

Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια* (1961)

[...]

Κεφάλαιο 11

Το κοινωνικό συμβόλαιο του Ρουσό, η αμερικανική διακήρυξη ανεξαρτησίας, τα ανθρώπινα δικαιώματα

Λίγα πράγματα ηχούν πιο μεθυστικά από την επωδό της νέας αρχής. Σ' αυτήν ανήκει η νεότητα, εφόσον είναι τέτοια, και της ανήκει επίσης μια νεαρή ανερχόμενη τάξη. Είναι αθώα για το επιγενόμενο Κακό, δεν είχε ακόμη πλήρη ευκαιρία να είναι ένοχη. Το δίκαιο επιδρά τότε εωθινά, αντίθετα σ' αυτό που συνεχίζει να κληρονομείται ως αιώνια ασθένεια. Η νέα αρχή είναι η φρεσκάδα κατεξοχήν· ιδιαίτερα όταν εμφανίζεται ως τελείως ανιστορική, όταν φαίνεται να οδηγεί πίσω στην απαρχή της ιστορίας εν γένει. Ο τόπος στον οποίο νομίζει κανείς ότι βρίσκεται είναι εκείνος της «αυτεγείας» φύσης, και η φύση έχει ακριβώς εκείνη την όψη που εύχεται η επαναστατική αστική τάξη για την ίδια και για το Δικό της. Εμφανίζεται με το βλέμμα του ποιμένα, του βοσκού, του απλού-δίκαιου ανθρώπου· ακόμη και στα σκοτεινά μπορεί κανείς να παίξει ζάρια μαζί του. Ο αστός θεωρεί εαυτόν αγνό, ως δημοτικό τραγούδι, και όσο πιο αρκαδικές είναι οι συνθήκες (χωρίς πούδρα και χωρίς λιβάνι) τόσο περισσότερο είναι δικές του. Έτσι έβλεπε κανείς τον άνθρωπο που είχε θεμελιώσει το κοινωνικό συμβόλαιο, έτσι έβλεπε το τοπίο γύρω από αυτό το συμβόλαιο. Ο Ρουσό είναι επίσης ο λυρικός ποιητής, όχι μόνον ο νομικός του ατόμου που μεταξυ ίσων κάνει μια νέα αρχή και σκέπτεται ελεύθερα. Στο πλαίσιο των εποπτευσίμων ομάδων αυτών των ίσων, της ανδρικής αρετής, της βοηθούσας mutualité. Το *Du contrat social* (1762) έγινε έτσι η Βίβλος των Ιακωβίνων ή επίσης, όπως πιστεύει ο αναρχισμός, η επί του Όρους Ομιλία των νέων λαών. Έγινε αυτό λόγω του ύμνου της ελευθερίας, η οποία εδώ, ως αναπαλλοτρίωτη, διέπει το φυσικό δίκαιο. Επρόκειτο για μια επαναστατική πράξη όταν ο Ρουσό, πολύ πιο πέρα από τον Γκρότιους, διέγραψε πλέον τελείως το συμβόλαιο

* Μετάφραση: Θανάσης Γκιούρας. Τίτλος πρωτοτύπου: *Naturrecht und menschliche Würde*. Οι σημειώσεις εντός αγκυλών είναι του μεταφραστή.

κυριαρχίας από το κοινωνικό συμβόλαιο· το *Contrat social* του Ρουσό δεν περιέχει πλέον πουθενά κάποια πρωταρχική υποταγή. Απόλυτα αναπαλλοτριώτος χαρακτήρας του προσώπου – αυτό είναι το *ponum* που έφερε ο Ρουσό στο φυσικό δίκαιο. Το πρόβλημα του ιδεώδους δικαίου ήταν για τον Ρουσό απλώς η ανεύρεση μιας μορφής, στην οποία η ατομική ελευθερία δεν μπορεί επ' ουδενί να παραιτηθεί («trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne»). Ως λύση αυτού του αληθινά δύσκολου προβλήματος ο Ρουσό προσφέρει εν πρώτοις την αυτοβουλία με την οποία το άτομο εισέρχεται στο κοινωνικό συμβόλαιο, δεύτερον την αμεσότητα με την οποία το άτομο μετέχει στη συνολική, περιεκτική γενικότητα, δηλαδή δεν απαλλοτριώνεται. Το πρόσωπο δεν παραδίδεται σε κανενός είδους αντιπροσώπευση, σε κανέναν ηγεμόνα, σε κανένα αριστοκρατικό σώμα, ακόμη και σε κανένα κοινοβούλιο, αλλά μόνον στη *volonté générale* («Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout» *Du contrat social* I, 6). Με αυτό τον τρόπο, υποστηρίζει ο Ρουσό, το υποκείμενο δεν απαλλοτριώνει την ελευθερία του, καθώς παραμένει ίσο μέρος της γενικής βούλησης και καθιστά απέναντί του δεσμευτικό τον ίδιο αριθμό βουλήσεων προς τον οποίο δεσμεύεται το ίδιο. Μέσω αυτής της «αμοιβαιότητας» η ελευθερία, σύμφωνα με την άποψη του Ρουσό, παραμένει ως είχε· η *volonté de tous* διορθώνεται ως *volonté générale*. Όπως και αν έχει όμως αυτό το εγχείρημα διάσωσης του προσώπου, για πρώτη φορά εμφανίζεται αποκλειστικά στο προσκήνιο το φυσικό δίκαιο μιας λαϊκής κυριαρχίας· ο λαός, χωρίς διαφορές, θα πρέπει να εμφανιστεί, να αποφασίσει. Ακριβέστερα για τότε: Η τρίτη τάξη εμφανίζεται, αναντιπροσώπευτη, απεριόριστη, θέτει την κυβέρνηση απλώς ως εκτελεστικό όργανο της δικής της *volonté générale*. Η κυβέρνηση υπάρχει μόνον μέσω της δικής της ανάθεσης, υπόκειται στη διαρκή οδηγία του μοναδικού νόμιμου κυρίαρχου: του λαού. Άλλωστε η *volonté générale* δεν είναι τίποτε άλλο παρά η διαρκής ισχύς της φυσικοδικαιικής αρχής με την οποία αρχίζει ο Ρουσό: της ατομικής ελευθερίας εντός της κοινότητας. Ως ελευθερία όχι των λύκων, αλλά των πρωταρχικώς καλών ανθρώπων, οι οποίοι μόνον μέσω της ταξικής διαίρεσης και του αντι-φυσικού δικαίου τους ενεπλάκησαν στο *bellum omnium contra omnes*. Μόνον για την προστασία αυτής της ελευθερίας επιτελέστηκε το κρατικό συμβόλαιο, για τη δική της προστασία είναι και πάλι ανακλητό, και όλα τα ανθρώπινα δικαιώματα προκύπτουν από αυτήν. Αντιστοιχεί στο ταξικό περιεχόμενο της αστικής επανάστασης το ότι επίσης και στον Ρουσό η ατομική ιδιοκτησία καταλογίζεται στα ανθρώπινα δικαιώματα. Αν και στο *Discours* που είχε προηγηθεί του *Contrat social* είχε ορίσει τη γένεση της ιδιοκτησίας ως πηγή κάθε πολιτισμικού κακού, εντούτοις, στα ύστερα κείμενά του, επίσης και στον *Αιμίλιο*, ο Ρουσό έδωσε στην ιδιοκτησία μια άκρως νόμιμη θέση μεταξύ των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Μεταξύ των δικαιωμάτων αυτών υπήρχε η αναγγελία της ισότητας κατ' αντιστοιχία προς τη *volonté générale*, μιας ισότητας η οποία βεβαίως είχε ως σκοπό «να εμποδίσει την υπερβολική ανισότητα των περιουσιών». Εδώ βρισκόταν ο Ρουσό σε συγγενές έδαφος όπως αργότερα ο Ροβεσπιέρος, και σε έδαφος τελείως διαφορετικό από τον Μπαμπέφ ή τους εξισωτιστές θεωρητικούς της εποχής του. Όπως οι κομμουνιστές σαν τον Morelly (*Code de la nature*, 1755) και τον Mably, οι οποίοι είχαν επιμείνει στη ρουσοϊκή αντίληψη περί ιδιοκτησίας ως πηγής κάθε κοινωνικού κακού και διακήρυτταν τη γενική

της άρση – στη βάση του φυσικού δικαίου. Το ιδεολογικό θεμέλιο για την αντίληψη του Ρουσόβ βρίσκεται αναμφισβήτητα στην αρχή της ατομικής ελευθερίας και την πανίσχυρη δύναμή της που καθορίζει τα πάντα και διέπει τη *volonté générale* της κοινότητας. Ο Ρουσόβ, ως ολοκληρωτής του κλασικού φυσικού δικαίου, δεν δίδαξε μόνον την επανάσταση, αλλά και τον διαρκή έλεγχο των επιτευγμάτων της από το λαό: ακριβώς μέσω του αναπαλλοτριώτου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της σημαντικότερης ιδιότητάς της. Σαφώς όμως, εφόσον η ατομική ιδιοκτησία συγκαταλέχθηκε στα αναπαλλοτριώτα ανθρώπινα δικαιώματα, αυτά μπορούσαν να απαλλοτριωθούν στην κεφαλαιοκρατία, σε μια κατά πολύ ριζοσπαστικότερη δύναμη απαλλοτριώσης απ' ό,τι ο δεσποτισμός, ακόμη δε και από τη νομιμοκρατική εκπροσώπηση. Έτσι, από τη γενική ελευθερία έμεινε κάτι ελάχιστο για τις μάζες, από τη δε ισότητα τίποτα άλλο εκτός από τη γενική επίφαση. Εντούτοις η μεγάλη ευγνωμοσύνη απέναντι στις προοδευτικές προθέσεις του ορθολογικού φυσικού δικαίου μας υποχρεώνει να πούμε: Χωρίς την εργασία του δεν θα ήταν *expressis verbis* διαπιστώσιμη ούτε καν η απουσία πραγματικής ελευθερίας, πραγματικής ισότητας. Ο μαγικός τύπος του αφηρημένου Λόγου, της απαγωγικής συναγωγής από αρχές είναι τετελεσμένος, πολύ περισσότερο δε το αστικό συμφέρον που τον προκάλεσε και τον χρησιμοποίησε. Ο συγκεκριμένος Λόγος είναι αναμενόμενος, και μαζί του το ιστορικό-πραγματικό μορφικό περιεχόμενο στη θέση της κατ' ανάγκην μόνον φορμαλιστικής, μισής δημοκρατίας που υπήρχε λόγω της συνεχόμενης πραγματικής ανισότητας. Εντούτοις ο μαρξιστικός Λόγος είναι βαθύτατα υποχρεωμένος στο ορθολογικό φυσικό δίκαιο όχι μόνον λόγω της θεωρίας της επανάστασης, αλλά και λόγω της διακήρυξης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αν και αυτά τα τελευταία, επειδή συνυπολογίστηκε μεταξύ τους η ιδιοκτησία και επειδή η ισότητα περιορίστηκε στην πολιτική σφαίρα, απλώς διακηρύχθηκαν.

Εν πάση περιπτώσει, διακηρύχθηκαν, ωθήθηκαν από τον κλειστό στον ανοικτό χώρο. Για πρώτη φορά ένας λαός άδραξε αυτό που είχε σκεφτεί, πίστεψε ότι μπορούσε να το πραγματοποιήσει. Η λέξη άνθρωπος ήταν το γενικό σημείο, το οποίο ούτως ειπείν εξίσωσε. Προηγουμένως αυτό το είχε αναλάβει μόνον ο θάνατος, τώρα ο βίος (εφόσον δεν έφερνε στους αριστοκράτες το θάνατο). Όλα αυτά ήταν προ πολλού προετοιμασμένα: η πρόταση ότι οι άνθρωποι ήταν γεννημένοι ελεύθεροι και ίσοι απαντά ήδη στο ρωμαϊκό δίκαιο· τώρα πλέον έπρεπε να απαντά και στην πραγματικότητα. Νέα ήταν η διατύπωση «Ελευθερία, Ισότητα, Αδελφοσύνη», διατυπώθηκε πρώτη φορά τον Ιούνιο 1793. Ο τόπος γέννησής της ήταν ο σύλλογος των Κορντελιέ, μιας πολιτικής ένωσης που αρχικά προσέγγιζε τους Ιακωβίνους, με επικεφαλής τους Νταντόν και Ντεμουλέν. Παρά το νεαρό της ηλικίας της η διατύπωση αυτή συνοψίζει τη συνολική αστική επανάσταση, και μάλιστα ο Ένγκελς χαρακτηρίζει με αυτήν μέχρι και την πρωτοκομμουνιστική οργάνωση των γενών. Εντούτοις είναι αξιοθαύμαστο ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν γεννήθηκαν με τόσο μονοσήμαντο τρόπο από προεργασίες ή από συμβάντα της Γαλλικής Επανάστασης όπως ο τύπος αυτής της τριχρωμής σημαίας. Ήταν σύνθετος η *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, όπως την αποφάσισε η Γαλλική Εθνοσυνέλευση στις 26 Αυγούστου 1789, να ανάγεται ουσιαστικά στην επιρροή και τις διατυπώσεις του Ρουσόβ. Άλλωστε αυτό το μαρτυρείται με τα θεμελιώδη δικαιώματά του: *liberté, propriété, sûreté, résistance à l'oppression* σχεδόν ακριβώς στο ύστατο επίπεδο του κλασικού φυσικού δικαίου. Εντούτοις ο Γέλινγκερ (*Η δια-*

κήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, 1904) έστρεψε την προσοχή από τον Ρουσό στην αμερικανική Διακήρυξη Ανεξαρτησίας, στην επιρροή της επί της Γαλλίας και τη μη γαλλική της παράδοση. Οι Laws of Nature που έχουν συμπεριληφθεί στη Διακήρυξη Ανεξαρτησίας του 1776 (Life, Liberty and the pursuit of Happiness) έχουν επίσης ως προπομπό την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης, την οποία διακήρυξε ο Αμερικανός Ρότζερ Ουίλλιαμς όταν θεμελίωσε την [αποικία] Πρόβιντενς το 1636, «το καταφύγιο όλων όσων διώκονται για την πίστη τους». Το σύνταγμα του Νιου Χάμσαϊρ καθόριζε στο βασικό του άρθρο (VI) ως βασικό δικαίωμα ότι ο Θεός τιμάται από έναν άνθρωπο «only according to the dictates of his own conscience and reason» – η θρησκευτική ελευθερία έδωσε το έναυσμα για το Bill of Rights. Επίσης και στη Γερμανία η απαίτηση της ανεξιθρησκίας από τον Τομάσιο ήταν η πρώτη απόπειρα χειραφέτησης από το απολυταρχικό κράτος – με τον Θεό ο αστός ένιωθε κουράγιο. Ο Γέλινεκ λοιπόν συμπεραίνει από τις αμερικανικές-θρησκευτικές προτεραιότητες: Η Déclaration des droits de l'homme είναι au fond ένα έργο της Μεταρρύθμισης, όχι της Επανάστασης. Ο Λαφαγιέτ, ο οποίος κατέθεσε την αίτηση για την Déclaration και μαζί με αυτήν ένα προσχέδιο, είχε φέρει αυτό το προσχέδιο από τις νέες ελεύθερες πολιτείες και χρησιμοποίησε ως θεμέλιο το Bill of Rights. Το πρότυπο αυτών των θεμελιωδών δικαιωμάτων, τα οποία από τη Γαλλική Επανάσταση μεταβιβάστηκαν σε όλα τα ευρωπαϊκά συντάγματα, δεν είναι το *Contrat social* του Ρουσό, αλλά πίσω από το Bill of Rights βρίσκεται ακριβώς η κρατικά θεσπισμένη ανοχή (αρχικά στην Πρόβιντενς). Υποστηρίζει ότι η κρατική ανεξιθρησκία έχει μεσολαβήσει μέχρι και την καθαρά νομική ιδέα θεμελίωσης ενός γενικού ανθρώπινου δικαιώματος μέσω νόμου, ακριβώς μέσω της εορταστικής συμπερίληψης της Διακήρυξης στο Σύνταγμα. Αυτό που είναι ορθό σ' αυτή την άποψη είναι απλώς ότι μεταξύ του δικαιώματος στην ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης, η οποία πυροδότησε και συνόδευσε στις απαρχές του το κλασικό φυσικό δίκαιο από τη Νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου [αφενός], και του ολοκληρωμένου φυσικού δικαίου, στην τελική ρουσοϊκή μορφή του [αφετέρου], υπάρχουν σαφώς συνάφειες μέχρι και σημείου αλληλεπίδρασης – ακόμη και στην Αμερική με υπερίσχυση της αντίληψης του νέου κόσμου. Αυτή η επιρροή από τον Γκρότιους και τους επιγόνους του έδωσε για πρώτη φορά στην ελευθερία, όχι μόνον της θρησκευτικής λατρείας, μια συνταγματικά απτή μορφή. Επίσης, τα φυσικοδικαιικά κείμενα του επιγόνου του Γκρότιους, του Λοκ, ήταν διεξοδικώς γνωστά κατά τη σύνταξη της αμερικανικής Διακήρυξης Ανεξαρτησίας. Όπως άλλωστε στη γαλλική Διακήρυξη οι ορισμοί της ελευθερίας και των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τον Ρουσό εμφανίστηκαν ως άλλη συνείδηση, όχι ως πουριτανική αλλά ως αρχαία σκέψη, ως *Citoyen*. Αυτός [ο citoyen] έπρεπε να διεκπεραιώσει τη διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και εντέλει όχι μόνον αυτών. Αλλά έχει ως κατά πολύ περιεκτικότερη διατύπωσή της ακριβώς την *Ελευθερία, την Ισότητα, την Αδελφοσύνη*, πολύ πιο πέρα από την τετελεσμένη αμερικανική και γαλλική επανάσταση και όλες τις παραμορφώσεις τους. Item, το κλασικό φυσικό δίκαιο διατηρεί ακόμη και στην αμερικανική Διακήρυξη Ανεξαρτησίας, παρ' όλη τη Μεταρρύθμιση, την υπερίσχυσή του, με μονοσήμαντο δε τρόπο στην επίθεση ενάντια στη Βασίλη. Η *Ελευθερία, η Ισότητα, η Αδελφοσύνη* δεν έχουν μόνον ιστορική αλλά και διαρκή κανονιστική υπερίσχυση με την επίθεση σε κάθε Βασίλη. Αργότερα θα δείξουμε τι σχέση έχει αυτή η τριχρωμη σημαία πάνω από τα ανθρώπινα δικαιώματα, η οποία δεν θα εγειρόταν χωρίς τη

volonté générale του Ρουσό. Ήταν η υψηλή περίοδος του φυσικού δικαίου, όταν αυτό άνθιζε, ήταν ψευδαισθητική, διότι από τον *citoyen* προήλθε ο *bourgeois*, ήταν προοικονομική, διότι ο *bourgeois* δικάζεται από τον *citoyen*. Επίσης: κάθε λαός θα έχει και θα αποκτήσει μόνον εκείνο το είδος και το ύψος κοινωνικής επανάστασης για το οποίο έχει προετοιμαστεί στη βάση κεκτημένων και διατηρημένων ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Εάν από τα τέσσερα παλαιά θεμελιώδη δικαιώματα αναδιαταχθεί η γροργιέτ με ένα νέο νόημα, δηλαδή εάν αντί για την ελευθερία της επικέρδειας προκύψει ελευθερία από την επικέρδεια, τότε θα αναβιώσουν σωστά η *liberté* και η *sûreté* και η *résistance à l'oppression*; Ακριβώς με επαναστατική φρεσκάδα και χάριν αυτού του δικαιώματος παραμένει η 14η Ιουλίου η αναβίωση, το ανθρώπινο πρόσωπό της, ακόμη και μετά τη Βασίλη όπως και χωρίς τη Βασίλη. Αυτό το φως του 1789 παραμένει παντού· όπως και η Ενάτη Συμφωνία, που είναι τόσο συγγενής προς τον *citoyen*, δεν μπορεί πλέον να αναιρεθεί.

[...]

