείς και την αστική τάξη. Τέτοιος ήταν ο βοναπαρτισμός της πρώτης και ιδίως της δεύτερης γαλλικής αυτοκρατορίας, που χρησιμοποίησε το προλεταριάτο ενάντια στην αστική τάξη και την αστική τάξη ενάντια στο προλεταριάτο. Το πιο νέο κατόρθωμα αυτού του είδους, όπου κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι εμφανίζονται το ίδιο κωμικοί, είναι η νέα γερμανική αυτοκρατορία του βισμαρκικού έθνους: εδώ οι κεφαλαιοκράτες και οι εργάτες εξισορροπούνται ο ένας ενάντια στον άλλο και εξαπατούνται κι οι δύο στον ίδιο βαθμό προς όφελος των διεφθαρμένων πρώτων λαχανοσιφλικάδων» (Engels, 2013: 212, 213).

Marx όσο και για τον Engels, και πέρα από την περίφημη ωρίμανση των υλικών αντικειμενικών συνθηκών, χωρίς την πρακτική ωρίμανση του υποκειμενικού παράγοντα της απελευθέρωσης, χωρίς την αυτό-απελευθέρωση και την πολιτική αυτό-οργάνωση του ίδιου του προλεταριάτου από τα δεσμά της κρατικής και της καπιταλιστικής οργάνωσης, η κομμουνιστική απελευθέρωση είναι ανέφικτη (Engels, 2013: 214).

Κεφάλαιο 5 : Ο Negri και η ανταγωνιστική διαλεκτική του καπιταλιστικού Κράτους

1.Εργατική Κριτική και Κρατική Μορφή

Στα πρώτα βήματα της θεωρητικής του διαδρομής, ο νεαρός Antonio Negri φαίνεται πως κινήθηκε, όπως ο νεαρός Marx, στην κατεύθυνση της υλιστικής κριτικής του αστικού και συνταγματικού Κρατικού Δικαίου¹¹⁸. Ακολουθεί η δεύτερη και πλέον γνωστή περίοδος της θεωρητικής ανάπτυξης του, η οποία περιλαμβάνει τα έργα κατά την εμπλοκή του στο ανταγωνιστικό κίνημα της Ιταλίας των δεκαετιών του 1960 και 1970, και πιο συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια μιας μακράς περιόδου που μπορεί να οριοθετηθεί μεταξύ του 1961 και του 1977. Σχηματικά, ο κύκλος από το 1961 ως το 1973 θεωρείται ο κύκλος του Εργατισμού, και αυτός από το 1973 έως το 1977, της *Αυτονομίας*¹¹⁹. Από την εργατίστικη περίοδο, κατά την οποία ο Negri δημοσιεύει μια πληθώρα κειμένων, θα αναφερθούμε συνοπτικά σε ορισμένα αντιπροσωπευτικά κείμενα στα οποία εκθέτει την αντίληψή του για τη Κρατική Μορφή¹²⁰.

Ένα προνομιακό, αφετηριακό σημείο ανακατασκευής της θεωρίας του Antonio Negri για το Κράτος αποτελεί η αντιπαράθεσή του με τον Norbert Bobbio, που υποστήριζε σθεναρά την ουσιαστική ανυπαρξία μιας ειδικά μαρξιστικής θεωρίας για το Κράτος. Απέναντι σε αυτόν τον ισχυρισμό, ο Negri θα αντιτείνει πως, μολονότι δεν υπάρχει, πράγματι, μια μαρξική κριτική θεωρία της Κρατικής Μορφής, με τον τρόπο που υπάρχει μια μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας, η πολιτική θεωρία του Marx αποτελεί ένα τεράστιο βήμα μπροστά στη νεωτερική θεωρία του Κράτους (Negri, 1987: 63). Χαρακτηριστικό της μαρξικής κριτικής της Κρατικής Μορφής, που συνάγεται από τη κριτική του της πολιτικής οικονομίας και από τα πολιτικά έργα του

¹¹⁸ . Το 1958 γράφει το *Stato e Diritto nel Giovane Hegel* (Κράτος και Φιλοσοφία στον νεαρό Hegel), το 1959 τη διατριβή του *Saggi sullo Storicismo Tedesco: Dilthey & Meinecke* (Δοκίμια πάνω στον γερμανικό ιστορικισμό: Dilthey και Meinecke), το 1962 το *Alle Origini del Formalismo Giuridico-Kant* (Η καταγωγή του νομικού formalισμού-Κάντ), και το 1962 μεταφράζει και επιμελείται γραπτά του Hegel πάνω στη φιλοσοφία του Δικαίου, *Hegel: Scritti di Filosofia del Diritto* (Hegel, κείμενα πάνω στη Φιλοσοφία του Δικαίου). Σε αυτή τη χορεία των νεγκριικών έργων κριτικής προσέγγισης της νεωτερικής φιλοσοφίας, μπορούμε να εντάξουμε και ένα μεταγενέστερο έργο, το βιβλίο του για τον Πολιτικό Descartes (Negri, 2007).

¹¹⁹ . Για μια σύνοψη των πολιτικοθεωρητικών διαδρομών της εργατικής αυτονομίας ή του «αυτόνομου μαρξισμού» αυτής της ιστορικής περιόδου, πβλ. Wright, 2012. Για έναν συνοπτικό, εκ των υστέρων αναστοχασμό του Negri πάνω στη πολιτική και θεωρητική διαδρομή του, πβλ. Negri, 1999a.

¹²⁰ . Η παράλειψη άλλων, σημαντικών κειμένων του Negri της περιόδου, όπως το κείμενο Ο John Maynard Keynes και η θεωρία του καπιταλιστικού κράτος το 1929 (Negri, 2000), που δημοσιεύτηκε το 1967, δεν θεωρούμε πως ζημιώνει την ανακατασκευή του επιχειρηματός του, που επιδιώκουμε εδώ.

Marx, είναι μια κριτική αντίληψη του Κράτους, που το βλέπει ως εργαλείο και όργανο ταξικής εκμετάλλευσης, θέση ακραίου πολιτικού ρεαλισμού που συνδυάζεται με μια επαναστατική τοποθέτηση. Σε σχέση με τους δύο σημαντικότερους συγγραφείς της Αναγέννησης, τον Machiavelli και τον Λούθηρο, ο Marx αναγνωρίζει, όπως αυτοί, το Κράτος ως καταπιεστική δύναμη, διαθέτοντας όμως μια αισιόδοξη αντίληψη της ανθρώπινης φύσης και των προοπτικών θετικής, ριζικής μεταβολής της κοινωνικής οργάνωσης (όπ.π.: 62, 63).

Ο Negri διακρίνει, επιπλέον, δύο βασικά, στενά συνυφασμένα ερωτήματα της κλασικής πολιτικής θεωρίας γύρω από το ζήτημα του Κράτους: α) ποιός κυριαρχεί β) πώς κυριαρχεί (Negri, 1987: 61). Θεωρώντας δεδομένη την ορθότητα της μαρξικής απάντησης στο ερώτημα α), που είναι πως η κυριαρχία ανήκει στην κυρίαρχη, καπιταλιστική τάξη, ο Negri διερευνά την απάντηση στο ερώτημα β), στο πώς αυτή κυριαρχεί, επικεντρώνεται δηλαδή στις ιστορικές μορφές που προσλαμβάνει το Καπιταλιστικό Κράτος ανάλογα με την ανάπτυξη της ανταγωνιστικής σχέσης κεφάλαιο, της ταξικής πάλης και της πρωτοβουλίας της εργατικής τάξης. Το πώς κυριαρχεί λοιπόν η κυρίαρχη τάξη στη σύγχρονη εποχή, το πώς οργανώνεται το καπιταλιστικό Κράτος μέσα στον κοινωνικο-ταξικό ανταγωνισμό και ποιά είναι τα όριά του, αποτελεί, για τον Negri, το μείζον ερώτημα μιας υλιστικής κριτικής της Κρατικής Μορφής που εναρμονίζεται με το ρυθμό και το είδος της ταξικής πάλης μέσα στην εκάστοτε ιστορική εποχή. Καθώς το πρόβλημα της οργάνωσης του Κράτους και της δημοκρατίας είναι πολύ πιο σύνθετο από τα σλόγκανς της «άμεσης δημοκρατίας» και του άμεσου εργατικού ελέγχου (όπ.π.: 64), μια σύγχρονη υλιστική-μαρξιστική κριτική της Κρατικής Μορφής είναι αναγκαία για την κατανόηση όσο και υπέρβαση της κεφαλαιοκρατικής κυριαρχίας, όπως αυτή έχει εξελιχθεί και συγκροτείται στη σύγχρονη εποχή.

Ο Negri προσφέρει μια προγραμματική τοποθέτηση και ανάλυση της Κρατικής Μορφής στη μελέτη του *Εργασία στο Σύνταγμα* του 1964, η οποία έμεινε αδημοσίευτη για 13 χρόνια. Εκκινώντας από την εμβληματική διαπίστωση του Karl Marx της 18^{ης} Μπρυμαίρ, ότι «όλες οι επαναστάσεις έχουν μόνο τελειοποιήσει» τη κρατική μηχανή «αντί να τη τσακίσουν», ο Negri υποστηρίζει πως οι θεσμικοί μετασχηματισμοί του καπιταλιστικού Κράτους σε «κοινωνικό Κράτος», «κράτος σχέδιο» ή «κράτος εργασίας», που παρήχθησαν από υποκείμενους κοινωνικο-πολιτικούς μετασχηματισμούς, «δεν αλλάζουν την ταξική φύση του αστικού Κράτους, αλλά το τελειοποιούν, καθιστώντας το αντίστοιχο με τις νέες ανάγκες

ανάπτυξης του κεφαλαίου» (Negri, 1994: 53). Επομένως, θεωρώντας αξιωματικά πως ο κρατικός μηχανισμός ορίζεται ως ταξικός κρατικός μηχανισμός, προτίθεται να εξετάσει τους νόμους του ανταγωνιστικά εξελικτικού μετασχηματισμού του. Στη πραγματικότητα, το επιχείρημα του Negri μπορεί να αρθρωθεί, απλά, ως εξής: οι νόμοι-τάσεις ανταγωνιστικής συνεξέλιξης του εμφυλίου πολέμου και της Κρατικής Μορφής, που ο Marx ανέλυσε μελετώντας ένα ορισμένο ιστορικό διάστημα της γαλλικής ταξικής πάλης και του γαλλικού Κράτους, έχουν πλέον, μετά το 1970, ιστορικά πραγματοποιηθεί ως νόμοι-τάσεις μιας ολόκληρης κεφαλαιοκρατικής εποχής. Η καπιταλιστική συσσώρευση οδηγείται στο σημείο μιας αντιφατικής ρήξης των σχέσεων κεφαλαίου-εργασίας, και η Κρατική Μορφή στο σημείο της βοναπαρτικής, αυτοκρατορικής της παλινδρόμησης, την οποία ο Negri, όπως θα δούμε, ονομάζει μονολεκτικά *Πρόσταγμα*. Στο τέλος του κειμένου, ο Negri ήδη προλέγει ουσιαστικά τη στροφή του από τον Hegel στον Spinoza, διακηρύσσοντας πως αυτή η προσταγματική εξέλιξη του καπιταλιστικού Κράτους έφερε το θάνατο της εγελιανής διαλεκτικής, που συμπύκνωνε φιλοσοφικά την ομαλή διαλεκτική ανάμεσα στην αστική κοινωνία και το πολιτικό της Κράτος:

«Η διαλεκτική έχει τελειώσει. Ο Hegel είναι νεκρός. Αυτό που μένει από τον Hegel είναι η αυτοσυνείδηση του αστικού κόσμου. Ο αστικός κόσμος είναι διαλεκτικός και δεν μπορεί παρά να είναι διαλεκτικός. Αλλά εμείς δεν είμαστε. Η εργατίστικη κριτική δεν είναι σήμερα η αποκατάσταση της διαλεκτικής, αλλά η ανακάλυψη του τερέν και της μορφής της σύγκρουσης. Επιτρέψτε μου μια προσωπική σημείωση. Στο τέλος της μελέτης του φορμαλισμού που ολοκλήρωσα μερικά χρόνια νωρίτερα (*Alle origini del formalism giuridico*), επεσήμανα την ανάγκη για μια διαλεκτική μελέτη του δικαίου. Πίστευα ότι αυτή θα ήταν ικανή να επιλύσει μια σειρά προβλήματα τα οποία ο φορμαλισμός, μέσα στην πολυπλοκότητά των δικών του διευθετήσεων, παρέμενε ανίκανος να επιλύσει. Σήμερα, ωστόσο, αυτή η ελπίδα είναι ολοφάνερα ψευδαίσθηση. Σήμερα, βλέπουμε το δίκαιο να είναι σταθερά ριζωμένο στη πραγματικότητα, βλέπουμε την εξαφάνισή του μέσα στην κοινωνία. Το δίκαιο αποκτά τον εξελικτικό ρυθμό που ποτέ δεν φαινόταν πιθανό να διαισθανθεί. Η συνύπαρξη των αντιθέσεων, επομένως, έγινε συγκεκριμένη. Αλλά είναι όλο αυτό μια λύση; Δεν ξανατίθεται, με αυτό τον τρόπο, αυτό το οποίο φαινόταν να έχει επιλυθεί; Παρά τα σκοτεινά σημεία αυτού του καθήκοντος, μπορούμε να καθοδηγηθούμε σήμερα μόνο από μια επαναστατική κριτική της πραγματικότητας, από τη κριτική που εκκινεί από το εσωτερικό των πραγμάτων και των συμβάντων, και από τον επαναστατικό αγώνα»

(όπ.π.: 134 και επ.).

Τις γενικές συντεταγμένες μιας επίκαιρης υλιστικής-μαρξιστικής κριτικής της Κρατικής Μορφής θέτει ο Negri στο κείμενο *Η κρίση του Κράτους-Σχέδιο: Κομμουνισμός και Επαναστατική Οργάνωση* [1971]. Σε πρώτο επίπεδο, ισχυρίζεται πως η αντίφαση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής λανθάνει στο διπλό χαρακτήρα του εμπορεύματος, στην αντίφαση της αξίας χρήσης, που έχει ιδεατά μια ανταλλακτική σχέση με άλλα εμπορεύματα, και στην εκδηλωμένη ανταλλακτική αξία/αξία, δηλαδή το χρήμα. Καθώς αναπτύσσεται η καπιταλιστική παραγωγή με σκοπό την αύξηση της ανταλλακτικής αξίας, η δύναμη του χρήματος αυτονομείται πάνω από τους παραγωγούς και την παραγωγή αξιών χρήσης. Από τη μία το χρήμα, ως γενικό ισοδύναμο, εκφράζει το μέτρο της αξίας των εμπορευμάτων και της εργασιακής δύναμης στην καπιταλιστική αγορά, από την άλλη το χρήμα, ως κεφάλαιο, υποτάσσει και οικειοποιείται την κοινωνική παραγωγή ως αυτόνομη δύναμη καπιταλιστικής κυριαρχίας (Negri, 2005: 2). Καθώς η καπιταλιστική παραγωγή κοινωνικοποιείται, το χρήμα χάνει τον χαρακτήρα του κοινωνικού μέτρου των αξιών και της εργασίας, αυτονομείται όλο και περισσότερο ως Χρήμα-Κεφάλαιο και μετατρέπεται, από μέτρο εξορθολογισμού της καπιταλιστικής παραγωγής, σε μια λειτουργία αυθαίρετης «ταξικής βίας» και καπιταλιστικής κυριαρχίας πάνω στην κοινωνικοποιημένη παραγωγή. Αυτή η «*Τάση*», υποστηρίζει ο Negri, γίνεται πραγματικότητα την εποχή που ο ίδιος γράφει, στις αρχές του 1970, καθώς το χρηματοπιστωτικό κεφάλαιο εκτοπίζει τη δύναμη της εργασίας, την ίδια ώρα που ο κοινωνικός χαρακτήρας της παραγωγής ωριμάζει μέσα στους κόλπους του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Η τροχιά αυτή αυτονόμησης του χρήματος-κεφαλαίου από την κοινωνικοποιημένη παραγωγή εργασιακών αξιών, μετασχηματίζει θεμελιακά την ίδια την καπιταλιστική Κρατική Μορφή: «Το πρόβλημα του Κράτους, με όρους κριτικής της πολιτικής οικονομίας, πρέπει να τεθεί με νέο τρόπο. Η ρήξη της σχέσης ανάμεσα στο χρήμα και την ανάπτυξη αναπαρίσταται, στο πολιτικό επίπεδο, με την αχρήστευση της αστικής δημοκρατίας ως καθεστώτος ισότητας και ελευθερίας. Καθώς η αγορά ήταν πάντα η βάση της καπιταλιστικής δημοκρατίας, ελευθερίας και ισότητας, αυτές οι πολιτικές μορφές γίνονται τώρα απλά φαινομενικές, αναπαριστώντας όχι πια τη μυστικοποίηση της παγκόσμιας αγοράς, αλλά τη μυστικοποίηση της διάλυσης των πραγματικών ανταλλακτικών σχέσεων — μια “μυστικοποίηση της μυστικοποίησης”, μια πρόσοψη δεύτερου βαθμού. Η φιγούρα του δεσποτισμού του κεφαλαίου δοξάζεται όλο και πιο ανοιχτά με την

κατάρρευση του ρόλου του χρήματος στη διαμεσολάβηση της αναρχίας της παραγωγής. Και το κράτος όλο και πιο ανοιχτά δοξάζει τον τερατώδη ρόλο του ως τεχνικού οργάνου της κυριαρχίας καθώς προοδεύει προς την ολική απεξάρθρωση της ορθολογικότητας της ανάπτυξης. Δεν είναι πια καν ο εγγυητής της αστικής ελευθερίας. “Απελευθερώνει τον εαυτό του” με την έννοια ότι η ίδια του η δύναμη γίνεται πιο αυθαίρετη, περισσότερο θέμα τυχαίας επιλογής. Ο φετιχισμός της κρατικής εξουσίας γίνεται πιο σαφής, καθώς βασίζεται στην εμπιστοσύνη σε λειτουργίες που πλέον δεν λειτουργούν. Αυτό που μένει είναι ταξικό μίσος, μια απελπισμένη θέληση για ταξική επιβίωση» (Negri, 2005: 4, 5).

Ο «ανεπίλυτος ανταγωνισμός» ανάμεσα στην αυξανόμενη κοινωνικοποίηση της παραγωγής και στην αυξανόμενη αυθαιρεσία της λειτουργίας του χρήματος ως μέτρου, ισοδυναμίας και αναπαράστασης του πλούτου, γίνεται προοδευτικά πιο κρισιακός και βίαιος. Σε αυτή τη διαδικασία, η ίδια η διαλεκτική της ίδιας της καπιταλιστικής σχέσης σπάει. Το χρήμα παύει να αναπαριστά μια στιγμή στην ταξική σχέση. Έρχεται πλέον να ενσαρκώνει το *σχίσμα* μέσα στη σχέση, τη μονομερή, ακατάλυτη, ανταγωνιστική καπιταλιστική θέληση για κυριαρχία. Έρχεται να αναπαραστήσει, επομένως, το τελικό ιστορικό προϊόν της σχέσης η οποία, κατά την ιστορική εξέλιξη, οδηγεί αναπόφευκτα σε αυτό το σχίσμα. Αυτή είναι η «τάση ανάπτυξης» της καπιταλιστικής σχέσης. Με τη κρίση του 1960-1970, το κεφάλαιο δεν είχε πλέον να αντιμετωπίσει μια κρίση δυσαναλογιών ανάμεσα στα διάφορα στοιχεία του (παραγωγικού) κύκλου, αλλά μια δυσαναλογία καθαρή και απλή ανάμεσα στην εργατική τάξη και το κεφάλαιο. Δεν είχε πλέον να αντιμετωπίσει μια διαλεκτική που φέρνει τη διαφορά πίσω στην ενότητα, αλλά μια ανταγωνιστική διαφορά, μια ενότητα απέναντι σε μια άλλη. Τελικά, το κεϋνσιανό σχέδιο ρύθμισης της ταξικής σχέσης, που είχε σκοπό τον έλεγχο και την ανάπτυξη σε καθορισμένες αναλογίες των τμημάτων του κεφαλαίου, κατέρρευσε. Ο κεϋνσιανός έλεγχος, που ήταν η άλλη όψη του νομίσματος του μέτρου της κοινωνικής εργασίας, δεν μπόρεσε να αναχαιτίσει τελικά την αυξανόμενη εργατική άρνηση, τη δύναμη των κοινωνικών αγώνων. Απαντώντας στη κρίση της κεϋνσιανής ρύθμισης, η αστική τάξη αρνήθηκε την ίδια την κλασική έννοια του κεφαλαίου ως παραγωγικής εκμετάλλευσης της εργασιακής δύναμης. Η έννοια του κεφαλαίου, πλέον, δεν έγινε μόνο ετερογενής και αποσυνδεδεμένη από κάθε καθορισμένη σχέση με την εργασιακή δύναμη, αλλά ήρθε σε αντίφαση πλέον με την αυξανόμενη οργανική σύνθεση του κεφαλαίου. Στο εξής, το ποσοστό κέρδους δεν εμφανίζεται πλέον ως εξαρτημένη μεταβλητή της οργανικής

σύνθεσης, και η σχέση ανάμεσα σε νεκρή και ζωντανή εργασία δεν καθορίζεται πλέον από τον ρυθμό της τεχνολογικής αναβάθμισης της παραγωγής, ενώ το κέρδος απελευθερώνεται από τις συνθήκες εργασιακής παραγωγής του. «Ετερογένεια στη σύνθεση του κεφαλαίου, απροσδιοριστία στη τεχνική σχέση ανάμεσα στην απόσπαση της εργασιακής αξίας και του κέρδους, κρίση στην έννοια της οργανικής σύνθεσης»: όλα αυτά, υποστηρίζει ο Negri, επιβεβαιώνουν την μαρξική *Τάση*, ως την κίνηση ενός ανταγωνισμού διαρκώς μετατοπιζόμενου προς το σημείο ρήξης, όπου το κεφάλαιο και η εργασία τείνουν στον οριστικό τους αποχωρισμό, στην αποσύνδεση, στην ανεξαρτησία: «Η “ελευθερία του κεφαλαίου” μπορεί τότε να ειπωθεί μόνο ως μυστικοποίηση της ιστορικής ήττας που το κεφάλαιο υπέστη στην ταξική πάλη. Η καπιταλιστική «ελευθερία» στα μάτια των οικονομολόγων υπονοεί μια αναγνώριση ότι η ανεξαρτησία της μεταβλητής της εργασιακής δύναμης είναι ασυγκράτητη» (Negri, 2005: 7, 8). Η ελευθερία του χρήματος-κεφαλαίου έχει σχεδιαστεί για να μπλοκάρει μια ανταγωνιστική ανάπτυξη της κοινωνικής παραγωγής, της οποίας το αυθόρμητο αποτέλεσμα θα ήταν ο θρίαμβος της συλλογικής πρακτικής του κομμουνισμού. Έτσι το *Πρόσταγμα* γίνεται το ζωτικό νεύρο της επιβίωσης του καπιταλισμού, και «η λειτουργία του Κράτους υποτάσσεται σε αυτή της *Επιχείρησης*, στην κυρίαρχη μορφή που αυτή διαθέτει σήμερα, της πολυεθνικής επιχείρησης», καθώς η εργατική επίθεση αναγκάζει το Κράτος να επιστρέψει, σε ένα ανώτερο επίπεδο, στο επιχειρηματικό πρόσταγμα πάνω στην εξαγωγή της υπεραξίας. Έτσι η επιχείρηση γίνεται η βάση του Κράτους, ενώ στο διεθνές επίπεδο η κατάρρευση του Bretton Woods και των συμφωνιών μεταξύ των Κρατών πάνω στη γενική ισοδυναμία και το μέτρο της παγκόσμιας αξίας αποτυπώνει τη κρίση της εθνο-κρατικής κεϋνσιανής ρύθμισης, και την ανάληψη του γενικού ελέγχου πάνω στην καπιταλιστική ανάπτυξη από την πολυεθνική επιχείρηση (όπ.π.: 24). Στη βάση αυτή, ο Negri ασκεί σφοδρή κριτική στη συχνή τάση απόδοσης παντοδυναμίας στο Κράτος, που είναι το ιδεολογικό ισοδύναμο της παντοδυναμίας που ο οικονομισμός αποδίδει στο κεφάλαιο. Καθώς το κεφάλαιο αντικειμενικά τείνει στο να εξαλείψει το αντίθετό του, την εργασία, απελευθερώνοντας τον εαυτό του από τους περιορισμούς της οργανικής του σύνθεσης, το κεφάλαιο τείνει, ταυτόχρονα και αντιφατικά, να αποκαλύπτει τη δομική επισφάλειά του. Το Κράτος γίνεται ασταθές, καθώς εμπλέκεται όλο και βαθύτερα στην αποσταθεροποίηση της ταξικής σχέσης (όπ.π.: 10-11).

Το κεφάλαιο, προσπαθώντας να ελέγξει την «*ανορθολογικότητα*» της κυκλοφορίας

του κοινωνικοποιημένου κεφαλαίου και, πιο θεμελιακά, της εργατικής αντίστασης, κατήγαγε έτσι μια «*Πύρρειο Νίκη*». Για αυτό ο Negri ασκεί σκληρή κριτική στην παράδοση του «δυτικού μαρξισμού», εννοώντας κυρίως τη Σχολή της Φρανκφούρτης, η οποία, παρά τη κριτική της στο σοβιετικό, ντετερμινιστικό ορθόδοξο μαρξισμό και διαλεκτικό υλισμό, δεν μπόρεσε να δει ή/και υποτίμησε την ανταγωνιστική *Τάση* εξέλιξης της ταξικής πάλης, δίνοντας υπερβολική έμφαση στην παντοδυναμία του κρατικού ελέγχου, οδηγώντας έτσι στο αδιέξοδο δίλημμα ανάμεσα στην πολιτική αδυναμία και τον τερρορισμό (Negri, 2005: 15). Σε αυτό το πλαίσιο, ο Negri αποκρούει τις κατηγορίες εναντίον του τόσο για «ντετερμινιστικό οικονομισμό» όσο και για «ιδεαλιστικό αυθορμητισμό». Η ανάλυση της υλικής ανταγωνιστικής τάσης και των αντιφάσεων της, αποτελεί τον πυρήνα των διδαγμάτων που ο Negri συγκρατεί από την «αντιστροφή» της εγελιανής διαλεκτικής που επιχειρήσαν οι Marx, Lenin αλλά και ο Mao, ό,τι πρέπει να διασωθεί από τον «διαλεκτικό υλισμό» (όπ.π.: 27). Η προσδιορισμένη πρόγνωση με βάση την υλική ανταγωνιστική τάση αφορά την ανάλυση των όρων και των αντικειμενικών παραμέτρων του κοινωνικο-ταξικού ανταγωνισμού, όπως διαμορφώνονται σε μια ειδική ιστορική εποχή, συνιστώντας μια «περιπέτεια του Λόγου» που προσπαθεί να περάσει από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, αντιμετωπίζοντας την πολυπλοκότητα της πραγματικότητας και προσπαθώντας να δώσει νέες λύσεις στο οργανωτικό πρόβλημα. Ο «*γόνιμο παράδοξος χαρακτήρας της μεθόδου του*» (όπ.π: 29), γράφει ο Negri, είναι αυτός ο συνδυασμός της *αντικειμενικά εξελικτικής* τάσης της σχέσης κεφάλαιο, και ο ταυτόχρονα *ανταγωνιστικός* χαρακτήρας αυτής της εξελικτικής τάσης. Οι υλικές αντιφάσεις και η ειδικότητα των υποκειμενικών ανταγωνισμών μέσα στην *Τάση*, εξασφαλίζουν πως δεν έχουμε οικονομισμό ή ντετερμινισμό, ενώ η αντικειμενική υλικότητα της τάσης εξασφαλίζει πως η ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων δεν καταλήγει στον ιδεαλισμό.

Στο κείμενό του *Κομμουνιστική Θεωρία του Κράτους* [1974], ο Negri ασκεί σκληρή κριτική στον ορισμό του σύγχρονου καπιταλιστικού κράτους ως κράτους που απλώς υποτάσσεται στα καπιταλιστικά μονοπώλια, έναν μηχανιστικό και εργαλειικό ορισμό που μοιράζονται διαφορετικές προσεγγίσεις, από αυτή που διατύπωσε ο Στάλιν στη Τρίτη Κομμουνιστική Διεθνή μέχρι εκείνη που διατύπωσαν οι Baran και Sweezy στο *Μονοπωλιακό Κεφάλαιο* και ο πρώιμος Πουλαντζάς στο *Πολιτική Εξουσία και Κοινωνικές Τάξεις*. Ένας τέτοιος ορισμός του καπιταλιστικού Κράτους συνεπάγεται τη κριτική του «μονοπωλιακού Κράτους» από τη σκοπιά της κοινωνίας των

ιδιωτών/πολιτών και της δημοκρατικής της πλειοψηφίας, και όχι από τη σκοπιά του κοινωνικο-ταξικού ανταγωνισμού. Τέτοιες προσεγγίσεις του κρατικού φαινομένου, τονίζει επιπλέον ο Negri, εμφανίζουν την καπιταλιστική οικονομία ως ένα ισχυρό, κλειστό, μονοπωλιακό σύστημα και το Κράτος ως ένα απλό όργανό της, εξαλείφοντας τον κοινωνικό ανταγωνισμό, τα νέα προβλήματα και τις εμπειρίες που αυτός θέτει, καθώς και την αντιφατική υλικότητα πάνω στην οποία στηρίζεται το Κράτος (Hardt & Negri, 1994: 139, 140, 141). Πρόκειται, ουσιαστικά, για μια εγκατάλειψη της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, της εγγενούς σε αυτήν ταξικής πάλης και της εργατικής οπτικής πάνω στην εξέλιξη του ανταγωνισμού μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας.

Αντίθετα, ο Negri αναπτύσσει μία κριτική της Κρατικής Μορφής στηριζόμενος ακριβώς στις παραμέτρους που η θεωρία του *μονοπωλιακού Κράτους* δομικά απωθεί και αποκλείει. Επιστρέφοντας σε θεμελιώδη κείμενα του κλασικού μαρξισμού, όπως το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, η *Γερμανική Ιδεολογία*, τα *Grundrisse*, το *Κεφάλαιο*, το *Αντι-Ντύρινγκ*, σημειώνει τα εξής στοιχεία μαρξιστικού προσδιορισμού του Κράτους, που αποτελούν ταυτόχρονα κριτική προς τις απόψεις περί *Μονοπωλιακού Κράτους*: 1) δυναμική σχέση ανάμεσα στο κράτος και το κεφάλαιο, στο καπιταλιστικό κράτος και στην κοινωνία των ιδιωτών. Η πραγματική κίνηση της εξελικτικής-ανταγωνιστικής τάσης είναι από ένα *minimum* σε ένα *maximum* ολοκλήρωσης αυτών των σχέσεων, και «από ένα *maximum* της καπιταλιστικής εργαλειοποίησης του Κράτους σε ένα *maximum* της οργανωσιακής ενσωμάτωσης της αστικής κοινωνίας από το καπιταλιστικό Κράτος». Η κοινωνική αναπαραγωγή του κεφαλαίου και το καπιταλιστικό κράτος αλληλεξαρτώνται όλο και περισσότερο, το Κράτος γίνεται όλο και περισσότερο Κράτος του «συλλογικού κεφαλαιοκράτη». 2) Η προοδευτική διαλεκτική της κεφαλαιο-κρατικής ενσωμάτωσης της κοινωνίας συνοδεύεται από μία ορισμένη δυναμική των μηχανισμών εκμετάλλευσης, που έχει μια εξίσου ορισμένη κατεύθυνση. Η θεωρία του καπιταλιστικού Κράτους, η θεωρία της καπιταλιστικής κρίσης και η θεωρία της εργατικής τάξης αλληλοσυνδέονται στην κατεύθυνση της κρίσης όλων των σχέσεων ως κινητήρα του συνολικού μετασχηματισμού τους. 3) Η ανάλυση του καπιταλιστικού Κράτους και των συγκροτητικών του σχέσεων πρέπει πάντα να γειώνεται στο πεδίο του κοινωνικο-ταξικού συσχετισμού δυνάμεων, της εργατικής πρακτικής και της υποκειμενικότητας, διαφορετικά τείνει να στερείται νοήματος (όπ.π: 145, 146).

Ο Negri στέκεται στην αντιπαράθεση ανάμεσα στο *The State in Capitalist Society*

του Ralph Miliband και το *Political Power and Social Classes* του Νίκου Πουλαντζά (Hardt & Negri, 1994: 146, 147). Βλέπει ως όριο αυτής της, κατά τα άλλα γόνιμης, αντιπαράθεσης την περίφημη θέση περί της «αυτονομίας του πολιτικού», που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τις νεογκραμισιανές θεωρίες της Ηγεμονίας που μυστικοποιούν και φετιχοποιούν την κοινωνία των πολιτών και το Κράτος, υπερθεματίζοντας περί της σχετικής τους αυτονομία από την καπιταλιστική αναπαραγωγή, καταλήγοντας έτσι σε έναν αδιέξοδο κρατικό ρεφορμισμό (όπ.π: 151). Απέναντι στη θεωρία της «αυτονομίας του πολιτικού» ο Negri τονίζει πως δεν υπάρχει αυτονομία του πολιτικού, δηλαδή του Κράτους, ως τρίτο επίπεδο μεταξύ του χρήματος-κεφαλαίου και της κοινωνικής παραγωγής. Αντίθετα, γράφει ο Negri παραπέμποντας στο κείμενό του για τη *Κρίση του Κράτους-Σχέδιο*, «η σχετική αυτονομία του Κράτους δεν είναι αποσυνδεδεμένη από τον κόσμο των καπιταλιστών αλλά είναι μια ακόμη πιο ισχυρή ικανότητά του να καθορίζει τις κρίσεις και την καταστροφή της αξίας, μια ακόμα πιο ισχυρή θέληση να ελέγχει τη δυναμική και τις συνέπειες της κρίσης σε μια καθαρά καταπιεστική λειτουργία» (όπ.π: 152).

Η έννοια του Κράτους αναδύεται στα έργα του Marx από τη διαλεκτική του ανταγωνισμού ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία, και τη διαλεκτική των καπιταλιστικών λειτουργιών οργάνωσης της κοινωνικής παραγωγής και της καπιταλιστικής καταπίεσης/εκμετάλλευσης της αγωνιζόμενης εργατικής τάξης. Ο ανταγωνισμός αυτός σπρώχνει διαρκώς το Κράτος προς μια ιδεατή ενοποίηση του ελέγχου και των μηχανισμών εκμετάλλευσης, στη διπλή κατεύθυνση τόσο της κοινωνικής ενσωμάτωσης όσο και του εκτοπισμού της επίδρασης της εργατικής τάξης πάνω στο καπιταλιστικό πρόσταγμα. Το Κράτος ενσωματώνεται στην κοινωνία κατά την καπιταλιστική ανάπτυξη, αλλά με αντιφατικό και τελικά ανταγωνιστικό τρόπο. «Γνωρίζουμε ότι ενσωματώνεται με ανταγωνιστικό τρόπο, στην επικράτεια της κυκλοφορίας. Γνωρίζουμε ότι η κοινωνικοποίηση της παραγωγής και η επέκταση του κρατικού προστάγματος πάνω στην κοινωνικοποίηση της παραγωγής είναι στιγμές μιας διευρυμένης αναπαραγωγής του ουσιώδους ανταγωνισμού» (Hardt & Negri, 1994: 153).

Ο Negri σχολιάζει έπειτα ένα σύνολο θεωρητικών συμβολών στη θεωρία του σύγχρονου Κράτους, μεταξύ των οποίων έργα των Habermas και Offe, παρατηρώντας τη διαρκή «προσαρμογή της κρατικής διοικητικής μηχανής στις μεταβαλλόμενες κοινωνικές συνθήκες της καπιταλιστικής πραγμάτωσης της αξίας» ως μία διαδικασία κρατικοποίησης της καπιταλιστικής κοινωνίας των ιδιωτών αλλά και ως μία

διαδικασία διαρκούς εσωτερίκευσης του Κράτους στην ταξική ανταγωνιστική σχέση του Κεφαλαίου, γεγονός που πολλές από αυτές τις θεωρίες αγνοούν ή υποτιμούν (Hardt & Negri, 1994: 158). Στο έργο του James O'Connor για τη δημοσιονομική κρίση του Κράτους, ο Negri βρίσκει μια ανάλυση του ανεπτυγμένου καπιταλιστικού Κράτους στο επίπεδο των κρατικών οικονομικών, που διακρίνει ανάμεσα στις κρατικές λειτουργίες της *συσσώρευσης* και τις κρατικές λειτουργίες της *νομιμοποίησης*. Οι λειτουργίες συσσώρευσης τείνουν να οδηγούν προς την κοινωνικοποίηση του κόστους αναπαραγωγής τόσο του σταθερού κοινωνικού κεφαλαίου όσο και του μεταβλητού κοινωνικού κεφαλαίου (δηλαδή της αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης), όπως αποτυπώνεται στην αύξηση των αντίστοιχων κρατικών δαπανών. Οι λειτουργίες νομιμοποίησης αφορούν την κοινωνική κατανάλωση και τη δημόσια δαπάνη, στοχεύοντας σε μια ευθυγράμμιση ανάμεσα στην κοινωνική ζήτηση και την καπιταλιστική προσφορά. Η αντίθεση των δύο λειτουργιών, που διατρέχει διάφορα επίπεδα της κρατικής μηχανής (χρηματοδοτικά, δημοσιονομικά, νομισματικά) σπρώχνεται από τον O'Connor μέχρι τη βαθμίδα της αντίφασης. Και αυτή η δομική αντίφαση στην καρδιά του Κράτους, σύμφωνα με τον Negri, δεν αργεί να περάσει από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, από τις αντιφάσεις του κρατικού μηχανισμού στον ανταγωνισμό των κοινωνικο-ταξικών δυνάμεων. Άλλωστε, αυτός ο κοινωνικο-ταξικός ανταγωνισμός είναι που εγγράφει τη δυναμική του μέσα στην κρατική δομή σπρώχνοντάς την σε μια άλυτη αντίφαση που τροφοδοτεί, με τη σειρά της, νέους γύρους κοινωνικού ανταγωνισμού. «Οι ενάρτετες συμπτώσεις ανάμεσα στο μηχανισμό του κέρδους και τους χρηματοδοτικούς μηχανισμούς των δημοσίων δαπανών γίνονται αδύνατες. Η νομιμοποίηση της συσσώρευσης δεν ισχύει πλέον, και η κρίση αναπαρίσταται ως πολιτική κρίση — μία κρίση του Κράτους» (όπ.π: 159). Για τον Negri, η αναζήτηση μιας υλιστικής ανάλυσης του δεσμού της καπιταλιστικής ανάπτυξης με τη Κρατική Μορφή, με όλη την ένταση του κοινωνικού ανταγωνισμού που ωθεί σε κρίσεις και σε μεταμορφώσεις των κρίσεων, από τις κρίσεις της καπιταλιστικής παραγωγής μέχρι τις κρίσεις νομιμοποίησης και άρα τις κρίσεις του Κράτους, αποτελεί καθήκον κάθε σύγχρονης θεωρίας του καπιταλιστικού Κράτους.

Μια τέτοια οργανική κρίση της καπιταλιστικής παραγωγής, της αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου και του Κράτους του, που έφεραν οι μαζικοί αγώνες των δεκαετιών του 1960-1970, βύθισε στην ανυποληψία το κεϋνσιανό Κράτος – Σχέδιο. Οι εργατικές διεκδικήσεις εκμεταλλεύτηκαν το πεδίο της κρατικής πρόνοιας

εντείνοντας τις απαιτήσεις τους και επιφέροντας μια ριζική πολιτική ρήξη (από τη σκοπιά της ποιότητας των αιτημάτων) όσο και μια ριζική οικονομική ρήξη στις καπιταλιστικές αναλογίες μεγεθών των διαδικασιών αναπαραγωγής (από τη σκοπιά της ποσότητας των αιτημάτων). «Για πρώτη φορά στην ιστορία του, το κεφάλαιο έπρεπε να ξεπεράσει μια επίθεση τέτοιων διαστάσεων, όπου οι οικονομικοί νόμοι ανάπτυξης και κρίσης ηττήθηκαν». Η «εισροή» των εργατικών αγώνων έφερε ένα χάος στην παραγωγή και τους θεσμούς, προκαλώντας μια κρατική «εκροή» καπιταλιστικών αναδιαρθρώσεων, η οποία προκάλεσε με τη σειρά τις νέες εκδοχές κοινωνικών αγώνων καθώς και νέες μορφές επικοινωνίας και κυκλοφορίας τους. Από τότε και στο εξής, σύμφωνα με τον Negri, το ώριμο καπιταλιστικό Κράτος συνοψίζει, στον υψηλότερο μέχρι σήμερα βαθμό έντασης, τον «δυαδικό» και ανταγωνιστικό χαρακτήρα της καπιταλιστικής σχέσης, άρα και «την επιδείνωση του ανταγωνισμού με την απόκλιση των όρων της σύνθεσης» (Hardt & Negri, 1994: 171, 175).

Το Υλικό Σύνταγμα

Μια ακόμη κρίσιμη διάσταση στην υλιστική, εργατική κριτική της Κρατικής Μορφής προσθέτει ο Negri στο κείμενό του *Προς μια κριτική του υλικού συντάγματος* [1977]. Πρόκειται ακριβώς για τη διάσταση του «υλικού συντάγματος», του υλικά θεμελιωμένου κοινωνικο-ταξικού συσχετισμού δυνάμεων που διαμορφώνει το θεμελιώδες, «άγραφο» κανονιστικό-δικαιϊκό πλαίσιο της καπιταλιστικής κοινωνίας. Την εποχή που γράφει αυτό το κείμενο, ο Negri βλέπει το τέλος του ιταλικού συνταγματικού καθεστώτος που εγκαινιάστηκε το 1948, με την έννοια της αναντιστοιχίας ανάμεσα στο τυπικό και το υλικό σύνταγμα. Το υλικό σύνταγμα ως διαδικασία, σύμφωνα με το Negri, είναι η συνεχής διαμόρφωση και αναδιαμόρφωση της σύνθεσης των κοινωνικών δυνάμεων σε ένα Κράτος. «Ένα νέο καθεστώς σχηματίζεται μέρα με τη μέρα και ένα νέο υλικό σύνταγμα αναδύεται» (Negri, 2005: 180). Συνταγματολόγοι και οικονομολόγοι αδυνατούν να δουν το σημείο τομής ανάμεσα στην υλική και τη δικαιοπραγματικότητα στην πάλη των τάξεων και τον ανταγωνισμό των κοινωνικών δυνάμεων (όπ.π: 181).

Το ιταλικό Σύνταγμα του 1948 ήταν ένα σοσιαλδημοκρατικό σύνταγμα της εργασίας, οργανωμένο ώστε να ενσωματώνει τη δυναμική ανάπτυξης των εργατικών αγώνων στην καπιταλιστική ανάπτυξη. Αντιστοιχούσε σε «μια κοινωνική οργάνωση (και στη ρύθμισή της) που θεμελιωνόταν στη σύγκρουση, στην ανταλλαγή και στη

λειτουργία του νόμου της αξίας (και δευτερευόντως στο συμβιβασμό)» (όπ.π: 183). Η κατάρρευση του Ιταλικού Συντάγματος του 1948 και η δημιουργία μιας νέας συνταγματικής οργάνωσης αφορά τόσο την ανάπτυξη του ταξικού ανταγωνισμού σε ένα νέο, υψηλότερο επίπεδο, όσο και την καπιταλιστική αναδιάρθρωση που προσπαθεί να απαντήσει στη νέα και εξελισσόμενη ταξική κρίση. Η ταξική πάλη οδήγησε στην κατάρρευση το προηγούμενο κεϋνσιανό και καλετσκιανό¹²¹ καθεστώς σύγκρουσης, ανταλλαγής, συμβιβασμού, διαταράσσοντας την ισορροπία και αναλογική ανάπτυξη τομέων της καπιταλιστικής παραγωγής, τόσο από ποσοτική όσο και από ποιοτική σκοπιά, οδηγώντας στη κρίση του νόμου της αξίας και του συστήματος της εμπορευματο-χρηματικής ανταλλαγής. Το κεφάλαιο, ως «ιδεατός κεφαλαιοκρατής», επιδιώκει λοιπόν, όπως είχε προβλέψει ο Marx στα Grundrisse, το ξεπέραςμα του συστήματος ανταλλαγής και ανταγωνισμού της αγοράς που ρυθμίζεται σύμφωνα με το νόμο της αξίας-εργασίας των ισορροπημένων εμπορευματικών τιμών, και την επιβολή του με μια νέα μορφή καπιταλιστικής κυριαρχίας πάνω στην κοινωνικοποιημένη εργασία. Καθώς το παλαιό Σύνταγμα αδυνατεί να ελέγξει τη μαζικοποίηση, την κοινωνικοποίηση και την διανοητικοποίηση της εργασιακής δύναμης μέσα στον ρυθμιστικό κανόνα της ανταλλαγής και των αναλογιών του κρατικο-οικονομικού σχεδιασμού, η αναδιάρθρωση της καπιταλιστικής κυριαρχίας οδηγεί στο ξεπέραςμα της «αντικειμενικής δύναμης» του ανταγωνισμού της αγοράς και στην υπεραξία του καπιταλιστικού Προστάγματος. Το Ιταλικό Σύνταγμα λοιπόν καταρρέει, καθώς ο νόμος της αξίας και ο νόμος της ανταλλαγής καταρρέουν, και καθώς η εργασιακή δύναμη γίνεται άκαμπτη και επεκτείνεται, με το κόστος της αναπαραγωγής της να αυξάνεται και την άρνηση της εργασίας να μπλοκάρει το προηγούμενο μοντέλο καπιταλιστικής συσσώρευσης. «Η άρνηση της εργασίας (και όλα τα πολιτικά και τα κοινωνικά φαινόμενα που συνδέονται με αυτή) υποθέτει μια θετική συνδήλωση: στο κινήγι της καπιταλιστικής ανάπτυξης, μεταθέτει το τερέν του αγώνα από την παραγωγή στην ολότητα της κοινωνικής (παραγωγής και) αναπαραγωγής», καθώς η άρνηση εργασίας απαιτεί, στη θετική της αυτο-αξιοποιητική διάσταση, διαφορικούς ή/και έμμεσους μισθούς, και τη πραγμάτωσή της εκτός της παραγωγής. Έτσι ο ανταγωνισμός ανάμεσα στο καπιταλιστικό πρόσταγμα και την άρνηση της εργασίας διαχέεται σε όλο το πεδίο της κοινωνικής αναπαραγωγής. Εισερχόμαστε στην εποχή, υποστηρίζει ο Negri, που το

¹²¹. Βλ. στη συνέχεια την ανάλυση του *Κυριαρχία και Σαμποτάζ*.

κεφάλαιο και το προλεταριάτο διαχωρίζονται, και το καπιταλιστικό πρόσταγμα προσπαθεί να επιβάλλει μια νέα ενότητα και συνάρθρωσή τους. Όμως η ανορθολογικότητα της καπιταλιστικής προσταγής και η αναζήτηση της προλεταριακής αυτοαξιοποίησης συνυφαίνονται με απόλυτα ανταγωνιστικό τρόπο, διατρέχοντας όλη την επιφάνεια της κοινωνικής αναπαραγωγής της εργατικής τάξης. Έτσι το (τυπικό) Σύνταγμα απαρχαιώνεται μπροστά σε αυτές τις ανανεωμένες δυναμικές και τις νέες υλικές διαστάσεις της κοινωνικής πάλης (Negri, 2005: 182-185).

Καθώς το υλικό σύνταγμα είναι εξ ορισμού το επίπεδο της πολιτικής συμφωνίας (συναίνεσης) του καθεστώτος ισχύος, που εδραιώνει την τάση προς την ενότητα του συνταγματικού σχεδίου, το νέο υλικό σύνταγμα που διαμορφώνεται μετά τη κρίση του Κράτους-Σχέδιο περιλαμβάνει το καπιταλιστικό πρόσταγμα των εργοδοτών και την καπιταλιστική συν-διαχείριση της κοινωνικοποιημένης παραγωγής, με το πρώτο να υπερκαθορίζει τη δεύτερη. Μαζί συνθέτουν νέες κορπορατιστικές μορφές διακυβέρνησης, κανονιστικής παραγωγής και πολιτικής διοίκησης. Το Κράτος Δικαίου, η δημοκρατική διαδικασία και τα δημοκρατικά δικαιώματα υποτάσσονται, ως προσδιορισμένες στιγμές, στη νέα Κρατική Μορφή. Το management και η καινοτομία της παραγωγικής διαδικασίας εμφανίζονται ως δύο αντιφατικές μορφές κοινωνικοποίησής της, για να αφομοιωθούν έπειτα στην καπιταλιστική διαδικασία αξιοποίησης και την ιδεολογία της αέναης καπιταλιστικής προόδου (όπ.π: 187, 188).

Αναζητώντας μια ερμηνεία αυτής της καπιταλιστικής αναδιάρθρωσης της κοινωνικής παραγωγής που ακολουθεί τη κρίση του Κράτους-Σχέδιο, και βασιζόμενος στο 2^ο Τόμο του Κεφαλαίου, ο Negri αναζητά στα σχήματα αναπαραγωγής και κυκλοφορίας του Κεφαλαίου που αναπτύσσει ο Marx τις τυπικές συνθήκες αναπαραγωγής και κυκλοφορίας της θεμελιώδους ανταγωνιστικής ταξικής σχέσης στο συνολικό κοινωνικό επίπεδο, όπως αυτές οι συνθήκες πραγματώνονται στο ιστορικό συγκείμενο της εποχής. Καθώς ο Marx εξετάζει τον κύκλο X-E-X', όπου ως εμπορεύματα λογίζονται τα μέσα παραγωγής και η εργασιακή δύναμη, βλέπει την παραγωγή νέας αξίας-υπεραξίας και νέων αξιών χρήσης κατά την αξιοποίηση του χρήματος-κεφαλαίου, αλλά δεν εξετάζει με ειδικό τρόπο την παραγωγή νέας αξίας και νέων αξιών χρήσης κατά την αξιοποίηση της ίδιας της εργασιακής δύναμης – μολονότι σε όλο το Κεφάλαιο του Marx η διαδικασία αυτή προϋποτίθεται. Επιπλέον, ο Negri συνάγει από την ανάλυση του Marx μια θεμελιώδη απόκλιση ανάμεσα στη διαδικασία αναπαραγωγής του παραγωγικού κεφαλαίου και στη διαδικασία

αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης, που αντανακλά τη διάκριση και απόκλιση ανάμεσα στην παραγωγή μέσων παραγωγής και την παραγωγή μέσων κατανάλωσης. Στο επίπεδο όχι των ατομικών κεφαλαίων αλλά του «κοινωνικού κεφαλαίου», αυτή η διπλή διαδικασία αναπαραγωγής παίρνει το χαρακτήρα της διαλεκτικής ανάπτυξης μιας ολοένα και βαθύτερης απόκλισης μεταξύ των δύο κύκλων αναπαραγωγής, με τον πρώτο να πρεσβεύει την αυτοεπέκταση της αξίας του κεφαλαίου (κεφαλαιακή αυτοαξιοποίηση) και το δεύτερο την αυτοεπέκταση της αξίας της εργασιακής δύναμης (προλεταριακή αυτοαξιοποίηση). Έτσι ο Negri συμπεραίνει πως στο «κοινωνικό κεφάλαιο» είναι εγγενής όχι μόνο η δυνατότητα σχετικής ανεξαρτητοποίησης της κατανάλωσης της εργασιακής τάξης, των αναγκών της και των αξιών χρήσης της από την καπιταλιστική ανάπτυξη, αλλά και ο ριζικός ανταγωνισμός ανάμεσα στην καπιταλιστική κυριαρχία και στην υλική κίνηση της εργασιακής δύναμης (και της αυτοπαραγωγής νέων αξιών χρήσης της), αφού η δεύτερη είναι σε τελική ανάλυση εξωγενής προς το κεφάλαιο (Negri, 2005: 190-193).

Ο Negri επεκτείνει την ανάλυσή του στη σφαίρα της κυκλοφορίας, που αποτελεί την αναγκαία διαμεσολάβηση παραγωγής και αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου. Καθώς το κεφάλαιο επιδιώκει τον εκμηδενισμό του κόστους και του χρόνου κυκλοφορίας κατά τη διαδικασία της κεφαλαιακής του αξιοποίησης, μετατρέπει το κόστος κυκλοφορίας σε κόστος παραγωγής, συγχωνεύοντας παραγωγή και κυκλοφορία. Η αυξανόμενη βαρύτητα της κυκλοφορίας για το κεφάλαιο και οι καπιταλιστικές καινοτομίες μείωσης του κόστους και του χρόνου κυκλοφορίας, μετατρέπουν την κυκλοφοριακή σφαίρα σε πεδίο σφοδρού κοινωνικού ανταγωνισμού, όπως ήταν η παραγωγή, προσδίδοντας στην κυκλοφορία παραγωγική αξία. Η αυτοματοποίηση και η τριτογενοποίηση είναι η πραγματοποίηση αυτής της τάσης αξιακής αναβάθμισης της κυκλοφοριακής σφαίρας, κατά τη διαδικασία υπαγωγής της κοινωνίας στο κεφάλαιο, δηλαδή κατά τη πραγμάτωση του κοινωνικού κεφαλαίου. Το κοινωνικό κεφάλαιο είναι λοιπόν μια σχέση ανταγωνισμού μετατοπισμένη στο κοινωνικό πεδίο, και η αναπαραγωγή του κοινωνικού κεφαλαίου γίνεται πεδίο ανταγωνισμού, όπως η παραγωγή του. Σύμφωνα με την νεγκρική ερμηνεία της υλιστικής-εργατικής αντιστροφής που πραγματοποιεί ο Marx, το συμπέρασμα είναι πως όσο πιο μεγάλη είναι η κεφαλαιοκρατική ολοκλήρωση των σχέσεων παραγωγής, αναπαραγωγής και κυκλοφορίας του κοινωνικού κεφαλαίου, τόσο περισσότερο ενεργοποιούνται και ισχύουν οι τυπικές συνθήκες του κοινωνικού, ολικού ανταγωνισμού (όπ.π: 194-197).

Ο Negri επιχειρεί να περιγράψει αυτή τη νέα μορφή ταξικού ανταγωνισμού, στο διευρυμένο επίπεδο της κοινωνικής αναπαραγωγής. Η καπιταλιστική ανάπτυξη βασίζεται στη συνεχή προσπάθεια απαξίωσης της εργασιακής δύναμης, σύμφωνα με το νόμο της αξίας. Η αύξηση της παραγωγικότητας της εργασίας, ειδικά στον τομέα παραγωγής αξιών χρήσης που είναι αναγκαίες για την αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης, οδηγεί στη μείωση της αξίας της. Απέναντι στην μείωση της αξίας της εργασιακής τους δύναμης, οι εργαζόμενοι καταφέρνουν με κοινωνικούς αγώνες να μπλοκάρουν αυτή την καπιταλιστική απαξίωση, και άρα την καπιταλιστική ανάπτυξη, ωθώντας το κεφάλαιο να μεταμορφώσει το νόμο της αξίας σε νόμο του προστάγματος. Το γεγονός ότι ο *Νόμος της Αξίας* πρέπει να μεταμορφωθεί σε *Νόμο του Προστάγματος* δείχνει ότι η καπιταλιστική συμπίεση της αξίας της εργασιακής δύναμης ήδη αντιμετωπίζει ένα όριο, ένα εμπόδιο στην περαιτέρω εντατικοποίηση της εκμετάλλευσης και της απαξίωσης. Η αντίρροπη διαδικασία, η (αυτο-)αξιοποίηση του προλεταριάτου και της εργατικής τάξης ενάντια στο κεφάλαιο και στα κυκλώματα καπιταλιστικής (αυτο-)αξιοποίησης, είναι το εμπόδιο. Η απελευθερωμένη εργασία και η άρνηση της εργασίας είναι η μορφή της καπιταλιστικής κοινωνικής υπαγωγής, και ο ανταγωνισμός ο ακρογωνιαίος λίθος της απελευθέρωσης. Η ίδια η αναπαραγωγή του καπιταλιστικού προστάγματος αναγκάζεται να συμβιβαστεί με την άρθρωση της διαδικασίας της προλεταριακής αυτο-αξιοποίησης - η οποία εμφανίζεται όχι απλώς ως επανάπαυση και ικανοποίηση, αλλά ως διαρκής πόλεμος ανατίμησης και ως διαρκής κίνηση του προλεταριάτου προς την ικανοποίηση (Negri, 2005: 198-200).

Απέναντι σε αυτή την πολεμική ασυμμετρία ανάμεσα στις διαδικασίες αυτοαξιοποίησης του κεφαλαίου και του προλεταριάτου, ο ρεφορμισμός πασχίζει να παρουσιάσει τη συνολική διαδικασία αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου ως μια ενότητα και συνέχεια, αποκρύπτοντας το χάσμα ανάμεσα στην αναπαραγωγή κεφαλαίου, ειδικά του παραγωγικού κεφαλαίου, και στην αναπαραγωγή εργασιακής δύναμης, ειδικά της κατανάλωσής της (όπ.π: 202). Ωστόσο, η καπιταλιστική αστική τάξη διακρίνεται για τη ρεαλιστική, στρατηγική επίγνωση αυτής της κοινωνικής αντίφασης. Η ανταγωνιστική ανάπτυξη του ταξικού σχίσματος στο πεδίο της αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου, παίρνει τη δευτερογενή μορφή ανταγωνισμού μεταξύ των οικονομικών και των θεσμικών μορφών, σε μια διαλεκτική σχέση της κεφαλαιακής κοινωνικής αναπαραγωγής και της Κρατικής Μορφής, που αναδιαρθρώνεται για να ανταποκριθεί στις καινοτομίες των ταξικών σχέσεων. Για τον

Negri, τα σχήματα αναπαραγωγής του κεφαλαίου είναι στη πραγματικότητα σχήματα αναπαραγωγής του ανταγωνισμού εντός της σχέσης κεφάλαιο. Σύμφωνα λοιπόν με τον Ιταλό διανοητή, μπορούμε να διακρίνουμε σχηματικά ορισμένα στάδια ανάπτυξης της ταξικής πάλης και του μετασχηματισμού της Κρατικής Μορφής. Ο σύγχρονος μετασχηματισμός του υλικού συντάγματος είναι αποτέλεσμα της καπιταλιστικής αναγνώρισης της ανάπτυξης νέων ανταγωνιστικών σχέσεων στο πεδίο της συνολικής κοινωνικής αναπαραγωγής και κυκλοφορίας του κεφαλαίου. Το νέο υλικό σύνταγμα, στο οποίο θα στηριχτεί το σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος, τείνει να διαμορφώσει, με τους όρους του Gramsci, μια νέα υλική κοινωνικο-ταξική ηγεμονία της αστικής τάξης πάνω στις κοινωνικά καταπιεσμένες και εκμεταλλευόμενες δυνάμεις. Σε αυτό το νέο περιβάλλον ανταγωνισμού, ο Negri βλέπει ως βασικά επίδικα τη μετανάστευση, τον αγώνα για κοινωνικό μισθό και για αυτονομία της κοινωνικής αναπαραγωγής από την κεφαλαιακή αναπαραγωγή, και τον αγώνα ενάντια σε όλους τους ολοκληρωτικούς θεσμούς, πρώτα από όλα ενάντια στις φυλακές (Negri, 2005: 203-206).

Με βάση την παραπάνω ανάλυση, ο Negri προτείνει μια υλιστική κριτική της νέας κρατικής διοίκησης που διαμορφώνεται. Καλεί σε μια μεθοδολογική μετατόπιση από μια *δομική* σε μια *πολιτική* ανάλυση της κρατικής διοίκησης, από τη διερεύνηση δηλαδή των *λειτουργιών* στον προσδιορισμό του *ανταγωνισμού*, που είναι εφικτή μόνο όταν η εργατική σκοπιά είναι υποκειμενικά παρούσα (όπ.π: 206). Η κρατική διοίκηση βυθίζεται στις αντιφάσεις που προκαλεί η ανταγωνιστική ανάπτυξη στο επίπεδο του κοινωνικού κεφαλαίου και της αναπαραγωγής του, με τη κρίση της κεφαλαιακής σχέσης να σημαίνει τη κρίση της νομιμοποίησής της. Αν το παλιό Σύνταγμα θεμελιωνόταν στην υπόθεση ρύθμισης της κοινωνίας των ιδιωτών και των συγκρούσεών της, τώρα το Σύνταγμα αντιμετωπίζει την αυξανόμενη επεκτατικότητα του κοινωνικού κεφαλαίου και το μαρασμό της κοινωνίας των ιδιωτών (κατά τη πραγματική υπαγωγή της κοινωνίας εργασίας υπό το κεφάλαιο) και *απαρχαιώνεται* όλο και περισσότερο με τη συσσώρευση των αντιφάσεων που ανατρέπει τις συνταγματικές προσδοκίες (όπ.π: 207). Η κρατική διοίκηση έχει μια «δίπτυχη φύση», *αντανακλώντας* την ένταση ανάμεσα στην καπιταλιστική δεσποτική εξουσία επί της παραγωγής και στην κοινωνικοποίηση της καπιταλιστικής (ανα)παραγωγής (όπ.π.: 209, 210). Επομένως, το σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος δεν είναι απλώς ένας «βίαιος και παντοδύναμος Μολώχ», αντίθετα, η κρατική διοίκηση είναι, θα λέγαμε, ερμηνεύοντας τον Negri, ένα «δίκοπο μαχαίρι». Η κρατική διοίκηση διαπερνάται από

αδιέξοδα, διακοπές, διαταραχές της λειτουργίας της, και αντανακλά τις αντιφάσεις της καπιταλιστικής κοινωνικοποίησης της παραγωγής και αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου, βυθίζεται και περιδινίζεται σε αυτές. Χαρακτηρίζεται μάλιστα από μια «ταξική ακαμψία», και όταν το συνταγματικό σύστημα αργεί να προσαρμοστεί στις μεταβαλλόμενες απαιτήσεις της, η κρατική διοίκηση κερδίζει γρήγορα έδαφος και παίρνει τα ηνία του καπιταλιστικού προστάγματος. Η κρατική διοίκηση είναι μια «κεντρομόλος» δύναμη σε σχέση με τη διαμεσολάβηση των κοινωνικών σχέσεων από το εμπόρευμα-χρήμα και τον κρατικό σχεδιασμό, και οι αποτυχίες της οδηγούν στη διαμόρφωση ενός νέου υλικού συντάγματος και στην αναδιάρθρωση της κρατικής μορφής. Σύμφωνα με την ίδια διαλεκτική, η κρατική διοίκηση ξεπερνά το κυρίαρχο υλικό σύνταγμα κανονικοποίησης του ταξικού συσχετισμού δυνάμεων και αναπτύσσεται, επιπλέον, ως «φυγόκεντρη» δύναμη σε σχέση με το προγενέστερο υλικό σύνταγμα, ώστε να ελέγξει τους νέους φυγόκεντρους κοινωνικούς ανταγωνισμούς. Οι ανταγωνισμοί αυτοί και οι δυσλειτουργίες που προκαλούν στην παραγωγική δομή και τη κρατική διοίκηση ωθούν προς την αναπροσαρμογή της καπιταλιστικής παραγωγής και του Κράτους της, και στη συγκρότηση του νέου κεφαλαιοκρατικού υλικού συντάγματος (Negri, 2005: 211, 212, 213).

Το νέο υλικό σύνταγμα επανεδραιώνει την ταξική κυριαρχία και το συσχετισμό δυνάμεων στο πεδίο των νέων ανταγωνισμών και σε όλα τα επίπεδα ανάπτυξης των ανταγωνιστικών αντιφάσεων, μέχρι και το κρατικό-διοικητικό επίπεδο. Ο Negri τονίζει πως το νέο υλικό σύνταγμα που διαμορφώνεται στην εποχή του, πρέπει να καταστρέψει την παλιά μορφή ανταλλαγής, ισοδυναμίας, και ισότητας και τη παλιά μορφή του «δικαίου» ή του «νόμου», καθώς το ξεπέρασμα ή τουλάχιστον ο έλεγχος της κρίσης πλέον απαιτεί την ανοιχτή κατάφαση της ανισότητας. Η κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών, ο κόσμος του αστικού δικαίου, απορροφάται από το κοινωνικό κράτος το οποίο εξαφανίζει τα διακριτά της χαρακτηριστικά, σπρώχνοντας στο όριο της σχέση Κράτους και εργατικής τάξης, έξω από κάθε άλλη διαμεσολάβηση. Καθώς η κοινωνία των ιδιωτών/πολιτών ενσωματώνεται στο Κράτος και το καπιταλιστικό Κράτος δεν θεμελιώνεται πλέον στο νόμο της αξίας αλλά στο Πρόσταγμα, το «άλλο εργατικό κίνημα» σπρώχνεται να κατασκευάσει τη δική του, μη αναγώγιμη κοινωνικότητα (όπ.π: 213, 214).

Με το ιταλικό σύνταγμα του 1948 έγινε εφικτή η διαμεσολάβηση του κεφαλαίου και της εργασίας (μισθωτής, αγροτικής κ.α.), στην κατεύθυνση μιας ολοένα και ανώτερης

ανάπτυξης όλων των διαστάσεων του κεφαλαίου, από την κοινωνικοποιημένη παραγωγή μέχρι τη (δημοκρατική) αναπαραγωγή του. Άλλωστε, η ιστορία του αστικού συνταγματισμού δεν μπορεί παρά να είναι η ιστορία αιχμαλώτισης των θεμελιωδών χαρακτηριστικών της πολιτικής ταξικής σύνθεσης και της υποταγής της στις αναγκαιότητες της καπιταλιστικής ανάπτυξης (Negri, 2005: 220). Στην ιστορία του νεωτερικού κράτους βλέπουμε πάντοτε μια συντάσσουσα ομάδα, που δεν είναι τυπικά οργανωμένη, να δουλεύει για να θεμελιώσει ένα νέο σύνταγμα. Αυτό το νέο υλικό σύνταγμα που διαμορφώνεται αναμένει ένα νέο τυπικό σύνταγμα. Το νέο υλικό σύνταγμα της καπιταλιστικής κυριαρχίας που βρίσκεται υπό διαμόρφωση, υποστηρίζει ο Negri, προετοιμάζει ένα νέο τυπικό σύνταγμα, ενώ φορέας αυτής της νέας κανονιστικής δυναμικής είναι μια νέα συντάσσουσα ομάδα της κυρίαρχης τάξης. «Το νέο υλικό σύνταγμα πρέπει να διαμορφώσει ένα συνταγματικό σύστημα στο οποίο η πληρέστερη συμμετοχή επιβάλλεται από τη μεγαλύτερη βία». Μια νέα παραγωγική βάση συγκροτείται, που είναι κοινωνικά εκτεταμένη, ενσωματωμένη σε ένα όλο και αυστηρότερο και υψηλότερο επίπεδο πολυεθνικής και αυτοματοποιημένης καπιταλιστικής σχέσης, αλλά και εκτεινόμενη στην κοινωνία, τριτογενοποιημένη, με όλο και πλατύτερη κοινωνική βάση. Η αρμοδιότητα των αποφάσεων μεταφέρεται στον χρηματοοικονομικό αναλυτή, τον επιχειρηματία πολιτικό, τον ειδικό στις πολυεθνικές, τους φορείς των Μ.Μ.Ε, η ίδια η μορφή του συντάγματος αλλάζει. Από την άλλη μεριά, μια άλλη συντάσσουσα ομάδα είναι το (επαναστατικό) κόμμα, που έχει καθήκον να «συλλάβει το επίπεδο ωρίμανσης της νέας ταξικής σύνθεσης και να αρχίσει να μετρά την υποκειμενική συνέχεια, τους προγραμματικούς στόχους, και την ανατρεπτική αποτελεσματικότητα» (όπ.π: 221, 222). Το κόμμα έχει καθήκον να ακολουθήσει τις κινήσεις της προλεταριακής αυτοαξιοποίησης, και να τις φέρει σε αντίφαση με το καπιταλιστικό σχέδιο ανακατάκτησης και το υλικό του σύνταγμα.

Ο «Παράδοξος Νόμος» της ταξικής διαλεκτικής και της Κρατικής Μορφής: Ανάπτυξη, Τελειοποίηση, Εκκένωση

Το *Κυριαρχία και Σαμποτάζ* του 1977, κείμενο από το οποίο ο Negri, ενόψει της καταδίκης του από τα ιταλικά δικαστήρια, πήρε εκ των υστέρων σημαντικές αποστάσεις, πραγματεύεται εκ νέου τη συνάρτηση ανάμεσα στην ανταγωνιστική εξέλιξη της ταξικής πάλης, που ριζώνει στους νόμους καπιταλιστικής ανάπτυξης και

κρίσης, και στη καπιταλιστική Κρατική Μορφή. Αρχικά, αναλύει τη διαδικασία ανάπτυξης και εμβάθυνσης της καπιταλιστικής κρίσης σε δύο στιγμές, την *αποδιάρθρωση* και την *αποσταθεροποίηση* του συστήματος. Η πρώτη εντοπίζεται στο κοινωνικό επίπεδο, η δεύτερη στο πολιτικό επίπεδο. Το ανταγωνιστικό κίνημα, λέει ο Negri, πολύ συχνά διαχωρίζει αυτές τις δύο διαστάσεις, είτε στην αναρχική εκδοχή της *αυτονομίας του κοινωνικού* είτε στην ρεφορμιστική εκδοχή της *«αυτονομίας του πολιτικού»*. Η απόκλιση αυτών των δύο διαστάσεων του αγώνα κινδυνεύει να αποβεί «θανατηφόρα για ολόκληρο το κίνημα» (Negri, 1986: 32). Για να είναι νικηφόρα, η εργατική αντεξουσία θα πρέπει να διαταράξει τις καπιταλιστικές ισορροπίες στο κοινωνικό επίπεδο, αποπροσανατολίζοντας την καπιταλιστική δραστηριότητα (αποδιάρθρωση), πραγματοποιώντας, επιπλέον, μια πολιτική επίθεση (αποσταθεροποίηση) στην εξουσία του κεφαλαίου (όπ.π: 35).

Σύμφωνα με την πάγια θέση του Negri, η ίδια η πορεία της καπιταλιστικής ανάπτυξης οδηγεί στην ανάπτυξη της ταξικής πάλης, σε όλο και μεγαλύτερη ένταση της εργατικής άρνησης στο εσωτερικό της παραγωγικής διαδικασίας, σε όλο και πιο μεγαλύτερη έκταση, προς το πεδίο της αναπαραγωγής και το σύνολο της κοινωνίας. Καθώς η ανάπτυξη της καπιταλιστικής παραγωγής σημαίνει, ταυτόχρονα και αντιφατικά, την κοινωνικοποίηση τόσο της εργασιακής δύναμης όσο και του κεφαλαίου, οι δύο αυτές γραμμές τείνουν, κατά την ανταγωνιστική τους συνεξέλιξη, να αποκλίνουν όλο και περισσότερο. Η εργατική αυτοαξιοποίηση βρίσκεται στην κεφαλαιοκρατική μεταρρυθμιστική αναδιάρθρωση όχι τη συνέχεια, αλλά *«την αντανάκλαση της δύναμής της»*. Εδώ εισάγει ο Negri την έννοια της *«προλεταριακής αυτοαξιοποίησης»* που βρίσκεται σε αγεφύρωτο χάσμα με την καπιταλιστική αυτοαξιοποίηση, όχι σε μια σχέση συνάρθρωσης, όπως υποστηρίζει ο ρεφορμισμός, αλλά σε μια σχέση αποδιάρθρωσης της δεύτερης από τη πρώτη. Έτσι η καπιταλιστική ανάπτυξη δεν παύει να προσπαθεί να αναστρέψει, να αντιγράψει, να κυνηγά την προλεταριακή αυτοαξιοποίηση (όπ.π; 43, 65, 66).

Αυτή η ανταγωνιστική τάση κοινωνικοποίησης της παραγωγής και της εργατικής τάξης, είναι που επιβάλλει στο κεϋνσιανό Κράτος-Σχέδιο μια βαθύτατη, οριστική του κρίση. Ο Negri βλέπει στην ανάπτυξη του κεϋνσιανού Κράτους-Σχεδίου τρεις επιμέρους φάσεις. Η πρώτη αποτελεί την απάντηση του ίδιου του Keynes στην εργατική διεκδικητικότητα με τη σταδιακή προσαρμογή της παραγωγικής προσφοράς στην καταναλωτική ζήτηση και τον κρατικό, κεντρικό σχεδιασμό και έλεγχο της κοινωνικοποιημένης παραγωγής. Όμως η εργατική τάξη «δεν σέβεται τις τελικές

ισορροπίες» της καπιταλιστικής οικονομίας και προκαλεί με τις αγωνιστικές απαιτήσεις της έναν φαύλο κύκλο αλληλεπίδρασης των εργατικών αιτημάτων με την κεφαλαιοκρατική ικανότητα ικανοποίησής τους, που οδηγεί στην απώλεια του κεϋνσιανού ελέγχου. Στη δεύτερη φάση, η αστική τάξη συνειδητοποιεί ότι οι «μακρο-οικονομικές ισορροπίες» της δεν είναι τίποτα χωρίς τη μικρο-οικονομική της, ταξική εξισορρόπηση, που σημαίνει μια ολόκληρη μικρο-φυσική ελέγχου της εργατικής τάξης. Σύμφωνα με τον Negri, το έργο του Kalecki αποτυπώνει αυτή την επίγνωση και θεμελιώνει το «Κράτος-κρίση» στη δεύτερη υπο-φάση του Κράτους-Σχέδιο. Τέλος, η τρίτη φάση σημαδεύεται από την υπέρβαση του Κράτους-Κρίση, που αδυνατεί να ελέγξει πια, όχι απλώς τις ποσότητες της εργατικής ζήτησης, αλλά τις νέες ποιότητες της κοινωνικοποίησης της εργασιακής δύναμης και της μετατόπισης του κέντρου βάρους του ανταγωνισμού έξω από το εργοστάσιο, σε όλη την αναπαραγωγή του κοινωνικού κεφαλαίου. Το καπιταλιστικό Κράτος επιδιώκει πλέον έναν δυναμικό έλεγχο της κυκλοφορίας του κοινωνικού κεφαλαίου, στην ενότητά της με την παραγωγή και αναπαραγωγή του. «Το πρόβλημα χρόνος γίνεται εδώ θεμελιώδες», σημειώνει ο Negri, μιλώντας για ένα είδος «αϊνσταϊνικής θεωρίας της σχετικότητας» που εισάγεται από το κεφάλαιο στο επιστημονικό σύστημα του κοινωνικο-ταξικού ελέγχου πάνω στους όρους αναπαραγωγής του. Εκτός από την καλετσκιανή σύλληψη της σημασίας του χρόνου κυκλοφορίας του κεφαλαίου, ο Negri διακρίνει εδώ ως ιδιαίτερα σημαντική τη συμβολή του Milton Friedman και των μονεταριστικών ομολόγων του στην ανάπτυξη μιας «επιχειρησιακής και πολιτικής» αντίληψης της παρέμβασης του καπιταλιστικού Κράτους στη ρύθμιση της κυκλοφορίας του χρήματος-κεφαλαίου (Negri, 1986: 46, 47, 48). Ενώ η υπέρβαση του κεϋνσιανού Κράτους-Σχεδίου από το σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος αναγνωρίζεται από τον Negri ως ήττα των κοινωνικών αγώνων, την ίδια στιγμή η κατάρρευση της κεϋνσιανής ρύθμισης χαιρετίζεται ως νίκη των τους, καθώς κατάφερε την «απενεργοποίηση μιας πρωτοβουλίας του εχθρού, του σοσιαλδημοκρατικού σχεδίου, μέσα από τους αγώνες της εργατικής και προλεταριακής αυτοαξιοποίησης» (όπ.π: 51). Ασκώντας κριτική στον ευρωκομμουνισμό, ο Negri τονίζει πως η λογική της προλεταριακής αυτοαξιοποίησης αντιδιαστέλεται με την νεογκραμισιανή «αυτονομία του πολιτικού», τη λογική της ηγεμονίας με εγγελιανή και λαϊκιστική ορολογία (όπ.π: 62). Σε αντίθεση με τις επιδιώξεις του ρεφορμισμού, γράφει ο Negri, η ολοένα και μεγαλύτερη κοινωνικοποίηση της καπιταλιστικής ανάπτυξης οδηγεί την εργατική τάξη σε ένα

σημείο «μέγιστο της κοινωνικοποίησης» όπου αυτή αυτονομείται και «καταλύει τους νόμους της κοινωνικής μεσολάβησης του κεφαλαίου» (όπ.π: 42). Ο Negri περιγράφει ως μια «πορεία προς τα ενδότερα» την εμβάθυνση στον εσωτερικό διαχωρισμό της προλεταριακής αυτοαξιοποίησης από τις καπιταλιστικές συνθήκες αξιοποίησης (όπ.π: 38), προλεταριακός διαχωρισμός ο οποίος ασκείται και πραγματώνεται στη πρακτική του εργατικού σαμποτάζ. Το εργατικό σαμποτάζ, ως ζωντανή και έμπρακτη έκφραση της προλεταριακής αυτοαξιοποίησης και καπιταλιστικής αποδιάρθρωσης, απαντιέται από το καπιταλιστικό κράτος με μια διαρκή αναδιάρθρωση της ταξικής σχέσης σε όλο και υψηλότερα επίπεδα κοινωνικοποίησης: «Η συνεχής αναδιάρθρωση είναι η απάντηση στο εργατικό σαμποτάζ. Η αναδιάρθρωση είναι το κενό αλλά αποτελεσματικό περιεχόμενο της μορφής Κράτους. Κενό γιατί του λείπει κάθε ορθολογισμός που να μην προέρχεται από το εργατικό σαμποτάζ. Αποτελεσματικό γιατί η μορφή της αναδιάρθρωσης είναι η κυριαρχία. Αλλά η κριτική συνείδηση της αστικής πολιτικής οικονομίας είναι αναγκασμένη να γεμίσει το κενό του ίδιου του προτσές της με έναν διάφανο τυπικό ορθολογισμό, αναμασημένο και φενακισμένο, σύμφωνα με το ρυθμό των εργατικών και προλεταριακών αγώνων» (Negri, 1986: 46).

Σύμφωνα με τον Negri, όλη η ανάλυση του Marx δείχνει ότι τα στοιχεία σύνθεσης του κεφαλαίου οφείλουν, στο τέλος της ανταγωνιστικής εξέλιξης της ταξικής πάλης, αναγκαία να διαχωριστούν, να αποχωριστούν τη διαλεκτική τους σχέση. «Στο ύστατο όριο της η αποδιάρθρωση του κεφαλαίου, αποκαλύπτει το σύνορο πέρα από το οποίο οι δύο δρόμοι τραβούν αμοιβαία ανεξάρτητα. Όπου αμοιβαία ανεξαρτησία σημαίνει έλλειψη συνέχειας, αναλογίας, αντιστοιχίας, εξειδίκευσης» (όπ.π: 80). Καθώς η ψαλίδα ανάμεσα στην κοινωνικοποίηση του κεφαλαίου και της εργασιακής δύναμης ανοίγει, στο σχεδόν έσχατο σημείο της απόκλισής τους, η διαδικασία αναπαραγωγής του κεφαλαίου και η διαδικασία αναπαραγωγής του προλεταριάτου αποσυγχρονίζονται: «Οι μηχανισμοί αναπαραγωγής του κεφαλαίου και οι μηχανισμοί αναπαραγωγής της εργατικής τάξης δεν λειτουργούν πια σε συγχρονία. Η κοινωνική αυτοαξιοποίηση της εργατικής τάξης τονίζει με τρόπο ανταγωνιστικό την ποιότητα και την ποσότητα των εργατικών αναγκών, ριζοσπαστικοποιεί την μορφή της απλής κυκλοφορίας σε αντίθεση με την σύνθετη αναπαραγωγή όλων των διαστάσεων του κεφαλαίου» (όπ.π: 53). Ο νόμος της αξίας κλονίζεται, καθώς η αναπαραγωγή της αξίας της εργασιακής δύναμης διαχωρίζεται από την παραγωγή υπεραξίας για το κεφάλαιο. «[...] Η κρίση του νόμου της αξίας επένδυσε σιγά-σιγά όλη την δομή της καπιταλιστικής εξουσίας, αφαιρώντας της κάθε εσωτερική λογική και καθιστώντας

την αποτελεσματική παράσταση κυριαρχίας και καταστροφής» (όπ.π: 104).

Σε αυτό το οριακό σημείο απόκλισης μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας, το καπιταλιστικό κράτος ωριμάζει και πραγματοποιεί έναν έσχατο κύκλο αναδιαρθρώσεων, παράγοντας έτσι μια νέα και έσχατη Κρατική Μορφή. Τρία είναι τα βασικά χαρακτηριστικά της. Πρώτο, η ταυτολογική αδιαφορία και η κενή μορφή του κρατικού Προστάγματος, που επιβάλλεται πάνω στο κοινωνικό του περιεχόμενο. Δεύτερο, η παρασιτική Πρόσοδος. Τρίτο, ο πυρηνικός Τρόμος.

Αρχικά, η κενή μορφή αδιαφορίας του καπιταλιστικού Προστάγματος απέναντι στην κοινωνικοποιημένη εργασία: «Ο καπιταλιστικός επικαθορισμός διατρέχει τις ίδιες τις συναρθρώσεις της κοινωνικής ανάδυσης των διαδικασιών της προλεταριακής αυτοαξιοποίησης και αντιπαραβάλλεται με τα αποδιαρθρωτικά αποτελέσματα που αυτές επιφέρουν και φτάνει έτσι στον ύψιστο βαθμό του λογικού κενού: έτσι η επανεπιβολή του νόμου της αξίας στην αναδιάρθρωση είναι τόσο πιο βίαιη, όσο στηρίζεται λογικά σε κριτήρια αδιαφορίας». Σε αυτή την οριακή συνθήκη «η καπιταλιστική πρωτοβουλία γίνεται οπισθοδρομική, οφείλει δηλαδή να βασιστεί σε μία λογική τόσο κενή όσο και διαχωρισμένη», πραγματοποιώντας μια «οπισθοδρομική αναδιανομή του εισοδήματος, του πλούτου και της εξουσίας» και δείχνοντας μια «τρομερά κενή και αδιάφορη, τρομερά αδύναμη και αδυσώπητη ελευθερία του κεφαλαίου» και την «αδιαφορία της προσταγής» (Negri, 1986: 50, 53). Το καπιταλιστικό Πρόσταγμα, διαχωρισμένο από τη «σθεναρή κοινωνικοποίηση» της εργασιακής δύναμης, αντιδρά οπισθοδρομικά στην προοδευτική κοινωνικοποίηση της εργασιακής δύναμης, γίνεται κενό και βίαιο, ταυτολογία αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου και επιβολής του νόμου της αξίας, αδιαφορώντας για το κοινωνικό περιεχόμενο αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης. Το καπιταλιστικό Κράτος προσπαθεί να επιβάλλει τον ρυθμό και τις απαιτήσεις της αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου πάνω στο ρυθμό και τις απαιτήσεις της αναπαραγωγής του κοινωνικού εργαζόμενου. Η κρατική νομισματική πολιτική μετά το 1970 προσπαθεί ακριβώς να συγχρονίσει από τα πάνω τόσο την καπιταλιστική προσφορά με την εργατική ζήτηση, όσο και τους δύο αναπαραγωγικούς, αποκλίνοντες κύκλους του κεφαλαίου και της εργασιακής δύναμης (όπ.π: 53, 54). Ωστόσο, το καπιταλιστικό πρόσταγμα θα πρέπει να επιβληθεί ακόμη βαθύτερα, εντονότερα και σφαιρικότερα πάνω στην κοινωνικοποιημένη εργασία. «Σε μια κατάσταση που η εργατική τάξη είναι όντως ισχυρή, το πρόβλημα είναι να μειωθεί ο χρόνος και η ισχύς της αυτόνομης αναπαραγωγής της. Ο διαχωρισμένος χαρακτήρας της καπιταλιστικής

προσταγής δεν θα μπορούσε να είναι πιο οφθαλμοφανής. Η αποδιάρθρωσή της διαπιστώνεται και από το γεγονός ότι από την καπιταλιστική κατανόηση χάνεται κάθε προσαρμογή στην συγκεκριμένη συνάρθρωση της εργατικής τάξης και του προλεταριάτου. Μόνον η προσταγή, ως ξεχωριστή ικανότητα αναπαραγωγής του εαυτού της, σαν αδιαφορία, εξακολουθεί να ισχύει. Το κεφάλαιο είναι υποχρεωμένο να οραματίζεται την αυτάρκειά του». (Negri, 1986: 54). Το καπιταλιστικό κράτος κάνει όνειρα αυτάρκειας, αφυπνίζεται όμως όταν απειλείται από τους αγώνες. «Το καπιταλιστικό κράτος πρέπει να επαναδιαρθρώσει θετικά την διαχωρισμένη ουσία της προσταγής [...] η πηγή της εξουσίας και της νομιμοποίησής της δεν είναι πια ο νόμος της αξίας και η διαλεκτική του, αλλά ο νόμος της προσταγής και η ιεραρχία του. Σπρωγμένο στην πιο ριζική υλική αποδιάρθρωσή του, το κράτος του κεφαλαίου πρέπει να αναδιαρθρωθεί με τρόπο ιδεατό. Το ελεύθερο κράτος της καπιταλιστικής επιχείρησης κατάντησε ιεραρχική, συντεχνιακή μορφή της οργάνωσης της προσποίησης. Αυτή είναι η μόνη λογική της αυτονομίας της πολιτικής» (όπ.π: 54). Τι σημαίνει αποδιάρθρωση του κεφαλαίου; Σημαίνει πως αυτό υποβαθμίζεται στην αδιαφορία της προσταγής, εξωθούμενο από την προλεταριακή κίνηση προς την έλλειψη «μέτρου» (όπ.π: 74). Η Προσταγή, δεν είναι μέτρο αλλά μια αποτελεσματικότητα, δύναμη, πράξη ισχύος, η μισθολογική ιεραρχία και η νομισματική τάξη ακολουθούν πλέον τη λογική της προσταγής (όπ.π: 88).

Έπειτα, *Κράτος Προσόδου*, που είναι «η μόνη μορφή στην οποία μπορεί να πάρει συγκεκριμένο νόημα η αδιαφορία [...] η επανεμφάνιση της προσόδου δεν έχει πια κανένα στοιχείο αληθοφάνειας, καμία υλική βάση. Είναι ένα φάντασμα», καθώς η πολιτική πρόσοδος είναι «ιδεατή» και διακρίνεται για την τυποποιημένη, γραφειοκρατική της αδιαφορία απέναντι στην υλική, κοινωνικοποιημένη παραγωγή. Όμως για αυτό ακριβώς είναι ευάλωτη, είναι η «αχίλλειος πτέρνα όλου του μηχανισμού καπιταλιστικής ανάπτυξης στο μέτρο που αυτός έχει εγγράψει την κρίση του νόμου της αξίας» (Negri, 1986: 54, 59)¹²². Τέλος, το Πυρηνικό Κράτος χρησιμοποιεί τις κοινωνικές δυνάμεις της επιστήμης, εν προκειμένω την πυρηνική

¹²². «Η αδιαφορία της προσταγής εξειδικεύεται λοιπόν σε ένα είδος πολιτικής πρακτικής της προσόδου, που παίρνει τη μορφή της απόλυτης προσόδου με βάση την πολιτική εξουσία και τη διαφορική με βάση το ιεραρχικό σύστημα. Αυτή η κατάσταση καθορίζει μία αντίληψη (και μία πραγματικότητα) του συστήματος της μισθωτής εργασίας που μεταβάλλεται ριζικά σε σχέση με τις εμπειρίες αγώνα για το μισθό που διεξήγαγε σε άλλες ιστορικές εποχές το άλλο εργατικό κίνημα [...] Το προνομιούχο έδαφος πάνω στο οποίο αυτός ο αγώνας κινείται είναι το έδαφος των δημοσίων δαπανών, της συνολικής αυτοαξιοποιητικής αναπαραγωγής του προλεταριάτου» (Negri, 1986: 60).

ενέργεια, ως καταστροφική δύναμη και βασικό εκβιασμό της νεκρής εργασίας απέναντι στη ζωντανή εργασία. Υλική βάση και νομιμοποιητικό θεμέλιο της αποδιάρθρωμένης Προσταγής, με τη κρίση του νόμου της αξίας, γίνεται λοιπόν ο πυρηνικός τρόμος όσο και η γενική αναγκαιότητα της τάξης μέσω του τρόμου, χωρίς ειδικές δικαιολογήσεις και επεξηγήσεις. Για αυτό «αντίθετα από ό,τι νομίζουν καταξιωμένοι θεωρητικοί του ευρωκομμουνισμού, η ύψιστη αυτονομία της πολιτικής συγκροτείται ολόκληρη από τις τρομοκρατικές σκοπιμότητες της νεκρής εργασίας» (Negri, 1986: 77, 79).

Σε αυτές τις τρεις του πλευρές, το έσχατο Καπιταλιστικό Κράτος γίνεται ο πιο καθαρός εκπρόσωπος της αυτονόμησης του σταθερού κεφαλαίου απέναντι στην αυτονομούμενη εργασιακή δύναμη: «Το σταθερό κεφάλαιο γίνεται απευθείας κυριαρχία-κεντρική λειτουργία, και υλοποίηση της προσταγής και ταυτόχρονα επεκτατική λειτουργία και αναπαραγωγή της προσταγής [...] Όσο το σταθερό κεφάλαιο, στην τρομοκρατική και ανεπίστρεπτη μορφή του, που του προσδίδει το πυρηνικό κράτος, τείνει προς τον ολοκληρωτισμό, τόσο η διαχωρισμένη προλεταριακή ύπαρξη είναι συμπαγής και τείνει να εντάξει μέσα της, στον ίδιο το μηχανισμό αυτοαξιοποίησης, όλη την κοινωνική εργασία» (ό.π.: 79, 81). Ο Negri τονίζει μάλιστα μια αυξανόμενη «ακαμψία» του σταθερού κεφαλαίου και της Κρατικής Μορφής του απέναντι στην κοινωνική δυναμική του προλεταριάτου (ό.π.: 81, 86, 100). Η ακαμψία αυτή εκφράζεται ανάγλυφα στην κεφαλαιο-κρατικοποίηση της επιστήμης, συμπεριλαμβανομένης της πυρηνικής ενέργειας, με τρόπο που αντιπαρατίθεται στις ανάγκες και τις επιθυμίες του σύγχρονου προλεταριάτου. Καθώς «Το κεφάλαιο πιο πολύ υφίσταται παρά οργανώνει την παραγωγική δύναμη της κοινωνικής εργασίας: αυτή αναστρέφεται εναντίον του με τη μορφή της αποδιάρθρωσης», μόνο η προλεταριακή υποκειμενικότητα μπορεί να απελευθερώσει την ανάπτυξη των κοινωνικοποιημένων παραγωγικών δυνάμεων, που μπλοκάρονται από τις κεφαλαιοκρατικές σχέσεις κυριαρχίας- «Η παραγωγική δύναμη παίρνει διαζύγιο από το κεφάλαιο» (Negri, 1986: 78) και ο διαχωρισμός του προλεταριάτου από το κεφάλαιο είναι προϋπόθεση απελευθέρωσης της παραγωγικής δύναμής του. Η «Επιστήμη», δηλαδή η αλλοτριωμένη μορφή της επιστημονικής εργασίας, υποτάσσεται στα σχέδια των αφεντικών και του κεφαλαίου ως νεκρής εργασίας απέναντι στη ζωντανή εργασία: «Τα αφεντικά τρέμουν, οι επιστήμονές τους έπεσαν στην δουλειά προσπαθώντας να μαντρώσουν αυτό που οι ίδιοι ονομάζουν «ποιότητα της ζωής», «χώρο του μη εργάσιμου χρόνου», ή ακόμα και την επινόηση με τη στενή

της έννοια» (όπ.π: 82). Ένα ακόμα χαρακτηριστικό παράδειγμα της αντιπαράθεσης ανάμεσα στη φετιχοποιημένη, καπιταλιστική επιστήμη και τις ζωντανές επιστημονικές και άλλες δυνάμεις του προλεταριάτου, εμφανίζεται στη συζήτηση για μια τεχνολογική ουτοπία πλήρους αυτοματοποίησης, την οποία οι εργάτες και οι εργάτριες θα πρέπει να περιμένουν για να απελευθερωθούν από το ζυγό της μισθωτής εργασίας. Όπως γράφει ο Negri, η τεχνολογική ουτοπία ως αφηγηματική στρατηγική του κεφαλαίου λειτουργεί ως ένας τρόπος απόρριψης της άρνησης της εργασίας στην παροντική υλικότητά της, μεταθέτοντάς τη σε ένα απροσδιόριστο μέλλον (όπ.π: 86, 87).

Η ανταγωνιστική εξέλιξη της καπιταλιστικής σχέσης, με κινητήρα την «πανουργία της προλεταριακής λογικής» (Negri, 1986: 84), εξωθείται, περνώντας από κύκλους αποδιάρθρωσης, αναδιάρθρωσης και νέας αποδιάρθρωσης, προς ένα κρίσιμο «σημείο διακλάδωσης»: είτε το κεφάλαιο, είτε το προλεταριάτο. «Όσο το πυρηνικό κράτος είναι αποδιάρθρωμένο, καταδικασμένο στην πεισματώδη αδιαφορία της ίδιας της θέλησής του, τόσο η εργατική δύναμη, κοινωνικά ενοποιημένη στην διαδικασία της ίδιας της αυτοαξιοποίησής της, είναι προικισμένη από ένα εξαιρετικό ανανεωτικό σφρίγος. Δεν είναι μία αντίθεση, ούτε μια ισορροπημένη αντινομία: είναι ο ανταγωνισμός του αιώνα και η λύση του θα είναι αποτέλεσμα του τωρινού αγώνα». Σε αυτό το στάδιο ανάπτυξης της ταξικής πάλης, ο μαρξισμός γίνεται πλέον ο ίδιος λογική του διαχωρισμού (όπ.π: 81). Η άρνηση εργασίας, το σαμποτάζ αποτελεί «βασική τακτική λειτουργία για την αποδιάρθρωση του εχθρού», ένα πρώτο θεμελιακό όπλο, στο οποίο έρχεται να προστεθεί ένα δεύτερο όπλο, η επινόηση, ο ποιοτικός καθορισμός ενός τρόπου παραγωγής που δεν κυριαρχείται πια από τις κατηγορίες του κεφαλαίου. Το μίσος ενάντια στην εργασία και την εκμετάλλευση επεκτείνεται λοιπόν στη δύναμη επινόησης (Negri, 1986: 86, 88). Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Negri: «Ορίζουμε την δύναμη-επίνοηση σαν ικανότητα της τάξης να τροφοδοτεί, στην πιο ολοκληρωμένη ανταγωνιστική ανεξαρτησία της, να θεμελιώνει αυτή την ανανεωτική ανεξαρτησία πάνω στην αφηρημένη διανοητική δραστηριότητα σαν ιδιαίτερη παραγωγική δύναμη (όλο και περισσότερο με τρόπο αποκλειστικό) [...] Μόνον στην επανιδιοποίηση της δύναμης-επίνοησης το προσωπικό και το πολιτικό γίνονται πραγματικά ένα πράγμα-θετικό, ανοιχτό, νικηφόρο» (όπ.π: 82 και επ.)

Η αντικειμενική τάση αποξένωσης του καπιταλιστικού Κράτους από την κοινωνικοποιημένη προλεταριακή δύναμη, διατυπώνεται από τον Negri στο

ακροτελεύτιο απόσπασμα του Κυριαρχία και Σαμποτάζ ως ένας «**παράδοξος νόμος**»: οι εργατικοί και κοινωνικοί αγώνες ωθούν το καπιταλιστικό Κράτος στην εξελικτική προσαρμογή και αναδιάρθρωση, όπως ακριβώς το έθετε ο Marx στη 18^η Μπρυμαίρ. Και όμως ακριβώς πάλι ο Marx στο έργο αυτό περιέγραψε, τότε με την επικεφαλίδα του «βοναπαρτισμού», [ως όσο εξελίσσεται το καπιταλιστικό Κράτος στους ρυθμούς του κοινωνικο-ταξικού ανταγωνισμού και εμφυλίου πολέμου, τόσο περισσότερο η Κρατική Μορφή διανύει τη τροχιά της κοινωνικοποίησής της μέχρι το σημείο της αντιστροφής, της παλινδρόμησης, της αντιδραστικής παλινόρθωσης, όταν αδειάζει από κοινωνικό περιεχόμενο και αναδιπλώνεται στην αυτοκρατορική, προσταγματική της μορφή:

«Ο συσχετισμός δυνάμεων αντιστράφηκε. Η εργατική τάξη, το σαμποτάζ της, είναι η ισχυρότερη δύναμη, αλλά προπαντός η μοναδική πηγή ορθολογισμού και αξίας. Απ'εδώ και μπρος δεν είναι πια δυνατό, ακόμη και θεωρητικά, να ξεχάσουμε αυτό τον παράδοξο νόμο που προκάλεσαν οι αγώνες: **όσο περισσότερο τελειοποιείται η μορφή της κυριαρχίας, τόσο περισσότερο και εκκενώνεται**. Όσο περισσότερο η εργατική άρνηση εξαπλώνεται, όλο και πιο πολύ αποκτά ορθολογισμό και αξία. Η δύναμη, η βία, η εξουσία. Δεν μπορούν παρά να προσμετρηθούν με βάση αυτό το νόμο. Και πάνω σ'αυτό θα βασιστεί η οργάνωση, το πρόγραμμα, οι προβλέψεις των κομμουνιστών. Το σαμποτάζ μας οργανώνει την προλεταριακή έφοδο στον ουρανό. Και επιτέλους δεν θα υπάρχει πια αυτός ο καταραμένος ουρανός!» (Negri, 1986: 105).

Αυτή η εκκένωση της Κυριαρχίας και του Κράτους, έχει διπλό νόημα. Από τη μία πλευρά αποτελεί, όπως είδαμε, το άδειασμα του κοινωνικού περιεχομένου του καπιταλιστικού Κράτους, καθώς αυτό προσκρούει στο «μέγιστο κοινωνικοποίησης της εργασιακής δύναμης», με αποτέλεσμα την αναδίπλωσή του στην «κενή ταυτολογία», στην «κενή λογική μορφή», στην «αδιαφορία» της Προσταγής πάνω στην κοινωνική παραγωγή. Και αυτό γιατί το καπιταλιστικό κράτος στηρίζεται σε μια ανταγωνιστικά αναπτυσσόμενη ταξική σχέση που τελικά διαρρηγνύεται, που οι δύο πόλοι της, το κεφάλαιο και η εργασία, τελικά διαχωρίζονται, και έτσι το καπιταλιστικό Κράτος παύει να στηρίζεται στην ταξική σχέση. Το Καπιταλιστικό Κράτος πλέον στηρίζεται σε μια *μη-σχέση*, σε μία διάλυση της ταξικής σχέσης προς όφελος του πλεονάζοντος κεφαλαίου, απέναντι στο πλεονάζον προλεταριάτο. Από την άλλη μεριά, η εκκένωση του Κράτους έχει και έναν αντίστροφο χαρακτήρα: η κοινωνικοποίηση του Κράτους, ως εξελικτική προσαρμογή του στον κοινωνικο-

ταξικό ανταγωνισμό, αφαιρεί διαρκώς από το Κράτος την υπερβατικότητα της Κυριαρχίας του, το θεμέλιο και στήριγμα της νομιμοποίησής του.

Η ανακάλυψη των Grundrisse και η αντιστροφή της ανάγνωσης του *Κεφαλαίου*: Αξιακή διαλεκτική και Κρατική Μορφή

Η ανακάλυψη και μετάφραση των μαρξικών Grundrisse σηματοδότησε για διάφορα πολιτικο-ιδεολογικά ρεύματα μια νέα ευκαιρία κριτικής επανανάληψης του μαρξικού στοχασμού πάνω στον ταξικό ανταγωνισμό και την καπιταλιστική κρίση¹²³. Στα τέλη της δεκαετίας του 1970 ο Negri θα επιστρέψει στο ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην αξιακή διαλεκτική κεφαλαίου-εργασίας και τη Κρατική Μορφή, ζήτημα το οποίο επεξεργάζεται για χρόνια και αποτελεί θεμέλιο της προβληματικής του. Μέσα από τις διαλέξεις του *O Marx πέρα από τον Marx* [1978] ο Negri ιχνηλατεί στα Grundrisse την ιδιόζουσα μαρξική ανταγωνιστική διαλεκτική που διαπερνά όλες τις θεμελιώδεις κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας: αξία χρήσης και ανταλλακτική αξία, αξία και χρήμα, μισθωτή εργασία, υπεραξία και κεφάλαιο, παραγωγή, αναπαραγωγή και κυκλοφορία, κοινωνικό κεφάλαιο και εργατική υποκειμενικότητα, μέχρι το σημείο της όξυνσης του ταξικού ανταγωνισμού στη βαθμίδα της αντίφασης και της κρίσης. (Negri, 1991a: 25, 40). Τα τέσσερα πρωταρχικά στοιχεία και κριτήρια της μαρξικής μεθόδου των Grundrisse που απαριθμεί ο Negri, είναι: α) η προσδιορισμένη αφαίρεση β) η ανταγωνιστική τάση γ) το κριτήριο της πράξης, και δ) η μετατόπιση του πεδίου της πρακτικής και θεωρητικής έρευνας, που συμπυκνώνει τα πρώτα τρία (όπ.π.: 41, 42 και επ., 55). Εφαρμόζοντας αυτά τα κριτήρια στην ανάγνωση των Grundrisse προκύπτει, σύμφωνα με το Negri, πως η αναπόφευκτη και διαρκώς αναπαραγόμενη κρίση του κεφαλαίου κατά την ανάπτυξή του πηγάζει, πέρα από τις φαινομενικές μορφές της κρίσης δυσαναλογιών στους τομείς παραγωγής και της κρίσης αξιοποίησης λόγω υποκατανάλωσης και υπερπαραγωγής, από την αντίφαση ανάμεσα στην κοινωνική παραγωγή της αναγκαίας εργασίας και στην καπιταλιστική αξιοποίηση της υπερεργασίας. Αναλύει περαιτέρω αυτό το νόμο της αναπτυσσόμενης αντίφασης σε τέσσερα όρια: 1. Η αναγκαία εργασία ως όριο της ανταλλακτικής αξίας της ζωντανής εργασιακής δύναμης 2. Η υπεραξία ως όριο της υπερεργασίας και της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων 3. Το χρήμα ως όριο της παραγωγής 4.

¹²³. Για μια κριτική επισκόπηση της εργατίστικης ανάγνωσης των Grundrisse, πβλ. Bellofiore & Tomba, 2014.

