

Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής

Συμπληρωματικές σημειώσεις για το μάθημα

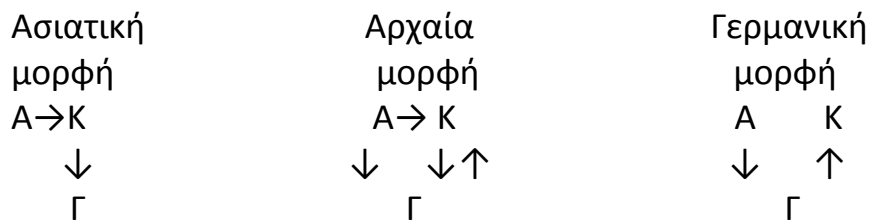
ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΚΡΑΤΟΣ

Γιώργος Ρούσης

Η γέννηση του κράτους μέσω του «ασιατικού τρόπου παραγωγής»

Το ενδιαφέρον της γένεσης του κράτους στα πλαίσια του λεγόμενου «ασιατικού» τρόπου παραγωγής, ο οποίος κάθε άλλο παρά μόνον στην Ασία περιορίζεται, σε σχέση με τον «κλασικό» τρόπο γέννησης του, συνίσταται στο γεγονός ότι στην περίπτωση του «ασιατικού» τρόπου, η απόσπαση των διαχειριστών, αρχικά των κοινών συμφερόντων, από την κοινωνία, συντελείται στη βάση της κοινοτικής και όχι της ιδιωτικής ιδιοκτησίας της γης. Τούτο σημαίνει ότι μπορεί να διαμορφωθεί μια εκμεταλλευτική μορφή οργάνωσης της κοινωνίας και το αντίστοιχο με αυτήν κράτος όχι μόνο στη βάση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, αλλά και της κοινής ιδιοκτησίας στο βαθμό που εκείνοι που την διαχειρίζονται έχουν τη δυνατότητα να αποσπαστούν από τα συμφέροντα της κοινωνίας και να λειτουργήσουν προς ίδιο συμφέρον.

Για να γίνει κατανοητή η σχέση ατόμου, κοινότητας, και γης στα πλαίσια του «ασιατικού τρόπου», παραθέτουμε το ακόλουθο σχήμα, όπου Α το άτομο, Κ η κοινότητα και Γ η γη.



Το σχήμα της πρώτης μορφής δε χρειάζεται ιδιαίτερη εξήγηση. Το άτομο σχετίζεται με τη γη μόνο σαν μέλος της φυλετικής κοινότητας, μια και απουσιάζει ακόμη η άμεση σχέση ατόμου, γης, δηλαδή η σχέση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας.

Στην περίπτωση της αρχαίας μορφής, το άτομο είναι από τη μια μεριά σαν μέλος αρχικά της φυλετικής στη συνέχεια της κρατικής κοινότητας ακόμη κάτοχος της κοινής γης που του αναλογεί, από την άλλη όμως ορισμένοι είναι απευθείας ιδιοκτήτες ενός άλλου κομματιού γης και σαν τέτοιοι μέλη της κρατικής κοινότητας και κάτοχοι της κοινής γης που τους αναλογεί. Τέλος στη «γερμανική» μορφή το άτομο είναι πια ατομικός ιδιοκτήτης της γης και μόνο σαν τέτοιος είναι κάτοχος του ακρωτηριασμένου σε απλό εξάρτημα υπολείμματος της κοινής γης.¹

Η κρατική ιδιοκτησία του ανατολικού δεσποτισμού αποτελεί μια από τις κατευθύνσεις για το μετασχηματισμό της κοινοτικής ιδιοκτησίας της γης

¹ Τοκάι «Για τον ασιατικό τρόπο παραγωγής» εκδόσεις Αναγνωστίδης,

σε ατομική ιδιοκτησία. Πρόκειται για τη μετατροπή «από τα πάνω» σε αντίθεση από την «από τα κάτω» μετατροπή.

Στην πρώτη περίπτωση η διαμόρφωση μιας ορισμένης κρατικής ηγεσίας ξεκινάει με τη συγχώνευση της ηγεσίας διαφόρων κοινοτήτων. Το στρώμα αυτό που αρχικά απασχολείται με τα κοινά ταυτόχρονα με τις υπόλοιπες ασχολίες του, στη πορεία απομακρύνεται από τις παραγωγικές διαδικασίες, εξειδικεύεται στη διοίκηση, «επαγγελματοποιείται» ή «γραφειοκρατικοποιείται» και λειτουργεί πια για να ρυθμίζει τα προβλήματα της κοινωνίας «από τα πάνω», εξυπηρετώντας τα ιδιαίτερα συμφέροντα του.

Με άλλα λόγια, και εδώ είναι το ενδιαφέρον, στον ασιατικό τρόπο μια πολιτική υπεροχή αξιοποιείται για να θεμελιωθεί μια οικονομική υπεροχή, η οποία με τη σειρά της οδηγεί στην απόσπαση του κρατικού εποικοδομήματος από την κοινωνία, στον διχασμό κοινωνίας και κράτους.

Ερώτηση : Ποια η διαφορά του «κλασικού» με τον ασιατικό τρόπο γέννησης του κράτους και ποια η σημασία της για τη σύγχρονη πολιτική προβληματική ;

Περί αθηναϊκής δημοκρατίας.

Η ίδια η πολιτειακή μορφή της πόλης ως συνδυασμού άστεως και χώρας, η οποία αποτέλεσε τη βάση της δημοκρατίας δεν ήταν κυρίαρχη κατά την αρχαιότητα.

Το γεγονός ότι κυριάρχησε στην Ελλάδα οφείλεται σε μια σειρά παράγοντες όπως : Ο διαμελισμός του εδάφους σε σχέση με τις αχανείς εκτάσεις της Ασίας, ο οποίος έπαιξε ρόλο στην επικράτηση της μορφής των αυτόνομων πόλεων. Το μεσογειακό κλίμα με την αντίστοιχη νοοτροπία που το συνοδεύει και με τη δυνατότητα που προσφέρει για πιο εύκολες μετακινήσεις. Η εγγύτητα της Αθήνας με τη θάλασσα, η οποία συνέβαλε στην απαγκίστρωση από την απόλυτη κυριαρχία των γαιοκτημόνων, και τη διεύρυνση του πνευματικού ορίζοντα των κατοίκων της.

Πέραν όμως από αυτούς τους «φυσικούς» παράγοντες σημαντικό ρόλο στη γέννηση και εδραίωση της δημοκρατίας έπαιξαν παράγοντες όπως:

- Ο χαρακτήρας της θρησκείας, που δεν διακατέχονταν από το δογματισμό, το πνεύμα αυθεντίας και υποταγής που χαρακτήριζε τις θρησκείες της ανατολής και κατά την οποία μάλλον οι θεοί ήταν δημιουργήματα των ανθρώπων παρά το αντίστροφο.
- Η φυσική φιλοσοφία της Ιωνίας που έθετε θεμελιακά ερωτήματα για τον κόσμο και προσπαθούσε να τα απαντήσει ορθολογικά, και όχι πια μέσω των μύθων, αλλά μέσα από την υλική πραγματικότητα.
- Η οπλιτική επανάσταση, που είχε ως άμεσο αποτέλεσμα τον εκδημοκρατισμό του στρατού, ο οποίος με τη σειρά του συνέβαλε στον πολιτικό εκδημοκρατισμό.
- Οι δημοκρατικές παραδόσεις των αρχαϊκών χρόνων, που σε ένα βαθμό έθεταν ήδη το λαϊκό στοιχείο στο προσκήνιο της πολιτικής.

Ακόμη σημαντικό ρόλο για την εμφάνιση και εδραίωση της δημοκρατίας έπαιξαν από τη μια η αντίληψη που επικρατούσε περί αυτάρκειας της πόλης, η οποία και δεν αναφέρονταν μόνον στην οικονομική της αυτοτέλεια αλλά και στη δυνατότητα της πόλης να αυτοκαθορίζει το μέλλον της και εκείνο των κατοίκων της και από την άλλη η κυρίαρχη αντίληψη για τον ελεύθερο άνθρωπο ως κατ' εξοχήν κοινωνικό-πολιτικό ον .

Η δημοκρατία στηρίχτηκε ακόμη σε μια ιδιόμορφη ισορροπία ανάμεσα στην πολιτική ισότητα και την οικονομική ανισότητα και βεβαίως στην δουλεία και τον αθηναϊκό αποικισμό και την ηγεμονία.

Θεμελιακά χαρακτηριστικά της αθηναϊκής δημοκρατίας, πέρα από το γεγονός ότι οι ελεύθεροι πολίτες αντιμετωπίζονταν σαν ίσοι, κάτι που επιβεβαιώνεται από την κυριαρχία της κλήρωσης για τα περισσότερα των αξιωμάτων, ήταν: ο ουσιαστικά άμεσος χαρακτήρας της, και όλα εκείνα τα μέτρα που αποσκοπούσαν στη μη απόσπαση των διαχειριστών από την κοινωνία των πολιτών, όπως η εναλλαγή των πολιτών στις διοικητικές θέσεις, ο συνεχής αυστηρός έλεγχος των διαχειριστών όλων των αρμοδιοτήτων και όλων των βαθμίδων, το χαμηλό επίπεδο των απολαβών των δημοσίων λειτουργών, η δημοσιότητα του πολιτικού διαλόγου, η διαφάνεια και η μη ύπαρξη των όποιων στεγανών ακόμη και για ζητήματα άμυνας, η συλλογικότητα σε συνδυασμό με την ατομική ευθύνη.

Ερωτήσεις : Ποιοι παράγοντες συνετέλεσαν στην εμφάνιση και εδραίωση της Αθηναϊκής δημοκρατίας;

Ποια τα χαρακτηριστικά της Αθηναϊκής δημοκρατίας που την διαφοροποιούν από τις σύγχρονες αστικές δημοκρατίες;

Με ποιο τρόπο εδραιώθηκε η συναίνεση προς την αθηναϊκή δημοκρατία;

Φιλοσοφική κριτική της αθηναϊκής δημοκρατίας

Είναι δεδομένο ότι η κριτική του Πλάτωνα απέναντι στη δημοκρατία υπήρξε αμείλικτη. Όμως αυτή η κριτική δεν έχει σαν αφετηρία της τα συμφέροντα των πλουσίων όπως συχνά υποστηρίζεται.

Για τον Πλάτωνα η πορεία της ανθρώπινης κοινωνίας είναι μια πορεία κατάπτωσης η οποία οφείλεται στο «αμάρτημα» της πλεονεξίας, οπότε και η αύξηση του υλικού πλούτου και η συνεπαγόμενη αύξηση των κακών που τον συνοδεύουν σημαίνει τελικά την υποταγή στο θηρίο που είναι μέσα στον άνθρωπο.

Το βασίλειο των φιλοσόφων ή κατόχων της γνώσης είναι εκείνο το οποίο ο Πλάτωνας προβάλλει ως εναλλακτική λύση απέναντι σε όλα τα υπαρκτά παρεκβατικά πολιτεύματα και πιο ειδικά απέναντι στην αριθμητική ισότητα της δημοκρατίας η οποία δεν επιτρέπει την ανάδειξη των πιο ικανών, δηλαδή των σοφών.

Η παραβολή του Σπηλαίου των Δεσμωτών αναδεικνύει με τον πλέον γλαφυρό τρόπο τόσο το ζήτημα της άγνοιας, αλλοτρίωσης, των λαϊκών μαζών, όσο και τον πρωτοπόρο ρόλο της διανόησης στη διαδικασία απόρριψης των κυρίαρχων αξιών, των «ειδώλων», καθώς και στη συγκρότηση της ιδανικής πολιτείας.

Αυτοί επιβάλλεται παρά τις δυσκολίες να «κατέβουν» στο σπήλαιο και να οδηγήσουν το λαό να κατακτήσει και αυτός τη γνώση, να τον οδηγήσουν στη χειραφέτηση του και τούτο μέσω της παιδείας, δίχως κανένα υλικό κίνητρο και καμία μταιοδοξία.

Η περίφημη απαγόρευση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας για τους φύλακες και ο περιορισμός της για τους υπόλοιπους, αποτελεί δικλίδα ασφαλείας έτσι ώστε η πολιτεία να μην ξεπέσει σε ανταγωνιστικές αντιθέσεις. Αντίθετα η κοινοκτημοσύνη αποτελεί για τον Πλάτωνα μέσο για την επίτευξη της ομόνοιας και της φιλίας.

Για τον Αριστοτέλη, η αφετηρία κριτικής της δημοκρατίας είναι η ίδια με εκείνη του Πλάτωνα, όμως τουλάχιστον η επικρατέστερη πρόταση του είναι πιο μετριοπαθής απ' ότι εκείνη του Πλάτωνα. Στα πλαίσια μιας πολιτείας των γεωργών μικροϊδιοκτητών, συνδυάζει τη γνώση των σοφών με τη συλλογική λαϊκή σοφία σε ένα αριστοδημοκρατικό συνδυασμό.