Κεφάλαιο 17

Ο όρκος της Στυγός, ο αμφίσημος κόσμος στη φιλοσοφία δικαίου του Χέγκελ

Η σκέψη η ίδια δεν επιθυμεί τον εαυτό της, αν και αναζητεί. Εφησυχάζει από τη στιγμή που απαντά και συλλαμβάνει το αντικείμενό της, ωσάν αυτό να έχει συγκροτηθεί για τη θυμική διάθεση. Η σύλληψη του Είναι, του Πραγματικού, είναι το πάθος της σκέψης, και μάλιστα στον Χέγκελ η ορθή σκέψη και η πραγματικότητα συμπίπτουν. Βεβαίως, το εν γένει Είναι είναι μεγαλύτερο από το Είναι που μόλις τώρα είναι· στον Χέγκελ, ως τον διανοητή του Γίγνεσθαι, τα δύο είδη πραγματικότητας δεν ταυτίζονται επ' ουδενί. Εάν ήταν μόνον αυτό που είναι, εάν δεν είχε τουλάχιστον ένα επιγενόμενο, ένα όχι πλέον Είναι πίσω του, εάν ήταν πάντα το ίδιο, τότε ο ευρύς Χέγκελ θα ήταν ο πιο στενοκέφαλος καταφάσκων όλων των εποχών, τότε δεν θα είχε χώρο σ' αυτόν κανενός είδους ονειρικό περιεχόμενο. Ακόμη λιγότερο δε ένα φυσικοδικαιικό περιεχόμενο, το οποίο υπερασπίζεται μέχρις εσχάτων την άποψη ότι το Πραγματικό δεν είναι μόνον το Παρόν. Εντούτοις ο νεαρός Χέγκελ είδε με ιδιαίτερη σαφήνεια τα παρελθόντα στάδια του Πραγματικού, μορφές που προηγούνταν της ημέρας, του σήμερα συνηθισμένου νόμου. Κατά συνέπεια ανέπτυξε και αυτός πλήρως φυσικοδικαιικά περιεχόμενα· βεβαίως, αυτά ίσχυαν γι' αυτόν μόνον στη βάση της δεδομένης πραγματικότητας, στο τεράστιο παρελθόν τμήμα της. Ο Χέγκελ διαχώρισε μάλιστα πολύ πριν τον Μπάχοφεν το «δίκαιο των σκιών» από το «νόμο της ημέρας», δεν σημείωσε βέβαια κάποια μητροδικαιική βάση αλλά σαφώς μια απαραίλακτη χθόνια βάση. Εκεί δεν υπήρχε βέβαια κάποια Χρυσή Εποχή, αλλά σίγουρα μία για την οποία ο πλήρως πατριαρχικά σκεπτόμενος και ύστερος φιλόσοφος του πρωσικού κράτους δεν μιλά άνευ ζήτησης και, προπάντων, δεν την αποχωρίζεται χωρίς νοσταλγία. Εκεί ανακαλύπτει ο φιλόσοφος της έννοιας τις προηγούμενες μορφές της: ως συναίσθημα· ως τη στοιχειώδη σχέση του

αίματος· ως τη σχέση της Αντιγόνης προς τον αδελφό· ως την απλή και ασυνείδητη γνησιότητα ενός αμετακίνητου φυσικού εθίμου. Έτσι ερμήνευσε ιδιαίτερα ο Χέγκελ για πρώτη φορά την «Αντιγόνη». Για τον αρχαίο κόσμο η Στυξ ήταν ο όρκος καθαρτών, όχι μόνον ο φύλακας του, και η Στυξ ήταν μια θεά, κόρη του Ωκεανού. Σ' αυτήν εγκατοικεί το φυσικό δίκαιο του αρχαιότερου τρόπου, του μητροδικαιικού· αυτό το ποτάμι κυλά μέσα από τη σπηλιά σταλακτιτών της σκοτεινής κοινής εσωτερικότητας. Έτσι ορίζει ο Χέγκελ, στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*, με αρκετά χθόνιο τρόπο και μάλιστα με πραγματικό ψίθυρο πρωτόγονης περιόδου: «Το προφανές πνεύμα έχει τη ρίζα της δύναμής του στον κάτω κόσμο· η βεβαιότητα του λαού, που είναι σίγουρη για τον εαυτό της και αυτοεπιβεβαιώνεται, έχει την αλήθεια του όρκου της, που δένει τα Πάντα σε Ένα, στην ασυνείδητη ουσία όλων, στα νερά της λήθης» (*Werke II*, σ. 356). Βεβαίως πρόκειται μόνον για ένα φυσικό δίκαιο της μυθολογίας, και ο ένθερμος τονισμός της ασυνείδητότητας το διαχωρίζει από κάθε επαναπρόσληψη σε ύστερη περίοδο. Επίσης, ούτε οι μορφές ούτε τα περιεχόμενα αυτού του «όρκου που δένει τα Πάντα σε Ένα» έχουν κάτι κοινό με το ρουσοϊσμό· ό,τι κοινό και αν έχει ο Ρουσό με τον κόσμο αγάπης της Αντιγόνης. Εντούτοις και εδώ και εκεί αντηχεί το δίκαιο της καρδιάς, το ίδιο για το οποίο ο Χέγκελ θα μιλούσε τόσο άσχημα στην παρούσα πραγματικότητα, και προς το οποίο είχε συμφωνήσει στο παρελθόν, στη ρίζα. Αυτή η ρίζα είναι και παραμένει για τον Χέγκελ αντιγονικής φύσης – μια καταβολή του δικαίου και μια διαρκής αντίθεση προς τη λογική του κράτους. Ακόμη και ο νομικός Χέγκελ δίνει στην «ευσέβεια» αυτή την αντιπολιτευτική θέση: «Η ευσέβεια εκφράζεται λοιπόν σε μια από τις μεγαλοπρεπέστερες παραθέσεις της, στην Αντιγόνη του Σοφοκλή, πρωτίστως ως νόμος της γυναίκας και ως νόμος της συναισθανόμενης υποκειμενικής ουσιαστικότητας, της εσωτερικότητας που δεν έχει αποκτήσει ακόμη την πλήρη της πραγματοποίηση, ως νόμος των αρχαίων θεών, του Χθόνιου, ως αιώνιος νόμος, περί του οποίου δεν γνωρίζει κανείς από πότε έχει εμφανιστεί, και τίθεται σε αντίθεση προς το προφανές, προς το νόμο του κράτους» (*Φιλοσοφία του Δικαίου*, παρ. 166). Η διαφορά προς τον Μπάχοφεν είναι ότι ως φυσική βάση εμφανίζεται εδώ η οικογένεια τελείως γενικά και όχι η ιδιαίτερη οικογένεια του μητρικού δικαίου. Δεν υπάρχει, όμως, καμία τέτοια διαφορά στην αξιολόγηση του θηλικού δικαίου ως ενός ηθικώς στοιχειωδέστερου. Μάλιστα ο Χέγκελ θεωρεί από την καθαρά απολλώνια σκοπιά του μέχρι και τον Κρέοντα ως έχοντα εν μέρει άδικο απέναντι στην Αντιγόνη· εφόσον δηλαδή έχει απαξιώσει και καταθραύσει την ευσέβεια ως τη χθόνια δύναμη της κοινότητας. «Από εδώ μεταμορφώνεται η εκπλήρωση του προφανούς πνεύματος» (δηλ. το *ius civile* του Κρέοντα) «στο αντίθετο, και ο ίδιος διαπιστώνει ότι το ανώτατο δίκαιο του είναι η ανώτατη αδικία, ότι η νίκη του είναι πολύ περισσότερο η πτώση του» (*Werke II*, σ. 356). Αυτό πιστεύει η *Φαινομενολογία*, αλλά και η ύστερη *Αισθητική* απαιτεί, με αφορμή την Αντιγόνη, ενότητα του δικαίου της αγάπης με το κρατικό δίκαιο εντός μιας ολότητας, της οποίας αποτελούν μέρη. «Έτσι ζει για παράδειγμα η Αντιγόνη στην κρατική εξουσία του Κρέοντα· αυτή η ίδια είναι βασιλική κόρη και γυναίκα του Αίμονα, ώστε έπρεπε να υπακούσει στη διαταγή του ηγεμόνα. Αλλά και ο Κρέων, που είναι επίσης πατέρας και σύζυγος, έπρεπε να σεβαστεί την ιερότητα του αίματος και να μην διατάξει αυτό που αντιβαίνει σ' αυτή την ευσέβεια. Έτσι, και στους δύο είναι εμμενές αυτό ενάντια στο οποίο εγείρονται εναλλάξ, και συγκινούνται από αυτό και καταπίπτουν σ' αυτό που ανήκει στον

κύκλο της δικής τους ύπαρξης. Η Αντιγόνη υφίσταται το θάνατο πριν χαρεί το χορό της νύχης, αλλά και ο Κρέοντας τιμωρείται μέσω του υιού και της συζύγου του, οι οποίοι αυτοκτονούν, ο μὲν για την Αντιγόνη, η δὲ για τον θάνατο του Αίμονα» (*Werke* X³, σ. 556). Το προϊστορικό φυσικό δίκαιο εμφανίζεται τουλάχιστον ως οικογενειακό δίκαιο ανώτερου βαθμού, δηλαδή ως νόμος της εσωτερικότητας σε αντίθεση προς το νόμο της ημέρας. Το γεγονός ότι αυτή η εσωτερικότητα μετατράπηκε στον Χέγκελ ὄλο και περισσότερο στον ενάρετο βίο μιας πρότυπης οικογένειας δεν αἰρεί την πρωταρχική μουσική που ακούστηκε ἀπὸ αυτήν. Αυτή η μουσική ἦταν για τον Χέγκελ δικαίως ἓνα ερωτικό τραγούδι – στη βάση της επιγενόμενης πραγματικότητας και του δικαίου της ἐπὶ της βίας.

Βεβαίως, και τότε οι ἄνθρωποι δεν ἦταν μεμονωμένα άτομα, τότε δὲ λιγότερο ἀπὸ ποτέ. Ο δεσμός αἵματος συνδέει μια ομάδα, ἔθρεφε ἓνα ἔθιμο, και το Εσωτερικό δεν ἦταν διόλου ατομικό. Ο Χέγκελ το χρησιμοποιεῖ για να κτίσει μια γέφυρα ακριβῶς ἀπὸ το ἔθιμο προς το γενικό κράτος. Με τον τρόπο αὐτό ο Χέγκελ ἔλαυσε να εἶναι ιστορικός, περιορίστηκε πλέον στον κόσμο που τον περιέβαλλε. Αν και ο Λόγος του θέλει να εἶναι συμβατός μόνον με το εἶναι ως γίνεσθαι, περιέπεσε στη φιλοσοφία του δικαίου –και μάλιστα ὄλο και περισσότερο– στο σταθερό πραγματικό εἶναι του σήμερα. Αὐτό ἦταν γι' αὐτόν το πρῶσικό κράτος, ως εμφάνιση του αντικειμενικού Πνεύματος. Εδῶ δεν εἶχε σαφῶς καμία θέση το μεμονωμένο άτομο, και μάλιστα ως τέτοιο ἦταν ἤδη ὑποπτο. Το δικαίωμα με το οποίο πίστευε ὅτι εἶχε γεννηθεῖ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τον Χέγκελ ἀπλῶς «φιλάρεσκη ἔξαιψη». Δεν λειτουργεῖ λοιπὸν τίποτε ἄλλο παρὰ ὁ περιορισμός, αν και ἐνίοτε με χτυποκάρδι για το καλό της ἀνθρωπότητας. Ο λαός δεν εἶναι κυρίαρχος, ἀλλὰ ἀπλῶς «ἓνας σωφός ιδιωτῶν», συνελῶς «ἀποτελεῖ [εκεῖνο] το μέρος [του κράτους] που ακριβῶς δεν γνωρίζει τι βούλεται». Η φιλοσοφία δικαίου του Χέγκελ δεν ἀναγνωρίζει κανένα δικαίωμα στην ἀντιπροσώπηση του λαοῦ ως προς την ἀνάμειξη σε κυβερνητικές υποθέσεις, παρ' ὄλη την ἐξίσωση «φυσικό δίκαιο και πολιτική ἐπιστήμη» που φέρει στον τίτλο. Η ἀντιπροσώπηση αὐτή εἶναι ἀπλῶς ως καθήκον να ενημερώνει το λαό ὅτι κυβερνάται καλῶς· δεν εἶναι το ὄργανο μιας βούλησης προς καλύτερη γνώση, ἀλλὰ ἀπλῶς η θέση μεσολάβησης αντικειμενικού πνεύματος προς υποκειμενική συνείδηση. Η ἀντιπροσώπηση των τάξεων εἶναι το συνεπαγόμενο δικαίωμά της ἀποκλειστικά στο ὅτι «ἀποκτά ὑπαρξή η στιγμή της υποκειμενικής τυπικής ἐλευθερίας» (*Φιλοσοφία του Δικαίου*, παρ. 301), δηλαδή σε ἀναφορά προς το κράτος. Με τέτοια ἐκτίμηση του πολιτικού ἀτόμου και του λαϊκού κυρίαρχου δεν εἶναι ἀξιο ἀπορίας ὅτι ο Χέγκελ δεν γνωρίζει και δεν ἐπιτρέπει οὔτε καν ως ρυθμιστική ιδέα ἓνα κρατικό συμβόλαιο που εἶναι πηγάσι ἀπὸ δημοκρατική συμφωνία. Δεν ἰσχύει ὅτι «η φύση του κράτους σινίσταται σε συμβολαϊακές σχέσεις, εἴτε αν το κράτος ληφθεῖ ως ἓνα συμβόλαιο ὄλων με ὄλους, εἴτε ως συμβόλαιο ὄλων με τον ηγεμόνα και την κυβέρνηση». Οὔτε ἐπίσης ἰσχύει ὅτι «η προστασία και η ἀσφάλεια του βίου και της ἰδιοκτησίας των ἀτόμων ως μεμονωμένων εἶναι η ἀνευ ὄρων ουσιώδης ουσία του, ἐνῶ πολὺ περισσότερο το κράτος εἶναι το Ἀνώτερο, το οποίο ἀξιώνει ἀκόμη και αὐτό το βίο και την ἰδιοκτησία και ἀπαιτεῖ τη θυσία τους» (ὁ.π. παρ. 75, 100). Το κράτος δεν μπορεῖ να διαμορφωθεῖ ἀπὸ τα άτομα, τα οποία θα ἔπρεπε ἤδη να εἶναι μέλη κράτους για να μποροῦν ἐν γένει να εἶναι νομικά πρόσωπα ἰκανά προς δικαιοπραξία· και ως «πραγματικότητα της ουσιώδους βούλησης» το κράτος εἶναι ἀνέκκλητο. «Αὐτή η ουσιώδης ἐνότητα εἶναι ἀπόλυτος [και] ἀπαράκλιτος αυτοσκοπός, στον οποίο η ἐλευθερία ἐρχεται στο ὑστατό της

δικαίωμα, έτσι όπως αυτός ο αυτοσκοπός έχει το υπέρτατο δικαίωμα ενάντια στα μεμονωμένα άτομα, το υπέρτατο καθήκον των οποίων είναι να αποτελούν μέλη του κράτους ... Είναι η πορεία του Θεού στον κόσμο αυτόν που είναι το κράτος, η βάση του είναι η δύναμη του Λόγου που πραγματοποιείται ως βούληση» (ό.π. παρ. 258). Έτσι δεν απομένει βέβαια κανένας χώρος για εκείνο το φυσικό δίκαιο που έχει τραφεί από την ιδιωτική σφαίρα και το οποίο προπάντων προτίθεται να αποκρούσει την κατάσταση καταπίεσης του ανθρώπου. Όλα τα προστάγματα που προέρχονται από μη συγκεκριμενοποιημένες έννοιες, όπως ελευθερία, ισότητα και άλλοι «κανονικοποιημένοι επιμέρους καθορισμοί της ύπαρξης», καθίστανται ανέστια. Ιδιαίτερα γι' αυτή την προσταγή εκφράζει ο Χέγκελ εκείνη την παρούσα πραγματικότητα, η οποία υποτίθεται ότι κατέχει ήδη «την ταυτότητα της Ιδέας και του Είναι», την κατέχει στο κράτος, ως «την πραγματικότητα της ουσιώδους βούλησης», εντός της οποίας και μόνον «η ελευθερία έρχεται στο ύστατό της δικαίωμα» (ό.π. παρ. 258). Το [φυσικοδικαιακό] πρόσταγμα, λέει ο Χέγκελ, δίνει στην ουσία του Λόγου «μια στραβή θέση: διότι εμφανίζεται εδώ όχι ως αυτάρκης, αλλά ως έχουσα ελλείψεις», επιμένει σ' αυτή τη διδασκαλία, ενώ για τους θεωρητικούς του προστάγματος του φυσικού δικαίου αυτό που εμφανιζόταν να έχει ελλείψεις ήταν το Είναι και όχι ο Λόγος. Το ύστατο δε χτύπημα ενάντια σε ένα φυσικό δίκαιο που δεν μπορούσε να συμπέσει με την πολιτική επιστήμη διεκπεραιώνεται με φυσικοεπιστημονικό τρόπο. Ακριβώς όπως ένας φυσικοδικαιακός συγγραφέας, ο Χέγκελ παραλληλίζει τους νομικούς νόμους με εκείνους της μαθηματικής φυσικής, αλλά με αντεστραμμένο σκοπό. Το κλασικό φυσικό δίκαιο είχε λάβει ως πρότυπο επίδειξης τη μαθηματική φυσική όπως την είχε λάβει ως πρότυπο μιας ορθολογικότητας που δεν απαντούσε σχεδόν καθόλου στο βίο του θετικού δικαίου. Ο Χέγκελ, ο οποίος κατά τα άλλα λαμβάνει κριτική στάση απέναντι στο απλό Εκτός-εαυτού-είναι της φύσης και λέει για την ανόργανη ύλη ότι η αλήθεια της είναι να μην έχει καμία αλήθεια, δεν φέρνει μόνον εκ νέου το ιστορικό Είναι στην πιο απολιθωμένη, δηλαδή στη φυσικοεπιστημονική κατάσταση του επιγενόμενου, αλλά υπερασπίζεται επίσης τα μορφώματα συγκυρίας και δύναμης του θετικού δικαίου, πράγμα το οποίο ένας Γκρότιους είχε επιδοκιμάσει μόνον για το ιδεώδες του λογικού δικαίου. Έτσι υποστηρίζει ο Πρόλογος στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*: «Περί της φύσης γίνεται αποδεκτό ότι ... είναι ενεαυτή ορθολογική και ότι η γνώση πρέπει να ερευνηθεί και να συλλάβει δια της εξήγησης αυτό τον εντός της παρόντα, πραγματικό Λόγο, όχι τα μορφώματα και τις συγκυρίες που φαίνονται στην επιφάνεια, αλλά την αιώνια αρμονία τους, ως τον εμμενή της νόμο και την ουσία ... Αντιθέτως, το πνευματικό σύμπαν θα πρέπει να αφεθεί στη συγκυρία και στην αυθαιρεσία, να εγκαταλειφθεί από τον Θεό, έτσι ώστε μετά από αυτό τον αθεϊσμό του ηθικού κόσμου το Αληθές [να] βρίσκεται εκτός του και ταυτόχρονα, επειδή θα πρέπει να υπάρχει Λόγος και εκεί, το Αληθές να είναι μόνον ένα "πρόβλημα"». Έτσι, ο νομικός νόμος δεν έρχεται απλώς ετυμολογικά ή εννοιολογικά σε σχέση προς το φυσικοεπιστημονικό νόμο, αλλά και σύμφωνα με το ορθολογικό-πραγματικό περιεχόμενό του, και μάλιστα σε μια σχέση που πρέπει να συγκροτήσει ένα νομικό κοσμοσύστημα. Ένα κοσμοσύστημα χαρακτηριστικά απόμακρο από το κοσμοσύστημα που προτάσσεται από το φυσικό δίκαιο: δηλαδή της αφεγάδιαστης φύσης, που αποδοξάζεται ως πρωτόγονη ή μητροδικαιική. Διότι ο Χέγκελ θέτει μια θεμελίωση των εκάστοτε ισχυόντων κρατικών νόμων μέσω του επίσης αδιάρρηκτου Λόγου των κεκληριανών πλανητικών νόμων (όπου ο κρατικός νόμος, ως

ανώτερη διαμεσολάβηση της Ιδέας με τον εαυτό της, αποτελεί μάλιστα ένα πολύ πιο συγκεκριμένο *rocher de bronze* [ατσάλινο βράχο]). Πολύ λίγο λοιπόν και με μεγάλη δυσφορία λαμβάνει το εγγεγραμμένο *Αντι-Ορθολογικό Δίκαιο* [αποτελούμενο] από συγκεκριμένο, πολύ συγκεκριμένο Λόγο κριτική στάση απέναντι στη θετική νομοθεσία: διορθώσεις στον πρωσικό συντηρητισμό διενεργούνται σε εξαιρετικές περιστάσεις με πλάγια βλέμματα στην επίσης σύγχρονή του πραγματικότητα του αγγλικού συντηρητισμού. Στην ομοφωνία με την πολιτική δεδομενικότητα ο Χέγκελ υπερβαίνει κατά πολύ το διεφθαρμένο φυσικό δίκαιο της σχολής του Βολφ, όλα με τον πανλογισμό του Τώρα-Είναι. Σαφώς ο Χέγκελ συντηγροει υπέρ της δίκης με ενόρκους, εμφανίζονται σχέσεις προς τον Ρουσό εκεί που είναι λιγότερο αναμενόμενες, όπως φερέ' ειπείν στην απόπειρα κατανόησης του εγκλήματος ως σε τελική ανάλυση πλήξη του συμβολαίου. Αλλά ο φόβος απέναντι στο δήμο, η βούληση σταθεροποίησης αυτού που προφανώς είναι ασταθές, αφήνει ακριβώς στο δίκαιο τη διαλεκτική ακίνητη, την καθιστά κίνηση σε ένα κλειστό περιβλημά. Ο Χέγκελ πιστεύει ότι ανακαλύπτει συγκεκριμένο Λόγο ακριβώς εκεί όπου [αυτός] αποτελούσε απλώς αμηχανία για το κλασικό φυσικό δίκαιο: στην *ποινική δίκη*. Η ποινή, όπως και στον Καντ, συλλαμβάνεται με την αυστηρότερη έννοια ως ανταπόδοση. Μόνον από εδώ μπορεί για τον Χέγκελ να θεμελιωθεί εν γένει ένα δικαίωμα κολασμού, όχι στη βάση του εκφοβισμού ή της βελτίωσης του παραβάτη, όχι στη βάση διασφάλισης της κοινωνίας. Διότι η ανταπόδοση είναι η αποκάλυψη και η επανεγκατάσταση του δικαίου, ως γενική βούληση, απέναντι στη μηδαμινότητα της ατομικής βούλησης που εγείρεται ενάντια στην έννομη τάξη. Μόνον η ανταποδοτική ποινή, διδάσκει με έμφαση ο Χέγκελ, «είναι δίκαιη ως προς την ανθρωπινή αξιοπρέπεια του εγκληματία», μόνον αυτή εκπληρώνει γι' αυτόν το αναπαλλοτρίωτο δικαίωμά του: να τιμωρείται. Μάλιστα η ποινή δεν μπορεί καν να συλληφθεί ως απλός καταναγκασμός, ο οποίος δεν θα ήταν τίποτε άλλο παρά τέτοιος και όχι τιμωρία: διότι ως καταναγκασμός η ποινή θα υπόκειται τελείως στην έννοια «ενός εμπορεύματος, για το οποίο εξαγοράζεται ένα άλλο, δηλαδή το έγκλημα. Το κράτος, ως δικαστική εξουσία, διατηρεί μια αγορά με καθοριστικότητες που ονομάζονται εγκλήματα και οι οποίες προσφέρονται έναντι άλλων καθοριστικότητων, και ο νομικός κώδικας είναι ο τιμοκατάλογος» (*Werke I*, σ. 371). Η ποινή όμως πρέπει να είναι τόσο λίγο καταναγκασμός ώστε, καθώς τιμά την αξιοπρέπεια του εγκληματία, του δίνει πίσω μέχρι και την ελευθερία του στην αποκατάσταση του δικαίου μέσω της ποινής η αδικία (η οποία ως απλή μηδαμινότητα είναι τουλάχιστον ελευθερία) μετέχει της ουσιαστικής βούλησης, δηλαδή της αντικειμενικής ελευθερίας. Πρόκειται για ένα παράδοξο ή για ένα σαρκασμό, ο οποίος στον Χέγκελ δεν ντρέπεται ούτε μπροστά στη μεγαλύτερη ευδαιμονία της ελευθερίας που ονομάζεται θανατική ποινή: αποκεφαλιζόμενος ο εγκληματίας γίνεται και πάλι άνθρωπος. Τόσο συμβιβασμένη είναι λοιπόν η καλή δικαιοσύνη του Χέγκελ με την υπέρχουσα κρατική αρχή και κοινωνική διάταξη όσον αφορά την ποινή: Ο Χέγκελ γνωρίζει τη δικαιοσύνη εν γένει ως ποινική δικαιοσύνη, και αυτή δε στη σκληρή χείρα της κυριαρχής τάξης πραγμάτων.