Περιορισμός των αξιών χρήσης από τις ανταλλακτικές αξίες (όπ.π: 96). Με ένα ανάλογο σκεπτικό, στο λεγόμενο «*Απόσπασμα για τις Μηχανές*» των Grundrisse, ο Negri βρίσκει μια αιχμηρή επικαιρότητα, καθώς εδώ εντοπίζεται το ύψιστο σημείο ανάπτυξης της ανταγωνιστικής τάσης αποχωρισμού του κεφαλαίου από την εργασία. Σε αυτά τα χωρία, ο Marx περιγράφει την ώριμη αντικειμενοποίηση της νεκρής εργασίας ως επιστήμης και τεχνολογίας στην υπηρεσία του κεφαλαίου, όπως αυτή αντιπαρατίθεται στην εναπομείνσα εργασία και στον εργάσιμο χρόνο, τον οποίο το κεφάλαιο τείνει να εξαλείψει. Έτσι η παραγωγή νέας αξίας οφείλεται όλο και περισσότερο στο κοινωνικό κεφάλαιο και την επιστήμη, όλο και λιγότερο στην κοινωνικοποιημένη και εξατομικευμένη-υποκειμενοποιημένη ζωντανή εργασία, πράγμα που οδηγεί το νόμο της αξίας σε οριστική κρίση και στον οριακά πλήρη αποχωρισμό της καπιταλιστικής κυριαρχίας από το προλεταριάτο, άρα στην δυνατότητα της εργασιακής δύναμης να απολαύσει τον πλούτο που η ίδια δημιούργησε ανεξάρτητα από τους καπιταλιστικές ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής (Negri, 1991a: 139-145). Σε αυτό το οριακό σημείο, η αντιθετική, ανταγωνιστική μορφή της καπιταλιστικής ανάπτυξης παίρνει τη μορφή της αντίφασης ανάμεσα στην καπιταλιστική υποταγή της αξίας της εργασιακής δύναμης στην υπεραξία, και στην προλεταριακή υπαγωγή της υπεραξίας στην αξία της εργασιακής δύναμης. Όταν η αξία της κοινωνικοποιημένης, διανοητικοποιημένης εργασίας δεν μπορεί να αναχθεί πλέον σε ένα μέτρο της αξίας και να μετρηθεί, τότε ο καπιταλιστικός εξορθολογισμός της κοινωνικής παραγωγής φτάνει στο τέλος του, και ο νόμος της αξίας γίνεται κενός φορμαλισμός. Τότε, ο νόμος της αξίας μετασχηματίζεται σε καπιταλιστική Προσταγή, γίνεται «κενός και αποτελεσματικός, αποτελεσματικός και ανορθολογικός, ανορθολογικός και βίαιος» ενώ η σχέση αξίας-υπεραξίας αντιστρέφεται: η καπιταλιστική υπεραξία επιβάλλεται στην εργασιακή αξία, και η αναπαραγωγή του κεφαλαίου στην αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης (όπ.π: 147, 148). Η σχέση κεφαλαίου και εργασίας μετατρέπεται σε αντίφαση και ανεξάλειπτο ανταγωνισμό, όπου ο ένας πόλος αποκλείει τον άλλο, όσο και αν τον προϋποθέτει (όπ.π: 180).

2. Συντάσσουμε εξουσία και Κρατική Μορφή: Η σπινοζική στροφή του Negri

«Το συνεχές ανάμεσα στα αντικειμενικά και τα υποκειμενικά στοιχεία του Κεφαλαίου είναι τέτοιο, που μόνο ένας σπινοζικός θα μπορούσε να παράσχει μια επαρκή ανάγνωση της διαδικασίας του Κεφαλαίου»

Antonio Negri, *Προς μια κριτική του υλικού συντάγματος* [1977]

Η τρίτη περίοδος θεωρητικής ανάπτυξης του Negri, που ξεκινά το 1979-1980 μέσα από τη φυλακή, εκκινεί από τη διαπίστωση ενός «οντολογικού ελλείμματος» της δεύτερης περιόδου. Σε μια συνέντευξή του με τίτλο *Από την Κοινωνιολογία στην Οντολογία*, ο Negri καταδεικνύει την εσωτερική αναγκαιότητα αυτής της μετάβασης από την περίοδο της *Εργατικής Αυτονομίας* στη περίοδο της *Συντάσσουμες Εξουσίας*. Το «*Κυριαρχία και Σαμποτάζ*» ήταν το κείμενο, λέει ο Negri, που μας εισάγει πρωτόλεια στην υλιστική του οντολογία, η οποία αναπτύσσεται περαιτέρω στην μετα-εργατίστικη θεωρητική ανάπτυξή του (Henninger & Negri, 2005). Πράγματι, η ανάπτυξη της εργατικής άρνησης ως κινητήρα αποδιάρθρωσης, αποσταθεροποίησης αλλά και αναδιάρθρωσης του Κράτους, ήταν ακόμα εγκλωβισμένη στον ορίζοντα μιας αρνητικής διαλεκτικής, ουσιαστικά ετεροπροσδιορισμένης από το Κράτος και το Κεφάλαιο. Τώρα θα πρέπει να αναζητηθεί μια καταφατική, παραγωγική δύναμη πέρα από το Κράτος, που ήταν άλλωστε αυτή που ωθούσε την ίδια την εργατική άρνηση. Όπως σημειώνει ο Negri, «μέσα σε μια υπερβολικά μικρή χρονική περίοδο, η Ιταλία βίωσε την εμπειρία του περάσματος από μια διαχωριστική κατάφαση της διαφοράς στη συντάσσουμες κατάφασή της» (Negri, 2009a). Είναι ακριβώς αυτή η περίοδος που ο Negri θα αναζητήσει τη θεμελίωση μιας τέτοιας καταφατικής και παραγωγικής οντολογίας στο έργο του Spinoza, και όχι στην παράδοση του εγελο-μαρξισμού, στην ιστορικιστική και θετικιστική εκδοχή της Σοβιετικής Ένωσης ή στην θεωρητικίστικη, κριτική εκδοχή της Σχολής της Φρανκφούρτης. Αυτή η οντολογική, πρακτική και καταφατική αναζήτηση πέρα από τις συμπληγάδες του θετικισμού και του αρνητισμού, ήταν που οδήγησε τον Negri και τον ιταλικό εργατισμό του σε ώσμωση με τη Γαλλική Φιλοσοφία των Foucault, Deleuze και Guattari, πράγμα που αποτυπώνεται γλαφυρά σε ένα από τα μείζονα έργα που γράφει ο Negri μέσα στη

φυλακή, την *Εργασία του Ιώβ*¹²⁴. Μετατοπίζοντας την έρευνά του από τον αρνητικό προσδιορισμό της Κρατικής Μορφής, με γνώμονα την εργατική οπτική, στον καταφατικό προσδιορισμό της συντάσσουσας εξουσίας του πλήθους που αιχμαλωτίζεται από τη συντεταγμένη κρατική εξουσία, ο Negri ανοίγει έτσι το δρόμο για την αναζήτηση θεμελίωσης μιας υλιστικής-παραγωγικής οντολογίας, την οποία ανιχνεύει τελικά στο φιλοσοφικό έργο του Baruch Spinoza¹²⁵.

Η «Άγρια Ανωμαλία» και η παραγωγή της Κρατικής Μορφής

Η «Άγρια Ανωμαλία» του Negri γράφτηκε φυλακή την περίοδο 1979-1980, πιο συγκεκριμένα στις φυλακές Rovigo, Rebibbia, Fossombrone, Palmi, Trani. «*Στη φυλακή δεν υπάρχει χρόνος, η φυλακή διαλύει το χρόνο*», όπως γράφει ο ίδιος στο έργο

¹²⁴ . Προλογίζοντας το έργο αυτό, δύο δεκαετίες μετά τη συγγραφή του, ο Negri σχολιάζει τα εξής: «Ο Michael Hardt, παραφράζοντας μια διάσημη φράση του Marx που αφορούσε τη Γαλλία και τη Γερμανία τον 19^ο αιώνα, έχει γράψει ότι στον 20^ο αιώνα η επαναστατική σκέψη αναπτύσσεται στη Γαλλία και η επαναστατική πρακτική στην Ιταλία. Πιστεύω πως αυτό το μότο περιγράφει καλά αυτή την ιστορία. Αλλά αν αυτό ήταν το γενικό φόντο, τότε πρόκειται για μια κατάσταση «ενσάρκωσης» της γαλλικής θεωρίας μέσα στην ιταλική πρακτική, και, επομένως, για μια ανασκαφή του ανατρεπτικού περιεχομένου της μέσα από τη θεωρητική οντολογία της ελευθερίας. Είναι ειρωνικό ότι αυτό μπορούσε να γίνει με την ανάγνωση ενός από τα βιβλία της Βίβλου-κι όμως, αυτό τελικά συνέβη. Ήταν ο Ιώβ που με κατέστησε ικανό να εξερευνήσω αυτό το τεραίν της γαλλικής θεωρίας της ελευθερίας πάνω στη βάση της οποίας οι «Εξεγέρσεις» και έπειτα η «Αυτοκρατορία» θα προωθούνταν. Ήταν ο Ιώβ που με οδήγησε σε μια στενή φίλια με τον Foucault, και έπειτα με τον Guattari και τον Deleuze, η οποία θα με ενθάρρυνε στο να επιχειρήσω μια τέτοια σύνθεση. Αν η έρημος του Ιώβ τελειώνει με ένα όραμα του Θεού, η ήττα και κάθε φυλακή του πλήθους θα κατέληγε σε μια νέα εξέγερση» (Negri, 2009b: xxii και επ.).

¹²⁵ . Ο Negri κάνει στο ίδιο κείμενο μια ειδικότερη μνεία στην αναγκαιότητα που τον οδήγησε από την αρνητική κριτική προς την καταφατική-παραγωγική οντολογία, δηλαδή προς τον Spinoza: «[...] Σχεδόν ξέχασα ένα τελευταίο νήμα: τη γοητεία που η αρνητική σκέψη [pensiero negativo] άσκησε πάνω σε όλους μας. Η αρνητική σκέψη είναι σοβαρή υπόθεση. Από τον Nietzsche και τον Benjamin ως τον Taubes και τον Agamben, αυτό που συζητιόταν ήταν το άγγιγμα ενός ακραίου ορίου στην εμπειρία του Είναι. Αλλά πολύ συχνά αυτές οι συζητήσεις ισοπέδωσαν τη σκέψη πάνω στη κρίση. Η αρνητική σκέψη έγινε μια καυστική, αλλά ανίκανη για δράση, ευσεβής αναγνώριση (και δικαιολόγηση) της ήττας. Αυτή αναπαριστούσε μια φευγαλέα «οντολογία της παρακμής». Αντίθετα, αυτό που χρειαζόταν ήταν η δύναμη της αναγνώρισης ότι η κρίση δεν ήταν μόνο πραγματική, αλλά ότι επίσης συνιστούσε ένα νέο πεδίο αγώνα και ανακατασκευής του Είναι (εκείνο τον καιρό, όταν ήμασταν όλοι ακόμα στη φυλακή, οποιαδήποτε τέτοια αναγνώριση ήταν ένας τρόπος να ανοίξουμε βίαια ένα μονοπάτι έξω από το παρόν, προς το μέλλον). Κανείς δεν μπορούσε να μετατρέψει τη κρίση στη θεμελιώδη ποιότητα της πραγματικότητας. Ούτε μπορούσε να θεωρεί όλες τις δράσεις και τους αγώνες καταδικασμένους σε ήττα ή ασημαντότητα. Ο Ιώβ ερμηνεύτηκε ως μια παρωδία δυστυχίας που εμφανίστηκε στον εξωτερικό ορίζοντα του κόσμου της αρνητικής σκέψης. Ανάμεσα στα μέσα του 1970 και τα μέσα του 1980, αντιστάθηκα σε αυτά τα τραγούδια των Σειρήνων. Πρώτα, προσπάθησα το αδύνατο στο πεδίο της πολιτικής αγκιτάτισας και μαχητικότητας. Έπειτα, μελέτησα τον πεσιμισμό στη φυλακή, διαυγασμένο όμως από τη σπινοζική σκέψη. Ο Σπινόζα ήταν το άλλο σημαντικό αντικείμενο μελέτης μου στη φυλακή. Ο Σπινόζα ξεκίνησε εκεί που ο Ιώβ αποχώρησε, στη θέα του Θεού. Ήταν, επομένως, ένα ζήτημα επιμονής πάνω σε μια ενσώματη αντιπαράθεση ανάλογη της πάλης του Ιώβ απέναντι στο Θεό. Στη πραγματικότητα, εμείς ήμασταν για άλλη μια φορά οι Ιώβ που παλεύαμε ενάντια στις Εξουσίες που ασκούσαν το πρόσταγμα τους πάνω στον κόσμο και τον υποδούλωναν, αντιπαλεύοντας την εξαθλίωση στην οποία τον υπέβαλαν η κυριαρχία των ισχυρών και απάνθρωπων» (Negri, 2009b: όπ.π.).

αυτό. Κόντρα στο ρεύμα, σε καιρούς αντεπανάστασης, ο Negri στοχάζεται το χρόνο, τον επαναστατικό χρόνο, αναζητώντας μια οντολογική του αναθεμελίωση στο έργο του Spinoza. Τις δεκαετίες που ακολουθούν, ο Negri θα επιστρέφει διαρκώς για να επεξεργαστεί τις επιμέρους πτυχές αυτού του θεμελιώδους έργου του, σε μια σειρά μεταγενέστερων κειμένων του πάνω στο Spinoza¹²⁶.

Κατά τη πρώτη περίοδο της θεωρητικής ανάπτυξής του ο Negri επικεντρώθηκε στη κριτική του αστικού δικαίου, της Κρατικής Μορφής και της αστικής σκέψης, και κατά τη δεύτερη περίοδο θεωρητικής ανάπτυξής του, ο Ιταλός στοχαστής επικεντρώθηκε στην ανταγωνιστική διαλεκτική εργατικής αυτονομίας — καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής. Μπορούμε, ωστόσο, να παρατηρήσουμε πως και οι δύο αυτές περιόδους ήταν ακόμη ετεροπροσδιορισμένες από τον εχθρό, δηλαδή από μια αρνητική διαλεκτική της αντίστασης, που ετεροκαθορίζεται ακόμη από το Κράτος και το Κεφάλαιο. Ακόμη και η περίοδος της *Εργατικής Αυτονομίας*, χαρακτηρίζεται από ένα οντολογικό έλλειμμα: ο εργατίζτικός μαρξισμός, αλλά και ο μαρξισμός εν γένει, προϋποθέτει την ανάπτυξη των παραγωγικών και κοινωνικών δυνάμεων της εργασιακής δύναμης ως μια οντολογική, καταφατική υλική δύναμη, η οποία τελικά συγκρούεται με τα καπιταλιστικά και κρατικά δεσμά των παραγωγικών σχέσεων, προϋποθέτει, με άλλα λόγια, μια οντολογική, παραγωγική όσο και εργατική, ανταγωνιστική δύναμη μεταβολής, και τελικά ρήξης με την καπιταλιστική κυριαρχία. Ο μαρξιστικός ιστορικός υλισμός, λοιπόν, όπως καταδεικνύει η εμπειρία της εργατικής αυτονομίας, χρειάζεται μια πραγματικά υλιστική και παραγωγική οντολογία, που θα θεμελιώσει ό,τι οι Marx και Engels έθεσαν ως αίτημα της «υλιστικής αντιστροφής του Hegel». Χωρίς αυτή τη μεθοδολογική ρήξη και αυτή την υλιστική οντολογική στροφή, δεν υπάρχει θεμελίωση ούτε της εργατικής κριτικής στο κεφάλαιο ούτε της κομμουνιστικής κριτικής στο Κράτος. Η εργατική-κομμουνιστική κριτική θα πρέπει λοιπόν να στηριχτεί στις εναλλακτικές δυνατότητες που προσφέρει μια πραγματική, οντολογική, υλική, επαναστατική δύναμη:

«Είναι αναμφισβήτητο ότι ένα σημαντικό ερέθισμα για τη μελέτη της καταγωγής της νεωτερικής σκέψης και της νεωτερικής ιστορίας του Κράτους έγκειται στην αναγνώριση ότι η ανάλυση αυτής της γενετικής κρίσης μπορεί να αποδειχθεί χρήσιμη στην αποσαφήνιση των όρων διάλυσης του καπιταλιστικού και αστικού Κράτους. Ωστόσο, ακόμα και αν αυτό το σχέδιο αποτέλεσε πράγματι τον πυρήνα μερικών από

¹²⁶ Μια σειρά ορισμένων σημαντικών φιλοσοφικών-πολιτικών παρεμβάσεων του Negri πάνω στη σπινοζική οντολογία, συγκεντρώνεται στο Negri, 2004b.

τις πιο πρώιμες μελέτες μου (πάνω στον Descartes, για παράδειγμα), σήμερα παρουσιάζει για μένα λιγότερο ενδιαφέρον. Αυτό που με ενδιαφέρει, στη πραγματικότητα, δεν είναι τόσο η καταγωγή του αστικού Κράτους και η κρίση του, αλλά, οι θεωρητικές εναλλακτικές και οι προτεινόμενες δυνατότητες που μας παρέχει μια επανάσταση σε εξέλιξη (Negri, 1991b: xxi)¹²⁷.

Η «θετική μορφή της αρνητικής σκέψης», γράφει ο Negri στο πρόλογο της *Άγριας Ανωμαλίας*, δεν είναι ούτε ο σκεπτικισμός ούτε ο κυνισμός. Αυτή ενυπάρχει μόνο στην συστατική ένταση της σκέψης και της ικανότητάς της να δρα ως υλική διαμεσολάβηση της ιστορικής δραστηριότητας του πλήθους. «Η συντάσσουσα σκέψη διαθέτει τον ριζικό χαρακτήρα της άρνησης, αλλά τον μετασχηματίζει και τον θέτει σε λειτουργία θεμελιώνοντάς τον στο πραγματικό Είναι. Σε αυτά τα συμφραζόμενα η συντάσσουσα δύναμη της υπέρβασης είναι ο σπινοζικός ορισμός της ελευθερίας» (όπ.π: xix). Η *Άγρια Ανωμαλία* και η στροφή του Negri προς τον Spinoza, λοιπόν, σηματοδοτεί μια αποφασιστική νέα τροπή. Η αναζήτηση της αναγκαίας υλιστικής οντολογίας για τη θεμελίωση της εργατικής και κομμουνιστικής κριτικής, ωθεί τον Negri στην επανερμηνεία και επανοικειοποίηση του Spinoza, ως εκείνου του υλιστικού φιλοσόφου που μπορεί να ανοίξει το δρόμο για μια νέα υλιστική, ριζοσπαστική, παραγωγική μεταφυσική, διαφορετική από τη μεταφυσική του καπιταλιστικού Κράτους, η οποία κορυφώνεται στη διαλεκτική του Hegel. Αυτή στροφή του Negri στη σπινοζική οντολογία ανήκει στη νεότερη γαλλοκεντρική παράδοση ερμηνείας του σπινοζισμού. Ο Negri κάνει ειδική μνεία στο έργο του Martial Gueroult, την αντιπαραβολή Hegel και Spinoza από τον Macherey, σύμφωνα με το οποίο η σπινοζική σκέψη αναμένει κριτικά την εγγελιανή και θεμελιώνει την υλιστική μέθοδο. Επίσης, ο Negri κάνει ειδική μνεία στην ερμηνεία του Spinoza από τον Deleuze, την οποία συνοψίζει ως τη «πλήρη απελευθέρωση της επιθυμίας ως συντάσσουσας δύναμης», ενώ, σύμφωνα με την ερμηνεία του σπινοζικού έργου από τους Hacker και Matheron «η δημοκρατία παρουσιάζεται ως η υλική ουσία, το προϊόν της φαντασίας των μαζών, η συντάσσουσα τεχνική, και το σχέδιο του Είναι που καταστρέφει τη διαλεκτική εμπλοκή» (όπ.π: xx), στρέφοντας τη φιλοσοφία του Spinoza προς το μέλλον.

Για τον Negri, η σπινοζική μεταφυσική κινείται πέρα από τον στενό, υπερβατικό και

¹²⁷. Για τη μετάφραση των αποσπασμάτων της *Άγριας Ανωμαλίας* που ακολουθούν, έχουμε συμβουλευτεί, και ανά περίπτωση τροποποιήσει, τη μετάφραση ορισμένων αποσπασμάτων από την εργασία της Φαίης Αλαφούζου (2020).

υπερβατολογικό ορίζοντα της αστικής σκέψης, που είναι μια σκέψη, σε τελική ανάλυση, της καπιταλιστικής κυριαρχίας και του Κράτους της. Ο Negri εστιάζει στη σπινοζική σκέψη για τρεις λόγους (Negri, 1991b: xvii και επ.):

α) *Υλισμός της Εμμένειας*: πρώτον, γιατί ο Spinoza θεμελιώνει τον νεωτερικό υλισμό στην ανώτερή του μορφή, σε μια φιλοσοφία που τηρεί τις ριζοσπαστικές προδιαγραφές της εμμένειας και του αθεϊσμού, αρνούμενη κάθε προ-ρυθμισμένη τάξη του Είναι. Ωστόσο, η σπινοζική σκέψη παραμένει εγκλωβισμένη στα όρια μιας καθαρά «χωρικής» (ή γαλιλαιο-φυσικής) σύλληψης του κόσμου. Προσπαθεί να σπάσει αυτά τα όρια αλλά δεν βρίσκει μια λύση. Αφήνει ανοιχτό το πρόβλημα της σχέσης των χωρικών διαστάσεων με τις χρονικές, δημιουργικές, δυναμικές διαστάσεις του Είναι.

β) *Δημοκρατία του Πλήθους*: όταν ο Spinoza πραγματεύεται πολιτικά ζητήματα, θέτει στο επίκεντρο μια μη μυστικοποιημένη μορφή δημοκρατίας. Θέτει λοιπόν το πρόβλημα της δημοκρατίας στο έδαφος του υλισμού και συνεπώς στο έδαφος μιας κριτικής προς κάθε νομική δικαιολόγηση του Κράτους. Η υλιστική θεμελίωση του δημοκρατικού συνταγματισμού στον Spinoza τίθεται μέσα στη προβληματική της παραγωγής. Η σπινοζική σκέψη συλλαμβάνει τη σχέση *σύστασης (constitution) - παραγωγής*, ως ένα ενιαίο πλέγμα. Χωρίς αυτή την ενότητα είναι αδύνατη η ορθή σύλληψη της πολιτικής. Ο Spinoza δεν είναι ένα μείγμα χομπσιανής, ρουσοϊκής, εγγελιανής αντίληψης, αφού η υπερβατολογική αντίληψη όλων των παραπάνω διαχωρίζει την παραγωγή από τη σύσταση, την κοινωνία από το Κράτος. Η δημοκρατία είναι η πολιτική του πλήθους που οργανώνεται στην παραγωγή. Η σπινοζική αντίληψη, βέβαια, δεν φέρνει με αποτελεσματικό τρόπο στο προσκήνιο την *ανταγωνιστική* λειτουργία της ταξικής πάλης ως θεμελιωτικό γεγονός, συλλαμβάνει όμως όλες τις προϋποθέσεις για μια τέτοια σύλληψη, παρουσιάζοντας τη δραστηριότητα των μαζών ως τη θεμελίωση τόσο του κοινωνικού όσο και του πολιτικού μετασχηματισμού. Απομυστικοποιεί έτσι την αστική, φιλελεύθερη-δημοκρατική σκέψη, κυρίως στην γιακωβίνικη εκδοχή τους (και στη θεωρητική γραμμή των Rousseau-Hegel). Το πλήθος κάνει το Κράτος και οι ανίδεοι τη θρησκεία: έτσι ο Spinoza μας απομακρύνει από την κυρίαρχη νεωτερική ιδεαλιστική και νομικοπολιτική παράδοση και θέτει τα προβλήματα που η κομμουνιστική ταξική πάλη ακόμα θέτει σήμερα (όπ.π: xix).

γ) *Μια εναλλακτική μεταφυσική*: Η μεταφυσική προσφέρει διαφορετικές εναλλακτικές, δεν είναι ενιαίο όλον, η ιστορία της ταξικής πάλης παράγει αυτές τις

εναλλακτικές, υπάρχει μια «άλλη» ιστορία της μεταφυσικής. Η *σπινοζική ανωμαλία*, δεν είναι παρά η αντίφαση ανάμεσα στη σπινοζική μεταφυσική-παραγωγική οντολογία και την αναδύομενη καπιταλιστική τάξη, αντίφαση που μετατρέπεται γρήγορα σε μια άγρια ανωμαλία: «[...] Εδώ, η σπινοζική ανωμαλία, η αντιφατική σχέση μεταξύ της μεταφυσικής και της νέας τάξης της καπιταλιστικής παραγωγής, γίνεται, πλέον, άγρια ανωμαλία: πρόκειται για την ριζοσπαστική έκφραση μίας ιστορικής υπέρβασης κάθε τάξης που δεν είναι ελεύθερα συνεστημένη από τις μάζες- πρόκειται για την πρόταση ενός ορίζοντα ελευθερίας που μπορεί να προσδιοριστεί μόνο ως ορίζοντας απελευθέρωσης» (όπ.π: xix). Όπως θα δούμε, ο ιταλός φιλόσοφος βλέπει την *Άγρια Ανωμαλία* του Spinoza σε σύγκρουση τόσο με τον στενό ορίζοντα της εποχής του όσο και με τον στενό ορίζοντα της κυρίαρχης νεωτερικής φιλοσοφικής σκέψης. Αυτός ο ανταγωνισμός μέσα στο σπινοζικό έργο, σύμφωνα με το Negri, προεικονίζει έναν μελλοντικό ανταγωνισμό ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και τις παραγωγικές σχέσεις, όπως αυτός διαγράφεται στο παράδειγμα της πρωτο-καπιταλιστικής ολλανδικής δημοκρατίας του 17^ο αιώνα (Negri, 1991b: xvii)¹²⁸.

Για τον Negri, η σκέψη του Spinoza είναι πιο αρνητική, κριτική και πιο θετική, προοδευτική από τη εγγεληνική διαλεκτική. Είναι ουσιωδώς προλεταριακή και πληβειακή, ανταγωνιστική προς την αστική τάξη και δημιουργική πέρα από αυτή, γιατί είναι εμμενής στις μάζες και το πλήθος:

«Το παράδοξο της σπινοζικής σκέψης μπορεί να ειπωθεί από αυτή τη σκοπιά: η φιλοσοφία του παρουσιάζεται σε εμάς ως μία μετα-αστική φιλοσοφία. Ο Macherey την αποκαλεί μια μετα-διαλεκτική φιλοσοφία. Και πράγματι έτσι είναι, επειδή η διαλεκτική είναι η μορφή με την οποία η αστική ιδεολογία εμφανίζεται πάντοτε σε εμάς, με όλες της τις παραλλαγές-ακόμη και σε αυτές της καθαρά αρνητικής διαλεκτικής της κρίσης και του πολέμου. Η υλιστική μεταμόρφωση των επαναστατικών περιεχομένων του ανθρωπισμού που πραγματοποιεί ο Spinoza σπρώχνει τη φιλοσοφία του πέρα από κάθε διαλεκτική μορφή, πέρα από κάθε υπερκαθορισμένη διαμεσολάβηση — με άλλα λόγια, πέρα από κάθε έννοια της μπουρζουαζίας όπως αυτή έχει διαμορφωθεί με έναν ηγεμονικό τρόπο τους

¹²⁸. Μάλιστα, για τον Negri, η ευρύτερη φιλοσοφική και η επιστημονική έρευνα πρέπει να είναι στραμμένη στη μελέτη των υλικών όρων του παρόντος από τη σκοπιά του μέλλοντος, σε αντίθεση με τις γενεαλογίες που είναι στραμμένες προς το παρελθόν για να κατανοήσουν το μέλλον (όπ.π: cxi).

πρόσφατους αιώνες» (όπ.π: 20)¹²⁹.

Ο Spinoza προτείνει μια ορθολογικότητα διαφορετική από την αστική σκέψη, και η υλιστική σκέψη της παραγωγής και της σύστασης γίνεται αναγκαία για κάθε «*νέο-ορθολογική*» πρόταση. Αυτή η νέα ορθολογικότητα στηρίζεται στην αυθορμησία των αναγκών και είναι οργανωμένη από τη συλλογική φαντασία, θεμελιώνοντας έτσι τη συντάσσουσα οντολογία. «*Αυτή είναι η σπινοζική ορθολογικότητα*». Για τον Negri, αυτή συνίσταται σε τρία κύρια στοιχεία: 1) στον υλιστικό προσδιορισμό ενός ορίζοντα της απόλυτης πολλαπλότητας των αναγκών και επιθυμιών, 2) στον παραγωγικό χαρακτήρα της φαντασίας, ανάμεσα στις ανάγκες και στον πλούτο, 3) στο *συντακτικό* χαρακτήρα του επαναστατικού σχεδίου ως ορθολογικής επαναθεμελίωσης του κόσμου που βασίζεται στην απελευθέρωση και όχι στην εκμετάλλευση. Η σπινοζική νέα ορθολογικότητα δεν είναι θετικισμός, αλλά θετικότητα, δεν είναι νομιμοποίηση, αλλά αλήθεια, δεν είναι ο προσδιορισμός και η άσκηση Εξουσίας (Potestas), αλλά η έκφραση και η διαχείριση της Δύναμης (Potenza) (Negri, 1991b: xxi, xxii).

Η «ολλανδική ανωμαλία» κατά την πρωταρχική εμφάνιση της καπιταλιστικής ηγεμονίας

Η σπινοζική ανωμαλία δεν προκύπτει τυχαία, αλλά διαμορφώνεται ιστορικά σε μία εξαιρετική ιστορική συνθήκη και συγκυρία, αυτή της Ολλανδίας του 17^{ου} αιώνα. Εδώ ο Negri ακολουθεί μια μακρά παράδοση κατανόησης της σπινοζικής φιλοσοφίας στο πλαίσιο της Ολλανδικής Δημοκρατίας και των ανταγωνιστικών δυναμικών της εποχής, ακολουθώντας όμως κατά γράμμα αυτή την ερμηνευτική κατεύθυνση, μέχρι τις πιο ριζικές συνέπειές της: οι ανταγωνισμοί αυτοί διαπερνούν ολοκληρωτικά, κυριολεκτικά το σπινοζικό *corpus*, μέσα στο οποίο διαμορφώνονται, όπως θα δούμε, δύο ανταγωνιστικές τάσεις.

Ο Negri παρατηρεί πως η Ολλανδική Δημοκρατία, η ηγεμονική καπιταλιστική δύναμη στην αυγή του νεωτερικού κεφαλαιοκρατικού συστήματος, δεν οργανώνεται

¹²⁹. Ο Negri παραπέμπει στο έργο του Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris, 1979), όπου ο συγγραφέας θέτει το ερώτημα αν η σπινοζική οντολογία μας οδηγεί στην απονομιμοποίηση κάθε είδους διαλεκτικής, ή, αντίθετα, δείχνει προς τη κατεύθυνση αναγνώρισης μιας διαλεκτικής η οποία έχει αποδεσμευτεί από κάθε τελολογική σύλληψη. Σε αντίθεση με τον Negri, όμως, ο Macherey φαίνεται να προκρίνει τη δεύτερη λύση (Macherey, 2019: 27).

στα πρότυπα του απολυταρχικού Κράτους, που αποτελεί τη πιο διαδεδομένη κρατική μορφή στην Ευρώπη από τον 15^ο ως το 18^ο αιώνα, οργανώνοντας τη διαδικασία της *πρωταρχικής συσσώρευσης του κεφαλαίου*. Η δυναμική του κεφαλαίου και της αναδυόμενης αστικής τάξης δεν αποκρυσταλλώνεται θεσμικά σε μια απολυταρχική, συντεταγμένη κρατική *potestas*, αλλά σε μια μετα-σταθή θεσμική διαδικασία σύνταξης και ανασύνταξης του κοινωνικο-ταξικού συσχετισμού δυνάμεων και της ίδιας της κρατικής μορφής (Negri, 1991b: 15, 16). Μια διαρκής δυαρχία χαρακτηρίζει την ολλανδική συντακτική εξουσία, ανάμεσα στους δημοκράτες μεγαλοαστούς Προεστούς των αδερφών de Witt, και στην απολυταρχική μοναρχία του Οίκου της Οράγγης. Επομένως, η τυπική ολλανδική συντεταγμένη εξουσία δεν έχει ακόμα επιβληθεί στην κοινωνικο-οικονομική συντάσσουσα εξουσία με τον κλασικά απολυταρχικο-πρωτο-νεωτερικό τρόπο κρατικής οργάνωσης, ούτε όμως έχει διαχωριστεί από αυτήν, με τον τυπικό φιλελεύθερο τρόπο του «*Κράτους Δικαίου*». Στην Ολλανδία, η τυπική συντεταγμένη εξουσία και η υλική συντάσσουσα εξουσία (ως ένα αναπτυσσόμενο και υλικό, οικονομικό σύνταγμα) είναι αδιαχώριστες μεταξύ τους, σε μια διαρκή διαδικασία αλληλεπίδρασης και παραγωγικής θεσμικής ζύμωσης. Η *Ολλανδική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών*, λέει ο Negri, είναι πιο αντιπροσωπευτική από τους ολλανδικούς τυπικούς θεσμούς, για να κατανοήσουμε την υφή και τη σύσταση του ολλανδικού υλικού συντάγματος, στη συνάρθρωση της υλικής-παραγωγικής με την κανονιστική διάταξη. Η ολλανδική εγχώρια και διεθνής δυναμική της εμπορευματο-χρηματικής αγοράς δεν έχει οργανωθεί ακόμα ούτε σε έναν τυπικό καπιταλιστικό συγκεντρωτικό καταμερισμό εργασίας ούτε σε ένα τυπικό Καπιταλιστικό Κράτος.

Σύμφωνα με την Ολλανδική κυρίαρχη Ιδεολογία της εποχής, όπως εκφράζεται στον νεοπλατωνισμό, η δυναμική οριζοντιότητα της κοινωνικής αγοράς είναι υποταγμένη σε μια ιεραρχική καθετότητα αξιών, χωρίς να διαπερνάται από κοινωνικο-ταξικό ανταγωνισμό. Σύμφωνα με αυτή την αφήγηση, η αγορά εκφράζει την αυθορμησία των παραγωγικών δυνάμεων και της άμεσης κοινωνικοποίησής τους, αλλά και τον καθορισμό της αξίας από αυτή την υλική διαδικασία. Η ιδιωτική ιδιοποίηση και η κοινωνικοποίηση των παραγωγικών δυνάμεων φαίνεται να συμπίπτουν στην αγορά, σε έναν ενάρετο κύκλο (όπ.π: 17,18 και επ). Ωστόσο, αυτό το Ολλανδικό Υλικό Σύνταγμα, παρά την εξαιρετική επινοητικότητα του στην εξεύρεση πρακτικών λύσεων και κοινωνικο-θεσμικών διευθετήσεων, αποδείχθηκε ιστορικά πως δεν μπορεί να υπερβεί τις κοινωνικο-ταξικές αντιφάσεις του, όπως αυτές εκρήγνυνται σε

αλυσιδωτά επεισόδια οικονομικών κρίσεων, εμφυλίων πολέμων και διακρατικών πολέμων (αγγλο-ολλανδικός πόλεμος, γαλλο-ολλανδικός πόλεμος).

Η ανάπτυξη της σπινοζικής φιλοσοφίας και η ανταγωνιστική της τάση

Το ολλανδικό παράδειγμα αναδεικνύει ότι, με τη κρίση της νεωτερικότητας, ανοίγονται δύο δυνατότητες: είτε η υποταγή της αγοράς στο κεφαλαιοκρατικό πρόσταγμα με αποκατάσταση της γραμμικότητας και της υποστασιακότητας, είτε η συντάσσουσα πράξη ως υπέρβαση της κρίσης. Ενώ στον Hobbes ο οντολογικός ορίζοντας υπάγεται στη κρίση, στον Spinoza η κρίση υπάγεται στον οντολογικό ορίζοντα. Στον Hobbes η ελευθερία ενδίδει στην Εξουσία (*Potestas*) στον Σπινόζα η *Εξουσία* ενδίδει στην ελευθερία (Negri, 1991b: 20). Ενώ λοιπόν Hobbes έγινε ο Marx της αστικής τάξης, προσπαθώντας να επιλύσει προς όφελός της τη κρίση, ο Spinoza αρνήθηκε το χομπσιανό συμπέρασμα, την αστική λύση (όπ.π: 19). Για τον Negri, ο Spinoza είναι ο πρώτος αντι-Hobbes της ιστορίας της δυτικής πολιτικής σκέψης. Και προδρομικά, ο πρώτος αντι-Rousseau, αναδεικνύοντας τη διαδικασία της πληθυντικής σύστασης του πολιτεύματος. Ο Hobbes και ο Rousseau αποτελούν τους δύο αρχετυπικούς πόλους της χαρακτηριστικά νεωτερικής «συμβολαιακής τελολογίας» που οδηγεί στη δικαιολόγησης του Κράτους. Ο Spinoza δεν ανήκει σε αυτή την κυρίαρχη γενεαλογία των Hobbes — Rousseau — Kant — Hegel, που αποτελούν τις τρεις κορυφές αστικής μυστικοποίησης του Κράτους (όπ.π: 139) και δεν είναι φιλελεύθερος (όπ.π: 114).

Η διανοητική πορεία του Spinoza χαρακτηρίζεται από την αποδέσμευση από την κυρίαρχη ιδεολογία και από την κατανόηση των κοινωνικο-ταξικών ορίων τόσο της αναδυόμενης καπιταλιστικής αγοράς όσο και του Κράτους της: το όριο αυτό είναι οι παραγωγικές κοινωνικές δυνάμεις, είναι το Πλήθος, που βρίσκεται σε σύγκρουση με την επικρατούσα οργάνωση των καπιταλιστικών σχέσεων. Για αυτό ο Spinoza θα συγκρουστεί τελικά με τις προσπάθειες του Απολυταρχικού, Στρατοκρατικού-Μοναρχικού Πόλο, που συνεργάζεται με την Ακαδημία και το Ιερατείο, για να ελέγξει το πλήθος. Για αυτό ο Spinoza θα συνταχθεί με τον Ρεπουμπλικανικό-Δημοκρατικό Πόλο της συντάσσουσας διαδικασίας, ενώ η οντολογική και πολιτική σκέψη του πηγαίνει πέρα και από αυτόν, πέρα από την αστική σκέψη,, σύμφωνα με το Negri-πέρα από ένα δημοκρατικό καπιταλιστικό Κράτος.

Ωστόσο, από την άλλη μεριά, ο Spinoza δεν αποδεσμεύεται πλήρως-η σκέψη του παραμένει σε εκφραστική σχέση με την ολλανδική δημοκρατία και την ιστορική εποχή της. Για αυτό ο Negri διακρίνει στην ανάπτυξη του σπινοζικού έργου την προοδευτική ανάπτυξη μιας κινούμενης αντίφασης, μιας ιστορικής κρίσης και ενός κοινωνικού ανταγωνισμού ανάμεσα στις δυνάμεις της θεολογικής υπερβατικότητας, άρα και του *Κράτους*, και μάλιστα του αναδυόμενου καπιταλιστικού κράτους, και στις δυνάμεις της υλιστικής εμμένειας, άρα και του *Πλήθους*, και μάλιστα του παραγωγικού πλήθους. Βασική υπόθεση εργασίας του Negri, είναι πως υπάρχουν δύο Baruch Spinoza: «[...] ο πρώτος εκφράζει την ύψιστη συνειδητοποίηση της επιστημονικής επανάστασης και του πολιτισμού που παρήγαγε η Αναγέννηση, ο δεύτερος παράγει μια φιλοσοφία του μέλλοντος. Ο πρώτος είναι προϊόν της ύψιστης και πιο εκτεταμένης ανάπτυξης της πολιτισμικής ιστορίας του καιρού του. Ο δεύτερος επιτυγχάνει μια απεξάρθρωση και μια πρόγνωση της ιδέας της κρίσης και της επανάστασης. Ο πρώτος είναι ο συγγραφέας της καπιταλιστικής τάξης, ο δεύτερος είναι ίσως ο συγγραφέας μιας μελλοντικής σύστασης. Ο πρώτος είναι η υψηλότερη ανάπτυξη του ιδεαλισμού, ο δεύτερος συμμετέχει στη θεμελίωση ενός επαναστατικού υλισμού και στην ομορφιά του. Αλλά αυτοί οι δύο Spinoza είναι μόνο μία φιλοσοφία, και, μάλλον, δύο πραγματικές τάσεις» (4). Ενώ αρχικά ο Spinoza είναι δέσμιος δύο φιλοσοφικών παραδόσεων, αυτής του θεολογικού φιναιλισμού της εμμένειας και αυτής του νεοπλατωνισμού, τελικά απελευθερώνεται και από τις δύο φτάνοντας σε έναν παραγωγικό προσδιορισμό του Είναι (όπ.π: 11).

Ο Negri προτείνει λοιπόν μια ανακατασκευή της σπινοζικής οντολογικής προβληματικής ως ριζικά πολιτικής προβληματικής: η σκέψη του Spinoza ξεκινάει δέσμια των υπερβατικών παραδόσεων και ξεδιπλώνεται από τη μήτρα αυτών μέχρι τον ορίζοντα ενός ριζοσπαστικού υλισμού. Η τροχιά αυτή από τον ιδεαλισμό στον υλισμό καθορίζεται από το πολιτικό, κοινωνικό και ιστορικό στοιχείο της νεωτερικής *κρίσης* που εισβάλλει γρήγορα «από έξω» και εσωτερικεύεται στη σπινοζική φιλοσοφία, στη μορφή ενός *τριπλού παραδόξου*: α) οντολογικό παράδοξο ανάμεσα στο Θεό-Φύση-Υπόσταση και τους υπαρξιακούς τρόπους, β) υποκειμενικό παράδοξο της ανθρώπινης ελευθερίας, γ) πολιτειακό παράδοξο της συντακτικής δύναμης/εξουσίας. Το παράδοξο αυτό εκφράζεται λοιπόν στο περίφημο φιλοσοφικό πρόβλημα της «εξατομίκευσης» της θεϊκής υπόστασης στους υπαρξιακούς τρόπους, στο πρόβλημα της «ανθρώπινης ελευθερίας» μέσα στη φυσική-θεϊκή τάξη της αναγκαιότητας, και στο κοινωνικο-πολιτικό πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στη

συντάσσουμε *potentia* και τη *συντεταγμένη* *potestas*. Το παράδοξο αυτό μπορεί να επιλυθεί με δύο, σε τελική ανάλυση, ανταγωνιστικούς τρόπους, και ανάλογα με τη λύση διακρίνουμε τελικά τον πρώιμο, Ιδεαλιστή Spinoza από τον ύστερο, υλιστή Spinoza:

[1] Ιδεαλιστική-νεοπλατωνική λύση: Η έννοια-κλειδί είναι αυτή της νεοπλατωνικής «*απορροής*» [emanation]. Σύμφωνα με αυτή τη λύση, οι πεπερασμένοι υπαρξιακοί τρόποι απορρέουν από την άπειρη υπόσταση, διαμέσου των κατηγορημάτων, τα οποία εγγυώνται τον υπερβατικό διαχωρισμό και τη διαμεσολάβηση υπόστασης-τρόπων. Έτσι διασώζεται η υπερβατικότητα και ο υπερβατικός-θεολογικός της ορίζοντας, ενώ αναγκαστικά υποβαθμίζονται οντολογικά οι τρόποι της ύπαρξης (Negri, 1991b: 54). Με απλά λόγια, αν το κατηγορήμα ειρηνευτεί ως όρος μεσολάβησης της ύπαρξης των τρόπων, ως μεσολάβηση υπόστασης και τρόπου, το εμμενές μονιστικό σύστημα ανατρέπεται και ο ιδεαλισμός επιβιώνει: Στο τέλος του επιχειρήματός του, ο Negri υποστηρίζει ότι τα κατηγορήματα αποσύρονται βαθμιαία από την ανάπτυξη της Ηθικής καθώς η υπόσταση τα απορροφά λόγω της οντολογικής ταύτισής τους. Παρότι ο Spinoza κινείται στο επίπεδο μιας οντολογίας των επιφανειών, παραμένει δεσμευμένος στις μεταφυσικές, πανθειστικές συνδηλώσεις (όπ.π: 55, 56) Αυτή είναι μία πρώτη λύση.

[2] Υλιστική-ριζοσπαστική λύση: εδώ η απόφαση-κλειδί είναι η ουσιαστική «*εξάλειψη*» ή «*απορρόφηση*» του διαμεσολαβητικού κατηγορήματος, μια απόφαση υπέρ της απελευθέρωσης των ενικών υπαρξιακών σχέσεων από κάθε είδους υπερβατικό-θεολογικό προκαθορισμό. Στον Spinoza, η ενδεχόμενη αυτή λύση μπορεί να εντοπιστεί στην ανατίμηση του ανθρώπινου σώματος και πνεύματος, που βρίσκονται σε αξεδιάλυτη αλληλουχία, και στην απόδοση των θείων κατηγορημάτων στους ανθρώπινους τρόπους. Έτσι η θεϊκή δύναμη διαχέεται στο πεδίο της ύπαρξης, διαμέσου της ανθρώπινης ύπαρξης. Οι τροπικές ενικότητες, έτσι, δεν διαμεσολαβούνται από κανένα τρίτο, ενδιάμεσο επίπεδο ανάμεσα στη θεϊκή υπόσταση και στην ύπαρξη. Διαμέσου της ειδικά ανθρώπινης ύπαρξης, δηλαδή της ανθρώπινης *δύναμης-όρεξης-επιθυμίας-συντάσσουμε* *δύναμης*, έχει καταργηθεί η κάθετη, ιεραρχική διάταξη των αξιών από την ανώτατη εξουσία του Θεού-Φύσης προς τις κατώτερες δυνάμεις των υπαρξιακών τρόπων. Η ανθρώπινη ελευθερία, ενταγμένη μέσα στο πλέγμα των θεο-φυσικών δυνάμεων, γίνεται έτσι καταλύτης της υλιστικής αντιστροφής του θεολογικού-κοσμοειδώλου, υπέρ μιας εμμενούς, δυναμικής συνέχειας φύσης-ανθρώπου-κοινωνίας. Ο Negri διακρίνει λοιπόν στον

Spinoza δύο κύριες περιόδους, μια πρόιμη της ιδεαλιστικής «Πρώτης Θεμελίωσης» και μια ύστερη της υλιστικής «Δεύτερης Θεμελίωσης». Από το «Ο Θεός είναι τα πάντα» της Πρώτης Θεμελίωσης, μεταβαίνουμε στο «Τα πάντα είναι Θεός» της Δεύτερης Θεμελίωσης. Σύμφωνα με τον Macherey, η δεύτερη, υλιστική θεμελίωση του σπινοζικού συστήματος, όπως την αναλύει ο Negri, σηματοδοτεί τη μετάβαση από τη διαμεσολάβηση, που έχει ως οντολογικό της ισοδύναμο τη θέση των κατηγορημάτων και ως πολιτικό της ισοδύναμο τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου-, στη προβληματική της σύστασης, η οποία τοποθετείται σε έναν υλιστικό ορίζοντα (Macherey, 2007: 17, 24). Αυτές οι δύο περίοδοι χωρίζονται από μια ενδιάμεση, μεταβατική φάση πολιτικής και ιστορικής ρήξης.

Συνοψίζοντας, σύμφωνα με τον Negri υπάρχουν δύο στιγμές στη σκέψη του Spinoza, η καταστροφική, αρνητική, κριτική στιγμή της (*pars destruens*) και η δημιουργική ή καταφατική στιγμή της (*pars construens*) in Spinoza. Η σπινοζική σκέψη καθορίζεται ιστορικά από την ύφεση και τους πολέμους στα τέλη του 1600, που καθιστούν αδύνατη την ομαλή μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό, δηλαδή, την ομαλή υποταγή των νέων παραγωγικών δυνάμεων της επιστήμης και της τεχνολογίας στις παλιές αξίες και την κοσμική τάξη. Αυτή η αντίφαση και ο ανταγωνισμός παραγωγικών δυνάμεων και κοσμικής τάξης γίνεται ένα θεμελιώδες πρόβλημα και μια ένταση κεντρική στη σκέψη του Spinoza. Πρόκειται για μια αντιφατική και ανταγωνιστική σχέση ανάμεσα σε μια πολλαπλότητα εμμενών σχέσεων σύστασης και παραγωγής, που ο Marx αποκαλούσε δυνάμεις παραγωγής, και στις διαμεσολαβητικές τάξεις του νόμου, του Κράτους και της αγοράς, που ο Marx αποκαλούσε σχέσεις παραγωγής (Read, 2007: 30, 31). Αυτή η ιστορική αντίφαση και ο ανταγωνισμός εγγράφεται, μέσα στο σπινοζικό έργο, ως ένα οντολογικό παράδοξο, που συμπυκνώνεται στην απορητική, σύμφωνα με τον Negri, θέση των κατηγορημάτων εντός του σπινοζικού συστήματος, αφορά, από τη μια μεριά, την απόλυτη κατάφαση της υπόστασης ως άπειρου όντος και ως δύναμη της ύπαρξης, από την άλλη, την πολλαπλότητα των τρόπων της ύπαρξης. Υπό μια διαφορετική οπτική γωνία, το οντολογικό παράδοξο αφορά δύο τρόπους σύλληψης της σχέσης ενότητας και πολλαπλότητας, ή υπόστασης και τρόπων. Του στατικού τρόπου, όπου η υπόσταση είναι γραμμική πρόοδος και ιεραρχικός συντονισμός, και του δυναμικού τρόπου, όπου η υπόσταση είναι μια μη γραμμική ταυτόχρονη και μια οριζόντια συνεργασία. Η Απορροή και η Σύσταση αντιστοιχούν στους δύο αυτούς τρόπους σύλληψης της υπόστασης. Η απορροή δεν είναι απλά μια σχέση προτεραιότητας της

υπόστασης και υποβάθμισής της καθώς μεταβαίνει στα κατηγορήματα και στους τρόπους, αλλά και η αρμονία ή η γραμμικότητα αυτής της σχέσης. Αν στη πρώτη θεμελίωση του Spinoza κυριαρχεί η διανοητική διαμεσολάβηση, όπως εκφράζεται στην αρχή πως η διάνοια συλλαμβάνει την ουσία της υπόστασης μέσω δύο μόνο κατηγορημάτων, της νόησης και της έκτασης, στη *δεύτερη θεμελίωση* του Spinoza, καταστρέφεται κάθε προκαθορισμένη διαμεσολάβηση, δεν πρόκειται απλά για την επίλυση του παραδόξου, αλλά επίσης για την άρνηση κάθε διαμεσολαβητικού ρόλου της συνείδησης, κάθε τελικής ή προκαθορισμένης τάξης του όντος. Γιατί ο Negri προτείνει την αμφιλεγόμενη και προβληματική, για πολλούς σχολιαστές, συμπεριλαμβανομένων των Pierre Macherey και Michael Hardt, θέση περί της «*εξάλειψης των κατηγορημάτων*» από τον Spinoza στα μέρη III και IV της Ηθικής; Γιατί, σύμφωνα με τον Spinoza, τα κατηγορήματα είναι άπειρα αλλά μπορούμε να γνωρίσουμε μόνο δύο, νόηση και έκταση, μέσω του δεύτερου είδους γνώσης (έννοιες). Έτσι αποκτά προτεραιότητα η *διανοητική γνώση επί των υπαρξιακών τρόπων* ως Γνώση των Δύο Κατηγορημάτων. Με το τρίτο είδος, εννοιατικής γνώσης, όμως, γνωρίζουμε όλα τα κατηγορήματα μέσα στους τρόπους (όπ.π: 32-50). Ερμηνεύοντας συστηματικά τον Spinoza, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η προτεραιότητα της διανοητικής γνώσης των κατηγορημάτων, μέσω του δεύτερου είδους γνώσης, είναι αναγκαία στιγμή της μετάβασης στο τρίτο είδος εννοιατικής γνώσης και στην απειρία των κατηγορημάτων χωρίς τη διαμεσολάβηση της ratio, μέσω της εννοιατικής επιστήμης. Επομένως, στη πραγματικότητα, ο Spinoza δεν «εξαιλεί τα κατηγορήματα», όπως υποστηρίζει πολεμικά ο Negri, αλλά τείνει να μεταβεί ο ίδιος από το δεύτερο στο τρίτο είδος γνώσης, γεγονός που αποτυπώνεται στη ρήξη η οποία διαγράφεται από την ΘΠ.Π στην Π.Π. Καθώς, όμως, η μετατόπιση από την οντολογία στην πολιτική είναι η μετατόπιση του πεδίου της διαφοράς ανάμεσα στην *potentia* και την *potestas*, εμφανίζεται μια αντιστροφή μεταξύ τους: ενώ στο οντολογικό πεδίο φαίνεται εφικτή η αναγωγή της υπερβατικής τάξης στην εμμενή οντολογική οργάνωση, και άρα η υπαγωγή της πρώτης ιδεαλιστικής θεμελίωσης στη δεύτερη υλιστική θεμελίωση, ο κοινωνικο-ιστορικός και πολιτικός κόσμος φαίνεται να αντιστέκεται σε αυτή την αναγωγή, εγκαθιδρύοντας μια αντιδραστική, παθολογική προτεραιότητα της συντεταγμένης Εξουσίας (*potestas*) πάνω στην συντάσσουσα δύναμη-εξουσία (*potentia*) (Read, 2007: 38).

Η πρώτη, ιδεαλιστική θεμελίωση

Ο πρώτος, νεοπλατωνιστής Spinoza εμφανίζεται στην ημιτελή *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*, στα *Principia Philosophia-Cogitata Metaphysica*, και στην *Ηθική* (1661-1665), στα μέρη I (Περί Θεού) και II (Περί της Φύσης και της Προέλευσης του Πνεύματος). Εδώ ο Negri εντοπίζει τη *πρώτη θεμελίωση* του σπινοζικού συστήματος Σύμφωνα με το Negri, η *πρώτη θεμελίωση της Ηθικής* και ο σπινοζικός ουτοπικός κύκλος εκφράζουν την ουτοπία της αστικής τάξης (Negri, 1991b: 45 και επ., 68 και επ.). Η πρώιμη ιδεολογία του σπινοζισμού έρχεται να αναπαραστήσει ένα τρόπο οργάνωσης όπου οι παραγωγικές δυνάμεις σε ανοιχτό ορίζοντα οργανώνονται από τις παραγωγικές σχέσεις και τις σχέσεις προστάγματος, οργανώνονται δηλαδή από την αξία, την ιεραρχία και το πρόσταγμα, υπάγοντας την εργασία της πολλαπλότητας στις ιεραρχικές αξίες της αγοράς και της ολότητας, στο ντετερμινισμό και στην πανθειστική ιδεολογία (Negri, 1991b: 69)

Αναπτύσσοντας θέσεις που πρωτοδιατύπωσε στα *Metaphysica Cogitata*, το πρώτο μέρος της σπινοζικής *Ηθικής* διατυπώνει τους ορισμούς των πλέον θεμελιακών εννοιών στις πρώτες 8 και στις πρώτες 15 προτάσεις της, ξεκινώντας από την αυταΐτια, μοναδική και αδιαίρετη Υπόσταση του Θεού-Φύσης (όπ.π: 48 και επ., 56-59). Ο Negri πραγματεύεται αναλυτικά το πρόβλημα της σχέσης υπόστασης-κατηγορημάτων-τρόπων, εντοπίζοντας ήδη στον Spinoza τη δυνατότητα της κατάφασης μιας απόλυτης εμμένειας των υπαρξιακών τρόπων, παρατηρώντας ωστόσο ότι τα κατηγορήματα τείνουν τελικά να απορροφηθούν από την άπειρη ολότητα της υπόστασης και να ταυτιστούν μαζί της-όμως αυτή η ταύτιση είναι οντολογικά και φιλοσοφικά αδύνατη. Στο 2^ο μέρος της Ηθικής, στο σχόλιο της 3^{ης} πρότασης, το ίδιο πρόβλημα παίρνει τη μορφή της αντιδιαστολής ανάμεσα στην άπειρη δύναμη (potentia) του Θεού, με την οποία «ο όχλος εννοεί την ελεύθερη βούλησή του» και την πεπερασμένη δύναμη (potestas) των βασιλέων, την οποία ο όχλος συγχέει με τη δύναμη του Θεού¹³⁰ (όπ.π: 62). Στις σπινοζικές αυτές αναπτύξεις

¹³⁰ «Με τις λέξεις «δύναμη του Θεού» ο όχλος εννοεί την ελεύθερη βούληση του Θεού και τη δικαιοδοσία του επί όλων όσων υπάρχουν, τα οποία για το λόγο αυτό θεωρούνται κοινώς ως ενδεχόμενα. Λένε πράγματι ότι ο Θεός έχει την εξουσία [potestas] να καταστρέψει και να εκμηδενίσει τα πάντα. Κατόπιν, συγκρίνουν συχνότατα τη δύναμη του Θεού [potentia] με τη δύναμη των βασιλέων [potestas]. [...] Κατόπιν, αν θέλαμε να προχωρήσουμε παραπέρα, θα μπορούσα επίσης να δείξω εδώ ότι εκείνη η δύναμη την οποία ο όχλος προσκολλά στον Θεό, όχι μονάχα είναι ανθρώπινη (πράγμα που δείχνει ότι ο όχλος συλλαμβάνει τον θεό ως άνθρωπο ή εν είδει ανθρώπου), αλλά και ενέχει αδυναμία. Αλλά δεν θέλω να λέω και να ξαναλέω το ίδιο πράγμα. [...] κανένας δεν θα μπορέσει να αντιληφθεί ορθά όσα θέλω αν δεν φροντίσει στον μέγιστο βαθμό να μη συγχέει τη δύναμη του Θεού

ο Negri διακρίνει μια αντίρροπη τάση των κατηγορημάτων να ταυτιστούν με τον κόσμο των υπαρξιακών επιφανειών, την οποία το σπινοζικό σύστημα διαρκώς μπλοκάρει και αναχαιτίζει.

Για το λόγο αυτό, ο Negri κάνει λόγο για το «*παράδοξο του κόσμου*» που συνοψίζει η σπινοζική απορία που διατρέχει αυτές τις διαφορετικές μορφές του οντολογικού παραδόξου *Υπόστασης-Τρόπων*, όπως αυτή εκφράζεται στο πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας και όπως αυτή μεταμορφώνεται τελικά στο κοινωνικό και πολιτικό πρόβλημα της σχέσης *Potentia* και *Potestas* (Negri, 1991b: 62-67).

Σε αυτή τη *Πρώτη Θεμελίωση* του σπινοζικού συστήματος, ο Negri εντοπίζει τη νομιμοποιητική βάση των θεωριών εκείνων που επιδιώκουν την οντολογική αναγωγή της πολλαπλότητας και των υπαρξιακών τρόπων στην αμεσότητα της υποστασιακής ολότητας, προκρίνοντας ουσιαστικά την ιδεαλιστική όψη του Spinoza. Πολιτικό ισοδύναμο αυτής της ιδεαλιστικής αναγωγής είναι η αναγωγή του Spinoza στον Rousseau, δεδομένου μάλιστα ότι ο πρώτος αποτέλεσε πράγματι πηγή έμπνευσης για το δεύτερο, και άρα την αναγωγή της σπινοζικής υπόστασης στη ρουσωϊκή γενική βούληση (όπ.π: 70-72). Κατ'αυτό τον τρόπο, η σπινοζική πολιτική φιλοσοφία και θεωρία του Κράτους ανάγεται ουσιαστικά σε μια παραλλαγή των νεωτερικών θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου και της υπερβατικής ή υπερβατολογικής Κυριαρχίας, υποτιμώντας τη πραγματική σπινοζική καινοτομία και συμβολή σε μια εμμενή σύλληψη της πολιτειακής δυναμικής του Πλήθους πέρα από το Κράτος. Οι προσεγγίσεις αυτές υποτιμούν τον ενεργά παράδοξο χαρακτήρα της σπινοζικής μεταφυσικής, και πώς αυτή εσωτερικεύει, με χρονιά-ορόσημο το 1664, την ισχύ μιας Κρίσης. Ο σπινοζικός πανθεϊσμός, στη πραγματικότητα, εκφράζει έναν «*λογικό αγώνα*» που αντανάκλα έναν ιστορικό αγώνα, ανάμεσα στις δυνάμεις της κρατικής υπερβατικότητας και της πληθυντικής εμμένειας. Η παραγνώριση αυτής της διπολικής δυναμικής στην καρδιά του σπινοζικού συστήματος αποτελεί οντολογική απόφαση υπέρ των δυνάμεων της υπερβατικότητας, της αγοράς και των κρατικών αξιών, απέναντι στην άπειρη παραγωγικότητα της ανθρώπινης εργασίας που αναζητά μια νέα μορφή οργάνωσης (όπ.π: 78, 83).

με την ανθρώπινη δύναμη ή τη δικαιοδοσία των Βασιλέων» (Spinoza, 2009: 149-150, II 3Σ).

Μετάβαση και ρήξη: Στο μεταίχμιο της Θεολογικο-Πολιτικής Πραγματείας

Ανάμεσα στον πρώιμο, ιδεαλιστή και τον ύστερο, υλιστή Spinoza παρεμβάλλεται η **Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία**, που γράφεται την περίοδο 1665-1670 και αποτελεί μια βίαιη «διακοπή» της ομαλής εξέλιξης του σπινοζικού συστήματος, και μια ρήξη εντός της ίδιας της σπινοζικής Ηθικής (ανάμεσα στα μέρη I,II και τα υπόλοιπα μέρη), ωθώντας στην επαναθεμελίωση του όλου συστήματος (Negri, 1991b: 86, 91). Μέσα από τη κριτική ανάλυση των Γραφών, συνδυάζοντας φιλοσοφικές, φιλολογικές-γλωσσικές, θεολογικές και ιστορικές γνώσεις, ο Spinoza θα ξεκινήσει την υλιστική αντιστροφή του μεταφυσικού πολιτικο-θεολογικού κοσμοειδώλου της εποχής του.

Η συντάσσοσα δύναμη του Πλήθους

Σύμφωνα με τον Negri, στη *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία* επαναλαμβάνεται το οντολογικό παράδοξο που εμφανίζεται και στα πρώτα μέρη της Ηθικής, ανάμεσα στο υποστασιακό και το τροπικό Απόλυτο, που παίρνει εδώ τη μορφή του παραδόξου ανάμεσα στην άπειρη φυσική-θεϊκή και την άπειρη ανθρώπινη Potentia, που παράγουν την πεπερασμένη κρατική εξουσία, την Potestas (όπ.π: 96). Όπως σημειώνει ο Ιταλός Φιλόσοφος, η ΘΠ δεν είναι ένα δευτερεύον και περιθωριακό επεισόδιο στην εξέλιξη της σπινοζικής μεταφυσικής και στην πορεία υπέρβασης αυτού του οντολογικού παραδόξου, αλλά καθίσταται η πολιτική τομή σύμφωνα με την οποία αυτή μεταμορφώνεται. Στη ΘΠ ο Spinoza επιχειρεί να διευθετήσει το παράδοξο αυτό αναγνωρίζοντας στο πεπερασμένο ανθρώπινο πλήθος τον φορέα μιας άπειρης παραγωγικής και συντάσσοσας δύναμης. Ο άνθρωπος, όμως, δεν είναι «κράτος εν κράτει» (όπ.π: 136). Ο ανθρωποκεντρισμός καταρρίπτεται όταν συλληφθεί η θεϊκή δύναμη του κόσμου ως εκείνη η δύναμη η οποία, διαμέσου της ανθρώπινης συλλογικότητας, του πλήθους, προσδιορίζει οντολογικά τη δυναμική σχέση ανάμεσα στην πολλαπλότητα και την ενότητα, ανάμεσα στο πεπερασμένο και το άπειρο. Όπως τονίζει ο Negri, από την επιθυμητική ουσία του ανθρώπου μέσα στον κόσμο προκύπτει η ικανότητά του για μια φαντασιακή προβολή του μέλλοντος, που σχηματίζει το συντακτικό σχέδιο παραγωγικού μετασχηματισμού του ίδιου του κόσμου:

«Η ουσία του ανθρώπου, επομένως, είναι η όρεξη. Ο κόσμος καθορίζεται από την

όρεξη και από την επιθυμία. Η ενότητα του Λόγου (διάνοια και θέληση) και η ενότητα λόγου και σώματος τίθενται μαζί. Αυτό εξηγεί γιατί η όρεξη και η επιθυμία καθορίζουν τον κόσμο. Αλλά το «καθορίζουν» ορίζει μια στατική συντεταγμένη εξουσία, ενώ ο συντακτικός καθορισμός που ο άνθρωπος δίνει στον κόσμο είναι δυναμικός. Η συντάσσουσα ανθρώπινη δύναμη απελευθερώνεται σε έναν ανοιχτό ορίζοντα. Ο κόσμος είναι ό,τι πλέον δεν υπάρχει. Είναι το μέλλον. Είναι αυτή η προβολή. Αυτή είναι επίσης η ανθρώπινη ουσία, ένα θεμελιώδες στοιχείο του ορισμού της [...] Η επιθυμία, στο Spinoza, πρέπει να κατανοηθεί ως ένα πάθος, αλλά και ως μια ιδιοποίηση [...] με άλλα λόγια, η επιθυμία εξηγεί την ουσία του ανθρώπου σε μια δυναμική τάξη αναπαραγωγής και σύστασης. Αυτό που διαμορφώνουμε εδώ είναι μια πραγματική θετική φιλοσοφία, αδυσώπητη μέσα στη συντάσσουσα αυστηρότητά της. Πρόκειται για μια φιλοσοφία της χαράς, όπως κάποιοι/ες αναγνώστες/στριες θα το έθεται; Πιθανόν. Αυτό που είναι σίγουρο είναι πως φτάσαμε τελικά σε μία βάση για την ανακατασκευή της μεταφυσικής, που έχει επεκτείνει τη προοπτική μας απεριόριστα, τόσο με λογικούς όσο και με ηθικούς όρους» (Negri, 1991b: 134, 135). Στο έδαφος αυτό, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε πως στον Spinoza «η ίδια η πολιτική είναι μεταφυσική». και μάλιστα πως «η πολιτική είναι η μεταφυσική της φαντασίας, η μεταφυσική της ανθρώπινης σύστασης της πραγματικότητας, του κόσμου. Η αλήθεια ζει στον κόσμο της φαντασίας [...] δεν υπάρχει μόνο Φύση, αλλά υπάρχει επίσης μια δεύτερη φύση, η φύση τους proximate cause, του κατασκευασμένου Είναι [...] Η φαντασιακή δραστηριότητα φτάνει στο επίπεδο μιας οντολογικής θέσπισης, σίγουρα όχι για να επιβεβαιώσει την αλήθεια της προφητείας αλλά για να εδραιώσει την αλήθεια του κόσμου και τη θετικότητα, την παραγωγικότητα, την κοινωνικότητα της ανθρώπινης δράσης. Είναι αυτή που αναπαριστά το απόλυτο» (όπ.π: 97, 98).

Το πρόβλημα της σύστασης της Κρατικής Μορφής

Το βασικό πρόβλημα που ο Negri θέτει στη ΘΠ, είναι το *πρόβλημα της σύστασης και συγκρότησης του συλλογικού*, τόσο στην οντολογική όσο και, κυρίως, στην πολιτειακή διάστασή του. Πώς συγκροτείται η θεσμικά οργανωμένη κοινωνία, η πολιτεία; Η αρχική απάντηση που δίνει ο Spinoza είναι μέσω της συντάσσουσας φαντασίας του πλήθους: «Η φαντασία έχει κατασκευάσει τις βάσεις της κοινωνικότητας, θέτοντας μια (θεολογικά παρακινούμενη) υπακοή ως μια νομιμοποίηση του προστάγματος

πάνω στη συνεργασία» (Negri, 1991b: 105). Ο Spinoza διακρίνει την αρνητική φαντασία, η οποία παράγει τη δεισιδαιμονία, και τη θετική φαντασία, η οποία παράγει την εθελούσια υπακοή. Η δεισιδαιμονία, ως αρνητική μορφή της φαντασίας, οδηγεί στον πόλεμο και την ανασφάλεια, ενώ η υπακοή, ως θετική μορφή της φαντασίας, οδηγεί προς την ειρήνη, προς ένα «συμβόλαιο» και τη «συναίνεση» μεταξύ των πολιτών. Στην ΘΠ, ο Spinoza αδυνατεί να υπερβεί αυτό το διαχωρισμό, αυτό το δυϊσμό, και να προτείνει μια θετική εναλλακτική. Η πολεμική του αντλεί τη δύναμή της από τη μεταφυσική ανάπτυξη της σπινοζικής Ηθικής, ειδικά αναφορικά με τη λογική επικοινωνία των πολιτών γύρω από τις «κοινές έννοιες» και απέναντι σε κάθε είδους υπερβατική σκέψη και δεισιδαιμονία (όπ.π.: 106, 107).

Η προβληματική της θεσμικής σύστασης μέσω της φαντασιακής παραγωγικής ικανότητας του πλήθους αναδιατυπώνεται σε ένα ανώτερο επίπεδο, όταν ο Spinoza τοποθετείται σε σχέση με τη μακρά παράδοση της φυσικής κατάστασης και του κοινωνικού συμβολαίου. Όπως έχουμε δει εξετάζοντας τη σπινοζική πολιτική φιλοσοφία, ο όρος «σύμφωνο» εμφανίζεται στην ΘΠ, σε αντίθεση με την Π.Π. Ακόμα και στη πρώτη περίπτωση, όπως παρατηρεί ο Negri, η παρουσία του είναι θεωρητικά αναιμική (όπ.π.: 114). Το φυσικό δίκαιο του Πλήθους εμμένει μέσα στην κρατική οργάνωση και το πολίτευμα, καθορίζοντας πάντοτε τη δύναμη και τα όρια της ίδιας της κρατικής εξουσίας. Σύμφωνα με το Negri «η σπινοζική σκέψη προτείνει μια φυσική της κοινωνίας, με άλλα λόγια, μια μηχανική των ατομικών πιέσεων και μια δυναμική των συνεργατικών σχέσεων, την οποία χαρακτηρίζει πως δεν κλείνεται ποτέ στο απόλυτο, αλλά, μάλλον, προχωρά με οντολογικές μετατοπίσεις» (όπ.π.: 109). Η σκέψη του Spinoza δεν μπορεί να αναχθεί στη φυσικο-δικαιϊκή παράδοση, είναι περισσότερο μια «φαινομενολογία των παθών», και ενώ η πρώτη διαμορφώνει μια θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου και της κρατικής κυριαρχίας, η δεύτερη ανοίγεται προς μια «συντακτική προβληματική». Στον Spinoza, το Κράτος δεν συγκροτείται ως τεχνητή και πλασματική κατασκευή οργάνωσης μιας ανταγωνιστικής φυσικής κατάστασης, ούτε με τη «μεταβίβαση δύναμης» ή την «εκχώρηση δικαιωμάτων» από τη φυσική κατάσταση των ατόμων στην κοινωνική-πολιτειακή κατάσταση των πολιτών. Αντίθετα, γίνεται «εντός μιας συντάσσουσας διαδικασίας της φαντασίας που δεν γνωρίζει λογική διακοπή. Το Κράτος, ακόμα και αν ορίζεται πάνω σε μια συμβολιακή βάση, δεν είναι ένα αποκύημα της φαντασίας. Είναι, αντίθετα, ένας φυσικός καθορισμός, μια δεύτερη φύση, που συγκροτείται από την ταυτόχρονη δυναμική των ατομικών παθών και καθοδηγείται προς αυτό το προορισμό από τη

δράση μιας άλλης θεμελιώδους φυσικής δύναμης: του λόγου. Είναι η μετατόπιση της δύναμης» (Negri, 1991b: 110). Το Κράτος προκύπτει στη διασταύρωση ανάμεσα στη φαντασία και το λόγο. Έτσι ο Spinoza αποφεύγει τον απαισιόδοξο ατομισμό, την συμβολαιακή διαλεκτική, και τον απολυταρχικό οργανικισμό του Hobbes. Στον αντίποδα του χομπσιανού κατακερματισμένου, αναλυτικο-συνθετικού ατομικισμού, που παράγει ως αναγκαιότητα το Κράτος, ο Spinoza θέτει τη συντάσσουσα δύναμη της του πλήθους, που συγκροτεί και ανασυγκροτεί τη συλλογική δύναμη σε όλο και ανώτερα επίπεδα. Έτσι ο Spinoza οδηγείται σε ένα φαινομενικά παράδοξο συμπέρασμα: «Απόλυτη Εξουσία = δημοκρατία: Αλλά αυτό σημαίνει μόνο ένα πράγμα: ότι το πέρασμα αυτό [...] δεν ενεργοποίησε μια μεταφορά δικαιωμάτων αλλά μόνο μια μετατόπιση των δυνάμεων. Δεν είναι η καταστροφή των ανταγωνισμών αλλά μόνο η πιο πολύπλοκη οργάνωσή τους. Η σχέση ανάμεσα στην άσκηση της Εξουσίας και την έκφραση της συναίνεσης δεν επιπεδώνεται σε καμιά σύνθεση της Εξουσίας. Είναι μια ανοιχτή σχέση». Η δημοκρατική διακυβέρνηση είναι η πιο φυσική, η πιο συμβατή με την ελευθερία που η φύση δίνει στον καθένα. Όλοι μένουν ίσοι όπως και στη φυσική κατάσταση. Η κοινωνική και πολιτειακή κατάσταση αποτελεί συνέχεια φυσικής κατάστασης, καθώς ακόμα και στο επίπεδο της ανεπτυγμένης κοινωνικότητας παραμένει ανεξάλειπτος ένας θεμελιακός ανταγωνισμός των ατόμων και των φυσικών δυνάμεων— δικαιωμάτων τους, από τον οποίο πυροδοτείται όλη η συντάσσουσα διαδικασία (όπ.π: 111, 112). Η πολιτική κοινωνία συγκροτείται «από την αυτο-οργάνωση της δύναμης των ατομικότητων, την ενεργή αντίσταση η οποία ορθολογικά μεταμορφώνεται σε μια αντι-Εξουσία, αντι-Εξουσία η οποία συλλογικά αναπτύσσεται σε ενεργητική συναίνεση, η συναινετική πράξη που αρθρώνεται σε ένα πραγματικό σύνταγμα. Ο φυσικός ανταγωνισμός κατασκευάζει τη συγκεκριμένη ιστορικότητα της κοινωνίας, ακολουθώντας τη συστατική δύναμη της συλλογικής φαντασίας και την υλική της πυκνότητα. Το αποτέλεσμα της διαδικασίας δεν είναι η απολυταρχική, ούτε ακόμα η δημοκρατική, αλλά η συλλογική σύσταση της πραγματικότητας» (όπ.π.: 112). Από αυτή τη διαπίστωση συνάγεται και το σπινοζικό συμπέρασμα ότι, καθώς το Κράτος στηρίζεται πάντοτε στη δύναμη και τη θέληση του πλήθους, το Κράτος έχει ανάγκη τα δικά του ενεργητικά μέσα εξασφάλισης της πειθούς του πλήθους. Αν η δεισιδαιμονία, προϊόν όπως είδαμε της αρνητικής φαντασίας, εμπνέει τον φόβο εξασφαλίζοντας την υποταγή, ο φόβος δεν κάνει ποτέ κάποιον πραγματικά υπήκοο. Η υπακοή χρειάζεται τη θέληση (Negri, 1991b: 122) και είναι, όπως είδαμε, προϊόν της θετικής φαντασίας.

Συνοψίζοντας τη σπινοζική διαδικασία σύστασης του Κράτους και του πολιτεύματος, ο Negri διακρίνει τρεις δέσμες προβλημάτων στα οποία αυτή εστιάζει: 1) Το πρόβλημα της διαμόρφωσης της σχέσης ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνικότητα, 2) το πρόβλημα της καταστροφής κάθε δυνατότητας υποστασιοποίησης της κοινωνικο-πολιτικής σύνθεσης, λόγω της ιστορικής προσωρινότητας της σύνθεσης των δυνάμεων και των πολλών πτυχών διαμόρφωσης της συναίνεσης, 3) το πρόβλημα της θεμελιώδους δυσκολίας να δοθεί μια λύση (όπ.π: 113). Αναζητώντας μια τέτοια λύση, ο Spinoza προσέκρουσε σε ένα όριο-το όριο της ίδιας της πρώτης θεμελίωσης του μεταφυσικού του συστήματος. Υπό αυτή την έννοια, πολλοί σχολιαστές παρατηρούν την «αποτυχία» της ΘΠ. Ωστόσο, για τον Negri αυτή η «αποτυχία» δεν είναι ούτε τυχαία, ούτε άγωνα και αδιέξοδη. Αντίθετα, γίνεται αισθητή στο σημείο που ο Spinoza αγγίζει το πραγματικό του πλήθους, ανοίγοντας το δρόμο για τη μετάβαση από τη ΘΠ στη Πολιτική Πραγματεία, και από τη *Πρώτη* στη *Δεύτερη Θεμελίωση* τη σπινοζικής μεταφυσικής και πολιτικής σκέψης.

Στη σπινοζική σκέψη η Κρατική Μορφή διαμορφώνεται παντού και πάντα μέσα σε ένα πεδίο ανταγωνιστικών δυνάμεων χωρίς καμία οριστική ειρηνευτική λύση, μέσα στον «ορίζοντα του πολέμου» (Negri, 1991b: 118). Ανάλογα με τη στράτευση της κάθε πλευράς μέσα σε αυτόν τον πολεμικό ορίζοντα, στον οποίο όλοι/ες μας είμαστε αναγκαστικά ήδη ριγμένοι/ες, ο Spinoza διακρίνει μέσα στην κοινωνία την πολεμική σύγκρουση ανάμεσα στον Απολυταρχικό-Μοναρχικό και τον Ρεπουμπλικανικό-Δημοκρατικό Πόλο, με τον οποίο ο ίδιος συντάσσεται: «Δύο σχέδια έρχονται σε αντίθεση. Από τη μια μεριά, η σχέση metus-superstitio παρουσιάζεται ως κίνηση προς τη βαρβαρότητα και ως υποδούλωση στην Εξουσία: δηλαδή, παρουσιάζεται ως το σύμπλεγμα θεολογία-διεφθαρμένη φαντασία-μοναρχία. Από την άλλη μεριά, η cupiditas αναπτύσσεται σε libertas και securitas, δηλαδή σε φιλοσοφία-παραγωγική φαντασία-κοινοπολιτεία. Κανένας δεν μπορεί να αρνηθεί ότι ο Spinoza διάλεξε στρατόπεδο. Ολόκληρη η φιλοσοφία του εκφράζει εδώ μια ορισμένη οπτική γωνία, μια ξεκάθαρα επιλεγμένη θέση μέσα στη πραγματικότητα. Η πολιτική απόφαση θεμελιώνει, οροθετεί, και κινεί το μεταφυσικό σχέδιο. Η νομιμοποίηση της εγκόσμιας πολιτείας είναι η θεμελίωση της πολιτείας του Θεού, η κοινοπολιτεία του πνεύματος. Για αυτούς που ξέρουν την επαναστατική παράδοση του ανθρωπισμού, από τις πύλες της Φλωρεντίας μέχρι τους προτεστάντες ρεπουμπλικανούς, αυτό δεν είναι παράξενο. Είναι μέρος μιας συνέχειας, την οποία ο Spinoza ανανεώνει. Η ανωμαλία, η ακαταμέτρητη ποιότητα του σπινοζικού σχεδίου, έγκειται αλλού: έγκειται στο

γεγονός ότι, αντιδιαστέλλοντας *spes* έναντι *metus*, *libertas* έναντι *superstitio*, την κοινοπολιτεία απέναντι στον μοναρχικό απολυταρχισμό, ο Spinoza προτείνει και ανανεώνει έννοιες που ένας ολόκληρος αιώνας έχει στραφεί εναντίον τους» (Negri, 1991b: 121, 122). Η πολιτική σκέψη του Spinoza «πλεονάζει» της εποχής της, μετατρέπόμενη σε μια μεταφυσική που επίσης «πλεονάζει» της κυρίαρχης νεωτερικής μεταφυσικής. «Αυτή είναι η τραγωδία κάθε φιλοσόφου», γράφει ο Negri, που καταθέτει μια «άγρια μαρτυρία της αλήθειας ενάντια στον καιρό του» (ό.π.).

Η δεύτερη, υλιστική θεμελίωση: Η Disutopia του Πλήθους πέρα από το Κράτος

Ο ύστερος, ριζοσπαστικός Spinoza αναπτύσσεται στα τελευταία τρία μέρη της *Ηθικής*, μέρος III (περί της προέλευσης και της φύσης των συναισθηματικών επηρειών), μέρος IV (περί της ανθρώπινης δουλείας, ήτοι περί της ισχύος των συναισθηματικών επηρειών), και μέρος V (περί της Δύναμης του Πνεύματος, ήτοι περί της ανθρώπινης ελευθερίας). Στη δεύτερη θεμελίωση της *Ηθικής*, η *natura naturata* υπερνικά την *natura naturans*. Αυτός ο ύστερος Spinoza ωριμάζει υλιστικά στην ημιτελή *Πολιτική Πραγματεία*.

Στα παραπάνω μέρη της *Ηθικής*, ο Spinoza προτίθεται να θεμελιώσει μια νέα σύλληψη της ανθρώπινης κοινωνικότητας και πολιτικής πάνω στα ίδια τα σώματα, στα πάθη, τα συμφέροντα, τις δυνάμεις και τις δυνατότητές τους. Το μέρος IV της *Ηθικής* αποτυπώνει, σύμφωνα με το Negri, το θρίαμβο του εμμενούς κόσμου πάνω στην θεολογική υπερβατικότητα της κυριαρχίας, επισφραγίζοντας τη στροφή του Spinoza προς την εξέταση της υλικής σύστασης της κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας. Σε μια κορυφαία και ανατρεπτική στιγμή της νεωτερικής σκέψης, ο Spinoza παρουσιάζει τη διαδικασία της απελευθέρωσης των ανθρώπων ως ενεργοποίηση των επιθυμητικών, συναισθηματικών, πνευματικών τους δυνάμεων σε έναν παραγωγικό μετασχηματισμό του κόσμου. Η ελευθερία δεν φετιχοποιείται ως μια δικαιωματική αφαίρεση, αλλά ρευστοποιείται και υπάγεται τελικά στην ίδια την οντολογική διαδικασία αυτής της απελευθέρωσης. Η άρρηκτη σχέση που υποστηρίζει ο Spinoza ανάμεσα στην απελευθέρωση και την παραγωγική δύναμη, στρέφεται ενάντια στο κυρίαρχο κοσμοείδωλο της εποχής (Negri, 1991b: 160, 167, 166). Ο Spinoza επιχειρεί τη στρατηγική υπέρβαση των βασικών αντινομιών της αστικής

σκέψης και των κεφαλαιοκρατικών σχέσεων όχι μόνο ιδεολογικά, αλλά και συντακτικά, πρακτικά (όπ.π: 215), προς όφελος του Πλήθους: «Αιώνες αγώνα από καταπιεσμένες μειονότητες, από το εκμεταλλεζόμενο προλεταριάτο, και αιώνες διερεύνησης της ελευθερίας (και οι μεγάλες κοινωνικές εξεγέρσεις που απέβλεπαν στην καταστροφή του νέου συστήματος κυριαρχίας που επιβλήθηκε από την μπουρζουαζία, και η ωρίμανση και έκρηξη του ανταγωνισμού που ο νέος τρόπος παραγωγής αποδέσμευσε) μπορούν όλα να ιχνηλατηθούν ξεκινώντας από τη σπινοζική σκέψη ως μια υψηλή εκφραστική τους κορύφωση. Η σπινοζική πολιτική, ως λειτουργία μιας μεταφυσικής εναλλακτικής, είναι μια πραγματική και αληθινή ιστορική αντίθεση στην ανάπτυξη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής» (όπ.π.: 221).

Με άξονα αυτή τη συντακτική, πρακτική σύλληψη της ανθρώπινης απελευθέρωσης ως ξεδιπλώματος της *Potentia* που οι άνθρωποι, ως μέρος της φύσης, δυναμικά και πρακτικά ασκούν μέσα σε καθορισμένες συνθήκες, ο Spinoza οδηγείται σε μια πρωτότυπη υλιστική σύλληψη συνολικά της κοινωνίας και της πολιτείας. Για τον Ιταλό φιλόσοφο, ο πυρήνας της σπινοζικής πολιτικής θεωρίας βρίσκεται στην έννοια της «ελεύθερης αναγκαιότητας», στη σύνθεση των όρων *prudentia-multitudo*, *libertas-securitas*, *conditio-constitutio*, ανάμεσα στην «ανθρώπινη συνθήκη» και τη «σύσταση της ελευθερίας». Αυτός είναι ο πολιτικός ρεαλισμός του Spinoza. Ωστόσο, μια πραγματική αντινομία παραμένει, ανάμεσα στην *Potentia*, «ως το δυναμικό και εγγενές στοιχείο του ατόμου στην πολλαπλότητα, του πνεύματος στο σώμα, της ελευθερίας στην αναγκαιότητα-δύναμη ενάντια σε Εξουσία» και στην *Potestas* που παρουσιάζεται «ως η υποταγή της πολλαπλότητας, του πνεύματος, της ελευθερίας, και της *Potentia*» (όπ.π: 190).

Η οντολογική απόφαση του Spinoza να αναγνωρίσει προτεραιότητα στην *Potentia* έναντι της *Potestas*, έχει άμεσες πολιτικές συνέπειες. Η πολεμική ένταση ανάμεσά τους, αναπαράγοντας το «οντολογικό παράδοξο» του κόσμου ανάμεσα στην άπειρη ολότητα του Είναι και στην ενεργό προσδιοριστικότητα των τρόπων, γίνεται παραγωγική ένταση και οντολογική παραγωγή δυναμικών κοινωνικών και πολιτικών «λύσεων». Σε αυτό το σπινοζικό εννοιολογικό πλαίσιο, η *Potestas* μπορεί να κατανοηθεί μόνο ως «μια λειτουργία υποταγμένη στην δύναμη (*Potentia*) του Είναι, ως ένα στοιχείο, επομένως, που είναι ολοκληρωτικά προσδιορισμένο και υποκείμενο στη συνεχή απεξάρθρωση και τη συνεχή πραγμάτωση που το δυνητικό Είναι προσδιορίζει». Αυτή η «αντιστροφή», που όχι απλά δίνει προτεραιότητα στην

παραγωγική *Potentia* αλλά προσδιορίζει συγκεκριμένα την οριοθετημένη κίνηση της *Potestas*, επαναπροσδιορίζει την ανθρωπιστική ουτοπία πάνω σε υλιστικές, πλέον βάσεις. Η *Potentia* διαφεύγει διαρκώς της *Potestas*, την καταστρέφει, την αναδημιουργεί, την υπερβαίνει κατά τη διαδικασία της πραγματικής υλικής σύστασης του κόσμου (Negri, 1991b: 192). Αυτή είναι η οντολογική αφετηρία και της *Πολιτικής Πραγματείας*, όπου για πρώτη φορά η πολιτική φιλοσοφία γίνεται μια φιλοσοφία των μαζών (όπ.π: 209). Ιδιαίτερα στο κεφάλαιο II της ΠΠ, ο Spinoza, τονίζει ο Negri, πραγματεύεται τη μεταφυσική έννοια της ελευθερίας όπως αυτή σχηματίζεται μέσα στο πλέγμα *potentia-ius-libertas* (όπ.π: 192). Το οντολογικό παράδοξο ανάμεσα στην άπειρη δύναμη και την πεπερασμένη διαρρύθμιση, άρα και ανάμεσα στις ανθρώπινες δυνάμεις της απελευθέρωσης και στην κοινωνικο-ιστορικά καθορισμένη πολιτειακή οργάνωση, μετατρέπεται σε ένα θεμελιώδες παράδοξο του Κράτους, που έγκειται στο εξής: «όσο πιο πολύ ο απερίοριστος (ο απόλυτος) χαρακτήρας της ανώτατης Εξουσίας (σ.σ. *Potestas*) αναπτύσσεται σύμφωνα με εύρος και τη συνέχεια των κοινωνικών και πολιτικών αναγκών του πλήθους (*Potentia*), τόσο περισσότερο το Κράτος περιορίζεται και οροθετείται οριοθετείται από τη καθοριστική σημασία της συναίνεσης του Πλήθους. Επομένως, η ρήξη της συναινετικής νόρμας θέτει τον πόλεμο αμέσως σε κίνηση, η ρήξη των πολιτικών δικαιωμάτων είναι η ίδια μια πράξη του δικαίου του πολέμου» (όπ.π: 199). Σύμφωνα με τη ΠΠ, η κίνηση του Πλήθους πέρα από το Κράτος ανατρέπει τις μοναρχικές και ολιγαρχικές μορφές, τείνοντας προς το απόλυτο πολίτευμα, τη προς τη δημοκρατική αυτό-διακυβέρνησή του (όπ.π: 210).

Μέσα σε αυτή την πορεία του, το Πλήθος διάγει την ιστορική κίνησή του προς την τελειοποίηση των δυνάμεών του και την αυτο-οργάνωσή του, περιδιαβαίνοντας τον κόσμο των περατών Κρατικών Μορφών και των μηχανισμών καταπίεσής τους. Ο Negri ονομάζει αυτή την κίνηση του Πλήθους *Disutopia*. Η *disutopia*, μεταξύ ουτοπίας και δυστοπίας, είναι η διαδικασία οντολογικής απελευθέρωσης της δύναμης του Πλήθους μέσα στο δύσβατο καταπιεστικό περιβάλλον των σχέσεων κυριαρχίας και εκμετάλλευσης. Ενώ η καπιταλιστική αγορά είναι μια δεισιδαιμονία που βασίζεται στο φόβο απέναντι στην κοινωνικοποιημένη παραγωγική δύναμη, η *disutopia* είναι απελευθέρωση της παραγωγικής δύναμης από τις καπιταλιστικές σχέσεις, υλική σύσταση του κόσμου και ιδιοποίησή του από το πλήθος (Negri, 1991b: 219, 221). Η παραγωγική και συντάσσουσα πράξη του Πλήθους, από τη δύναμη και την όρεξη μέχρι την επιθυμία και το πνεύμα (*potentia— appetitus— cupiditas —*

mens) διαμορφώνει τη disutoria, και αυτή είναι η θεωρητική αναγνώριση της συγκεκριμένης προσδιοριστικότητας, της φαινομενολογίας, της πράξης του Πλήθους. Ο παραγωγικός προσδιορισμός γίνεται με τη σειρά του προσδιορίζουσα πραγματικότητα, η χειραφέτηση είναι disutoria. Η Disutoria βασίζεται στην παραγωγική δύναμη, και σημαίνει να αναζητάς «τα ίχνη της δύναμης του Είναι». Τάση και όριο, δημιουργία και δημιουργημένο, οργάνωση του απείρου είναι η χειραφέτηση, μετρά στο δοσμένο τη δημιουργία, «Η disutoria είναι η ειδική μορφή της οργάνωσης του απείρου [...] Η σπινοζική disutoria είναι η ευχαρίστηση της άγριας ανωμαλίας του Είναι [...] Όπως κάνουν όλες οι τεχνολογικά προηγμένες παραγωγικές διαδικασίες, η σκέψη του (σ.σ. Spinoza) περιλαμβάνει την πολυπλοκότητα του apparatus του εντός της εξουσίας της παραγωγικής δύναμης και, ακόμα περισσότερο, δείχνει αυτή την πολυπλοκότητα ως μια μη αναγώγιμη ενικότητα. Η disutoria είναι τόσο η κριτική αυτού που υπάρχει, των στοιχείων, όσο και η θετική, ενική κατασκευή του παρόντος. Είναι η πολυπλοκότητα των στοιχείων και η απλότητα της σύνθεσης» (Negri, 1991b: 222, 223).

Η disutoria του Πλήθους που σκιαγραφεί ο Spinoza της ΠΠ προϋποθέτει μια «δεύτερη», υλιστική θεμελίωση της σπινοζικής οντολογίας μεταφυσικής. Σε αυτή το παράδοξο της σχέσης του Είναι με την κατασκευή του, της υποστασιακής ενότητας με την τροπική πολλαπλότητα, της πρώτης με τη δεύτερη φύση, της φυσικότητας με την εθικότητα, της ιδιοποίησης της φύσης με την σύσταση του κόσμου, της παραγωγής με τη σύσταση, της Potentia με την Potestas, έχει «επιλυθεί» προς όφελος μιας «συντάσσουσας οντολογίας», προς όφελος δηλαδή του Είναι ως παραγωγή, με φορέα την υλική και φαντασιακή δύναμη της ανθρώπινης φύσης: «Η ανθρώπινη διάνοια είναι η άρθρωση της φύσης» αντλώντας από τη φύση την κατασκευαστική της δυναμικότητα, οπλισμένη με τη φαντασία και το λόγο: «Η φαντασία είναι η καρδιά της συντάσσουσας οντολογίας επειδή βρίσκεται στο κέντρο και είναι έμβλημα της συνέχειας, της απόλυτης μονοφωνικότητας της τάξης του Είναι. Επειδή είναι ένας δυναμικός κινητήρας του Είναι. Καταδεικνύει το Είναι ως παραγωγή. Η δεύτερη φύση είναι ο ανθρώπινα δημιουργημένος κόσμος» (όπ.π: 224, 225)¹³¹. Ο Negri

¹³¹. Ο Negri αναλύει περαιτέρω αυτή τη θέση ως εξής: «Η δεύτερη φύση γεννιέται από τη συλλογική φαντασία της ανθρωπότητας, επειδή η επιστήμη είναι ακριβώς αυτό: το παραγωγικό αποτέλεσμα του πνεύματος ιδιοποίησης της φύσης που η ανθρώπινη κοινότητα κατέχει και αναπτύσσει. Η διαδικασία του πολιτισμού είναι μια συσσώρευση της παραγωγικής ικανότητας. Είναι η καταστροφή της αναγκαιότητας που δεν είναι απελευθερωμένη, και συνεπώς η καταστροφή της ενδεχομενικότητας, και συνεπώς η καταστροφή του μη Είναι. Συνεπώς, αγγίζουμε το παράδοξο της σπινοζικής σκέψης και του ανθρωπισμού της: δεν υπάρχει πια φύση στον Spinoza, παρά μόνο δεύτερη φύση. Ο κόσμος δεν είναι

συνεχίζει: «[...] Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η σπινοζική παραγωγική δύναμη δεν υπόκειται σε τίποτα άλλο παρά μόνο στον εαυτό της, και μάλιστα, η κυριαρχία αφαιρείται από τις σχέσεις παραγωγής: αντίθετα, η παραγωγική δύναμη προσπαθεί, από τη δική της μεριά, να επικρατήσει στις σχέσεις παραγωγής, μέσω της δικής της δύναμης. Είναι αυτή η σύλληψη της παραγωγικής δύναμης (με την υλική και οντολογική της αναφορά) που δίνει στη σπινοζική φιλοσοφία και στη σπινοζική σύλληψη του Είναι έναν ανεξάντλητο πλούτο, έναν άγριο προσδιορισμό [...] Η κριτική του Είναι, είναι η κριτική της παραγωγής. Στη διαδικασία της σύστασής του, το παραγωγικό Είναι προχωρά σε ένα μονοπάτι όπου, σωρευτικά [...] διαμορφώνει στρωματώσεις και επίπεδα του κόσμου» (Negri, 1991b: 223, 224). Έτσι η παραγωγική δύναμη του πλήθους, καθώς αυτό-συντάσσεται και αυτό-συγκροτείται ως υποκειμενικότητα, απελευθερώνεται από τις κυρίαρχες παραγωγικές σχέσεις¹³². Για τον Negri, η υποκειμενικότητα είναι ακριβώς η σύνθεση του παραγωγικού Είναι και της συλλογικής σύστασής του. «Το υποκείμενο, είτε στην ατομική είτε στη συλλογική διαμόρφωσή του, είναι το σημείο στο οποίο η παραγωγική δύναμη του Είναι εμφανίζεται να ταυτίζεται με τη σύσταση των μορφωμάτων του Είναι» (Negri, 1991b: 226). Στο σημείο αυτό, η παραγωγική δύναμη απολαμβάνει την τελειοποίησή

φύση αλλά παραγωγή. Η συνέχεια του Είναι δεν διαμορφώνεται ως μια διαδικασία που οδηγεί από μια αρχή σε ένα αποτέλεσμα, από μια αιτία σε μια συνέπεια (σε αυτό το πλέγμα και σε αυτή την κατεύθυνση). Αντίθετα, αποκαλύπτεται ως κάτι δοσμένο, ως ένα προϊόν, ως ένα συμπέρασμα. Η αρχή είναι το αποτέλεσμα. Το παρηγμένο, συντεταγμένο Είναι είναι η αρχή της παραγωγής και της σύστασης. Κάθε άρθρωση επιστρέφεται στην παραγωγή ως τη δική της αρχή. Αλλά η αρχή είναι το ενεργά πραγματικό, είναι ο ενεργά πραγματικός πλούτος των κινήσεων του Είναι. Είναι το συντεταγμένο του παρόν. Αυτή η αντιστροφή της παραγωγής στην αρχή μιας συντάσσουσας οντολογίας είναι το σύμβολο της απελευθέρωσης των παραγωγικών δυνάμεων από τις σχέσεις παραγωγής, ανεξάρτητα από το πόσο δεδομένες ή πόσο παγιωμένες αυτές είναι. Είναι η αρχή της επανάστασης στη βάση της νεωτερικής φιλοσοφίας» (όπ.π.: 225, 226).

¹³². «Παραγωγική δύναμη και σχέσεις παραγωγής: η αντίφαση δεν είναι μεταφυσική αλλά υλική, καθορισμένη. Η σπινοζική σκέψη, ως προς το καθολικό της νόημα, μπορεί να αναχθεί σ' αυτήν την απλή κατάφαση. Η παραγωγική δύναμη απορρέει από την απειρία του Είναι, και οι μοναδικές της μορφές οργάνωσης προκύπτουν μέσα στην κίνηση του άπειρου. Κάθε καθυπόταξη και διάταξη της παραγωγικής δύναμης που δεν προέρχεται από την ίδια την αυτόνομη κίνηση της δικής της συντάσσουσας δύναμης είναι αρνητικότητα, ανταγωνισμός, κενότητα. Η έκφραση της παραγωγικής δύναμης γίνεται υλικά, πάντοτε σε ισορροπία πάνω στο όριο του Είναι, όπου η σύνταξη/σύσταση βρίσκει το στήριγμα να προβληθεί προς τα έξω, ως δύναμη του μέλλοντος. Η έκφραση της παραγωγικής δύναμης γίνεται σωρευτικά στο επίπεδο του φυσικού πεδίου και συλλογικά στο ηθικό επίπεδο, πάντοτε ως αποτέλεσμα της θεωρητικής και πρακτικής διαδικασίας η οποία, όπως η έκφραση αυτής της ίδιας της παραγωγικής δύναμης, είναι η ίδια η αυτοδιαμόρφωση του όντος. Η παραγωγική δύναμη είναι, λοιπόν, άμεσα η ίδια σύσταση, και η σύσταση είναι η μορφή διαμέσου της οποίας η παραγωγική δύναμη αποκαλύπτει το είναι. Η υλική παραγωγή, η πολιτική οργάνωση, η ηθική και γνωσιολογική απελευθέρωση, τοποθετούνται σε αυτή τη διατομή παραγωγικής δύναμης και θετικής σύστασης του κόσμου. Συνεπώς, η σχέση παραγωγής και σύστασης είναι το κλειδί της άρθρωσης [articulation] του Είναι, μια ενιαία διαδικασία που μπορεί να εκτιμηθεί από διαφορετικές οπτικές γωνίες αλλά παραμένει, στην ουσία της, ενιαία» (Negri, 1991b: 223, 224).

της μέσα στην ίδια της τη σύσταση. Το ερώτημα περί της ύπαρξης μιας σπινοζικής τελολογίας, απαντιέται λοιπόν από το Negri ως εξής: πρόκειται για μια τάση σύμπτωσης της παραγωγής με της σύστασης του Είναι, μια τάση τελειοποίησης της αυτό-οργάνωσής του, που δεν είναι υπερβατική αλλά συνιστά το εμμενές, διαρκώς μετατοπιζόμενο υποκειμενικό και εκφραστικό όριό του. Είναι, παραγωγή και σύσταση συνυφαίνουν μια χρονική σχέση που δεν είναι παρά το μέλλον του Είναι στην πορεία τελειοποίησης της σωρευτικής αυτοσύστασής του (όπ.π: 226, 228).

Η παραπάνω ανάλυση του Negri μας οδηγεί στο εξής ανατρεπτικό συμπέρασμα: η συντάσσοσα, *dis-ουτοπική* επαναστατικοποίηση των εμμενών δυνάμεων του Πλήθους προηγείται της αντεπανάστασης του συντεταγμένου Κράτους. Ακριβώς από αυτό το συμπέρασμα αφορμάται ο αναστοχασμός του Negri πάνω στις νεωτερικές επαναστατικές εξεγέρσεις, στο έργο που θα εξετάσουμε αμέσως τώρα.

Το αντεπανάστατικό καπιταλιστικό Κράτος τη δεκαετία του 1980: *Κράτος-Κρίση, Νεοφιλελεύθερο Κράτος, Πυρηνικό Κράτος*

Ο Negri δεν παύει μέσα στη φυλακή να παρακολουθεί τους νέους κύκλους κοινωνικών αγώνων που ξεπηδούν κατά τη δεκαετία του 1980 και την επίδρασή τους στην καπιταλιστική Κρατική Μορφή. Εξοπλισμένος με την υλιστική επανεργασία της σπινοζικής οντολογίας και ηθικής, επιδιώκει να χαράξει νέες κατευθύνσεις στην ανάλυση των κοινωνικών διεργασιών και των μετασχηματισμών του Καπιταλιστικού Κράτους. Έχοντας κερτήσει την ανάλυση του *Σουμπερτιανού ή Επιχειρηματικού Κράτους* που επεξεργάστηκε, όπως είδαμε, κατά τη δεκαετία του 1970, ο Negri επανεπεξεργάζεται και αναλύει περαιτέρω τους πιο συγκεκριμένους προσδιορισμούς της νέας καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής, δίνοντάς της διάφορα προσωνύμια: *Κράτος-Κρίση, Νεοφιλελεύθερο Κράτος, Πυρηνικό Κράτος, Μεταμοντέρνο Κράτος*.