Πρόκειται για μια λύση μέσα από την οποία όλοι θα είναι ευτυχισμένοι έστω και μετριοπαθώς. Συνίσταται στο να κυβερνούν οι έγκριτοι κατά τρόπο αναμάρτητο, δίχως να μειώνεται η δύναμη του λαού. Πρόκειται για ένα συνδυασμό της αριθμητικής-ποσοτικής με την αναλογική-ποιοτική ισότητα.

Όσον αφορά στη ιδανική πολιτεία, που και αυτή υπάρχει στο έργο του Αριστοτέλη, αυτή θα είναι μια πολιτεία των μη εργαζομένων στην υλική παραγωγή, και ησχόλη και ο ελεύθερος χρόνος για την ανάπτυξη της προσωπικότητας θα υπερέχουν του χρόνου της καταναγκαστικής εργασίας.

Αν στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη η κριτική της δημοκρατίας είχε ως αφετηρία την κριτική των πολιτευμάτων της πόλης και οι προτάσεις τους εντάσσονταν στη λογική της, με τους Στωικούς η κριτική στρέφεται κατά της ίδιας της πόλης και της πολιτικής.

Έτσι η στωική πολιτική φιλοσοφία εκφράζει ταυτόχρονα ένα θάνατο και μια γένεση.

Απέναντι στο τέλος του ιδεώδους της πόλης ενώ οι Κυνικοί προτάσσουν το μηδενισμό, οι στωικοί αν και σ' ένα βαθμό αληθεύει ότι η Πολιτεία του Ζήνωνος ήταν «γραμμένη πάνω στην ουρά του σκύλου», προβάλλουν την αυτάρκεια του ενάρκτου αντί της αυτάρκειας της πόλης, το διαχωρισμό σε σοφούς και αδαείς αντί του διαχωρισμού σε Έλληνες και βάρβαρους, πλούσιους και φτωχούς, τη φιλία και την παγκόσμια κοινότητα των σοφών απέναντι στη πόλη βασιλείο των σοφών.

Με τον Επίκουρο και τους Επικούρειους, οι οποίοι εντάσσονται στο ίδιο γενικότερο πλαίσιο με τους κυνικούς και τους στωικούς, το «Λάθε βιώσας» αποτελεί τη μοναδική όαση της ανθρώπινης ύπαρξης κάτω από τις συνθήκες κατάρρευσης του κοινωνικού πλαισίου, που πρόσφερε η πόλη και απέναντι σε μια σύνθετη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα έτσι όπως αυτή έχει διαμορφωθεί μετά τον θάνατο του Αλέξανδρου και τις διαμάχες των διαδόχων του. Συνεπώς αυτό το «Λάθε βιώσας» μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο αν συνδυαστεί με τη γενικότερη επικούρεια προτροπή για απόκλιση από την ευθεία πτώση, η οποία και θεμελιώνεται στη ελεύθερη κίνηση των ατόμων τα οποία κατά την πτώση τους μπορούν να εκτραπούν αυθόρμητα από την πορεία τους. Με αυτόν τον τρόπο πέρα του ότι επιδιώκεται να εντοπιστεί στην ύλη η πηγή της κίνησης, της αλλαγής, αλλά και της αντίστασης απέναντι στις κυρίαρχες αξίες, αυτή η άρνηση προβάλλεται ως ο πλέον άξιος τρόπος ζωής.

Ερωτήσεις : Πως εκφράζεται μέσω της παραβολής του Σπηλαίου των δεσμωτών η αποξένωση των πολιτών ;

Ποιο το περιεχόμενο της αριστοδημοκρατίας του Αριστοτέλη;

Πως ερμηνεύεται η μετατόπιση του κέντρου βάρους του φιλοσοφικού στοχασμού από την πόλη στο άτομο ή σε άλλες κοινότητες;

Ποιο το πραγματικό περιεχόμενο του «Λάθε βιώσας» του Επικούρου;

Μακιαβέλι(1469-1527)

Σε αντίθεση με τον Θωμά Ακινάτη, τελευταίο υπερασπιστή της ενότητας εγκόσμιας και θεϊκής εξουσίας, κατά τον οποίο το κράτος αντλεί την εξουσία του από τον Θεό, ο Μακιαβέλι αρχίζει να βλέπει το κράτος με ανθρώπινο μάτι και να συναγάγει τους φυσικούς νόμους του με τη λογική και την εμπειρία και όχι με τη θεολογία.

Το έργο του δεν συνίσταται μόνον, ούτε κυρίως σε αυτό που συνήθως νοείται σαν μακιαβελισμός, (ο σκοπός αγιάζει τα μέσα) άλλα όπως υπογραμμίζει ο Γκράμσι, πρόκειται για μια έκφραση του στοχασμού της λαϊκής συνείδησης και της κραυγής απόγνωσης του λαού κάτω από τις συνθήκες του κατακερματισμού και της διαφθοράς που επικρατούσαν στην Ιταλία. Πρόκειται για μια περίοδο η οποία χαρακτηρίστηκε ως περίοδος «των τιποτένιων και των τυχοδιωκτών» , η οποία κατά την αντίληψη του Μακιαβέλι απαιτούσε ένα ισχυρό απελευθερωτή ηγεμόνα ικανό να αναχαιτίσει τον ανταγωνισμό και τη φθοροποιό συνεχή διαπάλη η οποία θα οδηγούσε στην αναρχία. Το κράτος είναι για αυτόν ο προστάτης της κοινωνίας και κάθε εσωτερική αναταραχή ο εχθρός της.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, απέναντι στη χριστιανική ηθική, ο Μακιαβέλι αντιπαραθέτει μια ηθική της αποτελεσματικότητας, η οποία ως στόχο είχε τη χρηστή και αποτελεσματική διακυβέρνηση μιας ενιαίας Ιταλίας. Η σημασία που αποδίδει στη δημιουργία τακτικού στρατού ως πόλο συσπείρωσης του ιταλικού έθνους εντάσσεται σε αυτή την ενοποιητική συλλογιστική του.

Ο Μακιαβέλι απέναντι στα συμφέροντα της αριστοκρατίας και του παπισμού υπήρξε ο υπερασπιστής του ανερχόμενου εμπορικού και βιοτεχνικού κόσμου των ιταλικών πόλεων, στις οποίες ως σημειωθεί πρωτοεμφανίστηκαν δίχως να εδραιωθούν οι κεφαλαιοκρατικές σχέσεις παραγωγής.

Σε αυτά τα πλαίσια εντάσσεται κατ' αναλογία του Κένταυρου, Χείρωνα, το δίπολο «λιοντάρι, αλεπού», δηλαδή το δίπολο της δύναμης και του δόλου, του φόβου και της πονηριάς, το οποίο και αποτελεί απαραίτητο συστατικό ενός ικανού και αποτελεσματικού ηγεμόνα, ο οποίος θα πρέπει πέρα της δύναμης ή βίας, να επιδιώκει να αποσπά και την συναίνεση του λαού.

Αν όμως αυτός ο λαός ήταν αδιάφθορος τότε κατά τον Μακιαβέλι, η κρίση του θα ήταν πιο σημαντική από εκείνη του ηγεμόνα, πράγμα που σημαίνει ότι το δίπολο βίας, δόλου και η απολυταρχία που αντιστοιχεί σε αυτό προβάλλεται από αυτόν όχι ως γενική αρχή διακυβέρνησης, αλλά ως αρχή κάτω από τις επικρατούσες συνθήκες .

Αυτό αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι σε άλλο του σημαντικό έργο, τις «Διατριβές για την πρώτη δεκαετία του Τίτου Λίβιου», σε αντίθεση από τον

«Ηγεμόνα», ο Μακιαβέλι υπερασπίζεται μάλλον τη δημοκρατία παρά την απολυταρχία.

Στην κάθε περίπτωση ο Μακιαβέλι θεμελιωτής της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας, προβάλλει ήδη το δίπολο βίας, δόλου σαν απαραίτητο και θεμελιακό χαρακτηριστικό της κρατικής αστικής εξουσίας κάτι που όπως θα δούμε στη συνέχεια αν και όχι πάντοτε τόσο άμεσα πράττουν και οι άλλοι πολιτικοί φιλόσοφοι.

Η κύρια συμβολή του Μακιαβέλι στην πολιτική θεωρία και τη θεωρία του κράτους είναι από τη μια , όπως υπογραμμίζεται από τους Μαρξ, Ένγκελς στην «Γερμανική Ιδεολογία», (εκδόσεις Gutenberg τόμος 2, σελίδα 37) ότι «η θεωρητική αντίληψη της πολιτικής χειραφετείται από την ηθική κάτι που είχε ως συνέπεια η πολιτική να μελετάται σαν κάτι το αυτοτελές», ...ενώ «η δύναμη παρουσιάζεται πια σαν η βάση του Δικαίου».

Με άλλα λόγια με τον Μακιαβέλι, το σύγχρονο κράτος αντιμετωπίζεται πια στην πραγματική του βάση και όχι αποστεωμένο από τη δύναμη-βία-καταναγκασμό που αποτελεί έναν από τους δυο βασικούς πυλώνες του. Από την άλλη η συμβολή του συνίσταται στην ανάδειξη του άλλου του πυλώνα του δόλου. Έτσι ο Μακιαβέλι ακολουθούμενος ως προς αυτό από τον Χομπς, τον Σπινόζα... απομυθοποιεί το κράτος, το κοσμικοποιεί το επαναφέρει με τα πόδια κάτω και το κεφάλι επάνω και ταυτόχρονα αναδεικνύει το πραγματικό του περιεχόμενο.

Ερωτήσεις: Ποια η σχέση πολιτικής και ηθικής στον Μακιαβέλι;

Πως περιγράφει ο Μακιαβέλι το δίπολο καταναγκασμού, συναίνεσης και ποια η προσφορά του στη θεωρία του κράτους;

Γενικά περί των θεωριών του Συμβολαίου

-Οι θεωρητικοί του Συμβολαίου όπως άλλωστε όλοι οι πολιτικοί φιλόσοφοι επηρεάζονται τόσο από τις κυρίαρχες αντιλήψεις των φυσικών επιστημών της εποχής τους (στην προκειμένη περίπτωση κυρίως την μηχανική), όσο και από την κοινωνική πραγματικότητα που τους περιβάλλει.(εμφάνιση κεφαλαιοκρατικών σχέσεων και τάση κυριαρχίας τους)

-Οι θεωρητικοί του Συμβολαίου και όχι μόνον, χρησιμοποιούν ένα μεθοδολογικό τέχνασμα για να τεκμηριώσουν την εκάστοτε πρόταση τους. Αυτό συνίσταται είτε στο να κατασκευάζεται μια φυσική κατάσταση, ή και μια φύση του ανθρώπου αντίγραφο της υπάρχουσας τάξης, την οποία και επιδιώκουν να τεκμηριώσουν (περιπτώσεις Χομπς, Λοκ) θεωρητικοποιώντας την, είτε αντίθετα προβάλλοντας μια φυσική κατάσταση, ή και μια φύση του ανθρώπου τέτοιες που να απαιτούν την ανατροπή της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων.(περίπτωση Ρουσσώ)

-Το Συμβόλαιο το οποίο είναι εκείνο που οδηγεί στη διαμόρφωση της πολιτικής κοινωνίας και που διασφαλίζει την κοινωνική ειρήνη αποτελεί θεμελιακό στοιχείο της συναινετικής πτυχής της εξουσίας και αυτή κατά τους θεωρητικούς του Συμβολαίου αποσπάται είτε μέσω του δόλου των κυρίαρχων ιδιοκτητών (Ρουσσώ) είτε αποστερώντας τους μη ιδιοκτήτες από τον Λόγο (Λοκ) είτε μέσω κυρίως της βίας ή του φόβου της βίας (Χομπς).

-Στο βαθμό που το κράτος αποτελεί προϊόν συναινετικού συμβολαίου και υποτίθεται ότι διαμορφώθηκε από την ελεύθερη βούληση των πολιτών, αυτό εμφανίζεται να διασφαλίζει το συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας.(Χομπς, Λοκ) Στο βαθμό που αυτό το Συμβόλαιο αντιμετωπίζεται ως προϊόν ανελεύθερης-αλλοτριωμένης βούλησης (Ρουσσώ) τότε είναι ανελεύθερο και μη λαϊκό .

Ερώτηση: Ποιο τέχνασμα ακολουθείται για να προσδιοριστεί κάθε φορά το περιεχόμενο της «φυσικής κατάστασης» στις θεωρίες του συμβολαίου και πως αυτό εκφράζεται σε Χομπς και Λοκ από τη μια και Ρουσσώ από την άλλη ;

Χομπς(1588-1679)

Ο Χομπς επηρεάστηκε από τις επιστημονικές ανακαλύψεις της εποχής του και από την κατάσταση της πατρίδας του της Αγγλίας.

Ντεκάρτ, Μπέικον Γαλιλαίος, Χάρβεϋ, ιδού οι «δάσκαλοι» του Χομπς. Γεωμετρική μέθοδος, πρώιμος υλισμός, ιδέα της υλικής ουσίας ως μοναδικής βάσης της φύσης, αναγωγή της υλικής πραγματικότητας σε μηχανικές έννοιες και κάθε κίνηση ερμηνευμένη με τους νόμους της μηχανικής, ιδού το αντίστοιχο θετικό επιστημονικό υπόβαθρο του Χομπς.