Βεβαίως αυτό δεν σημαίνει ότι εδώ έχει ήδη σφραγιστεί δια του δικαίου μια σκέψη που συλλαμβάνει [τα αντικείμενα] εν κινήσει. Ως εάν να ήταν μια σκέψη καθέτως αντίθετη στην άποψη περί δικαιοσύνης του Άνσελμ Φόνερμπαχ, χωρίς εντέλει κάποια ανάμνηση του Άλλως-Ήταν, ιδιαίτερα δε του Άλλως-Γίγνεσθαι. Όπως επισημάνθηκε, η έννοια του Χέ-

γκελ είναι κατ' αρχήν όχι μια έννοια του Είναι που είναι, αλλά του Είναι που γίνεται, του Είναι, το οποίο κινείται αντιφάσκοντας προς τον εαυτό του πέραν κάθε fixum. Εν τωιαύτη περιπτώσει η στάση στο δικαιο-θετικό fixum, παρ' όλη την αποθέωση του πρωσικού κράτους, δεν μπορεί να υποστηριχθεί μεθοδολογικά: ενάντια στο nonplusultra βρίσκεται η *διαλεκτικώς κινούμενη παγκόσμια πορεία*. Ο διαλεκτικός Λόγος δεν φοβάται καθόλου μπροστά στην ιστορία: και μάλιστα ως ρευστός Λόγος βρήκε στην ιστορική κίνηση το δικό του υλικό και συνάντησε έτσι ξανά τον ίδιο τον κόσμο ως υπό ζύμωση. Έτσι, η προτιθέμενη παγωμένη αρχιτεκτονική του δικαίου, το επιγενόμενο κοσμοσύστημα στο δίκαιο έγινε και πάλι αμφίσημο: η παγωμένη μουσική της διαλεκτικής ήταν, ως παγωμένη, εντέλει αρρυθμιστή, επίσης και στην εγγεληνή φιλοσοφία του δικαίου. Αν και η εξελικτική-ιστορική έννοια είχε δει στο παρελθόν ένα Αντιγονικό δίκαιο, το οποίο δεν συνέπιπτε διόλου με τον κρατικό νόμο, έτσι η ίδια έννοια αντιμετώπιζε εντέλει κάτι από το παλαιό φυσικό δίκαιο της *προσταγής*. Στη συμφιλίωσή του με την παρούσα κρατική πραγματικότητα ο υπερβολικά συγκεκριμένος Λόγος δεν είχε επιτρέψει κανενός είδους πλεόνασμα του εαυτού του πάνω από το επιγενόμενο, δεν τα έβγαζε πέρα χωρίς σημείωση ενός Πληρέστερου ως «Καταλληλότερου». Άλλωστε ο ίδιος ο Χέγκελ ορίζει την ίδια τη διαλεκτική ως «δράση παρουσία και απουσία του Πληρέστερου στο Ατελές». Με τέτοιο τρόπο ώστε το Περαιτό, το Ατελές «δεν είναι το Αληθινό, αλλά απλώς μια μετάβαση και αυθυπέρβαση» (*Εγκυκλοπαιδεία*, παρ. 386). Αυτό έκανε την εγγεληνή φιλοσοφία του δικαίου ευαίσθητη σε υγιέστερες ιδέες, πέρα από κάθε απολογία του υπάρχοντος. Άλλωστε δεν λείπουν από εδώ ούτε καν απλούστερες φυσικοδικαιικές προσεγγίσεις, και μάλιστα τέτοιες με το σχηματισμό των παλαιών κατασκευών, προερχόμενες ιδιαίτερα από τη σχολή του Βολφ. Ήδη η παράθεση του ιδιωτικού δικαίου ως του «αφηρημένου δικαίου», το οποίο προηγείται της παράθεσης του κρατικού δικαίου και αναλύεται ανεξάρτητα από αυτό, αναδεικνύει φυσικοδικαιικά υπολείμματα. Επιπλέον, ο Χέγκελ αποστασιοποιείται από τον ανεννοιολόγητο ιστορισμό της ιστορικής σχολής, αντιπαράθετε στην απλώς «ιστορική εξήγηση και δικαιολόγηση» τη «σημασία μιας καθαρής και διεαυτής ισχύουσας δικαιολόγησης από την έννοια του πράγματος» (*Φιλοσοφία του Δικαίου*, παρ. 3). Όταν εδώ εξηγεί ότι το φυσικό δίκαιο ως φιλοσοφικό δίκαιο αντιμετωπίζει το θετικό δίκαιο όπως «η σχέση των Θεσμών προς τους Πανδέκτες», τότε αυτό σημαίνει εν πρώτοις μια σχέση απλής θεμελίωσης σύμφωνα με την οποία το φυσικό δίκαιο θα έπρεπε στον ίδιο βαθμό να θεμελιώσει το θετικό δίκαιο, όπως το αρχαίο ρωμαϊκό δίκαιο (το οποίο, την εποχή του Χέγκελ, ανέλυναν οι παραδόσεις των Θεσμών) θεμελιώνει το σύγχρονο ρωμαϊκό δίκαιο (το οποίο αναλύεται στο σεμινάριο των Πανδεκτών). Αυτή η σχέση ηχεί μετριοπαθής, αλλά δίνει στο βολφικό, ορθολογικό χαρακτήρα του φυσικού δικαίου μια επιπλέον θέση πάνω από το αφηρημένο ή ιδιωτικό δίκαιο. Ακόμη πιο πεπαιδευμένη από αυτό είναι μια αληθινή κριτική της κατάστασης του θετικού δικαίου, στην οποία ο Χέγκελ παραχωρεί τη σταθερότητα και τη φαινομενική αλήθεια της, σχεδόν με την έννοια του παλαιού, αντιπολιτευτικού φυσικού δικαίου. Βεβαίως αυτή η κριτική έρχεται από την πλέον απίθανη περιοχή: σαφώς δεν έρχεται με την αδιακρισία μιας κάτωθεν πολιτικής ανατροπής, αλλά με την αλεξανδρινή, ναπολεόντεια μορφή μιας έξωθεν κρατικής ανατροπής – μέσω του πολέμου. Για το κλασικό φυσικό δίκαιο ο πόλεμος δεν αποτελούσε ένα από τα όργανά του: για τον Γκρότιους ήταν πολύ ανώμαλος για κάτι τέτοιο, για

τον Καντ ήταν απλώς ασυμφίβαστος με τα ορθολογικά κράτη και το δεσμό τους. Για τον Χέγκελ, όμως, ο πόλεμος είναι η μαγιά της ίδιας της δημοσιοδικαιικής κατάστασης, εφόσον αυτή η κατάσταση οδηγεί στη σκλήρυνση «περατών καθοριστικότητων όπως ο βίος, η ιδιοκτησία και τα παρόμοια». «Για να μην τις αφήσει», απαιτεί ο Χέγκελ στη *Φαινομενολογία* (την περίοδο της Ίνας και του Άουερστετ, της κατάρτισης της φεουδαλικής Πρωσίας), «για να μην τις αφήσει να ριζώσουν και να παγωθούν σ' αυτή την απομόνωση, διαλύοντας έτσι το Όλο και αποδιώχνοντας το Πνεύμα, η κυβέρνηση θα πρέπει από καιρού εις καιρόν να τις συγκλονίζει μέσω πολέμων, πλήττοντας και συγχύζοντας έτσι την αυτοϊκανοποίητη διάταξη και το δίκαιο της αυτονομίας τους, δίνοντας όμως στα άτομα, που εμβαθύνοντας σ' αυτά [τα στοιχεία] αποσπώνται από το Όλο και τείνουν προς το άτρωτο Διευατόν-είναι και τη σιγουριά του προσώπου, να νιώσουν σ' αυτή την ανατιθέμενη εργασία τον κύριό τους, το θάνατο» (*Werke II*, σ. 339). Και πάλι βέβαια υπάρχει ο σκληρότερος καταναγκασμός, και μάλιστα η απανθρωπιά στο δίκαιο ως πολεμικό δίκαιο, και δη τόσο πιο σίγουρα, όσο ο Χέγκελ μιλά για αυτοπροκαλούμενους πολέμους, για εμπρόθετο συγκλονισμό της φαύλης ειρηνικής περιόδου, εν πρώτοις στην ίδια την ημεδαπή. Το κράτος γίνεται Μολώχ, απέναντι στους ίδιους τους υπηκόους του πολύ περισσότερο απ' ότι στους εχθρικούς: και ο Χέγκελ δεν ξεχνά να παρατηρήσει «ότι επιτυχείς πόλεμοι εμπόδισαν εσωτερικές αναταραχές και σταθεροποίησαν την εσωτερική δύναμη του κράτους» (*Φιλοσοφία του Δικαίου*, παρ. 324). Παρ' όλο αυτό τον εύρωστο κυνισμό που ακόμη και με τα γένια του προφήτη δεν έχει κάτι αντιπολιτευτικό, καταλήγει με τον Χέγκελ λόγω του πολέμου κάποια ανασφάλεια στην ιδιοκτησία, και «όταν ... αυτή η ανασφάλεια έρχεται με τη μορφή ουσάρων με γυμνά σπαθιά», τότε θα πρέπει εντέλει να σχετίζεται με τη χρονικότητα της εκάστοτε κρατικής μορφής μαζί με τους κρατικούς νόμους της – έχοντας εδώ υπόψη την Πρωσία του 1806, την Περσία και τον Αλέξανδρο, την Καρχηδόνα και τη Ρώμη, την Ισπανία και την Αγγλία. Ο πόλεμος, ο οποίος διακυβεύει την αυτονομία των κρατών, περιέχει από αυτή την πλευρά για τον Χέγκελ μια κριτική των κρατών – η παγκόσμια ιστορία είναι το παγκόσμιο δικαστήριο. Είναι όμως επίσης, σύμφωνα με την τυπική-αισιόδοξη ρήση του Χέγκελ, «η πρόοδος της συνείδησης της ελευθερίας», όπου η ελευθερία ορίζεται επίσης ως το Μεθεαυτόν-είναι του Πνεύματος. Και εδώ, ως πρότυπο του Διευατόν-γίνεσθαι ή της εκδήλωσης του υποκειμένου που διαμορφώνει την ιστορία, έχει μέχρι και κάτι ομολογούμενως ανατρεπτικό, παρατηρούμενη τουλάχιστον *post festum* της εκάστοτε προόδου. Η *Φιλοσοφία της ιστορίας* του Χέγκελ δίνει έμφαση στο Ανατρεπτικό, συνεπώς πολύ ισχυρότερα, προπάντων με πολύ μεγαλύτερη αναγκαιότητα από το συγκλονισμό του πολέμου χωρίς παρανοήσεις από τη διαλεκτική της ανήσυχης προηγούμενης κατάστασης: «Ενίοτε εμφανίζεται αυτό το Πνεύμα όχι με προφάνεια, αλλά σύρεται, όπως λένε οι Γάλλοι, *sous terre* [υπό τη γη]. Ο Άμλετ λέει για το πνεύμα που τον καλεί πότε εδώ και πότε εκεί: “μου είσαι ένας τολμηρός τυφλοπόντικας”, διότι το πνεύμα συνεχίζει να σκάβει συχνά κάτω από τη γη και ολοκληρώνει το έργο του. Εκεί, όμως, που ορθώνεται η αρχή της ελευθερίας, εκεί εμφανίζεται μια ανησυχία, μια ώθηση προς τα έξω, μια συγκρότηση του αντικειμένου στο οποίο πρέπει να καταπονηθεί το Πνεύμα» (*Werke IX*, σ. 74). Έτσι διορθώνει το λεγόμενο Πνεύμα, δηλαδή η πραγματικότητα ως διαλεκτικός Λόγος, ο Λόγος ως διαλεκτική πραγματικότητα, την ανεπάρκεια κάθε *fixum*, ιδιαίτερα του πολιτικού-δικαιικού. Με βάση την αρχή

του Διευτύν-γίγνεσθαι ο Χέγκελ μετρά όλα τα παγκόσμια βασίλεια, υποβάλλει σε κριτική την ανατολική δεσποτεία, την ελληνική δουλοκτητική οικονομία, την άπληστη ψυχρότητα και γενική αφαιρετικότητα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, τη βαρβαρότητα και απλή υπέρβαση της εσωτερικότητας στο μεσαιωνικό κόσμο (πρβλ. *Φιλοσοφία του Δικαίου*, παρ. 355-358). Και ο τιθέμενος συγκλονισμός στη διαλεκτική του Διευτύν-γίγνεσθαι είναι τόσο μεγάλος ώστε μετατρέπει σε κάθε σημείο την απολογία του Χέγκελ για το Τώρα σε μια ασυνέπεια, και μάλιστα σε μια ανοησία – από την ίδια την αρχή του Χέγκελ. Τότε λυγίζουν οι δοκοί στη φιλοσοφία του Χέγκελ, που κατά τα άλλα είναι τόσο καλοχτισμένη, όπως με την άποψη ότι στη Γερμανία «όσον αφορά την κοσμικότητα έχουν βελτιωθεί τα πάντα ήδη με τη Μεταρρύθμιση» ή ότι η μοναρχία σε συνδυασμό με τον Προτεσταντισμό είναι δήθεν η «απόλυτη ελευθερία». Τόσο εύκολα δεν φεύγει ο διαλεκτικός τυφλοπόντικας από το έργο του, από την κίνησή του. Το πονημ ενός δικαίου του διαλεκτικού Λόγου δεν καταλήγει τόσο εύκολα σε ακινησία ή δεν ανάγεται τόσο εύκολα σε μια απλή ανατομία του δεδομένου σώματος δικαίου. Η ομοφωνία του διαλεκτικού δικαίου με εκείνη την πραγματικότητα, που μένει να έλθει, δεν επιδρά πουθενά πιο έντονα από εκεί όπου καταπιέζεται, διότι η ίδια η καταπίεση, το υποτιθέμενο συμπέρασμα της σοφίας στο παρόν δίκαιο εμφανίζεται ως κωμικό και παράδοξο. Εμφανίζεται τέλος ως αμφισημία, η οποία χαρακτηρίζει εν γένει τη φαινομενικά τόσο φερέγγυα εγελιανή φιλοσοφία του δικαίου· αμφισημία είναι η υπαρξη του ορθολογικού δικαίου με την κρατική περιβολή της προοδευμένης συγκεκριμενοποίησής του. Ιδιαίτερα η πρόταση με την οποία ο Χέγκελ ανοίγει τη φιλοσοφία του δικαίου του ως μια θύρα, η βασική πρόταση «Ό,τι είναι ορθολογικό, αυτό είναι πραγματικό· και ό,τι είναι πραγματικό, αυτό είναι ορθολογικό» φέρει το πρόσωπο του Ιανού. Ήδη οι σύγχρονοι του Χέγκελ είχαν παρατηρήσει ότι το πρώτο μέρος αυτής της πρότασης, πριν την άνω τελεία, είναι τόσο επαναστατικό όσο το δεύτερο μέρος είναι αντιδραστικό. Προπάντων όμως το Πραγματικό, στον εγελιανό ορισμό, δεν συμπίπτει διόλου με οτιδήποτε είναι με τον άλφα ή βήτα τρόπο άμεσα δεδομένο. Πολύ περισσότερο υπάρχουν βαθμιαία επίπεδα του Είναι, και αυτό που ο Χέγκελ ονομάζει «Πραγματικότητα» είναι ακριβώς μία από τις υψηλότερες, και αυτό σημαίνει γι' αυτόν: μία από τις ύστερες καθοριστικότητες του κόσμου, σύμφωνα με τα αξιακά βαθμιαία επίπεδα: «Είναι, φαινόμενο, υπαρξη, πραγματικότητα». Γι' αυτό και λέει ο Χέγκελ στην ιστορία της φιλοσοφίας: «Θα πρέπει κανείς να διαχωρίσει τι είναι όντως πραγματικό· στον κοινό βίο είναι τα πάντα πραγματικά, αλλά υπάρχει διαφορά μεταξύ φαινομενικού κόσμου και πραγματικότητας. Το Πραγματικό έχει επίσης εξωτερική υπαρξη· αυτό προσφέρει αυθαιρέσια, συγκυρία, όπως στη φύση συγκροτούνται το δέντρο, το σπίτι, το φυτό. Η επιφάνεια στο Ηθικό, το πράττειν των ανθρώπων έχει πολλά κακά· εκεί θα μπορούσαν πολλά να είναι καλύτερα ... Το Χρονικό, το Παρελθόν υπάρχει βέβαια, και μπορεί να προκαλέσει ανάγκη σε κάποιον· αλλά πέραν τούτου δεν είναι μια αληθινή πραγματικότητα» (*Werke XIV*, σ. 274 κ.ε.). Συμπυκνωμένο σε μια μοναδική πρόταση εκφράζει ως προς αυτό η εγελιανή Λογική: «Η πραγματικότητα είναι η ενότητα της ουσίας και της υπαρξης· σ' αυτήν έχουν την αλήθεια τους η άμορφη ουσία και το αβάσιμο φαινόμενο – ή η ακαθόριστη υπόσταση και η ανυπόστατη πολυσχιδία» (*Werke IV*, σ. 184). Αυτό σημαίνει: η πραγματικότητα είναι το Εσωτερικό που έχει γίνει Εξωτερικό, ή μια ουσία που έχει γίνει ένα με το φαινόμενό της – συνεπώς κάτι τελείως διαφορετικό ως εμπειρική δεδο-

μενικότητα. Συνεπώς το δεύτερο μέρος της διατυπωμένης πρότασης, μετά την άνω τελεία, δηλαδή η άποψη κάθετι *Πραγματικό* είναι ορθολογικό, δεν σημαίνει δίχως άλλο αναγνώριση της δεδομενικότητας. Η σχολή των νεοεγγελιανών κατανόησε μάλιστα αυτή την πρόταση και στα δύο σκέλη της ως πρόσταγμα: Το Ορθολογικό που είναι το Πραγματικό και το Πραγματικό που είναι Ορθολογικό πρέπει να επιβληθεί. Έτσι θεμελιώθηκε ορθά η επανάσταση, δηλαδή στην πραγματικότητα, που αποτελεί για το Λόγο τον τόπο του και την τελευταία του απόδειξη. Η διαλεκτική της ιστορίας, όπου κάθε λύση θέτει ένα νέο ζήτημα, κάθε θετική καθοριστικότητα περιέχει την άρνησή της και έτσι τον κινητήρα σε μια νέα, θετικότερη καθοριστικότητα – αυτός ο αληθινός πόλεμος στην εγγελιανή «ειρήνη του Λόγου με την πραγματικότητα» απέσπασε το ορθολογικό δίκαιο από την αφαίρεση και το έφερε, τέλος, σε όσο το δυνατόν ομοφωνία με την *τείνοισα* πραγματικότητα. Σύμφωνα με μια και πάλι καθοριστική αποστολή, να αλλάξει τον κόσμο, σύμφωνα με μια νέα κυοφορία του κοινωνικού κόσμου προς το ορθό, που ονομάζεται τώρα, στον Μαρξ, πραγματικός ανθρωπισμός. Η ιστορική σχολή του δικαίου είχε σταυρώσει το φυσικό δίκαιο στο σταυρό της ιστορίας, και δη της τετελεσμένης ιστορίας. Αλλά ενώ η διαλεκτική ιδέα κρεμόταν σ' αυτό το σταυρό, ήταν αναπόφευκτο το ότι δεν είχε πεθάνει εκεί και ότι εντέλει τα κατάφερε περισσότερο από ποτέ να ξεφύγει από τον τάφο της Ιερής Συμμαχίας.

[...]