Στην παρέμβασή του *Κρίση του Κράτους-Κρίση* (1980), γράφοντας μέσα από τη φυλακή, σημειώνει κάποια από τα χαρακτηριστικά που βλέπει στην ανάδυση της νέας καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής. Το πρώτο χαρακτηριστικό είναι η μετάβαση από ένα welfare State σε ένα warfare State, που αναφέρεται στα εσωτερικά αποτελέσματα της αναδόμησης της κρατικής μηχανής πάνω στις ταξικές σχέσεις. Το κύριο όπλο που χρησιμοποιεί το κεφάλαιο για αυτή την αναδιάρθρωση είναι οι μονεταριστικές πολιτικές. Κεϋνσιανά μέσα κρατικής παρέμβασης χρησιμοποιούνται με «αρνητικό»

τρόπο, για την αποκατάσταση της δυναμικής της καπιταλιστικής αγοράς. Η καπιταλιστική αντεπανάσταση έχει ως βασικό φορέα τη «Νέα Δεξιά» η οποία εκπροσωπεί τη σύγχρονη καπιταλιστική επιχείρηση και η οποία, στη «νεοφιλελεύθερη» εκδοχή του κράτους-κρίση, χρησιμοποιεί, παραδόξως, αυταρχικά κρατικά μέσα καταστολής για την επιβολή της ελεύθερης αγοράς (Negri, 1988: 91, 92). Αυτή η Νέα Δεξιά επιχειρεί την επανεγκαθίδρυση του γενικού προστάγματος του συλλογικού κεφαλαίου πάνω στον κοινωνικό χρόνο εργασίας και το κινητικό, ευέλικτο, αφηρημένο, κοινωνικοποιημένο προλεταριάτο, επαναφέροντας μια γκάμα αξιών, όπως η παράδοση, η αυθεντία, ο νόμος και η τάξη, η οικογένεια, η συγκεντρωτική ηγεσία κ.α., ώστε να χαλιναγωγήσει την διεκδικητικότητα της κοινωνικής πλειοψηφίας. Αυτό το «νέο υλικό σύνταγμα» του Κράτους αποτελεί τη πλήρη ωρίμανση του Κράτους-Κρίση (όπ.π: 93). Στη συνέχεια, ο Negri συνοψίζει την σύντομη ιστορία αυτής της Κρατικής Μορφής, από τα πρώτα στάδια ανάπτυξής της. Αρχικά, ήταν η ρήξη της σχέσης ανάμεσα στην ταξική πάλη και την καπιταλιστική ανάπτυξη του 1960 (σχέση πάνω στην οποία στηριζόταν η μεταπολεμική τάξη πραγμάτων, ο ρεφορμισμός της και η δημοκρατική συνοχή της), που έφερε μια ποσοτική υπερχείλιση του Κράτους από την πληθώρα των εργατικών μισθολογικών αιτημάτων, κατά συνέπεια την κατάρρευση του «ενάρετου κύκλου» των οικονομικών και κοινωνικο-ταξικών σχέσεων στις οποίες στηριζόταν το υλικό σύνταγμα του κεϋνσιανού Κράτους-Σχεδίου. Σε δεύτερο στάδιο, τη δεκαετία του 1970, αυτό το σχίσμα έγινε βαθύτερο. Η μεταβλητή του εργατικού μισθού ανεξαρτητοποιήθηκε ακόμη περισσότερο, έτσι που πια δεν σηματοδοτούσε απλώς μια ποσοτική δυσαναλογία, αλλά μεταμορφώθηκε ανεπίστρεπτα σε μια ποιοτική επιβεβαίωση του μισθού (με την ευρεία έννοια) ως έκφρασης της κοινωνικότητας της εργατικής τάξης. Το Κράτος-Κρίση υπερέβη και αντικατέστησε το Κράτος-Σχέδιο και συνέχισε να τελειοποιεί τους μηχανισμούς καθυπόταξης της εργατικής απειθαρχίας προωθώντας ένα σχέδιο κατακερματισμού της ενότητας της κοινωνικής παραγωγής, από την οποία αντλούσε ισχύ η εργατική τάξη (όπ.π: 93). Έτσι το μεταπολεμικό κοινωνικό και δημοκρατικό συμβόλαιο διαλύθηκε, και το Καπιταλιστικό Κράτος έπαψε να στηρίζεται πάνω στη διπλή δυναμική της καπιταλιστικής ανάπτυξης και της ανάπτυξης της εργατικής τάξης. Το πεδίο του κοινωνικού ανταγωνισμού άλλαξε και μια μεγάλη μετατόπιση ισχύος, που αποτυπώνεται και στο θεσμικό επίπεδο, συνέβη προς όφελος του κεφαλαίου. Το νέο Κράτος έχει μια τυπική μόνο ομοιότητα με το φασισμό, καθώς και οι δύο πολιτικές μορφές στηρίζονται στη ρήξη της σχέσης

κεφαλαίου-εργασίας και στην επιβολή του κρατικού προστάγματος, με την αξιοποίηση της ρήξης και της κρίσης προς όφελος της καπιταλιστικής ανάκαμψης. Το κεφάλαιο επιχείρησε να μπλοκάρει, να ελέγξει και τελικά να αντιστρέψει τις λειτουργίες που το προλεταριάτο επέβαλε στις κρατικές δαπάνες, επιβάλλοντας με τη σειρά του επιχειρηματικά κριτήρια παραγωγικότητας στους δημοσιονομικούς ισολογισμούς (Negri, 1988: 94). Ο Negri λοιπόν διακρίνει τρεις φάσεις απόκρισης του καπιταλιστικού κράτους στους αγώνες του κοινωνικοποιημένου προλεταριάτου: α) αδιάκριτη επέκταση της κοινωνικής πρόνοιας και αναγνώριση της κοινωνικοποιημένης φύσης της εργασίας β) ένα σχέδιο ελέγχου με γνώμονα το παράδειγμα της παραγωγικότητας και μια στρατηγική κορπορατιστικής ενσωμάτωσης γ) αναδόμηση «φασιστικού τύπου» με την παραπάνω έννοια. Στην ώριμη φάση, το καπιταλιστικό πρόσταγμα χαρακτηρίζεται από δύο βασικές αντιφάσεις: α) το καπιταλιστικό πρόσταγμα γίνεται όλο και πιο «φασιστικό», όλο και πιο αυτοαναφορικό, αφιερωμένο στην αναπαραγωγή του εαυτού του, «όλο και πιο άδειο από κάθε ορθολογικότητα άλλη από την αναπαραγωγή της ίδιας της αποτελεσματικότητάς του», ενώ, την ίδια στιγμή, το καπιταλιστικό πρόσταγμα οφείλει να είναι όλο και πιο κοινωνικοποιημένο, ενύπαρκτο στην ολότητα των κοινωνικών σχέσεων, δεδομένης της πραγματικής υπαγωγής της κοινωνίας στο κεφάλαιο. Το καπιταλιστικό πρόσταγμα λειτουργεί παράγοντας ένα ομοίωμα του εαυτού του, μια προσομοίωση της κοινωνικής πραγματικότητας ως χρήματος-κεφαλαίου, για να αντιμετωπίσει τη κρίση του ως κοινωνικού κεφαλαίου. Επιπλέον, β) το καπιταλιστικό πρόσταγμα πρέπει να αρθρωθεί σε συνθήκες όπου η ρήξη ανάμεσα στο πρόσταγμα και τη συναίνεση, ανάμεσα στο κεφάλαιο και το προλεταριάτο, είναι οριστική (όπ.π: 95, 96). Το νέο Κράτος διαθέτει μια *maximum* τεχνολογική αντικειμενοποίηση της κρατικής ορθολογικότητας της εξουσίας (το «πυρηνικό κράτος»), μια *maximum* άρθρωση της κρατικής παραγωγής της συναίνεσης (το «πληροφοριακό Κράτος»), μια ισχυρή διαμεσολάβηση μέσω ομάδων συμφερόντων (το «κορπορατιστικό κράτος»), και την επακόλουθη ώθηση προς το όριο των μηχανισμών αποκλεισμού, περιθωριοποίησης και επιλεκτικής καταπίεσης (το «φασιστικό» κράτος), κ.ο.κ.

Συγκρατώντας ένα καίριο σημείο της ανάλυσης του Negri από το *Κυριαρχία και Σαμποτάζ* μέχρι το παραπάνω κείμενο, συμπεραίνουμε πως η αντίφαση ανάμεσα στην κεφαλαιοκρατική ιδιοκτησία-κυριαρχία και την κοινωνικοποίηση της παραγωγής αποτυπώνεται, στο βαθμό που μπορεί να εσωτερικευτεί στο Κράτος, ως μια

αξεπέραστη αντίφαση ανάμεσα στον *φασιστικό-αυταρχικό* και το *δημοκρατικό-συναινετικό* πόλο του. Το αποτέλεσμα είναι η «εκκένωση της Κρατικής Μορφής» να έχει διπλή κατεύθυνση: από τη μία πλευρά, η Κρατική Μορφή εκκενώνεται από το κοινωνικό και παραγωγικό της περιεχόμενο, καταλήγοντας να είναι μια παρασιτική, ταυτολογική Κυριαρχία που πάσχει από έλλειψη κοινωνικής νομιμοποίησης. Από την άλλη πλευρά, η Κρατική Μορφή εκκενώνεται από τη θεολογική, υπερβατική της αυθεντία, καταλήγοντας να είναι μια εύθραυστη και αναποτελεσματική δημοκρατική ισορροπία αντιμαχόμενων κοινωνικών μέρων. Το *Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος*, καταδεικνύει ακριβώς αυτή την αντίφαση.

Μερικά χρόνια αργότερα, το 1985, ο Negri θα συνεργαστεί με τον Felix Guattari σε ένα προγραμματικό κείμενο, με τον τίτλο «Νέες γραμμές συμμαχίας, νέοι χώροι ελευθερίας», διανοίγοντας περισσότερο την ανάλυση των σύγχρονων κρίσιμων μεταβολών στην υποκειμενικότητα και τη Κρατική Μορφή. Η νέα Κρατική Μορφή είναι αποτέλεσμα των επαναστατικών γίνεσθαι του παγκόσμιου '68 και της κεφαλαιοκρατικής αντεπανάστασης, που τελικά επικράτησε πάνω σε αυτόν τον κύκλο αγώνων. Το 1968, η εξέγερση των σωμάτων έφερε την υλικότητα και υποκειμενικότητα των αναγκών και επιθυμιών σε πρώτο πλάνο, εκφράζοντας διαδικασίες μοναδικοποίησης, αυτονόμησης, απελευθέρωσης (Negri, 1986: 114, 115, 127-129).

Με την ήττα αυτών των κινημάτων, ήρθε η ανάκαμψη καπιταλισμού και του γραφειοκρατικού σοσιαλισμού, ήρθε η «παλινόρθωση των μηχανισμών της προσταγής», και διαμορφώθηκε ένας παγκόσμιος ενοποιημένος καπιταλισμός και ένα καπιταλιστικό Κράτος νέου τύπου (όπ.π: 130). Όπως και σε άλλες στιγμές της ιστορίας, το τέλος της επαναστατικής περιόδου σήμανε μια πολιτική παλινόρθωση, που δεν έχει στόχο παρά να καλύψει την απόλυτη έλλειψη νομιμοποίησης των αριστοκρατικών ελίτ και της διεστραμμένης διακυβέρνησής τους (όπ.π: 122). Όπως γράφουν οι Negri και Guattari, «η πολιτική δεν είναι σήμερα παρά η έκφραση της επικυριαρχίας των νεκρών δομών πάνω στο ζωντανό φύλλωμα της ζωντανής παραγωγής» (όπ.π: 121), ενώ η νέα κρατική εξουσία «είναι μια εξουσία γοτθική, εκείνη που θέλει να διατηρήσει στον ορίζοντά της μόνο τις εικόνες των πύργων και της Αυλής, κομμένες από την αληθινή ζωή, αριστοκρατικούς μικρόκοσμους ανίκανους να διακρίνουν γύρω τους τις νέες αναζητήσεις ελευθερίας, τις νέες εδαφικότητες που αποζητούν την αυτονομία τους» (Negri, 1986: 123). Αυτή η κρατική εξουσία χρησιμοποιεί νέους μηχανισμούς «υποκατάστασης» της κοινωνικής

ζωής, παίζοντας το ρόλο της συμβολικής προσποίησης, προσαρμογής και ελέγχου, χαρακτηρίζεται από μια «γενικευμένη αλαζονεία και ανελέητη σκληρότητα» και από την «παράλυση πολιτικών δομών» και των «ετοιμοθάνατων εξουσιαστικών σχηματισμών, ανίκανων να προσαρμόσουν μια οποιαδήποτε πολιτική στις κινήσεις της κοινωνίας» (όπ.π: 124). Είναι μια κρατική εξουσία «ανορθολογική», «τεχνοκρατικά αδιάφορη», «παρανοϊκή», που «εξελίσσεται απ'τη δεκαετία του εξήντα και μετά, σε ένα είδος σεληνιακού σταλινισμού που πολλαπλασιάζει στο άπειρο την ακαμψία της και την θεσμική της παράλυση. Η θηριώδης βούληση του τέλους της πολιτικής δεν βρίσκεται πουθενά αλλού, παρά μέσα σ'αυτό το Ανάκτορο με τους Καθρέφτες της Εξουσίας» (όπ.π: 125). Ωστόσο, «παρόλο το κενό και τη φενάκη, αυτός ο τύπος της εξουσίας δεν παύει να διαθέτει μια επίφοβη αποτελεσματικότητα». Ο καπιταλισμός απαντά με «no future» στην ανάδυση των νέων προλεταριακών υποκειμενικοτήτων, που όμως σπρώχνουν το Κράτος στην άμυνα και το υποχρεώνουν μερικές φορές να επιβεβαιωθεί αποκλειστικά με την τρομοκρατία, ενώ αυτό μετατρέπεται σε ένα «Πυρηνικό Κράτος», κράτος τρόμου για την απάντηση στη κρίση (όπ.π: 134, 135). Και αυτό στο πλαίσιο ενός νέου, Παγκόσμιου Ενοποιημένου Καπιταλισμού που «πραγματοποίησε μια πραγματική επιστράτευση των κρατικών λειτουργιών και εγκαινίασε ένα νέο τύπο εμφυλίου πολέμου: όχι μόνο με στρατιωτικά και αστυνομικά μέσα, με έκτακτες νομοθεσίες, αλλά επίσης και με τη χρησιμοποίηση ψυχολογικών και πληροφορικών όπλων και με τις κατάλληλες πολιτικές και πολιτιστικές στρατηγικές [...] Το Κράτος θεώρησε συμφέρον να επιβάλλει την επιστροφή σε μια ενισχυμένη κοινωνική διχοτομία, άρχισε λοιπόν να προβάλλει τη δύναμή του, παίρνοντας δραστικά μέτρα και χρησιμοποιώντας εξαιρετικά σύνθετους μηχανισμούς ελέγχου και καταστολής», σε ένα πεδίο σύγκρουσης που επιλέγει ο εχθρός (όπ.π: 152, 153).

Ο Negri συνεχίζει την έρευνα των παραπάνω μετασχηματισμών της δεκαετίας του 1980 και εκθέτει ένα μέρος των νέων αναλύσεων του στη συλλογή *Politics of Subversion*, που εκδίδεται το 1989. Αφού πρώτα υπενθυμίζει πως η πρόγνωση της έλευσης του *κοινωνικού εργάτη* μετά τον *εργάτη-μάζα* επαληθεύτηκε, ισχυρίζεται πως η νίκη της καπιταλιστικής κυριαρχίας πάνω στους αγώνες του *εργάτη-μάζα* το 1970 ήταν μια «*Πόρρειος Νίκη*», καθώς ήταν ανίκανη να αποκαταστήσει μια ουσιαστικά αναπτυξιακή τάξη στη βιομηχανική παραγωγή και συνολικά στο παραγωγικό κεφάλαιο. Έτσι το κεφάλαιο αναγκάστηκε να αυτοματοποιήσει και να τριτογενοποιήσει την παραγωγή, φεύγοντας από τα εργοστάσια, προσφέροντας

παράλληλα στους εργαζομένους ένα νέο καταναλωτικό καθεστώς που να ανταποκρίνεται καλύτερα στην άρνηση της εργασίας, την κινητικότητα και την ευελιξία τους. Το νέο κοινωνικό συμβόλαιο περιλαμβάνει λοιπόν τη μαζική έξοδο τόσο του κεφαλαίου όσο και της εργασίας από το χώρο του εργοστασίου, από τον ταϊλορισμό-φορντισμό, από τον κεϋνσιανισμό και τον συνδικαλιστικό συμβιβασμό κεφαλαίου-εργασίας μέσω του σοσιαλδημοκρατικού Κράτους (Negri, 1989: 76). Έτσι τις ιστορικές φιγούρες του επαγγελματία *εργάτη-τεχνίτη*, και του *εργάτη-μάζα* (μαζική αλυσίδα παραγωγής), διαδέχεται τελικά ο *κοινωνικός εργάτης*, που συνθέτει τη διανοητική σύλληψη και την υλική εκτέλεση σε έναν οικουμενικό ορίζοντα (όπ.π: 78). Η μετατόπιση από τον εργάτη μάζα στον κοινωνικοποιημένο εργάτη και πέρα από αυτόν, σημαίνει την μετατόπιση και τη σταθεροποίηση του άξονα κοινωνικού ανταγωνισμού σε ένα υψηλότερο επίπεδο, σε μια ολόκληρη «οικολογία» της κοινωνικής αναπαραγωγής, που συγκροτεί τη «δεύτερη φύση» του κοινωνικού εργάτη (όπ.π: 87). Ο σύγχρονος καπιταλισμός εκμεταλλεύεται όχι μόνο την παραγωγικότητα αλλά και την ίδια την κοινωνική και επιστημονική συνεργασία του κοινωνικού εργάτη, εκμεταλλεύεται την ίδια την κοινωνικότητά του. Το κεφάλαιο πρέπει να ιδιοποιηθεί τη ζωντανή επικοινωνία του κοινωνικού εργάτη και να τη μετατρέψει σε εκμεταλλεύσιμη πληροφορία (όπ.π: 116, 119). Ο χρηματο-οικονομικός και νομισματικός έλεγχος, με την επικράτηση του μονεταρισμού, είναι χαρακτηριστική μορφή των σύγχρονων μηχανισμών καπιταλιστικής εκμετάλλευσης (όπ.π: 120). Με το μονεταρισμό, το χρήμα αναγνωρίζεται ως αντιπρόσωπος της ολότητας της κοινωνικοποιημένης παραγωγής, και την ίδια στιγμή, ταυτόχρονα και αντιφατικά, αρνείται αυτόν τον κοινωνικό χαρακτήρα της. Το κεφάλαιο συνειδητοποίησε το παράδοξο ότι, για να διατηρήσει το χρηματικό έλεγχο πάνω στην κοινωνική εργασία, θα πρέπει να της αρνηθεί την κοινωνικότητά της. Επιπλέον, «το κεφάλαιο είδε σωστά αυτό το παράδοξο ως μία ένδειξη ότι η παραγωγική του ικανότητα έχει εξαντληθεί-και αντέδρασε ενάντια στο σημάδι της ίδιας της περατότητάς του με τη βία εκείνου που αρνείται να συμβιβαστεί με το αναπόφευκτο του ίδιου του θανάτου του» (όπ.π: 121). Στα τέλη της δεκαετίας του 1970, το μονεταριστικό Χρήμα, ως καπιταλιστική απάντηση στην κοινωνικο-ταξική κρίση, έρχεται σε σύγκρουση με το χρήμα ως μέτρο κοινωνικών αξιών: «Από τη στιγμή που γίνεται η αριθμητική έκφραση ενός πλέγματος αφηρημένων και συλλογικών παραγωγικών ποσοτήτων, η αμοιβή μιας δύναμης η οποία είναι ομοιογενώς κατασκευασμένη και ομοιόμορφα διάχυτη (τουλάχιστον κατά τάση), το Χρήμα

χρησιμοποιείται ως κατασταλτικό μέσο. Το αποτέλεσμα αυτού του βραχυκυκλώματος είναι μια ακραία θηριωδία. Η αίσθηση του θανάτου ενάντια σε αυτή της ζωής, το περιβάλλει» (Negri, 1989: 122).

Ξεχωριστή θέση στην ίδια προβληματική κατανόησης της νέας καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής, έχουν οι αναλύσεις του Negri για το «*Πυρηνικό Κράτος*» σε ορισμένα σημαίνοντα κείμενά του στα οποία αναφερθήκαμε ήδη, όπως στο *Κυριαρχία και Σαμποτάζ* και στις *Νέες γραμμές συμμαχίας — Νέοι χώροι ελευθερίας*. Πληρέστερη ανάλυση του Πυρηνικού Κράτους βρίσκεται σε μια σειρά κειμένων που περιλαμβάνονται στη συλλογή *Politics of Subversion*. Σύμφωνα με το Negri, το Κράτος πρέπει να ερμηνευτεί όχι μόνο ως οργάνωση του πλαισίου της κοινωνικο-ταξικής σύγκρουσης, αλλά, πριν από όλα, ως μηχανή εκμετάλλευσης και ως υποκείμενο που αντιτίθεται σε άλλα υποκείμενα. «Πρέπει επομένως να μεταβούμε για άλλη μια φορά από μια συγχρονική σε μια διαχρονική ανάλυση — αλλά αυτή τη φορά, με μόνο στόχο να εμπλουτίσουμε την περιγραφή των αρθρώσεων της κρατικής μορφής» (όπ.π.: 130). Ποιές κρατικές αρθρώσεις μπορούμε να διακρίνουμε; Σε διάφορα σημεία της ανάλυσης του Negri μπορούμε να διακρίνουμε τις λειτουργίες του (καπιταλιστικού) Κράτους ως εξής: επικράτηση, εκμετάλλευση, αναπαραγωγή της εκμεταλλευτικής σχέσης, ανταγωνισμός του καπιταλιστικού Κράτους ως υποκειμένου με τους εσωτερικούς και εξωτερικούς εχθρούς-υποκείμενα (όπ.π.: 130 κ.α.). Χαράσσοντας μια τέτοια μεθοδολογική κατεύθυνση, και με υλιστικό πυρήνα πάντοτε τον κοινωνικό ανταγωνισμό, ο Negri ιχνηλατεί την ανάδυση μιας νέας Κρατικής Μορφής, την οποία ονομάζει *Πυρηνικό Κράτος*.

Ο Negri υποστηρίζει, όπως έχουμε δει, μια μακρο-ιστορική σπείρα ασύμμετρης ανάπτυξης της ανταγωνιστικής κεφαλαιακής σχέσης και του καπιταλιστικού Κράτους: από την πρωταρχική συσσώρευση κεφαλαίου και το πρωταρχικό καπιταλιστικό Κράτος, διαμέσου της διαλεκτικής του καπιταλιστικού κράτους με τους αναπτυσσόμενους κοινωνικο-ταξικούς ανταγωνισμούς, και μέχρι την έσχατη καπιταλιστική συσσώρευση και το Κράτος της, το Πυρηνικό Κράτος¹³³. Για να

¹³³ . «Μπορεί επίσης να σημειωθεί ότι με το πυρηνικό κράτος, η μακρά διαδικασία της ιστορικής εξέλιξης του καπιταλιστικού κράτους φαίνεται να βρίσκει ένα επιστέγασμα. Μετά από μια πρώτη, βάνανση, περίοδο συσσώρευσης και την εγγύησή της από το καπιταλιστικό κράτος, το τελευταίο επικατέστηκε τις δυνάμεις της αγοράς ως μια μυστικοποιημένη “απόδειξη” ότι η κοινωνία λειτούργησε δημοκρατικά. Αλλά στο βαθμό που η ομαλή λειτουργία της αγοράς παρεμποδίστηκε από την εμφάνιση νέων δυνάμεων που δεν μπορούσαν να ενσωματωθούν τη λογική της αγοράς και τον “φιλελεύθερο καταναγκασμό” της, έτσι γεννήθηκε η αναγκαιότητα της αναζωογόνησης των μηχανισμών του απόλυτου καταναγκασμού. Αυτό που διακυβεύεται είναι η ακριβής μορφή του

καταδείξει αυτή την ιστορική εξέλιξη, ο Negri θα επιχειρήσει να δείξει την κατάρρευση της κλασικής αστικής διαλεκτικής, στην οποία στηριζόταν το καπιταλιστικό Κράτος. Έτσι σκιαγραφεί έναν θεμελιώδη ιστορικό μετασχηματισμό, σύμφωνα με τον οποίο η διαλεκτική της αστικής κοινωνίας και του κλασικού καπιταλιστικού Κράτους σταδιακά ενδορρηγνύεται κατά μήκος της εξέλιξης του κοινωνικο-ταξικού ανταγωνισμού, παράγοντας μια νέα Κρατική Μορφή. Αρχικά, ο Negri τονίζει τη σημασία της *εγελιανής διαλεκτικής του Κράτους* ως της **κατεξοχήν** θεωρίας του νεωτερικού Κράτους, και τη σημασία της αστικής κοινωνίας ή κοινωνίας των ιδιωτών/πολιτών ως το κατεξοχήν θεμέλιο τόσο της διαλεκτικής όσο και του Κράτους. Στον Hegel, σύμφωνα με τον Negri, η αστική κοινωνία εμφανίζεται ως μια ζωντανή αντίφαση στον *οριζόντιο* επίπεδο της κοινωνίας και ως μια «*διαρκής επανάσταση*» *κάθετης πολιτικής λύσης* αυτής της αντίφασης, στην κατεύθυνση του Κράτους. Η υλιστική ανάλυση, αρχικά, καταδεικνύει την αδυνατότητα κάθε τέτοιας επίλυσης, που είναι ασύμβατη με τη πραγματική οργάνωση και σύγκρουση των τάξεων. Αυτό σημαίνει ότι η αστική κοινωνία παραμένει διχοτομημένη και ότι η σύγκρουση που τη διαπερνά είναι επί της ουσίας άλυτη: «Κάθε θεωρία του Κράτους είναι θεολογική. Η επανάσταση μέχρι σήμερα μόνο τελειοποίησε το Κράτος. Το ζήτημα, όμως, είναι να το καταστρέψουμε. Αλλά αυτή η καταστροφή είναι εσωτερική προς τη διχοτομία με την οποία η αστική κοινωνία οργανώνεται. Ενυπάρχει στον δικό της ορίζοντα» (Negri, 1989: 170). Ο Negri προσθέτει, ωστόσο, πως ο ίδιος ο κάθετος άξονας οργάνωσης μιας κρατικής λύσης της αντίφασης της αστικής κοινωνίας έχει πλέον ανατραπεί, καθώς το κεφάλαιο πέτυχε μια συνάρθρωση της κοινωνίας και του κράτους σε μια παγκόσμια τάξη που προσομοιάζει με την αστική κοινωνία η ίδια. Σε αυτή τη προοπτική, οι διχοτομίες της κοινωνίας τείνουν να γίνουν εντελώς οριζόντιες, ανατρέποντας τη κάθετη διαλεκτική καπιταλιστικής κυριαρχίας και υπηκόων-πολιτών και μετασχηματίζοντάς τη στην οριζόντια σύγκρουση της κυρίαρχης εξουσίας με τις

ελέγχου. Ο έλεγχος, με την πυρηνική του μορφή, καταδεικνύει ότι η απορρόφηση και η εκμετάλλευση του κοινωνικού χρόνου, στην οποία βασίζεται η καπιταλιστική συσσώρευση, πρέπει πάσει θυσία να διατηρηθεί, με τον πόνο της ακύρωσης του ίδιου του χρόνου, τον οποίο η πυρηνική ενέργεια εμπεριέχει ως καταστροφική ικανότητα. Το πυρηνικό κράτος είναι ένας ιστορικο-πολιτικός σχηματισμός που δείχνει προς την ώρα-μηδέν της ανθρώπινης καταστροφής, και ο οποίος νομιμοποιεί τη δύναμή του στη βάση αυτής της απειλής. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, η σχέση δημοκρατικής-συνταγματικής νομιμοποίησης δεν είναι μόνο ότι καταστράφηκε από το πυρηνικό κράτος, αλλά, επιπλέον, μέσα στο τελευταίο νέοι τύποι κοινωνικής εκμετάλλευσης - νέες μορφές κοινωνικής διαστρωμάτωσης και νέοι μηχανισμοί διακυβέρνησης, που είναι εξειδικευμένοι και και διακριτοί-εδραιώνονται. Κατά συνέπεια, η ίδια η έννοια της εξουσίας έχει με αυτό τον τρόπο μεταμορφωθεί» (Negri, 1989/197).

δυνάμεις της αντεξουσίας. Η κοινωνική διχοτόμηση, μετατοπισμένη στο σύμπλεγμα *κοινωνίας-κράτους*, είναι αδύνατο να βρει κάθετες και διαλεκτικές λύσεις της σύγκρουσης στην κατεύθυνση του Κράτους, και βρίσκει πλέον μόνο οριζόντιες διευθετήσεις στο παγκοσμιοποιημένο επίπεδο καπιταλιστικού κράτους-αστικής κοινωνίας. Έτσι το καπιταλιστικό Κράτος σε συνθήκες *πραγματικής υπαγωγής της κοινωνίας στο κεφάλαιο*, επιδιώκει απλώς τον έλεγχο και την εξισορρόπηση της σύγκρουσης, όπως ορισμένες νέες συνταγματικές, δικαιοϊκές και πολιτικο-θεωρητικές προσεγγίσεις προσπαθούν να υποστηρίξουν (Negri, 1989: 171, 172).

Στα ερείπια της κλασικής αστικής διαλεκτικής και του νόμου της αξίας, το *Πυρηνικό Κράτος* του σύγχρονου καπιταλιστικού Προστάγματος αναδύεται και εμπεδώνεται. Σύμφωνα με τον Ιταλό στοχαστή, το ύστερο καπιταλιστικό Κράτος στηρίζεται πια όχι στη *(διαλεκτική) σχέση*, όπως συνέβαινε με το φιλελεύθερο Κράτος και το «*Κράτος-Σχέδιο*», αλλά στην *απουσία (διαλεκτικής) σχέσης* ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία – θα λέγαμε, πως το Κράτος δεν στηρίζεται σε μια ταξική διαλεκτική σχέση αλλά σε μια ταξική *μη διαλεκτική, πολεμική (μη) σχέση*. Το καπιταλιστικό Κράτος πλέον «*μονώνει*» τον μυστικοποιημένο εαυτό του από τις διαρρηγμένες κοινωνικο-ταξικές σχέσεις, επιβάλλοντας τους δικούς του διαχωρισμούς και κατακερματισμούς στη διαδικασία της κοινωνικής παραγωγής, για να μπορέσει έτσι να την ανασυνθέτει, να την αναπαραστήσει και να την εκμεταλλευτεί μέσα από ολοκληρωτικούς, διοικητικούς μηχανισμούς αναπαραγωγής του κεφαλαίου *που αντιτίθενται* την κοινωνική παραγωγή και αναπαραγωγή¹³⁴.

¹³⁴. «Δεν υπάρχει σχέση ανάμεσα στη θεωρία του Κράτους και τη θεωρία της τάξης, με την έννοια ότι ενώ η θεωρία του κράτους είναι μια θεωρία της κυριαρχίας, η θεωρία της τάξης είναι μια θεωρία αυτοαξιοποίησης και προλεταριακής ανεξαρτησίας. Αυτό δεν σημαίνει ότι το Κράτος δεν είναι ένα εργαλείο της κυρίαρχης τάξης ή το μονοπώλιο της νομιμοποιημένης χρήσης της βίας κτλ κτλ. Σημαίνει μόνο ότι αυτά τα χαρακτηριστικά δεν έχουν πια τίποτα κοινό με τα κινήματα της εργατικής τάξης. Έχουμε συνηθίσει να θεωρούμε το κρατικό ρεφορμισμό και τις δραστηριότητες των κρατικών οργανισμών γενικά ως απάντηση στα κινήματα της εργαζόμενης και προλεταριακής τάξης. Μια τέτοια συνδεση υπήρχε κατά την περίοδο του φιλελεύθερου κράτους και του “κράτους-σχεδίου”, αλλά σήμερα αυτή η σχέση δεν υπάρχει πλέον [...] Με αυτή την έννοια-με τους όρους της θεμελιώδους φύσης του ως αυτόνομου παραγωγού μιας τάξης που είναι λειτουργική για την απλή αναπαραγωγή της κυρίαρχης τάξης, βλ. της εκμεταλλευτριας τάξης — το Κράτος έχει μονώσει τον εαυτό του [...] Το Κράτος διεξάγει μια σκληρή μάχη ενάντια σε κάθε μορφή συνάθροισης των κοινωνικών δυνάμεων της παραγωγής. Η μόνη του δύναμη να μορφοποιεί έγκειται στην εργασία του διαχωρισμού που αυτό εκτελεί. Έχουμε να κάνουμε, επομένως, με μια αρνητική σχέση. Το περιεχόμενο της εργασίας συμβολοποίησης της κοινωνικής πραγματικότητας που εκτελεί το Κράτος, είναι μια συνεχώς ανανεούμενη προσπάθεια κατακερματισμού. Το Κράτος δεν είναι ικανό να απορροφήσει τις συννοητές πρωτοβουλίες οι οποίες πηγάζουν από την εκμεταλλευτική κοινωνία. Είναι απλά ικανό να τις εγγράψει και να τις εισαγάγει σε ένα αφηρημένο και συμβολικό πλαίσιο νομιμοποίησης της κυριαρχίας. Το Κράτος αναπαρίσταται σε εικόνες: είναι μια ταινία, μια τηλεόραση, ένας πληροφοριακός μηχανισμός ο οποίος (σ.μ προσπαθεί να) λειτουργεί πριν (σ.σ ανεξάρτητα) από τη συγκεκριμένη ύπαρξη της εργατικής τάξης και των διαφόρων μερών της. Το Κράτος είναι η καθαρή

Στον ανεπτυγμένο καπιταλισμό, η αποδιάρθρωση της διαλεκτικής *κεφαλαίου-εργασίας* παίρνει τη μορφή της αποδιάρθρωσης διαλεκτικής σχέσης κοινωνικού κεφαλαίου-κοινωνικής εργασίας, και της αυτονόμησης της αναπαραγωγής του χρήματος-κεφαλαίου από την αναπαραγωγή της κοινωνικοποιημένης εργασίας. Αυτή η ρήξη ωθεί το καπιταλιστικό Κράτος σε μια τρομοκρατική αντιδραστικοποίηση, ως απάντηση στη βαθιά και ριζική κρίση της σχέσης κεφάλαιο. Η καπιταλιστική ορμή προς το τρόμο συνοδεύεται από την ιδεολογία της πυρηνικής δύναμης (Negri, 1989: 122-3). Στον ανεπτυγμένο καπιταλισμό, ο πυρηνικός τρόμος, που χρησιμοποιεί «*την απειλή του θανάτου για την εγγύηση της συνέχισης της εκμετάλλευσης*», εμφανίζεται ως «*συσσώρευση πάγιου (κοινωνικού) κεφαλαίου*» απέναντι στη *ζωντανή εργασία* (όπ.π.: 123). Πράγματι, η κεφαλαιακή αξιοποίηση της πυρηνικής ενέργειας εμφανίζεται ως το πλέον αντιπροσωπευτικό παράδειγμα της καπιταλιστικής προσταγής πάνω στην κοινωνική, επιστημονική εργασία και παραγωγή, που μετατρέπει τα κοινωνικά-επιστημονικά επιτεύγματα της ζωντανής εργασίας σε καπιταλιστικά όπλα της νεκρής εργασίας του (πάγιου) κεφαλαίου απέναντι στην ίδια την κοινωνικοποιημένη ζωντανή εργασία. Οι δύο αυτές αντίρροπες δυνάμεις εντός της κεφαλαιακής ανταγωνιστικής σχέσης, η αυτονόμηση της καπιταλιστικής κυριαρχίας και η κοινωνικοποίηση της παραγωγής, πιέζουν την καπιταλιστική Κρατική Μορφή προς δύο αντίθετες κατευθύνσεις, οδηγώντας τελικά στην αντιδραστική «*σκλήρυνση*» του Πυρηνικού Κράτους και στην ένταση του κοινωνικού πολέμου¹³⁵. Το Πυρηνικό Κράτος σηματοδοτεί την επιστροφή της καταγωγικής νεωτερικής-καπιταλιστικής αρχής του πολέμου στην ημερήσια διάταξη της κανονικότητας, της αρχής του πολέμου που γίνεται ο μονίμως ορατός κοινωνικός ορίζοντας¹³⁶. Σε συνθήκες «πραγματικής

μυστικοποίηση της κυριαρχίας. Δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο ως αποτελεσματική μυστικοποίηση. Το Κράτος, επομένως, δεν σχηματίζει τάξεις, αλλά τις αναπαριστά. Κανένα από τα προβλήματα που αφορούν τις τάξεις δεν έχει τίποτα κοινό με τον τρόπο που το Κράτος μιλάει για αυτές. Το Κράτος είναι η μορφή αυτής της μη-πραγματικότητας» (Negri, 1989: 177, 179).

¹³⁵. «Αν πρόκειται να εξασφαλίσουμε τη νίκη, είναι αναγκαίο να εκθέσουμε πλήρως το γεγονός πως η θεμελίωση της κυρίαρχης εξουσίας [protere] στην πυρηνική εξουσία είναι η μία και μοναδική θανάσιμη ασθένεια που γνωρίζει η κοινωνία. Το κεφάλαιο είναι προσδεμένο στην πυρηνική εξουσία. Το κεφάλαιο την εκμεταλλεύτηκε και θέλει να εξασφαλίσει την αποδοχή του ως πάγιο κοινωνικό κεφάλαιο. Αυτή η κοινωνική θεμελίωση, ο πυρηνικός τρόμος-είτε ως κεφάλαιο είτε ως κοινωνικό κεφάλαιο-δεν μπορεί παρά να καταστραφεί. Θεώρημα: όταν το πάγιο κοινωνικό κεφάλαιο εμφανίζεται ως πυρηνικό κεφάλαιο, τότε η αναπαραγωγή δεν συμβαίνει πλέον ειρηνικά. Δεν είναι ούτε νομιμοποιημένη ούτε ανεκτή. Αυτό το κεφάλαιο πρέπει να καταστραφεί. Η διαλεκτική τελειώνει εδώ. Μένει μόνο ο ανταγωνισμός ανάμεσα σε μια καπιταλιστική εξουσία που υπάρχει κάτω από τη σκιά της καταστροφής και στην κοινωνική δύναμη της εργαζόμενης συνεργασίας. Ο πόλεμος ήταν πάντα μια θεμελιώδης όψη της καπιταλιστικής οργάνωσης της κοινωνίας» (όπ.π.: 124).

¹³⁶. Ο Negri συμπληρώνει: «Από αυτή τη σκοπιά ο Hobbes ήταν πραγματικά ο ειδικός και ο προφήτης της αστικής κοινωνίας. Η εσωτερική του πολέμου στην οργάνωση της κοινωνίας είναι το

υπαγωγής της κοινωνίας στο κεφάλαιο», ο Negri υποστηρίζει πως «μια θεωρία του Κράτους ή της Επανάστασης πρέπει να υποθέσει πως ένα πεδίο πολέμου είναι ο κανόνας», άρα πως η πολιτική είναι πλέον «η συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα» (όπ.π: 171, 172).

Ο Negri βλέπει, επιπλέον, στο Πυρηνικό Κράτος το αποτέλεσμα ενός νόμου αύξησης του ιδεαλιστικού χαρακτήρα των καπιταλιστικών στρατηγικών επικράτησης και εκμετάλλευσης, σε βαθμό ανάλογο της εντεινόμενης υλικής πίεσης που ασκεί στο Κεφάλαιο η αυξανόμενη κοινωνικοποίηση της εργασιακής δύναμης, την οποία το Κράτος πρέπει να μπλοκάρει, να διακόψει, να σταματήσει (Negri, 1989: 136). Έτσι, η υπερβατική επιβολή ιεραρχικών αξιών από το καπιταλιστικό Κράτος έρχεται ως μια ιδεαλιστική απάντηση στο αυξανόμενο έλλειμμα υλικής πραγματικότητας που γιγαντώνεται μέσα στην καρδιά της καπιταλιστικής κυριαρχίας: το καπιταλιστικό κράτος δεν μυστικοποιεί πλέον τη πραγματικότητα, αλλά υποκαθιστά την ίδια τη μυστικοποίηση της πραγματικότητας με έναν άκρατο κυνισμό, υπερτονίζοντας έτσι την κενότητα του κεφαλαιοκρατικού κόσμου και αποδομώντας έτσι την αληθοφάνεια της ίδιας του της ιδεολογίας του. Η λειτουργία του καπιταλιστικού Προστάγματος αρθρώνεται με «παράλογα αλλά αποτελεσματικά σημαίνοντα», και η παραγωγή της υποκειμενικότητας γίνεται παραγωγή του απάνθρωπου (όπ.π.)¹³⁷. Εδώ ο Negri

θεμελιώδες στοιχείο της αστικής ιδεολογίας κατά τη νεωτερική εποχή. Αυτή είναι η βασική προϋπόθεση πάνω στην οποία το νεωτερικό κράτος θεμελιώνεται [...] Ζούμε τώρα στο τέλος αυτής τη ιστορικής φάσης. Όπως συμβαίνει συχνά, η καταγωγή-σε αυτή την περίπτωση, ο ειδικός σκοπός της κοινωνικής τάξης, δηλαδή, η δικαϊκή λύση του πολέμου-έχει (εξαιτίας του προηγμένου σταδίου της ανάπτυξης) ανοίξει το δρόμο σε ακραίες εναλλακτικές. Ο πόλεμος έχει για ακόμη μια φορά γίνει το άμεσο υπόβαθρο και ο υπερκαθορισμός της ύπαρξής μας. Η πυρηνική δύναμη έχει εδραιώσει αυτό τον υπερκαθορισμό και τον έχει καταστήσει ανεπίστρεπτο. Ο πόλεμος είναι επομένως μια παρουσία, ένας μόνιμος ορίζοντας και μια συνεχής πίεση. Η κοινωνία απλά αποτελεί το φόντο. Με την έλευση της πυρηνικής δύναμης, οι διαδικασίες της νομιμοποίησης έχουν γίνει βίαιες [...] Ο φόβος πρέπει να είναι τόσο εξαπλωμένος και έντονος, ώστε οι άνθρωποι να μένουν αποσβολωμένοι από αυτόν. Η πυρηνική εξουσία βασανίζει τη ψυχή. Ο πόλεμος έχει γίνει μια λανθάνουσα παρουσία στις αντιλήψεις της πυρηνικής δύναμης, και η ίδια έχει γίνει ένα σταθερό σημείο στον ορίζοντα της συνείδησής μας» (Negri, 1989: 124, 125).

¹³⁷. «Η καταστροφή του κράτους πρόνοιας και η ανακατασκευή της καπιταλιστικής αγοράς, η διάλυση της κοινωνικής φύσης της εργασίας, η τμηματοποίηση και ο κατακερματισμός της αγοράς εργασίας-και τελικά η δυαδική κοινωνία και όλες οι άλλες βρωμίες που αυτή γεννά-δεν θα είχαν κανένα νόημα αν δεν ήταν εμφανώς αλληλεξαρτώμενα μέσα σε ένα μοντέλο εκτεταμένης αναπαραγωγής το οποίο –σε μία ορισμένη έκταση-αποδεικνύει πως είναι μια ανεξάρτητη δύναμη και ένα σχέδιο διαχωρισμού. Η καπιταλιστική διακοπή της κοινωνικοποίησης της εργασιακής δύναμης και της κοινοτικής φύσης της επικοινωνίας και της εργασιακής συνεργασίας προωθείται εδώ με όρους ακραίας μυστικοποίησης και με όρους ενός ριζοσπαστικά εναλλακτικού σχεδίου [...] ακόμα και το κεφάλαιο εγκαταλείπει την πολυαγαπημένη διαλεκτική του. Από μια ιδεαλιστική και τυπική οπτική γωνία, επομένως, συλλαμβάνουμε την ανώτερη καπιταλιστική υποκειμενικότητα. Ιεραρχικές αξίες-οι οποίες όπως πάντα είναι μια συσσωμάτωση των παραδοσιακών στοιχείων του προνομίου και των αξιοκρατικών λειτουργιών-επιβάλλονται εδώ, ή μάλλον παράγονται και αναπαράγονται. Οδηγώντας αυτή τη λειτουργία σε ένα σημείο κατάληξης, το κεφάλαιο πραγματώνει την ίδια του την

περιγράφει τη δεύτερη φάση εκκένωσης του Κράτους που είδαμε στο *Κυριαρχία και Σαμποτάζ*: καθώς αυτό αδειάζει από το κοινωνικό του περιεχόμενο, το καπιταλιστικό Κράτος αρνείται την κοινωνική πραγματικότητα της εργασιακής δύναμης στην οποία βασίζεται και αναιρεί τις ηθικοπολιτικές και ιδεολογικές αναπαραστάσεις που τη συνοδεύουν, αναγνωρίζοντας κυνικά την κοινωνική, ηθική και ιδεολογική του κενότητα, αυτό το έλλειμμα κοινωνικής πραγματικότητας. Έτσι το Κράτος μετατρέπεται σε έναν παρανοϊκό μηχανισμό που αρνείται την κοινωνική υλικότητα της εργασιακής δύναμης στην οποία βασίζεται, ωθούμενο έτσι προς τον ιδεαλισμό του Κρατικού Προστάγματος που επιβάλλεται πάνω στις υλικές, εργασιακές και κοινωνικές σχέσεις στις οποίες βασίζεται, χρησιμοποιώντας παράλογα, τρομοκρατικά σημαίνοντα.

Σε σύγκρουση με αντιλήψεις περί παντοδυναμίας του καπιταλιστικού Κράτους, ο Negri υποστηρίζει πως η ένταση της πολεμικής, τρομοκρατικής εκστρατείας του νέου καπιταλιστικού Κράτους είναι ανάλογη της ευθραυστότητας της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης και του κρατικού της μηχανισμού. Ο ιταλός φιλόσοφος χρησιμοποιεί εδώ μια εύγλωττη αναλογία από την επιστήμη της αντοχής των υλικών: «Υπάρχει μια πολύ συγκεκριμένη φυσική στιγμή-όπως όταν ένα ελαστικό υλικό τεντώνεται υπερβολικά-όπου μια νέα κατάσταση πάει να εκραγεί σε ένα ποιοτικό άλμα. Είναι μια τέτοια στιγμή που η εμπειρία και η αναζήτησή μας τώρα μας υποχρεώνει να λάβουμε υπόψη» (Negri, 1989: 123). Ακριβώς αυτή η αναλογία εξηγεί το πώς το Πυρηνικό Κράτος, ένας αντιδραστικός υλικός μηχανισμός της κυρίαρχης τάξης, παρά την αυταρχική του σκλήρυνση προσεγγίζει ένα σημείο θραύσης υπό την πίεση της αυξανόμενης κοινωνικοποίησης της εργασίας και της παραγωγής. Η βιαιότητα και ωμότητα του Πυρηνικού Κράτους, η αναπαραγωγή της ζωής σε αντίθεση με το θάνατο, και η επιτακτικότητα του κοινωνικού μετασχηματισμού, συγκροτούν έτσι μια ενότητα ρήξης (όπ.π: 198).

ανταγωνιστική στρατηγική για την εργασιακή δύναμη και τη στρατηγική η οποία πηγάζει από αυτήν. Σε αυτό το σημείο η καπιταλιστική υποκειμενικότητα εμφανίζεται πλήρως. Όπως είναι πλέον φανερό, ο προσδιορισμός της δεν έχει καμία σχέση με υποστασιακές προϋποθέσεις οποιουδήποτε είδους. Η καπιταλιστική υποκειμενικότητα είναι ένας μηχανισμός, ένα υποκείμενο που κατασκευάζεται από τη διαδικασία, η εδραίωση μιας στρατηγικής αγώνα και η καταστροφή του αντιπάλου της-αφού τον έχει εκμεταλλευτεί από την κορυφή ως το πάτο. Αυτή η στρατηγική ιχνηλατείται από τη μικροσύγκρουση των καθημερινών προστριβών ώστε να αντικατασταθεί από την εκμετάλλευση συνολικά, οδηγώντας στον προσδιορισμό μεγάλων τμημάτων των ανταγωνιστικών σχέσεων. Με αυτό τον τρόπο, η ανταγωνιστική αντίθεση σχηματίζεται στο μακρομοριακό (σ.μ molar) επίπεδο. Είναι μια μακρομοριακή αντίθεση για την ή ενάντια στην εκμετάλλευση, για την ή ενάντια στην κοινωνικοποίηση, την ισότητα και την ελευθερία» (όπ.π: 135).

Το Μεταμοντέρνο Κράτος και οι αντιφάσεις του: Η Κρίση του Νόμου της Αξίας και η αναδιάρθρωση της Κρατικής Μορφής

Στις αρχές της δεκαετίας του 1990, ο Negri θα επιστρέψει σε μία κομβική του θέση, που αποτελεί κοινό νήμα των αναλύσεών του από τις πρώτες έρευνές του στο πλαίσιο της εργατισμού μέχρι την περίοδο της ιταλικής αυτονομίας των τελών της δεκαετίας του 1970, και τη μετα-αυτόνομη περίοδο από το 1980. Πρόκειται για τη διαρθρωτική σχέση ανάμεσα στην κοινωνική παραγωγική εργασία, τη κρίση του νόμου της αξίας και τη Κρατική Μορφή.

Στο κείμενό του *Για την ερμηνεία της ταξικής κατάστασης σήμερα: μεθοδολογικές πτυχές* (Negri, 1992), ο Negri προσφέρει μια γενική, αναστοχαστική επισκόπηση του έως τότε έργου του, κωδικοποιώντας θεμελιώδη συμπεράσματα και κατευθύνσεις που θα αναπτύξει στο μέλλον¹³⁸. Μία από τις βασικές μεθοδολογικές αρχές της σκέψης του Negri που διαπνέει διαχρονικά το έργο του και διατυπώνεται συνοπτικά σε αυτό το κείμενο, είναι η διάκριση ανάμεσα στο *τρόπο παραγωγής*, που αποτελεί την υλική βάση μιας καθορισμένης κοινωνίας, στη *μορφή της αξίας*, που αποτελεί τον τρόπο κοινωνικής οργάνωσης του κυκλώματος της παραγωγής, διανομής και κατανάλωσης της αξίας, το *υλικό σύνταγμα*, που αποτελεί τους κανόνες υλικής επίλυσης των βασικών κοινωνικο-ταξικών ανταγωνισμών, και στη *Κρατική Μορφή*. Σύμφωνα με τον Negri, την εποχή που γράφεται αυτό το κείμενο η κοινωνικοποιημένη εργασιακή δύναμη παράγει πλέον αξία που δεν μπορεί να μετρηθεί με γνώμονα κάποιο αντικειμενικό μέτρο του κεφαλαιοκρατικού συστήματος, καθώς έχει γίνει πιο κοινωνική, συνεργατική, επιστημονική, διανοητική, συναισθηματική και δημιουργική από ποτέ. Έτσι ο Νόμος της Αξίας, η ανταγωνιστική σχέση Κεφάλαιο και το Καπιταλιστικό Κράτος βυθίζονται σε μια ατέρμονη κρίση, και ανοίγεται ο δρόμος για τη σύσταση μιας σύγχρονης, ριζοσπαστικής υποκειμενικότητας που βαδίζει προς την κατεύθυνση του κομμουνισμού. Ο Ιταλός φιλόσοφος προτίθεται αφητηριακά να ανασυγκροτήσει σε αυτές τις 20 θέσεις την ίδια την ιστορία της πολιτικο-θεωρητικής

¹³⁸ . Σε όλο το κείμενο, βασική πολιτική έγνοια του Negri είναι να κινηθεί πέρα από τις δύο συμπληγάδες μπλοκαρίσματος της επαναστατικής διαδικασίας, πέρα από τον αντεπαναστατικό γιακωβινικό ή μπολσεβίκικο παρανοϊκό τρόπο και από τον πειρασμό της σοσιαλδημοκρατίας, ακολουθώντας τη σύγχρονη ανταγωνιστική εξέλιξη των κοινωνικών αγώνων και του κεφαλαιοκρατικού εξουσίας, διαβλέποντας τις τάσεις πέρα από αυτή τη διαλεκτική. Για αυτό το πρώτιστο καθήκον που ο Negri θέτει, είναι «να αναγνωρίσουμε την ήττα, αλλά και ότι δεν έχουμε ηττηθεί ακόμα. Απαισιοδοξία της θέλησης, αισιοδοξία της νόησης: αυτό δείχνει για ακόμα μια φορά πόσο μακριά βρισκόμαστε από τη Δεύτερη Διεθνή».

του ανάπτυξης: οι θέσεις 1-3 αφορούν θεματικές των εργατίστικων κειμένων της δεκαετίας του 1970 και των διαλέξεων *Marx Beyond Marx*, και συνοψίζονται στα εξής ερευνητικά προβλήματα: α) ιστορική ισχύς του νόμου της αξίας β) η νέα, σύγχρονη εποχή της πολιτικής ιστορίας, σε συνάρτηση με το πρόβλημα της μετάβασης από το σοσιαλισμό στον κομμουνισμό γ) η πραγματική υπαγωγή ολόκληρης της κοινωνίας στη διαδικασία της κεφαλαιακής συσσώρευσης δ) το τέλος της κεντρικής θέσης της εργοστασιακής εργατικής τάξης ως τόπου ανάδυσης της επαναστατικής υποκειμενικότητας. Οι θέσεις 4-10, γράφει ο Negri, θέτουν προβλήματα που διερευνώνται ιδιαίτερα στη συλλογή κειμένων *Politics of Subversion*, και αφορούν: α) τον μετα-φορντισμό ως καταστατική συνθήκη της νέας κοινωνικής οργάνωσης της εργασίας και του νέου μοντέλου κεφαλαιακής συσσώρευσης, και β) τον μετα-μοντερνισμό ως την καπιταλιστική ιδεολογία που αντιστοιχεί σε αυτό το νέο τρόπο καπιταλιστικής παραγωγής. Οι δύο αυτές συνθήκες από κοινού κατανοούνται από το Negri ως «πραγματική υπαγωγή της κοινωνίας μέσα στο κεφάλαιο». Σκοπός των θέσεων αυτών είναι να προσδιορίσουν τις πολιτικο-οικονομικές αντιφάσεις του μετα-φορντισμού και να απομυστικοποιήσουν τον μεταμοντερνισμό. Για το σκοπό αυτό, ο Negri τοποθετεί τον μεταφορντισμό και τον μεταμοντερνισμό σε μια ευρύτερη ιστορική διαδικασία, περιοδολογώντας την ιστορία του καπιταλισμού. Αρχικά, έχουμε την εποχή της πρώτης βιομηχανικής επανάστασης, της μανιφακτούρας και του επαγγελματία εργάτη, στην οποία αναφέρεται ο δημοσιευμένος πρώτος τόμος του Κεφαλαίου του Marx, έπειτα έχουμε την εποχή της δεύτερης βιομηχανικής επανάστασης και της μεγάλης βιομηχανίας, στην οποία διακρίνονται δύο φάσεις (1848-1914, 1918-1968) και στην οποία κυριαρχεί η φιγούρα του «εργάτη μάζα». Τέλος, έχουμε την εποχή της τρίτης βιομηχανικής επανάστασης όπου επικρατεί ο «κοινωνικός εργάτης», εποχή που ανοίγεται από το 1968 και επ. Ο Negri μάλιστα παρατηρεί πως κάθε εποχής ανάπτυξης του κεφαλαίου προηγούνται, σύμφωνα με έναν κανόνα ιστορικής ασυμμετρίας, οι κοινωνικοί αγώνες της εργατικής τάξης. Κάθε εποχή ανάπτυξης του κεφαλαίου και της εργασίας σημαίνει αναδιάρθρωση της εργασιακής διαδικασίας, της καπιταλιστικής αξιοποίησης, της αναπαραγωγής της εργασίας και του κεφαλαίου, και τελικά του Κράτους, και κάθε τέτοια εποχή ανοίγει έναν νέο κύκλο ποσοτικά και ποιοτικά διαφορετικών κοινωνικών αγώνων, καθώς μετατοπίζεται η «στρατηγική αντίφαση» που αναταράσσει τον καπιταλισμό και παράγει την νέα υποκειμενικότητα. Στην εποχή της πρώτης βιομηχανικής επανάστασης, η στρατηγική αντίφαση εντοπίζεται

ανάμεσα στην άμεση διαδικασία παραγωγής, ανάμεσα στην εργασιακή διαδικασία και στην καπιταλιστική διαδικασία αξιοποίησης. Στην εποχή της δεύτερης βιομηχανικής επανάστασης, η στρατηγική αντίφαση μετατοπίζεται ανάμεσα στην άμεση παραγωγική διαδικασία και τις αναπαραγωγικές διαδικασίες, που οργανώνονται από το κοινωνικό Κράτος-Σχέδιο του κεφαλαίου. Την εποχή της τρίτης βιομηχανικής επανάστασης, η διαλεκτική του νόμου της αξίας που ανέπτυξε ο Μαρχ στο Κεφάλαιο κλονίζεται και καταρρέει, καθώς εισέρχεται στην εποχή της οντολογικής αποδόμησης της βιομηχανικής εργασίας και του βιομηχανικού κεφαλαίου. Στην εποχή αυτή, ο Negri βλέπει τη μετατόπιση της στρατηγικής αντίφασης στο πλέον υψηλό σημείο, ανάμεσα στην ριζικά παραγωγική κοινωνικοποίηση της εργασίας που στρέφεται αντιμέτωπη με το κεφαλαιοκρατικό Πρόσταγμα. Καθώς αυτή η διαρκής αποδόμηση του νόμου της αξίας και αναδόμηση του κεφαλαιοκρατικού Προστάγματος αναπτύσσεται, ανοίγεται ένας όλο και μεγαλύτερος χώρος δημιουργίας και επινόησης μιας ανταγωνιστικής υποκειμενικότητας και μιας νέας υποκειμενοποίησης. Ο κομμουνισμός γίνεται όλο και πιο επίκαιρος, προβάλλοντας ως συντάσσουσα εξουσία.

Στις Θέσεις 11-15 ο Negri επιχειρεί να συνοψίσει τα πορίσματα της οντολογικής διερεύνησής του, πιο συστηματικά στο έργο του *Άγρια Ανωμαλία*, όπου προσπάθησε να προσδιορίσει τις οντολογικές κατηγορίες μιας ανυπότακτης υποκειμενικότητας ενάντια στις διαλεκτικής κατηγορίας της σχέσης κοινωνικοί αγώνες-καπιταλιστική αναδιάρθρωση. Η οντολογία της ζωντανής εργασίας, σύμφωνα με το Negri, είναι μια οντολογία της απελευθέρωσης, και υπό αυτό το πρίσμα, ο ιστορικός υλισμός δεν είναι ούτε μια «φυσική ιστορία της ανάπτυξης της παραγωγής» ούτε μια ιστορία «ενσωμάτωσης της ταξικής πάλης στη διαλεκτική ανάπτυξη του κεφαλαίου». Η **ασυμμετρία** ανάμεσα στην ιστορική ακολουθία ανάπτυξης της ζωντανής εργασιακής δύναμης και στην ιστορική ακολουθία ανάπτυξης και αναδιάρθρωσης του κεφαλαίου παραμένει πάντοτε υπαρκτή και ανεξάλειπτη. Ενώ η ιστορία του κεφαλαίου χαρακτηρίζεται από τη «σχιζοφρένεια» και μία «αποδυναμικοποιούσα οντολογική διαδικασία» που οδηγεί στον «φορμαλισμό», στη «ψευδαίσθηση», και ίσως, πλέον, στη «παθολογία», η ιστορία του προλεταριάτου χαρακτηρίζεται από αυξανόμενη τάση αύξησης της κοινωνικής-παραγωγικής του δύναμης, συνεργασίας και αυτονομίας.

Οι θέσεις 16-20 συνοψίζουν συμπεράσματα που ο Negri πρωτο-παρουσίασε στις 33 *διαλέξεις του για το Lenin – Το εργοστάσιο της στρατηγικής*, για τη κρίση του νόμου της αξίας, την ωρίμανση/παρακμή του καπιταλιστικού συστήματος και, κυρίως, την

ανάπτυξη μιας νέας κομμουνιστικής υποκειμενοποίησης. Οι θέσεις αυτές αποτυπώνουν κωδικά τη μετάβαση της σκέψης του Negri από την εργατίστικη στη συντάσσουσα σκέψη, και τη μετατόπιση των πηγών έμπνευσής της από το ιταλικό στο γαλλικό επίκεντρο: «Η διαμόρφωση του θέματος “εργατικοί αγώνες-καπιταλιστική ανάπτυξη” και η δομική του ανάπτυξη γύρω από τις κατηγορίες της “τεχνικής σύνθεσης” και της “πολιτικής σύνθεσης” της εργατικής τάξης έγιναν αρχικά αντικείμενο λεπτομερούς επεξεργασίας από το Mario Tronti στο *Operai e capitale* (Turin, 1966) και από τον Romano Alquati στο *Sulla Fiat ed altri scritti* (Milan, 1975). Μόνο αργότερα αυτές οι θεματικές υιοθετήθηκαν από τους Γάλλους ((Boyer, Lipietz, Coriat)) (Negri, 1992). Στη «μετα-σαρτρική γαλλική σκέψη» των Foucault, Deleuze, Guattari ο Negri αναγνωρίζει μια κριτική της Εξουσίας (potere) η οποία αγγίζει και τον ίδιο το Νόμο της Αξίας, αναζητώντας, μέσα στη κρίση του, ένα πέραν του μηχανισμού της διαλεκτικής ενοποίησης ανάμεσα στα κοινωνικά κινήματα και την κεφαλαιοκρατική αναδιάρθρωση και της ικανότητας της Εξουσίας να ρυθμίζει τη σχέση τους. Σε αυτές τις γαλλικές θεωρίες η οντολογία στρέφεται ενάντια στη διαλεκτική και η Εξουσία στερείται τη δυνατότητα να ρυθμίζει τη σχέση: «ο περιορισμός αυτών των θεωριών έγκειται στο γεγονός ότι θέτουν τη κριτική της Εξουσίας ως γραμμή φυγής, ως μεγαλείο του συμβάντος και του πλήθους, και αρνούνται να ταυτοποιήσουν μια συντάσσουσα εξουσία η οποία θα ήταν το όργανο της ανατρεπτικής μειονότητας» (όπ.π.)¹³⁹.

Σε μεταγενέστερα κείμενά του κατά την ίδια δεκαετία, ο Negri θα εξειδικεύσει την ανάλυσή του για το *Νόμο της Αξίας* και τη κρίση του, η οποία παρέχει, σύμφωνα με

¹³⁹. Ωστόσο, στις προσεγγίσεις αυτές υπάρχουν ενδείξεις και δυνατότητες για μια θεωρητική ανάπτυξη προς αυτή την κατεύθυνση. Όπως θυμίζει ο Negri: «ο Foucault επεξεργάστηκε (και ο Deleuze ανέπτυξε), την εξέλιξη των τριών μεγάλων παραδειγμάτων της Εξουσίας: της κυριαρχίας, την οποία στη γλώσσα μας (βλ. θέση 4) θα παρουσίαζε ως τη περίοδο από την πρωταρχική συσσώρευση στη πρώτη βιομηχανική επανάσταση. Έπειτα, το πειθαρχικό παράδειγμα (με τους όρους μας: η δεύτερη βιομηχανική επανάσταση). Και, τελικά, το παράδειγμα της επικοινωνίας-το οποίο, στην ορολογία μας, τοποθετούμε μετά το 1968 ως έναν εξαιρετικό ορισμό της εποχής του μετα-φορντισμού. Σύμφωνα με τον Foucault και τον Deleuze, γύρω από αυτό το τελευταίο παράδειγμα μπορεί να προσδιοριστεί ένα ποιοτικό άλμα το οποίο επιτρέπει να σκεφτούμε μία νέα, ριζικά νέα, τάξη πιθανότητας: τον κομμουνισμό. Αν στην κοινωνία της κυριαρχίας η δημοκρατία είναι ρεπουμπλικανική, αν στην πειθαρχική κοινωνία η δημοκρατία είναι σοσιαλιστική, τότε στην κοινωνία της επικοινωνίας η δημοκρατία δεν μπορεί παρά να είναι κομμουνιστική. Ιστορικά, το πέρασμα το οποίο προσδιορίζεται από την πειθαρχική κοινωνία στην κοινωνία της επικοινωνίας είναι το τελευταίο πιθανό διαλεκτικό πέρασμα. Έπειτα, η οντολογική σύσταση δεν μπορεί παρά να είναι προϊόν του πλήθους των ελεύθερων ατόμων-αυτή η κατάσταση είναι εφικτή στη βάση μιας αναγκαίας υλικής δομής και μιας διαδικασίας απελευθέρωσης η οποία διασχίζει όλη την κοινωνία. Αυτό το σύνολο προτάσεων που οδηγεί τις εμπειρίες της μαχητικότητας του 1960 και 1970 στο υψηλότερο επίπεδο φιλοσοφικής αφάιρεσης, μου φαίνεται πως αντιπροσωπεύει ένα χρήσιμο και παραγωγικό στοιχείο διαλόγου» (όπ.π.).

τον ίδιο, την υλική βάση κατανόησης των μετασχηματισμών της Κρατικής Μορφής. Στο πλέον σημαντικό από αυτά, με τίτλο *Πέρα από το Νόμο της Αξίας* [1994], διακρίνει αρχικά δύο μορφές του νόμου της αξίας (Negri, 2017). Η *πρώτη μορφή* είναι ο νόμος της αξίας ως νόμος ισορροπίας μεταξύ της κοινωνικά αναγκαίας αφηρημένης εργασίας και των συγκεκριμένων παραγόμενων εμπορευμάτων, ισορροπία εκφρασμένη στο σύστημα των χρηματικών τιμών. Τάξη από το χάος των διακυμάνσεων, διατήρηση κοινωνικής ισορροπίας, παρά την έλλειψη συγκεντρωτικής και συντονισμένης διαμόρφωσης των επιλογών. Η *δεύτερη μορφή* είναι ο νόμος της αξίας ως νόμος της αξίας της εργασιακής δύναμης, μορφή ανταγωνισμού και ανισορροπίας, «*μοχλός της συστατικής ανισορροπίας*» του καπιταλιστικού συστήματος. Η αξία της εργασιακής δύναμης καθορίζεται από την κοινωνικά αναγκαία εργασία για την αναπαραγωγή της, που η ίδια είναι πεδίο κοινωνικού ανταγωνισμού και αποτέλεσμα των ιστορικών αγώνων. Ο νόμος της αξίας πρέπει να ιδωθεί ως μέρος του νόμου της υπεραξίας, «*το στοιχείο που ωθεί στη συστατική κρίση της ανισορροπίας*». Έτσι ο νόμος της αξίας/υπεραξίας είναι ο νόμος του διαλεκτικού ταξικού ανταγωνισμού, της αποδόμησης και αναδιάρθρωσης της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, της σύνθεσης και ανασύνθεσης της εργατικής τάξης (όπ.π.: 67-68). Ενώ η ανάλυση της πρώτης μορφής του νόμου της αξίας αναπτύχθηκε από τον ορθόδοξο μαρξισμό της 1^{ης} και 2^{ης} Διεθνούς, και κατέληξε στον κρατικό σχεδιασμό της οικονομίας, η ανάλυση της δεύτερης μορφής αναπτύχθηκε από τον ετερόδοξο μαρξισμό, κυρίως του ιταλικού εργατισμού των χρόνων 1960-1970.

Ο Negri υποστηρίζει ότι στην ωρίμανση του καπιταλισμού, μέχρι τη μεταβιομηχανική κοινωνία, η πρώτη μορφή του νόμου της αξίας εξαντλείται και συγκλίνει με τη δεύτερη μορφή του νόμου της αξίας: «[...] μέσα σε αυτή τη σύγκλιση ο νόμος της αξίας ανανεώθηκε ριζικά, ξεπερνώντας οριστικά το περίβλημα και τη διαλεκτική πραγματικότητα του ορισμού» (Negri, 2017: 69). Στη συνέχεια, διακρίνει τρεις αντιφάσεις της πρώτης μορφής του νόμου της αξίας, που οδηγεί στην υπαγωγή του στη δεύτερη μορφή. Η πρώτη είναι η αντίφαση απλής και σύνθετης εργασίας (η σύνθετη εργασία δεν μπορεί να αναχθεί στην απλή, να μετρηθεί με μονάδα αυτή. Η δεύτερη είναι η αντίφαση ανάμεσα στην παραγωγική και τη μη παραγωγική εργασία-όλο και περισσότερο, όμως, η παραγωγικότητα της εργασίας εξαρτάται από την κοινωνική συνεργασία. Η τρίτη αντίφαση είναι ανάμεσα στη χειρωνακτική-ανειδίκευτη και τη διανοητική ή/και επιστημονική εργασία, που δεν μπορεί να αναχθεί ούτε στη μονάδα της απλής εργασίας ούτε στη συνεργασία, εκφράζοντας την

ανθρωπογενή παραγωγική δημιουργικότητα (Negri, 2017: 69, 70). «[...] Αυτές οι αντιφάσεις είναι πραγματικές», σημειώνει ο Negri, «δηλαδή δεν αντιπροσωπεύουν μόνο τις λογικές αντιφάσεις του συστήματος, αυτές οι αντιφάσεις εξελίσσονται σύμφωνα με την τάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης και είναι εδώ που μετατρέπονται από αντιφάσεις σε συγκεκριμένες απορίες». Στη φάση της μανιφακτούρας ωριμάζει και γίνεται απορητική η πρώτη αντίφαση, στη φάση της μεγάλης βιομηχανίας η δεύτερη, στη φάση της μεταβιομηχανικής κοινωνίας η τρίτη αντίφαση. Στις νέες συνθήκες, «η πιθανότητα να σκεφτούμε το νόμο της αξίας ως μέτρο της παγκόσμιας παραγωγικότητας του οικονομικού συστήματος και ως κανόνα της ισορροπίας του εξαντλείται» (όπ.π.: 70)¹⁴⁰.

Τέλος, ο Negri περιγράφει τον κλονισμό του νόμου της αξίας σε συνθήκες πραγματικής υπαγωγής της κοινωνίας στο κεφάλαιο. Αρχικά, παρατηρεί πως η αξία χρήσης της εργασιακής δύναμης γίνεται ιστορικά ο συντελεστής που καθορίζει τη δυναμική της καπιταλιστικής ανάπτυξης, ωθώντας τη τελικά στη φάση της πραγματικής υπαγωγής της κοινωνίας στη τροχιά της: «[...] Με τη σχετική ανεξαρτησία των κινήσεών της, η σύνθετη εργατική δύναμη ωθεί το κεφάλαιο σε μια συνεχή αναδιοργάνωση της εκμετάλλευσης, σε μια ολοένα και υψηλότερη ένταση της παραγωγικότητας και σε μια ολοένα και πιο παγκόσμια επέκταση της κυριαρχίας του. Η πρώτη διαδικασία (της εντατικής ενσωμάτωσης) χαρακτηρίζεται από την καπιταλιστική ανάπτυξη προς ολοένα και υψηλότερες βαθμίδες της οργανικής σύνθεσης της παραγωγικής δομής (από την απόσπαση της απόλυτης υπεραξίας στην απόσπαση της σχετικής υπεραξίας, από το βιομηχανικό στο χρηματιστικό κεφάλαιο κλπ). Η δεύτερη διαδικασία (της παγκόσμιας επέκτασης της κυριαρχίας) χαρακτηρίζεται από την καπιταλιστική εξέλιξη από την τυπική υπαγωγή της εργασίας στην πραγματική υπαγωγή της κοινωνίας στο κεφάλαιο» (Negri, 2017: 71). Όταν όμως η εξωγένεια της αξίας χρήσης έχει καταργηθεί, ρωτά ο Negri και αυτή έχει μετατραπεί σε ανταλλακτική αξία και εμπόρευμα έχοντας απορροφηθεί από τη σχέση κεφάλαιο, πώς μπορεί να υπάρχει και να ισχύει ο νόμος της αξίας; Αναδιατυπώνοντας το συλλογισμό του Negri, όταν η εργασιακή δύναμη πλέον δεν αναπαράγεται απλώς, ώστε η αξία της να καθορίζεται εξωγενώς από την αξία των αναγκαίων παρηγμένων αγαθών για την ανα-παραγωγή της, αλλά όταν παράγεται η ίδια ως εμπόρευμα, ως, θα

¹⁴⁰. Στο κείμενο *Value and Affect* [Negri, 1999c], ο Negri προτείνει ως ερευνητικό πρόγραμμα το σχέδιο μιας *οικονομίας της επιθυμίας* απέναντι στην επιστήμη της πολιτικής οικονομίας, η οποία, στο βαθμό που ο διαλεκτικός νόμος της αξίας-εργασίας φθίνει, μετατρέπεται σε μια δεοντολογική, κατασταλτική επιστήμη.

λέγαμε σήμερα, human capital, ποιά είναι τότε το μέτρο της αξίας της;

Καθώς ο διαλεκτικός νόμος της αξίας κλονίζεται, εξαντλείται, καταργείται, ο αξιακός καθορισμός αναδιαρθρώνεται και επιβιώνει, αρχικά ως νόμος της υπεραξίας που έχει ενσωματώσει τη λειτουργία του νόμου της αξίας, έπειτα ως νομικο-πολιτική μορφή, κεφαλαιο-κρατικό Πρόσταγμα και Έλεγχος της κοινωνίας (Negri, 2017: 72). Η καπιταλιστική αναπαραγωγή γίνεται αυτοσκοπός και η εκμετάλλευση γίνεται μια λειτουργία που υποτάσσεται στο σκοπό αυτό, έτσι που πλέον δεν μπορεί να διαχωριστεί η κεφαλαιο-κρατική προσταγή από την καπιταλιστική εργασιακή εκμετάλλευση: «Συνεπώς, ο νόμος της αξίας ως διαλεκτικός νόμος (νόμος του μέτρου) ενδορρηγνύεται οριστικά, όμως η εκμετάλλευση παραμένει. Και είναι μια εκμετάλλευση τόσο περισσότερο άγρια και παράλογη όσο, εν τη απουσία της διαλεκτικής, η λογική του κεφαλαίου δεν είναι πλέον λειτουργική για την ανάπτυξή του, αλλά είναι απλώς προσταγή για την ίδια του την αναπαραγωγή. Το τέλος της διαλεκτικής δείχνει την καπιταλιστική λειτουργία στην παραγωγή ως λειτουργία καθαρά παρασιτική» (όπ.π: 73, 74).

Διόνυσος και Σίσυφος: Η παραγωγή του κομμουνισμού απέναντι στη Κρατική Μορφή

*«Ο Διόνυσος είναι ο θεός της ζωντανής εργασίας,
που η ίδια δημιουργεί στη βάση του δικού της χρόνου»*

Στο πρώτο κοινό έργο τους, με τίτλο *Η Εργασία του Διονύσου — Μια κριτική της Κρατικής Μορφής*¹⁴¹, οι Negri & Hardt διατυπώνουν, πλάι στα παλαιότερα κείμενα του Negri που συγκεντρώνει η αμερικανική έκδοση, το δικό τους ερευνητικό πρόγραμμα για μια επαναθεμελίωση της ιστορικο-υλιστικής κριτικής της Κρατικής Μορφής. Υποστηρίζουν λοιπόν πως ένας «δικαιϊκός κομμουνισμός» αποτελεί τόσο «σημείο αφετηρίας» όσο και «σημείο κατάληξης» της κριτικής της Κρατικής Μορφής, και αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση προτίθενται να αναπτύξουν. Απέναντι σε όσους υποστηρίζουν, εν μέρει ορθά, πως ο Marx δεν ανέπτυξε καμιά θεωρία του Κράτους, αντιπαρατάσσουν την υλιστική μαρξική κριτική της Κρατικής Μορφής. Η

¹⁴¹. Η ελληνική μετάφραση της *Εργασίας του Διονύσου* έγινε βάσει της ιταλικής έκδοσης (manifestolibri, 1995). Η αμερικανική έκδοση περιλαμβάνει, πέρα από τα τρία κεφάλαια που μεταφράζονται στα ελληνικά στην έκδοση αυτή, και μερικά δοκίμια που δημοσιεύονται από τον Antonio Negri κατά τη δεκαετία του 1970 και περιλαμβάνονται στο έργο του *Η Μορφή Κράτους* (πβλ. Hardt & Negri, 2001: 29).

πραγματική κίνηση της κοινωνικοποιημένης εργασίας και του κομμουνισμού ως συντακτικής πράξης δημιουργίας νέου δικαίου, είναι που αποτελεί το αρχιμήδειο σημείο κατανόησης, κριτικής και υπέρβασης της καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής (Hardt & Negri, 2001: 9).

Η μεθοδολογική βάση των H & N είναι, φυσικά, οι υλικές τάσεις εξελικτικού μετασχηματισμού της κοινωνικής παραγωγής, της εργασιακής δύναμης και του κεφαλαίου, κατά συνέπεια του κοινωνικού ανταγωνισμού, άρα και της Κρατικής Μορφής. Βασική θέση τους είναι πως η ζωντανή κοινωνική εργασία δημιουργεί το δικό της βιωμένο χρόνο και τους δικούς της νέους, συνεργατικούς κόσμους παραγωγής και αναπαραγωγής της ζωής, πέρα από τους μηχανισμούς της καπιταλιστικής κυριαρχίας, της μισθωτής εργασίας και της εκμετάλλευσης που προσπαθεί να την αιχμαλωτίσει (όπ.π: 5). Έτσι οι H & N προτίθενται να αναλύσουν τους σύγχρονους μηχανισμούς κυριαρχίας και ελέγχου του καπιταλιστικού Κράτους, που έχουν σκοπό να υποτάξουν την ισχύ της κοινωνικοποιημένης ζωντανής εργασίας στη πειθαρχία της μισθωτής εργασίας, του καπιταλιστικού κέρδους και της αναπαραγωγής του κεφαλαίου.

Επιπλέον, ο σύγχρονος καπιταλισμός της *«πραγματικής υπαγωγής της κοινωνίας στο κεφάλαιο»*, σύμφωνα με τους H & N, μεταβαίνει από τη σφαίρα της καπιταλιστικής παραγωγής στη σφαίρα της *αναπαραγωγής του κεφαλαίου*, εγκαταλείποντας το *«φетиχισμό της εργασίας»*, και κυρίως στη σφαίρα της *κυκλοφορίας του κοινωνικού κεφαλαίου*, υψώνοντας τον κοινωνικο-ταξικό ανταγωνισμό σε όλο και υψηλότερα επίπεδα. Αυτό το νέο στάδιο ανάπτυξης του κεφαλαίου μοιάζει να έχει αποδεσμευτεί από τους περιορισμούς της παραγωγικής εργασίας, πράγμα που ισχύει όμως μόνο φαινομενικά και αντιφατικά, διαμορφώνοντας τον σύγχρονο καπιταλιστικό φетиχισμό και τον λεγόμενο Μεταμοντερνισμό. Ο Μεταμοντερνισμός δεν είναι ζήτημα αξιακής επιλογής-είναι μια οντολογική συνθήκη στην οποία είμαστε ριγμένοι/ες στο σύγχρονο καπιταλισμό (όπ.π: 23). Το μεταμοντέρνο Κράτος προσπαθεί να οικοδομήσει «νέα δίκτυα κυριαρχίας γύρω από τις αναδυόμενες νέες ανταγωνιστικές υποκειμενικότητες, γύρω από τη μαζική διανοητικότητα της παραγωγικής εργασίας». Ωστόσο, «η ζωντανή εργασία, ο αδάμαστος Διόνυσος της ελευθερίας και του κομμουνισμού, δεν συμμορφώνεται μ' αυτό το παιχνίδι. Αν η μορφή της εργασίας τείνει προς την πλήρη αϋλότητα, αν ο κόσμος της παραγωγής μπορεί τώρα να περιγραφεί με όρους αυτού που ο Μαρξ αποκαλεί General Intellect, τότε η ζωντανή εργασία υποδηλώνει τον χώρο που ανοίγεται σ' αυτό το έδαφος για την πολιτική

ανασύνθεση του ανταγωνισμού» (Hardt & Negri, 2001: 31).

Αν η ζωντανή επιθυμητική εργασία του Διονύσου παράγει τον κομμουνισμό¹⁴², η νεκρή εργασία του κεφαλαίου και του Κράτους θυμίζει, γράφουν οι Negri και Hardt, την «εργασία του Σισύφου», μια διαρκή προσπάθεια κεφαλαιοκρατικής αιχμαλώτισης, υπερβατικής ενοποίησης και ελέγχου της πραγματικής κίνησης του κομμουνισμού, μια προσπάθεια που επαναλαμβάνεται και αποτυγχάνει συνεχώς (όπ.π: 123).

Οι κοινωνικές βάσεις του Μεταμοντέρνου Κράτους

Απλώνοντας τη φουκωϊκή-ντελεζιανή διάκριση μεταξύ των παραδειγμάτων της *Κυριαρχίας*, της *Πειθαρχίας* και του *Ελέγχου*, οι H & N τοποθετούν τα παραδείγματα αυτά στον διαχρονικό άξονα μεγάλων, κοσμο-ιστορικών μεταβάσεων του καπιταλισμού και του καπιταλιστικού Κράτους. Αν το παράδειγμα της *Κυριαρχίας* σηματοδοτεί το Απολυταρχικό Κράτος που φορολογεί την κοινωνική παραγωγή, το παράδειγμα της *Πειθαρχίας* σηματοδοτεί ένα Κράτος που αρχίζει να οργανώνει την παραγωγή-παράδειγμα το οποίο κλιμακώνεται, όπως θα δούμε όταν εξετάσουμε το έργο τους *Αυτοκρατορία*, σε δύο πειθαρχικές εποχές, από το Φιλελεύθερο στο Κοινωνικό Κράτος. Τέλος, το σύγχρονο παράδειγμα του κρατικού *Ελέγχου* των ροών του παραγωγικού πλήθους, που διαφεύγουν από το καπιταλιστικό πρόσταγμα, αναφέρεται στο σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος, το οποίο, ως «*Μεταμοντέρνο Κράτος*», θέτουν υπό εξέταση οι H & N στην *Εργασία του Διονύσου* (Hardt & Negri, 2001: 93, 94).

Αρχικά οι H & N εξετάζουν τις κοινωνικές βάσεις αυτού του Κράτους, που άρχισαν να διαμορφώνονται τις δεκαετίες του 1960-1980. Οι κοινωνικοί αγώνες της εποχής ήταν που προκάλεσαν την καπιταλιστική αναδιάρθρωση και μεταμόρφωσαν ριζικά τα πεδία του κοινωνικού ανταγωνισμού, της παραγωγής της υποκειμενικότητας, της Κρατικής Μορφής και της πολιτικής ιδεολογίας (όπ.π: 35, 36). Κατά τις δεκαετίες αυτές, οι κοινωνικοί αγώνες έσπρωξαν τον κοινωνικό ανταγωνισμό σε ένα νέο επίπεδο: «Παραφράζοντας κάποια λόγια του Χέγκελ, το 1968 το άγριο κτήνος της

¹⁴². Δεδομένου ότι η *Εργασία του Διονύσου* είναι αφιερωμένη στον Felix Guattari, μπορούμε εύλογα να εντοπίσουμε τις αντηχήσεις του έργου του, ιδίως του *Αντι-Οιδίποδα* των Deleuze & Guattari και της έννοιας της *επιθυμητικής παραγωγής*, σε αυτή τη σύλληψη της *διονυσιακής ζωντανής εργασίας* των Hardt και Negri. Σύμφωνα με τα δύο αυτά έργα, η *επιθυμητική παραγωγή* ή *διονυσιακή ζωντανή εργασία* αποτελεί τον υλιστικό κινητήρα της κοινωνικής ιστορίας.

ζωντανής εργασίας κατέστρεψε κάθε πειθαρχικό όριο» (Hardt & Negri, 2001: 118), όπως γράφουν οι H & N. Οι αγώνες αυτοί συνοψίζονται στην «άρνηση της εργασίας» και τις διάφορες μορφές της: «1) ατομική άρνηση της εργασίας που υπόκειται στο μισθολογικό και πειθαρχικό σύστημα της βαριάς βιομηχανίας 2) μαζική άρνηση της σχέσης μεταξύ της αφηρημένης εργασίας του ταιϋλοριστικού εργοστάσιου και του καθεστώτος των αναγκών που ελέγχονται από το σύστημα των φορντιστικών κοινωνικών σχέσεων 3) γενικευμένη άρνηση των κανόνων της κοινωνικής αναπαραγωγής του κεϋνσιανού Κράτους» (όπ.π: 119, 120). Η καπιταλιστική αναδιάρθρωση που ήρθε ως απάντηση του κεφαλαίου στις παραπάνω αρνήσεις και τη κρίση του 1970, σφραγίστηκε από τις εξής υλικές τάσεις: α) εμπορευματοποίηση, διεθνοποίηση και εξατομίκευση της αναπαραγωγικής και μη κατανάλωσης β) πολυεθνική ρύθμιση της παραγωγής γ) βιομηχανική αυτοματοποίηση και πληροφορικοποίηση της παραγωγικής διαδικασίας δ) διανοητικοποίηση, επιστημονικοποίηση, αφαιρετικοποίηση, νομαδικοποίηση, συνεργατικοποίηση/κοινωνικοποίηση της εργασιακής δύναμης, παρά τη πραγματική υπαγωγή της στο κεφάλαιο (όπ.π: 118, 119). Η καπιταλιστική αναδιάρθρωση αποτέλεσε αναδιάρθρωση όχι μόνο της καπιταλιστικής παραγωγής και εκμετάλλευσης, αλλά και των ίδιων των πεδίων του κοινωνικού ανταγωνισμού, τόσο στο επίπεδο της σύγχρονης υλικής, κοινωνικής παραγωγικής βάσης, όπου ηγεμονεύει η διανοητικοποιημένη εργασία (όπ.π.: 128), όσο και στο επίπεδο της γενικής, γλωσσολογικά διαμεσολαβημένης παραγωγής της υποκειμενικότητας (όπ.π.:129). Ο κοινωνικός ανταγωνισμός συνεχίζεται σε αυτά τα νέα πεδία, αφού η καπιταλιστική αναδιάρθρωση που ξεκίνησε από το 1970 και συνεχίζεται μέχρι σήμερα, όχι απλά δεν κατάφερε να λύσει το κοινωνικο-ταξικό πρόβλημα, αλλά το μετέθεσε σε ένα ανώτερο επίπεδο κοινωνικής αποδιάρθρωσης και πολιτικής αστάθειας (όπ.π: 120-121). Η δυσαναλογία ανάμεσα στην καπιταλιστική αναδιάρθρωση και τη νέα εργατική-κοινωνική σύνθεση, σημαίνει πως έρχεται η ρήξη στην οργανική σύνθεση κεφαλαίου και εργασίας, η απεξάρθρωση της σχέσης των δύο πόλων και η αποσύνδεσή τους προς τις αντίθετες κατευθύνσεις της *αυτονόμησης του χρήματος-κεφαλαίου* και της *αυτονόμησης του σύγχρονου προλετάριου*, του κοινωνικού εργάτη. Η αντίφαση ανάμεσα στο αυτονομημένο χρήμα-κεφάλαιο και στην αυτονομημένη κοινωνική εργασία ολοένα και περισσότερο παροξύνεται με αποτέλεσμα της παρόξυνσης του κεφαλαιο-κρατικού προστάγματος πάνω στην κοινωνικοποιημένη εργασία (όπ.π: 128). Όσο και αν η καπιταλιστική προσταγή ανανεώνει τις μορφές της, υποτάσσοντας τη συνεργατική κοινωνική

παραγωγή, η κοινωνική-προλεταριακή αυτοαξιοποίηση που πηγάζει από την τελευταία διαχωρίζεται ενεργά από την κυριαρχία του κεφαλαίου. Η διαλεκτική της καπιταλιστικής ανάπτυξης «διαρρηγνύεται», η οργανωτική λειτουργία της κεφαλαιοκρατικής προσταγής γίνεται όλο και περισσότερο «παρασιτική», δείχνοντας ως νέα μορφή αντίστασης την παραγωγική έξοδο των καταπιεσμένων (Hardt & Negri, 2001: 129, 130). Η ίδια η κοινωνική παραγωγή του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ωθεί λοιπόν, το σύστημα σε μια κοινωνικά ανταγωνιστική μετανεωτερική διακλάδωση, ωθώντας το μεταμοντέρνο καπιταλιστικό Κράτος να επιλύσει τα αδιέξοδα του με τη μετατροπή του σε ένα αρπαχτικό, «κενό» από διαλεκτική καπιταλιστικό Κράτος, που στέκεται απέναντι στην κοινωνικοποιημένη παραγωγική διαδικασία (όπ.π: 165). Καθώς η κοινωνικο-ταξική αντίφαση εσωτερικεύεται στη Κρατική Μορφή, γίνεται αντίφαση του σύγχρονου Κράτους, που παίρνει τη μορφή των *παράδοξων του Μεταμοντέρνου Κράτους*, όπως τιτλοφορούν οι H&N αυτή τη θεματική της θεωρητικής ανάλυσής τους. Έτσι η ανάλυση της καπιταλιστικής κοινωνικής παραγωγής και του ανταγωνισμού που τη διαπερνά, μεταβαίνει στην ανάλυση της σύγχρονης Κρατικής Μορφής.

Τα παράδοξα του Μεταμοντέρνου Κράτους

Η βασική αντίφαση του σύγχρονου καπιταλιστικού Κράτους περιγράφεται από τους H&N ως εξής: «Από τη στιγμή που η καπιταλιστική οικονομία δεν είναι πια υποχρεωμένη να αναγνωρίζει την εργασία ως πρωταρχικό κοινωνικό παραγωγό, και η δικαιοσύνη δεν είναι πια υποχρεωμένη να θεωρεί την παραγωγική εργασία ως υλική πηγή της κανονιστικής παραγωγής. Αυτό το γλίστρημα στη δικαιοσύνη, ωστόσο, ακολουθεί δύο δρόμους: από τη μια πλευρά, καθώς αρνείται την εργασία ως πηγή της κοινωνικής και κανονιστικής παραγωγής, απελευθερώνει το σύστημα από το κεντρικό locus [τόπος, σ.τ.μ.] του ανταγωνισμού και της αστάθειας, αλλά, από την άλλη, στερεί από το σύστημα τη θεμελιώδη υλική βάση του [...] Προφανώς, δεν θέλουμε να πούμε ότι η εργασία παύει να υφίσταται, ότι δεν υπάρχει πλέον, με πραγματικούς όρους, ως η ουσιαστική παραγωγική πηγή του πλούτου και της ίδιας της κοινωνίας, αλλά απλώς ότι αυτή δεν αναγνωρίζεται πλέον ως τέτοια στη δικαιοσύνη τάξη του Κράτους» (Hardt & Negri, 2001: 47, 48).

Μια κοινωνική αντίφαση διαπερνά, λοιπόν, το σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος: από τη μία πλευρά, αυτό μοιάζει να απελευθερώνεται και να αυτονομείται από τον κοινωνικο-ταξικό ανταγωνισμό στο πεδίο της «πραγματικής οικονομίας», από την

άλλη μεριά, ακριβώς για αυτό το λόγο το καπιταλιστικό Κράτος αποσταθεροποιείται, χάνοντας τα υλικά και κοινωνικά θεμέλια της κυριαρχίας του. Για το λόγο αυτό το Κράτος εφαρμόζει, όπως επισημαίνει μεταξύ άλλων ο Rawls, μια γενική «μέθοδο της υπεκφυγής», αφαιρώντας το δικαιοσύνη σύστημα από το κοινωνικό πεδίο, αποφεύγοντας να λύσει τις κοινωνικές συγκρούσεις. Το καπιταλιστικό σύστημα αποκλείει τα σημεία της κοινωνικής σύγκρουσης από τη δυναμική εξέλιξης του θεσμικού συστήματος, το οποίο αποσπάται από τις κοινωνικές παραμέτρους που το περιορίζουν, αντικαθιστώντας τις με μια ελεγχόμενη προσομοίωση της κοινωνίας των πολιτών, εκθέτοντας όμως τη Κρατική Μορφή στην ολότητα των κοινωνικών αντιφάσεων (Hardt & Negri, 2001: 59, 155).

Ωστόσο, η υλιστική κριτική πρέπει να δείξει πως η υποτιθέμενη «αυτονομία» του χρήματος-κεφαλαίου και του δικαιοσύνη Κράτους από τους κοινωνικο-ταξικούς αγώνες είναι πλασματική, εξωπραγματική, και πώς η απελευθέρωση της κανονιστικής, προσομοιωμένης πραγματικότητας κεφαλαίου και Κράτους από τις ανταγωνιστικές κοινωνικές δυνάμεις είναι «απολύτως κενή» και αδύνατη (όπ.π: 12). Καθώς η κεντρική αντίφαση και κρίση της κλασικής καπιταλιστικής κοινωνίας, όπως είδαμε, σημαδεύεται από την ενδόρρηξη της καπιταλιστικής διαλεκτικής της ανάπτυξης και την απεξάρθρωση της οργανικής σχέσης κεφαλαίου-εργασίας, το «Μεταμοντέρνο Κράτος» καλείται να «ανοικοδομήσει αυτή τη διαλεκτική». Ωστόσο, η νέα «συντάσσοσα εξουσία» των καταπιεσμένων έχει χάσει κάθε «σοσιαλιστική ψευδαίσθηση» και έχει τεθεί ως ξεχωριστή, αυτοαξιοποιητική δύναμη απέναντι στην αυτοαναπαραγωγή του κεφαλαίου, και μάλιστα ως συνεχής, οντολογική, μη αντιστρέψιμη, και όχι συγκυριακή και επεισοδιακή συντακτική δύναμη. Κατά συνέπεια, το καπιταλιστικό Κράτος δεν μπορεί, ή δυσκολεύεται ιδιαίτερα να αποκαταστήσει τη διαλεκτική, οργανική σχέση ανάμεσα στην καπιταλιστική συντεταγμένη και την κοινωνική συντάσσοσα εξουσία (Hardt & Negri, 2001: 112). Καθώς η οργανική σχέση κεφαλαίου-εργασίας διακόπτεται, διακόπτονται και οι οργανικοί αναπτυξιακοί δεσμοί του καπιταλιστικού Κράτους με τα συνδικάτα, την πλέον οργανωμένη έκφραση της ταξικής κοινωνίας των πολιτών, που δεν μπορούν να μεσολαβήσουν πλέον ανάμεσα στους δύο πόλους, το χρήμα-κεφάλαιο και την κοινωνική παραγωγή (όπ.π: 93). Όχι μόνο τα συνδικάτα, αλλά συνολικά οι θεσμοί διαμεσολάβησης της «κοινωνίας των ιδιωτών/πολιτών» μαραίνονται, πράγμα που σημαίνει την «αποδυνάμωση του συνδετικού ιστού, του δικτύου των διαμεσολαβήσεων» που συνδέει το καπιταλιστικό Κράτος με τις κοινωνικές

παραγωγικές δυνάμεις. Επομένως, η παρακμή της *κοινωνίας των πολιτών* σημαίνει πως ο διαχωρισμός ανάμεσα στο καπιταλιστικό Κράτος και την κοινωνική παραγωγή γίνεται αναπόφευκτος. Αυτός ο διαχωρισμός είναι η βάση τόσο της μεταμοντερνικότητας γενικά, όσο και του μεταμοντέρνου καπιταλιστικού Κράτους (Hardt & Negri, 2001: 148).

Η αντίφαση της καπιταλιστικής κοινωνικής σχέσης, μετατρέπεται σε αντίφαση του ίδιου του σύγχρονου καπιταλιστικού Κράτους, που διακλαδώνεται στα «παράδοξα του Μεταμοντέρνου Κράτους». Το «πρώτο και θεμελιώδες παράδοξο, στο οποίο μπορούν να αναχθούν όλα τα άλλα», έγκειται στο ότι το Μεταμοντέρνο Κράτος στηρίζεται στην ηγεμονία της «κοινωνίας των πολιτών» ενώ αυτή θεωρείται πως λειτουργεί «εν τη απουσία της ίδιας της «κοινωνίας των πολιτών»». Το Μεταμοντέρνο Κράτος παράγει ένα «ομοίωμα της κοινωνίας των πολιτών», μετατοπίζοντας οποιαδήποτε διαλεκτική της πραγματικής κοινωνίας των κάθετων ανταγωνιστικών της σχέσεων προς μια κρατική προσομοίωσή τους ως οριζόντιων σχέσεων (όπ.π: 113). Όπως το διατυπώνουν οι H&N: «Η μεταμοντέρνα πολιτική και το μεταμοντέρνο δίκαιο απομακρύνουν τη διαλεκτική και κάθε μορφή κρίσης από τον ορίζοντα της υλικής λειτουργίας της μορφής-κράτος. Ως εκ τούτου, τη στιγμή κατά την οποία κάθε κοινωνική διαλεκτική, πραγματική ή και φανταστική, εξαφανίζεται, η αυτονομία του πολιτικού από το κοινωνικό γίνεται πλήρης. Η κοινωνία των πολιτών μπορεί να υπάρξει μόνο με τη μορφή του πολιτικού. Σε σχέση με το ότι αυτό το πέρασμα μπορεί να συμβεί σαν μελαγχολία (Lyotard) ή σαν παιχνίδι (Baudrillard), η εξαφάνιση του κοινωνικού και η ολοποίηση του πολιτικού εκλαμβάνονται σαν η οριστική κατάληξη της καπιταλιστικής ανάπτυξης». Και συμπληρώνουν «[...] οι έννοιες της «νομιμότητας», της «αντιπροσώπευσης» και της «υπευθυνότητας» εντάσσονται σε μια επιχείρηση μεγίστης ισοπέδωσης, ελισσόμενες σ' ένα επίπεδο καθαρά οριζόντιο, και συνεπώς ανάγονται στις λειτουργίες ενός κυκλικού και αυτό-ισορροπούμενου μηχανισμού. Κάθε κοινωνική διαλεκτική απομακρύνεται, η δημοκρατία πραγματώνεται, η ιστορία τελειώνει» (Hardt & Negri, 2001: 114).

Πώς όμως το *Μεταμοντέρνο Κράτος* καταφέρνει να υπεκφεύγει και να απωθεί τη κοινωνική διαλεκτική, παραμορφώνοντάς τη μέσα στον προσομοιωμένο οριζόντιο και λείο χώρο της Δημοκρατίας του, δηλαδή του Ελέγχου του; Μπορούμε αρχικά να διακρίνουμε τα επιμέρους *παράδοξα του μεταμοντέρνου Κράτους* που περιγράφουν οι H&N, αναλύοντας το παραπάνω θεμελιώδες παράδοξο, σε παράδοξα της *αντιπροσωπευτικής-νομοθετικής*, της *κυβερνητικής-εκτελεστικής* και της *ηγεμονικής-*

κυριαρχικής εξουσίας του. Το εγχείρημα του Μεταμοντέρνου Κράτους συνίσταται στην επίλυση αυτών των παραδόξων του μέσα από τους θεμελιώδεις κρατικούς μηχανισμούς του.

Κομβική στο εγχείρημα του Μεταμοντέρνου Κράτους καθίσταται, αρχικά, η λειτουργία της *αντιπροσωπευτικής-νομοθετικής εξουσίας*. Το Μεταμοντέρνο Κράτος επιτυγχάνει την φαινομενική αυτονόμηση του Καπιταλιστικού Κράτους από την κοινωνική διαλεκτική του ανταγωνισμού. μέσω μηχανισμών της «υποκατάστασης» της κοινής γνώμης, του επικοινωνιακού «υπερκαθορισμού» και της «προσομοίωσης της αντιπροσώπευσης». Το ίδιο το καπιταλιστικό Κράτος και τα ΜΜΕ του κατασκευάζουν τα κοινωνικά γεγονότα και χειραγωγούν τη συναίνεση, που αντεπιδρά στο ίδιο το Κράτος και το καπιταλιστικό σύστημα-έτσι διαμορφώνεται ένα σύστημα ανατροφοδότησης και εξισορρόπησης (Hardt & Negri, 2001: 116, 117).. Όσον αφορά την *κοινωνική νομοθεσία*, σε αυτή οι Η&Ν βλέπουν να αποτυπώνεται με ακραίο τρόπο ο διαχωρισμός της καπιταλιστικής προσταγής από την κοινωνική συναίνεση, με το καπιταλιστικό Κράτος να εξοπλίζεται όχι τόσο με τους μηχανισμούς της προνοιακής αναδιανομής όσο από τη σύγχρονη καπιταλιστική αγορά, τη σύγχρονη διοίκηση και τη σύγχρονη αστυνομία (όπ.π: 153, 154)..

Όσον αφορά τη λειτουργία της *εκτελεστικής-κυβερνητικής εξουσίας* του Μεταμοντέρνου Κράτους, οι τάσεις της αποτυπώνονται στις τάσεις μετασχηματισμού του συνταγματικού δικαίου. Η παγκόσμια τεχνοκρατική ρύθμιση των ροών κεφαλαίου και η αναβάθμιση της εκτελεστικής-διοικητικής διαδικασίας υποβαθμίζει τη λειτουργία των κοινοβουλίων και του αφηρημένου νόμου. Οι πολιτικές, οικονομικές, στρατιωτικές εξουσίες και οι εκτελεστικοί τους μηχανισμοί αποκτούν την πρωτοκαθεδρία έναντι της αντιπροσωπευτικής-νομοθετικής λειτουργίας. Οι τόποι λήψης των αποφάσεων και οι πηγές της δικαιοσύνης παραγωγής απομακρύνονται όλο και περισσότερο από τον έλεγχο της «*λαϊκής κυριαρχίας*», και ένας διεθνοποιημένος κανονιστικός και δικαιοσύνης ντεσιζιονισμός του κεφαλαίου παίρνει τα ηνία της διαμόρφωσης του αστικού δικαίου, εκφράζοντας τον διαχωρισμό της κεφαλαιακής προσταγής από την κοινωνική αναπαραγωγή (όπ.π: 150-151).

Όσον αφορά την *ηγεμονική, κυριαρχική εξουσία* του Μεταμοντέρνου Κράτους, η πολιτική εξουσία του εισδύει, μέσω της επιχειρηματικής μορφής, σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της κοινωνικής ανα-παραγωγής κατά τη «*πραγματική υπαγωγή της κοινωνίας στο κεφάλαιο*», την ίδια στιγμή το Κράτος αυτό στέκεται ως ένας αυταρχικός, υπερβατικός μηχανισμός προσταγής πάνω στην κοινωνική παραγωγή: «η

μεταμοντέρνα δημοκρατική νομιμοποίηση είναι η απόλυτη σύνθεση της συναίνεσης και της αρχής» (Hardt & Negri, 2001: 115, 117). Το σύγχρονο Καπιταλιστικό Κράτος μοιάζει να είναι το οργανωτικό αποτύπωμα μιας παράδοξης Κυριαρχίας, τόσο μεταμοντέρνας όσο και προ-μοντέρνας, τόσο υλικής όσο και υπερβατικής (όπ.π: 154).

Όσον αφορά τις τάσεις του *διεθνούς δικαίου*, διαμορφώνεται, μετά την ανατροπή της ΕΣΣΔ και τα αντιαποικιοκρατικά κινήματα, μια πραγματικά νέα παγκόσμια κλίμακα στη δικαιοσύνη-θεσμική τάξη του κεφαλαίου, στο έδαφος της παγκόσμιας αγοράς. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στο κεφαλαιακό πρόσταγμα και τις επιμέρους εθνικές-πολιτισμικές οργανώσεις των κοινωνιών, ανάμεσα στην αναπαραγωγή του κεφαλαίου και την κοινωνική αναπαραγωγή, κορυφώνεται. Η τεχνοκρατική ρύθμιση των ροών του κεφαλαίου διαμορφώνει το δικό της δίκαιο, που εκφράζεται εν μέρει σε διεθνείς οργανισμούς όπως ο ΠΟΕ, το ΔΝΤ κ.α., υποκαθιστώντας την εθνο-κρατική ρύθμιση και το συνταγματικό δίκαιο (όπ.π: 149-151).

Οι H & N βλέπουν στο Μεταμοντέρνο Κράτος την κορύφωση και τελικά την ενδόρρηξη της διαλεκτικής καπιταλιστικής κυριαρχίας και κοινωνικής παραγωγής, έχοντας ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας παράδοξης Κρατικής Μορφής η οποία στέκεται υπερβατική απέναντι στις κοινωνικές βάσεις, την ίδια ώρα που παραμένει εμμενής σε αυτές και εξαρτάται όλο και περισσότερο από αυτές: «[...] Αν υπάρχει μια διαλεκτική, η μόνη πιθανή διαλεκτική, μεταξύ του παραληρήματος της δύναμης του μεταμοντέρνου Κράτους και της σύνταξης της δημοκρατίας του πλήθους, τότε, αυτή έγκειται σε μια τέτοια θανάσιμη απειλή» (όπ.π: 168). Η θέση αυτή θα οδηγήσει τον Negri σε μια βαθύτερη διερεύνηση της συντάσσουσας εξουσίας του Πλήθους, ως εκεί την «*αρχή*» της νεωτερικής συντεταγμένης εξουσίας στην οποία η πολιτική φιλοσοφία θα πρέπει να επιστρέψει, για να διανοηθεί μιας εναλλακτική διαδρομή, πέρα από το κεφάλαιο και το Κράτος.

Επανάσταση και Κράτος:

Η προτεραιότητα της συντάσσουσας έναντι της συντεταγμένης εξουσίας

Το βασικό ερώτημα που θέτει ο Negri στις *Εξεγέρσεις – συντάσσουσα εξουσία και νεωτερικό Κράτος* (1992), είναι το εξής: Πώς μπορεί να πραγματοποιηθεί μια επανάσταση που δεν θα μπλοκάρει τον εαυτό της, οπισθοχωρώντας με την επικράτηση της αντεπανάστασης και την ανασύνταξη του Κράτους απέναντι στο

Πλήθος; Για να απαντήσει αυτό το ερώτημα, ο Negri πραγματοποιεί μια ανάλυση δύο βήματα: αρχικά, θα εξετάσει συνοπτικά τις αντιφατικές προσεγγίσεις της νομικής επιστήμης στο πρόβλημα της σχέσης συντάσσουσας-συντεταγμένης εξουσίας. Έπειτα, στο μεγαλύτερο μέρος του βιβλίου του ο Negri ιχνηλατεί την ιστορία της συντάσσουσας εξουσίας και των μεγάλων νεωτερικών επαναστάσεων, από τη Φλορεντία του Machiavelli και την Αγγλική Επανάσταση του Harrington, μέχρι την Αμερικανική, τη Γαλλική και τη Ρωσική Επανάσταση. Κάθε φορά η *συντάσσουσα εξουσία* οπισθοχωρούσε στη *συντεταγμένη εξουσία*¹⁴³. Ωστόσο, πέρα από αυτό το κυκλικό μοτίβο, ο Negri ερμηνεύει τις νεωτερικές επαναστάσεις ως τη προοδευτική εκδίπλωση και έκφραση της συντάσσουσας εξουσίας (Negri, 1999b: 7), που εξελίσσεται σύμφωνα με τις δυναμικές του κοινωνικού ανταγωνισμού μεταβαίνοντας από το *αφηρημένο* της υπερβατολογικής κυριαρχίας στο *συγκεκριμένο* της πολλαπλότητας του πλήθους. Στο τέλος του βιβλίου, ο Negri θα θέσει το ερώτημα της επερχόμενης, μετανεωτερικής συντάσσουσας εξουσίας του πλήθους, που χτίζεται ήδη και μπορεί να οργανώσει την κοινωνία σε έναν απόλυτα δημοκρατικό, δηλαδή μη κυριαρχικό, κρατικό και καπιταλιστικό τρόπο ζωής.