Από την άλλη ο Χομπς επηρεάζεται από τις συνθήκες οι οποίες επικρατούν στην Αγγλία τις παραμονές της αγγλικής αστικής επανάστασης 17 αιώνα, οι αρχές της οποίας εκφράζανε την τάση εξέλιξης ολόκληρης της Ευρώπης.

Η νίκη αυτής της επανάστασης σήμαινε πως «η αστική ιδιοκτησία νίκησε τη φεουδαρχική, το έθνος νίκησε τον κατακερματισμό των επαρχιών, ο ανταγωνισμός τις συντεχνίες, η παιδεία την πρόληψη, η επιχειρηματικότητα την ηρωική τεμπελιά, το δίκαιο της αστικής τάξης τα φεουδαρχικά προνόμια.»

Αυτές τις αρχές επεδίωξε να εκφράσει και ο Χόμπς προσπαθώντας μάλιστα να τις οικουμενικοποιήσει με την αναγωγή τους στην ανθρώπινη φύση.

Για τον Χομπς όπως ο φυσικός κόσμος αποτελείται από την κίνηση και την αλληλεπίδραση ανεξάρτητων μεμονωμένων υλικών σωμάτων έτσι και στον «ανθρώπινο κόσμο» οι άνθρωποι είναι ανεξάρτητοι και μεμονωμένοι. Ταυτόχρονα ο άνθρωπος στη φυσική του κατάσταση είναι για τον Χομπς κακός, ενώ όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι και συνεπώς ο καθένας έχει τη δυνατότητα να καταστρέψει τον άλλο. Πρόκειται για μια κατάσταση κατά την οποία ο κάθε άνθρωπος δεν είναι παρά ένας λύκος για τον συνάνθρωπο του. (homo homini lupus).

Επειδή όμως ο πόλεμος είναι αντίθετος στη διατήρηση της ζωής των ανθρώπων, «η φύση διδάσκει ότι οι άνθρωποι θα πρέπει ν' αναζητήσουν την ειρήνη»(αυτός είναι ο πρώτος νόμος της φύσης) και συνεπώς δε θα πρέπει να διατηρούν το δικαίωμα που έχουν σ'όλα τα πράγματα και τους άλλους ανθρώπους, αλλά να αυτοπεριορίζουν αυτά τα δικαιώματα(δεύτερος νόμος της φύσης)

Μέσω λοιπόν ενός συμβολαίου, οι άνθρωποι είναι υποχρεωμένοι να εναποθέτουν τα δικαιώματά τους σε κάποιον-το κράτος- για να τεθεί έτσι τέρμα σ' αυτήν τη φυσική κατάσταση πολέμου και αναρχίας. Από αυτήν την παραχώρηση δικαιωμάτων συνάγεται ένας τρίτος νόμος της φύσης που ορίζει ότι οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους.

Ο Χομπς συνενώνει το συμβόλαιο ενότητας (pactum unionis) με το συμβόλαιο υποταγής (pactum subietionis)

Ο κυρίαρχος αυτός, το κράτος, ονομάζεται Λεβιάθαν και τούτο διότι είναι εμπνευσμένο από το παντοδύναμο βιβλικό θαλάσσιο τέρας της Παλαιάς Διαθήκης. Αυτό το κράτος εμφανίζεται ως άθροισμα ατομικών συμφερόντων ως ένα προϊόν της συναίνεσης των στοιχείων αυτού του αθροίσματος. Από την ίδια τη φύση του Συμβολαίου οι πολίτες παύουν να έχουν οποιοδήποτε δικαίωμα απέναντι του. Έτσι η θεωρία του Συμβολαίου επεκτείνεται σε θεωρία της κυριαρχίας.

Αν και η νομοθετική λειτουργία αποτελεί τη θεμελιακή αρμοδιότητα της κυρίαρχης κρατικής δύναμης, επειδή αυτή πρέπει να έχει στη διάθεση της τα μέσα για να επιβάλλει τους νόμους, πρέπει να έχει καταναγκαστικό χαρακτήρα, να ασκεί βία στους πολίτες του.

Στόχος των νόμων θα πρέπει να είναι η διασφάλιση και διεύρυνση της ιδιοκτησίας, η καταπολέμηση της οκνηρίας και της σπατάλης, η ενίσχυση της φιλοπονίας και της αποταμίευσης, η προώθηση του εμπορίου, κ.λ.π.

Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Μακφέρσον (Ατομικισμός και ιδιοκτησία, εκδ. Γνώση, σελ.36) «η φυσική κατάσταση της ανθρωπότητας» στον Χομπς δεν αναφέρεται στον «φυσικό» άνθρωπο κατ' αντίθεση με τον πολιτισμένο άνθρωπο, αλλά ειδικά σε ανθρώπους με πολιτισμένες επιθυμίες.» Έτσι όλες οι «λογικές» επιθυμίες του φυσικού ανθρώπου δεν είναι άλλες από τις επιθυμίες του ανθρώπου της εποχής του.

Αυτό που επιχειρεί ο Χομπς είναι να συνάγει το δέον από το ον. Σε αυτά τα πλαίσια υποχρεώνεται να συνδέσει το φυσιολογικό, ατομικό, με το κοινωνικό διακόπτοντας την ντετερμινιστική, μηχανιστική του αντίληψη με κοινωνικούς προσδιορισμούς.

Τελικά ο ατομικισμός του για να επιβιώσει και ν' αναπτυχθεί προϋποθέτει τον κρατισμό και το απολυταρχικό κράτος. Τα πολιτικά του συμπεράσματα είναι άκρως αντιφιλελεύθερα και απολυταρχικά, ενώ στη συλλογιστική του η κρατική εξουσία καταλήγει να υπερέχει σαφώς των δικαιωμάτων του ατόμου.

Ερωτήσεις : Ποια η σχέση ανάμεσα στην επικρατούσα την εποχή του αντίληψη για το φυσικό κόσμο και τον ατομισμό του Χομπς;

Ποιο το πραγματικό περιεχόμενο της φυσικής κατάστασης του Χομπς και πιο το περιεχόμενο των τριών νόμων της φύσης του Χομπς;

Ποιος ο χαρακτήρας του συμβολαίου του Χομπς;

Λοκ (1632-1704)

Ο Λοκ επηρεασμένος από τον Χομπς αν και από διαφορετική αφετηρία τον ακολουθεί μέχρις ένα σημείο, τόσο μεθοδολογικά όσο και ουσιαστικά, ταυτόχρονα όμως διαφοροποιείται από αυτόν ως προς τα εμφανή τουλάχιστον πολιτικά του συμπεράσματα.

Ο Λοκ υπήρξε γέννημα από τη μια του διαφωτισμού του οποίου ήταν πρόδρομος και δάσκαλος, από την άλλη του ταξικού συμβιβασμού του 1688, ενός συμβιβασμού ανάμεσα σε αστική τάξη, αριστοκρατία και κλήρο.

Για τον Λοκ ο φυσικός άνθρωπος εμφανίζεται ως ο λογικός πρόδρομος μιας νέας πραγματικότητας της αστικής, η οποία σε αντίθεση με τη φεουδαρχία εμφανίζεται ως ευημερία για όλους. Και αυτό αποτελούσε έκφραση μιας εικόνας που προέρχονταν από την ανωριμότητα των αστικών σχέσεων της περιόδου της μανιφατούρας.

Ο Λοκ ξεκινά από έναν ταυτόσημο με τον Χομπς ατομικισμό ενώ θεωρεί και αυτός ότι οι άνθρωποι είναι ίσοι κατά τη φυσική κατάσταση.

Αυτή η φυσική κατάσταση διέπεται από ένα νόμο της φύσης το Λόγο ο οποίος οδηγεί τους ανθρώπους να μην βλάπτουν τη ζωή, την ελευθερία και τα αγαθά των συνανθρώπων τους. Έτσι η ελευθερία του καθενός περιορίζεται από τη λογική.

Η ιδιωτική ιδιοκτησία θεωρείται ότι υπάρχει από την φυσική κατάσταση μια και η επενέργεια της εργασίας σε οποιοδήποτε αντικείμενο το καθιστά ιδιοκτησία εκείνου που δούλεψε πάνω σε αυτό. Ο Λοκ ανοίγει έτσι το δρόμο στη θεωρία της αξίας. Ταυτόχρονα ο κάθε άνθρωπος εφόσον είναι κάτοχος του Λόγου, κατανοεί ότι μπορεί να ιδιοποιηθεί μόνο τόσα ώστε να υπάρχει «αρκετό και εξ' ίσου καλό » υπόλοιπο και για τους άλλους.

Όμως ορισμένοι μη φερόμενοι έλλογα, μπορεί να μην σέβονται την ιδιοκτησία των άλλων, οπότε η φύση επιτρέπει στον καθένα να υπερασπίζεται τον αθώο και να τιμωρεί εκείνους που τον βλάπτουν. Κάτω από αυτές τις συνθήκες που ο καθένας μπορεί να μετατραπεί σε δικαστή του εαυτού του, είναι αναγκαίο να διαμορφωθεί μια κατάσταση οργανωμένης, συγκροτημένης κοινωνίας, στα πλαίσια της οποίας θα αποτρέπεται την αυθαιρεσία.

Το πέρασμα από τη φυσική κατάσταση σε αυτήν την πολιτική-κρατική κοινωνία διενεργείται και στον Λοκ μέσω ενός συμβολαίου. Πρόκειται για ένα συμβόλαιο το οποίο σε αντίθεση με εκείνο του Χομπς διαμορφώνεται σε δυο διαφορετικές φάσεις. Σε μια πρώτη φάση οι άνθρωποι της φυσικής κατάστασης αποφασίζουν να αποτελέσουν μια πολιτική κοινωνία στην οποία

τις αποφάσεις θα παίρνει η πλειοψηφία. Σε μια δεύτερη φάση αυτή η πλειοψηφία επιλέγει μια ανώτερη πολιτική εξουσία. Ακόμη σε αντίθεση με το συμβόλαιο του Χομπς οι άνθρωποι μεταβιβάζουν μόνο το δικαίωμα τιμωρίας στην πολιτική εξουσία, αν και για όσο διάστημα έχει εκλεγεί αυτή η εξουσία, ο λαός είναι ουσιαστικά αποστερημένος από αυτήν.

Αυτή η εξουσία περιορίζεται από το φυσικό δίκαιο και τους νόμους, ενώ ο λαός έχει δικαίωμα αντίστασης απέναντι της. Επίσης σε αντίθεση με τον Χομπς, ο Λοκ είναι υπέρ της διάκρισης των εξουσιών, εκφράζοντας με αυτόν τον τρόπο τον κοινωνικό συμβιβασμό του 1688.

Όπως ο Χομπς έτσι και ο Λοκ έθεσε αναδρομικά μέσα στη φύση των ανθρώπων και της κοινωνίας ορισμένες προσχηματικές αντιλήψεις για τη φύση του ανθρώπου και της κοινωνίας στο δέκατο έβδομο αιώνα. Κυρίως αυτό συμβαίνει με το δικαίωμα της ιδιοκτησίας το οποίο και μετατρέπεται σε φυσικό δικαίωμα.

Όμως ενώ ο Λοκ θέτει αρχικά ένα όριο όσον αφορά στην ιδιοκτησία, « η εφεύρεση του χρήματος και η σιωπηρή συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων να του αποδώσουν αξία», καθώς και η αποσύνδεση ιδιοποίησης και εργασίας, αναιρεί αυτό το όριο και έτσι η ιδιοκτησία μπορεί πια να αυξηθεί απεριόριστα.

Τούτο σημαίνει ότι ήδη στη φυσική κατάσταση και μάλιστα με κοινή συναίνεση διαμορφώνεται ήδη μια ταξική κοινωνία στην οποία υπάρχουν ιδιοκτήτες και μη ιδιοκτήτες. Και το πιο σημαντικό είναι ότι ο Λοκ σε αντίθεση με τις περί ισότητας διακηρύξεις του, υποστηρίζει ότι οι ιδιοκτήτες είναι κύριοι του Λόγου, πλήρως έλλογοι, ενώ οι μη ιδιοκτήτες δεν έχουν την ικανότητα να ζήσουν έλλογα, ούτε στη φυσική κατάσταση, ούτε στα πλαίσια της πολιτικής κοινωνίας.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες η δημιουργία της πολιτικής κοινωνίας καθώς και η πλήρης συμμετοχή σε αυτήν δεν μπορεί παρά να αναφέρεται στους κατόχους του Λόγου, δηλαδή στους κατέχοντες την ιδιοκτησία.

Στην πραγματικότητα η πολιτική κοινωνία του Λοκ, δεν είναι παρά «μια μετοχική εταιρία με μετόχους τους ιδιοκτήτες», ενώ η λαϊκή κυριαρχία είναι στην ουσία της η αστική κυριαρχία. Τελικά όπως υπογραμμίζει ο Μακφέρσον (ο.π σελ.340) «ο ατομικισμός του Λοκ, ατομικισμός μιας αναδυόμενης καπιταλιστικής κοινωνίας, δεν αποκλείει αλλά αντίθετα απαιτεί την υπεροχή του κράτους έναντι του ατόμου», και μάλιστα ενός κράτους των ιδιοκτητών.