Κεφάλαιο 19

Απορίες και κληρονομιά της τρίχρωμης σημαίας: ελευθερία, ισότητα, αδελφοσύνη

*Ήταν η υψηλή περίοδος του φυσικού δικαίου, όταν αυτό άνθιζε, ήταν ψευδαισθητική, διότι από τον *citoyen* προήλθε ο *bourgeois*, ήταν προοικονομική, διότι ο *bourgeois* δικάζεται από τον *citoyen*.*

Το ανεύρετο εύρημα

Το Ωδε-Είναι του το έχει λάβει ο καθένας, δεν μπορεί να βγει από αυτό. Ο άνθρωπος βρίσκεται μέσα στο δέρμα του, είτε του αρέσει είτε όχι. Τουλάχιστον είναι το δικό του· εντός αυτών των τεσσάρων τοίχων, αν μπορούμε να το πούμε έτσι, είναι σε ιδιωτικό χώρο. Αλλά πολύ νωρίς οι άνθρωποι ντύθηκαν με λιβρές, εξημερώθηκαν, και πολύ αργά ανακαλύφθηκε το δίκαιο αποτινάγματος της λιβρέας. Εμφανίστηκε ο ελεύθερος άνθρωπος, δηλαδή καθαντόν ακόμη όχι κάτι μεγάλο, ο Γυμνός, όπως βρίσκεται κάτω από όλα τα ρούχα και τώρα τα έχει πετάξει. Εντούτοις αυτή η Αποδέσμευση δεν έγινε αισθητή απλώς με αρνητικό τρόπο, αλλά πολύ περισσότερο συνδυάστηκε με μια αρχικώς αυτάρκη μέθη θετικού είδους. Ακριβώς δηλαδή με τη μέθη ότι πλέον ο βίος, με όλα τα παρελκόμενά του, φέρεται από το δικό μας το σώμα ή ότι επιτέλους μπορεί κανείς να είναι ένας αυτοκινούμενος τροχός. Έτσι αισθάνονται αγόρια και κορίτσια την ημέρα που σταματά το σχολείο: είναι μια απο-

χρώσα πρόγευση από κάτι περισσότερο. Από εκείνο το Περισσότερο, το οποίο βεβαίως εκλείπει από τον κατοπινό βίο, και εκλείπει μέχρι σήμερα. Οι τρεις λέξεις Ελευθερία, Ισότητα, Αδελφσύνη δείχνουν προς την κατεύθυνσή του, την κατεύθυνση μιας Αποδέσμευσης η οποία επιτέλους δεσμεύει τους ανθρώπους σ' αυτούς τους ίδιους, στο εξελιξίμο Ωδε-Εί-ναι τους. Πίστευε κανείς ότι με αυτές τις λέξεις θα μπορούσε ό,τι μας αφορά να γίνει υγιές, αβίαστο, αρμονικό. Αλλά φαίνεται επίσης ότι και μέσα σ' αυτές τις ίδιες όπως και μεταξύ τους δεν είναι διόλου όλα αρμονικά· είναι πλήρεις πολυσημίας. Η χρήση αυτών των λέξεων που έκανε η αστική τάξη και την οποία υπηρέτησαν δεν πέρασε χωρίς να αφήσει ίχνη επάνω τους. Η λάμψη τους μοιράστηκε: βλεφαρίζει όπως το μάτι ενός κλεπταποδόχου φωτίζει όπως το φως του 1789. Αλλά οι τρεις λέξεις δεν θα μπορούσαν διόλου να υποστούν έτσι κατάχρηση, εάν ήδη εκ των προτέρων ήταν όλα τόσο καθαρά εντός τους. Όπως θα πρέπει εν πρώτοις να γίνει σαφές, είναι μεταξύ τους διαστρωματωμένες, και το καλύτερο μέρος τους δεν έχει αποκαλυφθεί ακόμη. Άλλωστε οι ίδιοι οι άνθρωποι, τους οποίους αφορά η μεγάλη τρίχρωμη κραυγή, είναι ακόμη πολύ καθ' οδόν.

Περί του πυρήνα της ελευθερίας

Το να είναι κανείς ελεύθερος σημαίνει ότι πλέον τίποτε δεν επιβάλλεται έξωθεν σε έναν άνθρωπο. Πολύ περισσότερο, ο άνθρωπος είναι σε θέση να κάνει αυτό που βούλεται να κάνει, αυτό που του φαίνεται ότι είναι η δική του βούληση. Η ψυχολογική ελευθερία της βούλησης προϋποτίθεται εδώ μόνον ως η δύναμη που έχει ο άνθρωπος να μπορεί να επιλέξει μεταξύ αντιτιθέμενων ορμών. Προϋποτίθεται ως *ελευθερία επιλογής*, όχι φερ' ειπείν ως γενετική ελευθερία, με την έννοια ότι η ελεύθερη βούληση θα μπορούσε να αποχωρήσει από αιτιακές συνάψεις ή μάλιστα και να τις διαρρήξει. Ο εξαναγκασμός μέσω αιτιακών συνθηκών διατηρείται, η ανθρώπινη απόφαση είναι με τον πλέον διαφορετικό τρόπο οργανικά και κοινωνικά καθορισμένη εντούτοις, επίσης και το δεδομένο πρόσωπο είναι ένας αιτιακός εξαναγκασμός. Ακριβώς σ' αυτό το τελευταίο βρίσκεται η αποχρώσα στιγμή για την ελευθερία επιλογής, δηλαδή όταν ο εξαναγκασμός του υποκειμενικού παράγοντα υπερβαίνει τους εξαναγκασμούς από άλλες συνθήκες. Ένας άνθρωπος με πλήρη ελευθερία βούλησης, δηλαδή ένας που δεν θα ήταν δεσμευμένος ούτε από τον μέχρι τώρα χαρακτήρα του ούτε μέσω κατανοήσιμων στοχασμών, για τον οποίο οι συνθήκες δεν θα ήταν καν παράπλευρες δρώσες αιτίες, αυτός ο Μη-Καθορισμένος δεν θα ήταν ένας Ελεύθερος αλλά, εάν εν γένει ήταν δυνατόν να υπάρχει, θα ήταν ένας επικίνδυνος γίγαιος. Θα ήταν η πλήρως ανεύθυνη, η πλήρως ακαταλόγηστη μωρολογία, δεν θα ήταν ένας δημιουργός αλλά –τελείως αντίστροφα– θα ήταν ένα ολοκληρωμένο πρότυπο του χάους. Η ψυχολογική ελευθερία δεν προϋποτίθεται λοιπόν ως αυθαιρεσία από την πολιτική-κοινωνική ελευθερία, όχι ως αντιαιτιακή δύναμη προς διαρκή μεταβολή κατεύθυνσης, αλλά απλώς ως εκείνος ο εξαναγκασμός της βούλησης, στον οποίο ο εξαναγκασμός μέσω του ίδιου προσώπου (προσέτι μέσω της ταξικής συνείδησης του προσώπου) υπερβαίνει τους άλλους εξαναγκασμούς. Βέβαια, μετά την ελευθερία επιλογής, διανοίγεται το ερώτημα της ιδιαίτερης ελευθερίας δράσης και αυτό είναι ένα ερώτημα που πρέπει πρώτα να τεθεί ορθά μέσω πολιτικο-κοινωνικού αγώνα και να λυθεί πρακτικά. Η ελευθερία, έχει ειπωθεί, είναι μια απλή σχεσιακή έννοια,

μάλιστα μια απλή αποστέρηση, δηλαδή μόνον «ελευθερία από κάτι». Υψηλότερα στέκει η «ελευθερία προς κάτι», την οποία μεταξύ άλλων ο Ζαρατούστρα του Νίτσε εγκωμιάζει ως το αληθώς Μεγάλο: «Θέλω να ακούσω την κυρίαρχη σκέψη σου, και όχι ότι ξεφυγες από ένα ζυγό» (*Περί της οδού του δημιουργού*). Δεν θα έπρεπε, όμως, κανείς να παρεξηγεί τόσο φορμαλιστικά και την «ελευθερία από κάτι», όπως αυτό βόλευε τους ενδιαφερόμενους απαξιωτές αυτής της έννοιας: Πολύ περισσότερο, το αντικείμενο από το οποίο ήθελε να απελευθερωθεί το υποκείμενο ήταν ανά πάσα στιγμή μονοσήμαντο. Η απελευθέρωση είναι κάθε φορά απελευθέρωση από *καταναγκασμό* ή *πίεση*, και ποτέ, εφόσον δεν χάνεται κανείς σε λογοπαίγνια, δεν κατανοήθηκε αλλιώς, άρα κατανοήθηκε περιεχομενικώς αρκετά. Η «ελευθερία από κάτι» είναι πάντα ελευθερία από πίεση, δηλαδή από κάτι που εμπόδιζε και αρνιόταν το ορθοπρεπές βάδισμα: όταν έφυγε η πίεση, ήλθε από μόνο του ένα *Προς τι της προσμονής*. Ήταν το ίδιο αναμενόμενο πράγμα που ήταν δραστήριο κατά την άρση του ζυγού, ένα διάνοιγμα ευρέων, αναπτυσσόμενων πλέον σταδιοδρομιών. Προπάντων εκείνο το θετικό στοιχείο χάριν του οποίου ήρθη ο ζυγός, συνδυαζόταν πολιτικά σε κάθε εποχή με αυτή τη φαινομενικά τόσο αρνητική υπόθεση της απελευθέρωσης: δηλαδή η απελευθέρωση των παραγωγικών δυνάμεων, για τις οποίες είχε καταστεί τροχοπέδη η παραδοσιακή βιοτική και κοινωνική μορφή. Η ελευθερία από τη φεουδαλική διάταξη δεν ήταν απλώς μια ελευθερία του τρόμου ή, όπως λέει ο Χέγκελ, μια «μαινάδα του αφανισμού», αφαιρώντας ως τέτοια τα κεφάλια των αντιπροσώπων της Βασίλης: ήταν με την ίδια βιασύνη η ελευθερία προς το *positivum* μιας νέας, εν πρώτους αστικά κείμενης, βιοτικής διάταξης. Η ατομική βούληση περιόρισε σ' αυτή τη διάταξη τους εξαναγκασμούς που αντίκειντο στην ελευθερία επιλογής της: απέκτησε ένα πλαίσιο όπου αποπειράθηκε να δραστηριοποιηθεί η βούληση προς κερδοφορία, αλλά επίσης –στην κατασκευή [του επιχειρήματος]– και ο αυτοκαθορισμός του ενήλικου ανθρώπου. Ακριβώς ο Ρουσό διατύπωσε αυτή την τελευταία στιγμή, τη στιγμή του *citoyen*, στην κραυγή ελευθερίας της αστικής επανάστασης με τέτοιο τρόπο ώστε «ο πολίτης δεν είναι περιορισμένος στην ελευθερία του, εκτός από όσο είναι απαραίτητο για την ίση ελευθερία των άλλων». Μια μεγαλοπρεπής σύνδεση φαινόταν τότε να χαράζεται μεταξύ του μεμονωμένου ατόμου ως ηθικού προσώπου και του συμφέροντος της κοινωνίας, το οποίο δεν θα έπρεπε να είναι τίποτε άλλο από το συμφέρον προς την ελευθερία, προς το απαράβατο, προς την αξιοπρέπεια του προσώπου. Είναι βεβαίως προφανές ότι η αστική κοινωνία, ως κοινωνία που απείχε εξίσου από το συλλογικό προγραμματισμό όπως και από τη μέριμνα για την αξιοπρέπεια του προλεταριάτου που η ίδια γεννούσε, δεν μπόρεσε να διεκπεραιώσει αυτή την εικόνα του προστάγματος της ελευθερίας. Σε μια κοινωνία έντονων αδιαφανών εξαρτήσεων το άτομο δεν μπορούσε ποτέ να είναι ο αυτουργός των πράξεών του, και επ' ουδενί δεν ήταν επί μακρόν ο Διαφωτισμός επί αστικής βάσης η «έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητα για την οποία ο ίδιος ήταν υπεύθυνος», όπως με αξέχαστο τρόπο το είχε προβλέψει ο Καντ. Με διατηρούμενη την οικονομική εξάρτηση η ελευθερία δράσης ήταν για τους περισσότερους ανθρώπους, όπως και πριν, απροσπέλαστη, οι δε κύριοι του επιτελείου διαταγών ήταν επίσης απλώς λειτουργοί μιας ακυβέρνητης εμπορευματικής κυκλοφορίας. Και στον επιχειρηματία λοιπόν δεν αποδόθηκε κάποιος φρυγικός σκούφος, καμία δημοκρατία της «πόλεως» με ελληνική ελευθερία και ανθρώπινη αξιοπρέπεια: πολύ λιγότερο δε στον εργαζόμενο. Ο Μαρξ παρατηρεί στην *Αγία Οικογένεια*

επ' αυτού του πεπρωμένου του χώρου της ελευθερίας: «Η κατέχουσα τάξη και η τάξη του προλεταριάτου αποτελούν την ίδια ανθρώπινη αυτοαλλοτριώση. Αλλά η πρώτη τάξη αισθάνεται σ' αυτή την αυτοαλλοτριώση άνετη και επικυρωμένη, γνωρίζει την αλλοτριώση ως δική της δύναμη και κατέχει σ' αυτήν το επιφανόμενο μιας ανθρώπινης ύπαρξης· η δεύτερη αισθάνεται στην αλλοτριώση αφανισμένη, αντικρίζει σ' αυτήν την αδυναμία της και την πραγματικότητα μιας απάνθρωπης ύπαρξης. Για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του Χέγκελ, είναι εντός της απόρριψης η εξέγερση αυτής της απόρριψης, μια εξέγερση προς την οποία ωθείται αναγκαστικά μέσω της αντίφασης της ανθρώπινης φύσης της προς τη βιοτική της κατάσταση, η οποία αποτελεί την κατάφωρη, αποφασιστική, περιεκτική άρνηση αυτής της φύσης». Επίσης λοιπόν και η αστική τάξη δεν τα κατάφερε με την ελευθερία της να έλθει μέχρι τον *citoyen*, αλλά απλώς μέχρι «το επιφανόμενο μιας ανθρώπινης ύπαρξης»· αντιθέτως, το ιδεώδες της ελευθερίας δράσης, το ιδεώδες όχι μόνον του αυτοκαθολισμού, αλλά επίσης –για να μπορεί να είναι αυτουργός των πράξεών του– και του καθολισμού της ιστορίας, συνέχισε με πληρότητα να ζει στο σταδιακά επαναστατικά προσκείμενο προλεταριάτο. Το ιδεώδες της ιστορίας διευρύνεται εδώ με τέτοιο τρόπο, ώστε εγκαταλείπεται εν γένει το βασίλειο των αδιαφανών εξαρτήσεων· εγκαταλείπεται με το ότι οι αυτοαλλοτριώσεις της εμπροθεματικής κοινωνίας αφανίζονται στην αιτιακή τους βάση. Διότι η απελευθέρωση των παραγωγικών δυνάμεων στο τέλος της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας δεν σημαίνει για τον Μαρξ και τον Έγγελς ότι πλέον μια άλλη τάξη βαίνει προς ιδιοποίηση αυτών των παραγωγικών δυνάμεων και συνεπώς προκύπτει ένας νέος τρόπος αλλοτριώσης και εξουσίας. Αλλά η ίδια η ωριμότητα των παραγωγικών δυνάμεων τείνει προς τη μορφή της συνεταιριστικής διοίκησης, της ούτως ή άλλως προ πολλού συλλογικά διεκπεραιωμένης εργασίας, συνεπώς τείνει στην άρση των προφανών εξαρτήσεων, στην τοποθέτηση της ανθρώπινης εργασίας, που γεννά την ιστορία, στην πλήρη απόλαυση του προϊόντος της και στα αναπαλλοτριώτα δικαιώματά της. Αυτό σημαίνει εντέλει το «άλμα από την αναγκαιότητα στην ελευθερία», σ' εκείνη [την ελευθερία] δηλαδή που προκύπτει από την κυριαρχούμενη, εάν όχι διαρρηγμένη, αναγκαιότητα των σχέσεων. Από τη διαρρηγμένη αναγκαιότητα, δηλαδή από μια τόσο ασύγκριτα έντονη τοποθέτηση του υποκειμενικού παράγοντα κίνησης και εργασίας, ώστε στην ιστορία και στην κοινωνία δεν αναπτύσσεται πλέον καμία αντικειμενική σχέση πάνω από τα κεφάλια των ανθρώπων και παύει η δύναμη του λεγόμενου πεπρωμένου. Πράγμα το οποίο, μετά από αυτή την *ελευθερία δράσης*, αφορά το τελευταίο εμμενές στρώμα της ανεξαρτησίας: τη λεγόμενη *ηθική ελευθερία*. Αυτή πάλι εμφανίζεται, στρεφόμενη συχνά στο απλώς Εσωστρεφές, ως υπερκερασμός του «δυνατού και ώριμου ανθρώπου» πάνω από όλες τις ορμές που δεν του αρμόζουν. Είτε επειδή ενοχλούν ως πάθη ιδιαίτερου είδους, είτε επειδή έρχονται ως έξωθεν προκλήσεις, πιέζουν, ωθούν, παρεκκλίνουν. Ο ηθικός ελεύθερος φέρεται ως κύριος επ' αυτών και πιστεύει ότι αυτό επιβεβαιώνεται από το ότι δεν θέλει να δεχτεί καμία από αυτές τις προκλήσεις. Στον Σωκράτη και στον Σπινόζα προσιδιάζει επιπλέον σ' αυτό το ύψος της διατακτικότητας της ηθικής βούλησης μια ιδιόμορφη νοησιαρχία: Η επίγνωση της αρετής, λέει ο Σωκράτης, μας καθιστά ελεύθερους προς αυτήν· «η βούληση και ο νους είναι ένα και το αυτό», λέει ο Σπινόζα ιδιαίτερα ως προς αυτό (*Ηθική* II, Πρόταση 49, Συμπλήρωμα). Μόνον αποχρώσες ιδέες πρέπει να μας απελευθερώσουν από τη δουλεία των ακατάλληλων ορμών

αλλά και των ακατάλληλων συνθηκών, ως εγγυητές του homo liber με ηθικό νόημα. Ως προς αυτό υπάρχει βεβαίως –σε περιορισμένες περιοχές– μια ηυχαστική-περισυλλογιστική συμπεριφορά σε μεγάλη εγγύτητα: η αυτοτελής ισχύς αντικαθίσταται τότε από την αυτοκαλλιέργεια. Εν τοιαύτη περιπτώσει οι αισθηματικές, οι εξωτερικές-πραγματικές ανελευθερίες συνεχίζουν να διατηρούνται, όχι μόνον λόγω άγνοιας, με το νόημα εκείνης της φανταστικής υπόθεσης, επί των οποίων ακολούθως κυριαρχεί η σκληρή ψυχή. Αποδεικνύεται λοιπόν: Η ηθική ελευθερία ανήκει, ως πραγματικά απελευθερωτική, στην ελευθερία δράσης – ενδεχομένως ως ο χαρακτηριστικός της επικεφαλής, αλλά και τότε επίσης ως δραστήρια. Αναμφισβήτητο σ' αυτό το σημείο εγκατοικεί η πλήρης αδιάφορη συμπεριφορά· αλλά και πάλι μόνον σε περιοχές πέραν της απλής εσωτερικότητας· στην ψυχή του Σπινόζα, που τόσο απέχει από την «όμορφη ψυχή», εκπίπτει τελείως η προσφυγή στην ηυχαστική απειλή. Ο homo liber του Σπινόζα, ο οποίος πραγματεύεται τελείως θεολογικο-πολιτικά, έχει διατηρήσει το αντίθετο της ιδιωτικότητας μέσω της δημόσιας αυστηρότητας, δηλαδή εντέλει μέσω του νου ως βούλησης και όχι μόνον αντίστροφα. Η ηθική ελευθερία συγκροτείται, εκεί όπου πραγματοποιείται, όχι στα σιωπηλά αλλά ακριβώς ως χαρακτήρας στη ροή του κόσμου. Ο δε χαρακτήρας συγκροτείται σ' αυτήν στο βαθμό που χτίζεται ο ίδιος, ώστε να μπορεί να περιέχει τον homo liber χωρίς καταναγκασμό, με αναγκαιότητα.

Λέγεται ότι οι άνθρωποι δεν θα μπορούσαν ποτέ να αντέξουν επί μακρόν το ζυγό. Αυτό ενδέχεται να ισχύει, αλλά σίγουρο είναι ότι ο διόλου ασεβής πόθος να μην είναι κανείς σκυλί δύσκολα ξεσυνηθίζεται. Δίπλα λοιπόν στο πρόβλημα της ηθικής ελευθερίας βρισκείται διαρκώς εκ νέου εκείνο της *θρησκευτικής*. Αυτή θα μπορούσε εν μέρει να μετατοπιστεί ακόμη πιο εσωτερικά απ' ό,τι η ηθική ελευθερία, αλλά συχνά εμφανίστηκε συνοδευόμενη από ύρινη απόπειρα αντίστασης ακριβώς ενάντια στην ανώτερη αρχή όπου δεν απαντά ο άνθρωπος. Ο δε αρχέγονος Χριστιανισμός προερχόταν από εθνικο-επαναστατική βάση, δεν είχε καμία αίσθηση υποτέλειας. Εξέλειπαν [αρχικά] τα εκατομμύρια των κηρύκων της ταπεινότητας, στους οποίους αργότερα ανατέθηκε η συγκρότηση μια δουλικής ηθικής από αυτή την πλευρά. Βεβαίως, ακόμη και στον αρχέγονο Χριστιανισμό φάνηκε σύντομα ότι δεν έπρεπε μόνον να παραμεριστεί η ξένη ρωμαϊκή κυριαρχία και η ίδια η ρωμαϊκή αυτοκρατορία, αλλά και η απλή εθνικοεπαναστατική ελευθερία ως πολύ στενή και ως μετέχουσα ακόμη κατά πολύ του παλαιού κόσμου. Η κοινωνία, η εργασία, η νομή έγιναν αδιάφορες μπροστά στην προσδοκώμενη ή την εν τη πίστει ήδη ανορθωμένη υπερχόσμια τάξη πραγμάτων. Καθοριστική έγινε η σωτηρία της ψυχής, δηλαδή η ελευθερία από τις ορμές και τα έργα της αμαρτίας, η ελευθερία προς το βασίλειο του Θεού. Έτσι προστέθηκε στο ηθικώς-εμμένές ένα εξίσου εσωστρεφέστερο όπως και διαφανέστερο φρόνημα: εμφανίστηκε το *ultimaium της χριστιανικής-θρησκευτικής ελευθερίας*. Ενώ ο Χριστιανισμός δαιμονοποίησε το δημιούργημα (οι ορμές του οποίου στους Στωικούς είχαν θεωρηθεί απλώς ως ενοχλήσεις της ανεξαρτησίας), δεν αποθέωσε το δεδομένο κόσμο. Δεν δίδαξε –με την τιμή της υπερβατικότητας– καμία υποταγή στην αρμονική πορεία της φύσης, και ώθησε προς απόκτηση της σωτηρίας ενός καλύτερου κόσμου. Αναμφισβήτητο, η λύτρωση που αποσκοπείτο με αυτό τον τρόπο έγινε αντιληπτή ως ελευθερία, ως χειραφέτηση από το άγεσθαι και φέρεσθαι του πόθου, προπάντων ως είσοδος στη χαρά χωρίς πεπρωμένο. Οι δέσμοι έμελλαν να λυτρωθούν μέσω του Ιησού, οι ηττημένοι να αναστηθούν – «οὐ δὲ τὸ Πνεῦμα Κυ-