Το παράδοξο της συντάσσουσας εξουσίας στην επιστήμη του Δικαίου

Αναδιατυπώνοντας τη πρώτη σχετική προβληματική του, ο Negri ξεκινά με μια εσωτερική κριτική του αστικού Δικαίου, που περιδινίζεται μέσα σε ανεπίλυτες αντιφάσεις όταν προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα της συντάσσουσας εξουσίας. Πιο συγκεκριμένα, στη νομική επιστήμη ο Negri εντοπίζει μια πλήρη ανικανότητα ορισμού της συντάσσουσας εξουσίας με μη παραδοξολογικό τρόπο. Η συντάσσουσα εξουσία εμφανίζεται ως εκείνη η δύναμη που παράγει τη δικαιοϊκή διαρρύθμιση και

¹⁴³ . Αντλώντας έμπνευση από τον Spinoza, ο Negri χρησιμοποιεί τον όρο *Potentia* για να περιγράψει τη δυναμική της *συντάσσουσας* εξουσίας, ενώ τον όρο *Potestas* για να περιγράψει τη παγίωση της *συντεταγμένης* εξουσίας. Όπως επεξηγεί ο ίδιος: «*Αν υπήρχε στα αγγλικά η ορολογική διάκριση που πολλές γλώσσες κάνουν ανάμεσα σε δύο είδη εξουσίας-potestas και potentia στα λατινικά, pouvoir και puissance στα γαλλικά, potere και potenza στα ιταλικά, Macht και Vermögen στα Γερμανικά (που σε αυτή τη μετάφραση διακρίναμε ως power και strength)—θα στηριζόταν σε αυτή τη διάκριση ανάμεσα στο πολιτικό κίνημα και την πολιτική εξουσία*» (Negri, 1999b: 31). Στα ελληνικά, θα μεταφράζουμε τους όρους *constituent power*, που αναφέρεται στη *strength*, και *constituted power*, που αναφέρεται στην *power*, ως *συντάσσουσα εξουσία* και *συντεταγμένη εξουσία*, ακολουθώντας τη μεταφραστική επιλογή στην *Άγρια Ανωμαλία*, ενώ στις περιπτώσεις που οι λέξεις *power* και *strength* εμφανίζονται αυτοτελώς, θα μεταφράζουμε ως *Εξουσία* και *δύναμη-εξουσία*, αντίστοιχα.

ιεράρχηση των πολιτικών εξουσιών της κοινωνίας «από το πουθενά». Ο Negri εξετάζει διάφορες γραμμές αναστοχασμού της σχέσης συντεταγμένης και συντάσσουσας εξουσίας, και κυρίως τρεις, τις υπερβατολογικές, τις εμμενείς, και αυτές της «συνέκτασης» των δύο εξουσιών. Αναφέρεται, μεταξύ άλλων, στις προσπάθειες του Jellinek, του Kelsen, του Rawls, έπειτα του Ferdinand Lassale και του Hermann Heller, και τέλος των Weber και Schmitt. Μια πρώτη ομάδα συγγραφέων, που συντάσσονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στο στρατόπεδο της υπερβατικότητας της Κυριαρχίας, διαχωρίζει φορμαλιστικά το Είναι της συντάσσουσας εξουσίας από το Δέον της συντεταγμένης, απωθώντας οποιαδήποτε πραγματική διατομή του *γεγονότος* με τον *κανόνα δικαίου*, και οποιαδήποτε ενεργή αιτιότητα ανάμεσα στις δύο, εμφανίζοντας τη συντεταγμένη δικαιοκτική εξουσία ως τελικά αυτόνομη από τη συντάσσουσα εξουσία. Αντίθετα, μία πιο εμμενή ανάλυση της συντάσσουσας εξουσίας, που προσεγγίζει τη φύση της αν και τελικά αστοχεί, βλέπει ο Negri στους Max Weber και Carl Schmitt. Ο πρώτος τοποθετεί μάλλον τη συντάσσουσα εξουσία ανάμεσα στο χαρισματικό και τον ορθολογικό τύπο νομιμοποίησης, θεωρώντας τη ως μία θετική, κοινωνικο-ιστορικά προσδιορισμένη παραγωγή δικαίου σύμφωνα με ένα καινοτόμο σχέδιο, που θεμελιώνει ένα παράδειγμα ορθολογικότητας (Negri, 1999b: 6,7). Στον Schmitt, ο Negri βλέπει την αναγνώριση της υπαρξιακής έντασης που χαρακτηρίζει τη συντάσσουσα εξουσία, και ενώ αυτός προσεγγίζει έναν υλιστικό προσδιορισμό της, γρήγορα τη περιορίζει σε ένα ντεσιζιονιστικό σχήμα που ανορθολογικά υπερκαθορίζεται από την έννοια της κυριαρχίας, από την (κυρίαρχη) Εξουσία (Potenza) και όχι από την (εμμενή) δύναμη [potere]. Η τελευταία σχολή που εξετάζει ο Negri είναι ο θεσμισμός του 20αίωνα (λ.χ. Rudolf Smend, Ernst Forsthoff, Contantino Mortari), που εξαλείφει τη διαφορά *συντάσσουσας εξουσίας* και *συντεταγμένης εξουσίας*, ανάγοντας τη δικαιοκτική, κανονιστική παραγωγή στα ήθη και τα έθιμα, στην παράδοση, στους ιστορικούς θεσμούς (όπ.π: 8,9).

Με βάση την παραπάνω εξέταση των επιμέρους βασικών γραμμών της συνταγματικής σκέψης, ο Negri διατυπώνει κάποια προκαταρκτικά συμπεράσματα για την ανεξάλειπτη διάκριση μεταξύ των δύο εξουσιών. Η απόλυτη εξουσία της δημοκρατίας, με την βία, επεκτατική, «επιτελεστική» και «φαντασιακή» δύναμή της, συγκρούεται πάντοτε με τον «συνταγματισμό», που επιδιώκει τη μεσολάβηση της ανισότητας σε ένα «μεικτό σύνταγμα» - και αυτή η σύγκρουση γίνεται όλο και πιο θανάσιμη, όσο η ιστορία προοδεύει. Η συντάσσουσα εξουσία, μάλιστα, σηματοδοτεί

μια μοναδική σχέση με το χρόνο, καθώς καθορίζει, σύμφωνα με την απόλυτη θέλησή της, την ίδια τη χρονικότητα, φέρνοντας, επιπλέον, μια ασυνήθιστη επιτάχυνση του χρόνου, που συμπυκνώνεται σε ένα ορμητικό παρόν και έναν πυρήνα άμεσης παραγωγής – μια επανάσταση (Negri, 1999b: 10, 11). Η κρίση της συντάσσουσας εξουσίας μέσα στη συνταγματική θεωρία, υποστηρίζει ο Negri, υποδεικνύει τον εγγενώς κρισιακό χαρακτήρα της. Αντί λοιπόν να προσπαθήσουμε να «λύσουμε» τη κρίση της έννοιας της συντάσσουσας εξουσίας στη συνταγματική σκέψη, θα πρέπει να την αποδεχτούμε, να την αναγνωρίσουμε, ως σύμπτωμα της ασυμμετρίας μεταξύ των δύο. Αν στην ιστορία των δημοκρατικών θεσμών, γράφει ο Negri, «ο δυϊσμός ανάμεσα στη συντάσσουσα εξουσία και τη συντεταγμένη εξουσία δεν παρήγαγε ποτέ μια σύνθεση, τότε πρέπει να εστιάσουμε ακριβώς σε αυτή την αρνητικότητα, αυτή την έλλειψη σύνθεσης, για να συλλάβουμε τη συντάσσουσα εξουσία» (όπ.π: 11). Επιπλέον, ο Negri προσθέτει πως η κρίση του συνταγματισμού στον προσδιορισμό της συντάσσουσας εξουσίας, είναι και κρίση της αναπαράστασης, του μηχανισμού δημοκρατικής-λαϊκής αναπαράστασης της συντάσσουσας εξουσίας στη συντεταγμένη εξουσία, μηχανισμού που διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην υποταγή, αποφυσικοποίηση-τυποποίηση και αποδυνάμωση της πρώτης από τη δεύτερη (όπ.π: 11).

Και όμως, κάθε προσπάθεια περιορισμού της συντάσσουσας εξουσίας «στο κλουβί ενός χωροχρονικού περιορισμού», είναι μάταιη (όπ.π: 12, 13). Μολονότι με την επικράτηση της συντεταγμένης Κρατικής Μορφής η υλική πραγματικότητα αναποδογυρίζεται ιδεαλιστικά, με αποτέλεσμα η συντεταγμένη εξουσία της Κυριαρχίας να εμφανίζεται, ανεστραμμένα και σύμφωνα με τη λογική της ιεραρχικής αναπαράστασης, ως το θεμέλιο-αιτία της έννομης της συντάσσουσας εξουσίας, η συντάσσουσα εξουσία εξακολουθεί να διατηρεί την οντολογική προτεραιότητα έναντι της συντεταγμένης εξουσίας. Στη πραγματικότητα, η συντεταγμένη κυριαρχία ως *suprema potestas* «είναι μια κορυφή, ενώ η συντάσσουσα εξουσία είναι μια βάση. Είναι (σ.σ. η συντεταγμένη εξουσία) μια ανολοκλήρωτη τελικότητα, ενώ η συντάσσουσα εξουσία είναι μη οριστική. Υπονοεί έναν οριοθετημένο χρόνο και χώρο, ενώ η συντάσσουσα εξουσία υπονοεί έναν πολυδιάστατο πλουραλισμό χρόνων και χώρων. Είναι ένα άκαμπτο τυπικό σύνταγμα, ενώ η συντάσσουσα εξουσία είναι απόλυτη διαδικασία. Το καθετί, για να συνοψίσουμε, θέτει τη συντάσσουσα εξουσία και την κυριαρχία σε αντίθεση, ακόμα και ο απόλυτος χαρακτήρας που και οι δύο κατηγορίες αξιώνουν: η απολυτότητα της κυριαρχίας είναι μια ολοκληρωτική έννοια,

ενώ αυτή της συντάσσουσας εξουσίας είναι η απολυτότητα της δημοκρατικής διακυβέρνησης» (όπ.π: 12,13).

Η ανάπτυξη της συντάσσουσας εξουσίας στις νεωτερικές επαναστάσεις

Για να αποσαφηνίσει τη δική του σύλληψη της συντάσσουσας εξουσίας, ο Negri ασκεί κριτική σε δύο από τις μείζονες συμβολές του φιλοσοφικού αναστοχασμού της *Αμερικανικής* και της *Γαλλικής Επανάστασης* από τη Hannah Arendt και τον Jürgen Habermas. Στο βιβλίο της *Για την Επανάσταση*, η Hannah Arendt υποστηρίζει πως η *Αμερικανική Επανάσταση* είναι κυρίως μια πολιτική επανάσταση, ενώ η *Γαλλική Επανάσταση* κυρίως μια κοινωνική επανάσταση. Ενώ η πρώτη θεμελιώνει την ελευθερία σε ένα πολιτικό πλαίσιο κατανόησης, ισορροπίας και συνεργασίας, η δεύτερη υποτάσσει το πολιτικό στο κοινωνικό, το οποίο οδηγεί σε μια αναζήτηση της ελευθερίας που γίνεται ολοένα και περισσότερο τυφλή, τρελή, χωρίς πολιτικές εγγυήσεις και περιορισμούς. Αντίθετα, ο Negri δίνει έμφαση σε μια άλλη αντίθεση, αυτή ανάμεσα στο αφηρημένο και το συγκεκριμένο, τη συντεταγμένη και τη συντάσσουσα εξουσία, ενώ στη μετάβαση από την Αμερική στη Γαλλική Επανάσταση αναγνωρίζει μια οντολογική πρόοδο της συντάσσουσας εξουσίας, την οποία η Arendt ουσιαστικά αρνείται. Παρουσιάζοντας μια ειδυλλιακή εικόνα της αμερικανικής συντάσσουσας διαδικασίας, η Arendt υποκαθιστά την ανταγωνιστική συνθετότητα των υλικών προβλημάτων που αυτή αντιμετώπισε, την ταξική πάλη, τη δουλεία, τα σύνορα, με μια γραμμική αναπαράστασή της (Negri, 1999b: 14, 15, 17). Αντίθετα, ο Habermas θεωρεί πως η Αμερικανική και η Γαλλική Επανάσταση αποτελούν δύο ερμηνείες του φυσικού δικαίου, με τη πρώτη να είναι συντηρητική, περιορίζοντας τη θεσμική και πολιτική παρέμβαση στη ρύθμιση των φυσικών δυνάμεων και δικαιωμάτων, και τη δεύτερη να είναι ριζοσπαστική, προσπαθώντας να πραγματώσει ιδεώδες του φυσικού δικαίου ως κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα (όπ.π: 18, 19). Ο Negri συμφωνεί περισσότερο με το συμπέρασμα του Habermas, θεωρεί όμως τη μεθοδολογία του υπερβατική-ιδεαλιστική, ενώ στην Arendt εντοπίζει στοιχεία εμμένειας, αφού αυτή συλλαμβάνει το πολιτικό ως ριζική, δημιουργική, ισχυρή συντάσσουσα πράξη.

Ποιό είναι όμως το υποκείμενο της συντάσσουσας εξουσίας. Υπάρχουν τρία

ενδεχόμενα στη νεωτερική σκέψη: το *έθνος*, ο *λαός*, το *πλήθος* (Negri, 1999b: 24 και επ.). Σύμφωνα με τον Negri, τόσο το έθνος όσο και ο λαός αποτελούν αναπαραστάσεις της συντάσσουσας εξουσίας στο εσωτερικό της κρατικά συντεταγμένης εξουσίας, που στερούν από τη πρώτη τον ιδιαίτερο, οντολογικό και δημιουργικό χαρακτήρα της. Υπάρχουν, γράφει ο Negri, δύο παραδόσεις σύλληψης του υποκειμένου της κυρίαρχης εξουσίας: από τη μια μεριά, η ιδεαλιστική μεταφυσική, από τον Hobbes στον Hegel, παράγει μια υπερβατολογικής έννοια της κυριαρχίας. Από τον Rousseau ως τους Kant και Hegel ολοκληρώνεται η θεωρητική επεξεργασία της αναγωγής της πολλαπλότητας του πλήθους στο Ένα του κυρίαρχου σώματος και του Κράτους, που προϋποθέτει την αφαίρεση της «κοινωνίας» από το κοινωνικο-ιστορικό γίνεσθαι (όπ.π: 201). Από την άλλη μεριά, ακολουθώντας την υλιστική γραμμή παράδοσης των Machiavelli, Spinoza, Marx, ο Negri βρίσκει στη *συντάσσουσα εξουσία* το συνδυασμό της απουσίας a priori αντικειμενικών κανονιστικών αρχών με την υποκειμενική εξουσία του πλήθους, «τη σύσταση του κοινωνικού στον αστάθμητο υλισμό¹⁴⁴ μιας οικουμενικής σχέσης, στη δυνατότητα της ελευθερίας». Η συντάσσουσα εξουσία είναι η επιθυμία του πλήθους που έγινε ισχύς, σπάζοντας και υπερβαίνοντας τους περιορισμούς, και παρέχοντας τη «λύση στο αίνιγμα κάθε συντάγματος», όπως έγραφε ο νεαρός Marx στη Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου (όπ.π: 13, 28, 29). Στην ανάλυση του Marx για την Παρισινή Κομμούνια, η υλιστική σύλληψη της συντάσσουσας εξουσίας φτάνει σε ένα κορυφαίο σημείο αναστοχασμού, καθώς το σχέδιο της κατάργησης του Κράτους δεν υποτάσσεται σε μια αναρχική αυθορμησία αλλά εστιάζει στο πλέγμα (δυναμικό και εκτεινόμενο, αλλά ακριβές) ανάμεσα στο πολιτικό κίνημα και την πολιτική εξουσία (Negri, 1999b: 31). Στον Marx, η ζωντανή εργασία ως κοινωνική συνεργασία ενσαρκώνει τη συντάσσουσα εξουσία, όντας ταυτόχρονα κοινωνική, οικονομική και πολιτική παραγωγική δύναμη, παράγοντας μια κοινωνική οντολογία που είναι συντάσσουσα και δημιουργική (όπ.π: 32). Επανειλημμένως τονίζει ο Negri, πως η συντάσσουσα εξουσία χωρίς τη «συλλογική ισχύ και επιθυμία», καταπίπτει σε μια «έλλειψη επιθυμίας» που οδηγεί στην επικράτηση της συντεταγμένης εξουσίας και, τελικά, του κρατικού ολοκληρωτισμού. Για τον Negri, η έννοια της συντάσσουσας εξουσίας είναι ο πυρήνας της πολιτικής οντολογίας, «[...] επομένως, είναι φανερό ότι το συμπέρασμα του ταξιδιού που τώρα ξεκινάμε θα περιλαμβάνει

¹⁴⁴. «Aleatory Materialism»: όρος που απαντάται σε κείμενα του «ύστερου» Althusser από τα μέσα της δεκαετίας του 1980.

την αντιμετώπιση της σύγχρονης κρίσης του συνταγματισμού και τη διερώτηση ποιό υποκείμενο σήμερα είναι ικανό να διατηρήσει μια απόλυτη συντάσσουσα διαδικασία που να μπορεί να αντισταχθεί στην έννοια της κυριαρχίας. Την ίδια στιγμή θα προσπαθήσουμε να καθορίσουμε το πού έγκειται η εξουσία της ζωντανή εργασίας, πώς αναπαρίσταται, πώς λειτουργεί σήμερα» (Negri, 1999b: 34, 35).

Ίσως η πιο χαρακτηριστική θέση του συγκεκριμένου έργου του Negri, είναι η θέση πως ανάμεσα στις μείζονες νεωτερικές επαναστάσεις υπάρχει ένας διαχρονικός αναπτυξιακός δεσμός, που οδηγεί στον ποιοτικό εμπλουτισμό και την υλική συγκεκριμενοποίηση της έννοιας της συντάσσουσας εξουσίας. Η αναγεννησιακή πολιτική σκέψη, από το 15^ο μέχρι το 18^ο αιώνα, ήταν εκείνη που συνέλαβε μια οντολογική ικανότητα μορφοποίησης της ιστορικής κίνησης, (όπ.π: 223). Στον Machiavelli και το ιταλικό επαναστατικό παράδειγμα, ο Ιταλός φιλόσοφος βλέπει την ανάπτυξη της έννοιας της συντάσσουσας εξουσίας σε συνθήκες έλλειψης τόσο της Αρχής, δηλαδή της Κυριαρχίας, όσο και της Δημοκρατίας: σε αυτό το κενό, ο Machiavelli φανερώνει και αρθρώνει την επιθυμία ενός υποκειμένου που συγκροτείται σύμφωνα με τη συνάρθρωση αρετής και τύχης, με ένα δυναμικό συντακτικό σχέδιο και πρόγραμμα, αναδεικνύοντας τη συντάσσουσα εξουσία ως θέληση για δύναμη, μετάλλαξη και επαναστατική αυτοθεμελίωση (όπ.π: 33, 96, 193). Από τον Harrington και το αγγλικό επαναστατικό παράδειγμα, ο Negri αντλεί έναν περαιτέρω, θεμελιώδη προσδιορισμό της συντάσσουσας εξουσίας ως αναστοχαστικής οργανωτικής δύναμης του πλήθους, το οποίο πρώτα αποκαθιστά την υλική ισορροπία, και έπειτα κατασκευάζει τις θεσμικές υπερδομές (όπ.π: 133). Η συντάσσουσα υλική θεμελίωση των υπερδομών ακολουθείται από μια δύναμη θεσμικής-κανονικής αντεπίδρασης στις υλικές υποδομές και ανασύνταξής τους: «Αυτό σημαίνει ότι, αφού μετατοπίζεται από το υλικό στο τυπικό (σ.σ. σύνταγμα), η Εξουσία αναδιπλώνεται στον εαυτό της, στο κοινό κοινωνικό έδαφος το οποίο είναι η μόνη αναφορά της όλης διαδικασίας. *Αφού έχει κατασκευαστεί μέσα στο κοινωνικό, το πολιτικό κατασκευάζει το κοινωνικό.* Το πολιτικό χτίζει το κοινωνικό μέσω του καθορισμού των ιεραρχικών τάξεων της κοινωνίας, και πάνω από όλα, μέσω της οργάνωσης της πολιτοφυλακής. Η συντάσσουσα εξουσία φτάνει μακριά, διαμορφώνει υποκείμενα και ενώσεις, ρυθμιστικές λειτουργίες και ένοπλο λαό. Αυτό που ενεργοποιείται εδώ είναι μια ενεργή οντολογική λειτουργία», όχι μόνο μια στιγμή «σύνθεσης ανάμεσα στην ανάπτυξη μιας δομικής ανάλυσης και της ανάδυσης των υποκειμένων» αλλά και ένας οντολογικός «μετασχηματισμός του πραγματικού» (Negri, 1999b: 134 και επ.). Ο

μακιαβελισμός του Harrington εκφράζει, με μη αναγώγιμο τρόπο, «για πρώτη φορά την τοποθέτηση του υλισμού στην υπηρεσία της ελευθερίας του πλήθους. Και αυτή η αρετή επιβιώνει της ίδιας της πολιτικής ήττας της: ως συντάσσουσα δύναμη, ως συντάσσον κινητήρας, ως υπόθεση μιας μηχανής για την απελευθέρωση, επιζεί στη νεωτερική ιστορία, έτοιμη να επανεμφανιστεί οπουδήποτε η δημοκρατική επανάσταση επανέρχεται στην επιφάνεια» (όπ.π: 138). Πρόκειται για μια τεκτονική μετατόπιση στη σύλληψη της Κρατικής Μορφής, η οποία πλέον συλλαμβάνεται ως αποτέλεσμα της συντάσσουσας εξουσίας του πλήθους που βρίσκει εσωτερικά όρια και αναδιπλώνεται στον εαυτό της, αναστοχαστικά ρυθμίζοντας την οργανωτική της διάταξη. Μια τέτοια σύλληψη της Κρατικής Μορφής είναι μια *bottom-up* σύλληψη, ξεκινώντας από το πλήθος και τη συντάσσουσα εξουσία του, καταλήγοντας στη συντεταγμένη εξουσία του Κράτους, σφυριλατώντας μεταξύ τους όχι μια αρνητική, φοβική και κυριαρχική σχέση, αλλά μια παραγωγική, δημιουργική, σε διαρκή κίνηση σχέση. Η διαφορά του Locke με τον Hobbes ως προς τη θεμελίωση της κυριαρχίας είναι ελάχιστη, αν συγκριθεί με τη διαφορά και των δύο προς τη *θεωρία της δημοκρατίας ως απόλυτης διακυβέρνησης* του Harrington, και κυρίως του Spinoza, με τον τελευταίο στην ουσία να αρνείται τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου υπέρ μιας θεωρίας της δημοκρατίας του πλήθους σε κίνηση (όπ.π: 137, 138).

Μεταβαίνοντας στην εξέταση της Γαλλικής Επανάστασης, ο Negri σημειώνει εμφατικά πως αυτή αποτελεί μια κορυφαία ριζοσπαστική έκφραση της δημοκρατικής συντάσσουσας εξουσίας και της επαναστατικής της χρονικότητας, πριν ακόμα αυτή εγκλωβιστεί σε μια νέα θερμιδωριανή, αντεπαναστατική τάξη. Η συντάσσουσα εξουσία προσπαθεί να διαρρήξει τη συντεταγμένη εξουσία και να μεταμορφωθεί σε μια κίνηση του προλεταριάτου, στην κοινωνική πέρα από την πολιτική απελευθέρωση. Υπό αυτή την έννοια, η Γαλλική Επανάσταση «δίνει σχήμα τα νέα πολιτικά υποκείμενα της ταξικής πάλης: την αστική τάξη και το προλεταριάτο. Η ταξική πάλη δεν είναι η αφετηρία της, αλλά το αποτέλεσμα της» (Negri, 1999b: 195). Όπως προκύπτει γλαφυρά από αποφάσεις της συντακτικής συνέλευσης της Γαλλικής Επανάστασης που ο Negri παραθέτει, η συντάσσουσα επαναστατική εξουσία, ως το δικαίωμα στη διαρκή άσκηση της δημιουργικότητας των μαζών, ήταν «*ο εφιάλτης και ο τρόμος*» των εκπροσώπων της θερμιδωριανής αντεπανάστασης. Η αντεπαναστατική αντιστροφή έγκειται στη θέση ότι η καλή πολιτική τάξη δεν στηρίζεται στη δημιουργικότητα των μαζών, αλλά, αντίθετα, στην υπακοή τους. Έτσι ο πολιτικός χώρος καταλαμβάνει τον κοινωνικό χώρο, η ψυχρή εικόνα μιας αφηρημένης

καθολικότητας «επιλύει» το παράδοξο της γενικής βούλησης στον Rousseau, και οι συντηρητικές δυνάμεις του κοινωνικού πεδίου επικρατούν οργανώνοντας την πολιτική αντίδραση (Negri, 1999b: 209). Οι Γιακωβίνοι ανήγαγαν τη συντάσσοσα εξουσία και την επαναστατική χρονικότητα σε μια οργανική ενότητα του έθνους-λαού, την οποία η επανάσταση πρέπει να αποκαταστήσει. Έτσι αδυνατούν να συλλάβουν τη συντάσσοσα επαναστατική εξουσία ως *παραγωγή* και *αγώνα* για την οικοδόμηση ενός νέου κόσμου. Έτσι ζουν εγκλωβισμένοι μέσα στη συνταγματική αφαίρεση, σε αντίθεση με τους γιρονδίνους, και πολύ περισσότερο, σε αντίθεση με την κίνηση των μαζών (όπ.π.: 210). Ο Emmanuel Sieyes ήταν αυτός που συνέδεσε άρρηκτα την παραγωγική εργασία με τη συντάσσοσα εξουσία, εκπροσωπώντας τη περίφημη Τρίτη Τάξη, που δεν αναπαρίστατο πολιτικά στο Παλαιό Καθεστώς, και δίνοντας έναν οικονομικό ορισμό της. Από αυτό το οικονομικό περιεχόμενο σχηματοποιήθηκαν και οι άλλες θεμελιώδεις έννοιες της συντάσσοσας και της συντεταγμένης εξουσίας, του Έθνους και της Αντιπροσώπευσης (όπ.π.: 211, 212). Για τον Negri, ο Sieyes είναι ένας «*δεύτερος Rousseau*» που μετατοπίζει την *αντίφαση* της γενικής βούλησης, δηλαδή την αγεφύρωτη αντίθεση ανάμεσα στη συντάσσοσα και τη συντεταγμένη εξουσία, στο *τερέν της εργασίας*. Η σπινοζική έννοια της δύναμης-εξουσίας ριζώνει πλέον στο πεδίο της παραγωγικής εργασίας (όπ.π.: 220). Όμως η Γαλλική Επανάσταση δεν μπορεί να θεωρηθεί επανάσταση της εργασίας, αλλά αστική επανάσταση της εργασίας, καταφάσκοντας τον υπάρχοντα υποδουλωτικό καταμερισμό εργασίας και μπλοκάροντας μια περαιτέρω κίνηση κοινωνικής απελευθέρωσης.

Όσον αφορά τη Ρωσική Επανάσταση, σύμφωνα με τον Negri, αυτή εμπνέεται αρχικά από τη μαρξική σύλληψη της ζωντανής εργασίας και του κομμουνισμού ως διαρκούς, συντάσσοσας εξουσίας που αντιτίθεται στη κεφαλαιοκρατική συντεταγμένη εξουσία. Στο πλήθος των καταπιεσμένων βρίσκεται η αλήθεια του συντάγματος, και η πραγματική δημοκρατία της ίσης συμμετοχής στην παραγωγή και κατανομής του πλούτου, γίνεται ο «*ζωντανός θεός*». Μετά τους Marx και Lenin, είναι αδύνατο να σκεφτούμε τη συντάσσοσα εξουσία. ανεξάρτητα από την οικονομική εξουσία, την εξουσία στο χώρο της παραγωγής. Τελικά όμως, όπως είχαν προβλέψει ο Weber και, από αγωνιστική σκοπιά, η Luxemburg, οι μπολσεβίκοι εγκλώβισαν τη συντάσσοσα εξουσία των μαζών και των σοβιέτ στη συντεταγμένη εξουσία, και όλα τα βασικά χαρακτηριστικά της νεωτερικής συντάσσοσας εξουσίας μετατράπηκαν στο αντίθετό τους: το ριζικά δημοκρατικό στοιχείο του Machiavelli σε δικτατορία, η

θεσμική αντεξουσία του Harrington σε γραφειοκρατία, η επαναστατική ανοιχτή χωρικότητα του αμερικανικού συνταγματισμού σε ιμπεριαλιστική πρακτική, η επαναστατική συμβαντική χρονικότητα του γαλλικού συνταγματισμού σε «στάδια ανάπτυξης» υπό την καθοδήγηση του Κόμματος (Negri, 1999b: 264, 291-301, 305).

Ο νόμος-τάση των νεωτερικών επαναστάσεων:

Η συντάσσουσα *Disutopia*

Σύμφωνα με την ανάλυση του Negri, η πρώτη ομάδα συνταγματικών εμπειριών και συστημάτων, το «Ατλαντικό» μοντέλο που συνίσταται στις συνταγματικές μορφές των Αγγλικών και Αμερικανικών Επαναστάσεων του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα (Negri, 1999b: κεφ. 3,4) υποδεικνύει τον εγκλωβισμό και την αιχμαλώτιση της συντάσσουσας εξουσίας μέσω της οικοδόμησης ενός δομο-λειτουργικού μηχανισμού πολιτικής αναπαράστασης σε έναν ομοιογενή χώρο συντεταγμένης εξουσίας (όπ.π: 312, 313). Μια δεύτερη ομάδα συνταγματικών εμπειριών και συστημάτων είναι αυτή που συνδέεται με τις Γαλλικές και τις Ρωσικές Επαναστάσεις, η απάντηση των οποίων στο ίδιο σύνολο ερωτημάτων όχι μόνο δεν επέλυσε το πρώτο πρόβλημα, αλλά το έκανε πιο πολύπλοκο. Το «*Ηπειρωτικό*» μοντέλο επαναστάσεων επιδιώκει την αιχμαλώτιση της συντάσσουσας εξουσίας όχι μέσω ενός ορθολογικού σχήματος οργάνωσης στο χώρο, αλλά μέσω ενός γραμμικού σχεδίου οργάνωσης του χρόνου της συντεταγμένης εξουσίας (όπ.π: 314). Αν λοιπόν, σύμφωνα με τον Negri, η Αγγλική και Αμερικανική Επανάσταση υπήγαγαν τη συντάσσουσα εξουσία στην συντεταγμένη εξουσία κυρίως ως προς το Χώρο, η Γαλλική και η Ρωσική Επανάσταση υπήγαγαν τη συντάσσουσα εξουσία στην συντεταγμένη εξουσία κυρίως ως προς το Χρόνο. Και αυτό γιατί οι δύο πρώτες μεγάλες νεωτερικές επαναστάσεις παρήγαγαν τελικά μια κρατική οργάνωση σύμφωνα με μία γεωμετρική χωρική διάταξη των δυνάμεων - χαρακτηριστικό υπόδειγμα της οποίας είναι ο χομπσιανός κρατικός λειτουργισμός, ενώ οι δύο επόμενες μεγάλες νεωτερικές επαναστάσεις παρήγαγαν μια κρατική οργάνωση σύμφωνα με μια θερμοδυναμική χρονική διάταξη των παραγωγικών-εργασιακών δυνάμεων - χαρακτηριστικό υπόδειγμα της οποίας είναι αρχικά η εγγελιανή διαλεκτική τελολογία και έπειτα ο βεμπεριανός αναλυτικός ρεαλισμός (Negri, 1999b: 314, 315). Από τη Γαλλική στη Ρωσική Επανάσταση ο Negri παρατηρεί μια επιτάχυνση του χρόνου, με τη σύλληψη της *διαρκούς*

επανάστασης.

Ο Negri διακρίνει, λοιπόν, κατά μήκος της νεωτερικής ιστορίας **δύο γενεαλογίες** στον ανταγωνισμό της συντάσσουσας εξουσίας του Πλήθους με τη συντεταγμένη εξουσία του Κράτους. Από τη σκοπιά της πρώτης γενεαλογίας, στην ιστορία των νεωτερικών επαναστάσεων διακρίνουμε μια *οντολογική συσσώρευση* της συντάσσουσας εξουσίας, που γίνεται όλο και πιο συμπεριληπτική κοινωνικά, τόσο ως έννοια όσο και ως πρακτική, εμφανίζοντας έτσι μια ανεπίστρεπτη τάση προς την ποσοτική και ποιοτική αυτοανάπτυξή της, η οποία αποκρυσταλλώνεται τελικά στην ακολουθία εξέλιξης της *συντεταγμένης εξουσίας* (Negri, 1999b: 302, 303)¹⁴⁵. Σε ένα πρώτο οντολογικό επίπεδο, λοιπόν ο Negri παρατηρεί στην ιστορία της νεωτερικότητας, όπως θα έκανε ο Spinoza, μια προοδευτική μετάβαση των παθών, φαντασίας και διάνοιας προς όλο και υψηλότερους βαθμούς οντολογικής πυκνότητας και συνταγματικής συμπερίληψης. Ακολουθώντας τη πρώτη γενεαλογία, διαπιστώνουμε ότι τελικά η νεωτερική συντεταγμένη, κρατική ορθολογικότητα, όπως εκφράζεται από την νεωτερική *«ολοποιητική σκέψη»*, επιβάλλεται πάνω στη συντάσσουσα δύναμη-εξουσία της ανθρώπινης δημιουργικότητας, υποτάσσοντάς την στην *«καπιταλιστική εργαλειική ορθολογικότητα»* και στην *«ιδεαλιστική διαλεκτική»* της Εξουσίας (όπ.π: 323).

Αυτή η νεωτερική ορθολογικότητα υπολογίζει την ατομικότητα σε ένα υπερβατικό βασίλειο και εξαλείφει τη μοναδική της ύπαρξη. Το νεωτερικά συντάγματα αποτελούν επιτομή αυτού του μπλοκαρίσματος της συντάσσουσας μοναδικοποίησης και κοινοτικοποίησης των μοναδικοτήτων του πλήθους, αιχμαλωτίζοντας την υποκειμενικότητα σε αφαιρέσεις, εξουδετερώνοντας τη δημιουργικότητά της, παγιώνοντας τη χρονικότητά της, κανονικοποιώντας την κίνησή της. Ο *«υπερβατολογικός φορμαλισμός»* είναι το κλειδί αυτής της ορθολογικότητας, η αποκήρυξη της υλικής ανταγωνιστικής πραγματικότητας του Πλήθους, καθώς και ο

¹⁴⁵. «Η ιστορία της συντάσσουσας εξουσίας, όταν λαμβάνεται υπόψη ως προς την ανάπτυξή της, αποκαλύπτεται τουλάχιστον δύο συνέχειες. Η μία συνέχεια παρουσιάζεται με ένα γραμμικό τρόπο στην επέκταση και το βάθος της αναγεννησιακής επαναστατικής αρχής της ex novo σύστασης των πολιτικών διαρρυθμίσεων της νέας κοινωνίας. Οι μεγάλες επαναστάσεις που ακολούθησαν εξέφρασαν τη συνέχεια μιας συντάσσουσας αρχής που ανταποκρίνεται στην αναγκαιότητα του εξορθολογισμού της εξουσίας. Η άνοδος και η ανάπτυξη του καπιταλισμού και η μορφή της οργάνωσης της κοινωνίας αποκάλυψε τη συντάσσουσα αρχή ως κρίση: κρίση της σχέσης ανάμεσα στην παραγωγική δύναμη-εξουσία της κοινωνίας και τη νομιμοποίηση του Κράτους. Οι διαδοχικές συλλήψεις των ρεπουμπλικανικών, δημοκρατικών και σοσιαλιστικών συνταγμάτων ανατοποθετούνται συνεχώς ως προσπάθειες να θεμελιωθεί ένα «πολιτικό» που θα είναι ικανό να σταθεροποιήσει τη νομιμοποίησή του πάνω στη συντάσσουσα εξουσία του «κοινωνικού», και πάνω στους ανταγωνισμούς που εμφανίζονται μέσα σε αυτό. Αλλά αυτή η συνέχεια είναι επίσης αρνητική. Στη πραγματικότητα, αυτό το σχέδιο αποτυγχάνει την κάθε στιγμή» (Negri, 1999b: 302).

διαχωρισμός του *κοινωνικού* από το *πολιτικό* είναι συνθήκη της, ενώ η κατασκευή του *Προστάγματος* είναι πάντα το αποτέλεσμα της (Negri, 1999b: 324, 325, 327). Από τη σκοπιά αυτής της νεωτερικής κρατικής ορθολογικότητας, το Πλήθος αντικειμενοποιείται, αναγόμενο στην κατάρα του «Vulgus» ή ακόμα χειρότερα του «Piibel», όχλου. Το Πλήθος αναπαρίσταται ως άψυχο, μη πνευματικό, ανορθολογικό, η δύναμή του αιχμαλωτίζεται και γίνεται αντικείμενο κρατικής κυριαρχίας, εκμετάλλευσης και ελέγχου. «Ο φόβος του πλήθους είναι η δύναμη της εργαλειακής ορθολογικότητας. Αυτό το άγριο κτήνος πρέπει να κυριαρχηθεί, να εξημερωθεί ή να καταστραφεί, να ξεπεραστεί ή να εξαγιστεί. Σε κάθε περίπτωση, η υποκειμενικότητα πρέπει να αφαιρεθεί από αυτό, και η ορθολογικότητά του πρέπει να γίνει αντικείμενο άρνησης. Ο κοινωνικός προσδιορισμός του πλήθους, που είναι αδύνατον να καταστραφεί, πρέπει να καταστραφεί. Η νεωτερική πολιτική φιλοσοφία γεννιέται όχι από τη κρατική διοίκηση αλλά από το φόβο. Η ορθολογικότητά της είναι εργαλείο εξυπηρέτησης της τάξης, στο βαθμό και μόνο που βρίσκεται από τη πλευρά της καταπίεσης. Το άγχος είναι η αιτία και η καταπίεση το αποτέλεσμα της εργαλειακής ορθολογικότητας. Η νεωτερικότητα είναι επομένως η άρνηση κάθε δυνατότητας το πλήθος να εκφράσει τον εαυτό του ως υποκειμενικότητα. Αυτός είναι ένας προκαταρκτικός ορισμός της νεωτερικότητας [...] Η συντάσσουσα εξουσία και η συλλογική υποκειμενικότητα που της δίνει σχήμα είναι πρώτα από όλα μια κοινωνική πραγματικότητα-μια παραγωγική κοινωνική πραγματικότητα που δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο άρνησης. Η Εξουσία τρέφεται από αυτή τη δύναμη, χωρίς αυτή τη δύναμη δεν μπορεί να υπάρξει» (όπ.π: 324)¹⁴⁶.

Ωστόσο, αυτή η πρώτη γραμμική γενεαλογία επικράτησης της συντεταγμένης εξουσίας πάνω στη συντάσσουσα εξουσία, που αντλεί τη δύναμή της από την οντολογική συσσώρευση και πύκνωση της συντάσσουσας εξουσίας, αποτυγχάνεται διαρκώς να ολοκληρώσει το έργο της. Μια **δεύτερη, πιο θεμελιώδης γενεαλογία**, στην οποία έχει προτεραιότητα η συντάσσουσα εξουσία, αναπτύσσεται ως ένα εντεινόμενο *συντάσσον πάθος* του Πλήθους, ως μια όλο και πιο ριζικά υποκειμενική

¹⁴⁶ Βλ. και: «Το ζήτημα του πλήθους είναι ένα αγκάθι για τη Δυτική πολιτική σκέψη, και κατά συνέπεια κάθε απάντηση αποφεύγει την ύπαρξη της συντάσσουσας εξουσίας και οδηγεί σε δυσφορία. Ωστόσο, αυτή η αγωνία και η δυσφορία είναι και δική μας. Η απάντησή μας στα ερωτήματα που θέτει η συντάσσουσα εξουσία δεν είναι ούτε ειρηνική ούτε αισιόδοξη. Είναι μια προσεκτική και δύσκολη απάντηση που στηρίζεται ανήσυχη στις αρνητικές αξίες της disutoria. Όσο όμως η disutoria είναι απογοητευμένη (σ.σ ματαιωμένη), τόσο είναι ανοιχτή, άγρια ανοιχτή στην παρουσία, στην αποτελεσματικότητα και στην επιθυμία να την απελευθερώσουμε. Η δύναμη-εξουσία του πλήθους γίνεται σύσταση δύναμης-εξουσίας μέσα σε αυτή τη διαδικασία, δηλαδή, στην ασταμάτητη τάση του πλήθους να γίνει η πραγματικότητα της δύναμης-εξουσίας» (όπ.π: 321).

δράση και ρήξη (Negri, 1999b: 303). Η διαδικασία της αντικειμενικής οντολογικής συσσώρευσης του *Είναι* έρχεται λοιπόν σε ρήξη με τον ίδιο τον εαυτό της, αναδεικνύοντας την υποκειμενική δημιουργικότητα πέρα από τα οντολογικά όρια της ίδιας της διαδικασίας, όταν η αγάπη και η χαρά έρχονται σε ρήξη με το συνεχές, συσσωρευτικό ρυθμό της. Τόσο στη σπινοζική μεταφυσική, όσο και στη νεωτερική ιστορία της συντάσσουσας εξουσίας, ο Negri εντοπίζει αυτή τη προοδευτική και ταυτόχρονα συμβαντική-ρηξιακή πορεία της συντάσσουσας εξουσίας προς όλο και πιο υψηλές μορφές σύστασης της δύναμης-εξουσίας του Πλήθους. Η ασύμμετρη και ρηξιακή σχέση συντάσσοντος Πλήθους και συντεταγμένης εξουσίας του Κράτους καθορίζει το μήνυμα της ιστορίας κατασκευάζοντας την απολυτότητα του συμβάντος, που είναι η άλλη όψη, το «φωτογραφικό αρνητικό» της έλλειψης νοήματος της Ιστορίας. Όταν εκδηλώνεται η συντάσσουσα εξουσία, η πληθυντική πολλαπλότητα μιας νέας υποκειμενικότητας εκρήγνυται ως ένα «απόλυτο συμβάν». Μια σειρά τέτοιων απόλυτων συμβάντων και εξεγέρσεων του νοήματος στηρίζονται στην οντολογική ανάπτυξη και την έννοια της συντάσσουσας δύναμης ως καινοτομίας του πλήθους. Το έθος της συντάσσουσας εξουσίας είναι η πολιτική μορφή της *disutoria*, στον ανοιχτό ορίζοντα των ενικοτήτων του πλήθους και της πραγμάτωσης της δύναμης-εξουσίας του στον αγώνα «για όλο και περισσότερο κοινοτικές μορφές οργάνωσης της ζωής», στον ορίζοντα και τη μορφή μιας απόλυτης δημοκρατίας. Και ο Ιταλός φιλόσοφος θέτει το ερώτημα: «Έχουμε φτάσει άραγε στα σύνορα ενός νέου επεισοδίου της συντάσσουσας καινοτομίας σήμερα; [...] Σε μια απόλυτη δημοκρατία;» (όπ.π: 319-322).

Η συγκριτική εξέταση των βασικών νεωτερικών επαναστάσεων, οδηγεί το Negri στην εξαγωγή ενός ιδιότυπου, όσο και παράδοξου *νόμου-τάσης* στην ανταγωνιστική ανάπτυξη της συντάσσουσας εξουσίας του Πλήθους έναντι της συντεταγμένης εξουσίας του Κράτους. Από τη μια μεριά, όσο περισσότερο αναπτύσσεται η νεωτερική συντάσσουσα εξουσία της ζωντανής εργασίας του Πλήθους, τόσο περισσότερο οι ήττες και το μπλοκάρισμά της, διαμέσου του καθορισμού, της φυσικοποίησης, της κανονικοποίησής, οδηγεί στην τελειοποίηση της νεωτερικής συντεταγμένης εξουσίας του Κράτους (Negri, 1999b: 327). Ταυτόχρονα και αντιφατικά, όμως, η *τελειοποίηση* της συντεταγμένης εξουσίας του Κράτους ωθεί τη συντάσσουσα εξουσία, με τη σειρά της, να μετεξελιχθεί σε μια ανώτερη οντολογικά σύστασή της, *εξαντλώντας* την ικανότητα της συντεταγμένης εξουσίας του Κράτους να προσαρμόζεται σε αυτήν και να την αιχμαλωτίζει.

Επιστρέφοντας στο ερώτημα «*τί σημαίνει να διαρρήξουμε το σχήμα της νεωτερικής ορθολογικότητας από τη σκοπιά της συντάσσουσας εξουσίας*», ο Negri συμπεραίνει πως η επαναστατική ρήξη μας οδηγεί σε ένα ερευνητικό πρόγραμμα που αφορά, αρχικά, την αναζωογόνηση της έννοιας του χρόνου μέσα στον συντάσσοντα χρόνο, που θα έθετε τους ειδικούς χωρικούς προσδιορισμούς σε στενή σχέση με την ολότητα της συντάσσουσας κίνησης. «*Η συντάσσουσα δύναμη-εξουσία εξαρθρώνει και μεταστοιχειώνει το χώρο σε χρόνο, θέτει τη γεωμετρία στην υπηρεσία της φυσικής, και ενσωματώνει την τοπολογία μέσα στην τάση. Αυτό το θεμελιώδες πέρασμα δεν είναι μόνο τυπικό-το περιεχόμενό του είναι στη πραγματικότητα είναι το αδιαχώριστο της έννοιας της δύναμης-εξουσίας από αυτή του πλήθους [...]* Οι συνθήκες πραγματοποίησης της συντάσσουσας εξουσίας υπάρχουν, επομένως, όταν ο χώρος οδηγεί πίσω στο χρόνο, όταν ο χρόνος οδηγεί στην strength, και όταν η strength οδηγεί στο υποκείμενο. Όλα αυτά στο σενάριο μιας αρνητικής οντολογίας. Εδώ το ουτοπικό υπόλειμμα της συντάσσουσας εξουσίας μεταμορφώνεται σε μια λειτουργική και συντάσσουσα disutoria». Ακριβώς σε αυτό το σημείο του συλλογισμού του, ο Negri βλέπει τη δυνατότητα περάσματος από μια αρνητική οντολογία σε ένα «*θετικό άνοιγμα-που δεν θα αρνείται τη κρίση αλλά θα την κάνει εσωτερική προς την έννοια*» (Negri, 1999b: 317). Έτσι είναι δυνατή η μετάβαση από τη δομή στο υποκείμενο και από τη κρίση της συντάσσουσας εξουσίας στην έννοια της συντάσσουσας εξουσίας ως κρίσης και ως, τελικά, υποκειμενικής και δημιουργικής αναθεμελίωσης του Είναι. Ανάμεσα στις συμπληγάδες της νεωτερικής ορθολογικότητας και της Ουτοπίας, ο Negri διακρίνει μια συντάσσουσα, δισ-ουτοπική και συνεχή, αυξητική κίνηση του πλήθους προς την υποκειμενικότητα, που πυροδοτείται από τις αποτυχίες και τις ρωγμές στη γραμμικότητα της εξέλιξης της νεωτερικής συντεταγμένης εξουσίας, συγκροτώντας μια εναλλακτική, διακεκομμένη γραμμή επαναστατικοποίησης (όπ.π: 316, 318).

**Πέρα από το νεωτερικό Κράτος:
Προς μια μετανεωτερική συντάσσοσα εξουσία**

Ως επιστέγασμα αυτής της μακράς ακολουθίας της ανταγωνιστικής διαλεκτικής και σπείρας *συντάσσοσας-συντεταγμένης εξουσίας*, ο Negri βλέπει στη συντάσσοσα εξουσία της εποχής μας (με την ευρεία έννοια), τη συγκρότηση νέων κόσμων και νέων μορφών της ζωής, που η νεωτερική κρατική ορθολογικότητα αδυνατεί να ενσωματώσει (Negri, 1999b: 326, 327). Αυτό το συμπέρασμα, ωστόσο, δεν οδηγεί στην απόρριψη κάθε μορφής ορθολογικότητας. Ορθολογικότητα είναι η σχέση ανάμεσα στη συντάσσοσα εξουσία και το συντάσσειον πλήθος. Καθώς «η συντάσσοσα εξουσία είναι μια υποκειμενικότητα», μια «συλλογική υποκειμενικότητα», αυτή η υποκειμενικότητα δεν είναι «συνεχής» και «προοδευτική», αλλά βρίσκεται σε αντίθεση με τον «συνταγματικό προοδευτισμό» της συντεταγμένης εξουσίας του Κράτους, διαθέτοντας τη δική της ιδιαίτερη ορθολογικότητα, πέρα από τη νεωτερική ορθολογικότητα της συντεταγμένης εξουσίας (όπ.π: 323)¹⁴⁷

Ποιά είναι τα χαρακτηριστικά αυτής της νέας ορθολογικότητας του πλήθους, όπως προκύπτει από τους αγώνες ενάντια στη νεωτερική εργαλειακή ορθολογικότητα και στο νεωτερικό Κράτος; Ο Negri παρουσιάζει μια προκαταρκτική λίστα των χαρακτηριστικών αυτών, μέσα από ένα πλέγμα αντιθέσεων ανάμεσα στη νεωτερική λογική και την, όπως μπορούμε να την ονομάζουμε, πληθυντική λογική. Ο Negri περιγράφει αυτά τα νέα χαρακτηριστικά ως οντολογικές προδιαγραφές της πραγματικής κίνησης του κομμουνισμού, προαπαιτούμενα και ορίζουσες της συγκαιρινής αλλά και της μελλοντικής νέας συντάσσοσας εξουσίας του πλήθους: α) δημιουργικότητα πέραν του ορίου και του μέτρου β) επιχειρησιακή διαδικασία πέραν της θεσμικής στασιμότητας γ) ισότητα πέραν του προνομίου δ) ποικιλότητα πέραν της ομοιομορφίας ε) συνεργασία πέραν του προστάγματος (όπ.π: 328-331).

¹⁴⁷. «Το θέμα δεν είναι να σώσουμε την ορθολογικότητα από την αφαίρεση: ο ισχυρισμός αυτός του βιταλισμού και του ιρασιοναλισμού είναι μια ψευδαίσθηση. Η αφαίρεση είναι όσο αναγκαία και το συγκεκριμένο. Δεν είναι η αφαίρεση που πρέπει να αναιρεθεί αλλά η αποκλειστικότητά της και η τυπική ολοποίηση που επικυρώνονται από τα ύψη της νεωτερικής λογικής. Η αφαίρεση πρέπει να επαναεπιβεβαιωθεί από τα κάτω, από τη βάση των διαδικασιών παραγωγής όπου οι συστατικές διαδικασίες αναλύονται εντός της οντολογικής σχέσης. Η ορθολογικότητα αναφέρεται σε ό,τι είναι κοινό και εμπειρικά, αφηρημένο για τους σκοπούς της επικοινωνίας. Η αφαίρεση δεν είναι ένα φετίχ αλλά μια λειτουργία της επικοινωνίας. Η επικοινωνία δεν είναι τίποτα άλλο παρά η οντολογική σχέση του πλήθους και της δύναμης. Εδώ έχουμε ταυτοποιήσει το σημείο αφετηρίας για μια νέα ορθολογικότητα-την ορθολογικότητα που μας πηγαίνει πέρα από τη νεωτερικότητα» (Negri, 1999b: 327, 328, 329).

Τα παραπάνω σημεία διατυπώνονται από το Negri ως ένα ερευνητικό πρόγραμμα: πρόκειται για τη σκιαγράφηση, θα λέγαμε, μιας εν εξελίξει όσο και επερχόμενης «*Τρίτης Επανάστασης*»¹⁴⁸, που θα υπερβαίνει τόσο το *Ατλαντικό Μοντέλο* όσο και το *Ηπειρωτικό Μοντέλο* της υπαγωγής της συντάσσουσας εξουσίας στο συντεταγμένο χωρο-χρόνο του Κράτους. Μια επαναστατική συντάσσουσα εξουσία νέου τύπου, διεπόμενη από έναν νέο χωροχρονικό δυναμισμό και μια νέα, πληθυντική λογική απελευθερωμένη από το γραμμικό νεωτερικό χωροχρόνο και τη γραμμική νεωτερική, κεφαλαιοκρατική ορθολογικότητα. Για τον Negri, διαμορφώνεται μια σχέση ανάμεσα στη νέα συντάσσουσα εξουσία, το πλήθος και την απόλυτη δημοκρατία, πυροδοτώντας μια «*συντάσσουσα έξοδος*» από τα όρια του καπιταλιστικού Κράτους, η οποία έχει ήδη ξεκινήσει να συμβαίνει μέσα στους σύγχρονους αγώνες, που χαρακτηρίζονται από τη θέληση για αυτοδιακυβέρνηση, αυτοαξιοποίηση, δημιουργικότητα και συνεργασία, όχι απλά στο πεδίο του έθνους-κράτους αλλά σε όλο τον ιστό της διαμορφούμενης παγκόσμιας κοινωνίας (Henninger & Negri, 1995).

Μολονότι ο Negri υποστηρίζει πως η νέα ορθολογικότητα της κοινής ζωής, που κατασκευάζεται από τη σύγχρονη συντάσσουσα εξουσία του πλήθους, υπερβαίνει τη νεωτερική και κρατική ορθολογικότητα, αυτό δεν σημαίνει πως η καπιταλιστική Κρατική Μορφή δεν ανασυντάσσεται ήδη, στην κατεύθυνση ελέγχου αυτών των νέων δυνάμεων του πλήθους. Παράλληλα με το ερευνητικό πρόγραμμα κατανόησης της αναδυόμενης μετανεωτερικής συντάσσουσας εξουσίας, αρθρώνεται το ερευνητικό πρόβλημα κατανόησης της σύγχρονης Κρατικής Μορφής, που μετασχηματίζεται υπό την πίεση των δυνάμεων απελευθέρωσης του Πλήθους, θα απασχολήσει το Negri στα πιο πρόσφατα έργα του

¹⁴⁸ . Δανειζόμαστε αυτό τον όρο από τον Murray Bookchin και το τετράτομο έργο του *Τρίτη Επανάσταση*. Εξετάζοντας, όπως ο Negri, τις νεωτερικές επαναστάσεις (συμπεριλαμβανομένης της Ισπανικής Επανάστασης), ο Bookchin ιχνηλατεί τη πραγματική τάση μιας «*Τρίτης Επανάστασης*» η οποία πάντα καταπνιγόταν από τις *αστικο-φιλελεύθερες* και *σοσιαλιστικές-κοινωνικές επαναστάσεις* και τη κρατική εξουσία που αυτές εγκαθίδρυσαν. Σε αντίθεση, όμως, με τον Bookchin, ο οποίος επιμένει στην αμεσοδημοκρατική-θεσμική μορφή αυτής της Τρίτης Επανάστασης, ο Negri επιμένει περισσότερο στην αντικειμενική και υποκειμενική υλική ωρίμανση, ποσοτικά και ποιοτικά, της αναπτυσσόμενης συντάσσουσας εξουσίας του πλήθους, κατά μήκος της ανταγωνιστικής εξέλιξης *συντάσσουσας-συντεταγμένης* εξουσίας και πέρα από αυτήν.

3. Αυτοκρατορία, Πλήθος, Κοινοπολιτεία: Μια τριλογία διερεύνησης της σύγχρονης Κρατικής Μορφής

Το ύστερο έργο του Antonio Negri, σε συνεργασία με τον Michael Hardt, επισφραγίζεται από την τριλογία *Αυτοκρατορία, Πλήθος, Κοινοπολιτεία*¹⁴⁹. Η Aihwa Ong συμπυκνώνει την ουσία της τριλογίας ως εξής: «Η τριλογία των Hardt και Negri περιγράφει μια Αμερικανική Αυτοκρατορία ως εκείνη που διαμορφώνει ένα παγκόσμιο σχίσμα ανάμεσα στο παγκόσμιο κεφάλαιο και το χωρίς δικαιώματα πλήθος, οδηγώντας παντού σε μια τελική αναμέτρηση ανάμεσα στην Αυτοκρατορία του κεφαλαίου και την αντι-αυτοκρατορία των εργαζομένων [...] Η Αυτοκρατορία και το Πλήθος είναι η διπλή έλικα ενός θεωρητικού μαρξισμού που ισχυρίζεται ότι είναι το DNA του πολιτικού μας κόσμου» (Ong, 2012: 24-35)¹⁵⁰. Η τριλογία αυτή βρίσκεται τόσο σε συνέχεια όσο και σε ρήξη με το προγενέστερο έργο του Negri κατά την περίοδο της Εργατικής Αυτονομίας¹⁵¹.

Στα όσα ακολουθούν, θα προσπαθήσουμε να ανασυνθέσουμε βασικές θέσεις της τριλογίας των Negri και Hardt από τη σκοπιά της υλιστικής διερεύνησης της Κρατικής Μορφής.

¹⁴⁹. Ένα πιο πρόσφατο βιβλίο τους, *Συνέλευση* (Assembly, 2017), θεωρείται ένα 4^ο μέρος αυτής της σειράς, εμπνευσμένο κυρίως από το οργανωτικά-πρακτικά προβλήματα και όρια που συναντούν τα νέα κοινωνικά κινήματα. Στο βαθμό που το έργο αυτό δεν πραγματεύεται, παρά μόνο παρεμπιπτότως, προβλήματα της θεωρίας του Κράτους, δεν θα σταθούμε στη συνέχεια σε αυτό.

¹⁵⁰. Στο ίδιο κείμενο η Aihwa Ong υποστηρίζει, επιπλέον, πως η ανάδυση της Κίνας ως ηγεμονικής δύναμης και το μοντέλο καπιταλιστικού κράτους που αυτή προσβέβει εν μέρει ανατρέπει τη θεωρητική ανάλυση των Hardt και Negri για τη σχέση έθνους-Κράτους και Αυτοκρατορίας. Θα επανέλθουμε αργότερα στο ζήτημα αυτό.

¹⁵¹. Σε ένα κείμενο τους με τίτλο «*Ο τυφλοπόντικας του Μάρξ είναι νεκρός! Παγκοσμιοποίηση και επικοινωνία*», οι H&N διασαφηνίζουν το κοινό νήμα που συνδέει τη δική τους μεθοδολογία ανάλυσης με τον ιταλικό εργατισμό, και δευτερευόντως με τη γαλλική, ειδικά ντελεζιανή φιλοσοφία. Τα βασικά κοινά αξιώματα μεταξύ του ιταλικού εργατισμού και της φουκωικής-ντελεζιανής φιλοσοφίας είναι: 1. Η αντίσταση είναι χρονικά και οντολογικά πρότερη της εξουσίας 2. Η τεχνολογική εξέλιξη της εξουσίας 3. Η πολιτική εξέλιξη των αντιστάσεων (Hardt & Negri: 2013).

Τα θεμελιώδη γνωρίσματα της Αυτοκρατορίας

Από τη σκοπιά της ειδικής θεωρίας του Negri για τη Κρατική Μορφή, τα θεμελιώδη ζητήματα που θέτει η σύλληψη της *Αυτοκρατορίας*, ως έσχατης κρατικής μορφής στη νεωτερική ιστορία του καπιταλισμού, είναι τα εξής: πώς κατασκευάστηκε η Αυτοκρατορία, πώς διαρθρώνεται, πώς λειτουργεί, ποιά τα όρια και τα βραχυκυκλώματά της;

Ο Negri παρουσιάζει μια ιστορική αφήγηση, σύμφωνα με την οποία η κλασική μαρξιστική ανταγωνιστική διαλεκτική *κεφαλαίου-εργασίας* μετασηματίζει το νεωτερικό Κράτος στην κατεύθυνση, τελικά, της Αυτοκρατορίας. Από την αναδρομική σκοπιά της ώριμης αυτοκρατορικής εποχής, αυτή η ανταγωνιστική διαλεκτική κατανοείται βαθύτερα και ευρύτερα, ως η ανταγωνιστική συνεξέλιξη του παραγωγικού, συνεργατικού πλήθους και της κεφαλαιοκρατικής κυριαρχίας, μέχρι το σύγχρονο Πλήθος και τη σύγχρονη Αυτοκρατορία, στον ορίζοντα οριστικής κατάλυσης κάθε διαλεκτικής μεσολάβησης μεταξύ των δύο. Ο γενικός ορισμός της Αυτοκρατορίας είναι ο εξής:

«Η Αυτοκρατορία γίνεται πραγματικότητα μπροστά στα ίδια μας τα μάτια. Κατά τις τελευταίες δεκαετίες, με την ανατροπή των αποικιακών καθεστώτων και, πολύ εντονότερα, με την τελική κατάρρευση των φραγμών που προέβαλλε η Σοβιετική Ένωση στην κεφαλαιοκρατική παγκόσμια αγορά, γίναμε μάρτυρες μιας ακαταμάχητης και αμετάκλητης παγκοσμιοποίησης των οικονομικών και πολιτισμικών ανταλλαγών. Μαζί με την παγκόσμια αγορά και τα παγκόσμια κυκλώματα παραγωγής αναδύθηκε μια παγκόσμια τάξη πραγμάτων, μια νέα λογική και άρθρωση της εξουσίας — κοντολογής, μια νέα μορφή κυριαρχίας. Η Αυτοκρατορία είναι το πολιτικό υποκείμενο που κατ'ουσίαν ρυθμίζει αυτές τις παγκόσμιες ανταλλαγές, η κυριαρχική δύναμη που κυβερνά τον κόσμο [...] Η παρακμή της κυριαρχικής εξουσίας των εθνικών κρατών, εντούτοις, δεν συνεπάγεται και την αποδυνάμωση αυτής καθεαυτήν της κυριαρχίας [...] Το πέρασμα στην Αυτοκρατορία αναδύεται μέσα από το λυκόφως της νεωτερικής κυριαρχίας. Αντίθετα από τον ιμπεριαλισμό, η Αυτοκρατορία δεν εγκαθιστά κάποιο εδαφικό κέντρο εξουσίας ούτε εξαρτάται από αμετακίνητα σύνορα και φραγμούς. Είναι ένας αποκεντρωμένος και απεδαφικοποιητικός μηχανισμός, που σταδιακά ενσωματώνει ολόκληρο τον πλανήτη στα ανοιχτά, επεκτεινόμενα σύνορά του» (Hardt & Negri,

2002: 13, 14, 15).

Επιπλέον, η Αυτοκρατορία έχει μια ιδιαίτερη σχέση με το *χώρο*, το *χρόνο*, την *ανθρώπινη φύση* και τον *πόλεμο*, σε σχέση με το παραδοσιακό σύστημα των εθνών-κρατών και το ιμπεριαλιστικό σύστημα. Ως προς το *Χώρο*, η Αυτοκρατορία δεν έχει σαφή όρια, είναι μια χωρική ολότητα του πολιτισμένου καπιταλιστικού κόσμου με απεριόριστη εξουσία πέρα από τα εδαφικά σύνορα. Ως προς το *Χρόνο*, η Αυτοκρατορία αποτελεί μια τάξη πραγμάτων που «εξαντλεί» και «αναστέλλει» τον ιστορικό χρόνο, παρουσιάζοντας τον εαυτό της ως «μόνιμη, διηνεκή και αναγκαία». Επιπλέον, η Αυτοκρατορία αναπλάθει την ίδια την «ανθρώπινη φύση» δημιουργώντας τον κόσμο στον οποίο ενοικεί, «δεν ρυθμίζει μόνον την ανθρώπινη αλληλεπίδραση αλλά **αποσκοπεί να εξουσιάσει άμεσα την ανθρώπινη φύση**. Το αντικείμενο της εξουσίας της είναι ο κοινωνικός βίος στο σύνολό του, και γι' αυτό η Αυτοκρατορία αποτελεί την παραδειγματική μορφή της βιοεξουσίας». Η Αυτοκρατορία είναι, πολύ περισσότερο, ταγμένη σε έναν διηνεκή πόλεμο, που εμφανίζεται ως μια καθολική «*ειρήνη*» εκτός ιστορίας, που είναι όμως βαμμένη στο αίμα (όπ.π: 18, 33). Ο πόλεμος αυτός δεν παίρνει τη μορφή του ιμπεριαλιστικού πολέμου του παρελθόντος, αλλά ενός πολέμου εσωτερικού στον αυτοκρατορικό χώρο, τον οποίο οι Negri και Hardt συχνά παραλληλίζουν με μια παγκόσμια αστυνομία. Οι H & N διατυπώνουν τον ισχυρισμό πως μια διαρκής εσωτερική κατάσταση πολέμου, ο εμφύλιος πόλεμος, αποτελεί το θεμέλιο του νεωτερικού Κράτους. «*Η νεωτερικότητα υπήρξε γεμάτη εμφυλίους πολέμους*» (όπ.π: 89). Στην εποχή της Αυτοκρατορίας, η αλήθεια αυτή αποκαλύπτεται με τη μορφή μιας διαρκούς παγκόσμιας κατάστασης πολέμου και ενός «*παγκόσμιου εμφυλίου πολέμου*» στο εσωτερικό μιας μεταεθνικής κυρίαρχης επικράτειας, της Αυτοκρατορίας (όπ.π: 22).

Έτσι η νεωτερική στρατηγική αποτροπής του εμφυλίου πολέμου και στεγανοποίησής του σε σχέση με την ειρήνη και την πολιτική, αναποδογυρίζεται και καταρρέει, λόγω της ανάδυσης πολυάριθμων εμφυλίων συγκρούσεων νέου τύπου, στο εσωτερικό όχι απλώς των εθνών-κρατών αλλά, πολύ περισσότερο, της Αυτοκρατορίας (Hardt & Negri, 2002: 25). Η ανατροπή του νεωτερικού διακρατικού πολέμου ξεκίνησε με τις ήττες των ΗΠΑ στο Βιετνάμ και της ΕΣΣΔ στο Αφγανιστάν, που μαρτυρούν την παρακμή της ικανότητας ενός έθνους-κράτους να διεξάγει ολοκληρωτικό, ή έστω έναν αποδοτικό πόλεμο (όπ.π: 72). Τα προγράμματα εθνοδόμησης σε Αφγανιστάν και Ιράκ αποκαλύπτουν, επίσης, πως το έθνος-κράτος έχει γίνει πλέον ζήτημα κοινωνικής κατασκευής, κάτι το «μεταμοντέρνο» και

συγκυριακό-ενδεχομενικό, όργανο μιας ευρύτερης, αυτοκρατορικής κερδοφορίας (όπ.π: 42). Ένα επιπλέον σύμπτωμα της παρακμής των πολεμικών ικανοτήτων του έθνους-κράτους, είναι η παγίωση μισθοφορικών στρατών. Σύμφωνα με τους H & N, το τέλος τόσο της Ιταλικής Αναγέννησης όσο και της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας σηματοδοτήθηκε από τον θρίαμβο των μισθοφόρων. Σύμφωνα με τον Machiavelli, οι μισθοφόροι είναι «κακά» όπλα. Όταν ο γενικός πληθυσμός δεν θέλει και δεν μπορεί να απαρτίζει πλέον τις ένοπλες δυνάμεις, όταν ο στρατός παύει να είναι ο λαός στα όπλα, τότε οι αυτοκρατορίες βρίσκονται σε παρακμή. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα των ΗΠΑ: η ήττα στο Βιετνάμ και το κοινωνικοπολιτικό κόστος της οδήγησε στη μετατροπή του αμερικανικού στρατού σε μισθοφορικό, ενώ η αναποτελεσματικότητα του μισθοφορικού αμερικανικού στρατού αποδείχθηκε στο Ιράκ και το Αφγανιστάν. Τόσο ο Σαντάμ Χουσεΐν όσο και ο Οσάμα Μπιν Λάντεν υπήρξαν μισθοφόροι (Hardt & Negri, 2002: 69, 70)

Επιπλέον, ο Αυτοκρατορικός Έλεγχος χαρακτηρίζεται από μια «τριπλή επιταγή», καθώς συνίσταται σε τρεις διακριτές στιγμές: μια συμπεριληπτική στιγμή, που αποδέχεται τις διαφορετικότητες, μια διαφορική στιγμή, που τις επικυρώνει και τις αναπαράγει στο εσωτερικό της Αυτοκρατορίας, και μια διαχειριστική στιγμή, που τις ιεραρχεί σε μια οικονομία του Προστάγματος (όπ.π: 272, 273). Ένα ακόμη χαρακτηριστικό γνώρισμα της Αυτοκρατορίας, είναι πως αυτή προσδιορίζεται από τη μετάβαση στην κανονικοποίηση της κρίσης, ως μιας γενικευμένης παρακμής και φθοράς (όπ.π: 274, 275).

Συνοψίζοντας, οι Hardt και Negri σημειώνουν πως «έχουμε φτάσει συνεπώς σε μια σειρά διακρίσεων που εννοιολογικά σηματοδοτούν τη μετάβαση από τη νεωτερική αυτοκρατορική κυριαρχία: από τον λαό στο πλήθος, από τη διαλεκτική αντίθεση στη διαχείριση των υβριδικοτήτων, από τον τόπο της νεωτερικής κυριαρχίας στον μη-τόπο της Αυτοκρατορίας, από την κρίση στη φθορά» (όπ.π.: 276).

Η Αυτοκρατορική Πυραμίδα

Στην εποχή της Αυτοκρατορίας, ούτε οι ΗΠΑ ούτε κανένα άλλο εθνικό κράτος δεν μπορεί να αποτελέσει το κέντρο ενός ιμπεριαλιστικού σχεδίου, μολονότι «οι Ηνωμένες Πολιτείες κατέχουν όντως προνομιακή θέση στην Αυτοκρατορία, αυτή η προνομία τους όμως δεν οφείλεται στις ομοιότητές τους προς τις παλαιές δυνάμεις του ευρωπαϊκού ιμπεριαλισμού αλλά στις διαφορές τους» (όπ.π: 16, 17). Και αυτό

γιατί οι ΗΠΑ, σε αντίθεση με κάθε άλλη ευρωπαϊκό έθνος-κράτος, συμπεριλαμβανομένης της Βρετανικής Αυτοκρατορίας, είχαν εξ αρχής μια αυτοκρατορική δυναμική απεδαφικοποίησης εγγεγραμμένη στο υλικό και τυπικό τους σύνταγμα, το οποίο οι συντάκτες του *The Federalist* εμπνεύστηκαν από το αρχαίο αυτοκρατορικό μοντέλο (Hardt & Negri, 2002: 17). Οι Η&Ν διακρίνουν τρία διαζώματα στην γεωπολιτική, πυραμιδική αρχιτεκτονική της Αυτοκρατορίας.

Στο πρώτο διάζωμα, την στενή κορυφή καταλαμβάνουν οι Η.Π.Α., που διαθέτουν την ηγεμονία στην παγκόσμια χρήση της ισχύος, αν και προτιμούν να τη διαχειρίζονται στο σε συνεργασία με άλλες δυνάμεις και υπό την αιγίδα των Ηνωμένων Εθνών (όπ.π.: 415). Οι ΗΠΑ θεωρούνται το πρότυπο της αυτοκρατορικής τάσης, και τους αποδίδονται τέσσερα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά σε σχέση με την ευρωπαϊκή συντεταγμένη εξουσία, τα οποία διακρίνουμε ως εξής: α) δικτυακή εμμένεια, β) αναστοχαστική-διαλεκτική προσαρμογή γ) ανοιχτός, επεκτεινόμενος χώρος, δ) αιώνια ειρήνη (όπ.π.: 222-225, 227-229, 231). Σε ένα δεύτερο επίπεδο, που ανήκει επίσης στο πρώτο διάζωμα, βρίσκεται μια ομάδα εθνικών κρατών που ελέγχουν τα κυριότερα παγκόσμια νομισματικά όργανα και άρα έχουν την ικανότητα να ρυθμίζουν τις διεθνείς ανταλλαγές, συσπειρωμένα γύρω από οργανισμούς όπως οι G7, οι Λέσχες του Παρισιού και του Λονδίνου, το Νταβός κ.ο.κ. Σε ένα τρίτο επίπεδο του πρώτου διαζώματος βρίσκονται συνασπισμοί από τις ίδιες περίπου δυνάμεις, στρατιωτικού και νομισματικού τύπου (σ.σ. όπως NATO, Ε.Ε κ.α.).

Στο δεύτερο διάζωμα «το πρόσταγμα κατανέμεται ευρέως σε ολόκληρο τον κόσμο, δίνοντας έμφαση όχι τόσο στην ενοποίηση όσο στην άρθρωση». Το επίπεδο αυτό δομείται από τα δίκτυα των υπερεθνικών κεφαλαιοκρατικών εταιρειών σε όλο το φάσμα της παγκόσμιας αγοράς-δίκτυα ροών κεφαλαίου, τεχνολογίας, πληθυσμού, κ.α. Αυτοί οι παραγωγικοί οργανισμοί εκτείνονται υπό την αιγίδα και την εγγύηση της κεντρικής εξουσίας του πρώτου διαζώματος της πλανητικής εξουσίας. Επίσης, στο δεύτερο διάζωμα βρίσκεται το γενικό σύνολο των εθνικών κρατών, που συχνά υποτάσσεται στην εξουσία των υπερεθνικών εταιρειών, τα οποία συνιστούν «τοπικούς, εδαφικοποιημένους οργανισμούς» λειτουργώντας «ως φίλτρα της ροής της παγκόσμιας κυκλοφορίας και ρυθμιστές της άρθρωσης του πλανητικού ελέγχου. Με άλλα λόγια, συλλαμβάνουν και κατανέμουν τις ροές του πλούτου από και προς την παγκόσμια εξουσία, και μεριμνούν για την πειθάρχηση των πληθυσμών τους, στο βαθμό που αυτό είναι ακόμα δυνατό» (Hardt & Negri, 2002: 417).

Το τρίτο και ευρύτερο διάζωμα της πυραμίδας «αποτελείται από ομάδες που

εκπροσωπούν τα λαϊκά συμφέροντα στην πλανητική διευθέτηση της εξουσίας. Το πλήθος δεν μπορεί να ενσωματωθεί αμέσως στις δομές της πλανητικής εξουσίας αλλά πρέπει να διηθηθεί μέσα από μηχανισμούς εκπροσώπησης» (Hardt & Negri, 2002: 417). Οι μηχανισμοί εκπροσώπησης στο παγκόσμιο πολίτευμα είναι τα εθνικά κράτη, «ιδίως η ομάδα των εξαρτημένων ή ελασσόνων κρατών». Και επιπλέον ποικίλοι οργανισμοί, ΜΚΟ, καμιά φορά και θρησκευτικοί θεσμοί και ΜΜΕ, οι Η&Ν υποστηρίζουν ότι υπάρχουν τόσο ΜΚΟ που εκπροσωπούν τα συμφέροντα του κεφαλαίου (προωθώντας π.χ. νεοφιλελεύθερες στρατηγικές ιδιωτικοποίησης και «κοινοτικοποίησης» της πρόνοιας με σκοπό την περικοπή δημοσίων δαπανών), ορισμένες όμως ΜΚΟ δεν μπορούν να ταυτιστούν ως τέτοιες με τα συμφέροντα του κεφαλαίου. Επιπλέον υπάρχουν κάποιες «ανθρωπιστικές» ΜΚΟ που προσπαθούν να στηρίξουν τους λιγότερο ισχυρούς ανάμεσά μας και τα δικαιώματά τους (όπ.π: 421).

Οι Η & Ν περιγράφουν ένα «υβριδικό μοντέλο Αυτοκρατορίας» αντλώντας από τη θεωρητική περιγραφή της αυτοκρατορικής εξουσίας που επεξεργάστηκε ο Πολύβιος στο απόγειο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Αυτή συνδυάζει τρεις («αγαθές») μορφές εξουσίας – τη *μοναρχία*, την *αριστοκρατία* και τη *δημοκρατία*, σε ένα «μεικτό πολίτευμα», εμποδίζοντας έτσι την ολίσθηση αυτών των αγαθών μορφών στο φαύλο κύκλο της φθοράς (όπ.π: 421). Και η σύγχρονη Αυτοκρατορία, τονίζουν, συγκροτείται κατά ανάλογο, τηρουμένων των αναλογιών, τρόπο: το μοναρχικό διάζωμα, στο οποίο προσιδιάζουν η ενότητα της εξουσίας και του μονοπωλίου της ισχύος, το αριστοκρατικό διάζωμα, διαμέσου των αρθρώσεων των υπερεθνικών εταιρειών και των εθνικών κρατών, και το δημοκρατικό διάζωμα, μέσω μιας αντιπροσωπευτικής *comitia*, στη μορφή εθνικών κρατών, ΜΚΟ, ΜΜΕ και άλλων «λαϊκών» οργανώσεων. Από το τριμερές μοντέλο του Πολύβιου (*Αυτοκράτορας, Σύγκλητος, Συμβούλιο*), το νεωτερικό Κράτος συγκράτησε αρχικά τριλειτουργικό μοντέλο, από τον Montesquieu ως τις νεοπαγείς Η.Π.Α, διακρίνοντας όχι σώματα αλλά λειτουργίες. Σύμφωνα, όμως, με τους Η & Ν, στη μετανεωτερική Αυτοκρατορία το αρχικό, προνεωτερικό τριμερές πολύβειο μοντέλο, και όχι το νεωτερικό τριλειτουργικό, είναι πιο κοντά στη πραγματικότητα (όπ.π: 423).

Σε σχέση, όμως, με τον Πολύβιο, οι Η & Ν σημειώνουν τρεις κρίσιμες διαφορές: Πρώτον, το σύγχρονο πολίτευμα της Αυτοκρατορίας, ενώ δεν αποτελεί ένα ενιαίο, τριλειτουργικό κρατικό σώμα, δεν αποτελεί ούτε ένα *mixtum*, μεικτό πολίτευμα. Αντίθετα, είναι κυριολεκτικά *υβριδικό*, όπως αναφέραμε, αφού το μετανεωτερικό αυτοκρατορικό πολίτευμα καταλύει κάθε χωρικό μέτρο αποστάσεων μεταξύ των

διαφορετικών εξουσιών, λόγω της πραγματικής υπαγωγής της κοινωνίας και των θεσμών της στο κεφάλαιο. Δεύτερον, η ανάλυση αυτή της σύγχρονης Αυτοκρατορίας, συμπληρώνουν οι H & N, μπορεί να υποθέσει πως αυτή αποτελεί σύνθεση όχι όλων των «αγαθών», αλλά όλων των «φάύλων» πολιτευμάτων: η μοναρχία, ως παγκόσμια αστυνομική δύναμη, αποτελεί μια *Τυραννία*, η αριστοκρατία, προτιμώντας την οικονομική κερδοσκοπία, αποτελεί μια παρασιτική *Ολιγαρχία*, ενώ και οι δημοκρατικές δυνάμεις εμφανίζονται ως *συντεχνιακές* δυνάμεις, γεμάτες προκαταλήψεις και συντηρητικές ιδέες, ενώ και ο *Λαός* αποτελεί τελικά μια αντιδραστική οργανωμένη υποκειμενικότητα υπεράσπισης κεκτημένων θέσεων και όχι ένα καθολικό πλήθος ελεύθερων και παραγωγικών-δημιουργικών πρακτικών. Τρίτον, η Αυτοκρατορία σηματοδοτεί, όπως είδαμε ένα παράδειγμα μετάβασης από τα παλαιά παραδείγματα της προνεωτερικής Κυριαρχίας και της νεωτερικής πειθαρχίας, σε ένα παράδειγμα μετα-νεωτερικής ελεγκτικής διακυβέρνησης (όπ.π: 424-426). Μολονότι το σύγχρονο καπιταλιστικό Πρόσταγμα απλώνεται σε μια όλο και μεγαλύτερη χρονική έκταση επί της κοινωνικής παραγωγής και συνεργασίας, τείνοντας αναγκαία σε μια δημοκρατική μορφή, παραμένει καθηλωμένο στον αυτοκρατορικό υπερκαθορισμό της δημοκρατίας. Επομένως, η αντίφαση ανάμεσα στο *Πρόσταγμα* και τη *Δημοκρατία* είναι εγγενής στη σύγχρονη μορφή της Αυτοκρατορίας του Κεφαλαίου (Hardt & Negri, 2002: 426, 427).

Η εξελικτική γενεαλογία του νεωτερικού καπιταλιστικού Κράτους: από το Απολυταρχικό Κράτος στην Αυτοκρατορία του Κεφαλαίου

Οι H & N αφηγούνται δύο μακρο-ιστορικές σπείρες ανταγωνιστικής ανάπτυξης και εξέλιξης της Κρατικής Μορφής, με αφετηρία των ευρύτερο ευρωπαϊκό χώρο: η πρώτη σπείρα ξεκινά από την ανταγωνιστική διαλεκτική του παραγωγικού πλήθους με τα προνεωτερικά, θεοπατριαρχικά καθεστώτα κυριαρχίας, για να καταλήξει στη γέννηση του νεωτερικού, καπιταλιστικού Κράτους, η δεύτερη σπείρα ξεκινά από την ανταγωνιστική διαλεκτική του παραγωγικού πλήθους με το νεωτερικό καπιταλιστικό Κράτος, για να μεταβεί από το φιλελεύθερο-πρώιμο αποικιακό και το παρεμβατικό, ιμπεριαλιστικό και κεϋνσιανό καπιταλιστικό Κράτος, τελικά στην παγκοσμιοποιημένη Αυτοκρατορία.

Υπάρχουν δύο νεωτερικότητες, υποστηρίζουν, μία επαναστατική νεωτερικότητα της

εμμένειας, της ριζοσπαστικής επιθυμίας και της συντακτικής εξουσίας του πλήθους, και μία *αντεπαναστατική νεωτερικότητα της υπερβατικότητας*, της καταπιεστικής τάξης και της συντεταγμένης εξουσίας της κυριαρχίας. Η πρώτη εξερράγη και απελευθερώθηκε κατά την περίοδο της Αναγέννησης, ανάμεσα στο 1200 και το 1600 περίπου, όταν το Πλήθος ριζοσπαστικοποιήθηκε και οδηγήθηκε στην κατάφαση των δυνάμεων του κόσμου ετούτου, πριν οποιαδήποτε εκκοσμίκευση της Κρατικής Κυριαρχίας. Απέναντι σε αυτή την επαναστατική, αναγεννησιακή δυναμική του πλήθους, το αντεπαναστατικό σχέδιο του Διαφωτισμού απέναντι στην ριζοσπαστική εμμένεια ήταν ο στρατηγικός σχεδιασμός ενός υπερβατολογικού μηχανισμού κρατικής αιχμαλώτισης του πλήθους, που οικοδομήθηκε από τους Bodin, Descartes, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel κ.α., με τους Hobbes και Rousseau να αποτελούν τα δύο άκρα του κυριαρχικού φάσματος, το μοναρχικό και το ρεπουμπλικανικό άκρο, αντίστοιχα. Με τον Hegel πραγματώνεται η κορυφαία, διαλεκτική κρατική επιστήμη της επικράτησης επί του πλήθους. Έτσι λοιπόν, η επαναστατική ανακάλυψη του επιπέδου της εμμένειας από το πλήθος, και η βαθιά οντολογική, κοινωνική κρίση που αυτή επιφέρει στη μορφή της κυριαρχίας, αίρεται προσωρινά με τη συγκρότηση της νεωτερικής κυριαρχίας του έθνους-κράτους στο τέλος της πρώτης ιστορικής σπείρας, για να επαναληφθεί έπειτα στη δεύτερη ιστορική σπείρα ανάπτυξης της ίδιας της νεωτερικής κυριαρχίας, που τη σπρώχνει προς τον αυτοκρατορικό ορίζοντα (Hardt & Negri, 2002: 106, 111,112, 118, 121, 150 και επ.).

Η επανερμηνεία των φουκωϊκών διαγραμμάτων της εξουσίας από τους H&N οδηγεί στην περιοδολόγηση του νεωτερικού Κράτους στις εξής εποχές διάρθρωσης της κυρίαρχης εξουσίας: Την εποχή του *Απολυταρχικού Κράτους*, της Κυριαρχίας και της πρωταρχικής συσσώρευσης κεφαλαίου διαδέχεται η κλασική εποχή της νεωτερικής κεφαλαιοκρατικής συσσώρευσης του *Φιλελεύθερου Κράτους* και του *κοινωνικού Κράτους*, που αντιστοιχούν σε μια *πρώιμη* και σε μια *ύστερη* φάση της *Πειθαρχικής Κοινωνίας*, με εξουσιαστικό πρότυπο όλων των βασικών θεσμικών μηχανισμών το *εργοστάσιο*¹⁵². Καθώς την εποχή του *Φιλελεύθερου Κράτους* είναι έντονος ο διαχωρισμός *ιδιωτικής* και *δημόσιας σφαίρας*, πρότυπο της πειθαρχικής θεσμικής εξουσίας είναι, σύμφωνα με την ανάγνωσή μας, το *ιδιωτικό εργοστάσιο*, ενώ κατά τη δεύτερη φάση της πειθαρχικής κοινωνίας, στην εποχή του *Κοινωνικού Κράτους* που

¹⁵². Ήδη ο Michael Hardt, σε δικό του προγενέστερο κείμενο, είχε αντιστοιχίσει την «πειθαρχική κοινωνία» του Foucault με το φιλελεύθερο Κράτος της κοινωνίας των πολιτών, της αφηρημένης εργασίας και του δικαίου στον Hegel, και την «τυπική υπαγωγή» της κοινωνίας στο κεφάλαιο (Hardt, 1995).

αναλαμβάνει τη διευρυμένη κοινωνική αναπαραγωγή του πληθυσμού, πρότυπο της πειθαρχικής θεσμικής εξουσίας είναι το *κοινωνικό εργοστάσιο*, όπως το αποκαλεί ήδη από την περίοδο της εργατικής αυτονομίας ο Negri (Hardt & Negri, 2002: 49 και επ., 54, 328-330). Ακολουθεί η εποχή της Αυτοκρατορίας, που αντιστοιχεί στην ιστορική μετάβαση από την «*τυπική υπαγωγή*» στη «*πραγματική υπαγωγή*» της κοινωνίας στο κεφάλαιο, και από την κυριαρχία του πειθαρχικού εξουσιαστικού παραδείγματος στην κυριαρχία του παραδείγματος του βιοπολιτικού ελέγχου, όπως κατέδειξε, επεκτείνοντας την ερευνητική κατεύθυνση του Foucault, και ο Gilles Deleuze στις Κοινωνίες του Ελέγχου (όπ.π: 51). Υπό αυτό το πρίσμα, οι H & N προτείνουν μια υλιστική θεμελίωση της παραπάνω περιοδολόγησης που συνάγουν από τους Foucault και Deleuze στο έδαφος της διαλεκτικής Κράτους-Κεφαλαίου, που πάντα ετεροπροσδιορίζεται από την κοινωνική, παραγωγική ανάπτυξη του ίδιου του Πλήθους. «Η διαλεκτική κράτους-κεφαλαίου έχει λάβει διαφορετικές μορφές στις διάφορες φάσεις της κεφαλαιοκρατικής ανάπτυξης». Το πρώτο στάδιο αυτής της διαλεκτικής, από τα τέλη του 18^ο μέχρι τα μέσα περίπου του 19^ο αιώνα, διαμόρφωσε το φιλελεύθερο καπιταλιστικό Κράτος, που διαχειριζόταν με ήπιες παρεμβάσεις το κοινωνικό κεφάλαιο, σε ένα καθεστώς ελεύθερου εμπορίου και αποικιακών κτίσεων, ενώ πολύ συχνά κεφαλαιοκρατικές εταιρείες, όπως η Εταιρεία των Ανατολικών Ινδιών, επέβαλαν την κυριαρχία τους πάνω σε ολόκληρες χώρες. Ακολούθησε η δεύτερη φάση της διαλεκτικής κεφαλαίου-κράτους, που διαμόρφωσε, από τα τέλη του 19^{ου} μέχρι τα τέλη του 20^{ου} αιώνα, που διαμόρφωσε το παρεμβατικό και «κοινωνικό» καπιταλιστικό Κράτος, με την εκτεταμένη κρατική ρύθμιση του κοινωνικού κεφαλαίου, τη συγκέντρωση μονοπωλιακού κεφαλαίου και τη συστηματοποίηση του αποικιακού ιμπεριαλιστικού ανταγωνισμού. Σήμερα βρισκόμαστε, γράφουν οι H&N, στη τρίτη φάση αυτής της διαλεκτικής Κεφαλαίου-Κράτους, την οποία ένα μεγάλο μέρος της Αριστεράς ερμηνεύει με καταστροφολογική διάθεση, λέγοντας πως τα έθνη κράτη ηττήθηκαν, και οι ασύδοτες πολυεθνικές επιχειρήσεις κυβερνούν τον κόσμο (όπ.π: 409-411)

Το *Απολυταρχικό Κράτος*, στο τέλος της πρώτης σπείρας και στην αρχή της δεύτερης, αποτέλεσε το πρώτο νεωτερικό κρατικό μοντέλο για την πρωταρχική συσσώρευση του κεφαλαίου και την οργάνωση των νέων παραγωγικών δυνάμεων του πλήθους, και έγινε Έθνος-Κράτος υπό το βάρος των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, συγκροτώντας μια απολυταρχική διοίκηση και μια ενοποιητική πολιτισμική ταυτότητα (Hardt & Negri, 2002: 136, 137). Ο ευρωκεντρισμός της

πρώιμης νεωτερικής κυριαρχίας, πολύ περισσότερο από το να είναι απλά μια ιδεολογία νομιμοποίησης της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας, απέκτησε παγκόσμια εμβέλεια και ισχύ γιατί υποστηρίχθηκε από τις δυνάμεις του κεφαλαίου (όπ.π: 126). Η ταχεία διεθνοποίηση των εμπορικών δικτύων και η εκβιομηχάνιση, με τη συγκρότηση μιας αναπτυσσόμενης προλεταριακής τάξης αγροτών και εργατών, σε συνδυασμό με την ανάπτυξη ριζοσπαστικής εθνικής συνείδησης, έφερε τις πρώτες νεωτερικές επαναστάσεις του παραγωγικού πλήθους, την Αγγλική, την Αμερικανική και τη Γαλλική, αναγκάζοντας το Απολυταρχικό πρωτο-καπιταλιστικό Κράτος να πραγματοποιήσει μια εξελικτική προσαρμογή στο Φιλελεύθερο καπιταλιστικό Κράτος, ενώ μια μεγάλη ακολουθία εθνικών-αστικών επαναστάσεων επέβαλε το μοντέλο αυτό και σε πολλές άλλες χώρες, κυρίως του δυτικού ημισφαιρίου.

Το *Φιλελεύθερο Κράτος* επέκτεινε τους μηχανισμούς αποικιακής υπερεκμετάλλευσης με ηγέτιδα τη Βρετανική Αυτοκρατορία, ενώ η εποχή επικράτησής του σημαδεύτηκε, παρά τα ιδεολογήματα περί «μακράς ειρήνης» κατά το 19^ο αιώνα, από σφοδρές κοινωνικο-ταξικές συγκρούσεις. Πιο συγκριμένα, δύο ιστορικά κύματα κοινωνικού ανταγωνισμού ανάγκασαν, με τη σειρά τους, το φιλελεύθερο καπιταλιστικό κράτος να εξελιχθεί πρώτα σε κοινωνικό καπιταλιστικό κράτος και έπειτα σε Αυτοκρατορία. Το πρώτο κύμα ήταν αυτό του 1848-1880/90 και 1905, το κύμα των ευρωπαϊκών και παγκόσμιων ταξικών εμφυλίων και της πρώτης ρωσικής επανάστασης, ο πρώτος διεθνής κύκλος αντιιμπεριαλιστικών αγώνων. Το δεύτερο κύμα ήταν η Οκτωβριανή Επανάσταση, η όξυνση της ταξικής πάλης και της επαναστατικής απειλής, η διεθνής κλιμάκωση των εργατικών και κοινωνικών αντιστάσεων που απαντήθηκε τόσο με τα φασιστικά καθεστώτα όσο και με το «κεϋνσιανό Κράτος πρόνοιας» και το New Deal.

Το *Κοινωνικό Κράτος* διαμορφώθηκε στη βάση ενός ταιϋλορικού-φορντικού, κεϋνσιανού κοινωνικο-οικονομικού καθεστώτος, που ανέλαβε την αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης και άλλων κομματιών του φτωχοποιημένου και πολιτικά απειλητικού πληθυσμού. Η προσβολή του πειθαρχικού καθεστώτος του Κοινωνικού Κράτους, τόσο του δυτικού καπιταλισμού όσο και του σοβιετικού κρατικού σοσιαλισμού, ήταν αποτέλεσμα των εργατικών, γυναικείων, εθνικοαπελευθερωτικών αγώνων που ανατίμησαν την αξία της εργασιακής δύναμης και διαμόρφωσαν μια ευρύτερη κοινωνική απαιτητικότητα δυσβάσταχτη για αυτό το καθεστώς (Hardt & Negri, 2002: 368). Οι μαζικές κινητοποιήσεις και εξεγέρσεις της περιόδου 1960-1980 βύθισαν τον καπιταλισμό σε μια βαθιά κοινωνική και οικονομική κρίση. Έτσι «τα

κινήματα προεξόφλησαν τη συνειδητοποίηση από μέρους του κεφαλαίου μιας ανάγκης για μεταβολή παραδείγματος στην παραγωγή και υπαγόρευαν τη μορφή και τη φύση της. Αν δεν είχε γίνει ο πόλεμος του Βιετνάμ, αν δεν είχαν συμβεί οι εργατικές και φοιτητικές εξεγέρσεις της δεκαετίας του 1960, αν δεν είχε υπάρξει το 1968 και το δεύτερο κύμα γυναικείων κινημάτων, αν δεν είχε διεξαχθεί όλη εκείνη η σειρά των αντι-ιμπεριαλιστικών αγώνων, το κεφάλαιο θα είχε αρκεστεί να διατηρήσει τη δική του εξουσιαστική διευθέτηση, ευτυχές που δεν θα είχε χρειαστεί να μπει στον κόπο να μεταβάλει το παράδειγμα της παραγωγής! Και θα είχε πολλούς λόγους να είναι ευχαριστημένο: διότι τα φυσικά όρια της ανάπτυξης το εξυπηρετούσαν μια χαρά· διότι απειλούνταν από την ανάπτυξη της άυλης εργασίας· διότι γνώριζε ότι η εγκάρσια κινητικότητα και υβριδικοποίηση της παγκόσμιας εργατικής δύναμης άνοιγε δυνατότητες για νέες κρίσεις και ταξικές συγκρούσεις πρωτοφανούς έντασης. Η αναδιάρθρωση της παραγωγής, από τον φορντισμό στον μεταφορντισμό, από τον εκσυγχρονισμό στο μετα-εκσυγχρονισμό, προοικονομήθηκε από την ανάδυση μιας νέας υποκειμενικότητας» (Hardt & Negri, 2002: 371). Το ίδιο το κεϋνσιανό καπιταλιστικό Κράτος ανατράπηκε με ένα νέο κύμα διεθνοποιημένων αγώνων του πλήθους. Ήταν η Κινεζική και η Κουβανική Επανάσταση, οι λατινοαμερικανικοί και αφρικανικοί απελευθερωτικοί και αντι-αποικιοκρατικοί αγώνες του «Τρίτου Κόσμου», που εσωτερικεύτηκαν στο σοβιετικό «Δεύτερο» και το δυτικό «Πρώτο» κόσμο κατά την εκρηκτική δεκαετία που ξεκίνησε με τον «παγκόσμιο Μάη του 68'». Όπως σημειώνουν οι Η&Ν: «Αυτοί οι διεθνείς κύκλοι αγώνων ήταν η πραγματική κινητήριος δύναμη που οδήγησε στην εξέλιξη των θεσμών του κεφαλαίου και την ώθησε σε μια διαδικασία μεταρρύθμισης και αναδιάρθρωσης. Ο προλεταριακός, αντιαποικιακός και αντιιμπεριαλιστικός διεθνισμός, ο αγώνας για την επικράτηση του κομμουνισμού, που δεν έπαψε να λειτουργεί σε όλα τα ισχυρότερα επαναστατικά γεγονότα του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα, προεξόφλησε και προεικόνισε τις διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης του κεφαλαίου και το σχηματισμό της Αυτοκρατορίας» (όπ.π: 85). Και προσθέτουν προκλητικά: «Το πλήθος είναι αυτό που ζήτησε να γεννηθεί η Αυτοκρατορία». Παραδόξως, ο ιμπεριαλισμός ηττήθηκε από το πλήθος για να επικρατήσει τελικά ως Αυτοκρατορία, ενσωματώνοντάς το πλήθος στους οντολογικά παραγωγικούς κόλπους του.

Για αυτό η Αυτοκρατορία είναι, από τη σκοπιά της ηθο-οντολογικής, πληθυντικοποιημένης της σύστασης, «καλύτερη» από τα προηγούμενα καθεστώτα εθνοκρατικής κυριαρχίας, κινούμενη πέρα από τους τοπικισμούς, τις ανελαστικές

ιεραρχίες και τα κλειστά έθνη (Hardt & Negri, 2002: 74, 75). «Ερωτοτροπόντας με τον Hegel, θα έλεγε κανείς ότι η οικοδόμηση της Αυτοκρατορίας είναι καλή καθ'εαυτήν, αλλά όχι και δι'εαυτήν» (όπ.π.: 72). Ερμηνεύοντας αυτόν τον ισχυρισμό των H&N, η Αυτοκρατορία είναι ένα καλύτερο πεδίο εκδίπλωσης των δημιουργικών δυνατοτήτων του πλήθους, σε σχέση με το εθνο-κρατικό, ιμπεριαλιστικό καθεστώς, συμυκνώνοντας τους απελευθερωτικούς αγώνες του παρελθόντος. Ωστόσο, όχι «καθ'αυτή», ως πεδίο δυνατοτήτων, αλλά «δι'εαυτή», ως ενεργεία κεφαλαιοκρατική τάξη, η Αυτοκρατορία, όπως θα πρέπει να συμπεράνουμε από το σύνολο της ανάλυσης των H&N, είναι μια μορφή ανώτερης, πιο απεδαφικοποιημένης και πιο προσαρμοστικής κεφαλαιοκρατικής κυριαρχίας, ακριβώς γιατί κατάφερε να εξελιχθεί με καταλύτη τους πληθυντικούς αγώνες του 21^{ου} αιώνα.

Οι H&N παρουσιάζουν επιπλέον μια δεύτερη, συμπληρωματική όσο και αναγκαία γενεαλογία της νεωτερικής κυριαρχίας, από την οπτική γωνία της **αποικιοκρατίας** και της **φυλετικής καθυπόταξης** με την οποία είναι στενά συνδεδεμένη η νεωτερικότητα και η κρίση της. Η νεωτερικότητα εξωτερικεύει την εσωτερική της κρίση, ανάμεσα στην υπερβατική, συντεταγμένη κυριαρχία και το εμμενές, συντακτικό πλήθος, σε ένα ιμπεριαλιστικό, αποικιακό σχέδιο: «*Η αποικιακή κυριαρχία είναι μια ακόμα ανεπαρκής απόπειρα να αρθεί η κρίση της νεωτερικότητας*» (Hardt & Negri, 2002: 161, 162). Οι H&N αντλούν από τη μαρξιστική παράδοση της κριτικής του ιμπεριαλισμού, η οποία θεωρούν ότι προεικονίζει το πέρασμα στην Αυτοκρατορία (όπ.π: 299 και επ.). Διατρέχοντας μια κλασική ακολουθία αντι-ιμπεριαλιστικών θεωριών (των Marx, Luxemburg, Hilferding, Kautsky, Lenin κ.α.), επιμένουν στη συνάρτηση του εσωτερικού κοινωνικο-ταξικού ανταγωνισμού με την ιμπεριαλιστική επέκταση, σε μια διαλεκτική που ολοκληρώνεται και τελικά αυτό-αναιρείται στην Αυτοκρατορία. Άλλωστε, η ομολογία των ίδιων των αστών αξιωματούχων της κλασικής εποχής του ιμπεριαλισμού, όπως ο Cecyl Rhodes, είναι πως τα έθνη-κράτη ακολουθούν το δρόμο της ιμπεριαλιστικής επέκτασης για την αντιμετώπιση της απειλής του εμφυλίου πολέμου, των κοινωνικο-οικονομικών και πολιτικών αντιφάσεων στο εσωτερικό τους (όπ.π: 314-316). Η πορεία ανάπτυξης του ιμπεριαλιστικού αποικισμού και της εξαγωγής κεφαλαίων του σημαδεύεται από τη διπλή διαδικασία της εσωτερίκευσης του εξωτερικού περιβάλλοντος και των διεθνοποιημένων κοινωνικών αγώνων που γεννά ως αντίδραση. Το αποτέλεσμα είναι η αυτό-υπονόμευση του ίδιου του ιμπεριαλισμού, που από όργανο προώθησης του κεφαλαίου γίνεται φραγμός της ανάπτυξής του, υψώνοντας έναν ασφυκτικό κλοιό

εθνικής περιχαράκωσης και προστατευτισμού απέναντι στις διεθνοποιημένες ροές κεφαλαίου και εργασιακής δύναμης. Έτσι τον ιμπεριαλισμό υπερβαίνει η Αυτοκρατορία. Η κατανόηση της μετάβασης αυτής είναι τελικά αδύνατη στο πλαίσιο των παλιών αντι-ιμπεριαλιστικών θεωριών γιατί, εκτός από το γεγονός πως έχουν ξεπεραστεί στις συνθήκες της σύγχρονης παγκοσμιοποιημένης παραγωγικής διαδικασίας, αυτές υποτιμούν μεθοδολογικά την υποκειμενική διάσταση του κοινωνικού ανταγωνισμού στο όνομα της ανάλυσης των αντικειμενικών εσωτερικών αντιφάσεων του κεφαλαίου (Hardt & Negri, 2002: 317, 318). Και η θεωρία των μακρών ιστορικών κύκλων και σπειρών κεφαλαιακής συσσώρευσης, που αναπτύσσεται από τον Braudel, μέχρι τον Arrighi, τείνει μεθοδολογικά να υποτιμά (παρά την εκτενή και επιτόπια επαφή του δεύτερου με τα αντισυστημικά κοινωνικά κινήματα) την τομή στη συγκρότηση της υποκειμενικότητας που σηματοδοτεί κάθε κρίση του κεφαλαίου, και ειδικά αυτή του 1970, που αποτελεί και το ιστορικό σημείο καμπής από τον ιμπεριαλισμό στην Αυτοκρατορία (όπ.π: 321). Οι αντι-αποικιοκρατικοί αγώνες ήταν αυτοί που έφεραν το τέλος της κλασικής ιμπεριαλιστικής, αποικιοκρατικής νεωτερικής κυριαρχίας και το πέρασμα από τον κλασικό ιμπεριαλισμό στην Αυτοκρατορία. Έτσι η ιμπεριαλιστική διαλεκτική της αποικιοκρατίας φτάνει στο τέλος της και ενσωματώνεται στα μετα-αποικιακά καθεστώτα κυριαρχίας της Αυτοκρατορίας (όπ.π: 177 και επ.). Κατ' αυτό τον τρόπο, η Αυτοκρατορία είναι ο ιμπεριαλισμός που ηττήθηκε και μεταμορφώθηκε, για να καταφέρει να επικρατήσει σε μια ανανεωμένη, εκτεταμένη μορφή.