Ερωτήσεις: Ποιες οι διαφορές ανάμεσα σε Χομπς και Λοκ αναφορικά με τη φυσική κατάσταση και το συμβόλαιο;

Με ποιο τρόπο ο Λοκ αυτοανατρέπει τη θεωρία του περί λαϊκής κυριαρχίας;

Ποιος ο ρόλος του κράτους στην φιλελεύθερη συλλογιστική του Λοκ;

Μοντεσκιέ (1689-1755)

Σε αντίθεση με τους θεωρητικούς του Συμβολαίου ο Μοντεσκιέ όπως προκύπτει από το έργο ζωής του, «Το πνεύμα των νόμων», δεν αναζητά τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας σε κάποια φυσική κατάσταση του ανθρώπου, ούτε στη θεοκρατική προέλευση της.

Για αυτόν το «πνεύμα» των νόμων ή με άλλα λόγια η φύση τους, η αρχή τους προσδιορίζεται κάθε φορά από τον πολιτισμό και τις κοινωνικές συνθήκες κάθε λαού στην κάθε ιστορική περίοδο. Έτσι ο Μοντεσκιέ δεν οδηγείται στη αφαίρεση της «φυσικής κατάστασης» αλλά από την παρατήρηση των στοιχείων της κοινωνικής πραγματικότητας και των μεταξύ τους αντιθέσεων και σχέσεων, συνθέτει τις αρχές που διέπουν την κοινωνική οργάνωση.

Αυτή η μεθοδολογική αρχή που είναι και η πιο σημαντική συμβολή του Μοντεσκιέ στην πολιτική θεωρία, έστω και αν συχνά εκδηλώνεται με μάλλον απλοϊκό τρόπο πχ όταν αναφέρεται στο ρόλο των γεωγραφικών συνθηκών και του κλίματος στη διαμόρφωση των πολιτευμάτων, αποτελεί ταυτόχρονα και το θεμέλιο της συναίνεσης προς τους νόμους και κατ' επέκταση προς την πολιτική εξουσία εφόσον η υπακοή προς τους νόμους προκύπτει ακριβώς από το γεγονός ότι αυτοί αντανakλούν την υπάρχουσα πραγματικότητα και όχι από τον θεοκρατικό ή φυσιοκρατικό τους χαρακτήρα.

Ταυτόχρονα το γεγονός ότι ο Μοντεσκιέ τάσσεται υπέρ του σεβασμού των εθίμων στα οποία θεωρεί ότι οι νόμοι δεν μπορούν να αντιτεθούν, είναι ενισχυτικό αυτού του συναινετικού κλίματος απέναντι στους νόμους.

Ένα δεύτερο σημαντικό στοιχείο της συλλογιστικής του Μοντεσκιέ που συμβάλει στο να καταστήσει την πολιτική εξουσία συναινετικά αποδεκτή, είναι η ισορροπία και η κοινωνική συναίνεση που προκύπτει από τη διάκριση των εξουσιών που προτείνει.

Θαυμαστής της Αγγλικής πραγματικότητας και της συνταγματικής μοναρχίας και ταυτόχρονα του αριστοκρατικού φιλελευθερισμού, τοποθετείται υπέρ μιας συνταγματικής μοναρχίας στα πλαίσια της οποίας η αριστοκρατία θα έχει μια προνομιακή θέση. Η μοναρχία που προτείνει δεν είναι μια απόλυτη μοναρχία, αλλά μια μετριοπαθής μορφή διακυβέρνησης στα πλαίσια της οποίας θα συμβιβάζονται τα διάφορα συμφέροντα τα οποία ο Μοντεσκιέ επιδιώκει να εκφράζονται από αυτήν.

Και ναι μεν κυβερνάει ένας μόνον άνθρωπος, ο μονάρχης, όμως από τη μια αυτός κυβερνάει στη βάση σταθερών και καθορισμένων νόμων, από την άλλη κυβερνάει με τη συνεργασία υποταγμένων σε αυτόν ενδιάμεσων σωμάτων τα οποία και αποτελούν «ενδιάμεσα κανάλια μέσω των οποίων

ρέει η εξουσία». Αυτά τα ενδιάμεσα σώματα είναι η αριστοκρατία, ο κλήρος και οι πόλεις με τα προνόμια τους.

Επειδή όμως στην κάθε περίπτωση η όποια εξουσία έχει την τάση να αυτονομείται και να γίνεται αυταρχική και «η εξουσία [είναι που] συγκρατεί την εξουσία», έρχεται ο διαχωρισμός των λειτουργιών ο οποίος και στην ουσία είναι μια μορφή αρμονικής συγκυριαρχίας ανάμεσα στο βασιλιά, την αριστοκρατία και την αστική τάξη.

Στην πραγματικότητα δεν πρόκειται εδώ για μια απλή νομικιστική θεώρηση του διαχωρισμού των εξουσιών, αλλά για μια πολιτικο-κοινωνική θεώρηση ισορρόπησης κοινωνικών δυνάμεων, η οποία σε ένα βαθμό επιδιώκει να καθιερώσει την υπεροχή μιας από αυτές της αριστοκρατίας.

Έτσι αν και ο Μοντεσκιέ δεν προβλέπει όπως ο Λοκ κάποιο δικαίωμα εξέγερσης προσπαθεί μέσα από δικλίδες, προληπτικά να αποφύγει τη μετατροπή της μοναρχίας σε δεσποτισμό.

Μια λιγότερο διαδεδομένη πτυχή της συλλογιστικής του Μοντεσκιέ, η οποία και αυτή συμβάλλει στο συναινετικό κλίμα απέναντι στην εξουσία, συνίσταται στην πρόταση του στα πλαίσια της μοναρχίας να λειτουργεί ένα στοιχειώδες κράτος πρόνοιας. Έτσι κατά τον Μοντεσκιέ το κράτος οφείλει σε όλους τους πολίτες του τη διασφάλιση της επιβίωσης τους, τροφή, μια αξιοπρεπή ένδυση, ένα τρόπο ζωής που να μην είναι αντίθετος με τους κανόνες της υγιεινής, ενώ θα πρέπει να φροντίζει τους ασθενείς, τους ηλικιωμένους, τα ορφανά και γενικότερα να παίρνει μέτρα κατά της δυστυχίας.

Ας σημειωθεί ότι αυτή η πτυχή του έργου του Μοντεσκιέ άσκησε σημαντική επίδραση σε ανθρώπους όπως ο Σαιν Ζυστ και ο Μαρά ο οποίος μάλιστα θεωρούσε τον Μοντεσκιέ σαν την πλέον σημαντική προσωπικότητα του αιώνα.

Τέλος είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι ο Μοντεσκιέ καταγγέλλει ότι η γενικευμένη εμπορευματοποίηση οδηγεί σε μια αντιπαράθεση ιδιωτικών συμφερόντων και συνεπαγόμενα σε ένα εγωιστικό ατομισμό ο οποίος και αποδυναμώνει τη συνοχή του κοινωνικού ιστού.

Ερώτηση : Ποια είναι τα στοιχεία εκείνα τα οποία προβάλλει ο Μοντεσκιέ έτσι ώστε να καταστήσει συναινετικά αποδεκτή την πολιτική εξουσία και πως με ποιόν τρόπο αυτά λειτουργούν προς αυτήν την κατεύθυνση;

Ρουσσώ (1717-1778)

Σε αντίθεση με τους στοχαστές που προηγήθηκαν ο Ρουσσώ όχι μόνον ασκεί κριτική στους φεουδαρχικούς θεσμούς, αλλά θέτει σε αμφισβήτηση συνολικότερα την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων του ΙΗ' αιώνα, όπου όπως παρατηρεί στο «Κοινωνικό Συμβόλαιο: «η ισότητα δεν είναι παρά φαινομενική και απατηλή: δε χρησιμεύει παρά να διατηρεί το φτωχό στην αθλιότητα και να επιτρέπει στον πλούσιο τον σφετερισμό. Στην πράξη οι νόμοι είναι πάντοτε χρήσιμοι για αυτούς που κατέχουν και επιβλαβείς γι' αυτούς που δεν έχουν τίποτα.».

Ακόμη σε αντίθεση με τον Χομπς και τον Λοκ, ο Ρουσσώ δεν αναζητά να συναγάγει το δίκαιο από την επικρατούσα τάξη, ούτε ανατρέχει στη φυσική κατάσταση ή στη θεία πρόνοια για να την δικαιολογήσει. Απορρίπτει τόσο τις θεωρίες του θείου φυσικού δικαίου όσο και εκείνες περί φυσικής προέλευσης της ανισότητας, τη ρίζα της οποίας εντοπίζει στην ιδιωτική ιδιοκτησία, η οποία ούτε αυτή θεωρεί ότι υπήρχε ανέκαθεν.

Πρότυπο διαλεκτικής σκέψης, ιδιαίτερα στο έργο του για την κοινωνική ανισότητα, είκοσι τρία χρόνια πριν τη γέννηση του Χέγκελ, ξεκινάει από μια κατάσταση ισότητας και ελευθερίας και δείχνει πως με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και τον καταμερισμό της εργασίας, η ανθρωπότητα όχι μόνον προχώρησε μπροστά, αλλά ταυτόχρονα πως έκανε και βήματα προς τα πίσω όσον αφορά στην υπόθεση της ισότητας και γενικότερα της κοινωνικής οργάνωσης.

«Ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος και παντού βρίσκεται πίσω από τα σίδερα»

«Είναι αδιαμφισβήτητο [...] ότι οι λαοί έβαλαν επικεφαλής τους αρχηγούς για να υπερασπίζονται την ελευθερία τους και όχι για να τους υποδουλώνουν. Και όμως οι αρχηγοί αυτοί μεταβάλλονται σε καταπιεστές των λαών εντείνοντας την καταπίεση ως το σημείο όπου η ανισότητα σπρωγμένη ως το κορύφωμα της μεταβάλλεται στο αντίθετο της, γίνεται η αιτία, η βάση της ισότητας».

Κάτω από αυτό το πρίσμα το ζητούμενο είναι η ανατροπή της ανισότητας και του «Συμβολαίου», το οποίο την κατοχυρώνει, η άρνηση της άρνησης και η διαμόρφωση μέσω ενός νέου κοινωνικού Συμβολαίου, μιας άλλης κοινωνίας δίχως πλούσιους και φτωχούς αφεντικά και υποτακτικούς. Έτσι ο Ρουσσώ όχι μόνον προβλέπει τους επαναστατικούς τρανταγμούς που έρχονται με τη γαλλική επανάσταση, αλλά και τους επόμενους που θα προκαλούνται όσο θα παραμένει και θα εντείνεται η κοινωνική ανισότητα. Ο λαός έχει κατά τον

Ρουσώ όχι μόνο δικαίωμα αλλά και υποχρέωση να ανατρέψει το κράτος των πλουσίων.

Ο Ρουσώ τοποθετείται ευθύς εξ αρχής στο επίπεδο της αντίθεσης εκείνου που υπάρχει και εκείνου που πρέπει να υπάρξει και ακολουθεί μια κίνηση ορμώμενος από το τέλος, το τελικό οραματικό ζητούμενο και όχι από την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων.

Αφού λοιπόν ο Ρουσώ καταλήξει στο συμπέρασμα ότι τα υπάρχοντα κράτη είναι κράτη που εξυπηρετούν τα συμφέροντα των πλουσίων σφετεριστών και όχι όλου του λαού, και τούτο μέσω του δόλου των ιδιοκτητών οι οποίοι εμφανίζουν τα συμφέροντα τους σαν γενικό συμφέρον (« όποιος έφραξε πρώτος ένα κομμάτι γης και σκέφτηκε να φωνάξει «αυτό είναι δικό μου» και βρήκε ανθρώπους τόσο απλοϊκούς που να πιστέψουν τα λόγια του, αυτός είναι ο αληθινός ιδρυτής της πολιτικής κοινωνία»), αφού μέσα από τη σημαντική διαφοροποίηση «βούλησης της πλειοψηφίας» και «γενικής βούλησης», αποκαλύπτει ότι η θέληση της πλειοψηφίας είναι μια ανελεύθερη, εφόσον αλλοτριωμένη βούληση, επιδιώκει την ανατροπή αυτής της κατάστασης και την εγκαθίδρυση μιας πολιτείας, η οποία θα στηρίζεται στη συμμετοχή ενός συνειδητοποιημένου και πολιτικά ενεργού λαού.