ρίου, ἐκεῖ ἐλευθερίαν» (Προς Κορινθίους Β΄ 3:17). Για το ότι αυτή η ελευθερία δεν εφαρμόζεται με αντικειμενικό-πραγματικό τρόπο προειδοποιεί βεβαίως με σαφήνεια η Επιστολή του Πέτρου: «ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς δούλοι Θεοῦ» (Πέτρου Α΄ 2:16)· από τον Παῦλο και μετά η κοινότητα των πιστών βγαίνει σε οδό κοινωνικού συντηρητισμού. Ενώ λοιπόν κάθε εξεγερτική απείθεια απορρίπτεται και καταλογίζεται στους πόθους, και μάλιστα στους χειρότερους, τον Εωσφόρο και τον Όφι του Παραδείσου, όπως εκλείπει η ομοφωνία με το πεπρωμένο εν γένει, εντούτοις η αφοσίωση είναι στη θεία βούληση και όχι στην πορεία του κόσμου και στους ηγεμόνες του. Ακριβώς λόγω των πλανητών της μοίρας που τον κυβερνοῦν, ο δεδομένος κόσμος είναι του διαβόλου· τα άστρα, που για τους Στωικούς ήταν εγγυητές της [κοσμικής] τάξης, ονομάζονται στο χριστιανικό γνωστικισμό «τύραννοι». Διότι για την πίστη της περιόδου είχαν καταστεί ηγέτες κακού πεπρωμένου, ήταν οι «άρχοντες» της «ανάγκης», η οποία δεν αποτελούσε αντικείμενο αγάπης, της «εμμαρμένης», που εμφανιζόταν πλέον ως δεσμοτῆριο. Ο ίδιος Παῦλος που έκανε ειρήνη με τον Καίσαρα, του απέσπασε το κοσμικό υπόβαθρο, δηλαδή την κάλυψη με τον ήλιο, τους πλανήτες, την ουράνια τάξη· αυτή η τάξη έγινε για τον Παῦλο έργο του διαβόλου. Σε πλήρη ομοφωνία με τον ύστερο χριστιανικό γνωστικισμό κηρύσσει ο Απόστολος τον πόλεμο σ' εκείνη την αντανάκλαση της τυραννίας, η οποία του φαινόταν ως το πρωτότυπό της: «ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου, πρὸς τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανοῖς» (Προς Εφεσίους 6:12). Αλλά οι κύριοι αυτού του κόσμου («κοσμοκράτορες») δεν είναι άλλοι από τους θεούς του πεπρωμένου, τις ουράνιες δυνάμεις του αρχαίου ανατολικού δεσποτισμού και της αστρικής πίστες, από τις οποίες μας έχει λυτρώσει ο Υιός του Θεοῦ. Ως βασική χώρα αυτού του πεπρωμένου εμφανιζόταν η Αίγυπτος· γι' αυτό και ο χριστιανικός γνωστικισμός αναφερόταν με ιδιαίτερη αλληγορία στην Έξοδο από την Αίγυπτο και στην προφητεία που εξέφρασε αργότερα ο Ησαΐας: «ποῦ εἶσι νῦν οἱ σοφοὶ σου καὶ ἀναγγειλάτωσάν σοι καὶ εἰπάτωσαν, τί βεβούλευται Κύριος σαβαὼθ ἐπ' Αἴγυπτον;» (Ησαΐας 19:12). Τα προς αναγγελία πράγματα όμως ανήκουν στη νέα ποθούμενη τάξη, στην οποία το κεφάλι των κοσμοκρατόρων στρέφεται με τέτοιο τρόπο ώστε δεν αντικρίζουν πλέον τη γη και δεν μπορούν να βλάψουν τους ανθρώπους. Τέτοια άγρια χροιά επήλθε στη φυγοκοσμία, αν και η αγριότητά της, ως πλήρως φανταστική και μυθολογική, δεν ενόχλησε στο παραμικρό τους άρχοντες του πραγματικού κόσμου· εντούτοις έθεσε υπό τις διαταγές της την ιδεολογία των άστρων. Ακόμη και στο τόσο νηφάλιο κείμενο της Καινῆς Διαθήκης ο πύργος του κόσμου κατακρημνίζεται σε ερείπια: η Αποκάλυψη είναι επανάσταση ως άνωθεν φρικωδέστατη δωρεά. Η Αποκάλυψη μετέτρεψε φαντασμαγορικά τη θρησκευτική ελευθερία σε μια φυσική-μεταφυσική ελευθερία· αποεσωτερίκευσε, με αναπτυσγμένη την αντίληψη του Επέκεινα, την πρόταση του Παύλου: «ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἣτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν» (Προς Γαλάτας 4:26). Διέλυσε τελειῶς τον αστρικό μύθο και έθεσε στη θέση του ένα τοπίο στο οποίο εξέλειπε η «ανάγκη» του αρχαίου ουρανού και της αρχαίας γης. «Ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθῆσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ» (Προς Ρωμαίους 8:21) – πρόκειται εδώ για ένα θρησκευτικό περιεχόμενο, το οποίο σαφώς ελάχιστα ανήκει στη δουλική ηθική, όπως και το απέδειξε σε όλα τα χριστιανικά-

επαναστατικά αιρετικά κινήματα, παρ' όλη την Εκκλησία, παρ' όλη την εσωτερικότητα, παρ' όλο το Ελέκεινα. Βεβαίως η Εκκλησία, που έπρεπε να προετοιμάσει το Χριστιανισμό ως όργανο καταπίεσης, δημιούργησε από την ελευθερία των τέκνων του Θεού ένα τερατούργημα: η δε προτεσταντική Εκκλησία, που παγιώθηκε ως συνέλεια μιας αντεπαναστάσης, [γέννησε ένα τέτοιο τερατούργημα] πολύ περισσότερο από την καθολική Εκκλησία. Η θεολογία και των δύο Εκκλησιών ασχολήθηκε με τη διαφορά της ελευθερίας από και της ελευθερίας προς, για να υπερτονίσει όμως ιδιαίτερα την πρώτη ως απλώς αρνητική. Κατέστη συνειδητό ότι η ελευθερία από, εφόσον ήταν με τέτοιο τρόπο απομονωμένη, δεν μπορεί παρά να είναι όντως απλώς αρνητική: ως απλή αποδέσμευση, ως αβάσιμο κενό, το οποίο όντως θα μπορούσε να είναι περισσότερο κόλαση παρά φως. Αλλά και πάλι ακριβώς μόνον με τέτοια απομόνωση, με το σκοπό του συμφέροντος να αναδειχθεί οποιαδήποτε βάση, ακόμη και εκείνη της παλαιάς και νεοδιαρρυθμισμένης εξάρτησης, ως καλύτερη από τον ριζοσπάστη ο οποίος σε τελική ανάλυση υποτίθετο ως αεροκοπανιστής*. Σ' αυτό προστέθηκε το ότι η ελευθερία, για να μην γίνει κοσμοανατρεπτική, έπρεπε ούτως ή άλλως να επανεκπαιδευθεί εκκλησιαστικά: κατά προτίμηση μόνον ως εσωτερική ελευθερία. Η «ελευθερία ενός χριστιανού» του Λούθηρου, έθεσε με ένα απλό genitivus subiectivus: «του χριστιανού», όπως τον αντιλαμβάνονταν ο Λούθηρος, τον ενεργητικότερο περιορισμό της ελευθερίας. Διότι ο χριστιανός του Λούθηρου όχι μόνον δεν έχει διόλου ελευθερία βούλησης και επιλογής, όχι μόνον ζει εξαρχής ως δούλος της αμαρτίας αλλά ακόμη και η θρησκευτική ελευθερία, η οποία βυθίζεται εντός του με την πίστη στο Χριστό, δεν είναι ελευθερία αλλά απλώς μια νέα μορφή δουλείας. «Ο δούλος του Θεού» είναι μια συγγή βιβλική φράση (αν και τα Ευαγγέλια δεν την περιέχουν), και ο γνησιότερος χριστιανός μαχητής ελευθερίας, ο Τόμας Μύντσερ, τη χρησιμοποιεί με τον ίδιο τρόπο για τον εαυτό του: αλλά η δουλεία του Θεού, την οποία ο Λούθηρος θέτει ως θρησκευτική ελευθερία, και μάλιστα ως αυτοκαθορισμό, είναι απλώς η γήινη δουλεία σε μια ανώτερη σφαίρα. Αυτή η ελευθερία φαίνεται ως εάν, σύμφωνα με τον Λούθηρο, ο ισχυρός χριστιανός θα πρέπει για την αγάπη του Θεού να είναι έτοιμος μέχρι και να κατέβει χαρούμενος στην κόλαση, εάν αυτό ήταν θεία βούληση. Ο Λούθηρος θεμελιώνει αυτή την ανδρική περηφάνια μπροστά σε βασιλικούς θρόνους όχι ως παράδοξο, αλλά με άμεση αναφορά στη «μεγαλειότητα» του Θεού. Βεβαίως παρόμοια συναισθήματα απαντούν και στους μεσαιωνικούς μυστικιστές, ιδιαίτερα στον Tauler, ως «υποταγή στην καταδίκη», και επίσης αργότερα, ως «amour desinteressé» στον κύκλο των Γάλλων ησυχαστών γύρω από την Madame de Guyon. Αλλά σ' αυτές τις περιπτώσεις πρόκειται περισσότερο για ξεσπάσματα του χριστιανικού Παράδοξου, πρόκειται για δοκιμασίες αμαρτίας ως παραδειγματισμός και όχι για την υπέρτατη υποταγή του υπηκόου. Η απελευθέρωση σημαίνει για τον Λούθηρο στην πιο ακραία περίπτωση απονομή χάριτος, σημαίνει «να αποκτά κανείς στον Θεό έναν ελεήμονα Κύριο», σημαίνει «διάσωση από την οργή του Θεού κάτω από τις φτερούγες της κλώσσας ονόματι Χριστός». Εν πάση περιπτώ-

* Ο Μπλοχ χρησιμοποιεί εδώ ένα λογοπαίγνιο που δύσκολα μεταφέρεται στα ελληνικά, καθώς βασίζεται σε ομνήχηση. Στο πρωτότυπο αντιπαρατίθεται στον Radikal, τον ριζοσπάστη, ο Rattenkahl, μια λαϊκή έκφραση που κυριολεκτικά σημαίνει «φαλακρός σαν ποντίκι» και κατ' επέκταση τελείως κενός, και έχει γεννηθεί ακριβώς στο πλαίσιο που τη χρησιμοποιεί ο Μπλοχ, δηλαδή προς χλευασμό του ριζοσπάστη (σ.τ.μ.).

σει επί γης, στις τάξεις της υποταγής, η απελευθέρωση δεν έχει καμία θέση, επιτελείται καθαρά στην πίστη, είναι ακόμη και εντός της πίστης ένα βάσανο και ανήκει στην αόρατη Εκκλησία του φρονήματος, όχι στα έργα, όπου θα ήταν αμαρτία. Πρόκειται για παράλληλη συνύπαρξη κόσμου και εσωτερικότητας, η οποία –ακόμη και αν εξαιρεθεί το διεφθαρμένο περιεχόμενο της ελευθερίας αυτής της εσωτερικότητας– προσιδιάζει μόνον στο Λουθηρανισμό και είναι εν πάση περιπτώσει ξένη στον Καλβινισμό. Αυτή τη συνύπαρξη την κατέστησε ακολούθως ιδεολογία η πρωσική πολιτική δύναμη και ο πλήρης περικλεισμός του ευαγγελίου της ελευθερίας στην ιδιωτική σφαίρα, και μάλιστα ως απλή παρόρμηση. Ακόμη και ο Καντ, η ηθική του οποίου αναπτύσσεται πλήρως ως αυτονομία μιας *ανθρώπινης βούλησης*, μιας *ανθρώπινης αυθορμησίας*, θέτει την ελευθερία εκτός του εμπειρικού φαινομένου και της αυστηρά καθορισμένης φυσικής αναγκαιότητάς του. Η ελευθερία αρμόζει μόνον στο «νοούμενο χαρακτήρα», δηλαδή στον άνθρωπο ως «πολίτη νοούμενων κόσμων», και δεν είναι –ως συνθήκη ηθικού τρόπου δράσης, ως ικανότητα τήρησης του ηθικού νόμου υπό κάθε συνθήκη– αντικείμενο της εμπειρικής γνώσης, αλλά ένα πρόσταγμα της υπερβατικής πίστης. Εκεί μετέθεσε ο Καντ την ελευθερία, στο βασίλειο των πραγμάτων που καθατά δεν είναι δυνάμενα να γνωσθούν· εμφανίζεται απλώς ως ιδέα, όχι ως εμπειρία. Ελευθερία είναι η κυριαρχία της συνείδησης· ως εκ τούτου εγκατοικεί στο υπερφυσικό μας μέρος, και συνεπώς η έννοια του Καντ περί νοούμενης ελευθερίας είναι επίσης θρησκευτική. Βεβαίως αυτή η νοούμενη μετατόπιση δεν εμπόδισε τον Καντ να εμφανίσει παρ' όλ' αυτά την ιδέα της ελευθερίας σε ένα ιδιαίτερο τρόπο εμπειρίας, όχι μόνον υποκειμενικά-ηθικά ως συνείδηση, αλλά και αντικειμενικά-ηθικά ως εκείνες τις εξαπλώσεις ηθικής ελευθερίας, οι οποίες ενίοτε επιβεβαιώνουν μια πρόοδο στην ιστορία. Προπάντων, όμως, η ιδιόμορφη τροπή του Καντ σημαίνει ότι στην ελευθερία εκδηλώνεται το πράγμα καθαυτό, όχι μόνον μια φυγή από την εμπειρία (πραγματικότητα) στο νοούμενο, αλλά και μια κίνηση σ' εκείνο το πηγαίο σημείο, το οποίο στον Καντ συγκρατεί τόσο τη θεωρητική εμπειρία όπως και τον κόσμο του ηθικού προστάγματος: το πηγαίο σημείο της αυθορμησίας. Ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός του Καντ δεν άφησε απλώς να εμφανιστεί στη δύναμη της νοούμενης ελευθερίας εκείνη η υπερφυσική τάξη πραγμάτων που δεν έχει καμία θέση στη φυσική τάξη και ποτέ δεν μπορεί να γίνει φυσική, αλλά δίπλα σ' αυτή την υπέρβαση του φρονήματος, που θυμίζει τον Λούθηρο, απαντά και η πλέον εντατική εμμένεια της ελευθερίας, ακριβώς με τέτοια μορφή, ώστε στην ηθική αυθορμησία και στις πράξεις της πρέπει να εμφανιστεί στο φως εκείνο το πηγαίο σημείο, το οποίο απαλλοτριώνεται στην επιγενόμενη εμπειρική πραγματικότητα, και ως πράγμα καθαυτό είναι τρόπον τινά πιο πραγματικό από όλη αυτή την επιγενόμενη κατάσταση. Βεβαίως, για τον Καντ η «πρωτοκαθεδρία του πρακτικού Λόγου», που γίνεται κατανοητή με αυτό τον τρόπο είναι απλώς ένα πρόσταγμα, χωρίς καμία πραγματική επίδραση· διότι έλειπε στον Καντ μια έννοια ιστορίας, η οποία θα είχε υπερβεί διά της πράξης τη δυαρχία μεταξύ εμπειρίας και προστάγματος, το «βασίλειο της αναγκαιότητας» και το «βασίλειο της ελευθερίας». Ο Χέγκελ συγκρότησε αυτή την έννοια της ιστορίας στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*: ως προοδευούσα, διαλεκτικώς προοδευούσα «αποκάλυψη του βάθους», εκείνου του βάθους που είναι η ίδια η αυθορμησία και δεν εφησυχάζει στην απλή της απαλλοτρίωση ή στη δυαρχική εμπειρική πραγματικότητα. Πολύ περισσότερο, και αυτή η απαλλοτρίωση εμφανίζεται ως τμήμα της ιστορίας, της δια-

μεσολαβητικής ιστορίας του Εαυτού με το περιεχόμενό του· αλλά η «ελευθερία των τέκνων του Θεού»: το Διευτὸν-εἶναι του εαυτού εμφανίζεται ως ο στόχος εν τη γενέσει. Είναι και πάλι εδώ η θρησκευτική ελευθερία, ως ἄρση των αλλότριων αντικειμένων της πρόθεσης, παραμένονσα βεβαίως μόνον περισυλλογιστική. Συμπίπτει δε με το περιβλήμα της αλήθειας: «Διότι αλήθεια είναι να μην συμπεριφέρεται κανείς στο Αντικειμενικό ως ένα Ξένο. Η ελευθερία εκφράζει το ίδιο που είναι η αλήθεια, με έναν καθορισμό της ἄρνησης» (Werke XII, σ. 167). Το Διευτὸν-εἶναι καταλήγει λοιπὸν στην κύρια παράσταση ιδιαίτερα της χριστιανικής-θρησκευτικής ελευθερίας: Ο Θεός έγινε ἄνθρωπος. Η υπόσταση δεν είναι ένα αντικείμενο εκεί επάνω και δεν είναι μια ξένη, από την οποία πηγάζουν φόβος και πετρωμένο, αλλά η υπόσταση είναι το υποκείμενο. Βεβαίως με τέτοιο τρόπο ὥστε αυτή η απαλλοτρίωση από κάθε απαλλοτρίωση είναι εδώ μόνον νοητή και δεν συμβαίνει ούτε σε πραγματική εργασία, ούτε μέλλει να συμβεί ούτε σημαίνει ως υποκείμενο την πράξη της αυτοαπελευθέρωσης, το περιεχόμενο της αυτοαπελευθέρωσης του ζώντος, πραγματικού, συγκεκριμένου ανθρώπου – contra fatum, pro regno hominis. Ἄλλωστε –κάτι που εν γένει δεν εξηγήθηκε ακόμη σε καμία μέχρι τώρα ἔννοια ελευθερίας– η ελευθερία σε κάθε στρώμα, ως ελευθερία επιλογής, δράσης, ως ἠθική και θρησκευτική ελευθερία, είναι θεμελιώσιμη μόνον contra fatum, δηλαδή ὑπὸ την προοπτική ενός ἀκόμη ανοικτοῦ κόσμου, ενός κόσμου που δεν ἔχει ἀκόμη καθοριστεί μέχρι τέλους. Ἀπὸ ἐδῶ ἄλλωστε προκύπτει και η διαρκῆς επαναστατική χροιά στην ελευθερία, ἀπὸ ἐδῶ η ουσιασθῆς ἀσυμφωνία της με την κλειστὴ καθοριστικότητα (σε μια τέτοια ἄλλωστε δεν θα μπορούσαν να ὑπάρχουν διόλου υποκειμενικοί-παρεμβατικοί παράγοντες, καμία ελευθερία επιλογής, και πολὺ λιγότερο δράσης). Μόνον η μερική καθοριστικότητα του κόσμου, δηλαδή η ἀκόμη προσπελάσιμη δυνατότητα, καθιστὰ δυνατὴ την ἴδια την ελευθερία στον κόσμο. Ἀυτὰ λοιπὸν για το πρώτο, το εντονότερο χρώμα στην τρίχρωμη σημαία του φυσικοῦ δικαίου και για τον ἀληθινὸ της τόπο· ελευθερία εἶναι το modus της ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς ἀπέναντι στην αντικειμενική-πραγματική δυνατότητα. Μόνον με αὐτὸ τον τρόπο ἔχει χωρὸ ἀνάπτυξης το Πρὸς τι της, καθ' ὁδὸν πρὸς το περιεχόμενο της ελευθερίας: πρὸς το μὴ ἀποξενωμένο Humanum.