Αυτο-κριτικές αποσαφηνίσεις πάνω στην έννοια της Αυτοκρατορίας

Οι κριτικές προς τους H & N για την παραπάνω περιγραφή της *Αυτοκρατορίας*, εστίασαν στα εξής σημεία: α) αντίφαση ανάμεσα στη θέση περί μιας Αυτοκρατορίας δίχως Κέντρο, και στη θέση πως οι ΗΠΑ αποτελούν τη μοναρχική κορυφή της β) αντίφαση ανάμεσα στη θέση πως η Αυτοκρατορία υπερβαίνει τα έθνη-κράτη και στην μεγάλη σημασία των εθνο-κρατικών πολιτικών μέχρι σήμερα γ) αντίφαση ανάμεσα στη θέση πως η Αυτοκρατορία είναι ένας ομοιογενής πλανητικός χώρος και στην ύπαρξη μεγάλων οικονομικών και γεωπολιτικών αντιθέσεων μέχρι σήμερα δ) αντίφαση ανάμεσα στη θέση πως η Αυτοκρατορία υπερβαίνει τις ιμπεριαλιστικές αντιθέσεις και την αποικιοκρατία, και την ύπαρξη ιμπεριαλιστικών ανταγωνισμών και

νέο-αποικιακών πολιτικών επιβολής και εξάρτησης δ) αντίφαση ανάμεσα στην θέση πως η Αυτοκρατορία στηρίζεται στη βιοπολιτική και άυλη κοινωνική παραγωγή, και στην προτεραιότητα της πλανητικής υλικής και βιομηχανικής παραγωγής ως καθοριστικού κινητήρα της καπιταλιστικής ανάπτυξης ε) αντίφαση ανάμεσα στη θέση πως η Αυτοκρατορία αποτελεί ένα ολικό σύστημα παγκόσμιας διακυβέρνησης-ελέγχου και στη θέση πως το Πλήθος φέρει το μεγαλύτερο επαναστατικό δυναμικό απελευθέρωσης σε σχέση με κάθε προηγούμενο κοινωνικό υποκείμενο.

Συνοψίζοντας αυτές τις κριτικές, θεωρούμε πως τρία είναι τα κομβικά τους σημεία: οι αμφισημίες, ασυνέπειες και αντιφάσεις του έργου των H & N κατά την ανάλυση του γεωπολιτικού συστήματος της *Αυτοκρατορίας*, κατά την ανάλυση της σχέσης Κεφαλαίου-Κράτους σήμερα, και κατά την ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στην Αυτοκρατορία και το Πλήθος. Οι H & N επιχειρούν να απαντήσουν σε αυτές τις κριτικές, κυρίως στα αμέσως επόμενα έργα της τριλογίας τους, το Πλήθος και την Κοινοπολιτεία, αλλά και σε κείμενα-παρεμβάσεις τους, όπως το κείμενο Η Αυτοκρατορία μετά από 20 χρόνια. Επιπλέον, ανάμεσα στην έκδοση του Πλήθους και της Κοινοπολιτείας ο Negri εκδίδει ένα αυτοτελές έργο με τίτλο *Movimenti nell'Impero* [2006]¹⁵³, όπου συγκεντρώνει παρεμβάσεις που διορθώνουν ή αναπτύσσουν περαιτέρω την έννοια της Αυτοκρατορίας.

Λίγα χρόνια μετά την έκδοση της Αυτοκρατορίας, ο Negri θα υπογραμμίσει ότι η Αυτοκρατορία είναι μια «ανοιχτή τάση» που κατανοείται σε τρία επίπεδα αναλυτικής προσέγγισης: «φαινομενολογία της παγκοσμιοποίησης», «κρίση του έθνους-κράτους», «μετασχηματισμός της κοινωνικής οντολογίας, δηλαδή, της υλικής εργασίας, της παραγωγικής συνεργασίας και της συνακόλουθης σύστασης ενός βιοπολιτικού ορίζοντα». Υπογραμμίζει επίσης τον χρονικά-ιστορικά «αναντίστρεπτο» χαρακτήρα της Αυτοκρατορίας-Τάσης (Negri, 2008b: 3, 5). Για το ζήτημα της σχέσης των ΗΠΑ και των εθνών-κρατών με την Αυτοκρατορία, όπως προκύπτει ήδη από μια προσεκτική ανάγνωση του ομώνυμο έργου τους, οι H & N δεν υποστηρίζουν, κάποια ενδο-αυτοκρατορική ισοδυναμία μεταξύ των εθνών-κρατών εντός της Αυτοκρατορίας. Σύμφωνα με τον Negri, η Αυτοκρατορία δεν γνωρίζει έναν «ομοιογενή χώρο» ίσων δυνάμεων, όπως διάφορες κριτικές παρεμήνευσαν, αλλά έναν «λείο χώρο»¹⁵⁴, αποκτώντας την οντολογική σύσταση ενός παγκόσμιου

¹⁵³. Βλ. *Empire and Beyond* (Negri, 2008b).

¹⁵⁴. Πρόκειται για έννοια των Deleuze & Guattari που αναπτύσσονται στα *Χίλια Πλατώ*, που αναφέρεται σε έναν χώρο δίχως ραβδώσεις και προκαθορισμένα μονοπάτια, μέσα στον οποίο αναπτύσσονται

πλέγματος και ιστού. Ο ισχυρισμός από τους H & N περί της ύπαρξης ενός παγκόσμιου αυτοκρατορικού «λείου χώρου» του κεφαλαίου, ωστόσο, που υπερβαίνει τις άκαμπτες ιεραρχικές, εθνοκρατικές, αποικιοκρατικές-ιμπεριαλιστικές οριοθετήσεις, δέχτηκε σφοδρή κριτική, οδηγώντας τους H & N σε μια αρχικά έμμεση θεωρητική αναδίπλωση, που είναι ορατή στο Πλήθος και την Κοινοπολιτεία, και ύστερα σε μία άμεση, ρητή μεταστροφή. Όπως τονίζει ο Negri σε μία σχετικά πρόσφατη συνέντευξή του: «Όμως ας είμαστε προσεκτικοί. Έχουμε μπει σήμερα σε μια εποχή ευτυχώς μετα-αποικιακή. Και δεν θα επαναλάβω την ψευδαίσθηση ότι με αυτό έχουμε έναν κόσμο ενοποιημένο και λείο – **μια ψευδαίσθηση στην οποία φτάσαμε πολύ κοντά με το βιβλίο Empire** – , την ψευδαίσθηση, δηλαδή, ότι η παγκοσμιοποίηση είχε καταστήσει ομοιογενή αυτόν τον κόσμο (τον Πρώτο, τον Δεύτερο, τον Τρίτο). Υπάρχουν τεράστιες διαφορές εδώ και εκεί, υπάρχουν λίγα πράγματα να κάνουμε, όμως το ενοποιημένο παγκόσμιο πλαίσιο, το αυτοκρατορικό παγκόσμιο πλαίσιο, είναι εδώ. Αν, συνεπώς, υπάρχουν αυτές οι διαφορές, πρέπει να κατανοηθούν στο εσωτερικό ενός ενιαίου σχεδίου [...]» (Negri, 2021)¹⁵⁵.

Επιπλέον, ο Negri επανειλημμένως τονίζει, σε όλα τα προαναφερθέντα βασικά έργα του, πως οι ΗΠΑ, ενώ διαθέτουν την πιο ισχυρή γεωπολιτική δύναμη και προνομιακή γεωπολιτική θέση, αναπότρεπτα παρακμάζουν εντός της Αυτοκρατορίας, υπό το βάρος των παγκόσμιων δυναμικών που η ίδια υλοποίησε σε παγκόσμια κλίμακα, και οι οποίες πλέον διαφεύγουν του αμερικανικού και δυτικού ελέγχου. Το γεγονός ότι η Αυτοκρατορία «δεν εγκαθιστά κάποιο εδαφικό κέντρο εξουσίας», σημαίνει πως η αυτοκρατορική καπιταλιστική κυριαρχία δεν πηγάζει από κάποιο καθορισμένο γεωπολιτικό έδαφος, αλλά αποτελεί ένα οντολογικά συνεκτικό, παγκόσμιο δυναμικό πλέγμα. Η κυρίαρχη εξουσία δεν μπορεί να μονοπωληθεί από κανένα καπιταλιστικό έθνος-κράτος, και αποκρυσταλλώνεται σε διαφορετικές δομές ηγεσίας και εξουσίας. Η Αυτοκρατορία είναι το υλικό σύνταγμα του παγκόσμιου, διεθνοποιημένου κεφαλαίου, ενώ οι διακρατικές και επιχειρηματικές συγκρούσεις και ιεραρχίες ισχύος στο εσωτερικό της, όπως επανειλημμένως και πάλι τονίζει ο Negri, δεν αποδεικνύουν την ανυπαρξία της αυτοκρατορικής σύστασης, αλλά μόνο τον ανταγωνισμό διαφορετικών ηγεμονικών σχεδίων μέσα στο πεδίο της Αυτοκρατορίας, ηγεμονικά

ριζωματικά δίκτυα και κυκλοφορούν ροές.

¹⁵⁵. Και συνεχίζει αμέσως παρακάτω: «[...] Σήμερα, μέσα σε αυτό το εσωτερικό, δεν είναι η ανακάλυψη ή εκ νέου ανακάλυψη παλιών διατυπώσεων ούτε παλιών εμπειριών που μπορεί να ισχύουν-μπορεί να ισχύει μόνο ένα συντακτικό φαντασιακό, όχι μικρές ουτοπίες. Το πρόβλημα της εξουσίας πρέπει να τεθεί στην ολότητά του. Έτσι όπως το έκανε η Κομμούνα του Παρισιού».

σχέδια που επιχειρούν την καθοδήγηση της αυτοκρατορικής τάσης. Αναφορικά με το ζήτημα της σχέσης έθνους-κράτους και αυτοκρατορικής παγκοσμιοποίησης, το οποίο προκάλεσε μεγάλες αντιπαραθέσεις μετά τη συγγραφή της Αυτοκρατορίας, οι H&N διευκρινίζουν στο δεύτερο μέρος της τριλογίας, στο Πλήθος, ότι: «[...] Δεν υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στο έθνος-κράτος και την παγκοσμιοποίηση. Τα κράτη εξακολουθούν να επιτελούν πολλές από τις παραδοσιακές λειτουργίες τους κατά τη μεσοβασιλεία, αλλά μετασχηματίζονται από την αναδυόμενη παγκόσμια εξουσία την οποία τείνουν ολοένα περισσότερο να υπηρετούν» (Negri, 2011a: 180)¹⁵⁶.

Σε σχέση με το ερώτημα της ύπαρξης ή μη μιας (αμερικανικής) μοναρχικής κορυφής της Αυτοκρατορίας, στο Πλήθος οι H & N τονίζουν αρχικά πως βρισκόμαστε σε μια περίοδο μετάβασης, «ή, καλύτερα, μεσοβασιλείας», τονίζοντας πως σε τέτοιες καταστάσεις δεν υπάρχει ποτέ «κενό εξουσίας», παρά μόνο, σύμφωνα με τον Schumpeter, «μια τροπική βλάστηση νέων νομικών δομών». Ζούμε σε μια παγκόσμια μεσοβασιλεία που διαμορφώνει ένα νέο «παγκόσμιο άπαρτχάιντ», ως σύστημα όχι απλώς αποκλεισμού, αλλά και παραγωγικού «ιεραρχικού εγκλεισμού» (όπ.π: 179, 180, 184). Στην Αυτοκρατορία έχουμε μια κρίση της γεωπολιτικής, παράλληλη με τη κρίση της ικανότητας των εθνών-κρατών να διεξάγουν ολοκληρωτικό επεκτατικό πόλεμο (όπ.π: 331). Η γεωπολιτική, όπως η εθνική κυριαρχία και η καπιταλιστική διοίκηση, διαπερνάται, σε μια πρώτη ανάλυση, από την εσωτερική αντίφαση ανάμεσα στο απολυταρχικό και το ρεπουμπλικανικό μοντέλο, και σε τελική ανάλυση από την αντίφαση ανάμεσα στην Αυτοκρατορία και το Πλήθος. Όμως αυτή η εσωτερική κρίση «δεν είναι σημάδι κατάρρευσης, αλλά μοχλός ανάπτυξης», και το γεωπολιτικό σύστημα, αξιοποιώντας παραγωγικά τη κρίση του, διέρχεται μέσα από μεταβαλλόμενα παραδείγματα που αποτελούν ισάριθμες απαντήσεις στις προκλήσεις που θέτουν οι αγώνες του πλήθους (όπ.π: 332, 333). Με αυτή την έννοια, το ψυχροπολεμικό ιμπεριαλιστικό σύστημα των «Τριών Κόσμων» ήταν μια απάντηση στους εργατικούς, αντιρατσιστικούς-αντιαποικιακούς και τους άλλους κοινωνικούς αγώνες της εποχής του, ενώ η Αυτοκρατορία, όπως είδαμε, ήταν απάντηση στους διεθνείς αγώνες των δεκαετιών 1960-1980. Στο πλαίσιο της Αυτοκρατορίας, ισχυρίζονται οι H & N, η μονομερής ή «μοναρχική» στρατηγική της αυτοκρατορικής εξουσίας που προωθούν οι ΗΠΑ, καθίσταται όλο και πιο ατελέσφορη. Η ανάλυσή

¹⁵⁶ «[...] Αυτή είναι μια μεγάλη ιστορική μεταβολή μόνο για τα ηγεμονεύοντα έθνη-κράτη. Τα υποτελή έθνη ποτέ δεν ήταν πραγματικά κυρίαρχα» (Negri, 2010: 105, 106).

τους σκιαγραφεί, με την παρακμή των ΗΠΑ και την εκκένωση της αυτοκρατορικής «μοναρχίας» τους, μια νέα αναδύομενη πλανητική σύγκρουση ανάμεσα σε μια ολιγομερή, ολιγοπωλιακή, «αριστοκρατική» στρατηγική της αυτοκρατορικής εξουσίας και μια πολυμερή, πολυπολική, «δημοκρατική» στρατηγική της (όπ.π: 333-338). Οι Ηνωμένες Πολιτείες δεν μπορούν να συνεχίσουν να «τα βγάζουν πέρα μόνες τους». Η κρίση αυτού του διακανονισμού αποτελεί ευκαιρία για τις «παγκόσμιες αριστοκρατίες», δηλαδή τις πολυεθνικές εταιρίες, τους υπερεθνικούς θεσμούς, τα άλλα κυρίαρχα έθνη-κράτη και ισχυρούς μη κρατικούς παράγοντες (όπ.π: 338).

Έτσι, για παράδειγμα, οι H & N ερμηνεύουν τους επεκτατικούς πολέμους των ΗΠΑ στο Ιράκ και το Αφγανιστάν, όχι ως απόδειξη της διαιωνιζόμενης ύπαρξης ενός «ιμπεριαλιστικού συστήματος» με τη κλασική έννοια, αλλά την αντιδραστική και απέλπιδα προσπάθεια της πρώην ηγεμονικής κεφαλαιοκρατικής δύναμης να πραγματοποιήσει ένα «πραξικόπημα» απέναντι στις υλικές και κοινωνικές δυνάμεις παγκοσμιοποίησης που η ίδια προώθησε, προσπαθώντας να επιβάλλει μια «κλασική ιμπεριαλιστική» κυριαρχία. Οι αμερικανικές ήττες στο Ιράκ και το Αφγανιστάν τις τελευταίες δεκαετίες έδειξαν πως τα ιμπεριαλιστικά μονοπολικά σχέδια σήμερα δεν είναι ρεαλιστικά (Negri, 2009: 205 και επ.). Οι H & N περιγράφουν μάλιστα, ως αντικειμενική τάση της Αυτοκρατορίας, μια μετατόπιση γεωπολιτικής ισχύος από τη Δύση στην Ανατολή, ως μία κοσμο-ιστορική μετάβαση που θα μπορούσε να συγκριθεί με τη μετάβαση από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία.: «Όταν το κέντρο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας μεταφέρθηκε ανατολικά, από τη Ρώμη στο Βυζάντιο, πριν από 1500 και πλέον χρόνια, μετασχηματίστηκε σε βάθος και η δομή της κυβέρνησής της». Ωστόσο, δεν στέκονται στο σημείο αυτής της μετατόπισης του αυτοκρατορικού κέντρου βάρους προς την Ανατολή, όσο στην καθετοποίηση της αυτοκρατορικής κυριαρχίας. Η ρωμαϊκή Αυτοκρατορία έγινε πιο αυταρχική, υπερβατική, μεταφυσική, αίροντας τον Αυτοκράτορα πάνω από το λαϊκό, ακόμα και από τον αυτοκρατορικό έλεγχο (Hardt & Negri, 2011a: 341). Σύμφωνα με τους H & N, αυτή η σύλληψη της ανώτατης εξουσίας του βυζαντινού Κράτους έπαιξε σημαντικό ρόλο στη θεμελίωση της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας, αναβιώνοντας στη πρώιμη μοντέρνα Ρωσία στο θεσμό του καίσαρα «Τσάρου», και προκαλώντας την αγανάκτηση του Μοντεσκιέ, του Βολτέρου και άλλων διαφωτιστών απέναντι στην αυτοκρατορική ή/και απολυταρχική κρατική μορφή. Σε έναν μακρο-ιστορικό κύκλο, οι H & N βλέπουν τώρα τη Κυριαρχία, στη μορφή της Αυτοκρατορίας, να επιστρέφει σε αυτήν την

απολυταρχική, υπερβατική της καταγωγή (όπ.π.: 341-343). Σε συνέντευξή του, και απαντώντας σε διάφορες κριτικές, ο Negri δηλώνει ανοιχτός στα διαφορετικά ενδεχόμενα μετασχηματισμού της Αυτοκρατορίας, καθώς ιστορικά οι αυτοκρατορικές εξουσίες διαρθρώθηκαν και αναδιαρθρώθηκαν με διάφορες παραλλαγές, ανάλογα με τους συσχετισμούς δυνάμεων. Για παράδειγμα, διακρίνει την τάση μετατροπής της δομής αυτοκρατορικής εξουσίας, με την άνοδο και την παρακμή της αμερικανικής μοναρχίας, σε μια βυζαντινού τύπου παραλλαγή της (Casarino & Negri, 2008: 76). Κατ'αυτό τον τρόπο, ο Negri αποκρούει τη κριτική περί παραδοξολογίας και ασυνέπειας της βασικής θέσης του βιβλίου του για την Αυτοκρατορία, σύμφωνα με την οποία η Αυτοκρατορία είναι μια πλήρως απεδαφικοποιημένη καπιταλιστική εξουσία που εκτείνεται σε όλο το πλανητικό πεδίο χωρίς ένα κέντρο, την ίδια ώρα που οι Η.Π.Α αποτελούσαν, την περίοδο συγγραφής του έργου, τη μοναρχική ισχύ της αυτοκρατορικής ισχύος: «Η Αυτοκρατορία είναι μια τάση, και όπως όλες οι τάσεις, μπορεί να καθοδηγηθεί με ποικίλους τρόπους. Προς το παρόν, παρατηρούμε τον αγώνα για τους τρόπους με τους οποίους η Αυτοκρατορία θα κατευθυνθεί προς το μέλλον. Αυτό που εγώ και ο Michael κάναμε στο βιβλίο ήταν να καταγράψουμε έναν από αυτούς τους τρόπους-δηλαδή, τη παγκοσμιοποίηση-η οποία, όπως αντιλαμβάνομαι τα πράγματα, είναι ανεπίστρεπτη. Ωστόσο, ακριβώς στο βαθμό που η παγκοσμιοποίηση καθορίζεται από αγώνες, και ακριβώς στο βαθμό που οι αγώνες συνεχίζουν να λαμβάνουν χώρα μέσα στην παγκοσμιοποίηση, η Αυτοκρατορία θα μπορούσε να διαμορφωθεί με έναν διαφορετικό τρόπο. Όπως μας έδειξε ο Τάκιτος, τελικά, υπάρχει μια τεράστια διαφορά ανάμεσα στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στη πρώιμη φάση της-που ήταν, με κάποιους τρόπους, μια δημοκρατική φάση-και τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία υπό τον Τιβέριο» (όπ.π.: 77).

Επιστρέφοντας στα ίδια ζητήματα 20 χρόνια μετά τη συγγραφή της *Αυτοκρατορίας*, οι H & N παρατηρούν πως, παρά τα προγνωστικά τόσο από τα Δεξιά όσο και από τα Αριστερά του πολιτικού φάσματος, «η παγκοσμιοποίηση δεν είναι νεκρή, ούτε καν σε παρακμή. Είναι απλώς λιγότερο απτή» (Hardt & Negri, 2020: 5). Η κρίση της Αυτοκρατορίας δεν αποδεικνύει την ανακοπή της διαδικασίας παγκοσμιοποίησης των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων, που τη χαρακτηρίζει, αλλά την αναδιαρθρωτική αλλαγή των μορφών παγκοσμιοποίησης ως απάντηση στις διάφορες κρίσεις, τις οποίες πάντα ο καπιταλισμός αξιοποιεί για να μπορέσει να προχωρήσει. Οι H & N υποστηρίζουν ότι οι δύο βασικές «ένθετες σφαίρες» της Αυτοκρατορίας, τα πλανητικά δίκτυα κοινωνικής παραγωγής και αναπαραγωγής (ενεργειακά,

επικοινωνιακά, βιομηχανικά, χρηματιστικά, μεταφορικά κ.α.), από τη μία, και η συγκρότηση της παγκόσμιας κυβερνητικότητας (governance) από την άλλη, «είναι σε αυξανόμενο βαθμό αποσυγχρονισμένες» (όπ.π: 7). Η ετερογένεια της παγκόσμιας αλυσίδας παραγωγής δεν πρέπει να μας εμποδίζει να τη δούμε σαν μια ποικιλόμορφη αλλά συνεκτική ολότητα, έναν παγκόσμιο ιστό που αποκαλύπτεται γλαφυρά μπροστά στην κοινή μας πλανητική τρωτότητα, μπροστά στο ενδεχόμενο ή τη πραγματικότητα μιας οικολογικής, πυρηνικής ή άλλης καταστροφής. Από την άλλη μεριά, αναδύονται και εμπεδώνονται «διεθνή καθεστώτα κυβερνητικότητας» που δεν έχουν «καμία σχέση με παγκόσμιο Κράτος» (Hardt & Negri, 2020: 8). Η «νεοφιλελεύθερη αυτοκρατορική κυβερνητικότητα» δεν έχει καμία δομική σχέση με τη σφαίρα πλανητικής κοινωνικής παραγωγής και αναπαραγωγής, παρά μόνο επιδιώκει να αποσπάσει αξία από αυτήν: «Το γεγονός ότι τα παραγωγικά και αναπαραγωγικά κυκλώματα της εσωτερικής σφαίρας καθίστανται, σε αυξανόμενο βαθμό, αυτόνομα, δεν εμποδίζει τη νεοφιλελεύθερη κυβερνητικότητα να ασκεί την προσταγή της επ'αυτής: μπορεί να αποτιμά την αξία που παράγεται εκεί μέσω νομισματικών μηχανισμών και, μέσω των διαφόρων εργαλείων της χρηματιστικής οικονομίας και του χρέους, να αποσπά από αυτή τη μεγαλύτερη δυνατή αξία με τη μορφή της προσόδου. Αν και κάτι τέτοιο πολλαπλασιάζει αναπόφευκτα τις οικονομικές και τις χρηματιστικές κρίσεις, αυτές οι κρίσεις δεν είναι, όπως έχουμε πει, τα σημάδια μιας επικείμενης κατάρρευσης, αλλά, αντιθέτως, μηχανισμοί κυβέρνησης» (όπ.π: 9). Η αμερικανική μονομερής καθοδήγηση της αυτοκρατορίας αποδείχθηκε τελικά ανέφικτη και αναποτελεσματικά, όπως φάνηκε στις αποτυχίες των αμερικανικών κατοχικών δυνάμεων στο Αφγανιστάν και το Ιράκ. Ούτε οι ΗΠΑ ούτε κανένα έθνος-κράτος δεν μπορεί να οργανώσει και να προστάξει την παγκόσμια τάξη μονομερώς. Οι H & N βλέπουν τον «έντονο ανταγωνισμό» ανάμεσα στα έθνη-κράτη στο πλαίσιο της μεικτής συγκρότησης της Αυτοκρατορίας (Hardt & Negri, 2020: 11, 12). Η Αυτοκρατορία δεν διακρίνεται τόσο από έναν «λείο χώρο» όσο από τη δημιουργία και το πολλαπλασιασμό νέων διαιρέσεων και ιεραρχιών, που δεν εμπίπτουν στα εννοιολογικά σχήματα του 20^{ου} αιώνα. Στη συνέχεια αναλύουν τη σύνθεση της Αυτοκρατορίας ανά επίπεδο: «Στο μοναρχικό επίπεδο, η πιο χαρακτηριστική εξέλιξη ήταν η εκκένωση του κέντρου. Τη δεκαετία του '90, αν και η ηγεμονική θέση των Ηνωμένων Πολιτειών στο παγκόσμιο σύστημα και η ισχύς τους ως προς τη δυνατότητα ανάληψης μονομερούς δράσης είχαν εξασθενήσει, αυτές κατείχαν ακόμη μια κεντρική θέση στους κρίσιμους τομείς της εξουσίας. Η βόμβα, το δολάριο και το

δίκτυο — και συνεπώς η Ουάσινγκτον, η Γουόλ Στρίτ και το Χόλιγουντ-Σίλικον Βάλει — ήταν σε θέση να ασκούν μια μοναρχική ισχύ και άρα να διατηρούν σε εκείνους τους τομείς κάτι όπως η “κυβέρνηση του ενός”». Ωστόσο, η υπεροχή των Η.Π.Α «στηρίζεται σε ολοένα και περισσότερο κλυδωνιζόμενα θεμέλια και υφίσταται ακόμη περισσότερους περιορισμούς». Παρά το τρομερό αμερικανικό οπλοστάσιο, η ήττα των ΗΠΑ στο Βιετνάμ και οι αποτυχίες σε Ιράκ και Αφγανιστάν έδειξαν ότι οι μοναρχικές δυνατότητες της αμερικανικής στρατιωτικής μηχανής έχουν, περισσότερο από τότε, εξασθενήσει (Hardt & Negri, 2020: 15). Όπως και στο στρατιωτικό τομέα, έτσι και στο νομισματικό και χρηματιστικό επίπεδο, η πλανητική μοναρχία του αμερικανικού δολαρίου άρχισε να εξασθενεί από την κατάργηση του κανόνα του Χρυσού το 1971 και κατά τη δεκαετία του 1990 και επ, ενώ και η παγκόσμια οικονομική κρίση του 2007-2008 έπληξε κατά κύριο λόγο τις ΗΠΑ. Τέλος, οι Η & Ν παρατηρούν την εξασθένηση της αμερικανικής βιομηχανίας κουλτούρας και της ικανότητάς της να προβάλλει και να διαχέει μια θετική εικόνα των ΗΠΑ στον κόσμο. Έτσι, βλέπουν πολλές ρωγμές στην μοναρχική θέση των ΗΠΑ μέσα στην Αυτοκρατορία, ενώ την ίδια στιγμή δεν βλέπουν άλλο υποψήφιο διάδοχο, συμπεριλαμβανόμενης της Κίνας, σε αυτή τη μοναρχική θέση-«αντιθέτως, ένα σχετικό κενό αρχίζει να αναπτύσσεται στο μοναρχικό επίπεδο» (όπ.π: 17). Στο αριστοκρατικό επίπεδο, έθνη-κράτη, πολυεθνικές επιχειρήσεις και υπερεθνικοί οργανισμοί ανταγωνίζονται στα νέα πεδία ισχύος, κερδοφορίας, τεχνολογίας, χωρίς να επιδιώκουν την επιστροφή στο εθνικό επίπεδο ούτε την πλήρη ανατροπή των εθνών-κρατών, αλλά μια καλύτερη ηγετική θέση μέσα στις ανεπίστρεπτες αυτοκρατορικές διαδικασίες παγκοσμιοποίησης (όπ.π: 18). Τέλος, στο «δημοκρατικό επίπεδο», τα υποδεέστερα έθνη-κράτη, καθώς και διάφοροι διεθνείς θεσμοί και δημόσιες κοινωνικές πρακτικές, όπως τα social media, προκαλούν αστάθειες στην αυτοκρατορική πυραμίδα χωρίς να διαρρηγνύουν τα θεμέλιά της, αποτελώντας κατά κανόνα το δημοκρατικό μηχανισμό ενσωμάτωσης αντισυστημικών και άλλων κινημάτων (όπ.π: 19).

Στην *Κοινοπολιτεία*, οι Η&Ν πραγματοποιούν μερικές ακόμη κρίσιμες διορθώσεις και διευρύνσεις της θεωρίας τους πάνω στην Αυτοκρατορία και την καπιταλιστική Κρατική Μορφή. Αρχικά, παίρνουν αποστάσεις από τον «αποκαλυπτικό τόνο που χαρακτηρίζει το ύφος της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας», φωτογραφίζοντας τον Agamben (Hardt & Negri, 2009: 3). Σύμφωνα με αυτή την αφήγηση, μια κυρίαρχη εξουσία στέκεται πάνω από την κοινωνία, ενώ διαρκώς νέοι φασισμοί αναδύονται.

Απέναντι σε αυτή την κυρίαρχη εξουσία, φαίνεται να μην υπάρχει δυνατότητα μεταμόρφωσης του κοινωνικού δεσμού σε δημοκρατική κατεύθυνση χωρίς αυτός να διαλυθεί, ενώ το στρατόπεδο συγκέντρωσης είναι ο πραγματικός τόπος της νεωτερικότητας (Hardt & Negri, 2009: 3,4,5). Απέναντι σε αυτή τη γραμμή σκέψης, οι H & N απαντούν ότι η κυρίαρχη εξουσία σήμερα δεν χαρακτηρίζεται από την «*αυτονομία του πολιτικού*», δεν είναι τόσο πανίσχυρη και δαιμονική, αντίθετα, είναι πιο πολύ από ποτέ βυθισμένη σε νομικές και οικονομικές διαδικασίες, σε κανονιστικές και ιδιοκτησιακές διαρρυθμίσεις του κοινωνικού γίνεσθαι. Δεν πρέπει να συγχέουμε την πολιτική με τη θεολογία, καθώς, εκεί που φανταζόμαστε την Κυριαρχία ψηλά στον ουρανό, αυτή βρίσκεται εδώ, κάτω στη γη-πρέπει να πάψουμε λοιπόν να αναζητούμε την Κυριαρχία στον ουρανό και να την εντοπίσουμε στις δομές εξουσίας που βρίσκονται γειωμένες στο κοινωνικό έδαφος. Η στροφή αυτή της πολιτικής θεωρίας, από την υπερβατική, μεταφυσική ανάλυση της Κρατικής Κυριαρχίας στους εμμενείς προς το κοινωνικό πεδίο όρους δυνατότητάς της, είναι αντίστοιχη με την «*κοπερνίκεια*» κριτική στροφή που ξεκίνησε να πραγματοποιεί ο Kant από την υπερβατική, μεταφυσική ανάλυση στην υπερβατολογική κριτική. Επομένως, πρέπει να κινηθούμε πέρα από την υπερβατική Κρατική Κυριαρχία και την «*κατάσταση εξαίρεσης*» προς το υπερβατολογικό πεδίο που δομεί τις σχέσεις εξουσίας και κρατικής κυριαρχίας (όπ.π: 6). Το υπερβατολογικό αυτό πεδίο (α)δυνατότητας της Κρατικής Μορφής συγκροτείται από τα πεδία της **(πατριαρχικής) οικογένειας**, της **(καπιταλιστικής) επιχείρησης**, και του **έθνους (-κράτους)** (Hardt & Negri, 2009: 160, 161, 164).

Το Πλήθος έτσι αποκτά πιο συγκεκριμένους προσδιορισμούς, συγκροτώντας το *Κοινό* πέρα από αυτούς τους τρεις κοινωνικούς-θεσμικούς πυλώνες του Κράτους, που το διαστρέφουν. Επιπλέον, οι H & N αποδίδουν στο Πλήθος τρία επιπλέον θεμελιώδη χαρακτηριστικά: **δημιουργικότητα, διαθεματικότητα, αυτο-οργάνωση**.. *Δημιουργικότητα*, που αναπτύσσεται σε ένα περιβάλλον που χαρακτηρίζεται από α) την ηγεμονία της άυλης συν-εργασίας β) τη θηλυκοποίηση της εργασίας γ) νέα πρότυπα μετανάστευσης, διεθνούς κινητικότητας και κοινωνικής/φυλετικής μείξης (Hardt & Negri, 2009: 132-143). *Διαθεματικότητα*, σε μια διαδικασία εξόδου από την οικογένεια, την επιχείρηση, το έθνος, και διαμορφώνοντας την απαίτηση της συγκρότησης μιας *Τάξης των Υποτελών* των διαφόρων μορφών καταπίεσης (Hardt & Negri, 2009: 165 και επ , Hardt & Negri, 2020: 34-38). *Αυτό-οργάνωση*, μέσα στο όλο και πιο πυκνό ιστό των κοινωνικά-παραγωγικά συνεργατικών σχέσεων, με όλο και

μεγαλύτερες τεχνικές και κοινωνικές δυνατότητες γνωστικού ελέγχου και αυτοδιακυβέρνησης (Hardt & Negri, 2011, Hardt & Negri, 2009: 165 και επ).

Όσον αφορά το Κράτος, αυτό συνδιαμορφώνεται από τον έτερο πόλο της ανταγωνιστικής σχέσης, το Χρήμα-Κεφάλαιο. Καθώς η βιοπολιτική εργασία γίνεται σχετικά όλο και πιο αυτόνομη, το κεφάλαιο γίνεται όλο και πιο κυνηγετικό, αρπαχτικό, απαλλοτριώνοντας τα φυσικά και τεχνητά κοινά (Hardt & Negri, 2009: 141). Πρέπει να δούμε αυτή την νέα μορφή κεφαλαιοκρατικής σχέσης με όρους *εξωτερικότητας*, σύμφωνα με τη γλώσσα των οικονομικών, και με όρους όχι τόσο καπιταλιστικού κέρδους, όσο *καπιταλιστικής προσόδου* κατά την εξαγωγή του κοινωνικού πλούτου προς όφελος των καπιταλιστών ιδιοκτητών (όπ.π: 141). «Η ρήξη της οργανικής σχέσης και η αυξανόμενη αυτονομία της εργασίας βρίσκονται στην καρδιά των νέων μορφών κρίσης της καπιταλιστικής παραγωγής και ελέγχου» (όπ.π: 142). Η καπιταλιστική συσσώρευση σήμερα γίνεται όλο και πιο εξωτερική προς τις παραγωγικές διαδικασίες, τόσο που η *εκμετάλλευση* παίρνει τη μορφή της *απαλλοτρίωσης* του κοινού. Η καπιταλιστική εκμεταλλευτική σχέση, από *οργανική-παραγωγική σχέση* ανάμεσα στη νεκρή εργασία του κεφαλαίου και τη ζωντανή εργασία των εργαζομένων, μετατρέπεται σε μια «*θηρευτική λειτουργία*» της καπιταλιστικής συσσώρευσης που αφαιρεί ιδιοκτησία είτε από το δημόσιο είτε από το κοινό, επιβάλλοντας ιδιωτικοποιήσεις του κοινωνικού πλούτου, αξιοποιώντας μάλιστα καταστάσεις κρίσης σύμφωνα με το «*δόγμα του σοκ*» που περιγράφει η Naomi Klein. Σήμερα, η «*πρωταρχική συσσώρευση κεφαλαίου*» έρχεται και επανέρχεται με τη νεοφιλελεύθερη απαλλοτρίωση του κοινού (όπ.π: 137, 138). Οι H&N διακρίνουν δύο έννοιες αυτοκρατορικής απαλλοτρίωσης των κοινών, την απαλλοτρίωση των «*προνεωτερικών*» κοινών, που περιλαμβάνει τη γη, τη θάλασσα, τον αέρα, τον ορυκτό και οικολογικό πλούτο κ.α, γενικά το «*φυσικό πλούτο*», και την αυτοκρατορική απαλλοτρίωση των «*μετανεωτερικών*» άυλων κοινών που αποτελούν τόσο προϊόντα όσο και μέσα παραγωγής μαζί, χωρίς να υπάγονται, σε αντίθεση με τη πρώτη κατηγορία κοινών, στη λογική της σπανιότητας: νέες μορφές *γλώσσας, κοινωνικότητας* (όπ.π: 139), ή και *πληροφορίας*, όπως βλέπουμε στο παράδειγμα της γιγαντιαίας καπιταλιστικής εξόρυξης των Data (Hardt & Negri, 2020: 27).

Η παρανοειδής Αυτοκρατορία απέναντι στο δικτυακό Πλήθος

Απέναντι στο νέο είδος πληθυντικών, δικτυακών αντιστάσεων, η Αυτοκρατορία και τα καπιταλιστικά της κράτη χρειάζονται μια «κυριαρχία πλήρους φάσματος», μια βιοπολιτική κυριαρχία με την οποία το Κράτος, για να αντιμετωπίσει το πληθυντικό δίκτυο των κοινωνικών αγώνων, προσεγγίζει το ίδιο τη μορφή ενός (κρατικοποιημένου) δικτύου: «Η μορφή του δικτύου επιβάλλεται σε όλους τους τομείς της εξουσίας αυστηρά από την άποψη της αποτελεσματικότητας της εξουσίας. Αυτό προς το οποίο οδεύουμε, λοιπόν, είναι μια κατάσταση πολέμου στην οποία δικτυακές δυνάμεις της αυτοκρατορικής τάξης αντιμετωπίζουν δικτυακούς εχθρούς σε όλα τα μέτωπα» (Hardt & Negri, 2011a: 79, 82). Ωστόσο, η κεφαλαιο-κρατική κυριαρχία, όσο πολυδιάστατη κι αν είναι, δεν μπορεί ποτέ να γίνει πλήρης, και πάντα αντικρούεται από την αντίσταση. Η ανώτατη, κυρίαρχη εξουσία είναι πάντα μια «αμφίπλευρη σχέση» και έχει πάντα δύο όψεις, καθώς βασίζεται πάντα τόσο στην επικράτηση των κυρίαρχων όσο και στη συναίνεση των κυριαρχούμενων. Ο κοινωνικός ανταγωνισμός ανάμεσα στη συντεταγμένη κυριαρχία των καταπιεστών και στη συντάσσουσα εξουσία του καταπιεσμένου πλήθους, υψώνεται μέχρι τη βαθμίδα της Κρατικής Μορφής, ως μια εσωτερική αντίφαση της Αυτοκρατορίας, ανάμεσα σε δύο «κεφαλές» της Κρατικής Μορφής¹⁵⁷. Η πρώτη κεφαλή αντιστοιχεί στην υπερβατική κυριαρχία της Αυτοκρατορίας και του καπιταλιστικού Προστάγματος πάνω στο Πλήθος, η δεύτερη κεφαλή τείνει προς την απελευθερωτική, συντάσσουσα κίνηση του Πλήθους πέρα από την Αυτοκρατορία. Ερμηνεύοντας τη σκέψη των H&N, θα λέγαμε πως οι δύο κεφαλές της Αυτοκρατορίας είναι ο *Αυταρχισμός* και η *Δημοκρατία*, με τον πρώτο πόλο να αποδεικνύεται, τελικά, υπερβολικά καταπιεστικός για τις ανάγκες και επιθυμίες του πλήθους, και το δεύτερο πόλο να αποδεικνύεται, τελικά, υπερβολικά παραχωρητικός προς τις διεκδικήσεις του Πλήθους.

Έτσι η κυρίαρχη εξουσία της Αυτοκρατορίας αναγκαστικά οριοθετείται από το

¹⁵⁷. «Το έμβλημα της Αυστρο-ουγγρικής Αυτοκρατορίας, ένας αετός με δύο κεφαλές, θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως μια επαρκής πρώτη αναπαράσταση της σημερινής μορφής της Αυτοκρατορίας. Ενώ όμως στο παλαιότερο έμβλημα οι δύο κεφαλές κοιτούσαν προς διαφορετικές κατευθύνσεις για να δείξουν τη σχετική αυτονομία και την ειρηνική συνύπαρξη των αντίστοιχων εδαφών, στη δική μας περίπτωση θα έπρεπε να είναι στραμμένες προς τα μέσα και η μία να επιτίθεται στην άλλη» (Hardt & Negri, 2002: 96).

Πλήθος, όποια στρατηγική και αν ακολουθήσει-και αυτό το όριο μπορεί να μετατραπεί πάντοτε σε σημείο τρωτότητας και αντίστασης. Σε αντίθεση λοιπόν με ό,τι υποστήριζαν μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης, Καταστασιακοί και άλλοι κριτικοί της τεχνολογικής εξέλιξης εντός του καπιταλισμού, η κεφαλαιοκρατική τεχνολογική κυριαρχία δεν μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί, καθώς παραμένει πάντα οντολογικά ατελής, ευάλωτη, μη πλήρης. Αυτό το οντολογικό όριο της κεφαλαιοκρατικής κυριαρχίας, όσο και αν έχει εξελιχθεί βιοπολιτικά αυτή, αποκαλύπτεται με αρνητικό, τραγικό τρόπο στην περίπτωση του «βομβιστή αυτοκτονίας» και με θετικό, δημιουργικό τρόπο στην εργασία και την κοινωνική παραγωγή του πλήθους, που πάντοτε διατηρεί μια αυτονομία από το κεφάλαιο και την κρατική οργάνωσή του, ιδιαίτερα μέσα στις άυλες, συνεργατικές και επιστημονικές παραγωγικές διαδικασίες (Hardt & Negri, 2011a: 74, 349). Αυτή η αδυνατότητα αυτοκρατορικού ελέγχου της κοινωνικής παραγωγής του Πλήθους, όπως εκφράζεται ιδιαίτερα στην αδυναμία αυτοκρατορικής αντιμετώπισης ενός ευκίνητου, ενθουλακωμένου στον γενικό πληθυσμό δικτυακού εχθρού, αναγκάζει την Αυτοκρατορία του Κεφαλαίου να ζει σε μια κατάσταση «διαρκούς» και «καθολικής παράνοιας» (όπ.π: 72, 75). Και αυτό γιατί η Αυτοκρατορία βυθίζεται τελικά σε μια καταδιωκτική Παράνοια καθώς πασχίζει να ενσωματώσει τις κινήσεις του Πλήθους, χαρακτηριζόμενη από μια «απώλεια πραγματικότητας», ένα πραγματικό, «οντολογικό έλλειμμα». Μολονότι η Αυτοκρατορία εξωθείται από τη θετική, απεδαφικοποιητική, παραγωγική δύναμη του Πλήθους σε αναγκαίες παραγωγικές και θεσμικές αναπροσαρμογές (όπ.π: 98), καταπίπτει, τελικά, σε μια κενή, αφηρημένη και θεαματική, παρασιτική, υπερβατική ενοποίηση που προσπαθεί να συμβιβάσει τις αναδυόμενες κοινωνικές συγκρούσεις, δημιουργώντας τελικά νέες ακολουθίες αντιστάσεων (Hardt & Negri, 2002: 99).

Από την υλιστική τελολογία του Κοινού στην υλιστική τελολογία του Κράτους

Μια *up-bottom* ερμηνεία της Κρατικής Μορφής, ακόμα και στην εκδοχή του μαρξιστικού ορισμού του Κράτους ως μηχανισμού ή οργάνου επιβολής της θέλησης της κυρίαρχης τάξης, δεν καταφέρνει να απεκδυθεί τον ιδεαλιστικό της πυρήνα.

Αντίθετα, ο Negri επιδιώκει στο έργο του *Καιρός για Επανάσταση* μια *bottom-up* ερμηνεία της Κρατικής Μορφής, που εστιάζει στις υλιστικές διαδικασίες αιτιογένεσης της Κρατικής Μορφής από το Πλήθος μέσα σε συγκεκριμένες ιστορικές καταστάσεις.

Σε αυτές τις συνθήκες, ο Negri επιτίθεται στις νεογκραμισιανές και πουλαντζικές αντιλήψεις περί της «αυτονομίας του πολιτικού» από την κίνηση της παραγωγής, του πλήθους και του κεφαλαίου, αφού πλέον ισχύει, περισσότερο από ποτέ, πως «ό,τι είναι πολιτικό είναι βιοπολιτικό. Η έννοια της «αυτονομίας του πολιτικού» είναι, ως εκ τούτου μια δόλια και νοσηρή ιδεολογία. Στη μετανεωτερικότητα, η ανημπόρια της (η αναποτελεσματικότητά της) είναι ολοσχερής» (Negri, 2018: 283). Η κυρίαρχη πολιτική απόφαση, θα υποστηρίξει ο Negri, δεν είναι των κατ'αποτέλεσμα κυρίαρχων κατόχων της πολιτικής εξουσίας, που δήθεν αυτονομούνται από την υλική βάση της νομιμοποίησής τους. Αντίθετα, η πραγματική πολιτική απόφαση είναι πάντοτε, και μόνο, απόφαση του φτωχότερου πλήθους μέσα σε συγκεκριμένες, ενικές καταστάσεις (όπ.π: 289-290). Και προσθέτει: «Η κυριαρχία είναι πάντοτε κυριαρχία εντός του κοινού, δηλαδή εντός του βιοπολιτικού κοινού. Η αφαίρεση της κυριαρχίας από το βιοπολιτικό πλαίσιο (όπως και η απόσπαση της απόφασης από τη μεταξίωση) είναι καθαρό παραλήρημα» (όπ.π: 310). Η υπερβατική αναδίπλωση του καπιταλιστικού Κράτους στον εαυτό του, απέναντι στις δυνάμεις απεδαφικοποίησης και κοινωνικοποίησης του πλήθους, και η κρατική καταδίωξη της βιοπολιτικής παραγωγής του πλήθους με σκοπό την καπιταλιστική αιχμαλώτισή του, έχει το χαρακτήρα ενός κρατικού παρανοϊκού παραληρήματος. Χαρακτήρα παρανοϊκού παραληρήματος έχουν, στο επίπεδο της θεωρίας, και εκείνες οι αναλύσεις της Κρατικής Μορφής που της αποδίδουν ανεξαρτησία, παντοδυναμία, ολοκλήρωση, αραγή αποτελεσματικότητα απέναντι στην κοινωνία και το βιοπολιτικό της ιστό, ωσάν η Κρατική Μορφή να μην πήγαζε από τους υλικούς ανταγωνισμούς και να υπερίπταται πάνω από αυτούς.

Επομένως, η «υλιστική τελολογία του Κοινού» προηγείται της υλιστικής τελολογίας του Κράτους¹⁵⁸. Η κίνηση της υλιστικής παραγωγής του κοινού τείνει να αναιρέσει το

¹⁵⁸. Όπως γράφει ο Negri: «Το κοινό είναι η μορφή που παίρνει η ενικότητα στην παραγωγή του αιώριου. Η παραγωγή του κόσμου (του ανθρώπου και του Umwelt του) καθιστά ολοένα πιο κοινά τα στοιχεία που συγκροτούν την ενικότητα. Γι'αυτό το κοινό είναι η υπόδειξη μιας τελεολογικής διαδικασίας. Αλλά τί είδους τελεολογίας; [...] Τελεολογία είναι ένα όνομα που ανήκει στον υλισμό καθόσον ανήκει στο κοινό. Η υλιστική τελεολογία δεν γνωρίζει μια τελική αιτία από την οποία και/ή προς την οποία να κινείται: είναι η μορφή στην οποία, δίχως αξιολογικούς χαρακτηρισμούς, συγκροτείται προοδευτικά η αιωνιότητα της ύλης, δηλαδή ο ορίζοντας του κόσμου. "Συγκροτείται"

μετρικό νόμο της αξίας/υπεραξίας και της Κυριαρχίας, και άρα τείνει να αποδιαρθρώσει το Καπιταλιστικό Κράτος που στηρίζεται σε αυτόν. Ωστόσο, ο Negri σπεύδει να διευκρινίσει πως η παραγωγή του άμετρου κοινού του πλήθους και η μετρική κυριαρχία του καπιταλιστικού Κράτους δεν μπορούν να έρθουν σε διαλεκτική συμφιλίωση, για αυτό και η υλιστική τελεολογία του κοινού δεν έχει «καμία σχέση» με τη θεωρία της «άμεσης δημοκρατίας», η οποία «εξαιρεί, μέσα από μια υπερβατολογική αυταπάτη κοινότητας (των ενικοτήτων) τη μορφή της μοντέρνας κυριαρχίας [...] Η μοναδική μορφή άμεσης δημοκρατίας που υπήρξε πραγματικά ήταν η κορπορατιστική» (Negri, 2018: 275). Το κορπορατιστικό κράτος που βασίστηκε στο τρίπτυχο *Big Business, Big Labour, Big Government* (όπ.π: 276), ήταν η υπόσχεση αυτής της διαλεκτικής συμφιλίωσης ανάμεσα στην υλιστική τελεολογία του πληθυντικού κοινού και την εξελικτική προσαρμογή της Κρατικής Μορφής. Τελικά απέτυχε, είτε στην ακραία φασιστική είτε στην πιο ορθολογική, κεϋνσιανή του εκδοχή, να πετύχει μια τέτοια συμφιλίωση, οδηγούμενο στη διάρρηξη και σε μια νέα Κρατική Μορφή.

Ο Negri περιγράφει δύο μακρο-ιστορικές τροχιές εξελικτικής προσαρμογής του καπιταλιστικού Κράτους στην υλιστική τελεολογία του κοινού πλήθους, οι οποίες σχηματίζουν μια μεγάλη καμπύλη σε σχήμα U. Σύμφωνα με τη πρώτη τροχιά, η παραδοσιακά «ισχυρή» θεωρία της κυριαρχίας του νεωτερικού Κράτους, η οποία, ξεκινώντας από το «Απολυταρχικό Κράτος», αρνείται τις παραγωγικές, διανοητικές και κοινωνικές ικανότητες του Πλήθους, μετατρέπεται σε μια «ασθενή» θεωρία της κυριαρχίας, καθώς το καπιταλιστικό Κράτος αναγκάζεται, με ιστορικό κόμβο περάσματος το «Κοινωνικό Κράτος», να αναγνωρίσει όλο και περισσότερο τη παραγωγική και συντακτική δύναμη του Πλήθους: «Οι υπερβατολογικές μεταφορές της κυριαρχίας (που αντλούν από τις τελεολογικές) αρνούνται ότι, στον ορίζοντα των ενικοτήτων, η συνεργασία μπορεί να ανυψωθεί (αφ'εαυτού της) στην αποτελεσματικότητα της κυριαρχίας και ότι η μαζική διανοητικότητα είναι ικανή να προχωρήσει στη λήψη μιας ενωτικής απόφασης επ'αυτού. Η μοντέρνα κυριαρχία

δηλαδή το παρόν μορφοποιείται, εδραιώνεται, ανακαινίζεται, με ενικές κοινές μορφές. «Προοδευτικά»: δηλαδή σύμφωνα με την κατεύθυνση του χρόνου, όπως προσδιορίζεται από το βέλος της χρονικότητας. Ο κόσμος προχωρά» [...] Το πισωδρόμισμα του χρόνου δεν αφορά τον χρόνο, αλλά την ανθρώπινη δραστηριότητα του χρόνου (παγίωση του χρόνου, συσσώρευση των στιγμών του, μνήμη). Ο ενικός ορίζοντας της ζωής είναι λοιπόν η ολοένα πιο κοινή μορφή του είναι στον χρόνο. Είναι όλος ο χρόνος που πραγματοποιείται στην επικαιρότητα του κοινού. Η ηθική, αναδεχόμενη την κατεύθυνση του βέλους του χρόνου, θέτει ως τελεολογικό το κοινό, δηλαδή θεωρεί την ύλη ολοένα πιο κοινή. Όταν ακολουθεί μια τελεολογική πρόοδο στον ορισμό του κοινού, ο υλισμός βαδίζει προς την αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη που προτείνει η μεταφυσική παράδοση» (όπ.π: 221, 222).

είναι η γενική ονομασία αυτών των αρνήσεων [...] Στη μετανεωτερικότητα, μια ασθενής θεωρία της κυριαρχίας απαιτεί, ως συνθήκη της κυριαρχίας επί του πλήθους, ένα είδος πληθυντικοποίησης και «συνδικαλιστικοποίησης» (ή κορπορατιστικοποίησης) του κοινωνικού» (όπ.π: 273, 276). Σε ένα ορισμένο σημείο της ιστορικής της ανάπτυξης, η υλιστική, τελολογική παραγωγή του κοινού θραύει οριστικά τη διαλεκτική του νόμου της αξίας και της νεωτερικής Κρατικής Μορφής. Η ζωντανή εργασία υψώνεται στη βαθμίδα της γενικής, διανοητικοποιημένης διάνοιας (General Intellect), ενώ το κεφάλαιο στη βαθμίδα του κοινωνικού σταθερού κεφαλαίου - και ακριβώς τότε, κεφάλαιο και εργασία έρχονται σε μια ρήξη, που δεν επιτρέπει πλέον καμία παραδοσιακή φιλελεύθερη ή κορπορατιστική διαμεσολάβηση (Negri, 2018: 296). Μπροστά στο χείλος αυτής της υλιστικής μεταμόρφωσης και τελικά ρήξης μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας, στο απώτατο όριο της ιστορικής τροχιάς εξέλιξης του καπιταλιστικού Κράτους και όταν αυτό έχει ήδη μεταβεί από την υπερβατική-ισχυρή-απολυταρχική στην εμμενή-ασθενή-κοινωνική μορφή της κυριαρχίας του, από το Απολυταρχικό-Θεοκρατικό στο Κοινωνικό-Δημοκρατικό Κράτος, η εξέλιξη αντιστρέφεται. Το καπιταλιστικό Κράτος τείνει στην αντιδραστική αναδίπλωση, παλινδρόμηση και ανάκαμψη μιας «ισχυρής» και υπερβατικής μορφής Κυριαρχίας σε ένα ανώτερο, διεθνοποιημένο επίπεδο. Η κεφαλαιοκρατική αυτοκρατορία σηματοδοτεί έτσι τη προσπάθεια του καπιταλιστικού Κράτους να επανεδαφικοποιήσει και να επανακωδικοποιήσει την απεδαφικοποιημένη και αποκωδικοποιητική δυναμική των ανεξέλεγκτων, διάχυτων δικτύων πλανητικής υλικής παραγωγής και γλωσσική επικοινωνίας του κοινού, επιβάλλοντας την κυριαρχική Μονάδα κάποιου νέου, διεθνοποιημένου καπιταλιστικού μέτρου (νομισματικού, χρηματιστικού κ.ο.κ.) με παγκόσμια ισχύ: «Αλλά σε αυτό το σημείο η κυριαρχία, από ασθενής, ξαναγίνεται ισχυρή και η πληθυντικοποίηση (ή συνδικαλιστικοποίηση) του κοινωνικού, από κοινωνιολογική μορφή που ήταν, αποσπάται και ανακατευθύνεται προς λειτουργίες αντιπροσώπευσης, οργανικές της αυτοκρατορικής εξουσίας. **Η κυριαρχία, για να απαντήσει στη δύναμη του πλήθους, επεκτείνει το κέντρο βάρους της σε απεδαφικοποιημένους ορίζοντες.** Καίτοι αλλάζει η μορφή της, αυτή η εννοιολογική και πρακτική τούμπα δεν αλλάζει την πραγματικότητα της κυριαρχίας» (όπ.π: 276, 277).

Σύμφωνα με τον Negri, στη μετανεωτερική αυτοκρατορική εποχή «η εξαγωγή της υπεραξίας εξαντλείται», και η βιομηχανική παραγωγή μετατρέπεται, από βάση σε επικοινωνιακό της βιοπολιτικής κοινωνικής ζωής (Negri, 2018: 282). Η νέα,

αυτοκρατορική καπιταλιστική κυριαρχία χαρακτηρίζεται, αντιφατικά, τόσο από την «επίταση» και «επέκταση» της αποτελεσματικότητάς της, όσο και από την επισφάλεια και ευθραυστότητα της ισορροπίας της απέναντι στις κινήσεις του πλήθους. Και αυτό γιατί η Αυτοκρατορία τείνει να αντιπαρατίθεται άμεσα στο Πλήθος, όσο και το Πλήθος να αντιπαρατίθεται άμεσα στην Αυτοκρατορία. Η διαλεκτική διαμεσολάβηση μεταξύ τους τείνει να διαλυθεί — τόσο προς το καλύτερο, προς την οριστική αποδέσμευση του Πλήθους, όσο και προς το χειρότερο, την οριστική αιχμαλώτισή του από την Αυτοκρατορία (όπ.π: 277).

Ο Negri διακρίνει, μάλιστα, ένα ορισμένο τρίπτυχο στην κρατική τελολογία της στρατηγικής προσαρμογής απέναντι στο πλήθος, σε ένα κείμενο που προστέθηκε ως πρόλογος στην αγγλική έκδοση (2007) του παλιότερου βιβλίου του για τον *Πολιτικό Descartes* [1970]. Σύμφωνα με τον Ιταλό Φιλόσοφο, οι τρεις μεγα-τάσεις του νεωτερικού Κράτους που διαπιστώθηκαν από σημαίνοντες μελετητές του, είναι: α) ο δομικό – διοικητικός εξορθολογισμός του Κράτους β) η εκκοσμίκευση του Κράτους γ) η βιοπολιτική εξειδίκευση του Κράτους (Negri, 2007: 327).

Δ' Μέρος

Συμπεράσματα και ένα ερευνητικό πρόγραμμα

Κεφάλαιο 6 : Προς μια στρατηγική-διαλεκτική προσέγγιση στην κοινωνιολογία του Κράτους

«[...] Το κράτος είναι ο τόπος ενός παραδόξου. Από τη μια πλευρά, είναι απλώς μια μεταξύ άλλων θεσμική διάταξη σε έναν κοινωνικό σχηματισμό. Από την άλλη, είναι ιδιότροπα επιβαρυνμένο με τη συνολική ευθύνη της διατήρησης της συνοχής του κοινωνικού σχηματισμού του οποίου αποτελεί μέρος. Η παράδοξη κατάστασή του ως μέρους και συνάμα ως όλου της κοινωνίας σημαίνει ότι καλείται διαρκώς, από διαφορετικές κοινωνικές δυνάμεις, να επιλύσει τα προβλήματα της κοινωνίας, και ότι είναι εξίσου διαρκώς καταδικασμένο να παράγει “κρατική αποτυχία”, αφού τόσα κοινωνικά προβλήματα βρίσκονται πέρα από τον έλεγχό του και μπορεί να επιδεινωθούν από τις επεμβάσεις του. Πολλές από τις διαφωνίες μεταξύ των θεωριών του Κράτους [...] οφείλονται σε αντιθετικές προσεγγίσεις τους σε διάφορες δομικές και στρατηγικές στιγμές αυτού του παραδόξου. Η απόπειρα για την κατανόηση της συνολικής λογικής (ή του “παράλογου”) αυτού του παραδόξου μπορεί να είναι ο καλύτερος τρόπος τόσο για την επίλυση κάποιων διαφωνιών όσο και για την παραγωγή μιας πιο περιεκτικής ανάλυσης του στρατηγικού-σχεσιακού χαρακτήρα του κράτους σε έναν πολυκεντρικό κοινωνικό σχηματισμό»

(Jessop, 2008: 115).

Παρά την παραπάνω διαπίστωση του Bob Jessop, ενός από τους επιφανέστερους σύγχρονους κοινωνιολόγους του Κράτους, για τον εγγενώς *παραδοξολογικό* χαρακτήρα του, ο ίδιος αποφεύγει τελικά να κινηθεί αποφασιστικά προς αυτή την ερευνητική κατεύθυνση. Κάτι τέτοιο, υποστηρίζουμε, θα επέβαλε μια ριζική μεθοδολογική ανατροπή της «*στρατηγικής-σχεσιακής*» στη μελέτη της Κρατικής Μορφής, την οποία ο ίδιος εισήγαγε, ακολουθώντας, μεταξύ άλλων, τα χνάρια του Νίκου Πουλαντζά και της γενικής θεωρίας των συστημάτων. Στην παρούσα διατριβή, προσπαθήσαμε να αναπτύξουμε μια διαφορετική, *στρατηγική-διαλεκτική* προσέγγιση του Κράτους, που θα ανταποκρίνεται στις υψηλές απαιτήσεις αναστοχασμού ακριβώς αυτού του *παραδόξου*, με σημείο αναφοράς το έργο των Spinoza, Hegel, Marx, Negri πάνω στη Κρατική Μορφή¹⁵⁹.

¹⁵⁹. Η αντιπαράθεση ανάμεσα στην υλιστική γραμμή ανάλυσης του Κράτους από τους Spinoza, Marx, Negri και στην ιδεαλιστική γραμμή ανάλυσης του Κράτους από τον Hegel (αλλά και κάθε εκδοχής εγγελητικού μαρξισμού), δείχνει προς μια πιο θεμελιακή, *οντολογικής τάξεως* διαφορά μεταξύ των δύο, την οποία μόλις παρεμπιπτόντως θίξαμε στην παρούσα διατριβή, εξετάζοντας το πρόβλημα της Κρατικής Μορφής. Αυτή η θεμελιακή διαφορά ανάμεσα σε μια *υλιστική-παραγωγική μετα-οντολογία* και μια *ιδεαλιστική-αναπαραγωγική οντολογία*, η οποία εκφράζεται στη διαφορά ανάμεσα σε μια

Γιατί υπάρχει Κυριαρχία; Ποιός, και με ποιο σκοπό, Κυριαρχεί; Πώς, και υπό ποιούς όρους, μπορεί να Κυριαρχεί; Πώς γεννήθηκε, τί είναι το Κράτος, πώς λειτουργεί, και ποιά είναι τα όρια της ιστορικής του ανάπτυξης; Μπορεί να υπάρξει κοινωνική και θεσμική εναλλακτική στη κρατική οργάνωση; Αυτά είναι μερικά από τα πλέον θεμελιώδη ερωτήματα που θα έπρεπε να θέσει και να απαντήσει μια επιστήμη του Κράτους. Σε όσα ακολουθούν, διατυπώνουμε ορισμένες θέσεις ως επιστέγασμα της παρούσας διατριβής, προτείνοντας ένα ερευνητικό πρόγραμμα συνάρθρωσης των πεδίων της πολιτικής φιλοσοφίας και της κοινωνιολογίας για την περαιτέρω θεωρητική και εμπειρική διερεύνηση του κρατικού φαινομένου.

1. Πέρα από το Μύθο του Κράτους:

Ο γενετικός μηχανισμός της Κρατικής Μορφής

Οι κλασικές θεωρίες για το Κράτος στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας και της γενικής κοινωνιολογίας, σε αντίθεση με τη σύγχρονη ανθρωπολογία, το θεωρούν αξιωματικά δεδομένο ή προϋποθέτουν αξιωματικά την καταγωγή του. Για το σκοπό αυτό κινητοποιούν μια σειρά ανεξέταστες υποθέσεις και μύθους περί ανθρώπινης φύσης, ανταγωνισμού και συνεργασίας, πολέμου, κοινωνικών λειτουργιών που καθιστούν το Κράτος αναγκαίο κ.ο.κ. Αδυνατώντας να προσεγγίσουν υλιστικά και κριτικά τη γένεση της Κρατικής Μορφής, αδυνατούν, επιπλέον, να εντοπίσουν την εμμένουσα επίδραση του γενετικού αυτού μηχανισμού στην ίδια τη δομή και την ιστορία του Κράτους. Ακολουθώντας την υλιστική γραμμή Spinoza, Marx, Negri, και ορισμένες παρατηρήσεις του νεαρού Hegel περί της υποκειμενικής και κοινοτικής αλλοτρίωσης, υποστηρίζουμε πως η κρατογένεση θεμελιώνεται στην ιστορικο-λογική

στρατηγική διαλεκτική της παραγωγής του Κοινού και σε μια στρατηγική διαλεκτική αναπαραγωγής του Κράτους, θεωρούμε πως μπορεί να αναχθεί στην αντιπαράθεση ανάμεσα στη *διαφορική διαλεκτική* του Deleuze, όπως διατυπώνεται στο *magnus opum* του *Διαφορά και Επανάληψη* (Deleuze, 2019: 262 και επ.), και στην *αντιφατική διαλεκτική* του Hegel, όπως αναπτύσσεται στην *Επιστήμη της Λογικής*. Σε πολιτικό επίπεδο, και σύμφωνα με τους Deleuze & Guattari των *Χιλίων Πλατώ* (Deleuze & Guattari, 2017: 431 και επ., 523 και επ.), τους οποίους δεν παύει να ακολουθεί ο σπινοζικός μαρξισμός του Antonio Negri, πρόκειται για την αντιπαράθεση ανάμεσα στην *Νομαδική Πολεμική Μηχανή* και την *Αυτοκρατορική Αιχμαλώτιση*, με τη δεύτερη να κορυφώνεται στη φιλοσοφία του Κράτους και της Ιστορίας του Hegel. Σύμφωνα με την παραπάνω γραμμή σκέψης, η απόπειρα θεμελίωσης μιας υλιστικής θεωρίας του Κράτους παραπέμπει, αναγκαστικά, στο μείζον ερώτημα της οντολογικής διαφοράς ανάμεσα στη λογική των νομαδικών ακρατικών κοινοτήτων και στη λογική της Κρατικής Μορφής. Θεωρούμε πως ένα εγχείρημα απάντησης ενός τέτοιου οντολογικού ερωτήματος θα πρέπει να τοποθετηθεί, αρχικά, στο πεδίο αναφοράς ενός συγκεκριμένου αντικειμένου-προβλήματος, όπως αυτό το οποίο πραγματεύεται η παρούσα διατριβή, και από αυτό το συγκεκριμένο πεδίο να αποπειραθεί τη γενίκευση και συστηματοποίηση υποθέσεων, εννοιών και συμπερασμάτων.

αναγκαιότητα επίλυσης του «παράδοξου» του εμφυλίου πολέμου, της αντίφασης μιας κοινότητας με τον εαυτό της.

Η υλιστική γραμμή δεν αρνείται ολοκληρωτικά την νεωτερική αξία της ελευθερίας, και δη της ελευθερίας της βούλησης, που αποτελεί την έννοια-κλειδί στη φιλοσοφία της *Λογικής Ιστορίας* της Κρατικής Μορφής του Hegel. Της ασκεί, ωστόσο, σφοδρή υλιστική κριτική. Στον Spinoza, ουσία του ανθρώπινου conatus είναι η επιθυμία, που αποτελεί τη σωματική βάση της βούλησης, η επιθυμία πεπερασμένων ωφέλιμων αγαθών και άλλων ανθρώπων, και αυτή ωθεί τόσο στον κοινωνικό ανταγωνισμό όσο και στην κοινωνική συνεργασία. Στον Marx, η ανάπτυξη των ανθρώπινων και κοινωνικών παραγωγικών δυνάμεων, και άρα των ανθρώπινων ιστορικών αναγκών/επιθυμιών, ωθεί προς έναν αυξανόμενο διαφοροποιημένο κοινωνικό-ταξικό καταμερισμό εργασίας, στην αναγκαιότητα της κοινωνικής συνεργασίας, αλλά και στην αναγκαιότητα του κοινωνικού ανταγωνισμού, σε ένα περιβάλλον *σπανιότητας*, που προσδιορίζεται από τη σχέση παραγωγικής προσφοράς, διανομής του παραγόμενου πλούτου και καταναλωτικής ζήτησης. Στον Negri, η μαρξική ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων μεθερμενεύεται ως ανάπτυξη του υποκειμένου της κοινωνικής συν-εργασίας, που συνθέτει την ανάπτυξη της συντάσσουσας δύναμης-εξουσίας του πλήθους να αυτοθεσπίζεται. Με το έργο τους *Η Εργασία του Διονύσου*, οι Negri & Hardt σκιαγραφούν τον κοινό παρονομαστή των παραπάνω ιδιοτήτων: είναι η *επιθυμητική παραγωγή* των Deleuze & Guattari (από το έργο των οποίων εμπνέονται), που είναι *ήδη κοινωνική παραγωγή*, και τη δυναμική της οποίας θα περιγράφαμε σύμφωνα με μια *κυκλική, σωρευτική αιτιότητα* ανάμεσα στην παραγωγή και κατανάλωση επιθυμητών αγαθών, με την ανθρώπινη επιθυμία να είναι το εκτεινόμενο και εντεινόμενο παραγωγικό αίτιο αλλά και το παραγόμενο αποτέλεσμα, σε μια σπειροειδή κίνηση όλο και πιο εκτεταμένων και εντατικών κύκλων κοινωνικής ανάπτυξης, ανταγωνισμού και συνεργασίας.

Κάθε κοινωνία φαίνεται πως χρειάζεται μια αναστοχαστική θεσμική προσαρμογή στην πληθυσμιακή, κοινωνική και πολιτισμική αυτό-διαφοροποίησή της, αλλά και στις τάσεις φυγής, κατακερματισμού και πόλωσης στο εσωτερικό της, χρειάζεται θεσμούς αυτοδιακυβέρνησης, δηλαδή αυτο-ταυτότητας, αυτορρύθμισης, αυτοελέγχου κ.α.¹⁶⁰ Ωστόσο, όταν διαμορφώνονται οι υλικοί, ψυχολογικοί, κοινωνικοί και

¹⁶⁰ Για το «παράδοξο αυτοαναφοράς» στη Λογική, βλ. Russel, 2000. Σε ανάλογη κατεύθυνση για τη σχέση ανάμεσα στο παράδοξο αυτοαναφοράς και στην κοινωνική αναπαραγωγή, αυτορρύθμιση και ανοσοποίηση, δίνοντας όμως διαφορετικές τελικές απαντήσεις, βρίσκεται το έργο του Niklas Luhmann,

περιβαλλοντικοί εκείνοι όροι που κλιμακώνουν την κοινωνική διαφοροποίηση και την κοινωνική πόλωση στη βαθμίδα της κοινωνικής αντίφασης, χωρίς τη δυνατότητα επαρκούς εκτόνωσης ή/και μετάθεσης των κοινωνικών συγκρούσεων σε ένα εξωτερικό περιβάλλον, τότε η *κοινωνική διαφοροποίηση και αντίφαση* αυξάνει τη *πιθανότητα εμφυλίου πολέμου*. Και αυτό γιατί η *ανάπτυξη της επιθυμητικής παραγωγής* ωθεί σε: α) οικο-δημογραφική ανάπτυξη και πίεση σε ένα περιβάλλον πεπερασμένων πόρων β) ανάπτυξη της κοινωνικής παραγωγής, του καταμερισμού εργασίας, του ανταγωνισμού διανομής, και της κατανάλωσης, παράγοντες οι οποίοι, υπό συνθήκες γ) χωρο-χρονικού *εγκλωβισμού* σε ένα περιορισμένο περιβάλλον¹⁶¹, διαμορφώνουν ένα δυνητικό πεδίο *κρατικοποίησης*, καθώς ωθούν δ) στην όξυνση του ανταγωνισμού για απόλαυση, πόρους, εργασιακή δύναμη, οικονομικό πλούτο και θεσμική εξουσία, και τελικά στην απειλή του *εμφυλίου πολέμου*. Τότε η αναστοχαστική θεσμική στρατηγική προσαρμογής του κοινοτικού πλήθους δεν μπορεί παρά να γίνει μια *στρατηγική επικράτησης στον εμφύλιο πόλεμο*. Η διαδικασία αιτιογένεσης της Κρατικής Μορφής πυροδοτείται από το παραδοξολογικό πρόβλημα του *εμφυλίου πολέμου*, το οποίο, εμφανιζόμενο ως μια αυτο-καταστροφική λογική/ιστορική αντίφαση για την κοινοτική συγκρότηση, θεμελιώνει την αναγκαιότητα της στρατηγικής επικράτησης ενός κοινωνικού μέρους πάνω στο σύνολο. Έτσι συντελείται η αυτο-σύνταξη του εμφυλιο-πολεμικά διαιρεμένου Πλήθους σε μια Κρατική Μορφή και την αιχμαλώτιση του από μια κυρίαρχη ομάδα, την οποία αναγνωρίζει ως εκείνη που μπορεί να επικρατεί πάνω στο πληθυσμό, να εκμεταλλεύεται την πλειοψηφία, να αναπαράγει τις κοινωνικές σχέσεις και να ανταγωνίζεται, εξ ονόματος του συνόλου, στο διεθνές περιβάλλον. Έτσι λοιπόν, το Κράτος είναι, *αφενός*, η αναστοχαστική εξελικτική προσαρμογή του πλήθους στην απειλή του εμφυλίου πολέμου, και *αφετέρου*, η κυρίαρχη στρατηγική επικράτησης στον εμφύλιο που πραγματώνει αυτή την εξελικτική προσαρμογή του εμφυλιακά διασπασμένου Πλήθους.

που αναπτύσσει την κοινωνιολογική παράδοση της *θεωρίας συστημάτων* του Parsons σε μια *αυτοποιητική* κατεύθυνση. Βλ. σχετικά Luhmann, 1995: 357 και επ. Στη συνέχεια θα αναφερθούμε, επιπλέον, στην επεξεργασία αυτού του παραδόξου στις διαφορετικές τάξεις αυτοαναφοράς και αυτοπαρατήρησης της Κρατικής Μορφής.

¹⁶¹. Όπως είδαμε, ο Spinoza σκιαγραφεί εξ αντιδιαστολής τη σημασία του παράγοντα εγκλωβισμού του πλήθους για τη Κρατική Μορφή, καθώς τονίζει τη διαρκή διαφυγή της *potentia* του πλήθους από τη κρατική *potestas*. Είδαμε πως ο Hegel αναφέρεται, αλλά σποραδικά, στις *Διαλέξεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας του* στη σημασία της φραγής εκροής πληθυσμού για τη κρατογένεση, ενώ ο ο Negri τονίζει τον παράγοντα αυτόν στην ανάλυσή του για τη συντάσσουσα εξουσία του πλήθους στη νεωτερικότητα, και την αιχμαλώτισή της από τη κρατική συντεταγμένη εξουσία.

Το Κράτος «επιλύει» την αντίφαση του εμφυλίου πολέμου, αναγνωρίζοντας την κυρίαρχη ομάδα και την υποταγμένη πλειοψηφία, που βρίσκονται τόσο εντός όσο και εκτός της (μετ)εμφυλιακής επικράτειας. Από τη μια μεριά, η κυρίαρχη ομάδα εξαιρείται από τον συσχετισμό δύναμης του μετεμφυλιακού πεδίου, επι-κρατώντας πάνω σε αυτό, από την άλλη μεριά, δεν παύει να εγκλωβίζεται σε αυτό και τις διακυμάνσεις του. Την ίδια στιγμή, η υποταγμένη πλειοψηφία αποκλείεται, ως ηττημένη, από τον υπερ-καθορισμό της μετεμφυλιακής επικράτειας, αλλά, ταυτόχρονα, περιλαμβάνεται σε αυτή και εξακολουθεί να την υπο-καθορίζει, ως ηττημένο μέρος της. Έτσι, το παράδοξο του εμφυλίου πολέμου μετασχηματίζεται τόσο στο παράδοξο της Κυριαρχίας όσο και στο παράδοξο της Εθελοδοουλίας¹⁶². Επομένως, αν ο εμφύλιος πόλεμος χαρακτηρίζεται από το «παράδοξο» ή την αντίφαση της κοινότητας με τον διαφεύγοντα εαυτό της (πρωτογενής αντίφαση, ή αντίφαση πρώτης τάξης), το Κράτος χαρακτηρίζεται από τη μετάθεση της αντίφασης του εμφυλίου πολέμου στην αντίφαση και το παράδοξο Κυριαρχίας-Εθελοδοουλίας (δευτερογενής αντίφαση, ή αντίφαση δεύτερης τάξης), στην αντίφαση δηλαδή ανάμεσα στην μερική επικράτηση μιας κοινωνικής ομάδας και στη γενική προσαρμογή του πληθυσμού στην απειλή του εμφυλίου πολέμου. Όπως είδαμε, μια αντίφαση τρίτης τάξης αναπτύσσεται στο εσωτερικό του Κράτους, που εσωτερικεύει την δευτερογενή αντίφαση για να την επιλύσει, η οποία τελικά οδηγεί στη μετάθεση της αντίφασης στο επίπεδο της σχέσης του Κράτους με το διακρατικό περιβάλλον του (αντίφαση τέταρτης τάξης).

¹⁶². Στο *Είναι και Συμβάν* (Badiou, 2007: 93, Meditation 8) και επ. υποστηρίζει, σε ένα υψηλό επίπεδο αφαίρεσης και στηριζόμενος στα αξιώματα της συνολοθεωρίας, πως το Κράτος αποτελεί μια ανα-παράσταση και μετα-δόμηση μιας κατάστασης ως Ένα, που υπερβαίνει την απλή παρουσίαση του πολλαπλού της Είναι, αναπαριστώντας-εκπροσωπώντας όχι μόνο τα στοιχεία της αλλά και όλα τα δυνατά τμήματα-υποσύνολά της. Το γεγονός αυτό δίνει στη κρατική ισχύ μια απροσδιόριστη και ακαταμέτρητη πλεοναστικότητα σε σχέση με την κατάσταση της οποίας αποτελεί τη μετα-δομή. Ωστόσο, αυτή η πλεοναστικότητα του Κράτους, η οποία αποτελεί το ανάλογο του προβλήματος της αυτονομίας του Κράτους από την κοινωνική-ταξική κατάσταση, τελικά εμφανίζεται, περι-ορίζεται και μετριέται ενόψει ενός Συμβάντος, όπως αναφέραμε και στο 1^ο κεφάλαιο, όταν και το Κράτος αναγκάζεται να επιδείξει τη πραγματική ισχύ του με καταστολή (Badiou, 2012: 143-145). Σε διάλογο με τις συνολοθεωρητική πολιτική φιλοσοφία του Alain Badiou στο *Είναι και Συμβάν*, ο Agamben αφιερώνει ένα κεφάλαιο στο «παράδοξο της Κυριαρχίας» στο *Homo Sacer*, ξεκινώντας από τον περίφημο ορισμό του κυρίαρχου από τον Carl Schmitt: «Το παράδοξο της κυριαρχίας συνίσταται στο γεγονός ότι “ο κυρίαρχος βρίσκεται την ίδια στιγμή εντός και εκτός της έννο-μης τάξης”» (Agamben, 1995: 37). Αντίστροφα, ο Agamben περιγράφει το παράδοξο της υποτέλειας ως μια «σχέση με το ασχέτιστο», μια σχέση «αναθέματος» και «συμπεριληπτικού αποκλεισμού» της (γυμνής) ζωής στη δικαϊκή τάξη: «Η ζωή, η οποία βρίσκεται έτσι υπό-χρέος, μπορεί σε τελευταία ανάλυση να υπαχθεί στη σφαίρα του δικαίου μόνο προϋποθέτοντας τον περιληπτικό αποκλεισμό της, μόνο σε μια *excerptio*. Υφίσταται μια φιγούρα-όριο, μια οριακή μορφή, της ζωής, ένα κατώφλι όπου αυτή είναι, ταυτόχρονα, εντός και εκτός της δικαϊκής τάξης, και αυτό το κατώφλι είναι ο τόπος της κυριαρχίας» (όπ.π: 55, 57). Στο συνολικό έργο του, μάλιστα, ο Agamben, σε αντίθεση με τον Badiou, δείχνει περισσότερο ενδιαφέρον για τη κρίσιμη σημασία του εμφυλίου πολέμου στη σύλληψη του παραπάνω formalισμού της Κρατικής Λογικής (Agamben, 2016).

Η κυρίαρχη ομάδα αιχμαλωτίζει την υποταγμένη πλειοψηφία μέσα στο βαρυντικό πεδίο της επικράτησής της. Όμως *ισχύει και το αντίστροφο*: το υποταγμένο πλήθος εγκλωβίζει την κυρίαρχη ομάδα σε έναν διαρκή ετεροκαθορισμό της από τη φυγόκεντρη κίνησή του. Η σχέση της κυρίαρχης ομάδας με την υποταγμένη πλειοψηφία, είναι μια μόνιμα ασύμμετρη σχέση διαφυγής και αιχμαλώτισης, αλλά και μια σχέση εκβιασμού, στον ορίζοντα της απειλής είτε ενός πολέμου απόσχισης είτε ενός εμφυλίου πολέμου. Όπως μας δείχνουν οι Spinoza, με άμεσο τρόπο, και Hegel, εμμέσως, το υποτελές μέρος του πληθυσμού, στο βαθμό που είναι υλικά, ψυχολογικά και γνωστικά αδύναμο είτε να αντιπαλέψει την κυρίαρχη πραγματικότητα είτε να δραπετεύσει από το πεδίο κρατικοποίησης, ωθείται, από την αρχική αμφιθυμία του προς τους φίλους/εχθρούς εντός της κοινότητάς του, στη ψυχική συμμόρφωση προς την κυρίαρχη κρατική στρατηγική, στη ψυχική εξάρτηση και ενδοβολή της υποταγής ως εθελοδοουλίας, με απόθεση ενορμήσεων, και στη ψυχική επανεπένδυσή τους σε ένα δεισιδαιμονικό θαυμασμό προς το κυρίαρχο μέρος. Ο Spinoza θα αναδείξει, επιπλέον, πως η αμφιθυμία του εμφυλίου πολέμου μετασχηματίζεται στην αμφιθυμία των υποτελών προς τους κυρίαρχους, και το αντίστροφο – αγάπη και μίσος, φόβος και ελπίδα, σεβασμός και αγανάκτηση.

Κάτω από αυτό το αναλυτικό φως, μπορούμε να επανερμηνεύσουμε την περίφημη αντιπαράθεση στους κόλπους της κοινωνιολογίας του Κράτους για την «*Αυτονομία του Πολιτικού*». Το παράδοξο, αντιφατικό πρόβλημα του Εμφυλίου Πολέμου επιδέχεται διαφορετικών, επισφαλών κρατικών επιλύσεων, καθεμία από τις οποίες διαθέτει μια σχετική αυτονομία από τους όρους προσδιορισμού του ίδιου του προβλήματος, Η περίφημη «*σχετική αυτονομία του Πολιτικού*» γνωρίζει έτσι μια διπλή εγγραφή, τόσο στο μητρώο των Κυρίαρχων, όσο και στο μητρώο των Καταπιεσμένων, εκφράζοντας έτσι ασταθώς τόσο το παράδοξο μιας *Εξαρτημένης Κυριαρχίας* όσο και το παράδοξο της *Εθελοδοουλίας*. Από τη μεριά των Κυρίαρχων, η *Αυτονομία του Πολιτικού* ακολουθεί την τάση αυτονόμησης των κοινωνικά κυρίαρχων από τον κυρίαρχο συσχετισμό κοινωνικών δυνάμεων. Μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία, η αύξηση της αυτονομίας του καπιταλιστικού Κράτους ακολουθεί την αντίστοιχη τροχιά αυτονόμησης της κυρίαρχης, εκμεταλλευτικής εξουσίας των λίγων από την κοινωνική-συνεργατική παραγωγή του Πλήθους. Από την άλλη μεριά, αυτή των Υποτελών, η *Αυτονομία του Πολιτικού* ακολουθεί μια αντίστροφη τροχιά, αυτή της τάσης αυτονόμησης των κοινωνικά καταπιεσμένων από τον κυρίαρχο συσχετισμό κοινωνικών δυνάμεων. Μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία, η τάση αυτή οδηγεί στην

αυτονόμηση των υποτελών και της κοινωνικής-συνεργατικής τους παραγωγής από το Κεφάλαιο και τις καπιταλιστικές σχέσεις. Όταν η απειλή του εμφυλίου πολέμου κλιμακώνεται, τότε τίθεται εκ νέου η αναγκαιότητα μιας νέας στρατηγικής λύσης, όταν η πολιτική διαλεκτική αυτοαναιρείται σε μια πολεμικού τύπου αντιπαράθεση¹⁶³. Μυθοποιώντας την παραδοξολογική απειλή του *εμφυλίου πολέμου*, η ιδεαλιστική-διαλεκτική παράδοση νομιμοποίησης του Κράτους ασχολήθηκε κυρίως με το *παράδοξο* και τη *σχετική αυτονομία* της Κυριαρχίας, προτείνοντας εξίσου μυθικές διευθετήσεις του. Ο *Μύθος του Κράτους* καλείται να διευθετήσει φαντασιακά το γόρδιο δεσμό του τριπλού παραδόξου *Εμφύλιος Πόλεμος-Κυριαρχία-Εθελοδοουλία*, η ιστορική επανάληψη του οποίου καθορίζει όχι μόνο τη γενετική βάση της Κρατικής Μορφής, αλλά και τη συγκρότηση, την ανάπτυξη, την ιστορία και την παρακμή της. Η υλιστική-διαλεκτική παράδοση των καταπιεσμένων οφείλει να αναδείξει τις πραγματολογικές συνθήκες που οδηγούν στον εμφύλιο πόλεμο, άρα και στις συνθήκες εγκλωβισμού των καταπιεσμένων στη δίνη της απειλής ή της πραγματικότητας του εμφυλίου πολέμου, φωτίζοντας έμμεσα ή άμεσα το παράδοξο της εθελοδοουλίας. Ποιά είναι όμως τα ειδικότερα πεδία *οικο-κοινωνικής περιχαράκωσης* ή *εγκλωβισμού*, που «παγιδεύουν» τους «ηττημένους», μετατρέποντάς τους σε κατώτερα κοινωνικά στρώματα μιας κρατικής, εκμεταλλευτικής οργάνωσης; Σύμφωνα με τη γραμμή ανάλυσης που ακολουθούμε: Ο *Οίκος* (*domus*), συμπεριλαμβανομένης της εδραίας οικιακής οικονομίας εξημέρωσης της φύσης και των ζώων και των συγγενειακών-ανθρώπινων αλυσίδων στο πλαίσιο μιας φυλής (*Scott, 2017: 12, 74 και επ., 126*), η *Πόλη*, η αστική/πολιτική κοινωνία, η *Εθνότητα* (*ethnie, ethnic group*), συμπεριλαμβανομένων των ιδιαίτερων θρησκευτικών και πολιτισμικών παραδόσεων συνοχής της ομάδας σε διαχωρισμό από ξένους πληθυσμούς (*Mann, 2008: 64, 112, 114, 121, 144, 147, Carneiro, 2012, Smith, 2000*) και η *γεωπολιτική περικύκλωση*, μέσα στο περιβάλλον άλλων, λιγότερο ή περισσότερο ανταγωνιστικών πολιτικών μονάδων¹⁶⁴. Σε αυτές τις συνθήκες

¹⁶³. Σε αυτή τη λύση θεωρούμε ότι έφτασε κοντά ο Mario Tronti, κυρίως στην παρέμβασή του για την *Αυτονομία του Πολιτικού*, οπισθοχωρώντας, ωστόσο, σε μια συντηρητική ανάγνωση των δυνητικών συμπερασμάτων μιας τέτοιας ερευνητικής κατεύθυνσης. Ο Tronti είχε εντοπίσει πρώτα τη (σχετική) αυτονομία της εργατικής τάξης, για να παρατηρήσει, έπειτα, τη (σχετική) αυτονομία της κυριαρχίας των αφεντικών. Όπως ορθά ο Tronti επισημαίνει στο εν λόγω κείμενο, το Κράτος αποτελεί έτσι ένα μηχανισμό «αυτό-διόρθωσης», αυτό-επίλυσης και αυτό-ελέγχου των κοινωνικο-οικονομικών αντιφάσεων, και συνεπώς αναπτύσσει, σε σχέση με τους *οικονομικούς κύκλους* ανάπτυξης του ταξικού ανταγωνισμού, σχετικά διακριτούς *πολιτικούς κύκλους ανάπτυξης της κυριαρχίας* (Tronti, 2020).

¹⁶⁴. Ορισμένες πρόσφατες ανθρωπολογικές έρευνες υποστηρίζουν τη στενή συνάφεια ανάμεσα στις τάσεις κρατικές εδαφικής επέκτασης, με δείκτη μέτρησης την απόσταση από την πρωτεύουσα, και

*εγκλωβισμού και άρα φραγής της εξόδου διαφυγής, ένα σύνολο οικο-δημογραφικών, κοινωνικο-οικονομικών και, τέλος, πολιτικο-ιδεολογικών παραγόντων αυξάνουν τη πιθανότητα (εμφυλίου) πολέμου, άρα και την πιθανότητα επικράτησης της Κρατικής Μορφής (Claessen & Skalnik, 1978: 625). Επιπλέον, μια σύγχρονη ανθρωπολογία του πολέμου αναπτύσσεται όλο και περισσότερο, απομυθοποιώντας τις «χομπσιανές» αναπαραστάσεις των έμφυτων εμπόλεμων τάσεων του ανθρώπινου είδους και προσγειώνοντας τις φιλοπόλεμες τάσεις στη πραγματικότητα υλικών, κοινωνικών και περιβαλλοντικών παραγόντων (Fuentes, 2013, Kelly, 2013, Turchin, 2016: 101/190). Τέλος, μια σειρά σύγχρονων κοινωνιολογικών-ιστορικών, συγκριτικών ερευνών, έρχεται να φωτίσει τους παράγοντες στους οποίους οφείλεται το ξέσπασμα των σύγχρονων πολέμων, συμπεριλαμβανομένων των *εμφυλίων πολέμων* (Dixon, 2009).*

την ιστορική συγκρότηση των 6 πρωταρχικών Κρατών στη Μεσοποταμία, την Αίγυπτο, τον Ινδό Ποταμό, την Κίνα, τη Μεσοαμερική, το Περού (Spencer, 2010).

Πίνακας 3: Κρατογένεση

Επιθυμητική Παραγωγή	Κοινωνική Διαφοροποίηση	Πεδία Εγκλωβισμού	Κοινωνική Αντίφαση	Πυλώνες Κράτους
Σεξουαλικότητα	Οικο-δημογραφική	Οίκος	Εμφύλιος Πόλεμος (πρωτογενής αντίφαση)	Θεο-πατριαρχική κυριαρχία (καταπίεση σεξουαλικότητας παιδιών, γυναικών, και δευτερευόντως αντρών)
Εργασιακή Δύναμη	Κοινωνικο-οικονομική	Πόλη	Ταξικός Πόλεμος (δευτερογενής αντίφαση)	Αστική κοινωνία/Πολιτικό Κράτος (καταπίεση φτωχού και λούμπεν-προλεταριάτου)
Συντάσσουσα Εξουσία	εθνο-πολιτισμική	Εθνότητα	Συντακτικός Πόλεμος (τριτογενής αντίφαση)	Εθνική Φαντασίωση (καταπίεση μειονοτικών κοινοτήτων)
Παγκόσμια επικοινωνία	Γεωγραφική	Γεωπολιτική Περιχαράκωση	Ιμπεριαλιστικός Πόλεμος (τεταρτογενής αντίφαση)	Ιμπεριαλιστική Επέκταση (καταπίεση περιφερειακών λαών)

2. Πέρα από το *Λόγο του Κράτους*: Η Στρατηγική Διαλεκτική της Κρατικής Μορφής

Ένας από τους βασικούς στόχους της παρούσας διατριβής ήταν η απομυστικοποίηση της ορθολογικότητας του Κράτους, αποκαλύπτοντας τον χαρακτήρα του ως *στρατηγικής-διαλεκτικής* ορθολογικής επικράτησης. Αρχικά, εντοπίσαμε στη σπινοζική φιλοσοφία ορισμένους από τους θεμελιώδεις υλικούς και κοινωνικούς πυλώνες της κρατικής στρατηγικής, χωρίς αυτοί να οργανώνονται σε μια συστηματική μορφή έκθεσης. Η σπινοζική *πατριαρχική παιδαγωγική*, με πυρήνα την οικογένεια, αποτελεί τον πρωταρχικό πυλώνα χαλιναγώγησης του ψυχο-συναισθηματικού ανταγωνισμού του Πλήθους, που απειλεί με εμφύλιο πόλεμο, και μετασχηματισμού του συναισθηματικού και γνωστικού επιπέδου των ανθρώπων ώστε αυτό να καθίσταται συμβατό με την κοινωνική ζωή και την Πολιτεία. Κατ'αυτό τον τρόπο η πατριαρχική παιδαγωγική επιτελεί την αναγκαία διαμεσολάβηση της Επιθυμίας και της Πολιτικής. Η κυρίαρχη παιδαγωγική καλείται να χαλιναγωγήσει τις υπέρμετρες ή διαστροφικές ενορμήσεις, τη φιλοδοξία, τη φιλαργυρία, τη λαγνεία και την επιθυμία για ποτό και συμπόσια ή γενικότερα τρυφηλή ζωή που χαρακτηρίζουν *τόσο το φτωχό όσο και το πλούσιο όγλο*, και από την άλλη, καλείται να περιορίσει τα αρνητικά συναισθήματα του μίσους, του φθόνου κ.α. - όλα τα παραπάνω αποτελούν φυσικές προδιαθέσεις της ανθρώπινης φύσης. Η παιδαγωγική καθίσταται, επιπλέον, αναγκαία για την διαμόρφωση σωματικά ικανών, συναισθηματικά ώριμων και γνωστικά ολοκληρωμένων πολιτών, και άρα ελεύθερων πολιτών, ανεξαρτημένων όσο περισσότερο γίνεται από τα εξωτερικά υλικά αίτια και τις ετερόνομες δυνάμεις τους. Από τα παραπάνω συνάγουμε ότι η παιδαγωγική που περιγράφει ο Spinoza, και πιο συγκεκριμένα η πατριαρχική παιδαγωγική που εδραιώνει τις αξίες του Γάμου, της Έμφυλης Αναπαραγωγής, της Διαπαιδαγώγησης των Νέων με γνώμονα τον περιορισμό των βλαπτικών για την κοινωνικότητα ενορμήσεων, αποτελεί έναν πρώτο πυλώνα αντιμετώπισης του εμφυλίου πολέμου και κυρίως περιορισμού της επίδρασης των αιτιών του.

Ο δεύτερος πυλώνας της κρατικής στρατηγικής που περιγράφει αδρά ο Spinoza είναι η *κοινωνικο-κρατική αναδιανομή του Πλούτου*, που έχει σκοπό την καταπολέμηση της υλικής, κοινωνικο-οικονομικής ανισότητας, η οποία φυσικά αποτελεί βασικό παράγοντα αύξησης της πιθανότητας του εμφυλίου πολέμου. Η σπινοζική ανάλυση του εβραϊκού Κράτους στην ΘΠΠ δείχνει πως ο πολιτικός και

οικονομικός εξισωτισμός ήταν βασικά συστατικά στοιχεία της αρχικής εσωτερικής κοινωνικο-φυλετικής ισορροπίας του εβραϊκού Κράτους. Επιπλέον, η γιορτή του Ιωβηλαίου διασφάλιζε μια σημαντική οικονομική ισότητα ως προς το ιδιοκτησιακό καθεστώς, επιτελώντας έναν αναδιανεμητικό ρόλο και αποτρέποντας την αποκοπή των Εβραίων πολιτών από την έγγεια ιδιοκτησία τους. Και στην *Ηθική* ο Spinoza γενικεύει, αν και σε λίγες μόνο προτάσεις, την ίδια θεματική περί της αξίας της κρατικής αναδιανομής του πλούτου ως μέρους μιας ορθολογικής κρατικής στρατηγικής.

Ο τρίτος πυλώνας της κρατικής στρατηγικής που σκιαγραφεί ο Spinoza είναι η *φιλοπατρία, μαζί με την θρησκευτική-πολιτισμική συνοχή*. Η φιλοπατρία, στη μορφή ενός θρησκευτικού πατριωτισμού ως μορφή συλλογικής αγάπης, ήταν αναγκαία αλλά, τελικά, όχι επαρκής συνθήκη συγκράτησης της κοινωνικοπολιτικής συνοχής και αντιμετώπισης των εσωτερικών ανταγωνισμών. Ως ανεστραμμένο είδωλο των τριών αυτών θεμελιωδών πυλώνων της κρατικής στρατηγικής προβάλλουν, ιδίως στο τέλος της Π.Π, οι κοινωνικές εκείνες φιγούρες που αποτελούν και συμβολίζουν την κοινωνική απειλή για τη κρατική στρατηγική: Ο Spinoza υπερασπίζεται ενεργητικά τον αποκλεισμό γυναικών και παιδιών, εγκληματιών, μισθωτών υπηρετών, των δούλων και των ξένων από τους κρατικούς θεσμούς αντιπροσώπευσης της Δημοκρατίας, προσδιορίζοντας έτσι την κοινωνική πλειοψηφία απέναντι στην οποία ενεργεί η κρατική στρατηγική αιχμαλώτισης, επικράτησης και εκμετάλλευσης, σε όλο το μήκος του πολιτειακού φάσματος, από τη Μοναρχία μέχρι τη Δημοκρατία. Τέλος, ο Spinoza σημειώνει με διαυγή ρεαλισμό ψυχο-πολιτικές κρατικές στρατηγικές ελέγχου του πλήθους, σύμφωνα με τις οποίες η *επικράτηση*, υπό τον όρο εξασφάλισης minimum υπακοής και ομόνοιας, εκπτώσσεται σε μια διαρκή *ηγεμονική παραγωγή* της συναίνεσης του πλήθους στην κυριαρχία και το κράτος της.

Στη φιλοσοφία του δικαίου και τη φιλοσοφία της ιστορίας, ο Hegel υποστηρίζει πως οι θεμελιώδεις στιγμές σύστασης του νεωτερικού Κράτους, που αποτελούν ισάριθμες στιγμές πραγμάτωσης της ενότητας του υποκειμενικού-αντικειμενικού πνεύματος και της ιδέας της ελευθερίας-δικαιοσύνης, είναι η *οικογένεια*, η *αστική-ταξική κοινωνία*, το *εθνικό σύνταγμα*, και η *(δυτική) Αυτοκρατορία* στον ορίζοντα της *παγκόσμιας ιστορίας*. Έτσι, λοιπόν, το *πρόβλημα της σύστασης* για τον Hegel, σε αντίθεση με τον Spinoza, μετατοπίζεται από τους υλικούς όρους της κρατογένεσης στους όρους της λογικής δομής και της λογικής ιστορίας της Κρατικής Μορφής. Σε αυτά τα δύο εγελιανά έργα, λοιπόν, αναπτύσσεται περισσότερο η αντικειμενική πλευρά της

Κρατογένεσης, στη βάση των λογικών κατηγοριών της *Επιστήμης της Λογικής*. Σε σχέση με το σπινοζικό έργο, το έργο του Hegel, ιδωμένο μάλιστα από την υλιστική, κριτική σκοπιά των Spinoza, Marx, Negri, μπορούμε να αντλήσουμε μια πιο ώριμη πραγμάτευση των βασικών πυλώνων της κρατικής στρατηγικής απέναντι στον εμφύλιο πόλεμο εντός του πλήθους, με σκοπό την παραγωγή της κοινωνικής ειρήνης. Ενώ ο Hegel ισχυρίζεται πως η Ιδέα της ελευθερίας πραγματώνεται στην *οικογένεια*, την *αστική/πολιτική κοινωνία*, το *έθνος-κράτος* και την *παγκόσμια ιστορία*, κατά τη κριτική μας εξέταση του εγελιανού επιχειρήματος διακρίναμε καθαρά, μέσα σε όλα τα παραπάνω πεδία πραγμάτωσης, δύο αντίθετα και ανταγωνιστικά διανύσματα: ένα *διάνυσμα ολοποίησης και κρατικοποίησης*, και ένα *διάνυσμα απόσχισης και αποκρατικοποίησης*. Σε κάθε πεδίο, η συγκεκριμένη *ύπαρξη* των πλέον καταπιεσμένων κοινωνικών σωμάτων προβάλλει μια προσδιορισμένη αντίσταση στην Κρατική Μορφή, το εννοιολογικά αρθρωμένο κανονιστικό της πλέγμα και τις κοινωνικές βάσεις της, ενώ, επιπλέον, αυτή κινείται στην κατεύθυνση εναλλακτικών, μη κρατικοποιημένων δυνατοτήτων, τις οποίες η εγελιανή πραγμάτευση καταπνίγει. Οι *γυναίκες* και τα *παιδιά* (ευρύτερα οι *νέοι/ες*), ο *φτωχός όχλος*, το *συντάσσειον πλήθος*, οι *μη δυτικοί λαοί χωρίς ιστορία*, στερούνται από τον Hegel τόσο την ικανότητα φυγής από τα πεδία εμμέλειας και αιχμαλώτισης του Κράτους, όσο και τη δυνατότητα αναστοχασμού και αυτό-οργάνωσης της πολλαπλότητάς τους – θέση την οποία η κοινωνική ιστορία, ειδικά μετά την κατάρρευση της πρωτοκαθεδρίας του εγελιανού συστήματος, διέψευσε πανηγυρικά. Απέναντι σε μια Κρατική Λογική, η οποία υποτάσσει αυτή την πολλαπλότητα σε μια αποτελεσματική σκηνοθεσία *ταυτότητας, ετερότητας και επαναφοράς στην ταυτότητα* μεταξύ του Πλήθους και της Κρατικής Μορφής, μόνο μια νομαδική Λογική θα μπορούσε ίσως να συλλάβει τις *«ασυνεπείς πολλαπλότητες»* και τα *«ασαφή σύνολα»* τα οποία παράγουν η επιθυμητική παραγωγή και οι γραμμές διαφυγής των καταπιεσμένων. Έτσι λοιπόν, ενώ ο Hegel υποστηρίζει πως το Κράτος είναι η αντικειμενική πραγμάτωση της δι-υποκειμενικής Ελευθερίας, ή ορθότερα της Ιδέας της Ελευθερίας, η υλιστική κριτική αποκαλύπτει το Κράτος ως αντικειμενική πραγμάτωση της δι-υποκειμενικής *Ανελευθερίας* ή *Κυριαρχίας* μέσα σε μια αλλοτριωμένη, διχασμένη, διασπασμένη κοινωνία, την οποία η υλιστική κριτική μπορεί να κατανοήσει ως μια κοινωνία βυθισμένη στην υλική συνθήκη της απειλής του εμφυλιο-πολεμικού ανταγωνισμού της. Από αυτή τη σκοπιά, το Κράτος δύναται να επαναπροσδιοριστεί ως μια *στρατηγική αντικειμενικής πραγμάτωσης της υποκειμενικής επικράτησης*, ή, απλούστερα, ως μια στρατηγική

επικράτησης της ελευθερίας λίγων σε βάρος της ελευθερίας των πολλών, μέσα στο βαρυντικό πεδίο αιχμαλώτισης του εμφυλίου πολέμου και των κοινωνικών πυλώνων καταπίεσης και εκμετάλλευσης. Αντίθετα, οι τέσσερις ανεστραμμένες, ακρατικές μορφές αποτελούν στιγμιότυπα του πολλαπλού γίνεσθαι που πλεονάζει της Ιδέας του Κράτους, και βρίσκεται άρα εγγύτερα προς το *Απόλυτο*, το άνευ όρων. Τέσσερις υπολειμματικές «*γραμμές φυγής*» που δυνητικά συγκλίνουν στη σύνθετη φιγούρα του σεξουαλικά χειραφετημένου, λούμπεν-προλεταριακού, πληθυντικού, και τελικά πολυεθνικού, νομαδικού και βάρβαρου υπολείμματος του νεωτερικού Κράτους. Υπόλειμμα που το νεωτερικό Κράτος όχι μόνο το παράγει, δευτερογενώς, ως αρνητικό προϊόν, αποτυχία και αναγκαίο όριο της ορθολογικής πραγμάτωσής του, αλλά, πολύ περισσότερο, το προϋποθέτει, καθιστώντας το, έτσι, α-προϋπόθετο όρο του.