Το Συμβόλαιο του Ρουσώ δεν είναι ένα Συμβόλαιο ανάμεσα στους ανθρώπους και κάποιον κυρίαρχο, ούτε καν ένα συμβόλαιο ανάμεσα στους ανθρώπους, αλλά ένα συμβόλαιο του καθενός με τον εαυτό του, έτσι που η πολιτική κοινωνία που γεννιέται από αυτό να είναι στην πραγματικότητα ένα άθροισμα ατομικών βουλήσεων. «Δεν πρόκειται για μια σύμβαση ενός ανώτερου μ' ένα κατώτερο, αλλά για μια σύμβαση του σώματος με καθένα από τα μέλη του». Πρόκειται για μια αθροιστική συνειδητή θέληση, που οδηγεί στη ίδρυση ενός συνεταιρισμού του οποίου όλα τα μέλη θα είναι ίσα. Ο νέος κυρίαρχος που διαμορφώνεται με αυτόν τον τρόπο δεν είναι άλλος από τον Λαό, ο οποίος δεν μπορεί παρά να αντιπροσωπεύεται από αυτόν τον ίδιο και όχι από ενδιάμεσα σώματα. Έτσι για τον Ρουσώ η δημοκρατία είτε θα είναι άμεση και θα έχουμε να κάνουμε με μια αυτοδιευθυνόμενη κοινωνία, με μια ενιαία, αδιαίρετη λαϊκή εξουσία, είτε δεν θα πρόκειται για λαϊκή κυριαρχία.

Σε αυτά τα πλαίσια οι οποίοι διαχειριστές των δημοσίων υποθέσεων, θα πρέπει να αντιμετωπίζονται σαν «υπάλληλοι του λαού» και επειδή «κάθε κυβέρνηση έχει τη φυσική τάση να σφετερίζεται την εξουσία», θα πρέπει να παίρνονται μέτρα για την αποφυγή της απόσπασης των διαχειριστών από τα λαϊκά συμφέροντα.

Βάση της νέας πολιτείας θα είναι μεν η ιδιοκτησία, αυτή όμως θα είναι ίση για όλους. Εδώ εντοπίζεται και η κύρια αντίφαση του σχήματος του Ρουσώ μια που η ιδιοκτησία «πηγή κάθε κακού» αποτελεί τη βάση και της νέας κοινωνίας.

Ερωτήσεις : Ποιος κατά τον Ρουσώ ο ρόλος της ιδιοκτησίας στο πέρασμα από τη φυσική κατάσταση σε αυτήν της ανισότητας;

Σε τι διαφέρει το συμβόλαιο του Ρουσσώ από εκείνα του Χοπμς και Λοκ;
 Ποια η σημασία της διάκρισης ανάμεσα σε «βούληση της πλειοψηφίας» και
 «γενική βούληση» στη συλλογιστική του Ρουσσώ;
 Πως αντιμετωπίζει ο Ρουσσώ το ρόλο της κυβέρνησης;
 Μαρξ Ι (1818-1883)

Οι Μαρξ-Ένγκελς σε αντίθεση με τα μέχρι τότε κυρίαρχα ρεύματα με βάση τα οποία το κράτος είναι είτε η ενσάρκωση της «απόλυτης ιδέας» (Hegel) είτε προϊόν ενός κοινωνικού συμβολαίου, οπότε και εκφράζει τα συμφέροντα της κοινωνίας στο σύνολο της, υποστηρίζουν ότι είναι η κοινωνία που γεννά το κράτος και όχι το αντίστροφο και ότι αυτό εκφράζει τα συμφέροντα της κυρίαρχης οικονομικά τάξης.

Η κοινωνία γεννά το κράτος σε μια ορισμένη βαθμίδα της εξέλιξης της κάτω από την «πίεση» των ταξικών αντιθέσεων οπότε και το κράτος είναι πάντοτε όργανο της κυρίαρχης τάξης και ταυτόχρονα μια οργάνωση της κοινωνίας κάτω από την κυριαρχία αυτής της τάξης.

«Σε μια ορισμένη βαθμίδα της οικονομικής εξέλιξης, που αναγκαστικά είναι συνδεδεμένη με τη διάσπαση της κοινωνίας σε τάξεις το κράτος έγινε απαραίτητο εξαιτίας αυτής της διάσπασης[....] Οι τάξεις θα εξαφανιστούν το ίδιο αναπόφευκτα όπως αναπόφευκτα είχαν δημιουργηθεί στο παρελθόν. Με την εξαφάνιση των τάξεων θα εξαφανιστεί αναπόφευκτα και το κράτος.» (Ένγκελς, *Η Καταγωγή της οικογένειας της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*.)

Τι όμως εκφράζει το κράτος; «Το ενδόδατο μυστικό την κρυμμένη βάση όλης της κοινωνικής συγκρότησης, άρα και της πολιτικής μορφής της σχέσης κυριαρχίας και εξάρτησης κοντολογίς της κάθε φορά ειδικής κρατικής μορφής [το βρίσκουμε] στην άμεση σχέση των ιδιοκτητών των όρων παραγωγής με τους άμεσους παραγωγούς».

Το κράτος είναι μια «παρασιτική απόφυση της κοινωνίας», μια δύναμη που βγήκε από την κοινωνία και η οποία τοποθετήθηκε πάνω από αυτήν και όλο και περισσότερο αποξενώνεται από αυτήν», την καταδυναστεύει και υπάρχει για να υπερασπίζεται τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης, η οποία δεν είναι άλλη από την τάξη των ιδιοκτητών των μέσων παραγωγής.

Έτσι το κράτος της εποχής της δουλείας ήταν κράτος για την καταπίεση των δούλων, το κράτος της περιόδου της φεουδαρχίας όργανο των ευγενών για την καταπίεση των κολίγων και των δουλοπάροικων και το σύγχρονο αστικό κράτος είναι όργανο των αστών, «εγγυητής της εκμετάλλευσης» της μισθωτής εργασίας από το κεφάλαιο.

Υπό αυτό το πρίσμα κάθε κράτος δεν είναι παρά μια «δικτατορία» της κυρίαρχης τάξης και αυτό πέρα από την όποια μορφή του, ισχύει και για το αστικό κράτος. Μάλιστα όσο πιο δημοκρατικό είναι αυτό το κράτος τόσο πιο καλύτερα ασκείται αυτή η επί της ουσίας δικτατορία διότι τότε αυτή ενισχύεται από την συναινετική αποδοχή της από την πλειοψηφία. Από τη

άλλη, κάτω από δημοκρατικές συνθήκες αυτή η δικτατορία βρίσκεται σε ένα διαρκή κίνδυνο, διότι με βάση τα αστικά Συντάγματα αυτή δίνει τη δυνατότητα στους από κάτω να διεκδικήσουν πέρα από την πολιτική και την κοινωνική τους χειραφέτηση, ενώ αρνείται στους από πάνω να παραχωρήσουν αυτή τη χειραφέτηση.

Στο ερώτημα για ποιους λόγους, παρά την ταξική φύση του κράτους οι λαϊκές μάζες το αντιμετωπίζουν με σεβασμό αν όχι με κάποια δεισιδαιμονία, και συνεπώς συναινούν στην αποδοχή του, οι κλασικοί απαντούν άμεσα ή έμμεσα προβάλλοντας μια σειρά αιτίες που οδηγούν σε μια τέτοια αντιμετώπιση του αστικού κράτους από τους εκμεταλλευόμενους.

Όσον αφορά άμεσα στο κράτος οι αιτίες αυτές είναι : 1. Ότι το κράτος αποτελεί τη μοναδική μορφή οργάνωσης που υπάρχει 2. ότι ασκεί ορισμένες γενικές λειτουργίες απαραίτητες για την ίδια την ύπαρξη της κοινωνικής ζωής, 3. η ψευδής ή και πραγματική καθολικότητα που το χαρακτηρίζει λόγω του γεγονότος ότι αποτελεί το ενοποιητικό στοιχείο απέναντι στην κατακερματισμένη ιδιωτική κοινωνία. 4. Ο αντικειμενικά καθολικός χαρακτήρας της ίδιας της αστικής τάξης κατά την περίοδο της ακμής της 5. Ότι είναι σχετικά αυτοτελές τόσο από την κυρίαρχη τάξη συνολικά όσο και από μεμονωμένους κεφαλαιοκράτες, (συλλογικός καπιταλιστής μακροπρόθεσμων ταξικών συμφερόντων) 6. Ο ειρηνοποιός αν και ταξικά προσανατολισμένος ρόλος του, 7. Ακόμη προς την ίδια κατεύθυνση συμβάλουν από τη μια ο καθολικός χαρακτήρας των πολιτικών δικαιωμάτων, ή των δικαιωμάτων του πολίτη με προεξέχων το γενικό εκλογικό δικαίωμα, ο οποίος επισκιάζει την ανισότητα των πραγματικών ανθρώπων, και από την άλλη το ίσο αστικό δίκαιο.

Όσον αφορά στην ευρύτερη –πέραν του κράτους- συναίνεση απέναντι στο κυρίαρχο κεφαλαιοκρατικό σύστημα, αυτή κατά τους κλασικούς του μαρξισμού στηρίζεται :

Στο ότι « οι κυρίαρχες ιδέες είναι η ιδεατή έκφραση των κυρίαρχων υλικών σχέσεων», στην αποξένωση, στην πραγμοποίηση, και τον φετιχισμό, που οφείλονται στις κυρίαρχες σχέσεις παραγωγής και δη στην κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας σε σχέση με την αξία χρήσης και της αφηρημένης εργασίας σε σχέση με τη συγκεκριμένη.

Τέλος αυτή η κυριαρχία οφείλεται στο ότι οι αστοί είναι εκείνοι που κατέχουν τα μέσα ιδεολογικής προπαγάνδας, στην εργατική αριστοκρατία, και στην εκβιαστική ενσωμάτωση (βία , φόβο της βίας,) .

Μαρξ II Το ακρατικό όραμα .

Όπως ο Μαρξ αντέστρεψε τη διαλεκτική του Χέγκελ, έτσι που να την τοποθετήσει με το κεφάλι επάνω και τα πόδια κάτω, ήταν της μοίρας του να υποστεί και η δική του συλλογιστική μια παρόμοια αντιστροφή.

Έτσι είτε το μαρξικό κομμουνιστικό όραμα εμφανίζεται ως το αντίθετο του – αυταρχική , κρατική ισοπεδωτική κοινωνίαείτε μέσα όπως η εξουσία της εργατικής τάξης, ο σοσιαλισμός, το κόμμα ,η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων μετατρέπονται σε αυτοσκοπό.

Ας υπενθυμίσουμε λοιπόν επιγραμματικά αυτό το περιεχόμενο του κομμουνιστικού οράματος, το οποίο σε αντίθεση από τις χίμαιρες των ουτοπικών σοσιαλιστών δεν στηρίζεται «καθόλου σε ιδέες, σε αρχές που εφευρέθηκαν ή ανακαλύφθηκαν από τούτο ή εκείνον τον αναμορφωτή του κόσμου, [αλλά] αποτελεί τη γενική έκφραση πραγματικών σχέσεων της πάλης των τάξεων, που υπάρχει στην πραγματικότητα της ιστορικής κίνησης που συντελείται μπρος στα μάτια μας»,¹ ή διαφορετικά αποτελεί «την πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση πραγμάτων»².

Και πριν απ' όλα οφείλουμε να ξεκαθαρίσουμε, ότι στην παραπάνω διατύπωση του «*Κομμουνιστικού Μανιφέστου*» ο τόνος πέφτει στην κίνηση που καταργεί το υπάρχων παρά στο ίδιο το υπάρχων.

Όπως επισημαίνει ο Ένγκελς στο «*Αντί Ντύριγκ*» θα πρέπει να αντιμετωπίζονται τα πράγματα «όχι σαν να ήταν στατικά και δίχως ζωή το καθένα με τη σειρά του, το ένα πλάι στο άλλο, και το ένα μετά το άλλο, όποτε και είναι αλήθεια ότι δε συναντάμε σε αυτά αντιθέσεις[.... αλλά να τα αντιμετωπίζουμε] στην κίνηση τους, στην αλλαγή τους, τη ζωή τους την αμοιβαία αλληλεξάρτηση τους»³.

Άλλωστε το περιεχόμενο της ίδιας της μαρξικής διαλεκτικής είναι τέτοιο που ακόμη και για να γίνει κατανοητό το παρών, αυτό είναι αναγκαίο να αντιμετωπίζεται όχι σαν κάτι μόνιμο και αμετακίνητο, αλλά ως φορέας μιας παρελθούσας ιστορικής εξέλιξης και ταυτόχρονα ως φορέας μιας μελλοντικής εξέλιξης.

Τα πράγματα θα πρέπει να αντιμετωπίζονται όχι μόνον ως έχουν, αλλά και ως γίνεσθαι έτσι που η διαδικασία της μετεξέλιξης τους αποτελεί εξίσου μέρος αυτού που είναι, όσο και οι ιδιότητες που συνδέονται με την εμφάνιση και τη λειτουργία τους κατά την παρούσα στιγμή⁴.