Περὶ της πολυσχιδίας της ἰσότητος

Λίγοι χορταίνουν, οι περισσότεροι απλῶς πεινοῦν κατὰ τη διάρκεια του βίου τους. Ο δε αστικός τρόπος ζωῆς είναι περισσότερο ἀπὸ ποτὲ φτιαγμένος με τέτοιο τρόπο, ὥστε ο μὲγάλος να εφορμᾶ στο μικρό, να τον στραγγαλίζει, να τον καταβροχθίζει. Οι διαφορετικοὶ αὐτοὶ κλήροι διανέμονται ἀπὸ την ἴδια κοινωνία, η οποία στην επαναστατική ἀπαρχή της δεν εἶχε ως λύση μόνον την ελευθερία, ἀλλὰ και την ἰσότητα και την ἀδελφούνη. Σε ἀντίθεση πρὸς την πολυσήμαντη ἔννοια της ελευθερίας, η ἰσότητα και η ἀδελφούνη εἶναι σχετικὰ ευκολονόητοι καθορισμοί. Δεν μπορεῖ κανείς να περιορίσει ἐνεαυτὴ και να συγχύσει την ἰσότητα, ὡπως συμβαίνει με την «ελευθερία» της ὁρμῆς κέρδους· μπορεῖ κανείς, το πολὺ, να την περιορίσει στην ἰσχύ και στο εὔρος της. Τότε εμφανίζεται ως ἀπλή «ἰσότητα μπροστὰ στο νόμο» ἢ ως «ἰσότητα ὅλων των ἀνθρώπων μπροστὰ στο Θεό»: δεν καλύπτεται ἔτσι το γιγάντιο ὑπόλειμμα της λοιπῆς ἀνισότητος. Οι διαφορῆς πλούσιων και φτωχῶν δεν μποροῦν να παραχαραχθῶν μέσω τυπικής-νομικῆς ἢ υπερβατικῆς ἰσότητος· στη δε

αδελφосύνη γνωρίζει κανείς ούτως ή άλλως ότι δεν συμπεριλαμβάνει τους λύκους. Αυτό είναι το προτέρημα ποσοτικώς και ποιοτικώς σαφών ιδεωδών, ή της ομοιογενούς συγκρότησής τους. Στην ελευθερία, λόγω των διαφόρων σφαιρών στις οποίες έχει τη σημασία της, είναι δυνατοί κάποιοι σοφισμοί· αντιθέτως, δεν είναι τυχαίο ότι η ισότητα είναι και μαθηματική έννοια, και ό,τι έχει κανείς από αυτήν, το έχει καθαρά. Η ελευθερία μπορούσε να επανακαθοριστεί όχι μόνον τυπικά, αλλά εν μέρει επίσης και περιεχομενικά ως ελευθερία του εξατομικευμένου οικονομικού υποκειμένου ή να βρίσκεται στο κατώφλι του, αλλά η ισότητα και η αδελφосύνη, όταν δεν παραμένουν τυπικές αλλά γίνονται εν γένει περιεχομενικές, είναι σοσιαλιστικές ή δεν είναι τίποτα. Ενάντια σ' αυτό δεν μπορεί να αντιταχθεί ο κίνδυνος του αμερικανικού-μηχανικού «melting pot» ή ακόμη και της φασιστικής «Volksgemeinschaft», η οποία αναμφισβήτητα κρύβεται στο φορμαλισμό της ισότητας· διότι αυτή η απλή μαζικοποίηση δεν ενόχλησε την κεφαλαιοκρατική επιχείρηση, αντιθέτως μάλιστα. Γι' αυτό το λόγο δεν ήταν το ιδεώδες της ελευθερίας αλλά εκείνο της ισότητας (της égalité του Μπαμπέφ) μπροστά στο οποίο έτρεμε το νεαρό αστικό συμφέρον κατά τη Γαλλική Επανάσταση. Η ελευθερία της συμβιβαζόταν ακριβώς με την ατομική ιδιοκτησία (η οποία για τη Γαλλική Επανάσταση αποτελούσε ακόμη ανθρώπινο δικαίωμα) και της αντίκειτο μόνον όταν σκεφτόταν κανείς την ελευθερία εκείνων που δεν κατείχαν ατομική ιδιοκτησία και έπρεπε ως εκ τούτου να πουλήσουν τους εαυτούς τους· αντιθέτως η ισότητα, εάν δεν γινόταν κάποιος περιορισμός, σήμαινε εξαρχής ισότητα των περιουσιών. Δεν παραμένει έτσι –ως ισότητα όλων των εμπορευματοκατόχων μπροστά στο νόμο– μια τυπική έκφραση κεφαλαιοκρατικών συμφερόντων, δηλαδή της κεφαλαιοκρατικής ανάγκης προς όσο το δυνατόν ομοιογενή υπολογισμό, αλλά κατήγγειλε ήδη αφεαυτής την πραγματική ανισότητα μεταξύ των τάξεων. Ήταν λοιπόν μόνον ζήτημα έμπρακτης συνέπειας, εάν με την αστική απαίτηση προς ισότητα, δηλαδή προς άρση των ταξικών προνομίων, θα συνδεόταν η προλεταριακή απαίτηση, δηλαδή προς άρση των ίδιων των τάξεων. Ενώ η ελευθερία, ως μόνον ατομική, επικύρωνε τον επιχειρηματία, η ισότητα, ήδη ως αντανάκλαση του αξιακού νόμου, του αρνιόταν την οικονομική αναγκαιότητα. Κατά συνέπεια η ριζοσπαστική, ήδη σοσιαλιστική χροιά της Γαλλικής Επανάστασης δεν συνίστατο τόσο στην ελευθερία όσο στην ισότητα, και ο Μπαμπέφ, ο σοσιαλιστής του 1794, ο οποίος προσέλαβε τις πρώτες προλεταριακές τάσεις καταμεσής στο αστικό τέλος της επανάστασης, καθιερώθηκε ως δήμαρχος της égalité. Αναγνώρισε με ακρίβεια την ελευθερία ως εξαρτημένη από την οικονομική ισότητα, δηλαδή από την άρση των διαφορών μεταξύ πλούσιων και φτωχών. «Η ατομική ιδιοκτησία», είπε λοιπόν ο Μπαμπέφ στην απολογία του, επιδιώκοντας να διασφαλίσει την ελευθερία μέσω της ισότητας, «η ατομική ιδιοκτησία είναι η πηγή κάθε κακού επί γης. Όταν κήρυττα αυτή τη διδασκαλία, ήθελα να δεσμεύσω το λαό του Παρισιού στη δημοκρατία, το λαό που είχε σχεδόν επανακάμψει στη μοναρχία μέσα από τις δολοπλοκίες των εχθρών της ελευθερίας». Εφόσον λοιπόν η ελευθερία δεν συνδέεται στενότερα με την ισότητα, παραμένει χίμαιρα· η ελευθερία είναι απελευθέρωση από πίεση, και η πίεση επιτυγχάνεται μέσω της οικονομικής ανισότητας και των αποτελεσμάτων της. Βεβαίως, η ελευθερία, με το μοναδικό συγκεκριμένο της νόημα, ως ελευθερία από την πίεση, ως μια έξοδος προς τον Εαυτό, προς το Εμείς χωρίς αλλοτρίωση, είναι το *Αλφα της επανάστασης*, και αποδίδει στην επαναστατική ώθηση μια μοναδική αλληγορία. Η εικόνα της επανάστα-

σης του Ντελακρουά, η οποία συγκρατεί την ανάμνηση του 1830, η νεαρή γυναίκα με το φρυγικό σκούφο, το σπαθί, την τρίχρωμη σημαία, προχωρώντας προς τη νίκη μπαρουτοκαπνισμένη, αυτό το ρομαντικό και κάτι περισσότερο από ρομαντικό σύνολο δεν μπορεί να φέρει άλλο τίτλο από το «La Liberté guidant le peuple» [Η ελευθερία οδηγεί το λαό]. Η ελευθερία είναι επίσης ένα *Ωμέγα της επανάστασης*, δηλαδή είναι η ανοικτή πύλη προς εκείνη την ταυτότητα του ανθρώπου με τον εαυτό του, στην οποία τίποτα πλέον δεν είναι ξένο, καμία απαλλοτρίωση, καμία πραγματοποίηση, καμία αδιαμεσολάβητη φύση, κανένα πεπρωμένο. Αντιθέτως, η *ισότητα* δεν αποτελεί ούτε μια ικανή αλληγορία της επαναστατικής ώθησης ούτε ένα επαρκές σύμβολο του περιεχομένου του επαναστατικού στόχου. Αλλά αντ' αυτών η *ισότητα* αποτελεί το *συμπαγές σώμα της επανάστασης*, σημαδεύει τη σοβαρότητα εκείνης της επανάστασης, η οποία διαφέρει από όλες τις προηγούμενες μέσω του σε τελική ανάλυση αταξικού περιεχομένου της. Η *ισότητα* στην υλική ολότητα δεν είναι τίποτε άλλο από την ιδέα κατασκευής εάν όχι της σοσιαλιστικής τότε σίγουρα της ακόλουθης κομμουνιστικής ανοικοδόμησης. Ήλθε στον κόσμο με μερική μορφή τόσο από τους Στωικούς όσο και, σε συνδυασμό με την αδελφοσύνη, από το Χριστιανισμό. Πρώτη η Στοά δίδαξε εκείνη τη συνάφεια, χωρίς την οποία «η *ισότητα* αυτού που φέρει ανθρωπινή μορφή» δεν έχει κάτι το επιθυμητό και σαφώς όχι κάτι υποχρεωτικό: αυτή δίδαξε την ενότητα του ανθρωπίνου γένους. Εκεί αφανίστηκε η αξιακή διαφορά μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων, όπως αργότερα, στη χριστιανική «Διεθνή», η διαφορά μεταξύ Εβραίων και ειδωλολατρών. Στο στωικό «βασίλειο του Λόγου» όλα αυτά παρέμειναν φιλολογία, αλλά στη διαμορφούμενη Εκκλησία ένα ιδιαίτερα νοητό τμήμα της μερικής *ισότητας*, η *ισότητα* των ψυχών μπροστά στο Θεό, έγινε ιδεολογία. Έγινε ιδεολογία της Εκκλησίας, από την παραβολή του Χριστού για τα κλήματα στην άμπελο [Ιωάννης 15: 1-8], μεταμορφώθηκε σε κληρικό ίδρυμα, σε ένα κοπάδι υπό έναν ποιμένα. Το πόσο μερική, όμως, ήταν αυτή η *ισότητα*, το πόσο άνθισε ως απλώς μορφωμένη ή απλώς ιερατική συναίνεση, γίνεται σαφές από το ότι δεν αντιτάχθηκε στη δουλεία, και μάλιστα υψηλόβαθμοι λειτουργοί της Εκκλησίας, ακόμη και Πατέρες, συνηγόρησαν γι' αυτή τη σκληρότατη Μη-*ισότητα*. Δεν προκαλεί λοιπόν έκπληξη, όταν το ιδεώδες της *αδελφοσύνης*, το οποίο προέρχεται από τη διδασκαλία μιας κοινής καταγωγής από το Θεό, ήκμασε με λιγότερη πληρότητα. [Το ιδεώδες αυτό] επιφέρει στην *ισότητα* μια ιδιαίτερα απαιτητική οικογενειακή αγάπη, η οποία επιπλέον δεν εξαντλείται στο ανέξοδα ευρύ συναίσθημα απέναντι σε μια παγκόσμια οικογένεια, αλλά θα έπρεπε να αποδειχθεί με συγκεκριμένο τρόπο «στον πλησίον». Αυτό όμως επιτυγχάνεται ιδιαίτερα δύσκολα με τις ισχύουσες ταξικές διαφορές ή διαφθείρεται προς εκείνη τη μορφή *αδελφοσύνης* η οποία ως αγαθοεργία καθιστά ιδιαίτερα έντονα σαφή τη μη αδελφική κατάσταση του κόσμου. Έτσι, η *ισότητα* και η *αδελφοσύνη* μπορούσαν μεν να εμφανιστούν στην ταξική κοινωνία με μερική ή με ατελή μορφή, και μάλιστα στην εποχή της Γαλλικής Επανάστασης μπορούσαν να λάμπουν ως άστρα, εντούτοις η ιδιοκτησία εμπόδιζε την *ισότητα* χωρίς περιορισμό, δηλαδή την πραγματική, και την *αδελφοσύνη* χωρίς κωμικότητα, δηλαδή την υποστασιοποιημένη. Υπό αυτή την προοπτική το Statue of Liberty στην είσοδο του λιμανιού της Νέας Υόρκης δεν αντιφάσκει πλήρως προς την αμερικανική κεφαλαιοκρατία: εντούτοις θα αντέφασκε αμέσως στο συγχρονισμό του capital-and-labor αν ονομαζόταν *Statue of Equality*. Το αδελφικό ιδεώδες δεν έχασε τη βάση του στην αστική κοινωνία επει-

το ενδιαφέρον της *ανθρώπινης ταυτότητας*, ως της διαρκώς απειλούμενης, διαρκώς επερχόμενης αρμονίας των ανθρώπων με την εικόνα του *Humanum* αυτών των ιδίων, εντός της οποίας είναι προστακτικά ένα και το αυτό. Ήδη η στωική θέση της ενότητας του ανθρώπινου γένους, η οποία πρώτη θεμελίωσε το ιδεώδες της ισότητας, αποκαλύπτεται από εδώ ως μια των μορφών βάθους της ισότητας: η παραβολή του Χριστού περί του κλήματος και των κληματοβεργών είναι το ίδιο το βάθος της. Και το *captus firmus*, στο οποίο ήδη ηχεί η ενότητα του ανθρώπινου γένους, δεν θέτει κατά την έκχυσή του κάποιο εξισωτισμό: πολύ περισσότερο, ως έκφραση του πλούτου της ανθρώπινης φύσης θέτει ακμάζουσα διαφορικότητα ή, με ένα άλλο παράδοξο που συμβαίνει εδώ, την απεριόριστη πολυφωνία ενός *unisono*. Με εργασία επί της εκκρεμούσας ταυτότητάς μας, ως την κοινότητα συμφερόντων κατεξοχήν. Και το κίνημα του Εμείς επί της ιστορικής-κοινωνικής οδού που βαίνει προς τα εκεί δεν θα είχε επίσης κανένα πρόσωπο εάν δεν είχε την πληθώρα των προσώπων, όπως και εάν δεν ήταν διευθετημένο ομόκεντρα.

Περί της ειρήνης της αδελφοσύνης

Η καλύτερη λάμψη συναρτάται με αυτό που συμβαίνει ή θα μπορούσε να συμβεί εδώ. Τότε δηλαδή, όταν σε κοινωνικό επίπεδο υπάρχει και υπήρξε τέτοια ενάργεια για το δίκαιο, ώστε το μαλθακότερο φρόνημα δεν μπορεί πλέον να σπλώσει τίποτε. Η πληρότητα της ισότητας είναι συντροφικότητα και *-rebus bene commotis-* αδελφοσύνη, το τρίτο χρώμα της τριχρώμης σημαίας. Πολύ περισσότερο από την ισότητα, η αδελφοσύνη χρειάζεται ένα υπόβαθρο για να μην παρεξηγηθεί ως ταιρί του εξισωτισμού, δηλαδή ως άνευ ορίων αδελφοποίηση. Η αδελφοσύνη είναι το αίσθημα της σύνδεσης για τον ίδιο στόχο, της αναγνωρισμένης καταβολής όλων αυτών για τα οποία έχει κανείς αξία και αξιολογεί στους άλλους από τον κοινό στόχο. Παλαιότερα η καταβολή αυτή φαινόταν διασφαλισμένη από την πίστη σε έναν κοινό, δηλαδή ουράνιο πατέρα: ούτως ή άλλως οι αδελφοί, σύμφωνα με την άμεση σημασία της λέξης, προϋποθέτουν έναν πατέρα. Σύμφωνα με την έμμεση ή την εννοιακή σημασία προϋποθέτουν εν πάση περιπτώσει την επιρροή της κοινότητας, και επίσης το αξιακό υπόβαθρο από το οποίο αυτό έχει πηγάζει και έχει θεμελιωθεί. Γι' αυτό το λόγο η αδελφοσύνη ως αξιακό συναίσθημα δεν ήταν ποτέ άνευ επιλογής, άνευ όρων εναγκαλιστική, αντιθέτως, απέκλειε από το δεσμό που συγκροτούσε όλους τους μη δεσμευμένους, και σαφώς όλους τους εχθρούς του στόχου. Αυτό ισχύει και για τους χριστιανικούς δεσμούς (τις σέκτες), στους οποίους η αδελφοσύνη δεν εμφανιζόταν ως μορφή του στόχου αλλά ως σημαντικό, εάν όχι το σημαντικότερο, περιεχόμενο του στόχου. Αλλά και εδώ δεν ίσχυε κάποιος άνευ όρων εναγκαλισμός, καμία «ειρήνη με τον Βελιάλ και το βασίλειό του»: η κοινότητα πιστών είναι μία από εκείνες που έχουν καλή βούληση, αν και εδώ στα τέκνα του κόσμου που παραμένουν αμαρτωλά δεν ανθίζει κανένα μίσος. Η διαιρεμένη αδελφοσύνη κυριαρχεί ακόμη και στη σχέση με την πιο αβρή οργάνωση, πόσο μάλλον στη στρατευμένη, την επαναστατική, που κληρονομεί τους αργυραμοιβούς έξω από το Ναό. Η μειλίχια σχέση υποχώρησε μπροστά στους Κακούς, η επαναστατική τους επιτέθηκε στο όνομα του αδελφικού βασιλείου: με βίαιη συμπόνια, δηλαδή με τους φτωχούς, με βοηθητική πικρία, δηλαδή ενάντια στους λύκους, για τα θύματα και τους εκμηδενισμένους. Αυτή η τόσο ακριβής και

συγκεκριμένη αδελφούνη έγινε κατόπιν η αδελφούνη της επαναστατικής ταξικής συνείδησης, με τον αληθώς πρακτικό Χριστιανισμό: «Πόλεμο στα παλάτια, ειρήνη στις καλύβες». Εδώ αίρεται όλο το μίσος μεταξύ των φυλών, των εθνών, των θρησκειών, ορθώνεται μια Διεθνής των καταπιεσμένων, οι οποίοι συμφωνούν στο ότι δεν θέλουν πλέον να παραμείνουν αντικείμενα. Η τελευταία αυτή συμφωνία δεν βαίνει σαφώς χωρίς αγώνα, αλλά αυτός αντιφάσκει τόσο λίγο στην αδελφούνη, ώστε προκύπτει από αυτήν *rebus sic stantibus*: αντιφάσκει απλώς στην άνευ όρων αδελφοποίηση και αντιφάσκει στην εξαρμονίζουσα εξαπάτηση, δηλαδή: της λαϊκής κοινότητας με τους δολοφόνους του λαού. Η αδελφούνη δεν πορεύεται προς τον εναγκαλισμό των κτηνών, αλλά των αδελφών· μέχρι τότε η *fraternitas militans* είναι ακόμη το περιβάλλον προανάκρουσμα για μια *fraternitas triumphans*. Βεβαίως όχι με την έννοια της οξύμωρης διάζευξης, η οποία σύμφωνα με ένα ρητό που δεν ανάγεται τυχαία στους θρησκευτικούς πολέμους, δεν γνωρίζει κάτι ενδιάμεσο μεταξύ αδελφικού εναγκαλισμού ή σπάσιμο κεφαλιών λόγω απογοητευμένης αδελφότητας. Διότι όπως δεν μπορεί να δοθεί συγχώρεση στο κτήνος που χαρακτηρίστηκε από το φασισμό, έτσι κατανοούσε και κατανοεί η *fraternitas* τον εαυτό της, η οποία ιδιαίτερα στην αγωνιστική σέκτα του Τόμας Μύντσερ είχε το ουράνιο τόξο στη σημαία της, ιδιαίτερα ως προς τον ανενόχλητο καρπό της, ως προς το τουλάχιστον κανονικό της *minimum*, το οποίο ονομάζεται ειρήνη. Ειρήνη παντού με τις καλύβες, ακριβώς εξαιτίας και μέσω της αντίθεσης προς τα δεσποτικά παλάτια, που τις ωθούν στον πόλεμο. Δεν ήταν λοιπόν αβάσιμο το ότι η ειρήνη τέθηκε ως κανόνας εξωτερικής πολιτικής, ως προτασόμενη ομαλή κατάσταση σε όλο το κλασικό φυσικό δίκαιο· το *Σχέδιο για μια αιώνια ειρήνη* του Καντ αποτελεί απλώς το μεγαλειωδέστερο φαινόμενο [αυτής της παράδοσης]. Και δεν υπάρχει κανένας σοσιαλισμός που σ' αυτό το σημείο ήθελε ή μπόρεσε να εγκαταλείψει αυτή την κληρονομιά· διότι η ταξική πάλη, σε μια από τις σημαντικότερες λειτουργίες της: να εμποδίσει αιτιακά όλους τους μελλοντικούς πολέμους, αποτελεί ακριβώς το αντίθετο του πολέμου, και η διεξαγωγή ενός επιβαλλόμενου πολέμου αποτελεί εδώ την ανεπιδίωκτη επανεκπαίδευσή του. «Αδελφικώς συμβιώνουσα οικογένεια των ελευθέρων λαών»: καθ' οδόν προς αυτό το ρουσοϊκό αποτέλεσμα χάνει βεβαίως η αδελφούνη κάθε συναισθηματικότητα, η οποία της προσκολλάται πλέον ως ψευδής, και μάλιστα ως υποκριτική. Ακόμη και το γνήσιο *minimum* της *fraternitas* είναι εν πρώτοις μόνον τέτοιο [δηλαδή *minimum*], αποδίδει το έδαφος ανέγερσης σε μια φιλικότητα με διαρκώς θετικότερη προοπτική. Άλλωστε το Πραγματικό δεν έχει ανακύψει ακόμη από τις τρεις λέξεις της τρίχρωμης σημαίας· γι' αυτό το λόγο οι λέξεις αυτές αξίζουν και χρειάζονται τόσο περισσότερο τη σοσιαλιστικά δοκιμασμένη διάσωσή τους. Ο αγώνας ελευθερίας γεννά ισότητα· η ισότητα ως παύση της εκμετάλλευσης και της εξάρτησης περιέχει την ελευθερία, η αδελφούνη αμοίβει μια ισότητα, στην οποία κανείς πλέον δεν χρειάζεται, και δεν είναι εν γένει σε θέση να είναι λύκος για τον άλλο.