Υπό αυτή την έννοια, η *γένεση* της Κρατικής Μορφής υποκαθορίζει διαρκώς τη *λογική δομή* και την *ιστορία* της. Η διαλεκτική της εμφυλιοπολεμικής Γένεσης και της διαλεκτικής λογικής Δομής της Κρατικής Μορφής, παράγει τον χαρακτήρα του Κράτους ως Στρατηγικής Επικράτησης. Η πρωτογενής εμφυλιο-πολεμική αντίφαση επαναλαμβάνεται σε νέες μορφές και αναπτύσσεται από το *μοριακό επίπεδο* του Οίκου και το *μέσο επίπεδο* της Πόλης, μέχρι το *μακρο-επίπεδο* του Έθνους και της Γεωπολιτικής – σε μια κλίμακα, σύμφωνα με την ανάγνωσή μας του Marx, από τη πρωτογενή αντίφαση (εμφύλιος πόλεμος) στη δευτερογενή αντίφαση (ταξικός-κοινωνικός πόλεμος), στη τριτογενή αντίφαση (συντακτικός πόλεμος) και τελικά στην τεταρτογενή αντίφαση (ιμπεριαλιστικός πόλεμος). Από τα *πεδία εγκλωβισμού* της επιθυμητικής παραγωγής, του πληθυσμού και του εμφυλίου πολέμου, διαμορφώνονται οι βασικοί υλικοί και κοινωνικοί πυλώνες του Κράτους ως κυρίαρχης στρατηγικής επικράτησης στον εμφύλιο πόλεμο, τους οποίους περιγράψαμε σε όσα προηγήθηκαν Υπάρχει, όμως, και η αντίστροφη σχέση, η αντεπίδραση του Κράτους στο κοινωνικό πεδίο της ίδιας του της εμμένειας, με την στοχευμένη αναπαραγωγή των συνθηκών της απειλής του εμφυλίου πολέμου και την «*επίλυση*» της αντίφασής του. Το Κράτος επιχειρεί την επανάληψη της αιχμαλώτισης των καταπιεσμένων σωμάτων στο «*κλουβί*» της οικογένειας, της αστικής/πολιτικής κοινωνίας, της εθνικής φαντασίωσης, της γεωπολιτικής, επαναλαμβάνοντας την επικράτησή του διά μέσου των πυλώνων καταπίεσης και εκμετάλλευσης, περιορίζοντας κάθε τάση απελευθέρωσης μέσα στο βαρυντικό πεδίο του και αναπτύσσοντας νέες μεθόδους της στρατηγικής επικράτησής του. Η κρατική

αναπαραγωγή των στρατηγικών όρων του εμφυλίου πολέμου ωθεί στην αναπαραγωγή μιας *εκβιασμένης συναίνεσης* ή μιας «*εθελόδουλης*» αναγνώρισης της Κρατικής Μορφής.

Εμπνεόμενοι από τη γενική θεωρία των συστημάτων, και ειδικά των κοινωνικών συστημάτων των Niklas Luhmann και Helmut Willke που θέτει στο επίκεντρο τις έννοιες της *αυτοαναφοράς*, του *παραδόξου*, της *αυτοπαρατήρησης/αυτοπεριγραφής* και των *παράξενων βρόχων* (Luhmann, 1995, Willke, 1986), ονομάζουμε πρωτογενή αντίφαση ή αντίφαση πρώτης τάξης την αντίφαση της κοινότητας με τον εαυτό της (με την κατάρρευση της *παρατήρησης πρώτης τάξης* της κοινότητας πάνω στο περιβάλλον της) που παράγει την πρωτογενή απειλή του εμφυλίου πολέμου. Το θεοπατριαρχικό Κράτος αποτελεί μια επίλυση αυτής της αντίφασης μέσω μιας «*παρατήρησης δεύτερης τάξης*», μιας *αυτοπαρατήρησης* του κοινοτικού πλήθους που βρίσκεται εγκλωβισμένο στην εμφυλιοπολεμική αντίφαση. Η αντίφαση *πολιτικής κοινωνίας-κοινωνίας των ιδιωτών*, Κράτους-Κοινωνίας, αποτελεί μια παράγωγη αντίφαση ή αντίφαση δεύτερης τάξης, η στρατηγική επίλυση της οποίας, έχοντας διέλθει από τις διάφορες μορφές του *αστικού Κράτους*, γίνεται με μια *παρατήρηση τρίτης τάξης*, μια *κρατική παρατήρηση του κράτους* ή αυτοπαρατήρηση της αυτοπαρατήρησης του Κράτους και της διαφοράς του από την αστική κοινωνία, σε ένα πιο περιεκτικό, αυτοσχετιζόμενο Κράτος, το Συνταγματικό Κράτος. Τέλος, η αντίφαση του Συνταγματικού Κράτους με τον εαυτό του επιλύεται στρατηγικά με μια παρατήρηση τέταρτης τάξης, μια αυτοπαρατήρηση της κρατικής αυτό-αυτοπαρατήρησης και της διαφοράς ανάμεσα στην εσωτερική και την εξωτερική κυριαρχία, μέσω της μπερλιαριστικής επέκτασης και της τάσης προς τη συγκρότηση ενός Κράτους των Κρατών, της Αυτοκρατορίας.

Θα πρέπει, επιπλέον, να διακρίνουμε τη *μικροθεμελίωση* και τη *μακροθεμελίωση* του Κράτους ως δύο αναγκαία συμπληρωματικές κλίμακες κατανόησης της Κρατικής Μορφής, στις οποίες αντιστοιχούν δύο διαφορετικές κλίμακες ανάλυσης. Η μικροανάλυση του Κράτους, ξεκινώντας από την κατηγορία της *επιθυμητικής παραγωγής*, μας κατευθύνει, κάθε φορά, στην αναγωγή της Κρατικής Μορφής προς την στενότερη, περιεχόμενη βάση κοινωνικοποίησης στην οποία στηρίζεται, ενώ, αντίστροφα, η μακροανάλυσή του μας κατευθύνει προς το ευρύτερο, περιεκτικότερο περιβάλλον *κοινωνικής αναπαραγωγής* μέσα στο οποίο αυτή ενθυλακώνεται. Στο έργο του Marx εντοπίζουμε μια ανολοκλήρωτη κίνηση της υλιστικής κριτικής από το *φαινόμενο* και το μακρο-επίπεδο των αντιφάσεων του νομικο-πολιτικού έθνους-

κράτους, στο ουσιώδες μέσο επίπεδο των αντιφάσεων της πολιτικής οικονομίας, με την ανάπτυξη της κριτικής της εγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους, της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας ως πάλης των τάξεων, της ταξικής ιστοριογραφίας και της κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Τελικά, η μαρξική κριτική καταβυθίζεται από την ουσία στο είναι της Κρατικής Μορφής, με την ανάπτυξη του ιστορικού υλισμού της αντιφατικής καταγωγής τόσο του καπιταλιστικού Κράτους όσο και του Κράτους εν γένει. Στον Negri, εντοπίζουμε ένα θεωρητικό σχήμα ιστορικής μετατόπισης της πρωτογενούς αντίφασης και του ανταγωνισμού σε όλο και πιο διευρυμένες και ολοκληρωμένες κλίμακες της καπιταλιστικής ζωής. Κατά τον τρόπο έκφρασης των σύγχρονων οικονομικών, που διακρίνουν στην μικρο/μακροοικονομική ανάλυση και τα αντίστοιχα μικρο/μακροοικονομικά θεμέλια, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για τα μικρο/μακροκοινωνιολογικά και άρα μικρο/μακροστρατηγικά θεμέλια, και τις αντίστοιχες κρατικοποίησης της επιθυμητικής παραγωγής του Πλήθους. Μπορούμε να αντλήσουμε το παρακάτω σχήμα από το έργο του θεωρητικού της αναπτυξιακής ψυχολογίας και των συστημάτων Urie Bronfenbrenner (Bronfenbrenner, 1979), προσαρμόζοντάς το στις ανάγκες της δικής μας παρουσίασης:



Κινητήρας:

Επιθυμητική Παραγωγή

Κλίμακα Κρατικοποίησης:

Μικροσύστημα: Πατριαρχία/Θεοπατριαρχικό Κράτος

Μεσοσύστημα: Αστική Κοινωνία/Πολιτικό Κράτος

Εξωσύστημα: Εθνική Φαντασίωση/Εθνος-Κράτος

Μακρο-σύστημα: Ιμπεριαλισμός/Ιμπεριαλιστικό Κράτος¹⁶⁵

Σύμφωνα με μια διάκριση του Michael Mann (Mann, 2006: 52 και επ.), την οποία τροποποιούμε ως προς το κοινωνικό της περιεχόμενο, μπορούμε να διακρίνουμε την **εξουσία υποδομής του Κράτους**, ως μια *bottom->up* κρατική εξουσία που πηγάζει από τους θεμελιώδεις υλικούς, κοινωνικούς πυλώνες μικρο-στρατηγικής, όπως τους ορίσαμε, από την **δεσποτική εξουσία** ή **εξουσία υπερδομής του Κράτους**, ως μία *top->down* κρατική εξουσία που επιδρά μακρο-στρατηγικά επί των πυλώνων αυτών και επί της υλικής, κοινωνικής βάσης του Κράτους. Προτείνουμε η μικροανάλυση του Κράτους να συλληφθεί σύμφωνα με τη φόρμουλα $n-1$, ως αναγωγή στην υποδομή ενώ η μακροανάλυσή του σύμφωνα με τη φόρμουλα $n+1$, ως αναγωγή στην υπερδομή της κρατικής εξουσίας. Αυτό αφορά τόσο τη Κρατική Εξουσία συνολικά, η οποία μπορεί να αναχθεί είτε στο μικροεπίπεδο των υποδομών της είτε στο μακροεπίπεδο της υπερδομής της, όσο και την κάθε επιμέρους υπερδομή ή υποδομή της. Έτσι, για παράδειγμα, η αστική κοινωνία μπορεί να αναλυθεί μικροκοινωνιολογικά με αναγωγή της στην πατριαρχική-λογοκεντρική διαπαιδαγώγηση της επιθυμητικής παραγωγής των μελών της, και μακροκοινωνιολογικά με αναγωγή στην εθνική φαντασίωση και το ιμπεριαλιστικό σύστημα, μέσα στο οποίο η αστική κοινωνία τοποθετείται.

Υπό την παραπάνω έννοια, η περίφημη *Κρατική Ικανότητα* (*State Capacity*) αποτελεί συνάρτηση ισχύος της *εξουσίας υποδομής* και της *εξουσίας υπερδομής*¹⁶⁶ του Κράτους. Άπαξ και συγκροτηθεί, το Κράτος διακρίνεται από τη *στρατηγική επιλεκτικότητα* (Jessor, 2008) των μακρο-στρατηγικών πολιτικών του υπέρ των μικρο-στρατηγικών του θεμελίων, υπέρ δηλαδή πατριαρχίας, της ταξικής

¹⁶⁵. Με τους αριστερούς-εγγελιανούς όρους της κριτικής του νεαρού Marx στον Hegel: Θεοπατριαρχία (*Είναι* του Κράτους) Αστική/Πολιτική Κοινωνία (*Ουσία* του Κράτους), Εθνική Φαντασίωση (*Έννοια* του Κράτους), Ιμπεριαλισμός (*Ιδέα* του Κράτους).

¹⁶⁶. Τρεις θεμελιώδεις και αλληλεξαρτώμενες διαστάσεις της Κρατικής Ικανότητας, από τη σκοπιά κυρίως της *up->bottom* κρατικής εξουσίας, είναι η «εξορυκτική» φορολογική ικανότητα (*extractive capacity*), η κατασταλτική ικανότητα (*coercive capacity*) και τη διοικητική ικανότητα (*administrative capacity*). Βλ. Hanson & Sigman (2021). Αυτές είναι και οι πιο εύκολα μετρήσιμες διαστάσεις της κρατικής ικανότητας. Αντίθετα, η εξουσία υποδομής του Κράτους, με τον τρόπο που εδώ την ορίζουμε, απαιτεί επιπλέον δείκτες μέτρησης.

εκμετάλλευσης, της εθνικής ταυτότητας, της γεωπολιτικής-αυτοκρατορικής επέκτασης, προκρίνει δηλαδή, στο βαθμό που δρα ορθολογικά, κρατικές πολιτικές που ενισχύουν τις συνθήκες της ίδιας της αναπαραγωγής του. Η *Κρατική Απόφαση* είναι στρατηγικά και άρα ορθολογικά δεσμευμένη από τις συνιστώσες της *Κρατικής Ικανότητας*. Ωστόσο, παραμένει ανοιχτή προς το ενδεχόμενο της ανορθολογικότητας, καθώς ετεροκαθορίζεται από την αναποφάνσιμη δυναμική της επιθυμητικής παραγωγής, των γραμμών φυγής των καταπιεσμένων, του κοινωνικού ανταγωνισμού και του εμφυλίου πολέμου. Το αναποφάνσιμο της Κρατικής Απόφασης, ωστόσο, δεν μπορεί να μεταβάλλει θεμελιωδώς τον στρατηγικό της χαρακτήρα, παρά μόνο να τον βραχυκυκλώσει.

Μεταξύ των υποδομών της κρατικής στρατηγικής, πρωταρχικό και απλούστερο είναι το μικροσύστημα της *πατριαρχίας*, πυρήνας το μεσοσύστημα της *αστικής/πολιτικής κοινωνίας*, ενώ το μακροσύστημα της *εθνικής φαντασίωσης* αποτελεί το συνεκτικό ιστό της, και ο *ιμπεριαλισμός* το εξωτερικό της στήριγμα. Ενώ στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες η (θεο-)πατριαρχία είναι η κυρίαρχη στιγμή κοινωνικοποίησης της επιθυμητικής παραγωγής, στις καπιταλιστικές κοινωνίες κυρίαρχη στιγμή κοινωνικοποίησης γίνεται η *αστική κοινωνία*, στο βαθμό που η διαλεκτική της αναπτύσσεται μέχρι το σημείο ολοκλήρωσης της ανταγωνιστικής σχέσης *κεφαλαίου-εργασίας*. Αν στην καπιταλιστική κοινωνία η αστική κοινωνία αποτελεί τη πιο πυρηνική, δυναμική και αποφασιστικής σημασίας υποδομή της συντεταγμένης κρατικής εξουσίας, ωστόσο, η αντιστροφή όλων των πυλώνων και υποδομών της κρατικής εξουσίας συγκροτεί μια αναπτυσσόμενη αντι-εξουσία, τη πραγματική κίνηση της συντάσσουσας εξουσίας του κοινού όσων αρνείται η πατριαρχία, η αστική κοινωνία, η εθνική φαντασίωση, η ιμπεριαλιστική επέκταση.

Πίνακας 4: Η Κρατική Στρατηγική Διαλεκτική

(Ανάγνωση από τις κάτω οριζόντιες γραμμές του πίνακα προς τις άνω γραμμές του)

Ανταγωνιστική Τάση	Πλεόνασμα Νεκρού Πατριαρχικού Σημαινόντος	Πλεόνασμα Νεκρού Χρηματικού Κεφαλαίου + Μονοπωλιακή Πρόσοδος	Πλεονάζουσα Νεκρή Συντεταγμένη Εθνική-Λαϊκή Εξουσία	Πλεόνασμα Νεκρής Ιμπεριαλιστικής Επέκτασης
	Vs	Vs	Vs	Vs
	Πλεονάζουσα γυναικεία και παιδική σεξουαλικότητα	Πλεονάζον Λούμπεν-Προλεταριάτου + Κοινωνική Συνεργασία	Πλεονάζουσα Συντάσσουσα Εξουσία του Πλήθους	Πλεόνασμα Περιφερειακής Παγκοσμιοποίησης

<p>Στρατηγική Διαλεκτική του Κράτους</p> <p>-</p> <p>Κέντρο Βάρους</p>	<p>Θεοπατριαρχική Αναδίπλωση</p> <p>(παρακμή πατριαρχίας- σεξουαλικότητας)</p>	<p>Αυτοκρατορικό Ανταγωνιστικό Κράτος</p> <p>/</p> <p>Τελική Συσσώρευση Κεφαλαίου-εργασίας (παρακμή κεφαλαίου- εργασίας)</p>	<p>Ηγεμονική Εξουσία</p>	<p>Αυτοκρατορία του Κεφαλαίου</p>
	<p>Εκπαίδευση παιδιών για την αστική κοινωνία –διάλυση της οικογένειας</p> <p>(αντίφαση πατριαρχίας- σεξουαλικότητας)</p>	<p>Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος</p> <p>/</p> <p>Πλασματικός Διαχωρισμός Χρηματικού Κεφαλαίου- Κοινωνικής Εργασίας (αντίφαση κεφαλαίου- εργασίας)</p>	<p>Οργανική Εξουσία (Ηγεμονία, Βιοπολιτική) + Εκτελεστική Εξουσία</p>	<p>Νεοφιλελεύθερος Ιμπεριαλισμός</p>
	<p>Πατριαρχική Εκμετάλλευση και Αναπαραγωγή</p> <p>(αντίθεση πατριαρχίας- σεξουαλικότητας)</p>	<p>Κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας</p> <p>/</p> <p>Διερευμένη (ανα)παραγωγή κοινωνικού κεφαλαίου- εργασίας</p> <p>(αντίθεση κεφαλαίου- εργασίας)</p>	<p>Κοινοβουλευτική Εξουσία</p>	<p>Κορπορατιστικός Ιμπεριαλισμός</p>

Στρατηγική Διαλεκτική του Κράτους - Κέντρο Βάρους	Πατριαρχική Εκμετάλλευση και Αναπαραγωγή (αντίθεση πατριαρχίας-σεξουαλικότητας)	Φιλελεύθερο Κράτος της Αγοράς / Άπλη (ανα)παραγωγή ιδιωτικού κεφαλαίου-εργασίας (αντίθεση κεφαλαίου-εργασίας)	Εκτελεστική Εξουσία	Φιλελεύθερος Ιμπεριαλισμός
	Πατριαρχία Έμφυλη Καταπίεση και Ιεραρχία	Απολυταρχικό Κράτος / Πρωταρχική Συσσώρευση Κεφαλαίου-Εργασίας (πρωταρχική διαφορά κεφαλαίου-εργασίας)	Ηγεμονική Εξουσία	Μερκαντιλισμός
Πεδίο Εγκλωβισμού	Οικογένεια (Εμφύλιος Πόλεμος)	Αστική/Πολιτική Κοινωνία (Ταξικός Πόλεμος)	Εθνική Φαντασίωση (Συντακτικός Πόλεμος)	Γεωπολιτική Περικύκλωση (Ιμπεριαλιστικός Πόλεμος)
Κλίμακα Αντίφασης	Πρωτογενής Αντίφαση Κοινότητα/ Κοινότητα	Δευτερογενής Αντίφαση Πολιτικό Κράτος/ Κοινωνία των Ιδιωτών	Τριτογενής Αντίφαση Συνταγματικό Κράτος/ Μη Κράτος	Τεταρτογενής Αντίφαση Εσωτερικό/ Εξωτερικό Κράτος

Η σχέση της υλικής υποδομής με τη κρατική υπερδομή, μπορεί να περιγραφεί ως εξής: Στο περίφημο μαρξικό σχήμα *βάση-εποικοδόμημα*, η ενότητα παραγωγικών δυνάμεων - παραγωγικών σχέσεων και οικιακής αναπαραγωγής συγκροτεί το *υλικό*

σύνταγμα ως μορφή της ζωής (1), ως τον τρόπο παραγωγής της ζωής, όπως γράφει ο Marx. Πάνω στη συντεταγμένη μορφή της ζωής υψώνεται ένα «*νομιμοπολιτικό εποικοδόμημα*», η *συντεταγμένη θεσμοθετημένη εξουσία* του Κράτους (2), και συγκεκριμένα η *Νομοθετική-Κοινοβουλευτική, Εκτελεστική-Κυβερνητική και Ηγεμονική-Στρατιωτική Εξουσία* του. Η συντεταγμένη εξουσία του Κράτους συμπληρώνεται, σύμφωνα με τον Marx, από τις «*ιδεολογικές μορφές*», ό,τι ονομάσαμε *οργανική εξουσία* του Κράτους (3.). Μια κριτική ανάγνωση της εγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους μας οδήγησε στο συμπέρασμα πως αυτές οι τρεις στιγμές προεικονίζονται ήδη στην εγελιανή *Έννοια* του Κράτους, στη βάση των προηγούμενων διαλεκτικών ανακατασκευών της οικογένειας (έμφυλη αναπαραγωγή) και της αστικής κοινωνίας (υλική παραγωγή). Στον Hegel εντοπίσαμε, σε σπερματική μορφή, μια διαλεκτική κατανόηση των ιδεολογικών ηγεμονικών μηχανισμών, κυρίως στη μορφή της κρατικής θρησκείας και της κρατικής διαμόρφωσης της κοινής γνώμης του πλήθους, ενώ, επιπλέον, εντοπίσαμε σε αυτόν, σε πρωτόλεια μορφή, μια δεύτερη συμπληρωματική στιγμή της *οργανικής εξουσίας*, πλάι στην Κρατική Ιδεολογία, την Κρατική Επιστήμη. Θεωρούμε πως οι μετέπειτα συνεισφορές των Antonio Gramsci, Lui Althusser, Michel Foucault και Antonio Negri, συμβάλλουν στο να αποσαφηνίσουμε το σύγχρονο περιεχόμενο και τους τρόπους ανάπτυξης των *κρατικών μηχανισμών ιδεολογικής ηγεμονίας* (3.1.) και *βιοπολιτικού ελέγχου* (3.2.), ως δύο στιγμών της Οργανικής Εξουσίας του Κράτους. Ωστόσο, η ανταγωνιστική ανάπτυξη των κοινωνικών αντιθέσεων μέσα στη τροχιά της ανταγωνιστικής ανάπτυξης των παραγωγικών κοινωνικών δυνάμεων, παράγει νέες μορφές ζωής και υποκειμενοποίησης, που συγκρούονται με τις αστικές σχέσεις παραγωγής και την κρατική τους υπερδομή, συγκροτώντας μια *νέα συντάσσοσα εξουσία* του πλήθους (4).

Πίνακας 5: Βάση και Εποικοδόμημα

<p style="text-align: center;">2. Τυπικό Σύνταγμα του Κράτους</p> <p>Νομικοπολιτικό Εποικοδόμημα</p> <p>Ηγεμονική Εξουσία Εκτελεστική Εξουσία Νομοθετική Εξουσία</p> <p>Δημοσιονομική βάση του Κράτους</p> <p>(Συσσώρευση, Νομιμοποίηση)</p> <p>Δημογραφική βάση του Κράτους</p> <p>(Ηλικιακή, έμφυλη, εθνοτική σύνθεση)</p>	<p style="text-align: center;">3. Οργανικό Σύνταγμα του Κράτους</p>	
<p style="text-align: center;">1. Υλικό Σύνταγμα του Κράτους (Οικονομική Βάση + Εθνική Φαντασίωση) <i>Συντεταγμένος Λαός</i></p>	<p style="text-align: center;">3.1.</p> <p style="text-align: center;">Κυρίαρχη Ιδεολογία</p> <p>Κρατική Ηγεμονία</p>	<p style="text-align: center;">3.2.</p> <p style="text-align: center;">Κυρίαρχη Επιστήμη</p> <p>Κρατική Βιοπολιτική</p>
<p style="text-align: center;">4. Συντάσσοσα Εξουσία</p> <p style="text-align: center;"><i>Ασύντακτο Πλήθος</i></p>		

Στο πλαίσιο του *αναλυτικού μαρξισμού*, οι Przeworski & Wallerstein πρότειναν το ορισμένα στρατηγικά παίγνια της διαλεκτικής κεφαλαίου-εργασίας, που οδηγούν σε στρατηγικούς συμβιβασμούς ανάλογα με την κατανομή της αβεβαιότητας μεταξύ τους, η οποία μπορεί να υπολογιστεί με γνώμονα τις συνθήκες καπιταλιστικής κερδοφορίας, επένδυσης, αποταμίευσης κ.α. Τροποποιούμε αυτό το μοντέλο και το προεκτείνουμε τόσο προς τα πίσω, στη προφιλελεύθερη περίοδο της πρωταρχικής συσσώρευσης κεφαλαίου-εργασίας, όσο και προς τα εμπρός, προς τον σύγχρονο στρατηγικό ανταγωνισμό, τονίζοντας πως κάθε στρατηγικός συμβιβασμός αποτελεί μια, σε τελική ανάλυση, αποτυχημένη στρατηγική επικράτησης και επίλυσης-μετάθεσης της αντίφασης του εμφυλίου πολέμου¹⁶⁷:

Πίνακας 6: Στρατηγική Διαλεκτική Κεφαλαίου-Εργασίας

Στρατηγικό παίγνιο	Αβεβαιότητα της Εργασίας	Αβεβαιότητα του Κεφαλαίου	Κρατική Μορφή ως στρατηγική επικράτησης
Περίπτωση 1	Υψηλή	Υψηλή	➔ Απολυταρχικό Κράτος
Περίπτωση 2	Υψηλή	Χαμηλή	➔ Φιλελεύθερο Κράτος Αγοράς
Περίπτωση 3	Χαμηλή	Χαμηλή	➔ Κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας

¹⁶⁷. Βλ. Przeworski, 1985:177 και επ., Mayer, 1994: 184. Σύμφωνα με τον Przeworski: «Κάθε τάξη πρέπει να λαμβάνει υπόψη όχι μόνο τις δράσεις του άλλης, αλλά και τις αντιδράσεις της, όχι μόνο τη τρέχουσα στρατηγική της, αλλά επίσης τη πιθανή απάντηση στη δική της στρατηγική επιλογή. Αν, για παράδειγμα, η βέλτιστη στρατηγική των εργαζομένων σε συνθήκες ενός θετικού ποσοστού αποταμίευσης είναι η υψηλή μαχητικότητα, αυτοί/ές δεν μπορούν να αναμένουν τους καπιταλιστές να συνεχίσουν να αποταμιεύουν αν η βέλτιστη εργατική στρατηγική ακολουθηθεί. Οι εργαζόμενοι/ες πρέπει να λάβουν υπόψη πως η καλύτερη απάντηση των καπιταλιστών στα υψηλά επίπεδα μαχητικότητας είναι η αποεπένδυση». Στην έκτακτη περίπτωση αδυναμίας στρατηγικού συμβιβασμού μεταξύ κεφαλαίου-εργασίας, υπάρχουν τρία εναλλακτικά σενάρια: α) οι εργάτες επιβάλλουν το μονοπώλιό τους στα μέσα παραγωγής, β) οι κεφαλαιοκράτες επιβάλλουν ένα δικτατορικό σύστημα γ) οι δύο τάξεις, όπως είχε τονίσει ο Gramsci, εισέρχονται σε μια κατάσταση παρατεταμένης καταστροφικής ισορροπίας (Przeworski, 1985: 190, 198).

Περίπτωση 4	Χαμηλή	Υψηλή	➔ Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος
Περίπτωση 5	Υψηλή	Υψηλή	➔ Αυτοκρατορία

Στον παρακάτω πίνακα, κωδικοποιούμε τη δημοσιονομική λογική του καπιταλιστικού Κράτους, όπως τη συναγάγουμε από το έργο του Antonio Negri και τις μαρξιστικές επιρροές του:

Πίνακας 7: Δημοσιονομική λογική του Κράτους

Κρατική Στρατηγική (Antonio Negri)	Κύκλος Κοινωνικής Αναπαραγωγής Κεφαλαίου	Κύκλος Κοινωνικής Αναπαραγωγής Εργασίας	Πρόσταγμα Προσομοίωση
Κρατικές Δαπάνες (O'Connor)	Κοινωνική επένδυση (Άμεση Συσσώρευση) Εξοικονόμηση Κεφαλαίου Άνοδος παραγωγικότητας της εργασίας	Κοινωνική κατανάλωση (Έμμεση Συσσώρευση) Μείωση του κόστους αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης	Κοινωνικά έξοδα (Καταστολή, Νομιμοποίηση) Γενική αναπαραγωγή των κεφαλαιοκρατικών κοινωνικών σχέσεων
Κρατική παραγωγή (Ian Gough)	Τομέας 1: Μέσα παραγωγής (υποδομές κ.α.) Σταθερό κοινωνικό κεφάλαιο	Τομέας 2: Μέσα κατανάλωσης (βασικά αγαθά) Μεταβλητό κοινωνικό κεφάλαιο	Τομέας 3 Στρατός, Αστυνομία «Είδη Πολυτελείας»

Τέλος, με γνώμονα τους πίνακες 3 και 4, παρουσιάζουμε μια τυπολογία των επιπέδων και των μορφών κρίσης του καπιταλιστικού Κράτους:

Πίνακας 8: Κρίση του Κράτους

Κρατική Δεσποτική Εξουσία	Δημογραφική Κρίση	Δημοσιονομική Κρίση	Θεσμική Κρίση	Οργανική Κρίση	Αυτοκρατορική Κρίση
Κρατική Εξουσία Υποδομής	Κρίση Θεοπατριαρχίας	Κρίση Αστικής Κοινωνίας	Κρίση Αστικού Κράτους	Κρίση Εθνικής Φαντασίωσης	Κρίση της Ιμπεριαλιστικής Επέκτασης

**3. Πέρα από τη Φαντασίωση του Κράτους
Λογική Ιστορία της Κρατικής Μορφής.**

Η ανταγωνιστική σπείρα και το σημείο διακλάδωσης Π/ U

Σύμφωνα με τον Spinoza, η λογική ιστορία ή ιστορία του θεσμικού εξορθολογισμού του Κράτους, οροθετείται και διαμορφώνεται πάντοτε με γνώμονα τον ίδιο αιτιοκρατικό μηχανισμό που γεννά το Κράτος. Το Κράτος αναπαράγεται όπως παράγεται, η γένεση, η λογική, η ανάπτυξη και εξέλιξη του Κράτους εξηγούνται με τον ίδιο πολυπαραγοντικό αιτιοκρατικό μηχανισμό. Ο κρατικός εξορθολογισμός εξαρτάται από τη πραγματική ικανότητα του Κράτους να διευθετεί ηγεμονικά τα υλικά αίτια και τους συναισθηματικούς ανταγωνισμούς εντός του Πλήθους που οδηγούν στον Εμφύλιο Πόλεμο, αναπαράγοντας και αναπτύσσοντας έτσι την Κυριαρχία και τη Κρατική της Μορφή. Τόσο η παθολογική όσο και η ορθολογική πλευρά του Κράτους/Πολιτείας αναπτύσσονται σπειροειδώς, ακολουθώντας την

υλική και πνευματική ανάπτυξη του Πλήθους και προωθώντας τον θεσμικό εξορθολογισμό του Κράτους. Έτσι, σύμφωνα με τον Spinoza, το Κράτος διένυσε τη ανοδική τροχιά από την Δημοκρατία της φυσικής κατάστασης στην Ολιγαρχία και τελικά στη Μοναρχία, ενώ τείνει, στο δεύτερο μισό της κοσμο-ιστορικής του διαδρομής, να «επιστρέψει» στο πλέον «φυσικό Κράτος», το Δημοκρατικό Κράτος, αυτή τη φορά όμως σε ένα ανώτερο επίπεδο. Το *Δημοκρατικό Κράτος* που επιθυμεί ο Spinoza είναι το ανώτερο και πλέον ορθολογικό Κράτος, που αντιστοιχεί στο Πλήθος όταν αυτό έχει ανέλθει στη βαθμίδα της υλικής, συναισθηματικής και γνωστικής του ανεξαρτησίας. Η σπινοζική σύλληψη της λογικο-ιστορικής τροχιάς της Κρατικής Μορφής έναντι του Πλήθους ως μιας πορείας σε σχήμα ανεστραμμένου U, από τη φυσική Δημοκρατία στη Μοναρχία και τελικά στη σύγχρονη Δημοκρατία. Ωστόσο, όπως παρατηρήσαμε, η σκέψη του Spinoza προσκρούει στο πατριαρχικό, ταξικό, εθνοκεντρικό όριο της Κρατικής Μορφής. Στο τέλος λοιπόν αυτής της ιδιόμορφης σπινοζικής «διαλεκτικής» ανάμεσα στο Κράτος και το Πλήθος, διαγράφεται ένα απροσδιόριστο, εσχατολογικό σημείο ρήξης και διακλάδωσης, που μπορεί να οδηγήσει είτε στην Απόλυτη Δημοκρατία είτε στην αντιδραστική, Στρατιωτική-Μοναρχική αναδίπλωση στον πατριαρχικό, ταξικό, εθνοκεντρικό πυρήνα του Κράτους απέναντι στο Πλήθος. Ο ίδιος ο Spinoza βίωσε με δραματικό τρόπο την διακοπή του δημοκρατικού εξορθολογισμού του Ολλανδικού, Κράτους, την επαναφορά της αρχής του εμφυλίου πολέμου και την παλινδρόμησή του στην Στρατιωτική Μοναρχία. Η παθολογική γραμμή ανάπτυξης του *Κράτους των Κυρίαρχων* φάνηκε, τελικά, πως έρχεται τελικά σε ανταγωνιστική αντίφαση με την ορθολογική γραμμή ανάπτυξης της *Απόλυτης Δημοκρατίας του Πλήθους*.

Σε αντίθεση με τον Spinoza, ο Hegel όχι απλώς περιγράφει την τετραπλή καταπιεστική ρίζα της Κρατικής Μορφής, η οποία αναδεικνύεται ως το αξεπέραστο όριο του σπινοζικού πολιτικού στοχασμού στο κομμένο χειρόγραφο της *Πολιτικής Πραγματείας*, αλλά την καταφάσκει και τη μυστικοποιεί. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Hegel, και σε αντίθεση με τον Spinoza, τα Θεοπατριαρχικά και τα Πολιτικά Κράτη τα υπερβαίνει διαλεκτικά η πλέον ανεπτυγμένη και έλλογη Κρατική Μορφή, που δεν είναι αυτή της *Δημοκρατίας* αλλά αυτή της *Συνταγματικής Μοναρχίας* του Έθνους-Κράτους. Ο Hegel έγραψε τις *Κατευθυντήριες Γραμμές στη Φιλοσοφία του Δικαίου* το 1821, σε μια μεταβατική περίοδο, όταν ιστορικά η γενική τάση ήταν η φιλελευθεροποίηση του απολυταρχικού κράτους, παρά τις αλλεπάλληλες παλινορθώσεις του «παλαιού καθεστώτος». Μολονότι το Πρωσικό Κράτος ήταν

περισσότερο συγχρονισμένο με τη νεωτερική εποχή σε σχέση με το Απολυταρχικό Κράτος του ύστερου μεσαίωνα, στη Γερμανία η πολιτική φιλοσοφία προσπαθούσε να υπερβεί φαντασιακά την ιστορική καθυστέρηση της γερμανικής πολιτειακής ζωής σε σχέση με τα κεκτημένα της αγγλικής και της γαλλικής Επανάστασης, όπως επισημαίνει ο Marx στη κριτική του προς την εγγελιανή φιλοσοφία του Κράτους και του Δικαίου. Τελικά, οι ταξικοί, αντιαποικιοκρατικοί, φεμινιστικοί και άλλοι κοινωνικοί αγώνες, αλλά και η δυναμική του *Χρήματος-Κεφαλαίου*, επρόκειτο να είναι ο καταλύτης, τον οποίο είχε υποτιμήσει ο Hegel, στην περαιτέρω ανάπτυξη του νεωτερικού Κράτους ως Καπιταλιστικού Κράτους. Είναι φανερό πως Hegel υποτίμησε το άνοιγμα αυτής της νέας, μετα-εγγελιανής λογικο-ιστορικής σπείρας ανάπτυξης της ειδικά καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής, την αρχή της οποίας είχε μάλιστα ιχνηλατήσει ήδη στο Αγγλικό και κυρίως στο Αμερικανικό Κράτος, έχοντας όμως τότε θεωρήσει πως πρόκειται απλώς για παρέκκλιση (στην περίπτωση του Αγγλικού Κράτους) ή εξαίρεση, με άγνωστες μελλοντικές προοπτικές (στην περίπτωση του Αμερικανικού Κράτους). Αυτή η νέα σπείρα λογικο-ιστορικής ανάπτυξης του ειδικά καπιταλιστικού κράτους έμελλε να αναπαραγάγει, στο εσωτερικό της, τις στιγμές της *πατριαρχικής οικογένειας, της ταξικής κοινωνίας και του πολιτικού της κράτους, του έθνους-Κράτους και της σχετικοποίησής του* στον ορίζοντα του *Παγκόσμιου Πνεύματος*. Αν, μάλιστα, ο Hegel είχε θεωρήσει αποκορύφωμα της Ιστορίας του Παγκόσμιου Πνεύματος την Δύση και ειδικά το ευρωπαϊκό Κράτος, με αβέβαιες τις προοπτικές της Αμερικής, στα όρια της Ιστορίας την «βαρβαρότητα» του Ασιατικού Δεσποτισμού, και «εκτός Ιστορίας» τους ιθαγενικούς λαούς της Αφρικής και της Λατινικής Αμερικής, η μέχρι σήμερα ιστορική εξέλιξη της παγκόσμιας κεφαλαιοκρατίας που διέπεται από το νόμο της ανισόμετρης ανάπτυξης δείχνει, σε ένα τέλειο αναποδογύρισμα του Hegel, τους λαούς-κράτη της Αφρικής και της Λατινικής Αμερικής να έρχονται δυναμικά στο παγκόσμιο προσκήνιο, τους λαούς της Ασίας, και κυρίως την Κίνα και την Ινδία, να διεκδικούν την παγκόσμια ηγεμονία, και τους λαούς-κράτη της Δύσης, ειδικά στην Ευρώπη, να βρίσκονται σε παρακμή.

Στη κριτική του στον Hegel, ο νεαρός Marx δεν αμφισβητεί ριζικά τη διαλεκτική μορφολογία της Κρατικής Μορφής, παρά μόνο υλιστικά την αντιστρέφει. Ο Marx αναγνωρίζει δηλαδή την *οικογένεια, την αστική-ταξική κοινωνία, το εθνικό σύνταγμα και τη δυτικοκεντρική παγκόσμια ιστορία* ως τις θεμελιώδεις στιγμές συγκρότησης του νεωτερικού Κράτους, αλλά, πολύ περισσότερο, αναγνωρίζει σε αυτές τις τέσσερις

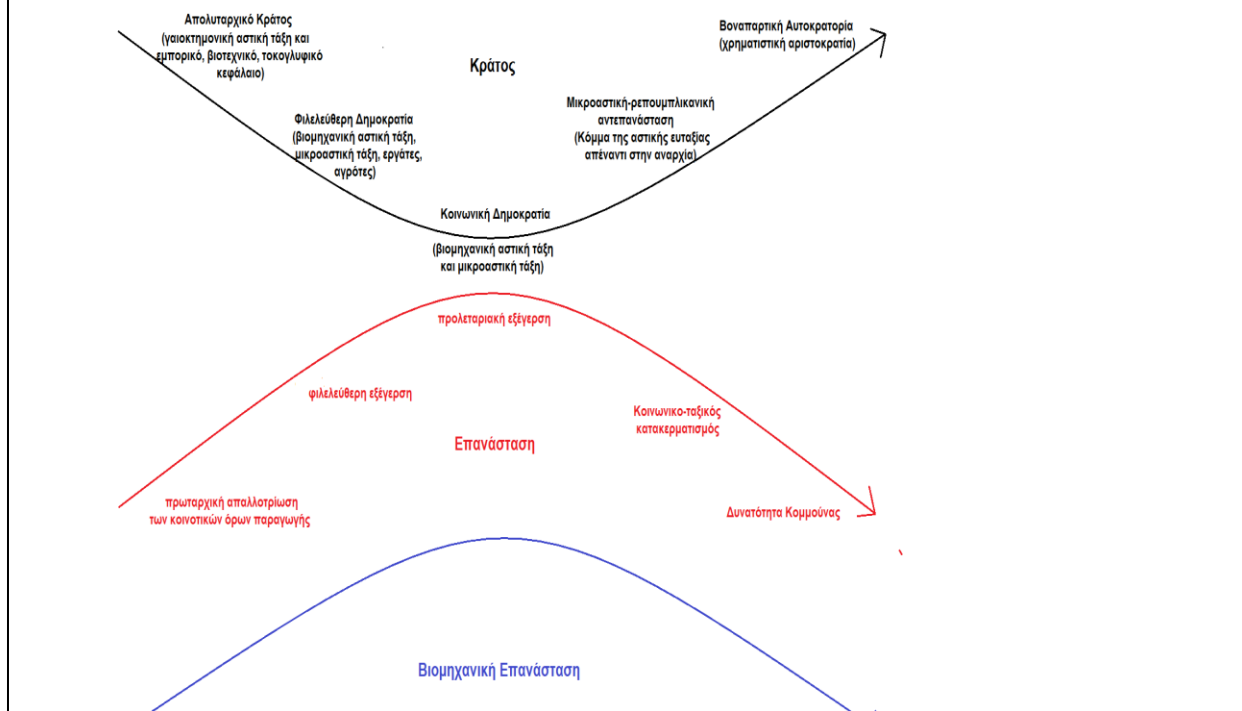
στιγμές, σύμφωνα με την υλιστική του αντιστροφή, τους υλικούς πυλώνες της Κρατικής Μορφής, αντί για ισάριθμες «ενσαρκώσεις της κρατικής Ιδέας». Η μαρξική κριτική στον Hegel επικεντρώνεται στον υλικό πυλώνα που θεωρεί κεντρικό, τον πυλώνα της *αστικής-ταξικής κοινωνίας*, τον οποίο επιχειρεί να αναλύσει, σύμφωνα με μια εμμενή υλιστική διαλεκτική, το εγχείρημα της *Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*. Ο Marx θα υποστηρίξει έτσι πως το νεωτερικό Κράτος, είναι, ως προς το υλικό του περιεχόμενο, *αστικό-ταξικό Κράτος ή δικτατορία της κυρίαρχης αστικής τάξης*, και το *προλεταριάτο* είναι το υποκείμενο κριτικής και επαναστατικής ανατροπής της. Επιπλέον, ο Marx θα επιχειρήσει να δείξει, συγκροτώντας τη *κριτική της πολιτικής οικονομίας*, την κοινωνικο-οικονομική αντικειμενική τάση ανάπτυξης των αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας, και την αντανάκλασή της πάνω στην ανάπτυξη της Κρατικής Μορφής.

Κατά τη φάση *διαμόρφωσης* της υλιστικής αντίληψης της Κρατικής Μορφής, ο Marx προχωρά σε συγκεκριμένες, ειδικές μελέτες για τις πολιτικές, ταξικές και οικονομικές προϋποθέσεις του κοινωνικού ανταγωνισμού, του εμφυλίου πολέμου και της Κρατικής Μορφής, με κύρια υποδείγματα τη Γαλλία και την Αγγλία. Με γνώμονα την παραπάνω αντίληψη, ο Marx θα επιχειρήσει την ανάπτυξη μιας ιστορικο-υλιστικής, ταξικής ιστοριογραφίας. Αρχικά, στα ιστορικά-πολιτικά έργα του με υπόδειγμα τη Γαλλία (*Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία 1848-1850, 18^η Μπυμαίρ, ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*), ο Marx διερευνά τη διαλεκτική συνεξέλιξη εμφυλίου πολέμου-Κρατικής Μορφής, η οποία οδηγεί αρχικά στη *φιλελεύθερη-δημοκρατική μεταρρύθμιση* του απολυταρχικού Κράτους, μέχρι και την εγκαθίδρυση μιας *αστικο-κοινοβουλευτικής κοινωνικής δημοκρατίας*, που έχει σκοπό την κοινωνικο-ταξική συμφιλίωση και την εκπροσώπηση των κατώτερων κοινωνικών τάξεων, ειδικά του προλεταριάτου, στο Κράτος. Ο Marx επιχειρεί να δείξει, με υπόδειγμα την ιστορία της ταξικής πάλης στη Γαλλία, ότι η αναμενόμενη πολιτειακή εξέλιξη του Καπιταλιστικού Κράτους δεν είναι απλώς προοδευτική, αλλά και οπισθοδρομική, παλινδρομική και παλινορθωτική. Πράγματι, ενώ σε αυτό το λογικο-ιστορικό σημείο της Κοινωνικής Δημοκρατίας, ο Marx αντλεί το συμπέρασμα μιας φαινομενικής *αντιστροφής* της λογικο-ιστορικής ανάπτυξης, που δεν αποτελεί παρά την αναγκαία πορεία ωρίμανσης και παρακμής της καπιταλιστικής κοινωνίας και του Κράτους της. Από την κοινωνική δημοκρατία, που ενσωματώνει προλεταριακά συμφέροντα, και την *κυριαρχία της κοινοβουλευτικής εξουσίας*, το Καπιταλιστικό Κράτος παλινδρομεί προς την μικροαστική δημοκρατία και την *κυριαρχία της εκτελεστικής εξουσίας*, και,

τελικά, προς τη χρηματιστική αριστοκρατία και τη νέα ηγεμονική, βοναπαρτική ή αυτοκρατορική εξουσία, επαναλαμβάνοντας την κλασική Απολυταρχία σε ανώτερο επίπεδο. Ο Marx εκτιμά λοιπόν μια αντικειμενική τάση προς την εξάντληση των αφομοιωτικών ικανοτήτων του κοινοβουλευτισμού και προς την αυτοκρατορική παλινόρθωση, που αποτυπώνεται στη Γαλλία με τη «δεύτερη», βοναπαρτική Αυτοκρατορία. Κατά την εξέλιξη του κοινωνικο-ταξικού ανταγωνισμού, ο εμφύλιος πόλεμος προσλαμβάνει διαφορετικές μορφές, ανάλογα με τις συμμαχίες των διαφορετικών τάξεων απέναντι στο Κράτος, στον ορίζοντα κλιμάκωσης των κοινωνικών και ενδοκρατικών αντιφάσεων και της «επίλυσής τους» με τη στρατιωτικοποίηση του πολιτικού συστήματος και της κοινωνικής ζωής. Η επιβολή της αντεπαναστατικής Αυτοκρατορίας, με ηγέτιδα δύναμη την χρηματιστική αριστοκρατία και με την παρακμή του αστικο-κοινοβουλευτικού συστήματος, είναι μάλιστα, σύμφωνα με τον Marx, υλική και ιστορική προϋπόθεση της δυνατότητας των ώριμων προλεταριακών επαναστάσεων, την αυγή των οποίων θα δει στο παράδειγμα της Παρισινής Κομμούνας. Στο ιστορικό παράδειγμα της Παρισινής Κομμούνας, ο Marx βλέπει το χαρακτηριστικό σύμπτωμα μιας όλο και βαθύτερης ρήξης ανάμεσα στο καπιταλιστικό Κράτος, που παλινδρομεί στη (βοναπαρτική) Αυτοκρατορία, και στην προλεταριακή Κομμούνα, που είναι η εργατο-δημοκρατική μορφή της δικτατορίας του προλεταριάτου. Η ρήξη ανάμεσα στην προλεταριακή Κομμούνα και την Αυτοκρατορία του Κεφαλαίου είναι το επιστέγασμα της προϊούσας διαλεκτικής ανάπτυξης και ανταγωνιστικής συνεξέλιξης της ταξικής πάλης και της Κρατικής Μορφής.

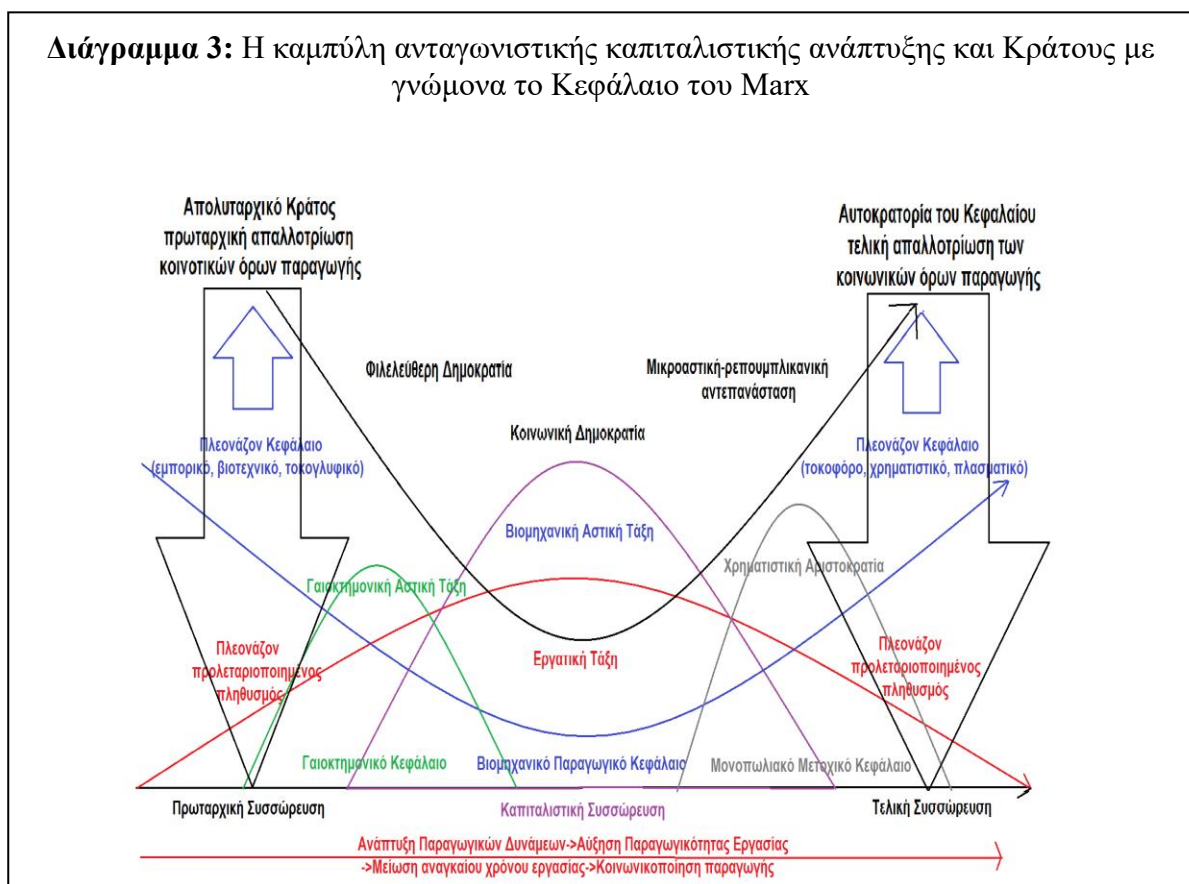
Διάγραμμα 2:

Η καμπύλη ανταγωνιστικής συνεξέλιξης εμφυλίου πολέμου-Κράτους σύμφωνα με την 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη του Marx



Καθώς όμως η ανταγωνιστική διαλεκτική του κοινωνικο-ταξικού εμφυλίου πολέμου και του καπιταλιστικού Κράτους, που εξετάζει ο Marx με υπόδειγμα τη Γαλλία, καθορίζεται υλικά, σε τελική ανάλυση, από την οικονομική ανάπτυξη της καπιταλιστικής παραγωγής και τις αντιφάσεις της, ο Marx θα στραφεί στη κριτική της πολιτικής οικονομίας. Κυρίως στο Κεφάλαιο, με υπόδειγμα την Αγγλία, θα εξετάσει τους υλικούς όρους πρωταρχικής εμφάνισης του νεωτερικού απολυταρχικού Κράτους, που στηρίζεται στη πρωταρχική συσσώρευση κεφαλαίου και απαλλοτρίωση των κοινοτικών όρων παραγωγής, έπειτα τους υλικούς όρους ιστορικής ανάπτυξης της κεφαλαιοκρατικής συσσώρευσης. Η κεφαλαιοκρατική συσσώρευση στηρίζεται κυρίως στην ανάπτυξη βιομηχανικού κεφαλαίου με την εκμετάλλευση της εργασιακής δύναμης, υπό την αρχικά ελάχιστη φιλελεύθερη εγγύηση των αστικών σχέσεων από το Κράτος, και στη συνέχεια, με την ανάληψη από το Κράτος καθηκόντων έννομης προστασίας της εργατικής τάξης, και καθηκόντων αναπαραγωγής τόσο του κοινωνικού, συνολικού κεφαλαίου όσο και της κοινωνικής αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης. Τελικά, ο Marx διερευνά τους υλικούς όρους κρίσης, στασιμότητας και παρακμής του καπιταλισμού. Από τον 1^ο μέχρι το 3^ο τόμο του Κεφαλαίου, όπως είδαμε, ο Marx ιχνηλατεί τον ορίζοντα της λογικο-ιστορικής διαλεκτικής της αστικής κοινωνίας και της τελικής συσσώρευσης κεφαλαίου, με το άνοιγμα της ψαλίδας ανάμεσα στο πλεονάζον κεφάλαιο και τη πλεονάζουσα εργασία, και με συνέπεια την παλινδρόμηση, όπως είδαμε στα ιστορικο-πολιτικά

μαρξικά έργα, του Κράτους σε μια *Αυτοκρατορική Μορφή*. Επομένως, συμπεραίνουμε ότι η υλική βάση ανάπτυξης και παρακμής τόσο του καπιταλισμού όσο και του νεωτερικού καπιταλιστικού Κράτους, στην οποία στηρίζεται η εξέλιξη του κοινωνικο-ταξικού εμφυλίου πολέμου που μελετά ο Marx με υπόδειγμα τη Γαλλία, αναλύεται στο *Κεφάλαιο*, αυτή τη φορά με υπόδειγμα την Αγγλία. Το πρώτο διάγραμμα που έχουμε συναγάγει από την ανάλυση της μαρξικής ταξικής ιστοριογραφίας και της Κρατικής Μορφής, συμπληρώνεται έτσι από ένα διάγραμμα στο οποίο περιλαμβάνεται οι υλικοί-οικονομικοί όροι ανάπτυξης της ταξικής πάλης και της Κρατικής Μορφής.



Αξίζει να παρατηρήσουμε, συγκρίνοντας την ανάλυση περί της ιστορίας του νεωτερικού Κράτους από τους Hegel και Marx, ότι οι δύο προσεγγίσεις, σε ένα υψηλό επίπεδο αφάιρησης, συμφωνούν ως προς την ανάπτυξη της Μορφής του Κράτους. Ένα αρχικά *Θεοπατριарχικό ή Απολυταρχικό Κράτος*, γίνονται αντικείμενο διαλεκτικής υπέρβασης από ένα *Φιλελεύθερο Κράτος* και ένα *παρεμβατικό Κοινωνικό Κράτος*, ενώ στο τέλος αυτής της διαδρομής επιβάλλεται η μορφή ενός

δεύτερου, συνταγματικά Απολυταρχικού ή Αυτοκρατορικού Κράτους, το οποίο ενσωματώνει διαλεκτικά και οργανικά τις προηγούμενες Κρατικές Μορφές και τις λύσεις που αυτές επιχείρησαν να δώσουν στα κοινωνικά προβλήματα τα οποία τις απασχολούν. Στο πρότυπο του εγγεγραμμένου μεταρρυθμισμένου Πρωσικού Κράτους της Συνταγματικής Μοναρχίας ή του μαρξικά στοχοποιημένου Βοναπαρτικού αυτοκρατορικού Κράτους, το συμπέρασμα είναι κοινό: το δυναμικό παρόν και μέλλον της νεωτερικής, καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής ακολουθεί μια λογικο-ιστορική τροχιά που έχει ως ορίζοντα τη διαλεκτική αυτοκρατορική Παλινόρθωση.

Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, στην λογικο-ιστορική σύλληψη του Marx, συγκρούονται το εγγεγραμμένο σχήμα U, η ιστορική τάση προς τη Συνταγματική Μοναρχία ως τάση επιστροφής στην αφετηριακή κρατική μορφή του θεοπατριαρχικού Κράτους-στον Marx, *η τάση προς την Αυτοκρατορία*, με το σπινοζικό σχήμα ανεστραμμένου U, ιστορική τάση προς την απόλυτη δημοκρατία του πλήθους και τάση επιστροφής στο αφετηριακό, ακρατικό σημείο — *η τάση προς την Κομμούνα*. Στον Marx, η σύγκρουση αυτή μεταξύ των δύο λογικο-ιστορικών τροχιών, είναι πραγματική. Ο Marx ιχνηλατεί λοιπόν ένα οριακό σημείο σύγκρουσης ανάμεσα στο καπιταλιστικό Κράτος και την κομμουνιστική επανάσταση, το οποίο η μετέπειτα λογικο-ιστορική ανάπτυξη ίσως ιχνογραφεί, πλέον, με ένα σαφέστερο περίγραμμα. Αυτή ακριβώς η μορφή της Κομμούνας, καθώς και η ήττα των σοσιαλιστικών επαναστάσεων στη Δύση, είναι που οδηγεί, τελικά, τους Marx και Engels σε μια βαθύτερη και ευρύτερη, εκτός των ορίων του δυτικοκεντρικού καπιταλισμού, αναζήτηση της κοινοτικής ιστορίας των ανθρώπινων κοινωνιών και των υλικών αιτιών διάσπασης αυτών των κοινοτήτων, με τη γέννηση της Κρατικής Μορφής. Αν, μάλιστα, ο Hegel είχε θεωρήσει αποκορύφωμα της Ιστορίας του Παγκόσμιου Πνεύματος την Δύση και ειδικά το ευρωπαϊκό Κράτος, με αβέβαιες τις προοπτικές της Αμερικής, στα όρια της Ιστορίας την «βαρβαρότητα» του Ασιατικού Δεσποτισμού, και «εκτός Ιστορίας» τους ιθαγενικούς λαούς της Αφρικής και της Λατινικής Αμερικής, η μέχρι σήμερα ιστορική εξέλιξη της παγκόσμιας κεφαλαιοκρατίας που διέπεται από το νόμο της ανισόμετρης ανάπτυξης δείχνει, σε ένα τέλειο αναποδογύρισμα του Hegel, τους λαούς-κράτη της Αφρικής και της Λατινικής Αμερικής να έρχονται δυναμικά στο παγκόσμιο προσκήνιο, τους λαούς της Ασίας, και κυρίως την Κίνα και την Ινδία, να διεκδικούν την παγκόσμια ηγεμονία, και τους λαούς-κράτη της Δύσης, ειδικά στην Ευρώπη, να βρίσκονται σε παρακμή.

Ο Antonio Negri, σε αντίθεση με τους Spinoza, Hegel, Marx, έχει το πλεονέκτημα να

αναλύει τη λογική ιστορία του Καπιταλιστικού Κράτους από το ιστορικό σημείο της ωρίμανσής του. Γράφοντας κατά την μεταπολεμική περίοδο, και κυρίως από τη δεκαετία του 1960 και 1970 μέχρι σήμερα, ο Negri αναλύει τη μετάβαση από το φιλελεύθερο *Κράτος* στο *Κράτος-Σχέδιο*, αλλά και τη κρίση του *Κράτους-Σχέδιο* τη δεκαετία του 1970 και την υπέρβασή του από ένα καπιταλιστικό Κράτος νέου τύπου, το οποίο επιδιώκει να κατανοήσει. Κατά την περίοδο της *Εργατικής Αυτονομίας*, ο Negri κινείται αρχικά πάνω στις γραμμές ανάλυσης που έχει χαράξει ο Marx, σύμφωνα με την ιδιαίτερη ιταλική-εργατίστικη ερμηνεία του: οντολογική προτεραιότητα στην ανάλυση της Κρατικής Μορφής αποκτά η ταξική πάλη, ειδικότερα η εργατική αντίσταση, και από αυτό το σημείο το καπιταλιστικό Κράτος αναλύεται ως ένας μηχανισμός της κυρίαρχης τάξης που εκμεταλλεύεται το προλεταριάτο και αναπροσαρμόζεται ανάλογα με τους αγώνες του. Η ανάλυση του Negri πάνω στον εμφύλιο πόλεμο στην Ιταλία, που θυμίζει τις ανάλογες αναλύσεις του Marx πάνω στον εμφύλιο πόλεμο στη Γαλλία, συμπληρώνεται με μια νέα ανάγνωση της μαρξικής κριτικής της πολιτικής οικονομίας, κατά μία αναγκαιότητα ανάλογη με εκείνη που οδήγησε τον Marx από την ταξική ιστοριογραφία της Γαλλίας στη κριτική της πολιτικής οικονομίας της Αγγλίας. Ο Negri επιχειρεί μια καινοτόμο ανάλυση του Κεφαλαίου του Marx από την «υποκειμενίστικη» σκοπιά των Grundrisse, χωρίς ωστόσο να εγκαταλείπει, καθ'όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 και ύστερα, την μελέτη του ίδιου του Κεφαλαίου.

Κάνοντας μια συνολική αποτίμηση της θεωρίας του Negri για το (καπιταλιστικό) Κράτος, μπορούμε να διατυπώσουμε εδώ κάποιους εννοιολογικούς κόμβους, που θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε ως προνομιακούς όρους για τη γόνιμη ανακατασκευή της: *Η Πανουργία του Προλεταριακού Λόγου, Ανταγωνιστική Τάση, Συντάσσουσα Εξουσία, Πύρρειος Νίκη, Εκκένωση, Πρόσταγμα, Σημείο Διακλάδωσης, Σημείο Θραύσης, Αυτοκρατορία.*

Κατ'αντιστροφή της εγγελιανής *Πανουργίας του Λόγου*, που είναι πάντοτε η Πανουργία του Κρατικού Λόγου στην εκμετάλλευση ατομικών παθών και συμφερόντων για την ιστορική πραγμάτωσή του, ο Negri αντιτάσσει, όπως είδαμε σε ένα χωρίο του Κυριαρχίας και Σαμποτάζ, την *πανουργία του προλεταριακού Λόγου*. Στη πραγματικότητα, ισχυρίζεται ο Negri, είναι οι προλετάριοι που επιθυμούν, αντιστέκονται, σαμποτάρουν, οργανώνονται και δημιουργούν, αυτοί που επιβάλλουν στο καπιταλιστικό Κράτος τον ρυθμό και την κατεύθυνση της εξαναγκασμένης κίνησής του.

Ένα κρίσιμο επακόλουθο της παραπάνω θέσης του Negri, είναι πως το καπιταλιστικό Κράτος αναπτύσσεται λογικο-ιστορικά ακολουθώντας την «Ανταγωνιστική Τάση» ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία, ξεκινώντας από το πρωτοβάθμιο επίπεδο της άμεσης παραγωγικής διαδικασίας του κεφαλαίου και την οντολογική προτεραιότητα της προλεταριακής αντίστασης. Η ανταγωνιστική συνεξέλιξη μεταξύ εργασίας και κεφαλαίου, την οποία ο Negri περιγράφει ουσιαστικά ως μια σπειροειδή ανταγωνιστική συνεξέλιξη, περνάει από τον ανταγωνισμό του εργάτη-τεχνίτη με το Φιλελεύθερο Κράτος, στον ανταγωνισμό του *εργάτη-μάζα* με το *Κοινωνικό Κράτος-Σχέδιο*, και τελικά, στον ανταγωνισμό του κοινωνικού εργάτη με το Επιχειρηματικό Κράτος. Το καπιταλιστικό Κράτος αναδιαρθρώνεται συνεχώς απαντώντας στις προλεταριακές αντιστάσεις, αναπτύσσοντας έτσι την στρατηγική ευφυΐα του. Ας ανακεφαλαιώσουμε, μέχρι αυτό το σημείο της έκθεσης, τη διαλεκτική της αστικής κοινωνίας, από τη σκοπιά της ιστορικο-λογικά ώριμης θέσης από την οποία την παρατηρεί ο Negri, την οποία αναλύσαμε στο οικείο υποκεφάλαιο: *Η Πρωταρχική Συσσώρευση Κεφαλαίου* και το *Απολυταρχικό Κράτος* ακολουθείται, κατά τη 1η βιομηχανική επανάσταση, από την άμεση παραγωγική διαδικασία και την εδραίωση της διαλεκτικής κεφαλαίου-εργασίας σε αυτό το πρωτοβάθμιο παραγωγικό επίπεδο, με την εγκαθίδρυση του λεγόμενου Φιλελεύθερο Κράτους, ως στρατηγικής απάντησης του κεφαλαίου στον κοινωνικο-ταξικό εμφύλιο. Η κρίση του βιομηχανικού καπιταλισμού και του Φιλελεύθερου Καπιταλιστικού Κράτους κατά τα τέλη του 19ου αιώνα, με καταλύτη τις εργατικές και κοινωνικές αντιστάσεις, οδηγεί στη 2η βιομηχανική επανάσταση και στην ανάπτυξη της ανταγωνιστικής σχέσης στο δευτεροβάθμιο επίπεδο, αυτό της διευρυμένης αναπαραγωγής και κυκλοφορίας του κοινωνικού κεφαλαίου, αλλά και της κοινωνικοποιημένης εργασιακής δύναμης (2ος τόμος του Κεφαλαίου). Έτσι αναπτύσσεται το παρεμβατικό καπιταλιστικό Κράτος, που θα πάρει τη μορφή του Κράτους-Σχέδιο και αργότερα της κεϋνσιανής κρατική ρύθμισης, απαντώντας στις αντιστάσεις μιας νέας εργατικής φηγούρας που αντιστοιχεί στη 2η βιομηχανική επανάσταση, αυτής του *εργάτη-μάζα*. Σύμφωνα με τον Negri, το Φιλελεύθερο και το Κοινωνικό Κράτος αναπτύσσονται σε συνθήκες τυπικής υπαγωγής της εργασίας στο κεφάλαιο, αποτελώντας, με τη φουκωική έννοια του όρου, Πειθαρχικές Κοινωνίες, στις οποίες κυριαρχεί η μορφή του εργοστασίου-του ιδιωτικού εργοστασίου και του κοινωνικού εργοστασίου, αντίστοιχα. Η κρίση, κατά τη δεκαετία του 1970, της κρατικά οργανωμένης κοινωνικής αναπαραγωγής της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας,

πραγματώνει ιστορικά, υποστηρίζει ο Negri, την αντικειμενική τάση ρήξης, που έναν αιώνα πριν, κυρίως στα Grundrisse και το Κεφάλαιο, είχε εντοπίσει ο Marx: η ανταγωνιστική σχέση κινείται, τελικά, προς το τριτοβάθμιο επίπεδο ενδόρρηξης της οργανικής σχέσης μεταξύ κεφαλαίου-εργασίας, με τη κρίση του νόμου της αξίας-εργασίας και την αποκατάστασή του ως Προσόδου-Προστάγματος, την αποσύνδεση των κύκλων αναπαραγωγής του χρήματος-κεφαλαίου και της κοινωνικής εργασίας, την ενεργοποίηση του Νόμου της Πτωτικής Τάσης του Ποσοστού Κέρδους και την επικράτηση της τριτογενοποίησης της παραγωγής, της ελαστικοποιημένης εργασίας, του «Τοκοφόρου», «Πλασματικού» και «Μετοχικού Κεφαλαίου» επί της άμεσης παραγωγικής και αναπαραγωγικής διαδικασίας (3ος τόμος του Κεφαλαίου). Η καπιταλιστική κοινωνία μετά το 1970 μεταβαίνει στη «πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο». Η ανταγωνιστική τάση προς την μόνιμη κρίση επιφέρει την αντιδραστική στρατηγική αναδιάρθρωση της καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής, με την αναίρεση της αστικο-κοινοβουλευτικής διαλεκτικής διαμεσολάβησης, η οποία αποκρυστάλλωνε θεσμικά την ομαλή λειτουργία του νόμου της αξίας-υπεραξίας και τη διαλεκτική κεφαλαίου-εργασίας. Ο Negri, υπό το φως της καπιταλιστικής κρίσης του 1970, διάλεξε, αρχικά, το όνομα Επιχειρηματικό Κράτος-Πρόσταγμα για αυτή τη τρίτη στιγμή του αστικού-πολιτικού Κράτους. Έπειτα, η έρευνα των Negri & Hardt ανέδειξε, κατά μια αντίρροπη τάση, ένα *Μεταμοντέρνο Κράτος της Προσομοίωσης*, που αντιστοιχεί στο *Κράτος του Χρηματικού Κεφαλαίου* και στηρίζεται στο διαχωρισμό χρηματικού κεφαλαίου-κοινωνικής συνεργασίας.

Πώς λοιπόν, με βάση τον κοινωνικό ανταγωνισμό και την ανάπτυξη της Κρατικής Μορφής, μπορεί να ισχυρίζεται ο εργατιστής Negri ότι εξακολουθεί να δρα, με αντικειμενική ισχύ, η πανουργία των ηττημένων, υπονομεύοντας σε τελική ανάλυση το καπιταλιστικό Κράτος, παρά το γεγονός ότι αυτό, μέχρι τώρα, επικρατεί; Προκειμένου να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα, Negri θα πάρει αποστάσεις από την αρνητική διαλεκτική που διαπερνούσε ακόμη τον Εργατισμό, σφυρηλατώντας εννοιολογικά μια καταφατική-παραγωγική διάσταση της πανουργίας των αντιστάσεων, με κέντρο την έννοια της συντάσσουσας εξουσίας. Η συντάσσουσα εξουσία είναι ακριβώς εκείνη η καταφατική κοινωνική παραγωγική δύναμη του πλήθους που διαφεύγει της αιχμαλώτισης της συντεταγμένης εξουσίας, του Κράτους, χτίζοντας και επιβάλλοντας καταφατικά απελευθερωτικά κεκτημένα μέσα στη δομή του Κράτους και πέρα από αυτό. Έτσι, κατά τη γνώμη μας γενικεύοντας την λογικο-ιστορική ανάλυση του Marx της 18^{ης} Μπυμαίρ, ο Negri ερμηνεύει την ιστορία των

νεωτερικών επαναστάσεων ως μια αναπτυσσόμενη τροχιά ανταγωνισμού ανάμεσα στη συντεταγμένη και τη συντάσσουσα εξουσία, κατά μήκος της οποίας το νεωτερικό Κράτος γίνεται Φιλελεύθερο (αγγλική και αμερικανική επανάσταση), Κοινωνικό (γαλλική και ρωσική Επανάσταση), ή αλλιώς, «αστικό» και «σοσιαλιστικό». Εξετάζοντας τη τροχιά αυτή, ο Negri σκιαγραφεί τα λογικο-ιστορικά χαρακτηριστικά μιας «τρίτης επανάστασης», η οποία βρίσκεται ήδη σε μια λανθάνουσα εξέλιξη από το 1970 και με την οποία η συντάσσουσα εξουσία μπορεί, για πρώτη φορά, να επιβάλλει περιεχόμενα και μορφές που θα έρθουν σε οριστική ρήξη με τη νεωτερική συντεταγμένη εξουσία του Κράτους.

Με αυτή την έννοια, ο Negri υποστηρίζει ότι, κάθε νίκη του καπιταλιστικού Κράτους, κάθε στρατηγική επικράτησή της κυρίαρχης τάξης στον εμφύλιο πόλεμο πάνω στην προλεταριακή αυτονομία, είναι μια Πύρρειος Νίκη για το καπιταλιστικό Κράτος, μια νίκη, δηλαδή, που όλο και περισσότερο, από κοινωνικο-ιστορική επανάσταση σε επανάσταση, οδηγεί σε μια στρατηγικής σημασίας ήττα. Νίκη με τη νίκη, λοιπόν, το καπιταλιστικό Κράτος δέχεται όλο και βαθύτερα τα προλεταριακά και συντακτικά πλήγματα, οδηγούμενο στην εξάντληση, την κόπωση, την παρακμή, που σημαίνει ουσιαστικά την απώλεια τόσο της Μορφής του Κράτους όσο και του Περιεχομένου του. Σε αυτό το σημείο, η προβληματική της *Εκκένωσης* του Καπιταλιστικού Κράτους, τόσο από υπερβατική μορφή του όσο και από το κοινωνικό του περιεχόμενο, καθίσταται κομβική. Στην πορεία ανάπτυξης της ανταγωνιστικής τάσης της ταξικής πάλης, το καπιταλιστικό Κράτος, ταυτόχρονα και αντιφατικά, από τη μία εγκαταλείπει τα υπερβατικά-μεταφυσικά του θεμέλια, για να προσεγγίσει και να ικανοποιήσει με υλιστικό τρόπο τα αιτήματα της κοινωνικοποιημένης εργασίας, από την άλλη αδυνατεί να πραγματοποιήσει τη πλήρη κοινωνικοποίησή του, που θα αντιστοιχούσε στην τάση κοινωνικοποίησης της παραγωγής, παλινδρομώντας στο υπερβατικό, αλλά πλέον κυνικά εγκόσμιο πρόσταγμα της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης του αυτονομημένου χρήματος-κεφαλαίου πάνω στην κοινωνική συνεργασία. Το κρατικό *Πρόσταγμα* δηλώνει, όμως, και την παθολογική ακαμψία της καπιταλιστικής κυριαρχίας απέναντι στην κοινωνικοποιημένη συνεργασία. Για αυτό το νέο καπιταλιστικό *Κράτος του Προστάγματος*, που ο Negri εξετάζει περαιτέρω κατά τη δεκαετία του 1980 και 1990 εγκαταλείποντας σταδιακά το έδαφος του Εργατισμού, θεμελιώνεται είτε στον Παρανοϊκό και Πυρηνικό Τρόμο, που αρνείται την κοινωνικοποίηση της παραγωγής, είτε στη Μεταμοντέρνα Προσομοίωση μιας κοινωνικής αστικής διαλεκτικής που έχει

καταρρεύσει. Όντας *Παρανοϊκό, Πυρηνικό και Μεταμοντέρνο*, το *Επιχειρηματικό Κράτος* μετασχηματίζει το καπιταλιστικό Πρόσταγμα μέσα στις νέες διεθνοποιημένες σχέσεις παραγωγής. Ο Negri παρατηρεί την μετατροπή της αντιπροσωπευτικής-νομοθετικής εξουσίας σε *θεαματική προσομοίωση αντιπροσώπευσης, άρα και την αυτονόμηση της κανονιστικής και εκτελεστικής εξουσίας του Χρήματος-Κεφαλαίου* από την νομοθετική αντιπροσώπευση της ζωντανής κοινωνικής συνεργασίας, με αποτέλεσμα μια νέα εκμεταλλευτική σύνθεση ανάμεσα στο κεφαλαιοκρατικό υπερβατικό Πρόσταγμα και την κοινωνική-λαϊκή Συναίνεση.

Έτσι λοιπόν, σύμφωνα με το συλλογισμό του Negri και απαντώντας στις αντιλήψεις περί αυξανόμενης αυτονομίας του Κράτους, κατά την αντιφατική και ανταγωνιστική ανάπτυξη του καπιταλισμού, *δεν αναπτύσσεται μια τάση αυτονόμησης του Κράτους από την κοινωνία (άρα και από τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας), αλλά μια τάση αυτονόμησης του χρήματος-κεφαλαίου από την κοινωνική εργασία, την οποία ακολουθεί και στην οποία προσαρμόζεται η Κρατική Μορφή*. Αυτό συμβαίνει όταν το χρήμα-κεφάλαιο αφενός αυτονομείται από τον νόμο της αξίας-εργασίας και την παραγωγή υπεραξίας, αφετέρου μετατρέπεται σε μετοχικό, τοκοφόρο, πλασματικό κεφάλαιο. Το Κράτος συγχωνεύεται όλο και περισσότερο με το αυτονομημένο Χρήμα-Κεφάλαιο, μετατρέπεται σε Κράτος του Χρήματος-Κεφαλαίου σε όλο και μεγαλύτερη αποξένωση από τις απαιτήσεις της κοινωνικής παραγωγής αγαθών, της βιομηχανικής παραγωγής εμπορευμάτων και της κοινωνικής αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης – σε ένα Κράτος της κεφαλαιακής Προσόδου¹⁶⁸. Σε αυτές τις

¹⁶⁸. Όπως είδαμε, οι διατυπώσεις των Negri-Hardt ταλαντεύονται ανάμεσα στο ότι ο νόμος της αξίας-υπεραξίας καταργείται από το νόμο του Προστάγματος και της Προσόδου, και στο ότι ο νόμος της αξίας-υπεραξίας διατρέχεται από μια μόνιμη κρίση, κλονίζεται, παρακμάζει και τελικά αποκαθίσταται βίαια με μια άλλη μορφή, αυτή της Προσόδου-Προστάγματος. Συνήθως οι σφοδροί επικριτές των Negri & Hardt υπερτονίζουν τη πρώτη ερμηνευτική γραμμή (βλ.χ Caffentzis, 2011), παραγνωρίζοντας τη δεύτερη ερμηνευτική δυνατότητα. Καθώς είναι προφανές πως οι δύο αυτές εναλλακτικές ερμηνείες των θέσεων των N&H δεν εκφράζουν ισοδύναμες θέσεις, εμείς επιλέγουμε τη δεύτερη ερμηνευτική θέση. Αν την ιστορική περίοδο 1973-2008, και παρά την υπεραισιοδοξία του εργατιστή Negri, ο νόμος της αξίας-υπεραξίας ανασυγκροτήθηκε, διαμέσου του καπιταλιστικού Προστάγματος, σε ένα πλέον διεθνοποιημένο-παγκοσμιοποιημένου επίπεδο, από τη κρίση του 2008 και επ, θεωρούμε πως αυτός εισέρχεται στο στάδιο της μόνιμης κρίσης και παρακμής, μετασχηματιζόμενος πλέον στη μορφή της Προσόδου μέσω Προστάγματος. Από τη μια μεριά, ο νόμος της αξίας-υπεραξίας, ως καπιταλιστική παραγωγική σχέση, έχει εισέλθει σε μια ιστορική ζώνη μόνιμης παρακμής, υπό το βάρος της αυξανόμενης κοινωνικής, επιστημονικής, πληροφοριακής, συν-εργατικής παραγωγικής δύναμης, την οποία όλο και περισσότερο αδυνατεί να μετρήσει και να ελέγξει. Από την άλλη μεριά, ο νόμος της αξίας-υπεραξίας, ως καπιταλιστική παραγωγική σχέση, εξακολουθεί να επιβάλλει την ισχύ του πάνω στις κοινωνικές-συνεργατικές παραγωγικές δυνάμεις, τείνοντας να μεταμορφωθεί σε νόμο της Προσόδου-Προστάγματος επί της κοινωνικής παραγωγής. Η αντίφαση αυτή ανάμεσα στην παρακμή του νόμου της αξίας-υπεραξίας και στη βίαιη, προσοδική-προσταγματική διατήρησή του δεν είναι νοητική, αλλά πραγματική, και βρίσκεται στην καρδιά της σύγχρονης ολοκληρωτικά καπιταλιστικής κοινωνίας.

συνθήκες, η κυρίαρχη στρατηγική επικράτησης, και άρα η Κρατική Μορφή, μετασχηματίζεται: το ζήτημα πλέον είναι να βρεθεί μια στρατηγική επικράτησης που ανταποκρίνεται σε αυτή τη νέα απειλή εμφυλίου πολέμου, όπως αυτή διαμορφώνεται σε συνθήκες ανάπτυξης της κοινωνικής συνεργασίας, κρίσης του βιομηχανικού-παραγωγικού κεφαλαίου, κρίσης αναπαραγωγής του κοινωνικού κεφαλαίου και πλασματικού αποχωρισμού του χρήματος-κεφαλαίου από την κοινωνική εργασία. Η Αυτοκρατορία του Χρήματος-Κεφαλαίου γίνεται η κυρίαρχη μορφή στρατηγικής επικράτησης στις συνθήκες αυτές: Πρόσοδος, Πρόσταγμα, Προσομοίωση, Έλεγχος, σε ένα όλο και πιο παγκόσμιο περιβάλλον επιβολής.

Τα χρόνια που θα ακολουθήσουν, οι Negri και Hardt επαναπροσδιορίζουν τόσο το κοινωνικό υποκείμενο που παράγει η ζωντανή συνεργασία ως Πλήθος, όσο και τη σύγχρονη διεθνοποιημένη καπιταλιστική κρατικότητα, ως Αυτοκρατορία. Σε αυτό το ύστερο έργο τους, ξεκινώντας από την *Εργασία του Διονύσου*, οι Negri & Hardt περιγράφουν όλο πιο emphaticά ένα επερχόμενο **Σημείο Διακλάδωσης**, διαβλέποντας την αντικειμενική τάση προς την οριστική κοινωνική ρήξη και τον αποχωρισμό της Εργασίας από το Κεφάλαιο, και τελικά, του συντάσσοντος, διαθεματικού Πλήθους, από την συντεταγμένη Αυτοκρατορία του Κεφαλαίου. Σε αυτή την λογικο-ιστορική σύλληψη προσέγγισης ενός σημείου διακλάδωσης, θέλουμε να επαναφέρουμε και να τοποθετήσουμε στο κέντρο αυτής της προβληματικής μια άλλη έννοια που ο Negri σκιαγραφεί στο έργο του, και κυρίως κατά τη δεκαετία του 1980 και 1990, αυτή ενός **Σημείου Θραύσης**. Είδαμε πως ο Negri αντλεί μια χρήσιμη μεταφορά για τη σύλληψη αυτού του οριακού σημείου, από την επιστήμη των υλικών: ορισμένα υλικά, υπό την επίδραση δυνάμεων, περνάμε από μια φάση παροδικής (ελαστικής) και μόνιμης (πλαστικής) παραμόρφωσης, μέχρι που προσεγγίζουν μια ζώνη «στένωσης», σε κάποιες περιπτώσεις «κόπωσης», όπου η παραμόρφωση μειώνεται, μέχρι το «σημείο θραύσης», όπου και σπάνε. Θα πρέπει να θεωρήσουμε την ακολουθία *Απολυταρχικό Κράτος, Φιλελεύθερο Κράτος, Κράτος-Σχέδιο, Επιχειρηματικό και Αυτοκρατορικό Κράτος* μια μεγάλη ιστορική παραμόρφωση του υλικού κρατικού μηχανισμού και έναν στρατηγικό ελιγμό του, υπό την επίδραση των ανταγωνιστικών κοινωνικών δυνάμεων και της απειλής ή πραγματικότητας του εμφυλίου πολέμου. Μια «παραμόρφωση» η οποία είναι λογικο-ιστορικά και στρατηγικά αναγκαία για την προσαρμοστικότητα του κρατικού μηχανισμού και την ικανότητα ενσωμάτωσης των

αντίρροπων κοινωνικών δυνάμεων. Κατά την λογικο-ιστορική ανάπτυξη, ωστόσο, της καπιταλιστικής Κρατικής Μορφής, η προσέγγιση του σημείου διακλάδωσης ωθεί τη Κρατική Μορφή, με τη σειρά της, στη προσέγγιση του σημείου θραύσης: το αυτονομημένο χρήμα-Κεφάλαιο ωθεί τη Κρατική Μορφή προς τη μία κατεύθυνση, το αυτονομημένο Πλήθος προς ακριβώς την αντίθετη – το Κράτος πρώτα γίνεται άκαμπτο, γίνεται Πρόσταγμα, έπειτα τείνει σε στο κρίσιμο σημείο Διακλάδωσης, και τελικά στο σημείο θραύσης, κινδυνεύοντας να σπάσει. Σήμερα, η ακαμψία του Κρατικού Μηχανισμού εκφράζεται στην ακαμψία ή ανελαστικότητα της κατανομής των κρατικών δαπανών, στην ακαμψία της κρατικής οικονομικής πολιτικής, στην ακαμψία του κρατικού πολιτικού και ευρύτερα θεσμικού συστήματος. Όπως θα δούμε κατά την ιστορικο-εξελικτική μας εξέταση των καπιταλιστικών Κρατών, το καπιταλιστικό Κράτος, προσεγγίζοντας αυτό το οριακό σημείο-θραύσης, έχει ενεργοποιήσει κάποιες «βαλβίδες αποσυμπίεσης», όπως τον ιδιωτικό και δημόσιο δανεισμό.

Όπως αναφέρθηκε ήδη, το ώριμο έργο των Negri & Hardt, η αντίληψη του ανταγωνιστικού μετασχηματισμού του καπιταλιστικού Έθνους-Κράτους υπάγεται στην ευρύτερη προοπτική της Αυτοκρατορίας του Χρηματικού Κεφαλαίου, απέναντι σε ένα όλο και πιο διεθνοποιημένο, πλανητικό Πλήθος. Η μετατόπιση αυτή των Negri & Hardt σε ένα πλανητικό, κοσμο-συστημικό πλαίσιο ανάλυσης αντλεί με κριτικό τρόπο από την παράδοση της ανάλυσης των κοσμο-συστημάτων των Braudel, Wallerstein, Arrighi. Αναθεωρώντας διαρκώς τις αρχικές τους θέσεις εντός του ερευνητικού προγράμματος της Αυτοκρατορίας, οι Hardt & Negri καταλήγουν στη σύλληψη μιας Αυτοκρατορίας του Κεφαλαίου, ως κανονιστικής υπερδομής της παγκόσμιας αγοράς του ώριμου, ολοκληρωμένου κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Αυτή διακρίνεται από τη σύνθετη αρχιτεκτονική της, τόσο κάθετα-δομικά, από την κορυφή και τα μεσαία διαζώματα μέχρι τη βάση, όσο και οριζόντια-γεωγραφικά, με διαφορετικές ζώνες παγκοσμιοποίησης, κέντρο και περιφέρεια, Δύση και Ανατολή. Υποστηρίζουμε ότι αυτό το ερευνητικό πλαίσιο παραμένει γόνιμο, αν συνειδητοποιηθεί η ιστορική πολλαπλότητα της ίδιας της Αυτοκρατορικής Μορφής. Για παράδειγμα, οι Hardt & Negri αναφέρονται στη Ρώμη και το Βυζάντιο, για να περιγράψουν διαφορετικές εκδοχές θεσμικών καθεστώτων της παγκόσμιας αυτοκρατορικής εξουσίας.

Στο ακόλουθο σχήμα, παραθέτουμε μια στοιχειώδη ιστορική περιοδολόγηση της λογικο-ιστορικής ανταγωνιστικής ανάπτυξης του καπιταλιστικού Κράτους, από τη

σκοπιά των θεωρητικών πορισμάτων αυτής της διατριβής. Για μια πιο ακριβή ιστορικο-χρονολογική περιοδολόγηση, βασιζόμαστε στην στατιστολογική επεξεργασία του Angus Maddison και την οικονομική ιστορία των βιομηχανικών επαναστάσεων που συνοψίζει ο Jeremy Rifkin (Maddison, 2007, 2017):

Πίνακας 9: Λογική Ιστορία του Καπιταλιστικού Κράτους

Λογική Ιστορία	Θεοπατριαρχικό Κράτος	Αστική Κοινωνία/ Πολιτικό Κράτος	Εθνική Φαντασίωση/ Έθνος-Κράτος	Κεφαλαιοκρατικό Κοσμοσύστημα
<p>Πρωταρχική Εμφάνιση</p> <p>(15^{ος}-18^{ος} αιώνας)</p>	<p>Θεοπατριαρχική απαλλοτρίωση¹⁶⁹</p> <p>(ταυτότητα-με-διαφορά πατριαρχίας-σεξουαλικότητας)</p>	<p>Πρωταρχική Συσσώρευση Κεφαλαίου-Εργασίας</p> <p>/</p> <p>Απολυταρχικό Κράτος</p> <p>(ταυτότητα-με-διαφορά κεφαλαίου-εργασίας)</p>	<p>Ηγεμονική-Στρατιωτική Εξουσία</p> <p>(ταυτότητα-με-διαφορά συντεταγμένης-συντάσσουσας εξουσίας)</p>	<p>Μερκαντισμός</p> <p>(ταυτότητα με διαφορά ιμπεριαλιστικού κέντρου-περιφέρειας)</p>

¹⁶⁹. Θεωρούμε πως μια τέτοια ιστορική περιοδολόγηση σκιαγραφείται σε έργα όπως αυτό της Nancy Fraser, που προτείνει μια ιστορική περιοδολόγηση της σχέσης Κεφαλαίου-Κράτους και Φροντίδας, και του Jaques Lacan στο 17ο Σεμινάριό του, όπου συγκροτεί ένα διάγραμμα των 4 Λόγων ως τρόπου θεοπατριαρχικής κοινωνικής οργάνωσης της απόλαυσης και των ιστορικών παραλλαγών της (Lacan, 2014, Fraser, 2016). Για μια πρόταση συστηματικής ιστορικής περιοδολόγησης αυτής της ανταγωνιστικής σχέσης, πβλ. Ευσταθίου, 2015-2016.

<p>Διαμόρφωση Α' (19^{ος})</p>	<p>Οικιακή Εκμετάλλευση και Αναπαραγωγή (αντίθεση πατριαρχίας- σεξουαλικότητας)</p>	<p>1^η βιομηχανική επανάσταση Ανα-παραγωγή ιδιωτικού Κεφαλαίου- Εργασίας / Φιλελεύθερο Κράτος Δικαίου (αντίθεση κεφαλαίου- εργασίας)</p>	<p>Εκτελεστική- Κυβερνητική Εξουσία (αντίθεση συντεταγμένης- συντάσσουσας εξουσίας)</p>	<p>Εμπορικός Ιμπεριαλισμός (αντίθεση ιμπεριαλιστικού κέντρου- περιφέρειας)</p>
<p>Διαμόρφωση Β' (20^{ος})</p>	<p>Οικιακή Εκμετάλλευση και Αναπαραγωγή (αντίθεση πατριαρχίας- σεξουαλικότητας)</p>	<p>2^η βιομηχανική επανάσταση Διευρυμένη Αναπαραγωγή κοινωνικού Κεφαλαίου- Εργασίας / Κορπορατιστικό Κράτος-Πρόνοιας (αντίθεση κεφαλαίου- εργασίας)</p>	<p>Νομοθετική- Κοινοβουλευτική Εξουσία (αντίθεση συντεταγμένης- συντάσσουσας εξουσίας)</p>	<p>Κορπορατιστικός Ιμπεριαλισμός (αντίθεση ιμπεριαλιστικού κέντρου- περιφέρειας)</p>

<p>Ωριμότητα (1973-2008)</p>	<p>Εκπαίδευση παιδιών για την αστική κοινωνία-διάλυση οικογένειας (αντίφαση πατριαρχίας-σεξουαλικότητας)</p>	<p>3^η βιομηχανική επανάσταση Φθίνουσα κοινωνική ανα-παραγωγή κεφαλαίου-εργασίας & Πλασματικός Διαχωρισμός Χρηματικού Κεφαλαίου-Κοινωνικής Εργασίας / Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος (αντίφαση κεφαλαίου-εργασίας)</p>	<p>Επάνοδος Εκτελεστικής-Κυβερνητικής Εξουσίας & Οργανική Εξουσία / Κρατική Ιδεολογία, Κρατική Επιστήμη) (αντίφαση Συντεταγμένης-Συντάσσουσας εξουσίας)</p>	<p>Επιχειρηματικός Ιμπεριαλισμός (αντίφαση ιμπεριαλιστικού κέντρου-περιφέρειας)</p>
<p>Παρακμή (2008 και επ.)</p>	<p>Μετα-πατριαρχία & Θεοπατριαρχική Αναδίπλωση (παρακμή πατριαρχίας-σεξουαλικότητας)</p>	<p>Μετα-βιομηχανική επανάσταση <i>Πρόσδος-Πρόσταγμα</i> Χρηματικού Κεφαλαίου επί της Κοινωνικής Εργασίας</p>	<p>Κρίση Οργανικής Εξουσίας, Εκτελεστικής Εξουσίας / Επάνοδος Ηγεμονικής-Στρατιωτικής Εξουσίας</p>	<p>Αυτοκρατορία του Κεφαλαίου (παρακμή ιμπεριαλιστικού κέντρου-περιφέρειας)</p>

		/ Αυτοκρατορικό Ανταγωνιστικό Κράτος (παρακμή κεφαλαίου- εργασίας)	(παρακμή διαλεκτικής Συντεταγμένης- Συντάσσοουσας εξουσίας)	
--	--	--	---	--

Ακολουθώντας την εγγεληνή *Επιστήμη της Λογικής* σε σχέση με την εγγεληνή φιλοσοφία του Κράτους, και τη διάκριση ανάμεσα σε *Κρατική Ιδεολογία* (Ηγεμονία) και *Κρατική Επιστήμη* (Βιοπολιτική) ως στιγμών της *Οργανικής Εξουσίας* του Έθνους-Κράτους, καθώς και τις αναλύσεις του Negri πάνω στα διαγράμματα εξουσίας του Foucault και την *Κοινωνία Ελέγχου* του Deleuze, προτείνουμε επιπλέον το παραπάνω πίνακα *επιστημολογικής εξέλιξης της Κρατικής Επιστήμης*¹⁷⁰.

¹⁷⁰. Για την ιστορία της κεφαλαιοκρατικής ιδεολογίας του συντηρητισμού, του φιλελευθερισμού, της σοσιαλδημοκρατίας και του νεοφιλελευθερισμού, βλ. Κονδύλης, 2016, Μακφέρσον, 1994, Sassoon, 2001, Dardot & Laval, 2022. Για το σχεδιάσμα μιας επιστημολογίας της Κρατικής Μορφής, στο οποίο βασίζεται και το παραπάνω σχήμα, πβλ. Ευσταθίου & Χαραλαμπίδης, 2015-2016.

Πίνακας 10: Λογική Ιστορία του Καπιταλιστικού Κράτους και Οργανική Εξουσία:
Κρατική Ιδεολογία και Κρατική Επιστήμη

Καπιταλιστική Ανάπτυξη	Πρότυπη Κρατική Μορφή	Κρατική Κυρίαρχη Ιδεολογία (Κρατική Ηγεμονία)	Κρατική Κυρίαρχη Επιστήμη (Κρατική Βιοπολιτική)	Επιστήμη της Λογικής και Κρατική Μορφή
Πρωταρχική Συσσώρευση Κεφαλαίου	Απολυταρχικό Κράτος	Συντηρητισμός (Πεφωτισμένη Δεσποτεία)	Θεο-φυσικό Μηχανικό μοντέλο	Απόλυτος Μηχανισμός
1 ^η βιομηχανική επανάσταση	Φιλελεύθερο Κράτος της Αγοράς	Φιλελευθερισμός	Θερμοδυναμικό Μηχανικό Μοντέλο	Ελεύθερος Μηχανισμός
2 ^η βιομηχανική επανάσταση	Κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας	Σοσιαλδημοκρατία	Ηλεκτρο-χημικό Μοντέλο	Χημισμός
3 ^η βιομηχανική επανάσταση	Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος	Νεοφιλελευθερισμός	Βιο-πληροφοριακό Μοντέλο	Οργανική τελολογία

Μετα-βιομηχανική επανάσταση	Αυτοκρατορικό Ανταγωνιστικό Κράτος	X	X	X
-----------------------------	------------------------------------	---	---	---

Η Πανουργία του Νομαδικού Λόγου

Ποιός είναι, λοιπόν, ο κινητήρας λογικο-ιστορικής ανάπτυξης της Κρατικής Μορφής; Για τον Spinoza, κινητήρας της Κρατικής Μορφής δεν είναι παρά το Πλήθος, που αναζητά τα ορθολογικά θεσμικά μέσα εξασφάλισης της δύναμης, των παθών, της επιθυμίας, της ελευθερίας του. Για τον Hegel, κινητήρας της Κρατικής Μορφής δεν ήταν παρά η Πανουργία του (κρατικού) Λόγου, και μέσα στην παγκόσμια ιστορία, το παγκόσμιο Πνεύμα. Η διαφορά μεταξύ τους, στο σημείο αυτό, είναι αγεφύρωτη, και την εντοπίζουμε σε τουλάχιστον τρία σημεία: ο Spinoza, σε αντίθεση με τον Hegel, υποστηρίζει πως τα πάθη του Πλήθους διαφεύγουν πάντοτε από το Λόγο του Κράτους, και πως ο κρατικός Λόγος είναι που πρέπει να προσαρμόζεται στα πάθη του πλήθους, και όχι το αντίστροφο, όπως υποστηρίζει ο Hegel-για τον οποίο το Κράτος αναπτύσσεται έλλογα πραγματώνοντας αντικειμενικά την ιδέα της ελευθερίας, καθώς χρησιμοποιεί τα πάθη και τα συμφέροντα των πολλών. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Spinoza, από την αμέσως επόμενη στιγμή της σύναψης ενός συμβολαίου ή μιας συμφωνίας μεταξύ κυρίαρχων και πλήθους, και τα δύο μέρη της συμφωνίας σκέφτονται ορθολογικά, με δόλο, πώς θα την παραβιάσουν προς όφελός τους. Έτσι ο Spinoza εντοπίζει μια πανουργία τόσο στα κυρίαρχα πολιτικά υποκείμενα όσο και, πάνω από όλα, στο Πλήθος. Τέλος, στον Spinoza, ο ιστορικός ορίζοντας μιας ουτοπικής κοινωνικής θεσμικής οργάνωσης, με γνώμονα την συναισθηματικά και γνωστικά ώριμη πνευματική κοινότητα του Πλήθους, παραμένει ανοιχτός, και σε δημοκρατική κατεύθυνση. Αντίθετα, στον Hegel ο ιστορικός αυτός ορίζοντας σφραγίζεται ερμητικά, και κάθε άλλη ερμηνευτική δυνατότητα καταπνίγεται από την εγγελιανή στράτευση υπέρ ενός έλλογου Έθνους-Κράτους, μέσα στο οποίο αναιρείται διαλεκτικά, στη πραγματικότητα φαντασιωτικά, το αίτημα της Κοινότητας του Πλήθους.

Για τους Marx & Engels, κινητήρας της Κρατικής Μορφής δεν ήταν παρά η *ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων* και της *πάλης των τάξεων*, που ωθεί το κρατικό μηχανισμό της κυρίαρχης τάξης σε στρατηγικές αναδιαρθρώσεις απέναντι στον ταξικό του εχθρό. Από το έργο του Negri, μπορούμε να εξορύξουμε μια νέα, συμπεριληπτική αντίληψη για το ποιός είναι ο κινητήρας προώθησης της λογικο-ιστορικής ανάπτυξης της Κρατικής Μορφής. Είναι το σπινοζικό *Πλήθος*, ο εγγελιανός *Λόγος*, η μαρξική *ταξική πάλη*, μετατοπισμένα σε έναν νέο ορίζοντα: **η Πανουργία του Νομαδικού Λόγου**.

Εντοπίσαμε το στρατηγικό κέντρο βάρους του Κράτους στις συντεταγμένες του τετραγώνου *Πατριαρχία, Ταξική Κοινωνία, Εθνικό Στρατόπεδο, Ιμπεριαλισμός*. Όσο περισσότερο ο πόλεμος διεξάγεται εντός του εδάφους του Κράτους, τόσο περισσότερη πιθανή είναι η επικράτησή του στην απειλή του εμφυλίου πολέμου. Όταν όμως το Κράτος αναγκάζεται να απομακρυνθεί από τη στρατηγική εστία του, ώστε να αιχμαλωτίσει ό,τι του διαφεύγει, τότε ενεργοποιείται ο παράδοξος νόμος της *«γραμμής απώλειας ισχύος»* ή της *«αυτοκρατορικής υπερέκτασης»*¹⁷¹. Αρχικά, καθώς η στρατηγική-διαλεκτική υπερέκταση του Κράτους το ωθεί μακριά από το κέντρο βάρους του, το Κράτος ολοκληρώνεται διαλεκτικά και ενισχύεται, καθώς συμπεριλαμβάνει και ενσωματώνει την αποκλεισμένη ετερότητά του, το *άλλο* της πατριαρχίας, της ταξικής κοινωνίας, του εθνικού στρατοπέδου, της γεωπολιτικής επιβολής του. Από ένα σημείο απεδαφικοποίησης του Κράτους και μετά, ωστόσο, η τάση ενίσχυσης αντιστρέφεται: αντί το Κράτος να ενδυναμώνεται, αποδυναμώνεται για τους ίδιους ακριβώς λόγους. Όσο το Κράτος διαλεκτικά ενσωματώνει την ετερότητά του και στρατηγικά ολοκληρώνεται, τόσο αναγκάζεται να εξέλθει του εαυτού του, *εκτίθεται* στην ετερότητα των αντιστάσεων και των γραμμών φυγής, *αλλοιώνεται, ρηγματώνεται, απεξαρθρώνεται*. Όσο περισσότερο το Κράτος αιχμαλωτίζει την σεξουαλικότητα που διαφεύγει της πατριαρχίας, το λούμπενπρολεταριάτο που διαφεύγει της αστικής κοινωνίας, το συντάσσον πλήθος που διαφεύγει του συντεταγμένου έθνους-κράτους, τους λαούς χωρίς ιστορία που διαφεύγουν της γεωπολιτικής του, τόσο περισσότερο η διαλεκτική ανάπτυξη των κρατικών πυλώνων ολοκληρώνεται και τα όρια της πατριαρχίας, της ταξικής κοινωνίας, του εθνικού στρατοπέδου, της δυτικής γεωπολιτικής προσεγγίζονται - άρα προσεγγίζεται η παρακμή των πυλώνων του Κράτους, άρα και η παρακμή του ίδιου

¹⁷¹. Βλ. ενδεικτικά Kennedy, 1987, Πλατιάς & Κολιόπουλος, 2021.

του Κράτους. Το ύψιστο σημείο ακμής της Κρατικής Μορφής, σύμφωνα με αυτή την παράδοξη στρατηγική διαλεκτική της, είναι η αρχή της παρακμής της. Αυτή είναι η *Πανουργία του Νομαδικού Λόγου*: τραβώντας το Κράτος έξω από το οικείο έδαφος και την εμβέλεια της στρατηγικής-διαλεκτικής ισχύος του, έξω από το βαρυτικό πεδίο του *εμφυλίου πολέμου* του και των κρατικών περιφράξεων, το αναγκάζει σε παραχωρήσεις και συμβιβασμούς που το αποδυναμώνουν, χωρίς ποτέ να προσχωρεί στο κρατικό κέντρο του, τη κρατική διακυβέρνησή του. Η έκκεντρη στρατηγική της *Πανουργίας του Νομαδικού Λόγου* επιβάλλει την εξωτερική της αντανάκλαση μέσα στις υλικές υποδομές, τις θεσμικές υπερδομές και το στρατηγικό-διαλεκτικό κέντρο του Κράτους, μέχρι αυτό να εκκενωθεί από κάθε κοινωνικό περιεχόμενο. Απέναντι σε αυτή τη τροχιά της εκκένωσής της, η Κρατική Μορφή αναπτύσσει μια αντιφατική θεσμική στρατηγική. Από τη μία πλευρά, αντιδρά αυταρχικά και παρανοϊκά, ως *Αυτοκρατορία*, παλινδρομώντας σε όλους τους παραδοσιακούς πυλώνες της επικράτησής της. Από την άλλη μεριά, αντιδρά διαλεκτικά και μεταρρυθμιστικά, συμπεριλαμβάνοντας τις κοινωνικές περιφέρειες και τους αγώνες τους.

Η νομαδική πανουργία όσων με την επιθυμητική-κοινωνική τους παραγωγή ξεφεύγουν, λιγότερο ή περισσότερο, από τους μηχανισμούς αιχμαλώτισης του Κράτους, είναι που δίνει συγκεκριμένο περιεχόμενο τόσο σε κάθε νέα συντάσσουσα εξουσία, όσο και σε κάθε νέα ανασύνταξη της Κρατικής Μορφής. Αντίθετα, λοιπόν, από ό,τι πίστευε ο Hegel, ίσως τα νομαδικά πάθη και συμφέροντα των καταπιεσμένων, να είναι εκείνα που χρησιμοποιούν πανούργα τη Κρατική Μορφή για την αντικειμενική πραγμάτωσή τους, και όχι το αντίστροφο. Ή μάλλον, αυτό ακριβώς είναι το κεντρικό, πρακτικό διακύβευμα του ανταγωνισμού πάνω στο νόημα της ανθρώπινης ιστορίας.

4. Πέρα από το παρανοϊκό παραλήρημα της Κρατικής Μορφής:

Προς μια εξελικτική κοινωνική ιστορία του καπιταλιστικού Κράτους

Με το τέλος του *Ψυχρού Πολέμου*, ο γερμανικός ναζισμός και ο σοβιετικός κομμουνισμός καταδικάστηκαν στην κοινή συνείδηση ως ολοκληρωτικά συστήματα και ως ψυχωτικές, παρανοϊκές προβολές στον μεγαλομανιακό-σωτηριολογικό ορίζοντα της Παγκόσμιας Ιστορίας¹⁷². Ακολούθησε η διακήρυξη του «*Τέλος της*

¹⁷². Βλ. ενδεικτικά, Arendt, 1988: 34.