Από αυτήν τη σκοπιά όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Γκιόργκ Λούκατς στο «*Ιστορία και ταξική συνείδηση*», «μόνον όταν ο άνθρωπος είναι σε θέση να συλλάβει το παρών ως γίνεσθαι, αναγνωρίζοντας τις τάσεις των οποίων η διαλεκτική αντίθεση του επιτρέπει να δημιουργήσει το μέλλον, το παρών, το παρών ως γίνεσθαι, γίνεται το παρών του. Μόνον όποιος έχει την έφεση και

τη θέληση να γεννήσει το μέλλον μπορεί να δει τη συγκεκριμένη αλήθεια του παρόντος.»⁵

Έτσι λοιπόν, όπως παρατηρεί ο Λουσιέν Σεβ, ο ρεαλισμός του Μαρξ δεν σημαίνει να αγκυροβολήσουμε στο παρών μέσα σε όλη τη «συγκεκριμενικότητα» του και να αποπέμπουμε το μέλλον σε ένα μακρινό νεφελώδη ορίζοντα όπου δεν θα διακρίνονται παρά αμυδρά ίχνη του ιδανικού.⁶

Αντίθετα η δυνατότητα της προοπτικής είναι πια που ανάγεται σε κριτήριο κριτικής του υπάρχοντος συστήματος, αλλά και της πορείας προς το οραματικό ζητούμενο. Αυτός είναι και ο «πολιτικός ρεαλισμός » του μαρξισμού.

Παρόλο λοιπόν ότι οι κλασικοί και πιο ειδικά ο Μαρξ απέφευγαν « να γράψουν συνταγές για το μαγιστείο του μέλλοντος»,⁷ υπάρχουν στο έργο τους αρκετά στοιχεία που έστω και στις γενικές βασικές του γραμμές προσδιορίζουν το περιεχόμενο της κομμουνιστικής προοπτικής.

Αν λοιπόν προσπαθήσουμε να ορίσουμε το κομμουνισμό θετικά, τον πιο σύντομο και γλαφυρό ορισμό αυτού του οράματος, τον έχει δώσει ο Λουί Αλτουσέρ, όταν περιγράφοντας την ελεύθερη, δημιουργική, πολύμορφη, πέρα από κάθε στείρο καταμερισμό, δραστηριότητα του ίδιου και των συντρόφων του αμέσως μετά την απελευθέρωση από τους Γερμανούς, καταλήγει: «κάθε μέρα ήταν Κυριακή, δηλαδή ο κομμουνισμός»⁸. Και πράγματι ο κομμουνισμός έτσι όπως αυτός προσδιορίζεται από τους κλασικούς, είναι μια αταξική, ακρατική κοινωνία όπου κυριαρχεί η ελεύθερη δραστηριότητα σαν αυτοσκοπός, απέναντι στην καταναγκαστική εργασία, καταναγκαστική, υπό το διπλό πρίσμα της εξάρτησης από τον κεφαλαιοκράτη-εργοδότη και της εκτέλεσης της κάτω από την πίεση της οικονομικής αναγκαιότητας, ή της κάλυψης βιοποριστικών αναγκών, οπότε και ο εργάτης «δεν επιβεβαιώνει αλλά αρνείται τον εαυτόν του στην εργασία»⁹.

Κομμουνισμός σημαίνει η ανθρώπινη δραστηριότητα, να μην αποτελεί κυρίως μέσο για να ζει ο άνθρωπος, αλλά να μετατραπεί αυτή η ίδια σε πρώτη ανάγκη της ζωής, οπότε και η κοινωνία θα γράφει στη σημαία της «από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητες του, στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του».¹⁰

Αυτό το πραγματικό βασίλειο της ελευθερίας, δηλαδή «η ανάπτυξη των δυνάμεων του ανθρώπου σαν αυτός καθαυτός σκοπός»,¹¹ «αρχίζει στην πραγματικότητα εκεί που παύει η εργασία να υπαγορεύεται από ανάγκη και από εξωτερική σκοπιμότητα. Βρίσκεται επομένως από αυτή τη φύση του πράγματος πέρα από τη σφαίρα της καθαυτό υλικής παραγωγής.»¹²

Τότε, όπως παρατηρεί ο Ένγκελς, «παύει ο αγώνας για την ατομική ύπαρξη, οπότε και για πρώτη φορά ο άνθρωπος διαχωρίζεται υπό μια έννοια οριστικά από το ζωικό βασίλειο»¹³.

Ακόμη όμως και η δευτερεύουσα πια, αναγκαία για την κοινωνία βιοποριστική δραστηριότητα, αλλάζει χαρακτήρα από τη στιγμή που τα προϊόντα που παράγονται δεν έχουν πια το χαρακτήρα του εμπορεύματος, και έχουν άμεσα κοινωνικό χαρακτήρα, από τη στιγμή δηλαδή που οι επί μέρους ατομικές παραγωγές των ξεχωριστών παραγωγών, η ατομική δραστηριότητα τους δεν αποτελούν παρά καθρέφτες που αντανακλούν το συνολικό ανθρώπινο είναι.

Ως «κομμουνιστική πια εργασία με την πιο αυστηρή έννοια της λέξης, σημαίνει δωρεάν εργασία [...] εργασία εθελοντική, εργασία έξω από κανόνες, εργασία που προσφέρεται χωρίς να αποβλέπει σε αμοιβή, χωρίς όρους αμοιβής, εργασία που γίνεται από συνήθεια να εργάζεται κανείς για το γενικό καλό.»¹⁴

Η ίδια η διαδικασία της άμεσης παραγωγής, «αν την αντιμετωπίσουμε υπό το πρίσμα του ανθρώπου του μέλλοντος, θα είναι ταυτόχρονα πειθαρχία και πρακτική εξάσκηση, πειραματική επιστήμη, επιστήμη υλικά δημιουργική που θα αντικειμενοποιείται, στην προοπτική του ανθρώπου έτσι όπως αυτός θα έχει διαμορφωθεί στο πέρας αυτής της εξέλιξης, και στον εγκέφαλο του οποίου υπάρχει η συσσωρευμένη γνώση της κοινωνίας»¹⁵.

Πέραν τούτου όμως, κομμουνισμός σημαίνει και εξαφάνιση της υποδουλωτικής υποταγής των ατόμων στον καταμερισμό της εργασίας και της αντίθεσης ανάμεσα στην πνευματική και χειρονακτική δουλειά. Σημαίνει ότι «κανένας δεν έχει αποκλειστική σφαίρα δραστηριότητας, αλλά καθένας μπορεί να τελειοποιηθεί σε οποιοδήποτε κλάδο θέλει, [ότι] η κοινωνία ρυθμίζει τη γενική παραγωγή και έτσι κάνει δυνατό για μένα να κάνω ένα πράγμα σήμερα κι' άλλο αύριο, να κυνηγώ το πρωί, να ψαρεύω το απόγευμα, να φροντίζω τα ζώα το βράδυ, να κάνω κριτική μετά το δείπνο, όπως ακριβώς μου αρέσει, χωρίς ποτέ να γίνομαι κυνηγός, ψαράς, βοσκός, ή κριτικός»¹⁶, σημαίνει τελικά την εναρμόνιση της ύπαρξης με την ουσία του ανθρώπου, «του είναι, (της ζωής) με το όν».¹⁷

Από αυτήν τη σκοπιά, στον κομμουνισμό τη θέση της κατακερματισμένης από τον στενό καταμερισμό της εργασίας, ατομικότητας, παίρνει η ολοκληρωμένη προσωπικότητα ενώ μετατρέπεται σε αυτοσκοπό η συνολική ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων ως τέτοιων, στη βάση της προηγούμενης ιστορικής ανάπτυξης.¹⁸

Έτσι λοιπόν σε αντίθεση από την επικρατούσα περί κομμουνισμού αντίληψη, όσο περίεργο κι' αν φαντάζει αυτό στους περισσότερους, ενώ η κλασική φιλελεύθερη παράδοση πρεσβεύει ότι ο «ατομικισμός όχι μόνον δεν αποκλείει αλλ' αντίθετα απαιτεί την υπεροχή του κράτους έναντι του ατόμου»¹⁹, ο πραγματικός κομμουνισμός κάθε άλλο παρά σημαίνει κρατισμό, ολοκληρωτισμό, περιορισμό της ατομικής ελευθερίας. Μάλιστα όπως πολύ εύστοχα υπογραμμίζει ο Κοστάντσο Πρέβε²⁰ κάθε άλλο παρά ταυτίζονται κολεκτιβισμός και κομμουνισμός. Το αντίθετο μάλιστα, είναι ασυμβίβαστα, ακριβώς διότι η πεμπτουσία του κομμουνισμού είναι η ανεμπόδιστη

ανάδειξη της κοινωνικής ατομικότητας, ή διαφορετικά στον κομμουνισμό το μοναδικό όριο θα είναι η ίδια η μορφή της ατομικής ύπαρξης, οι ιδιαίτερες δυνατότητες του καθενός.

Η ξεχασμένη διατύπωση του «*Μανιφέστου*» με την οποία μάλιστα κλείνει το δεύτερο μέρος του, ξεκαθαρίζει ακριβώς αυτή τη σχέση του ατόμου με το κοινωνικό σύνολο στον κομμουνισμό με τον πιο σαφή τρόπο: «Στην θέση της παλιάς αστικής κοινωνίας, με τις τάξεις και τις ταξικές αντιθέσεις έρχεται μια ένωση όπου η ελεύθερη ανάπτυξη του καθενός είναι και η προϋπόθεση για την ελεύθερη ανάπτυξη όλων». ²¹

Από αυτήν τη σκοπιά ο κομμουνισμός αποτελεί την αρχή της πραγματικής ιστορίας της ανθρωπότητας, της απελευθερωμένης προσωπικότητας και το τέλος της προϊστορίας της, δηλαδή της αποξενωμένης από την ουσία της ανθρώπινη ύπαρξη.

Όταν καμιά φορά θέλοντας να σοκάρω το ακροατήριό μου ορίζω, η αλήθεια είναι κάπως σχηματικά, τον κομμουνισμό ως το βασίλειο της ατομικής πρωτοβουλίας, είμαι βέβαιος ότι είμαι πιο κοντά στην απόδοση του κομμουνιστικού οράματος από ότι οι διάφοροι διαστρεβλωτές του και η κοινή περί αυτού αντίληψη.

Αυτό το βασίλειο της ελευθερίας που μόλις περιγράψαμε «μπορεί να ακμάσει μόνο πάνω στη βάση του βασιλείου της ανάγκης [και] ο βασικός όρος είναι η συντόμευση της εργάσιμης ημέρας.» ²² Έτσι λοιπόν όπως εύστοχα παρατηρεί ο Μισέλ Χουσόν «ο κομμουνισμός συνίσταται κατά βάση στην απελευθέρωση του χρόνου». ²³

Για να φθάσουμε όμως εκεί χρειάζεται μια κατώτερη φάση του κομμουνισμού. Για ποιους λόγους;

Ο Μαρξ μας εξηγεί: «Εδώ έχουμε να κάνουμε με μια κομμουνιστική κοινωνία όχι όπως έχει εξελιχθεί πάνω στη δική της βάση ²⁴ μα αντίθετα όπως ακριβώς προβάλλει από την κεφαλαιοκρατική κοινωνία, με μια κομμουνιστική κοινωνία λοιπόν που από κάθε άποψη οικονομικά, ηθικά, πνευματικά, είναι γεμάτη με τα σημάδια της παλιάς κοινωνίας που από τους κόλπους της βγήκε.

Επομένως ο κάθε ατομικός παραγωγός-ύστερα από τις κρατήσεις –παίρνει πίσω, ακριβώς ότι της δίνει. Αυτό που της έδωσε είναι η ατομική ποσότητα εργασίας.[.....] Παίρνει από την κοινωνία μια απόδειξη ότι πρόσφερε τόση και τόση εργασία [...] και με αυτή την απόδειξη παίρνει από την κοινωνική παρακαταθήκη μέσων κατανάλωσης τόσα, όσα αντιστοιχούν στη δουλειά που ξόδεψε. Την ίδια ποσότητα εργασίας, που έδωσε στην κοινωνία με μια μορφή, την παίρνει πίσω με άλλη μορφή.

Εδώ ολοφάνερα κυριαρχεί η ίδια αρχή που ρυθμίζει την ανταλλαγή εμπορευμάτων, εφόσον είναι ανταλλαγή ίσων αξιών[...]

Όστε εδώ το ίσο δίκαιο εξακολουθεί να είναι κατ' αρχήν το αστικό δίκαιο [...] [και] αυτό το ίσο δίκαιο μπαίνει πάντα σ' ένα αστικό περιορισμό. [Αυτό το δίκαιο] δεν αναγνωρίζει ταξικές διαφορές, γιατί ο καθένας είναι μόνον

εργάτης όπως και ο άλλος, μα αναγνωρίζει σιωπηρά σαν φυσικά προνόμια τις άνισες ατομικές ικανότητες και επομένως την άνιση παραγωγική ικανότητα.[...]

Μα αυτές οι ελλείψεις δε μπορούν να αποφευχθούν στην πρώτη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, όπως έχει ακριβώς βγει ύστερα από μακρόχρονα κοιλοπονέματα, από την κεφαλαιοκρατική κοινωνία. Το δίκαιο δε μπορεί ποτέ να είναι ανώτερο από την οικονομική διαμόρφωση και την καθορισμένη από αυτήν εκπολιτιστική ανάπτυξη της κοινωνίας.