Άρα λοιπόν οι τρεις λέξεις ταιριάζουν καλά μεταξύ τους, βρίσκονται σε ορθή συνάφεια. Υπό τη σημαία τους παρέλασε η γαλλική ανεξαρτησία και η αμερικανική. Δεν έγινε [όμως] πραγματική ανεξαρτησία, ως εκ τούτου οι τρεις λέξεις συνεχίζουν να ισχύουν. Είναι επαναστατικά δικαιολογημένες, είναι συνοπτικά ιδεώδη του πολιτικο-κοινωνικού Είναι. Αλλά ήταν και οι αστικές επαναστάσεις, εντός των οποίων επέδρασαν αυτά τα ιδεώδη, πρόδρομοι μιας προλεταριακής επανάστασης; Κάτι τέτοιο τέθηκε προσφάτως υπό αμφι-

σβήτηση· εάν αυτή η αμφιβολία ήταν δικαιολογημένη, τότε η Μασσαλιώτιδα δεν θα ήταν ύμνος ελευθερίας και η επανάσταση εν γένει θα ήταν κάτι το ύποπτο. Τότε θα υπήρχαν τουλάχιστον θεμελιωδώς διαφορετικά είδη επανάστασης, και ενδεχομένως η προλεταριακή δεν θα ήταν η σωστή απέναντι σε έναν κριτικό που είναι τόσο δυσαρεστημένος με τον Ροβεσπιέρο. Ο Μαξ Χορκχάιμερ έθεσε το ερώτημα εάν οι αστικές επαναστάσεις αποτελούν με το *habitus* τους πραγματικά το οικογενειακό δέντρο μιας σοσιαλιστικής επανάστασης (*Εγώισμός και κίνημα ελευθερίας*, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1936). Με αυτό το ερώτημα προχώρησε φαινομενικά πολύ πιο πέρα από το χλευασμό που είχε απευθύνει ο Μαξ στην ψευδή συνείδηση, στη *Δεκάτη ογδόη Μπρυνμαίρ*, δηλαδή στις ιστορικές εκφάνσεις ενός Κρόμγουελ και ενός Ροβεσπιέρου. Είχε επίσης προχωρήσει πολύ πιο μακριά από την απόσταση που είχε θέσει ο Μαξ μεταξύ του «ποιητικού χαρακτήρα» όλων των προηγούμενων επαναστάσεων και του νηφάλιου χαρακτήρα της προλεταριακής επανάστασης. Ο Χορκχάιμερ φθάνει μέχρι το σημείο να αρνηθεί ότι η ελευθερία, και προπάντων η ισότητα, όπως είχαν απαιτηθεί από την επαναστατική αστική τάξη μέσω των ριζοσπαστικότερων εκπροσώπων της, αποτελούν προλεταριακά άστρα. Δεν θα πρέπει να είναι κάτι τέτοιο, διότι ο αγώνας για την ελευθερία δεν συμβιβάζεται με τον ηδονιστικό υλισμό, και το πάθος της ισότητας δεν συμβιβάζεται με το φιλικό εγώισμο, ο οποίος σύμφωνα με την άποψη του Χορκχάιμερ είναι τόσο σημαντικός για το σοσιαλισμό. Η αστική επανάσταση [υποστηρίζεται.] είναι μνησικακία ενάντια στην ευημερία και στην πολυτέλεια, η δε ιδεατή της διαμόρφωση είναι παντοειδώς ψευδής φιλαλληλία. Στρεφόμενος σε τρεις αστούς επαναστάτες, που απέχουν πολύ μεταξύ τους, τον Κόλα ντι Ριέντσο, τον Σαβοναρόλα και τον Ροβεσπιέρο, ο Χορκχάιμερ αποπειράται να δείξει ότι στην αστική τάξη προσιδιάζουν ήδη κατά τις απαρχές της, ακόμη και στις προοδευτικές της εξεγέρσεις, εκείνα τα χαρακτηριστικά τα οποία αργότερα, «σαν κακέκτυπο» επαναλαμβάνονται στο φασισμό. Πρόκειται για τα χαρακτηριστικά της συμφεροντολογικής εχθρότητας της ηδονής, του τρόμου, η οργή για την ανηθικότητα, για τον επικουρισμό και τον υλισμό, για την αριστοκρατική ύπαρξη, κοντολογίς τα χαρακτηριστικά μιας «βαθιάς ερωτικής μνησικακίας». Παράλληλα με τις υποτιθέμενα υπερεκτιμημένες ορθολογικές και ανθρωπιστικές τάσεις, ο Χορκχάιμερ πιστεύει –ιδιαίτερα υπό την μάσκα της Ελευθερίας, της Ισότητας και της Αδελφοσύνης– ότι ανακαλύπτει ανορθολογικά στοιχεία με τη χειρότερη έννοια του όρου, ακόμη και στον Ροβεσπιέρο. Αυτός ο τελευταίος μάλιστα επιδεικνύει ένα ιδιαίτερα ζοφερό και εχθρικό προς την ηδονή ήθος, μισούσε το θέατρο, το χορό, το παιχνίδι, τις δημόσιες και ιδιωτικές εορτές όπως ο ανστηρότερος πουριτανός· και πράγματι, ο Ροβεσπιέρος δεν ήταν καλοπερασάκιας. Για να αποδείξει ακόμη και την εχθρότητα της αστικής επανάστασης απέναντι στο Λόγο, ο Χορκχάιμερ παραθέτει την εξής ρήση του Ροβεσπιέρου: «Η αρετή και το ταλέντο είναι και οι δύο απαραίτητες ιδιότητες, αλλά η αρετή είναι η πιο αναγκαία. Αρετή χωρίς ταλέντα μπορεί ακόμη να είναι ωφέλιμη, ταλέντα χωρίς αρετή είναι μόνον μια δυστυχία». Από παρόμοια φαινόμενα στον Κόλα ντι Ριέντσο (καταμεσής στον πρώιμο ανθρωπισμό) και ιδιαίτερα στον Σαβοναρόλα (καταμεσής στην πρώιμη Αναγέννηση) συμπεραίνει ο Χορκχάιμερ: «Ήδη τα πρώιμα αστικά κινήματα επιδεικνύουν κυμαινόμενη σχέση και συχνά έντονη απώθηση ενάντια στο πνεύμα και στο Λόγο· βεβαίως μόνον στην κατοπινή ιστορία αποκτά μονοσήμαντα την υπερκυριαρχία αυτή η αντιανθρωπιστική και εκβαρβαριστική στιγμή, που υποβιβάζει το διανοητι-

κό επίπεδο που έχει επιτευχθεί». Ο Χορκχάιμερ αναζητά επίσης στις ιδεολογίες των αστικών επαναστάσεων και αργότερα της διορισμένης αστικής τάξης (ως εάν οι δύο στιγμές να ήταν το ίδιο) ήδη εκείνο το ψεύδος του κοινού καλού, το οποίο εξαπλώθηκε θερίζοντας στο γερμανικό φασισμό ως *Volksgemeinschaft*. Το φιλάλληλο πάθος έχει ως σκοπό την απαξίωση του εγωισμού των φτωχών και την απόκρυψη της δεδομένης, εντονότατα εγωιστικής, επίδρασης της κυρίαρχης τάξης· και στις δύο περιπτώσεις η αρετή είναι εργαλείο κυριαρχίας. Αυτός ο ορισμός είναι μεν ορθός εφόσον αναφέρεται στην ιδεολογία της επιτυχημένης και στατικής αστικής τάξης, μετά την Αγγλική και τη Γαλλική Επανάσταση· αλλά γίνεται αδιόρθωτος σε αναφορά προς το ιδεώδες της αδελφούσης των επαναστάσεων και παρξένος όταν μάλιστα συμπεριλαμβάνει και τον *citoyen*, φερ' ειπείν ως εξής: «Το υπερταμένο πρότυπο του ανθρώπου, η ταυτόχρονα συναισθηματική και σκληρή έννοια της αρετής και της αφοσίωσης, η λατρεία ενός αφηρημένου ηρωισμού έχουν την ίδια ρίζα όπως ο ατομιστικός εγωισμός και ο μηδενισμός, με τους οποίους βρίσκονται ταυτόχρονα σε αντίφαση και αλληλεπίδραση». Εδώ λοιπόν –στο όνομα ενός μη ατομιστικού, τρόπον τινά μη εγωιστικού εγωισμού– παραγράφεται η ίδια η αστική επανάσταση ως επανάσταση. Χρησιμοποιούνται μεμονωμένα χαρακτηριστικά της, και μάλιστα μόνον ορισμένων εκπροσώπων της, ετοιμασμένα συχνά από την εμπρηστική φράση περί του φθόνου των ακτημόνων τάξεων, για να προϋδεάσουν εντέλει για ένα γενικό παρονομαστή μεταξύ της κατάληψης της Βασιλίας και του εμπρησμού του Ράιχσταγκ από τον Χίτλερ. Ενός κοινού παρονομαστή μεταξύ της πρόθεσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της αρχαιότερης μορφής τυραννίας· μεταξύ του προοδευτικού λυκανγούς μιας τάξης και της νύχτας της, που αναιρεί τα πάντα. Σύμφωνα με αυτή την ψευδοριζοσπαστική αντίληψη, που δεν είναι αντιπροσωπευτική ούτε από το χειρότερο δογματισμό, ο *citoyen* δεν βυθίζεται στον *bourgeois*, αλλά αποτελεί τη σπερματική του μορφή· και ως προς τη συνέπεια, η Μασσαλιώτιδα και η λαιμητόμος τίθενται ως μεγαλύτερα αδέρφια του ύμνου του Horst Wessel*. Τέτοια *reductio ad absurdum* δείχνει που μπορεί να καταλήξει μια θεωρία που αρνείται την αστική επανάσταση ως οικογενειακό δέντρο της προλεταριακής, αλλά παράλληλα την μολιάζει στο φασισμό. Αυτή η υπόθεση καθιστά κατ' ανάγκην την προλεταριακή επανάσταση ανιστορική, την απομακρύνει από την ιστορικο-υλιστική διαλεκτική ή επιτρέπει την άρνηση του ότι η προλεταριακή επανάσταση, όταν έχει εμφανιστεί και παίζει όπως ο πλούτος στο χορό του Φίγκαρο, είναι ακριβώς προλεταριακή επανάσταση. Ο Ένγκελς, που ήταν άκρως ευαίσθητος απέναντι στην «αρνητική ισότητα» της τρομοκρατίας και πολύ περισσότερο απέναντι στον

* Ο Horst Wessel (1907-1930) ήταν μια από τις προσωπικότητες του εθνικοσοσιαλιστικού πανθέου. Είχε εγκαταλείψει το σχολείο και ενταχθεί στις Ομάδες Εφόδου (SA) του εθνικοσοσιαλιστικού κόμματος το 1926. Δολοφονήθηκε στο διαμέρισμά του στο Βερολίνο, σύμφωνα με μια εκδοχή από πολιτικούς του αντιπάλους, σύμφωνα με άλλη από τον εραστή ή προαγωγό της συντρόφου του, που ήταν πρώην πόρνη. Το 1927 ο Wessel συνέθεσε έναν ιδεολογικό ύμνο για τις Ομάδες Εφόδου [(...) Ο δρόμος ανοικτός για τα καφετιά τάγματα/Ο δρόμος ανοικτός για τον άνδρα των Ταγμάτων Εφόδου/Ήδη εκατομμύρια αντικρίζουν τον αγκυλωτό σταυρό έμπλεα ελπίδας/Χαράζει η ημέρα για ελευθερία και ψωμί (...)], ο οποίος έγινε ένα από τα πιο προσφιλή τραγούδια του εθνικοσοσιαλιστικού καθεστώτος και σε συνδυασμό με το θάνατο του συνθέτη αποτέλεσε την αφορμή για την ηρωοποίηση του τελευταίου από το εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς. Το όνομά του αποδόθηκε σε πολεμικά πλοία, όπως επίσης υπήρξε και κινηματογραφικό προπαγανδιστικό έργο βασισμένο στον ίδιο (σ.τ.μ.).

αφηρημένο διατακτικό χαρακτήρα του ιακωβινισμού, δεν ξέχασε εντούτοις ποτέ τι συνδέει την κόκκινη σημαία με την τρίχρωμη. Είναι άλλωστε υπερβολικό να τονιστεί ότι και οι αστικές επαναστάσεις σύμφωνα με το πραγματικό περιεχόμενό τους είναι επαρκώς επαναστάσεις. Διότι βαίνουν από μια καταπιεσμένη τάξη, ωθούν ενάντια σε μια απολιθωμένη κοινωνία, η διάταξη της οποίας έχει καταστεί όλο και περισσότερο εμπόδιο των προοδευτικών κοινωνικών ομάδων και των δυνατοτήτων υλικής παραγωγής τους. Δεν είναι όμως υπερβολικό να τονίσουμε ότι και οι ιδεολογίες, εφόσον ήταν επαναστάσεις, είναι εκλεκτικοί συγγενείς στον αγώνα της ανθρώπινης ταυτότητας, και όχι απλώς μουσειακά δείγματα. Περιέχουν μεν τεράστιες ποσότητες ψευδούς συνείδησης, αλλά έτσι αντανακλούν τις μεταβολές στην κοινωνία, οι οποίες δεν είναι διόλου ριζοσπαστικές, με την έννοια της άρσης της ταξικής ιστορίας. Εντούτοις είναι πλήρεις προσδοκιών, ωθούμενες από το όνειρο επιθυμίας μιας αταξικής κοινωνίας, και η βολή του επαναστατικού ενθουσιασμού ξεπέρασε σαφώς τον απλό ταξικό στόχο. Για το λόγο αυτό η σοσιαλιστική επανάσταση, καθώς αίρει εν γένει την ταξική κοινωνία, έρχεται σε σημεία όπου πρέπει οπωσδήποτε να αγγίξει τις προθέσεις των αστικών επαναστάσεων, διακινδυνεύοντας να γίνει η ίδια αγνώριστη αν δεν το κάνει, με την παράδοση του ανεπιτέλεστου. Προπάντων δε [να τις αγγίξει] στα συνθήματα Ελευθερία, Ισότητα, Αδελφούσνη και στην τονισμένη προ-συνείδηση μιας κατάστασης όπου δεν ισχύει πλέον η ταξική κοινωνία. Με σαφώς καταλληλότερο τρόπο απ' ό,τι ο Χορκχάιμερ είχε θέσει την αστική βουλευτική λάμψη την ίδια περίοδο ένας θεωρητικός της πραγματικής επανάστασης: ο Γκιόργκι Λούκατς, την έθεσε δηλαδή υπό ερώτηση (*Η θεωρία του Σίλερ περί της σύγχρονης λογοτεχνίας*, Internationale Literatur, 1937, περιλαμβάνεται στο *Ο Γκαίτε και η εποχή του*, Βερολίνο 1950). Εδώ όμως η ιδεαλιστική ηθική της αστικής επανάστασης φαίνεται τελείως διαφορετική, δηλαδή προοδευτική. Εμφανίζεται εν είδει τοποτηρήτριας, ως σοβαρή ψευδαίσθηση για περιεχόμενα του *citoyen* που από πλευράς της παραγωγικής τεχνικής δεν έχουν ακόμη επιτευχθεί ή έχουν χαθεί εκ νέου. Χαρακτηριστικός γι' αυτό είναι ο ρόλος που διαδραμάτισε –με διαρκώς νέες μετατοπίσεις και τονισμούς– το αρχαίο ιδεώδες του ανθρώπου και της «πόλεως» στην αστική χειραφέτηση. Όχι μόνον στον «Αριστείδα» Ροβεσπιέρο, αλλά και στους στοχασμούς που προηγούνται και έπονται της επανάστασης, από τον Βίνκελμαν μέχρι τον Χαίλντερλιν. Είναι σημαντικό ότι στην αστική τάξη, κατά τη διάρκεια της αυτονομίας της, κατά τη διάρκεια της προοδευούσας λύσης της συμμαχίας της με την απόλυτη μοναρχία, το κλασικό ιδεώδες ολίσθησε όλο και περισσότερο από τη Ρώμη στην Ελλάδα: στη θέση του Σενέκα ήλθε ο Σοφοκλής, στη θέση του Βιργιλίου ο Όμηρος. Ο εν τη γενέσει αστός απαρνήθηκε τον εαυτό του και εξέλληνίστηκε στις ψευδαισθήσεις του, ότι έγινε *citoyen*, πολίτης μιας «πόλεως» πλήρους με φανταχτερή δημοκρατία και γενικό συμφέρον· ιδιαίτερα δε μετά τη νίκη του πραγματικού, εργασιακώς καταμερισμένου αστού και του αμιγούς ατομικού του συμφέροντος συνέχισε να επιδρά το ιδεώδες του πολίτη και της «πόλεως». Με νοσταλγική-συναισθηματική μορφή, μέχρι κάτω στον ψευδή τόνο ενός όλο και πιο ανυπόστατου, όλο και πιο αφηρημένου ιδεαλισμού· μέχρι τον απατηλό κλασικισμό των επιγόνων του Σίλερ στο 19ο ένατο αιώνα και σ' εκείνη τη λατρεία του Αληθινού, Καλού, Ωραίου, στην οποία δεν αντιστοιχούσε πλέον καμία αγωνιστική-προοδευτική ψευδαίσθηση, καμία ρεπουμπλικανική φιλαλληλία, καμία «πλευρά *citoyen* του αστικού ανθρώπου», αλλά απλώς υποκρισία. Ενώ, αντιστρόφως, κατά την

άνοδο της αστικής τάξης, όπως και στις μετεπαναστατικές διαμαρτυρίες ενάντια στον *bourgeois* εξέφρασε περιπαθώς εκείνο το «αφηρημένο πρότυπο του ανθρώπου», το οποίο εμφανίζεται τόσο λίγο άνετο στον Χορκχάιμερ, εκείνη τη «λατρεία ενός αφηρημένου ηρωισμού», που βρίσκεται τόσο μακριά από τον τύπο του αστού. Σαφώς, υπάρχει ένας διχασμός της αστικής συνείδησης, ένα χάσμα μεταξύ της εμφανιζόμενης πραγματικότητάς της και της πρωταρχικής της επανάστασης: την καλύτερη απόδειξη γι' αυτό δίνει ο *Υπερίων* του Χαίλντερλιν, αυτό το εξορκιστικό *ρέκβιεμ για τον αφανισμένο *citoyen**. Όσο όμως αφορά τον περιπαθώς φιλάλληλο ιδεαλισμό, ο οποίος υποτίθεται ότι συμβιβάζεται τόσο καλά με την καθαρά ατομιστική λαμπραδηφορία, και μάλιστα υποτίθεται ότι βρίσκεται σε αλληλεπίδραση μαζί της, αυτός ανήκε σε περίοπτη θέση στην επανάστασή του και ήταν αντιπροσωπευτικός ενός λιγότερο περιπαθούς ανθρωπισμού, που δεν είχε έλθει ακόμη. Συνεπώς η εξέγερση ενάντια στον έκλυτο αριστοκράτη, η αυστηρή εορτή της ανθρωπίνης καθαρότητας δεν διαμορφώνεται από «μνησικακία», αλλά από υπερηφάνεια και από την ύστερη ανάμνηση του *citoyen*: γι' αυτόν μιλά όλη η λογοτεχνία με το ιδεαλιστικό-περιπαθές ύφος. Ο Λούκατς κατανοεί αυτό το συστατικό ως αστικό μιν, εντούτοις ως αποφασιστικά επαναστατικό: «Αρχής γενομένης από τα έπη και τα δράματα του Μίλτον και τον *Κάτωνα* του Άντισον, μέχρι τον ρεπουμπλικανικό κλασικισμό του Αλφιέρι και μέχρι το επαναστατικό-ιδεαλιστικό πάθος του Σέλεϋ παραμένει κατ' ανάγκην –βεβαίως με διαρκείς μεταβολές– ένα τέτοιο ιδεαλιστικό ύφος παράλληλα με το μεγάλο ρεύμα της ρεαλιστικής κοινωνικής λογοτεχνίας» (ό.π. σ. 130). Πρόκειται για την «ιδεαλιστική υφοποίηση του θετικού ήρωα ως εκπροσώπου της *citoyen* πλευράς του αστού», δηλαδή της ουτοπικής πλευράς της αστικής επανάστασης. Επίσης και η Ελευθερία, η Ισότητα και η Αδελφσύνη βρίσκονται στην απραγματοποίητη πλευρά και είναι έτσι, σε διαφορά προς το πάθος του Σίλερ, ακόμη ανεκπλήρωτες. Γι' αυτό ακριβώς λέει ο Ένγκελς αναφορικά με τη Γαλλική Επανάσταση, τα ανθρώπινα δικαιώματα και το αστικό φυσικό δίκαιο: «Οι προλετάριοι παίρνουν την αστική τάξη κατά λέξη». Η κοινωνική επανάσταση εκπληρώνει με το έργο της χωρίς ψευδαισθήση αυτό που υποσχέθηκε στον *citoyen* η αστική επανάσταση μέσα από όλη την εξαπάτηση και όλες τις ψευδαισθήσεις. Αναμφισβήτητα, η αστική επανάσταση ήταν στα περισσότερα σημεία της περισσότερο αστική παρά επανάσταση, όμως δεν επέτυχε απλώς –μέσω της άρσης των ταξικών προνομίων– ένα τεράστιο ξεκαθάρισμα, αλλά περιέχει επίσης και εκείνη την υπόσχεση και εκείνο το ουτοπικό-συγκεκριμένο περιεχόμενο μιας υπόσχεσης, στο οποίο μπορεί να στηριχθεί η πραγματική επανάσταση. Είναι το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και όταν ανοίγει την όρεξη, υπάρχουν λίγα πράγματα στην μέχρι τώρα ιστορία τα οποία υπήρξαν τόσο περιορισμένα και εμποδισμένα λόγω της βάσης τους, και τόσο ανθρώπινα και προοικονομικά λόγω του προστάγματός τους. Η Ελευθερία, η Ισότητα, η Αδελφσύνη, η αποπειρώμενη ορθοπαιδεία του ορθοπρεπούς βαδίσματος, της ανδρικής υπερηφάνειας, της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας δείχνουν πέρα, μακριά από τον αστικό ορίζοντα.

*L'homme και *citoyen* στον Μαοξ*

Πριν από το γεύμα μιλούσε κανείς διαφορετικά, πόσο συχνά είναι αυτό αληθινό. Όταν η αστική τάξη δεν είχε ακόμη ανέλθει στην εξουσία, ήταν ή φαινόταν τόσο ανθρώπινη όσο

καμία άλλη προηγούμενη. Εκπροσωπούσε ταυτόχρονα τον ελεύθερο άνθρωπο, τα τέκνα της πατρίδας, το γενικά Ανθρώπινο. Στον ελεύθερο άνθρωπο υπήρχε ένα ελάττωμα, το εθνικό αίσθημα μπορούσε να γίνει εθνικιστικό, το Ανθρώπινο όλο και πιο γενικό. Αυτό όμως που φαινόταν να ξεκινά τόσο καθαρό και μόνον αργότερα, κατά τη διεκπεραίωση, να μειώνεται και μάλιστα να αντιστρέφεται, αυτό ειθισται να φωτίζει ιδιαίτερα. Συχνότερα γίνεται σε άλλες περιπτώσεις η απόπειρα νέας απαρχής ιδιαίτερα εκεί, στην αφετηρία, ως εάν να ήταν εκεί ακόμη όλα ορθά. Και ως εάν να υπήρχαν μπροστά μόνον υπολείμματα παλαιών πορειών. Εάν όλα τεθούν ως βάρος σ' εκείνους που έρχονται τελευταίοι, τότε εξετάζονται ακριβώς μόνον αυτοί.