Ιστορίας» και των «Μεγάλων Αφηγήσεων», καθώς και κάθε σφαιρικής, τελολογικής κοσμο-ιστορικής αντίληψης. Έκτοτε, η κοινωνιολογία και η ιστοριογραφία αναδεικνύουν περισσότερο τις επιμέρους, ποικιλόμορφες και «μέσης θεωρητικής κλίμακας» διαστάσεις της ιστορίας των διαφόρων κεφαλαιοκρατικών κοινωνιών, και δευτερευόντως μόνο τη γενικότερη, κοινή, μακρο-ιστορική διάστασή τους. Ασκώντας κριτική στη σχολή σκέψης *Varieties of Capitalism*, ο κοινωνιολόγος Wolfgang Streeck μας καλεί, ιδιαίτερα μετά κρίση του 2008, να εστιάσουμε όχι κυρίως στην *ποικιλομορφία* αλλά στα *κοινά χαρακτηριστικά* του καπιταλισμού μέσα στα διαφορετικά κοινωνικά πλαίσια ανάπτυξής του, όσο και στην αυτό-καταστροφική δυναμική του, που διέβλεψαν οι Marx και Schumpeter. Η εξέταση της ιστορικής δυναμικής του καπιταλισμού, και η περιοδολόγησή της ανά ιστορικές εποχές, είναι σημαντική, τονίζει ο Streeck, για να συλλάβουμε με μη στατικό, δυναμικό τρόπο τις φάσεις ανάπτυξης και κρίσης του καπιταλισμού ως ποικιλόμορφου μεν, αλλά ενιαίου συστήματος. Άλλωστε, η προσέγγιση του τύπου *Varieties of Capitalism*, στη πραγματικότητα, περιόρισε τις παραλλαγές του καπιταλισμού που μελετούσε στις διαφορετικές παραλλαγές ενός ιστορικά προσδιορισμένου «νεοφιλελεύθερου» καπιταλισμού, μιας διακριτής εποχής του καπιταλιστικού συστήματος την οποία η σχολή αυτή σκέψης αρνήθηκε να αναστοχαστεί κριτικά, φυσικοποιώντας την σύμφωνα με μια α-ιστορική δίτιμη λογική «φιλελεύθερων» και «συντονισμένων» «οικονομιών της αγοράς». Αδυνατεί έτσι να εξηγήσει τόσο τη γενική τάση «φιλελευθεροποίησης» των καπιταλιστικών οικονομιών, συμπεριλαμβανομένων των «συντονισμένων» οικονομιών, που παρατηρείται σε δεκάδες ανεπτυγμένες καπιταλιστικές χώρες μετά το 1970, όπως και αδυνατεί να κατανοήσει και να ερμηνεύσει, αντίστροφα, την ιστορική εποχή κατά την οποία οι νυν «φιλελεύθερες» οικονομίες, όπως αυτές των ΗΠΑ και της Μ.Βρετανίας, υπήρξαν περισσότερο «συντονισμένες», όπως σηματοδοτείται ιστορικά από τα προγράμματα New Deal και Beveridge, αντίστοιχα (Streeck, 2010).

Ένα συμπέρασμα της εξέτασης των θεωριών της Κρατικής Μορφής στους Spinoza, Hegel, Marx, Negri, είναι η ανάγκη μεθοδολογικής διάκρισης ανάμεσα στη *λογική ιστορία* και την *εξελικτική ιστορία* της Κρατικής Μορφής, και του ειδικά καπιταλιστικού Κράτους. Και οι δύο αυτές οπτικές διαφέρουν από την αμιγώς εμπειρική ή ιστορικο-συγκριτική μέθοδο, που εξετάζει ιστορικές περιπτώσεις μεμονωμένων Κρατών ή ομάδες Κρατών. Η *λογικο-ιστορική* οπτική επιδιώκει αρχικά να κατανοήσει την αιτιογένεση, λογική δομή και λογική ιστορία της Κρατικής

Μορφής, ώστε να κατανοήσει τους γενικούς όρους συγκρότησής της, τις αντιφάσεις της, τους νόμους-τάσεις ανάπτυξης και παρακμής της στον άξονα του ιστορικού χρόνου, ενώ παράλληλα επιδιώκει να παρέχει τα κριτήρια και τα μέτρα *εξορθολογισμού* της Κρατικής Μορφής. Αντίθετα, η *εξελικτική ιστορία* της Κρατικής Μορφής επιδιώκει να κατανοήσει και να δείξει το πώς μια πρότυπη Κρατική Μορφή επικράτησε μεταξύ των καπιταλιστικών Κρατών σε μια ορισμένη ιστορική εποχή. Έτσι λοιπόν, αν η *λογική ιστορία* της Κρατικής Μορφής κινείται ακόμα σε έναν νοητό χώρο, η *εξελικτική ιστορία* της Κρατικής Μορφής κινείται σε έναν πιο συγκεκριμένο ιστορικό χώρο, μολονότι στη προσέγγισή της ο ιστορικός χώρος εφάπτεται με τον νοητό χώρο. Η εξελικτική ιστορία του καπιταλιστικού Κράτους μας δείχνει, πέρα από κάθε παρανοϊκή σύλληψη της Ιστορίας και μέσα από την ιστορική εμπειρία των καπιταλιστικών κοινωνιών, πως το *εξελικτικά προσαρμοστικότερο καπιταλιστικό Κράτος* είναι αυτό που επιβιώνει μέσα στις συνθήκες του κοινωνικού και διεθνούς ανταγωνισμού, αποτελώντας ιστορικό αποτέλεσμα αφενός της λογικο-ιστορικής τάσης εξορθολογισμού της Κρατικής Μορφής, προς επίλυση των αντιφάσεών της, αφετέρου των συγκεκριμένων κοινωνικο-ιστορικών προβλημάτων που τη διατρέχουν. Η πλέον ορθολογική κρατική στρατηγική επιβάλλεται τελικά ως η πλέον εξελικτικά σταθερή, ενώ υπάρχει πάντοτε μια ομάδα καπιταλιστικών Κρατών τα οποία, σε μια ορισμένη ιστορική εποχή, γίνονται τα εξελικτικά πρότυπα, θέτοντας το *άνω και κάτω στρατηγικό φράγμα* για όλα τα υπόλοιπα, που θα πρέπει να ακολουθήσουν τις ίδιες στρατηγικές αν θέλουν να γίνουν προσαρμοστικά και ανταγωνιστικά μέσα στο διεθνές περιβάλλον.

Προτείνουμε αρχικά την εφαρμογή μιας στρατηγικής-διαλεκτικής προσέγγισης στην κοινωνική ιστορία του καπιταλιστικού Κράτους και των επιμέρους καπιταλιστικών Κρατών. Σε όσα ακολουθούν, παραθέτουμε ένα συνοπτικό σχέδιασμα μιας τέτοιας ανασυγκρότησης της ιστορίας του νεωτερικού ευρωπαϊκού Κράτους από τη σκοπιά του άνω στρατηγικού-εξελικτικού φράγματος της Κρατικής Μορφής σε κάθε ιστορική περίοδο.

Η ανάδυση του νεωτερικού ευρωπαϊκού καπιταλιστικού Κράτους είχε τις εξής ιστορικές προϋποθέσεις:

1. Ιστορική *δημογραφική, περιβαλλοντική, οικονομική και πολιτισμική Κρίση* του προηγούμενου κοινωνικο-θεσμικού συστήματος, δηλαδή του ευρωπαϊκού φεουδαρχικού συστήματος και του νομικο-πολιτικού του εποικοδομήματος, Παράλληλα έχουμε την άνοδο της αστικής-εμπορικής τάξης των πόλεων, που

αμφισβητεί τα προνόμια των γαιοκτημόνων και ευγενών, ωθώντας σε ένα κύκλο πολέμων διανομής (Wallerstein, 2011a & 2011b, Bernstein & Milza, 1997a & 1997b, Cipolla, 1988).

2. Άνοδος της απειλής και της πραγματικότητας του (*εμφυλίου*) Πολέμου σε έναν ενιαίο αλλά κατακερματισμένο ευρωπαϊκό χώρο (Schmitt, 2006: 127-128), με κορυφαίες στιγμές τις Εξεγέρσεις των Χωρικών, τον Εκατονταετή Πόλεμο (1335-1345) και τον *Τριακονταετή Πόλεμο* (1618-1648). Η αυξανόμενη συχνότητα και σφοδρότητα των πολέμων ήταν καθοριστική για την ίδρυση και τη διαμόρφωση των νεωτερικών ευρωπαϊκών Κρατών¹⁷³. Σύμφωνα με την περίφημη διαπίστωση του Charles Tilly, «Ο πόλεμος έκανε το Κράτος, και το Κράτος τον πόλεμο». Η συνάρτηση ανάμεσα στη συγκρότηση των κρατών, στην οικοδόμηση των στρατών και στη διατήρηση του εσωτερικού ελέγχου, αποτελεί κλειδί τόσο για τη κατανόηση του κρατικού φαινομένου όσο και των επαναστάσεων (Tilly, 1975: 24, 34, 42, 81, βλ. και)¹⁷⁴.

3. Ανάδυση του *Απολυταρχικού Κράτους* και η εδραίωσή του, με τη λεγόμενη «*Συνθήκη της Βεστώλιας*» (1648) ως της πλέον εξελικτικά σταθερής κυρίαρχης στρατηγικής επικράτησης στον εμφύλιο πόλεμο, έναντι τόσο των κοινωνικών ταραχών όσο και των θεσμικά ανταγωνιστικών μορφών, των εμπορικών πόλεων-κρατών και των γαιοκτημονικών βασιλείων. Το Απολυταρχικό Κράτος ανέπτυξε τους βασικούς *φορολογικούς, στατιστικούς-δημογραφικούς, στρατιωτικούς και διοικητικούς-γραφειοκρατικούς* του μηχανισμούς, για να αντεπεξέλθει στις κοινωνικές και οργανωτικές αναγκαιότητες αυτής της ταραγμένης εποχής (Van Creveld, 2003: 80,

¹⁷³ . Η συχνότητα των διακρατικών πολεμικών αναμετρήσεων από τον 16^ο αιώνα και η τροχιά της μέχρι το 1789, είναι χαρακτηριστική. Αν μετρήσουμε μόνο τους πολέμους στους οποίους συμμετείχαν μία ή περισσότερες Μεγάλες Δυνάμεις, θα δούμε ότι τουλάχιστον ένας πόλεμος βρισκόταν σε εξέλιξη για 95 χρόνια κατά τον 16^ο αιώνα και για 94 χρόνια κατά τον 17^ο. Ο αριθμός μειώνεται στα 78 για τον 18^ο και στα 40 για τον 19^ο, ενώ ανέρχεται σε ελάχιστα περισσότερα από 50 έτη για τον 20^ο. Χρησιμοποιώντας έναν ευρύτερο ορισμό του πολέμου, καταγράφονται 281 πόλεμοι για την περίοδο 1400-1559, 162 για την περίοδο 1559-1648, και σε 145 για την περίοδο 1648-1789. Οι πόλεμοι του 18^{ου} αιώνα διήρκεσαν περισσότερο, και συμμετείχαν σ'αυτούς περισσότερες δυνάμεις σε σχέση με τους πολέμους προηγούμενων ή ακόλουθων αιώνων. Μεταξύ 1559 και 1648, η Ισπανία και η Σουηδία έχουν τα πρωτεία της πολεμικής δραστηριότητας, διεξάγοντας πολέμους σε 83 από τα χρόνια της εν λόγω περιόδου. Από το 1648 έως το 1789, η Γαλλία έχει τα πρωτεία σε 80 από τα 141 χρόνια της περιόδου (βλ. Ferguson 2009: 77, 78, 79, 80).

¹⁷⁴ . Όπως σημειώνει στο ίδιο κείμενο ο Tilly, η σχέση του πολέμου με το Κράτος έχει ένα παραδοξολογικό χαρακτήρα: από τη μια μεριά, ο πόλεμος απαιτεί ανθρώπινους και υλικούς πόρους, και κυρίως φόρους που βρίσκουν αντίσταση τόσο από τις κυρίαρχες ελίτ όσο και από τις μάζες. Από την άλλη, ο πόλεμος φέρνει την αποδυνάμωση της κρατικής ικανότητας σε καταστολή, μαζί με την αποδυνάμωση της κρατικής ικανότητας ικανοποίησης των εγχώριων αναγκών, απαιτήσεων και υποχρεώσεων. Παραδόξως, λοιπόν, η στρατιωτικοποίηση του Κράτους έχει συχνά ως συνέπεια την αποδυνάμωσή του, και τελικά τη διάσπαση, τη διάλυση, την κρίση εμπιστοσύνης ή και των ήττα των οργανωτικών δυνάμεων που είναι επιφορτισμένες με τον εσωτερικό έλεγχο.

107, 108, 127, 171 και επ., Strayer, 2012, Anderson P., 2003, Anderson M.S., 1987: 124-144, 160 και επ.).

Το *Απολυταρχικό Κράτος* διαδέχονται άλλες καπιταλιστικές κρατικές μορφές, εκ των οποίων οι πλέον αξιοσημείωτες είναι το *Φιλελεύθερο Κράτος της Αγοράς*, το *Κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας*, και το *Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος*¹⁷⁵. Σε όλη τη μέχρι τώρα ιστορία του, το καπιταλιστικό Κράτος διασφαλίζει πάντοτε στρατηγικά, σε έναν δοσμένο κοινωνικο-ιστορικό σχηματισμό, ένα κυρίαρχο μπλοκ εξουσίας και εκμετάλλευσης¹⁷⁶, ενώ διαχρονικά στηρίζεται, παρά τις στρατηγικές αναπροσαρμογές του, πάντοτε στους πυλώνες της (θεο)πατριαρχικής κυριαρχίας, της ταξικής εκμετάλλευσης, της εθνικής-ρατσιστικής φαντασίωσης, της ιμπεριαλιστικής-

¹⁷⁵. Οι Michlethwait και Wooldridhe (2014: 27) διακρίνουν 4 πολιτικές επαναστάσεις στη δομή του Κράτους κατά τη νεωτερική εποχή: την πολιτική επανάσταση του *Απολυταρχικού Κράτους*, που συμπυκνώνεται στο έργο του Thomas Hobbes, την πολιτική επανάσταση του *Φιλελεύθερου Κράτους*, που βρίσκει μια χαρακτηριστική της έκφραση στο έργο του John-Stuart Mill, την πολιτική επανάσταση του *Κοινωνικού Κράτους*, που σχηματοποιείται στο έργο της Beatrice Webbs, ενώ σήμερα βρίσκεται εν εξελίξει μια 4^η επανάσταση, με επίκεντρο, για πρώτη φορά, κράτη εκτός Δύσης, και συγκεκριμένα τη Σιγκαπούρη και την Κίνα. Στο σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος, για το οποίο ο «νεοφιλελευθερισμός» ήταν μια παρένθεση ή απλώς μια προσωρινή, μεταβατική μορφή, η *Αξιοκρατία* αντικαθιστά την *Αντιπροσώπευση* ως βασική αρχή της σχέσης της κοινωνίας με το Κράτος. Σύμφωνα με τη Marianna Mazuccato, και παρά τις νεοφιλελεύθερες αφηγήσεις περί απόλυτης επικράτησης του ιδιωτικού τομέα, το σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος ήδη είναι, και οφείλει να είναι ακόμη περισσότερο, ένα *Επιχειρηματικό Κράτος* (Mazuccato, 2015). Άλλωστε, η πραγματική και δυναμική συμβολή της κρατικής παρέμβασης στην επιχειρηματική δραστηριότητα μετά το 1970 και 1990 έχει δοκιμαστεί ευρέως τόσο στις ΗΠΑ και τη Γερμανία (στη δεύτερη, σύμφωνα με τις κατευθύνσεις του *ordoliberalismus*), όσο και στα καπιταλιστικά κράτη της Ανατολικής και Νοτιοανατολικής Ασίας (Νότια Κορέα, Κίνα, Χόνγκ-Κόνγκ, Σιγκαπούρη, Ινδία, Ταϊλάνδη, Ταϊβάν, Βιετνάμ, Μαλαισία, Φιλιππίνες, Ινδονησία) -γεγονός που ανέδειξε η βιβλιογραφία περί «*Αναπτυξιακού Κράτους*» (Evans & Heller, 2015). Σε ανάλογη κατεύθυνση περιγραφής ενός *Επιχειρηματικού Κράτους* κινούνται οι Bob Jessop, που κάνει λόγο για ένα *συνυπεριανό Κράτος*, και ο Cerny, που καθιερώνει τον όρο *Ανταγωνιστικό Κράτος* (Cerny, 1997).

¹⁷⁶. Στο πεδίο της κοινωνιολογικής επιστήμης, το ερώτημα του *ποιός κυριαρχεί* απασχόλησε πολλούς μελετητές διαφορετικών προσεγγίσεων, με κυρίαρχη την αντιπαράθεση ανάμεσα σε θεωρητικούς των ελίτ ή/και βεμπεριανές προσεγγίσεις, από τη μία πλευρά, και σε μαρξιστές θεωρητικούς από την άλλη πλευρά, ανάμεσα δηλαδή στις θέσεις περί *κυριαρχίας μιας πολιτικής-γραφειοκρατικής ελίτ* και περί *κυριαρχίας μιας κοινωνικής τάξης*. Η συστηματική προσπάθεια του E.O.Wright να συνθέσει, στην έννοια του *κυρίαρχου μπλοκ εξουσίας*, τις βεμπεριανές και μαρξιστικές προσεγγίσεις, καθώς και ορισμένες μελέτες πεδίου, όπως αυτές των Michael Mann (Mann, 2006: 139 και επ) και John Scott για τη Βρετανία (Scott, 1991), και του William Domhoff για τις Η.Π.Α (Domhoff, 2005), προήγαγαν μια τέτοια σύνθεση. Πράγματι, φαίνεται πως σε κάθε περίπτωση, υπάρχει ένα διακριτό *κοινωνικο-ταξικό, επιχειρηματικό και πολιτικο-γραφειοκρατικό* κυρίαρχο μπλοκ εξουσίας, που αποτελεί την συγκεκριμένη απάντηση στο ερώτημα *ποιός επικρατεί/κυριαρχεί* μέσα σε έναν συγκεκριμένο ιστορικό κοινωνικό σχηματισμό, την απάντηση δηλαδή στο ερώτημα του *υποκειμένου* της κρατικής στρατηγικής. Επιπλέον, μπορούμε να διακρίνουμε τα διαθεματικά χαρακτηριστικά αυτού του κυρίαρχου μπλοκ εξουσίας, αξιοποιώντας αφενός την έννοια της στρατηγικής επιλεκτικότητας του Κράτους που αναφέραμε ήδη και την οποία προτείνει ο Jessop για τις κρατικές πολιτικές που προκρίνουν την αναπαραγωγή της καταπίεσης σε φύλο, τάξη, έθνος, αφετέρου την έννοια της *Κυριαρχίας* (*Kyriarchy*) που προτείνει η Schüssler, ως εκείνη που μπορεί να περιγράψει εννοιολογικά τη συστηματική άρθρωση των επιμέρους συστημάτων καταπίεσης και τη σύσταση μιας διαθεματικά συνεκτικής κυριαρχίας. Μελετώντας την δομή της αρχαίας αθηναϊκής κοινωνίας, η Schüssler συλλαμβάνει τη διαθεματική Κυριαρχία ως μια πυραμιδική ιεραρχία, με τα πλέον πολλαπλώς δομικά καταπιεσμένα υποκείμενα στη *βάση* και τα πλέον δομικά προνομιούχα και κυρίαρχα στην *κορυφή* (Schüssler, 1992).

αποικιοκρατικής επέκτασης¹⁷⁷, Κάθε κοσμο-ιστορική κρατική στρατηγική αναδιάρθρωση υπήρξε απάντηση σε έναν ιστορικό κύκλο έκρηξης της επιθυμητικής και κοινωνικής παραγωγής πληθυσμού και πλούτου, όξυνσης του κοινωνικού ανταγωνισμού, ανανέωσης της απειλής του εμφυλίου πολέμου.

Έτσι λοιπόν, το «Φιλελεύθερο Κράτος» που διαδέχτηκε το *Απολυταρχικό Κράτος* ύστερα από έναν κύκλο παρατεταμένων ταξικών και εθνικών επαναστάσεων από τα τέλη του 18ου αιώνα, δεν αποτέλεσε μια ριζική ασυνέχεια σε σχέση με το Απολυταρχικό Κράτος και δεν σηματοδότησε μια «μακρά περίοδο ειρήνης»¹⁷⁸ αλλά την οργάνωση σφοδρού ταξικού, αποικιακού και εμπορικού-ιμπεριαλιστικού πολέμου, κυρίως ενάντια στους υποτελείς, παράλληλα με τη, σχετική μόνο, μείωση των τριβών μεταξύ των ευρωπαϊκών κρατών. Ο βαθύς κοινωνικο-πολιτικός μετασχηματισμός του 19ου αιώνα βασιζόταν σε μια διττή επανάσταση, τη πρώτη Βιομηχανική Επανάσταση, με σημείο αναφοράς την Αγγλία, και την Εθνική Επανάσταση, με σημείο αναφοράς τη Γαλλία, (Hobsbawm, 2008: 11,46, 83, Gellner 1992: 43 και επ). Η διαδικασία εκβιομηχάνισης και η διαμόρφωση του έθνους-κράτους συμβαδίζουν ιστορικά ως οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Στο Φιλελεύθερο Κράτος της Αγοράς έχουμε έναν εξορθολογισμό τόσο των υλικών-κοινωνικών πυλώνων του Κράτους, όσο και των θεσμικών μηχανισμών του. Το Φιλελεύθερο Κράτος παραλαμβάνει από το Απολυταρχικό Κράτος τον δημογραφικό, φορολογικό, στρατιωτικό, αστυνομικό και γραφειοκρατικό μηχανισμό του, και τον αναπτύσσει περαιτέρω, για να ανταποκριθεί στις ανάγκες του αναδύμενου σφοδρού κοινωνικο-ταξικού εμφυλίου. Τρεις κατηγορίες ιστορικών συμβάντων κατά τη διάρκεια αυτής της «μακράς φιλελεύθερης ειρήνης» μας επιτρέπουν να αναδείξουμε τον στρατηγικό και πολεμικό χαρακτήρα του Κράτους: από τη μία μεριά, ο μακρύς

¹⁷⁷. Για ένα γενικό και εισαγωγικό πλαίσιο ανάλυσης της διαθεματικής καταγωγής του καπιταλισμού και του πολύμορφου πολέμου που αυτός εξαπέλυσε για να εδραιώσει την κυριαρχία του, βλ. Robinson, 1983, Foucault, 2004, Federici, 2011: 64, 124, 127, Winner, 2013., Alliez & Lazarrato, 2016, Boyer, 2019. Μπορούμε να θεωρήσουμε την περίφημη εργασία του Max Weber για την *Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού* μια διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στην θεοπατριαρχική πειθαρχία, στην ειδικά προτεστατική της μορφή, με την ανάπτυξη του νεωτερικού καπιταλιστικού συστήματος στην Ευρώπη (Weber, 2006).

¹⁷⁸. «Ο πολιτισμός του 19^{ου} αιώνα στηριζόταν σε τέσσερις θεσμούς. Πρώτος, ήταν το σύστημα ισορροπίας δυνάμεων, που για έναν αιώνα απέτρεψε την έκρηξη μακροχρόνιου και καταστροφικού πολέμου ανάμεσα στις Μεγάλες Δυνάμεις. Δεύτερος, ήταν ο διεθνής κανόνας του χρυσού, που συμβόλιζε μία μοναδική οργάνωση της παγκόσμιας οικονομίας. Τρίτος, ήταν η αυτορρυθμιζόμενη αγορά, που παρήγαγε έναν πρωτοφανή υλικό πλούτο. Τέταρτος, ήταν το φιλελεύθερο κράτος [...] Ο 19^{ος} αιώνας παρήγαγε ένα φαινόμενο πρωτάκουστο στα χρονικά του δυτικού πολιτισμού, μιαν εκατονταετή ειρήνη: 1815-1914. Εκτός από τον Κριμαϊκό Πόλεμο-ένα λίγο πολύ αποικιακό γεγονός-Αγγλία, Γαλλία, Πρωσία, Αυστρία, Ιταλία και Ρωσία δεν ενεπλάκησαν σε πόλεμο μεταξύ τους, παρά μόνο για 18 μήνες συνολικά» (Polanyi, 2007: 9, 11).

εθνικο-λαϊκός απελευθερωτικός πόλεμος, από την άλλη μεριά. ο μακρύς κοινωνικο-ταξικός εμφύλιος πόλεμος, στην Ευρώπη αλλά και σε πολλές χώρες του κόσμου, και τέλος, ο μακρύς ιμπεριαλιστικός-αποικιοκρατικός πόλεμος. Το πρώτο μεγάλο επαναστατικό κύμα κατά τη μεταναπολεόντεια περίοδο ήταν αυτό του περιόδου 1820-1824, στην Ευρώπη με επίκεντρο τη Μεσόγειο-την Ισπανία (1820), τη Νεάπολη (1820), την Ελλάδα (1821), αλλά και τη Λατινική Αμερική - «Μεγάλη Κολομβία», την Αργεντινή, τη Χιλή, το Μεξικό (1821), τη Βραζιλία (1822). Το δεύτερο κύμα εμφανίστηκε στα 1829-1834-Βέλγιο (1830), Πολωνία (1830-1831), Ιρλανδία (1829), ενώ κοινωνική αναστάτωση επικράτησε την ίδια περίοδο σε Γαλλία, Ιταλία, Γερμανία και Βρετανία (Hobsbawm, 2008: 161-165). Το δεύτερο επαναστατικό κύμα στην ουσία σήμανε την οριστική ήττα της αριστοκρατίας από τις αστικές δυνάμεις στη δυτική Ευρώπη, με την ενεργό συμμετοχή των λαϊκών τάξεων, αγροτικών και προλεταριακών τάξεων. Την ίδια ιστορική περίοδο, στην οποία δεσπόζει το πρόβλημα του φτωχού όχλου ως συνέπεια των βιομηχανικών και εθνικών ριζικών ανατροπών, ξεσπούν ευρωπαϊκοί εμφύλιοι, ταξικοί και εθνικοί πόλεμοι και κοινωνικές εξεγέρσεις, που κορυφώνονται το 1848, ενώ λίγα χρόνια αργότερα ξεσπούν ο σφοδρότατος Αμερικανικός Εμφύλιος Πόλεμος (1861-1865), και ο ακόμη σφοδρότερος εμφύλιος πόλεμος στην Κίνα που προκλήθηκε από την εξέγερση των Ταϊπίνγκ ενάντια στη δυναστεία των Τσίνγκ (1850-1864). Υπο την πίεση αυτής της ραγδαίας ανόδου των εμφυλίων και ταξικών ταραχών, το Φιλελεύθερο Κράτος αναδιαρθρώνει και εκσυγχρονίζει την Αστυνομία που είχε παραλάβει από το Απολυταρχικό Κράτος, καθώς η συμβολή του Στρατού στην εσωτερική καταστολή κρίθηκε ανεπαρκής. Η Αστυνομία αναπτύχθηκε ιδιαίτερα στην Αγγλία, τη Γαλλία, τη Πρωσία, και αργότερα στις Η.Π.Α, με πυρήνα την επιστήμη της Polizeiwissenschaft και την πρακτική της Μητροπολίτικης Αστυνομίας (Campesi, 2016, Van Creveld, 196, 197, 244-246,). Ιδιαίτερη μνεία αξίζει να γίνει στον αποικιοκρατικό χαρακτήρα της περίφημης μακράς φιλελεύθερης-ειρηνικής περιόδου. Στο πρώτο μισό του 19ου αιώνα, το ενδιαφέρον των ευρωπαϊκών κρατών για την αποικιακή τους εξάπλωση πράγματι περιορίστηκε, καθώς η αμερικανική ανεξαρτητοποίηση από την Αγγλία, η Γαλλική Επανάσταση και οι Ναπολεόντειοι Πόλεμοι προκάλεσαν ένα ντόμινο εξελίξεων, που έστρεψε το ενδιαφέρον του αγγλικού και του γαλλικού Κράτος στο εσωτερικό κοινωνικό μέτωπο. Ωστόσο η Βρετανία διατήρησε ένα πρόγραμμα εγκατάστασης αποίκων και απελευθέρωσης δούλων στη Γκάμπια και τη Σιέρα Λεόνε στη Δυτική Αφρική, πήρε τον έλεγχο της αποικίας του Ακρωτηρίου στη Νότια Αφρική, επέκτεινε

τον έλεγχο της επί της Ινδίας, κατέκτησε τη Μαλαισία και τη Σιγκαπούρη, προώθησε τον εοικισμό της Αυστραλίας., Η Γαλλία βρέθηκε να κατέχει μερικά νησιά στην Καραϊβική, τη Γουινέα και σποραδικές κτήσεις στον Ατλαντικό, στον Ινδικό και στην Ινδία, ενώ έβαλε στο στόχαστρο την αποικιακή κατάκτηση της Αιγύπτου, της Αιτής και της Αλγερίας. Το γαλλικό Κράτος, υπό τον βασιλιά Κάρολο Ι, κατάφερε να πετύχει την αποικιοκρατική κατάληψη του Αλγερίου το 1830, ενώ μετά την άνοδο στην εξουσία του Ναπολέοντα ΙΙΙ, θα ξεκινήσει η προσπάθεια κατάληψης της Ινδοκίνας (1858). Η Ισπανία περιορίστηκε στην εκμετάλλευση της Κούβας και του Πουέρτο Ρίκο στην Αμερική, και των Φιλιππίνων στον Ειρηνικό, ενώ η Πορτογαλία κινήθηκε προς τη σταδιακή μετατροπή των αποικιών της, όπως η Αγκόλα, το Πράσινο Ακρωτήριο και η Μοζαμβίκη, σε αποικίες εγκατάστασης και γεωργικής εκμετάλλευσης (Φλιτούρης, 2015: 134-138). Η νεώτερη έρευνα απομυθοποίησε λοιπόν την ιδεολογία της φιλελεύθερης θεωρίας του εμπορίου του 19ου αιώνα, αποδεικνύοντας πως επρόκειτο στη πραγματικότητα για έναν «ιμπεριαλισμό του ελεύθερου εμπορίου» ή απλώς για έναν εμπορικό ιμπεριαλισμό, ως απάντηση στον αυξανόμενο κοινωνικο-ταξικό ανταγωνισμό (Mommsen, 2007: 37, 57). Ο εμπορικός ιμπεριαλισμός, με ηγέτιδα δύναμη τη Μεγάλη Βρετανία, επέβαλε πάνω σε πιο αδύναμα κράτη την αρχή της «ανοιχτής θύρας». Η Βρετανία έχει τα πρωτεία σε πολέμους που διεξάγονταν εκτός Ευρώπης μεταξύ 1815 και 1914 (πολεμώντας τα 71 από τα 99 χρόνια). Σημειώθηκαν 72 ξεχωριστές βρετανικές στρατιωτικές εκστρατείες στη διάρκεια της διακυβέρνησης της Βασίλισσας Βικτώριας-περισσότερες από μία για κάθε χρόνο της επονομαζόμενης *pax Britannica*. Παρά τη συγκριτική (διακρατική) ηρεμία της περιόδου 1816-1913, πραγματοποιήθηκαν περίπου 100 αποικιακοί πόλεμοι, στην πλειοψηφία τους από τη Βρετανία, τη Γαλλία και τη Ρωσία, με τη κλίμακα των πολέμων αυτών να είναι μικρή εξαιτίας της υπεροχής των αυτοκρατορικών δυνάμεων. Σε σχετικά μικρή κλίμακα έντασης παρέμεναν και οι πόλεμοι για την εθνική ανεξαρτησία, πάνω από 28 κατά την εξεταζόμενη περίοδο. Οι Μεγάλες Δυνάμεις διατηρούσαν την εμπόλεμη κατάσταση μεταξύ τους σε ένα ιστορικά ελάχιστο σημείο. Εκτός από τον Κριμαϊκό Πόλεμο, οι συγκρούσεις τους διαρκούσαν σπάνια περισσότερο από μερικές βδομάδες κατά την περίοδο 1854-1871 (Ferguson, 2009: 79-80 και επ).

Το «Κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας», που ακολούθησε την άνοδο του οργανωμένου εργατικού κινήματος και των κοινωνικών εξεγέρσεων από τα μέσα του 19ου αιώνα, δεν αποτέλεσε μια φυσική προοδευτική εξέλιξη από το Κράτος Δικαίου

στο Κοινωνικό Κράτος, αλλά μια ευφυή υψηλή στρατηγική επικράτησης και εκμετάλλευσης, που διατήρησε, σε μετασχηματισμένη μορφή, όλους τους πυλώνες του νεωτερικού Κράτους¹⁷⁹. Αν η πρωταρχική, πειραματική εμφάνιση του Κράτους πρόνοιας αποτέλεσε στιγμή μιας στρατηγικής επικράτησης της κυρίαρχης τάξης απέναντι στην κοινωνικο-ταξική απειλή αποσταθεροποίησης, η επέκταση και σταθεροποίηση του Κράτους Πρόνοιας στηρίχτηκε στις εφαρμογές της δεύτερης βιομηχανικής επανάστασης και την εφαρμογή επιστημονικών μεθόδων στην οργάνωση της εργασίας, που περιγράφονται ως «ταιϋλορισμός-φορντισμός». Το κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας, ως στρατηγική επικράτησης, οικοδομήθηκε σταδιακά και με γνώμονα τις ανάγκες του κοινωνικο-ταξικού πολέμου: αρχικά, εδραιώθηκε σε ορισμένες χώρες ο ταξικός-κορπορατιστικός συμβιβασμός. Ακολούθησαν, με μικρή ιστορική καθυστέρηση, οι μηχανισμοί κεφαλαιοκρατικής κοινωνικής αναπαραγωγής μέσω της αναδιανομής του πλούτου. Τέλος, με σημαντική ιστορική καθυστέρηση, αναπτύχθηκαν οι θεσμικοί μηχανισμοί κοινοβουλευτικής αντιπροσώπευσης για τον γενικό πληθυσμό των πολιτών, αντρών και γυναικών. Η βιβλιογραφία πάνω στο Κράτος Πρόνοιας αναγνωρίζει συχνά τρία ή τέσσερα κύματα εξέλιξής του: το πρώτο κύμα (1870-1930) είναι αυτό του πειραματισμού, το δεύτερο αυτό της σταθεροποίησης (1930-1950), το τρίτο κύμα είναι αυτό της μεταπολεμικής επέκτασης (1950-1970) και το τέταρτο κύμα (1970 μέχρι σήμερα) είναι αυτό της κρίσης και αναδιάρθρωσης. Παρατηρούμε ότι διαφορετικοί «δείκτες» ανάπτυξης της κρατικής πρόνοιας, υποδεικνύουν τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, και πιο συγκεκριμένα την περίοδο 1880-1914, ως το ιστορικό διάστημα πρωταρχικής εμφάνισης του σύγχρονου καπιταλιστικού Κράτους Πρόνοιας. Αυτή την ιστορική περίοδο εισάγονται και γενικεύονται η κρατική κοινωνική ασφάλιση και τα κύρια κρατικά προνοιακά προγράμματα (για εργατικά ατυχήματα, υγεία, συντάξεις, ανεργία, οικογένεια), το δικαίωμα ψήφου (αρχικά για τους άντρες) και η ανάπτυξη των κρατικών κοινωνικών δαπανών. Ο Christopher Pierson παρατηρεί, επιπλέον, ότι η επέκταση του εκλογικού δικαιώματος και της πολιτειότητας βρίσκεται σε ισχυρή

¹⁷⁹ . Αν η διατήρηση της ταξικής εκμετάλλευσης, της εθνικής φαντασίωσης και του ιμπεριαλιστικού-αποικιοκρατικού συστήματος με το καπιταλιστικό Κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας είναι αρκετά προφανής, λιγότερο προφανής είναι η διατήρηση του πατριαρχικού συστήματος. Η κριτική προς τις κυρίαρχες θεωρήσεις του Κράτους Πρόνοιας αποκάλυψε τον έμφυλο χαρακτήρα της κοινωνικής αναπαραγωγής που αυτό προϋπέθετε. Αποκάλυψε δηλαδή τον πατριαρχικό πυλώνα της οικογένειας, της εργασίας, της κοινωνικής αναπαραγωγής. Οι πολιτικές του Κράτους Πρόνοιας επηρεάζουν άντρες και γυναίκες με διαφορετικούς τρόπους, υιοθετώντας διάφορα μοντέλα έμφυλων και πατριαρχικών σχέσεων (Λαλιώτη, 2018: 46 και επ., 49).

θετική συσχέτιση με το καθολικό δικαίωμα ψήφου ειδικά των αντρών, και όχι των γυναικών, και με τη πρόωμη ανάπτυξη της κοινωνικής ασφάλισης (Pierson, 2006).

Ο Esping-Andersen τονίζει πως οι πρώτες σημαντικές πρωτοβουλίες για την εδραίωση του Κράτους Πρόνοιας «προηγήθηκαν της ανάπτυξης της δημοκρατίας» και «παρακινήθηκαν δυναμικά από την επιθυμία να αναχαιτιστεί η διεύρυνση της δημοκρατίας»: αυτό δείχνουν τα παραδείγματα της προνοιακής στρατηγικής των Ναπολέοντα Γ' στη Γαλλία, Bismarck στη Πρωσία, von Taaffe στην Αυστρία. Αντίθετα, το Κράτος Πρόνοιας αναπτύχθηκε αργότερα εκεί που η (φιλελεύθερη) δημοκρατία έφτασε νωρίς, όπως στις ΗΠΑ, την Αυστραλία, την Ελβετία. Όπως εξηγεί ο Esping-Andersen, η συντηρητική πολιτική οικονομία αναδύθηκε ως αντίδραση στη Γαλλική Επανάσταση και την Κομμούνα του Παρισιού, δεδηλωμένα εθνικιστική και αντεπαναστατική, επιζητώντας την αναχαίτιση της δημοκρατικής ωστικής δύναμης (Andersen, 2006: 88, 89). Η αυταρχική καταγωγή του Κράτους Πρόνοιας υποδηλώνει πως τα κρατικά κίνητρα θεσμοθέτησής του εξηγούνται πληρέστερα αν τοποθετηθούν στο ευρύτερο πλαίσιο μιας κρατικής υψηλής στρατηγικής αποτροπής του εμφυλίου πολέμου, αντί του ερμηνευτικού πλαισίου με επικεντρώνεται στον προοδευτικό, ηθικοπολιτικό μετασχηματισμό και εκδημοκρατισμό του Κράτους Δικαίου και του Κοινωνικού Κράτους.

Στην Αγγλία, κορυφαία αποτύπωση της υψηλής στρατηγικής σύλληψης του κορπορατιστικού κράτους πρόνοιας, υπήρξαν, αρχικά, η Φαβιανή Εταιρεία (Fabian Society), που ιδρύθηκε από σημαίνουσες προσωπικότητες όπως η Martha Beatrice Webb και πήρε το όνομά της από τον Ρωμαίο στρατηγό Quintus Fabius Maximus Verrucosus, γνωστό για την υπονομετική στρατηγική πολεμικών. Η Φαβιανή Εταιρεία, που είχε ως έμβλημα ένα λύκο με προβιά, είχε σκοπό την αναχαίτιση των πιο ριζοσπαστικών εργατικών-κοινωνικών τάσεων και την αναγέννηση της βρετανικής κοινωνίας. Μετά τη Ρωσική Επανάσταση, η στρατηγική αυτή εκφράστηκε με τον κεϋνσιανισμό, τη δέσμη οικονομικών και θεσμικών προτάσεων του John Maynard Keynes. Από τις *Οικονομικές Συνέπειες της Ειρήνης* το 1919 μέχρι τη *Γενική Θεωρία του Τόκου και της Απασχόλησης* του 1936, ο Keynes μετατρέπει τη βασική πολιτική του διαίσθηση, πως το μείζον ζήτημα ήταν να ελεγχθούν οι αλυσιδωτές συνέπειες των εργατικών διεκδικήσεων και της σοσιαλιστικής επανάστασης πάνω στο κεφάλαιο, σε ένα επιστημονικό σύστημα οικονομικής

διεύθυνσης, το οποίο παρουσιάζεται τελικά στη Γενική Θεωρία»¹⁸⁰. Αμέσως μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, στην Αγγλία εφαρμόστηκε από το Κόμμα των Εργατικών η κρατική πολιτική κοινωνικής πρόνοιας που είχε προταθεί στο περίφημο Beveridge Report ήδη κατά τη διάρκεια του πολέμου (1942), και η οποία είχε συγκεντρώσει εξ αρχής τη θετική ανταπόκριση Συντηρητικών, Φιλελεύθερων και Εργατικών. Στις ΗΠΑ, χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η κρατική στρατηγική που ονομάστηκε κωδικά «New Deal». Ο πολιτικός εμπνευστής του New Deal, ο Roosevelt, κατηγορήθηκε, όπως και ο Bismarck, για κρατικό σοσιαλισμό, όμως κατάφερε να αποτρέψει τον κοινωνικο-ταξικό εμφύλιο και την πολιτική ανάπτυξη των σοσιαλιστικών-κομμουνιστικών ιδεών, υιοθετώντας μια σοσιαλδημοκρατική ατζέντα κρατικής παρέμβασης στην οικονομία και τις ταξικές σχέσεις και «σώζοντας έτσι τον καπιταλισμό από τον εαυτό του» (Lipset & Marks, 2001). Όπως καταδεικνύει η οικονομική ιστορία των ΗΠΑ που προηγήθηκε του New Deal, η ρουσβελτιανή κρατική πολιτική υπαγορεύτηκε πράγματι από έναν συνδυασμό των οικονομικών και των κοινωνικο-πολιτικών αναγκαιοτήτων της εποχής, στηρίχτηκε ουσιαστικά από σημαντικό μέρος των αμερικανικών μονοπωλιακών κεφαλαίων (προκαλώντας διαφωνίες μεταξύ καπιταλιστών), και είχε μερική μόνο επιτυχία, αφού η αμερικανική οικονομία δεν μπόρεσε πραγματικά να ανακάμψει, παρά μόνο μετά τη συμμετοχή της στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο (Levine, 1988). Στις σκανδιναβικές χώρες, η ανάπτυξη του κορπορατιστικού Κράτους Πρόνοιας επηρεάστηκε ιδιαίτερα από τα επαναστατικά ρεύματα του 1789, του 1830, του 1848 και του 1917-18, όμως τα κράτη τους κατάφεραν σε γενικές γραμμές να ικανοποιήσουν πολλά από τα πολιτικά αιτήματα των ριζοσπαστικοποιημένων κοινωνικών ομάδων αποτρέποντας την έκρηξη εμφυλίων πολέμων, με ένα συνδυασμό πολιτικών συμβιβασμών και μεταρρυθμίσεων. Πρότυπο στη προληπτική στρατηγική αποτροπής των εμφυλίων πολέμων από την ευρύτερη οικογένεια των σκανδιναβικών Κρατών αποτέλεσε η Συμφωνία του Kanslergade στη Δανία (Ιανουάριος 1933) μεταξύ σοσιαλδημοκρατών και σοσιαφιλελεύθερων και του Αγροτικού Κόμματος για την κοινωνικοοικονομική και πολιτική σταθεροποίηση. Ακολούθησαν παραπλήσιες διακομματικές συμφωνίες στη

¹⁸⁰. Ο Keynes δεν δίστασε να δηλώνει πάντοτε ξεκάθαρος υποστηρικτής τόσο της αστικής τάξης απέναντι στο προλεταριάτο όσο και της ευρωπαϊκής ευγονικής, διατελώντας μάλιστα διευθυντής της Βρετανικής Εταιρείας Ευγονικής την περίοδο 1937-1944: «Ο ταξικός πόλεμος θα με βρει από τη μεριά της μορφωμένης μπουρζουαζίας» (Keynes, 1925), «Στα περισσότερα μέρη του κόσμου, η υλική κατάσταση της ανθρωπότητας είναι κατώτερη από αυτή που θα μπορούσε να ήταν, αν μειωνόταν ο πληθυσμός (βλ. Fuller, 2019).

Σουηδία (Μάιος 1933), στη Νορβηγία (1935), στη Φινλανδία (1937), στην Ισλανδία (1934) (Hilson, 2012: 61-71). Όσον αφορά την Ιταλία και τη Γερμανία, ο ιταλικός φασισμός και ο γερμανικός ναζισμός αποτέλεσαν αρχικά δύο προτεινόμενες στρατηγικές επικράτησης που αναπτύχθηκαν μέσα σε ένα ειδικό ιστορικό περιβάλλον απειλής εμφυλίου πολέμου. Έγιναν τελικά οι κυρίαρχες, κρατικές στρατηγικές στη χώρα τους όταν ανταποκρίθηκαν ρεαλιστικά στους παραπάνω στόχους, ώστε και αν αποδείχθηκαν μακροπρόθεσμα ανορθολογικές στρατηγικές. Στη πραγματικότητα, όπως δείχνει ο Agnoli, ο ιταλικός φασιστικός κορπορατισμός δεν ήταν παρά ένα σύστημα ταξικά μεροληπτικό, εδραιωμένος σε σειρά κορπορατιστικών διακανονισμών υπέρ της διάσωσης των μεγάλων βιομηχάνων και επιχειρήσεων, ενάντια στην ανεξάρτητη εργατική οργάνωση και διεκδίκηση (Agnoli, 2020: 180-182, 184, 207, 209). Όσον αφορά το γερμανικό ναζισμό, αυτός δεν θα μπορούσε να μεταβεί από το status μιας προτεινόμενης στρατηγικής στον εμφύλιο πόλεμο στο status της κυρίαρχης στρατηγικής, του Κράτους, χωρίς τις συμφωνίες των ναζιστών με τα ανώτερα στελέχη του γερμανικού Στρατού και της γερμανικής Βιομηχανίας (βλ. Tooze, 2006: 99-106, 120). Αν όμως ο γερμανικός ναζισμός έγινε τελικά η κυρίαρχη στρατηγική επικράτησης και εκμετάλλευσης στο εσωτερικό, ανταγωνισμό στο εξωτερικό, ήταν αναγκασμένος, αναλαμβάνοντας το πηδάλιο του γερμανικού Κράτους, να μεριμνήσει και για τη συνολική, διευρυμένη αναπαραγωγή του κοινωνικού κεφαλαίου, όπως κάθε κορπορατιστικό καπιταλιστικό Κράτος της εποχής. Όπως εξηγεί ο Sergio Bologna, το ναζιστικό Κόμμα παρέλαβε και αναδιάρθρωσε το γερμανικό Κράτος Πρόνοιας το οποίο, ήδη κατά την τελευταία περίοδο της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης είχε μετατραπεί από «υπηρεσία επιδομάτων» σε «υπηρεσία πληροφοριών», ως ένας εκτεταμένος κρατικός μηχανισμός κοινωνικο-ταξικού ελέγχου, κυρίως του αυξανόμενου υπερπληθυσμού των ανέργων και της εργασιακής δύναμης (Bologna, 2015: 77-91). Θα λέγαμε, επιπλέον, στα χνάρια του Enzo Traverso, πως ο ναζισμός ήταν μια καινοφανής στρατηγική επικράτησης που συνέθεσε με ιστορικά πρωτόγνωρο, όσο και καταστροφικό, τερατώδη τρόπο, διαφορετικές μορφές ιδεολογίας, βίας, τεχνικής και κυριαρχίας που είχαν εμφανιστεί στη μέχρι τότε αποικιοκρατική ευρωπαϊκή ιστορία (Traverso, 2013: 193, 194).

Το Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος (Foucault, 2012, Bonefeld, 2021) δεν αναδύθηκε λόγω μιας συνωμοσίας των χρηματοπιστωτικών ελίτ, αλλά απαντώντας στρατηγικά στην απειλή του διεθνοποιημένου κοινωνικού πολέμου των δεκαετιών 1960-1980 και στη δομική κρίση του δυτικοκεντρικού καπιταλιστικού συστήματος.

Κατά τη μεταπολεμική περίοδο 1950-1973, το καπιταλιστικό κορπορατιστικό Κράτος και το διεθνές δυτικοκεντρικό κεφαλαιοκρατικό σύστημα που είχε οικοδομηθεί πάνω στις συμφωνίες του Bretton Woods (1944), λειτουργούσε αποδοτικά, τόσο με οικονομικούς όσο και με κοινωνικούς όρους. Από το 1965 έως το 1979, ωστόσο, είχαμε μια υπερδεκαετή σειρά κοινωνικών εκρήξεων: επεισόδια ακυβερνησίας, φοιτητικών, εργατικών, φεμινιστικών, αντιρατσιστικών και άλλων ταραχών στις δυτικές χώρες του καπιταλιστικού «Πρώτου Κόσμου» και στις χώρες του σοβιετικού «Δεύτερου Κόσμου», αντι-αποικιοκρατικοί αγώνες και εξεγέρσεις στις χώρες του «Τρίτου Κόσμου». Η παγκόσμια αυτή αναταραχή αμφισβήτησε κάθε υλικό-κοινωνικό πυλώνα της Κρατικής Μορφής, αλλά και το ίδιο το κορπορατιστικό καπιταλιστικό Κράτος Πρόνοιας. Η πολύμορφη κρίση των υλικών θεμελίων του Κράτους κατά τις δεκαετίες 1960-80, οδήγησε σε έναν θεμελιώδη μετασχηματισμό όλων των θεμελιακών κοινωνικών σχέσεων, για το ξεπέραςμα της συνολικής κρίσης αναπαραγωγής, που είχε ως αποτέλεσμα την πτώση των κερδών, και την οποία πυροδότησε ο διεθνοποιημένος κοινωνικός πόλεμος – σε συνθήκες μεγάλης ανόδου του πραγματικού ωρομισθίου και του κόστους ενέργειας, πτώσης του ρυθμού αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας, μείωσης του μεριδίου των κερδών και της παραγωγικότητας του κεφαλαίου, διόγκωσης του κρατικού τομέα (Μαριόλης, 2014: Δοκίμιο 10, Βαρουφάκης, 2012: 183, 192-197, 203, Λαπαβίτσας & Ίτο, 2004: 394-395). Όπως σημειώνει ο Arrighi, ο πληθωριστικός χαρακτήρας της τελευταίας μακράς ύφεσης της δεκαετίας του 1970 οφειλόταν στην «κοινωνική και πολιτική αδυναμία να υπαχθούν οι σχέσεις εργασίας-κεφαλαίου στις χώρες του πυρήνα στην πειθαρχία ενός μεταλλικού προτύπου, όπως στα τέλη του 19ου αιώνα», ενώ παράλληλα υπήρξε μια ρήξη στις σχέσεις του κεφαλαιοκρατικού πυρήνα με την περιφέρεια, ή αλλιώς στις σχέσεις του παγκόσμιου Βορρά και του παγκόσμιου Νότου, και ειδικότερα ανάμεσα στη δυτική ηγεμονία των ΗΠΑ και τη διπλή απειλή του σοβιετικού κομμουνισμού και του αντιαποικιοκρατικού πατριωτισμού στον υπόλοιπο κόσμο. Έτσι τονίζεται τόσο η βαρύτητα της ανταγωνιστικής διαλεκτικής κεφαλαίου-εργασίας και της «μισθολογικής έκρηξης» εντός των ανεπτυγμένων κεφαλαιοκρατικών κοινωνιών για το ξέσπασμα της κοινωνικο-οικονομικής και πληθωριστικής κρίσης του 1970, όσο και η βαρύτητα ενός ογκούμενου «πολυεθνικού κύματος αγώνων» (Arrighi, 2021: 221, 222, 234, 237). Έκτοτε, είναι ευρέως διαδεδομένη μια ορισμένη ιστορική αφήγηση της ανάδυσης του Νεοφιλελεύθερου Κράτους, που συνήθως διατυπώνεται υπό μια μονομερώς «αντινεοφιλελεύθερη»

προοπτική. Από τη Χιλή και τον Pinochet των αρχών του 1970, την Αγγλία της πρωθυπουργίας Thatcher (1979-1990) και τις ΗΠΑ της προεδρίας του Reagan (1981-1989) στα τέλη του 1970, σύμφωνα με αυτή την αφήγηση, η ιδεολογία του αγγλοσαξονικού νεοφιλελευθερισμού-νεοσυντηρητισμού, που είχε συστηματοποιηθεί στο έργο των Friedman και Hayek, επιβλήθηκε ως κυρίαρχη οικονομική πολιτική, εξυπηρετώντας συγκεκριμένα επιχειρηματικά και χρηματιστικά λόμπυ (Klein, 2010). Η αφήγηση αυτή, μολονότι τονίζει σωστά το πώς οι κυρίαρχες ελίτ εκμεταλλεύτηκαν το «σοκ» διαφόρων κρίσεων για την προώθηση στρατηγικών αναδιαρθρώσεων, υποβαθμίζει ορισμένα κρίσιμα όσο και θεμελιώδη στοιχεία εκείνου του κεφαλαιοκρατικού μετασχηματισμού. Ο «νεοφιλελευθερισμός» και ο «νεοσυντηρητισμός» προώθησαν μια οικονομική πολιτική και μια κρατική αναδιάρθρωση που ήταν αναγκαία για την αναπαραγωγή του καπιταλισμού και για το ξεπέρασμα της κρίσης των δεκαετιών του 1970 και 1980. Έτσι λοιπόν, στη πραγματικότητα, δεν ήταν βασικά ο «νεοφιλελευθερισμός» που επέβαλε μια νέα κοινωνική και οικονομική πραγματικότητα, αλλά, κυρίως, το αντίστροφο: η βαθιά κρίση του κορπορατιστικού Κράτους Πρόνοιας και η νέα κοινωνική και οικονομική πραγματικότητα επέβαλαν τις λεγόμενες «νεοφιλελεύθερες» κοινωνικές, οικονομικές και θεσμικές μεταρρυθμίσεις ως αναγκαία στρατηγική αναδιάρθρωσης¹⁸¹. Επιπλέον, η νέα κρατική στρατηγική υλοποιήθηκε μέσα από διάφορους πολιτικο-ιδεολογικούς δρόμους: τόσο μέσα από τον «αμερικάνικο νεοφιλελεύθερισμό» όσο και μέσα από τον «γερμανικό νεοφιλελευθερισμό»¹⁸², αλλά και μέσα από τον «νεοσυντηρητικό»

¹⁸¹. Η προσεκτική μελέτη της νεοσυντηρητικής-νεοφιλελεύθερης «επανάστασης» των κυβερνήσεων Reagan και Thatcher στις Η.Π.Α και τη Μ.Βρετανία αντίστοιχα, δείχνει ότι, στη πραγματικότητα, καμία τέτοια «επανάσταση» δεν φαίνεται να υπήρξε, τουλάχιστον στον τομέα των κρατικών δαπανών. Αρχικά, υπήρξε πράγματι μια νεοσυντηρητική-νεοφιλελεύθερη μεταρρύθμιση επιμέρους όψεων της κρατικής κοινωνικής πολιτικής, κυρίως στον τομέα των συντάξεων και της στέγασης, και λιγότερο στον τομέα της υγείας και των επιδομάτων στη Βρετανία, και στους τομείς της στέγασης, του συστήματος υγείας και της αναπηρίας στις Η.Π.Α (Pierson, 1994: 143). Στο επίπεδο του κρατικού προϋπολογισμού, το 1978 η συνολική δημόσια δαπάνη στη Βρετανία και τις ΗΠΑ ήταν 44% και 21,3% του ΑΕΠ, αντίστοιχα, ενώ η συνολική κρατική κοινωνική δαπάνη ήταν 24,1% στη Βρετανία και 11,2% στις ΗΠΑ. Δέκα χρόνια μετά, το 1988, η συνολική δημόσια δαπάνη ήταν 39,2% στη Βρετανία και 22,1% στις ΗΠΑ, ενώ η συνολική κρατική κοινωνική δαπάνη 22,2% στη Βρετανία και 11,1% στις ΗΠΑ (ό.π.: 144). Ενώ λοιπόν υπήρξε πράγματι μια εσωτερική αναδιάρθρωση των κρατικών δαπανών, το πραγματικό μεταρρυθμιστικό αποτέλεσμα αυτών των πολιτικών σε σχέση με τη προνοιακή δομή του Κράτους δεν ήταν σίγουρα τόσο ανατρεπτικό, όσο αυτές ευαγγελίζονταν.

¹⁸². Στις διαλέξεις του για τη *Γέννηση της Βιοπολιτικής*, ο Foucault αφηγείται γενεαλογικά την ιστορία ανάδυσης της ώριμης βιοπολιτικής του «νεοφιλελευθερισμού». Διατρέχει δύο γενεαλογίες του νεοφιλελευθερισμού, τη γενεαλογία του αμερικάνικου (αγγλοσαξονικού) νεοφιλελευθερισμού και αυτή του γερμανικού νεοφιλελευθερισμού (ορντοφιλελευθερισμού). Η πρώτη έχει αφετηρία τη κριτική στο New Deal και τις πολιτικές του Ρούσβελτ, αλλά και τη κριτική που ασκήθηκε μεταγενέστερα στον κρατικό παρεμβατισμό και τα προγράμματα βοήθειας των Truman, Kennedy, Johnson από τους Hayek, Von Mises, Friedman, κ.α. Η δεύτερη έχει αφετηρία την μεταπολεμική ανοικοδόμηση, που

και τον «νεοσοσιαλδημοκρατικό» δρόμο, πολύ συχνά μάλιστα με τη συνεργασία των Κομμουνιστικών ή άλλων Αριστερών Κομμάτων, όπως συνέβη στη Δυτική Γερμανία, την Γαλλία, την Ιταλία, την Ισπανία, την Ελλάδα, αλλά και στη Μεγάλη Βρετανία και στις ΗΠΑ. Το «Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος» υπήρξε ευέλικτο ως προς το πρώτο συνθετικό του, και σταθερό ως προς το δεύτερο συνθετικό του, συναρθρώνοντας πάντοτε μια ισχυρή κρατική παρέμβαση με την απορρύθμιση των καπιταλιστικών αγορών, παρά τη μετατόπιση του κέντρου βάρους στο δεύτερο πόλο.

Το κεφαλαιοκρατικό κοσμοσύστημα που διαμορφώνεται μετά το 2008, και το αναδυόμενο νέο μοντέλο καπιταλιστικού Κράτους που του αντιστοιχεί, δεν αναπαρίσταται πειστικά ούτε από τις «ιδεαλιστικές» αφηγήσεις της παγκοσμιοποίησης ως ομοιογενούς χώρου, ούτε από τις «ρεαλιστικές» αφηγήσεις του συστήματος των εθνών-κρατών και του ιμπεριαλιστικού ανταγωνισμού μεταξύ τους. Αντίθετα, διαμορφώνεται μέσα από μια αντιφατική διαδικασία κοινωνικού πολέμου, οικονομικής παγκοσμιοποίησης¹⁸³ και παγκόσμιας διακυβέρνησης¹⁸⁴, και

ακολούθησε μια αλωσίδα κοσμοϊστορικών γεγονότων: Δημοκρατία της Βαϊμάρης, κρίση του 1929, ανάπτυξη του ναζισμού, κριτική και ήττα του ναζισμού. Στη Γερμανία, ήδη κατά την περίοδο της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης, ορισμένοι γερμανοί οικονομολόγοι και διανοητές προετοιμάζουν το έδαφος της κριτικής κάθε μορφής κορπορατιστικού Κράτους Πρόνοιας, που καταλήγει, σύμφωνα με την άποψή τους, να είναι πάντοτε ένα αδύναμο κράτος, έρμαιο των προλεταριοποιημένων μαζών, της κοινωνικο-ταξικής πόλωσης και των αποδιάρθρωτικών για τη κοινωνική συνοχή δυνάμεων της αγοράς. Βασικοί εκπρόσωποι του ρεύματος ήταν οι Walter Eucken, Franz Böhm, Alexander, Rüstow, Eucken, Wilhelm Röhrke and Alfred Müller-Armack. Ορισμένοι μάλιστα από αυτούς προέκριναν μια Εντεταλμένη Δικτατορία υπό τον Von Papen, που θα συνδύαζε τη κρατική βία απέναντι στη βία των προλεταριοποιημένων μαζών, την Ηγεσία και την Αυθεντία, θεμελιώνοντας παράλληλα τις γενικές συνθήκες ανάπτυξης της καπιταλιστικής ανταγωνιστικής αγοράς. Στο Συνέδριο Walter Lippmann του 1938 ο Alexander Rüstow κατασκευάζει τον όρο «νεοφιλελευθερισμός», κωδικοποιώντας το συλλογικό εγχείρημα Γάλλων, Γερμανών και Αυστριακών συνοδοιπόρων να επαναπροσδιορίσουν τον φιλελευθερισμό ως θετικό, παρεμβατικό και κοινωνικό, έναντι του αρνητικού, μη παρεμβατικού και α-κοινωνικού ή ελάχιστου κοινωνικού κλασικού φιλελευθερισμού (Foucault, 2012: 132). Ο ειδικά γερμανικός νεοφιλελευθερισμός ορίζεται και ως «ορντοφιλελευθερισμός» από τον Hero Moeller το 1950, με βασικό σημείο αναφοράς το ακαδημαϊκό περιοδικό ORDO- Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, που ιδρύθηκε το 1948 από τους Γερμανούς οικονομολόγους Walter Eucken και Franz Böhm. Την ίδια ιστορική περίοδο, έρχεται η ίδρυση της Mont Pelerin Society το 1947 με τις ετήσιες συνεδριάσεις της και με ιδρυτικά μέλη, μεταξύ άλλων, τους Friedrich Hayek, Milton Friedman, Karl Popper, George Stigler και Ludwig Von Mises, ενώ αργότερα η σύνθεσή της απέκτησε ευρωπαϊκή πλειοψηφία, συμπεριλαμβανομένων, του ιταλού προέδριου Luigi Einaudi (1948-1955) του καγκελάριου της Δυτικής Γερμανίας Ludwig Erhardt (1963-1966), και του του Willhem Röhrke, που διατέλεσε μάλιστα και πρόεδρος της (1961-1962). Ο Willhem Röhrke, μαζί με τον Walter Eucken, ο οποίος βρισκόταν σε διαρκή επικοινωνία, αποτέλεσαν από την αρχή τους δύο βασικούς συνδέσμους ανάμεσα στον ηπειρωτικό-γερμανικό και τον αγγλοσαξονικό νεοφιλελευθερισμό, παρά τις διαφορές μεταξύ των δύο ρευμάτων. Μεταξύ των δύο μορφών νεοφιλελευθερισμού, και παρά τις διαφορετικές ιστορικές διαδρομές τους, υπάρχει ως ελάχιστος κοινός παρονομαστής η πολεμική απέναντι στον μείζονα θεωρητικό αντίπαλο, τον Keynes, αλλά και απέναντι σε ό,τι ο Foucault ονομάζει «αντιφιλελεύθερη» οικονομικο-πολιτική σταθερά, με 4 στοιχεία: προστατευμένη οικονομία, σοσιαλισμός του Κράτους, σχεδιασμένη οικονομία, παρεμβατισμός κευνσιανού τύπου (Foucault, 2012: 114 και επ. 132, Bonefeld, 2021: 7, 18, 633).

¹⁸³. Μεταξύ άλλων, τρεις θεμελιώδεις δείκτες οικονομικής παγκοσμιοποίησης είναι το εξωτερικό εμπόριο μεταξύ των χωρών, οι άμεσες ξένες επενδύσεις (Α.Ξ.Ε) και οι παγκόσμιες αλυσίδες αξίας. Την

αναπαρίσταται πειστικότερα στην έννοια μιας πολυεθνικής Αυτοκρατορίας του Κεφαλαίου που διαπερνάται, όπως όλες οι Αυτοκρατορίες στο παρελθόν, από σφοδρές εμφύλιες, κοινωνικές και γεωπολιτικές συγκρούσεις στο ανισόμετρα ανεπτυγμένο εσωτερικό της¹⁸⁵.

Ανάμεσα στην κρατική εξουσία υποδομής και στη κρατική δεσποτική εξουσία, παρατηρούμε σε κάθε κοινωνικο-εξελικτική μετάβαση μια χρονική υστέρηση της δεύτερης σε σχέση με τη πρώτη. Η πρωταρχική συσσώρευση και το Απολυταρχικό Κράτος προηγήθηκαν της Συνταγματικής Μοναρχίας. Η εδραίωση της καπιταλιστικής αγοράς, της απλής αναπαραγωγής κεφαλαίου-εργασίας και το Φιλελεύθερο Κράτος προηγήθηκαν της ανάπτυξης της Εκτελεστικής Εξουσίας. Η εμπέδωση των κοινωνικο-ταξικών συμβιβασμών, του μηχανισμού της διευρυμένης κοινωνικής αναπαραγωγής κεφαλαίου-εργασίας και της οικοδόμησης του κορπορατιστικού Κράτους Πρόνοιας, προηγήθηκε της ανάπτυξης της νομοθετικής-κοινοβουλευτικής εξουσίας και της δημοκρατικής-εκλογικής αντιπροσώπευσης για το σύνολο των πολιτών. Η επικράτηση του πλασματικού διαχωρισμού χρηματικού κεφαλαίου-κοινωνικής εργασίας και του Νεοφιλελεύθερου Επιχειρηματικού Κράτους προηγήθηκε της βαθύτερης παρακμής της κοινοβουλευτικής ισχύς, με την επάνοδο της Εκτελεστικής Εξουσίας, και της βαθύτερης ανάπτυξης της σύγχρονης οργανικής, ηγεμονικής και βιοπολιτικής κρατικής εξουσίας. Τέλος, η ανάδυση μιας νέας πολεμικής οικονομίας, της μετα-βιομηχανικής συσσώρευσης και του νέου

περίοδο 1970-2008 το ποσοστό του *εξωτερικού εμπορίου* σχεδόν τριπλασιάστηκε και το ποσοστό των *Α.Ε.Ε* σχεδόν εξαπλασιάστηκε (Dumenil & Levy, 2011: 114, Figure 8.1, Figure 8.2). ενώ οι *Παγκόσμιες Αλυσίδες Αξίας* κατά την ίδια περίοδο αναπτύχθηκαν ραγδαία κατά την ίδια περίοδο, ιδίως μετά το 1990 (World Bank Group: 19 και επ.).

¹⁸⁴. Πέραν των διακρατικών θεσμών παγκόσμιας διακυβέρνησης, που συχνά αναφέρονται, θα πρέπει κανείς να τονίσει πως η επίσημη πολιτική γραμμή όχι μόνο των ΗΠΑ αλλά και της Κίνας και της Ρωσίας, αναγνωρίζει ως αναπόφευκτη και ως επιθυμητή τόσο την οικονομική παγκοσμιοποίηση όσο και την συνεπαγόμενη αναγκαιότητα παγκόσμιας διακυβέρνησης, παρά τις διαφωνίες στο τρόπο προσαρμογής των εθνών-κρατών στις διαδικασίες αυτές. Βλ. ενδεικτικά Putin, 2021, Xi Jinping, 2022.

¹⁸⁵. Ένα χαρακτηριστικό ιστορικό παράδειγμα είναι το σύστημα διαιρεμένης κυριαρχίας (συγκυριαρχίας) και διακυβέρνησης της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας που ονομάστηκε *Τετραρχία*, το οποίο εισήγαγε το 293 μ.Χ ο αυτοκράτορας Διοκλητιανός για να αντιμετωπίσει τόσο τις βαρβαρικές επιδρομές στην περιφέρεια της Αυτοκρατορίας όσο και την εσωτερική κοινωνική, οικονομική, δημοσιονομική και πολιτισμική στασιμότητα και παρακμή. Αρχικά, ο Διοκλητιανός χώρισε την Αυτοκρατορία σε Ανατολικό και Δυτικό τμήμα, και στη συνέχεια, όρισε σε καθένα από τα δύο τμήματα από έναν "Υφιστάμενο Αυτοκράτορα" ή Καίσαρα κάτω από κάθε "Πρεσβύτερο Αυτοκράτορα" ή Αύγουστο. Το σύστημα της Τετραρχίας αντιμετώπισε αρχικά επιτυχώς τις προκλήσεις, μέχρι που τελικά κατέρρευσε το 324 μ.Χ ύστερα από μια ιστορική ακολουθία συγκρούσεων και εμφυλίων πολέμων υπό την ηγεσία των Αυτοκρατόρων, που είχε ως τελικό αποτέλεσμα την επικράτηση του Κωνσταντίνου του Α' επί του Λικίνιου, τον αποκλειστικό έλεγχο της Αυτοκρατορίας από τον τελευταίο και τη μεταφορά της πρωτεύουσάς της στην αρχαία πόλη του Βυζαντίου, που μετονομάστηκε σε Κωνσταντινούπολη.

καπιταλιστικού Κράτους, προηγήθηκε της επαναστροφής στην Ηγεμονική-Στρατιωτική Εξουσία, που φαίνεται να βρίσκεται σε εξέλιξη.

Αρχές στρατηγικής εξέλιξης του Καπιταλιστικού Κράτους

Κατά την λογικο-ιστορική ανάπτυξη και την κοινωνικο-ιστορική εξέλιξή του, το καπιταλιστικό Κράτος αφενός κοινωνικοποιείται, εκκοσμικεύεται και ενσαρκώνεται όλο και περισσότερο μέσα στην υλική και κοινωνική πραγματικότητα, αφετέρου η υλική και κοινωνική πραγματικότητα κρατικοποιείται, υπάγεται όλο και περισσότερο στη σφαίρα ελέγχου του καπιταλιστικού Κράτους. Έτσι παρατηρούμε τόσο την αναμφισβήτητη ποσοτική μεγέθυνση του Κράτους, με την αύξηση των φορολογικών εσόδων και των κρατικών δαπανών επί του ΑΕΠ, όσο και την επίσης αναμφισβήτητη ποιοτική ανάπτυξή του με τον εξορθολογισμό του Κράτους, που έχει ως στόχο τη βελτιστοποίηση της στρατηγικής επικράτησής του σε συνθήκες αυξανόμενης κοινωνικοποίησης της (επιθυμητικής) παραγωγής του Πλήθους και αυξανόμενης κοινωνικοποίησης της απειλής του εμφυλίου πολέμου. Διακρίνουμε 7 μορφές κρατικού εξορθολογισμού, που μαρτυρούν την αυξανόμενη κοινωνικοποίηση του καπιταλιστικού Κράτους και επαληθεύονται αν εξετάσει κανείς την εξελικτική κοινωνική μακρο-ιστορία του στη Δύση: 1. Ο **τεχνικός εξορθολογισμός** του Κράτους αναπτύσσεται συμβαδίζοντας με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και του κοινωνικο-τεχνικού καταμερισμού εργασίας¹⁸⁶, 2. Ο **κοινωνικός εξορθολογισμός** του Κράτους αναπτύσσεται συμβαδίζοντας με την ανάπτυξη του κοινωνικού χαρακτήρα της υλικής (ανα)παραγωγής, και αποτυπώνεται στη διεύρυνση των κοινωνικών, εργασιακών, πολιτικών και ανθρώπινων δικαιωμάτων του πληθυσμού, στην κατεύθυνση κοινωνικού-διαλεκτικού εξορθολογισμού των πυλώνων του Κράτους (της πατριαρχίας, της αστικής-ταξικής κοινωνίας, της εθνικής φαντασίωσης, του ιμπεριαλισμού), 3. Ο **δημογραφικός εξορθολογισμός** του Κράτους έχει ως αποτέλεσμα έναν μειούμενο πληθυσμό και βελτίωση της θέσης των γυναικών και των νέων, μειούμενη παιδική θνησιμότητα, αυξανόμενο προσδόκιμο όριο ζωής, χωρίς όμως να υπονομεύεται ο αναγκαίος ρυθμός γεννητικότητας για την κεφαλαιοκρατική

¹⁸⁶. Η θέση αυτή αναπτύσσεται με διαφορετικό τρόπο από φιλελεύθερες, μαρξιστικές και βεμπεριανές αφητηρίες, τονίζοντας τη διαδικασία εξορθολογισμού της κρατικής εξουσίας αλλά και το φάσμα του ανορθολογικού που αντιμετωπίζει, στο τέρμα αυτής της εξέλιξης. Βλ. ενδεικτικά. Weber, 2006, Adorno και Horkheimer, 1996, Mann, 2008.

αναπαραγωγή¹⁸⁷, 4. Ο δημοσιονομικός εξορθολογισμός του Κράτους, που αναπτύσσεται με την πάροδο του χρόνου μέσω της αύξησης των φορολογικών εσόδων επί του ΑΕΠ και της μετατόπισης του δημοσιονομικού κέντρου βάρους των κρατικών δαπανών από τους τομείς της γενικής κοινωνικής νομιμοποίησης-καταστολής και των αγαθών πολυτελείας, στους τομείς της αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης και της αναπαραγωγής κεφαλαίου¹⁸⁸, 5. Ο θεσμικός εξορθολογισμός του Κράτους αναπτύσσεται από τις πρώτες αστικές-λαϊκές επαναστάσεις ενάντια στον απολυταρχισμό μέχρι τις σοσιαλιστικές επαναστάσεις ενάντια στην αστική/πολιτική ταξική κοινωνία, με την ιστορική μετατόπιση του θεσμικού κέντρου βάρους της Κρατικής Εξουσίας από την Ηγεμονική Εξουσία στην Εκτελεστική Εξουσία και τελικά στην Νομοθετική-Αντιπροσωπευτική Εξουσία, στην κατεύθυνση εκκοσμίκευσης και εκδημοκρατισμού του καπιταλιστικού Κράτους, 6. Ο οργανικός εξορθολογισμός του Κράτους συνεπάγεται την ανάπτυξη της ικανότητας των κρατικών ιδεολογικών (ηγεμονικών) μηχανισμών και των κρατικών επιστημονικών (βιοπολιτικών) μηχανισμών να συμφιλώνουν εθνικά και να ελέγχουν ψυχοπολιτικά τον ασύντακτο πληθυσμό, μετατρέποντάς τον σε ένα συντεταγμένο εθνικό-λαϊκό οργανικό σώμα, 7. Τέλος, ο ιμπεριαλιστικός εξορθολογισμός, μέσα από τη διαλεκτική σύγκρουση ιμπεριαλιστικής επέκτασης, ενδοϊμπεριαλιστικών ανταγωνισμών και αντιαποικιοκρατικών αντιστάσεων, ωθεί προς μια ολοένα και μεγαλύτερη διεύρυνση κατά μέγεθος, ισχύ και πολυπλοκότητα του ηγεμονικού καπιταλιστικού Κράτους (χωρική και ιμπεριαλιστική επέκταση), με κάθε ηγεμονικό-ιμπεριαλιστικό κύκλο να διαρκεί όλο και πιο σύντομο ιστορικό διάστημα (χρονική

¹⁸⁷. Σύμφωνα με τα κλασικά μοντέλα της «δημογραφικής μετάβασης» (demographic transition), που αναπτύχθηκαν από τους Warren Thompson, Adolphe Landry και Frank W. Notestein. καθώς οι καπιταλιστικές κοινωνίες εκβιομηχανίζονται μεταβαίνουν από υψηλά ποσοστά γεννητικότητας και θνητότητας, σε χαμηλά ποσοστά, αρχικά θνητότητας και στη συνέχεια γεννητικότητας.

¹⁸⁸. Ενώ η λογική ακολουθία στην εξέταση των κεφαλαιο-κρατικών δαπανών βαίνει από τις άμεσα κεφαλαιακά παραγωγικές προς τις εργασιακά αναπαραγωγικές και, τελικά, προς τις κοινωνικά αναπαραγωγικές δαπάνες και τις δαπάνες για «αγαθά πολυτελείας», η ιστορική ακολουθία εξορθολογισμού στην κατανομή των κρατικών δαπανών είναι η αντίστροφη. Από τις κρατικές δαπάνες για Στρατό, Αστυνομία και «αγαθά πολυτελείας» (Απολυταρχικό Κράτος), και την αναπαραγωγή της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας (Φιλελεύθερο Κράτος), προς τις κρατικές δαπάνες διευρυμένης, κοινωνικής αναπαραγωγής κεφαλαίου-εργασίας (Κοινωνικό Κράτος), και, τελικά, προς τις δαπάνες για την παραγωγικότητα/εξοικονόμηση κεφαλαίου-εργασίας. Με τους όρους του Ian Gough (βλ. Σχήμα 4), πρόκειται δηλαδή για μια αντιστροφή της λογικής ακολουθίας Τομέας 1->Τομέας 2->Τομέας 3 σε μια ιστορική ακολουθία Τομέας 3->Τομέας 2->Τομέας 1. Ωστόσο, όπως θα δούμε, από το 1973 ανοίγεται ένας νέος δημοσιονομικός κύκλος του καπιταλιστικού Κράτους. Ο οποίος, έχοντας αναγνωρίσει τη προτεραιότητα των κρατικών δαπανών παραγωγικότητας/εξοικονόμησης κεφαλαίου-εργασίας, παλινδρομεί, σταδιακά, με τον περιορισμό της αυξητικής δυναμικής των δαπανών διευρυμένης κοινωνικής αναπαραγωγής, προς τις δαπάνες για την αναπαραγωγή των ατομικών κεφαλαίων (Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος), και προς τις δαπάνες για στρατό, αστυνομία.

και ιμπεριαλιστική επιτάχυνση)¹⁸⁹.

Επιπλέον, έχει διαπιστωθεί από ορισμένους μελετητές της Κρατικής Μορφής, ένα κυκλικό μοτίβο, εκτυλισσόμενο πάνω στην εξελικτική γραμμή του αυξανόμενου εξορθολογισμού της Κρατικής Εξουσίας, που φαίνεται να διέπει την ιστορία του καπιταλιστικού Κράτους: η διαλεκτική ανάμεσα στη κρατική δεσποτική εξουσία και την κρατική εξουσία υποδομής ωθεί προς την όλο και μεγαλύτερη ποσοτική και ποιοτική ανάπτυξη και εξέλιξη της κρατικής εξουσίας, διαμέσου μιας τροχιάς ταλάντωσης ανάμεσα στον πόλο της κρατικής υπερδομής ή του συγκεντρωτικού Κράτους, και στον πόλο της κρατικής υποδομής ή της αποκεντρωμένης κοινωνίας των ιδιωτών/πολιτών. Ο Michael Mann παρατηρεί το μοτίβο αυτό στα αρχαία διακρατικά συστήματα της Μεσοποταμίας, καθώς και στη Περσία και στη Ρώμη, με τη κρατική εξουσία να εξελίσσεται διαλεκτικά στον ορίζοντα της Αυτοκρατορίας¹⁹⁰, ενώ οι Karl Polanyi και Kojin Karatani το διακρίνουν στο νεωτερικό κεφαλαιοκρατικό

¹⁸⁹. Σύμφωνα με τον Giovanni Arrighi, οι ιστορικά τέσσερις συστημικοί κύκλοι *συσσώρευσης Κεφάλαιου*, οι οποίοι συναρθρώνονται με τους τέσσερις *κύκλους ηγεμονικών Κρατών* του κεφαλαιοκρατικού κοσμοσυστήματος (ο γενουάτικος-ιβηρικός, ο ολλανδικός, ο βρετανικός και ο αμερικανικός κύκλος), συνοδεύονταν κάθε φορά ένα κυκλικό μοτίβο και μια εξελικτική τάση. Από τη μία μεριά, παρατηρείται η επαναλαμβανόμενη προσέγγιση των ορίων της *υλικής παραγωγής*, X-E-X' (με εναλλαγή *εντατικών* και *εκτατικών* προτύπων καπιταλιστικής εκμετάλλευσης) και των *δημοσιονομικών* του Κράτους, με αποτέλεσμα μια *χρηματο-οικονομική επέκταση*, X-X' (κυκλικό μοτίβο). Από την άλλη μεριά, παρατηρούμε μια αντικειμενική τάση προς διεύρυνση κατά *μέγεθος, ισχύ και πολυπλοκότητα* του εκάστοτε ηγεμονικού συμπλέγματος κράτους-κεφαλαίου, όπως συμπυκνώνεται στο εκάστοτε ηγεμονικό καπιταλιστικό Κράτος (εξελικτική τάση). Έτσι λοιπόν, η πόλη-κράτος της Γένοβας, που εξαρτιώταν από τους *ίβηρες μονάρχες* για την εξωτερική της προστασία, αντικαταστάθηκε από την Ολλανδική Δημοκρατία, μια ισχυρότερη κρατική δύναμη που *«εσωτερικεύσε το κόστος προστασίας»*. Με τη σειρά του, το ηγεμονικό Ολλανδικό Κράτος αντικαταστάθηκε από την ηγεμονία της απέραντης Βρετανικής Αυτοκρατορίας, η οποία, επιπλέον, εσωτερικεύσε τα *κόστη παραγωγής*, και η βρετανική ηγεμονία, τέλος, αντικαταστήθηκε από την ηγεμονία των Η.Π.Α, που *ξεπέρασαν σε στρατιωτικοβιομηχανική και παγκόσμια ισχύ* κάθε προηγούμενο, εσωτερικεύοντας, επιπλέον, το *«κόστος συναλλαγών»* από το οποίο εξαρτιώταν η αυτοκρατορική επέκτασή τους. (Arrighi, 1994: 214-238). Παρακολουθώντας αυτή τη τροχιά αύξουσας ισχύος και πολυπλοκότητας, που επισυμβαίνει σε όλο και πιο ιστορικά σύντομους ηγεμονικούς κύκλους, ο Arrighi θεωρεί απίθανο ένα Κράτος, συμπεριλαμβανομένης της Κίνας, να μπορέσει να ξεπεράσει σε οργανωτική ισχύ της αμερικανικής αυτοκρατορία, ανοίγοντας έτσι έναν ηγεμονικά-εθνοκρατικά καθοδηγούμενο νέο κύκλο *συσσώρευσης κεφαλαίου* (όπ.π.: Arrighi, 1994: 214-238, 330). Διαβλέπει έτσι μια ενδεχομένως αυτοκαταστροφική *τάση* του καπιταλιστικού κοσμοσυστήματος προς ένα *«Παγκόσμιο Κράτος»* ή μα Αυτοκρατορία, Empire (βλ. Arrighi, 2002).

¹⁹⁰. «Αυτό μας οδηγεί στην τρίτη και σημαντικότερη θεωρητική απόκλιση, την αξίωση διάγνωσης μιας γενικής διαλεκτικής της υποχρεωτικής συνεργασίας. η οποία δεν πηγάζει τόσο από τη δομή της όσο από τις αντιφάσεις της. Η ίδια η *επιτυχία* της υποχρεωτικής συνεργασίας οδήγησε στην κατάρρευση της. κι έπειτα, *πολλάκις*, στην *παλινόρθωση* της σε ανώτερο επίπεδο κοινωνικής ανάπτυξης. Η υποχρεωτική συνεργασία αύξησε την εξουσία του στρατοκρατικού κράτους (θέση) και συγχρόνως την εξουσία αποκεντρωμένων ελίτ, οι οποίες μπορούσαν τότε να ανατρέψουν το κράτος (αντίθεση). Όμως οι ελίτ εξακολουθούσαν να χρειάζονται επιβεβλημένη τάξη. Αυτό συνήθως ανασυγκροτούσε ένα κράτος, πλέον με μεγαλύτερες ικανότητες εξουσίας (σύνθεση) - και η διαλεκτική ξανάρχιζε. Ο μηχανισμός αυτός ανέπτυξε μια μακροπρόθεσμη τάση προς μορφές κοινωνικής οργάνωσης με μεγαλύτερη συλλογική εξουσία, ως επί το πλείστον υπό τη μορφή αυτοκρατορίας» (Mann, 2008: 238, βλ. και 187 και επ., 204, 211, 230, 233, 237, 239, 241, 707 και επ.).

κοσμοσύστημα, όπου κυρίαρχη κρατική εξουσία υποδομής γίνεται η καπιταλιστική αγορά. Σύμφωνα με τον Polanyi, πρόκειται για μια «διττή κίνηση» ανάμεσα στο Κράτος της εξωτερικής προστασίας της ανταγωνιστικά διαιρεμένης κοινωνίας, και στην Αγορά της αυτορρυθμιζόμενης αλλά και κοινωνικά διαλυτικής δυναμικής του χρήματος-κεφαλαίου (Polanyi, 2007: 129 και επ.). Σύμφωνα με τον Karatani, παρατηρούμε τόσο μια γραμμική κίνηση ανάπτυξης της κοινωνικής παραγωγικότητας όσο και μια κυκλική εναλλαγή ανάμεσα σε «φιλελεύθερα στάδια» κυριαρχίας του Κεφαλαίου, και σε «ιμπεριαλιστικά στάδια» κυριαρχίας του Κράτους, με τις εναλλαγές να αποτυπώνονται στην κυρίαρχη οικονομική πολιτική, και με το Έθνος να προσφέρει τη φαντασιωτική συνάρθρωση μεταξύ των δύο. Έτσι η διαλεκτική Κράτους-Κεφαλαίου επαναλαμβάνεται σε ένα όλο και πιο διευρυμένο επίπεδο (Karatani, 2014: 272 και επ.).

Σύμφωνα με τη δική μας θέση, η ανταγωνιστική σπείρα ανάπτυξης του καπιταλιστικού Κράτους διακρίνεται αφενός από μια τάση *στρατηγικής-διαλεκτικής εξέλιξης* του Κράτους, αφετέρου από μια *στρατηγική-διαλεκτική (φθίνουσα) ταλάντωση* μεταξύ Κρατικής Δεσποτικής Εξουσίας - Κρατικής Εξουσίας Υποδομής, Κράτους-Κεφαλαίου, διαγράφοντας μια τροχιά από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο και, τελικά, προς ένα σημείο σύγκλισης, σύμπτωσης, α-διαφορίας και τελικά αντίφασης των δύο πόλων. Παρατηρούμε λοιπόν μια ταλάντωση από το Απολυταρχικό Κράτος στο Φιλελεύθερο Κράτος της Αγοράς, από το Φιλελεύθερο Κράτος της Αγοράς στο Κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας, από το Κορπορατιστικό Κράτος Πρόνοιας στο Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος, και από το Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος προς ένα νέο τύπο καπιταλιστικού Κράτους που αναδύεται. Αναμένουμε, σύμφωνα με τον παραπάνω νόμο-τάση, το αναδυόμενο καπιταλιστικό Κράτος να εμφανίζει μια τάση επαναστροφής στη δεσποτική εξουσία, επιχειρώντας, ταυτόχρονα, αντιφατικά και διαλεκτικά, να επεκτείνει εξελικτικά το επίπεδο ανάπτυξης της εξουσίας υποδομής του.

Η στρατηγική-διαλεκτική εξέλιξη του καπιταλιστικού Κράτους

Ο Martin Van Creveld σημειώνει ότι η ιστορική περίοδος από το 1648 έως το 1975 ήταν μια περίοδος εξάπλωσης και ανάπτυξης του νεωτερικού Κράτους, ενώ από το 1975 και επ. παρατηρείται η παρακμή του σε διάφορα επίπεδα, μεταξύ των οποίων είναι η ικανότητά του να διεξάγει ολοκληρωτικό πόλεμο, η υποχώρηση της αναδιανεμητικής ισχύος του, η διεθνοποίηση των τεχνολογικών μέσων στα οποία βασίζεται, η κρίση εμπιστοσύνης των πολιτών προς τους κρατικούς θεσμούς κ.α. (Van Creveld, 2003). Το 1973, στο έργο του *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, ο Jürgen Habermas διέκρινε την ιστορική-εξελικτική μετάβαση που είχε προηγηθεί, από τον φιλελεύθερο στον οργανωμένο καπιταλισμό, και υποστήριξε πως αυτή συνεπάγεται τη μετάθεση των καπιταλιστικών αντιφάσεων και κρίσεων από το οικονομικό επίπεδο στο πολιτικο-διοικητικό και το κοινωνικο-πολιτισμικό σύστημα. Έτσι προέβλεψε ότι οι επερχόμενες καπιταλιστικές κρίσεις θα λάβουν τη μορφή πολιτικο-διοικητικών κρίσεων, κρίσεων νομιμοποίησης και κρίσεων κινήτρου-νοήματος (Habermas, 1988, 33, 36, 48, 93). Ιδιαίτερα σημαντική σε αυτό το πεδίο είναι η μεταγενέστερη παρέμβαση του Wolfgang Streeck, που ασκεί κριτική στον Habermas για την υποτίμηση της εξελισσόμενης κρίσης στο επίπεδο της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής και αναπαραγωγής. Επαληθεύοντας κοινωνιολογικά την ουσία της ανάλυσης της κρίσης του *Κράτους-Σχέδιο* τη δεκαετία του 1970 από τον Negri (χωρίς να αναφέρεται σε αυτόν)¹⁹¹, ο Γερμανός κοινωνιολόγος περιγράφει πώς το κεφάλαιο «εξεγέρθηκε» απέναντι στις εργατικές εξεγέρσεις του παγκόσμιου '68' και «απέδρασε» από το μεταπολεμικό κοινωνικό-δημοκρατικό συμβόλαιο μεταξύ κεφαλαίου-εργασίας, πραγματοποιώντας μια «έξοδο» από την ευθύνη της κοινωνικής αναπαραγωγής, που διασφάλιζε το καπιταλιστικό Κράτος Πρόνοιας στο σύστημα του

¹⁹¹. Ο Streeck αναφέρεται ρητά στη παράδοση της Σχολής της Φρανκφούρτης, και κυρίως στις συμβολές των Offe και Habermas για τη «κρίση νομιμοποίησης» της δεκαετίας του 1970, τονίζοντας πως υποτίμησαν την επικείμενη κρίση της παραγωγής και τη δημοσιονομική κρίση. Αντίθετα, αναφέρει πως ο James O'Connor, «αν και ορθόδοξος μαρξιστής», προσέφερε μια ανάλυση που χαρτογράφησε την ανιούσα τροχιά της δημοσιονομικής κρίσης. Επιπλέον, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο Streeck τονίζει τη στρατηγική-υποκειμενική πρωτοβουλία του κεφαλαίου, ως ενεργού υποκειμένου και ως τάξης, για την υπέρβαση της κρίσης του, έναντι αναλύσεων που βλέπουν το κεφάλαιο απλώς ως μηχανισμό ή ως παθητικό αποτέλεσμα των κοινωνικών σχέσεων. Και αυτό το σημείο τον απομακρύνει από τη Σχολή της Φρανκφούρτης, και τον φέρνει πιο κοντά σε μια ανταγωνιστική αντίληψη, όπως αυτή της Εργατικής Αυτονομίας. Ωστόσο, ο Streeck αντιστρέφει, σε σχέση με την ιταλική-εργατίστικη παράδοση, την πρωτοβουλία των κινήσεων, αποδίδοντάς την στην κυρίαρχη τάξη εντός του καπιταλιστικού συστήματος, την *τάξη του κεφαλαίου* ως τάξη όσων κερδίζουν από το κεφάλαιο

μεταπολεμικού κοινωνικού και πολιτικού ανταγωνισμού (Streeck, 2016). Μελετώντας παραδειγματικά τις ΗΠΑ, τη Γερμανία, τη Σουηδία, και έπειτα συνολικά τις χώρες του ΟΟΣΑ, συμπεραίνει πως ο *πληθωρισμός*, ο *δημόσιος δανεισμός* και ο *ιδιωτικός δανεισμός* ήταν τα τρία όπλα που το κεφάλαιο *ως-ενεργό-υποκείμενο*, στρατηγικά οργανωμένο σε κράτος, χρησιμοποίησε για να ξεπεράσει τη κοινωνικο-οικονομική του κρίση. Ωστόσο «οι τρεις νομισματικές μέθοδοι για τη δημιουργία ψευδαισθήσεων περί ανάπτυξης και ευημερίας — πληθωρισμός, δημόσιο χρέος, ιδιωτικό χρέος — λειτούργησαν διαδοχικά για περιορισμένο χρονικό διάστημα και μετά έπρεπε να εγκαταλειφθούν, καθώς άρχισαν να εμποδίζουν παρά να υποστηρίζουν τη διαδικασία συσσώρευσης» (όπ.π: 67). Έτσι λοιπόν, σύμφωνα με τον Streeck, ο «*νεοφιλελεύθερος*» καπιταλισμός απλώς «*κέρδισε χρόνο*», οδηγώντας τελικά σε ένα καθεστώς μόνιμης κρίσης-στασιμότητας. Ο Streeck ξεχωρίζει, στο κεφαλαιοκρατικό σύστημα, που επικρατεί από το 1970 μέχρι το 2008, τις εξής μακροπρόθεσμες τάσεις οικονομικής διαταραχής: σταθερή πτώση του ρυθμού οικονομικής μεγέθυνσης, σταθερή αύξηση του χρέους των ηγετικών κρατών, σταθερή αύξηση της οικονομικής ανισότητας τόσο του εισοδήματος όσο και του πλούτου. Οι τρεις αυτές τάσεις, μάλιστα, ενδεχομένως είναι αμοιβαία ενισχυόμενες, προκαλώντας δευτερογενώς μια πρωτόγνωρη «*τριπλή κρίση*», κρίση των τραπεζών, δημοσιονομική κρίση, κρίση της πραγματικής οικονομίας (όπ.π: 29-30). Αποτέλεσμα είναι μια ισχυρή πίεση για «*από-δημοκρατικοποίηση της οικονομίας και την από-οικονομοποίηση της δημοκρατίας*», ενώ η διαφθορά, η ηθική παρακμή και η γεωπολιτική αναρχία, αποτελούν παρεπόμενά της.

Κατά τη γνώμη μας, ωστόσο, η κρίση του καπιταλιστικού Κράτους είναι σημαντικά πιο πολύπλευρη από αυτή που περιγράφει ο Streeck. Οι κρίσεις του 1973, του 2008 και του 2020 σηματοδοτούν μια ακολουθία *σημείων αντιστροφής*, όπως είχε προβλεφτεί από τον Marx και είχε παρατηρηθεί από τον Negri: η ιστορική μεγα-τάση *κοινωνικού, δημογραφικού, δημοσιονομικού, θεσμικού, οργανικού, αυτοκρατορικού εξορθολογισμού* του Καπιταλιστικού Κράτους φαίνεται να μπλοκάρεται, να αναστέλλεται, να ανακόπτεται, και η κοινωνικο-ιστορική *εξέλιξη* του καπιταλιστικού Κράτους να αναστρέφεται σε *ενέλιξη*¹⁹². Αντί μιας «*κρίσης του δημοκρατικού καπιταλισμού*», όπως συχνά λέγεται πλέον, εμείς βλέπουμε μια *κρίση ικανότητας* του

¹⁹². «Η “ενέλιξη” (Involution) αποτελεί το ακριβώς αντίθετο της έννοιας εξέλιξη (Evolution). Ο όρος αυτός έχει πολιτογραφηθεί στο πολιτικό ιδίωμα των ρομανικών χωρών και χαρακτηρίζει με μεγάλη ακρίβεια την περίπλοκη πολιτική, κοινωνική και ιδεολογική διαδικασία οπισθοδρόμησης δημοκρατικών κρατών, κομμάτων, θεωριών σε προ- ή αντιδημοκρατικές μορφές» (Agnoli, 2013: 18).

καπιταλιστικού Κράτους, κρίση, μεταξύ άλλων, της κοινοβουλευτικής-δημοκρατικής λειτουργίας του. Η ενέλιξη του καπιταλιστικού Κράτους μπορεί αρχικά να μελετηθεί, όπως ήδη συμβαίνει με αποσπασματικό τρόπο, ως προς τις επιμέρους συνιστώσες της, σύμφωνα με το εννοιολογικό πλαίσιο που προσδιορίσαμε:

- *Παρακμή της Πατριαρχίας*, σε τρεις άξονες: α) κρίση της έμφυλης ιεραρχίας, β) κρίση της οικιακής εκμετάλλευσης, γ) κρίση της πατριαρχικής εκπαίδευσης των νέων γενιών. Ανεστραμμένη όψη της θεοπατριαρχικής κρίσης είναι η άνοδος των αγώνων και της ορατότητας των θηλυκοτήτων και των ΛΟΑΤΚΙΑ+, καθώς και η άνοδος νέων μορφών εμφυλοποίησης, σεξουαλικότητας, επιθυμίας και χαρακτηροδομής¹⁹³.

- *Παρακμή της Αστικής Κοινωνίας*, σε τρεις άξονες: α) κρίση και στασιμότητα της παραγωγικής-εκμεταλλευτικής βάσης β) κρίση και φθίνουσα δυναμική της κοινωνικο-οικονομικής αναπαραγωγής γ) ανάπτυξη και κρίση του χρηματοπιστωτικού συστήματος.¹⁹⁴ Ανεστραμμένη όψη αυτής της κρίσης είναι η ανάπτυξη

¹⁹³. Σύμφωνα με τις διαθέσιμες μετρήσεις, η συμμετοχή των γυναικών στην εργασία αυξάνεται ραγδαία από το 1970 μέχρι σήμερα, τα άτομα και ειδικότερα γυναίκες παντρεύονται σε μεγαλύτερη ηλικία, τα διαζύγια, οι μονογονεϊκές οικογένειες, η συμβίωση εκτός γάμου, οι γάμοι ομόφυλων ζευγαριών παγκοσμίως αυξάνονται (Ortiz-Ospina, Tzvetkova & Roser, 2018, Ortiz-Ospina & Roser, 2020). Επιπλέον, η σύγχρονη έρευνα των κοινωνικών Γενεών προσεγγίζει την νέα κοινωνική σύνθεση των υποκειμένων σε δομικό-αναλυτικό επίπεδο. Σε διάφορες κοινωνιολογικές μελέτες των μεταπολεμικών γενεών (Baby Boomers, Γενιά X, Millennials, Γενιά Z, Γενιά A) μπορούμε να παρατηρήσουμε την αντικειμενική κοινωνικο-ιστορική τάση εξέλιξης της υποκειμενικότητας. Όσο περισσότερο αναπτύσσεται ο καπιταλισμός, προοδεύοντας έτσι κατά μήκος του μακρο-ιστορικού κύκλου ζωής και φθοράς του, τόσο περισσότερο, σύμφωνα με ισχυρές ενδείξεις που παρέχουν οι σχετικές εμπειρικές έρευνες, κάθε επόμενη Γενιά αποδεσμεύεται από τους παραδοσιακούς μηχανισμούς πατριαρχικής, εργατικής, εθνικής και δυτικής διαμόρφωσης του χαρακτήρα. Οι πιο εντατικές έρευνες πεδίου της κοινωνιολογίας των γενιών έχουν γίνει για την αμερικανική κοινωνία, ωστόσο συνεχώς αυξάνονται οι σχετικές έρευνες για όλο το δυτικό κόσμο, αλλά και σε παγκόσμια κλίμακα (PEW Research Center, 2010, 2019, Deloitte, 2019, 2020, 2022). Η θεοπατριαρχική ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και η ηθικολογική της δομή, η οποία στηρίζεται στην νευρωτική χαρακτηροθωράκιση και στην οποία ωθούν πειθαναγκαστικά οι νεωτερικοί κεφαλαιοκρατικοί θεσμοί, τα τελευταία 50 χρόνια φαίνεται να διαπερνάται από μια βραδυφλεγή κρίση, να κλονίζεται, να πλήττεται και να παρακμάζει. Η (θεο)πατριαρχία κλονίζεται με την ανάπτυξη της ερωτικής επιθυμίας πέρα από την δημογραφική ανα-παραγωγή, και τον απεγκλωβισμό της ζωντανής σεξουαλικότητας των νέων γενιών (Millennials, Z, A) από την νεκρή, πατριαρχική ανα-παραγωγή, με αποτέλεσμα το μαρασμό του Πατρικού Σημαιόντος και την ανάδυση νέων μορφών οργάνωσης της libido. Η ποσοτική και ποιοτική ψυχο-αναλυτική και ψυχο-θεραπευτική προβληματική των *Νέων Συμπτωμάτων*, που μαρτυρούν ένα νέο γνώμονα υποκειμενοποίησης, όπως βλέπουμε στον εκρηκτικό πολλαπλασιασμό του άγχους και των κρίσεων πανικού, της κατάθλιψης, των εθισμών, των ναρκισσιστικών φαινομένων κ.α., μας θωεί σε μια τέτοια υπόθεση εργασίας: το κέντρο βάρους του κοινωνικού γνώμονα της υποκειμενοποίησης έχει μετατοπιστεί προς μετα-νευρωτικές, μετα-οιδιπόδειες συντεταγμένες. Ορισμένοι κοινωνιολόγοι και ψυχαναλυτές/τριες, μιλούν για κοινωνικο-ιστορική μετατόπιση από την *κανονικότητα της Νεύρωσης* στο πρότυπο μιας *Γενικευμένης Διαστροφής* ή μιας *Γενικευμένης Ψύχωσης* (Dardot & Laval, 2022, Psychoanalytical Notebooks, 2013, Περτέση, 2015).

¹⁹⁴. Από τη δεκαετία του 1970 μέχρι και τη κρίση του 2008 και του 2020, το σύγχρονο καπιταλιστικό στάδιο χαρακτηρίζεται από ορισμένες μακροχρόνιες κρισιακές τάσεις, οι οποίες παρατηρούνται τόσο μεταξύ των χωρών του ΟΟΣΑ όσο και σε δεκάδες χώρες εκτός ΟΟΣΑ. Συνοψίζοντας, παρατηρούνται τουλάχιστον οι εξής μακροχρόνιες τάσεις ή «στυλιζαρισμένα γεγονότα» («stylized facts»): 1.

μιας καπιταλιστικής κοινωνίας που στηρίζεται όλο και περισσότερο σε μια αυξανόμενη ασυμμετρία-απόκλιση ανάμεσα στην *δευρυνόμενη αναπαραγωγή χρηματικού κεφαλαίου* και στην *φθίνουσα αναπαραγωγή της κοινωνικής εργασίας*, άρα και σε μια αυξανόμενη ασυμμετρία-απόκλιση ανάμεσα στους αναπτυσσόμενους μηχανισμούς μονοπωλιακής, ψηφιακής, χρηματιστικής, ιατροφαρμακευτικής κ.α. κεφαλαιακής μονοπωλιακής *Προσόδου* και στους παρακμάζοντες μηχανισμούς βιομηχανικής-εργασιακής εκμετάλλευσης *Αξίας-Υπεραξίας*¹⁹⁵:

- *Παρακμή της Εθνικής Φαντασίωσης* και του *Έθνους-Κράτους*, στους εξής άξονες: α) *εθνο-ταυτοτική κρίση* του Έθνους-Κράτους¹⁹⁶, β) *δημογραφική κρίση*¹⁹⁷,

Επιβράδυνση του ρυθμού οικονομικής μεγέθυνσης 2. Επιβράδυνση του ρυθμού αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας. 3. Επιβράδυνση του ρυθμού αύξησης της συνολικής παραγωγικότητας (TFP) 4. Υψηλότερα ποσοστά ανεργίας 5. Ιστορικά χαμηλά επιτόκια 6. Πτώση των συνολικών επενδύσεων επί του ΑΕΠ και επί των κερδών των μη χρηματοπιστωτικών επιχειρήσεων στις χώρες του ΟΟΣΑ 7. Κάμψη της μεταποιητικής βιομηχανίας, άνοδος της τριτογενεποίησης της παραγωγής και άνοδος της χρηματιστικοποίησης της παραγωγής κερδών. 8. Μείωση του μεριδίου της εργασίας στην διαδικασία παραγωγής κεφαλαίου (αύξηση της *έντασης* ή *τεχνικής σύνθεσης* του κεφαλαίου), στο επιχειρηματικό εισόδημα και στο εθνικό εισόδημα 9. Αύξηση του (επιβραδυνόμενου) ρυθμού παραγωγικότητας πάνω από τον ρυθμό αύξησης του μισθού 10. Αύξηση της ιδιωτικής κατανάλωσης πάνω από το ρυθμό αύξησης του μισθού, και αύξηση του ιδιωτικού δανεισμού των νοικοκυριών πάνω από το διαθέσιμο εισόδημα 11. Αύξηση της κοινωνικο-οικονομικής ανισότητας, κυρίως στο εσωτερικό των ανεπτυγμένων καπιταλιστικών χωρών 12. Ανατροπή των εργασιακών σχέσεων προς όφελος του κεφαλαίου, με την ελαστικοποίηση, επισφαλειοποίηση, αποσυνδικαλιστικοποίηση της εργασίας, σε συνθήκες αύξησης της ανεργίας 13. Μείωση της «*αναδιανεμητικής ισχύος*» του Κράτους Πρόνοιας (IMF, 2015, 2017, OECD, 2015, 2021, Bergeaud, Cette & Lecat, 2016, 2017, Karabarbounis & Neiman, 2014, Jorgenson & Timmer, 2011, Schlingemann & Stulz (2021), Streeck, 2016, Λαπαβίτσας, 2014: 307, 315, 324, Milanović, 2019, Atkinson, 2017: 114-115, 208-209).