Σε μια ανώτερη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας όταν θα έχει εξαφανιστεί η υποδουλωτική υποταγή των ατόμων στον καταμερισμό της εργασίας και μαζί της και η αντίθεση ανάμεσα στην πνευματική και την σωματική δουλειά, όταν η εργασία θα έχει γίνει όχι μόνο μέσο για να ζεις αλλά και η πρώτη ανάγκη της ζωής, όταν με την ολόπλευρη ανάπτυξη των ατόμων θα έχουν αναπτυχθεί και οι παραγωγικές δυνάμεις και θα αναβλύζουν πιο άφθονα όλες οι πηγές του κοινωνικού πλούτου, τότε μόνο μπορεί να ξεπεραστεί ολότελα ο στενός ορίζοντας του αστικού δικαίου και θα γράψει η κοινωνία στη σημαία της: Από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητες του, στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του!»²⁵

Με άλλα λόγια όπως παρατηρεί πολύ εύστοχα και ο Λένιν, ένας από τους λόγους που καθιστά αναγκαία την κατώτερη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, ή διαφορετικά το σοσιαλιστικό μισοκράτος είναι ότι «η κατάργηση του καπιταλισμού δεν προσφέρει μεμιάς τις οικονομικές προϋποθέσεις [...] για να εργάζονται όλοι χωρίς κανένα κανόνα δικαίου».²⁶

Άλλος λόγος για τον οποίο χρειάζεται η σοσιαλιστική φάση είναι η δύναμη της συνήθειας

Και τέλος η καταστολή των τέως κεφαλαιοκρατών αλλά εν προκειμένω το «κράτος» από ειδική δύναμη που στέκει πάνω από την κοινωνία μετατρέπεται σε γενική δύναμη, δύναμη της συντριπτικής πλειοψηφίας του πληθυσμού ενάντια σε μια ισχνή μειοψηφία οπότε δεν έχουμε να κάνουμε ακριβώς με κράτος αλλά με μισοκράτος ή κομμούνα.

Έτσι λοιπόν στον κομμουνισμό όπως αυτός προκύπτει από τα μακρά κοιλοπονέματα κατά τη διάρκεια του καπιταλισμού²⁷ και τη γέννα που πραγματοποιείται με την παρέμβαση [επανάσταση] του επαναστατικού υποκειμένου, έχουμε δυο φάσεις, τις οποίες «θα μπορούσαμε να ονομάσουμε βαθμίδες της οικονομικής ωριμότητας του κομμουνισμού»,²⁸ ή κατ' αναλογία του καπιταλισμού, φάση τυπικής και φάση ουσιαστικής υπαγωγής της ανθρώπινης δραστηριότητας στον κομμουνισμό.

Όπως κατά τη φάση της τυπικής υπαγωγής στο κεφάλαιο, αυτό υποτάσσει την προϋπάρχουσα χειροτεχνική εργασία, ή τη μικρή αγροτική παραγωγή, έτσι και κατά τη κατώτερη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, η εργασία υπόκειται ακόμη στην κλασική βιομηχανική παραγωγή.

Σε αυτή λοιπόν την πρώτη φάση η καθαυτό κομμουνιστική αρχή, «από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητες του στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του», δεν κυριαρχεί αλλά εφαρμόζεται μερικά.

Όμως αυτή η πρώτη φάση δεν είναι αυτοσκοπός .

«Αρχίζοντας τους σοσιαλιστικούς μετασχηματισμούς, πρέπει να βάζουμε καθαρά μπροστά μας το σκοπό που επιδιώκουν τελικά οι μετασχηματισμοί αυτοί, και συγκεκριμένα το σκοπό της δημιουργίας της κομμουνιστικής κοινωνίας²⁹, που δεν περιορίζεται μόνο στο να απαλλοτριώσει τις φάμπρικες, τα εργοστάσια, τη γη και τα μέσα παραγωγής, που δεν περιορίζεται μόνο σε μια αυστηρή καταγραφή και έλεγχο της παραγωγής και της κατανομής των προϊόντων, μα προχωρεί παραπέρα στην εφαρμογή της αρχής: από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητες του στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του.»³⁰

Ερωτήσεις :

Ποια η μαρξική αντίληψη για το κράτος και πιο ειδικά για το αστικό κράτος;

Ποιοι παράγοντες συμβάλουν έτσι ώστε ειδικά το αστικό κράτος να εμφανίζεται σαν ουδέτερο και να είναι συναινετικά αποδεκτό;

Ποιο το οραματικό ζητούμενο του Μαρξ ;

Πως ερμηνεύεται η αναγκαιότητα παρεμβολής της κατώτερης φάσης της κομμουνιστικής κοινωνίας ή του σοσιαλισμού;

¹ Καρλ Μαρξ, Φρίντριχ Ένγκελς, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Εκδόσεις , *Οδηγητής*, 1986, σελ.55

² Καρλ Μαρξ, Φρ. Ένγκελς , *Η γερμανική ιδεολογία*, εκδόσεις *Gutenberg*, τόμος πρώτος, σελίδα 80

³ Engels, *Anti-Dühring*, Editions Sociales, 1973, page 150

⁴ Βλέπε Bertell Ollman, *La dialectique mise en oeuvre- Le processus d'abstraction dans la méthode de Marx*, Préface de Michael Löwy, Editions Syllepse, 2005, page 116

⁵ Georg Lukats, *Histoire et conscience de classe* , Editions de Minuit . σελίδα 251

⁶ Lucien Sève, *Communisme quell second soufflé?* Edions Sociales, Messidor, 1990, σελ.40-41

⁷ Καρλ Μαρξ, Επίλογος στην Δεύτερη Έκδοση του «Κεφάλαιου» στο Καρλ .Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, Εκδ. Σύγχρονη Εποχή, τόμος πρώτος σελ.23

⁸ Λουί Άλτουσερ, *Το μέλλον διαρκεί πολύ – Τα γεγονότα- Αυτοβιογραφίες*, Εκδόσεις ο Πολίτης, 1992, σελ.373

⁹ Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* , Εκδόσεις, *Γλάρος*, 1975, σελίδα, 95

¹⁰ Καρλ Μαρξ, *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα* , Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, σελ.15

¹¹ Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, τόμος 3, σελιδ.1007

¹² Στο ίδιο, σελ.1007

¹³ Engels, *Anti-Dühring*, Editions Sociales, 1973, σελίδα 319

¹⁴ Λένιν, Από την καταστροφή ενός καθεστώτος στη δημιουργία νέου, Άπαντα, τόμος 40, σελίδα 315

¹⁵ Karl Marx, *Grundrisse*, ό.π. τόμος II σελ.200

¹⁶ Καρλ Μαξ, Φρ. Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία* , Εκδ .Gutenberg . τόμος πρώτος , σελ.80

¹⁷ Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, ό.π., σελ.126

¹⁸ K. Marx, *Manuscripts de 1857-1858 ("Grundrisse")*, Editions Sociales, 1980, .τόμος 1^{ος} σελ.424-425

-
- ¹⁹ Κ.Μπ. Μακφέρσον, *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, Εκδόσεις Γνώση, 1986, σελίδα 340
- ²⁰ Κωσταντσο Πρέβε , *Το ασίγαστο πάθος, Σκέψεις ενός μαρξιστή φιλοσόφου πάνω στην κρίσιμη καμπή της εποχής μας*, Εκδόσεις Στάχυ, 1992 σελ.32
- ²¹ Καρλ Μαρξ, Φρίδριχ Ένγκελς, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Εκδόσεις Οδηγητής, σελίδα 80
- ²² Κ. Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, ό.π. τόμος τρίτος σελ. 1008
- ²³ Michel Husson, *Communisme et le temps libre*, in <http://www.sap-pos.org/fr>
- ²⁴ Η υπογράμμιση δική μου.
- ²⁵ Καρλ Μαρξ, Κριτική του προγράμματος της Γκότα, ό.π., σελ. 13-15.
- ²⁶ Λένιν, *Κράτος και Επανάσταση*, ό.π., σελ.95
- ²⁷ Λένιν, *Ο μαρξισμός για το κράτος*, Άπαντα, τόμος 33, σελ.185
- ²⁸ Λένιν, *Κράτος και Επανάσταση*, ό.π., σελ.98
- ²⁹ Η υπογράμμιση δική μου ΓΡ.
- ³⁰³⁰ Λένιν, *Εισήγηση για την αναθεώρηση του προγράμματος και τη μετονομασία του κόμματος*, στο έβδομο Συνέριο του ΚΚΡ(μπ) 8, Μάρτη 1918, Άπαντα, τόμος 36, σελ.44

Αντόνιο Γκράμσι

Η συμβολή του Γκράμσι στη θεωρία του κράτους, συνίσταται κυρίως στην ανάδειξη του ρόλου της πτυχής της συναίνεσης, πιο ειδικά μέσω της αστικής ιδεολογικής ηγεμόνευσης, στην διατήρηση της αστικής εξουσίας. Ως συνέπεια αυτής της οπτικής γωνίας αντιμετώπισης του αστικού εξουσιαστικού φαινομένου, είναι λογικό να αποδίδεται από τον Γκράμσι και ιδιαίτερη βαρύτητα στην αντίπαλη της αστικής, εργατική ιδεολογία και στο ρόλο της στην ανατροπή της αστικής εξουσίας.

Το κράτος ναι μεν συνεχίζει να συνιστά «συναίνεση θωρακισμένη με καταστολή», όμως το κέντρο βάρους της γκραμισιανής προβληματικής μεταφέρεται από το πεδίο της βίας και του καταναγκασμού, σε εκείνο της ιδεολογικής ηγεμόνευσης και της συναίνεσης.

Σε αυτήν την μετατόπιση συνέβαλε η παρατήρηση ότι παρά τις κρίσεις η αστική εξουσία κατορθώνει να κυριαρχεί και μάλιστα με τη συναίνεση ευρύτερων λαϊκών μαζών, ή με άλλα λόγια για τον Γκράμσι αφετηρία ήταν «η στηριγμένη στη συγκατάθεση σταθεροποίηση του καπιταλιστικού κράτους στη Δύση».

Γι' αυτό και «η επανάσταση στην Ευρώπη θα έχει να κάνει μ' έναν εχθρό απίστευτα πιο σοβαρό[....] για την επανάσταση στην Ευρώπη θα είναι απίστευτα πιο δύσκολο να αρχίσει[....] να ανοίξει το πρώτο ρήγμα στο καθεστώς που την καταπιέζει. Θα της είναι πιο εύκολο να μπει στο δεύτερο και στο τρίτο στάδιο.»

Απέναντι λοιπόν στην πραγματικότητα της Ρώσικης κοινωνίας και τον αυταρχισμό της προεπαναστατικής Ρωσίας, στην οποία το καθεστώς στηρίζονταν κατ' εξοχήν στον κνούτο, ο Γκράμσι αντιμετωπίζει τη «δυτική» πραγματικότητα και αναζητά μια στρατηγική μετάβασης στο σοσιαλισμό που να αντιστοιχεί στη διαφορετική αυτήν πραγματικότητα. Απέναντι στη αστική ηγεμονία επιδιώκει τη διαμόρφωση μιας εργατικής ηγεμονίας, η οποία μέσω του «πολέμου θέσεων» και όχι του «πολέμου κινήσεων» όπως στη Ρωσία θα κατορθώσει να κατακτήσει την εξουσία.

Ο πόλεμος θέσεων αντί της άμεσης μετωπικής επίθεσης του πολέμου κινήσεων, στηρίζεται στην υπόθεση ότι στις σύνθετες συνθήκες των δυτικών κοινωνιών υπάρχουν πολλαπλά χαρακώματα και οχυρά προς κατάληψη στο επίπεδο της ίδιας της κοινωνίας των πολιτών.

Σε αυτά τα πλαίσια, η επανάσταση η οποία και κατά τον Γκράμσι παραμένει αναγκαία και δεν είναι δυνατόν να αντικατασταθεί από μια ρεφορμιστική πολιτική, η οποία άλλωστε είναι συνυπεύθυνη για την αστική ηγεμόνευση, δεν αντιμετωπίζεται μόνον και κατά προτεραιότητα ως πολιτικο-κρατική, αλλά κυρίως ως μια μακροπρόθεσμη κοινωνικό- μορφωτική διαδικασία.

Το αν κατά τον Γκράμσι η ηγεμονία της εργατικής τάξης είναι δυνατόν να κατακτηθεί πριν από την κατάληψη της εξουσίας, έχει αποτελέσει αντικείμενο αντιπαραθέσεων στο χώρο των μαρξιστών στοχαστών. Αυτές οι αντιπαραθέσεις οφείλονται σε μεγάλο βαθμό στις διαφορετικές ως προς τη έκταση της έννοιας της ηγεμονίας ερμηνείες που δίνει ο κάθε στοχαστής.

Στην κάθε περίπτωση αυτό που αναζητά ο Γκράμσι είναι στα πλαίσια του καπιταλισμού, η επαναστατική ιδεολογία, να αγκαλιάσει καταρχήν τους ίδιους τους εργάτες, κάτι που ακριβώς λόγω της αποξένωσης δεν είναι αυτονόητο, και κατά δεύτερο να διαμορφωθεί γύρω από την εργατική τάξη ένα μέτωπο ή μπλοκ κοινωνικών δυνάμεων, τέτοιο που να έχει την ικανότητα μέσα από τη φιλοσοφία της πράξης, δηλαδή από την ενότητα θεωρίας και πράξης, να ανατρέψει την αστική εξουσία.