Αλλά πριν από το γέυμα δεν μιλούσε κανείς διόλου διαφορετικά, ούτε και στην προκειμένη περίπτωση. Αυτό θα πρέπει διαρκώς να λαμβάνεται υπόψη, ακριβώς χάριν της αποπειρώμενης κληρονομιάς, ακόμη και στην εικόνα του *citoyen*. Αυτό που χρησιμοποιούσε την ψευδαισθητική και εντούτοις πολύ περισσότερο προοικονομική εικόνα του ήταν η ίδια οικονομικοκοινωνική τάση, η οποία αργότερα γέννησε τον απελευθερωμένο *bourgeois*. Η επίσης προοδευτική ουσία του οποίου, τόσο ασύγκριτα διαφορετική και ζοφερή, αυτή η απλή ελευθερία της κερδοσκοπίας, συνεπέδρασε στην εικόνα του *citoyen*, τουλάχιστον στο σημαντικό της πλαίσιο. Ήδη το 1791, όταν διακηρύχθηκαν τα ανθρώπινα δικαιώματα ακόμη με πίστη, υπήρχε στα ανοιξιάτικα όνειρα που δεν ωρίμασαν ήδη ένα κομμάτι εκείνου του *bourgeois*, το οποίο αργότερα ωρίμασε με τόσο επιβλητικό τρόπο. Αυτό έγινε σαφώς, διότι στην οικονομική ημερήσια διάταξη βρισκόταν τότε ο *bourgeois* ως εγωιστική ορμή της βιομηχανικής παραγωγής, και όχι ακόμη ο *citoyen*, με πραγματική Ελευθερία, Ισότητα, Αδελφосύνη. Ως εκ τούτου, η ατομική ιδιοκτησία υπήρξε ένα από τα ουσιωδέστερα περιεχόμενα των τεσσάρων αστικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων του 1791: η «*propriété*» κυβερνά τη «*sûreté*», τη «*résistance*». Η ατομική ιδιοκτησία καθόρισε προπάντων το περιεχόμενο της ελευθερίας, σύμφωνα με το σύνταγμα του 1793, άρθρο 16: «Το δικαίωμα ατομικής ιδιοκτησίας είναι το δικαίωμα κάθε πολίτη, να απολαμβάνει και να διαθέτει κατά βούληση (*à son gré*) την περιουσία, το εισόδημα, τους καρπούς της εργασίας και της φιλοπονίας του». Όλο αυτό το υπόβαθρο του *citoyen* αντιστοιχούσε ήδη πριν τη Θερμιδώρ στο κεφαλαιοκρατικό συμφέρον, εφόσον ακόμη ο λαός δεν αποτελούσε τη βάση επί της οποίας ρίζωναν τα άνθη της πραγματικής ελευθερίας, εφόσον δηλαδή ο λαός, όπως λέει ο Μαρξ, δεν κατείχε στην ιδέα της Γαλλικής Επανάστασης την ιδέα του πραγματικού του συμφέροντος. Ο Μαρξ διαχωρίζει έτσι με σαφήνεια μεταξύ του εγωιστικού περιεχομένου των τότε *droits de l'homme* και της τότε πολιτικής, ακόμη αφηρημένης-ιδεαλιστικής ιδεώδους εικόνας του *citoyen*. Η ιδιαίτερη αφορμή για την ιδιαίτερη ακριβεία αυτού του διαχωρισμού είχε δοθεί από την υψηλόφρονη ανοησία των Μπρούνο και Έντγκαρ Μπάουερ, οι οποίοι είχαν επισημάνει ότι η «καθαρή ιδέα» της Γαλλικής Επανάστασης είχε διαφθαρεί από τη «μη κριτική μάζα». Αντιθέτως, ο Μαρξ και ο Ένγκελς τόνισαν την πλήρη επιτυχία αυτής της επανάστασης ως χειραφέτηση του *bourgeois* και της τότε οικονομικά αναγκαίας οικονομίας του κέρδους – ένας τονισμός ο οποίος δεν θα ήταν δυνατός χωρίς οξεία κριτική στην ιδεολογία των ιδίων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και πράγματι, πέρα από αυτή την ιδιαίτερη αφορμή, θα πρέπει κάθε σοσιαλιστικά στρεφόμενη κληρονομιά να είναι μια κριτική κληρονομιά, και όχι μια δαφνοστεφανωμένη γύψινη προτομή. Εφόσον οι αστικές ελευθερίες εί-

ναι εν πρώτοις ακόμη περισσότερο αστικές παρά ελευθερίες, είναι πλήρως αυτονόητος ο έλεγχος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως προς το ιδεολογικό τους περιεχόμενο· και εν πρώτοις προέκυψε από εδώ μέχρι και προσοχή, μερική άρνηση, περιορισμός. Έτσι εξηγεί ο Μαρξ στο κείμενο *Περί του εβραϊκού ζητήματος*, 1844, «ότι τα λεγόμενα ανθρωπίνια δικαιώματα, τα *droits de l'homme* σε αντίθεση προς τα *droits du citoyen*, δεν είναι τίποτε άλλο από τα δικαιώματα του μέλους της αστικής κοινωνίας, δηλαδή του εγωιστικού ανθρώπου, του ανθρώπου που έχει διαχωριστεί από τον άνθρωπο και από την κοινότητα ... Ως εκ τούτου ο άνθρωπος δεν απελευθερώθηκε από τη θρησκεία, απέκτησε θρησκευτική ελευθερία. Δεν απελευθερώθηκε από την ιδιοκτησία, απέκτησε την ελευθερία της ιδιοκτησίας. Δεν απελευθερώθηκε από τον εγωισμό του επιτηδεύματος, απέκτησε την επιτηδευματική ελευθερία» (MEGA I, 1, σ. 593). Και περαιτέρω, στην *Αγία Οικογένεια*, 1845: «Ακριβώς η δουλεία της αστικής κοινωνίας είναι σύμφωνα με το επιφανόμενο η μεγαλύτερη ελευθερία, διότι η φαινομενικά πλήρης ανεξαρτησία του ατόμου, η οποία λαμβάνει ως δική της ελευθερία την αχαλίνωτη, αδέσμευτη από γενικούς δεσμούς και από τους ανθρώπους κίνηση των αποξενωμένων βιοτικών του στοιχείων, όπως φερ' ειπείν της ιδιοκτησίας, της βιομηχανίας, της θρησκείας κ.λπ., ενώ αυτή η κίνηση αποτελεί την πλήρη υποτέλεια και απανθρωπιά του ... Τι κολοσσιαία αυταπάτη, να πρέπει κανείς να αναγνωρίσει και να επικυρώσει στα ανθρωπίνια δικαιώματα τη σύγχρονη αστική κοινωνία, την κοινωνία της βιομηχανίας, του γενικού ανταγωνισμού, των ατομικών συμφερόντων που επιδιώκουν ελεύθερα το σκοπό τους, της αναρχίας, της φυσικής και πνευματικής ατομικότητας που έχει αποξενωθεί από τον εαυτό της – και ταυτόχρονα να θέλει να ακυρώσει τις βιοτικές εκφράσεις αυτής της κοινωνίας για συγκεκριμένα άτομα και παράλληλα να επιδιώκει να συγκροτήσει την πολιτική κεφαλή αυτής της κοινωνίας με αρχαίο τρόπο» (MEGA I 3, σ. 291 κ.ε.). Πρόκειται για τις ίδιες αυταπάτες τις οποίες αργότερα, στην Εισαγωγή της *Δεκάτης ογδόης Μπρουμαίρ*, το 1852, ο Μαρξ ονόμασε «εξορκισμούς νεκρών στην παγκόσμια ιστορία». Βεβαίως –και εδώ προκύπτει από την εξέταση το σημαντικό Positivum, που δεν αφορά απλώς τα ανθρωπίνια δικαιώματα, αλλά σίγουρα τα «δικαιώματα του *citoyen*»– βεβαίως, στην αρχή του ίδιου κειμένου ο Μαρξ χαρακτήρισε τις αυταπάτες του Ροβεσπιέρου και προηγουμένως επίσης του Κρόμγουελ ως τέτοιες «τις οποίες χρειάζονταν για να αποκρύψουν και από τους εαυτούς τους το αστικώς περιορισμένο περιεχόμενο των αγώνων τους, και για να διατηρήσουν το πάθος τους στο επίπεδο της μεγάλης ιστορικής τραγωδίας». Αυτό που έπρεπε λοιπόν ήταν «να εξυμνηθούν οι νέοι αγώνες ... να τονιστεί υπερβολικά στη φαντασία το δεδομένο καθήκον ... να επανευρεθεί το πνεύμα της επανάστασης». Το πνεύμα της επανάστασης λοιπόν: αυτό διατηρούσαν τα «δικαιώματα του *citoyen*» και, όπως τονίζει ο Μαρξ στο κείμενο *Περί του εβραϊκού ζητήματος* στην κατακλείδα, μετά από όλη την κριτική, θα πραγματοποιηθεί «μόνον όταν ο πραγματικός ατομικός άνθρωπος προσλάβει και πάλι εντός του τον αφηρημένο πολίτη του κράτους..., μόνον όταν ο άνθρωπος έχει αναγνωρίσει και οργανώσει τις “*forces propres*” του ως κοινωνικές δυνάμεις και ως εκ τούτου, όταν η κοινωνική δύναμη δεν διαχωρίζεται από τον εαυτό της με τη μορφή της πολιτικής δύναμης» (MEGA I 1, σ. 599). Ο αφηρημένος πολίτης, αυτός που έχει αποκοπεί από τον «κοσμικό άνθρωπο» αν και περιέχεται εντός του, ο αρθείς «αληθινός άνθρωπος», αυτός είναι ο *citoyen*, δηλαδή ακριβώς: αυτός είναι ως η «πολιτική δύναμη», ως ο φορέας της κοινωνικο-

ποημένης ελευθερίας. Σύμφωνα με την οποία ο συνάνθρωπος δεν ζει πλέον, όπως στον εγωισμό των *droits de l'homme*, ως όριο της ελευθερίας, αλλά ως πραγματοποίησή της. Εντούτοις η εικόνα του *citoyen* είχε πληγεί ήδη στην αστική μήτρα, και η πληγή αυτή συνέχισε να επιδρά καθώς δεν την αναγνώρισε κανείς αρχικά. Παρ' όλ' αυτά όμως η ορθή εικόνα του *citoyen*, πέρα από άλλες πηγές άλλου είδους, και μάλιστα πέρα από βλαβερούς [της] διαχειριστές, συνέχισε να δρα ως φράση κριτικά ενάντια στο επιγενόμενο αντίθετό της, και μάλιστα περιείχε, όπως δείχνει ο Χαίλντερλιν, διαρκώς εκ νέου αυτοκάθαρση.

Από εδώ ο Μαρξ αφήνει πολύ πιο θερμό φως να πέσει πάνω στα ανθρώπινα δικαιώματα. Έχει επιδείξει το αστικό ταξικό τους περιεχόμενο με ανυπέρβλητη οξυδέρκεια, αλλά επίσης και ένα μελλοντικό περιεχόμενο, το οποίο τότε δεν είχε καμία βάση. Ανακάλυψε την ατομική ιδιοκτησία ως κυβερνώσα μεταξύ των άλλων ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά αυτά τα άλλα εμφανίζονται γι' αυτό τόσο περισσότερο ως διακοπτόμενα. Όταν ο Μαρξ επισημαίνει την ατομική ιδιοκτησία ως αστικό όριο στα ανθρώπινα δικαιώματα, αρνείται άραγε την ελευθερία ως αντίσταση του λαού ενάντια στην καταπίεση, αρνείται την ασφάλεια ως τις άλλες διακηρύξεις του δικαίου; Σαφώς όχι, όπως είναι αυτονόητο, πολύ περισσότερο ωθούσε προς την περαιτέρω συνέπειά τους, που δεν θα υφίστατο ανάσχεση από καμία ατομική ιδιοκτησία και δεν θα καταστρεφόταν αναπτυσσόμενη. Η ελευθερία υφίσταται τόση λίγη κριτική στον Μαρξ ώστε, αντιστρόφως, είναι εκείνο το ανθρώπινο δικαίωμα, μέσω της λάμψης και της ανθρωπιάς του οποίου ο Μαρξ υποβάλλει σε κριτική την ίδια την ατομική ιδιοκτησία. Από εδώ λοιπόν οι μαρξικές συμπερασματικές προτάσεις: όχι ελευθερία της ατομικής ιδιοκτησίας, αλλά από την ιδιοκτησία, όχι ελευθερία του επιτηδύματος, αλλά από τον εγωισμό του επιτηδύματος· όχι χειραφέτηση του εγωιστικού ατόμου από την απλή φεουδαλική κοινωνία, αλλά χειραφέτηση όλων από κάθε ταξική κοινωνία. Με τέτοια ριζικότητα λοιπόν καθίσταται επιτέλους η *liberté* αντί για την *propriété* κυβερνώσα μεταξύ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και γίνεται ως αυτοσκοπός ενεργός και πραγματική ενάντια στο φασισμό και επίσης ενάντια στη δικτατορία. Ως εκ τούτου ισχύουν περισσότερο παρά ποτέ τα αγωνιστικά δικαιώματα της ελευθερίας του συνέρχεσθαι, του συνεταιρίζεσθαι, του Ύψους, της ασφάλειας, ισχύουν τα δικαιώματα αντίστασης των εργαζόμενων ενάντια στην εκμετάλλευση και την καταπίεση. Στο πρόγραμμα όμως του σοσιαλισμού, όπου η εκμετάλλευση και η καταπίεση των εργαζομένων έχουν αφανιστεί, τα αγωνιστικά δικαιώματα δεν απορρέουν ως λιγότερο πρόσφατα, αλλά θετικά: ως δικαιώματα της ανενδοίαστης, εμπράγματης και πρακτικώς παρεμβαίνουσας κριτικής στο σκοπό της σοσιαλιστικής ανοικοδόμησης, στο πλαίσιο του στόχου της αλληλεγγύης. Σύμφωνα με την οποία η αλληλεγγύη του σοσιαλισμού σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί πλέον εντός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων το εγωιστικό άτομο, αλλά το σοσιαλιστικό, το οποίο σύμφωνα με την μαρξική προφητεία έχει μετατρέψει τις «*forces progres*» του σε κοινωνικοπολιτικές δυνάμεις. Με τέτοιο τρόπο ώστε ο *citoyen* έχει επιστρέψει από το αφηρημένο-ηθικό Επέκεινα, στο οποίο κατοικούσε στην ιδεολογία της Γαλλικής Επανάστασης, στο Εντεύθεν της κοινωνικοποιημένης ανθρωπότητας. Παντού όμως θα πρέπει να είναι η ίδια σημαία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, την οποία ανυψώνουν οι εργαζόμενοι ως δικαίωμα αντίστασης στις κεφαλαιοκρατικές χώρες, την οποία φέρουν στις σοσιαλιστικές κοινωνίες μέσω της ανοικοδόμησης του σοσιαλισμού, μέσω του δικαιώματος κριτικής, μάλιστα μέσω

του καθήκοντος κριτικής σ' αυτή την ανοικοδόμηση. Αλλιώς θα ίσχυε *-contradictio in adjecto-* αυταρχικός σοσιαλισμός, ενώ η Διεθνής πολεμά για το ανθρώπινο δικαίωμα: οργανωμένη ωριμότητα.

Έτσι φωτίζεται και κάτι άλλο στην παλαιά σημαία, το οποίο η αστική πλευρά μάλλον χλευάζει. Δεν είναι τίποτε λιγότερο από το πάθος να προοδεύει κανείς, και η έξυπνη πίστη ότι υπηρετεί κανείς αυτό το σκοπό. «Η Ελευθερία οδηγεί το λαό», αυτός ο τίτλος της εικόνας του Ντελακρουά δείχνει πολύ απλά ένα δρόμο προς τα εμπρός. Χαρακτηρίζει την Ελευθερία, η οποία με την ίδια προοδευτική πράξη διαχωρίζεται από το Πεπαιτωμένο, παρασύρει σε νέες ακτές, μπροστά της η ημέρα, πίσω της η νύχτα. Το Πεπαιτωμένο είναι πρωτίστως οι παραγωγικές σχέσεις που έχουν καταλήξει να γίνουν δεσμά, άρα οι νέες ακτές βρισκόνταν ήδη το 1791 στο πλαίσιο του χειραφετημένου εγωιστικού ατόμου, του ελεύθερου ανταγωνισμού, της ανοικτής αγοράς, εν ολίγοις του κεφαλαιοκρατικώς αναδυόμενου τρόπου παραγωγής και ανταλλαγής. Γι' αυτό το λόγο η αστική τάξη, μια καθαυτήν τόσο λίγο ηρωική τάξη, χρειαζόταν με ενίσχυση τις ηρωικές ψευδαισθήσεις με αρχαιοπρεπή τρόπο. Όσο όμως αφορά τις ψευδαισθήσεις στην πίστη των Ιακωβίνων, να απελευθερώσουν όλους τους καταπιεσμένους, εκεί επιδρούσε κάτι τελείως διαφορετικό από τον αρχαιοπρεπή αντιδανεισμό. Επιδρούσε η εκ των προτέρων σύλληψη, ως αύρα προόδου για ένα ασύγκριτα καλύτερο είδος «πόλεως», και πρώτα αυτό έδωσε στην υπόθεση την ηθική λάμψη, την οποία πουθενά δεν είχε η χειραφέτηση της τρίτης τάξης (και τίποτε άλλο). Αυτό το ανθρώπινο δικαίωμα είναι που ώθησε τον Μπετόβεν να έχει μια προτομή του Βρούτου στο δωμάτιό του, αυτό είναι που καθιστά τη μουσική του «Φιντέλιο», την Ενάτη Συμφωνία μια διάσωση, μια έλευση της χαράς – στο *Nonum* του τότε αγώνα ελευθερίας ζούσε το *Ultimatum* της πλήρους απελευθέρωσης. Όλα αυτά υποδηλώνονται από τον Μαξ, όταν μιλούσε για το «πνεύμα της επανάστασης», το οποίο έπρεπε να επανευρεθεί μέσω υπερβολής και φαντασίας ενάντια στο «αστικά περιορισμένο περιεχόμενο». Όσο διαφορετικές και αν ήταν οι μέχρι τώρα επαναστάσεις ως προς την κοινωνική αποστολή τους, όσο πολύ ιδιαίτερα η προλεταριακή-σοσιαλιστική επανάσταση, ως εν γένει άρση της ταξικής κοινωνίας, διαφέρει από κάθε προηγούμενη, εν τούτοις πνέει μέσα από όλες τις επαναστάσεις εκείνη η ενιαία, τυπική, συνεκτική τάση, η οποία συνδέει τις ίδιες τις αναμνήσεις της στην τάση του άλματος στο βασίλειο της ελευθερίας. Ιδιαίτερα ο Ιακωβινισμός ήταν τόσο συνδεδεμένος με προοικονίσματα αυτού του άλματος, ώστε η Γαλλική Επανάσταση, πολύ πιο πέρα από τη ληξιπρόθεση απελευθέρωση του επιχειρηματία, ανέδειξε με αναγκαία συνέπεια και σοσιαλιστικό-ανθρωπιστικό περιεχόμενο προόδου. Ο ίδιος Μαξ που είχε ελέγξει με τόση οξύδερκεια την κεφαλαιοκρατική αποστολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ανακοινώνει στην *Αγία Οικογένεια* αυτό που ήταν μόνον υπόρρητο στους Ιακωβίνους και στις συνέπειές τους: «Ανενόχλητη από αυτό τον έλεγχο, η Γαλλική Επανάσταση προώθησε ιδέες που οδηγούν πέρα από τις ιδέες της συνολικής παλαιότερης κατάστασης του κόσμου. Το επαναστατικό κίνημα που ξεκίνησε το 1789 στο *Cercle social*, που είχε καταμεσίς στις γραμμές του τον Λεκλέρκ και ως κύριο εκπρόσωπό του τον Ρου και τέλος, με τη συνωμοσία του Μπαμπέφ, υπέκυψε για μια στιγμή, είχε προωθήσει την κομμουνιστική ιδέα, την οποία ο φίλος του Μπαμπέφ, ο Μπουοναρόττι, εισήγαγε ξανά στη Γαλλία μετά την επανάσταση του 1830. Αυτή η ιδέα, με συνεπή επεξεργασία, είναι η ιδέα της νέας κατάστασης του κό-

σμου ... Όπως ο καρτεσιανός υλισμός καταλήγει στην ιδιαίτερη φυσική επιστήμη, έτσι καταλήγει απευθείας και η άλλη κατεύθυνση του γαλλικού υλισμού στο σοσιαλισμό και στον κομμουνισμό» (MEGA I 3, σ. 294 κ.ε., 307). Στην παλαιά τρίχρωμη σημαία έλαμπε λοιπόν ήδη ένα σημαντικό κομμάτι κόκκινο, αναγγελλθέν από την τέταρτη τάξη, το κόκκινο μιας μη υποβιβάσιμης προόδου. Στραμμένο ενάντια στην ατοχαίνωση της περιόδου, ενάντια στη συμμαχία με τις «πανάρχαιες δυνάμεις του βίου», θεωρούμενες μέσω των αριστοκρατών και του κλήρου, ενάντια σε ένα μηδενισμό των στόχων, όπου αντηχεί πλήρως το *Ça ira* της Γαλλικής Επανάστασης. Αντιθέτως, ο Μαρξ είχε υποβάλλει σε κριτική στο *Ça ira* των τότε φυσικοδικαιικών συνθημάτων το εν μέρει στατικό και εν μέρει αφηρημένο-παγωμένο βασιικό χαρακτηριστικό τους, ακριβώς για να το άρει, ως σοσιαλιστικό, μέσω περαιτέρω πορείας. Στατικός ήταν l'homme, ο άνθρωπος, ως «εγωιστικός άνθρωπος, ως άνθρωπος διαχωρισμένος από τον άνθρωπο και από την κοινότητα»· αφηρημένος και παγωμένος ήταν le citoyen, ο πολίτης ως απλό ανορθωμένο ιδεώδες στη νέα αρχαία «πόλιν», ως «αλληγορικό, ηθικό πρόσωπο», αντί να είναι φορέας της κοινωνικής ελευθερίας. Και η πρόοδος που συνεχίζει να ζει, είναι ότι ακριβώς η πολιτική-citoyen πλευρά: η Ελευθερία, η Ισότητα, η Αδελφосύνη εισέρχονται στις «forces propres» των ζωντανών ανθρώπων· τότε μόνον, λέει ο Μαρξ, «έχει ολοκληρωθεί η ανθρώπινη χειραφέτηση». Σύμφωνα με την οποία ο σινάνθρωπος δεν ζει πλέον, όπως στον εγωισμό των droits de l'homme, ως όριο της ελευθερίας αλλά ως κοινότητά της.



Oscar Kokoschka, *Η καταιγίδα*, 1913-1914



Oscar Kokoschka, Ο περιπλανώμενος ιππότης, 1916