¹⁹⁵. Βλ. ενδεικτικά Christophers, 2020. Είναι ενδεικτικό ότι στις κορυφαίες 100 επιχειρήσεις του πλανήτη δεν βρίσκονται πλέον από επιχειρήσεις του κυρίως βιομηχανικού κεφαλαίου, όπως συνέβαινε στο μεγαλύτερο μέρος του 20^{ου} αιώνα, αλλά επιχειρήσεις οι οποίες, μολονότι πολυκλαδικές, χαρακτηρίζονται από την ηγεμονία του ψηφιακού, εμπορικού-κυκλοφοριακού, ιατροφαρμακευτικού κεφαλαίου, μαζί με ορισμένες γιγαντιαίες κρατικές επιχειρήσεις ενέργειας (Ross, 2021). Αυτή η μετατόπιση από την ηγεμονία της βιομηχανικής εκμετάλλευσης της εργασιακής υπεραξίας στην ηγεμονία της κεφαλαιακής μονοπωλιακής Πρόσόδου επί των διαδικασιών της βιομηχανικής εκμετάλλευσης υπεραξίας, συνοδεύεται και από τη γιγαντιαία συγκέντρωση/συγκεντροποίηση και διεθνοποίηση του κεφαλαίου προς όφελος γιγαντιαίων πολυεθνικών-πολυκλαδικών επιχειρήσεων (Vitali, Glattfelder & Battiston, 2011).

¹⁹⁶. Μια μετα-ανάλυση δεδομένων του International Social Survey Program National Identity II (2003) και του World Values Survey (2005), έδειξε ότι η παγκοσμιοποίηση, μολονότι δεν αναιρεί την ψυχροσυναισθηματική ταύτιση με επιμέρους εθνοτικές ταυτότητες, φαίνεται, ωστόσο, να την αποδυναμώνει, καθώς συνδέεται αρνητικά με τον «*πατριωτισμό*». Στο εν λόγω αναλυτικό πλαίσιο, ο πατριωτισμός ορίζεται ως θέληση να στρατευτεί κανείς σε πόλεμο για την υπεράσπιση της εκάστοτε πατρίδας, και ως εθνοτικά περιοριστική αντίληψη της πολιτειότητας (Ariely, 2012). Βλ. και Huntington, 2005.

¹⁹⁷. Σύμφωνα με το ιδιαίτερα επιδραστικό μοντέλο της «*δεύτερης δημογραφικής μετάβασης*» (S.D.T.) των ευρωπαϊών δημογράφων Ron Lesthaeghe και Dirk van de Kaa, μια ραγδαία πολιτισμική και σεξουαλική μεταβολή στις ΗΠΑ και την Ευρώπη μεταπολεμικά, που κορυφώθηκε από τη δεκαετία του 1960, έφερε τη πτώση των ρυθμών δημογραφικής μεγέθυνσης κάτω από το όριο της δημογραφικής αναπαραγωγής των 2.1 παιδιών ανά γυναίκα. Για μια επισκόπηση της σχετικής συζήτησης, βλ. Zaidi and Morgan, 2017. Βλ. Roser, Ritchie and Ortiz-Ospina Esteban (2013), Roser 2014, Vollset S et al., (2020). 2020, Alvarez, 2022. Παρατηρούνται επίσης τις τελευταίες δεκαετίες αυξητικές τάσεις ορισμένων όψεων του φαινομένου της μετανάστευσης, όπως, για παράδειγμα, αύξηση των

δημοσιονομική κρίση¹⁹⁸ - θεσμική κρίση¹⁹⁹ του Έθνους-Κράτους, που αντανακλούν αντιστοίχως, στο επίπεδο του Έθνους-Κράτους, την συναρθρωμένη κρίση θεοπατριαρχίας, αστικής κοινωνίας - πολιτικού Κράτους, γ) οργανική κρίση (ηγεμονική και βιοπολιτική) του Έθνους-Κράτους²⁰⁰. Παράλληλα, φαίνεται σήμερα να βρίσκεται σε εξέλιξη μια τάση στρατιωτικοποίησης του καπιταλιστικού Έθνους-Κράτους, που αποτυπώνεται γλαφυρά στην διαρκή αύξηση των παγκόσμιων στρατιωτικών δαπανών, το οποίο μοιάζει να παλινδρομεί, ακολουθώντας ένα ιστορικό σχήμα U²⁰¹, προς το αυταρχικό παρελθόν υπεροχής της Ηγεμονικής-

μεταναστευτικών ροών από τις αναπτυσσόμενες στις ανεπτυγμένες χώρες την περίοδο 1990-2019, αλλά και αύξηση των αντι-μεταναστευτικών περιορισμών ως αντί-μετρων στην κίνηση των μεταναστών/στριών, βλ. IMF, 2020.

¹⁹⁸. Το καπιταλιστικό Κράτος χάνει την ικανότητά του διαρκούς αύξησης των φορολογικών του εσόδων επί του ΑΕΠ, την ίδια στιγμή που η φορολογική του δομή γίνεται όλο και πιο ταξικά άδικη, καθώς παρατηρείται μακροχρόνια μείωση των φορολογικών συντελεστών των επιχειρήσεων στις χώρες του ΟΟΣΑ, και επέκταση της φορολόγησης κοινωνικών δραστηριοτήτων. Μην μπορώντας να ανακόψει την άνοδο των δημοσίων κοινωνικών δαπανών, το Κράτος εισέρχεται σε ένα σπирάλ αυξανόμενου δημοσίου χρέους. Βλ. O'Connor, 1977, Genschel & Seelkopf, 2012, Streeck, 2016, IMF, 2018.

¹⁹⁹. Το καπιταλιστικό Κράτος, που είχε μετατοπίσει ιστορικά το θεσμικό κέντρο βάρους του από την Ηγεμονική-Στρατιωτική στην Εκτελεστική-Κυβερνητική και τελικά στην Νομοθετική-Αντιπροσωπευτική Εξουσία, φαίνεται να ακολουθεί τώρα την αντίστροφη θεσμική τροχιά, από την Νομοθετική Εξουσία προς την Εκτελεστική Εξουσία και τελικά προς την Ηγεμονική Εξουσία. Παρατηρείται λοιπόν η κρίση και παρακμή της κομματικής και νομοθετικής-δημοκρατικής αντιπροσώπευσης ατόμων και κοινωνικών τάξεων, η κάμψη της εκλογικής συμμετοχής (στις μορφές της αύξησης συχνότητας των υψηλών τιμών αποχής από τις εθνικές εκλογές, και της αύξησης της εκλογικής ρευστότητας), η δυτική και παγκόσμια τάση αυταρχικοποίησης των κομματικών και πολιτικών συστημάτων, κ.α. Βλ. Piketty, 2020: 857-861, Mair, 2020: 52-78, Przeworski, 2019: 83, 90 και επ., Foa and Mounk, 2016, Repucci and Slipowitz (Freedom House): 2022.

²⁰⁰. Το καπιταλιστικό Κράτος μοιάζει να αδυνατεί να αναπτύξει περαιτέρω τους μηχανισμούς της Οργανικής Εξουσίας του, που βρίσκονται σε κρίση, αναπτύσσοντας ως απάντηση στη κρίση κρατικής ηγεμονίας τους μηχανισμούς της βιοπολιτικής επιστήμης ελέγχου του «ανόργανου» πληθυσμού του. Όμως και αυτοί οι κρατικοί βιοπολιτικοί μηχανισμοί περιέρχονται, με τη σειρά τους, σε κρίση. Ως προς τη κρίση κρατικής ηγεμονίας, παρατηρείται πως στις ΗΠΑ από τη δεκαετία του 1960 η δημόσια εμπιστοσύνη στην εθνική κυβέρνηση ακολουθεί μια τροχιά σαφούς πτώσης, ενώ στην Ευρωπαϊκή Ένωση η εμπιστοσύνη προς τα πολιτικά κόμματα, τις εθνικές κυβερνήσεις και τα κοινοβούλια σημειώνει κάμψη από το 2008 και επ., αν όχι από νωρίτερα, με μικρότερη κάμψη στις χώρες της Βόρειας και Δυτικής Ευρώπης (PEW, 2022, Algan, Guriev, Papanioannou & Passari: 2017). Ως προς τη κρίση του βιοπολιτικού ελέγχου, παρατηρείται την περίοδο 1986-2008-2022 μια εκρηκτική άνοδος των παγκόσμιων ταραχών και εξεγέρσεων, με ανισόμετρος ρυθμούς αύξησης σε κάθε ήπειρο (CSIS, 2020, IMF, 2020, OECD, 2021), και παρά την αναμφισβήτητη επέκταση των κρατικών μεθόδων βιοπολιτικού-βιοπληροφοριακού ελέγχου των πληθυσμών (Curcio, 2016, Ramone, 2017, Zuboff, 2020).

²⁰¹. Η θέση αυτή είναι συμβατή με την παρακάτω υπόθεση, η εμπειρική επαλήθευση της οποίας αποτελεί μέχρι σήμερα σημείο αντιλεγόμενο: «Η σχέση μεταξύ δημοκρατίας και ανάπτυξης, από την άλλη πλευρά, φαίνεται ότι δεν είναι γραμμική. Αν την αναπαραστήσουμε με γράφημα, διαμορφώνεται ως ανεστραμμένο U. Ο εκδημοκρατισμός είναι αρχικά ευεργετικός για την ανάπτυξη-μέχρι ενός σημείου περίπου στη μέση της κλίμακας Μπάρο-αλλά μετά φαίνεται ότι η σχέση αρχίζει να γίνεται αρνητική» (Ferguson, 2009: 573, 574). Όπως γράφει ο ίδιος ο Barro: «Όταν τα πολιτικά δικαιώματα είναι σε χαμηλό επίπεδο, μια διεύρυνση αυτών των δικαιωμάτων τονώνει την οικονομική ανάπτυξη. Εντούτοις, όταν έχει επιτευχθεί ένα μέσο επίπεδο δημοκρατίας, η περαιτέρω διεύρυνση μειώνει την ανάπτυξη. Μια πιθανή ερμηνεία του φαινομένου είναι ότι, σε ακραίες μορφές δικτατορικών καθεστώτων, μια διεύρυνση των πολιτικών δικαιωμάτων τείνει να αυξάνει την ανάπτυξη, γιατί ο

Στρατιωτικής Εξουσίας, έναντι κυρίως της Νομοθετικής-Κοινοβουλευτικής Εξουσίας. Πολλοί/ες ερευνητές/ερευνήτριες κάνουν λόγο για το «τέλος του δημοκρατικού καπιταλισμού», εννοώντας, στη πραγματικότητα, τη συνάρτηση ανάμεσα στην καπιταλιστική κρίση, τη κρίση του κορπορατιστικού Κράτους Πρόνοιας και τη θεσμική κρίση της νομοθετικής-κοινοβουλευτικής εξουσίας, που εκδηλώνεται από το 1973 και επ. Όμως δεν πρόκειται για κρίση του «δημοκρατικού καπιταλισμού»: πρόκειται για κρίση της δημοκρατικής-αντιπροσωπευτικής ικανότητας του καπιταλιστικού Κράτους, και για την παλινδρόμηση του θεσμικού κέντρου βάρους της κρατικής εξουσίας προς την εκτελεστική-κυβερνητική, και τελικά, προς την ηγεμονική-στρατιωτική εξουσία.

4. *Παρακμή της Ιμπεριαλιστικής Επέκτασης*, κρίση της ίδιας της ιμπεριαλιστικής ικανότητας επίλυσης των κοινωνικών αντιφάσεων με πολεμικό τρόπο, σε συνθήκες όλο και μεγαλύτερης οικονομικής παγκοσμιοποίησης, μείωσης των διακρατικών επίσημα κηρυγμένων πολέμων, αύξησης των εμφυλίων πολέμων και των διακρατικών παρεμβάσεων σε αυτούς, αλλά και σε συνθήκες αποσταθεροποίησης του κυρίαρχου δυτικοκεντρικού γεωπολιτικού συστήματος και των κατεστημένων σχέσεων κέντρου-περιφέρειας, που συνοδεύεται από αδυναμία μιας νέας συνάρθρωσης της κρατικής-στρατιωτικής ισχύος με την καπιταλιστική συσσώρευση σε μια νέα κοσμο-ιστορική ηγεμονία εκ μέρους του καπιταλιστικού Κράτους²⁰².

Συνεπεία της παραπάνω κρίσης της υποδομής και της υπερδομής του καπιταλιστικού Κράτους, ο σεξουαλικά μη-αναπαραγωγικός, οικονομικά μη-παραγωγικός, εθνο-κρατικά μη-αντιπροσωπεύσιμος και ιμπεριαλιστικά μη-πειθαρχήσιμος υπερπληθυσμός στον πλανήτη μοιάζει να αυξάνεται, παράγοντας έναν σχετικό υπερπληθυσμό νέου τύπου, τον οποίο το σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος προσπαθεί να ελέγξει. Σε αυτές τις συνθήκες, το στρατηγικά ορθολογικό για το καπιταλιστικό Κράτος γίνεται αβέβαιο, ή και αναποφάνσιμο: αυτό καλείται σε μια κοινωνική, δημογραφική, δημοσιονομική, θεσμική, οργανική, αυτοκρατορική προσαρμογή σε μια δυναμική που πλέον δεν μπορεί να ελέγξει. Η απειλή του

περιορισμός της κρατικής εξουσίας έχει κρίσιμη σημασία. Εντούτοις, σε περιοχές όπου έχουν ήδη εξασφαλιστεί κάποια πολιτικά δικαιώματα, ο περαιτέρω εκδημοκρατισμός ίσως αποτελεί ανασταλτικό παράγοντα για την ανάπτυξη, λόγω της εντονότερης ανησυχίας που εκδηλώνεται σχετικά με τα κοινωνικά προγράμματα και την ανακατανομή του εισοδήματος» (Barro, 1996: 2-3).

²⁰². Για την πρωτόγνωρη άνοδο της Κίνας, της Ινδίας, και άλλων μη δυτικών δυνάμεων, ευρύτερα του μοντέλου ενός κρατοκεντρικού, «πολιτικού καπιταλισμού», αλλά και για τη δυναμική ανάπτυξης πολέμου μεταξύ ΗΠΑ και Κίνας, χωρίς να είναι νοητή η δυνατότητα πολεμικής επικράτησης, βλ. Arrighi, 2021, Milanovic, 2020: 129, 130, Allison, 2020.

εμφυλίου πολέμου εντείνεται και εσωτερικεύεται ως αντίφαση του ίδιου του Νεοφιλελεύθερου Επιχειρηματικού Κράτους, την οποία αυτό προσπαθεί να επιλύσει είτε με την αυτοκρατορική διεθνοποίησή του είτε με την εθνοκρατική αναδίπλωση του. Από τη μια πλευρά, ως Νεοφιλελεύθερο Κράτος-Έθνος του χρηματικού κεφαλαίου μοιάζει να αυτονομείται από τις αντιφάσεις της διαλεκτικής αναπαραγωγής κοινωνικού κεφαλαίου-κοινωνικής εργασίας, αποδεσμευόμενο έτσι από τους παραδοσιακούς πυλώνες του καπιταλιστικού Έθνους-Κράτους — τη θεοπατριαρχία, την αστική-ταξική βιομηχανική κοινωνία, την εθνική φαντασίωση, τον ιμπεριαλισμό – και προτείνοντας συχνά τη προοδευτική μεταρρύθμισή τους. Από την άλλη πλευρά, ως Επιχειρηματικό Έθνος-Κράτος προσπαθεί να αντιρροπήσει τη κάμψη της καπιταλιστικής δυναμικής, προσπαθώντας να επιλύσει τις αντιφάσεις διαλεκτικής αναπαραγωγής κοινωνικού κεφαλαίου-κοινωνικής εργασίας, και προτείνοντας συχνά την συντηρητική αποκατάσταση όλων αυτών των παραδοσιακών πυλώνων της, άρα την παλινόρθωση του Έθνους-Κράτους, σε μια προοπτική αναπαραγωγικής ανάπτυξης²⁰³. Το καπιταλιστικό Κράτος γίνεται όλο και περισσότερο ένας Ιανός, μια ζωντανή αντίφαση δύο αμοιβαία προϋποτιθέμενων και αποκλειόμενων στρατηγικών: της «(νεο)φιλελεύθερης-προοδευτικής» και της «(νεο)συντηρητικής» στρατηγικής αναδιάρθρωσης των πυλώνων της θεοπατριαρχίας, της αστικής κοινωνίας, του έθνους-κράτους και του γεωπολιτικού συστήματος, με τη νεοσοσιαλδημοκρατική ή σοσιαλ-φιλελεύθερη στρατηγική να επιδιώκει κατά κανόνα μια συμφιλίωση μεταξύ των δύο²⁰⁴. Όπως το θέτουν κάποιοι ερευνητές, στο

²⁰³. Ο Wolfgang Streeck ονομάζει το νέο καπιταλιστικό Κράτος που διαμορφώνεται «*διεθνές κράτος προσαρμογής*», και κυρίως δημοσιονομικής προσαρμογής στην παγκοσμιοποιημένη καπιταλιστική αγορά, με αποτέλεσμα τη «*βίαιη σύνθλιψη*» του κοινωνικού συμβολαίου και της δημοκρατίας, τη δημιουργία ενός «*σινικού τείχους προστασίας*» ανάμεσα στην οικονομία και την πολιτική και τις περικοπές κρατικών κοινωνικών δαπανών σε καθεστώς δημοσιονομικής πειθαρχίας. Σύμφωνα με τον Streeck, σε αυτές τις συνθήκες το *φορολογικό Κράτος*, που στηρίζεται στον *Staatsvolk* των πολιτών, μετατρέπεται σε *Κράτος Χρέους*, που στηρίζεται στον «*Marktvolk*» των αγορών (Streeck, 2016: 106, 145, 146). Αυτός ο διχασμός που περιγράφει ο Streeck αντιστοιχεί σε ό,τι περιγράψαμε ως Κράτος του Χρηματικού Κεφαλαίου (που στηρίζεται στον Marktvolk) και Κράτος της αναπαραγωγής του Κοινωνικού Κεφαλαίου (που στηρίζεται στον Staatsvolk).

²⁰⁴. Η ένταση μεταξύ «νεοφιλελεύθερου προοδευτικού» και «νεοσυντηρητικού πόλου», καθώς και οι προσπάθειες νεοσοσιαλδημοκρατικής γεφύρωσής των διαφορών τους, είναι φανερή στις ΗΠΑ (στην αντιπαράθεση Δημοκρατικών και Ρεπουμπλικανών, και ιδίως στις πολιτικές τάσεις στο εσωτερικό τους), στην Ευρωπαϊκή Ένωση και στη Ρωσία (καθεστώς Πούτιν και αντιπολίτευση), ενώ γίνεται όλο πιο φανερή και στην Κίνα (Ζελεντίνοβα, 2022). Ακόμα πιο σαφής είναι η πολυεθνική-επιχειρηματική σύνθεση του «*προοδευτικού*», νεοφιλελεύθερου και εν μέρει νεοσοσιαλδημοκρατικού πόλου του Αυτοκρατορικού Κράτους του Χρηματικού Κεφαλαίου. Το πολυεθνικό-πολυκλαδικό κεφάλαιο έχει συγκροτήσει τις δικές του διεθνείς πολιτικές πλατφόρμες γνωμοδοτήσεων και άσκησης πίεσης/επιρροής προς τα καπιταλιστικά έθνη-κράτη και τις επιχειρήσεις, ως ένας οιωσένει παγκόσμιος συλλογικός κεφαλαιοκράτης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το *Παγκόσμιο Οικονομικό Φόρουμ* (World Economic Forum, στο εξής W.E.F), το οποίο ιδρύθηκε το 1971 ως Μη Κερδοσκοπική

αναδυόμενο καπιταλιστικό Κράτος φαίνεται να επιταχύνεται η πραγμάτωση μιας συνάρθρωσης ανάμεσα στον λεγόμενο αγγλοσαξονικό «καπιταλισμό της πλατφόρμας», με κέντρο τις Η.Π.Α, και στον κρατοκεντρικό καπιταλισμό «με ασιατικές αξίες», με κέντρο την Κίνα (Boyer, 2021).

Αυτή η κρατική αντίφαση θα παραμείνει άλυτη, όσο παραμένει άλυτη η κοινωνική αντίφαση και η απειλή του σύγχρονου εμφυλίου πολέμου, η οποία εντείνεται. Ακολουθώντας μια τροχιά κρίσης της θεοπατριαρχικής πειθάρχησης, κρίσης της εθνικής συμφιλίωσης και του ιμπεριαλιστικού συστήματος, και κυρίως κρίσης του διεθνοποιημένου νόμου της αξίας-υπεραξίας και αποκατάστασής του με τη μορφή της μονοπωλιακής κεφαλαιακής Προσόδου, η Κρατική Εξουσία παλινδρομεί στην δεσποτική αντι-κοινωνική, αντι-αντιπροσωπευτική, παρανοϊκή Ηγεμονική-Στρατιωτική Εξουσία, όπως είχαν εκτιμήσει και προβλέψει οι Hegel, Marx, Negri. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, η Κρατική Εξουσία παραμένει εξαρτημένη από την κοινωνικοποίηση της καπιταλιστικής παραγωγής, την κοινωνική της υποδομή και την απαίτηση αντιπροσώπευσης του Πλήθους στο Κράτος και την Νομοθετική Εξουσία. Πάνω στη κατάρρευση του πλασματικά αναπτυσσόμενου διαχωρισμού χρηματικού

Οργάνωση. Αποστολή του είναι «η βελτίωση της κατάστασης του κόσμου φέρνοντας σε συνάντηση επιχειρηματικούς, πολιτικούς, ακαδημαϊκούς και άλλους ηγέτες της κοινωνίας για να διαμορφώσει τις παγκόσμιες, περιφερειακές και βιομηχανικές ατζέντες». Συνεδριάζει κάθε χρόνο, τα τέλη Ιανουαρίου, κατά κανόνα στο Νταβός της Ελβετίας, όπου συναντιούνται περίπου 3000 επιχειρηματίες, πολιτικοί ηγέτες, οικονομολόγοι, δημοσιογράφοι κ.α. Το W.E.F συσπειρώνει ως μέλη του, με ποικίλους βαθμούς συμμετοχής (από τους «στρατηγικούς εταίρους» ως τους απλούς «συνεργάτες»), τις περισσότερες από της στρατηγικής σημασίας πολυεθνικές επιχειρήσεις. Δεδομένου ότι τα περισσότερα από τα μεγαλύτερα πολυεθνικά κεφάλαια αναπτύσσουν διακλαδική δραστηριότητα, η παρακάτω ταξινόμηση είναι σχηματική: α) το Ψηφιακό κεφάλαιο, που εμπλέκεται σε αμιγώς ψηφιακές ή μεικτές επιχειρηματικές δραστηριότητες κυρίως στη σφαίρα της διανομής-κυκλοφορίας και της παραγωγής hardware, με συμμετοχές όπως των Amazon, Google, Microsoft, Facebook-Meta, Apple, IBM, Hewlette Packard, Alibaba, Sysco, Cisco, Huawei Technologies κ.α β) το Χρηματιστικό κεφάλαιο, κυρίως το χρηματο-επενδυτικό, χρηματο-ασφαλιστικό κεφάλαιο και χρηματο-πιστωτικό κεφάλαιο, με τις κορυφαίες κρατικές και ιδιωτικές επιχειρήσεις στους τομείς αυτούς, όπως οι κρατικές Bank of America, Bank of China, η Ευρωπαϊκή Τράπεζα Επενδύσεων, η Deutsche Bank, και οι ιδιωτικές επιχειρήσεις Blackrock (η μεγαλύτερη εταιρεία επενδύσεων και ο μεγαλύτερος κάτοχος μετοχικού κεφαλαίου στον κόσμο), State Street, Bloomberg κ.α γ) το Ιατροφαρμακευτικό κεφάλαιο, με συμμετοχή εταιριών όπως των Pfizer, Astra Zeneca, Johnson & Johnson, Novartis, δ) το Μηντιακό Κεφάλαιο, στο οποίο περιλαμβάνονται επίσης οι Google, η Alibaba, η Bloomberg, και μέσα όπως το Vice ε) το Βιομηχανικό και Αγροβιομηχανικό Κεφάλαιο, με αισθητά λιγότερες συμμετοχές, όπως αυτή της Siemens, της Lockheed Martin, Hyundai και Toyota, της Bayer και της Nestle στ) το Ενεργειακό-Εξορυκτικό Κεφάλαιο που έχει κάποιον «πράσινο» προσανατολισμό, συμπεριλαμβανομένου του πετρελαιακού, όπως τις Saudi Aramco, Shell, Chevron, Eni (Our Mission, Our Members and Partners, industry. Ειδική μνεία αξίζει στη BlackRock, που αποτελεί τον μεγαλύτερο επενδυτή στον κόσμο. Συμμετέχει στο μετοχικό κεφάλαιο με δικαιώματα ψήφου σε 17.000 εταιρείες, μεταξύ των οποίων οι Apple, Microsoft, Google, Bayer Monsanto, HSBC, Deutsche Bank, British American Tobacco, Nestlé, Shell, BP. Μαζί με τους διαχειριστές κεφαλαίων Vanguard και State Street αποτελούν τον μεγαλύτερο μέτοχο στο 88% του δείκτη S&P 500, των μεγαλύτερων επιχειρήσεων των ΗΠΑ (W.E.F: Our Mission, Partners)

κεφαλαίου-κοινωνικής αναπαραγωγής (1973-2008) και υπό την απειλή ενός γενικευμένου σύγχρονου εμφυλίου πολέμου, η κρίση της καπιταλιστικής κοινωνικής αναπαραγωγής, την οποία αδυνατεί να διευθετήσει πια ένα Νεοφιλελεύθερο Επιχειρηματικό Κράτος, ωθείται έτσι σε μια καπιταλιστική πολεμική οικονομία της κρίσης. Πάνω σε αυτή την υλική βάση, η εσωτερική ταλάντωση ανάμεσα στις δύο ή τρεις κύριες φράξιες του Κράτους βρίσκει την επισφαλή στρατηγική της ισορροπία σε ένα Ανταγωνιστικό Κράτος, που τείνει να λειτουργεί ως αυτοκρατορικό κρατίδιο μέσα στο κοσμο-σύστημα της Αυτοκρατορίας του Κεφαλαίου – τείνοντας αντικειμενικά στο «μεικτό» πολίτευμα μιας Στρατιωτικής Δημοκρατίας. Η στρατηγική-διαλεκτική προσέγγιση του Κράτους που σκιαγραφήσαμε, εκτιμά, ωστόσο, τη προσέγγιση ενός σημείου θραύσης για το κρατικό μηχανισμό, ένα τέρμα της εσωτερικής, αντιφατικής του ταλάντωσης. Ένα σημείο ενδόρρηξης του καπιταλιστικού Κράτους και σημείο διακλάδωσης, όπως θα ήθελαν οι Spinoza, Marx, Negri, ανάμεσα στην Αυτοκρατορία της Μονοπωλιακής Προσόδου και του Συνεργατικού Πλήθους.

Αντί Επιλόγου

Πώς θα πρέπει, λοιπόν, να διαμορφωθεί λοιπόν ένα ερευνητικό πρόγραμμα για την κατανόηση της σύγχρονης κρατικότητας και της κρίσης της; Αρχικά, είναι αναγκαίες γενεαλογικές έρευνες και μελέτες της διαμόρφωσης των υλικών-κοινωνικών πυλώνων του Κράτους ή της κρατικής εξουσίας υποδομής, γενεαλογικές μελέτες της θεοπατριαρχίας, της αστικής κοινωνίας, της εθνικής φαντασίωσης, του ιμπεριαλισμού, αλλά και των θεσμικών μηχανισμών της υπερδομικής εξουσίας Κράτους, οι οποίες θα συνδυάζουν τόσο τη μικρο-ανάλυση όσο και τη μακρο-ανάλυσή τους, καθώς αυτές συγκεφαλαιώνονται στο Κράτος ως κυρίαρχη στρατηγική. Είναι, επιπλέον, αναγκαία η κατανόηση των παραπάνω υπό το πρίσμα ενός συνεκτικού μεθοδολογικού σχεδίου, που κατανοεί τη γένεση, τη λογική δομή, τη λογική ιστορία και την εξελικτική ιστορία του Κράτους πρωτίστως από τη σκοπιά των υλικών όρων και ορίων των γραμμών φυγής των καταπιεσμένων, και, δευτερευόντως, από τη σκοπιά των υλικών όρων και ορίων της απειλής του εμφυλίου πολέμου που επαναλαμβάνεται και αναπτύσσεται σε ανταγωνιστική συνεξέλιξη με το καπιταλιστικό Κράτος. Η θεωρητική αυτή προσέγγιση θα μπορούσε αρχικά να δοκιμαστεί στο πεδίο της ιστορίας συγκεκριμένων εμπειρικών κρατών, όπως, για παράδειγμα, στο πεδίο της ιστορίας του ελληνικού Κράτους²⁰⁵.

Από τη θέση αυτή μιας στρατηγικής-διαλεκτικής και υλιστικά διαθεματικής προσέγγισης της Κρατικής Μορφής, μπορούμε να αναγνωρίσουμε στις διάφορες θεωρητικές παραδόσεις αναστοχασμού της Κρατικής Μορφής τόσο τη στιγμή της αλήθειας όσο και της αναλήθειας τους. Οι πλουραλιστές έχουν δίκιο στο ότι η εξουσία πηγάζει από ένα πολλαπλό πλήθος και τις ομάδες στο εσωτερικό του. Οι ελιτιστές έχουν δίκιο ότι τον κρατικό μηχανισμό ελέγχει μια κυρίαρχη ομάδα. Οι μαρξιστές έχουν δίκιο πάνω στη σημασία των κοινωνικο-οικονομικών παραγόντων για τον καθορισμό της κυρίαρχης ομάδας αλλά και των αιτιών της ίδιας της ανταγωνιστικής διαίρεσης του πληθυσμού. Οι φεμινίστριες/ες έχουν δίκιο για τα

²⁰⁵. Ορισμένες μόνο όψεις μιας ιστορίας του ελληνικού κράτους από τη σκοπιά της υλικής παραγωγής και αναπαραγωγής, του κοινωνικού ανταγωνισμού και της πατριαρχίας, της αστικής-ταξικής κοινωνίας, της εθνικής φαντασίωσης, της ιμπεριαλιστικής επέκτασης, μπορούμε να βρούμε σε ορισμένες σύγχρονες μελέτες της κοινωνικής ιστορίας του ελληνικού Κράτους από τις παραπάνω διαφορετικές οπτικές γωνίες (βλ. Τζανάκη, 2020, 2021, Βασιλειάδου & Γκότση, 2020, Δερτιλής, 2020, Λιάκος 2022 κ.α). Θεωρούμε πως το πλούσιο υλικό της σύγχρονης ελληνικής ιστοριογραφίας θα μπορούσε να ανασυγκροτηθεί από τη σκοπιά μιας στρατηγικής-διαλεκτικής προσέγγισης του ελληνικού Κράτους, αναδεικνύοντας τις βαθυδομικές συνάψεις των παραπάνω παραγόντων και σχέσεων και τη συμβολή τους στην κοινωνικο-ιστορική εξέλιξη του ελληνικού Κράτους.

πατριαρχικά θεμέλια και οι αντι/μετα-αποικιοκρατικές αναλύσεις έχουν δίκιο για τα εθνορατσιστικά, ιμπεριαλιστικά ή/και αποικιοκρατικά θεμέλια της νεωτερικής Κρατικής Μορφής, αν όχι κάθε Κρατικής Μορφής. Επιπλέον, οι στρατηγικές-σχεσιακές προσεγγίσεις ορθά επιμένουν στη σύλληψη του κοινωνικού ανταγωνισμού ως στρατηγικής διαπάλης και στη σύλληψη του κράτους με σχεσιακούς όρους. Ωστόσο, οι πλουραλιστές δεν εξηγούν την αναγωγή των πολλαπλών πηγών εξουσίας στην σχετική ενότητα της κυριαρχίας του Κράτους. Οι ελιτιστικές προσεγγίσεις επίσης δεν εξηγούν επαρκώς αυτή την αναγωγή, και επιπλέον, δεν εξηγούν επαρκώς το κοινωνικό περιεχόμενο της κρατικής κυριαρχίας. Οι μαρξιστές ερμηνεύουν μονοθεματικά και περιοριστικά τόσο το κοινωνικό περιεχόμενο όσο και τους αιτιώδεις μηχανισμούς ανάδυσης, δομικής διαμόρφωσης και ιστορικής κίνησης του Κράτους. Τέλος, η στρατηγική-σχεσιακή προσέγγιση δεν αντιμετωπίζει τον ευρύτερο κοινωνικό ανταγωνισμό με τους όρους ενός αντιφατικού πολέμου, αδυνατώντας έτσι να κατανοήσει τόσο τους γενετικούς όρους όσο και τον ειδικό χαρακτήρα του Κράτους, όχι ως απλώς κοινωνικής σχέσης, αλλά ως ειδικά στρατηγικής-εμπόλεμης όσο και αντιφατικής σχέσης.

Σύμφωνα με την παραπάνω οπτική, θα πρέπει να ασκηθεί κριτική σε κάποιες από τις συχνές προκαταλήψεις που εμφανίζονται εντός της πολιτικής, οικονομικής, ιστορικής και κοινωνιολογικής επιστήμης. Πρώτον, ότι είναι αδύνατη ή άνευ νοήματος μια γενική θεωρία του Κράτους, ή ειδικά του καπιταλιστικού Κράτους. Δεύτερον, ότι το «Κράτος» είναι ένα παρωχημένο αντικείμενο ανάλυσης. Τρίτον, ότι η μικρο-ανάλυση του Κράτους δεν δύναται να συμβαδίζει με την μακρο-ανάλυσή του. Τέταρτον, ότι είμαστε υποχρεωμένοι/ες να διαλέξουμε ανάμεσα αμοιβαία αποκλειόμενες και μονοθεματικές ερμηνείες του κρατικού φαινομένου. Το καπιταλιστικό Κράτος πηγάζει από την ανάπτυξη της επιθυμητικής παραγωγής η οποία, σε καθορισμένες συνθήκες εγκλωβισμού του κοινωνικού ανταγωνισμού, διαμορφώνει την απειλή του εμφυλίου πολέμου και άρα την αναγκαιότητα μιας κρατικής λύσης του. Έχει διαθεματικά θεμέλια, στηριζόμενο πάνω σε τουλάχιστον τέσσερις θεμελιώδεις πυλώνες καταπίεσης, αποτελώντας στρατηγική επικράτησης στον εμφύλιο πόλεμο με στόχο την εκμετάλλευση, την αναπαραγωγή και τον ανταγωνισμό. Αναπτύσσεται και εξελίσσεται ορθολογικά, σύμφωνα με κάποιους νόμους-τάσεις, προϋποθέτοντας πάντοτε μια μυθική αξιωματική και έναν φανταστικό ορίζοντα, ο οποίος όμως κλονίζεται σε συνθήκες δομικής κρίσης των υλικών-κοινωνικών του βάσεων, που δεν είναι παρά οι τρόποι κοινωνικής οργάνωσης του καταπιεζόμενου και

εκμεταλλεζόμενου Πλήθους.

Αν, σύμφωνα με τον Charles Tilly, τα τρία βασικά καθήκοντα του κλάδου της κοινωνικής ιστορίας οφείλουν να είναι η κατανόηση των δομικών μεταβολών στη μακρά διάρκεια, η ανακατασκευή των εμπειριών των απλών ανθρώπων μέσα στην πορεία αυτών των αλλαγών, και η σύνδεση των δύο αυτών διαστάσεων (Tilly, 1984), ένα τέτοιο ερευνητικό πρόγραμμα κατανόησης της Κρατικής Μορφής προσπαθήσαμε να σκιαγραφήσουμε στην παρούσα διατριβή. Βέβαια, η γραμμή θεωρητικής ανάλυσης που ακολουθήσαμε, βασίστηκε στο κεκτημένο τεσσάρων λευκών ευρωπαϊών αντρών, κατόχων υψηλού μορφωτικού κεφαλαίου στην εποχή τους: Spinoza, Hegel, Marx, Negri. Πράγματι, ορισμένοι άντρες τέτοιου είδους έδειξαν, στη μέχρι τώρα ανθρώπινη ιστορία, ιδιαίτερες διανοητικές δεξιότητες στην κριτική ή μη ανάλυση της Κρατικής Μορφής, και στην ανάπτυξη της επιστήμης του Κράτους. Οι κοινωνικές εκρήξεις του σήμερα, ωστόσο, που υπονομεύουν τους παραδοσιακούς πυλώνες του (νεωτερικού) Κράτους, παίρνουν τη μορφή μιας εξίσου εκρηκτικής κοινωνικής αυτοαξιοποίησης και μαχητικής ανατίμησης των ζώων καταπιεσμένων κοινωνικών ομάδων και «απλών ανθρώπων», που μέχρι πρότινος βρίσκονταν γενικά εκτοπισμένες από την παραγωγή Κρατικού Λόγου και Πράξης: οι ζωές των μαύρων και των ρομά μετράνε, οι ζωές των νέων προλεταρίων μετράνε, οι ζωές των ιθαγενών και των μεταναστών/στριών μετράνε, οι ζωές των γυναικών, των queers και των τράνς μετράνε. Το Κράτος καλείται να πληρώσει ακριβά τον κοινωνικό και πολιτικό λογαριασμό – αναβάλλοντας ή επισπεύδοντας τη στιγμή της ενδόρρηξής του. Μια αντιστροφή προοπτικής, λοιπόν, ίσως βρίσκεται καθ'οδόν: από την Κυριαρχία στους Υποτελείς, από το Παλιό Καθεστώς σε μια Νέα Ζωή. Και μια νέα, αποσυντάσσουσα και συντάσσουσα εξουσία, που δεν χωράει στο υπάρχον κεφαλαιοκρατικό συνταγματικό πλαίσιο, αναδύεται μέσα σε σύγχρονους αγώνες, τις εξεγέρσεις, τις επαναστάσεις, που αξιώνει τη θεσμική σύσταση και αποκρυστάλλωση αυτής της νέας ζωής. Όπως έγραφε η Rosa Luxemburg, στο τελευταίο της κείμενο, λίγο πριν τη δολοφονία της από τα Freikorps της σοσιαλδημοκρατικής κυβέρνησης:

«“Η τάξη βασιλεύει στη Βαρσοβία!” “Η τάξη βασιλεύει στο Παρίσι!” “Η τάξη βασιλεύει στο Βερολίνο!” Κάθε μισό αιώνα, αυτό γράφουν οι ανακοινώσεις των φυλάκων της “τάξης”, από το ένα επίκεντρο της κοσμοϊστορικής πάλης στο άλλο. Και μέσα στην ευφορία τους οι νικητές δεν καταφέρνουν να παρατηρήσουν, πως κάθε “τάξη” που έχει ανάγκη τακτικά να συντηρείται με μια αιματοβαμμένη σφαγή, βαδίζει αταλάντευτα προς το δικό της ιστορικό πεπρωμένο, την παρακμή της [...] “Η τάξη βασιλεύει στο Βερολίνο!” Ηλίθιοι λακέδες! Η “τάξη” σας είναι χτισμένη πάνω στην άμμο. Αύριο η επανάσταση θα αναδυθεί ξανά. Αύριο η επανάσταση “θα υψωθεί ξανά, κροταλίζοντας τα όπλα της”, και θα αναγγείλει, προκαλώντας σας τρόμο και με τις σάλπιγγες να ηχούν:

ΗΜΟΥΝ, ΕΙΜΑΙ, ΘΑ ΕΙΜΑΙ»

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Adorno, T., (2006). *Αρνητική Διαλεκτική*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Adorno, T. & Horkheimer, M., (1996). *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Φιλοσοφικά Αποσπάσματα*. Αθήνα: Νήσος.
- Agamben, G., (1995). *Homo Sacer. Κυρίαρχη Εξουσία και γυμνή ζωή*. Αθήνα: Scripta.
- Agamben, G., (2016). *Στάσις. Ο εμφύλιος πόλεμος ως πολιτικό παράδειγμα*. Αθήνα: Κουκκίδα.
- Agnoli, J., (2013). *Ο Μετασχηματισμός της Δημοκρατίας και παρεμφερή κείμενα 1967-1998*. Αθήνα: ΚΨΜ.
- Agnoli, J., (2020). «Πέρα από το φιλελευθερισμό και το σοσιαλισμό». Κορπορατιστικό σύστημα, κεφαλαιοκρατία και φασισμός στην Ιταλία (1997).
- Γκιούρας, Θ., (επιμ.). *Κείμενα για το Κράτος και την Πολιτική*. Αθήνα: ΚΨΜ.
- Αισχύλος, (1991). *Προμηθεύς Δεσμώτης*. Αθήνα: Κάκτος.
- Αλαφούζου, Φ., (2020). *Κριτικές προσλήψεις του Δικαίου. Εξερευνώντας τις συμβολές των Μισέλ Φουκώ και Αντόνιο Νέγκρι*, διπλωματική εργασία. Αθήνα: Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Διαθέσιμο στο <https://pergamos.lib.uoa.gr/uoa/dl/frontend/file/lib/default/data/2937499/theFile>.
- Allison, G., (2020). *Σε Τροχιά Πολέμου. Μπορούν ΗΠΑ και Κίνα να αποφύγουν την παγίδα του Θουκυδίδη;* Αθήνα: Πεδίο.
- Andersen, G.E., (2006). *Οι τρεις κόσμοι του καπιταλισμού της εφημερίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Arendt, H., (1988). *Πηγές του Ολοκληρωτισμού. Το ολοκληρωτικό σύστημα (τρίτο μέρος)*. Αθήνα: Ευρυαλός.
- Arrighi G., (2021). *Ο Άνταμ Σμιθ στο Πεκίνο*. Αθήνα: Κουκκίδα.
- Αριστοτέλης, (2015). *Αθηναίων Πολιτεία*. Αθήνα: Ζήτρος-Οργανισμός Λαμπράκη Α.Ε.
- Αριστοτέλης, (1989). *Αριστοτέλους Πολιτικά*. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Αριστοτέλης, (1990). *Πολιτικά I-III*. Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος.

- Atkinson, A.B., (2017). *Ανισότητα. Τι μπορεί να γίνει*; Αθήνα: Πατάκης.
- Αυγουστίνος, (1955). *Η Πολιτεία του Θεού*. Αθήνα: Γραφείον Καλού Τύπου.
- Anderson, P., (2003). *Το Απολυταρχικό Κράτος*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Balibar, E., (2010). *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*. Αθήνα: Βιβλιπωλείον της «Εστίας».
- Balibar, E., (2013). Πολιτική και Επικοινωνία. Spinoza B., *Πολιτική Πραγματεία. Ογδοη Έκδοση*. Αθήνα: Ι.Α, Πατάκης.
- Balibar, E., (2010). Σπινόζα, ο Αντι-Όργουελ. Ο φόβος των μαζών. *Σπινόζα, Μάρξ, Φουκώ. Ο φόβος των μαζών*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Βασιλειάδου, Δ., & Γκότση Γ. (επιμ.), (2020). *Ιστορίες για τη Σεξουαλικότητα*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Βαρουφάκης, Γ., (2012). *Παγκόσμιος Μινώταυρος. Οι πραγματικές αιτίες της οικονομικής κρίσης*. Αθήνα: Λιβάνης.
- Berlin, I., (2000). *Οι ρίζες του ρομαντισμού*, Αθήνα: Scripta.
- Bernstein, S., & Milza P., (1997α). *Ιστορία της Ευρώπης, 1. Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευρωπαϊκά Κράτη, 5ος-18ος αιώνας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bernstein Serge & Milza Pierre (1997β). *Ιστορία της Ευρώπης, 2. Η Ευρωπαϊκή Συμφωνία και η Ευρώπη των Εθνών, 1815-1919*. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Black, A., (2018). *Η πολιτική σκέψη στην Ευρώπη του Μεσαίωνα (1250-1450)*. Αθήνα: Επίκεντρο.
- Bologna, S., (2015). *Ναζισμός και Εργατική Τάξη. Κρίση, Κράτος Πρόνοιας και Αντιφασιστική Βία στη Γερμανία του Μεσοπολέμου*. Αθήνα: Antifa Scripta.
- Bonefeld, W. (2021). *Ισχυρό Κράτος και Ελεύθερη Οικονομία*. Αθήνα: Angelus Novus.
- Boyer, R., (2021). *Οι καπιταλισμοί στη δίνη της πανδημίας*. Αθήνα: Πόλις.
- Butler, J., (2000). *Η Διεκδίκηση της Αντιγόνης. Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Γαβριηλίδης, Ά., (2000). *Η Δημοκρατία κατά του Φιλελευθερισμού*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκιούρας, Θ., (2011). «Απλώς δεν θα έπρεπε κανείς να τρομάζει πολύ με τη λέξη “αρχαϊκό”». Τα προσχέδια του Μάρξ για την επιστολή στη Βέρα Ζαζούλιτς (1881) και η ιστορικότητα του μέλλοντος”. *Ουτοπία*, 94.
- Γρηγοροπούλου, Β., (1999). *Γνώση, Πάθος και Πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Cassirer, E., (1991). *Ο Μύθος του Κράτους*. Αθήνα: Γνώση.
- Cinnella, E., (2019). *Ο Άλλος Μάρξ*. Αθήνα: Οι Εκδόσεις των Συναδέλφων.
- Cipolla, C.M., (1988). *Η Ευρώπη πριν από τη βιομηχανική επανάσταση. Κοινωνία και οικονομία 1000 – 1700 μ.Χ.* Αθήνα: Θεμέλιο.
- Coleman, J., (2005). *Ιστορία της πολιτικής σκέψης. Από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους (πρώτος τόμος)*. Αθήνα: Κριτική.
- Coleman, J., (2006). *Ιστορία της πολιτικής σκέψης. Από το Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση (δεύτερος τόμος)*. Αθήνα: Κριτική.
- Curcio R., (2016). *Εικονική αυτοκρατορία-η αποικιοποίηση του φαντασιακού και ο κοινωνικός έλεγχος*. Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.
- Dardot, P., & Laval, C., (2022). *Ο Νέος Λόγος του Κόσμου*. Αθήνα: Angelus Novus.
- Deleuze, G., & Guattari F., (2016). *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια 1. Αντι-Οιδίπους*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Deleuze, G., & Guattari F., (2017). *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια 2. Χίλια Πλατώματα*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Deleuze, G., (1996). *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*. Αθήνα: Νήσος.
- Deleuze, G., (2002). *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*. Αθήνα: Κριτική.
- Deleuze, G., & Guattari F., (2019). *Διαφορά και Επανάληψη*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Δερτιλής, Γ.Β., (2020). *Επτά πόλεμοι, τέσσερις εμφύλιοι, επτά πτωχεύσεις, 1821-2016*. Αθήνα: Gutenberg.
- Gellner, E., (1992). *Έθνη και Εθνικισμός*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Grimal, P., (2010). *Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (27 π.Χ-476 μ.Χ). Οι μεγάλες δυναστείες – Απόγειο και παρακμή – πολιτικό σύστημα – ρωμαϊκός πολιτισμός*. Αθήνα: Θύραθεν.
- Goedelier, M., (1992). *Μαρξιστικοί Ορίζοντες στη Κοινωνική Ανθρωπολογία. Τόμος Α'*. Αθήνα: Gutenberg.
- Engels, F., (1975). Πρόλογος στη τρίτη γερμανική έκδοση της 18^{ης} Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη. Marx, K., *Ιστορικά Έργα. Ταξικοί αγώνες στη Γαλλία. Η 18^η Μπρυμαίρ του Λ.Βοναπάρτη. Εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*. Αθήνα: Αναγνωστίδης.
- Engels, F., (2001). Εισαγωγή στον Εμφύλιο Πόλεμο στη Γαλλία. Marx, K., *Ο Εμφύλιος Πόλεμος στη Γαλλία*. Αθήνα: Στοχαστής.
- Engels, F., (2006). *Αντι-Ντύρινγκ. Η ανατροπή της επιστήμης από τον Ευγένιο Ντύρινγκ*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Engels, F., (2013). *Η Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας και του Κράτους*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Engels, F., (2018). Εισαγωγή στους Ταξικούς Αγώνες στη Γαλλία. Marx, K., *Κείμενα από τη δεκαετία του 1850, μια ανθολογία. Τόμος Α'*. Αθήνα: ΚΨΜ.

Ευσταθίου, Γ. & Χαραλαμπόπουλος, Ν., (2015-2016). *Επιστημολογία της Κρατικής Μορφής-Πέρα από την αντιπαράθεση Althusser-Πουλαντζά*. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών. Διαθέσιμο: <https://www.academia.edu/35932724/%CE%95%CF%80%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1%CF%84%CE%B7%CF%82%CE%9A%CF%81%CE%B1%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%AE%CF%82%CE%BC%CE%BF%CF%81%CF%86%CE%AE%CF%82%CF%80%CE%AD%CF%81%CE%B1%CE%B1%CF%80%CF%8C%CF%84%CE%B7%CE%BD%CE%B1%CE%BD%CF%84%CE%B9%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%AC%CE%B8%CE%B5%CF%83%CE%B7%Althusser%CE%A0%CE%BF%CF%85%CE%BB%CE%B1%CE%BD%CF%84%CE%B6%CE%AC>.

Ευσταθίου Γ., (2015-2016). *Η Παραγωγή Επιθυμίας στον Ολοκληρωτικό Καπιταλισμό*. Αθήνα: Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών. Διαθέσιμο: <https://www.academia.edu/35932726/%CE%97%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%B1%CE%B3%CF%89%CE%B3%CE%AE%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%B8%CF%85%CE%BC%CE%AF%CE%B1%CF%82%CF%83%CF%84%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%BA%CE%BB%CE%B7%CF%81%CF%89%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C%CE%BA%CE%B1%CF%80%CE%B9%CF%84%CE%B1%CE%BB%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C>

Federici, S., (2011). *Ο Κάλιμπαν και η Μάγισσα. Γυναίκες, Σώμα και Πρωταρχική Συσσώρευση*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις των Ξένων.

Ferguson, N., (2009). *Το πλέγμα του πλούτου. Το χρήμα και η εξουσία στον κόσμο (1700-2000)*, Β' έκδοση. Αθήνα: Ιωλκός (Κορίδης Κωνσταντίνος Ι).

Foucault, M., (1987). Αλήθεια και Εξουσία. Συζήτηση με τον A.Fontana και τον P.Pasquino το 1977. *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*. Αθήνα: Ύψιλον/Βιβλία.

Foucault, M., (2004). *Η Ιστορία της Τρέλας*. Αθήνα: Ηριδανός

Foucault, M., (2012). *Η γέννηση της βιοπολιτικής, Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*. Αθήνα: Πλέθρον.

Frances, A., (2014). *Η διάσωση του φυσιολογικού*. Αθήνα: Τραυλός.

Gough, I., (2008). *Η Πολιτική Οικονομία του Κοινωνικού Κράτους*. Αθήνα: Σαββάλας.

Hardt, M., & Negri, A., (2001). *Η Εργασία του Διονύσου*. Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.

Hardt, M., & Negri, A., (2002). *Αυτοκρατορία*. Αθήνα: Scripta.

Hardt, M., & Negri, A, (2011a). *Πλήθος. Πόλεμος και δημοκρατία στην εποχή της αυτοκρατορίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Hardt, M. & Negri, A, (2011b). Ο Καιρός του Πλήθους. *Σύγχρονα Θέματα*, 114, σ. 48-56. [σ.σ Hardt, M. & Negri, A., (2009). *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 165-178)]. Διαθέσιμο: <https://www.frenchphilosophy.gr/wp-content/uploads/2013/11/Hardt-Negri-O-kairos-toy-plithous.pdf>

Hardt, M., & Negri, A. (2013). Ο τυφλοπόντικας του Μάρξ είναι νεκρός. Παγκοσμιοποίηση και επικοινωνία. *Βασικά Κείμενα Φιλοσοφίας. Marcuse-Negri-Nietzsche-Roberspierre*, Αθήνα: Παπαζήση.

Hardt, M. & Negri, A, (2020). *Η Αυτοκρατορία εδώ και είκοσι χρόνια*. Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.

Hay, C., Lester, M. & Marsh, D., (2011). *Το Κράτος. Θεωρίες και Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Σαββάλας.

Hegel, G.W.F (1991). *Η Επιστήμη της Λογικής*. Αθήνα: Δωδώνη.

Hegel, G.W.F (2005). *Η Επιστήμη της Λογικής. Διδασκαλία περί της Έννοιας*. Αθήνα: Παπαζήση.

Hegel G.W.F, (2006a). *Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Fichte και του Schelling*. Αθήνα: Εστία.

Hegel, G.W.F, (2006b). *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Hegel, G.W.F / Έγγελος (2007). *Φαινομενολογία του Νου*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Hobsbawm, E.J, (2008). *Η Εποχή των Επαναστάσεων*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Μορφωτικής Τραπέζης.

Hegel, G.W.F, (2009). Για το αγγλικό νομοσχέδιο της εκλογικής μεταρρύθμισης. *Ουτοπία*, τ. 85. Διαθέσιμο: https://www.academia.edu/9820836/G_W_F_Hegel_%CE%93%CE%B9%CE%B1%CF%84%CE%BF_%CE%B1%CE%B3%CE%B3%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%9D%CE%BF%CE%BC%CE%BF%CF%83%CF%87%CE%AD%CE%B4%CE%B9%CE%BF_%CF%84%CE%B7%CF%82_%CE%B5%CE%BA%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CE%BA%CE%AE%CF%82_%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%B1%CF%81%CF%81%CF%8D%CE%B8%CE%BC%CE%B9%CF%83%CE%B7%CF%82_1831

Hegel, G.W.F, (2011a). *Φιλοσοφία της Φύσης*. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.

Hegel, G.W.F, (2011b). *Ποιός σκέφτεται αφηρημένα;* Αθήνα: Gutenberg.

Hegel G.W.F, (2013). *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, Αθήνα: Εστία.

Hegel, G.W.F, (2016). *Τί είναι Διαλεκτική [αυτεξούσιο και ελευθερία σκέψης-ανθολόγιο κειμένων]*. Αθήνα: Ηριδανός.

Hegel, G.W.F, (2018). *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στη πρακτική φιλοσοφία και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες*. Αθήνα: Νήσος.

Hegel, G.W.F, (2020). *Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Επιστήμη περί του Κράτους σε Επιτομή*. Αθήνα: Κράτερος.

Henrich Dieter, (2018). *Μεταξύ Κάντ και Χέγκελ-Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Hilson, M. (2012). *Το Σκανδιναβικό Μοντέλο-Αποτελεσματικότητα και αλληλεγγύη, συναίνεση και θεσμικός πειραματισμός*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2012.

Ηρόδοτος, (1964-1995). *Ιστορία, Βιβλία Α-Ι*. Αθήνα: Γκοβόστη.

Ησιόδος, (2001). *Θεογονία*,. Αθήνα: Ζήτρος.

Hobbes, T., (1989). *Λεβιάθαν, ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*. Αθήνα: Γνώση.

Humbert, M., (2012). *Πολιτικοί και Κοινωνικοί Θεσμοί της Αρχαιότητας*. Αθήνα: Σάκκουλας Α.Ε.

Huntington, S. (2005). *Ποιοί Είμαστε; Η αμερικανική ταυτότητα στην εποχή μας*. Αθήνα: Λιβάνης.

Θουκυδίδης, (2008). *Θουκυδίδου Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Μακότο Ι & Λαπαβίτσας Κ., (2004). *Πολιτική Οικονομία του Χρήματος και του Χρηματοπιστωτικού Συστήματος*. Αθήνα: Πολύτροπον.

Jessop B., (2008). *Κρατική Εξουσία: Μια Στρατηγική-Σχεσιακή Προσέγγιση*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

Kant, I., (2013). *Μεταφυσική των Ηθών*. Αθήνα: Σμίλη.

Karatani, K., (2004). *The Structure of World History. From modes of production to modes of exchange*. Durham: Duke University Press.

Καστοριάδης, Κ., (2008). *Η ελληνική ιδιαιτερότητα* (δεύτερος τόμος). Αθήνα: Κριτική.

- Kedourie, E., (2017). *Ο Εθνικισμός*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Klein, N., (2010). *Το Δόγμα του Σοκ. Η Άνοδος του Καπιταλισμού της Καταστροφής*. Αθήνα: Λιβάνη.
- Κονδύλης, Π., (2015). *Συντηρητισμός. Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Lacan, J., (2014). *Το αντίστροφο της ψυχανάλυσης. Σεμινάριο Δέκατο Έβδομο*. Αθήνα: Ψυχογιός Α.Ε.
- Λαλιώτη, Β., (2018). *Όψεις της Συγκριτικής Κοινωνικής Πολιτικής*. Αθήνα: Τόπος.
- Λαπαβίτσας, Κ., (2014). *Κέρδος Χωρίς Παραγωγή- Πώς το χρηματοπιστωτικό σύστημα μας εκμεταλλεύεται όλους*. Αθήνα: Τόπος.
- Λάρμορ, Τ. (Larmore Charles), (1998). *Η Ρομαντική Κληρονομιά*. Αθήνα: Πόλις.
- Λιάκος, Α., (2022). *Ο ελληνικός 20^{ος} αιώνας*. Αθήνα: Πόλις.
- Λούθηρος, Μ., (2004). *Για την εγκόσμια εξουσία και μέχρι που εκτείνεται η υπακοή μας σ' αυτήν*. Αθήνα: Πόλις..
- Löwith, K., (1985). *Το Νόημα της Ιστορίας. Η φιλοσοφία της ιστορίας από τις βιβλικές της απαρχές ως τους Marx και Burchhardt*. Αθήνα: Γνώση.
- Liddel H., & Scott, R., (2007). *Επιτομή του μεγάλου λεξικού της ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα: Πελεκάνος.
- Luhmann, N., (1995). *Το Κράτος του πολιτικού συστήματος*. Luhmann, N., *Θεωρία των Κοινωνικών Συστημάτων*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- MacPherson, C.B., (1986). *Ατομικισμός και Ιδιοκτησία. Η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού από τον Hobbes έως τον Locke*. Αθήνα: Γνώση.
- MacPherson, C.B., (1994), *Η Ιστορική Πορεία της Φιλελεύθερης Δημοκρατίας*. Αθήνα. Γνώση.
- Macherey P., Lefevre, J.P., (2006). *Ο Έγγελος και η Κοινωνία*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».
- Macherey, P., (2019). *Hegel ή Spinoza*. Αθήνα: Angelus Novus.
- Mair, P., (2020). *Κυβερνώντας το Κενό. Η Εξασθένιση της Δυτικής Δημοκρατίας*. Αθήνα: Επίκεντρο.
- Mann, M., (2008). *Οι Πηγές της Κοινωνικής Εξουσίας, τ.Α'. Μια ιστορία της εξουσίας από τις αρχές ως το 1760 μ.Χ.* Αθήνα: Πόλις.

- Mann. M., (2006). *Κράτη, Πόλεμος και Καπιταλισμός*. Αθήνα: Κριτική.
- Marcuse. H., (1999). *Λόγος και Επανάσταση*. Αθήνα: Ύψιλον/Βιβλία.
- Μαριόλης, Θ, (2014a). *Δοκίμια στη Λογική Ιστορία της Πολιτικής Οικονομίας*. Αθήνα: Matura.
- Μαριόλης, Θ., (2014b). *Η Θεωρία των Οικονομικών Κρίσεων του Karl Marx*. Κείμενο εισήγησης στο 16^ο Ετήσιο Συνέδριο Ελλήνων Ιστορικών της Οικονομικής Σκέψης. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο. 2014b (https://mpira.ub.uni-muenchen.de/56831/1/MPRA_paper_56831.pdf).
- Marx, K., (1975). *Ιστορικά Έργα. Ταξικοί αγώνες στη Γαλλία, η 18^η Μπρυμαίρ του Λ.Βοναπάρτη, Εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*. Αθήνα: Αναγνωστίδη. .
- Marx, K., (1978a). *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, Αθήνα: Παπαζήση.
- Marx, K., (1978b). *Το Κεφάλαιο (Τόμος Τρίτος). Κριτική της πολιτικής οικονομίας*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, K., (1979). *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας (Τόμος Δεύτερος - Βιβλίο II). Το προτσές κυκλοφορίας του κεφαλαίου*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, K., (1982). *Προκαπιταλιστικοί Οικονομικοί Σχηματισμοί*. Αθήνα: Κάλβος.
- Marx, K. & Engels, F., (1994). *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, K. & Engels, F., (1989). *Η Γερμανική ιδεολογία, Β' Τόμος*. Αθήνα: Gutenberg.
- Marx, K., (1990). *Βασικές Γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας [Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie], τόμος Β'*. Αθήνα: Στοχαστής.
- Marx, K. & Engels, F., (1997). *Η Γερμανική ιδεολογία, Α' Τόμος*. Αθήνα: Gutenberg.
- Marx, K., (2002). *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας (Τόμος Πρώτος - Βιβλίο I). Το προτσές παραγωγής του κεφαλαίου*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, K. & Engels, F., (2004). *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*. Marx, K., Engels, F., *Κριτική των Προγραμμάτων Γκότα & Ερφούρτης*. Αθήνα: Κοροντζής.
- Marx, K., (2008). *Θεωρίες για την Υπεραζία*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, K., (2010). *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή
- Marx, K., (2018). *Κείμενα από τη δεκαετία του 1850. Μια ανθολογία. Τόμος Α'*. Αθήνα: ΚΨΜ.

- Marx, K., (2018): *Κείμενα από τη δεκαετία του 1850. Τόμος Β'. Μια ανθολογία*. Αθήνα: ΚΨΜ.
- Marx, K., (2019). *Συζητήσεις για το Νόμο περί Υλοκλοπής. Για τους αμπελουργούς του Μοζέλα*. Αθήνα: ΚΨΜ.
- Mazuccato, M., (2015). *Το Επιχειρηματικό Κράτος*. Αθήνα: Κριτική.
- Milanovic, B., (2020). *Καπιταλισμός χωρίς Αντίπαλο. Το μέλλον του συστήματος που κυβερνά τον κόσμο*. Αθήνα: Πόλις.
- Milanović B. (2019). *Παγκόσμια Ανισότητα. Η οικονομική ανισότητα στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Μιχαήλ, Σ., (1999). *Μορφές του Μεσσιανικού*. Αθήνα: Άγρα.
- Przeworski, A., (2019). *Crisis of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, J.A., (2015). *Ο σύντροφος-σύμπτωμα. Αλήθεια-περιοδικό ψυχανάλυσης, φιλοσοφίας και τέχνης*, τ.8. Αθήνα: Πατάκη.
- Mommsen, W., (2007). *Ιμπεριαλισμός. Οι πνευματικές, πολιτικές και οικονομικές ρίζες του*. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Moreau, P-F., (2018). *Σπινόζα, Κράτος και Θρησκεία*. Αθήνα: Σιδέρης Ι.
- Moreau, P-F., (2019). *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*. Αθήνα: Σιδέρης Ι.
- Negri, A., (1986). *Από το Κόκκινο στο Πράσινο. Κυριαρχία και Σαμποτάζ. Νέοι Χώροι της Ελευθερίας*. Αθήνα: Κομμούνα.
- Negri, A., (1999a). *Εξορία*. Αθήνα: Μαύρη Λίστα.
- Negri, A., (2000). *Ο Τζων Μ.Κένυς και η καπιταλιστική θεωρία του Κράτους το 1929*. Παντσιέρι, Ρ., Νέγκρι, Α., Τρόντυ, Μ., *Νεοκαπιταλισμός και Επαναστατικό Κίνημα*. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις “Κομμούνα”.
- Negri, A., (2002). *Αυτοκρατορία και πλήθος στον πόλεμο. Η Αυτοκρατορία σε πόλεμο. Ο κόσμος μετά την 11^η Σεπτεμβρίου*. Αθήνα: Λιβάνης.
- Negri, A., (2008a). *Από τον εργάτη μάζα στον κοινωνικό εργάτη. Ο ιταλικός «Μάης»*, Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- Negri, A. (2010). *Εισήγηση. Απραγματοποίητη δημοκρατία (Democracy Unlearned)*. Αθήνα: Futura.
- Negri, A., (2017). *Πέρα από το νόμο της αξίας*. Negri, A., *Γιατί ο Μάρξ*. Αθήνα: Κουκκίδα.

Negri, A., (2018). *Καιρός για Επανάσταση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Negri, A., (2021). *Η Παρισινή Κομμούνια (1871-2021)*. Συνομιλία με τον Niccolo Currini στο πλαίσιο του προγράμματος Planetary Commune – Πλανητική Κομμούνια, Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.

Νουτσόπουλος, Θ., (2000). *Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*, διδακτορική διατριβή. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων & Πανεπιστήμιο Κρήτης.

O'Connor, J., (1977). *Οικονομική Κρίση του Κράτους*. Αθήνα: Παπαζήση.

Οουξοτ, Μ. (Oakeshott, M.), (2020). *Διαλέξεις για την Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*. Αθήνα: Τόπος.

Παύλος, Απόστολος (2009). Β' προς Θεσσαλονικείς Επιστολή. *Καινή Διαθήκη*. Αθήνα: Βιβλική Εταιρεία.

Πλατιάς Γ. Α.& Κολιόπουλος, Κ., (2021). *Η Τέχνη της Στρατηγικής. 50 κανόνες για τον πόλεμο, την πολιτική, τις επιχειρήσεις, και την καθημερινή ζωή*. Αθήνα: Δίαυλος.

Πλάτων, (2008). *Νόμοι (πρώτος τόμος)*. Αθήνα: Δαίδαλος (Ζαχαρόπουλος Ι.).

Πλάτων, (2002). *Πολιτεία*. Αθήνα: Πόλις.

Πλάτων, (2001). *Πολιτικός*. Αθήνα: Ζήτρος.

Πλάτωνας, (1976). *Σοφιστής*. Αθήνα: Ι.Ζαχαρόπουλος.

Πλάτων, (χ.χ). *Τίμαιος*. Αθήνα: Ι.Ζαχαρόπουλος.

Πενολίδης, Θ. (2020). Πρόλογος. Hegel G.W.F, *Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Επιστήμη περί του Κράτους σε Επιτομή*. Αθήνα: Κράτερος.

Περτέση, Ν. (2015). *Το σύμπτωμα και η προβληματική των νέων συμπτωμάτων του Πολιτισμού μας, στο Ψυχανάλυση και κοινωνικά συμπτώματα*, Πάτρα: Orpportuna.

Pierson, Ch. (2006). On the origins of welfare state 1880-1975. Pierson Ch., *Beyond the Welfare State? The New Political Economy of Welfare*. Third Edition. University Park: Penn State University Press.

Piketty, T., (2014). *Το Κεφάλαιο στον 21^ο αιώνα*. Αθήνα: Πόλις.

Plant, R. (2007). *Χέγκελ. Περί θρησκείας και φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ενάλιος.

Polanyi, K., (2007). *Ο μεγάλος μετασχηματισμός*. Αθήνα: Νησίδες.

- Ramone I. (2017). *Η Αυτοκρατορία της Επιτήρησης*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα.
- Rifkin, J. (2017). *Η Κοινωνία του Μηδενικού Οριακού Κόστους-Το διαδίκτυο των πραγμάτων, ο συνεργασιακός κοινόκτητος χώρος και η έκλειψη του καπιταλισμού*. Αθήνα: Ενάλιος.
- Ritter, J., (1991). *Ο Έγγελος και η Γαλλική Επανάσταση*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».
- Russel, B. (2000). *Η Θεωρία των Τύπων*. Αθήνα: Στάχυ.
- Sabine, G.H., (1980). *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*. Αθήνα: Ατλαντίς.
- Σακελλαρίου Μ.Β, (1999). *Πόλις. Ένας τύπος αρχαίου ελληνικού κράτους*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας.
- Sassoon, D. (2001). *Εκατό Χρόνια Σοσιαλισμού (Α' και Β' τόμος) – Η δυτικοευρωπαϊκή Αριστερά στον 20^ο αιώνα – Ανάπτυξη και Σταθεροποίηση*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Schmitt, C. (2009). *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Schmitt, C., (1994). *Πολιτική Θεολογία*. Αθήνα: Λεβιάθαν.
- Schopenhauer, A., (2016). *Περί της ελευθερίας της βούλησης*. Αθήνα: Ροές.
- Smith D.A., (2000). *Εθνική Ταυτότητα*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Spinoza B., (2009). *Ηθική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Spinoza B. De., (2014). *Περί της ελευθερίας της σκέψης σε ένα ελεύθερο κράτος. Πρόλογος και εικοστό κεφάλαιο της θεολογικοπολιτικής πραγματείας*. Αθήνα: Άγρα..
- Spinoza B., (2013). *Πολιτική Πραγματεία*. Αθήνα: Πατάκης.
- Spinoza B., (2001). *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νομ*. Αθήνα: Πόλις.
- Σταμάτης, Γ., (1993). *Τεχνολογική εξέλιξη και ποσοστό κέρδους στον Marx*. Αθήνα: Κριτική.
- Streeck, W., (2016). *Κερδίζοντας Χρόνο. Η καθυστερημένη κρίση του δημοκρατικού καπιταλισμού*. Αθήνα: Τόπος.
- Skinner, Q. (2005). *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Skinner, Q. (2002). *Η ελευθερία προτιμότερη από τον φιλελευθερισμό*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Strauss, L., (2020). *Η Πόλη και ο Άνθρωπος, Αριστοτέλης-Πλάτων-Θουκυδίδης*.

Αθήνα: Κουκκίδα.

Strayer, J., (2012). *Γιατί γεννήθηκε το Κράτος*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Τζανάκη Δ., (2020). Διώξη του τριβαδισμού / σοδομισμού / ομοφυλοφιλίας / λεσβιανισμού – διαφορετικές εκδοχές της ψυχικής δίωξης ενάντια της ανθρώπινης ανυπακοής (1834-1951). *Κοινωνικές Επιστήμες*, 11. Καρδαμίτσα.

Τζανάκη, Δ. (επ.), (2021). *Υγεία, Καύλα, Επανάσταση*. Αθήνα: Ασίνη.

Traverso, E., (2013). *Οι Ρίζες της Ναζιστικής Βίας. Μια ευρωπαϊκή γενεαλογία*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

Van Creveld, M., (2003). *Η άνοδος και η πτώση του Κράτους*. Αθήνα: Εκδόσεις Κωνσταντίνου Τουρίκη.

Vazyoulin, A.V., *Το γίνεσθαι της μεθόδου επιστημονικής έρευνας του Κ. Μάρξ* (λογική πτυχή). Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Vernant J-P, (2001). *Το Σύμπαν, οι Θεοί, οι Άνθρωποι*. Αθήνα: Πατάκη.

Waltzer, M., (2015). *Έξοδος και Επανάσταση*. Αθήνα: Άρτος ζωής.

Weber, M., (1978). *Economy and Society. An outline of interpretive sociology* (Volume I, II, III). Berkley and Los Angeles: University of California Press.

Wertheim, D.J., (2011). *Salvation through Spinoza. A study of Jewish Culture in Weimar Germany*. Leiden: Brill.

Wiedmann, F., (2002). *Hegel*. Αθήνα: Πλέθρον.

Wright, S., (2012). *Η Εφοδος στον Ουρανό. Ταξική Σύνθεση και Ταξική Πάλη στον Ιταλικό Αυτόνομο Μαρξισμό*. Αθήνα: Κόκκινο Νήμα.

Woolhouse, R.S, (2003). *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Οι εμπειριστές*. Αθήνα: Πολύτροπον.

Φαράκλας, Γ., (1997). *Θέση και Αλήθεια. Για μια διαλεκτική γνωσιοθεωρία των κοινωνικών φαινομένων*. Αθήνα: Κριτική.

Φλιτούρης, Λ.Α., (2015). *Αποικιακές Αυτοκρατορίες. Η εξάπλωση της Ευρώπης στον Κόσμο, 16^{ος}-20^{ος} αιώνας*. Αθήνα: Ασίνη.

Foucault, M., (2004). *Ιστορία της Τρέλας*. Αθήνα: Ηριδανός.

Χρύσης Α. (2018). *Spinoza και Marx. Η δυναμική του κράτους και της επανάστασης*.

Χρύσης Α, *Πριν και μετά τον Marx. Ελευθερία και αναγκαιότητα*. Αθήνα: ΚΨΜ.

Χρύσης Α., *Ο Μαρξ της Δημοκρατίας*. Αθήνα: ΚΨΜ.

Ψυχοπαίδης, Κ., (2003). *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στην Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Αθήνα: Πόλις.

Ζελεντίνοβα, Β., (2022). *Οι κινεζικές ελίτ προετοιμάζονται για αποφασιστική μάχη για το μέλλον της ΑΔ Κίνας*. Διαθέσιμο: https://octagon.media/politika/kitajskie_elity_gotovyatsya_k_reshayushhej_sxvatke_z_a_budushhee_knr.html).

Zuboff, S., (2020). *Η εποχή του κατασκοπευτικού καπιταλισμού. Ο αγώνας για ένα ανθρώπινο μέλλον στο μεταίχμιο της νέας εξουσίας*. Αθήνα: Καστανιώτης.

Ξενόγλωσση

Agamben, G., (2011). *The Kingdom and the Glory: for a theological genealogy of economy and government*. Stanford: Stanford University Press.

Algan, Y., Guriev, S., Papaioannou, E., & Passari, E. (2017). The European Trust Crisis and the Rise of Populism. *Brookings Papers on Economic Activity*, 2017(2), 309–400. <https://doi.org/10.1353/eca.2017.0015>.

Andersen D.D.E., (2017). *Stateness and democratic stability*. Denmark: Politica.

Anderton Ch.H., Carter J.R., (2009). *Principles of Conflict Economics. The Political Economy of War, Terrorism, Genocide, and Peace. First Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alliez, E., & Lazarrato, M., (2016). *Wars and Capital*. South Pasadena, CA: Semiotext(e).

Alvarez, P., (2022). *What does the global decline of the fertility rate look like?* World Economic Forum. <https://www.weforum.org/agenda/2022/06/global-decline-of-fertility-rates-visualised>.

Anderson, M.S, (1987). *Europe in the Eighteenth Century (1713-1783). Third Edition*. London: Longman. 1987.

Antweiler, Ch. (2016). *Our Common Denominator. Human Universals Revisited*. New York: Berghahn Books.

Ariely, G. (2012, April 10). Globalisation and the decline of national identity? An exploration across sixty-three countries. *Nations and Nationalism*, 18(3), 461–482. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2011.00532.x>.

Armitage, D. (2020). *Εμφύλιοι Πόλεμοι*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Arrighi, G., (1994). *The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of Our Times*. London: Verso.

Arrighi, G. (2002). Lineages of Empire, *Historical Materialism*, 10 (3), 3-16. doi: <https://doi.org/10.1163/15692060260289699>.

Avineri, S., (1974). *Hegel's theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Amin, S., (1976). *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. Harvester Press Ltd - John Spiers: Sussex, England.

- Badiou, A., (2007). *Being and Event*. New York: Continuum.
- Badiou, A., (2012). *Metapolitics*. London: Verso.
- Barro R. J., (1996). *Determinants of Economic Growth: A cross-country empirical study*, National Bureau of Economic Research. (<https://www.ushmm.org/m/pdfs/context-sheet-1.pdf>).
- Beauvoir, S. D., (2009). *The Second Sex*. New York: Vintage Books.
- Tomba, M., & Bellofiore, R. (2014). “The ‘Fragment on Machines’ and the Grundrisse: The Workerist Reading in Question”. *Beyond Marx*. Leiden, The Netherlands: Brill. doi: https://doi.org/10.1163/9789004231351_017.
- Beiser, F. C., (1992). *Enlightenment, Revolution and Romanticism: the genesis of modern German political thought, 1790-1800*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Beiser, F. C., (2003). *The romantic imperative: the concept of early German romanticism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Benveniste, E., (2016). *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*. Chicago: Hau Books.
- Berger, A., (1953). *Encyclopedic Dictionary of Roman Law. New Series. Volume 43, Part 2*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Bergeaud, A., & Lecat, R., (2017). Total Factor Productivity in Advanced Countries: A Long-term Perspective. *International Productivity Monitor*, vol. 32, 6 – 24. http://www.csls.ca/ipm/32/bergeaud_cette_lecat%20version%202.pdf.
- Bergeaud, A., Cette, G. & Lecat, R., (2015). Productivity Trends in Advanced Countries between 1890 and 2012. *Review of Income and Wealth*, vol. 62(3), 420–444. doi: <https://doi.org/10.1111/roiw.12185>.
- Mai D., Mitali, D., Koczan, Z., Lian, W., (2017). Why is Labor Receiving a Smaller Share of Global Income? Theory and Empirical Evidence. IMF Working Paper 2017/169 (Washington: International Monetary Fund). <https://www.imf.org/-/media/Files/Publications/WP/2017/wp17169.ashx>.
- Bodin, J., (1606). *Six Books of the Commonwealth*. London: Impensis G. Bishop.
- Bodin, J., (2001). *On the demon-mania of witches*. Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies.
- Bohrer, A.J., (2019). *Marxism and Intersectionality. Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism*. Bielefeld: transcript.

Bove, V., Gleditsch, K. S., & Sekeris, P. G. (2016). Oil above Water: Economic Interdependence and Third-party Intervention. *Journal of Conflict Resolution*, 60(7), 1251–1277. <https://doi.org/10.1177/0022002714567952>.

Brannen, S., Haig, C., S., Schmidt, K., (2020). *The Age of Mass Protests: Understanding an Escalating Global Trend*. CSIS-Center for Strategic & International Studies. <https://www.csis.org/analysis/age-mass-protests-understanding-escalating-global-trend>.

Bronfenbrenner, U., (1979). *The Ecology of Human Development. Experiments by Nature and Design*. Massachusetts: Harvard University Press.

Brooks, T., Sebastian, S., (ed.). (2017). *Hegel's Political Philosophy-On the Normative Significance of Method and System*. Oxford: Oxford University Press.

Brooks, T., (2007). *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Brown, D.E., (1991). *Human Universals*. Boston: McGraw-Hill.

Buchwalter, A., (2015). *Hegel and Capitalism*. New York: State University of New York Press.

Buck-Morss, S., (2009). *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Caffentzis, G., (2011). Immeasurable Value?: An Essay on Marx's Legacy Dedicated to Sol Yurick. *Reading Negri. Marxism at the Age of Empire (Creative Marxism, 3)*. Illinois: Open Court, Chicago and LaSalle.

Campos, G., (2016). *A Genealogy of Public Security – The Theory and History of Modern Police Powers*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Carneiro, R.L., (2012). The Circumscription Theory: A Clarification, Amplification, and Reformulation. *Social Evolution & History*, Vol.11, No.2, 5-30.

https://www.sociostudies.org/journal/seh/archive/2012_2/

Casarino, C., & Negri, A., (2008). *In Praise of the Common-A conversation on philosophy and politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cerny, P. G. (1997). Paradoxes of the Competition State: The Dynamics of Political Globalization. *Government and Opposition*, 32(2), 251–274. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.1997.tb00161.x>

Claessen, H.J.M & Skalnik, P., (ed.),. *The Early State* (1978). The Hague: Mouton Publishers.

Clark, S., (ed.) (1991). *The State Debate*. London: Palgrave Macmillan.

Christophers, B., (2020). *Rentier Capitalism. Who Owns the Economy and Who pays for it?*. London: Verso.

Curley, A., (ed) (2016). *The Collected Works of Spinoza, Volume II*. Princeton: Princeton University Press.

Curley, E., Moreau P-F., (ed.), (1990). *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden: E.J Brill.

Dellemotte, J., (2009). Adam Smith's "Invisible Hand": Refuting the Conventional Wisdom, *L'Économie politique*, vol. 44, Issue 4, 28 – 41. doi: 10.3917/leco.044.0028

Deloitte. (2019). *The Deloitte Global Millennial Survey 2019: Societal discord and technological transformation create a "generation disrupted"*.

<https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/global/Documents/About-Deloitte/deloitte-2019-millennial-survey.pdf>

Deloitte. (2020). The Deloitte Global Millennial Survey 2020. *Resilient generations hold the key to creating a "better normal"*.

<https://www2.deloitte.com/in/en/pages/human-capital/articles/millennial-survey-2020.html>

Deloitte. (2022). The Deloitte Global 2022 Gen Z & Millennial Survey. *Striving for balance, advocating for change*.

<https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/global/Documents/deloitte-2022-genz-millennial-survey.pdf>

Dixon, J. (2009). What Causes Civil Wars? Integrating Quantitative Research Findings. *International Studies Review*, 11(4), 707–735. <http://www.jstor.org/stable/40389163>

Donagan, A., (2006). *Spinoza's theology. The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.

Domhoff G.W., (2005). *Who rules America? Power, Politics, and Social Change*, Fifth Edition. New York: McGraw-Hill.

Draper, H., (2011). *Karl Marx's Theory of Revolution – State and Bureaucracy, Volume I – Part II (Book II)*. New York: Monthly Review Press

Dumézil, G., (1988). *Mitra-Varuna*. New York: Zone Books.

Dumenil, G., & Levy, D., (2011). *The Crisis of Neoliberalism*. Massachusetts: Harvard University Press.

- Durand, C., (2017). *How Finance is Appropriating Our Future*. London: Verso Books.
- Evans, P., B., & Patric, H., (2015). Human Development, State Transformation, and the Politics of the Developmental State. Leibfried, S., et al (eds.). *The Oxford Handbook of Transformations of the State*. Oxford: Oxford University Press.
- Endnotes (2020). *Onward Barbarians*. <https://archive.org/details/onward-barbarians-by-endnotes>
- Finer, S.E, (1997). *The History of Government, vol. 1. Ancient Monarchies and Empires*. Oxford: Oxford University Press.
- Foa, R., & Mounk, Y. (2016). The Danger of Deconsolidation: The Democratic Disconnect. *Journal of Democracy*, 27(3), 5-17. <https://www.journalofdemocracy.org/wp-content/uploads/2016/07/FoaMounk-27-3.pdf>
- Fortson, B. W, (2004). *Indo-European Language and Culture: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Fraser, N., (2016). Contradictions of Capital and Care. *New Left Review*, no. 100. <https://newleftreview.org/issues/ii100/articles/nancy-fraser-contradictions-of-capital-and-care>.
- Fuentes, A., (2013). Cooperation, Conflict, and Niche Construction in the Genus Homo. Fry Douglas P. (ed.), *War, Peace and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*. Oxford: Oxford University Press.
- Fuller, E.W., (2019). *Keynes on Eugenics, Race and Population Control*. Mises Institute (Mises Wire). <https://mises.org/wire/keynes-eugenics-race-and-population-control>
- Fukuyama, F., (2011). *The origins of the political order-from prehuman times to the French revolution*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Genschel P. & Seelkopf L., (2012), *Did the competition state rise?*
doi: <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2138848>
- Grinin, L., Korotayev, A., (2015). *Great Divergence and Great Convergence-A Global Perspective*. Cham: Springer International Publishing Switzerland.
- Guillerme, A., (2011). Metaphysics as Basis for Deep Ecology: An Equiry into Spinoza's System. *The Trumpeter*, ISSN: 0832-6193, Vol. 27, No. 2.
- Habermas, J., (1988). *Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press.

Haas de, H., Czaika, M., Flahaux, M.-L., Mahendra, E., Natter, K., Vezzoli, S. and Villares-Varela, M. (2019), International Migration: Trends, Determinants, and Policy Effects. *Population and Development Review*, 45: 885-922. <https://doi.org/10.1111/padr.12291>

Hanson, J. K., & Rachel, S., (2021). Leviathan's Latent Dimensions: Measuring State Capacity for Comparative Political Research. *The Journal of Politics*, Vol. 83, No. 4, 1495-1510. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/715066>

Hardt, M. (1995). The Withering of Civil Society. *Social Text*, 45, 27–44. <https://doi.org/10.2307/466673>.

Hardt, M., & Negri, A., (1994). *Labor of Dionysus. A critique of the State-form*. Minneapolis: University of Minnesota.

Hardt, M. & Negri, A., (2009). *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Harvey, D., Hardt, M., & Negri, A. (2009). Commonwealth: An Exchange. *Artforum*, 48, 210-221. <https://www.artforum.com/print/200909/david-harvey-michael-hardt-and-antonio-negri-24011>

Hegel, G.W.F., (1961). *On Christianity. Early Theological Writings*. Chicago: The University of Chicago.

Hegel, G. Hegel, G. W. F, (1973). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818 – 1831*, vol. IV K. - H. Ilting (ed.). Stuttgart: Fromman Verlag.

Hegel, G. W. F., (1983a). *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*., K. - H. Ilting (ed.). Stuttgart: Klett Cotta.

Hegel, G.W.F, (1983b). *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift*. Dieter Henrich (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G.W.F., (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke*, Vol. 7 E. Moldenhauer und K. M. Michel (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp,

Hegel, G.W.F., (1991). *Elements of the Philosophy of Right* . (Revised ed. Edition). Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., (1995). *Lectures on Natural Right and Political Science. The first philosophy of right. Heidelberg 1817-1818, with additions from the Lectures of 1818-1819*. Berkeley: University of California Press.

Hegel, G.W.F., (1999). The German Constitution. G.W.F Hegel, *Political Writings*. Cambridge: Cambridge Press, 1999.

Hegel, G.W.F., (2010). *The Science of Logic (Greater Logic)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M., (2013). *Nature, History, State. 1933-1934*. London: Bloomsbury.

Herder, J.G., (1969). *Ideas for a philosophy of the history of mankind*, in *Herder on Social and Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Henninger, M., & Negri, A. (2005). *From Sociological to Ontological Inquiry: An Interview with Antonio Negri*, *Italian Culture*, Vol. 23, 153-166. doi: <https://doi.org/10.1179/itc.2005.23.1.153>.

Hobbes, T., (1998). *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holloway, J., & Picciotto, S., (ed.) (1979). *State and Capital. A Marxist Debate*. Austin: University of Texas Press.

IMF, (2017). *World Economic Outlook. Gaining Momentum?* (<https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2017/04/04/world-economic-outlook-april-2017>)

IMF, (2018). *Fiscal Monitor. Capitalizing on Good Times* (2018), World Economic and Financial Surveys.

IMF [Barret, P., Appendino, M., Nguyen, K., Miranda, J. De Leon] (2020). *Measuring Social Unrest Using Media Reports*. <https://www.imf.org/en/Publications/WP/Issues/2020/07/17/Measuring-Social-Unrest-Using-Media-Reports-49573>.

IMF [Dabla-Norris, E., Guo, S., Haksar, V., Kim, M., Kochhar, K., Wiseman, K., Zdzienicka, A.] (2015). *The New Normal: A Sector-Level Perspective on Productivity trends in Advanced Economies*. <https://www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2015/sdn1503.pdf>

Steel, Z., Marnane, C., Iranpour, C., Chey, T., Jackson, J.W., Patel, V., Silove, D., (2014). The global prevalence of common mental disorders: a systematic review and meta-analysis 1980–2013, *International Journal of Epidemiology*, Volume 43, Issue 2, April 2014, Pages 476–493, doi: <https://doi.org/10.1093/ije/dyu038>.

IMF, (2020). *The Macroeconomic Effects of Global Migration*, chapter 4 in IMF, *World Economic Outlook, April 2020: The Great Lockdown*. <https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2020/04/14/weo-april-2020#Chapter%204>

James, C.L.R., (1963). *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution, Second Edition (Revised)*. New York: Vintage Books.

Jessop, B., (1993). Towards a Schumpeterian Workfare State? Preliminary Remarks on Post-Fordist Political Economy. *Studies in Political Economy*, 40(1), 7–39. doi: <https://doi.org/10.1080/19187033.1993.1167540>

Jorgenson, D.W. & Timmer, M.P., (2011), *Structural Change in Advanced Nations: A New Set of Stylised Facts*. *Scand. J. of Economics* 113(1), 1–29, 2011 DOI: 10.1111/j.1467-9442.2010.01637.x.

Karabarbounis, L & Neiman, B. (2014). “The Global Decline of the Labor Share”. *The Quarterly Journal of Economics*, Volume 129, Issue 1, February 2014, Pages 61–103, <https://doi.org/10.1093/qje/qjt032>

Kelly, R.L., (2013). From the Peacefull to the Warlike-Ethnographic and Archaeological Insights into the Hunter-Gatherer Warfare and Homocide. Fry Douglas P. (ed.), *War, Peace and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*. Oxford: Oxford University Press.

Kennedy, P., (1987). *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*. New York: Random House.

Keynes, J.M., (1925). Am I a Liberal?. *The Nation & Athenaeum*, (Part I: 563–4, and Part II: 587–8.

<https://www.hetwebsite.net/het/texts/keynes/keynes1925liberal.htm>

Vollset S et al. (2020). Fertility, Mortality, Migration, and Population Scenarios for 195 Countries and Territories From 2017 to 2100: A Forecasting Analysis for the Global Burden of Disease Study. *The Lancet* 2020; 1-22. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30677-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30677-2).

Levine, R.F., (1988). *Class Struggle and the New Deal-Industrial Labor, Industrial Capital, and the State*. Lawrence: University Press of Kansas.

Lipset S.M & Gay, M., (2001). How FDR Saved Capitalism. Hoover Digest-Research+Commentary on Public Policy. Hoover Institution. <https://www.hoover.org/research/how-fdr-saved-capitalism>

London, F., (2022). *Imperium. Structures and Affects of Political Bodies*. London: Verso Books.

Losurdo, D., (2004). *Hegel and the Freedom of Moderns*. Durham: Duke University Press.

Loraux, N., (2006). *The Divided City*. MIT Press.

Luhmann, N., (1995). *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.

Lukacs, G., (1975). *The Young Hegel-Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. London: Merlin Press.

- Luttwak, E.N., (2001). *Strategy. The Logic of War and Peace. Revised and enlarged edition*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Macherey, P. (2007). *Negri's Spinoza: From Mediation to Constitution, in The Philosophy of Antonio Negri, Volume 2. Revolution in Theory*. London: Pluto Press.
- Maddison, A., (2007). *Fluctuations in the momentum of growth within the capitalist epoch*. *Cliometrica*, Volume 1: 145-175, Issue 2. Springer-Verlag. DOI 10.1007/s11698-007-0007-3.
- Maher, G., (2022). *Anticolonial Eruptions-Racial Hubris and the Cunning of Resistance*. Berkeley: University of California Press.
- Mariolis, T., Rodousakis, N., & Soklis, G., (2021). *Spectral Theory of Value and Actual Economies-Controllability, Effective Demand and Cycles*. Singapore: Springer.
- Marx, K., (1974). *The Ethnological Notebooks of Karl Marx (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock). Second Edition*. Assen: Van Gorcum & Comp.B.V.
- Marx, K., & Engels, F. (1956-2018). *Werke (MEW), Band 1–44*. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED (Bd. 1–42), Dietz Verlag: Berlin. 1956-1968; 1983; 1990 - Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (Bd. 43), Dietz Verlag Berlin, 1990 - Rosa-Luxemburg-Stiftung (Bd. 44), Dietz Verlag Berlin GmbH, 2018.
- Matheron, A., (1988). *Individu et communauté chez Spinoza . Nouvelle édition*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Matheron, A., (2020). *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Misiewicz, M.A., (2014). *Free for Eternity. Spinoza's Philosophical Eschatology. The School of Arts & Humanities*. London: King's College London.
- Micklethwait, J., & Wooldridge, A., (2014). *The Fourth Revolution-The Global Race to Reinvent the State*. New York: The Penguin Press.
- Montag, W., Stolze, T. (ed.), (1997). *The New Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Moss, G.S., (2013). *Hegel's Free Mechanism: The Resurrection of the Concept*, in *International Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No.1, Issue 209, 2013 (doi: <http://dx.doi.org/10.5840/ipq20135317>).
- Müller, W., & Neusüss, Chr., (1975). *Illusion of State Socialism and Contradiction between Wage Labor and Capital. Sozialistische Politik, 6-7, 1970, pp. 4-67. Telos Press Publishing, 1975 vol. no. 25 13-90, doi: 10.3817/0975025013*.
- Negri, A., (1987). *Is There a Marxist Doctrine of the State?*. Bobbio, N., (ed), *Which*

- Socialism?*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, A., (1988). *Revolution Retrieved. Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967-1983)*. London: Rednotes.
- Negri, A., (1989). *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity Press.
- Negri, A., (1991a). *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*. Brooklyn/New York, London: Automeia/Pluto Press.
- Negri, A., (1991b). *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, A., (1992). *Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects*, in *Open Marxism, Volume II. Theory and Practice*. London: Pluto Press.
- Negri, A., (1999b). *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, A., (1999c). *Value and Affect*. *Boundary 2*, Volume 26, No.2. Durham: Duke University Press.
- Negri, A., (2004b). *Subversive Spinoza. (Un)contemporary variations*. Manchester: Manchester University Press.
- Negri, A., (2005). *Books for Burning. Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*. London: Verso Books.
- Negri, A., (2007). *The Political Descartes. Reason, Ideology and the Bourgeois Project (1970)*. London: Verso Books.
- Negri, A., (2008b). *Empire and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Negri, A., (2009a). The Italian Difference. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol.5, no.1.
- Negri, A., (2009b). *The Labor of Job. The Biblical Text as a Parable of Human Labor*. Durham: Duke University Press.
- Nivala, A., (2017). *The Romantic Idea of the Golden Age in Friedrich Schlegel's Philosophy of History*. Abingdon: Routledge.
- Novalis, (1997). *Philosophical Writings*. New York: State University of New York Press.
- OECD [Development Center], (2021). *Perspectives on Global Development 2021, From Protest to Progress?. Chapter 2, The case for global discontent*. ISSN: 22224475, <https://doi.org/10.1787/22224475>
- OECD [McGowan, M.A., Andrews, D., Chrisuolo, C., Nikoletti, G.], (2015). *The*

Future of Productivity. <https://www.oecd.org/economy/growth/OECD-2015-The-future-of-productivity-book.pdf>

Ong, A., (2012). Powers of sovereignty: State, people, wealth, life. *Focaal—Journal of Global and Historical Anthropology* 64: 24–35. doi:10.3167/fcl.2012.640103.

Ortiz-Ospina E., & Roser, M., (2020). Marriages and Divorces. *OurWorldInData.org*. Retrieved from: “<https://ourworldindata.org/marriages-and-divorces>” [Online Resource].

Ortiz-Ospina, E., Tzvetkova, S., and Roser, M., (2018). "Women’s employment". *OurWorldInData.org*. Retrieved from: “<https://ourworldindata.org/female-labor-supply>” [Online Resource]

Ortiz-Ospina, E., Roser, M, & Ritchie, H., (2013). "World Population Growth". *OurWorldInData.org*. Retrieved from: <https://ourworldindata.org/world-population-growth>.

Our World In Data, (2016). *Long-run perspective on female labour force participation rates, 1890 to 2016*, Retrieved from: <https://ourworldindata.org/grapher/female-labor-force-participation-oecd>.

Parisot, J., (2016). What is, and What is Not, A Capitalist Empire. *International Critical Thought*, 6(1):29-45. DOI:[10.1080/21598282.2016.1142387](https://doi.org/10.1080/21598282.2016.1142387).

PEW Research Center, (2020). *Americans’ Views of Government: Low Trust, but Some Positive Performance Ratings*. Retrieved from: <https://www.pewresearch.org/politics/2020/09/14/americans-views-of-government-low-trust-but-some-positive-performance-ratings/>.

PEW Research Center, (2010). *Millennials. A Portrait of Generation Next-Confident. Connected. Open to Change*. Retrieved from: <https://www.pewresearch.org/social-trends/2010/02/24/millennials-confident-connected-open-to-change/>.

PEW Research Center, (2019). *Generation Z Looks a Lot Like Millennials On Key Social and Political Issues*. Retrieved from: <https://www.pewresearch.org/social-trends/2019/01/17/generation-z-looks-a-lot-like-millennials-on-key-social-and-political-issues/>.

PEW Research Center, (2022). *Public Trust in Government: 1958-2022*. Polls conducted by ABC/POST, CBS/NYT, CNN, GALLUP, NES, PEW, Retrieved from: <https://www.pewresearch.org/politics/2022/06/06/public-trust-in-government-1958-2022/>.

Pelczynski Z.A. (ed.), (1984). *The State and Civil Society. Studies in Hegel’s Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pierson, P., (1994). *Dismantling the Welfare State? Reagan, Thatcher and the Politics of Retrenchment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Piketty, T., (2020). *Capital and Ideology*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Pimenta, T.L. (2022). *The Abyss of Right: Hegel's Philosophy of Right and the Question of Poverty*, *Œconomia* [En ligne], 10-4 | 2020. URL: <http://journals.openedition.org/oeconomia/9913>.

Pinkard, T., (2000). *Hegel. A biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Psychoanalytical Notebooks, (2013). *Psychosis Today*. No.26. London Society of the New Lacanian School (NLS).

Pollock, B., (2017). *The Greatest Thing You 'l ever Learn: Debating Spinoza over Loving God and Being Loved in Return*. Stroum Center for Jewish Studies, University of Washington. Retrieved from: <https://jewishstudies.washington.edu/jewish-history-and-thought/spinoza-loving-god-the-divine>

Putin, V., (2021). *The Individual, Values and the State. Vladimir Putin Meets with Members of the Valdai Discussion Club*. Transcript of the Plenary Session of the 18th Annual Meeting. Sochi: Valdai Discussion Club..

Read, J., (2007). *The Potentia of Living Labour: Negri and the Practice of Philosophy. The Philosophy of Antonio Negri. Volume Two, Revolution in Theory*. London: Pluto Press.

Repucci, S., Slipowitz, A. [Freedom House], (2022) - *Freedom in the World-The Global Expansion of Authoritarian Rule*.

Robinson, C.J., (1983). *Black Marxism. The making of the black radical tradition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Roser, M., (2014). *Fertility Rate*. OurWorldInData.org. Retrieved from: ["https://ourworldindata.org/fertility-rate"](https://ourworldindata.org/fertility-rate).

Roser, M., Hasell, J., Bastian, H., Macdonald, B., (2016). *War and Peace*. OurWorldData.org. Retrieved from: <https://ourworldindata.org/war-and-peace>.

Ross, N., (2008). *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*. New York: Routledge.

Ross, J., (2021), *The Biggest Companies in the World in 2021*. Retrieved from: <https://www.visualcapitalist.com/the-biggest-companies-in-the-world-in-2021/>.

Ruda, F., (2011). *Hegel's Rabble-An investigation into Hegel's Philosophy of Right*. New York: Continuum.

Ruchig, U., (2001). Logic and chemistry in Hegel's philosophy. *HYLE – International Journal for Philosophy of Chemistry*, Vol. 7, No. 1, 5-22. <https://www.hyle.org/journal/issues/7/ruschig.pdf>.

Schlegel, F. (1959 κ.ε.). *Werke, Kritische Ausgabe hg. Von E.Behler*, I-XXII. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.

Schlegel, F., (1991). *Philosophical Fragments*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Schlegel, F., (2013). Versuch über den Begriff des Republikanismus. Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden. *Ästhetische und politische Schriften*. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Schlingemann, Frederik P., & Stulz, R. M., *Have exchange-listed firms become less important for the economy?* (2021). Fisher College of Business Working Paper No. 2020-03-22, Charles A. Dice Center Working Paper No. 2020-22, European Corporate Governance Institute – Finance Working Paper 731/2021, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3706131> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3706131>

Schmitt, C., (2006). *The Nomos of the Earth. In the International Law of Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press Publishing.

Schumpeter, J., (1954). The Crisis of the Tax State. *International Economic Papers*, no. 4. New York: Macmillan.

Schüssler, F., E., (1992). *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.

Scott, J.C., (2017). *Against the Grain-A Deep History of the Earliest States*. New Haven and London: Yale University Press.

Scott, J., (1991). *Who Rules Britain*. Polity Press.

Skinner, Q., (2002). *From the state of princes to the person of the state*, in *Visions of Politics-Volume 2: Renaissance Virtues*. Cambridge University Press.

Skinner, Q., (2009). *A Genealogy of the Modern State-British Academy Lecture*. The British Academy.

Skocpol, T., (1985). "Bringing the State Back. Strategies of Analysis in Current Research". *Bringing the State back in*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sloterdijk, P., (1987). *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis, London: 1987.

Small, A. W. 2001 (first published 1909), *The Cameralists. The Pioneers of German Social Polity*. Kitchener: Batoche Books.

Spencer, Ch. S., (2010). *Territorial expansion and primary state formation*. Proc Natl Acad Sci U S A (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United

- States of America). 2010 Apr 20 ; 107 (16): 7119-26. doi: 10.1073/pnas.1002470107.
- Spinoza B., (2016). Letters 29-41, 42-84, Theological-Political Treatise. *The Collected Works of Spinoza, Volume II*, Curley, A., (ed) Princeton: Princeton University Press.
- Spivak, G., Ch., (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Stein, S., (2016). *Hegel's Monarch, the Concept and the Limits of Syllogistic Reasoning*, *Hegel Bulletin*, 37/1, 145–155, *The Hegel Society of Great Britain*.
- Stolze, T., (2015). Revisiting a Marxist Encounter with Spinoza: Alexandre Matheron on Militant Reason and Intellectual Love of God. *Crisis & Critique*, Vol. 2, Issue 1.
- Streeck, Wolfgang, (2010). E pluribus unum? Varieties and commonalities of capitalism. *MPIfG Discussion Paper*, 10/12, *Max Planck Institute for the Study of Societies*.
- Taubes, J., (2009). *Occidental Eschatology*. Stanford University Press.
- Tilly, Ch., (1984). *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. Russel Sage Foundation.
- Tilly, Ch. (ed.), (1975). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Tooze, A., (2006). *Wages of Destruction. The making and breaking of the nazi economy*. Penguin Books, Allen Lane, Viking, 2006.
- Tronti, M., (2020). The Autonomy of the Political. Seminar presentation, December 5-6, 1972. *Viewpoint Magazine*. Retrieved from: <https://viewpointmag.com/2020/02/25/a-betrayal-retrieved-mario-trontis-critique-of-the-political/>.
- Turchin, P., (2016). *Ultrasociety. How 10,000 years of war made humans the greatest cooperators on earth*. Beresta Books.
- UNCTAD [United Nations Conference on Trade and Development] (2017). World Investment Report. Special Economic Zones. <https://unctad.org/webflyer/world-investment-report-2019>
- UNCTAD [United Nations Conference on Trade and Development] (2019). Trade and Development Report. Beyond Austerity: towards a Global New Deal. <https://unctad.org/webflyer/world-investment-report-2019>
- Vitali S., Glattfelder J.B., Battiston S., (2011). *The Network of Global Corporate Control*. PLoS ONE 6(10): e25995. doi:10.1371/journal.pone.0025995
- Wallerstein, I., (2011a). *The Modern World-System I-Capitalist Agriculture and the*

Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. Berkley: University of California Press.

Wallerstein, I. (2011b). *The Modern World-System II-Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy 1600-1750*. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press.

W.E.F (World Economic Forum), *Mission, Partners*. Retrieved from: <https://www.weforum.org>.

Willke, H. (1986). The Tragedy of the State: Prolegomena to a Theory of the State in Polycentric Society. *ARSP: Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 72(4), 455–467. <http://www.jstor.org/stable/23679778>

Winner, A., (2013). *Waves of War: Nationalism, State Formation, and Ethnic Exclusion in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolf, R.,E., (2010). *Europe and People without History. Second Edition*. Berkeley: University of California Press.

Wright, E.O., (1979). *Class, Crisis and the State*. London: Verso.

World Bank Group [World Development Report] (2020). *Trading for Development. In the age of Global Value Chains*. International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank. Retrieved from: <https://www.worldbank.org/en/publication/wdr2020>

Xi Jinping, (2022). *Xi Jinping's Messge to The Davos Agenda n full*. Davos Agenda 2022, Retrieved from: https://www.weforum.org/agenda/2022/01/address-chinese-president-xi-jinping-2022-world-economic-forum-virtual-session/?fbclid=IwAR3HhwNe_mTopm2y6H5H3k4Z48PHws2DnToLIgis5pgCvc4Jb4rtBTxarsE

Žižek, S., (2011). “The Politics of Negativity”, in Ruda, F., *Hegel's Rabble. An investigation into Hegel's Philosophy of Right*. New York: Continuum.

Žižek, S., (2012). *Hegel on Marriage*. E-flux journal, Issue #34. Sternberg Press,. Retrieved from: <https://www.e-flux.com/journal/34/68365/hegel-on-marriage/>.