Αυτή η ενότητα μπορεί κατά τον Γκράμσι να επιτευχθεί μέσα από τον «συλλογικό διανοούμενο» το κόμμα της εργατικής τάξης, μια και « στη σύγχρονη εποχή ο νέος Ηγεμόνας δεν μπορεί να έχει ως πρωταγωνιστή έναν ατομικό ήρωα, αλλά το πολιτικό κόμμα».

Σημασία έχει επίσης, ότι για τον Γκράμσι στο βαθμό που πριν από την κατάκτηση της εξουσίας η εργατική τάξη έχει κατορθώσει να διαμορφώσει ένα πλατύ μέτωπο και να ηγεμονεύει τους συμμάχους της, ή με άλλα λόγια να γίνεται αποδεκτή συναινετικά από αυτούς ως καθολική τάξη, εκφραστής των συμφερόντων όλης της κοινωνίας, μετά την κατάληψη της εξουσίας, και κατά τη διάρκεια της «δικτατορίας του προλεταριάτου», υποχωρεί το σκέλος του καταναγκασμού υπέρ του σκέλους της ηγεμονίας, ενώ ο πρώτος απευθύνεται κυρίως στους αστούς.

Ερωτήσεις: Ποιοι παράγοντες οδήγησαν τον Γκράμσι να στρέψει τον προβληματισμό του προς την ιδεολογική ηγεμόνευση;

Ποιο το περιεχόμενο του πολέμου θέσεων;

Σχολή της Φρανκφούρτης ή «κριτική θεωρία».

Felix Weil, Horkheimer, Fromm, Pollock, Lowenthal, Adorno, Marcuse, From...Benjamin, Bloch... Habermans, ιδού ορισμένα από τα ονόματα τα οποία συνθέτουν στις διάφορες φάσεις της τη Σχολή της Φρανκφούρτης. Και μόνον αυτή η ετερογένεια, και μάλιστα αν συνδυαστεί με τη μετεξέλιξη της σκέψης του καθενός από αυτούς τους στοχαστές αρκεί για να κατανοήσει κανείς ότι δεν είναι δυνατόν να γίνει λόγος για ενιαία διαχρονικά αντίληψη περί κράτους όλων αυτών των στοχαστών. Άλλωστε η πραγματικότητα που κρύβεται πίσω από την ετικέτα «Σχολή της Φρανκφούρτης» είναι γενικότερα πολύμορφη.

Παρόλα αυτά υπάρχει ένας κοινός τόπος που συνδέει αυτούς τους στοχαστές μεταξύ τους και τούτο πέρα από την γενικότερη επιδίωξη τους να εισάγουν στον ιστορικό υλισμό και την χεγγελιανή-μαρξική παράδοση στοιχεία ψυχανάλυσης, ή ακόμη στοιχεία από τη θεματολογία φιλοσόφων όπως ο Νίτσε ή ο Σοπενχάουερ.

Ειδικότερα από τη σκοπιά που μας απασχολεί, πρόκειται τουλάχιστον στην πρώτη φάση της σχολής για μια ριζοσπαστική κριτική της κοινωνίας και των κυρίαρχων αξιών, οι οποίες και διαβρώνουν τα ευρύτερα λαϊκά στρώματα και όχι μόνον, για μια κριτική του φετιχιστικού χαρακτήρα της καπιταλιστικής αναπαραγωγής της κοινωνίας.

Από αυτήν τη σκοπιά μπορούμε να πούμε ότι σε ένα βαθμό η «Σχολή της Φρανκφούρτης» συναντιέται με τις αναζητήσεις του Γκράμσι και αυτό συμβαίνει διότι απαγκιστρώνεται από μια «οικονομίστικη» ανάγνωση του Μαρξ και αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στη μαρξική αντίληψη με βάση την οποία ο καπιταλισμός δεν σημαίνει μόνον οικονομική ή πολιτική κρίση, αλλά μια καταστροφή της ανθρώπινης φύσης στο βαθμό που στα πλαίσια του η ανθρώπινη ύπαρξη είναι αναντίστοιχη με την ουσία, ή φύση του ανθρώπου. Εξ' ου και αυτό που χρειάζεται δεν είναι μια οικονομική ή πολιτική μεταρρύθμιση αλλά μια συνολική επανάσταση.

Εκεί όμως που η Σχολή διαφοροποιείται από τον Γκράμσι και γενικότερα από την μαρξική παράδοση, ακόμη και στην πλέον ριζοσπαστική της εκδοχή, που δεν είναι άλλη από εκείνη του Μαρκούζε, ο οποίος σε αντίθεση με τα άλλα μέλη της πρώτης γενιάς ποτέ δεν απαρνήθηκε τις μαρξικές του ρίζες, ούτε την ανάγκη ενός επαναστατικού μετασχηματισμού της κοινωνίας, είναι στο ότι ο τελευταίος ακριβώς με κεντρικό κριτήριο το εύρος και το βαθμό της

αποξένωσης του «μονοδιάστατου ανθρώπου», προσδιορίζει ως επαναστατικό υποκείμενο όχι την εργατική τάξη των αναπτυγμένων καπιταλιστικών χωρών, αλλά τη νεολαία, τους φοιτητές, τη διανόηση, το περιθώριο, τους απόκληρους του «Τρίτου κόσμου»... και ακόμη εντοπίζει την απελευθερωτική δραστηριότητα πιότερο σε μορφές όπως η μη συμβατική τέχνη –τελευταίο απομινάρι του λόγου- παρά στις κλασικές μορφές της ταξικής πάλης.

Ερώτηση : Ποια η βασική διαφοροποίηση της σχολής της Φραγκφούρτης από τον μαρξισμό ως προς τον προσδιορισμό του κοινωνικού επαναστατικού υποκειμένου;

Λειτουργία του δίδυμου βίας, συναίνεσης σε περίοδο κρίσης

Αν ο καπιταλισμός κατά την διάρκεια της πρωτογενούς συσσώρευσης στηρίζονταν κυρίως –και στην κάθε περίπτωση τότε αποκλειστικά στην βία– στη συνέχεια τουλάχιστον όσον αφορά στις αναπτυγμένες καπιταλιστικές χώρες ο ρόλος της συναίνεσης αυξήθηκε.

Αυτό οφείλεται σε μια σειρά λόγους οι κυριότεροι από τους οποίους είναι: η παράλληλη με την συνέχιση της κυριαρχίας του καπιταλισμού ενίσχυση της αποξένωσης, η δύναμη της συνήθειας στην αποδοχή των κυρίαρχων αξιών του συστήματος, η βελτίωση των συνθηκών ζωής των εργαζομένων κατά τις περιόδους της ανάπτυξης, η διαμόρφωση μιας ευρύτερης εργατικής αριστοκρατίας σε μεγάλο βαθμό διαμορφωμένης σε βάρος των λαών των υποανάπτυκτων οικονομικά χωρών, η πλάνη που διαμόρφωνε η αστικοδημοκρατική μορφή διακυβέρνησης

Στην εποχή μας, εποχή μιας δομικής κρίσης του καπιταλιστικού συστήματος ναι μεν αυτή η συναίνεση προς το σύστημα συνεχίζει να υπάρχει, και μέσω της μονοδιάστατης σκέψης γίνεται προσπάθεια να διατηρηθεί από την άλλη όμως αυτή πλήττεται από τις ίδιες τις συνέπειες της κρίσης σε βάρος των εργαζομένων.

Οι συνέπειες αυτές από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ είναι κυρίως η αποσάρθρωση της αντικειμενικής βάσης στην οποία στηρίζονταν η συναίνεση, δηλαδή της σχετικής οικονομικής ευμάρειας ευρύτερων λαϊκών στρωμάτων και κυρίως των μικρομεσαίων, η απομυθοποίηση του αστικοδημοκρατικού πολιτεύματος και η αποκάλυψη του σαθρού χαρακτήρα της αστικής λαϊκής κυριαρχίας, που συντελείται κυρίως μέσω της επιβολής των αντιλαϊκών μέτρων από παντελώς ανεξέλεγκτους από το λαό παράγοντες, ή όπως έλεγε ο Γκεβάρα με την παραβίαση ακόμη και των δικών τους νόμων από τις δυνάμεις καταστολής, με την αποκάλυψη του μη ουδέτερου χαρακτήρα του αστικού κράτους η οποία συντελείται με την εγκατάλειψη από μέρους του ενός σημαντικού τμήματος του κράτους πρόνοιας και με την ανοιχτή πλέον ενίσχυση του ξένου και ντόπιου μονοπωλιακού κεφαλαίου.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες είναι νομοτελειακά αναπόφευκτο το κυρίαρχο σύστημα να ενισχύσει τον πόλο της βίας για να μπορέσει να διατηρήσει την εξουσία του.

Στην πραγματικότητα αυτή η μετατόπιση θα πρέπει να συνδυαστεί με την ένταση του οικονομικού καταναγκασμού ο οποίος προκύπτει από την καλπάζουσα ανεργία, και τούτο διότι αυτή η τελευταία διαμορφώνει τις κατάλληλες συνθήκες έτσι ώστε όχι μόνον τυπικά αλλά και ουσιαστικά να καταπατούνται εργατικές ελευθερίες και δικαιώματα που ίσχυαν μέχρι πρότινος.

Συνεπώς έχουμε να κάνουμε με μια γενικότερη ένταση της βίας και ταυτόχρονα του φόβου της βίας που απορρέουν από το ίδιο το κυρίαρχο σύστημα.

Υπό αυτήν την έννοια η βία των λεγόμενων δυο άκρων μπορεί και να ερμηνευθεί από τη μια ως ακραία έκφραση μιας θεμελιακής αξίας του συστήματος, και από την άλλη ως βία –απάντηση-στην βία της εξουσίας.

Αυτή αντανakλά την ευαγγελική αρχή «μάχαιραν έδωκες και μάχαιραν θα λάβεις».(Κατά Ματθαίον ΚΣΤ') Συνιστά μια αντίδραση στη βαρβαρότητα με βάρβαρες μορφές, ανάλογη με την αντίδραση, στην οποία αναφέρεται ο Saint Just, των επαναστατημένων "ξεβράκωτων", κατά των αριστοκρατών, οι οποίοι αφού τους γαλούχησαν οι ίδιοι στην αγριότητα εξανίσταντο όταν την χρησιμοποίησαν εναντίον τους.

Ανάλογη ήταν και η περίπτωση του Ριγγολέττο στην ομώνυμη όπερα του Βέρντι, όταν αναφωνούσε αναφερόμενους στους αυλικούς : « Ω άνθρωποι! [...]Εσείς με κάνατε κάθαμα!» «Αν κακόβουλος είμαι μόνον εσείς είστε η αιτία!».

Στην κάθε περίπτωση είναι σαφές ότι η βία δεν είναι δυνατόν να εκλείψει στο βαθμό που παραμένουν οι αιτίες που την προκαλούν.

Από την άλλη προκύπτει το ερώτημα αν ναι ή όχι η βία μπορεί να παίξει κι' έναν θετικό ρόλο. Παρά την συλλήβδην καταδίκη της από την κοινοβουλευτική Αριστερά για τους κλασικούς του μαρξισμού η απάντηση είναι καταφατική. Να τι γράφει σχετικά ο Ένγκελς στο «ρόλο της βίας στην ιστορία»:

«Για τον κ. Ντίρινγκ, η βία είναι το απόλυτο κακό και η πρώτη πράξη βίας είναι, γι' αυτόν, το προπατορικό αμάρτημα[.....] Το ότι όμως η βία παίζει και έναν άλλο ρόλο στην ιστορία, έναν επαναστατικό προοδευτικό ρόλο, το ότι δηλαδή, σύμφωνα με τα λόγια του Μαρξ, είναι η μαμή που από κάθε παλιά κοινωνία ξεγεννά μια καινούρια κοινωνία, το ότι αποτελεί το όργανο με το οποίο επιβάλλεται η κοινωνική εξέλιξη και σπάζει τις αποστεωμένες, τις νεκρές πολιτικές μορφές, για όλα αυτά δε λέει ούτε λέξη ο κ. Ντίρινγκ. Μόνο, αναστενάζοντας και βογκώντας, παραδέχεται πως ίσως, για να ανατραπεί το οικονομικό σύστημα της εκμετάλλευσης, μπορεί να χρειαστεί δυστυχώς η βία! Γιατί κάθε χρήση βίας διαφθείρει εκείνον που τη χρησιμοποιεί. Και όλα αυτά λέγονται, παρά τη μεγάλη ηθική και πνευματική ανύψωση που επέφεραν όλες οι νικηφόρες επαναστάσεις.»

Στο ίδιο μήκος κύματος ο Μπρεχτ στην «Ιωάννα των σφαγείων» υποστηρίζει ότι «όταν εξουσιάζει η βία μόνον η βία ωφελεί».

Ερωτήσεις : Ποιοι παράγοντες συμβάλλουν έτσι ώστε να μετατοπίζεται το κέντρο βάρους της αστικής κρατικής αποδοχής από την συναίνεση στην βία σε περιόδους κρίσης;

Η βία μπορεί να παίξει ένα θετικό ρόλο στην ιστορική εξέλιξη;